



เอกสารประกอบการประชุม
โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

ชุดโครงการ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

รองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณ สถาอานันท์
หัวหน้าโครงการ
ตุลาคม 2547

เอกสารประกอบการประชุม
โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

รองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณ สถาอานันท์
หัวหน้าโครงการ

ชุดโครงการ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
(ความเห็นในรายงานนี้เป็นของผู้วิจัย สกว. ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป)

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26 – 27 สิงหาคม 2547

ณ อาคารมหาจุฬาลงกรณ์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทคัดย่อเชิงกระบวนการ

โครงการฯ แบ่งองค์ประกอบของการประชุมเป็น 3 ส่วนใหญ่ด้วยกัน ได้แก่

- 1) การอภิปรายประเด็น "ความจริงและการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์" และ "จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ: บทศึกษาไทยเปื้อนตะวันตก-ตะวันออก"
- 2) การเสนอรายงานความก้าวหน้าครั้งที่ 1 ของ 4 โครงการวิจัย ในชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ได้แก่
 1. อนาคตényในการรับรู้และความเข้าใจของสังคมไทยร่วมสมัย
 2. กระแสและแนวโน้มวรรณกรรมในบริบทสังคมวัฒนธรรมไทย
 3. กาย-จิต-อารมณ์: ศีลธรรมกับความยุติธรรมในปรัชญาของเดส์การ์ด
 4. ร่างกาย เส้นนี้ อัตลักษณ์ และความเท่าเทียมเรื่องสุขภาพในสังคมไทย
- 3) การคัดสรรบทความวิจัย ซึ่งสะท้อนหัวข้อ ประเด็น แนวการวิเคราะห์ใหม่ๆ ที่หลากหลาย ในวงวิชาการมนุษยศาสตร์ไทย จำนวน 16 บทความ

องค์ประกอบที่ 1, 2 ดำเนินการโดยคณะผู้ประสานงานชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

องค์ประกอบที่ 3 ดำเนินการโดยคณะผู้ประสานงานชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ร่วมกับผู้ทรงคุณวุฒิจำนวน 18 คน ที่ได้รับเชิญให้พิจารณาคัดสรรบทความซึ่งเสนอเข้ามาทั้งสิ้น 29 บทความ/บทคัดย่อจาก 10 สถาบันอุดมศึกษาทั่วประเทศ รวมทั้งนักวิจัยอิสระ

บทคัดย่อเชิงเนื้อหา

กิจกรรมที่หลากหลาย ทั้งอภิปราย รายงานความก้าวหน้า งานวิจัยในโครงการ และการเสนอบทความวิจัย พยายามสะท้อนโจทย์ร่วมที่สำคัญ ได้แก่ เรื่องความจริงและจินตนาการชีวิตในอุดมคติ ทั้งสองประเด็นนี้ดำรงอยู่ร่วมกันในฐานะวิถีวิทยาทางมนุษยศาสตร์ อีกทั้งเป็นการเชื้อเชิญให้ตระหนักร่วมกันมากขึ้นว่า มนุษยศาสตร์ก็ให้ "ความจริง" อันสำคัญยิ่งแก่มนุษย์

ส่วนรายงานความก้าวหน้าครั้งที่ 1 ทั้ง 4 โครงการ พยายามสะท้อนให้เห็นพลังของมนุษยศาสตร์ ที่ช่วยอธิบายประสบการณ์ทางวัฒนธรรมร่วมสมัย และแสดงภาพพลวัตความสัมพันธ์กับประเทศเพื่อนบ้านจากวิธีการทางประวัติศาสตร์ ปรัชญา มานุษยวิทยา และวรรณกรรมศึกษา

บทความวิจัยทั้ง 16 บทความ ที่ได้รับคัดสรร แสดงความหลากหลายของการต่อสู้เพื่อเสนอ "เรื่องราว" และ "เรื่องเล่า" จากประสบการณ์ของชุมชนท้องถิ่นในภูมิภาคต่างๆ ของประเทศ รวมทั้งปฏิสัมพันธ์ในมิติต่างๆ ของภูมิปัญญาตะวันตกที่ถ่ายโอนมาสู่สังคมไทยในช่วงต่างๆ ของกรุงรัตนโกสินทร์ นอกจากนี้ ยังมีบทความซึ่งเน้นความเชื่อมโยงระหว่างมนุษยศาสตร์ วิทยาศาสตร์ และสังคมศาสตร์

สารบัญ

ก. การอภิปรายทางวิชาการ

1. บทความประกอบการอภิปรายเรื่อง **ความจริงและการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์**
วิทยากร: เจตนา นาควัชระ, มารค ตามไท และ ธงชัย วินิจจะกุล
2. บทความประกอบการอภิปรายเรื่อง **จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ: บทศึกษาอุไทยเปี้ย ตะวันตก-ตะวันออก**
วิทยากร: สมบัติ จันทรวงศ์, ประพจน์ อัครวิรุฬห์การ และ อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย

ข. บทความวิจัยใน ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

1. โครงการ **อุษาคเนย์ในการรับรู้และความเข้าใจของสังคมไทยร่วมสมัย**
สุนทร ชูตินธรานนท์ และคณะ
2. โครงการ **กระแสและแนวโน้มวรรณกรรมในบริบทสังคมวัฒนธรรมไทย**
ตรีศิลป์ บุญขจร และคณะ
3. โครงการ **กาย-จิต-อารมณ์: ศิลธรรมกับความยุติธรรมในปรัชญาของเดส์การ์ด**
สุภัควดี อมาตยกุล
4. โครงการ **ร่างกาย เส้นั้ อัตลักษณ์ และความเท่าเทียมเรื่องสุขภาพในสังคมไทย**
วิจิตร ว่องวาริทิพย์

ค. บทความคัดสรรจากสถาบันอุดมศึกษาทั่วประเทศ

1. **คณิตศาสตร์-วิทยาศาสตร์ ในประวัติศาสตร์ความรู้**
ศุภวิทย์ ถาวรบุตร
2. **ความบ้า พุทธศาสนา ในกวีนิพนธ์ระอาสังคมกลุ่ม The Beat**
ดารินทร์ ประดิษฐ์ศันย์
3. **อัตลักษณ์ชาติพันธุ์: บทศึกษากวีนิพนธ์ของจอย ฮาร์โจ**
วสินธุ์ นวลศิริ
4. **กรุงเทพฯ กับภาพลักษณ์ "ผู้หญิงเหนือ"**
ภักดีกุล รัตนา

5. บางระจัน: ประวัติศาสตร์ในวรรณกรรม

บาทยัน อิมสำราญ

6. บทละครพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 5: นาฏยกระบวนทัศน์

จักรกฤษณ์ ดวงพัตรา

7. ฝรั่งเศสมองสังคมไทยและชาวสยามในสมัยรัชกาลที่ 4

วราภรณ์ ก.ศรีสุวรรณ

8. (รื้อ) สร้างกรอบจักรวาลวิทยา: อ่านไตรภูมิ ด้วยแดริดา

น้ำผึ้ง ปัทมะกลางคูล

9. โหยหาอัตลักษณ์ในภาวะไร้รากโพสโตโคโลเนียล: บทศึกษา Kincaid's *Lucy*

กมุท พุทธานุ

10. "คนแม่แจ่ม" ในกระบวนการรื้อฟื้นผ้าขึ้นดินจก

ปราโมทย์ ภัคดีณรงค์

11. ท้องถิ่น อัตลักษณ์ อำนาจรัฐ ในชุมชนป่าพรุควนเคร็งในภาคใต้ตอนบน

พิเชฐ แสงทอง

12. "สัมพันธ์บท" และการเข้าถึงความจริงกรณีปัญหาเขื่อนปากมูล

สุรสม กฤษณะจุฑะ

13. ภาพสังคมอเมริกันในภาพยนตร์ Star Wars ของ จอร์จ ลูคัส

นิชาภา ทิชากรสกุล

14. รัฐกับพุทธศาสนา: ศึกษาจาก 'กฎพระสงฆ์' ในกฎหมายตราสามดวง

ชาญณรงค์ บุญหนุน

15. บุญคุณกับพันธะทางการเมือง

พุดมวิทย์ บุญนาค

16. Hermeneutics กับการวิจัยทางการแพทย์พยาบาล

ปกรณ ลิงห์สุริยา



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

**26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

"ความจริงและการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์"

ศ.ดร. เจดนา นาควัชระ วิทยากร
ศ.ดร. ธงชัย วินิจจะกุล วิทยากร
อ.มารค ตามไท วิทยากร
รศ.ดร.สุวรรณ สถาอานันท์ ผู้ดำเนินรายการ
วันพฤหัสบดีที่ 26 สิงหาคม 2547
9.00-12.00 น. ห้อง 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

จากการวิจารณ์ศิลปะสู่การวิจารณ์ชีวิตและสังคม

เจตนา นาควัชร

อารัมภบท : การวิจารณ์ในฐานะกลไกของการศึกษา

ถ้าการวิจารณ์เป็นวิธีการอย่างหนึ่งในการปลูกปัญญา การวิจารณ์ย่อมจะถือได้ว่าเป็นเครื่องมือในการศึกษา ไม่ว่าจะเป็นการศึกษาในระดับบุคคล กลุ่มบุคคล หรือเป็นการศึกษาสำหรับประชาชน แต่การให้การศึกษาที่มีประสิทธิภาพย่อมจะต้องมีระบบ ขั้นตอน หรือในบางลักษณะต้องมีระดับ ในท้ายที่สุดเราก็คงจะเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องถามว่า วิจารณ์อะไร จุดหมายปลายทางประการหนึ่งของการศึกษาคือการสร้างวัฒนธรรมแห่งการวิจารณ์อันจะเอื้อให้ประชาชนสามารถใช้วิจารณ์ญาณของตนในโอกาสอันเหมาะสมเพื่อประโยชน์สุขส่วนรวม หมายความว่าเราใคร่ที่จะได้เห็นผู้คนจำนวนมากมีความพร้อมที่จะวิจารณ์ชีวิตและสังคมได้ แต่เราท่านก็ทราบกันดีอยู่ว่าวุฒิภาวะเป็นเงื่อนไขอันสำคัญของความพร้อมดังกล่าว และการสร้างวุฒิภาวะนั้นผูกโยงอยู่กับการรู้จักสังสมประสบการณ์ วิเคราะห์ประสบการณ์และสร้างประสบการณ์ แต่ชีวิตเป็นสิ่งที่มิพลวัต เคลื่อนที่ เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา มีความซับซ้อน ทั้งในส่วนที่เป็นแนวตั้งหรือแนวลึกคือเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไปในกระแสของเวลาและในมิติของประวัติศาสตร์ และส่วนที่เป็นแนวนอนคือความสัมพันธ์กับสังคมร่วมสมัย เราไม่อยู่ในฐานะที่จะหยุดโลกเพื่อจะได้มีโอกาสวิเคราะห์ให้ถ่องแท้ หรืออีกนัยหนึ่ง คือ จับโลกมาศึกษาได้ครบทุกแง่มุมเพื่อจะได้วิจารณ์ให้รอบด้าน เมื่อความจริงเป็นเช่นนั้น การฝึกการสร้างศักยภาพในการวิจารณ์ที่ได้ผลดีที่สุด ก็คือการฝึกการวิจารณ์ด้วยศิลปะ การสร้างความชัดเจนในการวิจารณ์ศิลปะจึงเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างมหาชนผู้มีปัญญาความคิด รู้จักแยกแยะวินิจฉัยปัจจัยต่าง ๆ รู้จักประเมินคุณค่า รู้จักแสวงหาทางเลือกที่จะจรรโลงสังคมและมนุษยชาติ

จากการที่ผู้เขียนและผู้ร่วมงานได้มีโอกาสทำวิจัยต่อเนื่องกันมาเป็นเวลากว่า 5 ปี ในโครงการที่ได้รับการสนับสนุนจาก “สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย” (สกว.) ในหัวข้อ “การวิจารณ์ในฐานะพลังทางปัญญาของสังคมร่วมสมัย” นั้น คณะผู้วิจัยได้ยึดสมมุติฐานอันสำคัญมาแต่เริ่มแรกแล้วว่า ศิลปะเชื่อมโยงกับชีวิตและสังคม และการวิจารณ์ศิลปะย่อมจะต้องสัมพันธ์กับการวิจารณ์ชีวิตและสังคม ประสบการณ์จากการวิจัยช่วยยืนยันได้ว่าสมมุติฐานดังกล่าวถูกต้องแล้ว ในที่นี้จะขอนำนิยามที่สำคัญๆ บางประการมาอภิปราย

ในขั้นต้น เราได้นิยามมโนทัศน์ของการวิจารณ์ไว้ว่าเป็น “การแสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับงานศิลปะ บริบทของศิลปกรรม และ/หรือปัจจัยอื่นๆที่เกี่ยวข้อง เพื่อสร้างความเข้าใจในความหมายและความสำนึกในคุณค่าของตัวงาน ตลอดจนศิลปะโดยทั่วไป นอกจากนี้ยังอาจรวมถึงการแสดงทัศนะที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างศิลปะกับชีวิตและสังคมอีกด้วย”⁽¹⁾

จะเห็นได้ว่า กิจของการวิจารณ์มิได้จำกัดวงอยู่แต่เฉพาะการให้ทัศนะเกี่ยวกับตัวงานศิลปะ แต่จะขยายขอบเขตไปสู่กิจของการสร้างสรรค์ทางศิลปะ ตลอดจนบริบท อันหมายรวมถึง

สิ่งแวดล้อมในทางสังคมและวัฒนธรรม และที่สำคัญที่สุดก็คือ การให้ความสำคัญต่อความสัมพันธ์ระหว่างศิลปะกับชีวิตและสังคมอีกด้วย นั่นก็หมายความว่า แม้จะเริ่มต้นด้วยการวิจารณ์ศิลปะ แต่ก็มีได้หยุดอยู่ ณ ที่นั้น หากกิจของการวิจารณ์ย่อมจะดำเนินไปตามความกระหายใคร่รู้ของมนุษย์ที่จะศึกษาให้เข้าใจว่า ศิลปะมีผลกระทบต่องานศิลปะอย่างไร และในทางที่กลับกัน ชีวิตและสังคมกระตุ้นให้เกิดการสร้างสรรคทางศิลปะได้อย่างไร

ในส่วนที่เกี่ยวกับพลังทางปัญญานั้น ได้ให้นิยามไว้ว่า “ความรู้และความคิดที่นำไปสู่ความเข้าใจในเรื่องของการสร้างสรรค์ของมนุษย์ ตลอดจนปัจจัยที่เอื้อให้การสร้างสรรค์นี้ทำหน้าที่จรรโลงสังคมและมนุษยชาติ”⁽²⁾

ดังที่กล่าวไว้ในตอนต้น การจะปรับกิจแห่งการวิจารณ์ให้เป็นตัวกระตุ้นให้เกิดปัญญานั้น น่าจะเป็นส่วนหนึ่งของจุดหมายปลายทางของการศึกษา แต่วิธีการที่เป็นนามธรรมอาจจะเป็นวิทยาการขั้นสูงสำหรับผู้ที่มีบรรลุวุฒิภาวะทางความคิดในระดับหนึ่งแล้ว การศึกษาที่จะเอื้อประโยชน์ต่อคนจำนวนมากจำต้องอิงเนื้อหาที่เป็นรูปธรรม และในแง่ศิลปะสามารถที่จะสนองความต้องการในทางการศึกษาได้ด้วยความเป็นรูปธรรมของงานศิลปะเอง (และแม้แต่ในศิลปะที่เรียกกันว่า “ศิลปะนามธรรม” [abstract art] ตัวงานเองก็ยังมีความเป็นรูปธรรมที่เอื้อให้เราเห็นได้ด้วยตา) การพินิจศิลปะจึงเป็นทางที่ปลูกปัญญา เพราะในเมื่อเราเข้าใจการสร้างสรรคของมนุษย์ด้วยการเริ่มต้นที่งานสร้างสรรค์ทางศิลปะ เราก็จะสามารถใช้พื้นฐานดังกล่าวเป็นตัวหนุนให้เกิดความเข้าใจในพลังสร้างสรรค์ในรูปแบบอื่นๆ และในขณะเดียวกันก็ย่อมใส่ใจที่จะศึกษาถึงเหตุปัจจัยที่ชี้ให้เห็นว่าพลังสร้างสรรค์สามารถจรรโลงสังคมและมนุษยชาติได้อย่างไร นั่นคือรากฐานของกิจที่เราเรียกว่าการวิจารณ์ และถ้าการวิจารณ์ทำหน้าที่อันสำคัญได้ถึงปานนั้นก็ย่อมจะเป็นพลังทางปัญญาให้แก่สังคมได้อย่างแน่นอน ทั้งหมดนี้อธิบายได้ว่าเป็นกระบวนการของการศึกษาในความหมายที่ประเสริฐสุดของมนต์คำนี้

ความจริง – ความสมจริง – ความหลง

ประสบการณ์จากการสัมผัสกับงานศิลปะในบางครั้งทำให้เราต้องยอมรับว่าความสับสนอาจเกิดขึ้นได้ทุกเมื่อ ถ้าเราแยกไม่ออกว่า สิ่งใดเป็นของจริง สิ่งใดเป็นของสมมุติ นั่นก็คือสิ่งที่ยืนยันว่า งานศิลปะกำกับให้เราตกลงไปในห้วงแห่งมายาอันสมบูรณ์⁽³⁾ อันเป็นสภาวะที่เราเคลิ้มไปกับงานศิลปะเสียจนหลงไปว่าเป็นของจริง เป็นชีวิตจริง สภาวะดังกล่าวนี้จะมองในทางบวกก็ได้ ในทางลบก็ได้ ศิลปินบางคนได้รับความนิยมชมชอบในระดับที่สูงมาก เพราะสามารถสะกดผู้ที่ได้สัมผัสกับงานของเขาจนถึงระดับที่เรียกกันด้วยภาษาพูดยุคปัจจุบันว่า “อิน” ถ้างานของเขาเป็นงานที่อยู่ในกรอบของศีลธรรมอันดีงาม การที่ผู้รับถูกเร้าอารมณ์ให้เคลิ้มตามงานศิลปะไปจนลืมตัวนั้น อาจจะเรียกได้ว่าเป็นกระบวนการให้การศึกษาในทางอารมณ์ในลักษณะหนึ่ง นิยายหรือละครที่เรียกน้ำตาจากผู้อ่านหรือผู้ชมด้วยเรื่องที่เน้นความกตัญญู มิตรภาพหรือความเสียสละ อาจจะฝังใจผู้รับ และให้บทเรียนในระดับลึกได้ดีกว่าการเทศน์สั่งสอนเสียด้วยซ้ำ ในทางที่กลับกัน ถ้าผู้สร้างขาดความสำนึกในเชิงจริยธรรม ก็อาจจะสร้างงานที่

ปลูกอารมณ์ดิบของมนุษย์หรือกระตุ้นความรุนแรงทั้งทางกายภาพและทางอารมณ์ที่เกินขอบเขต และย่อมจะส่งผลในทางทำลายได้ นักวิชาการชาวอเมริกันชื่อ อัลเลน บลูม (Allan Bloom) เขียนหนังสือขึ้นมาวิพากษ์สังคมอเมริกันโดยเฉพาะสังคมอุดมศึกษาอย่างรุนแรง ซึ่งเขาใช้ชื่อว่า *The Closing of the American Mind* (1987) และโดยเฉพาะอย่างยิ่งในบทที่ว่าด้วยดนตรีนั้น เขาไม่ลังเลที่จะกล่าวหาว่าดนตรีร็อกเป็นอันตรายต่อเยาวชนเพราะมุ่งที่จะปลูกกำหนด⁽⁴⁾ เราทำนอยู่ในฐานะที่จะตรวจสอบข้อกล่าวหาของนักวิชาการอเมริกันได้ทุกเมื่อ เพียงแต่เปิดโทรทัศน์ไปยังช่องดนตรีที่ออกอากาศวันละ 24 ชั่วโมงก็จะพบว่าดนตรีประเภทดังกล่าวมิได้สื่อสารด้วยเสียง แต่จะมีภาพประเภทมิวสิกวิดีโอต่อเนื่องกันไป ซึ่งแสดงออกอย่างชัดเจนว่าต้องการจะปลูกอารมณ์ประเภทใด แม้แต่เนื้อเพลงส่วนใหญ่ก็ห่างไกลจากวรรณศิลป์มาก แต่เป็นคำกล่าวประเภทดิบๆ ที่มาจากความกระหายบางประเภทที่เราคงไม่ยากแม้จะเอ่ยชื่อว่า เป็นความกระหายประเภทใด โชคดีที่มาตรฐานความเข้าใจภาษาอังกฤษของเยาวชนของเราอยู่ในระดับต่ำ และก็จะได้รับสารจากภาษาเหล่านี้ไม่มากนัก ถึงกระนั้นก็ตาม เพียงแต่เสียงและจังหวะ (ซึ่งสะท้อนกิจบางประเภทอันเป็นรากฐานแห่งการสืบสกุลของเผ่าพันธุ์มนุษย์) ก็บ่งบอกอยู่แล้วว่า ผู้ทำรายการเหล่านี้ต้องการขายสินค้าที่ตอบสนองสัญชาตญาณพื้นฐานใดของมนุษย์

ที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ก็เพื่อจะชี้ให้เห็นว่าการ “เล่น” กับอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์นั้น เป็นสิ่งที่ล่อแหลม ถ้านำอารมณ์มาขายเป็นสินค้าก็ยิ่งจะต้องระมัดระวังเป็นอย่างยิ่ง สังคมของเรากำลังจะเดินไปในทางอันตราย เพราะแม้แต่หน้าตาก็นำมาทำเป็นสินค้ากันแล้ว ดังเช่นรายการโทรทัศน์ที่ตั้งชื่อเชิงอุดมคติว่าเป็นการไฝ่ฝันในสิ่งที่ดีงาม ด้วยการฝึกเยาวชนจำนวนหนึ่งให้มีศักยภาพที่จะเป็นนักร้องอาชีพได้ แต่ก็ต้องมีการ “ไล่กลับบ้าน” กันสัปดาห์ละ 1 คน เป็นกรอบที่ช่วยให้เพื่อนฝูงที่มาเข้าค่ายร่วมกันได้หลังน้ำตา แต่พ่อแม่ปู่ย่าตายายของเราสั่งสอนกันมาว่าชีวิตส่วนตัวเป็นสิ่งที่เราไม่ชอบที่จะนำมาทำให้เป็นสาธารณะ หน้าตาที่มาจากชีวิตจริง (แม้จะถ่ายทอดด้วยเทคโนโลยีการสื่อสาร) ก็ยังเป็นเรื่องของชีวิตจริง มองดูแล้วเกิดความสงสารก็จริงอยู่ แต่ขาดอารมณ์สุนทรีย์ของหน้าตาที่เราเห็นบนเวทีละครในละครบางเรื่องที่มีการหลังน้ำตาบ่บอกถึงไออุ่นแห่งความเป็นมนุษย์ และหน้าตาบนเวทีก็ย่อมจะเรียกน้ำตาจากผู้ที่อยู่เบื้องล่างของเวทีได้ด้วยเช่นกัน นั่นคือพลังของศิลปะ นั่นคือพลังของมายาที่มาจากการสร้างสรรค์ ไม่ใช่อารมณ์ดิบ จะเห็นได้ว่าเส้นพรมแดนระหว่างชีวิตจริงกับโลกสมมุติในงานศิลปะเป็นเส้นที่บางมาก และศิลปินที่มีความสามารถก็จะกำกับให้เราเดินทางข้ามไปมาระหว่างโลกทั้งสอง ถ้าขาดความสำนึก ถ้าขาดวิจารณญาณโดยสิ้นเชิง ผู้รับงานศิลปะย่อมจะถูกหลอกได้ง่าย อย่างว่าแต่อารมณ์ดิบที่ได้กล่าวมาข้างต้น แม้แต่อารมณ์ที่ดูประหนึ่งว่าเป็นสิ่งที่ดีงามก็จะต้องได้รับการพิจารณาอย่างถี่ถ้วนรอบคอบ จะขอยกตัวอย่างอารมณ์รักชาติ ศิลปะ “เล่น” กับเรื่องนี้มาก ในรูปแบบอันหลากหลาย ทั้งวรรณกรรม ทัศนศิลป์ การละคร และดนตรี บางครั้งอารมณ์รักชาติก็ถูกนำมาเป็นเครื่องมือของเผด็จการ ทหารมักจะมีจิตใจเป็นพิเศษในการปลูกความรักชาติ ซึ่งในบางครั้งนำไปสู่สงคราม และเราจะแน่ใจได้อย่างไรว่าฝ่ายเราเป็นฝ่ายธรรมะ ในขณะที่ฝ่ายตรง

ข้าม (อันได้แก่ศัตรูที่อาจมีอยู่จริงหรือศัตรูที่ทรงราชบัลลังก์ขึ้น)เป็นฝ่ายอธรรม วัฒนธรรมแห่งการวิจารณ์เป็นสิ่งที่จำเป็นอย่างยิ่งสำหรับสังคมอารยะที่เรียกร้องให้ผู้คนครองสติให้มัน

ในส่วนที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างสภาวะต่างๆ ที่ประกอบกันเข้าเป็นประสบการณ์ทางศิลปะนั้น ผู้เขียนได้ให้ข้อเสนอไว้ในหนังสือทฤษฎีเบื้องต้นแห่งวรรณคดีว่าควรพิจารณาเป็น 3 ส่วน คือ (1)ความจริง อันได้แก่ปรากฏการณ์หรือพฤติกรรมที่เกิดขึ้นหรือเกิดขึ้นได้ในชีวิตจริงหรือโลกแห่งความเป็นจริง (2)ความสมจริง คือ สภาวะที่เราสัมผัสได้ในงานศิลปะ เป็นประสบการณ์ที่ศิลปินสร้างขึ้นในงานศิลปะที่ชวนให้เรารู้สึกตามหรือเห็นตามราวกับเป็นประสบการณ์จากชีวิตจริง และ (3)ความลวง อันได้แก่สภาวะที่กำหนดให้เราถูกครอบงำจนลืมนึกไปว่าศิลปะเป็นงานที่มนุษย์สร้างขึ้น ในการวิจารณ์ศิลปะผู้วิจารณ์จำเป็นต้องให้ความสนใจกับสภาวะทั้งสาม ตัวอย่างคลาสสิกที่เล่ากันมาและเป็นที่ยึดกันโดยทั่วไปก็คือ การแสดงละคร ซึ่งตัวละครแสดงได้อย่างสมจริงเสียจนผู้ชมแยกไม่ออกว่าการแสดงนั้นเป็นภาวะแห่งความลวงและหาใช่ความจริงไม่ จนถึงกับมีผู้ชมคนหนึ่งชักปืนออกมายิงขึ้นไปบนเวที หมายถึงให้ถูกตัวผู้ร้าย(แต่โชคดีที่พลาดเป้า) ในบริบทของไทย พระเอกลิเกเมื่อลงจากเวทีแล้วก็มักจะถูกผู้ชมที่คลั่งไคล้ไหลหลงในตัวเขาพยายามจะเข้าไปสนิทชิดชอบด้วย ในขณะที่ผู้ร้ายนั้นอาจจะโชคร้ายถึงขั้นถูกรุมทำร้ายก็ได้โดยผู้ชมที่แยกไม่ออกระหว่างความจริงกับความลวง อันที่จริงความสมจริงเป็นดัชนีบ่งบอกความสามารถของศิลปิน วรรณคดีคลาสสิกของไทยก็มีให้เห็นเป็นตัวอย่างดังเช่นในกรณีของช่างซึ่งจระกาส่งไปยังเมืองดาหาเพื่อวาดภาพบูชาผู้เลอโฉมเอาไว้ “จิตรกรรม” (คำนี้ยังไม่เกิดในสมัยรัชกาลที่ 2) 2 ชิ้นนั้นมีความสมจริงสูงเสียจนจระกาส่งเมื่อได้สัมผัสกับงานชิ้นที่ 1 ถึงกับเป็นลมล้มสลบไป ส่วนชิ้นที่ 2 ตกไปถึงมือของพระรอง คือ วิชาสะก่า ซึ่งก็ทำให้เจ้าชายผู้นี้ถึงกับเป็นลมไปเช่นกัน (แต่เมื่อมีสถานะเป็นพระรอง มิใช่ผู้ร้าย ผู้แต่งจึงยอมให้เป็นลมไปบนหลังม้า!) นัยของเรื่องอิเหนาตอนที่อ้างมานี้ คงจะมีใช้เป็นการยกย่องศิลปินขึ้นสู่ระดับของเทพ ดังเช่นในกรณีของตะวันตก (ซึ่งวงการศิลปะไทยยุคใหม่ชอบที่จะอ้างอิง) แต่อาจเป็นการเตือนสติว่า พลังของศิลปะนั้นแรงนัก มิควรตั้งอยู่ในความประมาท สังคมดั้งเดิมของไทยยังติดต่อกับพุทธธรรม ยึดความหลุดพ้นเป็นจุดหมายปลายทางอันยิ่งใหญ่ ศิลปะเป็นประสบการณ์ที่มีความสำคัญต่อชีวิตก็จริงอยู่ แต่มีอาจเทียบกับพระธรรมได้ ดังจะเห็นได้จากตอนจบของพระราชนิพนธ์รามเกียรติ์ในรัชกาลที่ 1 แม้จะทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นในวาระสำคัญแห่งชาติ คือการสมโภชพระนคร แต่พระราชและกวีราชสำนักที่มาร่วมงานก็มีความคิดชัดเจนในเรื่องบทบาทของศิลปะในชีวิตของชาวพุทธ

อันพระราชนิพนธ์รามเกียรติ์	ทรงเพียรตามเรื่องนิยายไสย
ไซจะเป็นแก่นสารสิ่งใด	ดังพระทัยสมโภชบูชา
ใครฟังอย่าได้ไหลหลง	จงปลงอนิจจังสังขาร
ซึ่งอักษรกลอนกล่าวลำดับมา	โดยราชปรีดาภิรมย์

ถ้าจะกล่าวด้วยศัพท์แสงทางวรรณคดีวิจารณ์ยุคใหม่ ก็คงจะต้องกล่าวว่าวรรณกรรมเรื่องนี้วิพากษ์ตนเอง ซึ่งอาจจะใช้ศัพท์ภาษาอังกฤษที่ว่า deconstruct ก็ได้ แทนที่วรรณกรรมจะหลงตัวเอง แทนที่จะประกาศชัยของธรรมาธรรมะสงคราม แทนที่จะเคลิ้มตามความยิ่งใหญ่ของนารายณ์อวตารที่เอาชนะอสูรผู้ทรงฤทธิ์ได้ วรรณกรรมกลับแปรสภาพไปเป็นบทวิจารณ์ที่มีใช่เป็นเพียงการวิจารณ์ศิลปะ คือวิจารณ์ทั้งจุดกำเนิด(นิยายไสย) อันอาจเรียกได้ว่าเป็น genetic criticism วิจารณ์ทั้งหน้าที่ (คือ function ของพระราชนิพนธ์) แต่ในท้ายที่สุดก็เป็นการวิจารณ์ผลกระทบ (ใครฟังอย่าได้ไหลหลง) ที่มีต่อผู้รับ จึงเป็นการวิจารณ์ผู้รับไปด้วยในตัวว่าจะตกลงไปในห้วงแห่งมายาอันสมบูรณ์เมื่อไรก็ได้ สรุปได้ว่าเป็นการเริ่มต้นที่การวิจารณ์ตัวงานแล้วไปลงท้ายด้วยการวิจารณ์ชีวิตตามหลักของพระศาสนา ใครว่าคนไทยไม่มีวัฒนธรรมแห่งการวิจารณ์! โดยนัยของข้อความนี้ ผู้อ่านจำต้องรับพระบรมราชโองการให้กลับไปคิดต่อด้วยตนเองที่บ้านว่า เมื่อได้สัมผัสกับวรรณกรรมเรื่องนี้แล้ว จะครองตัวอย่างไรต่อไป (ในชีวิตจริง) นั่นคือการปลุกวิจารณ์ญาณในรูปแบบหนึ่ง

ยุคใหม่จึงเป็นยุคที่งานศิลปะไม่บอกความโดยตรง แต่จะบอกความเป็นนัยหรือบอกความหลายนัย ความไม่แน่นอนของความหมายจึงเป็นหลักการที่กระตุ้นให้ผู้รับต้องใช้ความคิดต่อเนื่องจากตัวงาน คือศิลปินกำหนดให้ผู้รับกลับไปทำการบ้านต่อจากศิลปิน หมายความว่าศิลปินสร้างงานขึ้นมาแล้ว เมื่อผู้รับได้สัมผัสกับงานดังกล่าว ผู้รับจะสำนึกได้ว่ายังรับสารไม่ได้ครบถ้วน จะต้องกลับไปตีความต่อ วิจารณ์ต่อ เพื่อหาทางที่จะเติมเต็มสาระอันเป็นแก่นของตัวงาน กล่าวได้ว่าการวิจารณ์งานศิลปะเป็นกระบวนการที่มีอาจสมบูรณ์ได้ถ้าผู้รับไม่พร้อมที่จะใช้งานศิลปะเป็นจุดเริ่มต้นในการวิจารณ์ชีวิตในลำดับต่อไป จะขอยกตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมจากบทละครอันเลื่องชื่อ คือ คนดีแห่งเมืองเสฉวน (ภาษาเยอรมันว่า *Der gute Mensch von Sezuan* ซึ่งรู้จักกันในชื่อภาษาอังกฤษว่า *The Good Woman of Sezuan*) ของกวีเอกชาวเยอรมัน เบอร์ทอลท์ เบรคชท์ (Bertolt Brecht : 1898-1956) ผู้แต่งवादภาพของสังคมที่เลวร้าย ผู้คนเห็นแก่ตัว ไม่มีใครเอื้อเพื่อใคร คนรวยเอาเปรียบคนจน คนจนเอาเปรียบกันเอง ทั้งเมืองมีคนดีเพียงคนเดียว แต่อาชีพของเธอคือการเป็นโสเภณี เธอเอื้อเพื่อให้ความช่วยเหลือคนอื่นเสียจนตัวเองต้องพินาศล่มจม ทางแก้ก็ต้องปลอมตัวเป็นญาติสนิทที่โหดเหี้ยม บังคับให้คนจนที่มาเกาะกินเธออยู่ต้องทำงานหนัก เทพ 3 องค์ได้รับมอบหมายให้ลงมาเดินดินเพื่อสำรวจว่ายังมีคนดีเหลืออยู่ที่เมืองนี้หรือไม่ ถ้าไม่มีแม้แต่คนเดียว สวรรค์ก็จะลงโทษคนเมืองนี้ให้จ่อมจมไปทั้งหมด อย่าว่าแต่นางเอกโสเภณีใจงามเลย แม้แต่เทพทั้ง 3 ก็หาทางแก้ปัญหาลอกแตกไม่ได้ ในท้ายที่สุด กวีก็มอบการบ้านต่อไปนี้ให้แก่ผู้ชม โดยให้นักแสดงคนหนึ่งออกมากล่าวข้อความหน้ามาน ดังนี้

ท่านผู้ชมที่เคารพ โปรดอย่างเพิ่งท้อแท้
เราทราบดีว่านี่ไม่ใช่การจบเรื่องที่ถูกต้อง
เราตั้งความหวังไว้สูงกับนิยายเรื่องนี้

ทำไปทำมาในใจจึงลงเอยอย่างขมขื่นเช่นนี้ได้
 เราเองก็ผิดหวังและก็งุนงงไม่น้อยเลย
 ละครปิดฉากไปแล้ว แต่คำถามทั้งปวงยังค้างอยู่
 แต่ถึงอย่างไรเราก็ต้องขอพึ่งท่าน
 ขอให้ท่านได้โปรดมาที่นี่เพื่อหาความบันเทิงต่อไป
 เราต้องลุ่มจมแน่ ถ้าท่านไม่เมตตาเรา
 อาจเป็นด้วยความประหม่า เราเลยคิดอะไรไม่ออก
 เรื่องอย่างนี้เคยเกิดมาแล้ว จะหาทางแก้อย่างไรดี
 ควรจะมีมนุษย์อีกแบบหนึ่ง หรือควรจะมีโลกอีกแบบหนึ่ง
 หรือน่าจะมีเทพอีกแบบหนึ่ง หรือไม่มีเลย
 เราจนตรอกจริงๆ นี่ไม่ใช่สร้างทำ
 ทางออกทางเดียวจากความยุ่งยากนี้ก็อาจจะเป็นว่า
 ท่านรีบกลับไปคิดด้วยตนเองว่า
 จะมีวิถีทางใดที่จะช่วยให้คนดี
 ได้รับผลตอบแทนที่ดีได้
 ท่านผู้ชมที่เคารพ ขออย่าได้รีรอ รีบหาทางจบเรื่องด้วยตัวท่านเอง
 มันต้องมีหาทางที่ดีแน่ ต้องมีแน่ ต้องมีแน่ ต้องมีแน่⁽⁵⁾

นักแสดงที่เข้าใจแก่นของความหมายย่อมจะทราบดีว่า คำพูดคำสุดท้าย 3 คำที่ซ้ำกันนั้น
 (ในภาษาเยอรมันใช้คำกริยาพยางค์เดียวเป็นประโยคคำสั่งคือ "...muß, muß, muß ! ") จำต้อง
 ได้รับการแสดงออกด้วยน้ำเสียง ลีลา และท่าทางที่ใกล้เคียงกับความท้อแท้ คือเป็นการร้องขอความ
 ช่วยเหลือ (S.O.S) จากผู้ชม จากผู้อื่น จากมหาชน จากผู้คนนอกเวที จากผู้คนนอกโรงละคร
 เพราะถ้าว่ากันตามท้องเรื่องแล้ว ตอนที่ละครหยุดแสดง (ซึ่งไม่ได้แปลว่าจบเรื่อง) นั้นคนดีเข้า
 ดาจนแล้ว แม้แต่เทพก็ช่วยไม่ได้ ถ้าเป็นละครโบราณของตะวันตกก็จะต้องหาทางออกด้วยการ
 ให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์มาช่วย เรียกกันเป็นศัพท์ภาษาละตินว่า "deus ex machina" ถ้าเป็นละครไทยก็
 มีชนบว่า "พระอินทร์องค์เขียวฯลงมาช่วยแล้ว" (เช่นในเรื่องสังข์ทอง พระอินทร์ทรงมีหน้าที่หา
 ทางจบให้แก่ละครที่ถูกใจคนทุกคนได้ "แม้ฉันไปช่วยจะม้วยมอด ด้วยสังข์ทองไม่ถอดรูป
 เจาะป่า...") ในโลกสมัยใหม่ซึ่งปราชญ์เยอรมัน ฟรีดริค นีทเชอ (Friedrich Nietzsche : 1844 -
 1900) กล่าวว่า "พระเจ้าตายไปแล้ว" นั้น มนุษย์เท่านั้นที่จะช่วยกันเองได้ นัยของบทละครของ
 เบรคซท์ จึงเป็นการเชื้อเชิญให้คิดต่อจากตัวบท เป็นการสร้างความรับผิดชอบร่วมกันในประชา
 คม ที่แม้จะมาหาความบันเทิงจากละคร แต่ก็มิอาจเลี่ยงการปฏิบัติตนในฐานะพลเมืองดีด้วยการ
 แต่งละครต่อด้วยตัวเอง ถ้าหาทางออกให้แก่ละครได้ ก็หาทางออกให้แก่สังคมได้เช่นกัน การ
 วิจารณ์ไม่อาจทำหน้าที่แต่เพียงวิจารณ์ตัวงานเท่าที่ปรากฏเป็นตัวบทที่ดีพิมพ์ออกมาแล้วเท่า
 นั้น แต่จะต้องทำหน้าที่กระตุ้นให้เกิดการเชื่อมโยงการวิจารณ์ละครกับการวิจารณ์ชีวิตและสังคม

ให้ได้ ที่ต้องทำเช่นนี้มีใช่เป็นหน้าที่เสริม แต่ตัวบทเองกำกับให้ทำเช่นนั้น นักวิจารณ์ชาวฝรั่งเศสผู้ซึ่งเป็นผู้เชี่ยวชาญด้านผลงานของเบรคคท์ คือ แบร์นาร์ด ดอร์ต (Bernard Dort) ได้กล่าวไว้ในตอบจบของปาฐกถาของเขาในการประชุม "Seventh International Symposium of the International Brecht Society" ที่ฮ่องกง 8 - 13 ธันวาคม 1986 ว่า

"ถ้าคุณไม่เชื่อว่าสังคมเปลี่ยนได้ จะเล่นละครเบรคคท์ไปทำไม"⁽⁶⁾

นั่นอาจจะเป็นคำประกาศที่ชัดเจนที่สุดในส่วนที่เกี่ยวกับจุดยืนของนักวิจารณ์ที่มีความเชื่อมั่นว่า ศิลปะกับสังคมเชื่อมโยงกัน และการวิจารณ์จำเป็นต้องทำหน้าที่ชี้ให้เห็นความเชื่อมโยงนั้น

ความจริงในชีวิต - ความจริงในศิลปะ

หลักการทางสุนทรียศาสตร์ที่เอื้อต่อการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างศิลปะกับชีวิตและสังคมได้สะดวกที่สุดก็คงจะเป็นเรื่องของมโนทัศน์ที่ว่าด้วย "การเลียนแบบ (imitation)" คือ หมายความว่าศิลปะเลียนแบบธรรมชาติ โดยที่คำว่าธรรมชาติในที่นี้กินความกว้างอันครอบคลุมถึงชีวิตมนุษย์ด้วย นักคิดตะวันตกได้รับสืบทอดมโนทัศน์เรื่อง mimesis นี้มาจากปราชญ์กรีกโบราณ คือ อริสโตเติล (Aristotle) และเพลโต (Plato) ในบางครั้งก็มักจะกล่าวกันว่าศิลปะคือภาพสะท้อน (reflection) ของธรรมชาติ หรืออาจจะไปไกลกว่านั้น คือมองว่าศิลปะเป็นได้แม้แต่ภาพหักเห (refraction) ของธรรมชาติ จะเห็นได้ว่าจากมโนทัศน์ที่ว่าด้วยการเลียนแบบผ่านภาพสะท้อนไปสู่ภาพหักเห นั้น แม้ว่าต้นแบบคือธรรมชาติจะยังคงอยู่ แต่บทบาทของผู้ที่กระทำกิจของการเลียนแบบเปลี่ยนไปที่ละน้อย เมื่อไปถึงขั้นการสร้างภาพหักเหแล้ว บทบาทของผู้สร้างก็ย่อมจะทวีความสำคัญขึ้นอย่างแน่นอน หน้าที่ของการวิจารณ์คงจะมีอยู่ที่การตรวจสอบว่าต้นแบบเป็นอย่างไร ทั้งนี้เพราะการเลียนแบบธรรมชาติในการสร้างสรรค์ศิลปะมิใช่เป็นการตั้งสมการอย่างง่าย ๆ ตรงไปตรงมา การวิจารณ์เลียงไม่ได้ที่จะต้องเพ่งความสนใจไปสู่ความหมายและคุณค่าของตัวงาน อันรวมถึงกระบวนการสร้างสรรค์ และถ้าเป็นไปได้ก็จะต้องต้องศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างงานศิลปะกับชีวิตและสังคม ทั้งในส่วนที่เกี่ยวกับสถานะแวดล้อม ณ จุดกำเนิด และผลกระทบต่อผู้รับและสังคมของผู้รับ

สำหรับประเด็นที่เกี่ยวกับบทบาทของการสร้างสรรค์นั้น แม้แต่นักคิดในยุคคลาสสิกที่ยังยึดหลักการของการเลียนแบบก็ไม่ละเลยที่จะให้ความสำคัญต่อการสร้างสรรค์ของศิลปิน นักคิดชาวฝรั่งเศสในศตวรรษที่ 17 อันถือได้ว่าเป็นยุคทองของวรรณคดีคลาสสิก คือ นิโคลาส บัวโล (Nicolas Boileau : 1636-1711) ระบุไว้อย่างชัดเจนในกวีศาสตร์ (L'Art poétique) ว่า

ไม่มีมือสรพิดหรืออสุรกายที่น่าเกลียดน่ากลัวตนใด
เมื่อศิลปะเลียนแบบมาแล้วจะไม่สามารถทำให้เจริญตาได้

.....

ของจริงบางครั้งก็อาจไม่สมจริงได้⁽⁷⁾

นั่นคือคำประกาศอันหนักแน่นที่เกี่ยวกับพลังอำนาจของศิลปะ แม้ว่านักคิดในยุคคลาสสิกจะยังไม่มีคำถามถึงขนาดที่จะกล่าวอ้างว่า ความจริงในศิลปะมีความเป็นเอกเทศโดยไม่ผูกพันกับความจริงในชีวิต แต่ก็เท่ากับได้วางทางให้แก่วงการศิลปะในยุคต่อมาที่จะเรียกร้องความเป็นอิสระมากขึ้น กลุ่มนักคิดและศิลปินในยุคโรแมนติกในศตวรรษที่ 19 ไม่พะวงกับหลักการของการเลียนแบบอีกต่อไป แต่จะมุ่งเน้นบทบาทของจินตนาการในการสร้างสรรค์ เป็นที่น่าสังเกตว่านักคิดตะวันตกที่เขียนงานด้านปรัชญาและสุนทรียศาสตร์จะหันมาให้ความสนใจต่อดนตรีมากขึ้น เพราะในบรรดาศิลปะประเภทต่างๆ ดนตรีดูจะมีความเป็นอิสระจากมโนทัศน์ที่ว่าด้วยการเลียนแบบมากกว่าศิลปะประเภทอื่น นักวิจารณ์จำเป็นที่จะต้องศึกษาและเข้าใจหลักการทางศิลปะเหล่านี้ หากไม่จะตีความและประเมินคุณค่างานศิลปะผิดพลาดได้ ผู้เขียนได้เคยเล่าประสบการณ์ที่น่าสนใจไว้เกี่ยวกับปฏิกิริยาของผู้ชมงานจิตรกรรมร่วมสมัยที่ให้อัศวินเชิงสรุปรวมว่า "ไม่เหมือนของจริง"⁽⁸⁾ วิวัฒนาการของศิลปะตะวันตก และศิลปะของชาติอื่นๆ ที่ได้รับอิทธิพลตะวันตก (อันรวมถึงศิลปะร่วมสมัยของไทย) มีแนวโน้มไปในทางที่จะเน้นความเป็นอิสระของโลกศิลปะมากขึ้นทุกที นับตั้งแต่ ศิลปะนามธรรม (abstract art) เป็นต้นมา การวิจารณ์จึงจำเป็นที่จะต้องทำความเข้าใจกับหลักการทางศิลปะที่เปลี่ยนแปลงไปด้วย

การที่ผู้เขียนอ้างตัวอย่างตะวันตกมากก็ด้วยเหตุที่ว่าวงการตะวันตกมีการกำหนดมโนทัศน์และพัฒนาทฤษฎีศิลปะที่ค่อนข้างจะชัดเจน และมีงานเขียนที่สนับสนุนแนวคิดและแนวปฏิบัติเหล่านี้ สังคมไทยไม่นิยมที่จะพัฒนาความคิดทางสุนทรียศาสตร์ขึ้นมาด้วยงานวิจารณ์หรืองานทฤษฎีที่เป็นวาทกรรมเฉพาะ แต่จะแฝงความคิดเหล่านี้ไว้ในตัวงานศิลปะเอง จึงเป็นหน้าที่ของนักวิจารณ์และนักวิชาการที่จะต้องสกัดความคิดเหล่านี้ออกมาจากตัวงาน ซึ่งผู้เขียนได้พยายามสังเคราะห์เอาไว้ในบทบรรยายภาษาฝรั่งเศสที่แปลเป็นไทยในชื่อว่า "แนวทางการสร้างทฤษฎีศิลปะจากแผ่นดินแม่"⁽⁹⁾ ในส่วนที่เกี่ยวกับสถานะอันสูงส่งของศิลปะในชีวิตไทยนั้น เรามีตัวอย่างมากมายในศิลปะไทย จะขอเริ่มด้วยการอ้างพระราชนิพนธ์อิเหนา ตอนที่อิเหนาได้พบนางบุษบาแล้วเกิดอาการที่เรียกกันเป็นภาษาวรรณศิลป์ว่าต้อง "สายฟ้าฟาด" (มาจากคำฝรั่งเศสว่า "coup de foudre") ตัวบทกำกับไว้ชัดเจนว่าอิเหนาออกอาการเพ้อคลั่งราวกับวิกลจริต คือต้องมนตร์แห่งความงามของนางบุษบา แต่สิ่งที่ควรพินิจในที่นี้ก็คือ อิเหนาเพ้ออย่างไร

...ความรักุมจิตพิศววง
ไม่เป็นอารมณ์สมประดี

จนลืมองค์อายนางโฉมศรี
ภูมิหลงขบขันฉับพลัน

ส่วนที่อ้างมาเป็นคำบอกเล่า เรียกตามภาษาไวยากรณ์ว่าเป็นการแสดงออกของบุรุษที่ 3 แต่นี้เป็นละครใน บทกลอนจึงเป็นตัวกำกับการแสดงไปด้วยในตัว จุดที่น่าสนใจที่สุดก็คืออิเหนา แสดงอารมณ์ส่วนลึกออกมาด้วยการขบ เท้ากับเป็นการตอกย้ำว่าคีตศิลป์คือสิ่งที่ดีที่สุด

ของอารมณ์รัก จากนั้นพระราชนิพนธ์ก็ปรับบทให้เป็นคำพูดของอิเหนา คือปรับไปเป็นบทของบุรุษที่ 1 ตามหลักของไวยากรณ์

๑ เจ้าเอยเจ้าดวงยิหवा
ได้เห็นโฉมฉายเสียดายครัน

ดั่งหยาดฟ้ามาแต่กระยาหงัน
ถูกใจไม่ทันคิด เอย

เมื่อบุษบาถอยหนี (ตามประสาของเจ้าหญิงที่ได้รับการอบรมมาดี !) บทละครก็กำกับให้อิเหนาแสดงบทเพื่อซ้ำอีกเป็นคำรับสอง โดยเริ่มต้นด้วยบุรุษที่ 3 แล้วตามด้วยบุรุษที่ 1

๑ เมื่อนั้น
แลตามทรมวยด้วยใจปอง

ระเด่นมนตรียิ่งหม่นหมอง
พลางร้องครวญขับขึ้นฉับไว

๑ เจ้าดวงยิหวาพี่
พี่จะอุ้มไปส่งนะดวงใจ

เจ้าจะจรลีไปไหน
ภูวนายก็เคลื่อนไหวองค์ เอย

อาการเพื่อครั้งที่ละครนำมาเล่า และนักแสดงต้องแสดงออกด้วยนาฏศิลป์นั้น จบลงด้วยคำวิจารณ์ของนางใน ซึ่งดูราวกับจะเป็นผลการ "วิจัย" ทางจิตวิทยา !

๑ บัดนั้น
เห็นอิหนากุเรบันพันเพื่อนไป
เมื่อก็พระขับขมนาง
พระจรีตก็ผิดไปทุกอัน
พระกรกอดพระกุมาร⁽¹⁰⁾ ก็เลื่อนลง
ดูที่ทำนองจะต้องใจ

ฝูงนางกำนัลน้อยใหญ่
นางในสรวลแล้วก็บอกกัน
ได้ยินบ้างหรือไม่ว่าสาวสวรรค์
พระพักตร์นั้นก็ซีดสลดไป
เสโทไซมองค์ลงหลังไหล
จึงเคลิ้มไคล้ไม่เป็นสมประดี⁽¹¹⁾

ถ้าศิลปะยังเลียนแบบชีวิตจริงอยู่ กวีก็พยายามที่จะสร้างภาวะอุปกิตขึ้นมาเพื่อเป็นกรอบที่จะสร้างความโดดเด่นบางประการในทางศิลปะ ภาวะอุปกิตดังกล่าวแสดงออกทางกายภาพด้วย ดังที่เหล่านางกำนัลสังเกตได้ แต่ความไม่ปรกตินั้นในอีกแง่หนึ่งเป็นการพลิกผันจากพฤติกรรมปกติ ซึ่งอาจแสดงออกด้วยภาษาพูดหรือด้วยลีลาท่าทางที่รู้จักกันดี ไปสู่การขับ ซึ่งถือได้ว่าเป็นพฤติกรรมที่ไม่ธรรมดา กวีจึงใจที่จะเน้นความไม่ธรรมดานี้ด้วยคำว่า "ลืมนองค์" "ไม่...สมประดี" "หลง..." "พันเพื่อน" "พระจรีตผิดไป" "เคลิ้มไคล้" ราวกับว่าการเข้าสู่โลกแห่งคีตศิลป์นั้นจะต้องแลกด้วยราคาค่างวดที่สูงมาก นั่นคือ การสูญเสียอัตลักษณ์ปกติของบุคคล กวีไทยอาจมิได้พะวงกับหลักการของ "การเลียนแบบ" มากเท่าศิลปินตะวันตก แต่ก็คิดไปนทำนองเดียวกันว่าดนตรีต่างจากศิลปะแขนงอื่น ในขณะที่แนวคิดตะวันตกเป็นไปในทางที่ว่าดนตรีมิได้เลียนแบบความเป็นจริงในโลก กวีไทยก็แสดงให้เห็นได้ว่า การแสดงออกด้วยดนตรี

ไม่พ้องกับชีวิตปกติธรรมดาสามัญ ต้องคลั่ง ต้องเพ้อเสียก่อนจึงจะเป็นดนตรี นัยทางสุนทรียศาสตร์ของแนวคิดที่กล่าวมานี้ลึกลับยิ่งนัก จำเป็นที่จะต้องมีการศึกษาต่อไป บทละครอิเหนาในตอนนี้ให้น้ำหนักเป็นพิเศษต่อความเป็นศิลปะ ต่อความจริงในศิลปะ ในการแสดงจริงจะต้องมีการกำหนดเพลงที่หลากหลายไปกว่าระบุไว้เป็นสังเขปในตัวบท การแสดงตอนนี้ย่อมเปิดโอกาสให้นักแสดงได้อวดฝีมือในการรำ (อาจเรียกได้ว่าเป็น choreographic virtuosity) เพราะถึงแม้บทจะกำหนดให้อิเหนาเพื่อออกมาเป็นเพลง แต่ขอบของละครในมิได้เปิดโอกาสให้ผู้แสดงร้องเอง หากแต่ต้องรำให้สอดคล้องประสานกับการร้องของนักร้อง อิเหนาจะรำอย่างไรจึงจะเกิดความสมจริงถึงขั้นที่ว่า ทำรำทำให้ผู้ชมได้ยินเสียงร้อง (อย่างน้อยก็ในจินตนาการ) ราวกับว่าผู้แสดงเป็นอิเหนาร้องออกมาเอง นั่นคือศิลปะขั้นสูง เพราะเป็นการใช้บทละครเวทีละครทดสอบการสร้างความจริงในศิลปะ ซึ่งเป็นความจริงที่เกิดขึ้น และดำรงอยู่ได้ก็ต่อเมื่อจินตนาการของผู้แต่ง จินตนาการของผู้แสดง และจินตนาการของผู้ชมมาบรรจบอยู่ ณ จุดเดียวกัน นี่คือความคิดแบบไทยที่อาจเดินไปในทางเดียวกับความคิดเรื่องความเป็นอิสระของศิลปะ (autonomy of the arts) แต่แสดงออกต่างออกไป ด้วยยังรักษาความเป็นรูปธรรมเอาไว้เพื่อที่จะให้สื่อความกับมหาชนได้ การวิจารณ์ซึ่งทำหน้าที่ชี้ให้เห็นความหมายและคุณค่าของการแสดงทางศิลปะในลักษณะนี้ คงจะต้องทำงานหนักมาก เพราะเราไม่มีสุนทรียศาสตร์ที่ได้พัฒนาดนเองขึ้นมาเป็นวิทยาการอิสระที่จะพึ่งได้ หากแต่เราจะต้องสร้างเครื่องมือในการวิเคราะห์และในการวิจารณ์ขึ้นมาเอง ด้วยการสกัดหลักการบางประการออกมาจากงานศิลปะเอง ในกระบวนการสร้างทฤษฎีศิลปะจากแผ่นดินแม่

ถ้าวรรณคดีคลาสสิกของไทยแฝงไว้ซึ่งความสำนึกในบทบาทอันสำคัญของศิลปะดังที่ได้แสดงให้เห็นมาแล้วข้างต้น ก็ไม่เป็นที่น่าประหลาดใจว่ากระแสความคิดดังกล่าวจะได้รับสืบทอดมาในยุคหลัง แม้จะไม่เป็นตัวผลักดันให้เกิดงานเขียนเชิงสุนทรียศาสตร์ที่เป็นเอกเทศดังเช่นในโลกตะวันตก หรือในขอบเขตความคิดของมัธยมประเทศ แต่ก็เป็พลังที่หนุนเนื่องการสร้างสรรคมาตลอด และซึมซับเข้าไปในความสำนึกทั่วไป เพลงไทยสากล⁽¹²⁾ ในยุคที่ผู้แต่งเนื้อร้องยังมีความทะเยอทะยานในด้านวรรณศิลป์อยู่ (ก่อนที่จะตกต่ำไปถึงขั้นที่มุ่งสนองแต่เพียงเพลงประเภทสารอกประกอบจังหวะ) นับเป็นตัวอย่างที่ดีของการส่งสารเชิงสุนทรียศาสตร์นี้ จะขอนำเพลง "ธรรมชาติกล่อมขวัญ" ซึ่ง นารถ ถาวรบุตร เป็นผู้แต่งทำนอง และ แก้ว อัจฉริยะกุล เป็นผู้แต่งคำร้อง อันเป็นผลงานของทศวรรษ 2490 มาวิเคราะห์โดยสังเขป เนื้อร้องมีดังนี้

ธรรมชาติกล่อมขวัญ

แสนงามแนวป่าไทรกผาและถ้ำ	ติดตรึงใจจำแก่นางามดาระริน
เพลินตาเพลินใจแท้	ชวนแลชวนชมชื่น
ที่ใดไหนอื่น	ตื่นใจไม่มีแมนเท่าทัน
เสียงแจ้วแว่วหวิว	เสียงระริวลมผ่านพานพริ้วสะพรั่ง

เสียงธารไหลหลั่ง

โน้न्दู เนินแนวสูงเด่นเห็นแพรวแถวถัน

ดั่งเพลงกล่อมขวัญ

หลายเพศหลายพันธุ์ เปรตแพรว

สายลมเย็นนำหยาดน้ำเย็นชื่น

เพลีนเพียงเพลงไพรซึ้ง

ดั่งเพลงร้องแผ่ว

เสียงกู่ อยู่ไหน

อ้อ ไทรใบโคก

ยิ่งฟังวังเวงเหมือนหนึ่งเสียงเพลงฝันใฝ่

รื่นรมย์กลมกลืนโครมครื้นได้ฟังยังแว่ว

รำพึงรำเพยแจ้ว

แว่วลมประสม แสนเพลนใจ

เสียงอะไรดังสนั่นกระชั้นกรรโชก

โบกพลันหวั่นไหว

เสียงก้องเสียงไกลใฝ่ฝัน⁽¹³⁾

เนื่องจากวัตถุประสงค์ของบทความนี้มีไว้เพื่อที่จะยืนยันคุณค่าของเพลงไทยสากลในฐานะที่เป็นประเภทของศิลปะ (artistic genre) ที่ได้พัฒนาไปถึงขั้นที่สูงมาก ผู้เขียนจึงจะขอยกเฉพาะประเด็นที่เกี่ยวกับความคิดเชิงสุนทรียศาสตร์ที่ว่าด้วยความจริงในชีวิตและความจริงในศิลปะขึ้นมาอภิปรายโดยสังเขป โดยทั่วไปการพรรณนาธรรมชาติในวรรณศิลป์มักจะเป็นการแสดงออกถึงความงามอันไร้ที่เปรียบของธรรมชาติ (ดังเช่นในกรณีของเพลง "ภูกระดึง" ที่จะได้นำมาวิเคราะห์ข้างท้ายนี้) เป็นการแสดงความสวามิภักดิ์ของมนุษย์ที่มีต่อสิ่งที่ยิ่งใหญ่และถาวรกว่าตนหรือผลงานของตน เพลง "ธรรมชาติกล่อมขวัญ" ก็ดูประหนึ่งจะดำเนินไปในขนบนั้น แต่แล้วผู้แต่งก็อดไม่ได้ที่จะใช้งานเพลงดนตรีชิ้นนี้ให้เป็นอาศิรวาทต่อคีตศิลป์ในฐานะประเภทของศิลปะ เมื่อมีการนำธรรมชาติมาเปรียบกับเพลงในครั้งแรกว่า "เสียงธารไหลหลั่งดั่งเพลงกล่อมขวัญ" ผู้ฟังก็คงจะยังไม่ได้คิดถึงว่าเป็นคำประกาศลัทธิทางศิลปะ (manifesto) ในลักษณะหนึ่ง แต่พอแนวคิดนี้ปรากฏขึ้นเป็นคำรับรอง ด้วยข้อความที่ว่า "ยิ่งฟังวังเวงเหมือนหนึ่งเสียงเพลงฝันใฝ่ เสียงก้องเสียงไกลใฝ่ฝัน" เราก็คงจะสำนึกได้ว่าผู้แต่งจงใจจะสื่อความที่มีความหมายอันหนักแน่นว่าด้วยความยิ่งใหญ่ของศิลปะ ในภาวะปกติศิลปินจะยึดธรรมชาติหรือความจริงในชีวิตเป็นตัวตั้ง และให้ศิลปะเป็นตัวตาม (คล้ายแนวคิด mimesis ของกรีก ศิลปะเลียนแบบธรรมชาติ ดังที่กล่าวมาแล้วในตอนต้น) แต่ศิลปินไทยพลิกแนวคิดดังกล่าวเสีย โดยให้ศิลปะเป็นตัวตั้ง และธรรมชาติเป็นตัวตาม ในกรณีหลังนี้ ความจริงในศิลปะ จึงเป็นสภาวะอุปกตเป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้นด้วยอุดมคติในจินตนาการ ราวกับจะเป็นการยืนยันหลักการทางศิลปะที่เราได้พบมาแล้วในพระราชนิพนธ์อริเณว่า ต้องเพื่อเสียก่อนจึงจะเข้าถึงอาณาจักรแห่งคีตศิลป์ได้ ในเพลงไทยสากลเพลงนี้ก็เช่นเดียวกัน เราจะต้องรับกติกาของศิลปะเสียก่อนจึงจะได้ยินธรรมชาติเปล่งเสียงออกมาเป็นเพลง (ซึ่งก็เป็นกติกาที่หนักหน่วงเช่นเดียวกับกรอบที่เอื้อให้เราได้ยินเสียงขับของอริเณจากการพินิจนาฏศิลป์) แต่โลกแห่งความเป็นจริงกับโลกแห่งศิลปะดำรงอยู่ร่วมกันอย่างแนบสนิท ผู้แต่งจึงเขม็งเกลียวสอดรัดความจริงทั้งสองแบบเอาไว้ด้วยกันด้วยกลวิธี

ดั้งเดิมของ "กลบทถอยหลังเข้าคลอง" (ฉบับย่อ) ในเมื่อเพลง "ฝันใฝ่" ได้ ธรรมชาติจึง "ใฝ่ฝัน" ให้พ้องกัน

เมื่อสำนักศิลปะแห่งถนนหน้าพระลานก่อตั้งขึ้นมาด้วยฝีมือของปรมาจารย์ชาวตะวันตก และเมื่อศิลปินและกวีของไทยได้สัมผัสกับสุนทรียศาสตร์ของอศตงคตประเทศที่เป็นไปในแนวของการยกระดับศิลปะขึ้นสู่ระดับของเทพ (apotheosis of the arts) เขาจึงได้แรงบันดาลใจและเกิดความมั่นใจจนถึงกับกล้าที่จะประกาศว่า "จะไม่ไปแม้แต่พระนิรพาน..."⁽¹⁴⁾ พวกเขาจะไปไกลกว่านั้นไม่ได้แล้ว

ชีวิตและสังคมนำศิลปะ – ศิลปะนำชีวิตและสังคม

ประเด็นที่ว่าเหตุการณ์บางอย่างในสังคมกระตุ้นให้ศิลปินเกิดความสำนึกบางประการที่มีลักษณะฝังใจ ส่งผลให้ผู้สร้างงานศิลปะนำปัญหาอันหนักหน่วงของสังคมและของชาติไปครุ่นคิดพินิจกันอย่างต่อนั่น เป็นสิ่งที่เราทราบกันดีอยู่แล้ว แต่การอธิบายว่าปรากฏการณ์ดังกล่าวก่อให้เกิดการสร้างสรรค้อย่างไร ในลักษณะใด และนำไปสู่งานศิลปะที่ทรงคุณค่าหรือไม่ เป็นกิจของการวิจารณ์ ผู้เขียนได้เคยเสนอแนวการวิเคราะห์วรรณกรรมช่วงหลัง 6 ตุลาคม 2519 เอาไว้ในบทความชื่อ "ศัตรูที่ล้นไหล : แง่มุมหนึ่งของวรรณกรรมไทยร่วมสมัย"(2529) โดยได้พยายามชี้ให้เห็นว่า นักคิดนักเขียนของไทยมีความโน้มเอียงที่จะมองปัญหาสังคมและการเมืองด้วยมุมมองทางปรัชญา (ซึ่งโดยทั่วไปเป็นผลของการหล่อหลอมของพุทธศาสนา) วรรณกรรมที่สร้างขึ้นจึงมีความลุ่มลึกทางปรัชญา มีความโดดเด่นทางวรรณศิลป์ เป็นการเก็บความทรงจำมาถนอมสร้างสรรคใหม่ ในบางครั้งก็ปรับเปลี่ยนความโหดเหี้ยมทางกายภาพที่เกิดขึ้นในชีวิตจริงให้เป็นความโหดเหี้ยมทางปรัชญาที่แสดงออกในวรรณกรรม วรรณศิลป์จึงเป็นสิ่งที่เจริญใจ เจริญปัญญา เป็นยารักษาใจ แต่มีใช้กลไกทางสังคมที่จะแก้ปัญหามาตราดได้⁽¹⁵⁾

ทั้งนี้มิได้หมายความว่าศิลปินมิได้มุ่งที่จะเสนอแนวทางอันเป็นอุดมคติในการแก้ปัญหาสังคม ผู้เขียนได้อ้างบทกวีของศักดิ์สิริ มีสมสืบ ชื่อ "รำลึกทวนรอยเท้าแห่งวิถี" ไว้หลายครั้ง⁽¹⁶⁾ ทั้งที่เป็นต้นฉบับภาษาไทย และบทแปลเป็นภาษาอังกฤษ และภาษาเยอรมัน และสามารถยืนยันได้ว่าบทกวีที่เขียนขึ้นในวาระครบ 20 ปีของโศกนาฏกรรม 6 ตุลาคมจับใจผู้คนที่ทั้งเป็นไทยและเทศด้วยสารที่มีความลึกซึ้งและหนักแน่นในเชิงปรัชญา เป็นการยกอภัยทานขึ้นมาทางไปสู่อนาคต เรียกได้ว่าศิลปะทำหน้าที่ปลุกสัญชาตญาณใฝ่ดีได้อย่างน่าประทับใจยิ่ง แต่ถ้าจะตั้งคำถามว่าในกรณีงานของศักดิ์สิริที่อ้างมานี้ ชีวิตและสังคมนำศิลปะใช่หรือไม่ เราก็อาจจะให้คำตอบอย่างเลื่องๆไปว่า ชีวิตและสังคมเป็นตัวกระตุ้นให้เกิดงานศิลปะอย่างแน่นอน หมายความว่าศิลปะเชื่อมโยงกับชีวิตและสังคม (จะใช้ทฤษฎีวรรณกรรมสมัยใหม่ที่ว่าด้วย "วรรณกรรมไม่โยงกับชีวิต" [non-referentiality] มาวิเคราะห์งานประเภทนี้ไม่ได้แน่นอน) แต่การที่บทกวีที่จับใจผู้อ่านจะกำหนดพฤติกรรมของคนให้เป็นไปในทางสร้างสรรค์ได้นั้น เป็นกระบวนการทางการศึกษา ที่ยังไม่มีผู้ใดยืนยันได้ว่าทำสำเร็จในทุกกรณีไป ตัวอย่างในทางตรงกันข้ามก็มีอยู่มาก

มาย โดยเฉพาะรสนิยมอันสูงส่งในทางศิลปะของผู้นำเยอรมันในกลุ่มนาซี ที่สามารถเข้าถึงวรรณศิลป์อันยิ่งใหญ่ของเกอเท่ และดุริยางคศิลป์อันเป็นอมตะของเบโธเฟน แต่ก็สามารถทำงานประจำที่มีประสิทธิภาพได้เช่นกัน คือการจับยิวเข้ารวมแก๊สในค่ายกักกันที่เอาชวิตซ์ (Auschwitz) ศิลปะแต่เพียงฝ่ายเดียวไม่สามารถต้านสัญญาณไฟต่ำของมนุษย์ได้ ประวัติศาสตร์โลกก็ยืนยันความข้อนี้ได้

ถ้าเราลดระดับของข้อเรียกร้องที่จะให้ศิลปะทำหน้าที่แทนศาสนา (ที่ล้มเหลวมาแล้วนักต่อนักแล้วในการจัดสัญญาณดับของมนุษย์) เราก็อาจกล่าวได้ว่าศิลปะสามารถชี้ทางให้แก่สังคมได้ ผลกระทบของศิลปะที่มีต่อชีวิตมนุษย์มิได้ขึ้นอยู่กับการเสนอภาพแห่งความเป็นจริงที่เทียบได้กับโลกแห่งความเป็นจริง แต่ขึ้นอยู่กับความสมจริงอันเป็นพลังที่จะสร้างความเชื่อและศรัทธา และก็ศรัทธาอันนี้แหละคือสิ่งที่สร้างความเปลี่ยนแปลงได้ ในฐานะที่เป็นครูภาษาและวรรณคดีเยอรมัน ผู้เขียนขออนุญาตยกตัวอย่างกรณีของกวีเอกเยอรมัน ฟรีดริช ชิลเลอร์ (Friedrich Schiller : 1759-1805) มาเป็นอุทาหรณ์ มีละครเรื่องหนึ่งของชิลเลอร์ที่โด่งดังมาก คือ วิลเฮล์ม เทลล์ (Wilhelm Tell) อันเป็นเรื่องราวของการก่อกบฏของผู้นำชาวบ้านในสวิตเซอร์แลนด์ที่สามารถรวมใจประชาชนจัดทหารออกไปให้พันบ้านเกิดเมืองนอนของตนได้ รายละเอียดส่วนใหญ่เกี่ยวกับวีรกรรมของเทลล์เป็นการเล่าขานกันมาเป็นเวลานาน ไม่มีหลักฐานประวัติศาสตร์มายืนยัน แต่ชิลเลอร์สามารถสร้างละครที่จับใจคนดูและผู้อ่านได้มาตั้งแต่เริ่มแรก รายละเอียดบางประการที่ชิลเลอร์แต่งขึ้นเป็นละคร เช่นการชุมนุมกันเพื่อเตรียมก่อกบฏนั้น ปัจจุบันสถานที่ดังกล่าวได้กลายเป็นสถานที่ที่มีความสำคัญทางประวัติศาสตร์ มีการจัดงานรำลึกในระดับชาติกันทุกปี ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะชิลเลอร์เป็นกวีผู้ยิ่งใหญ่ สามารถสร้างศรัทธาให้แก่มหาชนได้ แม้แต่การสร้างบรรยากาศให้แก่สถานที่อันสำคัญๆ (ซึ่งชิลเลอร์เองไม่เคยเห็น เพราะไม่เคยเดินทางไปสวิตเซอร์แลนด์เลยในชีวิตของเขา) เขาก็ทำได้ยอดเยี่ยม สมจริง ละครของชิลเลอร์ชี้ทางแห่งความสมานฉันท์ ความรักชาติ ความเสียสละ ความกล้าทางจริยธรรม เท่ากับเป็นกลไกที่ผูกคนสวิสเข้าไว้ด้วยกัน ทั้งๆที่เป็นการรวมชาติของคนต่างชาติต่างภาษา (ถ้าเรียกด้วยศัพท์ปัจจุบันก็คงจะต้องใช้คำว่า หลากเชื้อชาติ และหลากวัฒนธรรม [multiracial & multicultural]) แต่ก็คงจะไม่มีใครกล่าวอ้างได้ว่า ชิลเลอร์คือผู้ที่ทำให้สวิตเซอร์แลนด์เป็นรัฐชาติที่มีความเป็นปึกแผ่นดังเช่นทุกวันนี้ การวิจารณ์คงจะต้องรู้จักขีดเส้นระหว่างวาทกรรมที่เป็นเหตุเป็นผลกับการกล่าวอ้างที่เลื่อนลอย

ถ้าจะหันมาดูตัวอย่างที่ใกล้ตัวเราบ้าง ก็จะพบกรณีของการสร้างศรัทธาเช่นกัน แต่อาจอยู่ในระดับที่มีได้มีความสลักสำคัญนัก ภูกระดึงเป็นจุดหมายปลายทางของผู้ที่รักความงามทางธรรมชาติอยู่แล้ว แต่เมื่อแก้ว อัจฉริยะกุลแต่งเนื้อร้องเพลง “ภูกระดึง” ตามทำนองของเอื้อสุนทรศานาน เพลงดังกล่าวกลายเป็นเพลงยอดนิยม และเท่ากับเป็นการชี้ชวนให้คนที่ยังไม่รู้จักสถานที่ดังกล่าวตัดสินใจที่จะเดินทางไปที่นั่น เพราะภาพอุดมคติที่ได้รับการหนุนเนื่องด้วยทำนองอันอ่อนหวาน (และก็โชคที่ได้นักร้องยอดเยี่ยมเป็นผู้อัดเสียงเอาไว้ คือ มัทนา

โมรากุล) คงจะไม่มีผู้ฟังที่ไม่มีอารมณ์ที่จะตอบสนองการพรรณนาความงามของธรรมชาติ ดังเนื้อร้องที่ว่า

สระโหนดาดตาหน้า...ธาร น้ำใสตระการปานแก้วแววตา
ริมธารละลานไปด้วยบุปผา ดอกแดงกุหลาบพนาประดับลัดดากล้วยไม้ไพร⁽¹⁷⁾

อันที่จริงกระบวนการสร้างสรรค์ในบางครั้งก็อาจจะดำเนินไปเกินความเหมาะสมพอดี ดังเช่นข้อความในตอนท้ายที่เกือบจะกลายเป็นการประชาสัมพันธ์ที่เกินขอบเขต

ทุกคนได้ผลขอไปอยู่จน...ตาย เพราะความสบายยอมตายที่นั่น
โสฬสฟากฟ้าลาวัณย์ สามโลกไม่แมนเทียบทัน เหมือนหนึ่งสวรรค์นั้นเอย⁽¹⁸⁾

แต่ผู้ฟังจำนวนมากคงจะไม่พะวงกับรายละเอียดเหล่านี้ เพราะโดยองค์รวมแล้วเพลงนี้มีเสน่ห์ทางคีตศิลป์และวรรณศิลป์ที่โดดเด่นมาก และเราก็คงจะอธิบายได้ว่าเหตุใดผู้แต่งเนื้อร้องจึงยกย่องภูกระดึงจนเกือบจะเกินงามในตอนท้ายของเพลง แก้ว อัจฉริยะกุลสารภาพไว้ด้วยตนเองว่า ไม่เคยเดินทางไปภูกระดึงเลยแม้แต่ครั้งเดียว

เช่นเดียวกับในกรณี ละครเรื่อง *Wilhelm Tell* ของ Schiller ศิลปะได้นำชีวิตและสังคมไปเสียแล้ว นักวิจารณ์จึงไม่ควรเสียเวลาจนเกินไปกับการติติงในรายละเอียด และผู้สร้างงานเช่น สุริโยไท ก็ไม่ควรใส่ใจมากนักกับการยืนยันข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์

ว่าด้วยประสบการณ์

งานศิลปะอาจเรียกได้ว่าเป็นแหล่งหลอมรวมประสบการณ์ที่ได้รับการกลั่นกรองปรุงแต่ง และสร้างสรรค์ขึ้นใหม่ อาจจะตรงกับมโนทัศน์ที่ว่าด้วยภาพหักเห (refraction) มากกว่าภาพสะท้อน (reflection) ที่อาจจะตรงตามต้นแบบมากเกินไป นักวิจารณ์จำเป็นที่จะต้องแยกแยะประสบการณ์ออกเป็นประเภทต่างๆ เพื่อให้เกิดความกระจ่าง

ในขั้นแรก เราคงจะต้องกล่าวถึงประสบการณ์ของสังคม ทั้งผู้สร้างงานและผู้รับงาน (อันรวมถึงนักวิจารณ์) ต่างก็เป็นสมาชิกของสังคม จะโดยสำนึกหรือไม่ก็ตามเราได้รับอิทธิพลเราถูกหล่อหลอมด้วยสิ่งแวดล้อมทางสังคม ไม่ว่าเราจะพยายามยืนยันในอัตลักษณ์ของปัจเจกบุคคลเพียงใดก็ตาม ถ้าผู้สร้างงานศิลปะกับผู้รับงานศิลปะเป็นบุคคลร่วมสมัยเดียวกัน ทั้งสองฝ่ายก็ย่อมจะมีประสบการณ์ร่วมกันอยู่บ้าง ทำให้การสื่อสารอาจเป็นไปได้โดยสะดวกในบางลักษณะ แต่ก็อาจมีผลเสียได้เช่นกัน โดยเฉพาะในการทำหน้าที่ของนักวิจารณ์ ซึ่งอาจไม่อยู่ในฐานะที่จะพินิจงานร่วมสมัยด้วยความเป็นกลางมาก ผู้เขียนเองทราบดีว่าไม่สามารถวิจารณ์เพลงหรือยุคใหม่ด้วยความเป็นกลางนัก (ดังที่ได้แสดงทัศนะไปแล้วในตอนต้นในส่วนที่เกี่ยวข้องหนังสือของ Allan Bloom) ทั้งนี้เพราะขาดโอกาสที่จะถอยห่างออกมา เพื่อวินิจฉัยด้วยความเป็น

เหตุเป็นผลและด้วยทฤษฎี ปัญหาอีกประการหนึ่งก็คือการวิจารณ์งานที่ถือกำเนิดขึ้นมาในต่างยุคต่างสมัยหรือต่างถิ่นที่ ซึ่งก็ย่อมจะมีข้อผูกพันกับสภาวะแวดล้อมทางสังคม ณ จุดกำเนิด นักวิจารณ์จึงจำเป็นที่จะต้องทำความเข้าใจกับเงื่อนไขทางสังคมที่โกลดตัวออกไปด้วยกาลและเทศะจึงจะสามารถให้ทัศนะวิจารณ์ที่น่าเชื่อถือได้

ขั้นต่อไปเป็นเรื่องประสบการณ์ของผู้สร้างงาน งานศิลปะเป็นสิ่งที่มิใช่ผู้สร้าง เราจึงพอจะอนุมานเอาได้ว่าผู้สร้างย่อมนำประสบการณ์ของตนมาใช้ให้เป็นประโยชน์ในการสร้างสรรค์ แต่ก็นั่นแหละ เราไม่ควรจะด่วนสรุปโดยปราศจากหลักฐานว่า ประสบการณ์ส่วนตัวของผู้สร้างในลักษณะใดได้เข้าไปปรากฏอยู่ในตัวงาน ถึงอย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ระหว่างประสบการณ์ของผู้สร้างกับตัวงานคงจะมีใช่เป็นสมการแบบตรงไปตรงมา เมื่อไม่กี่ปีมานี้ มีภาพยนตร์ยอดเยี่ยมเรื่องหนึ่งที่ยกฉายไปทั่วโลกและได้รับความนิยมมาก ชื่อ *Shakespeare in Love* ผู้เขียนประพันธ์ภาพยนตร์เรื่องนี้ไปในทางลบมาแต่เริ่มแรก มิใช่ด้วยเหตุผลของฉากร่วมรักที่เกินความจำเป็น แต่ด้วยเหตุผลที่ว่า ผู้เขียนบทและผู้สร้างภาพยนตร์อาจจะมีความรู้ในด้านสุนทรียศาสตร์อยู่ในระดับที่ตื้นเขินมาก เพราะดำเนินเรื่องไปในแนวที่ว่า การที่ Shakespeare สามารถสร้างละครแห่งความรักได้อย่างน่าประทับใจยิ่ง ดังเรื่อง *Romeo and Juliet* ของเขาก็เป็นเพราะในขณะที่เขียนบทละครนั้น เขามีประสบการณ์ตรงในเรื่องความรัก (อันรวมถึงความสัมพันธ์ทางเพศที่ดูดีเต็ม) ข้อสรุปเช่นนี้ล่อแหลมนัก เป็นการชวนให้เขว เพราะดูจะประเมินคุณค่าของจินตนาการสร้างสรรค์ต่ำเกินไป ถ้าว่าตามตรรกของภาพยนตร์เรื่องนี้ Schiller จะไม่มีวันสร้างงานยอดเยี่ยมเช่น *Wilhelm Tell* ได้เลย เพราะเขาไม่เคยไปสวิตเซอร์แลนด์ และในทำนองเดียวกัน แก้ว อัจฉริยะกุลก็คงจะไม่กล้าเขียนเพลงเช่น “ภูกระดึง”

สำหรับประเด็นที่ว่าด้วยประสบการณ์ของผู้รับนั้น เป็นประเด็นที่วรรณกรรมวิจารณ์ในยุคปัจจุบันให้ความสนใจมาก การศึกษาการรับงาน (reception) ศิลปะเป็นกิจกรรมทางวิชาการที่เฟื่องฟู คงจะเป็นสิ่งที่น่าตื่นตาตื่นใจ ถ้ามีนักวิชาการทำการวิจัยต่อเนื่องจากตอนจบของละครเรื่อง *คนดีแห่งเมืองเสฉวน* ของ แบรทอลล์ เบรคซท์ที่อ้างมาข้างต้น โดยติดตามว่าผู้ชมคนใดนำ “การบ้าน” ที่ได้รับไปคิดต่อเพื่อหาทางออก และก็จะต้องวิจัยพร้อมกันไปด้วยว่า ทางออกที่ผู้ชมแต่ละคนเสนอขึ้นมานั้นสัมพันธ์กับประสบการณ์ส่วนตัวของเขาอย่างไร นอกจากจะได้ข้อสรุปในระดับของบุคคลแล้ว ถ้าจำนวน “ประชากร” ที่ “ทำการบ้าน” มีมากพอ เราก็อาจจะสรุปได้ว่าสังคมนั้นเป็นสังคมแห่งความคิด (ซึ่งไม่ต้องการให้เทวดาองค์ใดลงมาช่วยแก้ปัญหของพวกเขา!) ในยุคปัจจุบัน “การสำรวจตลาด” ก็จัดได้ว่าเป็นกลไกหนึ่งในการที่ต้องการจะล่วงรู้ประสบการณ์ของผู้รับ แต่ถ้าทำไปเพื่อจะขยายตลาดด้วยการเอาใจผู้รับดังที่เป็นอยู่ในสังคมบริโภคนิยมของเรา ผลที่ได้ก็คือ ละครโทรทัศน์ในบ้านเรา “เน่า” ขึ้นกว่าเดิมมากนัก นักวิจารณ์คงจะต้องทำหน้าที่ในเรื่องของการประเมินคุณค่างานศิลปะให้เข้มแข็งกว่านี้ และประสบการณ์ของผู้รับก็เป็นปัจจัยหนึ่งที่มีอาจมองข้าม อาจจะต้องศึกษาจากตัวอย่างของสังคมอื่นที่กิจกรรมด้านวัฒนธรรมยังเข้มแข็งอยู่ เพื่อหาข้อสรุปให้ได้ว่า ประสบการณ์ของผู้รับเป็นสิ่งที่หล่อหลอมได้ด้วยกลไกของการศึกษาสำหรับประชาชนได้หรือไม่ เพียงใด

ที่กล่าวมาข้างต้นนี้เป็นการกล่าวถึงประสบการณ์จากชีวิตจริงที่มีส่วนสัมพันธ์กับศิลปะ แต่เราจะต้องไม่ลืมว่า ผู้สร้างกิติ ผู้รับกิติ นักวิจารณ์กิติ จำเป็นจะต้องพึ่งประสบการณ์ทางศิลปะด้วย บางครั้งเราอาจจะลืมสิ่งเรียกว่า “หญ้าปากคอก” นั่นก็คือ ศิลปินที่ดีมักจะสนใจงานของผู้อื่น นักประพันธ์ที่ยิ่งใหญ่มักจะเป็นนักอ่านตัวยง คืออ่านมาก อ่านลึก อ่านแล้วใช้วิจารณ์ญาณ ผู้รับก็เช่นกัน ผู้รับที่สามารถวินิจฉัยได้ว่างานชิ้นใดเด่น งานชิ้นใดด้อย มักจะเป็นผู้ที่มีประสบการณ์ทางศิลปะมามาก คือได้สัมผัสกับงานศิลปะอันหลากหลายต่อเนื่องมาเป็นเวลานาน ผู้รับที่มีประสบการณ์ทางศิลปะสูงไม่มีวันที่จะถูกหลอก เช่นเดียวกับนักวิจารณ์ที่มีความชัดเจนในการวิจารณ์จะต้องมีประสบการณ์ในการรับงานอย่างกว้างขวางและลึกซึ้ง และในขณะเดียวกันต้องมี “ชั่วโมงบิน” ในด้านการเขียนงานวิจารณ์ที่สูงพอ จึงจะสามารถสื่อความได้อย่างหนักแน่น ให้ข้อคิดที่เป็นประโยชน์ทั้งต่อผู้รับงานศิลปะและต่อศิลปินผู้สร้างสรรค์งานเอง ประสบการณ์ทางศิลปะอาจจะมิเป็นแต่เพียงสมบัติส่วนบุคคล ถ้าผู้รู้ใส่ใจที่จะร่วมกันสร้างองค์ความรู้ในทางศิลปะขึ้นมา ก็จะกลายเป็นวิทยาการที่มีแบบแผน มีวิธีการแสวงหาความรู้ และมีทฤษฎีที่ถ่ายทอดกัน และพัฒนาต่อไปได้ สำหรับบ้านเรานั้น การมุ่งเน้นการปฏิบัติอาจทำให้เราละเลยการสร้างวิทยาการด้านศิลปะขึ้นมา ซึ่งน่าจะยังประโยชน์ในแง่การศิลปะเอง และแง่การศึกษาที่กว้างออกไป การปรับประสบการณ์ให้เป็นองค์ความรู้จัดได้ว่าเป็นสิ่งที่มีความสำคัญอย่างยิ่งยวดสำหรับบ้านเรา

อาจจะมีความจำเป็นที่จะต้องย้ำเตือนในที่นี้อีกครั้งว่า ประสบการณ์ตรง (หรือบางครั้งอาจจะต้องเรียกว่า ประสบการณ์ดิบ) ที่ยังมิได้รับการกลั่นกรองด้วยกระบวนการสร้างสรรค์ คงไม่อาจถือได้ว่าเป็นศิลปะ แต่เราก็คงจะไม่ด่วนสรุปเอาว่าประสบการณ์ตรงที่ได้จากชีวิตจริงอยู่ในระดับที่ต่ำกว่าประสบการณ์ทางศิลปะ จะขอยกตัวอย่างจากโลกของวรรณกรรมมาพิจารณา ข้อมูลที่เกี่ยวกับชีวิตของบุคคลบางคนอาจจะเป็นประโยชน์ต่อบุคคลอื่น แต่ถ้ามุขคนนั้นมีความสามารถในการประพันธ์ และนำประสบการณ์ชีวิตมาเล่าเอาไว้ในรูปของอัตชีวประวัติ ที่มีการสื่อความอย่างเป็นขั้นตอนด้วยภาษาที่ชวนอ่าน ด้วยศิลปะการเล่าเรื่องที่ น่าประทับใจ ด้วยการวิเคราะห์ตนเองที่แสดงให้เห็นถึงความเป็นปราชญ์ อัตชีวประวัติดังกล่าวจะมีคุณค่าทางวรรณศิลป์ขึ้นมาอย่างแน่นอน กวีหรือนักประพันธ์ระดับแนวหน้าของโลก ตะวันตกเช่น เกอเธ่ (Goethe) หรือ รูสโซ (Rousseau) เขียนอัตชีวประวัติที่กลายเป็นวรรณกรรมอมตะไป เพราะมิใช่เป็นการเล่าเรื่องความที่เกิดขึ้นจริงอย่างตรงไปตรงมา แต่มีการปรับให้เป็นงานวรรณศิลป์ (โดยที่ในกรณีของรูสโซนั้นถูกกล่าวหาว่าปิดบังอำพรางเรื่องบางอย่าง เช่นการทอดทิ้งลูกของเขาเอง!) แต่เราก็คงจะต้องยอมรับว่า ความจริงในชีวิตและความจริงในศิลปะอาจจะไม่พ้องกันนัก และอัตชีวประวัติที่น่าอ่าน อาจจะสู้ชีวประวัติของบุคคลคนเดียวกันที่ผู้อื่นเขียนขึ้นไม่ได้ในแง่ของข้อเท็จจริง ด้วยเหตุนี้หนังสือประเภทอัตชีวประวัติของศิลปินระดับแนวหน้าจึงมักจะได้รับการตีพิมพ์พร้อมไปกับคำนำและเชิงอรรถของนักวิชาการ ในรูปของ critical edition เพื่อให้เราได้มีโอกาสเปรียบเทียบระหว่างวรรณศิลป์กับผลของการวิจัย นักวิจารณ์จำเป็นจะต้องรับรู้งานทั้ง 2 ประเภท

เกี่ยวกับประเด็นนี้ผู้เขียนใคร่ขอเล่าประสบการณ์ส่วนตัวมา ณ ที่นี้ ครั้งหนึ่งผู้เขียนได้รับการขอร้องให้วิจารณ์หนังสือ *เขียนแผ่นดิน* (2536) ของกวีเนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ แม้จะเป็นการวิจารณ์ด้วยวาจา ผู้เขียนก็จำเป็นต้องทำการบ้านล่วงหน้าอย่างละเอียดพอสมควร ผู้เขียนค่อนข้างจะประหลาดใจมากกว่า งานที่ชื่อ *เขียนแผ่นดิน* นั้นกล่าวโดยองค์รวมเป็นงานที่น่าเบื่อ ถ้ากล่าวด้วยภาษาของยุคใหม่ก็จะต้องจัดว่าเป็น “เนาวรัตน์ขาลง” เทียบไม่ได้กับกวีนิพนธ์รุ่นก่อนหน้านั้นที่ผู้เขียนยกย่องมาตลอด จะว่าฝีมือตกก็คงไม่ใช่ แต่ปัญหาทั้งหลายทั้งปวงเป็น *ปัญหาเชิงสุนทรียศาสตร์* นั่นก็คือ กวีใส่โซ่ตรวนให้แก่ตัวเองด้วยการทำหน้าที่เป็นกล้องถ่ายรูป (ที่คุณภาพไม่ดีนัก) เก็บภาพจังหวัดต่างๆ ของประเทศไทย ณ จุดนั้นจุดนี้ ณ เวลานั้นเวลานี้ การตั้งโจทย์ให้แก่ตัวเองในลักษณะนี้เป็นการทำลายเสรีภาพของกวีไปในตัว กวีโรแมนติกของอังกฤษ วิลเลียม เวิร์ดสเวิร์ท (William Wordsworth: 1770-1850) ได้กล่าวเอาไว้เป็นหลักการว่า กวีนิพนธ์ คือ “อารมณ์ที่เราเรียกกลับมาในยามสงบ” เนาวรัตน์ไม่ต้องการเช่นนั้น การ “เขียนแผ่นดิน” ของเขาจึงเป็นการถ่ายภาพที่ไม่มีวันจะเก็บรายละเอียดหรือแม้แต่บรรยากาศได้ตรงตามความเป็นจริง เพราะศักยภาพของการแสดงออกด้วยภาษาเป็นคนละระบบกันกับการถ่ายภาพ และเราก็คงจะต้องไม่ลืมว่าภาพถ่ายที่ได้รับรางวัลมักจะเป็นภาพที่มีการใช้แสง สี และองค์ประกอบที่ทำให้ภาพ *ไม่เหมือนจริง* (เสียทีเดียว) ประสบการณ์ชีวิตก็มีค่า ประสบการณ์ทางศิลปะก็มีค่า ถ้านำมาเสริมกันก็จะทำให้เราเกิดความมั่งคั่งทางปัญญา ถ้าสับสนปนเปกันจนแยกไม่ออก ผลที่ได้ก็อาจจะเป็นทั้งประสบการณ์ชีวิตที่กระต่อนกระแท่น และประสบการณ์ทางศิลปะที่ถูกตัดตอน ผู้เขียนได้ทำหน้าที่ของนักวิจารณ์ไปแล้วดังตัวอย่างข้างต้นนี้

ปัจจัยมบท : จากสุนทรียศาสตร์สู่จริยศาสตร์

เราคงจะต้องยอมรับว่า วงการของไทยยังขาดการสร้างองค์ความรู้ด้านการวิจารณ์ที่ตั้งอยู่บนรากฐานของประสบการณ์ของเราเอง และนักวิชาการส่วนใหญ่ก็จำเป็นต้องพึ่งความรู้ตะวันตก และตำรับตำราตะวันตก แต่องค์ความรู้ตะวันตกย่อมถูกกำหนดด้วยสิ่งแวดล้อมทางวัฒนธรรม คตินิยม ตลอดจนอคติบางประการ อันอาจทำให้ไม่สามารถตอบสนองความต้องการของเราได้อย่างเต็มที่ นับตั้งแต่สงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา คนตะวันตกจำนวนหนึ่งเกิดความเคลือบแคลงสงสัยว่าศิลปะซึ่งมีสถานะอันสูงส่งมาตลอดนั้น เหตุใดจึงไม่สามารถหยุดยั้งความป่าเถื่อนของคนบางกลุ่ม เช่นพวกนาซีและพลพรรคอื่นๆ ที่ร่วมมือกับนาซี เมื่อสถานะของศิลปะเองเริ่มคลอนแคลน การวิจารณ์ก็ย่อมคลอนแคลนตามไปด้วย ผู้เขียนได้ศึกษาเรื่องนี้ไว้แล้วในหนังสือ *แนวทางการประเมินคุณค่าวรรณคดีในวรรณคดีวิจารณ์ เยอรมัน ฝรั่งเศส และอังกฤษ-อเมริกัน ในศตวรรษที่ 20* (2525) โดยเฉพาะในบทที่ 9 และบทที่ 10 ที่ว่าด้วย “โลกแห่งความเป็นจริง” และ “คุณค่าทางจริยธรรม” ปรากฏว่านักคิดชั้นนำในยุโรปเป็นจำนวนไม่น้อยในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 พยายามจะเลี่ยงการวิจารณ์ชีวิตและสังคมในส่วนที่เกี่ยวข้องกับศิลปะ และมุ่งเน้นไปที่ตัวงาน ดังเช่นในกรณีของนักคิดและนักวิจารณ์ชาวเยอรมัน เทอดอร์ อะดอร์โน (Theodor Adorno) ที่พยายามจะกล่าวถึง “ผลงาน(ศิลปะ)อันเป็นอิสระ”⁽¹⁹⁾ โดยที่นัก

วิจารณ์ไม่จำเป็นจะต้องเชื่อมโยงศิลปะกับชีวิตจริง ถ้าจะเปิดประตูให้เกิดการแสดงทัศนะที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างศิลปะกับชีวิตบ้าง ก็จะต้องมีการตั้งข้อแม้เอาไว้ เช่น ในกรณีของผู้เชี่ยวชาญด้านงานของเชกสเปียร์ชาวอังกฤษ ชื่อ G. Wilson Knight ซึ่งต้องการจะขีดเส้นพรมแดนระหว่างวรรณคดีกับชีวิตจริง วรรณคดีวิจารณ์ควรจะจำกัดวงอยู่แต่อภิปราย (metaphysics) เท่านั้น ไม่ควรนำประเด็นเชิงจริยศาสตร์ (ethics) เข้ามาอภิปราย⁽²⁰⁾ ในช่วงหลังนี้ ได้มีการตั้งทฤษฎีแนวใหม่ขึ้นมา ซึ่งต้องการจะเน้นว่าวรรณคดี คือตัวบท (text) และการสร้างสรรค์ทางวรรณคดีก็คือการสะท้อนและการอิงซึ่งกันและกันระหว่างตัวบท ในรูปของสหบท (intertext) ไม่มีความจำเป็นอันใดที่จะต้องไปพะวงกับบริบทของงานหรือเชื่อมโยงกับชีวิตและสังคม การสว่นที่ท่าของชาวตะวันตกในแนวดังกล่าวเป็นสิ่งที่เราอธิบายได้ด้วยเหตุผลทางประวัติศาสตร์ แต่ในโลกตะวันตกเองก็ยังมีนักคิดและนักวิจารณ์อีกจำนวนไม่น้อยที่คิดตรงกันข้าม ดังตัวอย่างที่ชัดเจนที่สุดในงานของนักวิชาการวรรณคดี Ronald Peacock ที่ชื่อ *Criticism and Personal Taste* (1972) หรืองานที่ชื่อ *The Company We Keep. An Ethics of Fiction* (1988) ของนักวิชาการชาวอเมริกัน Wayne C. Booth

สำหรับทิศทางอันพึงประสงค์สำหรับสังคมไทยนั้น เราจำเป็นจะต้องเดินทางสายกลาง การให้ความสำคัญกับตัวงานเอื้อให้เกิดการวิจารณ์ในทางลึกที่ยังประโยชน์ต่อการศึกษาศิลปะอย่างแน่นอน แต่ก็ไม่มีความจำเป็นอันใดที่จะต้องเดินตามกระแสตะวันตก (บางกระแส) ที่ไม่ต้องการให้การวิจารณ์ก้าวล่วงจากการวิจารณ์ศิลปะไปสู่การวิจารณ์ชีวิตและสังคม ก็ด้วยเหตุใดเล่าที่นักวิจารณ์จะต้องตัดมือตัดไม้ตัวเอง ในเมื่อศิลปินเองก็ยังไม่ลังเลที่จะประกาศให้สาธารณชนทราบว่า เขายังอยู่ในสังคมนี้ และพร้อมที่จะร่วมทุกข์ร่วมสุขกับคนในสังคม นิทรรศการศิลปะจากเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ชื่อ *Identities versus Globalization* ซึ่งออกแสดงที่เชียงใหม่ เมื่อ 7-29 กุมภาพันธ์ 2547 ที่กรุงเทพฯ เมื่อ 8-28 พฤษภาคม 2547 และกำลังเดินทางไปแสดงที่กรุงเบอร์ลินตั้งแต่วันที่ 22 ตุลาคม 2547 ถึง 30 มกราคม 2548 จัดได้ว่าเป็นนิทรรศการที่สามารถอวดชาวโลกได้ว่าศิลปินจากประเทศในภูมิภาคนี้มีทั้งฝีมือและมีทั้งความคิด และความคิดหลักที่แสดงออกได้อย่างลึกซึ้งก็คือ การตื่นตัวขึ้นปะทะกับกระแสโลกาภิวัตน์ทำให้เขาตระหนักถึงความเป็นตัวของตัวเองยิ่งขึ้น งานจำนวนไม่น้อยวิพากษ์ทั้งสังคมโลกและสังคมของศิลปินเอง คงจะไม่มีนักวิจารณ์คนใดที่ชมนิทรรศการนี้แล้วและตั้งกรอบให้กับตัวเองว่าจะวิจารณ์เฉพาะตัวงานโดยไม่เชื่อมโยงกับชีวิตและสังคม นักวิจารณ์จะต้องวิจารณ์งานศิลปะตามแก่นของงานที่เขาได้สัมผัส จะใช้งานศิลปะเป็นเพียงข้ออ้างในการตั้งทฤษฎีก็คงจะเป็นการผิดพลาด

ในท้ายที่สุดแล้วทั้งศิลปินและทั้งนักวิจารณ์ ไม่ว่าจะโดยจงใจหรือไม่ก็ตามก็คงต้องการจะสื่อสารกับสังคม ต้องการจะเห็นสังคมดำเนินไปในทางที่ชอบที่ควร ปัญหาเชิงจริยธรรมมิใช่ปัญหาที่ศิลปินจำเป็นต้องเลี่ยง นักวิจารณ์ก็เช่นกัน ประสบการณ์อันเลวร้ายของตะวันตกที่ว่า "เอาศิลปะไปปราบโจร" ไม่สำเร็จนั้นเป็นประสบการณ์ที่ชี้ให้เห็นถึงความคาดหวังที่ไร้ขอบเขต แต่เราก็จำเป็นต้องรับความจริงว่า ถ้าไม่เชื่อมโยงศิลปะกับโลกแห่งความเป็นจริง

การอภิปรายปัญหาเชิงจริยธรรมย่อมจะเกิดขึ้นไม่ได้ ถึงอย่างไรเราก็คงจะต้องเผชิญกับปัญหาโลกแตกอยู่วันยังค่ำ นักวิชาการชาวอังกฤษ เกรแฮม ฮัฟ (Graham Hough) รับสารภาพไว้โดยตรงไปตรงมาว่า

จะเอางานที่มีข้อบกพร่องแต่ลุ่มลึกในเชิงจริยธรรม หรือจะเอางานที่สมบูรณ์แต่ไม่ลึกซึ้งในเชิงจริยธรรม คำถามนี้ไม่มีคำตอบ⁽²¹⁾

สิ่งที่พึงประสงค์คงจะมีใช้การแสวงหาคำตอบให้แก่คำถามนี้ การวิจารณ์จะทำหน้าที่ได้ดีที่สุดก็คือ นำปัญหาอันหนักหน่วงของชีวิตและสังคมที่สกัดออกมาได้จากงานศิลปะมาอภิปราย เพื่อให้เกิดความสำนึกในทางปรัชญาและในทางจริยธรรม ในสังคมที่ผู้คนส่วนใหญ่ถูกรอบงำด้วยปฏิภูลทางวัฒนธรรมภายใต้อาณัติของทุนและเทคโนโลยี การวิจารณ์มีบทบาทหน้าที่ในการเป็นเสียงแห่งมโนธรรมให้แก่สังคม ถ้าเราย้อนกลับไปพิจารณางานวิจารณ์ที่ถือได้ว่าเป็น "คลาสสิก"⁽²²⁾ เราก็คงพบว่า งานเขียนเหล่านี้หลุดลอยเป็นอิสระจากข้อผูกพัน ณ จุดกำเนิดไปแล้ว เป็นวาทกรรมอิสระที่สื่อความข้ามยุคข้ามสมัยข้ามถิ่นที่ได้ และถ้าเราพิจารณาเหล่านี้ให้ถ่องแท้ เราก็คงพบว่าเจ้าของผลงานเหล่านั้นวิจารณ์ศิลปะไปพร้อม ๆ กับวิจารณ์ชีวิตและสังคม⁽²³⁾

เชิงอรรถ

- (1) รายงานการวิจัย “การวิจารณ์ในฐานะพลังทางปัญญาของสังคมร่วมสมัย”
บทสังเคราะห์ / Summary Report. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์คมบาง 2546, หน้า 29
- (2) เรื่องเดียวกัน หน้า 29
- (3) ดู : เจตนา นาควัชร ทฤษฎีเบื้องต้นแห่งวรรณคดี พิมพ์ครั้งที่ 2 กรุงเทพฯ :
สำนักพิมพ์สยาม 2542 หน้า 36
- (4) ดู : เจตนา นาควัชร ศิลป์ส่องทาง กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์คมบาง 2546 หน้า
113
- (5) Bertolt Brecht : *Die Stücke von Bertolt Brecht in einem Band*. Frankfurt /
Main : Suhrkamp, 1980, p.641. (คำแปลเป็นของผู้เขียน)
- (6) Chetana Nagavajara : *Wechselseitige Erhellung der Kulturen : Aufsätze
zur Kultur und Literatur*. Chiangmai : Silkworm Books, 1998, p.147.
- (7) อ้างใน André Lagarde & Laurent Michard : *XVII^e Siècle*. Paris : Bordas,
1958, pp.341-342 (คำแปลเป็นของผู้เขียน)
- (8) เจตนา นาควัชร : “เพราะรักจึงสมัครเข้ามาสนอง : การวิจารณ์ในฐานะสื่อกลาง
ระหว่างศิลปินกับมหาชน” ใน : *Overseas*. Bangkok : Faculty of Painting,
Sculpture and Graphic Arts, Silpakorn University, 2003, หน้า 23-24
- (9) ดู : เจตนา นาควัชร ศิลป์ส่องทาง (อ้างแล้ว) หน้า 101-126 ดัชนีภาษาฝรั่ง
เศส ชื่อ “A la recherche des théories indigènes”. ใน เอเชีย-ยุโรปศึกษา.
ปรัชญาและทิศทาง. วีระ นุชเปี่ยม บรรณาธิการ กรุงเทพฯ : โครงการเอเชีย-
ยุโรปศึกษา 2545
- (10) หมายถึงพระอนุชาของอิเหนา คือ สังคามาระดา
- (11) อิเหนา พระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย กรุงเทพฯ
: บารุงสาส์น พ.ศ.2516 หน้า 361-362
- (12) ดู : เจตนา นาควัชร “ความประสานสัมพันธ์ระหว่างวรรณศิลป์กับคีตศิลป์ใน
เพลงสุนทราภรณ์” ใน : จ.น. : เพราะรักสมัครเข้ามาเล่น กรุงเทพฯ : อมรินทร์ฯ
2540 หน้า 38-77
- (13) นิमितใหม่ใช้เพียงฝัน กรุงเทพฯ : เนติกุลการพิมพ์ 2545 หน้า 141
- (14) ประเด็นที่เกี่ยวกับความคิดเชิงสุนทรียศาสตร์ของอังคาร กัลยาณพงศ์ นั้น ผู้
เขียนได้ให้อรรถาธิบายไว้โดยพิสดารในบทความภาษาอังกฤษ : Chetana
Nagavajara : “Art in Place of Nirvana : Western Aesthetics and the Poetry of

Angkarn Kalayanaphong". In : C.N. : **Comparative Literature from a Thai Perspective**. Bangkok : Chulalongkorn University Press, 1996, p.p.

- (15) เจตนา นาควัชระ ทางอันไม่รู้จบของวัฒนธรรมแห่งการวิจารณ์ กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เทียนวรรณ 2530 หน้า 3-33
- (16) เจตนา นาควัชระ ศิลป์ส่องทาง (อ้างแล้ว) หน้า 200-201 ; เจตนา นาควัชระ "กวีนิพนธ์ร่วมสมัยในฐานะทวิวัจนข้ามชาติ" ใน : กวีนิพนธ์นานาชาติ : การศึกษาเชิงวิจารณ์ กรุงเทพฯ : คมบาง 2546 หน้า 42 ;
- (17) รวมยอดเพลงอมตะ : สุนทราภรณ์ฉบับสมบูรณ์ กรุงเทพฯ สำนักพิมพ์วรรณสาส์น (มปป.) หน้า 510
- (18) เรื่องเดียวกันหน้า 511 ผู้เขียนได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับความไม่เหมาะสมพอดีของเนื้อร้องในตอนนีไว้ในบทความเรื่อง "ความประสานสัมพันธ์ระหว่างวรรณศิลป์กับคีตศิลป์ในเพลงสุนทราภรณ์" ใน : จ.น. เพราะรักจึงสมัครเข้ามาเล่น (อ้างแล้ว) หน้า 52
- (19) เจตนา นาควัชระ แนวทางการประเมินคุณค่าวรรณคดีในวรรณคดีวิจารณ์ เยอรมัน ฝรั่งเศส และอังกฤษอเมริกัน พิมพ์ครั้งที่ 3 กรุงเทพฯ : โอเดียนสโตร์ 2539 หน้า 289
- (20) เรื่องเดียวกัน หน้า 305
- (21) เรื่องเดียวกัน หน้า 295
- (22) โครงการวิจัย "การวิจารณ์ในฐานะพลังทางปัญญาของสังคมร่วมสมัย" กำลังจัดพิมพ์ผลงานวิจัยในรูปของบทวิเคราะห์และสรณิพนธ์ใน 4 สาขา คือ การวิจารณ์วรรณศิลป์ ทศนศิลป์ ศิลปะการละครและสังคีตศิลป์ หนังสือดังกล่าวจะพิมพ์แล้วเสร็จภายในปี 2547 นี้
- (23) เอกสารนี้เป็นบทบรรยายนำในการสัมมนาเชิงปฏิบัติการการวิจารณ์สัญจร ครั้งที่ 3 จัดโดยโครงการวิจัย สกว. (การวิจารณ์ 2) ร่วมกับมหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง ณ มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง เชียงราย วันที่ 21-22 สิงหาคม 2547

ความจริง 2 ระดับของประวัติศาสตร์ไทย

ธงชัย วินิจจะกุล

บทนำ

ขอทำความเข้าใจเบื้องต้นเสียก่อนว่า ความจริงหรือ truth ที่กำลังอภิปรายกันในที่นี้ไม่ได้หมายถึงปรมัตถสัจจะตามความเชื่อในศาสนาต่างๆ ซึ่งจะมีจริงหรือไม่เพียงใดหรือหมายถึงอะไร ย่อมมิใช่ภารกิจของการแสวงหาความรู้ทางวิชาการสาขาต่างๆ แต่ย่อมเป็นพันธกิจของนักบวชและศาสนิกชนที่ศรัทธาความเชื่อเหล่านั้น วิทยาการสาขาต่างๆ รวมทั้งมนุษยศาสตร์ที่เราากำลังอภิปรายกันในที่นี้ไม่เกี่ยวกับปรมัตถสัจจะ

ความรับผิดชอบของผู้เขียนในคราวนี้คือ เสนอเกี่ยวกับการหาความจริงทางประวัติศาสตร์ คำอธิบายแบบฉบับซึ่งหลายท่านอาจคาดหวังคือ การอธิบายเรื่อง “วิธีการทางประวัติศาสตร์” ได้แก่ การหาหลักฐาน การแยกแยะจำแนกหรือเข้าใจถึงธรรมชาติ ที่มา ข้อจำกัดของหลักฐาน การวิพากษ์หลักฐาน เพื่อตรวจสอบความน่าเชื่อถือ ก่อนที่จะใช้และตีความ ผู้เขียนเห็นว่าคำอธิบายทำนองนี้สามารถหาอ่านได้จากตำราประกอบการเรียนมัธยมปลายบางฉบับ และตำราเบื้องต้นแก่นักศึกษาประวัติศาสตร์ทั่วไป จึงไม่ขออธิบายในที่นี้

ผู้เขียนยังเห็นอีกว่า มีความเข้าใจจำกัดและผิดอยู่มากเกี่ยวกับ “วิธีวิทยา” (Methodology) ของนักประวัติศาสตร์ กล่าวคือมักเข้าใจว่าขอเพียงแค่วิพากษ์หลักฐานให้รอบคอบ ถือว่ามีวิธีวิทยาเพียงพอแล้วสำหรับการศึกษาประวัติศาสตร์ ความเข้าใจเช่นนี้อยู่บนฐานความเชื่อว่า หลักฐานย่อมพูดได้เองเป็นหลักแท้ที่จริงแล้ว การตั้งคำถาม เลือกรสรหลักฐานมาใช้ หาความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐานข้อมูล (ที่ตรวจสอบอย่างดี) และการตีความ วิเคราะห์ หรืออธิบาย ข้อมูลเหล่านั้น จนสามารถประมวลขึ้นมาเป็นเรื่องราวได้ ล้วนแต่ผูกพันกับแนวคิด ทฤษฎี ความเชื่อ ตรรกะ สามัญสำนึกของตัวนักประวัติศาสตร์เองอย่างมาก วิธีวิทยาทางประวัติศาสตร์จึงรวมถึงความสามารถสร้างสรรค์การคิดอย่างรอบคอบเพื่ออธิบายข้อมูลเหล่านั้นด้วย มิใช่แค่ “เทคนิค” การตรวจสอบหลักฐานเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม เรื่องวิธีวิทยาทานองนี้เป็นหัวข้อที่อภิปรายลอยๆไม่ได้ จึงไม่ขออธิบายมากไปกว่านี้เช่นกัน

สิ่งที่ผู้เขียนต้องการทำในคราวนี้คือ ขอถือโอกาสอภิปรายถึงประวัติย่อๆคร่าวๆ ของการแสวงหาความรู้ทางประวัติศาสตร์แบบสมัยใหม่ในสังคมไทย เพื่อให้เข้าใจเงื่อนไข ลักษณะเฉพาะบางประการของวิชาการด้านนี้ในสังคมไทย

ขอใช้การคิดแบบประวัติศาสตร์มาอธิบายวิชาการด้านประวัติศาสตร์ในสังคมไทย (เฉพาะบางแง่มุม) พอเป็นตัวอย่างว่า วิธีนี้ต่างกับการใช้วิธีการที่ไม่เป็นประวัติศาสตร์อย่างไร (เช่น เทียบกับการใช้

ความสมเหตุสมผลตามสามัญสำนึก หรือการใช้นิยามหรือสูตรสำเร็จของวิธีการทางประวัติศาสตร์ที่ถูกต้อง หรือการอภิปรายหลักการแสวงหาความจริงตามปรัชญาประวัติศาสตร์สารพัดสกุล เป็นต้น)

ทว่า ผู้เขียนยังไม่มีความรู้พอจะอธิบายประวัติของประวัติศาสตร์ไทยอย่างละเอียด (และไม่มีเวลาพออยู่) จึงไม่ขออธิบายในรายละเอียด จะขอเสนอเพียงเค้าโครงเพื่อชี้ให้เห็นประเด็นสำคัญๆ เกี่ยวกับลักษณะเฉพาะบางประการของการหาความจริงในการศึกษาประวัติศาสตร์ของไทย

ประวัติย่อ หรือ เค้าโครงของประวัติศาสตร์ในฐานะวิชาการด้านมนุษยศาสตร์ในสังคมไทย ขอแบ่งเป็น 3 ตอนดังนี้

1. มนุษยศาสตร์ในองค์ความรู้สมัยใหม่ของโลกตะวันตก ประเด็นเฉพาะที่จะอภิปรายคือ วิธีการทางมนุษยศาสตร์กับอิทธิพลของวิธีการทางวิทยาศาสตร์ และประเด็นเรื่อง “ความจริง” ที่ประวัติศาสตร์แสวงหา (หัวข้อนี้สามารถบรรยายได้สัก 2 เทอมเต็มๆ แต่ในที่นี้ต้องการมุ่งเสนอประเด็นที่เกี่ยวข้องกับตอน 2 และ 3 เท่านั้น)

2. ความรู้อดีตในสังคมไทยก่อนที่จะกลายเป็นแขนงวิชาการทางมนุษยศาสตร์ หรือก่อนอิทธิพลการจัดประเภทของศาสตร์แบบสมัยใหม่ และยุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญาของสังคมไทยนับจากกลางศตวรรษที่ 19 เพื่อต้อนรับและเลือกรับอิทธิพลความรู้จากตะวันตก อันมีผลต่อแขนงวิชาด้านมนุษยศาสตร์ในเวลาต่อมา

3. ความจริงทางประวัติศาสตร์ 2 ระดับในความคิดของไทย กับการ (ไม่ต้อง) แสวงหาความจริงในแต่ละระดับ

ผู้เขียนขอเสนอแผนภาพของทั้งสามตอนเพื่อเป็นเค้าโครงประกอบการอภิปราย ดังที่แนบมาด้วยนี้

กล่าวโดยสรุปรวบยอด ผู้เขียนขอเสนอว่า

1. การจำแนกและจัดประเภทความรู้ทางมนุษยศาสตร์ มีรากเหง้ามาจากประวัติของวิทยาการในโลกตะวันตก เป็นส่วนหนึ่งขององค์ความรู้สมัยใหม่จากตะวันตก สังคมไทยมีความรู้ในสาขาวิชาดังกล่าวมานานกว่าอยู่ในบริบทของญาณวิทยาที่ต่างออกไป มีจารีตของความรู้ดังกล่าวต่างออกไป

2. ความเปลี่ยนแปลงสำคัญที่ทำให้ความรู้เหล่านั้นกลายเป็นส่วนหนึ่งขององค์ความรู้สมัยใหม่ที่เรียกว่า “มนุษยศาสตร์” มาพร้อมกับการต้อนรับและเลือกรับดัดแปลงความรู้จากตะวันตกอันมีวิธีเลือกรับดัดแปลงมากมาย ยุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญาสำคัญนับจากกลางศตวรรษที่ 19 คือการจำแนกความรู้ออกเป็น 2 แขนง 2 ประเภท ได้แก่ความรู้เกี่ยวกับโลกวัตถุและตัวตนภายนอก กับ ความรู้เกี่ยวกับจิตวิญญาณหรือตัวตนภายใน เชื่อกันว่าวิทยาศาสตร์และความรู้จากตะวันตกเหมาะสมกับอย่างแรก ในขณะที่ไม่เหมาะสมกับอย่างหลัง ความรู้ประวัติศาสตร์ (และมนุษยศาสตร์อื่นๆ เช่น ปรัชญาและวรรณคดี) อยู่ในอย่างหลังซึ่งสังคมไทยรู้ตัวเองดีกว่าใครอื่น ชนชั้นนำสยามจึงสร้างสรรค์ความรู้ประเภทนี้โดยสืบทอดมรดกของความรู้เดิมอย่างสูง

3. วัฒนธรรมการแสวงหาความจริงทางประวัติศาสตร์ของสังคมไทย มีลักษณะดังกล่าวมานี้ ปรากฏการณ์ (หรือผล) สำคัญประการหนึ่งคือ การสถาปนาความเชื่อหรืออุดมการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่ ล่วงรู้แล้วอย่างไม่ต้องสงสัยหรือพิสูจน์อะไรกันอีก เป็นความจริงระดับสูง (หรือรากฐาน?) การศึกษาค้นคว้า ทางประวัติศาสตร์ถูกกำหนดอยู่ภายในกรอบของความจริงระดับนี้ ความจริงที่มาจากการศึกษา ประวัติศาสตร์อย่างเป็นทางการต้องเผชิญกับความจริงระดับสูง (รากฐาน) นี้ จึงกลายเป็นการตอกย้ำ ผลิต ซ้ำ เป็นพิธีกรรม หรืออาจถูกปฏิเสธ บอกปิดผลึกใส่ให้กลายเป็นความไม่จริง หรือกลายเป็นประวัติศาสตร์ อิทธิพลเหล่านี้ลงไม่ได้ในความรับรู้ของไทย

ตอนที่หนึ่ง มนุษยศาสตร์และวิทยาศาสตร์ในวิทยาการตะวันตก

ประเด็นที่ต้องการเสนอในที่นี้คือ

ประการแรก การจำแนกกลุ่มสาขาวิชาการออกเป็นวิทยาศาสตร์ สังคมศาสตร์ และมนุษยศาสตร์ หรือจำแนกเป็นวิชาการเชิงประยุต์กับบริสุทธิ์ (หรืออาจมีการจำแนกแบบอื่นๆอีก) มีรากเหง้ามากับ วิทยาการสมัยใหม่ในโลกตะวันตก คือประมาณปลายศตวรรษที่ 19 ในอังกฤษและสหรัฐอเมริกา แม้ใน กลุ่มประเทศยุโรปกันเองก็อาจมิได้จำแนกแบบนี้เหมือนกันนัก เราทราบกันดีว่า อุดมศึกษาและวิชาการ ชั้นสูงของไทยได้รับอิทธิพลอย่างสูงจากอังกฤษมาแต่ต้นและจากสหรัฐอเมริกานับจากหลังสงครามโลกครั้งที่ สอง การจำแนกกลุ่มสาขาวิชาในแบบ Anglo-American จึงกลายมาเป็นโครงสร้างของการบริหาร วิชาการของเราด้วย

ประการที่สอง กลุ่มความรู้ที่เราเรียกกันในปัจจุบันว่า มนุษยศาสตร์ มีประวัติมายาวไกลโซและเป็น รากฐานของวิทยาการและของอุดมศึกษาในโลกตะวันตกมาตลอด การศึกษาเทววิทยาและวรรณคดี อาจจะเก่าแก่กว่าใครอื่น แม้กระทั่งประวัติศาสตร์ก็เพิ่งค่อยๆ ก่อรูปร่างเป็นสาขาของวิชาความรู้ต่างหาก ออกมาจากเทววิทยาและวรรณคดีประมาณต้นสมัยใหม่ของอารยธรรมตะวันตกเท่านั้นเอง จากนั้น จนกระทั่งทุกวันนี้ ทุกสาขาวิชาเปลี่ยนแปลงต่อมามากมาย อย่างไรก็ดี กลุ่มวิชาที่จัดว่าเป็น อักษรศาสตร์/ศิลปศาสตร์ ยังคงเป็นรากฐานสำคัญของระบบมหาวิทยาลัยในโลกตะวันตกโดยมาก นัก อักษรศาสตร์และนักวิทยาศาสตร์บริสุทธิ์ (ไม่ประยุต์) ยังคงความสำคัญต่อวิชาการประยุต์ศาสตร์ต่างๆ เพราะการเปลี่ยนแปลงความรู้ความคิดที่สำคัญทั้งต่อสังคมและต่อประยุต์ศาสตร์เองมักเกี่ยวพันกับ วิชาการที่ไม่มีประโยชน์เชิงประยุต์ วิทยาศาสตร์กับอักษรศาสตร์/มนุษยศาสตร์ จึงมิได้ห่างไกลกันลิบลับ คนละโลก ประวัติศาสตร์มิได้เป็นเพียงบทเกริ่นนำพอเป็นพิธีหรือเป็นไม้ประดับแก่สาระสำคัญ มิใช่มิได้ สร้างความภูมิใจ แต่เป็นวิธีคิดที่สำคัญต่อการเข้าใจปัญหา

ประการที่สาม นับจากปฏิวัติทางภูมิปัญญาของยุโรปหรือที่เรียกรวมว่ายุค Enlightenment เป็นต้นมา ความสมเหตุสมผลแบบวิทยาศาสตร์และวิธีการทางวิทยาศาสตร์ มีอิทธิพลอย่างสูงต่อการแสวงหา ความรู้ด้านต่างๆ รวมทั้งมนุษยศาสตร์และประวัติศาสตร์ มีทั้งอิทธิพลที่พยายามทำให้การแสวงหาความรู้

แบบเก่าแก่เหล่านี้มีระเบียบแบบแผนมากขึ้นถึงขนาดเป็น “ศาสตร์” (science ในความหมายกว้าง) หรือกระทั่งเป็นวิทยาศาสตร์ (science ในความหมายแคบตามภาษาอังกฤษ) การศึกษาประวัติศาสตร์จึงปรับตัวด้วยอิทธิพลดังกล่าวและด้วยแรงดันที่เห็นว่า “history” ไม่สามารถและไม่ควรเป็น “science” (ข้อบกพร่องที่ต้องใช้ภาษาอังกฤษตรงประโยคนี้นี้เพราะคำในภาษาไทย “ประวัติศาสตร์” อาจทำให้ประโยคนี้นี้อึดอัด)

ฝ่ายที่พยายามทำให้ประวัติศาสตร์เป็นวิทยาศาสตร์ รวมถึงประวัติศาสตร์แบบปฏิฐานนิยม (positivism) ที่นิยมกันมาตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา และดูเหมือนจะเป็น “สไตล” ที่นักประวัติศาสตร์ของสังคมไทยรู้จักคุ้นเคยดี (แต่ “สไตล” ของประวัติศาสตร์ไทยจะเป็นปฏิฐานนิยมหรือไม่ขนาดไหน เป็นอีกปัญหาหนึ่งที่ขอไม่อภิปรายในที่นี้) ลักษณะสำคัญและคุณูปการของประวัติศาสตร์ที่เป็นวิทยาศาสตร์คือ การตรวจสอบวิพากษ์หลักฐาน วิธีการทางประวัติศาสตร์พื้นฐานข้อนี้กลายเป็นข้อเรียกร้องเบื้องต้นของการทำงานทางประวัติศาสตร์ทุกสกุลความคิดในเวลาต่อมา

แต่ความพยายามทำให้ประวัติศาสตร์เป็นวิทยาศาสตร์ยังรวมถึงสกุล/สำนักอื่น อาทิเช่น ประวัติศาสตร์สกุลมาร์กซิสต์ซึ่งให้ความสำคัญกับความรู้ประวัติศาสตร์สูงมาก เพราะถือว่าวิวัฒนาการของสังคมมีกฎเกณฑ์เช่นเดียวกับโลกธรรมชาติ ประวัติศาสตร์เป็นหัวใจของวิทยาศาสตร์สังคมในทัศนะของสกุลนี้ อีกสกุลหนึ่งซึ่งอาจไม่เป็นที่รู้จักกันดีนักในวงวิชาการไทย ทว่ามีอิทธิพลสูงมากในการประวัติศาสตร์ของโลกตะวันตกนับจากก่อนสงครามโลกครั้งที่สองมาจนถึงทศวรรษ 1970 เป็นอย่างน้อย จนขยายผลกระทบมาถึงวงวิชาการไทยด้วยโดยอ้อม นั่นคือ สกุลอรรถาธิบายของฝรั่งเศส สกุลนี้ทำให้ประวัติศาสตร์เป็นวิทยาศาสตร์ด้วยการใช้ทฤษฎีและวิธีการทางสังคมศาสตร์อย่างเศรษฐศาสตร์ สังคมวิทยา ประชากรศาสตร์ สถิติสังคม ตลอดจนถึงร่วมมือโดยตรงกับวิทยาศาสตร์บางสาขาเช่น ชีววิทยา พฤกษศาสตร์ อุดมนิยมวิทยา เป็นต้น สกุลนี้มีส่วนกระตุ้นให้การศึกษาประวัติศาสตร์ในสังคมตะวันตกเคลื่อนเข้าใกล้หรือกลายเป็นสังคมศาสตร์ตลอดครึ่งหลังของศตวรรษที่ 20 สังคมไทยรับอิทธิพลการศึกษาประวัติศาสตร์แบบนี้มาเช่นกัน

ท่ามกลางอิทธิพลของวิธีการทางวิทยาศาสตร์ต่อการศึกษาประวัติศาสตร์แบบนี้ ยังคงมีนักประวัติศาสตร์จำนวนไม่น้อยที่เห็นว่าวิทยาศาสตร์ไม่ใช่วิธีการที่จำเป็นเสมอไปหรือไม่จำเป็นแต่อย่างใด วิธีการของวรรณคดีและมนุษยศาสตร์ที่ผูกพันกับการตีความยังเป็นวิธีการสำคัญของประวัติศาสตร์เสมอมา อาจกล่าวได้ว่าวิชาการด้านประวัติศาสตร์ไม่เคยถลำลึกถึงขนาดเป็นสังคมศาสตร์อย่างเต็มตัวเลย และวิธีการทางวิทยาศาสตร์ช่วยเพิ่มความเคร่งครัดต่อการใช้หลักฐานและยกระดับการวิเคราะห์ตีความ แต่ประวัติศาสตร์ยังคงอาศัยวิธีการทางมนุษยศาสตร์อย่างมั่นคง

ประการที่สี่ ปรากฏการณ์ “เลี้ยวเข้าภาษาศาสตร์” (Linguistic Turn) ในช่วง 20-30 ปีที่ผ่านมา เป็นการท้าทายอิทธิพลของวิทยาศาสตร์อย่างสำคัญกล่าวคือ วิชาการด้านมนุษยศาสตร์หันมาตั้งคำถามกับความเป็นวิทยาศาสตร์และวิธีการทางวิทยาศาสตร์ หันมาตั้งคำถามว่า “ความจริง” คืออะไร ถ้ายทอด

ได้หรือไม่ เราสามารถเข้าถึงและเขียนถึงความจริงได้หรือ อย่างไร ปัจจัยสำคัญที่กลายเป็นตัวปัญหาคือภาษานั้นเอง อธิบายอย่างย่อได้ดังนี้ เรารับรู้โลกภายนอกตัวเราผ่านภาษา แล้วอธิบายโลกภายนอกตัวเราผ่านภาษา แต่ภาษามีข้อเสียตรงที่มันไม่สามารถช่วยให้เราเข้าถึงหรือถ่ายทอดโลกที่เป็นจริงได้ทั่วถ้วนราวกับเอาความเป็นจริงมาตั้งไว้ตรงหน้า ภาษาวาทกรรมที่ผู้สื่อใช้จึงเป็นการ(ใช้อำนาจ)กำหนดความรู้โลกไปในแบบหนึ่ง ทว่า(ทุก)ภาษาสิ้นไหลเป็นปกติ การ"อ่าน" โดยผู้รับสารจึงเป็นการตีความภาษาวาทกรรมนั้นอีกทอดหนึ่ง ความรู้ทั้งหลายทั้งปวง (รวมทั้งวิทยาศาสตร์) ต่างต้องอาศัยภาษาทั้งสิ้น จึงเป็นความรู้ที่ผูกพันกับเงื่อนไขของภาษา

วิทยาศาสตร์กลายเป็นวิธีการเพื่อเข้าใจและอธิบายความจริงแบบหนึ่งในหลายๆ แบบเท่านั้น มิใช่วิธีการเดียวที่ถูกต้องที่สุดอีกต่อไป ความตระหนักในข้อนี้ทำให้ทฤษฎีทางภาษา วรรณคดี และมนุษยศาสตร์กลับทรงอิทธิพลอย่างมาก เพราะถือว่าการสร้างความรู้แยกไม่ออกจากภาษาและการบรรยายหรือเล่าเรื่อง

ประการที่ห้า ตลอดระยะเวลาที่วิทยาศาสตร์ถือเป็นลู่ทางเดียวเพื่อแสวงหาและอธิบายความจริง วิทยาการด้านสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ (บางสาขา) พยายามแสวงหากฎเกณฑ์หรือทฤษฎีทั่วไปที่สามารถอธิบายสังคมและมนุษย์ ประวัติศาสตร์กลายเป็นฐานข้อมูลตัวอย่างบทเรียนเพื่ออธิบายทฤษฎีเหล่านั้นอย่างเป็นรูปธรรม แต่ความรู้ความคิดเชิงประวัติศาสตร์ที่ถือว่า ทุกอย่างอยู่ในเงื่อนไขเฉพาะและเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา กลับถูกมองข้ามเพราะเป็นวิธีคิดที่เป็นอุปสรรคโดยตรงต่อการสร้างทฤษฎีทั่วไปทางสังคมและมนุษย์ดังกล่าว มิติประวัติศาสตร์หรือการคิดเชิงประวัติศาสตร์กลับเข้ามามีอิทธิพลอย่างสูงในวงการสังคมศาสตร์มนุษยศาสตร์อีกครั้งประมาณปลายทศวรรษ 1960s เป็นต้นมานี้เอง แต่คงอีกนาน กว่าที่การคิดวิเคราะห์สังคมและมนุษย์จะอยู่ภายใต้มิติประวัติศาสตร์ (ทุกอย่างอยู่ในเงื่อนไขเฉพาะและเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา) จะเป็นสิ่งปกติ การศึกษาสังคมศาสตร์ในสังคมไทย จึงรับอิทธิพลสังคมศาสตร์ที่เน้นวิธีการวิทยาศาสตร์ (และสถิติ) แต่ปฏิเสธมิติประวัติศาสตร์มาพอสมควร และคงต้องการเวลาอีกนานกว่าที่จะทำให้ความรู้เกี่ยวกับสังคมและมนุษย์แยกไม่ออกจากมิติของประวัติศาสตร์

ตอนสอง มนุษยศาสตร์ในสังคมไทย

ประเด็นที่ต้องการนำเสนอในที่นี้คือ

ประการแรก ความรู้ในแขนงที่เราจัดตามปัจจุบันว่าเป็นมนุษยศาสตร์ อาทิเช่น ปรัชญา วรรณคดี ประวัติศาสตร์ ฯลฯ ดำรงอยู่ในสังคมไทยมานานแล้ว และได้ถูกจำแนกจัดประเภทหรือมิได้มีความสัมพันธ์กับศาสตร์/ความรู้อื่นๆ ในแบบเดียวกับที่เราคุ้นเคยอยู่ในปัจจุบัน

ความรู้เกี่ยวกับอดีตยังผูกพันกับจักรวาลวิทยาทางศาสนา หรืออาจกล่าวได้ว่ายังไม่มีคุณสมบัติแบบเดียวกับประวัติศาสตร์อย่างที่เรารู้จักในปัจจุบัน ตัวอย่างเช่น กรอบความเข้าใจต่อความเปลี่ยนแปลงและเค้าโครงของเวลาไม่ใช่ความต่อเนื่องคลี่คลายตามเงื่อนไขของโลกวัตถุ นิพนธ์เกี่ยวกับอดีตเป็นส่วน

หนึ่งของคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนาซึ่งมีชนบทการประพันธ์และการหน้าที่ (function) ทางสังคมคนละอย่าง กับวิชาการประวัติศาสตร์ในโลกสมัยใหม่ เป็นต้น

ความรู้อดีตหรือความทรงจำอีกประเภทหนึ่งที่กระจุกกระจายอยู่ในหมู่คนทุกชั้น เป็นความทรงจำ วัฒนธรรมเชิงประจักษ์ อาทิเช่น เรื่องของบรรพบุรุษรุ่นใกล้ ประสบการณ์ของปัจเจกชนและชุมชน เป็นต้น ความรู้นี้มักไม่มีการประมวลขึ้นมาเป็นภาพรวมหรือเรื่องเล่าหลักที่สมาชิกในสังคมยึดถือร่วมกัน ไม่ใช่ คัมภีร์ ไม่มีแม่บท

ผู้เขียนขอเรียกว่า ความรู้เกี่ยวกับอดีตแบบเดิมเหล่านี้ยังไม่เป็น “ประวัติศาสตร์”

ประการที่สอง สังคมไทยรับถ่ายทอดการส่งผ่านทางวัฒนธรรมจากอารยธรรมอื่นๆ ตลอด ประวัติศาสตร์ยาวนาน รับศาสนาจากอินเดียผ่านทางศรีลังกา มอญ พม่าสายหนึ่ง ผ่านทางอินเดียใต้ และเขมรอีกสายหนึ่ง รับอารยธรรมจีน อาหรับ เปอร์เซีย ผ่านการค้าทางทะเลมานาน การถ่ายทอดทาง ภูมิปัญญาจากภายนอกจึงมีมาช้านาน ระลอกใหญ่หลังสุดคือกระแสภูมิปัญญาจากตะวันตกนับจากต้น ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา

ภูมิปัญญาเดิมที่ดำรงอยู่แล้วในสังคมไทยมิใช่ผ้าขาวหรือกระดาษเปล่าที่จะบันทึกอะไรก็ได้ที่ ตะวันตกส่งผ่านเข้ามา แต่กลับทำหน้าที่เป็นปัจจัยปะทะต่อต้านหรือต้อนรับความรู้ใหม่อย่างเลือกปรับ ดัดแปลง เรายังเข้าใจแบบแผนหรือกฎเกณฑ์ (หากมี) ของการส่งผ่านทางวัฒนธรรมภูมิปัญญาไม่มากนัก (การกล่าวว่าเลือกของดีเหมาะสม ทั้งของไม่ดีไม่เหมาะสม เป็นการกล่าวกว้างเกินไปและไม่มีประโยชน์ต่อ การทำความเข้าใจทางประวัติศาสตร์สักเท่าไร)

ผู้เขียนขอเสนอว่า ยุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญาของสังคมไทยที่สำคัญประการหนึ่ง (ในจำนวนที่ ประการไม่ทราบ) ที่ยังเห็นได้จนถึงทุกวันนี้ คือการจำแนกความรู้ออกเป็น 2 ประเภทใหญ่ๆ (และคราวๆ) ฝ่ายหนึ่งได้แก่ ความรู้ทางโลกวัตถุ วัฒนธรรมทางวัตถุ และสิ่งที่ประกอบเป็นตัวตนของเราแต่เพียง “ภายนอก” อีกฝ่ายได้แก่ ความรู้ทางธรรม จิตวิญญาณ ศาสนา จารัตประเพณี หรือตัวตน “ภายใน” ที่ “แท้จริง” ของเรา การแบ่งเช่นนี้จะถูกต้องตามความจริงหรือไม่ แบ่งได้ชัดเจนตรงไหนจึงจะถูกต้องกว่ากัน ไม่ใช่ปัญหาที่ผู้เขียนสนใจ แต่ยุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญานี้ได้กลายเป็นความจริงที่ส่งผลต่อวัฒนธรรมและ ความรู้ในสังคมไทย

กล่าวคือเชื่อกันว่าความรู้เพื่ออธิบายฝ่ายแรกนั้น ต้องอาศัยวิทยาศาสตร์และวิทยาการสมัยใหม่ ส่วนความรู้ฝ่ายหลังนั้น วิทยาศาสตร์และความรู้จากตะวันตกไม่มีทางเข้าใจ ต้องอาศัยความรู้ที่ผลิตขึ้นใน สังคมไทยเองซึ่งตกทอดส่งสมมาแต่โบราณกาล แขนงวิชาในการจำแนกแบบสมัยใหม่ที่ใกล้เคียงกับฝ่าย แรก จึงเปิดรับความรู้วิทยาศาสตร์และวิทยาการสมัยใหม่จากตะวันตกอย่างเต็มที่ ส่วนแขนงวิชาที่ ใกล้เคียงกับฝ่ายหลังจึงเปิดรับความรู้จากตะวันตกน้อยกว่า (หรือปิด?) แต่กลับหันไปหาองค์ความรู้ที่มี รากเหง้าฝังลึกยาวนานและผลิตต่อๆ มาในสังคมไทยเอง

ประการที่สาม มนุษยศาสตร์อยู่ตรงไหนในยุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญาแบบนี้ ผู้เขียนเห็นว่าทั้งสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ (ตามการจำแนกสมัยใหม่) มิได้สังกัดสุดขั้วไปข้างหนึ่ง คือต่างรับทั้งวิทยาการแบบเป็นวิทยาศาสตร์และมรดกทางภูมิปัญญาของไทยแต่เดิม แต่หากกล่าวอย่างง่ายเพียงแค่ว่าเพื่อการอธิบาย ขอเสนอว่าสังคมศาสตร์หนีไปทางวิทยาการความรู้ตะวันตก ส่วนมนุษยศาสตร์หนีไปทางภูมิปัญญาที่ผลิตขึ้นใหม่และรับมรดกทางภูมิปัญญาเดิมในสังคมไทย อาทิเช่น วิชาปรัชญาในสังคมไทยจึงเน้นพุทธปรัชญา หรือบางทีก็ศึกษากันแบบพระเลยมืดเดียว วิชาวรรณคดีจึงเป็นการเรียนวรรณคดีอย่างเคยทำกันมา ส่วนประวัติศาสตร์ได้แก่การเรียนพงศาวดาร เป็นต้น

เราต้องเข้าใจว่า ทั้งการจำแนกแขนงความรู้และความโน้มเอียงดังกล่าว เป็นยุทธศาสตร์หรือวิธีการทางปัญญา หรือเรียกได้ว่าเป็น “แนวทาง” เท่านั้น ในความเป็นจริงนั้น มีความรู้มากมายต่อปรากฏการณ์ในชีวิตเรา หลายอย่างที่ยากจะแบ่งออกเป็นฝ่ายใด ต่างคนจึงอาจแบ่งต่างกันไป ต่างคนจึงอาจอาศัยความรู้คนละชุดเข้ามาอธิบายปรากฏการณ์นั้น ยุทธศาสตร์ทางปัญญาดังกล่าวจึงไม่เคยลดทอนความแตกต่างขัดแย้งทางความคิด และไม่ใช้คำตอบสำเร็จรูปแก่เราในการเข้าใจความคิดแบบไทยๆ แต่กลับเป็นปัจจัยก่อให้เกิดความแตกต่างขัดแย้งทางความคิดมากมายด้วยซ้ำไป และเป็นแนวทางเข้าใจภูมิปัญญาไทยแบบหนึ่ง

ประการที่สี่ ในยุคสมัยที่การอุดมศึกษาผลิตบุคลากรเพื่อรับใช้ระบบราชการ ระยะก่อตัววิชาการด้านวิทยาศาสตร์เน้นทักษะเฉพาะทางตามที่ระบบราชการต้องการ แต่วิทยาศาสตร์ในฐานะความรู้แขนงหนึ่งจึงยังอาจมิได้มีบทบาทความสำคัญมากมายเกินเลยไปกว่ามนุษยศาสตร์ แต่ยิ่งวิทยาศาสตร์ทวีความสำคัญสำหรับปัจจุบันและอนาคตมากขึ้นเท่าไร ยิ่งทรัพยากรและคนชั้นมันสมองไหลเทไปทางวิทยาศาสตร์จนล้นหลามเท่าไร ช่องว่างในแง่บทบาทและการหน้าที่ในสังคมระหว่างวิทยาศาสตร์และมนุษยศาสตร์ยิ่งถ่างกว้างออกไปทุกที ในเมื่อรากเหง้าทางภูมิปัญญาระหว่างวิทยาศาสตร์กับมนุษยศาสตร์ในสังคมไทยมาคนละทางกันและเปลี่ยนแปลงในรอบร้อยกว่าปีที่ผ่านมาไปคนละทิศทางกัน ความ (ไม่) สัมพันธ์ระหว่างวิทยาศาสตร์และมนุษยศาสตร์ในสังคมไทย จึงเป็นคนละเรื่องกับองค์ความรู้ (และการบริหารวิชาการ) ในโลกตะวันตก

เราจึงพบการไม่สนทนากันเท่าไรนักระหว่างสองฝ่าย ทั้งในแง่องค์ความรู้และวิธีวิทยา เพราะวิทยาศาสตร์ยังมองออกไปข้างนอกอยู่มาก ในขณะที่มนุษยศาสตร์มองอยู่ข้างในเป็นปกติ เราจึงพบความไม่เข้าใจว่ามนุษยศาสตร์ทำอะไร หรือครั้นวิธีการทางวิทยาศาสตร์เป็นที่ยอมรับกว้างขวางในแขนงวิชาสังคมศาสตร์ จึงเกิดการบังคับเรียนวิธีวิทยาแบบวิทยาศาสตร์โดยอาจไม่เคยเข้าใจเลยว่าวิธีการทางมนุษยศาสตร์เป็นอย่างไร ไม่ได้ตระหนักว่าวิธีการทางวิทยาศาสตร์มิได้เป็นวิธีวิทยาทั่วไปทุกสาขาวิชา เราจึงพบกฎเกณฑ์การทำวิจัย ขอบทุนวิจัย และวัดผลการวิจัย ที่มีมาตรฐานจากวิทยาศาสตร์ แต่กลับนำมาใช้ผิดฝาผิดตัวกับงานทางมนุษยศาสตร์ด้วย เราจึงพบว่านักมนุษยศาสตร์ต้องพยายามอธิบายคุณค่าและวิธีการของตนด้วยภาษาของนักสังคมศาสตร์และวิทยาศาสตร์ ซึ่งเป็นไปไม่ได้

เราจึงพบว่านักมนุษยศาสตร์ทองคำที่ว่า มนุษยศาสตร์ทำคนให้เป็นคน แต่กลับอธิบายไม่ได้มากไปกว่านั้น เราจึงพบว่างานทางมนุษยศาสตร์ไม่เข้าใจว่าสามารถสนทนากับวิธีวิทยาของวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์อย่างไร เอมามาใช้อย่างที่อย่า หรือตายด้านกันบ่อยๆ (เช่น วิธีการทางสถิติ หรือการ "คิด" อยู่กับข้อมูลเชิงประจักษ์แบบไม่กล้าตีความ) เราจึงพบว่านักมนุษยศาสตร์จำนวนไม่น้อยในสังคมไทยปฏิเสธทฤษฎี เห็นทฤษฎีเป็นของสูง (ยากเกินไป) เป็นของไม่ดี (ฝรั่งเกินไป) หรือเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็น (เพราะคิดว่ามรดกทางภูมิปัญญาแต่เดิมก็ใช้ได้พอแล้ว)

เราอยู่ในประวัติศาสตร์มนุษยชาติยุคที่วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเป็นความรู้ที่มีบทบาทนำไม่ว่าที่ไหนในโลก แต่ต้องตีความรู้ที่แยกขาดจากกันระหว่างวิทยาศาสตร์กับมนุษยศาสตร์ตกอยู่ในอาการหนักในสังคมไทยนี้แหละ ด้วยสภาวะเงื่อนไขตามประวัติศาสตร์ของวิทยาการทั้งสองด้านในสังคมไทยเองนี้แหละ

ตอนสาม ความจริงทางประวัติศาสตร์ 2 ระดับ

ดังได้กล่าวแต่ต้นว่า หัวข้อการแสวงหาความจริงทางประวัติศาสตร์สามารถอธิบายได้อย่างง่ายที่สุดคือ อธิบายวิธีวิพากษ์หลักฐานทางประวัติศาสตร์

หากอธิบายให้ยากขึ้นหน่อย ต้องอธิบายวิธีวิทยาในการคิดและตีความ ซึ่งขึ้นอยู่กับหัวข้อและคำถามของการวิจัยเฉพาะกรณี ไม่สามารถอธิบายอย่างลอยๆ ได้

อีกมุมหนึ่งซึ่งน่าจะเป็นประโยชน์อย่างกว้างขวาง คืออธิบายความสำคัญของมิติประวัติศาสตร์แก่ศาสตร์อื่นๆ ทุกสาขา หมายความว่าแทนที่จะอาศัยกฎเกณฑ์ทั่วไปหมด เรากลับควรเน้นอธิบายมนุษย์และสังคมตามเงื่อนไขเฉพาะของกาลและเทศะ และเห็นความเปลี่ยนแปลง ข้อนี้ยังเป็นเรื่องต้องรณรงค์กันอีกนาน ไม่ใช่เฉพาะวงวิชาการของไทย แต่ในโลกตะวันตกเช่นกัน แม้จะเป็นที่ยอมรับกันมากพอควรแล้วใน 40 ปีที่ผ่านมาก็ตาม

แต่ผู้เขียนต้องการชี้ให้เห็นอีกประเด็นสำคัญที่ต่างออกไป นั่นคือความจริงทางประวัติศาสตร์มีอย่างน้อย 2 ระดับ ที่มีคุณสมบัติต่างกัน ได้แก่ ความจริงระดับลัทธิความเชื่อหรืออุดมการณ์ทางประวัติศาสตร์ และความจริงจากการศึกษาค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ ความจริงระดับแรกทรงอิทธิพลสูงและสำคัญมาก แต่เราจะเข้าใจความจริงระดับนั้นในสังคมไทยได้ ต้องเข้าใจรากเหง้าของความรู้ประวัติศาสตร์ในสังคมไทยตามที่เสนอมาในตอนสองเสียก่อน

ความจริงในระดับลัทธิความเชื่อหรืออุดมการณ์ หมายถึงความรู้หลักๆ หรือความรู้รากฐานเกี่ยวกับอดีตที่สังคมหนึ่งๆ เชื่อกับตัวเองและปลูกฝังกันต่อๆ มาจนเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ทาง

* ข้อเสนอเรื่องความจริงมากกว่าหนึ่งในที่นี้ ไม่มีอะไรเกี่ยวข้องกับ post-modernism เลย ผู้เขียนเคยเขียนอธิบาย "ประวัติศาสตร์แบบโพสต์โมเดิร์น" ไว้ในที่อื่น มิใช่เพราะผู้เขียนสมารถแนวคิดดังกล่าว เพียงแต่ต้องการทำความเข้าใจเพื่อหวังลดอาการเกลียดกลัว post-modernism อย่างสุดสัสมั่วเท่านั้นเอง การเสนอเรื่องความจริง 2 ระดับในที่นี้ จะเห็นต่อไปว่ามีได้อาศัยการอธิบายแบบ post-modernist แม้แต่น้อย

วัฒนธรรมของตน ความเชื่อนี้ไม่ใช่ระดับข้อเท็จจริงแต่มักเป็นการให้คุณค่าหรือความหมายที่เป็นนามธรรม แก่อดีต อาทิเช่น ชาวอเมริกันเชื่อว่าประวัติศาสตร์ของตนเป็นเรื่องของคนรักเสรีภาพ เป็นต้น กระบวนการ ที่ความเชื่อทำนองนี้ก่อรูปขึ้นมาเป็นเรื่องซับซ้อนของประวัติศาสตร์เฉพาะของแต่ละสังคม คงไม่สามารถ อภิปรายในที่นี้ได้

ที่สำคัญคือ อุดมการณ์ประวัติศาสตร์มีอิทธิพลหรือกำหนดการตีความในการศึกษาวิชาการ ประวัติศาสตร์ กล่าวคือในยามที่นักประวัติศาสตร์ค้นคว้าหลักฐาน ประมวลข้อมูลเข้ามา จำต้องอาศัย ความคิดบางอย่างเป็นเครื่องชี้นำการเลือกสรรหลักฐาน และในยามที่นักประวัติศาสตร์พยายามหา ความสัมพันธ์เป็นเหตุเป็นผลของข้อมูลเหล่านั้น อุดมการณ์ประวัติศาสตร์มักกลายเป็นความคิดชี้นำการ ตีความ แทนที่การเข้าถึงความจริงในระดับการค้นคว้าทางวิชาการจะนำไปสู่ความหมายหรืออุดมการณ์ ของสังคม กลับกลายเป็นว่าอุดมการณ์ของสังคมกำหนดชี้นำการหาความจริงในการค้นคว้าทางวิชาการ ทำให้การค้นคว้านหาความจริงทางวิชาการกลายเป็นแค่การผลิตซ้ำ ตอกย้ำอุดมการณ์ดังกล่าว กลายเป็น แค่พิธีกรรมทางปัญญาเท่านั้นเอง

ยิ่งไปกว่านั้น อุดมการณ์หรือลัทธิความเชื่อทางประวัติศาสตร์มักเป็นสิ่งที่แพร่หลายในสังคมหนึ่งๆ จึงมีพลังกว่าความจริงที่มาจากการศึกษาค้นคว้าทางวิชาการ กลายเป็นว่าความจริงที่เชื่อกันตาม อุดมการณ์ทางประวัติศาสตร์กลายเป็นกรอบหรือเพดานความรู้หรือเครื่องวัดตัดสินว่า ความจริงจาก การศึกษาค้นคว้าน่าเชื่อถือหรือไม่ รับได้หรือไม่ หรือควรถูกปฏิเสธ ผลักไสออกไปไม่ยอมให้มีที่ยืนในสังคม

จากประวัติของมนุษยศาสตร์และประวัติศาสตร์ในสังคมไทย ตามที่อธิบายในตอนสอง ความรู้ ประวัติศาสตร์ของไทยอยู่ในมือชนชั้นนำไทยเองมาแต่ต้น แม้บทของประวัติศาสตร์ไทยและอุดมการณ์ทาง ประวัติศาสตร์ได้รับการสร้างสรรค์ขึ้นตามทัศนะหรือความเชื่อของชนชั้นนำไทยปลายศตวรรษที่ 19-ต้น ศตวรรษที่ 20

ผู้เขียนเรียกอุดมการณ์ประวัติศาสตร์ของไทยแบบนี้ว่า ราชาชาตินิยม (รายละเอียดดูใน ศิลปวัฒนธรรม ตุลาคม 2544)

ความจริงตามอุดมการณ์ราชาชาตินิยม กลายเป็นกรอบและเพดานของความรู้ทางประวัติศาสตร์ ของไทยในหลายแง่ อาทิเช่น การอธิบายความเปลี่ยนแปลงแทบทุกอย่างในสมัยรัชกาลที่ 5 ว่าเป็นไปเพื่อ รักษาเอกราช ความภูมิใจเชื่อมั่นว่าสยามไม่เคยตกเป็นอาณานิคม จนมองข้ามหลายอย่าง3ใน ประวัติศาสตร์สังคมไทยที่เป็นอาการของสภาวะกึ่งอาณานิคม ทั้งไม่เคยมองความเป็นอาณานิคมหรือไม่ เป็นอาณานิคมอย่าง "กลางๆ" คือ ทั้งสองสภาวะต่างมีผลตามมาทั้งดีและเลวร้ายพัดไปคนละอย่าง เป็นต้น อุดมการณ์ประวัติศาสตร์ของไทยแบบนี้ยังมีอิทธิพลสูงต่อปรัชญาการเมืองของไทย รูปการและระบบ การเมืองของไทยจนทุกวันนี้ และต่อค่านิยมและความสัมพันธ์ทางสังคมอีกหลายอย่าง เช่น วาทกรรม ความสามัคคี ผลประโยชน์แห่งชาติ ความเข้าใจแบบไทยๆต่อประชาธิปไตย เป็นต้น

การศึกษาค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ในสังคมไทยจำนวนมากเป็นการต่อเติมเสริมแต่งความจริงตามที่รู้ๆ และเชื่อๆ กันอยู่ในรายละเอียด ประวัติศาสตร์ที่ท้าทายกรอบความเชื่อดังกล่าว จึงจัดขึ้น “ความจริง” เช่นการจัดการกับปัตตานีในลักษณะเป็นอาณานิคมของสยาม สภาวะกึ่งอาณานิคมของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ เป็นต้น ประวัติศาสตร์ที่ขัดแย้งความ “ความจริง” ระดับอุดมการณ์จึงต้องถูกอธิบายเสียใหม่ให้เข้ากันได้กับอุดมการณ์ หรือถูกเบียดขับทำให้เงียบเสีย

(ในแง่นี้ น่าคิดว่า เราน่าจะศึกษาให้มากกว่านี้ถึงความ “ไม่จริง” ในประวัติศาสตร์ไทย ทำอย่างไรข้อเท็จจริงบางอย่างจึงถูกปฏิเสธหรือเบียดขับให้กลายเป็นความไม่จริง การทำความเข้าใจกับ “ความไม่จริง” ในหลายๆ ลักษณะ จะช่วยให้ชัดเจนขึ้นว่า “ความจริง” ตามอุดมการณ์ของไทยมีลักษณะอย่างไร)

ส่งท้าย

ความรู้ดีที่สุดในยุคก่อนที่จะกลายมาเป็น “ประวัติศาสตร์” มีความสำคัญในฐานะการสถาปนาระเบียบสังคมลงเป็นคัมภีร์ การสร้างคัมภีร์อย่างพระราชพงศาวดารให้ “ถูกต้อง” เป็นส่วนหนึ่งของสภาวะปกติสุขของสังคม

วิชาประวัติศาสตร์ในสังคมไทยยังอาจมีความสำคัญในทำนองนี้อยู่ แต่ “ความจริง” ในการสร้างคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์เป็นคัมภีร์เรื่องกับความจริง (truth) และความเป็นจริง (reality) เชิงประจักษ์ของวิทยาการสมัยใหม่

วิธีการและพิธีกรรมที่จำเป็นต่อการจัดการกับความจริงเหล่านั้นก็เป็นคนละเรื่องกันเลย น่าคิดว่า การศึกษาในสังคมไทยเป็นการหาความจริงแบบไหนกันแน่ เป็นการแสวงหาความจริงหรือเป็นพิธีกรรมผลิตซ้ำความจริงตามอุดมการณ์กันแน่?

ปัญหาทำนองนี้ มีแต่วิธีการทางมนุษยศาสตร์เท่านั้นที่จะเข้าใจได้ เพราะไม่ใช่ความจริงเชิงประจักษ์ที่วิธีการทางวิทยาศาสตร์จะช่วยอะไรได้

ธรรมชาติของความจริงและการหาความจริงในสาขาวิชาปรัชญา

มารค ตามไท

0. การพูดเรื่องการหาความจริงในวิชาปรัชญาต่างจากการพูดเรื่องนี้ในวิชาอื่นเพราะความจริงเป็นหัวข้อหนึ่งที่ศึกษาในวิชาปรัชญาเอง ถ้าศึกษาอย่างรอบคอบในที่สุดก็ต้องพูดถึงเรื่องการหาความจริงเกี่ยวกับความจริง ในเมื่อประเด็นนี้สับสนเกินไป การศึกษาครั้งนี้จะครอบคลุมทุกเรื่องในวิชาปรัชญายกเว้นเรื่องทฤษฎีความจริงต่างๆ แต่อย่างไรก็ตามคิดว่าเรื่องทฤษฎีความจริงคงไม่หลุดไปเนื่องจากจะดูในทัศนะอื่นที่คล้ายกัน
1. การพิจารณาเรื่องความจริงในสาขาวิชาปรัชญาครั้งนี้ จะแยกพิจารณาเป็นสามส่วนคือ ตรรกวิทยา ประวัติปรัชญา และปรัชญา เหตุที่ทำเช่นนั้นก็เพราะว่าถึงแม้ตรรกวิทยาและประวัติปรัชญาโดยแท้จริงแล้วเป็นเครื่องมือของปรัชญา แต่เป็นเครื่องมือซึ่งมีความสัมพันธ์กับตัววิชาหลักแบบพิเศษ กล่าวคือเครื่องมือนั้นจะมีลักษณะของตัววิชาหลักปนอยู่ด้วย ในประเด็นนี้จะเหมือนความสัมพันธ์ระหว่างวิชา physics กับวิชาว่าด้วยการสร้างเครื่องมือต่างๆที่ physics ใช้ในการหาความจริง (เช่น cyclotron) แต่จะไม่เหมือนความสัมพันธ์ระหว่างวิชาสังคมวิทยากับวิชาสถิติ(ในฐานะที่เป็นเครื่องมือหนึ่งของสังคมวิทยา)
2. ในทั้งสามส่วนดังกล่าวจะพิจารณาความจริงโดยใช้วิธีเลือกอิงหนังสือเล่มหนึ่งในแต่ละส่วนซึ่งถือได้ว่าเป็นตัวอย่างหลักตัวอย่างหนึ่งของส่วนนั้น
3. ถึงแม้ว่าลักษณะของความจริงในแต่ละส่วนนั้นไม่เหมือนกัน แต่มีมโนทัศน์จำนวนหนึ่งซึ่งอาจนำมาใช้ในการพิจารณาลักษณะของความจริงในทั้งสามส่วน ตัวอย่างของมโนทัศน์เหล่านี้ก็เช่น ความจริง *a priori* ความจริงเชิงข้อความ(syntactic truth) ความจริงเชิงอรรถ(semantic truth) ความจริงของexplication ความจริงที่เป็นหมัน ความจริงที่สำคัญ เป็นต้น

ตรรกวิทยา

4. หนังสือที่ใช้เป็นตัวอย่างในส่วนนี้คือ Modal Logic, G.E.Hughs and M.J.Cresswell, Methuen and Co Ltd, London, 1968.

4.1 " $L(p \vee Lq) \Leftrightarrow (Lp \vee Lq)$ is provable in S5", L is the necessity operator

4.2 "There exists a falsifying S4-model for $(Mp \rightarrow LMp)$ ", M is the possibility operator

4.3 "S4 and S5 are distinct systems"

5. ความจริงบางส่วนในตรรกวิทยาเป็นผลของการพิสูจน์ เหมือนกับในวิชาคณิตศาสตร์ ซึ่งความจริงเหล่านี้เป็น syntactic truth เนื่องจากการพิสูจน์ข้อความโดยใช้กฎการสรุปที่กำหนดไว้อย่างแน่นอน

6. semantic truth

7. ความจริงที่เป็นหมัน (ในวิชาตรรกวิทยาจะเหมือนในวิชาคณิตศาสตร์)

8. ความจริงทั้งหลายในตรรกวิทยาเป็นความจริง a priori

ประวัติปรัชญา

9. หนังสือตัวอย่างของส่วนนี้คือ The Great Chain of Being, Arthur O. Lovejoy, Harvard University Press, Cambridge, U.S.A., 1936.

9.1 "There are two conflicting major strains in Plato and in the Platonic tradition. With respect to the deepest and farthest-reaching cleavage separating philosophical or religious systems he stood on both sides; and his influence on later generations worked in two opposite directions. The cleavage to which I refer is that between what I shall call otherworldliness and this-worldliness. By otherworldliness I do not mean a belief in and a preoccupation of the mind with a future life.....Rather, I mean the belief that both the genuinely 'real' and the truly good are radically antithetic in their essential characteristics to anything to be found in man's natural life, in the

ordinary course of human experience, however normal, however intelligent, and however fortunate.”

9.2 “Among the great philosophic systems of the seventeenth century, it is that of Leibniz that the conception of the Chain of Being is most conspicuous, most determinative, and most pervasive.....Since the metaphysics of Leibniz is a form of idealism, or, more precisely, of pan-psychism, the gradation is defined primarily in psychological terms.”

10. history of ideas vs. history of philosophy

11. ความจริงของ explication

12. ความจริงที่เป็นหมัน / ข้อเท็จจริงที่ไม่ได้ช่วยในการอธิบายอะไร

13. ไม่ได้เป็นความจริงแบบ a priori ทั้งหมด

ปรัชญา

14. หนังสือตัวอย่างของส่วนนี้คือ In Defense of Pure Reason, Laurence Bonjour, Cambridge University Press, Cambridge, UK., 1998.

14.1 “....the capacity for rational insight , though fundamental and irreducible, is in no way puzzling or especially in need of further explanation; indeed without such a capacity neither puzzles nor explanations would themselves be rationally intelligible.”

14.2 “A moderate rationalism that does not endorse these stronger claims could still be quite sufficient to meet the demands posed by the three arguments for the existence of a priori justification discussed in 1.1. Thus it will be useful and do no harm to limit ourselves for now to this more modest version of rationalism (which will in fact prove to be the most defensible one.)”

14.3 “Moderate rationalism is the only hope for a non-skeptical account of a priori justification and knowledge, and indeed for a non-skeptical account of knowledge generally (with the possible exception of those parts of

empirical knowledge, if any, that can be fully justified by appeal to direct experience or observation alone.)"

15. ความจริงของการ 'beg the question'
16. ความจริงของ explication
17. ความจริงที่เป็นหมัน / straw man argument
18. ความจริงในปรัชญาเป็นความจริงแบบ a priori ทั้งหมด (แต่ในอดีตมีงานปรัชญาบางชิ้นซึ่งเสนอความจริงที่มีลักษณะเชิงประจักษ์ค่อนข้างชัด)



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

**26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

**"จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ:
บทศึกษาอุโทเปีย ตะวันตก-ตะวันออก"**

**รศ.ดร. สมบัติ จันทรวงศ์ วิทยากร
ผศ.ดร. ประพนธ์ อัครวิรุฬห์การ วิทยากร
ผศ. อุกฤษฏ์ แพทย์นอย วิทยากร
ศ.ดร. ธงชัย วินิจจะกุล ผู้ดำเนินรายการ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
13.15 – 16.00 น. ห้อง 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์**

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

สังคมอุดมคติของ คาร์ล มาร์กซ์

อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย

Utopia เป็นคำที่ใช้กันทั่วไปในภาษาอังกฤษ มิได้จำกัดอยู่ในวงวิชาการ มีความหมายได้สองแง่ แ่งหนึ่งหมายถึงแดนสวรรค์ในความหมายที่ไปถึงสภาพการณ์ที่เป็นอย่างที่เราเพื่อฝันถึง อีกแง่หนึ่งหมายถึงความเพ้อฝันหรือสิ่งที่ห่างไกลความเป็นจริง แ่งหลังเป็นการใช้ในเชิงตำหนิ ส่วนแง่แรกเป็นมักใช้ในบริบทที่แสดงความปิติยินดีที่ได้พบสิ่งที่เคยฝันถึง ขอให้สังเกตว่าคำนี้มีความหมายเดียวคือสิ่งที่เป็นอุดมคติ การแบ่งเป็นสองแง่เป็นการแยกระดับระหว่างความฝันที่กลายเป็นจริงได้และความเพ้อฝันที่มีอาจเป็นจริง ในเชิงวิชาการสาขาเกี่ยวกับทฤษฎีสังคม คำนี้หมายถึงสังคมอุดมคติ นั่นคือไม่ใช่สังคมที่มีอยู่ในขณะนี้ แต่เป็นสังคมที่เรามุ่งหวังจะให้เกิดขึ้น เป็นสังคมที่ไม่เพียงแต่ดีกว่าสังคมในปัจจุบันเท่านั้น แต่เป็นสังคมที่ดีที่สุด เป็นสังคมที่สมบูรณ์แบบ ในแง่นี้ทฤษฎีสังคมและการเมืองที่มุ่งเสนอรูปแบบสังคมที่พึงปรารถนาไม่ได้เสนอสังคมยูโทเปียเสมอไป ทฤษฎีเช่นนี้หลายทฤษฎีมุ่งแก้ไขปัญหาสังคมในปัจจุบันโดยให้ข้อเสนอว่าสังคมที่ดีกว่าควรจะเป็นอย่างไร แต่การเสนอเช่นนี้ไม่ได้อ้างว่าสังคมที่เสนอเป็นสังคมที่สมบูรณ์แบบอันปราศจากปัญหาและข้อบกพร่องใด ๆ ทั้งสิ้น เพียงแต่อ้างว่าเป็นสังคมที่ตอบสนองอุดมคติที่เรายึดถือกัน เช่น ทฤษฎีเสรีนิยมประชาธิปไตยอ้างว่าสังคมที่เป็นไปตามทฤษฎีนี้เป็นสังคมที่ให้ความยุติธรรม ประชาชนมีเสรีภาพและมีความเสมอภาคกัน ทฤษฎีเช่นนี้จะกล่าวถึงแต่ว่าสังคมที่ดีควรยึดหลักการเช่นไร และสถาบันต่าง ๆ ควรจัดรูปแบบอย่างไรให้สนองหลักการเหล่านี้ แต่มิได้กล่าวอ้างว่าคนในสังคมมีความสุขสมบูรณ์ ปราศจากทุกข์ทั้งปวง ไม่บรรยายถึงรายละเอียดว่าสังคมที่มนุษย์มีความสุขสมบูรณ์มีลักษณะอย่างไร กล่าวอีกนัยหนึ่ง ทฤษฎีทางปรัชญาสังคมและการเมืองล้วนกล่าวถึงสังคมที่พึงปรารถนา ทฤษฎียูโทเปียเป็นทฤษฎีปรัชญาสังคมประเภทหนึ่ง มีลักษณะเฉพาะอยู่คือการบรรยายถึงสังคมที่สมบูรณ์แบบที่เป็นสวรรค์บนดิน ในบทความนี้จะใช้คำว่าสังคมอุดมคติในความหมายนี้

การกล่าวถึงสังคมอุดมคติยูโทเปียอาจมีความหมายได้สองอย่าง อย่างแรกหมายถึงโลกแห่งความฝัน เราอาจจะวาดภาพสังคมที่เราอยากให้มีขึ้น แต่เรารู้ว่าสังคมนี้ไม่มีทางเป็นไปได้ อาจจะด้วยเหตุผลที่เป็นไปได้หลายประการ เช่น ในความเป็นจริงมนุษย์ไม่ดีพอที่จะสร้างสังคมเช่นนี้ขึ้นมา

เอกสารประกอบการอภิปรายเรื่อง “ความจริงและการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์” ในโครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ฉบับร่าง ห้ามนำไปใช้อ้างอิง

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ประจำภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

อีกความหมายหนึ่งคือสังคมที่แม้จะเป็นอุดมคติแต่เราคิดว่าสามารถทำให้เกิดขึ้นได้ ไม่เกินความสามารถของมนุษย์ แต่ต้องใช้ความพยายามอย่างมากในการชักจูงใจให้มนุษย์ละทิ้งสังคมเก่าและหันมาช่วยกันสร้างสังคมนี้ ขอให้สังเกตว่าความหมายทั้งสองนี้ขนานกันไปกับการใช้คำนี้ในภาษาระดับชาวบ้าน สิ่งที่ทำให้เรื่องซับซ้อนขึ้นอีกก็คือ การให้ความหมายอย่างใดอย่างหนึ่งในสองอย่างนี้ใครเป็นผู้กำหนด นักเขียนหรือนักคิดที่เป็นผู้บรรยายสังคมอุดมคติ หรือผู้อ่านและนักวิจารณ์ กล่าวคือนักเขียนหรือนักคิดอาจเสนอภาพสังคมเช่นนี้เพราะเห็นว่าจะสามารถทำให้เกิดขึ้นได้ และที่เขียนหนังสือขึ้นมาก็เพื่อกระตุ้นให้คนทั้งหลายลุกขึ้นมาสร้างสังคมนี้ แต่ผู้อ่านหรือนักวิจารณ์อาจจะวินิจฉัยว่าสิ่งที่เสนอเป็นเรื่องเพ้อฝัน ไม่อาจเป็นไปได้

วงการปรัชญาสนใจเฉพาะยูโทเปียในความหมายหลัง เนื่องจากการเสนอสังคมเช่นนี้จะต้องมีการให้คำกับรูปแบบสังคมที่เสนอว่าเป็นไปตามเกณฑ์ทางจริยะหรือทางคุณธรรม และเกณฑ์นี้จะต้องมีเหตุผลสนับสนุน เหตุผลที่ใช้ย่อมหลีกเลี่ยงไม่พ้นที่จะโยงไปสู่เรื่องธรรมชาติของมนุษย์และจักรวาล ผู้ที่เสนอความคิดเช่นนี้จึงกล่าวได้ว่าเป็นผู้เสนอความคิดเชิงปรัชญา ไม่ว่าผู้เสนอจะคิดว่าตัวเองเป็นนักปรัชญาหรือไม่ก็ตาม กระนั้นก็มีการที่คำนี้อาจใช้ในความหมายอย่างแรกได้ทำให้นักปรัชญาบางคนสงวนคำนี้ไว้สำหรับใช้ในความหมายแรกเท่านั้น การทำเช่นนี้อาจเป็นได้ว่านักปรัชญาเช่นนี้ต้องการกำหนดชื่อให้กับสังคมอุดมคติในความหมายแรก และเลือกที่จะใช้คำนี้เพราะเคยมีการใช้เช่นนี้เนื่องจากคำนี้มีความกำกวมอันเป็นผลมาจากถูกใช้ในทั้งสองความหมาย การนำคำที่มีความหมายกำกวมมากำหนดความหมายให้ชัดเจนตายตัวเพื่อวัตถุประสงค์บางอย่างไม่ใช่เรื่องแปลก กลยุทธ์เช่นนี้ถูกใช้อย่างแพร่หลาย ดังที่มื่อนักปรัชญาได้ตั้งข้อสังเกตไว้

จุดประสงค์ของการใช้คำยูโทเปียเช่นนี้ไม่ได้อยู่ที่การดำเนินการวาดภาพสังคมยูโทเปียทุกชนิด หากมีนักเขียนผู้หนึ่งเสนอภาพสังคมเช่นนี้และบอกว่าเป็นความฝันที่อยากให้เป็นจริง แต่ก็ยอมรับว่าไม่อาจเป็นจริงได้ ก็คงไม่มีนักปรัชญาผู้ใดจะไปตำหนิติเตียน หากการวาดภาพเช่นนี้มีสุนทรีย์ทางวรรณคดี ก็อาจได้รับคำชม หากไม่มื่ออย่างมากนักปรัชญาก็แค่ติว่าการพิมพ์หนังสือเช่นนี้ออกมาเป็นการสิ้นเปลืองกระดาษ จุดประสงค์อยู่ที่การดำเนินนักคิดที่วาดภาพสังคมที่สมบูรณ์แบบและเสนอว่ามนุษย์ควรดิ้นรนต่อสู้เพื่อให้เกิดมีสังคมเช่นนี้ คำวิจารณ์เกิดขึ้นเมื่อผู้วิจารณ์คิดว่าสังคมเช่นนี้เป็นไปไม่ได้ เป็นเรื่องเพ้อฝัน คำว่ายูโทเปียถูกใช้ก็เพื่อเป็นชื่อของสังคมประเภทนี้ เป็นการใช้ในเชิงตำหนิ

ไม่ใช่ นักปรัชญาทุกคนที่ใช้คำว่ายูโทเปียในความหมายเชิงตำหนิ หลายคนใช้คำนี้ในความหมายที่สองที่กล่าวข้างต้น ไม่มีประโยชน์อันใดที่จะมาเถียงกันว่าควรจะใช้คำนี้ในความหมายเช่นไรจึงจะถูกต้อง และเปล่าประโยชน์ที่จะอ้างเอาหนังสือ Utopia ของ Thomas More เป็นต้นแบบจริงอยู่ว่าคำว่ายูโทเปียมาจากหนังสือของโทมัส มอร์ แต่การบรรยายสังคมอุดมคติมีมาก่อนนานแล้ว

ประเด็นที่แท้จริงอยู่ที่ว่าสังคมอุดมคติที่นักคิดผู้หนึ่งเสนอขึ้นมาเป็นสังคมที่อาจทำให้เกิดขึ้นจริงได้หรือไม่ ถ้าเราคิดว่าอาจทำให้เกิดขึ้นได้ เราก็ควรแสวงหานานทางให้มีสังคมเช่นนี้

นักคิดผู้หนึ่งที่ใช้คำว่ายูโทเปียในความหมายเชิงตำหนิคือคาร์ล มาร์กซ์ (Karl Marx) และนักคิดที่ถูกมาร์กซ์วิจารณ์ด้วยคำนี้ก็คือนักคิดสังคมนิยมในสมัยแรกซึ่งมาร์กซ์เรียกว่าเป็นพวก Utopian Socialism เมื่อเป็นเช่นนี้การกล่าวถึงสังคมยูโทเปียของมาร์กซ์จึงต้องไม่ใช่ในความหมายที่มาร์กซ์ใช้คือความหมายในเชิงตำหนิ แต่ต้องเป็นในความหมายของสังคมที่สามารถทำให้เกิดขึ้นได้ และควรจะทำให้เกิดขึ้น กระนั้นก็ดีการกล่าววามาร์กซ์มีทรรศนะเรื่องสังคมในอุดมคติยังมีปัญหาอีกอย่างหนึ่งซึ่งจะกล่าวถึงในตอนท้าย

สังคมในอุดมคติของมาร์กซ์กล่าวโดยสังเขปได้ว่า เป็นสังคมที่ศักยภาพของมนุษย์ได้รับการพัฒนาในทุกด้านและอย่างมีเสรีคือไม่มีสิ่งใดมาปิดกั้น

การบรรยายเช่นนี้คล้ายคลึงกับสังคมอุดมคติในลักษณะที่

๑. มีสภาพแวดล้อมที่เอื้อต่อการที่มนุษย์จะพัฒนาศักยภาพของตนในทุกด้านและอย่างมีเสรี

๒. สังคมที่ศักยภาพของมนุษย์ได้รับการพัฒนาจนถึงที่สุดในทุกด้านและอย่างมีเสรี

สังคมในอุดมคติของมาร์กซ์ที่บรรยายข้างต้นมี ๑ เป็นเงื่อนไขแต่ไม่มีนัยว่านำไปสู่ ๒ งานเขียนของมาร์กซ์ไม่มีตอนใดที่ระบุว่าสังคมในอุดมคติคือกรณีที่ ๒ และอาจจะกำกวมระหว่างที่บรรยายข้างต้นกับ ๑ แต่ดังจะชี้ให้เห็นต่อไป มีเหตุผลที่จะเชื่อว่ามาร์กซ์ไม่ได้หมายถึงแค่ ๑

การที่มาร์กซ์เชื่อว่าสังคมอุดมคติคือสังคมที่ศักยภาพของมนุษย์ได้รับการพัฒนาในทุกด้านและอย่างมีเสรีเป็นผลมาจากความเชื่อหลักสามอย่าง

๑. พลังแห่งการผลิตก้าวหน้าอย่างไม่หยุดยั้งและอย่างหยุดไม่ได้

๒. มนุษย์มีศักยภาพหลายอย่าง

๓. ความต้องการหลักของมนุษย์คือการใช้แรงงาน (รวมถึงทั้งแรงกายและแรงสมอง)

ในขั้นต่อไปขออธิบายความเชื่อสามอย่างนี้

พลังแห่งการผลิต ได้แก่แรงงานของมนุษย์และเครื่องมือที่ใช้ในการผลิต เพราะสองอย่างนี้เป็นสิ่งจำเป็นในการผลิต แรงงานของมนุษย์ย่อมรวมถึงทักษะทั้งที่มีอยู่แล้วและที่เกิดจากการฝึกฝน นอกจากนั้นยังรวมถึงความชำนาญที่เป็นภูมิปัญญาตกทอดมาจากบรรพบุรุษเพราะมาร์กซ์เรียกสิ่งนี้เป็นแรงงานในอดีตที่สะสมกันมา รูปแบบในการร่วมมือกันผลิตมาร์กซ์ก็ถือว่าเป็นพลังการผลิตอย่างหนึ่ง ที่ว่าพลังการผลิตก้าวหน้ามาตลอดเห็นได้จากประวัติศาสตร์ของมนุษย์ การผลิตที่เปลี่ยน

จากเครื่องมือเครื่องไม้ธรรมดามาเป็นเครื่องจักรและเทคโนโลยีเป็นข้อพิสูจน์อย่างดี เราอาจถามได้ว่าความก้าวหน้านี้จะดำเนินไปอย่างไรไม่มีวันหยุดหรือไม่ หากการผลิตเป็นไปเพื่อสนองความต้องการของมนุษย์และเมื่อถึงจุดหนึ่งมนุษย์ไม่ต้องการอะไรมากกว่าที่ผลิตได้ในขณะนั้นอยู่แล้ว มนุษย์ก็อาจจะไม่พัฒนาหลังการผลิตต่อไป จริงอยู่ว่ามาร์กซ์ไม่เคยกล่าวว่าความก้าวหน้าจะไม่หยุด แต่ทราบใดที่มาร์กซ์เชื่อว่าหลังการผลิตในสังคมคอมมิวนิสต์จะก้าวหน้ามากกว่าในสังคมทุนนิยม ความเชื่อนี้ก็เพียงพอที่จะนำไปสู่ภาพของสังคมอย่างที่มาร์กซ์วาดไว้

มาร์กซ์มีทฤษฎีว่าหลังการผลิตกำหนดความสัมพันธ์ทางสังคมหรืออีกนัยหนึ่งความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้น ในขณะที่เดียวกันเมื่อหลังการผลิตพัฒนาไปถึงจุดหนึ่งก็จะถูกความสัมพันธ์ทางสังคมขัดขวางมิให้พัฒนาต่อไป มาร์กซ์เชื่อว่าเมื่อเกิดความขัดแย้งเช่นนี้ขึ้น หลังการผลิตจะเป็นฝ่ายกำชัยในที่สุด ความสัมพันธ์ทางสังคมจะถูกเปลี่ยนให้เข้ากับพัฒนาการของหลังการผลิต มาร์กซ์มิได้อธิบายว่าทำไมหลังการผลิตจึงมีพัฒนาการที่ไม่อาจมีสิ่งใดมาหยุดยั้งได้ การหาคำอธิบายโดยชี้ไปที่สิ่งที่เกิดขึ้นจริงในประวัติศาสตร์ว่าเป็นเช่นนั้นมิได้ช่วยตอบคำถามนี้

การพัฒนาตัวบุคคลในรอบด้าน มาร์กซ์เชื่อว่ามนุษย์แต่ละคนมีศักยภาพที่จะทำอะไรหรือเป็นอะไรได้หลายอย่าง คนที่บรรลุดีศักยภาพของตนคือคนที่สามารถพัฒนาศักยภาพทุกอย่างที่ตนมี ไม่ใช่เพียงบางอย่าง นี่คือนิยามที่มาร์กซ์หมายถึงเมื่อกล่าวถึงการพัฒนาบุคคลอย่างรอบด้าน ทรรศนะของมาร์กซ์เกี่ยวกับคนในอุดมคติเช่นนี้มีมาตั้งแต่ในงานเขียนสมัยแรก ใน The Communist Manifesto มาร์กซ์กล่าวถึงว่าสังคมคอมมิวนิสต์เป็นสังคมที่การพัฒนาตนเองอย่างเป็นอิสระของแต่ละคนเป็นเงื่อนไขของการพัฒนาตนเองอย่างเป็นอิสระของคนทั้งหมดและใน The German Ideology มาร์กซ์เน้นด้วยว่าการพัฒนานี้ต้องเป็นการพัฒนาความสามารถทุกอย่างที่มี การพัฒนาความสามารถเพียงอย่างเดียวโดยละเลยความสามารถอื่นเป็นพัฒนาการแบบพิการ มาร์กซ์เชื่อว่าสังคมนายทุนมีระบบที่ปิดกั้นมิให้มีการพัฒนาเช่นนี้ เพราะคนส่วนใหญ่ซึ่งไม่มีปัจจัยการผลิตใช้เวลาไปกับการผลิต การผลิตในระบบทุนนิยมเป็นการผลิตเพื่อสะสมทุน มิได้มีจุดหมายหลักอยู่ที่การสนองความต้องการของมนุษย์ การผลิตเช่นนี้กินเวลาของผู้ใช้แรงงานจนไม่มีเวลาว่างพอที่จะพัฒนาศักยภาพทั้งหมดที่มี

ความปรารถนาหลักของมนุษย์คือการใช้แรงงาน อีกประการหนึ่งการที่มนุษย์อยากจะลงแรงทำกิจกรรมหลากหลายที่อยากทำ ไม่ใช่เอาเวลาว่างไปนั่งหรือนอนเฉย ๆ เป็นเพราะมนุษย์อยากใช้แรงงาน กล่าวคือการใช้แรงงานกลายเป็นความต้องการที่สำคัญที่สุดในชีวิต ความเชื่อของมาร์กซ์ที่ว่า การใช้แรงงานเป็นความต้องการที่สำคัญที่สุดในชีวิตมีมาแต่ในงานเขียนสมัยแรก มาร์กซ์เชื่อว่าความ

ต้องการเช่นนี้ถูกปิดกั้นในสังคมทุนเพราะมนุษย์ใช้เวลาส่วนใหญ่ไปกับการทำงานหาเลี้ยงชีพ
 พลังการผลิตที่ก้าวหน้าไปอย่างมากในสังคมคอมมิวนิสต์จะทำให้มนุษย์มีอิสระพอที่จะทำให้ความ
 ต้องการนี้ปรากฏออกมา

ตามความคิดของมาร์กซ์ สังคมหลังยุคทุนนิยมแบ่งเป็นสองขั้นตอน คือขั้นแรกเป็นเผด็จการ
 ของชนชั้นกรรมาชีพ และขั้นถัดไปคือสังคมคอมมิวนิสต์ที่อยู่ในรูปสังคมอนาธิปไตย สังคมอุดมคติของ
 มาร์กซ์คือสังคมในขั้นหลังนี้ เนื่องจากพลังการผลิตในสังคมนี้ก้าวหน้าไปกว่าในสมัยทุนนิยมเพราะได้
 ทำลายความสัมพันธ์ทางสังคมที่ปิดกั้นความก้าวหน้าของพลังการผลิตลงแล้ว ซึ่งก็หมายความว่า
 ผลผลิตก็จะมีมากขึ้นกว่าเดิม กล่าวคือสามารถผลิตสิ่งตอบสนองความต้องการของมนุษย์ได้โดยใช้
 เวลาในการผลิตน้อยกว่าเดิม นั่นก็หมายความว่าคนในสังคมจะมีเวลาว่างมากขึ้น เวลาว่างนี้หมายถึง
 เวลาที่เหลือจากการผลิตสิ่งตอบสนองความต้องการของคนในสังคม มนุษย์ก็จะใช้เวลาว่างนี้ในการ
 พัฒนาศักยภาพต่าง ๆ ที่ตนมี เป็นไปได้ว่าคนบางคนอาจใช้เวลาว่างในการไม่ทำอะไรเลย แต่จาก
 ความเชื่อที่ว่ามนุษย์มีความปรารถนาหลักที่จะใช้แรงงาน ย่อมนำไปสู่ความเชื่อที่ว่าความเป็นไปได้
 ไม่เกิดขึ้น ดังนั้นมาร์กซ์จึงมิได้เชื่อแค่ที่สังคมอุดมคติจะมีลักษณะเพียงแค่สร้างสภาพแวดล้อมที่เอื้อ
 ต่อการที่มนุษย์จะพัฒนาศักยภาพ แต่เชื่อด้วยว่ามนุษย์จะดำเนินการพัฒนาศักยภาพของตนด้วย
 กระนั้นก็ดีกว่าที่มาร์กซ์เชื่อว่ามนุษย์มีความปรารถนาที่จะทำงานมิได้มีนัยว่ามนุษย์มีความปรารถนาที่
 จะพัฒนาศักยภาพทุกอย่างที่ตนมี เป็นไปได้ว่ามนุษย์อย่างน้อยบางคนอาจจะต้องการแค่พัฒนา
 ศักยภาพของตนเพียงศักยภาพเดียว ไม่สนใจที่จะพัฒนาศักยภาพอื่นทั้ง ๆ ที่รู้ว่าตนมีศักยภาพอย่าง
 อื่นอีก เป็นไปได้ว่ามาร์กซ์มีความเชื่อด้วยว่ามนุษย์ต้องการที่จะพัฒนาศักยภาพทุกอย่างที่ตนมี หรือ
 อีกทางหนึ่งที่เป็นไปได้คือมาร์กซ์เชื่อว่ามนุษย์ควรพัฒนาศักยภาพทุกอย่างถึงแม้บางคนอาจมิได้มี
 ความต้องการเช่นนั้น เราจะเลือกตีความอย่างไรขึ้นกับว่าเราคิดว่ามาร์กซ์มีความคิดทางจริยปรัชญา
 แฝงอยู่ในทฤษฎีสังคมศาสตร์ของตนหรือไม่

แต่การที่คนในสังคมจะมีเวลาว่างมากพอหรือไม่ขึ้นอยู่กับว่าการผลิตในสังคมมีการจัดระบบ
 การผลิตที่ดีหรือไม่ การที่พลังการผลิตพัฒนาขึ้นหมายถึงการมีศักยภาพในการผลิตสิ่งที่ต้องการโดย
 ใช้เวลาน้อยลง แต่หากการจัดระบบการผลิตไม่ดีก็อาจไม่บรรลุศักยภาพนี้ มาร์กซ์เชื่อว่าในสังคมที่
 ปราศจากชนชั้น การผลิตย่อมเป็นไปเพื่อสนองความต้องการของมนุษย์เป็นจุดประสงค์หลัก ในสังคม
 ที่ชนชั้นหนึ่งเขาเปรียบอีกชนชั้นหนึ่ง การผลิตย่อมเป็นไปเพื่อผลประโยชน์ของคนเพียงชนชั้นเดียว
 และชนชั้นที่ถูกกดขี่จะถูกบังคับให้ผลิตเพื่อชนชั้นอื่น มิใช่เพื่อสนองความต้องการที่จะใช้แรงงานเพื่อ
 ตัวเอง ดังนั้นในสังคมคอมมิวนิสต์เมื่อทุกคนได้ใช้แรงงานอย่างที่ตนต้องการ ทุกคนก็จะทำงานอย่าง
 เต็มที่ ก่อให้เกิดผลผลิตมหาศาล สิ่งที่สังคมเรียกร้องจากคนในสังคมในแง่ของการผลิตคือการใช้

หลักการว่าแต่ละคนให้สังคมตามความสามารถของตน และการแบ่งปันผลผลิตเป็นไปตามหลักการที่ว่าทุกคนเอาผลผลิตไปตามที่ต้องการ เหตุที่การแบ่งปันเป็นเช่นนี้ได้ก็เพราะจะมีผลผลิตมากพอนั่นเอง แต่แน่นอนสังคมนี้ยังคงต้องมียุทธศาสตร์การส่วนกลางที่ทำหน้าที่จัดการกับผลผลิตที่ได้และกับการแจกจ่ายผลผลิตเพื่อให้เกิดความเป็นระเบียบ ยุทธศาสตร์นี้จะเรียกว่ารัฐบาลหรือไม่ก็แล้วแต่ ถึงอย่างไรก็ต้องถูกควบคุมโดยสังคม ดังนั้นสังคมนี้จึงยังเป็นสังคมอนาธิปไตยอยู่ เมื่อคนมีเวลามากขึ้นพอที่จะพัฒนาศักยภาพของตน ความสามารถที่ได้รับการพัฒนามาก็จะถูกนำไปใช้ในการผลิต การผลิตก็จะมีประสิทธิภาพมากขึ้น

ในข้างต้นได้กล่าวไว้ว่าแม้แต่การกล่าวถึงสังคมอุดมคติเช่นนี้ก็ยังเป็นปัญหา กล่าวคือสังคมอุดมคติน่าจะเป็นสังคมที่สมบูรณ์แบบ ไม่ควรมีการเปลี่ยนแปลงอีกแล้ว แต่ทฤษฎีสังคมของมาร์กซ์มีนัยว่าสังคมจะมีการพัฒนาไป ไม่มีจุดที่จะหยุด ดังนั้นสังคมคอมมิวนิสต์ก็จะเป็นเพียงขั้นตอนหนึ่งของพัฒนาการของประวัติศาสตร์ ภาพของสังคมที่กล่าวข้างต้นก็ไม่ใช่สังคมอุดมคติ เป็นเพียงสิ่งที่ควรจะเป็นสำหรับขั้นตอนหนึ่งในพัฒนาการทางสังคม คนจำนวนมากจะเถียงว่าสังคมคอมมิวนิสต์เป็นจุดหมายสุดท้าย แต่การกล่าวเช่นนี้ก็ถือว่าการถือว่าทฤษฎีของมาร์กซ์เป็นปรัชญาประวัติศาสตร์ มิใช่สังคมศาสตร์ และมาร์กซ์เป็นแค่สาวกของเฮเกล มิได้มีความเป็นตัวของตัวเอง การคิดเช่นนี้ทำให้การกล่าวว่ามาร์กซ์มีทฤษฎีเกี่ยวกับสังคมในอุดมคติงายขึ้น



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

**26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

**การเสนอบทความวิจัยของโครง
งานภาคเนย์ในการรับรู้และความเข้าใจของสังคมไทยร่วมสมัย**

**อ.ดร.สุนทร ชูตินทรานนท์ และคณ
วันพฤหัสบดีที่ 26 สิงหาคม 25
13.00-16.00 น. ห้อง 205 อาคารมหาจุฬาลงกร**

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

บทคัดย่อ

พลวัตระบอบาณานิคมหลังยุคสงครามเย็น

นับตั้งแต่ได้เอกราชบรรดาประเทศในอาณานิคมต่างพยายามอย่างเต็มที่ที่จะพัฒนาตนเองขึ้นมาให้เจริญและมั่งคั่ง ตลอดจนส่วนใหญ่พยายามสร้างระบบประชาธิปไตยขึ้นในประเทศพร้อมๆ กับการสร้างรัฐและสร้างชาติขึ้นมาใหม่ และการตระหนักในความจำเป็นที่จะต้องร่วมมือกันเพื่อไม่ให้อาณานิคมนี้ตกอยู่ใต้อิทธิพลของตะวันตกตลอดไปนำไปสู่การก่อตั้งอาเซียนในปี 1967 การสิ้นสุดของสงครามเย็นหมายถึงชัยชนะของระบบทุนนิยมที่ได้รับการเสริมส่งจากสภาพของโลกาภิวัตน์และเทคโนโลยีข้อมูลข่าวสาร และจากการกำหนดของสหรัฐอเมริกาที่ให้โลกหลังสงครามเย็น เปิดเสรีทางการค้าและการลงทุน แก่ปัญหาสิ่งแวดล้อม การปกป้องสิทธิมนุษยชน และการเป็นประชาธิปไตย ในยุคหลังสงครามเย็น ประเทศในอาณานิคมทุกประเทศรับเอาลัทธิทุนนิยมและระบบตลาด ตลอดจนพยายามปฏิรูประบบเศรษฐกิจ และการเมือง โดยเฉพาะทางด้านการเมืองนั้นมุ่งเน้นสร้างกระบวนการประชาธิปไตยขึ้นใหม่ ซึ่งหนุนด้วยแรงผลักดันในสังคมผ่านองค์กรประชาสังคมที่เรียกร้องให้รัฐคำนึงถึงหลักธรรมาภิบาล ความโปร่งใสและความรับผิดชอบในการดำเนินนโยบายเศรษฐกิจที่เจริญเติบโตอย่างต่อเนื่อง ทำให้เกิดนายทุนชาติที่อาศัยความใกล้ชิดกับชนชั้นปกครอง สร้างความมั่งคั่งอย่างต่อเนื่อง คนชั้นกลางใหม่ หรือกลุ่มคนรายใหม่มีวิถีชีวิตที่ผูกติดอยู่กับการบริโภคและการหาความสุขความบันเทิง ความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนามีมากขึ้นและรุนแรงขึ้น เพราะประเด็นทั้งสองนี้ยึดโยงอยู่กับสถานะทางเศรษฐกิจ สังคม และนโยบายของรัฐ การเคลื่อนย้ายแรงงาน การค้ายาเสพติด อาชญากรรมข้ามชาติ และการค้ามนุษย์เป็นมิติใหม่ที่กระทบต่อทุกประเทศ การเปลี่ยนแปลงสำคัญๆ เช่น วิกฤตเศรษฐกิจ ปัญหาสภาพแวดล้อมเช่น หมอกควัน การกำหนดเขตเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ การโทรคมนาคม และการขนส่งที่สะดวกมากขึ้น ทำให้ภูมิภาคอาณานิคมใกล้ชิดกันยิ่งขึ้น ยังผลให้อาเซียนขยายบทบาทของความร่วมมือออกไปอย่างกว้างขวางภายในภูมิภาคกับภูมิภาคอื่นและในระดับสากล ข้อมูลข่าวสารที่แพร่กระจายอย่างกว้างขวางและมากรูปแบบขึ้น ทำให้ผู้คนในอาณานิคมรับรู้การเปลี่ยนแปลงต่างๆ แต่อาจไม่ช่วยทำให้เข้าใจกันได้ดีขึ้นมากนัก ทั้งนี้เพราะลักษณะอันเป็นอัตลักษณ์ของชาติยังมีอิทธิพลต่อความคิดของผู้คนสูง

Abstract

Southeast Asian Dynamism after the End of Cold War

After independence, all countries in Southeast Asia attempt to develop themselves aiming at growth and wealth. Some even try to democratize in the process of state-building and nation-building. They also realize that there is a real need for mutual cooperation if they do not want to remain under external influence, thus the creation of ASEAN in 1967. The end of the cold war signifies the victory of capitalism which is boosted by globalization force and rapid expansion of information technology. The US declares New World Order which dictates all states to accept liberalization of trade and investment, environment protection, human rights, and democratization. Capitalism and market economy are main thrust of economy in the area while reforms are being attempted in economics and politics. On the political side, political reform focuses on proper function of the process of democratization propelled by forces of civil society groups which stress good governance, transparency and accountability. Continuing economic growth ushers in national capitalists whose close relations with the ruling class enriches both of them more. There emerges the new middle class or the new rich whose life style is characterized by consumerism and leisure. Ethnic and religious conflicts grow and become more violent and these conflicts are related to economic growth, social changes and state policy. Labour migration, drug trafficking, transnational crime, human trafficking are new phenomena impacted upon all nations. Events of regional scope such as haze, economic growth areas, telecommunication and transportation bring ASEAN countries closer to each other, and, as such, cooperations are extended regionally and internationally. Access to information of various forms enhances people in Southeast Asia to know more about each other. Whether they understand each other better is another matter. Peculiar attachment to the national identity may impede this.

พลวัตรูษาคเนย์หลังยุคสงครามเย็น

วิทยา สุจริตธนารักษ์

1. ความนำ

ยกเว้นประเทศไทย ประเทศทั้งหลายในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้หรืออุษาคเนย์ต่างตกเป็นประเทศอาณานิคม ในกระบวนการของการได้มาซึ่งเอกราชทำให้เกิดลักษณะของปฏิสัมพันธ์กับเจ้าอาณานิคมเดิม และในบางกรณีรวมหมายถึงประเทศตะวันตกอื่นที่แตกต่างกันออกไปตามแต่ประสบการณ์ที่แต่ละประเทศได้รับจากลัทธิอาณานิคม พอแบ่งลักษณะของปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวคร่าวๆ ได้คือ (1) ที่มีปฏิสัมพันธ์ที่รุนแรงกับประเทศเจ้าอาณานิคมได้แก่ กรณีของพม่า เวียดนาม อินโดนีเซีย พม่าอาจจะเป็นกรณีแรงที่สุดที่ทำให้ไม่ยอมเป็นสมาชิกของเครือจักรภพอังกฤษ (British Commonwealth) ซึ่งมีเพียงกรณีเดียวในบรรดาอาณานิคมเก่าของอังกฤษ นำไปสู่การใช้แนวทาง "สังคมนิยมแบบพม่า" ซึ่งก็คือการพึ่งตนเอง ไม่รับความช่วยเหลือใดๆ และแนวคิดใดจากตะวันตก และเมื่อตกมาในยุคของการปกครองของ SLORC และ SPDC นำไปสู่การที่ตะวันตกประณามคณะผู้ปกครองพม่าถึงแม้จะมีความสัมพันธ์ทางการทูตกันอยู่ ความสัมพันธ์ระหว่างเวียดนามกับฝรั่งเศสเกือบจะไม่มีสาระสำคัญใดๆ หลังจากเกิดเวียดนามเหนือและแม้เมื่อรวมเวียดนามเข้าด้วยกันได้สำเร็จ จนกระทั่งเวียดนามหันมาปฏิรูปเศรษฐกิจ เช่นเดียวกันกับความสัมพันธ์กับสหรัฐอเมริกา อินโดนีเซียใช้นโยบายเศรษฐกิจแบบชาตินิยมเมื่อได้เอกราชแล้ว และยุคของซูการ์โนมีการต่อต้านตะวันตกอย่างรุนแรง แม้ซูฮาร์โตหันมาพึ่งทุนตะวันตกเพื่อพัฒนาประเทศ แต่ก็พยายามปกป้องตลาดภายในอยู่ จนกลางทศวรรษ 1990 แต่ความรู้สึกต่อต้านตะวันตกอันเป็นส่วนหนึ่งของลัทธิชาตินิยมอินโดนีเซีย ยังคงมีอยู่ให้เห็นในรูปของการต่อต้านความเป็นผู้นำของสหรัฐฯ ในเวทีการเมืองโลกโดยเฉพาะเมื่อเกิดกรณีการก่อการร้ายสากล (2) ที่มีการต่อต้านเจ้าอาณานิคมเดิมในระดับหนึ่ง ได้แก่ กรณีของฟิลิปปินส์ มาเลเซีย ลาว และกัมพูชา ฟิลิปปินส์ทำสงครามกับสเปนเพื่อกอบกู้เอกราชก่อนประเทศใดหมดในอุษาคเนย์ พอใจที่สหรัฐฯ พัฒนาการศึกษาและช่วยพัฒนาระบบการเมือง แต่ก็ไม่พอใจเรื่องความได้เปรียบทางเศรษฐกิจของสหรัฐฯ กับฐานทัพอเมริกันในประเทศ อังกฤษยอมให้มาลายาเป็นเอกราชและดูแลเรื่องการถ่ายโอนอำนาจตลอดจนปราบปรามพรรคคอมมิวนิสต์มาลายา แต่ในยุคของมหาธีร์ โมฮัมหมัดความสัมพันธ์กับอังกฤษไม่ราบรื่น ลาว และกัมพูชานั้นได้รับผลกระทบเชิงลบจากการปกครองของฝรั่งเศสน้อยกว่าเวียดนามมาก และฝรั่งเศสยังมีบทบาทในเรื่องการยอมรับความเป็นกลางของลาวและกัมพูชา และ (3) ที่ไม่มีการต่อต้านเจ้าอาณานิคมเดิมคือกรณีของบรูไนที่เพิ่งจะยอมหลุดออกจากการเป็นรัฐในอารักขาของอังกฤษเอาเมื่อปี 1984 แต่ยังคงมีอังกฤษลงทุนอุตสาหกรรมน้ำมัน

และมีทหารถูฆ่าเป็นทหารราชของครักซ์ของสุลต่าน ส่วนกรณีของไทยนั้นความสัมพันธ์ที่ตึงเครียดกับฝรั่งเศสเป็นเรื่องที่เกี่ยวกับลาวและกัมพูชา กับอังกฤษเป็นเรื่องดินแดนในมลายา ปาไมภาคเหนือ การประกาศสงครามกับพันธมิตร ความสัมพันธ์ที่มีลักษณะเป็นปฏิปักษ์กับสหรัฐฯ ก็เกิดขึ้นเฉพาะในช่วงปลายสงครามเวียดนามที่สหรัฐฯ กำหนดนโยบายว่าไม่เข้ามาทำสงครามแบบนั้นอีก ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ พร้อมกับการขับไล่อเมริกาออกไปจากประเทศไทย

ทุกประเทศในอุษาคเนย์ต่างต้องพึ่งพาอุปสรรคในการสร้างรัฐและการสร้างชาติด้วยกัน และใช้แนวทางที่แตกต่างกันออกไป พม่าไม่ต้องการพึ่งใคร ปิดตัวเองไม่มีปฏิสัมพันธ์กับใคร บ้างก็พยายามหาแนวทางของตนเองเช่นอินโดนีเซีย กัมพูชา และลาว บ้างก็ใช้แนวทางสังคมนิยม ซึ่งไม่เป็นที่ยอมรับในภูมิภาคนี้เช่นเวียดนาม บ้างก็เดินตามแนวทางทุนนิยม เช่น ฟิลิปปินส์ ไทย สิงคโปร์ มาเลเซีย และอินโดนีเซีย ในระยะปลายทศวรรษ 1960 ก่อนสิ้นสุดสงครามเย็นทุนนิยมตะวันตกยังมีลักษณะแยกส่วนอยู่ยังไม่ได้ผนึกกันเป็นทุนนิยมโลกในความหมายที่ว่าทุนตะวันตกไม่ได้ร่วมกันกำหนดบทบาทของตนต่อโลก ผ่านทาง G-7 และ Washington Consensus แต่ละประเทศในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จึงมีปฏิสัมพันธ์กับทุนนิยมเป็นเฉพาะราย ทุนจากญี่ปุ่นยังเข้ามาแข่งขันกับทุนตะวันตกในอุษาคเนย์อีกด้วย แต่ทุนญี่ปุ่นก็คือทุนนิยมโลกเช่นกัน หลังกลางปี 1975 แล้วกลุ่มประเทศอินโดจีนได้กลายเป็นคอมมิวนิสต์และยึดแนวทางสังคมนิยมในการพัฒนาประเทศ ยกเว้นกรณีกัมพูชาที่เกิดปัญหายุ่งยากภายในอันเนื่องมาจากบทบาทของฝ่ายเขมรแดง พม่ายังคงใช้แนวทางสังคมนิยมของตนเองอยู่จนกระทั่งปี 1988 จึงหันกลับมาเข้าระบบตลาดใหม่ ประเทศอื่นๆ ที่เหลือพัฒนาประเทศโดยแนวทางทุนนิยมที่เน้นการระดมทุนต่างประเทศและการส่งออก การเติบโตทางเศรษฐกิจทำให้เกิดการสะสมทุนภายในและนายทุนชาติที่ต่างมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับรัฐและผู้ครองอำนาจรัฐ การพัฒนาเศรษฐกิจเป็นการเพิ่มบทบาทของรัฐที่เข้ามาหนุนให้บริการพื้นฐานที่สำคัญ กำหนดกฎระเบียบ และพัฒนาทุนภายในชาติ อำนาจอรัฐจึงขยายกว้างออกไป จนกล่าวได้ว่าโดยหลักแล้วรัฐทั้งหลายในอุษาคเนย์ต่างเป็นรัฐที่เข้มแข็ง (strong state) ด้วยกันทั้งสิ้น สงครามเวียดนามที่สหรัฐฯ เป็นหัวเรือใหญ่อาศัยเวียดนามได้ทำสงครามขึ้นเกี่ยวกับการขยายตัวของลัทธิคอมมิวนิสต์ที่ดึงเอาพันธมิตรของสหรัฐฯ คือไทย (สฤษดิ์-ถนอม--ประภาส) ฟิลิปปินส์ (มาร์คอส) และเวียดนามใต้ (เดียม จนถึงเหียว) เข้าพัวพันด้วยอย่างลึกลับ มีผลสะท้อนกลับที่ชี้ชัดว่าหากภูมิภาคอุษาคเนย์ยังคงสภาพเป็นสนามสงครามทั้งทางอาวุธและทางอุดมการณ์ จะหาความมั่นคงและความสงบสุขในภูมิภาคแห่งนี้ไม่ได้ มีความจำเป็นในทางการเมืองที่ประเทศแห่งอาณานิเวศนี้ควรร่วมมือกันสร้างสันติสุขขึ้นมา สมาคมแห่งชาติอุษาคเนย์ (Association of Southeast Asian Nations – ASEAN) หรืออาเซียนจึงได้อุบัติขึ้นในระยะกลางปี 1967 ท่ามกลางกระแสสงครามเย็นที่ยังเชียวรากรากอยู่ แต่ก็สอดคล้องกับปฏิญญาที่เกาะกวม (Guam Declaration) หรือ Nixon Doctrine ที่ประกาศในปลายปี 1968 ว่าสหรัฐฯ จะถอนตัวออกจาก

เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในที่สุดความคิดของมาเลเซียที่จะให้เอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นเขตสันติภาพ เสรีภาพและเป็นกลาง (Zone of Peace, Freedom and Neutrality) ก็ได้รับการยอมรับจากสมาชิกของอาเซียนในปี 1970 และในเมื่ออินโดจีนได้กลายเป็นคอมมิวนิสต์ทั้งหมดในเมษายน 1975 อาเซียน (5) จึงได้กำหนดมาตรการจัดระบบความสัมพันธ์ระหว่างอาเซียนกับประเทศในภูมิภาคและกับประเทศภายนอกโดยการทำสนธิสัญญาแห่งมิตรภาพและความร่วมมือ (Treaty of Amity and Cooperation – TAC) และการทำปฏิญญาแห่งความสามัคคีของอาเซียน (Declaration of ASEAN Concord) หรือที่เรียกกันทั่วไปว่า Bali Concord (I)

ในช่วงกลางทศวรรษ 1980 มีการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญอันเป็นผลกระทบมาจากการเปลี่ยนแปลงจากภายนอกคือการที่ประธานาธิบดีกอร์บาเชฟแห่งสหภาพโซเวียตได้ใช้นโยบายเปิดประเทศ และการปรับปรุงประเทศ (ที่รู้จักกันในนามของ Perestroika กับ Glasnost) ยังผลให้ลาวต้องใช้นโยบายจินตนาการใหม่ และเวียดนามใช้นโยบายดอย เมย (Doi Moi) ซึ่งก็คือการปฏิรูปประเทศและการรับเอาระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม เพราะแม้แต่จีนเองก็ต้องปรับตัวตามไปด้วย พม่าเองนั้นเมื่อ SLORC ได้เข้าสวมอำนาจแทนนายพลเนวินในปี 1988 แล้วก็ได้หันมาใช้ระบบตลาดอีกครั้งหนึ่ง แม้จะอยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐอย่างเข้มงวด มาเลเซียได้ประกาศใช้นโยบายเศรษฐกิจใหม่ (NEP) ในปี 1971 เป็นต้นมาและจะดำเนินไปจนกระทั่ง 1990 ด้วยประสงค์เพื่อ (1) ลดและขจัดความยากจนของคนทุกชาติพันธุ์และ (2) ปรับโครงสร้างของสังคมไม่ให้เกิดความแตกต่างทางด้านเศรษฐกิจ ไม่ให้มีความเหลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจเพราะชาติพันธุ์ต่อไป ฟิลิปปินส์อยู่ในยุคของมาร์คอสที่ประกาศกฎอัยการศึกมาตั้งแต่มีนาคม 1972 พัฒนาประเทศแบบบนลงล่าง เปลี่ยนระบบการเมืองแบบประธานาธิบดีไปเป็นแบบรัฐสภากลายเป็นระบบการเมืองที่อำนาจประโยชน์ให้แก่ตนเอง บริวารและพวกพ้องและการสังหารวุฒิสมาชิกเบนิโย อากิโน เมื่อมีนาคม 1985 นำไปสู่การประท้วงครั้งใหญ่ของประชาชนและทำให้นางคอราซอน อากิโน ได้ดำรงตำแหน่งประธานาธิบดีในกุมภาพันธ์ 1987 การพัฒนาประเทศของอินโดนีเซียที่มุ่งเน้นการเติบโตทางเศรษฐกิจดำเนินไปด้วยดียกเว้นช่วงระยะเวลาสั้นๆ ที่ราคาน้ำมันตกต่ำ ได้เกิดมีนายทุนชาติทั้งที่เป็นคนเชื้อสายจีนและเจ้าหน้าที่ของรัฐทั้งทหารและพลเรือนกับพวกพ้อง ทางสิงคโปร์นั้นนายลี กวน ยิวยังคงกุมบังเหียนการเมืองเอาไว้จนกระทั่งปี 1990 จึงมอบให้นายโก๊ะจ๊กตง รับตำแหน่งนายกรัฐมนตรีแทน ในบรูไนไม่มีการเปลี่ยนแปลงใดๆ สำคัญ ยกเว้นการประกาศเอกราชจากอังกฤษในปี 1984 และการเข้าเป็นสมาชิกของอาเซียนในปี 1987 . ส่วนกรณีของไทยนั้น ช่วงทศวรรษ 1980 เป็นช่วงของปรับตัวทางการเมืองให้เป็นประชาธิปไตยให้มากขึ้น เศรษฐกิจเจริญเติบโตจนกระทั่งคณะผู้รักษาความสงบเรียบร้อยแห่งชาติ (รสช.) ยึดอำนาจในกุมภาพันธ์ 1991

สรุปได้ว่าในช่วงระยะเวลาราว 45 ปีหลังสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่สอง จนกระทั่งการทำลายกำแพงเบอร์ลินในปี 1989 การล่มสลายของสหภาพโซเวียตอันนำไปสู่การเกิดประเทศ

เอกราชในยุโรปตะวันออกและรัสเซียในปี 1991 ได้มีการเปลี่ยนแปลงอย่างมากมายขึ้นใน
อุษาคเนย์ แต่ลักษณะสำคัญก็คือการเปลี่ยนแปลงในระยะ 45 ปีที่ผ่านมาเรียกว่าเป็นแบบ
อาณานิคมสมัยใหม่ (neo-colonialism) หรือจักรวรรดินิยม (imperialism) อันเป็นการที่ตะวันตกมี
อิทธิพลอย่างกว้างขวางโดยไม่ต้องเข้าครอบครองพื้นที่กลับได้อาศัยอุดมการณ์ทางการเมืองและ
เศรษฐกิจเป็นเครื่องมือ ก่อให้เกิดความจำเริญในทางเศรษฐกิจให้แก่ภูมิภาคแห่งนี้พร้อมกันไปกับ
การกำหนดโครงสร้างหลักของระบบเศรษฐกิจโลกและภูมิภาค ส่งเสริมการบริโภคนิยม และการหา
ความสำเร็จในชีวิต การล่มสลายของสหภาพโซเวียตคือการพ่ายแพ้ทางอุดมการณ์ครั้งสำคัญยิ่ง
ของโลกที่ดำเนินกันมานานถึงครึ่งศตวรรษ เปิดโอกาสอย่างเต็มที่ให้ตะวันตกเข้ามาเป็นเจ้าเข้า
ครอง (western hegemony) เอเชีย พลังชาตินิยมอันเป็นแรงขับเคลื่อนที่ทรงอำนาจภาพที่เปลี่ยน
โฉมหน้าของอุษาคเนย์ ไม่อาจต้านทานและในหลายกรณีกลายเป็นแรงสนับสนุนให้เกิดระบบการ
เมืองเป็นอำนาจนิยม (authoritarianism) และการรวบอำนาจเบ็ดเสร็จ (totalitarianism) การ
แสดงออกของความเป็นชาตินิยมกลายเป็นพลังแบบอนุรักษ์นิยมที่ผู้มีอำนาจทางการเมือง
นำมาใช้เพื่อต่อต้านตะวันตกและทุนนิยมเป็นครั้งเป็นคราว และอย่างแผ่วเบา อย่างไรก็ตาม อิทธิ
พลของตะวันตกเป็นเพียงหนึ่งในบรรดาปัจจัยจากภายนอก ยังมีปัจจัยอื่นๆ โดยเฉพาะปัจจัยภายใน
ที่ต้องพิจารณาพร้อมกันไปด้วย

อุษาคเนย์ที่เป็นอาณานิคมบริเวณที่เปิดกว้างมีปฏิสัมพันธ์กับโลกภายนอกมาโดยตลอดอัน
เป็นปัจจัยสำคัญ ทำให้ดินแดนส่วนนี้เจริญเติบโตและพัฒนาพร้อมๆ กันไปกับการแสวงหาแนว
ทางเพื่อบูรณาการโดยยึดหลัก "ความเป็นหนึ่งเดียวกันในความหลากหลาย" (unity in diversity)
อุษาคเนย์ อาจจะเป็นดินแดนเพียงไม่กี่แห่งในพิภพนี้ที่ประเด็นเรื่องความหลากหลายเป็นปัจจัยที่
สำคัญและมีผลล้าลึกต่อพัฒนาการของภูมิภาคเป็นทั้งอุปสรรคและพลวัตที่จะต้องกำหนดแนว
ทางแต่ละส่วนและโดยรวมในอันที่จะอำนวยความสะดวกให้กับความจำเริญก้าวหน้าต่อไป ความ
หลากหลายเรื่องชาติพันธุ์ (ethnicity) ในพม่าเป็นอุปสรรคต่อการสร้างชาติ และบูรณาการทางการเมือง
แต่ก็เป็นปัจจัยที่บังคับให้ระบบการเมืองของพม่าต้องแสวงหาแนวทางที่จะผนึกผู้คนนานา
ชาติพันธุ์เข้าไว้ด้วยกันในขอบเขตของประเทศที่ไม่กว้างใหญ่นัก อินโดนีเซียมีอาณาเขตกว้างใหญ่
หลากหลายด้วยชาติพันธุ์ นโยบายของส่วนกลางทำให้เกิดการต่อต้านสาธารณรัฐอินโดนีเซีย
ในอะเจห์ที่ต้องใช้กำลังปราบปราม เกิดการต่อต้านในอีเรียน จายาหรือปาปัวตะวันตก ตลอดจน
ทำให้เกิดการฆ่าฟันจนล้มตายมาต่อเนื่องในกาลิมันตัน ชูลาเวซี อัมบน หรือมาลุก ในขณะที่ชาติ
พันธุ์อื่นๆ ไม่ได้สร้างความขัดแย้งใช้เกิดกับรัฐบาล ลาวที่เป็นประเทศเล็กๆ แต่มากด้วยชาติพันธุ์
นโยบายการแบ่งกลุ่มชาติพันธุ์ในลาวเป็นลาวลุ่ม ลาวเทิง และลาวสูงที่เน้นว่าทุกกลุ่มต่างเป็นคน
ลาวยังใช้ได้ดีอยู่ยกเว้นกับกลุ่มม้ง ฟิลิปปินส์เป็นประเทศที่ไม่ค่อยได้ยินเรื่องราวของความขัดแย้ง
ด้านชาติพันธุ์ ยกเว้นกับพวกโมโรในเกาะมินดาเนา กัมพูชากลับมีปัญหาเกี่ยวกับคนญวนที่ตั้งหลัก

แหล่งอยู่ในประเทศ ส่วนเวียดนามกำลังมีปัญหาเกี่ยวกับพวกชาวเขา (montagnard) มาเลเซียตั้งแต่ปี 1971 มาแล้วที่รัฐบาลมุ่งสร้างความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจให้แก่คนมาเลย์ให้ทัดเทียมกับคนจีน ส่วน สิงคโปร์นั้นตรงกันข้ามเปิดโอกาสให้แก่คนจีนมากกว่าคนมาเลย์ ไทยมีนโยบายคล้ายลาวคือถือว่าทุกคนเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไทย ส่วนพวกชาวเขานั้นไม่ใช่ และกำลังเผชิญปัญหากับกลุ่มคนชาติพันธุ์มาเลย์ทางภาคใต้ บรูไนดูเหมือนจะไม่มีปัญหาเรื่องชาติพันธุ์ ปัญหาเรื่องชาติพันธุ์จะรุนแรงน้อยลงมากหากคนเหล่านี้เป็นพลเมืองของประเทศ¹ ยังปัญหาของความยึดถือของการเป็น “คนจีน” ซึ่งประเด็นของการเป็นพลเมืองไม่ช่วยแก้ได้ทั้งหมด เพราะในเรื่องนี้ไปผูกมัดอยู่กับประเด็นทางเศรษฐกิจ คนเชื้อสายจีนที่มั่งคั่งและนายทุนเชื้อสายจีนมักตกเป็นเป้าของความไม่พอใจของกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนใหญ่ที่ฐานะทางเศรษฐกิจไม่ดีเท่า ในปัจจุบันนี้ปัญหาเกี่ยวกับคนเชื้อสายจีนเบาบางลงไปมาก ดังเช่นในกรณีของอินโดนีเซียที่รัฐบาลในยุคปฏิรูปไม่กีดกันคนเชื้อสายจีน วิกฤตทางเศรษฐกิจที่ผ่านมาในระบอบปี 1997-1998 ไม่ได้ก่อกระแสการทำร้ายแก่ทรัพย์สินและคนเชื้อสายจีน อนึ่ง ทุนของคนเชื้อสายจีนเป็นสิ่งจำเป็นอย่างยิ่งในการพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศ ทั้งมีความสำคัญและแนบแน่นกับกลุ่มผู้ปกครอง (ruling class) แต่ในขณะเดียวกันประเด็นเรื่องทุนกับชาติพันธุ์นี้อาจจะปรากฏในบริบทอื่นเช่นในต่างประเทศเช่นกรณีการเผ่าทำลายสถานทูตไทยและบริษัทของคนไทยในพมญในปี 2003 ประเด็นทางชาติพันธุ์ในระดับรัฐต่อรัฐ สร้างความตึงเครียดระหว่างรัฐขึ้นได้เช่นกรณีของไทยกับพม่า ไทยกับลาว ไทยกับกัมพูชา กัมพูชากับเวียดนาม และต่อไปอาจจะมียุทธการระหว่างพม่ากับจีน การอพยพของแรงงานและการกวาดล้างแรงงานเถื่อนจะเป็นประเด็นปัญหาระหว่างไทยกับพม่า ไทยกับลาว ไทยกับกัมพูชา ไทยกับมาเลเซีย ไทยกับสิงคโปร์ มาเลเซียกับฟิลิปปินส์ มาเลเซียกับอินโดนีเซีย สิงคโปร์กับฟิลิปปินส์ สิงคโปร์กับอินโดนีเซีย รวมตลอดถึงปัญหาที่อาจจะมียุทธการระหว่างบรูไนกับไทย บรูไนกับฟิลิปปินส์ และบรูไนกับอินโดนีเซีย กับทั้งต้องนับรวมปัญหาระหว่างติมอร์ตะวันออกกับอินโดนีเซีย และต่อไปอาจจะมีกับประเทศอื่นบางประเทศในอาเซียนอีกด้วย ปัญหาเรื่องชาติพันธุ์ที่เกี่ยวข้องกับแรงงานต่างด้าว ทั้งที่ถูกและผิดกฎหมายนี้ยังผูกพันกับเรื่องวัฒนธรรมอีกโสดหนึ่ง จึงมักพบปัญหานายจ้างในมาเลเซีย และสิงคโปร์ ทำเกินเลยและดูหมิ่นแรงงานจากไทย ฟิลิปปินส์ อินโดนีเซีย เช่นเดียวกันกับที่นายจ้างไทยดูแคลนแรงงานจากพม่า ลาว และกัมพูชา นอกจากนั้นแล้วเรื่องชาติพันธุ์ย่อมเกี่ยวข้องกับภาษาที่แต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ใช้ การใช้ภาษาที่ต่างกันทำให้ไม่เข้าใจกันถึงกับต้องใช้ภาษาตะวันตกเป็นภาษากลางแทน การไม่เข้าใจภาษาของกันและกันทำให้ไม่เข้าใจในวรรณกรรม

¹ F. Lebar et al., *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia* (New Haven : Human Relations Area Files, 1964); Anthony Smith, *The Ethnic Origin of Nation* (Oxford : Basil Blackwell, 1986) ; David Brown, *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia* (Route ledge, 1994).

ความคิดอ่านและวัฒนธรรม หลงผิดไปว่าวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ตนสูงส่งกว่ากลุ่มอื่น การเรียนรู้ภาษาของกันและกันจึงเป็นสิ่งจำเป็น การรู้เพียงผิวเผินยังเป็นอันตรายเพราะก่อให้เกิดปมเด่นปมด้อยดังเช่นกรณีไทยกับลาว ดังนั้นเรื่องชาติพันธุ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จึงเป็นเรื่องที่สลับซับซ้อนและมีพลวัตสูงมาก

เรื่องศาสนาเป็นเรื่องสำคัญอีกเรื่องหนึ่ง แม้ความเชื่อดั้งเดิมของคนในอุษาคเนย์คือความเชื่อในสิ่งลึกลับในธรรมชาติจะมีลักษณะที่ละม้ายคล้ายคลึงกันทุกหนแห่ง แต่สิ่งนี้กลับมิได้เป็นปัจจัยเชื่อมโยงผู้คนต่างชาติพันธุ์เข้าด้วยกัน ศาสนาหลักของโลกคือฮินดู พุทธ อิสลาม คริสต์ ลัทธิขงจื๊อ มีผู้คนที่ต่างชาติพันธุ์กันนับถือร่วมกัน แต่การผนึกกำลังกันของศาสนิกชนต่างชาติพันธุ์เพื่อศาสนาที่ตนนับถือเห็นได้น้อยมาก ยกเว้นปรากฏการณ์ที่สหรัฐฯ บุกบุกอัฟกานิสถานและอิรักกับการต่อต้านการก่อการร้ายสากลที่มุ่งไปยังศาสนาอิสลามและอิสลามิกชนที่ทำให้เห็นพลังของมุสลิมที่มีต่อสหรัฐฯ และโลกตะวันตก แต่ที่เป็นปรากฏการณ์บ่อยๆ ในอุษาคเนย์คือความขัดแย้งของคนต่างชาติพันธุ์ที่นับถือศาสนาในอินโดนีเซียต่างกันเช่นการปะทะกันระหว่างคนคริสต์และอิสลามในซูลาเวซี และมาลุก ระหว่างคนคริสต์กับอิสลามในเกาะมินดาเนาของฟิลิปปินส์ ระหว่างคนมาเลย์กับคนจีนในมาเลเซียในกลางปี 1969 จนต้องประกาศภาวะฉุกเฉิน ปัญหาระหว่างรัฐบาลไทยกับคนไทยมุสลิมยิ่งเกิดรุนแรงขึ้นมาใหม่ เมื่อมกราคม 2004 จนปัจจุบันระหว่างชาวพุทธกับชาวคริสต์ในเวียดนามให้สัปดาห์ดินเดียม อันที่จริงแล้วเรื่องความเชื่อและศาสนาในกลุ่มคนชาติพันธุ์เดียวกันก็เป็นเรื่องรุนแรงไม่ใช่น้อยดังเช่นระหว่างคนมุสลิมที่มักเรียกกันง่ายๆ ว่ามุสลิมหัวเก่ากับมุสลิมหัวใหม่ในมาเลเซีย ในอินโดนีเซีย ชาวพุทธในไทย การแสดงออกของกลุ่มทางศาสนาต่อปัญหาทางสังคมการเมืองเช่น การเล่นพนัน โสเภณี สถานเริงรมย์ การทุจริต อิทธิพลของศาสนาต่อทางการเมืองมีมากในฟิลิปปินส์ อินโดนีเซีย มาเลเซีย และในบางระดับในไทย ลาวกับเวียดนามมีมาตรการป้องกันปรามกลุ่มศาสนาคริสต์ในประเทศ แต่น่าสังเกตว่าทั้งอินโดนีเซีย มาเลเซียและบรูไนต่างปฏิเสธที่จะเป็นรัฐอิสลาม (Islamic state) อินโดนีเซียน่าจะเป็นประเทศเดียวที่กลุ่มศาสนาอิสลามพยายามจะสถาปนารัฐอิสลามขึ้นมาตั้งแต่หลังประกาศเอกราชในปี 1945 ในรูปของ Darul Islam ซึ่งความรู้สึกนี้ยังไม่หมดสิ้นไป กลุ่ม Jemaah Islamiah (JI) สืบสานต่อความคิดนี้ในยุคปัจจุบัน²

² J. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), Lim Joo-Jock and S. Vani, *Armed Separatism in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1984) ; Thomas M. McKenna, *Muslim Rulers and Rebels* (Manila: Anoil Publishing Inc., 1990).

การเคลื่อนย้ายของประชากรหรือของผู้คนไปตั้งถิ่นฐานในหลักแหล่งใหม่เป็นปรากฏการณ์ทั่วไปของอุษาคเนย์ในเมื่อผู้คนยังมีเบาะบาง ที่ทำกินยังไม่มีขอบเขตจำกัด ทั้งยังไม่มีกรอบของพรมแดนมาขัดขวางจนกระทั่งกลายเป็นรัฐอาณานิคมและเมื่อเป็นรัฐชาติในเวลาต่อมา อุษาคเนย์รับคนจีนเข้ามาตั้งรกรากสร้างชีวิตใหม่กับมีผู้คนจากอนุทวีปเอเชียได้เข้ามาอีกจำนวนหนึ่ง ในสมัยใหม่การเคลื่อนย้ายของประชากรครั้งสำคัญมักเกิดขึ้น เนื่องจากสาเหตุทางการเมือง เช่นคนเวียดนามจากภาคเหนือราวล้านคนอพยพไปตั้งหลักแหล่งในเวียดนามใต้ในปี 1955 การหลั่งไหลของชาวเวียดนาม กัมพูชา และลาวในระดับที่น้อยกว่าเข้ามายังประเทศไทย มาเลเซีย อินโดนีเซีย ออสเตรเลีย ฮังการี และในที่สุดไปประเทศตะวันตก ในเมื่อประเทศกลุ่มอินโดจีนตกอยู่ภายใต้การปกครองของคอมมิวนิสต์ในปี 1975 ความรุนแรงทางการเมืองในพม่าตั้งแต่ปี 1988 ทำให้คนพม่าและกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพม่าหลบหนีเข้ามาในไทย อินเดีย บังกลาเทศ การดำรงชีพที่ฝืดเคืองทำให้แรงงานไทยและฟิลิปปินส์ไป “ชุดทอง” ในประเทศตะวันออกกลาง ญี่ปุ่น ไต้หวัน มาเลเซีย สิงคโปร์ บรูไน ตลอดจนในประเทศตะวันตก สำหรับบางกลุ่มอาชีพแรงงานอินโดนีเซียเข้ามายังสิงคโปร์ มาเลเซีย การขาดแคลนแรงงานในประเทศและความต้องการว่าจ้างแรงงานในอัตราที่ต่ำเพื่อให้ผลผลิตแข่งขันในตลาดได้ดีกว่า ทำให้แรงงานจากพม่าเป็นที่ต้องการของไทย การพัฒนาอุตสาหกรรมทำให้แรงงานในชนบทอพยพเข้ามาอยู่ในเมืองหลวง และเมืองหลักอันเป็นปรากฏการณ์เกือบทั่วทุกแห่งในอุษาคเนย์ นำไปสู่การเกิดแหล่งเสื่อมโทรมและปัญหาอื่นๆ นอกจากการเคลื่อนย้ายประชากรข้ามพรมแดนแล้ว การค้ายาเสพติด การค้ามนุษย์ และอาชญากรรม ก็เป็นเรื่องข้ามพรมแดนด้วยเช่นกัน สินค้าหนีภาษี และสินค้าต้องห้าม เช่น ไม้ น้ำมัน แร่ธาตุ อัญมณี วัตถุโบราณ สัตว์หายาก พืชพรรณที่หายาก ก็มีการลักลอบกันแพร่หลาย ปัญหาสิทธิบัตรทรัพย์สินทางปัญญาก็กลายเป็นสิ่งที่ยุ่งยาก การคมนาคมที่สะดวกรวดเร็วยิ่งน่าจะเป็นอีกสาเหตุหนึ่งของการแพร่ขยายของโรคภัยเช่น ระบบหายใจหยุดทำงานเฉียบพลัน (SARS) และโรคไข้หวัดนก (bird flu) ซึ่งทำความเสียหายให้แก่ธุรกิจ การท่องเที่ยวและการส่งออก สัตว์ปีกของหลายประเทศในอุษาคเนย์³

ปัจจัยต่างๆ ที่กล่าวมาโดยย่อ ล้วนแสดงให้เห็นพลวัตรในดินแดนอุษาคเนย์ ตั้งแต่อดีตมาจนปัจจุบัน ตลอดจนผลกระทบที่เกิดขึ้นอย่างกว้างขวางและลึกซึ้ง ต่อไปจะได้แยกกล่าวเป็นประเด็นๆ ไป

³ Supang Chantavanich et al., *Female Labour Migration in Southeast Asia : Change and Continuity* (Bangkok: Institute of Asian Studies, 2001); Noeleen Heyzer and Geertje Lycklama, eds., *The Trade in Domestic Workers : Causes, Mechanisms, and Consequences of International Migration* (APDC and Zed Books, 1994).

2. การเปลี่ยนแปลงทางการเมือง

การพังทลายของเบอรลินในปี 1989 และการล่มสลายของสหภาพโซเวียตคงเหลือแต่ประเทศรัสเซีย กับประเทศยุโรปตะวันออกที่เป็นเอกราชในปี 1990 นำไปสู่การสิ้นสุดของสงครามเย็น การเมืองระหว่างประเทศที่มีลักษณะสองขั้วได้กลายสภาพเป็นหลายขั้ว แต่ในขณะเดียวกันสหรัฐฯ ก็มีบทบาทนำมากยิ่งขึ้นและล่วงมาถึงปัจจุบัน (2004) สหรัฐฯ ทำตัวเป็นเจ้าโลก (hegemon) โดยเฉพาะการตัดสินใจโจมตีอิรักโดยไม่ฟังคำทัดทานของสหประชาชาติ ผู้นำของสหรัฐฯ ได้ประกาศ "ระเบียบใหม่ของโลก" (new world order) เองและระบุถึงองค์ประกอบสำคัญของระเบียบที่ว่านี้ว่าประกอบด้วย (1) การเปิดเสรีทางการค้าและการลงทุน (liberalization of trade and investment) (2) การรักษาสภาพแวดล้อม (3) สิทธิมนุษยชน และ (4) การทำให้เป็นประชาธิปไตย (democratization) ในยุคหลังสงครามเย็นนี้ยังเป็นการเริ่มศักราชของโลกาภิวัตน์ (globalization) อันเป็นการเชื่อมโยงและขยายตัวของการค้าและการลงทุน ซึ่งยังได้รับแรงกระตุ้นจากการพัฒนาของเทคโนโลยีสารสนเทศ สร้างแรงกดดันต่อการปรับตัวในการแข่งขันและในเรื่องความได้เปรียบเสียเปรียบเชิงการแข่งขัน การเพิ่มศักยภาพในการแข่งขัน การปรับโครงสร้างเซตที่นำไปสู่การเกิดเขตการค้าเสรีขึ้นในส่วนต่างๆ เช่น AFTA NAFTA⁴ เป็นต้น และความร่วมมือทางเศรษฐกิจในเขตกว้างขวางเช่น APEC

กลุ่มประเทศคอมมิวนิสต์ในอินโดจีนได้รับผลกระทบโดยตรงจากโซเวียต ในปี 1986 นายไกสอน พมวิหาน นายกรัฐมนตรีและเลขาธิการใหญ่พรรคคอมมิวนิสต์ลาวประกาศการปฏิรูปเศรษฐกิจโดยใช้ "จินตนาการใหม่" หรือ "กลไกเศรษฐกิจใหม่" และในปี 1989 ลาวได้เปิดรับการลงทุนจากต่างประเทศมากขึ้น เวียดนามได้นำนโยบาย Doi Moi หรือการปรับเปลี่ยนระบบเศรษฐกิจมาใช้ตั้งแต่ธันวาคม 1986 โดยการยกเลิกกรรมสิทธิ์ร่วมในระบบการผลิต การใช้กลไกราคาตลาด ปฏิรูปการคลังให้เอกชนเข้ามีส่วนร่วมในระบบเศรษฐกิจ เปิดรับการลงทุนจากต่างชาติ แม้จะมีปัญหาในทางปฏิบัติแต่ทั้งลาวและเวียดนามไม่หันกลับไปใช้แนวทางสังคมนิยมอีก พรรคในทั้งสองประเทศจึงเป็นตัวหลักในการปฏิรูป⁵ ส่วนกรณีของกัมพูชา สิ่งที่เรียกกันว่า "ความขัดแย้งในกัมพูชา" (Cambodian conflict) ตั้งแต่ปี 1979 จนกระทั่งปี 1991 ที่สามารถแก้ไขได้

⁴ ประทุมพร วัชรเสถียร, "โลกาภิวัตน์ยุค ค.ศ. 2000 : ช้ามโลก ครอบโลก ครอบโลก?" ใน มรว.พทุทธิสาณ ชุมพล, บรรณาธิการ, *โลกาภิวัตน์ : รวมบทความทางวิชาการในวาระครบ 50 ปี คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, 17-19 สิงหาคม 2541, หน้า 1-38.

⁵ สุรชัย ศิริไกร, *การพัฒนาเศรษฐกิจและการเมืองลาว* (กทม. : สถาบันเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2542) โดยเฉพาะหน้า 167-232 ; ศรีประภา เพชรเมธี, *การพัฒนาเศรษฐกิจและการเมืองเวียดนาม* (กทม. : สถาบันเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2542) โดยเฉพาะหน้า 86-135.

ด้วยสนธิสัญญาสันติภาพที่ปารีส จนกระทั่งได้มีการเลือกตั้งทั่วไปครั้งใหม่ในปี 1993 การปรองดองแห่งชาติ (national reconciliation) เป็นสิ่งสำคัญมากกว่าการปฏิรูป เพราะในตัวของมันเองก็เป็นการปฏิรูปเนื่องจากต้องพยายามเอากลุ่มเขมรแดงเข้ามาร่วมในกระบวนการสร้างชาติขึ้นใหม่ ตลอดจนถึงประนีประนอมกันระหว่างฝ่าย Funcinpec ของเจ้านโรดม รณฤทธิ์ กับ CPP ของฮุน เซิน⁶ ระบอบการเมืองของกัมพูชาจำเป็นต้องเน้นความปรองดองกันอย่างสูงในเมื่อทั้งสองฝ่ายไม่สามารถมีชัยเหนืออีกฝ่ายหนึ่งได้มากพอจากการเลือกตั้งทั้งในปี 1993 และ 2003 ตลอดจนการเลือกตั้งท้องถิ่นในปี 2002 จึงทำให้ต้องมีนายกรัฐมนตรีคนที่หนึ่ง-สอง กระทรวงสำคัญๆ 5 กระทรวงต้องมีรัฐมนตรีร่วมจากสองฝ่าย และต้องจัดสรรตำแหน่งทางการเมืองให้แก่ทั้งสองฝ่ายในกระทรวงอื่นๆ และองค์กรอื่นๆ ของรัฐ จนครั้งล่าสุดนี้ปรากฏว่ามีคณะรัฐมนตรีจำนวนมากว่าสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร ในทางเศรษฐกิจกัมพูชาต้องพึ่งความช่วยเหลือจากบรรดามิตรประเทศ ซึ่งจะมีการประชุมประจำปีทีโตเกียวร่วมกันตกลงบริจาคเงินช่วยเหลือให้กัมพูชาบริหารประเทศต่อไปได้ ฮุนเซนเองอยู่ในตำแหน่งนายกรัฐมนตรีของกัมพูชามายาวนานร่วม 15 ปีใช้อำนาจที่สามารถควบคุมกองทัพ ระบบราชการ และการจัดการทางเศรษฐกิจปราบฝ่ายตรงกันข้ามและพร้อมจะใช้กำลังอย่างเต็มที่ เป็นผู้คนที่เข้มแข็งที่สุดเพียงผู้เดียวในอุษาคเนย์ขณะนี้ อำนาจทางการเมืองในลาวยังอยู่ในกำมือของผู้นำพรรคคนที่หนึ่งและที่สองที่มีแนวคิดแบบอนุรักษนิยมที่ไม่อยากให้มีอะไรเปลี่ยนแปลงมากในลาว แม้การขยายตัวทางเศรษฐกิจก็ทำอย่างระมัดระวังทางเวียดนามนั้นผู้นำพรรคเป็นบุคคลรุ่นที่สามที่มีความคิดแบบเสรีนิยมมากขึ้น พยายามปฏิรูปพรรคพร้อมกันไปกับการปฏิรูปเศรษฐกิจ ผู้นำพรรคระดับสูง ผู้บริหารหลายคนที่ต้องคดีทุจริตถูกจับกุม ฟ้องร้องต่อศาลและถูกลงโทษ จึงกล่าวได้ว่าในสามประเทศนี้ เวียดนามมีพัฒนาการทางการเมืองเร็วกว่าลาวและกัมพูชา ฆ่าน่าจะเป็นประเทศเดียวที่ไม่รู้ร้อนรู้หนาวกับการสิ้นสุดสงครามเย็น เพราะทั้ง SLOC และ SPDC ไม่ได้มีการปฏิรูปเศรษฐกิจใดๆ ยกเว้นการเลือกเปิดให้บางประเทศเข้าไปลงทุน อันได้แก่ จีน ญี่ปุ่น สิงคโปร์ มาเลเซีย ไทย และอินเดียในระยะหลัง รัฐบาลปฏิเสธผลการเลือกตั้งที่ตนเองจัดขึ้นเองในปี 1990 เพราะพรรคที่รัฐบาลจัดตั้งขึ้นได้ที่นั่งในสภาเพียง 10 ที่นั่งจากทั้งหมด 485 ที่นั่ง แต่พรรค NLD ของนางองซาน ชูจี ได้ถึง 392 ที่นั่ง รัฐบาลเลี้ยวไปได้จัดประชุมสมัชชาแห่งชาติ (national convention) เพื่อยกร่างรัฐธรรมนูญในปี 1993⁷ แต่ไม่ประสบความสำเร็จ

⁶ ธีระ นุชเปียม, "การเมืองในกัมพูชา" ในสิดา สอนศรี, บรรณาธิการ, *เอเชียตะวันออกเฉียงใต้: การเมืองการปกครองหลังสิ้นสุดสงครามเย็น* (กทม. : คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2541), หน้า 371-420 ; Kao Kim Horn, *Grassroots Democracy in Cambodia: Opportunities, Challenges and Prospects* (Phnom Penh: Cambodian Institute for Cooperation and Peace, 1999).

⁷ ชัยโชค จุลศิริวงศ์, "พม่า : การเมืองการปกครองหลังสิ้นสุดสงครามเย็น," ใน สิดา สอนศรี, *พม่า*, หน้า 481-530.

สำเร็จอีกต้องเลิกไปกลางคัน และมาจัดประชุมสมัชชาแห่งชาติขึ้นใหม่เมื่อกรกฎาคม 2004 จนกระทั่งบัดนี้ กลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ไม่สามารถต่อต้านกองกำลังของรัฐบาลที่มีอาวุธดีกว่า ยอมเจรจาสงบศึกเป็นส่วนใหญ่ การจ้องจ้ำและกักบริเวณผู้นำของ NLD ทำให้สหรัฐฯ สหภาพยุโรป ญี่ปุ่น ระวังการติดต่อและการลงทุนในพม่า ความดีใจของ SPDC ทำให้แม้แต่อาเซียนเองต้องมิดิตำหนิรัฐบาลทหารพม่าในการประชุมประจำปี เมื่อ 2003 อดีตผู้นำมาเลเซียถึงกับลั่นวาจาว่าควรขับพม่าออกไปเสียจากอาเซียน ในแง่ของความมั่นคงทางการเมืองพม่า ลาว เวียดนาม นับว่ามีความมั่นคงสูง แม้ในลาวจะมีการลอบวางระเบิดตามที่ต่างๆ หลายครั้ง ในเวียดนามมีการประท้วงของชาวเขาบางกลุ่ม การประท้วงของชาวนาจากเวียดนามตอนใต้ ทั้งสามประเทศนี้รวมทั้งกัมพูชาต่างยังคงอยู่ในระบอบอำนาจนิยมแม้ว่าการเลือกตั้งที่ผ่านมาทั้งสามครั้งในกัมพูชาได้ชื่อว่า เสรีและยุติธรรม (free and fair) ในลักษณะเช่นนี้พอล่าวได้ว่ามีพัฒนาการทางประชาธิปไตยอยู่ในกัมพูชา แต่ในพม่า ลาว เวียดนามยังไม่ปรากฏ

หากหันมาพิจารณากรณีของไทย ฟิลิปปินส์ อินโดนีเซีย มาเลเซีย และสิงคโปร์ สิ่งที่เป็นประเด็นทางการเมืองก็คือการพัฒนาประชาธิปไตย (democratization) กระบวนการในการได้มาซึ่งรัฐธรรมนูญฉบับปี 1997 หรือรัฐธรรมนูญฉบับประชาชน นับเป็นสัณฐานน้ำทางการเมืองของไทยอย่างแท้จริง เพราะทำให้เกิดการปฏิรูปทางการเมืองที่กว้างขวางและเป็นระบบ มีการปฏิรูประบบราชการครั้งใหญ่ที่ผลยังไม่อาจสรุปได้ มีการกระจายอำนาจให้กับองค์กรปกครองท้องถิ่นและเลือกตั้งผู้นำและสภาท้องถิ่น แต่การชนะการเลือกตั้งของพรรคไทยรักไทยในมกราคมปี 2001 และเมื่อจัดตั้งรัฐบาลผสมแล้วทำให้มีรัฐบาลที่มีเสียงข้างมากเด็ดขาดในรัฐสภาปิดโอกาสที่ฝ่ายค้านจะชักพอกนายกรัฐมนตรื บวกกับความพยายามของพรรคไทยรักไทยที่จะกวาดคะแนนเสียงในสภาผู้แทนราษฎรให้ได้ 400 ที่นั่งจากทั้งหมด 500 ที่นั่งในการเลือกตั้งที่จะเกิดขึ้นในปี 2005 ทำให้ภาพลักษณ์ของการเป็นประชาธิปไตยของไทยปิดเบี่ยงไป บวกกับการใช้กลไกการเงินการตลาดปิดปากสื่อมวลชน การดำเนินนโยบายประชานิยมอย่างสม่ำเสมอ การอำนวยการประโยชน์ให้แก่นายทุนชาติ พวกพ่อขุนบิรวาร การทุจริตของนักการเมืองร่วมกับข้าราชการประจำที่ปรากฏอยู่เสมอ เหล่านี้เป็นปฏิปักษ์กับแนวคิดเรื่องธรรมาภิบาล ความโปร่งใส ความรับผิดชอบ (accountability) ที่รัฐพึงมีต่อประชาคม การเข้ารับตำแหน่งประธานาธิบดีของนางอาคีโนในปี 1987 และการใช้รัฐธรรมนูญฉบับปี 1986 กำหนดกติกาการเมืองใหม่ของฟิลิปปินส์ แม้นางอาคีโนจะได้รับการสนับสนุนจากพลังมวลชน แต่ตลอดสมัยของนางต้องรับการท้าทายจากกองทัพหลายครั้ง จริงๆแล้วกองทัพฟิลิปปินส์ยังแสดงการขัดขืนประธานาธิบดีมาจนเดี๋ยวนี้ นายฟิเดล รามอส ดำรงตำแหน่งประธานาธิบดีช่วงปี 1992-1998 ทำความมั่นคงให้เกิดขึ้นในฟิลิปปินส์ ส่วนนายโจเซฟ เอสตราดากษัตริย์คนจนในเมืองที่รับตำแหน่งต่อมา กลับถูกถอดถอนออกจากตำแหน่งและถูกประชาชนขับไล่เพราะเหตุทุจริตในปี 2001 เปิดโอกาสให้รองประธานาธิบดีกลอเรีย อาร์โรโย มาคะปะกัล รับ

ตำแหน่งต่อ และได้รับเลือกเป็นประธานาธิบดีในการแข่งขันเลือกตั้งในกลางปี 2004 พลังมวลชนของฟิลิปปินส์ที่ได้รับขนานนามว่าเป็น “อำนาจประชาชน” (people's power) ได้รับการกล่าวขานถึงอย่างกว้างขวางและถือเป็นกลไกทางการเมืองแบบประชาธิปไตยอันเป็นที่ยอมรับ ระบบการเมืองของ “ระเบียบใหม่” ของซูฮาร์โตในอินโดนีเซียไม่ได้รับการพัฒนาเลยขณะที่เศรษฐกิจของอินโดนีเซียพัฒนาโดยตลอด ความล้มเหลวทางการเมืองแบบประชาธิปไตยได้รับการคัดค้านด้วยการประท้วงที่ลุกลามเป็นการทำลายทรัพย์สินและการทำร้ายคนจีนอีกครั้งหนึ่งในจากการตาในกลางปี 1996 การที่ซูฮาร์โตรับตำแหน่งต่อไปอีกสมัยหนึ่งในปี 1998 การเกิดวิกฤตเศรษฐกิจในกันยายน 1997 ทำให้เกิดแรงผลักดันให้ซูฮาร์โตต้องลาออกจากตำแหน่งใน 21 พฤษภาคม 1998 การต่อต้าน “ระเบียบใหม่” นั้นชูประเด็นเรื่องการ “ปฏิรูป” ในทุกๆ ด้านคือ เศรษฐกิจ การเมือง ระบบข้าราชการ การยุติธรรม รวมถึงการปฏิรูปสังคม การเลือกตั้งเมื่อ 7 มิถุนายน 1999 นับเป็นการแข่งขันกันโดยเสรีเป็นครั้งแรกในระยะกว่าสี่ทศวรรษ แต่การเมืองในระบบพรรคและการต่อรองกันในรัฐสภายังผลให้นายอับดุลรอมัน วาหิด ได้ดำรงตำแหน่งประธานาธิบดีทั้งๆ ที่เป็นผู้นำพรรคเสียงข้างน้อย นางเมกะวะตี ซูการ์โนบุตร ที่พรรคของนางได้เสียงข้างมากในสภาผู้แทนราษฎรกลับต้องดำรงตำแหน่งรองประธานาธิบดี การปฏิรูปทางการเมืองดำเนินไปด้วยดีด้วยการแก้ไขเพิ่มเติมรัฐธรรมนูญฉบับ 1945 ยกράงรัฐธรรมนูญวิธีการเลือกตั้ง และพรรคการเมืองใหม่ถึงสองครั้ง บังคับให้มีการเลือกตั้งประธานาธิบดีโดยตรงเป็นครั้งแรก ใน 5 มกราคม 2004 ซึ่งผลปรากฏว่าจะต้องมีการแข่งขันกันในรอบที่สองใน 22 กันยายน 2004 อินโดนีเซียยังต้องปล่อยให้ติมอร์ตะวันออกเป็นเอกราชในปี 1999 การเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในอินโดนีเซีย นับได้ว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญที่สุดที่จะทำให้อินโดนีเซียกลับสู่เส้นทางประชาธิปไตยที่ยอมรับกันใหม่ นับเป็นการเปลี่ยนแปลงเชิงคุณภาพอย่างแท้จริง แม้จะยังมีปัญหาเรื่องการฉ้อราษฎร์บังหลวงที่กว้างขวางและล้าลึกกับการเล่นการเมืองตามแบบเดิมๆ ในมาเลเซียนั้นแนวร่วมแห่งชาติ ซึ่งเป็นการรวมพรรคการเมืองต่างๆ เข้าไว้ด้วยกันกว่า 10 พรรคโดยมีพรรค UMNO เป็นแกนนำชนะการเลือกตั้งด้วยคะแนนเสียงข้างมากมาโดยตลอดในยุคของมหาธีร์ ซึ่งเข้ารับตำแหน่งตั้งแต่ปี 1981 จนกระทั่งปี 2003 พรรคฝ่ายค้านซึ่งเป็นพรรคคนเชื้อสายจีน และพรรคอิสลาม (PAS) ไม่สามารถเหนี่ยวรั้งรัฐบาลได้ การที่พรรค PAS ชนะการเลือกตั้งท้องถิ่นในสองรัฐทางภาคเหนือเพียงแต่ทำให้พรรคอัมโนในเสียหน้าเท่านั้นเอง ความแข็งแกร่งในท่าทีการเมืองระหว่างประเทศ เช่นการต่อต้านตะวันตก การดำเนินนโยบายที่เกื้อกูลต่อคนมาเลย์ในฐานะมุมนุตรและการอำนวยความสะดวกทางเศรษฐกิจให้แก่คนมาเลย์ได้รับการตอบสนองด้วยดีจากคนมาเลย์ แต่ในระดับสูงผู้นำทางการเมืองและนักธุรกิจทั้งมาเลย์และจีน ตลอดจนอินเดียนได้ประโยชน์จากการประกอบการด้านธุรกิจด้วยกัน ปัญหาทางการเมืองของมาเลเซียจึงเป็นปัญหาเรื่องภาวะผู้นำภายในพรรคอัมโนที่นำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างมหาธีร์กับตนกู ราชาเลห์ ฮัมซาห์ ซึ่งได้แยกตัวออกไปทั้งพรรค

Semangat 46 ในปี 1989 แต่ในที่สุดก็ได้กลับมารวมกันเป็นพรรคอัมโนเพียงพรรคเดียวเช่นเดิม กับความขัดแย้งระหว่างมหาธีร์กับอันวาร์ อิบราฮิม รองนายกรัฐมนตรีที่ถูกปลดออกจากตำแหน่ง ในปี 1998 และถูกข้อหาทุจริตและประพฤติมิชอบทางเพศและถูกจำคุกอยู่กระทั่งบัดนี้ กรณีอันวาร์นี้ ทำให้เกิดการประท้วงรัฐบาลที่กว้างขวางอย่างไม่เคยมีมาก่อนจากนักศึกษา ปัญญาชน สื่อมวลชน และองค์กรเอกชนจนรัฐบาลต้องปราบปรามด้วยการจับกุม อย่างไรก็ตามมหาธีร์ได้ยอมวางมือทางการเมืองเมื่อ ปลายปี 2003 ให้อับดุลลาห์ บัดดาวิ ดำรงตำแหน่งแทน นำสังเกตว่ากลไกทางการเมืองแบบรัฐสภาของมาเลเซียลงหลักปักฐานอย่างมั่นคงมาโดยตลอด การควบคุมกลไกของพรรคได้ยอมกุมอำนาจทางการเมืองได้ แต่สิงคโปร์เป็นประเทศที่มีความมั่นคงทางการเมืองสูงที่สุดในบรรดาประเทศที่ใช้แนวทางประชาธิปไตยในอุษาคเนย์ ลี กวน ยิว ซึ่งดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีมาตั้งแต่ปี 1965 ได้ยอมวางมือทางการเมือง ส่งมอบอำนาจต่อให้นายโก๊ะ จ๊ก ตง ในปี 1990 ซึ่งอันที่จริงแล้วคล้ายกับกรณีของมาเลเซีย ขั้วแต่ว่าในกรณีของสิงคโปร์นั้นสามารถกำหนดตัวผู้รับมอบอำนาจต่อได้ล่วงหน้าเป็นเวลานานและให้โอกาสสร้างประสบการณ์ นายโก๊ะ จ๊ก ตง ได้ชื่อว่าเป็นผู้สามารถผ่อนคลายความตึงตึงในทางการเมืองและสังคมในสิงคโปร์ลงได้ไม่น้อย ยอมให้มีเสรีภาพในการแสดงความคิดเห็นในที่สาธารณะได้เป็นครั้งคราวเป็นต้น นายโก๊ะ จ๊ก ตง ได้แถลงอย่างเป็นทางการแล้วว่า จะมอบอำนาจให้นายลี เซียน หลง ในกลางเดือนสิงหาคม 2004 บรูไนคงเป็นประเทศเดียวที่เกือบจะไม่มีการเปลี่ยนแปลงใดๆ ทางการเมืองในช่วงหลังยุคสงครามเย็น สุลต่านองค์แรกของบรูไนอาจจะขึ้นครองราชย์ในปี 1476 ตกอยู่ในอารักขาของอังกฤษในปี 1888 บรูไนปฏิเสธที่จะรวมอยู่ในสหพันธมลายาที่ก่อตั้งขึ้นในสิงหาคม 1957 A.M. Azahari ได้ก่อตั้ง Party Rakyat Brunei ขึ้นเมื่อ 22 มกราคม 1956 สุลต่าน Omar Ali Saifuddin องค์ที่สาม ได้เจรจาทกลงกับอังกฤษและประกาศใช้รัฐธรรมนูญปี 1959 ใน 29 กันยายน 1959 โดยสุลต่านยังคงเป็นองค์อธิปัตย์อยู่ ทำให้เกิดความขัดแย้งที่เยียวยาไม่ได้กับฝ่ายอาชาฮารี ในการเลือกตั้งสมาชิกสภาอำเภอ (district council) ระหว่าง 30-31 สิงหาคม 1962 จำนวน 55 คน พรรคของอาชาฮารีได้ 54 ที่นั่ง และเมื่อสภาอำเภอเลือกสมาชิกสภานิติบัญญัติ (legislative council) ของบรูไน 16 คน พรรคของอาชาฮารีได้ทั้ง 16 ที่นั่ง ความขัดแย้งอย่างที่ไม่อาจประนีประนอมกันได้เกิดจากการที่สุลต่านพร้อมจะเข้าร่วมกับสหพันธ์มาเลเซีย แต่อาชาฮารีต้องการก่อตั้งสหพันธ์บอเนียว ซึ่งประกอบด้วย ซาบาห์ ซาราวักและบรูไน การขัดขวางวิถีทางโดยรัฐสภาของสุลต่านทำให้นายอาชาฮารีก่อการกบฏขึ้นใน 8 ธันวาคม 1962 แต่ถูกปราบได้ในเวลาเพียงอาทิตย์เดียว นายอาชาฮารีหนีไปอยู่อินโดนีเซีย การไม่ตกลงกันได้ในเรื่องบทบาทของบรูไนในสหพันธ์มาเลเซีย ทำให้บรูไนไม่ยอมเข้าร่วมในสหพันธ์ ข้อขัดแย้งในเรื่องการปกครองตามแบบรัฐสภาระหว่างสุลต่าน พรรคการเมืองของบรูไน และอังกฤษที่อยากเห็นบรูไนเป็นเอกราชเสียที นำไปสู่การที่สุลต่านโอมาร์ อาลี ไชฟุดดิน ที่สาม สละราชสมบัติให้แก่พระโอรสคือสุลต่าน ฮัสซานัล บอลเกียห์ ใน 4 ตุลาคม 1967

บรูไนได้เป็นเอกราชจากอังกฤษใน 1 มกราคม 1984⁸ แต่ระบอบการปกครองยังคงเป็นแบบราชาธิปไตยอยู่โดยมีสุลต่านเป็นนายกรัฐมนตรี มีคณะรัฐมนตรี แต่ไม่มีรัฐสภา ตั้งแต่นั้นมาไม่มีการเปลี่ยนแปลงใดๆ ในทางการเมืองจนกระทั่งเมื่อระยะกลางกรกฎาคม 2004 สุลต่านบรูไนมีดำริว่าจะให้ระบอบการปกครองตามวิถีทางประชาธิปไตยอีกครั้ง บรูไนยังคงมั่งคั่งด้วยทรัพยากรน้ำมันและก๊าซธรรมชาติเพราะได้ค้นพบแหล่งใหม่ไม่นานมานี้ มีรัฐสวัสดิการที่ดีที่สุดที่พลเมืองไม่ต้องเสียภาษีและมีการศึกษาทุกระดับโดยไม่ต้องเสียค่าเล่าเรียน กรณีที่พระอนุชาของสุลต่านคือเจ้าชายเจฟรี (Jefri) ทุจริตในช่วงปี 1998-2000 จนต้องถูกนำขึ้นศาลยอมทำให้พระราชวงศ์เสื่อมเสียไม่น้อย

น่าสังเกตว่าอุษาคเนย์ซึ่งเคยเป็นดินแดนที่มีกษัตริย์ (ใช้คำเรียกต่างๆ กัน) ปกครองทุกแห่ง ปัจจุบันนี้คงเหลืออยู่แต่เฉพาะในไทย มาเลเซีย กัมพูชา และบรูไน อำนาจและบทบาทของสถาบันพระมหากษัตริย์ของบรูไน นับได้ว่าสูงที่สุด ทั้งทรงเป็นบุคคลที่ร่ำรวยที่สุดคนหนึ่งของโลก ดำริของสุลต่านที่จะกลับไปสู่วิถีทางประชาธิปไตยใหม่น่าจะเนื่องมาจากสถานการณ์รอบด้านบีบบังคับให้สุลต่านวางมือทางการเมืองโดยตรง พระราชา/สุลต่านของมาเลเซียแม้จะยังมีอยู่ในรัฐเก่ารัฐและมีพระราชอาธิบัติ (Yang di Pertuan Agong) เป็นประมุขของประเทศ แต่อำนาจต้องจำกัดโดยรัฐธรรมนูญมีความขัดแย้งกับนายกรัฐมนตรีที่ต้องการให้สุลต่านทั้งหลายเป็นประมุขแต่ในนามเท่านั้น เจ้าสีหนุของกัมพูชานับเป็นพระมหากษัตริย์องค์เดียวของโลกที่ว่าได้ที่เคยเป็นพระมหากษัตริย์เต็มรูปภายใต้การดูแลของฝรั่งเศส สละราชสมบัติลงเล่นการเมืองดำรงตำแหน่งหัวหน้าพรรคการเมืองและนายกรัฐมนตรี ถูกล้มอำนาจแต่คงสภาพความเป็นเจ้านาย (Prince) อยู่ กลายเป็นหมุดสำคัญยึดโยงเขมรสามฝ่ายเข้าด้วยกัน จนในที่สุดกลับเข้ามาดำรงตำแหน่งกษัตริย์เป็นประมุขของประเทศใหม่และมีบทบาทสำคัญในการปรองดองภายในชาติและเป็นที่นับถือของคนเขมรทั่วไป นับแต่ปี 1932 เป็นต้นมาสถาบันพระมหากษัตริย์ไทยมีสถานะเป็นเพียงประมุขของประเทศ แต่พระบารมีทั้งทางการเมือง สังคม และวัฒนธรรมมีสูงอย่างยิ่ง กลายเป็นเครื่องถ่วงความเกินเลยทางการเมืองของไทยได้เป็นอย่างดี และเป็นสถาบันที่ยังได้รับการเคารพบูชา⁹ สิ่งที่น่าสังเกตประการหนึ่งในประเทศทั้งสี่นี้ก็คือสถาบันพระมหากษัตริย์อำนวยความสะดวกการสร้างสถานภาพในสังคมของนักการเมืองและนายทุนที่ยังต้องการเหรียญตรา สายสะพาย บรรดาศักดิ์ (กัมพูชา มาเลเซีย บรูไน) ซึ่งโดยกลับกันความต้องการเหล่านี้ทำให้สถาบันพระมหากษัตริย์ดำรงอยู่ได้ต่อไป พิธีกรรมต่างๆ อันเกี่ยวกับสถาบันพระมหากษัตริย์ยังเป็นสิ่งดึงดูดนัก

⁸ D.S. Ranjit Singh, *Brunei 1839-1983 : The Problems of Political Survival* (Singapore: Oxford University Press, 1991).

⁹ มีการศึกษาสถาบันพระมหากษัตริย์ในอุษาคเนย์ในปัจจุบัน โดย Roger Kershaw, *Monarchy in South-East Asia: The Faces of Tradition in Transition* (London and New York: Route ledge, 2001).

ท่องเที่ยวได้ดี นอกจากนี้แล้วโบราณสถานและวัตถุที่เกี่ยวข้องกับสถาบันพระมหากษัตริย์ในลาว พม่า เวียดนาม อินโดนีเซีย เป็นปัจจัยสำคัญในการได้มาซึ่งเงินตราต่างประเทศ จากนักท่องเที่ยวทั้งภายในและภายนอกประเทศ คุณูปการของสถาบันพระมหากษัตริย์ในอุษาคเนย์จึงยังมีสูงต่อเศรษฐกิจและวัฒนธรรมของประเทศเหล่านี้ มหานั้นถึงกับลงทุนก่อสร้างหรือปฏิสังขรณ์พระราชวังโบราณขึ้นมาใหม่เพื่อเกียรติภูมิของชาติและเพื่อเอาใจนักท่องเที่ยว วัง(Kraton)ของสุลต่านย็อก ยาการ์ตา และของสุลันแห่งสุราการ์ตา เปิดให้นักท่องเที่ยวเข้าชม เช่นเดียวกับไทย ลาว จึงกล่าวได้ว่าสถาบันพระมหากษัตริย์ในอุษาคเนย์นั้นเป็นทั้งอดีตและปัจจุบันที่ยังมีชีวิตอยู่

พัฒนาการในทิศทางประชาธิปไตย (democratization) ในดินแดนส่วนนี้มีได้เป็นผลโดยตรงมาจากการสิ้นสุดของสงครามเย็น สงครามเย็นที่สิ้นสุดลงเพียงเร่งหรือกระตุ้นให้พัฒนาการเร็วขึ้นเท่านั้น ความต้องการการปกครองในรูปแบบประชาธิปไตย ไม่ใช่ระบอบอำนาจนิยม เริ่มต้นในประเทศไทยในระหว่างปี 1973-1976 แต่กระแสอนุรักษ์นิยมจัดตั้งเอาไว้จนกระทั่งเหตุการณ์พฤษภาทมิฬในปี 1992 “อำนาจของประชาชน” (people's power) เกิดขึ้นในฟิลิปปินส์ในการขับไล่เผด็จการมาร์คอสในปี 1986 และอีกครั้งหนึ่งในระยะปลายปี 2001 เหตุการณ์ในไทยและฟิลิปปินส์จึงเป็นกระแสก่อนสิ้นสุดสงครามเย็น และมีอิทธิพลสูงในอุษาคเนย์โดยเฉพาะในอินโดนีเซีย และมาเลเซีย และแม้สิงคโปร์เองก็กระทบกระเทือน กระแสของการทำให้เกิดประชาธิปไตย หนังสือที่มีอิทธิพลของฮันดิงตันที่ชื่อคลื่นลูกที่สาม (The Third Wave) ที่เขียนขึ้นในปี 1991 ทำให้เกิดข้อโต้แย้งกันกว้างขวาง ยังมีวารสารที่ดีพิมพ์ในปี 1990 ชื่อ Democratization กับวารสาร Journal of Democracy ในสหรัฐฯ และข้อเขียนเกี่ยวกับประชาธิปไตยอื่นๆ ทั้งในรูปบทความและหนังสือเกิดขึ้นราวดอกเห็ดในหน้าฝน สถาบันในสหรัฐฯ ที่ชื่อ Freedom House มีการตีพิมพ์รายงานประจำปีจัดลำดับประเทศต่างๆ ในโลกว่าเป็นหรือไม่เป็นประชาธิปไตยแค่ไหน ประเด็นสำคัญที่ถกเถียงกันคือการพัฒนาเศรษฐกิจกับการเป็นประชาธิปไตยหรืออีกนัยหนึ่งความมั่งคั่งกับการเป็นประชาธิปไตยนั้นเชื่อมโยงกันโดยตรง งานเขียนตั้งแต่ปี 1953 ของมาร์ติน ลิฟเชต กลับมาได้รับความนิยมอย่างมากอีกครั้งหนึ่ง เพราะสมมุติฐานที่เชื่อมโยงระดับความมั่งคั่งกับความเป็นไปได้ที่จะเป็นประชาธิปไตย อย่างไรก็ตามมีข้อสรุปที่สำคัญอยู่ว่าในประเทศที่พัฒนาทางอุตสาหกรรมแล้ว ที่ประชากรมีรายได้ต่อหัวสูง (จนถึงกับมีฐานว่าหากรายได้ต่อหัวเกิน 3,000 เหรียญอเมริกันต่อคนต่อปี) การเมืองจะเป็นประชาธิปไตย ประเทศเหล่านี้ทั้งหมดเป็นประเทศยุโรปตะวันตก รวมสหรัฐฯ และแคนาดา และมีข้อยกเว้นที่ญี่ปุ่นซึ่งเป็นประเทศในเอเชียแท้ๆ แต่ในสังคมที่กำลังพัฒนากลับมีสองกรณีคือ เป็นประชาธิปไตยได้ กับเป็นอำนาจนิยม กรณีของประชาธิปไตยคือกรณีของฟิลิปปินส์ ไทยและอินโดนีเซีย แต่ก็ไม่มีอะไรประกันว่าภาวะเช่นนี้จะยั่งยืน (sustainable) ได้ ส่วนกรณีอำนาจนิยมคือมาเลเซียและสิงคโปร์ ส่วนกรณีของอินเดียนั้นกลับเป็นว่าแม้จะยากจนก็เป็นประชาธิปไตยได้โดยมีข้อยกเว้นเพียงช่วงระยะสั้นๆ ในทางวิชาการเองเกิด

ปัญหาในการจัดประเภทหรือเรียกงานประชาธิปไตยในรูปแบบและชื่อต่างๆ กันเช่น Case ระบุว่า อินโดนีเซียเป็นประชาธิปไตยจำลอง (pseudo democracy) สิงคโปร์เป็นกึ่งประชาธิปไตย (semi democracy) รวมทั้งมาเลเซียด้วย ไทยนั้นเป็นประชาธิปไตยที่ยังไม่ผนึกเข้ากันได้ (unconsolidated democracy) ส่วนฟิลิปปินส์เป็นประชาธิปไตยที่มีคุณภาพต่ำ (low quality democracy)¹⁰ เป็นต้น

ข้อถกเถียงเกี่ยวกับเรื่องการเมืองการเป็นประชาธิปไตยหรือไม่ส่วนหนึ่งยังชี้ไปในประเด็นที่ว่าไม่มีประชาธิปไตยที่ตายตัว แต่มีลักษณะแตกต่างกันออกไปตามชื่อที่เรียกหาเพราะโดยแท้แล้ว ประชาธิปไตยจะต้องมีคำคุณศัพท์ขยายความเสมอ มีผู้ศึกษาว่าประชาธิปไตยนั้นมีชื่อเรียกหากันเป็นร้อยๆ ชื่อ¹¹ ซึ่งย่อมหมายถึงว่ามีประชาธิปไตยหลากหลายชนิดนั่นเอง และมามีข้อสรุปแบบคลุมจั่วกรวาลว่าประชาธิปไตยแบบตะวันตกนั้นเป็นแบบเสรีนิยม-พหุนิยม หรือสั้นๆ ว่าเป็นเสรีนิยม ส่วนของประเทศกำลังพัฒนานั้นเองแบบอเสรีนิยม (illiberal)¹² ทางด้านผู้นำของสิงคโปร์และมาเลเซียคือลีควงยิว และมหาธีร์ก็กลับโต้แย้งในแง่ของวัฒนธรรมของกลุ่มคนเอเชียที่ต่อมารู้จักในนามว่า “ค่านิยมเอเชีย” (Asian values) ที่มีสาระสำคัญว่าคนเอเชียนั้นไม่ได้เน้นความเป็นอัตบุคคล (individualism) แต่เน้นความสำคัญของชุมชน (community) ที่คนจะต้องอยู่ด้วยกัน เน้นภาระที่บุคคลต้องมีระหว่างกันต่อชุมชนและรัฐ หรืออีกนัยหนึ่งค่านิยมเอเชียนั้นเน้นการเห็นพ้องต้องกันและการทำตามๆ กัน (conformity)¹³ เรื่องค่านิยมเอเซียที่ว่านี้ยังผูกติดอยู่กับลักษณะของการพัฒนาเศรษฐกิจอย่างรวดเร็วของบางประเทศในเอเชียที่รัฐมีบทบาทในการชี้นำเอื้อประโยชน์ ตลอดจนปกป้องการประกอบการของเอกชนเช่นในกรณีของประเทศ NICs รวมทั้งกรณีของไทย ฟิลิปปินส์ มาเลเซีย ซึ่งอันที่จริงแล้วต้องรวมกรณีของญี่ปุ่นในยุคแรกเข้าไว้ด้วย อันยังผลให้รายได้ต่อหัวของประชากรในประเทศเหล่านี้สูงขึ้นอย่างรวดเร็วและบ้านเมืองเจริญรุดหน้าไป กระทั่งยังกล่าวกันอีกว่าค่านิยมเอเซียเป็นเกราะปกป้อง กระแสของโลกาภิวัตน์และเทคโนโลยีสารสนเทศอีกต่างหาก

¹⁰ William Case, *Politics in Southeast Asia : Democracy or Less*, Curzon, 2002.

¹¹ David Collier and Steven Levitsky, "Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research," *World Politics*, 49, 3, 1999, 430-451.

¹² Adrian Karatnyeki, "The 1998 Freedom House Survey : The Decline of Illiberal Democracy," *Journal of Democracy*, 10, 1, 1999, 113-125.

¹³ Lily Z. Rahim, "Economic Crisis and the Prospects for Democratisation in Southeast Asia," *Journal of Contemporary Asia*, 30, 1, 2000. 17-45 ; Peter Berger and Hsin Huang Hsiao, eds., *In Search of an East Asian Development Model* (New Jersey : Transaction Bodes, 1990). ; G. Rodan, "Civil Society and Other Political Possibilities in East Asia," *Journal of Contemporary Asia*, 27, 2, 1997, p. 170.

ความเติบโตทางเศรษฐกิจของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ออกอย่างรวดเร็วและล้นหน้าประเทศตะวันตกในช่วงทศวรรษแรกของสหัสวรรษนี้ยังชี้ไปในทางของค่านิยมเอเชีย การปกป้องค่าเงินริงกิตของมาเลเซียโดยไม่อิงกับระบบเงินตราตระกูลอื่นๆ ช่วยให้เศรษฐกิจของมาเลเซียดำรงอยู่ได้ ส่วนไทย อินโดนีเซีย เกาหลีใต้ที่ประสบกับวิกฤตทางเศรษฐกิจอย่างหนัก ต้องอาศัยกองทุนการเงินระหว่างประเทศ (IMF) เข้าช่วยก็ตระหนักถึงความผิดพลาดของ IMF และพยายามหามาตรการทางการเมือง กระตุ้นการเติบโตของเศรษฐกิจ ที่รัฐจะต้องเข้ามารับผิดชอบต่ออย่างมาก และถ้าวิกฤตเศรษฐกิจ กำลังกระเดื่อง หรือพ้นได้แล้วจะช่วยตอกย้ำความสำคัญของค่านิยมเอเชียให้นักแน่นหรือเปล่า¹⁴ และเพื่อไม่ให้ความเป็นประชาธิปไตยไปผูกติดอยู่กับการทำหน้าที่ของสถาบันทางการเมืองที่เรียกร้องกันในทศวรรษ 1960 และ 1970 ตลอดจนไม่ให้ไปผูกติดอยู่กับการเลือกตั้งเกิดขึ้น หรือที่ ใช้คำว่า "ความหลงผิดเกี่ยวกับการเลือกตั้ง" (fallacy of electoralism)¹⁵ ได้มีการกำหนดคุณลักษณะของการเป็นประชาธิปไตยเพิ่มเติมขึ้นมากมายกว่าเดิม หรือเป็นการเพิ่มตัวชี้วัดความเป็นประชาธิปไตยให้มากขึ้น อันที่จริงชมพืเตอร์ (Schumpeter) ได้เป็นคนสำคัญที่กำหนดเกณฑ์ขั้นต่ำ (minimalist) ของการเป็นประชาธิปไตยเอาไว้ว่าเกี่ยวข้องกับการเลือกตั้งและกระบวนการเลือกตั้ง แต่ฝ่ายที่เชื่อในเสรีนิยมประชาธิปไตยหรือถือเกณฑ์ขั้นสูง (maximalist) เช่น ไดอามอนด์ (Diamond) ได้ระบุเงื่อนไขไว้หลากหลายยิ่งขึ้น¹⁶

ในกระบวนการการปฏิรูปทางการเมือง ประเทศในอุษาคเนย์ต่างได้ศึกษารูปแบบ แนวคิด และวิธีการจากประเทศทั้งในยุโรป อเมริกา และเอเชีย ไม่ว่าจะเป็นกรณีของฟิลิปปินส์ ไทย อินโดนีเซีย และแม้ติมอร์ตะวันออกประเทศเกิดใหม่ในดินแดนส่วนนี้ในปี 2000 ลาว และ เวียดนามอาศัยตัวแบบจากจีนและรัสเซีย ลักษณะร่วมที่สำคัญอย่างหนึ่งของการปฏิรูปทางการเมืองของฟิลิปปินส์ ไทย อินโดนีเซีย และติมอร์ตะวันออกคือการยอมให้ประชาชนมีบทบาทในทางการเมืองอย่างกว้างขวางยิ่งขึ้นที่มักเรียกกันว่า participative/participatory democracy

¹⁴ Uwe Johanen, Jurgen Rudolph and James Gomerz, eds., *The Political Dimensions of the Asian Crisis* (Singapore: Select Books 2000), p. 3.

¹⁵ Terry Lynn Karl, "The Hybrid Regimes of Central America," *Journal of Democracy*, 6, 3, 1955, 72-86.

¹⁶ Larry Diamond, "Is the Third Wave Over?" *Journal of Democracy*, 8, 4 October 1997, 23-24. Larry Diamond, *Developing Democracy : Toward Consolidation* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1999), 10-13. ข้อสรุปเกี่ยวกับพัฒนาการของการเป็นประชาธิปไตยดูได้ใน วิชา สุจิตธรนารักษ์ "การเลือกตั้งในอินโดนีเซีย" ในสิดา สอนศรี, หัวหน้าโครงการ, *การเลือกตั้งในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้: ศึกษาเฉพาะประเทศอินโดนีเซีย มาเลเซีย ฟิลิปปินส์และไทย* (กทม.: คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2547), หน้า 1-16.

ไม่ชัดเจนตลอดจนส่งเสริมให้ประชาชนรวมกลุ่มกันเข้ามามีบทบาททางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง แม้รัฐจะไม่เชื่อใจในบทบาทขององค์กรเอกชน แต่ความคิดเรื่องประชาสังคม (civil society) ซึ่งก็เป็นองค์ประกอบหนึ่งของสังคมในยุคหลังสงครามเย็นได้รับการยอมรับอย่างแพร่หลาย ทำให้รัฐต้องยอมให้ภาคประชาสังคมต่างๆ ได้แสดงบทบาท การเรียกร้องในเรื่องธรรมาภิบาล (good governance) ความโปร่งใส (transparency) ความรับผิดชอบ (accountability) ได้ค่อยๆ กลายเป็นองค์ประกอบของมาตรฐาน การดำเนินนโยบายของรัฐ และนักการเมือง และภาคธุรกิจขนาดใหญ่ ภาคประชาสังคม ยังได้ทำหน้าที่ตรวจสอบการทำงานของภาครัฐ (monitoring) โดยอาศัยสื่อมวลชนที่มีอิสระมากขึ้นและมีจำนวนหลายหลากมากขึ้นนำเสนอต่อสาธารณชน แม้แต่การเลือกตั้งแต่ละครั้งแม้กระทั่งระดับการเลือกตั้งท้องถิ่นถ้าทำพร้อมกันทั่วทั้งประเทศเช่นในกรณีของกัมพูชาในปี 2002 ก็มีผู้สังเกตการณ์นานาชาติ และจากภูมิภาคเข้าไปมีส่วนร่วมตรวจสอบ ในกรณีของติมอร์ตะวันออกนั้นการทำประชามติ (ที่เรียกเป็นทางการว่า popular consultation) ว่าจะเป็เนกราชหรือจะเป็นส่วนหนึ่งของอินโดนีเซียต่อไปหรือไม่ การเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร และการเลือกตั้งประธานาธิบดีโดยตรง ต้องอาศัยคณะผู้สังเกตการณ์ในภูมิภาคและจากวงการสากลมาเป็นสักขีพยานเพื่อยืนยันในความชอบธรรมให้กับชาติที่ก่อร่างสร้างตัวใหม่นี้ ยังเรื่องสิทธิมนุษยชนที่เรียกร้องต่อรัฐและผู้ปกครองให้ต้องอิงเรื่องธรรมาภิบาลความโปร่งใส ความรับผิดชอบ ในการปฏิบัติตามนโยบาย เช่น ในกรณีฆ่าตัดตอนในไทย การกำจัดฝ่ายตรงข้ามของผู้นำกัมพูชา การสังหารผู้คนในอินโดนีเซียโดยเจ้าหน้าที่ของรัฐ และกรณีเผาทำลายและสังหารคนติมอร์ตะวันออกของทหารเถื่อนของอินโดนีเซีย การใช้กฎหมายว่าด้วยความมั่นคงภายในต่อปรปักษ์ของผู้นำรัฐบาลในมาเลเซีย การจำกัดสิทธิของคริสตศาสนิกชนในเวียดนามและลาว การใช้แรงงานเยี่ยงทาสต่อคนในชาติและคนชาติพันธุ์อื่น ตลอดจนการจับกุมคุมขังในกรณีของพม่า เหล่านี้ การจำกัดสิทธิบางประการของประชาชนในสิงคโปร์ ประเด็นเรื่องสิทธิมนุษยชนที่ได้เปิดประเด็นเรื่องเพศ (gender) ในเรื่องบทบาทของสตรีในสังคม เรื่องกลุ่มคนที่เสียโอกาส/เสียเปรียบในสังคมที่โยงไปถึงคนยากจน คนต่างชาติพันธุ์ ผู้ติดเชื้อ HIV/AIDS ทำให้ประเด็นเหล่านี้กลายเป็นเรื่องการเมืองที่ต้องแก้ไขอย่างจริงจัง

ในประเด็นเรื่องการก่อการร้าย (terrorism) นั้น มักจะมีการเชื่อมโยงเข้ากับเรื่องความรุนแรง (violence) ในแต่ละสังคมที่มักพบเห็นอยู่เสมอในอุษาคเนย์ ความรุนแรงที่เป็นประเด็นนี้เป็นเรื่องความรุนแรงที่รัฐทำกับสังคม มิโยว่าจะเป็สังคมพุทธ คริสต์ อิสลาม หรือผสมผสานกันก็ต่างไม่ได้เกื้อหนุนต่อความรุนแรงแต่อย่างใด แต่ความรุนแรงในกรณีของกัมพูชาช่วง 1975-1979 ในอินโดนีเซียในช่วงปี 1965-1966 หรือในติมอร์ตะวันออกโดยเฉพาะในปี 1999 ในพม่าในยุค SLORC และ SPDC ในไทย ช่วงปี 1973-76 และ 1992 ซึ่งล้วนเป็เรื่องที่รัฐทำกับประชาชนของตนทั้งสิ้น คำอธิบายในแง่ของศาสนาและศีลธรรมไม่ให้คำตอบที่น่าพอใจ แต่แนวคิดเกี่ยวกับ

อำนาจที่แอนเดอร์สันเสนอไว้ในสังคมชาวสามารถอธิบายได้ว่าผู้มีอำนาจ/รัฐทำการรุนแรงเช่นนั้นได้ด้วยอำนาจมิได้ผูกพันอยู่กับความชอบธรรมในทัศนะของตน หากขึ้นอยู่กับบุญบารมี (charisma) ของตัวผู้ปกครองมากกว่า¹⁷ ในลักษณะเช่นนี้เท่ากับว่ารัฐเป็นผู้ก่อความรุนแรงต่อประชาชนของตน ซึ่งแต่เดิมมามีเพียงการเผชิญหน้ากับรัฐจริงๆ ใช้วิธีการอพยพหลบหนีแทน และในเมื่อไม่มีการปะทะกับกลุ่มคอมมิวนิสต์ ความรุนแรงที่รัฐสร้างขึ้นจึงกระทบกับคนต่างชาติพันธุ์และศาสนา หรือทั้งสองประการพร้อมกัน ในความเป็นจริงแล้วรัฐซึ่งเป็นตัวแทนของคนต่างชาติพันธุ์ และ/หรือต่างศาสนาใช้อำนาจกระทำต่อกลุ่มชาติพันธุ์อื่นและ/หรือต่างศาสนา หรือแม้แต่ศาสนาเดียวกัน แต่แนวความเชื่อต่างกัน พวกโมโรในฟิลิปปินส์เป็นอิสลาม แต่รัฐเป็นตัวแทนของคนคริสต์ สิ่งที่รัฐอินโดนีเซียเรียกพวกอิสลามหัวรุนแรงที่มีสายความคิดต่อเนื่องกันมาเกี่ยวกับการก่อตั้งรัฐอิสลาม แล้วยังมีพวกปาปัว และคนอะเจห์เข้ามาเกี่ยวข้อง คนไทยเชื้อสายมาเลย์ในภาคใต้ของไทย พวกม้งในลาว คนต่างชาติพันธุ์ในพม่า พวกอิสลามหัวรุนแรงในมาเลเซียและสิงคโปร์ต่างเป็นเชื้อให้เกิดการก่อการร้ายสากลที่มีได้อุบัติขึ้นในอุษาคเนย์ แต่อาศัยดินแดนแถบนี้เป็นฐานในการวางแผนระดมกำลัง อาจกล่าวได้ว่าเหตุการณ์ทั้งที่การระเบิดที่บาห์ลี (Bali bomb) ในปลายปี 2002 และการระเบิดที่โรงแรมเมริออทในจาการ์ตา ในปี 2003 มีจุดประสงค์ต่อคนต่างชาติที่เป็นคนตะวันตกที่กลุ่มมุสลิมโดยเฉพาะมุสลิมหัวรุนแรงเห็นว่าเป็นผู้ข่มเหงรังแกคนมุสลิม การก่อการร้ายสากลจึงเป็นเรื่องระหว่างตะวันตก/คริสต์กับตะวันออก/มุสลิม ที่มีเรื่องโลกาภิวัตน์เป็นเครื่องส่งเสริม กลุ่มมุสลิมบางกลุ่มในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีสายสัมพันธ์กับการก่อการร้ายสากลจริง แต่ไม่จำเป็นว่าผู้ต่อต้านที่เป็นมุสลิมในแต่ละรัฐจะต้องเป็นกลุ่มก่อการร้ายสากลด้วยเหตุนี้เองรัฐบาลอินโดนีเซียจึงรอบคอบเป็นอย่างมากในการปราบปรามผู้ก่อการร้ายที่เป็นมุสลิมในประเทศมากกว่าไทยและมาเลเซีย

¹⁷ ตัวอย่างของการประยุกต์ความคิดของแอนเดอร์สัน ดูได้ใน Ing-Britt Trankell and Jan Overen, "Introduction," in Ing-Britt Trankell and Laura Summers, eds., *Facts of Power and Its Limitation: Political Culture in Southeast Asia* (Uppsala: Uppsala University, 1998), 9-13.

ทหารกับการเมืองในอุษาคเนย์เป็นเรื่องที่คู่กันมานานตั้งแต่ช่วงสงครามเย็น ด้วยมีรัฐบาลทหารในลาว (สมัยนายพลภูมิ หน่อสวัน) ในกัมพูชา (สมัยนายพล ลอง นอล) ในเวียดนาม (สมัยเหวียน วัน เทียว) ในพม่า (สมัยนายพล เนวิน หรือ ตั้งแต่ปี 1962 จนถึงปัจจุบันรวมเวลานานถึง 42 ปี นับว่านานที่สุด) ในไทย (สมัยจอมพล ป. สุฤษดิ์-ถนอม-ประภาส รสช. รวมทั้งสมัยกึ่งทหารกึ่งพลเรือนสมัยพลเอกเกรียงศักดิ์ ชมะนันทน์ พลเอกเปรม ติณสูลานนท์) ในอินโดนีเซีย (สมัยนายพล ซูฮาร์โต) คงมีแต่ฟิลิปปินส์ มาเลเซีย สิงคโปร์ และบรูไน ที่ไม่เคยมีทหารเข้ามาปกครองประเทศ กรณีของฟิลิปปินส์ มาเลเซีย และสิงคโปร์ ต้องถือว่าเป็นตัวอย่างของการที่พลเรือนหรือนักการเมืองมีอำนาจเหนือกองทัพ แม้ว่ากรณีของฟิลิปปินส์จะมีการก่อการกบฏของฝ่ายทหารขึ้นหลายครั้ง ตั้งแต่สมัยนางอาคีโนเป็นต้นมา และนายฟิเดล รามอส นายทหารนอกราชการที่ได้รับเลือกตั้งเป็นประธานาธิบดี ในกรณีของกลุ่มประเทศในอินโดจีนนั้น พรรคคอมมิวนิสต์ได้เข้ามาทำหน้าที่แทนกองทัพบริหารประเทศ และในกรณีของกัมพูชาเป็นเรื่องของนายกรัฐมนตรีฮุน เซน อาศัยพรรคประชาชนกัมพูชา (CPP) การสิ้นสุดสงครามเย็นมิได้มีผลกระทบโดยตรงต่อการฟื้นอำนาจทางการเมืองของกองทัพในไทย และอินโดนีเซีย แต่เป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง กรณีของไทยนั้น เหตุการณ์ 1973-6 ได้เริ่มบ่อนทำลายฐานของกองทัพในการครองอำนาจทางการเมือง โดยมีระยะเปลี่ยนผ่านนานถึงทศวรรษของประชาธิปไตย “ครึ่งใบ” แต่การสิ้นสุดของสงครามเย็นทำให้การมีอำนาจของ รสช. ดำรงอยู่ได้เพียงช่วง 1990-1991 เพราะประเทศตะวันตกและโดยเฉพาะสหรัฐฯ ไม่เห็นด้วยกับการกระทำของ รสช. และตัดความช่วยเหลือทุกอย่างแก่กองทัพ จวบกับกองทัพไม่มีข้ออ้างในการปราบคอมมิวนิสต์อีก การแตกแยกกันเองภายในกองทัพตั้งแต่สมัยถนอม-ประภาสแล้วทำให้กองทัพไม่มีเอกภาพ เกิดมีสายทหารหัวเก่าทหารประชาธิปไตย ยังเตอร์ก ทหารระดับสูงของไทยใช้ตำแหน่งหน้าที่หาประโยชน์ทางเศรษฐกิจสร้างความร่ำรวยให้กับตนเอง แต่ก็โดนยึดทรัพย์สิน (สุฤษดิ์ ถนอม-ประภาส-ณรงค์) กองทัพควบคุมการประกอบการบางประเภทมาตั้งแต่สมัยเศรษฐกิจแบบชาตินิยม และคุมสื่อคือ วิทย์ ไทรทัศน์ไว้เกือบทั้งหมดและเป็นเวลานาน ตลอดจนถึงใช้กลไกรัฐวิสาหกิจหาประโยชน์ในการสร้างฐานทางการเมืองและเลือกกุมกระทรวงสำคัญที่มีอำนาจในการดูแลการประกอบกิจการ เช่น การก่อสร้างโครงสร้างพื้นฐานทางเศรษฐกิจทั้งหลาย การออกใบอนุญาต สัมปทาน นายทหารในกลุ่ม รสช. อาจจะเป็นทหารกลุ่มสุดท้ายที่ใช้อำนาจทางการเมืองในช่วงระยะเวลาอันสั้นสร้างความมั่งคั่งให้แก่ตนเองดังปรากฏในกรณีแย่งชิงทรัพย์สินสมบัติของภรรยาหลวงและภรณาน้อยของพลเอกสุนทร คงสมพงษ์ เป็นตัวอย่าง การหมดอำนาจในการต่อรองทางการเมืองของกองทัพเป็นผลมาจากปฏิริยาของสังคมไทยที่มีต่อ รสช. ความไม่ต้องการที่จะเห็นเศรษฐกิจของประเทศต้องชะงักเพราะการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองอย่างฉับพลัน สังคมแบบชนชั้นกลางที่ขยายตัวออกไป ความสัมพันธ์ระหว่างนักการเมืองกับนายทุนแทนที่ความสัมพันธ์ระหว่างนักการเมืองกับทหาร และการ

ที่นายทุนและนักธุรกิจเข้ามาเล่นการเมืองอย่างเป็นล่ำเป็นสัน แนวคิดและนโยบายของผู้นำกองทัพบกที่เปลี่ยนไป เช่น กรณีของ พลเอกสุรยุทธ์ จุลานนท์ ผู้บัญชาการทหารบก และผู้บัญชาการทหารสูงสุดที่ต้องการเห็นกองทัพหลุดออกมาจากวงจรทางการเมืองและพัฒนาความเป็นทหารอาชีพ อย่างไรก็ตาม ก็ต้องยอมรับความจริงว่าปรากฏการณ์ที่เปลี่ยนไปนี้เป็นผลมาจากสภาพของโลกและภูมิภาคในยุคหลังสงครามเย็น¹⁸ นายทหารระดับสูงของไทยเข้าสู่ระบบการเมืองอย่างเป็นทางการผ่านกระบวนการเลือกตั้งและการสังกัดพรรคแทนการเดินทางลัด

ในกรณีของอินโดนีเซียนั้น ประธานาธิบดีซูฮาร์โต ยังสามารถควบคุมกองทัพไว้อย่างเด็ดขาดแต่ผู้เดียว แม้จะดูเหมือนนายทหารระดับสูงบางคน เช่น พลเอกเบนนี่ มูร์ดานี จะดำรงตำแหน่งอยู่นานและปั่นเกลียวกับประธานาธิบดี แต่ในที่สุดแล้วซูฮาร์โตก็สามารถปลดคนผู้นี้และเอานายทหารคนอื่นขึ้นมาดำรงตำแหน่งด้านความมั่นคงและการเมือง ระบบการควบคุมกองทัพและนายทหารระดับสูงของซูฮาร์โตอยู่ที่การเอานายทหารที่มีหน่วยก้านดีมารับใช้ใกล้ชิดกับตน แล้วใช้ความใกล้ชิดและการสนองนโยบายของตนในการปูนบำเหน็จด้วยการเลื่อนยศ เลื่อนตำแหน่ง และให้ไปคุมกิจการที่มีผลประโยชน์ทางการเงินตอนแทนอย่างเป็นทางการเป็นกอบเป็นกำ หรือให้นายทหารหัวแข็งไปดำรงตำแหน่งเอกอัครราชทูตเสีย¹⁹ กองทัพของอินโดนีเซียควบคุมรัฐวิสาหกิจสำคัญ ๆ จำนวนมากมาย กองทัพทั้งสามเหล่า และแม้แต่กองบัญชาการหลัก ๆ ต่างมีธุรกิจภายใต้การดูแล โดยอ้างว่าทั้งนี้เพื่อหารายได้บำรุงกองทัพ ด้วยงบประมาณแผ่นดินที่ให้แก่กองทัพนั้นไม่พอเพียง แต่ในความเป็นจริงนายทหารระดับสูงได้ประโยชน์จากการนี้มาก นายทหารยังดำรงตำแหน่งทางการเมืองปกครองทั้งในส่วนกลาง ส่วนภูมิภาค และแม้ท้องถิ่น ทั้งการบัญชาการของกองทัพโดยเฉพาะกองทัพบกนั้นคู่ขนานกันไปกับองค์กรปกครองของกระทรวงมหาดไทยจนถึงระดับตำบล ซึ่งในปัจจุบันนี้ก็ยังไม่ได้ยกเลิก แต่การใช้กำลังทหารปราบปรามผู้ไม่เห็นด้วยกับประธานาธิบดี การประท้วงของนักศึกษา ปัญญาชน สื่อมวลชน โดยวิธีการฆ่าทิ้งอย่างอุกอาจ แม้จะมีผลสร้างความสะพรึงกลัวให้กับประชาชน แต่ก็ยังเป็นประจักษ์พยานของการละเมิดสิทธิมนุษยชนที่ส่งกระทบเชิงลบ แต่นายทหารระดับสูงและกองทัพซูฮาร์โตได้ยอมลดจำนวนที่นั่งของกองทัพ

¹⁸ ผลงานเกี่ยวกับกองทัพไทยในระยะหลัง ๆ นี้ได้แก่งานของ สุรชาติ บำรุงสุข ที่พยายามเน้นการพัฒนากองทัพ อาทิเช่น *ปรับโครงสร้างกลาโหม: ประเด็น ปัญหา ข้อพิจารณา* โครงการศึกษาด้านการทหาร, คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2542. สุรชาติ บำรุงสุข, *ทหารกับการเมืองไทยในทศวรรษหน้า : พัฒนาการและความเปลี่ยนแปลง* สถาบันศึกษาความมั่นคงและนานาชาติ, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543. สุรชาติ บำรุงสุข *กองทัพในยามสันติ: ปฏิบัติการนอกเหนือจากสงครามและปฏิบัติการศึกษาสันติภาพ*, โครงการศึกษาด้านการทหาร, คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543.

¹⁹ Salim Said, "Suharto's Armed Forces: Building a Power Base in New Order Indonesia, 1966-1998," *Asian Survey*, 38, 6, June 1998, pp. 535-552.

ในสภาผู้แทนราษฎรจากจำนวน 100 คนลงเหลือ 75 คน (ในยุคปฏิรูปได้ถูกลดลงเหลือ 35 คน และตั้งแต่ปี 2004 เป็นต้นไป ไม่มีที่นั่งกันไว้ให้แก่ตัวแทนของกองทัพอีกต่อไป) แต่ได้ยอมให้ทหาร มีสิทธิออกเสียงเลือกตั้งได้) เมื่อซูฮาร์โตต้องถูกบีบให้ลาออกจากอำนาจใน 21 พฤษภาคม 1998 นายพลวิรันโต ก็ไม่อาจช่วยได้ คงได้แต่สัญญาว่าจะคอยปกป้อง ไม่ให้มีอันตราย นับว่าเคราะห์ดีที่ กองทัพเลือกที่จะเป็นกองทัพของสาธารณรัฐ มิใช่กองกำลังส่วนตัวของประธานาธิบดี ประธานาธิบดีอับดุลเราะห์มาน วาหิด เป็นผู้ที่ยพยายามจะลดอำนาจทางการเมืองของทหารและ กองทัพลงอย่างจริงจัง ทำให้กองทัพไม่พอใจ นับว่ากองทัพมีบทบาทสำคัญในการถอดถอน บุคคล ผู้นี้ออกจากตำแหน่งและสนับสนุนนางเมกะวะตี ซูการ์โน บุตรีขึ้นมาดำรงตำแหน่งประธานาธิบดี คนที่ห้าของอินโดนีเซีย ซูฮาร์โต ลูกๆ และบริวารถูกสอบสวนในกรณีทุจริต แต่ยังไม่สามารถนำตัว ซูฮาร์โตขึ้นศาลได้ เพราะเหตุผลด้านสุขภาพจึงยังไม่มีกรียดทรัพย์สิน พฤติกรรมทารุณโหดร้าย ของทหารอินโดนีเซียในติมอร์ตะวันออก และในที่อื่นๆ เช่น อะเจห์ในระหว่างปี 1990-1997 ใน อีเรียน จายา ในมาลุก เป็นภาพลบอย่างมากและมีผลในทางสากลเพราะบรรดาองค์กรสิทธิมนุษยชนทั้งสหประชาชาติและองค์กรเอกชนระหว่างประเทศต่างประณามกองทัพอินโดนีเซีย มีข้อสังเกต ว่าในยุคปฏิรูปหรือหลัง 1998 เป็นต้นมา นายทหารระดับสูงของอินโดนีเซียเริ่มใช้หนทางทางการเมืองแบบเป็นทางการลงเล่นการเมือง เช่น กรณีของนายพลวิรันโต ได้เป็นตัวแทนของพรรค กอลคาร์ลงสมัครรับเลือกตั้งในการเลือกตั้งประธานาธิบดีโดยตรงเป็นครั้งแรกของอินโดนีเซีย เมื่อ 5 กรกฎาคม 2004 นายพลซูซิลโล บัมบัง ยูไดโยโน ตั้งพรรคประชาธิปไตยขึ้นมาและสามารถได้ คะแนนนำในการแข่งขันในการเลือกตั้งประธานาธิบดีโดยตรงในรอบแรก

ในลักษณะเช่นนี้รูปการณ์จึงดูเหมือนว่าในยุคหลังสงครามเย็นบทบาทของกองทัพในทางการเมืองในประเทศที่ทหารเคยมีบทบาทเด่นมานานในอุษาคเนย์ลดลงไปมาก ชั่วแต่กรณีของพม่ายังไม่มีความผันแปรใดๆ พม่าจะเป็นจุดบอดของอุษาคเนย์โดยแท้ แต่กรณีของพม่าเองมีตัวร่วมอยู่ในลาว และเวียดนาม ในลักษณะที่ว่าความเป็นทหารในกองทัพของทั้งสามประเทศนี้เป็นสิ่งที่พึงประสงค์ของเด็กหนุ่มๆ โดยเฉพาะที่มีการศึกษาน้อย การได้เป็นทหารนอกจากจะไม่ตงานคือมีเงินเดือนกินแม้จะน้อยไปบ้างแต่ยังได้โอกาสที่จะเบียดบังจากชาวบ้าน เพราะเหตุว่าสวมเครื่องแบบสีเขียวและมีอาวุธ ทำให้เรียกได้ว่ามีหน้ามีตา ซึ่งเป็นปรากฏการณ์อยู่ในอินโดนีเซียเมื่อไม่นานมานี้และอาจยังมีอยู่ไม่น้อย ในเขตเกาะรอบนอกของอินโดนีเซียที่ทหารและข้าราชการประจำยังเป็นทีเกรงกลัวของชาวบ้านอยู่ อนึ่ง นายทหารชั้นผู้น้อยในฟิลิปปินส์ ไทย และอินโดนีเซียยังผันตัวเองไปเป็นผู้ประกอบการด้านความมั่นคงในรูปของการเปิดกิจการรักษาความปลอดภัยให้กับสถานประกอบการต่างๆ สิ่งที่น่าสังเกตอีกอย่างหนึ่งเกี่ยวกับเรื่องกองทัพในอุษาคเนย์ก็คือว่า การใช้กำลังทหาร วิธีการทางทหารในการแก้ปัญหาความมั่นคงภายในประเทศอันเกี่ยวข้องกับชาติพันธุ์ ศาสนา หรือทั้งสองอย่างร่วมกันนั้นได้รับการคัดค้านทั้งในไทย

อินโดนีเซีย และในฟิลิปปินส์ มาตรการที่กองทัพเคยใช้ในการปราบปรามผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์ กบฏแบ่งแยกดินแดน ทั้งในไทย อินโดนีเซีย และฟิลิปปินส์ ถูกหักท้วงจากสังคมที่อยากเห็นการแก้ปัญหาด้วยวิธีการทางการเมืองและสังคมมากกว่า ในการกลับกันกองทัพของประเทศในอุษาคเนย์ กลับได้อาวุธยุทโธปกรณ์ที่ทันสมัยเข้ามาประจำการไม่ว่าจะในสิงคโปร์ มาเลเซีย ไทย ฟิลิปปินส์ อินโดนีเซีย หรือแม้แต่บรูไน การได้เรือรบหลวงจักรีนฤเบศของราชนาวีไทย ส่งสัญญาณบางอย่างให้กับประเทศอื่นๆ ในแถบนี้ สงครามอ่าวเปอร์เซียเป็นตัวกระตุ้นให้รัฐบาลต้องยอมฟังกองทัพในเรื่องเทคโนโลยีการทหารที่รุดหน้าไปไกลมากจึงกลายเป็นว่าหลังยุคสงครามเย็นนำไปสู่การแข่งขันกันในการสร้างแสนยานุภาพ (armament) ของกองทัพในประเทศอุษาคเนย์ ในที่สุดสมควรจะได้กล่าวด้วยว่าเรื่องทหารกับการเมืองนี้ นักวิชาการของอเมริกาได้สร้างเป็นแนวคิดขึ้นมาในระยะปลายทศวรรษ 1950 และทศวรรษ 1960 เพื่ออธิบายปรากฏการณ์ทางการเมืองในประเทศกำลังพัฒนาที่ดำเนินรอยตามแบบอย่างตะวันตก ทั้งนี้เพื่อความชอบธรรมแก่กองทัพที่เข้ายึดอำนาจจากพลเรือนแล้วเข้าปกครองประเทศเสียเองในนามคณะปฏิวัติ แต่ยังคงดำเนินการพัฒนาประเทศตามแบบทุนนิยมตลอดจนเป็นพันธมิตรทางทหารกับสหรัฐฯ และมีนโยบายปราบคอมมิวนิสต์ สหรัฐฯ เรียนรู้ประสบการณ์นี้จากกรณีของละตินอเมริกาที่เป็นทวีปที่ทหารเข้าไปถึงเกี่ยวกับการเมืองมากที่สุด สหรัฐฯ จนปัญญาที่จะกันกองทัพในประเทศเหล่านี้ไม่ให้เข้าไปมีอำนาจทางการเมือง จึงจำต้องรับเอาสภาพความเป็นจริงและสนับสนุนกองทัพเหล่านั้น จึงได้อาศัยนักวิชาการอเมริกันสร้างแนวคิดหรือทฤษฎีเกี่ยวกับการเข้ามาสอดแทรกทางการเมืองของกองทัพขึ้น โดยพยายามจะชี้ให้เห็นคุณูปการของกองทัพทั้งในแง่ความมีลักษณะที่เหมาะสมขององค์กรของกองทัพ มีนายทหารที่มีการศึกษา มีความทันสมัย รักชาติบ้านเมือง²⁰ ในลักษณะเช่นนี้ จึงเท่ากับว่าทั้งหมดนี้เป็นวิธีการส่งเสริมรัฐบาลอำนาจนิยมที่มีทหารเป็นผู้นำให้ดูไม่น่ารังเกียจ แต่ในความเป็นจริงแล้วยังไม่เคยมีประเทศใดที่ทหารเข้ามาปกครองประเทศแล้วยอมผ่อนถ่ายอำนาจให้กับพลเรือนโดยสมัครใจ สหรัฐฯ ต้องการพิชิตสงครามเย็น พันธมิตรทางทหารองค์กรป้องกันร่วมกันทางทหารเช่น สปอ. (SEATO) CENTO NATO จึงเป็นสิ่งที่สหรัฐฯ ต้องการหาใช้ระบอบประชาธิปไตยไม่ ดังนั้น จึงหลังสงครามเย็นแล้วสหรัฐฯ ได้มาผลักดันเรื่องการเป็นประชาธิปไตย (democratization) แทนพร้อมกับบ่อนทำลายอำนาจทางทหารด้วยเรื่องสิทธิมนุษยชน บีบให้ทหารโผล่ออกจากตำแหน่งไปในที่สุด

²⁰Mark T. Berger, "Dichotomisation Modernization and Nation-Building : Political Development Theory and the Appeal of Commuremin Southeast Asia, 1945-1975," *Journal of Southeast Asian Studies* 34, 3, October 2003, pp. 421-448, at 441-448.

โดยสรุปแล้ว พลวัตทางการเมืองในอุษาคเนย์อยู่ที่การปรับตัวให้เข้ากับสถานการณ์หลัง ยุคสงครามเย็นที่ควบมากับโลกาภิวัตน์และเทคโนโลยีสารสนเทศ รัฐสังคมนิยมหันมารับเอาระบบ ตลาดเปิดประเทศ ขณะที่ประเทศกลุ่ม "เสรีนิยม" ปรับกลไกทางการเมืองที่หันไปเน้นการมีส่วนร่วม ของประชาสังคมมากขึ้น กำหนดกติกาทางการเมืองใหม่ด้วยการปฏิรูปทางการเมือง ผ่อนคลายความเข้มงวดทางการเมือง ระบอบทหารนิยมหมดอิทธิพลลง

อุษาคเนย์กับกระบวนการกล่อมเกลாதองศาทางสังคมผ่านการศึกษาในระบบ กรณีประเทศพม่า ลาว กัมพูชา มาเลเซีย

นายมาโนช พรหมปัญญา

นางสาวนิตยาภรณ์ พรหมปัญญา

นายกรกิต ชุ่มกรานต์

นายธิปไตย บัวคำศรี

นางสาว ชปา จิตต์ประทุม

การตั้งโรงเรียนหลวงแห่งแรกในพระบรมมหาราชวัง (โรงเรียนพระตำหนักสวนกุหลาบ) ปี พ.ศ. 2414 คือพระราชกรณียกิจหนึ่งอันสำคัญยิ่งต่อระบบการศึกษาไทย ครั้นพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเสด็จสวรรคตแล้ว ทรงปรารถนาว่า

“การรู้หนังสือที่ดีเป็นคุณสำคัญข้อใหญ่ เป็นเหตุจะได้รู้วิชาและ
ขนบธรรมเนียมต่าง ๆ” โดย “มุ่งหมายจะสอนวิชาหนังสือเป็นสำคัญที่สุด วิชาเลข
เป็นอันดับรองลงมา ภายหลังจึงได้เพิ่มวิชาอื่น ๆ มากขึ้นเป็นสำคัญ”²

ผ่านแบบเรียนหลวงชุดแรกที่เรียบเรียงขึ้นโดย พระยาศรีสุนทรโวหาร (น้อย อาจารยางกูร) เมื่อครั้งเป็นหลวงสารประเสริฐ ระบบการศึกษาไทยจึงมีแบบแผนและมาตรฐานแบบเดียวกันผ่านนโยบายในการจัดการศึกษาโดยรัฐส่วนกลางเป็นครั้งแรกโดยมุ่งหมายให้เด็กอ่านออกเขียนได้ตามไวยากรณ์ไทยรูปแบบเรียนขึ้นไปเป็นสำคัญไม่ว่าจะเป็นวรรณกรรมคำโคลงกลอน กาพย์ ฉันท์หรือตำราเฉพาะด้านอื่น ๆ และในปี พ.ศ. 2430 พระองค์ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ สมัยดำรงพระยศเป็นพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นดำรงราชานุภาพ ทรงบัญชาการกรมศึกษาธิการที่เพิ่งตั้งขึ้นในปีนั้น หลังจากโรงเรียนหลวงได้จัดตั้งขึ้นแพร่หลาย จึงได้บรรจุ “พระราชพงศาวดารย่อ” (ตอนกรุงเก่าภาค 1,2 และ 3 ซึ่งมีหลายพิมพ์จำหน่ายหลายครั้ง ดังเชิงอรรถที่ 3) พระนิพนธ์ใน สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ รวมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาของกุลบุตรธิดาในปี พ.ศ. 2435 และถูกบรรจุในชั้นมูลศึกษา และประโยคประถมศึกษาตามลำดับ นับเป็นจุดเริ่มต้นของการเรียนรู้

¹ กฤษณา สินไชย และ รัตนา ภาชาฤทธิ์ ผู้เรียบเรียง, *ความเป็นมาของแบบเรียนไทย*, (กรุงเทพฯ : กรมวิชาการ, 2520), หน้า 10.

² *ความเป็นมาของหลักสูตรสามัญศึกษา* หน้า 20, อ้างแล้ว, หน้า 28.

ประวัติศาสตร์ชาติที่เป็นระบบ มีความต่อเนื่องในหลักสูตรและนโยบาย การพิมพ์แพร่หลายในตำรา และแบบเรียนและสถาปนาเป็นรากฐานของความรู้และการรับรู้ต่อองค์ความรู้ที่สัมพันธ์กับประเทศเพื่อนบ้านอย่างไม่ชัดเจนผ่านการเรียนรู้ประวัติศาสตร์ชาติไทยเป็นครั้งแรก³

การวิจัยในครั้งนี้จึงมุ่งศึกษาแบบเรียนไทยในหมวดสังคมศึกษาและหมวดภาษาไทย นับแต่ปี พ.ศ. 2503 เมื่อประเทศไทยเริ่มมีแผนการศึกษาแห่งชาติฉบับแรก ซึ่งนับว่าเป็นครั้งแรกที่การศึกษาของไทยเริ่มมีแบบแผนมากขึ้นอย่างเห็นได้ชัดอย่างน้อยที่สุดในแง่ของหนังสือหรือตำราเรียนที่เริ่มผลิตขึ้นอย่างมีระบบถึงปัจจุบัน และประการที่สอง ในเรื่องของเอกสารอ้างอิงการวิจัยในครั้งนี้เท่าที่ปรากฏเหลือในขณะนี้เช่นกัน

เรื่องของประเทศในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้คือ ลาว เวียดนาม กัมพูชา พม่า มาเลเซีย สิงคโปร์ อินโดนีเซีย ฟิลิปปินส์ และบรูไน ซึ่งเป็น "ประเทศเพื่อนบ้าน" ของไทย⁴ ในแบบเรียนหมวดสังคมศึกษาและหมวดภาษาไทย ชั้นประถมศึกษาและมัธยมศึกษา ปรากฏอยู่ในสองส่วนหลักๆ คือ ส่วนที่ว่าด้วยเรื่องของ "ชาติไทย" และส่วนที่กล่าวถึงประเทศเพื่อนบ้านเป็นการเฉพาะ และเมื่อเปรียบเทียบระหว่างเรื่องของประเทศเพื่อนบ้านที่มาในทั้งสองส่วนนี้แล้วพบว่า เรื่องของประเทศเพื่อนบ้านปรากฏในส่วนที่ว่าด้วยเรื่องของ "ชาติไทย" ในสัดส่วนที่มากกว่าส่วนที่กล่าวถึงประเทศเพื่อนบ้านเป็นการเฉพาะ หรืออาจกล่าวได้ว่า ในระดับชั้นประถมศึกษาและชั้นมัธยมศึกษาชั้น

³ ดังจะเห็นได้จากประกาศของหลวงไพศาลศิลปศาสตร์จารึกกรม กรมตรวจกระทรวงธรรมการ แจ้งความมายังบรรดาร้านจำหน่ายหนังสือแบบเรียนต่าง ๆ ทราบ ว่า "ด้วยหนังสือพระราชพงษาวดารเล่ม 1,2,3 กรมศึกษาธิการเห็นว่าราคาแพงมากไป นักเรียนไม่สามารถที่จะซื้อไปเล่าเรียนได้ทุกคนเพราะฉะนั้นกรมศึกษาธิการจึงได้ลดราคาลงคือดังนี้ พระราชพงษาวดารเล่ม 1 เดิมอย่างราคาเล่มละ 2 บาท 32 อัฐ ลดราคาลงเป็นเล่มละ 1 บาท 32 อัฐ พระราชพงษาวดารเล่ม 1 เดิมอย่างราคาเล่มละ 4 บาท ลดราคาลงเป็นเล่มละ 2 บาท พระราชพงษาวดารเล่ม 1 เดิมอย่างราคาเล่มละ 3 บาทลดราคาลงเป็นเล่มละ 1 บาท 47 อัฐ พระราชพงษาวดารเล่ม 2 เดิมอย่างราคาเล่มละ 3 บาทลดราคาลงเป็นเล่มละ 1 บาท 47 อัฐ พระราชพงษาวดารเล่ม 3 เดิมอย่างราคาเล่มละ 2 บาท 32 อัฐ ลดราคาลงเป็นเล่มละ 1 บาท 32 อัฐ พระราชพงษาวดารเล่ม 3 เดิมอย่างราคาเล่มละ 4 บาทลดราคาลงเป็นเล่มละ 2 บาท 32 อัฐ ราคาลดลงเกือบครึ่งหนึ่งแล้ว เพราะฉะนั้นบรรดาร้านจำหน่ายหนังสือแบบเรียนต่าง ๆ ควรมารับและซื้อเอาไปไว้จำหน่ายนักเรียนตามโรงเรียนต่าง ๆ ทว้กัน เพื่อไม่ให้เป็นการลำบากแก่นักเรียนที่จะต้องไปซื้อไกล และขอให้มารับไปเสียโดยเร็ว ด้วยหนังสือเหล่านี้มีอยู่อย่างน้อยไม่สู้มากนักจะได้มีขายทั่วร้านกัน" อ้างจาก วิทยากรย์ เล่ม 2 ตอนที่ 12 เดือนเมษายน ร.ศ. 122 (พ.ศ. 2445)หน้า 449-450.

⁴ เมื่อกล่าวถึงประเทศเพื่อนบ้านที่ข้างหน้า หากไม่ได้ระบุว่าเป็นประเทศใด จะหมายถึงประเทศเหล่านี้

การรับรู้เกี่ยวกับประเทศเพื่อนบ้านเป็นการรับรู้ผ่านเรื่องของ “ชาติไทย” และมี “ชาติไทย” เป็นศูนย์กลางความรับรู้เป็นสำคัญ

รู้จัก “ประเทศเพื่อนบ้าน” ผ่าน “อดีตของเรา”

การกล่าวถึงประเทศเพื่อนบ้านในเรื่องของ “ชาติไทย” เริ่มตั้งแต่แบบเรียนหมวดภาษาไทย⁵ และแบบเรียนหมวดสังคมศึกษาเริ่มตั้งแต่ใน สปช. ป.3 เป็นอย่างช้า⁶ แม้ว่าจะกล่าวถึงเรื่อง “ชาติไทย” ตั้งแต่ ป.1⁷ ก็ตาม ประเทศเพื่อนบ้านในเรื่องของ “ชาติไทย” จากทั้งสองหมวดวิชาถูกกล่าวถึงในสองหัวข้อคือ “อดีตของชาติไทย” และ “เรื่องของชาติไทย” โดยหัวข้อที่มีสัดส่วนของเนื้อหาที่ว่าด้วยประเทศเพื่อนบ้านมากที่สุดคือ หัวข้อ “อดีตของชาติไทย” การรับรู้เกี่ยวกับประเทศเพื่อนบ้านจึงเป็นการรับรู้ผ่าน “อดีตของชาติไทย” หรือ “ประวัติศาสตร์ชาติไทย” นั่นเอง

ประวัติศาสตร์ชาติไทยในแบบเรียน

“อดีตของชาติไทย” ในแบบเรียนสังคมศึกษาและภาษาไทย ไล่เรียงมาตั้งแต่ประวัติความเป็นมาของชนชาติไทยในแหลมทอง กรุงสุโขทัย กรุงศรีอยุธยา กรุงธนบุรี และกรุงรัตนโกสินทร์⁸ เมื่อ

⁵ อาทิ แบบเรียน “ดุริยศึกษา ชั้นประถมศึกษาปีที่ 2” ในบทที่ 22 ขุดอุโมงค์ที่กล่าวถึงสงครามไทย-พม่า รัชสมัยสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช บทที่ 33 มะตะลูน บทที่ 38 พระไชยเชษฐา บทที่ 40 ทูบหม้อแตกกลับได้เมือง, อ้างจาก ดุริยศึกษา, พิมพ์ครั้งที่ 32, กรุงเทพฯ:ไทยวัฒนาพานิช, 2539.

⁶ หาแบบเรียน สปช.ป.๒ ไม่ได้

⁷ ดู เบญจา แสงมลิ, หนังสืออ่านเพิ่มเติมสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ฉบับบูรณาการ ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๑ (กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๒) และ สุมณ อมรวิวัฒน์ และคณะ, หนังสืออ่านเพิ่มเติมสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ฉบับบูรณาการ ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๑, พิมพ์ครั้งที่ ๒ (กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๑) แต่แบบเรียน สปช.ป.๑ บางเล่มก็ยังไม่กล่าวถึงเรื่อง “ชาติไทย” คือ ชงศ์ วงษ์จันทร์, หนังสืออ่านเพิ่มเติมสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิตสำหรับชั้นประถมศึกษาปีที่ ๑ (กรุงเทพฯ: อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๒๑)

⁸ อาทิ เรื่องของกำเนิดชนชาติไทย “ถิ่นเดิมของไทยอยู่ทางตอนกลางของทวีปเอเชีย บริเวณภูเขาอัลไตในประเทศมองโกเลีย และเคลื่อนลงมาและแยกย้ายกันตั้งหลักแหล่งบริเวณลุ่มแม่น้ำฮวงโห และแยงซี และต่อมาก็ถอยร่นมาทางใต้ จนชนชาติไทยเข้ามาอยู่ในแหลมอินโดจีนปัจจุบันนี้ แยกเป็น สองสาย คือไปทางทิศตะวันตกเฉียงใต้และทางใต้ สายตะวันตกเฉียงใต้เข้าไปในเขตพม่าจนถึงชายแดนอินเดีย พวกหนึ่งตั้งหลักแหล่งอยู่บริเวณลุ่มแม่น้ำอิรวดีตอนเหนือในมณฑลอัลสสัมของอินเดียในปัจจุบัน อีกพวกไปลุ่มแม่น้ำสาละวินตอนกลาง (แคว้นฉานในปัจจุบัน) สายทางใต้ ยึดถือแม่น้ำโขงเป็นสำคัญมาหยุดที่แคว้นญวนเหนือและตอนเหนือของประเทศไทยปัจจุบัน ตั้งอาณาจักรเล็ก ๆ เป็นอิสระแยกย้ายกันอยู่ ได้แก่ สิบสองจุไททางหลวงพระบาง สิบสองปันนาทางเหนือ หัวพันทั้งห้าทั้งหก ทางตะวันออกติดกับดงเกีย ดินแดนสุวรรณภูมิ เดิมเป็นที่อยู่ของชน 3 ชาติ คือขอม มอญ ลาว โดย ขอมจะอยู่

นิธิ เอียวศรีวงศ์ ศึกษาเรื่อง "ชาติไทยและเมืองไทยในแบบเรียนประถมศึกษา" ได้สรุปไว้ว่าแกนหลักของอดีตของชาติไทยคือ "ชาติไทยดำรงอยู่ได้ตลอดมาด้วยการทำสงครามรักษาเอกราชเอาไว้ได้และสร้างสมความเจริญสืบต่อมาจนถึงปัจจุบัน การรักษาเอกราชและการสร้างสมความเจริญนั้นมีพระมหากษัตริย์เป็นผู้นำตลอดมา"⁹ อาทิแบบเรียนภาษาไทยชุด ตรุณศึกษา ป.2 เมื่อนาย ยวง จรุงเกล้าเรื่องวีรกรรมของพระเจ้าตากสินครั้งตีเมืองจันทบุรีได้เป็นผลสำเร็จแก่นายพล จำริญผู้พิงได้ใจความดีก็นึกชมไว้ในใจ แล้วตอบน้องว่า

เจ้าตากกล้าหาญจริง มิได้คิดแก่ชีวิต คิดแต่จะกู้เมืองไทยให้เป็นเอกราช
เท่านั้น น่าชมจริง¹⁰

อันที่จริงมีความบางตอนในแบบเรียนที่กล่าวถึงประเด็นอื่นในความสัมพันธ์ไทยกับประเทศเพื่อนบ้านที่นอกเหนือไปจากสงคราม คือกล่าวถึงทั้งด้านที่เป็นมิตรและเป็นปฏิปักษ์ ดังในแบบเรียน สปช. ป.5 เมื่อเอกถามนางสุใจว่า "ประเทศทางตะวันออกที่มาติดต่อกับกรุงศรีอยุธยาละครับ เป็นอย่างไร" นางสุใจตอบว่า

ทางตะวันออกของกลุ่มแม่น้ำโขงตอนใต้(เขมรปัจจุบัน) มอญ ทางตะวันตกของกลุ่มแม่น้ำสาละวินตลอดถึงกลุ่มแม่น้ำอิรวดี (พม่าในปัจจุบัน) ลาว อยู่ทางบริเวณกลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา (อาณาเขตไทยปัจจุบัน) ส่วนในดินแดนสุวรรณภูมิ นั้น มีชนพื้นเมืองอยู่ก่อนแล้ว คือ ละว้า (ลาว) มี สามแคว้น คือ ละว้าเหนือ มีเมืองหลวงที่เมืองเงินยางเหนือเชียงแสน มีอาณาเขตบริเวณภาคเหนือของไทยปัจจุบัน ละว้ากลาง มีเมืองหลวงที่ นครพนม และละว้าใต้ มีเมืองหลวงที่ นครปฐม" การที่อธิบายเสียยืดยาวเกี่ยวกับที่มาที่ไปเข้าใจว่า เพื่อให้เห็นถึงความยิ่งใหญ่ของไทยที่มีต่อประเทศเพื่อนบ้านที่ไทยสามารถมาตั้งหลักแหล่งได้อย่างมั่นคงแม้ว่าจะมาที่หลังก็ตามซึ่งจากที่ยกมาด้านบนนั้น ถูกเสริมด้วยเหตุผลทางชาติพันธุ์ว่า ไทย พม่า ญวน มลายา เป็นเชื้อชาติมองโกลอยด์ ในกลุ่มภาษา Austro - Asiatic ที่ถูกอธิบายในหนังสือเล่มเดียวกันในส่วนที่ว่าด้วยประชากรของโลก, อ้างจาก หนังสือชุดประวัติศาสตร์สำหรับมัธยมศึกษาปีที่ 4

⁹ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ชาติไทยและเมืองไทยในแบบเรียนประถมศึกษา. ใน *ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียน และอนุสาวรีย์: ว่าด้วยวัฒนธรรม, รัฐ และรูปการจิตสำนึก* (กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๓๘), หน้า ๗๐. ในทำนองเดียวกับที่ สุเนตร ชุตินธรานนท์ กล่าวว่า "แกนหลักของประวัติศาสตร์ไทยสัมพันธ์อยู่กับ ๓ เรื่อง คือ การต่อสู้ให้ได้เอกราชที่เสียไปคืนมา การต่อสู้เพื่อปกป้องเอกราช และการขยายอำนาจ โดยศึกษา รับรู้ ทำความเข้าใจ และจดจำผ่านพระราชกรณียกิจของพระมหากษัตริย์องค์สำคัญๆ ความสัมพันธ์กับเพื่อนบ้านของไทยวางอยู่บนเงื่อนไขอย่างนี้" (สุเนตร ชุตินธรานนท์, "ประวัติศาสตร์ติดต่อน: บทสำรวจทัศนะ/องค์ความรู้ของไทยต่อเพื่อนบ้าน," *ฟ้าเดียวกัน* ๑, ๒ (เมษายน-มิถุนายน ๒๕๔๖): ๘๒-๘๓)

¹⁰ *ตรุณศึกษา*, พิมพ์ครั้งที่ 32, กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2539 หน้า 95-101.

ก็มีทั้งที่เป็นมิตรและทั้งที่มีข้อขัดแย้งกับไทย เช่น ลาวนั้นเป็นมิตรไมตรีกับไทยตลอดสมัยอยุธยา ส่วนเขมรนั้นก็ตกเป็นเมืองขึ้นของไทยในสมัยพระเจ้าอู่ทอง แต่เมื่อใดเขมรเข้มแข็งขึ้นก็จะแข็งเมือง ไทยก็ต้องยกทัพไปปราบ.....ไทยกับพม่าก็นั้นส่วนมากมีแต่ทำสงครามกัน "

แต่ก็ดังเช่นที่ นิธิ ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า "เนื้อหาซึ่งจัดได้ว่าเป็น "ประวัติศาสตร์ชาติ" ในแง่นี้ มีปริมาณไม่น้อยในแบบเรียนทั้งหมด" ¹² รับกับที่มาในแบบเรียนซึ่งกล่าวถึงด้านที่เป็นไมตรีน้อยมาก และดูเหมือนว่าจะกล่าวถึงอย่างเสียไม่ได้ ทั้งนี้อาจเป็นเพราะด้วยมีกำหนดเอาไว้ในหลักสูตรว่า "ประเทศต่างๆ ย่อมมีการติดต่อสัมพันธ์กันทั้งในลักษณะที่เป็นไมตรี และเป็นปฏิปักษ์ต่อกัน และย่อมมีผลกระทบต่อความเป็นอยู่ของคนในชาติ ตามลักษณะแห่งการติดต่อสัมพันธ์นั้น" ¹³ ซึ่งมองได้ว่าเป็นความตั้งใจดีของหลักสูตร แต่ผู้บังคับใช้ให้เป็นไปตามหลักสูตรไม่สามารถแปรความตั้งใจดีให้เป็นจริงได้ในแบบเรียน ลักษณะอย่างนี้จะพบเห็นได้อีกไม่น้อย

นอกจากจะกล่าวถึงด้านที่เป็นไมตรีน้อยในเชิงปริมาณแล้ว ในเชิงคุณภาพก็น้อยอย่างน่าใจหายเช่นกัน อย่างที่ในแบบเรียน สปช. ป.5 ที่กล่าวว่า "ลาวนั้นเป็นมิตรไมตรีกับไทยตลอดสมัยอยุธยา" กล่าวอย่างนี้ไม่อธิบายว่าทำไมพระเจ้าฟ้ารุ่งจึงเข้ามาตีได้ถึงร้อยเอ็ดในสมัยพระเจ้าอู่ทอง เว้นเสียแต่จะอธิบายว่าอีสานสมัยนั้นยังไม่ถูกรวมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของกรุงศรีอยุธยา ซึ่งถ้าอธิบายอย่างนี้ก็จะขัดกับมโนทัศน์เรื่องชาติไทยดังมีแผนที่ "อาณาจักรศรีอยุธยา" ที่นับเอาทั้งพม่าและลาวเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรด้วยซ้ำไป มิพักจะต้องพูดถึงอีสาน ¹⁴ เป็นพยาน หรือทำไมสมเด็จพระไชยเชษฐาธิราชจึงเสด็จยกทัพมาตีกรุงศรีอยุธยาในสมัยพระมหาธรรมราชาหากว่าเป็นไมตรีกัน

กระนั้นก็ดี ความบางตอนในหลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช 2521 ชี้ให้เห็นว่า แกนหลักของอดีตของชาติไทยมิใช่เพียงแต่ "การทำสงครามรักษาเอกราช" เท่านั้น โดยสรุปความคิดรวบยอดเกี่ยวกับประวัติศาสตร์สมัยกรุงศรีอยุธยา ธนบุรี และรัตนโกสินทร์ ไว้ว่า

¹¹ กรมวิชาการ, *หนังสือเรียนสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๕*, พิมพ์ครั้งที่ ๔ (กรุงเทพฯ: กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๓๓), หน้า ๑๖๔.

¹² นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ชาติไทยและเมืองไทยในแบบเรียนประถมศึกษา*, หน้า ๗๑.

¹³ กรมวิชาการ, *หลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช ๒๕๒๑* (กรุงเทพฯ: กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๒๐), หน้า ๒๔๖.

¹⁴ กรมวิชาการ, *สปช. ป.๕*, หน้า ๑๖๒.

ประวัติศาสตร์ชาติไทยชี้ให้เห็นว่า บางยุคสมัยที่มีความขัดแย้ง บรรพบุรุษของเรามีได้เลือกใช้วิธียุติความขัดแย้งด้วยสงครามเสมอไป แต่ใช้วิธีจัดความขัดแย้งโดยการชักนำให้เกิดสันติภาพด้วยวิธีการต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสมัยรัตนโกสินทร์ได้ใช้วิธีประสานประโยชน์ ความร่วมมือ และความมีวิจากรณญาณแก้ไขปัญหา¹⁵

เท่ากับว่าการใช้ "วิธีประสานประโยชน์ ความร่วมมือ และความมีวิจากรณญาณ" (หรือที่เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า "นโยบายสู่ตามลม") เพื่อรักษาเอกราช ก็เป็นแกนหลักหนึ่งของประวัติศาสตร์ชาติไทย โดยเฉพาะสมัยรัตนโกสินทร์ ดังที่ปรากฏในแบบเรียน สปช. ป.6 ว่า

(รัชกาลที่ 4) ทรงทราบเรื่องราวความเป็นไปของประเทศเพื่อนบ้านซึ่งตกเป็นอาณานิคมหรือเมืองขึ้นของประเทศอังกฤษบ้าง ของประเทศฝรั่งเศสบ้าง เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเช่นนี้พระองค์ทรงคิดว่า ถ้าประเทศไทยยังคงไม่เปลี่ยนแปลงการติดต่อที่เข้มงวดกับประเทศมหาอำนาจเหล่านี้แล้วประเทศชาติก็จะไม่ปลอดภัยแน่ จึงทรงแก้ไขโดยเปิดประเทศให้การต้อนรับชาวต่างชาติที่เข้ามาติดต่ออย่างสมเกียรติ ทรงให้ความสนิทสนมกับผู้สำเร็จราชการที่ปกครองเมืองขึ้นของอังกฤษ ทรงมีสัมพันธไมตรีกับอังกฤษอย่างดี จนทำให้อังกฤษละอายใจที่จะรุกรานไทย เหมือนเช่นที่เคยทำกับประเทศเพื่อนบ้านอื่นๆ มาแล้ว¹⁶

หรือดังว่า "โชคดี...ที่รัชกาลที่ 5 มีพระวิจากรณญาณว่า ไทยมีกำลังรบน้อยนัก ถ้าขึ้นสู้ก็จะมีแต่ทางเพลี่ยงพล้ำ คนไทยทั้งชาติจึงได้แต่อดกลั้นความเคียดแค้นไว้"¹⁷

แกนหลักของอดีตของชาติไทยในแบบเรียนจึงอาจจะปรับจากที่ นิธิ สรุปไว้ว่า "ชาติไทยดำรงอยู่ได้ตลอดมาด้วยการทำสงครามรักษาเอกราชเอาไว้ได้และสร้างสมความเจริญสืบต่อมาจนถึงปัจจุบัน การรักษาเอกราชและการสร้างสมความเจริญนั้นมีพระมหากษัตริย์เป็นผู้นำตลอดมา" มาเป็นว่า "ชาติไทยดำรงอยู่ได้ตลอดมาด้วยการต่อสู้เพื่อเอกราชและสร้างสมความเจริญสืบต่อมาจนถึงปัจจุบัน การต่อสู้เพื่อเอกราชและการสร้างสมความเจริญนั้นมีพระมหากษัตริย์เป็นผู้นำตลอดมา" คือการต่อสู้เพื่อเอกราชนั้นมีทั้งการทำสงครามและการสู่ตามลม มีทั้งต่อสู้เพื่อรักษาเอกราชไว้และต่อสู้เพื่อให้ได้เอกราชกลับคืนมา

¹⁵ กรมวิชาการ, หลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช ๒๕๒๑, หน้า ๒๔๖-๒๔๗.

¹⁶ กรมวิชาการ, หนังสือเรียนสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต หมวดบ้านเมืองของเราและประเทศเพื่อนบ้าน ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๖, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐ (กรุงเทพฯ: กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๓๖), หน้า ๘.

¹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๐.

แกนหลักของอดีตของชาติไทยในแบบเรียนนั้นเป็นภาพสรุปเชิงมโนทัศน์ต่ออดีตของชาติไทย หรือประวัติศาสตร์ไทยที่มาในแบบเรียน ซึ่งเป็นคนละเรื่องกับการจัดวางบทในแบบเรียนซึ่งแจกบท ต่างกันไป ทั้งในแบบเรียนของชั้นเดียวกัน และในแบบเรียนของต่างชั้นกัน¹⁸ เนื้อหาวิชาสร้างเสริม ประสบการณ์ชีวิตนั้นอาจแยกออกได้เป็น ๔ หมวดใหญ่คือ หมวดสุขภาพพลานามัย หมวดมนุษยกับ สิ่งแวดล้อม หมวดชาติไทย และหมวดการทำมาหากิน¹⁹ เรื่องอดีตของชาติไทยหรือประวัติศาสตร์ไทย

¹⁸ กรณีแบบเรียนของชั้นเดียวกัน – แบบเรียน สปช. ป.๓ ของกรมวิชาการ (กรมวิชาการ, *หนังสือเรียน สร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๓*, พิมพ์ครั้งที่ ๓ (กรุงเทพฯ: กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๒๓)) กับของเสถียร สมัตตพงศ์และคณะ (เสถียร สมัตตพงศ์ และคณะ, *หนังสือเรียน กลุ่มสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๓* (กรุงเทพฯ: บรรณกิจ, ๒๕๒๔)) แบ่งเป็นบทไล่เรียงไป โดยไม่แยกหัวข้อ แต่ของกรมวิชาการแบ่งเป็น ๓๒ บท ขณะที่ของเสถียรแบ่งเป็น ๓๐ บท ส่วน สุนน อมรวิวัฒน์และ คณะ (สุนน อมรวิวัฒน์ และคณะ, *หนังสือเรียนสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ฉบับบูรณาการ ชั้นประถมศึกษา ปีที่ ๓*, พิมพ์ครั้งที่ ๓ (กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๖)) กับเบญจา แสงมลิ (เบญจา แสงมลิ, *หนังสือเรียน สร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๓* (กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๔)) แบ่งเป็น ๘ หน่วย เช่นกัน แต่ใช้ชื่อหน่วยบางชื่อต่างกัน และหน่วยย่อยในแต่ละหน่วยก็ต่างกัน

กรณีแบบเรียนของชั้นต่างกัน – สปช. ป.๔ และ ป.๕ แบ่งเนื้อหาเป็น ๔ หมวด เช่นกัน (ดูเชิงอรรถที่ ๑๓ ประกอบ) แต่ในหมวดเดียวกันนั้นแบ่งเป็นบทย่อยต่างกัน สปช. ป.๔ แบ่งหมวดที่ ๓ ชาติไทยเป็น ๗ บท คือ บ้านของเรา หมู่บ้านและตำบล อำเภอและจังหวัด แต่ละภาคมีสิ่งน่าภูมิใจ ศาสนา ความเป็นมาของชาติไทย และ พระมหากษัตริย์ไทย ส่วน สปช. ป.๕ แบ่งหมวดที่ ๓ ชาติไทยและประเทศเพื่อนบ้านออกเป็น ๓ บท คือ ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงศรีอยุธยาและกรุงธนบุรี กฎหมาย/หน้าที่และความรับผิดชอบของพลเมือง และประเทศเพื่อนบ้าน โดยที่ในแต่ละบทแบ่งย่อยลงไปเป็นตอนๆ อีก

¹⁹ การแบ่งอย่างนี้ยึดตามคำนำของ สปช. ป.๔ ซึ่งกล่าวถึงการตั้งคณะกรรมการจัดทำหนังสือเรียนกลุ่ม สร้างเสริมประสบการณ์ชีวิตของกระทรวงศึกษาธิการ โดยแยกเนื้อหาวิชาออกเป็น ๔ หมวดดังข้างต้น (กรมวิชาการ, *หนังสือเรียนสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๔*, พิมพ์ครั้งที่ ๔ (กรุงเทพฯ: กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๓๓)) ขณะที่ สปช. ป.๕ แบ่งเป็น หมวดสุขภาพพลานามัย หมวดมนุษยกับสิ่งแวดล้อม หมวดชาติไทยและประเทศเพื่อนบ้าน และหมวดการทำมาหากิน (กรมวิชาการ, *สปช. ป.๕*) และ สปช. ป.๖ แบ่งเป็น หมวดสุขภาพกายและจิต หมวดมนุษยกับสิ่งแวดล้อม หมวดบ้านเมืองของเราและประเทศเพื่อนบ้าน และหมวด เศรษฐกิจและการทำมาหากิน โดยแยกแต่ละหมวดออกมาพิมพ์เป็นเล่มต่างหาก (กรมวิชาการ, *สปช. ป.๖*)

ในส่วนของหลักสูตรนั้นแยกออกเป็นดังนี้ สปช. ป.๑-๒ แบ่งเป็น ๕ หน่วยคือ สิ่งมีชีวิต ชีวิตในบ้าน สิ่งที่อยู่รอบตัวเรา ชาติไทย และข่าว เหตุการณ์และวันสำคัญ; สปช. ป.๓-๔ แบ่งเป็น ๘ หน่วยคือ สิ่งมีชีวิต ชีวิตในบ้าน สิ่งที่อยู่รอบตัวเรา ชาติไทย การทำมาหากิน พลังงานและสารเคมี จักรวาลและอวกาศ และข่าว เหตุการณ์และวันสำคัญ; และ สปช. ป.๕-๖ แบ่งออกเป็น ๑๒ หน่วยคือ สิ่งมีชีวิต ชีวิตในบ้าน สิ่งที่อยู่รอบตัวเรา ชาติไทย การทำมาหากิน

นั้นอยู่ในหมวดชาติไทย ในหมวดนี้มีเรื่องของพระมหากษัตริย์ในอดีตและบุคคลสำคัญรวมอยู่ด้วย²⁰ ภารกิจของพระมหากษัตริย์ในอดีตและภารกิจของบุคคลสำคัญบางคนก็จะเป็นเรื่องที่เนื่องด้วย “การต่อสู้เพื่อเอกราชและสร้างสมความเจริญสืบต่อมาจนถึงปัจจุบัน” ทั้งนี้ “มีพระมหากษัตริย์เป็นผู้นำตลอดมา”

กล่าวในด้านของเนื้อหาที่ปรากฏในแบบเรียน “ประเทศเพื่อนบ้าน” ใน “ประวัติศาสตร์ชาติไทย” จึงปรากฏอยู่ทั้งในส่วนที่เป็นประวัติศาสตร์ชาติไทย และส่วนที่ว่าด้วยพระมหากษัตริย์ในอดีตและบุคคลสำคัญ สองประเด็นนี้เป็นเรื่องเดียวกันคือเป็นเรื่องของ “ประวัติศาสตร์ชาติไทย” เหมือนกัน และความรู้เกี่ยวกับประเทศเพื่อนบ้านจึงเป็นการรับรู้ผ่าน “อดีตของชาติไทย” หรือ “ประวัติศาสตร์ชาติไทย” ทั้งในประเด็นเอกราชและการสร้างสมความเจริญ

ประวัติศาสตร์ประเทศเพื่อนบ้านในแบบเรียนไทย : ศัตรู มิตร พี่น้อง เพื่อนผองสองหน้า

ดังที่กล่าวแล้วว่า แกนหลักของอดีตของชาติไทยในแบบเรียนคือ “ชาติไทยดำรงอยู่ได้ตลอดมาด้วยการต่อสู้เพื่อเอกราชและสร้างสมความเจริญสืบต่อมาจนถึงปัจจุบัน การต่อสู้เพื่อเอกราชและการสร้างสมความเจริญนั้นมีพระมหากษัตริย์เป็นผู้นำตลอดมา” เรื่องของประเทศเพื่อนบ้านที่มาในประวัติศาสตร์ชาติไทยก็จะเกี่ยวเนื่องอยู่ในแกนหลักนั้น

เบเนดิกท์ แอนเดอร์สัน กล่าวถึง “ชาติ” ไว้ว่า “ชาติ” คือ ชุมชนในจินตนาการ (imagined communities) อันหมายความว่า ชาติและความเป็นชาตินั้นไม่ใช่สิ่งที่มีมาอยู่แต่เดิมโดยธรรมชาติ หากแต่เป็นจินตนาการร่วม (common imagined) อย่างหนึ่ง ซึ่งมนุษย์จินตนาการหรือสร้างขึ้น²¹ อันเป็นผลจากการพบกันของทุนนิยม กับเทคโนโลยีการพิมพ์ ในท่ามกลางความหลากหลายของภาษาของมนุษย์²²

พลังงานและสารเคมี จักรวาลและอวกาศ ประเทศเพื่อนบ้าน การสื่อสารและคมนาคม ประชากรศึกษา การเมืองการปกครอง และข่าว เหตุการณ์และวันสำคัญ (กรมวิชาการ, *หลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช ๒๕๒๑*, หน้า ๑๗๕-๒๗๔)

²⁰ เฉพาะ สปช. ป.๓ ป.๕ และ ป.๖ เท่านั้นที่แยกเรื่องนี้ออกเป็นหัวข้อต่างหาก

²¹ Benedict R. O'G. Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991), p.6.

²² *Ibid*, p.46.

เกษียร เตชะพีระ ขยายแนวความคิดที่ว่าชาติคือ ชุมชนในจินตนาการของแอนเดอร์สันให้พิสดารขึ้น โดยอธิบายว่าชาติคือความสัมพันธ์ทั้งภายในชุมชน (ที่เรียกว่าชาตินั่นเอง) กับชุมชนอื่น โดยผ่านภาพสร้าง (construct) ในทางจินตนาการต่างๆ คือ 1. สถานที่ร่วมกันในจินตนาการ หรือ Imagined place ซึ่งมีแผนที่เป็นเครื่องมือสำคัญในการจินตนาการ 2. อดีตร่วมกันในจินตนาการ หรือ Imagined common past ซึ่งมีประวัติศาสตร์เป็นเครื่องมือสำคัญในการจินตนาการ และ 3. สายสัมพันธ์ร่วมกันในจินตนาการ หรือ Imagined common ties ซึ่งมีสัญลักษณ์แห่งชาติต่างๆ นานาเป็นเครื่องมือสำคัญในการจินตนาการ²³

ในการสร้างจินตนาการของความเป็นชาตินั้น นอกจากต้องสร้างรูปธรรมให้จับต้องหลายอย่าง เช่น ธงชาติ, เพลงชาติ, แผนที่, เครื่องแต่งกายประจำชาติ ฯลฯ แล้ว ก็จำเป็นต้องสร้าง “ศัตรู” ของชาติขึ้นอีกด้วย เวทีที่ดีที่สุดสำหรับสร้าง “ศัตรู” ของชาติก็คือประวัติศาสตร์แห่งชาติ²⁴ ซึ่งก็คืออดีตร่วมกันในจินตนาการ (imagined common past) นั่นเองศัตรูของชาติคือสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นเพื่ออธิบายว่า “ชาติไทยดำรงอยู่ได้ตลอดมาด้วยการต่อสู้เพื่อเอกราช” ได้อย่างไร ศัตรูคือผู้แย่งชิงเอกราชไปจากชาติไทย และพระมหากษัตริย์ไทยก็จะทรงเป็นผู้นำการต่อสู้เพื่อนำเอกราชนั้นกลับคืนมาและพยายามอย่างเต็มกำลังที่จะรักษาเอกราชนั้นไว้โดยตลอด แบบเรียนจึงเป็นเครื่องมือสำคัญในการสร้างจินตนาการของความเป็นชาติที่เป็นระบบ มีความต่อเนื่องในหลักสูตรและนโยบาย การพิมพ์แพร่หลายในตำราและแบบเรียนและสถาปนาเป็นรากฐานของความรู้และการรับรู้ของคนไทยต่อชาตินับแต่เยาว์วัยสู่ปัจฉิมวัยในลักษณะการท่องจำ เพื่อให้ได้คะแนนในการสอบ

ประเด็นเรื่อง “เอกราช” นี้ ได้รับความสำคัญมากจากหลักสูตร โดยกำหนดให้บรรจุเรื่องนี้ให้นักเรียนได้เรียนตั้งแต่ชั้น ป.1 ในหัวข้อเรื่องชาติไทย ทั้งนี้เพื่อ “ต้องการให้เด็กรู้จักช่วยกันรักษาเอกราชของชาติ”²⁵ เมื่อจะกล่าวถึงเอกราชของชาติก็หลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องกล่าวถึง “ศัตรูของชาติ” เพราะเอกราชนั้นไม่ได้อยู่ลอยๆ แต่อยู่ในสภาพของการที่ต้องต่อสู้ไม่ว่าจะต่อสู้เพื่อรักษาเอกราชไว้หรือต่อสู้เพื่อให้ได้เอกราชกลับคืนมา และในการต่อสู้ที่ย่อมต้องมีคู่ต่อกร ซึ่งในกรณีนี้เรียกได้อีกอย่างหนึ่งว่า

²³ เกษียร เตชะพีระ, “วาทกรรมความเป็นไทย: ลาว เขมร ญวน พม่า ในจินตนาการชาติไทย,” *มติชนสุดสัปดาห์* ๒๒, ๑๑๔๘ (๑๙-๒๕ สิงหาคม ๒๕๔๕): ๓๐.

²⁴ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “พม่า: ศัตรูที่ไม่มีตัวตน,” ใน *ว่าด้วยการเมืองของประวัติศาสตร์ และความทรงจำ* (กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๕), หน้า ๙๐-๙๑.

²⁵ กรมวิชาการ, *หลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช ๒๕๒๑*, หน้า ๑๘๗.

"ศัตรูของชาติ" ซึ่งคุกคามเอกราชของชาติไทย เท่ากับว่า ประเทศเพื่อนบ้านนั้นมีสถานะหนึ่งคือ "ศัตรูของชาติไทย" แม้จะไม่มีกรกล่าวถึงคำคำนี้โดยตรงในแบบเรียนก็ตาม

ศัตรูหลักของชาติไทยในแบบเรียนคือ "พม่า" พม่าได้รับเกียรตินี้ตั้งแต่ในแบบเรียน สปช. ป.3 และไม่ได้อยู่ในหน่วยที่ 4 ชาติไทย อีกต่างหาก แต่โผล่ไปอยู่เสียในหน่วยที่ ๓ สิ่งที่อยู่รอบตัวเรา ตอนชุมนุมชนของเรา แต่ก็นับเนื่องเข้าในอดีตของชาติไทยได้เช่นกัน "เรา" ในแบบเรียนเล่มดังกล่าวอาศัยอยู่ที่จังหวัดพระนครศรีอยุธยา เมื่อจะเล่าถึงจังหวัดของ "เรา" ความส่วนหนึ่งจึงกล่าวไปถึงประวัติศาสตร์กรุงศรีอยุธยาตั้งแต่ตอนตั้งกรุงเรื่อยลงมาถึงเสียกรุงครั้งที่ 2 และแน่นอนว่าไม่ลืมที่จะเล่าถึงการเสียกรุงครั้งที่ 1 ไว้ด้วย นอกจากนี้ยังมีข้อความในล้อมกรอบกล่าวถึงพระมหากษัตริย์ไทยสองพระองค์ซึ่ง "ทรงกู้เอกราชของชาติไทย" คือสมเด็จพระนเรศวรมหาราช และสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช อีกด้วย²⁶ ข้อความลักษณะนี้พบเฉพาะในแบบเรียน สปช. ป.3 ที่ สุนน อมรวิวัฒน์ และคณะแต่ง ไม่พบในแบบเรียน สปช. ป.3 เล่มอื่นๆ²⁷ แต่อย่างไรใด

และเมื่อกล่าวถึงหัวข้อพระมหากษัตริย์ในอดีตก็จะพบพม่ายื่นมือเข้ามาเกี่ยวข้องด้วย แบบเรียน สปช. ป.3 ทุกเล่มกล่าวถึงพระมหากษัตริย์ 3 พระองค์ตรงกันคือ สมเด็จพระเจ้าตากสิน พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก และพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (พระปิยมหาราช)²⁸ กล่าวเฉพาะสองพระองค์แรก พระกรณียกิจสำคัญในรัชสมัยคือ การกู้ชาติหลังจากที่เสีย "เอกราช" ให้แก่พม่าในคราวเสียกรุงครั้งที่ 2 และการสงครามกับพม่า (สงครามเก้าทัพ) เพื่อรักษาเอกราช โดยลำดับ

ใน สปช. ป.4 ไม่มีที่กล่าวถึงเอกราชของชาติไทย เพราะเป็นตอนที่กล่าวถึงความเป็นมาของชาติไทยซึ่งไล่เลียงมาตั้งแต่อพยพลงมาจากตอนกลางและตะวันออกเฉียงใต้ของจีนลงมาอยู่ในแหลม

²⁶ สุนน อมรวิวัฒน์ และคณะ, สปช. ป.๓, หน้า ๑๑๔-๑๑๕. ข้อความในล้อมกรอบดูที่หน้า ๑๑๕.

²⁷ คือ กรมวิชาการ, สปช. ป.๓; เบญจา แสงมลิ, สปช. ป.๓ และ เสถียร สมัตตภาพงค์ และคณะ, สปช. ป.๓.

²⁸ กรมวิชาการ, สปช. ป.๓, หน้า ๘๓-๘๔; เบญจา แสงมลิ, สปช. ป.๓, หน้า ๗๕-; สุนน อมรวิวัฒน์ และคณะ, สปช. ป.๓, หน้า ---- . และ เสถียร สมัตตภาพงค์ และคณะ, สปช. ป.๓, หน้า ๖๙- . เมื่อมีการเขียนหลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช ๒๕๒๑ และแต่งตั้งโรงเรียน สปช. นั้น สมเด็จพระเจ้าตากสิน และพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกยังไม่ได้รับการถวายพระราชสมัญญานาม "มหาราช" จากรัฐบาล

ในกรณีแบบเรียน สปช. ป.๓ ของ สุนน อมรวิวัฒน์และคณะ การกล่าวถึงสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราชในหัวข้อนี้นับว่าซ้ำกับที่เคยกล่าวถึงแล้วเมื่อเล่าถึงประวัติศาสตร์ของจังหวัดพระนครศรีอยุธยา

ทอง และก่อตั้งอาณาจักรแห่งแรกของคนไทยคือ อาณาจักรสุโขทัย²⁹ พม่าจึงไม่ถูกกล่าวถึงด้วยเช่นกัน กระนั้นก็ดี ภาพของพม่าเข้าสู่ศึกก็กระโดดออกมาอย่างชัดเจนเมื่อกล่าวถึงสมเด็จพระนเรศวรมหาราชซึ่ง

เป็นพระมหากษัตริย์ที่มีพระมหากรุณาธิคุณแก่เมืองไทยมาก ในสมัยกรุงศรีอยุธยา บ้านเมืองมีศึกสงครามและตกอยู่ใต้อำนาจของประเทศอื่น พระองค์ได้ทรงทำศึกสงครามกอบกู้เอกราช ขับไล่ข้าศึกศัตรูพ้นจากดินแดนไทย ประชาชนจึงอยู่ร่มเย็นเป็นสุข³⁰

มีขั้วญ่เกล้าพระราชประวัติของสมเด็จพระนเรศวรมหาราชให้หลานคือชูชัยกับชมชื่นฟังในระหว่างที่พาหลานไปเที่ยวชมอนุสรณ์ดอนเจดีย์ที่จังหวัดสุพรรณบุรี การเลือกอนุสรณ์ดอนเจดีย์ซึ่งเป็นสถานที่ที่ราชการสร้างพระเจดีย์และอนุสาวรีย์สำหรับ “เป็นอนุสรณ์ประกาศเกียรติคุณสมเด็จพระนเรศวร ที่ทรงรบชนะพระมหาอุปราชาของพม่า”³¹ เป็นที่เกล้าพระราชประวัตินั้น สอดคล้องกับพระราชประวัติที่แยกไม่ออกจากเรื่องการกอบกู้เอกราชจากพม่า และการต่อสู้เพื่อปกป้องเอกราชนั้น พระราชประวัติที่ปรากฏในแบบเรียนจำนวน 10 หน้าที่มีขั้วญ่เกล้าให้หลานๆ ฟังนั้น มีพระราชกรณียกิจที่ไม่เกี่ยวกับการสงครามเพื่อเอกราชเพียง 1 ใน 4 หน้า เท่านั้น³²

ใน สปช. ป.5 ซึ่งกล่าวถึงประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงศรีอยุธยาและกรุงธนบุรีอันเป็นสมัยที่มีการพัวพันกับพม่าอยู่มาก พม่าก็ชักม้าโผล่หน้าเข้ามาโดยพลัน ดังเมื่อเอกถามน้ำสุใจว่า “แล้วพม่าละครับ มีความสัมพันธ์กับไทยในสมัยอยุธยาอย่างไรบ้าง” น้ำสุใจก็ตอบว่า

ไทยกับพม่านั้นส่วนมากมีแต่ทำสงครามกัน จากเรื่องราวในพระราชพงศาวดารเล่มที่นำเอามาให้ดูนี้ ระหว่างที่กรุงศรีอยุธยาเป็นเมืองหลวง 417 ปี ไทยทำสงครามกับพม่า 24 ครั้ง.....ส่วนใหญ่พม่ามารบกับไทย ไทยเป็นฝ่ายตั้งรับ.....ไทยกับพม่ารบกันบ่อย เพราะทั้งไทยและพม่าต่างก็ต้องการแย่งชิงความเป็นใหญ่กัน แล้วต่างก็ต้องการแย่งชิงผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจกันด้วย³³

²⁹ กรมวิชาการ, สปช. ป.๕, หน้า ๑๔๙-๑๕๓.

³⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๕๔-๑๕๕. ตอนที่ ๗ พระมหากษัตริย์ไทย กล่าวถึงพระมหากษัตริย์ในอดีต ๓ พระองค์คือ สมเด็จพระนเรศวรมหาราช สมเด็จพระนารายณ์มหาราช พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว

³¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖๐.

³² ดูใน เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖๔.

³³ กรมวิชาการ, สปช. ป.๕, หน้า ๑๖๔. บทสนทนาดังกล่าวของนางสุใจ อร (ลูกนางสุใจ) และเอก (เพื่อนของอร) เกี่ยวกับเรื่องการติดต่อกับต่างประเทศสมัยอยุธยา นางสุใจอธิบายให้อรและเอกฟังว่า ประเทศที่เข้ามาติดต่อกับอยุธยาแบ่งเป็นสองพวก พวกหนึ่งคือประเทศทางตะวันตก เช่น โปรตุเกส ฮอลันดา ฝรั่งเศส อังกฤษ อีก

เอยกความจากพระราชพงศาวดารขึ้นมาให้อรพิง “นือร หนังสือเล่มนี้บ่งไว้เลยว่า สาเหตุที่ไทยกับพม่ารบกันเป็นครั้งแรกสืบเนื่องมาจากพม่าตีเมืองเชียงกราน เมืองมอญซึ่งเป็นหัวเมืองปลายแดนของไทยมีอาณาเขตติดเมืองพม่า” แล้วนางสุขใจก็เล่าเรื่องย่อๆ ของสงครามครั้งดังกล่าวให้เด็กๆ ฟังว่า

สมัยนั้นพระเจ้าตะเบ็งชเวตี้เป็นพระเจ้าแผ่นดินพม่า เมื่อพระองค์ขึ้นครองราชย์ก็ต้องการขยายอำนาจ จึงปราบพวกมอญเพื่อจะได้ขยายดินแดนเข้าไปเขตเมืองมอญ พวกมอญเมื่อถูกปราบก็อพยพเข้ามาที่เมืองเชียงกรานซึ่งเป็นเมืองขึ้นของไทย พม่าก็ยกทัพตามมาตีมอญที่เมืองเชียงกราน.....สมเด็จพระไชยราชาธิราชทรงทราบข่าว ก็ยกทัพไปรบกับพม่ารักษาเมืองเชียงกรานไว้ได้ สงครามครั้งนี้เป็นครั้งแรกที่ไทยกับพม่ารบกัน นับแต่นั้นมาไทยก็ต้องทัพสงครามกับพม่ายืดเยื้อต่อมาจนไทยตกเป็นเมืองขึ้นของพม่า ๒ ครั้ง ครั้งแรกใน พ.ศ.๒๑๑๒ ครั้งที่ ๒ พ.ศ.๒๓๑๐ แต่ก็กู้เอกราชกลับคืนได้ทุกครั้ง ³⁴

สงครามคราวแรกกับพมานี้สงครามะห์เข้าได้ในการต่อสู้เพื่อรักษาเอกราชเอาไว้ เข้าข่ายที่ว่า “ไทยนี้รักสงบ แต่ถึงรบไม่ขลาด เอกราชจะไม่ให้ใครข่มขี่”

ตอนถัดมาของแบบเรียน สปช. ป.๕ ใช้ชื่อตอนว่า รำลึกถึงกรุงศรีอยุธยา ครึ่งต้นกล่าวถึงการปกครองสมัยพระเจ้าอู่ทอง และการเปลี่ยนแปลงการปกครองครั้งใหญ่สมัยพระบรมไตรโลกนาถ ส่วน

พวกหนึ่งคือ ประเทศทางตะวันออก ได้แก่ จีน เขมร ลาว มลายู และญี่ปุ่น เอนั้นสนใจและอยากรู้อะไรของประเทศไทย “เพราะเป็นประเทศเพื่อนบ้านที่อยู่ใกล้กับประเทศของเรา” (เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖๗)

³⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖๘-๑๖๙. หนังสือไทยรบพม่าเล่าถึงสงครามคราวนี้ไว้ว่า “พระเจ้าตะเบ็งชเวตี้มีอุปนิสัยกล้าหาญ พอพระมหากษัตริย์ในการทำศึกสงคราม ได้รับราชสมบัติในเวลานั้นเมืองมีกำลังบริบูรณ์ และได้คิดการสงครามคนหนึ่งเป็นพระญาติวงศ์ พระเจ้าตะเบ็งชเวตี้ตั้งให้มีความว่า บุเรงนอง แปลว่าพระเจ้าไชยราชาธิราช ช่วยกันเตรียมกำลังที่จะทำสงครามแผ่อำนาจจักรให้กว้างขวาง.....พระเจ้าตะเบ็งชเวตี้เห็นว่ารามัญประเทศเกิดระส่ำระสาย ก็ยกกองทัพเมืองตองอูมาตีหงสาวดี ครั้งได้แล้วจึงให้ย้ายราชธานีมาตั้งที่เมืองหงสาวดี แล้วเสด็จยกกองทัพมาตีเมืองเมะตะมะ.....เมื่อได้เมืองเมะตะมะแล้ว พระเจ้าตะเบ็งชเวตี้จะจัดการรวบรวมหัวเมืองมอญในมณฑลนั้น จึงยกกองทัพมาตีเมืองเชียงกราน ซึ่งเป็นหัวเมืองปลายแดนไทย.....เมื่อพระเจ้าตะเบ็งชเวตี้มาตีได้เมืองเชียงกราน สมเด็จพระไชยราชาธิราชครองกรุงศรีอยุธยา จึงเสด็จยกกองทัพหลวงไปรบพม่า.....การรบที่เมืองเชียงกรานเมื่อแผ่นดินสมเด็จพระไชยราชาธิราช จึงเป็นครั้งแรกที่จะได้รบกับพม่าในสมัยเมืองกรุงศรีอยุธยาเป็นราชธานี” (สมเด็จพระนเรศวรมหาราชทรงบำเพ็ญพระราชกุศล, ไทยรบพม่า, พิมพ์ครั้งที่ ๗ (กรุงเทพฯ: คลังวิทยา, ๒๕๒๐), หน้า ๙-๑๑.

ครั้งหลังอุทิศให้แก่การเสียกรุงครั้งที่ ๑ และครั้งที่ ๒ ส่วนครั้งหลังนี้มีข้อความในล้อมกรอบลำดับเหตุการณ์คราวเสียกรุงทั้งสองครั้งไว้ด้วย³⁵

แม้จะกล่าวว่าศัตรูของชาติไทยคือพม่า แต่ผู้ที่ถูกประณามสงครามคราวเสียกรุงทั้งสองครั้งคือคนไทยด้วยกันเอง คราวเสียกรุงครั้งที่ ๑ นั้น เพราะพม่าทำอุบายปล่อยตัวพระยาจักรีเข้ามาเป็นไส้ศึกในกรุงศรีอยุธยา พ่อเล้าให้อรและเอกฟังว่า

ตอนที่พระยาจักรีนี้เข้ามาในกรุงศรีอยุธยานั้น พม่าทำอุบายเหมือนกับพระยาจักรีนี้ จากค่ายพม่าออกมาได้เองในเวลากลางคืน มีโชตรวนจงจำมาด้วย มีหน้าซำตอนเช้าวันรุ่งขึ้น พม่ายังตัดหัวผู้คุมมาเสียบไว้ที่ริมน้ำให้ไทยเห็นด้วย ทำให้ฝ่ายไทยตายใจว่า พระยาจักรีหลบหนี พม่ามาได้จริงๆ.....พระยาจักรีเป็นคนทรยศขายชาติ ก็คิดอุบายโยกย้ายข้าราชการที่มีฝีมือในการสู้รบเข้มแข็งไปไว้ด้านที่ไม่สำคัญ ที่ข้าศึกจะไม่เข้ามา ส่วนคนที่อ่อนแอพระยาจักรีก็ย้ายมาไว้ด้านที่สำคัญ³⁶

เอกถึงกับออกปากประณามว่า “พระยาจักรีนี้เลวมากนะครับ เป็นคนไทยแต่ไม่รักบ้านเมืองของตัวเอง” บทบาทของพม่ามีเพียงแค่ “กวาดต้อนผู้คนและนำทรัพย์สินอันมีค่าของไทยเป็นจำนวนมากกลับไปยังเมืองพม่า”³⁷ ส่วนในคราวเสียกรุงครั้งที่ ๒ นั้น เพราะ

ไทยขาดผู้นำที่ดี พระเจ้าเอกทัศเป็นกษัตริย์ที่อ่อนแอ ไม่มีความสามารถ ฝ่ายไทยไม่ได้เตรียมพร้อมในการสู้รบกับพม่า ผู้คนหลงระเริงกับความสุข ไม่คิดถึงภัยอันตราย แม้ข้าศึกมาถึงเมืองแล้วก็ยังไม่คิดสู้อย่างเข้มแข็ง เมื่อทหารไทยออกไปสู้รบตีค่ายพม่าบางค่ายได้ ทางเมืองหลวงก็ไม่ส่งกำลังหนุนเพิ่มเติม แต่กลับเรียกทหารเข้าเมืองหลวงเสียก็มี...นอกจากนี้ ฝ่ายไทยยัง

³⁵ กรมวิชาการ, *สปช. ป.๕*, หน้า ๑๗๐-๑๘๐. ข้อความในล้อมกรอบคู่มือที่หน้า ๑๗๔-๑๗๕ และ ๑๗๗.

³⁶ หนังสือไทยรบพม่าเล่าถึงสงครามคราวนี้ไว้ว่า “พระเจ้าหงสาวดีจึงแกล้งให้เจ้าพระยาจักรีแล้วเอาตัวไปคุมไว้ในค่ายทางด้านตะวันตก สิ่งเป็นความลับไปแก่นายทัพที่ควบคุมให้แกล้งทำละเลย ให้พระยาจักรีนี้ได้ เวลากลางคืนวันหนึ่งพระยาจักรีนิมาทั้งเครื่องพันธนาการเข้ามาหาเจ้าน้ำที่รักษาพระนครทางด้านวัดสรวรค์ ครั้นรุ่งเช้านายทัพพม่าข้าให้เอาผู้คุมมาตัดศีรษะเสียบประจานไว้ที่ริมน้ำให้ไทยเห็น จะมีให้สงสัยว่าแกล้งปล่อยพระยาจักรีเข้ามา ฝ่ายสมเด็จพระนรินทร์ไม่ทรงทราบว่าเป็นกลอุบาย.....พระยาจักรีก็ตั้งต้นคิดอุบายทำการทรยศต่างๆ.....ข้าราชการคนไหนมีฝีมือต่อสู้ข้าศึกเข้มแข็ง พระยาจักรีก็แกล้งย้ายหน้าที่ให้ไปรักษาการทางที่จะไม่มีข้าศึกเข้ามา เขาคนที่เห็นว่าอ่อนแอมารักษาหน้าที่ที่สำคัญ” (สมเด็จพระนรินทร์ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, *ไทยรบพม่า*, หน้า ๖๗-๖๘.)

³⁷ กรมวิชาการ, *สปช. ป.๕*, หน้า ๑๗๖. ในแบบเขียนนั้น เอกเป็นแต่ “ออกความเห็น” แต่ความเห็นที่ว่า “พระยาจักรีนี้เลวมากนะครับ” นั้น น่าจะเรียกว่าคำประณามมากกว่าความเห็น

ขาดแคลนอาหารและกระสุนปืน แม่ทัพคนใดจะยิงปืนใหญ่ก็ต้องขออนุญาต หากยิงปืนโดยพลการ จะถูกลงโทษ³⁸

ผู้ที่ตกเป็นเป้าของการประณามในคราวนี้คือ สมเด็จพระเจ้าเอกทัศกับขุนนางทั้งปวง³⁹

การเย้ยปากประณามคนไทยด้วยกันเองว่าเป็นต้นเหตุของการเสียกรุงทั้งสองครั้งนี้ ในแง่หนึ่งเป็นการลดความสามารถในการสงครามของพม่าลง การณ์จึงกลับเป็นว่าที่เสียกรุงนั้นเพราะไทยกันเองต่างหากที่ทรยศกันเอง เพราะไทยกันเองต่างหากที่อ่อนแอ พม่าเป็นแต่พวกขวยโอกาส จึงพม่าแม้จะเป็นศัตรูของชาติไทย แต่ก็ไม่ใช่ศัตรูที่เก่งกล้า เข้มแข็ง ความซื่อสัตย์สะท้อนออกมาให้เห็นได้จากการที่ไทยสามารถกู้เอกราช หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ ไทยต่อสู้เพื่อให้ได้เอกราชกลับคืนมาได้ทั้งสองครั้ง

ความซื่อที่ว่าพม่าไม่ใช่ศัตรูที่เก่งกล้า เข้มแข็ง นั้น ถูกเน้นให้เห็นเด่นชัดยิ่งขึ้นในวีรกรรมชาวบ้านบางระจันในสงครามคราวเสียกรุงครั้งที่ 2 เจ้าหน้าที่ซึ่งประจำอยู่ที่มณิทรศการ "คิดถึงอยุธยา" เล่าให้เอกและอรพिंगว่า "ระหว่างที่พม่าล้อมกรุงศรีอยุธยาอยู่นั้น มีชาวบ้านกลุ่มหนึ่งรวมกำลังตั้งค่ายที่บางระจันต่อสู้กับพม่าอย่างกล้าหาญ แม้จะมีกำลังน้อยกว่าพม่า แต่ก็รบชนะพม่าหลายครั้ง"⁴⁰ สำหรับสงครามเสียกรุงครั้งแรก คือ "เมื่อพระนเรศวรไปอยู่ในพม่า ทำให้พระองค์วิภาวชนบรรทมเนียม และนิสสัยใจคอ เห็นว่า พม่าไม่มีอะไรดีกว่าไทย เสมือนกับการกล่าวเน้นให้เห็นว่าไทย ยิ่งใหญ่กว่า การกล่าวถึงสงครามคราวเสียกรุงครั้งที่สอง ก็กล่าวถึง "ชาวบ้านบางระจันรบชนะพม่าหลายครั้ง แต่ในที่สุดก็เสียให้แก่พม่า" ตรงนี้เพื่อให้เกิดความสมเหตุสมผลกับประโยคด้านบนที่ว่าพม่าไม่มีอะไรดีกว่าไทย เพราะไทยเองก็ รบชนะ แต่ก็เสียทีในที่สุด⁴¹

³⁸ หนังสือไทยรบพม่าเล่าถึงสงครามคราวนี้ไว้ว่า "ที่จะเกิดสงครามคราวนี้ไม่ปรากฏเหตุอย่างอื่น นอกจากพม่าเห็นว่าไทยกำลังอ่อนแอแปลกเปลี่ยน....ต่อมาขึ้นหลังถึงตั้งกฎประกาศแก่เจ้าหน้าที่ว่า ถ้าใครจะยิงปืนใหญ่ต้องมาบอกขออนุญาตที่ศาลาลูกขุนเสียก่อน" (สมเด็จพระนเรศวรมหาราชทรงพระประชวร, ไทยรบพม่า, หน้า ๓๕๖ และ ๓๕๕.) และดู พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา ดังที่สมเด็จพระเจ้าอยู่หัวบรมโกศตรัสปรึกษาว่า "กรมขุนอนุรักษมนตรีนั้นใจเดชะหาสติปัญญาและความเพียรมิได้ ถ้าจะให้ดำรงฐานาศักดิ์มหาอุปราชสำเร็จราชการกิจถึงหนึ่งนั้นบ้านเมืองก็จะเกิดภัยพิบัติฉิบหายเสีย" (พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา, พิมพ์ครั้งที่ ๘ (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๓๕), หน้า ๑๒๔)

³⁹ กรมวิชาการ, สปช. ๑.๕, หน้า ๑๗๗.

⁴⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๗๘.

⁴¹ อ้างจาก หนังสือสังคมศึกษาลำหรับมัธยมศึกษาปีที่ ๕

พม่าในฐานะที่เป็นศัตรูของชาติในแบบเรียนจึงมีฐานะพิกลอปอยู่ตามสมควรเมื่อพิจารณาดังที่กล่าวถึงข้างต้น และหนเดียวที่พม่าตกเป็นเป้าของการประณามคือตอนที่เจ้าน้ำที่ประจันทรศการเล่าให้เอกและอรพังว่า

สงครามคราวนี้ พม่าต้องการจะมีให้ไทยพื้นฟูประเทศตั้งตัวใหม่ได้โดยเร็ว จึงกระทำการรุนแรง เมาผลาญทำลายปราสาทราชวัง วัดวาอาราม บ้านช่องพินาศยับเยิน แม้แต่พระพุทธรูปหุ้มทองคำขนาดใหญ่ พม่าก็ใช้ไฟเผาผลาญเอาทองคำออกไปพม่า ในคราวนั้นพม่าได้กวาดต้อนผู้คนและเก็บทรัพย์สินมีค่าของไทยไปเมืองพม่ามากมาย มีผู้คนล้มตายเป็นจำนวนมาก ⁴²

เพราะ “ศัตรูของชาติ” จึงถูกสร้างขึ้นเพื่อให้ “ชาติ” เป็นของที่จับต้องลูบคลำได้ ความพิกลของพม่าในฐานะที่เป็นศัตรูของชาติในแบบเรียนจึงเข้าใจได้ ความสำคัญของการกล่าวถึงพม่าในประวัติศาสตร์ไทยคือ “มโนทัศน์เรื่องความเป็นศัตรู” พม่าจะรบเก่งหรือไม่ พม่าจะโดนตำโดนประณามหรือไม่ ล้วนไม่ใช่ข้อสำคัญ เพราะเรื่องจริงคือแบบเรียนกำลังเล่าอดีตของชาติไทย ไม่ใช่เล่าอดีตของชาติพม่า

สปช. ป.5 ขยายความการกู่เอกราชครั้งที่ 2 ในหัวข้อเรื่องกรุงธนบุรีซึ่งเป็นเรื่องพระราชประวัติของสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราชโดยมาก เช่นเดียวกับที่เอกเคยได้เรียนเรื่องการกู่เอกราชครั้งที่ 1 ผ่านพระราชประวัติของสมเด็จพระนเรศวรมหาราชเมื่อตอนที่อยู่ ป.4 ⁴³ สมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราชก็เช่นเดียวกับสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ตรงที่การเล่าถึงพระองค์นั้นไปไม่พ้นจากเรื่องของการกู่และรักษาเอกราช ในจำนวน 6 หน้าครั้งที่กล่าวถึงพระองค์ มีราวครึ่งหน้าที่พูดถึงพระราชกรณียกิจอย่างอื่น ทั้งนี้บรวมเรื่องของพระยาพิชัยดาบหักเข้าไปในเรื่องการกู่และรักษาเอกราชของสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราชด้วย ⁴⁴

⁴² เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๗๙. หนังสือไทยรบพม่าเล่าถึงความตอนนีไว้ว่า “เมื่อพม่าเข้าพระนครได้นั้นเป็นเพลากลางคืน พม่าไปถึงไหนก็เอาไฟจุดเผาเหย้าเรือนของชาวเมืองเข้าไปจนกระทั่งปราสาทมนเทียร ไฟไหม้ลุกลามแสงสว่างดังกลางวัน ครั้นพม่าเห็นว่าไม่มีผู้ใดต่อสู้แล้ว ก็เที่ยวเก็บรวบรวมทรัพย์สินจับผู้คนอลหม่านทั่วไปทั้งพระนคร.....แล้วพม่าเที่ยวเก็บบรรดาทรัพย์สมบัติทั้งสิ่งของหลวงของราษฎรตลอดจนเงินทองของเครื่องพุทธรูปตามอารามใหญ่น้อย ไม่เลือกกว่าของที่หยิบยกได้หรือไม่ที่จะหยิบยกได้ ดังเช่นทองเงินที่แผ่หุ้มพระพุทธรูป มีทองคำที่หุ้มพระศรีสรรเพชญดาญาณเป็นต้น พม่าก็เอาไฟลุมพระพุทธรูปให้ทองคำละลายเก็บเอามาจนสิ้น” (สมเด็จพระกรมพระยาดำรงราชานุภาพ, *ไทยรบพม่า*, หน้า ๓๙๐-๓๙๑)

⁴³ กรมวิชาการ, *สปช. ป.๕*, หน้า ๑๗๖. และดู กรมวิชาการ, *สปช. ป.๕*, หน้า ๑๕๔-๑๖๕.

⁴⁴ ดู กรมวิชาการ, *สปช. ป.๕*, หน้า ๑๘๗-๑๘๘.

พม่าในฐานะที่เป็นศัตรูของชาติไทยเริ่มหายไปในประวัติศาสตร์รัตนโกสินทร์ที่มาใน สปช. ป.6 มีกล่าวถึงพม่าก็แต่ในรัชกาลที่ 1 ดังเมื่อกล่าวถึงวีรกรรมของท้าวเทพกษัตรีและท้าวศรีสุนทร ซึ่งเป็น “บุคคลสำคัญของกรุงรัตนโกสินทร์” แบบเรียน สปช.ป.6 ยกเอาคำจารึกที่ฐานอนุสาวรีย์ของท่านทั้งสองมาไว้ในแบบเรียนดังความตอนหนึ่งที่ว่า

ท้าวเทพกษัตรี (จัน) และท้าวศรีสุนทร (มุก) ได้กระทำการปกป้องรักษาเมืองไว้เป็น
สามารถ มิให้ข้าศึกซึ่งยกมาประชิดเมื่อ พ.ศ.๒๓๒๘ ตีหักเอาพม่าแตกทัพไปเมื่อ ๒ ๔
สัปดาห์ ๑.๑๑๔๗ เป็นวีรกรรมอันควรแก่ชาวเมืองกลาง ตลอดจนชาวไทยทั่วไปยกย่อง
สรรเสริญ ⁴⁵

และอีกแห่งหนึ่งในเรื่องบ้านเมืองของเรา ตอนที่ยายสำลีเล่าให้หนูสินฟังว่าที่ต้องย้ายเมืองหลวงจากฝั่งธนบุรีมาฝั่งกรุงเทพฯ ในรัชกาลที่ 1 เหตุผลหนึ่งเป็นเพราะธนบุรีเป็นเมืองเอกแตก “ถ้าพม่ายกกองทัพมาตีเมืองไทยและใช้แม่น้ำเป็นเส้นทางลำเลียงทหาร ข้าศึกก็จะตีเมืองได้ง่ายมาก” ⁴⁶ พ้นจากนี้ไปแล้วพม่าในฐานะศัตรูของชาติก็หายไป

“ประเทศเพื่อนบ้าน” ที่ได้รับเกียรติให้เป็นศัตรูหมายเลขสองและสามของชาติไทยคือ กัมพูชา ⁴⁷ และลาว ซึ่งเบียดแย่งผลัดกันกันเข้าเส้นชัยไปมา แต่เมื่อเปรียบกับพม่าแล้วการกล่าวถึงกัมพูชาและลาวมีสัดส่วนน้อยมาก และความเป็นศัตรูของกัมพูชาและลาวนั้นมีลักษณะต่างไปจากกรณีของพม่า ถ้าจะเปรียบเทียบก็คงเป็นว่า ไทยกับพม่านั้นเป็นนักเลงโตเสมอกัน เป็นคู่ต่อสู้ที่สมน้ำสมเนื้อกันตามสมควร แต่ช้างไทยมีภาษีดีกว่า ขณะที่กัมพูชาและลาวนั้นเป็นนักเลงปลายแถว อยู่ในชั้นลูกน้อง หรือถ้าว่าตามภาษาราชการก็ต้องว่าเป็นแค่เมืองประเทศราชที่คอยแต่จะหาโอกาสที่ลูกพี่อ้อนกำลัง แล้วลอบกัดหรือแยกไปตั้งช่องของตนเองต่างหาก ตามแต่โอกาสจะอำนวยให้เพียงใด ครั้นเมื่อลูกพี่พินกำลังดีแล้ว ก็ยกบถกบฏชิงชีวิตดั้งเดิม ดังที่นางสุโขทัยอธิบายให้เอกและอรพิงว่า “เขมรนั้นก็ตกเป็นเมืองขึ้นของไทยในสมัยพระเจ้าอยู่ทอง แต่เมื่อใดเขมรเข้มแข็งขึ้นก็จะแข็งเมือง ไทยก็ต้องยกทัพไปปราบ” ⁴⁸ ความเป็นศัตรูของกัมพูชาและลาวจึงเป็นของชั่วคราว ไม่ใช่ของถาวรอย่างพม่า แบบเรียน สปช. กล่าวถึงกัมพูชาและลาวในเรื่องการต่อสู้เพื่อเอกราชของชาติน้อยมาก ไม่ว่าจะเปรียบกับที่กล่าวถึงพม่าหรือไม่ก็ตาม แบบเรียน สปช.ป.๖ จะกล่าวถึงลาวในฐานะศัตรูผ่านทางวีรกรรมของ

⁴⁵ กรมวิชาการ, สปช. ป.๖, หน้า ๓๔.

⁴⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓.

⁴⁷ ในแบบเรียนเมื่อกล่าวถึงกัมพูชาจะใช้ว่า เขมร ทั้งหมด ยกเว้นในแผนที่

⁴⁸ กรมวิชาการ, สปช. ป.๕, หน้า ๑๖๔.

ท้าวสุรนารี⁴⁹ นำสังเกตว่าไม่มีทีกกล่าวถึงกัมพูชาและลาวในส่วนของพระมหากษัตริย์ในอดีต ข้อนี้เทียบไม่ได้กับพม่าเลยแม้จะยังไม่นับในเชิงปริมาณที่มีการกล่าวถึงพม่ามากกว่ามาก

“ประเทศเพื่อนบ้าน”: ตัวเปรียบเทียบความเจริญ; เอกราช ความเจริญ อุดมสมบูรณ์ สงบสุข และเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับประเทศไทย

เมื่อพม่าหมดบทบาทในฐานะภัยคุกคามไทยแล้ว ภัยของชาติที่เข้ามาแทนที่พม่าคือจักรวรรดินิยมตะวันตก พม่าจึงกลายเป็นตัวเปรียบเทียบที่ดีถึงความสามารถในการรักษาเอกราชของไทย ดังที่ย้ายสำลึกล่าวสำนึกในพระมหากษัตริย์และพระปรีชาสามารถของพระมหากษัตริย์ไทยว่า

เมืองไทยเรานี้ช่างโชคดียิ่งๆ เรามีพระเจ้าอยู่หัวที่ทรงพระปรีชา ทรงรักษากันเมืองให้ปลอดภัย ถ้าไม่มีพระองค์ ป่านนี้...เราคงไม่มีเมืองไทยเหลืออยู่แน่ พวกเราคงต้องไปเป็นข้าทาสคนชาติอื่นอย่างเช่น เมืองพม่า มลายู...คงไม่มีวันนี้ (เน้นโดยผู้เขียน)⁵⁰

น้ำเสียงที่แบบเรียนกล่าวถึงจักรวรรดินิยมตะวันตกไม่ว่าจะเป็นฝรั่งเศสหรืออังกฤษมีทั้งที่เจ็บช้ำน้ำใจ ดังว่า “ไทยมีกำลังรบน้อยนัก ถ้าขึ้นสู้ก็มีแต่จะเพลี่ยงพล้ำ คนไทยทั้งชาติจึงได้แต่อดกลั้นความเคียดแค้นไว้” และออกอาการไปทางน้อยเนื้อต่ำใจ ดังว่า “เมื่อไรหนอ...พวกฝรั่งจะไม่ทำเช่นนี้กับประเทศไทยอีก เขาจะทำกับไทยเช่นเดียวกับประเทศเพื่อนบ้านอื่นๆ หรือทั้งๆ ที่รัชกาลที่ 5 ทรงมีมิตรไมตรีกับเขา แล้ว...คนไทยก็ติดกับฝรั่งมาตลอด”⁵¹ ข้อหลังนี้นับว่าเป็นอารมณ์ที่ต่างไปจากเมื่อกล่าวถึง “พม่าข้าศึก” แสดงให้เห็นถึงความไม่มั่นใจในตนเอง รู้สึกว่าตนเองยังป่าเถื่อนและด้อยกว่าฝรั่งของไทยได้โดยชัดเจน⁵²

⁴⁹ กรมวิชาการ, สปช.ป.๖, หน้า ๓๙-๔๑

⁵⁰ *เรื่องเดียวกัน*, หน้า ๑๐.

⁵¹ *เรื่องเดียวกัน*, หน้า ๒๐.

⁵² อย่างที่นายบุญดี อดิตลูกทาสที่ทำงานเป็นเสมียนบริษัทฝรั่งกล่าวว่า “ตอนที่ข้าใส่รองเท้าครั้งแรก ข้าเจ็บเท้าเหลือทน เดินกระเผลกกระเผลกเสียหลายวัน บางวันมีงานเลี้ยงข้าก็มุ่งกางเกงขาวว ใส่เสื้อเชิ้ต ผูกเนคไทสวมถุงเท้า รองเท้า พอนายฝรั่งเห็นพวกข้าแต่งชุดสากลเหมือนนายก็รู้สึกพอใจทีเดียว นายฝรั่งเคยบ่นถึงความไม่น่าดูที่คนไทยใส่กางเกงแบบจีน มีผ้าขาวม้าคาดพุง ไม่ใส่เสื้อ เดินเท้าเปล่าบนถนน ฝรั่งบางคนถึงกับกล่าวว่า คนไทยไร้วัฒนธรรม เป็นคนป่าเถื่อนเอาทีเดียวเลยก็มี ต่อมารัฐบาลจึงออกกฎหมายห้ามแต่งกายไม่สมควร ห้ามนุ่งผ้าหยักรั้ง ห้ามนุ่งกางเกงขาสั้น ห้ามผู้หญิงเปลือยอกและเด็กเปลือยกาย ห้ามแต่งตัวไม่สมควรออกนอกบ้าน” (*เรื่องเดียวกัน*, หน้า ๑๔-๑๕). นำสงสัยว่าความไม่มั่นใจ ความรู้สึกด้อยกว่า และความรู้สึกดูถูกตนเองนี้ เป็นของคนในสมัยรัชกาลที่ ๕ ดังที่ในแบบเรียนกล่าวถึง หรือเป็นของคนไทยในยุคสมัยที่มีการเขียนแบบเรียน หรือทั้งคู่

กระนั้นก็ตาม พม่ายังไม่เคยหมดบทบาทในฐานะศัตรูของชาติไทย ในยามใดที่เกิดความรู้สึก โหยหา หรือในยามใดที่รู้สึกว่าจะเลิกรักชาติของคนไทยเป็นประโยชน์ การเชิดชวพม่าขึ้นมาในฐานะที่เป็นศัตรูของชาติก็ยังคงได้ผลอยู่เสมอ ๆ รวมถึงประเทศเพื่อนบ้านที่มีอุดมการณ์ทางการเมืองการปกครองประเทศที่แตกต่างจากไทยเช่น “ปัจจุบันเพื่อนบ้านของไทยบางประเทศมีระบอบการปกครองที่ต่างจากไทยและมีความปรารถนาให้ไทยร่วมในระบอบเดียวกันกับตน รวมทั้งหวังยึดครองดินแดนไทยบางส่วนหรือทั้งหมดเพราะต้องการผลประโยชน์จากความอุดมสมบูรณ์ของไทย” และ “รัฐบาลจะไม่เปิดโอกาสให้ประชาชนเข้าไปมีส่วนร่วมทางการเมือง แต่กลับควบคุมประชาชน มีการใช้ความรุนแรงในการปราบปรามประชาชนที่ไม่เห็นด้วย หรือมีความคิดเห็นที่แตกต่างจากรัฐบาล อาทิ กรณีรัฐบาลสหภาพพม่า ที่ใช้กำลังปราบปรามนักศึกษา ประชาชนที่เคลื่อนไหวเรียกร้องประชาธิปไตยใน พ.ศ. 2532” จะพบว่า มีการนำเอาเหตุการณ์ปัจจุบันเข้ามาเป็นตัวอย่างประกอบได้อย่างดีและเห็นภาพชัดเจน เพราะเข้าใจว่าเหตุการณ์ดังกล่าวคงจะได้รับการกล่าวขานในสังคมไทยอย่างพอสมควร ในระยะเวลาดังกล่าวซึ่งใกล้เคียงกับการตีพิมพ์แบบเรียนนี้⁵³ หรือ เรื่องราวของเพื่อนบ้านในแง่ของปัญหาสำคัญของโลกหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 หนึ่งในนั้นมีปัญหากัมพูชา ดังต่อไปนี้ “นับตั้งแต่กองทหารเวียดนามลี้ภัยลี้ภัยพลพต ในปี ค.ศ. 1978 แล้ว ตั้งเฮงสัมริน สหประชาชาติก็ยอมรับและขอให้เวียดนามถอนทหารออกจากกัมพูชาแต่เวียดนามไม่ยอม กลายเป็นปัญหา”และ“สหประชาชาติรณรงค์ให้ความช่วยเหลือผู้ลี้ภัยกัมพูชา และผู้ลี้ภัยอินโดจีนอื่น ๆ ตลอดมา ไทยในฐานะประเทศที่มีพรมแดนติดต่อกับอินโดจีน ก็ให้ความช่วยเหลืออย่างเต็มที่ร่วมกับประเทศอื่น ๆ แต่ไทยก็รับภาระหนักที่สุด”จะพบว่าการกล่าวถึงกัมพูชา มักจะเป็นปัญหากับประเทศไทยทั้งสิ้น โดยเฉพาะด้านผู้อพยพ⁵⁴

ความตอนหนึ่งในหนังสือภูมิศาสตร์ของนายพจนนารถ สวัสดิ์-ชูโต⁵⁵ กล่าวถึงภูมิภาคอินโดจีนว่า “ประกอบด้วยประเทศไทย พม่า และ อินโดจีนของฝรั่งเศส (ลาว เวียดนาม และ เขมร) และกล่าวในรายละเอียดของแต่ละประเทศว่า ในเขตที่ราบลุ่มของแม่น้ำสายหนึ่งจะมีการก่อตั้งเป็นรัฐ ๆ หนึ่งขึ้น... รัฐทั้งหลายเหล่านี้ยังคงมีประเทศไทยประเทศเดียวที่ยังดำรงความเป็นเอกราชได้จนกระทั่งปัจจุบันนี้ นอกจากนั้นได้สูญเสียเอกราชไปแล้วทั้งสิ้น” และยังคงกล่าวอีกว่า หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 อังกฤษได้ให้

⁵³ จรูญ สุภาพ และคณะ, *สังคมศึกษา ส402* (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ ไทยวัฒนาพานิชย์, 2533), หน้า

⁵⁴ สืบแสง พรหมบุญ และคณะ, *สังคมศึกษา 605* (กรุงเทพฯ : อักษรเจริญทัศน์, 2524), หน้า 267

⁵⁵ พจนนารถ สวัสดิ์-ชูโต, *แบบเรียนภูมิศาสตร์เล่ม 1 พ.ศ. 2496* ครุสภา, หน้า 68

อิสรภาพกับพม่า ส่วนบรรดาเมืองขึ้นของฝรั่งเศสยังมีการกัอิสรภาพกันอยู่ โดยคณะชาติลาวอิสระ เขมรอิสระ และ ญวนอิสระ

ที่น่าสนใจคือ เมื่อกล่าวถึงภูมิศาสตร์ของประเทศเพื่อนบ้าน จะใช้คำว่า ดินแดนในอารักขา ของอังกฤษ กล่าวคือ "พม่า เป็นเมืองขึ้นของอังกฤษมาประมาณ 60 ปี เศษมานี้ ในตอนแรกมีฐานะ เป็นเพียงแคว้นหนึ่งของประเทศอินเดีย หลังวันที่ 1 เมษายน พ.ศ. 2480 อังกฤษยกฐานะให้เป็น British Dominion หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ยกให้พม่าเป็นเอกราชตั้งเป็นสหภาพสาธารณรัฐพม่า เมื่อวันที่ 4 ม.ค. 2491 มีย่างกุ้งเป็นเมืองหลวง ..." และ "มลายูของอังกฤษ แบ่งเป็น strait settlement , Federation Malaya State , Protected State และทุกครั้งทีกล่าวถึงดินแดนในอารักขาจะกล่าวเสมอ ๆ ว่ามีขนาดเล็กกว่าประเทศไทย ไม่มากนักน้อย

การไม่ได้กล่าวถึงประเทศเพื่อนบ้านโดยตรง แต่กล่าวถึงคนเชื้อชาติต่างๆ ในฐานะที่เป็น พลเมืองของประเทศเพื่อนบ้านก็มีนัยยะไปถึงประเทศเพื่อนบ้านได้โดยง่าย โดยที่ความบางตอนก็มีส่วน ทำให้เกิดความรับรู้เกี่ยวกับประเทศเพื่อนบ้านมากกว่าจะรู้เกี่ยวกับพลเมืองของประเทศนั้นๆ ดังเมื่อ กล่าวถึงชาวลาว ญวน และเขมร ที่เข้ามาอยู่ในเมืองไทย ก็กล่าวว่า "ชนชาติญวน ลาว เขมร ได้อพยพหนีภัยสงครามมาอยู่ตามจังหวัดชายแดนของไทย เช่น จังหวัดหนองคาย นครพนม สุรินทร์ จันทบุรี เป็นต้น บางพวกที่ได้รับอนุญาตให้อยู่นอกค่ายผู้อพยพก็ทำมาหากินทางทำสวน ค้าขาย และรับจ้าง"⁵⁶ ไม่ว่าจะตั้งใจหรือไม่ และแม้จะไม่ได้กล่าวถึง ภาพของความ "ร่มเย็นเป็นสุขและมีความอุดมสมบูรณ์" ของประเทศไทยก็ถูกหยิบขึ้นมาเปรียบเทียบกับประเทศเพื่อนบ้านที่มีลักษณะตรงกันข้ามกันกับประเทศไทยไปโดยปริยาย และแม้ว่าคนไทยจะ "มีนิสัยโอบอ้อมอารี" อันเป็นลักษณะนิสัยที่เป็นอุดมคติซึ่งมักปรากฏอยู่เสมอๆ ในแบบเรียนประถมศึกษา แต่แบบเรียนยังเสนอภาพที่สะท้อน ปัญหาที่เกิดขึ้นจริงด้วย ดังที่ว่า

นับตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๒๐ สถานการณ์ทางด้านอินโดจีนมีการสู้รบรุนแรงขึ้น ได้ทำให้ชาวญวน (เวียดนาม) ลาว และเขมร อพยพเข้ามาอยู่ในจังหวัดชายแดน และจังหวัดชายทะเลของประเทศไทย จำนวนไม่ต่ำกว่าแสนคน ทำให้เกิดปัญหาอย่างมาก⁵⁷

และอีกเช่นกัน ไม่ว่าจะตั้งใจหรือไม่ การนำเสนอ "ความจริง" ที่เกิดขึ้นนี้ ก็ทำให้เกิดการเปรียบเทียบระหว่างประเทศไทยกับประเทศเพื่อนบ้านเหล่านี้ไปโดยปริยาย

⁵⁶ สุนน อมรวิวัฒน์ และคณะ, สปช. ป.๓, หน้า ๑๖๖.

⁵⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖๔.

ช่องว่างของความรู้/ความเข้าใจ เกี่ยวกับประเทศเพื่อนบ้านในแบบเรียนกับความเป็นจริง

ประเทศเพื่อนบ้านได้รับการกล่าวถึงในหัวข้อต่างหากโดยแยกจากเรื่องของชาติไทย⁵⁸ ตั้งแต่ในแบบเรียน สปช.ป.5 เป็นต้นมา⁵⁹ รั้งกับที่กำหนดไว้ในหลักสูตร⁶⁰ ประเทศเพื่อนบ้านที่มากในแบบเรียน สปช.ป.5 ประกอบด้วย ญี่ปุ่น สิงคโปร์ อินโดนีเซีย มาเลเซีย และฟิลิปปินส์⁶¹ ส่วน สปช.ป.6 ประกอบด้วยอินเดีย ปากีสถาน บังกลาเทศ ศรีลังกา และเนปาล⁶² ในขณะที่หลักสูตรกำหนดว่าประเทศเพื่อนบ้านที่ควรอยู่ในแบบเรียน สปช.ป.5 และ ป.6 ประกอบด้วย 3 กลุ่มคือ 1) ประเทศในกลุ่มอาเซียน คือ มาเลเซีย สิงคโปร์ ฟิลิปปินส์ และอินโดนีเซีย 2) ประเทศในเอเชียที่น่าสนใจ คือ พม่า จีน ญี่ปุ่น อินเดีย ศรีลังกา บังกลาเทศ เนปาล และปากีสถาน 3) ประเทศลาว เขมร เวียดนาม⁶³ เท่ากับว่าประเทศเพื่อนบ้านที่หลักสูตรกำหนดไว้แต่ไม่ปรากฏในแบบเรียนมี 5 ประเทศ คือ จีน พม่า ลาว เขมร และเวียดนาม

⁵⁸ การปรับปรุงหลักสูตรมัธยมศึกษาตอนปลายอีกครั้งในปี พ.ศ. 2518 (ในส่วนนี้ยังไม่ได้ลงในรายละเอียด) แต่หลักสูตรนี้มีจุดเด่นคือ มีการใช้คำว่า วิชาสังคมศึกษาและการให้สหวิชา กล่าวคือ วิชาสังคมศึกษาที่เป็นวิชาบังคับต้องเรียนตลอดตั้งแต่ มัธยมศึกษาปีที่ 4 – 6 รหัสจะเป็น ส401 ส402 ส503 ส504 ส 605 ส606 ซึ่งเป็นการรวมเอาวิชา หน้าพิลเมือง ภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ เข้าไว้ด้วยกัน และในสมัยนี้จะพบว่าแบบเรียนที่ถูกเขียนโดยเอกชน และกระทรวงศึกษาเป็นผู้ตรวจและอนุญาตให้ใช้เป็นแบบเรียนในโรงเรียนได้มีเป็นจำนวนมากขึ้น อาทิ ตำราของ บริษัทไทยวัฒนาพานิชย์ อักษรเจริญทัศน์ อรุณ วัฒนาพานิช เป็นต้น และที่สำคัญ คือเป็นครั้งแรกที่เกิดตำราเรียนเกี่ยวกับประเทศในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งจะได้เรียนเกี่ยวกับ “ภูมิประเทศ ภูมิอากาศ การเกษตรกรรม ทรัพยากร แร่ธาตุต่าง ๆ ประวัติศาสตร์ร่วมสมัยเริ่มแรก ประชากร การติดต่อกับยุโรป ปัญหาและอนาคตของประเทศที่เกิดขึ้นใหม่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ประวัติศาสตร์ของพม่า สิงคโปร์ มาเลเซีย ฟิลิปปินส์ อินโดนีเซีย ลาว กัมพูชา เวียดนาม ในแง่ประวัติความเป็นมา ประชากร อารยธรรมและวัฒนธรรม สภาพสังคม เศรษฐกิจ นโยบายต่างประเทศ การปกครอง ภาษา ศาสนา”

⁵⁹ ถึงกระนั้นก็ดี แบบเรียน สปช.ป.5 ก็ยังคงนำเรื่องของประเทศเพื่อนบ้านมารวมไว้กับเรื่องของชาติไทย โดยใช้ชื่อหมวดว่า “ชาติไทยและประเทศเพื่อนบ้าน” หมวดดังกล่าวนี้แบ่งออกเป็น ๓ บท (แต่ละบทแบ่งย่อยเป็นตอน) คือ บทที่ ๑ ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงศรีอยุธยาและธนบุรี บทที่ ๒ กฎหมาย/หน้าที่และความรับผิดชอบของพลเมือง และบทที่ ๓ ประเทศเพื่อนบ้าน (กรมวิชาการ, สปช.ป.๕.)

⁶⁰ ดู กรมวิชาการ, *หลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช ๒๕๒๑*, หน้า ๒๖๙-๒๗๑.

⁶¹ กรมวิชาการ, *สปช. ป.๕*, หน้า ๒๐๕-๒๒๔.

⁶² กรมวิชาการ, *สปช. ป.๖*, หน้า ๑๒๗-๑๕๒.

⁶³ กรมวิชาการ, *หลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช ๒๕๒๑*, หน้า ๒๖๙-๒๗๑. ในหลักสูตรออกชื่อประเทศกัมพูชาว่า เขมร ในที่นี้จะใช้ว่า เขมร ตามที่ใช้ในหลักสูตร

การละเลยที่จะกล่าวถึง 5 ประเทศข้างต้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พม่า ลาว เขมร และเวียดนาม เป็นประเด็นที่ควรให้ความสนใจ กล่าวจำเพาะ 3 ประเทศหลัง หลักสูตรกำหนดจุดประสงค์การเรียนรู้เกี่ยวกับประเทศทั้ง 3 นี้ไว้ 3 ข้อ คือ

1. รายงานการค้นคว้าเกี่ยวกับอาณาเขต การเปลี่ยนแปลงทางการเมืองการปกครอง ของประเทศ ลาว เขมร และเวียดนาม ได้
2. บอกความสัมพันธ์ของประเทศลาว เขมร เวียดนาม ที่มีต่อเพื่อนบ้าน และผลกระทบที่มีต่อประเทศไทยได้
3. รวบรวมปัญหาและเหตุการณ์ปัจจุบันที่ควรศึกษาเกี่ยวกับประเทศลาว เขมร และเวียดนาม ได้⁶⁴

หลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช 2521 นี้ ประกาศใช้โดยคำสั่งของกระทรวงศึกษาธิการ ที่ วก. 439/2520 ลงวันที่ 3 ตุลาคม 2520 ⁶⁵ หลังความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองที่สำคัญในลาว กัมพูชา และเวียดนามใน พ.ศ.2518 อันส่งผลกระทบทางจิตวิทยาต่อรัฐบาลไทยอย่างมาก และก่อให้เกิดปัญหาผู้อพยพจากประเทศเหล่านี้ตามมา ความตั้งใจของหลักสูตรที่กำหนดให้นักเรียน เรียนรู้เกี่ยวกับประเทศเพื่อนบ้านทั้ง 3 ในแง่มุมหนึ่งจึงชี้ให้เห็นถึงความพยายามที่จะรับรู้ให้ทันความเปลี่ยนแปลง และชี้ให้เห็นด้วยว่าตัวหลักสูตรเองซึ่งยึดหยุ่นน้อยกว่าและแก้ไขได้ยากกว่า กลับมี มุมมองที่กว้างกว่าแบบเรียนซึ่งน่าจะยึดหยุ่นกว่าและแก้ไขได้ง่ายกว่า อันสื่อให้เห็นถึงความล้าหลัง เป็นอย่างยิ่งในกระบวนการผลิตแบบเรียนของไทย ⁶⁶

เท่ากับว่าเมื่อเด็กไทยสำเร็จการศึกษาชั้นประถมศึกษาบริบูรณ์แล้ว “ประเทศเพื่อนบ้าน” ที่ เด็กไทยจะได้รู้จักมีเฉพาะเพื่อนบ้านในกลุ่มอาเซียน 4 ประเทศ (ไม่รวมประเทศไทย) ในเวลานั้น คือ สิงคโปร์ อินโดนีเซีย มาเลเซีย และฟิลิปปินส์ ตามที่มาใน สปช.ป.5 โดยลำดับ

วิธีการนำเสนอเรื่องราวของประเทศทั้ง 4 แยกออกได้เป็น 2 ลักษณะ คือการสนทนาระหว่าง แม่ของอนันต์กับอนันต์ ดำรง และสมชาย ในกรณีของสิงคโปร์และอินโดนีเซีย และการรายงานหน้า

⁶⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๗๑.

⁶⁵ เรื่องเดียวกัน.

⁶⁶ อันที่จริง คณะผู้วิจัยมีความเห็นตรงกันว่า ปัจจัยเรื่องผู้แต่งแบบเรียน สำนักพิมพ์ที่พิมพ์แบบเรียน รวมทั้งตลาดของแบบเรียน เป็นปัจจัยที่สำคัญอีกปัจจัยหนึ่งที่กำหนดความก้าวหน้าหรือล้าหลังของแบบเรียนไทย แต่ ณ เวลานี้จะยังไม่พิจารณาลึกลงไปในรายละเอียดของประเด็นดังกล่าว

ชั้นของพงษ์เทพ และมาลาวรรณ ในกรณีของมาเลเซียและฟิลิปปินส์ น้ำเสียงเมื่อกล่าวถึงประเทศเหล่านี้ก็จะต่างกันไปตามลักษณะของวิธีนำเสนอด้วย

สปช.ป.5ให้คะแนนแก่อสังคโปรในระดับที่สูงมาก ดำรงจึง "พูดอย่างชื่นชม" เมื่อรู้ว่าสังคโปรมีพื้นที่เพิ่มขึ้นทุกปีด้วยการถมทะเล อันเป็นช่องให้ สมชาย

คุยอวดต่อไปอีก

"ที่แน่ยิ่งกว่านั้นยังมีอีกนะ ทั้งๆ ที่สังคโปรไม่มีทรัพยากรธรรมชาติอะไรเลย แต่ก็เป็นประเทศที่อยู่ในกลุ่มประเทศที่พัฒนาแล้ว เจริญเป็นอันหนึ่งของกลุ่มประเทศอาเซียนด้วยกัน เขาทำอย่างไรใหม่"

ดำรงและอนันต์ส่ายหน้าปฏิเสธ

"ประชาชนเขายืนยันมีวินัย มีค่ากล่าว่ว่า ชาวสังคโปรคนหนึ่งจะทำงานเท่ากับคนเอเชียของประเทศอื่นสิบประเทศรวมกัน"⁶⁷

การกล่าวถึงสังคโปรในทาง "ชื่นชม" นั้น นอกจากจะเป็นการให้ "ความรู้" เกี่ยวกับประเทศนั้นแล้ว ในแง่หนึ่ง เป็นการสะท้อนถึงความต้องการที่จะให้ประเทศไทยเป็นอย่างเช่นสังคโปร และในแง่หนึ่งก็อย่างเช่นที่ นิธิ เอียวศรีวงศ์ ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า แบบเรียนไทยขาดศรัทธาต่อกระบวนการตัดสินใจแบบประชาธิปไตยอย่างมาก เมื่อปรากฏในแบบเรียนว่า

สังคโปรเจริญเพราะผู้นำที่เด็ดขาด มีการวางแผนการพัฒนากลับเมืองที่
สอดคล้องกันทุกด้าน เช่นผังเมือง ประชากร การศึกษา และการสร้างงานให้คน คน
สังคโปรมีระเบียบวินัยดีมาก⁶⁸

การกล่าวในตอนท้ายว่า คนสังคโปรมีระเบียบวินัยดีมากดูจะเป็นการ "อบรมจริยา" เด็กๆ ง่ายๆ ว่า "เชื่อผู้นำ ชาติพ้นภัย" หรือ "ท่านผู้นำไปทางไหน จันไปทางนั้น" ซึ่งเท่ากับเป็นเด็กที่มีระเบียบวินัยในสายตาของผู้ใหญ่

อันที่จริง อินโดนีเซียในเวลานั้นก็ล้วนแต่มี "ผู้นำที่เด็ดขาด" ด้วยเช่นกันคือ ประธานาธิบดีซูฮาร์โต แต่แบบเรียนก็ไม่ยกเอาอินโดนีเซียขึ้นมาเป็นแบบอย่างของการพัฒนา แบบเรียนกลับพยายามจะอธิบายถึงความเหนือกว่าของสังคโปรดังที่แม่ของอนันต์เล่าให้เด็กๆ ฟังว่า

⁶⁷ กรมวิชาการ, สปช. ป.๕, หน้า ๒๑๓-๒๑๔.

⁶⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๑๕. และดู นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ชาติไทยและเมืองไทยในแบบเรียนประถมศึกษา*, หน้า ๘๓.

น้ำพักที่กรุงจาการ์ตา เมืองหลวงของอินโดนีเซีย อากาศร้อนพอๆ กับ กรุงเทพฯ น้ำคิดว่าเขาพยายามจะสร้างเมืองให้เป็นสีเขียวเหมือนอย่างสิงคโปร์ ตามถนนหนทางเห็นว่าเขาพยายามปลูกต้นไม้ไว้เพื่อให้ถนนร่มรื่น ⁶⁹

ความเห็นที่เป็นไปในทางชื่นชมก็เป็นความเห็นที่ไม่เกี่ยวกับการพัฒนาหรือความเจริญของอินโดนีเซียแต่อย่างใด แต่เป็นเรื่องว่าเมื่อสมชายได้ยินแม่ของอนันต์พูดภาษาอินโดนีเซีย สมชายก็ออกความเห็นว่าเป็น “เสียงเพราะดีนะครับ” ⁷⁰ และในประเด็นเรื่องภาษานี้ แบบเรียนยังให้ “ความรู้” ที่ผิดพลาดอีกด้วยเมื่อกำหนดให้แม่ของอนันต์กล่าวว่า “ภาษาซุนดากับภาษาชวาใช้กันมาก เป็นภาษากลางของอินโดนีเซีย” ⁷¹

แต่ถึงแม้สิงคโปร์จะเจริญก้าวหน้าไปเพียงไรก็ตาม เด็กนักเรียนก็จะได้รับรู้ว่า “สิงคโปร์เคยตกเป็นเมืองขึ้นของญี่ปุ่น.....ญี่ปุ่นแพ้สงคราม สิงคโปร์จึงตกไปเป็นเมืองขึ้นของอังกฤษอีก” ⁷² ส่วนอินโดนีเซียก็ “เป็นอาณานิคมของฮอลันดาเกือบ 300 ปี ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สองก็เป็นเมืองขึ้นญี่ปุ่น” ⁷³ ยิ่งไปกว่านั้น ทุกประเทศในเอเชียเคยตกเป็นเมืองขึ้นของตะวันตกทั้งนั้น ยกเว้นไทย ⁷⁴ ซึ่งความข้อนี้ นอกจากจะเป็น “ความรู้” ที่ผิดแล้ว ยังแสดงให้เห็นว่า แม้จะแยกเอาเรื่องของเพื่อนบ้านมากล่าวถึงต่างหากแล้ว แต่ก็ยังวกกลับไปเน้นแกนหนึ่งหลักของประวัติศาสตร์ไทยที่ว่า “ชาติไทยดำรงอยู่ได้ตลอดมาด้วยการต่อสู้เพื่อเอกราช” อีกอยู่นั่นเอง

เรื่องราวของมาเลเซีย และฟิลิปปินส์ ที่พหุวัฒนธรรม และมาลารวรรณ ออกมารายงานหน้าชั้นนั้น จิตคิดเหมือนกับรายงานของเด็กนักเรียนชั้น ป.5 โดยทั่วไป อันที่จริงถ้าตัดส่วนที่เป็นความเห็นเกี่ยวกับสิงคโปร์ และอินโดนีเซีย ออกจากบทสนทนาระหว่างแม่ของอนันต์กับอนันต์ ดำรง และสมชาย ออก สิ่งที่เหลือก็จะคล้ายกันคือ ประวัติความเป็นมาของประเทศซึ่งเน้นตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา (แต่ไม่กล่าวถึงเรื่องสำคัญอย่างการต่อสู้เพื่อเอกราช) สภาพภูมิประเทศ เมืองหลวง ประชากร ภาษา ศาสนา การประกอบอาชีพ และทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งความรู้เหล่านี้ ไม่มีส่วนใดเลยที่ชี้ให้เห็นถึงภาพความกิจกรรมเคลื่อนไหวในทุกด้านของประเทศต่างๆ เหล่านั้น ตรงกันข้าม

⁶⁹ กรมวิชาการ, สปช. ป.๕, หน้า ๒๑๖.

⁷⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๑๖.

⁷¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๑๖. ภาษากลางของอินโดนีเซียก็คือภาษาอินโดนีเซีย (Bahasa Indonesia)

⁷² เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๑๔.

⁷³ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๑๔.

⁷⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๑๔.

ความรู้เหล่านี้มีแต่จะตรึงความรับรู้ของนักเรียนให้อยู่แต่กับเรื่องที่หยุดนิ่ง ไม่ทันต่อความเปลี่ยนแปลงและผิดพลาด

แบบเรียนตอนที่ว่าด้วยเรื่องของประเทศเพื่อนบ้านยังสะท้อนให้เห็นถึงบรรยากาศของการเรียนรู้ในห้องเรียนอย่างที่แบบเรียนอยากจะเป็นอีกด้วย อย่างเช่นในตอนที่พงษ์เทพเป็นตัวแทนกลุ่มออกไปรายงานหน้าชั้นเรื่องประเทศมาเลเซีย

พงษ์เทพพลิกรายงานที่ถืออยู่แล้วอ่านรายชื่อรัฐต่างๆ ที่ประกอบกันเป็นสหพันธ์มาลายา

“ปะลิส ยะโฮร์ ไทรบุรี กลันตัน ตรังกานุ เประ ปาหัง เนกรีเซมบิลัน สลังงอ ปีนัง และ

มะละกา รัฐทุกรัฐยกเว้นปีนังและมะละกามีสุลต่านปกครอง”

“บอกอีกครั้งครับ” นักเรียนในชั้นร้องบอกพงษ์เทพ “ฟังไม่ทัน เขียนบนกระดานเลยยังดี”

พงษ์เทพมองหน้าครูปริษาเป็นทำนองขอความเห็น เมื่อครูปริษายกหน้าเขาจึงไปเขียนชื่อรัฐต่างๆ ที่อ่านเมื่อครูบนกระดานดำ ⁷⁵

ที่ปรากฏบ่อยครั้งในแบบเรียนคือเด็กนักเรียนอย่างเพื่อนๆ ของพงษ์เทพที่กระตือรือร้น สนใจและกล้าซักถามปัญหาต่างๆ ซึ่งเป็นคุณสมบัติของนักเรียนที่พึงจะมี แต่ที่น่าสนใจกว่าคือการที่เพื่อนๆ ของพงษ์เทพขอให้พงษ์เทพ “เขียน” กระดานเพื่อให้พวกตน “ลอก” ตาม ข้างพงษ์เทพนั้น เพราะเป็นเด็กในแบบเรียนซึ่งต้องอยู่ในระเบียบวินัย เป็นแบบอย่างให้แก่เด็กคนอื่นๆ ทั่วประเทศได้จึงต้อง “ขออนุญาต” คุณครูเสียก่อน อย่างที่ในแบบเรียนใช้ถ้อยคำร่ำนุว่า “มองหน้าครูปริษาเป็นทำนองขอความเห็น” เด็กเช่นนี้กระมัง ที่แบบเรียนต้องการเห็นมากกว่า

เรื่องของเพื่อนบ้านเท่าที่ปรากฏในแบบเรียน จึงอยู่ห่างไกลจากความคาดหวังของหลักสูตรที่

1. ต้องการให้เด็กมีความเข้าใจอันดีต่อประเทศเพื่อนบ้าน
2. ต้องการให้เด็กคำนึงถึงความสัมพันธ์ การอยู่ร่วมกันอย่างสันติ และปลอดภัยกับประเทศเพื่อนบ้าน ⁷⁶ อยู่ไกลโข

ความล้าหลังในเนื้อหาวิชาที่กล่าวถึงประเทศเพื่อนบ้านยังเป็นปัญหาอย่างแท้จริงของแบบเรียนไทยที่ว่าด้วยประเทศเพื่อนบ้านในระดับมัธยมศึกษาตอนต้น ส. 203 ทวีปของเรา อาทิเมื่อกล่าวถึงประเทศมาเลเซีย กลับจบเนื้อหาเมื่อสหพันธรัฐมาลายาประกาศเอกราชในวันที่ 31 สิงหาคม

⁷⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๒๑. เน้นโดยผู้วิจัย

⁷⁶ กรมวิชาการ, *หลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช ๒๕๒๑*, หน้า ๒๖๙.

พ.ศ. 2500 และประกาศตั้งประเทศเป็นสหพันธ์มาเลเซียในปี พ.ศ. 2506 เท่านั้น ไม่ได้กล่าวถึงนโยบายการเมืองและเศรษฐกิจของรัฐบาล นายกรัฐมนตรี ดร. มหาธีร์ โมฮัมหมัดกว่า 2 ทศวรรษ แม้แต่น้อยเช่นเดียวกับการสิ้นสุดเนื้อหาที่ว่าด้วยประเทศพม่าในปี พ.ศ. 2533 หลังจากรัฐบาลทหารพม่าได้จัดให้มีการเลือกตั้งทั่วไป แต่กลับไม่ยอมอำนาจให้แก่พรรค NLD หลังที่ชนะผลการเลือกตั้ง แต่กลับไม่กล่าวถึงการปรับเปลี่ยนนโยบายการเมืองการปกครอง เศรษฐกิจและความสัมพันธ์ระหว่างประเทศหรือแม้แต่การเปลี่ยนชื่อคณะผู้บริหารประเทศเป็น SPDC ด้วยซ้ำ รวมถึงการรวมเวียดนามเหนือและใต้เป็นประเทศเดียว ในปี พ.ศ. 2518 ก็ไม่กล่าวถึงเวียดนามอีกเลย ยังไม่รวมถึงลาว และกัมพูชาที่ถูกกลืนเลยเนื้อหาความเปลี่ยนแปลงทางการเมือง การปกครอง เศรษฐกิจ สังคมของประเทศเพื่อนบ้าน อันยังมีผลกระทบต่อประเทศไทยในปัจจุบัน ทั้ง ๆ ที่แบบเรียนมีการพิมพ์ใช้ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2534 และปรับปรุงแล้วในปี พ.ศ. 2544 โดยมีการพิมพ์ซ้ำถึง 14 ครั้งแล้วก็ตาม⁷⁷ เช่นเดียวกับแบบเรียน ส.026 เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในโลกปัจจุบัน ในบทที่ว่าด้วยปัญหาในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ยังคงมุ่งเน้นปัญหากัมพูชา ปัญหาผู้อพยพ ดังปรากฏในสาระสำคัญของบท ทั้งที่เหตุการณ์ดังกล่าวเป็นเรื่องที่ผ่านมาแล้วและไม่ทันต่อการเปลี่ยนแปลงในบริบทของโลกปัจจุบัน แม้แต่น้อย และแบบเรียนนี้เริ่มใช้ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2535 ปรับปรุงแล้วในปี พ.ศ. 2541 โดยพิมพ์ถึง 5 ครั้งแล้วเช่นกัน⁷⁸

ยิ่งตระหนักมากขึ้นเมื่อรายวิชาสังคมศาสตร์ระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย แทบไม่กล่าวถึงประเทศเพื่อนบ้านเอาไว้เลย แม้กระทั่งข้อสอบคัดเลือกเข้าสถาบันอุดมศึกษา ที่ถามว่า "ปัจจุบันประเทศสมาชิกของอาเซียนมีประเทศอะไรบ้าง" และ "ประเทศสิงคโปร์แยกออกมาจากประเทศอะไร"⁷⁹

⁷⁷ ดร.ประเสริฐ วิทยารัฐ และคณะ, *ทวีปของเรา*, กรุงเทพฯ : วัฒนาพานิช, 2544 หน้า 28-98.

⁷⁸ พิชัย วาสนาสง, *เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในโลกปัจจุบัน*, กรุงเทพฯ : วัฒนาพานิช, 2541 หน้า 125-132.

⁷⁹ ข้อสอบเข้าสถาบันอุดมศึกษา แผนกศิลป์ ในปี พ.ศ. 2544 ไม่ปรากฏข้อสอบใดที่ถามเกี่ยวกับเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เลยแม้แต่ข้อเดียว, อ้างจาก *เฉลยข้อสอบ Entrance มีนาคม 2544*, กรุงเทพฯ : โอ เอ็ดดูเคชั่น, 2544. และ ข้อสอบชุดที่ 2 และ 3 ,ผาณิตก์ วิไลสูงเนิน และคณะ, *เฉลยข้อสอบและแนวข้อสอบคัดเลือกเข้าสถาบันราชภัฏ 36 แห่งทั่วประเทศ สายศิลป์* (กรุงเทพฯ : โอเอ็ดดูเคชั่น, 2537), หน้า 37. และ หน้า 120.

ยกเครื่องเรื่องเพื่อนบ้านในแบบเรียนไทย

กระบวนการกล่อมเกลாதงสังคมที่กระทำผ่านสื่อที่มีความเป็นระบบและความต่อเนื่อง ความรู้ที่ได้จากสิ่งที่เราเรียกกันว่า แบบเรียน นั้นเป็นความรู้ที่ฝังรากลึกในความทรงจำของผู้เล่าเรียน ตลอดจนส่งอิทธิพลต่อการผลิตภาพลักษณ์ในทางลบของประเทศเพื่อนบ้าน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ประเทศเพื่อนบ้านที่อยู่ใกล้ชิดติดกับประเทศไทยปัญหา

ในกระบวนการดังกล่าว เจตจำนงอันหลักอยู่ที่การสร้างความรู้เกี่ยวกับตนเอง ดังนั้นเพื่อให้ได้ประสิทธิผลสูงสุดในการสร้างความรู้ดังกล่าว จึงจำเป็นต้องหาตัวขับ เน้น เปรียบเทียบ จะโดยตั้งใจหรือไม่ก็ตาม เพื่อนบ้านใกล้เคียงกลายเป็นปัจจัยดังกล่าวจนส่งผลให้ประเทศเพื่อนบ้านเกิดสถานะที่เป็นศัตรู หรือมีความต่ำต้อยกว่า มากกว่าที่จำแสดงให้เห็นถึงความร่วมมือกันภายใต้สภาวะของโลกที่กำลังเปลี่ยนแปลงไป

ในความขัดแย้งระหว่างไทยและประเทศเพื่อนบ้าน เป็นที่ประจักษ์ชัดในปัจจุบันว่าเกิดจาก นานาทัศนะคติของคนไทยที่มีองค์ความรู้ (Knowledge) ที่ว่าด้วยประเทศเพื่อนบ้านอันจำกัด และนโยบายที่รัฐบาลไทยแทบทุกยุคทุกสมัยที่ผ่านมาปฏิบัติต่อรัฐบาลประเทศเพื่อนบ้านรวมถึงพลเมืองของรัฐนั้น ๆ เช่น “คนอื่น”⁸⁰ ตลอดจนก่อให้เกิดการทับซ้อนของปัญหาทั้งเก่าและใหม่อันเกี่ยวเนื่อง และสัมพันธ์โยงเหนื่อรอบการรับรู้ (Perception) ในองค์ความรู้ (Knowledge) เกี่ยวกับประเทศเพื่อนบ้านของไทยที่เคยมีและเคยเชื่อว่ารู้เท่าทันความจริง (Truth) และความเป็นจริง (Reality) ในต้นตอของปัญหาเช่นอดีต

หรือการปรับเปลี่ยนเนื้อหาเกี่ยวกับประเทศเพื่อนบ้านใน “แบบเรียนไทย” นับแต่ระดับประถมศึกษาถึงมัธยมศึกษาให้เท่าทันยุคสมัย เท่าทันพลวัตความเปลี่ยนแปลงและเปิดโลกทัศน์อาจไม่เพียงพอ หากยังไม่ปรับเปลี่ยนเนื้อหาและกรอบความคิดที่กล่าวถึงประเทศไทยอันสัมพันธ์พาดพิงเปรียบเทียบถึงประเทศเพื่อนบ้าน

⁸⁰ เส้นแบ่งระหว่างความเป็นไทยและความเป็นไทยหรือ “คนอื่น” ในประวัติศาสตร์ไทย อาจารย์สายชล สัตยานุรักษ์ได้ให้คำอธิบายถึงที่มาของความคิดเหล่านี้แล้ว ในบทความเรื่อง “การสร้างอัตลักษณ์ไทยโดยหลวงวิจิตรวาทการ” ใน *ลิมโคตรเหง้าก็เผาแผ่นดิน : รวมบทความเนื่องในวาระครบรอบ 60 ปีชาญวิทย์ เกษตรศิริ, ภาณุณี ละอองศรี และธเนศ อาภรณ์สุวรรณ บรรณาธิการ* (กรุงเทพฯ : มติชน, 2544), หน้า 265-311.

ดังนั้นเราต้องแก้ที่ตัวเราก่อนว่า เราจะมีวิธีการพูดถึงตัวตนของเราใหม่อย่างไรไมใช่หรือไม่
แบบเรียนหรือหลักสูตรทั้งหมด

บรรณานุกรม

หนังสือแบบเรียนและหลักสูตร

กรมวิชาการ. หนังสือเรียนสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๓. พิมพ์ครั้งที่ ๓.

กรุงเทพฯ: กรมวิชาการกระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๒๓.

_____. หนังสือเรียนสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๔. พิมพ์ครั้งที่ ๔.

กรุงเทพฯ: กรมวิชาการกระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๓๓.

_____. หนังสือเรียนสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๕. พิมพ์ครั้งที่ ๔.

กรุงเทพฯ: กรมวิชาการกระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๓๓.

_____. หนังสือเรียนสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต หมวดบ้านเมืองของเราและประเทศเพื่อนบ้าน ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๖. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพฯ: กรมวิชาการกระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๓๖.

_____. หลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช ๒๕๒๑. กรุงเทพฯ: กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๒๐.

ซังค์ วงษ์นันท์. หนังสืออ่านเพิ่มเติมสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิตสำหรับชั้นประถมศึกษาปีที่ ๑ เล่ม ๑. กรุงเทพฯ: อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๒๑.

ครูณศึกษา. พิมพ์ครั้งที่ 32. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2539.

เบญจา แสงมลิ. หนังสืออ่านเพิ่มเติมสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ฉบับบูรณาการ ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๑. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๒.

_____. หนังสือเรียนสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๓. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๔.

ประเสริฐ วิทยารัฐ, ดร.และคณะ. ทวีปของเรา. กรุงเทพฯ: วัฒนาพานิช, 2544

พิชัย วาสนาสง. เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในโลกปัจจุบัน. กรุงเทพฯ: วัฒนาพานิช, 2541

สายชล สัตยานุรักษ์. "การสร้างอัตลักษณ์ไทยโดยหลวงวิจิตรวาทการ" ใน สัมผัสโคตรเหง้าก็เผาแผ่นดิน : รวมบทความเนื่องในวาระครบรอบ 60 ปีชาญวิทย์ เกษตรศิริ, กาญจน์ ละอองศรี และธเนศ อาภรณ์สุวรรณ บรรณาธิการ, กรุงเทพฯ: มติชน, 2544

สุมน อมรวิวัฒน์ และคณะ. หนังสืออ่านเพิ่มเติมสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ฉบับบูรณาการ
ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๑. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๑.

_____. หนังสือเรียนสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ฉบับบูรณาการ ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๓.
พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๖.

เสถียร สมัตถภาพงค์ และคณะ. หนังสือเรียนกลุ่มสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิต ชั้นประถมศึกษา
ปีที่ ๓. กรุงเทพฯ: บรรณกิจ, ๒๕๒๔.

หนังสือและวารสาร

เกษียร เตชะพีระ. วาทกรรมความเป็นไทย : ลาว เขมร ญวน พม่า ในจินตนากรรมชาติไทย. มติชน
สุดสัปดาห์ ๒๒, ๑๑๔๘ (๑๙-๒๕ สิงหาคม ๒๕๔๕).

เฉลยข้อสอบ Entrance มีนาคม 2544, กรุงเทพฯ : ไชย เอ็ดดูเคชั่น, 2544.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. ไทยรบพม่า. พิมพ์ครั้งที่ ๗. กรุงเทพฯ:
คลังวิทยา.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. ชาติไทยและเมืองไทยในแบบเรียนประถมศึกษา. ใน ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียน
และอนุสาวรีย์: ว่าด้วยวัฒนธรรม, รัฐ และรูปการจิตสำนึก. กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๓๘.

_____. พม่า : ศัตรูที่ไม่มีตัวตน. ใน ว่าด้วยการเมืองของประวัติศาสตร์ และความทรงจำ.
กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๕.

ผาณิตทิพย์ วิไลสูงเนิน และคณะ, เฉลยข้อสอบและแนวข้อสอบคัดเลือกเข้าสถาบันราชภัฏ 36 แห่ง ทั่ว
ประเทศ สายศิลป์, กรุงเทพฯ : ไฮเอ็ดพับลิชชิง, 2537

พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๓๕.

สุนทร ชุตินทรานนท์. ประวัติศาสตร์ตัดตอน: บทสำรวจทัศนะ/องค์ความรู้ของไทยต่อเพื่อนบ้าน. ฟ้า
เดียวกัน ๑, ๒ (เมษายน-มิถุนายน ๒๕๔๖).

Anderson, Benedict R. O'G. *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread
of Nationalism*. London: Verso, 1991.



**เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547

คณะอักษรศาสตร์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

การเสนอบทความวิจัยของโครงการ
กระแสนวนโน้มนวนวรรณกรรมในบริบทสังคมวัฒนธรรมไทย

ผศ.ดร.ตรีศิลป์ บุญขจร และคณะ

"พัฒนาการวรรณกรรมของ 'เสนีย์ เสาวพงศ์' กับกระแสวรรณคดี"

ผศ.ดร. ตรีศิลป์ บุญขจร

"เรื่องสั้นคตินิยมสมัยใหม่ของไทย พ.ศ.2507-2516: ความสัมพันธ์กับศิลปะ"

รศ. อีราวดี ไตลังคะ

"วรรณกรรมล้อ (Parody) แนวหลังสมัยใหม่ของไทย"

อ. เสาวณีดี จุลวงศ์

"การกอบกู้อัตลักษณ์ชนบทใต้ในเรื่องสั้นของนักเขียนชาวใต้"

อ. วิมลมาศ ปฤษฎากุล

"ความเป็นแม่ในนวนิยายไทยช่วงสามทศวรรษ (พ.ศ. 2510-2540):

ความคงที่และการแปรเปลี่ยน"

อ. พรธาดา สุวธนวนิช

วันพฤหัสบดีที่ 26 สิงหาคม 2547

13.00-16.00 น. ห้อง 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

กระแสและแนวโน้มวรรณกรรมในบริบททางสังคมและวัฒนธรรมไทย

Literary Movements and Trends in Thai Socio-Cultural Contexts

คณะผู้วิจัย

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ตรีศิลป์ บุญขจร หัวหน้าโครงการ
นิสิตปริญญาเอกสาขาวิชาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ ๔ คน
นางสาวอิราตี ไตลังคะ
นางสาวเสาวณิต จุลวงศ์
นางสาววิมลมาศ ปุณฑกุล
นางพรธาดา สุวัธนวิช

การศึกษาวิจัยและการเขียนตำราเกี่ยวกับวรรณกรรมไทยที่ผ่านมา มักนำเสนอวรรณกรรมตามช่วงสมัยเวลา (เช่นวรรณกรรมสมัยรัชกาลที่ 7) ประเภทวรรณกรรม (genre) (เช่นนวนิยาย เรื่องสั้น) ผู้แต่ง (เช่นดอกไม้สด ศรีบูรพา) หรือลักษณะประเภทของวรรณกรรมนั้นๆ (เช่น วรรณกรรมยอพระเกียรติ วรรณกรรมพิธีกรรม วรรณกรรมศาสนา) การวิเคราะห์วรรณกรรมไทยในลักษณะกระแสวรรณกรรมยังไม่มีการศึกษาค้นคว้าและนำเสนอภาพของประวัติวรรณกรรมไทยในลักษณะกระแสและแนวโน้ม ทั้งๆที่กระแสและแนวโน้มจะบอกถึงประวัติพัฒนาการของการสร้างสรรค์ทางวรรณศิลป์ได้อย่างเด่นชัด เพราะกระแสของวรรณคดีจะทำให้เห็นว่าในช่วงเวลาหนึ่งของประวัติศาสตร์ทางความคิด วรรณคดีมีลักษณะทั้งแนวเรื่อง ท่วงทำนองเขียน และอารมณ์แห่งยุคสมัย อีกทั้งยังทำให้วรรณกรรมไทยเป็นส่วนหนึ่งของภาพรวมของประวัติวรรณกรรมในระดับสากลเนื่องจากเป็นส่วนหนึ่งของกระแสวรรณกรรมของโลก การวิจัยกระแสวรรณคดีในบริบทสังคมและวัฒนธรรมจะทำให้เข้าใจกระบวนการสร้างสรรค์ทางวรรณศิลป์ของไทยอันจะนำไปสู่การสังเคราะห์ทฤษฎีวรรณคดีของไทยเองได้

ความสำคัญของโครงการวิจัย

การศึกษาระแสและแนวโน้มของวรรณคดีเป็นแนวทางศึกษาแนวทางหนึ่งของวรรณคดีเปรียบเทียบที่ได้รับความนิยมเป็นอย่างมาก กระแสวรรณคดี (Movement) เป็นปรากฏการณ์ของวรรณคดีที่มีลักษณะเฉพาะของแนวคิด ตัวบทวรรณคดีรวมทั้งศิลปะแขนงอื่นๆและท่วงทำนองเขียนที่มีลักษณะเฉพาะ เฮเกล (Hegel) เห็นว่ากระแสของวรรณคดีเป็นตัวชี้นำวรรณคดีศึกษา กระแสของวรรณคดีทำให้เห็นว่าในช่วงเวลาหนึ่งของประวัติศาสตร์ทางความคิด

วรรณคดีมีลักษณะเป็นเอกภาพในระดับนานาชาติ นักเขียนในประเทศต่างๆเขียนแนวเรื่องเดียวกันด้วยท่วงทำนองคล้ายคลึงกัน ท่วงทำนองคล้ายคลึงกัน กระแสวรรณคดีจึงส่งเสริมการศึกษาแนวอิทธิพลวรรณคดีด้วย เช่น แนวคิดเรื่องเสรีภาพในกระแสโรแมนติค ม้งานของชิลเลอร์ (Schiller) ในเยอรมนี เซลลี (Shelly) ในอังกฤษ อูโก (Hugo) ในฝรั่งเศส และ ปุสกิน (Pushkin) ในรัสเซีย นักเขียนเหล่านี้ต่างเขียนกวีนิพนธ์เกี่ยวกับเสรีภาพการศึกษา ลักษณะร่วมทางอารมณ์ (mood) ท่วงทำนองเขียนและการแสดงออก (mode of expression) จึงเป็นกรอบของการศึกษา กระแสวรรณคดีการแบ่งกระแสในวรรณคดีของตะวันตก เช่นกระแสมนุษยนิยม (Humanism) กระแสนีโอคลาสสิก (Neoclassicism) กระแสโรแมนติค (Romanticism) กระแสสัจนิยม (Realism) กระแสสัญลักษณ์นิยม (Symbolism) กระแสเอ็กเพรสชันนิสม์ (Expressionism) กระแสโมเดิร์นนิสม์ (Modernism) กระแสโพสต์โมเดิร์นนิสม์ (Post-Modernism) นักวิชาการวรรณคดีบางคนจัดกระแสวรรณคดีตามลักษณะทางอารมณ์ซึ่งครอบคลุมกัน เช่น ความร่าเริงยินดีเป็นท่วงทำนองของอารมณ์ทางศิลปะบาร็อก (Baroque) หรือความหม่นเศร้า (melancholy) ของกระแสโรแมนติค

การแพร่กระจายและความต่อเนื่องของกระแสวรรณคดีมีลักษณะที่น่าสนใจศึกษาทั้งในแง่เอกลักษณ์ของกระแสวรรณคดีนั้นและการแพร่กระจายในประเทศต่างๆโดยมีการปรับเปลี่ยนหรือสร้างสรรครายละเอียดที่แตกต่างกันไปในแต่ละวัฒนธรรม เช่นกระแสโรแมนติคซึ่งปฏิเสธกฎเกณฑ์แบบอริสโตเติลของพวกนีโอคลาสสิกในวรรณคดีของหลายชาติในยุโรป ในฝรั่งเศสและอังกฤษในช่วงกระแสโรแมนติคนำลักษณะหลายอย่างของคริสเตียนในยุคกลางมาใช้

กระแสวรรณคดีลักษณะพิเศษลักษณะหนึ่งคือกระแสวรรณคดีที่เกิดจากนักเขียนยิ่งใหญ่เพียงคนเดียว กระแสวรรณคดีในลักษณะนี้อาจพิจารณาว่าเป็นอิทธิพลของนักเขียนที่ยิ่งใหญ่ในอดีตที่มีอิทธิพลต่อนักเขียนอื่นๆข้ามกาลเวลา ข้ามยุคสมัย บางครั้งมากกว่าหนึ่งศตวรรษ เหตุที่เรียกว่าเป็นกระแสวรรณคดีจากนักเขียนคนเดียวเพราะแม้ว่าจะมีอิทธิพลในทางความคิด เนื้อหา แนวคิด ท่วงทำนองเขียนและสำนวนเปรียบเทียบแบบฉบับหรือโวหารที่นิยมใช้ (stylistic cliché) แต่ก็มีพัฒนาการของกระแสด้วย ตัวอย่างของกระแสวรรณคดีลักษณะพิเศษนี้ในตะวันตกคือ Petrarchism เป็นกระแสวรรณคดีที่มีลักษณะเฉพาะครอบคลุมกวีนิพนธ์ในยุโรปตั้งแต่สมัยเพทราร์ชสืบมาในคริสต์ศตวรรษที่ ๑๔ จนถึงคริสต์ศตวรรษที่ ๑๖ มีลักษณะรวมทั้งแนวคิดและท่วงทำนองเขียนจนถึงกวีนิพนธ์ของ เซอร์โทมัส ไวแอทท์ (Sir Thomas Wyatt) ลักษณะเฉพาะของกระแสเพทราร์ช เช่น ความรักที่หวานอมขมกลืน ความสุภาพของศัตรู คู่รักที่หายไปกลับคืนมา อนุภาคเหล่านี้นำเสนอด้วยท่วงทำนองเขียนแบบใช้ความขัดแย้งของคู่ตรงข้ามและภาพพจน์แบบอรรถวิภาษ (paradox) และ

วิทยา (oxymoron) เช่น คัตูที่รัก ยาพิษที่ปรารถนา เป็นต้น แม้ในศตวรรษนี้ อิทธิพลของเพทรราก็ยังคงมีอยู่ในการเขียนบทกวีประเภทซอนเนต แม้ว่าจะลดน้อยลงอย่างมากก็ตาม

ตัวอย่างของกระแสวรรณคดีในตะวันตกอีกกระแสหนึ่งคืออิทธิพลของเพลโตและกลุ่มเพลโตใหม่เป็นกระแสวรรณคดีซึ่งได้รับอิทธิพลจากเพลโต เช่นในฟลอเรนซ์ ประเทศอิตาลี ใน ค.ศ. ๑๔๖๒ มีกลุ่มที่เรียกว่า "The Plato Academy" มีอิทธิพลแม้กระทั่งเกอเธ่ และเชลลีย์ กระแสนี้มีแนวคิดที่นิยม เช่น ทฤษฎีเกี่ยวกับแนวคิดแบบฉบับ เอกภาพเรื่องเพศในยุคนุพพกาล บันไดแห่งความรัก จำนวนแบบฉบับที่นิยมใช้ในกระแสนี้ เช่น "อีกครั้งหนึ่งของฉัน" การกลับมาอยู่ร่วมกันของคู่รัก ภาวะของอุดมคติแห่งความจริง ความดีและความงาม จำนวนเหล่านี้สะท้อนอยู่ในกวีรุ่นเดียวกับ เชคสเปียร์ คีตส์และเชลลีย์

ส่วน "แนวโน้ม" (Trend) แม้จะมีลักษณะใกล้เคียงกับคำว่ากระแสวรรณคดีแต่สามารถแยกแยะความแตกต่างได้ ฟรอนซ์ว็ส โยส (Francois Jost) แยกแยะความหมายของคำว่ากระแสวรรณคดีกับแนวโน้มของวรรณคดีไว้อย่างชัดเจนว่า ความแตกต่างระหว่างกระแสวรรณคดีกับแนวโน้มคือกระแสวรรณคดีเป็นปรากฏการณ์วรรณคดีในวงกว้างและทั่วไป ครอบคลุมผลงานหลายชาติมากกว่า แนวโน้ม เช่นกระแส บาโรค (Baroque) กระแสของยุคสว่างทางปัญญา ส่วนแนวโน้มมีลักษณะแคบกว่า เป็นปรากฏการณ์ วรรณคดีในลักษณะเฉพาะ เช่นแนวโน้ม Neo-Hellenism เป็นแนวโน้มหนึ่งในกระแสโรแมนติค หรือแนวโน้ม Mysticism เป็นแนวโน้มหนึ่งในกระแสบาโรค เป็นต้น

การศึกษาเรื่องกระแสวรรณคดีสัมพันธ์กับระเบียบวิธีวรรณคดีเปรียบเทียบแนวอิทธิพลและที่มา กระแสวรรณคดีจะครอบคลุมวรรณคดีหลายชาติหลายภาษา อีกทั้งอาจเป็นส่วนหนึ่งของกระแสศิลปะซึ่งครอบคลุมศิลปะแขนงต่างๆทั้งดนตรีและจิตรศิลป์ เป็นต้น รวมทั้งสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงของโลกทัศน์ กระบวนทัศน์ ปรัชญา ความเป็นไปหรือ"อารมณ์แห่งยุคสมัย" และศาสตร์แขนงอื่น การศึกษากระแสศิลปวรรณคดีจึงต้องใช้ระเบียบวิธีวรรณคดีเปรียบเทียบทั้งแนวข้ามชาติ (ข้ามภาษา) ข้ามศาสตร์และข้ามศิลป์ รวมทั้งสหวิทยา

ในสังคมไทย การศึกษาวิเคราะห์วิจัยศิลปวรรณคดีมักใช้ยุคสมัยที่กำหนดด้วยช่วงเวลาและเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์เป็นเครื่องแบ่งยุคสมัย เช่น ยุคสุโขทัย ยุคอยุธยาตอนต้น หรือวรรณคดีในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย เป็นต้น ส่วนการศึกษาวิจัยเรื่องกระแสวรรณคดียังมีน้อยมาก สิ่งที่น่าคิดก็คือช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์หนึ่งๆมีกระแสวรรณคดีเฉพาะช่วงสมัยจริงหรือไม่ กระแสของวรรณคดีจะแบ่งตามรัชกาลหรือยุคสมัยได้เสมอไปหรือไม่ เช่น กวีหรือศิลปินสมัยอยุธยา

ตอนปลายก็ยังคงสร้างสรรค์ผลงานยุครัตนโกสินทร์ตอนต้น การแบ่งศิลปวรรณคดีด้วยช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์และการเมืองยังคงเหมาะสมหรือไม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการศึกษาวรรณกรรมปัจจุบัน ซึ่งอิทธิพลจากต่างประเทศในวงวรรณกรรมไทยเป็นไปอย่างกว้างขวาง หลากหลายและ รวดเร็ว โลกในยุคเทคโนโลยีสารสนเทศทำให้วงวรรณกรรมไทยแปรเปลี่ยนไปอย่างไร กระแสวรรณคดีนานาชาติมีผลกระทบต่อการสร้างสรรค์วรรณกรรม การอ่านวรรณกรรมและวรรณคดีศึกษาอย่างไร กระแสวรรณคดีนานาชาติโดยเฉพาะอย่างยิ่งของตะวันตกเมื่อเข้ามาสู่บริบทสังคมไทยแล้วมีความแปรเปลี่ยน ปรับประยุกต์จุดประกายให้เกิดแนวทางใหม่หรือแม้ปฏิเสธกระแสดังกล่าวอย่างไร เหล่านี้ล้วนเป็นคำถามที่ท้าทายต่อการวิจัยเป็นอย่างยิ่ง แม้ว่าการศึกษาวิจัยกระแสวรรณคดีจะเป็นการวิจัยในแนวมหภาค และเป็นงานที่ครอบคลุมข้อมูลที่กว้างขวางและยากลำบากในการจัดระบบแต่ก็เป็นแนวทางที่ท้าทาย และเป็นการเริ่มสร้างองค์ความรู้ของงานวิจัยที่เน้นเรื่องกระแสวรรณคดีอันจะนำไปสู่องค์ความรู้และความเข้าใจเรื่องกระแสวรรณคดีในวรรณกรรมไทย

โครงการวิจัยนี้จึงเป็นความพยายามที่จะศึกษาวิเคราะห์และนำเสนอภาพวรรณกรรมไทยในลักษณะกระแสและแนวโน้มวรรณกรรมโดยมุ่งเน้นวรรณกรรมไทยช่วงที่ได้รับอิทธิพลจากตะวันตกอันทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงด้านขนบวรรณศิลป์ เนื้อหาและรูปแบบการนำเสนออย่างชัดเจน ด้วยความมุ่งหวังว่างานวิจัยนี้จะเป็นปฐมบทของการศึกษาวิจัยวรรณกรรมไทยในแนวกระแสและแนวโน้มอันจะทำให้เกิดงานวิจัยโดยเฉพาะอย่างยิ่งในระดับบัณฑิตศึกษา ทั้งระดับปริญญาโทและปริญญาเอกต่อไป ซึ่งย่อมจะนำไปสู่องค์ความรู้ที่สมบูรณ์ยิ่งขึ้นของการศึกษากระแสและแนวโน้มของวรรณกรรมไทยปัจจุบัน

พัฒนาการวรรณกรรมของ "เสนีย์ เสาวพงศ์" กับกระแสวรรณคดี

The Development of Seni Saowaphong's Literary Works

and Literary Movements

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ตรีศิลป์ บุญขจร

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้เป็นการศึกษาวิเคราะห์พัฒนาการของนักเขียนหนึ่งคนซึ่งงานเขียนมีความเปลี่ยนแปลงด้านลักษณะการเขียน ซึ่งสัมพันธ์กับกระแสวรรณคดีหลายกระแสอันเป็นตัวอย่างของการวิเคราะห์วรรณกรรมแนวกระแสและแนวโน้มของวรรณคดี

ในช่วงเวลากว่า ๖ ทศวรรษในวงวรรณกรรมไทย วรรณกรรมของเสนีย์ เสาวพงศ์สัมพันธ์กับกระแสวรรณกรรมต่างๆในวงวรรณกรรมไทย ได้แก่ กระแสลัทธินิยม กระแสจินตนิยม กระแสลัทธิสังคมนิยม กระแสโพสต์โมเดิร์นนิสต์และประวัติศาสตร์แนวใหม่ ทั้งในแง่การปรับประยุกต์ทฤษฎีวรรณกรรมมาเป็นกระบวนทัศน์ในการสร้างสรรค์ผลงาน การนำเสนอทฤษฎีวรรณกรรม การจุดกระแสวรรณกรรม และสร้างสรรค์ผลงานที่ร่วมขบวนกับกระแสวรรณกรรมนานาชาติ

งานวิจัยนี้มีจุดมุ่งหมายที่จะศึกษาวิเคราะห์วรรณกรรมของเสนีย์ เสาวพงศ์ในแง่ที่สัมพันธ์กับกระแสวรรณกรรมทั้งในบริบทสังคมไทยและในบริบทนานาชาติซึ่งเป็งานวิจัยที่ยังไม่เคยมีผู้ศึกษาในลักษณะนี้มาก่อน เพื่อเป็นตัวอย่างของการวิเคราะห์วรรณกรรมในแนวทางนี้อันจะเป็นประโยชน์ต่อการสร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับกระแสวรรณกรรมในวงวรรณกรรมไทยและเป็นแนวทางในการวิเคราะห์วรรณกรรมตามแนวทางนี้ต่อไป

หลักการและเหตุผล

"เสนีย์ เสาวพงศ์" เป็นนามปากกาของ คัดดี้ชัย บำรุงพงศ์ซึ่งเริ่มงานประพันธ์ตั้งแต่ปี พ.ศ. ๒๔๘๔ ซึ่งเป็นช่วงสมัยรัฐนิยมในสมัยของจอมพล ป. พิบูลสงคราม กว่า ๖๐ ปี ในบรรณพิภพไทยที่นักเขียนท่านนี้สร้างสรรค์ผลงานสืบเนื่องต่อมาจนกล่าวได้ว่า เสนีย์ เสาวพงศ์ เป็น "ศิลปินแห่งชาติและประชาชนไทย" อย่างแท้จริง

* ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาวรรณคดีเปรียบเทียบ และประธานหลักสูตรอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิตสาขาวิชาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ ผู้อำนวยการศูนย์วรรณคดีศึกษา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

อรุณรุ่งของ เสนีย์ เสาวพงศ์ กับกระแสัจจนนิยมในวรรณกรรมไทย

ผลงานนวนิยายเรื่องแรกคือ *ชัยชนะของคนแพ้* ทำท่ายนโยบายรัฐนิยมของ จอมพล ป. พิบูลสงครามที่มีนโยบายควบคุมการเขียนและการใช้ภาษาหลายประการ อาทิ อักษรวิธี การใช้สรรพนาม คำตอบรับและปฏิเสธ และเนื้อหาในวรรณกรรมที่นักประพันธ์บางท่าน(อาทิ มาลัย ชูพินิจ หรือ "แม่อนงค์" ถึงกับยุติการเขียนชั่วคราว (ตรีศิลป์ บุญขจร ๒๕๔๒: หน้า ๘๕) แต่ เสนีย์ เสาวพงศ์และนักเขียนหนุ่มในยุคนั้นคือ อิศรา อมันตกุล

ผู้เขียน *นักบุญ-คนบาป* กลับสร้างความโดดเด่นทางภาษาด้วยการใช้ภาษาที่เรียกกันสมัยนั้นว่า "ภาษาละวิง" ภาษาที่รุ่มรวยด้วยภาพพจน์โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาพพจน์ประเภทอรรถวิภาษหรือ พาราด็อกซ์ (Paradox) การใช้คำที่ขัดแย้งกันอย่างไม่น่าเป็นไปได้นำมาเข้าคู่กันเพื่อให้ความหมายอย่างลุ่มลึก นักเขียนทั้งสองจึงได้ชื่อว่าเป็นนักเขียนภาษา"ละวิง"

นวนิยายของ เสนีย์ เสาวพงศ์ในช่วงแรกได้แก่ *ชัยชนะของคนแพ้* และ *ไม่มีข่าวจากโตเกียว* ยังเป็นส่วนหนึ่งของสายธารนวนิยายแนวสัจจนนิยมในยุคนั้นที่สะท้อนถึงโลกทัศน์ของนักเขียนที่มองโลกด้วยความเศร้าและความผิดหวังในชีวิต การจบลงด้วยความโศกสลดและรักไม่สมหวัง ความพ่ายแพ้ต่อโลกที่เต็มไปด้วยการแก่งแย่งแข่งขันเป็นความพ่ายแพ้ที่มีคุณธรรม นักเขียน เช่น ศรีบูรพา หม่อมเจ้าอากาศดำเกิงพิพัฒน์ ก.สุรางคนางค์ (ยุคแรก) ล้วนร่วมชบวนของกระแสัจจนนิยมในช่วงเวลานั้น

ยุคเบิกบานของกระแสัจจสังคมนิยมหรือ "ศิลปะเพื่อชีวิต"

วรรณกรรมในช่วงที่สองของ เสนีย์ เสาวพงศ์ คือ *ความรักของ วัลยา* (๒๕๔๕) และ *ปีศาจ* (๒๕๔๖) อันเป็นนวนิยายแนวสัจจสังคมนิยมหรือที่เรียกกันว่า "นวนิยายเพื่อชีวิต" ซึ่งกำลังเติบโตเบ่งบานอยู่ในกระแสวรรณกรรมไทยในช่วง พ.ศ. ๒๕๔๐ เป็นต้นมา จนถึง พ.ศ. ๒๕๐๐ ทฤษฎีวรรณกรรมแนวสัจจสังคมนิยมเป็นกระบวนทัศน์สำคัญของการสร้างสรรค์ นวนิยายสองเรื่องนี้ของ เสนีย์ เสาวพงศ์ การมองโลกของนักเขียนท่านเปลี่ยนไปเป็นการนำเสนอโลกแห่งความขัดแย้งแต่เป็นความขัดแย้งที่มีความหวังว่าการเปลี่ยนแปลงไปสู่สภาพการณ์ที่ดีกว่าย่อมเกิดขึ้นอย่างแน่นอน กฎแห่งความเปลี่ยนแปลงเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ ความเปลี่ยนแปลงเป็นสัจธรรม สิ่งที่ยืนยงจีรังกาลไม่มี การดับสูญและการเกิดใหม่เท่านั้นเป็นสิ่งที่แน่นอน ในท่ามกลางความเลวร้ายในสังคม ความดีงามก็ยังมีอยู่ ปัญหาอยู่ที่ว่าจะต้องมองอย่างแยกแยะว่าความดีงามนั้นอยู่ที่ไหนและกับใคร

"โลกนี้มีทั้งมืดและสว่าง และในที่ที่เราอยู่นั้นมันก็ไม่มืดทีเดียวและไม่สว่างแจ้งทีเดียวเช่นกัน มันเป็นอะไรบางอย่างที่ผสมกันระหว่างมืดกับสว่าง ระหว่างสีขาวกับสีดำ อะไรบางอย่างเหมือนกับหมอกสีเทา และความลำบากทั้งหลายมันอยู่ที่ว่า คนยังไม่รู้ว่าอะไรคือ

ความมืด และอะไรคือความสว่าง เมื่อคนรู้ว่าคุณสว่างอยู่ที่ไหนและเดินไปสู่ที่นั่น ความมืดก็จะปลาสนาการไปชั่ววินาที" (ความรักของวัลยา)

นวนิยายเรื่อง *ความรักของวัลยา* และ *ปีศาจ* ทำให้ เสนีย์ เสาวพงศ์ เป็นที่รู้จักกันเป็นอย่างมาก ในหมู่นักศึกษาศึกษาปัญญาชนที่เรียกกันว่า "คนเดือนตุลา" ในบทความชื่อ "เสนีย์ เสาวพงศ์ หนึ่งในต้นธารวาทกรรมฝ่ายซ้ายไทย" ของเกษียร เตชะพีระ (หน้า ๔๖-๔๗) กล่าวว่า

"...แน่นอน ต้นธารสำคัญแหล่งหนึ่งย่อมได้แก่ เสนีย์ เสาวพงศ์ กับ ปีศาจของเขา เมื่อวาทกรรมความรักระหว่างสาย สีมา กับรัชนี กลายเป็นแม่บทแบบอย่างอ้างอิงสำหรับวิวาทะวาทาในประเด็นความรักกับอุดมการณ์ระหว่าง ฟิน บางพูด นิสา และ เด่นรวี ในด้วยรักแห่งอุดมการณ์ (ของวัฒน์ วรรณยางกูร) ในสองทศวรรษต่อมา ความสำเร็จยิ่งใหญ่ของ เสนีย์ เสาวพงศ์ กับปัญญาชนฝ่ายซ้ายรุ่นพุทธศตวรรษ ๒๔๙๐ หลังสงครามโลกครั้งที่สองก็คือพวกเขาได้ประดิษฐ์สร้างประเพณีวาทกรรมฝ่ายซ้ายของไทยเองขึ้นมา แล้วถ่ายทอดเป็นมรดกตกถึงนักศึกษาปัญญาชนรุ่น "คนเดือนตุลา" ในรูปผลงานศิลปะวรรณกรรมนานาชนิด..."

ในฐานะปัญญาชนรุ่นที่แบกรับภารกิจทางประวัติศาสตร์ในการทำลัทธิมาร์กซ์ให้เป็นไทย ปฏิบัติการวาท-กรรมของพวกเขานอกจากแปลศัพท์แสงสังคมนิยมแล้วก็คือการแสวงหาสรรค์สร้าง "ความหมาย" (signified) และกำหนดบ่งชี้ "สิ่งของ" (referents) ในสังคมวัฒนธรรมไทยเพื่อให้เป็นที่ฝากฝังผูกพันสิ่งลึกลับของบรรดา "ถ้อยคำ" (signifiers) จากวาทกรรมฝ่ายซ้ายต่างภาษาซึ่งมีต้นตอในต่างสังคมวัฒนธรรมเหล่านั้น"

ในบทความชื่อ "ปีศาจของกาลเวลา: การรื้อฟื้นงานของเสนีย์ เสาวพงศ์ ในยุคแสวงหา ของ ประจักษ์ ก้องกีรติ กล่าวถึงการรื้อฟื้นนวนิยายสองเรื่องที่มีชื่อเสียงที่สุดของเสนีย์ เสาวพงศ์มาตีพิมพ์ใหม่ในช่วงก่อน ๑๔ ตุลาคม ๒๕๑๗ว่า

"ผลงานของเสนีย์ที่ถูกค้นกลับมาใหม่เป็นเสียงจากอดีตที่ข้ามผ่านกาลเวลามาปลูกสำนึกของคนหนุ่มสาวในยุคแสวงหา ตัวละครในนิยายของเขาออกมาโลดแล่นให้เห็นชีวิตจริงของคนหนุ่มสาวยุคก่อน ๑๔ ตุลาฯ พวกเขาลุกขึ้นมาก้าวเดินตามเส้นทางของวัลยา สาย สีมา และรัชนีที่เสนีย์บรรจงเลกสรรค์ขึ้นเมื่อเกือบ ๒ ทศวรรษก่อน" (หน้า ๖๖)

อันที่จริงแล้ว นวนิยายแนวสังคมนิยม (Social Realism) ทั้งสองเรื่องนี้ไม่เพียงแต่มีบทบาททางการเมืองที่ส่งผลกระทบในเชิงอุดมคติและการปฏิบัติของคนหนุ่มสาวยุคก่อน ๑๔ ตุลาเท่านั้น แต่ใน

ด้านวรรณกรรมนวนิยายทั้งสองเรื่องเป็นการแปรทฤษฎีวรรณกรรมแนวสังคมนิยมให้เป็นรูปธรรม กล่าวได้ว่าบทบาทของกระแสวรรณคดีมีส่วนสำคัญยิ่งต่อการสร้างสรรค์ผลงานทั้งสองเล่มนี้ และในขณะเดียวกัน นวนิยายทั้งสองเรื่องก็เป็นประจักษ์พยานทางวรรณกรรมชิ้นสำคัญที่แสดงกระแสวรรณกรรมแนวสังคมนิยมในวงวรรณกรรมไทย

สู่กระแสวรรณกรรมสากลกับกระแสวรรณกรรมโพสต์โคโลเนียล

เสนีย์ เสาวพงศ์ ไปทำงานประจำที่สถานทูตไทยในประเทศอาร์เจนตินาระหว่างปี พ.ศ. ๒๕๔๔-๒๕๐๓ เมื่อเกิดการปฏิวัติของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๑และมีการกวาดล้างนักเขียน นักหนังสือพิมพ์ที่ไม่เห็นด้วยกับรัฐบาลครั้งใหญ่ เขาจึงรอดพ้นจากเงื้อมมือเผด็จการในครั้งนั้น เมื่อกลับมาประเทศไทย เเสนีย์ เสาวพงศ์ สร้างสรรค์นวนิยายเรื่อง *ไฟเย็น* โดยลงพิมพ์เป็นตอนๆใน นิตยสาร *สยามสมัยรายสัปดาห์* เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๔ (ต่อมารวมพิมพ์เป็นเล่มในปี พ.ศ. ๒๕๐๘) เป็นเรื่องราวของประเทศอาร์เจนตินา ต่อมา มีผลงานนวนิยายเรื่อง *บัวบานในอะเมซอน* ลงพิมพ์เป็นตอนๆใน *ปิยะมิตร* (รวมเล่มในปี พ.ศ. ๒๕๑๑) นวนิยายทั้งสองเรื่องนำเสนอเรื่องราวของสังคม ประเทศอาร์เจนตินาและบราซิลซึ่งเป็นประเทศกลุ่มละตินอเมริกาโดยไม่ได้เป็นเพียงไพร่ชนิยายหรือนวนิยายต่างแดนเท่านั้น แต่ผู้ประพันธ์เน้นสภาพสังคมของประเทศเหล่านั้นที่ต้องเผชิญปัญหาทางการเมืองเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมโดยเชิดชูและให้กำลังใจขบวนการต่อสู้ของประชาชนคนหนุ่มสาวที่มุ่งมั่นปลดปล่อยประเทศของตนให้พ้นจากการครอบครองของเจ้าอาณานิคมและเผด็จการทางทหาร ความเห็นอกเห็นใจชาวพื้นถิ่นดั้งเดิมหรืออินเดียนแดงที่ต้องสูญเสียสิทธิในที่ดินที่ตนเคยอยู่อาศัยมาตั้งแต่บรรพบุรุษและกลายเป็นชนกลุ่มน้อยที่ลำบากยากเข็ญและชาติสิทธิมนุษยชน แม้เมื่อได้รับการปลดปล่อยจากเจ้าอาณานิคมตะวันตกแล้วแต่การยังคงเป็นอาณานิคมทางปัญญาและทางวัฒนธรรมก็เป็นความซับซ้อนที่คนทั่วไปอาจไม่ตระหนัก ตอนหนึ่งใน นวนิยายเรื่อง *ไฟเย็น* กล่าวถึงสภาพสังคมของประเทศอาณานิคมและขบวนการต่อสู้เพื่อเอกราชว่า

“โฉมหน้าของละตินอเมริกาในปัจจุบันมีอยู่สองอย่าง อย่างหนึ่งมองเห็นได้ แต่อีกอย่างหนึ่งมองไม่เห็น โฉมหน้าที่มองเห็นได้ แสดงออกผ่านทางองค์การต่างๆของรัฐ หนังสือพิมพ์ของรัฐบาล ผู้แทนทางการทูตในต่างประเทศ ในสำนักงานแพนอเมริกัน ยูเนียน และในสหประชาชาติซึ่งมีเสียงอยู่ไม่ใช่น้อย เกือบจะหนึ่งในสี่ของเสียงทั้งหมด อีกโฉมหน้าหนึ่งที่มองไม่เห็น เป็นละตินอเมริกาที่ถูกกดขี่และนั่งเงียบ ไม่มีปากมีเสียง บุคคลที่เป็นโฉมหน้าอันแท้จริงเหล่านี้ เป็นกองหนุนอันมหึมาของการปฏิวัติ...ไม่มีใครรู้ได้ถูกต้องแน่นอนว่า ลึกลงไปในหัวใจของบุคคล ๑๕๐ ล้านคน ผู้เป็นโฉมหน้าอันแท้จริงของละตินอเมริกาที่กำลังกระดิกกระส่ายไถ่ในและมาดหมายนั้นคิดหรือลำนึกอะไรอยู่...” (ไฟเย็น, หน้า ๑๗๒)

กล่าวได้ว่า แม้ไทยจะไม่ได้ตกเป็นอาณานิคมทางการเมืองของเจ้าอาณานิคมตะวันตกแต่นวนิยายสองเรื่องนี้ของเสนีย์ เสาวพงศ์ ก็เป็นส่วนหนึ่งของกระแสวรรณกรรม

โพสต์โคโลเนียลสากล ทั้งในแง่กระบวนการทัศน์ เนื้อหาและ แนวคิด ทำให้วรรณกรรมไทยร่วมกระแสของวรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลนานาชาติ ส่วนในบริบทของสังคมไทย นวนิยายสองเรื่องนี้เป็นหน่ออ่อนทางความคิดของกระบวนการทัศน์โพสต์โคโลเนียลและจุดเริ่มต้นของกระแสวรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลในวงวรรณกรรมไทย

นวนิยายประวัติศาสตร์ของเสนีย์ เสาวพงศ์ กับกระแสประวัติศาสตร์แนวใหม่ (The New Historicism)

นวนิยายเรื่อง *คนดีศรีอยุธยา* นำเสนอเรื่องราวของประวัติศาสตร์ไทยช่วงเสียกรุงศรีอยุธยาครั้งที่สอง โดยมุ่งเน้นการต่อสู้กู้ชาติของประชาชนชาวกรุงศรีอยุธยาแม้ว่าจะค้นคว้าข้อมูลจากเอกสารประวัติศาสตร์จำนวนมากแต่ เสนีย์ เสาวพงศ์ กล่าวว่า

“ผมอ่านประวัติศาสตร์เพื่อเขียนเรื่องที่ไม่มีจารึกไว้ในประวัติศาสตร์ในการนี้ ผมนำวิธีการของจินตนิมิตมาใช้ในการเขียนเพราะให้ขอบเขตของการใช้ความคิดละจินตนาการกว้างขวางกว่าในแง่ที่ว่า ไม่ต้องเป็นการแสดงชีวิตอย่างเป็นจริง แต่ชีวิตที่มันควรจะเป็นไปได้ด้วย แต่ทั้งนี้ต้องตั้งอยู่บนฐานของความเป็นจริงด้วยจึงจะมีความควรเป็นไปได้...และข้อสำคัญ นวนิยายไม่ใช่เอกสารประวัติศาสตร์

เมื่อเดินย้อนรอยถอยหลังไปในแผ่นดินของประวัติศาสตร์ที่ส่วนใหญ่ว่างเปล่า เเลอะเลิมไปตามต้นไม้ใหญ่ที่ได้รับการบรรจุอยู่ในประวัติศาสตร์แน่นอนแล้ว บนอาณาบริเวณที่กว้างว่างเปล่าที่ไม่มีการกล่าวถึงแม้สักวรรคหนึ่งหรือบรรทัดหนึ่งนั้น มีพืชคลุมดินอีกมากหลายที่ดูก็เหมือนไม่มีความสำคัญ มันขึ้นอยู่และเหี่ยวแห้งตายไปตามกาลเวลา แต่ก็มีการเกิดขึ้นใหม่เข้ามาทดแทนอย่างต่อเนื่องยาวนานไม่ขาดสาย ผมพยายามขุดหารากเหง้าของสิ่งเหล่านี้ด้วยจินตนาการที่มีอย่างจำกัดท่ามกลางป่าละเมาะที่มีไม้แก่นที่แกร่งกล้าของบางระจัน คงจะมีต้นหญ้าหรือต้อยติ่งขึ้นอยู่บ้าง ผมไม่ได้ค้นพบอะไรใหม่ในประวัติศาสตร์ และผมเชื่อว่า ผมไม่ได้ปลอมประวัติศาสตร์” (คนดีศรีอยุธยา, หน้า ๔)

ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ประพันธ์กับประวัติศาสตร์ในกระบวนการของการสร้างนวนิยายประวัติศาสตร์เรื่องนี้มีลักษณะน่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง ดูเหมือนว่าสำหรับเสนีย์ เสาวพงศ์ หลักฐานทาง

ประวัติศาสตร์หาใช้ “ข้อเท็จจริงตายตัว” ที่ต้องดำเนินตามเสมอไป การเข้าไปพินิจและใช้วิจารณ์ฐาน รวมทั้งจินตนาการถึงประวัติศาสตร์ซึ่งแท้จริงก็คือเหตุการณ์ที่ล่วงมาแล้ว และแม้จะเพียรพยายามเข้าไปถึงประวัติศาสตร์ก็เป็นไปได้โดยผ่านตัวบทที่คงอยู่เท่านั้น การเขียนนวนิยายประวัติศาสตร์ของเสนีย์ เสาวพงศ์ก็เป็นส่วนหนึ่งของการสร้างประวัติศาสตร์คือเขียนถึงเรื่องราวในอดีตอย่างที่เขาคิดว่า “น่าจะเป็น”

นวนิยายประวัติศาสตร์อีกเรื่องหนึ่งซึ่งกล่าวถึงประวัติศาสตร์ในยุคสงครามโลกครั้งที่สองกับ ขบวนการเสรีไทยคือ เรื่อง ดิน น้ำและดอกไม้ (๒๕๒๓) ประวัติศาสตร์ในยุครัฐธรรมนูญของจอมพล ป.พิบูลสงคราม โดยนำเสนอเรื่องราวการต่อสู้กู้ชาติของขบวนการเสรีไทยที่มีผู้หญิงปฏิบัติการกิจสำคัญนี้ด้วย แม้บรรยากาศและเนื้อเรื่องจะสัมพันธ์กับ “ข้อเท็จจริง” ทางประวัติศาสตร์ แต่ก็ เป็นประวัติศาสตร์ในทัศนะและจินตนาการของผู้ประพันธ์ ไม่ใช่การเดินทางเรื่องตามเอกสารทางประวัติศาสตร์เท่านั้น แนวการเขียนนวนิยายประวัติศาสตร์ของเสนีย์ เสาวพงศ์จึงมีลักษณะที่น่าสนใจศึกษาวิเคราะห์โดยเฉพาะเมื่อเปรียบเทียบกับกระแสประวัติศาสตร์แนวใหม่ซึ่งมุ่ง “รื้อ” องค์ความรู้ประวัติศาสตร์ที่เคยยึดถือกันมานานจนเป็นชนบที่เชื่อกันต่อๆมาโดยไม่ได้ตั้งคำถามใดๆ

วรรณกรรมของเสนีย์ เสาวพงศ์กับกระแสวรรณกรรมในวงวรรณกรรมไทย

ในช่วงเวลากว่า ๖ ทศวรรษในวงวรรณกรรมไทย วรรณกรรมของเสนีย์ เสาวพงศ์สัมพันธ์กับ กระแสวรรณกรรมต่างๆในวงวรรณกรรมไทย ได้แก่ กระแสสังคมนิยม กระแสจินตนิยม กระแสสังคมนิยม กระแสโพสท์โมเดิร์นนิสและประวัติศาสตร์แนวใหม่ ทั้งในแง่การปรับประยุกต์ทฤษฎีวรรณกรรมมาเป็นกระบวนการทัศน์ในการสร้างสรรค์ผลงาน การนำเสนอทฤษฎีวรรณกรรม การจุดกระแสวรรณกรรม และสร้างสรรค์ผลงานที่ร่วมชบวนกับกระแสวรรณกรรมนานาชาติ

งานวิจัยนี้มีจุดมุ่งหมายที่จะศึกษาวิเคราะห์วรรณกรรมของเสนีย์ เสาวพงศ์ในแง่ที่สัมพันธ์กับ กระแสวรรณกรรมทั้งในบริบทสังคมไทยและในบริบทนานาชาติซึ่งเป็งานวิจัยที่ยังไม่เคยมีผู้ศึกษาในลักษณะนี้มาก่อน เพื่อเป็นตัวอย่างของการวิเคราะห์วรรณกรรมในแนวทางนี้ อันจะเป็นประโยชน์ต่อการสร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับกระแสวรรณกรรมในวงวรรณกรรมไทยและเป็นแนวทางในการวิเคราะห์วรรณกรรมตามแนวทางนี้ต่อไป

สมมติฐานของงานวิจัย

วรรณกรรมของเลนีย เสาวพงศ์สัมพันธ์กับกระแสวรรณกรรมต่างๆในวงวรรณกรรมไทย ได้แก่ กระแสัจนิยม กระแสจินตนิยม กระแสสังคมนิยม กระแสโพสต์โมเดิร์นนิสและประวัติศาสตร์แนวใหม่ ทั้งในแง่การปรับประยุกต์ทฤษฎีวรรณกรรมมาเป็นกระบวนทัศน์ในการสร้างสรรค์ผลงาน การนำเสนอทฤษฎีวรรณกรรม การจุดกระแสวรรณกรรม และสร้างสรรค์ผลงานที่ร่วมขบวนกับกระแสวรรณกรรมนานาชาติ

รายชื่อวรรณกรรมของ เลนีย เสาวพงศ์

๒๕๔๖	ชัยชนะของคนแพ้
๒๕๔๘	ไม้ข้าวจากโตเกียว
๒๕๔๙	ชีวิตบนความตาย
๒๕๕๕	ความรักของวัลยา
๒๕๕๖	ปีศาจ
๒๕๖๔	บัวบานในอะมาซอน
๒๕๖๕	ไฟเย็น
๒๕๖๕	คนดีศรีอยุธยา
๒๕๖๖	ใต้ดาวมฤตยู
๒๕๖๗	ดิน น้ำและดอกไม้ หยดหนึ่งของกาลเวลา ทานตะวันดอกหนึ่ง

ผลงานของเลนีย เสาวพงศ์ที่ใช้ नामปากกาอื่น ได้แก่ नामปากกา “โบ๊ บางบ่อ” “สุจิต พรหมจรรยา” “กรัสนัย โปรชาติ” “คมนาณติ” และ “วัลยา ศิลปวัลลภ”

เรื่องสั้นคตินิยมสมัยใหม่ของไทย พ.ศ.2507-2516: ความสัมพันธ์กับศิลปะ

Thai Modernist Short Stories, 1964-1973: The Relationship with Art

อิรวดี ไตลังคะ

บทคัดย่อ

เรื่องสั้นของไทยระหว่างปี พ.ศ. 2507-2516 จำนวนหนึ่งมีลักษณะการเขียนที่แปลกใหม่ทั้งในด้านเนื้อหา รูปแบบ แนวคิด และลีลาการประพันธ์ คล้ายคลึงกับลักษณะของงานเขียนคตินิยมสมัยใหม่¹ อันเป็นกระแสหรือเคลื่อนไหวทางวรรณกรรมและศิลปะที่เริ่มในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ความสอดคล้องดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า งานเขียนแนวคตินิยมสมัยใหม่เข้ามามีอิทธิพลต่อนักเขียนไทยทั้งทางตรงและทางอ้อม นอกจากนี้ เรื่องสั้นดังกล่าวจำนวนหนึ่งแสดงความสัมพันธ์กับศิลปะแนวอิมเพรสชันนิซึม เอกซเพรสชันนิซึม คิวบิซึม เซอร์เรียลลิซึม ฯลฯ ที่เป็นการเคลื่อนไหวทางศิลปะในคตินิยมสมัยใหม่ ความสัมพันธ์กับศิลปะดังกล่าวมีผลต่อลีลาการเขียน ลักษณะดังกล่าวทำให้เรื่องสั้นไทยแตกต่างไปจากเรื่องสั้นขนบนิยมก่อนหน้านี้อย่างมาก

Abstract

The distinguished amount of Thai short stories between 1964 – 1973 has the new and distinctive features in the subjects, forms, concepts, and styles similar to those of Modernism, an international movement in literature and the arts that began in the late 19th century to the early 20th century. The similarity suggests the direct and indirect influences of the modernist styles upon Thai writers. Furthermore, some of the short stories suggest the relationship with the arts in the movement of impressionism, expressionism, cubism, surrealism, etc., the subsidiary art movements within modernism; which affects the styles of Thai short story. The specific features signify a radical break with the traditional writings.

* รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาวรรณคดี คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

นิสิตปริญญาเอก หลักสูตรอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ
คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

¹ คำว่า “คตินิยมสมัยใหม่” นี้แปลมาจากคำ “modernism” ราชบัณฑิตยสถานยังมิได้บัญญัติศัพท์นี้ แต่มีการบัญญัติคำ medievalism ว่า “คตินิยมสมัยกลาง” ดังนั้นในที่นี้จึงขอแปลคำ modernism ซึ่งเป็นคำนาม ว่า “คตินิยมสมัยใหม่” ส่วนคำวิเศษณ์คือ “modernist” แปลว่า “แนวคตินิยมสมัยใหม่”

คตินิยมสมัยใหม่คืออะไร

นักวิชาการหลายคนกำหนดช่วงระยะเวลาของความเคลื่อนไหวคตินิยมสมัยใหม่ใกล้เคียงกัน คือราว ค.ศ. 1885-1925 (Karl, 1985) หรือ ค.ศ. 1890-1930 (Bradbury & McFarland, 1985 และ Childs, 2000) เนื่องจากในช่วงระยะเวลานี้มีความเปลี่ยนแปลงหลายๆ ด้านอย่างรวดเร็ว ทั้งด้านเทคโนโลยี เช่น การพัฒนาด้านวิทยาศาสตร์ เครื่องจักรกล การคมนาคมขนส่ง ทำให้เกิดการพัฒนาด้านอุตสาหกรรม มีการเปลี่ยนความคิดและความเชื่อหลายสาขา เช่น เกิดแนวคิดทางปรัชญาสังคมของมาร์กซ์ ความคิดทางปรัชญาของนิทเชอ จิตวิเคราะห์ของ ฟรอยด์ ทฤษฎีสัมพันธภาพของไอน์สไตน์ ความคิดเรื่องพัฒนาการของมนุษย์ของดาร์วิน ฯลฯ ทั้งหมดนี้ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคม วัฒนธรรม เป็นความเคลื่อนไหวที่เปลี่ยนแปลงวิถีคิดและความเข้าใจโลก ดังนั้นจึงมีผู้กล่าวว่า คตินิยมสมัยใหม่เป็นความเคลื่อนไหวทางศิลปะที่เป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงสังคมให้เป็นสมัยใหม่ (the art of modernization) และเป็นการแสดงถึงจิตสำนึกสมัยใหม่ (modern consciousness) (Bradbury and McFarland, 1985: 27)

ในช่วงระยะเวลาดังกล่าวได้เกิดการเปลี่ยนแปลงในศิลปะสาขาต่างๆ เช่น ในดนตรีเป็นงานที่ไม่สอดคล้องกับระบบเสียงเดิม ดังงานของสตราวินสกีและเชินแบร์ก กวีนิพนธ์เป็นงานร้อยกรองอิสระ (free verse) ที่ไม่ได้กำหนดมาตราหรือจำนวนบาทที่แน่นอน เช่น งานของอาโปลีแนร์ เพานด์ และมาลาร์เม วรรณกรรมเป็นเรื่องเล่าแบบกระแสน่าสนใจ เช่น งานของเจมส์ วูลฟ์ มานน์ จอยซ์ และคาฟกา ทัศนศิลป์เกิดงานประเภทต่อต้านการเลียนแบบหรือการเสนอภาพแทน (representation) ดังเช่นงานของปิกัสโซ มาติสส์ และบราค ลักษณะโดยทั่วไปแล้วในด้านรูปแบบเป็นศิลปะแนวทดลอง เน้นนวัตกรรม ในด้านเนื้อหาแสดงถึงความแปลกแยก หมดหวัง ความซึมเศร้า (Bradbury and McFarland, 1985: 26)

ในส่วนของวรรณกรรม ปีเตอร์ ซายด์สรุปว่า วรรณกรรมคตินิยมสมัยใหม่โดยทั่วไปเป็นงานทดลองที่เน้นเทคนิค มีรูปแบบที่เล่นพื้นที่หรือจังหวะมากกว่าดำเนินไปตามลำดับเวลา เป็นงานสะท้อนสภาพภายในของตนเอง และตั้งคำถามในความไม่แน่นอนของความเป็นจริง วรรณกรรมคตินิยมสมัยใหม่ในอังกฤษเป็นงานที่ต่อต้านสำนึกนิยมและวรรณกรรมแบบวิกตอเรียน เช่น ต่อต้านการมองความเป็นจริงในลักษณะที่เป็นการเปลี่ยนแปลงคลี่คลายหรือวิวัฒน์ ต่อต้านความกลมกลืนหรือองค์รวมแบบวิกตอเรียน โดยนิยมลักษณะที่ขัดแย้ง ไม่ต่อเนื่อง ต่อต้านการเลียนแบบหรือการเสนอภาพแทนตามแบบสำนึกนิยม คตินิยมสมัยใหม่เน้นสุนทรียศาสตร์มากกว่าศีลธรรมแบบวิกตอเรียน ในทางเนื้อหา มีแนวโน้มที่แสดงความรู้สึกสิ้นหวัง แสดงความล่มสลายทางสังคม และจิตวิญญาณของปัจเจกบุคคล มีปฏิกิริยาต่อความเจริญทางอุตสาหกรรม การพัฒนาและเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยี สังคมเมืองและสงคราม (Childs, 2000: 18-20) นักวิชาการบางคนคิดว่า งานเขียนคตินิยมสมัยใหม่มีทัศนคติด้านลบต่อวัฒนธรรมสมัยใหม่ วรรณกรรมคตินิยมสมัยใหม่จึงสัมพันธ์กับ "การไม่มีความสุข" ซึ่งมัก

สรุปว่าเกิดจากอิทธิพลของงานเขียนของนักปรัชญาชาวเยอรมัน คือ นิทเชอ ผู้ที่ทำให้เกิดงานที่ "แปลกแยก แยกออกเป็นชิ้นเล็กชิ้นน้อย แหวกขนบ มีการแยกอัตวิสัยออกจากสังคมที่แวดล้อมและขยายความสำคัญของอัตวิสัย และการรู้สึกว่ามันอยู่กำลังอยู่ในภาวะที่น่าสะพรึงกลัวของความว่างเปล่า" (Eysteinnsson, 1999: 30)

ส่วนเดวิด ลอดจ์กล่าวว่า ในด้านรูปแบบ วรรณกรรมคตินิยมสมัยใหม่ เป็นงานเชิงทดลอง จึงมีการประพันธ์ที่หลากหลาย มุ่งความสนใจไปที่จิตสำนึกและจิตใต้สำนึก ซึ่งทำให้เกิดการนำเสนอความคิด ความทรงจำ และความฝันของตัวละคร ที่เรียกว่ากระแสสำนึก(stream of consciousness) มีการพัฒนาเทคนิคที่เรียกว่า การพูดเดี่ยวในใจ(interior monologue) และการนำเสนอความคิดอิสระของตัวละคร(free indirect style) จนใช้กันอย่างแพร่หลาย ไม่เสนอเหตุการณ์ในเรื่องตามลำดับเวลา แต่ให้เหตุการณ์เลื่อนไหลกลับไปกลับมา เรื่องไม่มีเอกภาพ(unity) คือไม่มีตอนเปิดเรื่อง ส่วนตอนจบเป็นแบบเปิดคือไม่มีการขมวดปม หรือจบแบบคลุมเครือไม่แน่นอน ในด้านมุมมองมีการนำเสนอ มุมมองเดี่ยว มุมมองจำกัด หรือหลายมุมมอง เพื่อแสดงให้เห็นขีดจำกัด ความไม่น่าเชื่อถือ และการขัดแย้งของการรับรู้ มากกว่าจะใช้มุมมองแบบผู้รอบรู้ (omniscient) แบบสัจนิยม มักใช้การอ้างถึง (allusion) และการเลียนแบบแม่แบบทางวรรณกรรม(literary models) เรื่องปรัมปรา(myth) ต้นแบบดั้งเดิม(archetypes) หรือการซ้ำแนวเรื่อง(motif) จินตภาพ สัญลักษณ์ หรือเทคนิคอื่นๆ เช่น จังหวะแนวเรื่องนำ(leitmotif) และรูปแบบเชิงพื้นที่(spatial form) (Bradbury and McFarland, 1985: 481)

อะไรคือความแตกต่างระหว่าง "คตินิยมสมัยใหม่" และ "สมัยใหม่"

ในหนังสือบางเล่มมีการใช้คำว่า วรรณกรรม"สมัยใหม่" หรือ Modern Literature ซึ่งทำให้เกิดความสับสนด้านความหมายว่าเหมือนหรือต่างอย่างไรกับวรรณกรรม "คตินิยมสมัยใหม่"

ในความหมายกว้าง "สมัยใหม่"หมายถึง "ปัจจุบัน" (present time) แต่ในความหมายแคบมักหมายถึงความเคลื่อนไหวทางศิลปะและวรรณกรรมที่เรียกว่า Modernism ดังกล่าวข้างต้น หนังสือหลายเล่มเรียก "Modern" Literature ในความหมายของ "Modernist" Literature เช่น *The Mode of Modern Writing* (David Lodge, 1977) และ *Reconfiguring Modernism: Exploration in the Relationship between Modern Art and Modern Literature*. (Daniel Schwarz, 1997) แต่ในระยะหลังมักเรียกความเคลื่อนไหวทางศิลปะและวรรณกรรมในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ว่า Modernism ซึ่งชัดเจนกว่า ทั้งนี้เพราะเป็นแนวทางที่มีลักษณะเฉพาะที่เกิดในช่วงระยะเวลาดังกล่าว ดังนั้นจึงไม่ได้หมายความว่า ศิลปะและวรรณกรรมทั้งหมดที่ปรากฏในช่วงเวลานี้เป็นแนวที่เรียกว่า Modernist

วรรณกรรมแนวคตินิยมสมัยใหม่ของไทยมีหรือไม่?

ในปัจจุบันมีการพูดถึงวรรณกรรมไทยแนวคตินิยมหลังสมัยใหม่หรือโพสต์โมเดิร์น (post modernism) กันอย่างกว้างขวาง ทำให้เกิดคำถามว่า มีวรรณกรรมไทยแนวคตินิยมสมัยใหม่ (modernism) หรือไม่

หากพิจารณาทางวรรณกรรมที่ผ่านมา จะพบว่างานเขียนแนวคตินิยมสมัยใหม่ของตะวันตกเป็นที่รู้จักในวรรณกรรมไทย เช่น ในบทความ "นักเขียนบ้านเรา" ใน *คนเขียนหนังสือ* (2513) สุชาติ สวัสดิ์ศรีกล่าวถึงความขัดแย้งระหว่าง ดี.เอช. ลอร์เรนซ์ และ เจมส์ จอยซ์ และเรียกแนวการเขียน stream of consciousness ว่า "คลื่นสำนึก" หนังสือ *นักเขียนหนุ่ม* (2518) ของสุชาติ สวัสดิ์ศรีเป็นการรวบรวมบทความที่เขียนและแปลเกี่ยวกับประวัติและผลงานของนักเขียนตะวันตก นักเขียนหลายคนเป็นนักเขียนคตินิยมสมัยใหม่ เช่น ฟอล์กเนอร์ ที.เอส.เอลเลียต และเฮลเซอ บทความต่างๆ ดังกล่าวมีการเผยแพร่ในวารสารเช่น *อนุสรณ์น้องใหม่ศิลปากร พิษณศ สังคมศาสตร์ปริทัศน์* ตั้งแต่ พ.ศ. 2513 แล้ว

ในงานวรรณกรรมวิจารณ์ มีการบันทึกปรากฏการณ์อันแสดงถึงแนวการเขียนที่แปลกไปจากเดิม ในหนังสือรวมเรื่องสั้น *ถนนสายที่นำไปสู่ความตาย* (2518) สุชาติ สวัสดิ์ศรีซึ่งเป็นบรรณาธิการ ได้เห็นว่าเรื่องสั้นหลายเรื่องที่เขารวบรวมมานั้นมีลักษณะ "modernism" และ "avant-garde"² ถึงกับได้นำข้อความจากหนังสือชื่อ *The Idea of the Modern in Literature and the Arts* (1967) ของเออร์วิง เฮาส์ เกี่ยวกับความหมายของ "Modern" มาเสนอไว้ก่อนหน้า

ดูเหมือนว่า สุชาติ สวัสดิ์ศรีจะเป็นคนแรกและคนเดียวที่ระบุว่าเรื่องสั้นกลุ่มหนึ่งของไทยมีลักษณะ "สมัยใหม่" และ "ล้ำยุค" ที่สำคัญคือเขาเป็นคนร่วมสมัยและเป็นผู้สร้างสรรค์งานเขียนเองด้วย

ในด้านท่วงทำนองการเขียนของเรื่องสั้นไทย เสถียร จันทิมาธรกล่าวใน *สายธารวรรณกรรมเพื่อชีวิตของไทย* (2525) ว่าเป็น "การเขียนแบบสะท้อนโดยถือเอาอารมณ์และความคิดเป็นแก่น มิได้ยึดติดในเค้าโครงของเรื่องอย่างเคร่งครัด" (395) "ด้วยรูปแบบการเขียนที่แปลกใหม่ ทั้งในงานแบบสัญลักษณ์นิยมและมีแม้กระทั่งในแบบที่เรียกว่าเป็น "กระแสสำนึก" (527) เมื่อรวมความเห็นเกี่ยวกับลักษณะของเรื่องสั้นที่สุชาติ สวัสดิ์ศรีเสนอไว้ในบทนำของ *ถนนสายที่นำไปสู่ความตาย* ทำให้อาจกล่าวได้ว่านักคิดนักวิจารณ์วรรณกรรมของไทยได้ตระหนักถึงการที่วรรณกรรมไทยโดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องสั้นมีแนวการเขียนที่เปลี่ยนไปโดยได้อิทธิพลจากต่างประเทศ แต่น่าเสียดายที่ไม่ได้มีการขยายความหรือมีการศึกษาวิเคราะห์เพิ่มเติม

กลุ่มล้ำยุค มาจากศัพท์ภาษาฝรั่งเศสที่หมายถึง "กองระวางหน้า" ในกองทัพหรือขบวนการทางการเมือง ตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ 19 ใช้เรียกกลุ่มศิลปินหรือนักเขียนหรืองานของพวกเขาที่มีลักษณะแปลกใหม่ไปจากเดิมทั้งด้านรูปแบบและเนื้อหา แต่ปัจจุบันมีงานค้นคว้าที่ถกเถียงกันมากกว่า ควรจะรวมกลุ่มล้ำยุคอยู่ในกระแส Modernism หรือไม่

การที่วรรณกรรมไทยไม่มีการศึกษาประเด็นดังกล่าวอาจเป็นเพราะที่ผ่านมาการศึกษาวรรณกรรมไทยในแนวกระแสหรือความเคลื่อนไหว(movement)ทางศิลปะและวรรณกรรมของไทยนั้นไม่เป็นที่นิยมก็เป็นได้

ส่วนในต่างประเทศ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในอังกฤษและสหรัฐอเมริกาในช่วงยี่สิบปีมานี้เกิดความสนใจศึกษาคตินิยมสมัยใหม่ในประเด็นต่างๆ มากขึ้น อาจเป็นเพราะว่า ปัจจุบันมีการศึกษางานโพลด์ โมเดิร์นหรือหลังคตินิยมสมัยใหม่อย่างแพร่หลาย ซึ่งทำให้เกิดความสนใจหันกลับไปทำความเข้าใจแนวคิดของคตินิยมสมัยใหม่

ลักษณะเรื่องสั้นคตินิยมสมัยใหม่ของไทยปรากฏเมื่อไหร่และมีลักษณะอย่างไร ?

ที่ผ่านมา เมื่อพิจารณาความเปลี่ยนแปลงของเรื่องสั้นไทยจะมีความเห็นใกล้เคียงกันในประเด็นของช่วงเวลาและลักษณะเฉพาะ สุชาติ สวัสดิ์ศรีเห็นว่ามีการเปลี่ยนแปลงทั้งด้านเนื้อหาและรูปแบบอย่างชัดเจนตั้งแต่ พ.ศ. 2507 จนถึง 2518 อันเป็นปีที่มีการรวมเล่มเรื่องสั้นร่วมสมัยชุด *ถนนสายที่นำไปสู่ความตาย* (สุชาติ, 2518: (14) เรื่องสั้นที่เก่าที่สุดที่รวบรวมคือเรื่อง “แว่นตาไม่มีกระจก” ของนิพนธ์ จิตรกรรม ซึ่งเป็นการเขียนแนวเซอร์เรียลลิสม์(surrealism) ส่วนเสถียร จันทิมาธรใน *สายธารวรรณกรรมเพื่อชีวิต* ไม่ได้กำหนดเวลาชัดเจนแต่เห็นพ้องกับสุชาติ สวัสดิ์ศรีว่า ความเปลี่ยนแปลงของเรื่องสั้นอยู่ที่บทบาทของนักศึกษาที่รวมตัวกันสร้างงานวรรณกรรม เช่น ชมรมวรรณศิลป์ของมหาวิทยาลัย ชมรมพระจันทร์เสี้ยว และกลุ่มในลักษณะอื่นๆ เช่น กลุ่มหนุ่มหน้าสาวสวย แต่ในการวิจัยนี้จะเป็นการวิเคราะห์เรื่องสั้นที่เผยแพร่จนถึงปี พ.ศ. 2516 เท่านั้น ด้วยมีความเห็นว่า ทิศทางการเมืองหลังปี พ.ศ.2516 เกิดความเปลี่ยนแปลง งานเขียนมีลักษณะที่ได้รับอิทธิพลลัทธิมากซ์มากขึ้น และเป็นจุดเปลี่ยนของวรรณกรรมไทยอีกช่วงหนึ่ง

ในแง่ของชื่อของลักษณะของความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวก็นิยมเรียกกันทั่วไปว่า “ยุคแสวงหา” หรือ “ยุคความเจียบ” ซึ่งนำมาจากชื่อนวนิยายของนักเขียนที่ถือได้ว่าเป็นตัวแทนของยุคนี้ คือ ฉันทิมาหาความหมาย (2514) ของวิทยากร เชียงกุล และ *ความเจียบ* (2515) ของสุชาติ สวัสดิ์ศรี งานเหล่านี้ออกเผยแพร่ในวารสารตั้งแต่ปี พ.ศ. 2512 นักวิจารณ์วรรณกรรมมักโยงงานยุคนี้เข้ากับการต่อต้านรัฐบาลเผด็จการ แต่ในงานวิจัยนี้จะชี้ให้เห็นว่าความเปลี่ยนแปลงด้านรูปแบบและเนื้อหาในเรื่องสั้นเริ่มเห็นได้จากงานเขียนของ ‘รงค์ วงษ์สวรรค์และสุวรรณี สุคนธา’ ซึ่งนักเขียนทั้งสองคนนี้ได้มีอิทธิพลต่อนักเขียน “ยุคแสวงหา” (วิทยากร เชียงกุล, 2536: 25) ความเปลี่ยนแปลงในเรื่องสั้นจึงมีมาก่อนหน้า พ.ศ. 2512 แล้ว กล่าวคือ งานเขียนที่ต่างจากขนบปรากฏตั้งแต่ พ.ศ.2507 และมีเนื้อหาและรูปแบบที่สอดคล้องกับงานเขียนแนวคตินิยมสมัยใหม่ของตะวันตก การเรียกงานกลุ่มนี้ว่า “ยุคแสวงหา” หรือ “ยุคความเจียบ” จะเป็นการจำกัดข้อมูล เพราะรวมถึงงานเขียนรูปแบบและเนื้อหาส่วนเดียวเท่านั้น งานวิจัยนี้เชื่อว่า การขยายข้อมูลให้รวมงานที่หลากหลายที่มีลักษณะรูปแบบการแสดง

ออกใกล้เคียงกันจะทำให้เห็นภาพรวมของเปลี่ยนแปลงของเรื่องสั้นไทยได้ชัดเจนขึ้น และเป็นการศึกษาวรรณกรรมไทยที่เชื่อมโยงกับวรรณกรรมสากลโดยไม่ผูกติดกับเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์ไทยเท่านั้น

ในส่วน of ลักษณะเรื่องสั้นที่แตกต่างไปจากเดิมนั้น เลติเยร์ จันทิมาธรกล่าวถึงไว้ใน *วรรณกรรมเพื่อชีวิต* (2516) ว่า “ลักษณะที่ปรากฏในงานเขียนรุ่นใหม่ซึ่งส่วนมากยังจำกัดแคบอยู่เพียงคนกลุ่มเดียวที่ทอมองเห็นได้ต่อมาก็คือ “การแสวงหาคำตอบอันเป็นผลผลิตของสังคมที่สับสน” (37) ใน *สายธารวรรณกรรมเพื่อชีวิตของไทย* (2525)

งานเขียนที่เลติเยร์ จันทิมาธรยกตัวอย่างคือ หนังสือรวมเรื่องสั้น *นิราศลา* ของ สุวรรณี สุคนธา และ *ความเจ็บ* ของสุชาติ สวัสดิ์ศรี นอกจากนี้ก็มีเรื่องสั้น “นกพิราบ” ของสุรัชย์ จันทิมาธร “คนบนต้นไม้” ของนิคม รายยวา “บทสนทนาทางโทรศัพท์ในคำคืนแห่งความว้าเหว” ของวิทยากร เชียงกูล (396)

เมื่อพิจารณาเรื่องสั้นในช่วงเวลานี้แล้วพบว่า ในด้านรูปแบบ เรื่องสั้นเปลี่ยนจากการให้ความสำคัญแก่โครงเรื่อง และการจบแบบหักมุม มาใช้เทคนิคการเขียนแบบกระแสสำนึก และมีการพัฒนาเทคนิคบทพูดเดี่ยวในใจ (interior monologue) ซึ่งเทคนิคดังกล่าวเป็นการแสดงความสนใจไปสู่อัตวิสัย การสำรวจความคิด ความทรงจำ และความฝันมากกว่าที่จะเน้นเหตุการณ์ เช่น เรื่องสั้นของสุวรรณี สุคนธา กรณ์ ไกรลาศ สุชาติ สวัสดิ์ศรี นอกจากนี้ ยังมีรูปแบบทดลองต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเขียนที่ไม่ต่อเนื่อง แตกกระจายเป็นส่วนๆ ในงานของขรรค์ชัย บุนปาน สุวัฒน์ ศรีเชื้อ เป็นต้น ในด้านวิธีการนำเสนอเรื่อง มีการเปลี่ยนมุมมองที่ทำให้เรื่องซับซ้อนขึ้น เช่น เรื่องสั้นบางเรื่องของสุวรรณี สุคนธา ทะนง พิศาล และคมศร คุณะติลก กล่าวโดยสรุป เรื่องสั้นในระยะนี้แสดงการให้ความสำคัญแก่รูปแบบทดลองแบบต่างๆ ที่ทำลายความเป็นเอกภาพของโครงเรื่อง รวมทั้งการเล่นภาษาที่เป็นการสืบทอดลีลาการเล่นสำนวนภาษาของ ‘รงค์ วงษ์สวรรค์

ในด้านเนื้อหา มีแนวคิดที่แสดงปฏิกิริยาในเชิงระแวงสงสัยการรับเทคโนโลยี และการเปลี่ยนแปลงประเทศให้เป็นแบบสมัยใหม่ เนื้อหาจึงสะท้อนความวุ่นวายและผลกระทบของมนุษย์ที่เกิดจากเทคโนโลยี เช่น เรื่องสั้นหลายเรื่องของสุวัฒน์ ศรีเชื้อ ชุด *สงครามในหลุมฝังศพ* มีแนวคิดที่สัมพันธ์กับการเติบโตของเมืองเป็นมหานคร เรย์มอนด์ วิลเลียม นักทฤษฎีลัทธิมากซ์ชาวอังกฤษได้เสนอความเห็นไว้ใน *The Politics of Modernism: Against the New Conformist* (1989) ที่ว่า งานคตินิยมสมัยใหม่ มักเสนอแนวคิดเกี่ยวกับเมืองใหญ่ เช่น ความอ้างว้างและความแปลกแยกของปัจเจกบุคคลในท่ามกลางคนแปลกหน้าในเมืองใหญ่ อาชญากรรม และความปรารถนาที่จะหนีไปสู่ที่ที่มีความสงบสุข ปราศจากความวุ่นวาย ลักษณะเช่นนี้ปรากฏในรวมเรื่องสั้น *ความบ้ามาเยือน* *เดินไปสู่หนไหน* และ *มาจากที่ราบสูง* ของสุรัชย์ จันทิมาธร และ *ความเจ็บ* ของสุชาติ สวัสดิ์ศรี นอกจากนี้ เกอร์เก ลูคัส นักปรัชญาและนักวิจารณ์วรรณกรรมชาวอังกาเรียวิจารณ์ว่า คตินิยมสมัยใหม่เสนอภาพปัจเจกบุคคลว่า

ดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยวโดยธรรมชาติ และเกิดความรู้สึกแปลกแยกจากมนุษย์คนอื่นๆ และสังคมโดยรวม โดยที่มนุษย์เป็นผู้ที่ "ถูกโยน" เข้ามาในโลก งานเขียนคตินิยมสมัยใหม่จึงเน้นที่ประสบการณ์ของปัจเจกบุคคลและการมุ่งไปสู่อัตวิสัย (อ้างใน Eysteinnsson: 1990, 26-28) เรื่องสั้นไทยที่มีแนวคิดเช่นนี้ เช่น เรื่องสั้นหลายเรื่องของวิทยากร เชียงกูล สุชาติ สวัสดิ์ศรี คมศร คุณะดิลก

ในขั้นนี้สรุปได้ว่า รูปแบบและเนื้อหาของเรื่องสั้นของไทยที่มีลักษณะที่สอดคล้องกับงานเขียนแนวคตินิยมสมัยใหม่จำนวนหนึ่งเกิดจากการรับอิทธิพลโดยตรงจากการอ่านวรรณกรรมของตะวันตก ซึ่งนักวิจารณ์ร่วมสมัยได้ระบุไว้อย่างชัดเจนว่า วรรณกรรมคตินิยมสมัยใหม่ส่งผลกระทบต่อนักเขียนจำนวนหนึ่ง แต่อาจจะมีนักเขียนจำนวนหนึ่งที่รับอิทธิพลทางอ้อม ซึ่งต้องมีการค้นคว้าต่อไป แต่ไม่ว่าจะรับมาอย่างไร ผลก็คือเรื่องสั้นไทยกลุ่มหนึ่งมีความคล้ายคลึงกับงานเขียนคตินิยมสมัยใหม่ นอนที่ว่า ลักษณะของงานย่อมมีความแตกต่างไปจากต้นแบบ แต่ประเด็นที่น่าสนใจที่น่าค้นคว้าก็คือ ลักษณะงานของไทยเป็นอย่างไรเมื่อนำงานตะวันตกมาประยุกต์ และเหตุใดนักเขียนไทยจึงได้รับเอาแนวการเขียนดังกล่าวมาใช้ เป็นไปได้หรือไม่ว่า นักเขียนจำนวนหนึ่งเห็นว่า แนวการเขียนเรื่องสั้นแบบชนบทเป็นรูปแบบที่ไม่อาจสนองอารมณ์ความรู้สึกที่พวกเขาเผชิญในสังคมขณะนั้น?

ความสัมพันธ์ระหว่างศิลปะกับวรรณกรรมในกระแสคตินิยมสมัยใหม่

ดังที่ได้กล่าวแล้วว่า คตินิยมสมัยใหม่มีความหมายครอบคลุมความเคลื่อนไหวทางศิลปะหลากหลายที่มีแนวโน้มไปสู่นามธรรม ได้แก่ ศิลปะแบบ Post-impressionism³, Expressionism⁴, Cubism⁵, Futurism⁶, Vorticism⁷, Dadaism⁸, Surrealism⁹ เป็นต้น มีการศึกษามากมายที่เสนอให้เห็นว่า ความเคลื่อนไหวทางศิลปะต่างๆ ข้างต้นมีความสัมพันธ์กับวรรณกรรมในลักษณะต่างๆ ใน

³ หมายถึงผลงานภาพเขียนในแบบของเซซานน์(Cezanne) โกแกง(Gauguin) แวนโกก(van Gogh) และเซอราต์(Seurat) เป็นชื่อที่เรียกลักษณะงานที่มีปฏิสัมพันธ์กับ Impressionism ภาพเขียน Post-impressionism แตกต่างกับ Impressionism ตรงที่เน้นแนวคิดและอารมณ์มากกว่าลักษณะภายนอกที่จิตรกรมองเห็น

⁴ คตินิยมทางศิลปะที่เน้นประสบการณ์ทางอารมณ์มากกว่าจำลองสิ่งที่ตามองเห็น ศิลปินสื่ออารมณ์โดยเสนอรูปทรง พื้นที่และสีที่บิดเบี้ยว ตัวอย่างศิลปินในแนวนี้นี้ คือ คลี(Klee) คานดินสกี(Kandinsky) เบคมันน์(Beckmann) เฟื่องฟูในเยอรมนีในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20

⁵ คตินิยมทางศิลปะที่บุกเบิกโดยปิกัสโซ(Picasso) และบราคว(Braque) ในราว ค.ศ.1910-1914 เป็นงานที่ได้รับอิทธิพลจากงานของเซซานน์ คือไม่นำเสนอสิ่งที่ตามองเห็น สิ่งที่น่าเสนอไม่มีสัดส่วนและระยะใกล้ไกลแบบขนบการเขียนภาพของตะวันตก เน้นปฏิสัมพันธ์ทางอัตวิสัยที่มีต่อวัตถุ และนำเสนอรูปทรงเป็นส่วนย่อยๆ และเสนอทุกด้านของวัตถุพร้อมกัน(simultaneity)

⁶ คตินิยมทางศิลปะที่เกิดในอิตาลี มีแนวคิดที่ลงโทษความเร็วที่เกิดจากความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี นิยมความรุนแรงและสงคราม เช่นงานของบอคซิโอนี(Boccioni) บัลลา(Balla)

การศึกษาความสัมพันธ์ของอิทธิพล เช่น แดเนียล อาร์. ชวอร์ซ ใน *Reconfiguring Modernism: Exploration in the Relationship between Modern Art and Modern Literature* (1997) บทหนึ่งชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ของนวนิยายของโจเซฟ คอนราด เรื่อง *Heart of Darkness* กับงานเขียนเรื่อง *Noa Noa* และภาพเขียนของปอล โกแอง จิตรกรแนว Post-impressionism ชาวฝรั่งเศสว่า คอนราดได้รับรู้งานเขียนและภาพเขียนของโกแองซึ่งเป็นงานที่ต่อต้านลัทธิล่าอาณานิคมของตะวันตก และการเดินทางไปสู่ดินแดนที่ยัง “บริสุทธิ์” เช่นที่ตาฮิติ ทำให้โกแองตั้งคำถามเชิงปรัชญาเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของมนุษย์ โดยชวอร์ซได้ชี้ให้เห็นว่านวนิยายเรื่อง *Heart of Darkness* ของคอนราดก็แสดงแนวคิดเช่นนี้ (79-97)

เวนดี สไตเนอร์ ใน *The Color of Rhetoric* (1982) ที่ให้เห็นความสำคัญของ Cubism ว่าเป็นแนวทางทางศิลปะที่ยิ่งใหญ่ แนวทางของ Cubism ได้ส่งผลกระทบต่อวรรณกรรมทั้งในด้านโครงสร้างประโยคในบันเทิงคดี โดยยกตัวอย่างในกรณีของเกอร์ทรูด สไตน์นักเขียนอเมริกัน ซึ่งมีลีลาการเขียนเฉพาะตัวที่ได้อิทธิพลจาก Cubism คือเขียนประโยคไม่ต่อเนื่อง และผลต่อโครงสร้างของกวีนิพนธ์โดยยกตัวอย่างงานของกิโยม อาโปลีแนร์ ที่เขียนกวีนิพนธ์ด้วยการเรียงคำเป็นภาพ (177-196)

บางครั้งอิทธิพลของทัศนศิลป์เกิดจากการที่นักเขียนและจิตรกรอยู่ในแวดวงเดียวกัน มาเรียนา ตอกอฟนิคใน *The Visual Arts, Pictorialism, and the Novel* (1985) ที่ชี้ให้เห็นว่า ความสัมพันธ์ระหว่างเวอร์จิเนีย วูล์ฟ กับคนในวงการทัศนศิลป์ เช่น วาเนสซา เบลล์น้องสาวที่เป็นจิตรกร และโรเจอร์ ฟราย เพื่อนของเธอที่เป็นผู้จัดงานแสดงภาพเขียน Post-Impressionism เป็นครั้งแรกในอังกฤษ ในปี ค.ศ. 1910 นั้น ทำให้เธอสัมผัสกับแนวทางของศิลปะแนวต่างๆ และจากบันทึก เธอได้ยอมรับว่าได้นำแนวทางศิลปะ Impressionism¹⁰ มาใช้ในงานเขียน (107-123)

ตัวอย่างของการศึกษาเหล่านี้ได้แสดงว่า กระแสความเคลื่อนไหวทางศิลปะได้ส่งผลกระทบสะเทือนแก่วรรณกรรมที่น่าสนใจก็คือลักษณะเช่นนี้ก็ปรากฏในววรรณกรรมไทยด้วย

¹⁰ คตินิยมทางศิลปะในอังกฤษที่มีแนวคิดคล้ายกับ Futurism ในอิตาลี คือนิยมเทคโนโลยี สนใจรูปทรงของเครื่องจักรกล งานจึงมีลักษณะนามธรรม เช่น งานของเลวิส (Wyndham Lewis)

¹¹ ขบวนการทางศิลปะและวรรณคดีที่ด้านกฎเกณฑ์และประเพณี เน้นความเป็นอิสระ โดยเห็นว่าศิลปะไม่มีเหตุผล และไร้สาระ ผลงานจึงมีลักษณะเล่นสนุก เช่น งานของแอร์นส์ (Ernst) อาร์ป (Arp)

¹² คตินิยมทางศิลปะที่มุ่งแสดงจิตใต้สำนึกของมนุษย์ ซึ่งได้รับอิทธิพลจากทฤษฎีจิตวิเคราะห์ของซิกมุนด์ ฟรอยด์ เช่น งานของดาลี (Dali) มิโร (Miro)

¹³ พิจารณาเฉพาะด้านศิลปะ โดยทั่วไปไม่ถือว่าศิลปะแนว Impressionism รวมอยู่ในกระแสคตินิยมสมัยใหม่ แต่หากพิจารณาด้านวรรณกรรม นักวิชาการหลายคนถือว่าวรรณกรรมแนว Impressionism อยู่ในคตินิยมสมัยใหม่ (ดู Childs, 2000: 15, Schwarz, 1997: 79-97)

ความสัมพันธ์ระหว่างศิลปะกับวรรณกรรมคตินิยมสมัยใหม่: พิจารณาจากเรื่องสั้นไทย

ความเด่นประการหนึ่งของเรื่องสั้นคตินิยมสมัยใหม่ของไทยในช่วง พ.ศ. 2507-2516 ก็คือเรื่องสั้นจำนวนหนึ่งแสดงความสัมพันธ์กับศิลปะ เช่น เรื่องสั้นของสุวรรณี สุคนธา สุรัชย์ จันทิมาธร สุชาติ สวัสดิ์ศรี คมศร คุณะดิลก นิพนธ์ จิตรกรรม สุวัฒน์ ศรีเชื้อ ทะนง พิศาล ประพันธ์ ผลเสวก เป็นต้น เราสามารถตั้งข้อสังเกตได้ว่า นักเขียนในช่วงเวลาดังกล่าวหลายคนศึกษาศิลปะหรืออยู่ในแวดวงศิลปะ (สุวรรณี สุคนธา, สุรัชย์ จันทิมาธร, นิพนธ์ จิตรกรรม, ติฐา เกตุวิภาตร์) หรือสนใจศิลปะ (สุชาติ สวัสดิ์ศรี¹¹) ประกอบกับความรุ่งเรืองของการศึกษาศิลปะในประเทศไทยทั้งในและนอกสถาบันการศึกษา สภาพดังกล่าวน่าจะมีผลต่องานเขียน

กล่าวโดยสรุป เรื่องสั้นไทยในช่วง พ.ศ. 2507-2516 มีความสัมพันธ์ที่น่าสนใจกับศิลปะในคตินิยมสมัยใหม่ หากได้ศึกษาในรายละเอียดถึงความสัมพันธ์ระหว่างเรื่องสั้นในช่วงเวลานี้กับศิลปะน่าจะทำให้เราเห็นความเปลี่ยนแปลงด้านรูปแบบ จินตภาพ และภาษาของเรื่องสั้นไทย รวมทั้งเข้าใจความสัมพันธ์ในภาพรวมระหว่างวรรณกรรมไทยกับคตินิยมสมัยใหม่มากขึ้น

¹¹ สัมภาษณ์สุชาติ สวัสดิ์ศรี 16 มีนาคม 2547

บรรณานุกรม

- คมศร คุณะดิลก. 2535. *การเดินทางในคืนวันหนึ่ง*. กรุงเทพฯ: สมิต.
- วรรณกรรมเพื่อชีวิต(ฉบับพิเศษ). 2 มิถุนายน 2516. ม.ป.ท.
- วิทยากร เชียงกุล. 2536. *ทำไม 'ฉันจึงมาหาความหมาย': ชีวิต งาน และทัศนะของวิทยากรเชียงกุล*. พิมพ์ครั้งที่ 10. กรุงเทพฯ: พิมพ์ดี.
- สุชาติ สวัสดิ์ศรี. 2518. *นักเขียนหนุ่ม*. กรุงเทพฯ: ประพันธ์สาส์น.
- _____. (บรรณาธิการ). 2518. *ถนนสายที่นำไปสู่ความตาย*. กรุงเทพฯ: ดวงกมล.
- สุรัชย์ จันทิมาร. 2540. *เดินไปสู่หนไหน*. พิมพ์ครั้งที่ 10. กรุงเทพฯ: สามัญชน.
- สุวรรณี สุคนธา. 2525. *คืนหนาวที่เหลือแต่ดาวเป็นเพื่อน*. กรุงเทพฯ: ดวงตา.
- เสถียร จันทิมาธร. 2517. *คนเขียนหนังสือ*. กรุงเทพฯ: ประพันธ์สาส์น.
- _____. 2525. *สายธารวรรณกรรมเพื่อชีวิตของไทย*. กรุงเทพฯ: เจ้าพระยา.
- Atkins, Roberts. 1993. *Art Spoke: A Guide to Modern Ideas, Movements and Buzzwords, 1848-1944*. New York: Abbeyville.
- Bradbury, Malcolm and McFarland, James. 1985. *Modernism 1890-1930*. New York: Penguin.
- Childs, Peter. 2000. *Modernism*. New York: Routledge.
- Karl, Fredrick R. 1985. *Modern and Modernism: The Sovereignty of the Artists 1885-1925*. New York: Atheneum.
- Schwarz, Daniel R. 1997. *Reconfiguring Modernism: Exploration in the Relationship between Modern Art and Modern Literature*. New York: University of Chicago Press.
- Steiner, Wendy. 1982. *The Color of Rhetoric: Problems in the Relationship between Modern Literature and Painting*. Chicago: University of Chicago Press.
- Torgonick, Marianna. 1985. *The Visual Arts, Pictorialism, and the Novel*. Princeton: University of Princeton Press.
- Williams, Raymond. 1989. *The Politics of Modernism: Against the New Conformist*. New York: Verso.

วรรณกรรมล้อแนวหลังสมัยใหม่ของไทย

เสาวณิต จุลวงศ์

วรรณกรรมที่เกิดร่วมยุคสมัยเดียวกันมักมีทั้งลักษณะร่วมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับวรรณกรรมอื่นๆ ในยุคสมัยนั้น แต่ในขณะเดียวกันก็มีความต่าง เป็นลักษณะเฉพาะของวรรณกรรมแต่ละเรื่องด้วย ลักษณะร่วมนั้นเกิดจากรู้ความคิดและค่านิยมแห่งยุคสมัยที่ได้หล่อหลอมผู้แต่งให้สร้างสรรค์ผลงานจากแนวโน้มและความคิดที่ไหลเวียนอยู่ในช่วงเวลานั้นกล่าวได้ว่าวรรณกรรมแต่ละเรื่องอาศัยแนวโน้มและความคิดร่วมกันในการแต่ง ส่วนลักษณะเฉพาะของวรรณกรรมแต่ละเรื่องเกิดจากความเป็นปัจเจกของผู้แต่งผู้แต่งแต่ละคนย่อมได้รับประสบการณ์รู้ความคิดและค่านิยมในยุคสมัยของตนแล้วเกิดมีความคิดเฉพาะตนขึ้นเมื่อผนวกกับความรู้ความสามารอันเป็นสิ่งเฉพาะตนอยู่แล้ว จึงก่อให้เกิดผลงานอันมีลักษณะเฉพาะ ต่างกับวรรณกรรมที่ร่วมยุคสมัยเดียวกันได้

วรรณกรรมประเภทหนึ่งที่แสดงถึงการมีลักษณะร่วมและลักษณะเฉพาะในแต่ละยุคสมัยได้คือ วรรณกรรมล้อ หรือ parody “วรรณกรรมล้อ” เป็นศัพท์ที่ราชบัณฑิตยสถานบัญญัติขึ้นใช้แทนคำภาษาอังกฤษว่า “parody” หมายถึงงานเขียนที่เลียนคำพูดลีลาทัศนคติน้ำเสียงและความคิดของนักเขียนคนใดคนหนึ่งโดยทำให้กลายเป็นเรื่องตลกขบขันน่าหัวเราะ ด้วยการนำลักษณะบางประการมาเน้นทำให้เกิดความเป็นจริง ซึ่งเป็นวิธีเดียวกับที่นักเขียนการ์ตูนเขียนภาพล้อ จัดว่าเป็นการล้อเชิงเสียดสีประเภทหนึ่ง และจุดประสงค์ก็อาจจะเป็นได้ทั้งเพื่อท้วงติงหรือเพื่อเยาะเย้ยถากถาง

คำอธิบายข้างต้นเน้นลักษณะของวรรณกรรมล้อที่ความขบขันและการเลียนแบบลักษณะบางประการของนักเขียนอื่นซึ่งลักษณะดังกล่าวอาจปรากฏสอดแทรกเป็นบางส่วนบางตอนของวรรณกรรมเรื่องหนึ่งๆหรือเป็นลักษณะทั้งหมดของวรรณกรรมเรื่องใดเรื่องหนึ่งทั้งเรื่องก็ได้ ส่วนคำอธิบายของแอบรัมส์(M.H.Abrams)กล่าวถึงparodyว่าเป็นการ “เลียนงานวรรณกรรมเรื่องใดเรื่องหนึ่งที่มีเนื้อหาและวิธีเขียนเคร่งขรึมจริงจังหรือเอาท่วงทำนองเขียนอันมีลักษณะพิเศษของนักประพันธ์คนใดคนหนึ่ง มาล้อเลียนโดยใช้กับเรื่องที่ชั้นต่ำกว่า” และใน *The Concise Oxford Companion to English Literature* อธิบายถึง parody ว่า The term parody first referred to a narrative poem in epic metre, but is not generally restricted in later use. The parodist must both imitate and create incongruity in relation to the pretext, and parody has, contrary to pastiche, traditionally had a

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

นิสิตปริญญาเอก หลักสูตรอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

comic dimension. Unlike satire, parody targets a pre-existing text, rather than persons or events in real world.

คำอธิบายทั้งสองนี้เน้นถึงลักษณะของparodyที่เป็นวรรณกรรมซึ่งแต่งขึ้นเลียนแบบและล้อวรรณกรรมเรื่องอื่น โดยมีลักษณะเฉพาะประการสำคัญคือการสร้างความตลกขบขัน นำหัวเราะ นอกจากนี้ คำว่า parody ยังมีความหมายที่แบ่งออกได้เป็น 2 ประการ ประการแรกคือ กลวิธี (technique) การเลียนแบบและล้อลักษณะบางประการของนักเขียนหรือวรรณกรรมเรื่องอื่นซึ่งผู้แต่งนำมาสอดแทรกไว้ในวรรณกรรมที่แต่งขึ้นแต่การเลียนแบบและล้อนั้นมิได้เป็นโครงสร้างทั้งหมดของวรรณกรรมและความหมายประการที่สองคือเป็นวรรณกรรมซึ่งองค์รวมทั้งหมดสร้างสรรค์ขึ้นโดยเลียนแบบและล้อวรรณกรรมเรื่องอื่น(general parody)ซึ่งอาจเป็นเพียงเรื่องเดียวหรือหลายเรื่องก็ได้ ในที่นี้จะกล่าวถึงวรรณกรรมล้อในความหมายหลัง

แม้ว่าวรรณกรรมล้อจะมีลักษณะที่เฉพาะเจาะจงดังที่กล่าวถึงความหมายข้างต้นแล้ว แต่ก็มิได้หมายความว่าวรรณกรรมล้อจะมีลักษณะตายตัวหรือมีลักษณะการเลียนแบบและล้อด้วยวิธีการแบบเดิมๆ ตลอดมา แท้ที่จริงแล้ว วรรณกรรมล้อมีการเปลี่ยนแปลงความหมายและลักษณะไปตามยุคสมัยและกระแสวรรณกรรม มาร์กาเรต เอ. โรส (Margaret A. Rose) ได้ศึกษาถึงการให้ความหมายและอธิบายลักษณะของวรรณกรรมล้อในแต่ละยุคสมัย โดยพิจารณาจากข้อเขียน บทวิเคราะห์ วิจารณ์ของนักทฤษฎีและนักวรรณกรรมศึกษา รวมถึงวรรณกรรมล้อในยุคต่างๆ พบว่าความหมายและลักษณะของวรรณกรรมล้อมีการเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัยซึ่งโรสได้แบ่งออกเป็น 4 ยุค คือ ยุคโบราณ หมายถึงยุคกรีกเป็นต้นมา (ancient) ยุคสมัยใหม่ (modern) เริ่มตั้งแต่ยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการเป็นต้นมา ช่วงปลายของยุคสมัยใหม่ (late-modern) คือช่วงทศวรรษ 1960 เป็นต้นมา และยุคหลังสมัยใหม่ (post-modern) คือหลังทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา

แม้ว่านักทฤษฎีและนักวรรณกรรมศึกษารวมถึงนักเขียนหลายคนยอมรับว่าการเลียนแบบและล้อต้นแบบเป็นลักษณะหนึ่งของวรรณกรรมแนวหลังสมัยใหม่ แต่โรสมิ่พรรณนะที่แตกต่างไป เธออธิบายถึงแนวคิดและลักษณะของวรรณกรรมล้อแนวหลังสมัยใหม่ไว้ในหนังสือ Parody: ancient, modern, and post-modern ระบุถึงลักษณะของวรรณกรรมล้อแนวหลังสมัยใหม่โดยสรุปจากการศึกษาแนวคิดของนักทฤษฎีและผลงานของนักเขียนไว้ดังนี้

Post-modern uses and definitions (1970s onwards)

Parody = meta-fictional/intertextual + comic (Bradbury, 1970s ff.).

Parody = meta-fictional/intertextual + comic (Lodge, 1970s ff.).

Parody = complex + comic (Jencks, 1977 ff.).

Parody = meta-fictional/intertextual + comic/humorous (Eco, 1980).

ในการกำหนดลักษณะ "หลังสมัยใหม่" ของวรรณกรรมลัทธิข้างต้นนี้ โธมัสให้ความสำคัญแก่ ความตลกขบขัน ลักษณะการแต่งเรื่องซ้อนเรื่อง (metafictional) และ/หรือลักษณะสหบท (intertextual) ซึ่งจะทำให้วรรณกรรมลัทธิมีลักษณะเป็นหลังสมัยใหม่ โธมัสอธิบายว่าที่จริงแล้วลักษณะ เหล่านี้เป็นลักษณะของวรรณกรรมลัทธิมาตั้งแต่ยุคแรกแต่นักทฤษฎีและนักวรรณกรรมศึกษาในยุคสมัย ใหม่ได้ทิ้งไป การที่นักทฤษฎี นักวรรณกรรมศึกษา และนักเขียนในช่วงหลังทศวรรษ 1970 ได้แสดง ทรรศนะว่าลักษณะทั้งสามเป็นลักษณะของวรรณกรรมลัทธิอีกครั้งจึงถือว่าการโต้แย้งกับแนวทาง ของยุคสมัยใหม่ และการโต้แย้งกับแนวทางของยุคสมัยใหม่นี้เองคือลักษณะสำคัญของแนวคิดหลัง สมัยใหม่ (postmodernism) นอกจากนี้ การใช้ลักษณะทั้งสามประการร่วมกันในวรรณกรรมลัทธินั้นได้ สร้างผลสัมฤทธิ์แบบหลังสมัยใหม่ขึ้นด้วย

ลักษณะของวรรณกรรมลัทธิยุคแรกๆ คือการเลียนและล้อต้นแบบเพื่อความตลกขบขัน ผนวก กับลักษณะของการแต่งเรื่องซ้อนเรื่อง การเลียนและล้อต้นแบบนี้มิใช่การแสดงทัศนคติด้านลบต่อ วรรณกรรมต้นแบบ หากแต่เพื่อความตลกขบขันและในขณะเดียวกันก็แสดงความชื่นชมยกย่องต้น แบบด้วย ผู้แต่งวรรณกรรมลัทธิต้องมีลักษณะความเป็นช่างฝีมือ นักวิจารณ์ กวี และยังต้องมีความ สามารถในการผสมผสานความชื่นชมยกย่องให้เข้ากับความน่าขันโดยปราศจากความมั่งร้ายต่อต้าน แบบวรรณกรรมลัทธิจึงเป็นงานประพันธ์ที่แสดงฝีมือหรือความสามารถของผู้แต่งอย่างยิ่ง

ในยุคสมัยใหม่ คือตั้งแต่ยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการเป็นต้นมา การเลียนและล้อต้นแบบถูกลด ระดับลงเป็นเรื่องล้อเลียน (burlesque) ที่ไร้คุณค่า เนื่องจากเป็นการเลียนแบบที่ปราศจากความ สร้างสรรค์และไม่มีคุณค่าในความเป็นต้นแบบ (original) ความตลกขบขันอันเกิดจากการเลียนและ ล้อนั้นถูกมองว่าเป็นการล้อเล่นที่เหลวไหลไร้สาระ เป็นการเยาะหยันวรรณกรรมต้นแบบ แนวคิดเช่น นี้เป็นการมองวรรณกรรมลัทธิในด้านลบ ซึ่งยังสืบต่อมาในกลุ่มนักทฤษฎีและนักวรรณกรรมศึกษาใน ช่วงหลังทศวรรษ 1960 เป็นต้นมา

ทัศนคติที่นักทฤษฎีและนักวรรณกรรมศึกษาช่วงหลังทศวรรษ 1960 มีต่อลักษณะการสร้าง สรรค์วรรณกรรมลัทธิและกลวิธีการเลียนและล้อต้นแบบเป็นไปในแง่ลบ โดยมองว่าความตลกขบขันที่ เกิดจากการล้อต้นแบบเป็นความไร้สาระ ไม่สร้างสรรค์ การเลียนแบบต้นแบบถูกมองว่าเป็นการ วิพากษ์วิจารณ์ต้นแบบที่หยาบคาย มีลักษณะของการโต้แย้งและทำลาย ทำให้เกิดความสับสนยุ่ง เหยิง ทัศนคติเช่นนี้เป็นทรรศนะที่ต่อเนื่องมาจากยุคสมัยใหม่ นักทฤษฎีและนักวรรณกรรมศึกษาบาง คนเห็นว่าความตลกขบขันทำให้วรรณกรรมลัทธิลดคุณค่าลงเป็นเพียงเรื่องล้อเลียน เมื่อนักเขียนในยุคนี้ สร้างสรรค์ "เรื่องแต่งซ้อนเรื่องแต่ง" (metafiction) ก็ติดลักษณะความตลกขบขันออกไปและนำความ เคร่งขรึมจริงจังเข้ามาแทนความตลกขบขันด้วยการใช้สหบทและการสะท้อนกลับไปสู่ตัววรรณกรรม นั้นเอง (self-reflexive) ลักษณะทั้งสามประการ คือ ความตลกขบขัน การแต่งเรื่องซ้อนเรื่อง และการ ใช้สหบทจึงไม่ปรากฏร่วมกัน หรือถูกมองว่ารวมกันไม่ได้ โธมัสเรียกทรรศนะดังกล่าวและวรรณกรรมลัทธิ

ที่เกิดจากทรศนะเช่นนี้เป็น “ปลายยุคสมัยใหม่” แทนที่จะเป็น “หลังสมัยใหม่” เนื่องจากเห็นว่าการอธิบายความหมายของวรรณกรรมลัทธิเช่นนี้ยังคงตั้งอยู่บนฐานความคิดของยุคสมัยใหม่ที่เห็นว่าความตลกขบขันเป็นสิ่งไม่มีคุณค่า

แนวคิดของนักทฤษฎี นักวรรณกรรมศึกษา และนักเขียนอีกกลุ่มหนึ่งในช่วงหลังทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา ได้ดึงเอาความตลกขบขันกลับเข้ามาเป็นลักษณะสำคัญของวรรณกรรมลัทธิอีกครั้ง จึงเป็นการโต้แย้งทรศนะของยุคสมัยใหม่อย่างชัดเจน การโต้แย้งทรศนะของยุคสมัยใหม่เช่นนี้เป็นหลักการสำคัญของแนวคิดหลังสมัยใหม่ เมื่อผนวกกับกลวิธีการแต่งเรื่องซ้อนเรื่องแต่งที่มีลักษณะสะท้อนกลับไปสู่ตัววรรณกรรมนั่นเองและการใช้สหพทที่พัฒนาให้ซับซ้อนต่างไปจากกลวิธีแบบสมัยใหม่ ทำให้วรรณกรรมลัทธิของนักเขียนบางคนในช่วงหลังทศวรรษ 1970 มีลักษณะเป็น “หลังสมัยใหม่” ในทรศนะของโรส

นอกจากความตลกขบขันแล้ว ลักษณะการแต่งเรื่องซ้อนเรื่อง (metafictional) และการใช้สหพท (intertextual) ก็เป็นกลวิธีการประพันธ์ที่ใช้อยู่ในวรรณกรรมลัทธิมาก่อนหน้านี้แล้ว แต่การนำกลวิธีทั้งสองแบบมาใช้อีกครั้งในวรรณกรรมแนวหลังสมัยใหม่มีลักษณะที่แตกต่างไปจากลักษณะเดิม และเมื่อผนวกกับลักษณะความตลกขบขันอันเกิดจากการเลียนและล้อต้นแบบแล้ว จึงเกิดเป็นวรรณกรรมลัทธิแนวหลังสมัยใหม่ขึ้น

ในยุคแรก ลักษณะของการแต่งเรื่องซ้อนเรื่องเป็นลักษณะของวรรณกรรมลัทธิคู่มากับความตลกขบขัน เป็นการแสดงตัวตนของผู้แต่งปรากฏอยู่ในเรื่อง และ/หรือสะท้อนภาพของผู้แต่งหรือกระบวนการแต่งเรื่อง โดยใช้วรรณกรรมเรื่องอื่นมาล้อด้วยกลวิธีดังกล่าว แต่ยุคสมัยใหม่และช่วงปลายยุคสมัยใหม่ มองกลวิธีการแต่งเรื่องซ้อนเรื่องแยกจากความเป็นลักษณะหนึ่งของวรรณกรรมลัทธิ ต่อมา การแต่งเรื่องซ้อนเรื่องเป็นกลวิธีที่นักทฤษฎีและนักวรรณกรรมศึกษาบางคนซึ่งเรียกตนเองหรือถูกเรียกว่าเป็นกลุ่มหลังสมัยใหม่มองว่าเป็นลักษณะเด่นของวรรณกรรมหลังสมัยใหม่ แต่นั่นหมายถึงว่าลักษณะของการแต่งเรื่องซ้อนเรื่องแนวหลังสมัยใหม่ต้องมีลักษณะต่างกับแนวสมัยใหม่ด้วย

นักทฤษฎีและนักวรรณกรรมศึกษา รวมถึงนักเขียนเอง ต่างเห็นว่าลักษณะของเรื่องแต่งซ้อนเรื่องแต่งของวรรณกรรมหลังสมัยใหม่ควรที่จะสะท้อนถึงตัววรรณกรรมเอง (self-reflexive) นั่นคือสะท้อนหรือเล่นกับความเป็นเรื่องแต่งของวรรณกรรมเรื่องนั่นเอง (มากกว่าความเป็นเรื่องแต่งของวรรณกรรมต้นแบบ) หรือมีความซับซ้อนในการแต่งเรื่องซ้อนเรื่องมากกว่าที่ปรากฏในวรรณกรรมแนวสมัยใหม่ และบางคนมองว่าการนำเรื่องแต่งซ้อนเรื่องแต่งแนวสมัยใหม่มาแต่งเรื่องซ้อนเข้าไปก็เป็นอีกรูปแบบหนึ่งของเรื่องแต่งซ้อนเรื่องแต่งแนวหลังสมัยใหม่

ส่วนการใช้สหพทนั้นถือเป็นลักษณะเด่นอีกประการหนึ่งของวรรณกรรมแนวหลังสมัยใหม่ แม้ว่าการใช้สหพทจะมีมาก่อนหน้านี้แล้ว โดยเฉพาะในวรรณกรรมลัทธิซึ่งต้องมีการอ้างถึงวรรณกรรมต้นแบบ แต่เมื่อเกิดแนวคิดแยกการใช้สหพทและความตลกขบขันออกจากกัน และมีการพัฒนากลวิธี

การใช้สททมาใช้ในการสร้างสรรค์วรรณกรรมในยุคสมัยใหม่และช่วงปลายยุคสมัยใหม่ ทำให้สททไม่ใช้ลักษณะของวรรณกรรมลัทธิที่ตลกขบขันอีกต่อไป หลังจากนั้นนักเขียนแนวหลังสมัยใหม่ได้นำกลวิธีนี้มาพัฒนาให้มีความซับซ้อนมากขึ้น และนักเขียนบางคนนำมาใช้ในการสร้างสรรค์วรรณกรรมลัทธิในลักษณะของการเล่นลัทธิกับตัวบทเหล่านั้นโดยอาศัยแนวคิดเรื่องการเล่น (play) ซึ่งเป็นแนวคิดหนึ่งของทฤษฎีหลังสมัยใหม่ (postmodernism)

เมื่อนักเขียนนำกลวิธีทั้งสองอย่าง (การแต่งเรื่องซ้อนเรื่อง และ/หรือการใช้สทท) มาสร้างสรรค์เป็นวรรณกรรมแล้วทำให้เกิดความซับซ้อนจากการลัทธิต้นแบบขึ้น วรรณกรรมเรื่องนั้นจึงวนกลับสู่ลักษณะดั้งเดิมของวรรณกรรมลัทธิ กล่าวคือมีลักษณะเป็นการแต่งเรื่องซ้อนเรื่อง มีการอ้างถึงตัวบทอื่นๆ และมีความตลกขบขัน แต่แม้ว่าจะมีลักษณะเดียวกัน วรรณกรรมลัทธิยุคโบราณกับยุคหลังสมัยใหม่ก็แตกต่างกัน ตรงที่วรรณกรรมลัทธิยุคหลังสมัยใหม่สร้างสรรค์ขึ้นจากมุมมองใหม่และด้วยกลวิธีแบบหลังสมัยใหม่ที่ซับซ้อนยิ่งกว่าเดิม

ส่วนแนวคิดและการสร้างสรรค์วรรณกรรมลัทธิของไทยนั้น พบว่ายังมีการศึกษาอยู่น้อย และมักเป็นการศึกษาเฉพาะเรื่อง ทำให้ไม่เห็นภาพพัฒนาการของการประพันธ์วรรณกรรมชนิดนี้ แต่หากลองมองดูวรรณกรรมลัทธิของไทยที่มีอยู่ก็น่าจะพอเชื่อมโยงการประพันธ์เข้ากับกระแสสังคมวรรณกรรมได้บ้าง

เมื่อเอ่ยถึงวรรณกรรมลัทธิของไทย วรรณกรรมเรื่องแรกๆ ที่คนจะนึกถึงคือ *ระเด่นลันได* ของพระมหามนตรี (ทรัพย์) ซึ่งแต่งขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 3 วรรณกรรมเรื่องอื่นที่มีปรากฏในยุคต่อมาคือ *วงศ์เทวราช* และ *กลอนไดอริซิมทราบ* พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 หลังจากเข้าสู่ยุควรรณกรรมร้อยแก้ว วรรณกรรมที่เข้าข่ายความหมายของวรรณกรรมลัทธิก็มีปรากฏบางเรื่อง เช่น *ไม้คั่น* (2519) ของสุจิตต์ วงษ์เทศ และ *ฉันทิงมาหาความหยอย* (2525) ของไพฑูรย์ วงษ์เทศ

วรรณกรรมลัทธิของไทยข้างต้นนี้ สามเรื่องแรกมีลักษณะเด่นที่การเล่นและลัทธิวรรณกรรมเรื่องอื่น ทั้งในด้านกลวิธีการเล่นและภาษา กล่าวคือ เรื่อง *ระเด่นลันได* ลัทธิวรรณกรรมต้นแบบ คืออิเหนา ตั้งแต่รูปแบบซึ่งกำหนดให้เป็นบทละครเหมือนกัน เพื่อล้อเลียนสัจนิยมของบทละคร และเพื่อเชื่อมโยงความคิดของผู้อ่านถึงวรรณกรรมต้นแบบ ส่วนเนื้อหา ผู้แต่งได้นำมาจากวรรณกรรมต้นแบบทั้งโครงเรื่อง เนื้อเรื่อง ตัวละคร และฉาก ดัดแปลงอย่างประณีตบรรจงและแยบยล ส่วนกลวิธีด้านภาษาที่ใช้ในเรื่อง ผู้แต่งใช้ภาษาให้เกิดความซับซ้อนด้วยวิธีการต่างๆ โดยอาศัยความไม่เหมาะสมกลมกลืน ความพลุกผ่านผิดคาด และความผิดปกตวิสัยเป็นหลัก ส่วนเรื่อง *วงศ์เทวราช* และ *กลอนไดอริซิมทราบ* ผู้ทรงพระราชนิพนธ์ทรงล้อเลียน *วงศ์เทวราช* ลำนวนหลวงพิพัฒน์พงษ์ภักดี (ทิม สุขยางค์) และบทกลอน "ซิมทราบ" ที่นิยมแต่งในสมัยนั้น โดยทรงพระราชนิพนธ์ลัทธิทางภาษาของ

วรรณกรรมต้นแบบคือ ของเดิมแต่งไม่เพราะก็ทรงแก้แต่งกลอนให้ไม่เพราะด้วย หรือทรงใช้ถ้อยคำและอักขรวิธีผิดๆ อย่างที่ใช้ในการแต่งกลอนแบบ "ชิมทราบ"

ส่วนวรรณกรรมล้อสองเรื่องหลังเด่นที่การล้อตัวบุคคลโดยใช้ผลงานเด่นของบุคคลเหล่านั้นมาเป็นเครื่องล้อ และมีจุดมุ่งหมายแฝงที่การวิพากษ์วิจารณ์สังคม เรื่อง *ไม้ต้น* สุนทรภู่ แต่งเพื่อล้อ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช โดยอาศัยรูปแบบการประพันธ์เรื่อง *ไม้แดง* ของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เองเป็นเครื่องมือในการล้อ คือใช้ตัวละครและฉากเดียวกันกับเรื่อง *ไม้แดง* แต่กลับบุคลิกลักษณะของตัวละครเอกคือ สมภารกร่าง ให้กลายเป็นคนอ่อน ไม่อาจเป็นผู้นำแก้ปัญหาให้ชุมชนได้ ตรงข้ามกับสมภารกร่างซึ่งเป็นต้นแบบ และสมภารกร่างในเรื่อง *ไม้ต้น* นี้เองที่โยงให้ผู้อ่านนึกไปถึงตัว ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ นายกรัฐมนตรี ซึ่งผู้แต่งต้องการล้อ ส่วน *ฉันทน์จึงมาหาความหอย* นั้นนำผลงานเด่นและบุคลิกลักษณะหรือลีลาของนักคิดนักเขียนที่มีชื่อเสียงหลายคน อาทิ ชาญวิทย์ เกษตรศิริ ส. ศิวรักษ์ อังคาร กัลยาณพงศ์ วิทยากร เชียงกูล เนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ สุชาติ สวัสดิ์ศรี จ่าง แร่ตั้ง เป็นต้น มาล้อโดยคงรูปแบบเดิมไว้แต่แต่งเนื้อขึ้นใหม่โดยเลียนแบบและขับเน้นลีลาเฉพาะของแต่ละคนให้เด่นชัดขึ้นจนน่าขัน ในขณะเดียวกันก็เสียดสีสังคมสมัย พ.ศ.2525 ด้วย

หากพิจารณาวรรณกรรมล้อของไทยในอดีตแล้ว กล่าวได้ว่าวรรณกรรมล้อเหล่านี้แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างวรรณกรรมล้อกับกระแสของยุคสมัยและวรรณกรรมไทยในแต่ละช่วงด้วยเช่นกัน วรรณกรรมล้อยุคแรกก่อนการรับอิทธิพลตะวันตกและก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง เป็นผลงานในยุคสังคมยุคศักดินา ในกระแสของวรรณกรรมแบบแผน กลวิธีการล้อมุ่งเน้นไปที่แบบแผนทางวรรณกรรมของไทย ทั้งสำนวนนิยมของประเภทวรรณกรรม (genre) ถ้อยคำสำนวนภาษา ที่น่าสนใจคือ *ระเด่นลันได* ล้อสิ่งซึ่งเป็นแบบแผน แต่วงศ์เทวราชและกลอน *ได้อริชิมทราบ* กลับล้อสิ่งที่ผิดแบบแผนเพื่อรักษาความเป็นแบบแผนไว้ วรรณกรรมล้อในยุคหลังแต่งขึ้นในยุคสมัยที่แตกต่างกันมากกับยุคแรก คือ *ไม้ต้น* แต่งขึ้นในกระแสวรรณกรรมแนวสำนึกนิยมเชิงสังคม และเป็นช่วงที่สังคมไทยมีความขัดแย้งทางความคิดทางการเมืองสูง ส่วน *ฉันทน์จึงมาหาความหอย* แต่งขึ้นในกระแสวรรณกรรมบาดแผล ซึ่งปัญหาการเมืองเริ่มจะคลี่คลายแต่เมืองไทยเต็มไปด้วยปัญหาสังคม และผลงานทั้งสองเรื่องจึงฉายภาพสังคมไทยด้วยอารมณ์ขันขึ้น การล้อมุ่งไปที่สิ่งอื่นมากกว่าตัววรรณกรรม และทั้งยังมีน้ำเสียงเสียดสีแฝงอยู่ด้วย

ส่วนในยุคปัจจุบันนั้น ความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวงวรรณกรรมในทศวรรษที่ 2530 เป็นต้นมาน่าจะมีอิทธิพลสำคัญต่อการสร้างสรรค์วรรณกรรมล้อของไทยอย่างมาก เนื่องจากในช่วงเวลาดังกล่าว กลวิธีการประพันธ์ของนักเขียนไทยมีการปรับเปลี่ยนและค้นหาแนวทางใหม่ๆ ในการประพันธ์มากขึ้น วรรณกรรมล้อซึ่งนานๆ จะมีปรากฏขึ้นมาในวงวรรณกรรมไทยสักเรื่องสองเรื่องก็พบว่ามีการแต่งในยุคนี้เช่นกัน และเห็นได้ชัดว่าเป็นการแต่งที่อาศัยกลวิธีและแนวคิดเกี่ยวกับวรรณกรรมล้อที่แตกต่างจากเดิม ซึ่งในที่นี้จะยกมาเป็นกรณีศึกษา 2 เรื่อง คือ *นิยายนิรภัย* และ *ฟ้าทะลายโจร*

นิยายนิรภัยเป็นผลงานประพันธ์ของแก้วเก้า นวนิยายเรื่องนี้เป็นนวนิยายที่มีลักษณะพิเศษคือแต่งครั้งแรกเผยแพร่ผ่านทางอินเทอร์เน็ต โดยมีผู้อ่านร่วมแต่ง จากนั้นนำเสนอทางนิตยสารแล้วจึงนำมารวมเล่มเป็นหนังสือในภายหลัง นิยายนิรภัยฉบับรวมเล่มมีลักษณะที่น่าสนใจอย่างยิ่ง และเป็นฉบับที่จะนำมาพิจารณาความเป็นวรรณกรรมล่อแนวหลังสมัยใหม่ พอให้เห็นเป็นตัวอย่างดังนี้

ลักษณะเด่นของนวนิยายเรื่องนี้คือ **นิยายนิรภัย**มีเรื่องสองเรื่องซ้อนกันอยู่ เรื่องแรกมีตัวละครเอกคือแก้วเก้า ซึ่งคือผู้แต่งเรื่อง และนคค.ผู้อ่านคนหนึ่งติดต่อกับผู้เขียนผ่านเว็บไซต์ นอกจากนี้ยังมีผู้อ่านทางเว็บไซต์อีกจำนวนหนึ่ง เรื่องราวของตัวละครชุดนี้คือแก้วเก้าถูกโจมตีมากเรื่องที่แต่งนวนิยายเรื่องปลายเทียนแล้วตอนจบทำร้ายจิตใจผู้อ่าน จนกระทั่งแก้วเก้าต้องประกาศแต่งนิยายเรื่องหนึ่งขึ้นมา นิยายเรื่องที่แก้วเก้าแต่งขึ้นมานี้เองคือเรื่องที่สองที่ซ้อนอยู่ในนวนิยายเรื่องนี้ ซึ่งแก้วเก้า (ตัวละคร) เรียกว่า “นิยายนิรภัย”

ในการแต่ง **นิยายนิรภัย** แก้วเก้า (ตัวละคร) กำหนดกฎเกณฑ์การแต่งเรื่องเอาไว้เพื่อไม่ให้พระเอกและนางเอกต้องประสบภัยร้ายต่างๆ ซึ่งจะทำให้ นักเขียนปลอดภัยจากการถูกผู้อ่านโจมตี เป็นการล่อเหล่าผู้อ่านที่ส่งข้อความมาต่อว่าเธอ (ผู้เขียน) ในการแต่งเรื่อง **ปลายเทียน** นอกจากนี้ แก้วเก้า (ผู้เขียน) ยังเปิดโอกาสให้ผู้อ่านทางอินเทอร์เน็ตได้ร่วมแสดงความคิดเห็นและแต่งเรื่องด้วย ใน **นิยายนิรภัย** แก้วเก้า (ตัวละคร) และผู้อ่าน (ตัวละคร) จึงมีการพูดคุยโต้ตอบเกี่ยวกับการแต่งเรื่อง ซึ่งเป็นที่มาของเนื้อเรื่องและตัวละครในนิยายที่แต่ง เช่น ผู้อ่านที่ใช้ชื่อว่า นคค. เสนอว่า “ผมกำลังนึกว่า คุณนางฟ้า นอกจากจะมีจิตใจอ่อนโยน อนุรักษธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมสุดชีวิตแล้ว น่าจะมีกิจกรรมการกุศลหรือกิจกรรมเพื่อสังคมให้เธออุทิศตัวทำด้วยสักอย่างหนึ่งให้สมกับเป็นนางฟ้ายิ่งขึ้น...” และในบทต่อมาของเรื่อง **นิยายนิรภัย** ก็ปรากฏว่านางฟ้าซึ่งเป็นนางเอกได้เล่าให้พระเอกฟังขณะคุยกันเมื่อพบกันครั้งแรกที่วัดแห่งหนึ่งว่า “ดิฉันสนับสนุนไซเตสอยู่ค่ะ เมื่อเกิดวิกฤตินี้ขึ้น นักอนุรักษนานาชาติได้พยายามเรียกร้องในการประชุมไซเตส ในกรุงเทพมหานครของกัมพูชาว่าจะร่วมกดดันให้เพิ่มชนิดเต่าที่ควรได้รับความคุ้มครอง อย่างน้อยเพื่อให้การค้าเป็นไปอย่างมีระเบียบมากขึ้น ...”

การสร้างตัวละครใน “นิยายนิรภัย” เป็นการล้อภาพนางเอกพระเอกในนวนิยายแนวพาฝัน ซึ่งมักโดดเด่นด้านรูปร่างหน้าตาและเป็นคนดีคนเก่ง แก้วเก้าได้บรรยายลักษณะดังกล่าวด้วยน้ำเสียงล้อเลียน เช่น “ร่างบอบบางแต่สูงระหงสง่างามของเธออยู่ในชุดเบ้าพลั่ว ออกแบบง่าย ๆ แต่ว่าล้ำเลิศด้วยฝีมือเธอเอง แต่ก็ฉายชัดถึงความเป็นดีไซเนอร์มือสมัครเล่นระดับอัจฉริยะ ผมด่าละเอียดย่อนปล่อยสยายครึ่งหลังมันระยับเล่นเงามันวาวล่อแสงอรุณยิ่งกว่าโฆษณาแชมพูจะเทียบได้ รับกับดวงหน้าสวยซึ่งผุดผ่องไร้เครื่องสำอาง เพราะความมั่งคั่งตามธรรมชาติมีเกินกว่าครีมหรือลิปสติกจะบันดาล” ส่วนตัวละครพระเอกก็นำพระเอกในนวนิยายเรื่องนิรมิตของผู้แต่งเองมาล้อไว้ในเรื่องนี้ ดังที่ นคค. แนะนำผู้อ่านทราบในตอนท้ายเรื่องด้วยการเสนอโครงเรื่องภาคต่อไปของ **นิยายนิรภัย** ว่าพระเอกในเรื่องนี้ คือเจ้าภูริศและเคาน์ตีโลซึ่งเป็นคนเดียวกันนั้นแท้จริงแล้วเกิดจาก “ผลการทดลองแยก

ร่างที่ผลิตออกไป" และเกิดตัวตนภาคที่ 3 ขึ้นมาเป็นตัวร้าย "ตัวตนภาคป่วนนี้ตั้งชื่อตัวเองว่า กวง เอีย กังคี่...เอีย...อ้ายศรีบุญ" ข้อความนี้เป็นการโยงพระเอกในเรื่องเข้ากับกวงและกังคี่ซึ่งเป็นตัวละครในเรื่องนิรมิต และทั้งสองเป็นคนคนเดียวกันเช่นเดียวกับเจ้ากวนริศและเคาน์ตีนิโล นวนิยายอีกเรื่องหนึ่งที่จะยกมากล่าวเป็นตัวอย่างสั้นๆ คือนวนิยายเรื่องฟ้าทะลายโจร ของ ศ. จินดาวงศ์ นวนิยายเรื่องนี้เขียนขึ้นจากบทภาพยนตร์เรื่องฟ้าทะลายโจร ซึ่งเป็นภาพยนตร์ที่ได้ชื่อว่าเป็นภาพยนตร์ลือแนวล้างสมัยใหม่ซึ่งใช้กลวิธีต่างๆ ทางภาพยนตร์ในการล่อได้เป็นอย่างดี สำหรับนวนิยายนั้นแม้เนื้อเรื่องจะตรงกับภาพยนตร์ แต่ในด้านกลวิธี ผู้แต่งได้ใช้กลวิธีทางการประพันธ์ในการสร้างให้ นวนิยายเรื่องนี้มีลักษณะเป็นวรรณกรรมลือที่สื่อสารด้วยตัวอักษรอย่างเต็มที่ มิใช่สื่อสารด้วยภาพอย่างเช่นภาพยนตร์ และเพียงแค่นามปากกาของผู้แต่งก็กระตุกให้ผู้อ่านหวนคิดไปถึงนักเขียนรุ่นก่อนอย่าง ป. อินทรปาลิต ม. ชูพินิจ พ. เนตรรังษี ส. ธรรมยศ หรือ ส. อาสนจินดา ซึ่งทำให้คาดเดาได้ว่าเนื้อเรื่องจะย้อนยุคไปในสมัยใด

ฟ้าทะลายโจรได้แยกผู้เล่าเรื่องออกจากเรื่องที่เล่า คือแสดงให้เห็นชัดเจนว่าเรื่องราวของตัวละครทั้งหลายนั้นเป็นเรื่องเล่า ผู้แต่งได้แทรกตัวเองเข้าไประหว่างการเล่าเรื่องหลายครั้งแสดงตนประหนึ่งผู้รู้แจ้งและควบคุมการเล่าเรื่องอยู่ เช่น จะต่างกันก็แต่ว่านวนิยายชีวิตเรื่องนี้ มิได้ปิดท้ายด้วยความหวานซึ่งเช่นนวนิยายเรื่องอื่นๆจะนั้น จึงใคร่ขอมอบความหวานซึ่งในตอนกลางเรื่อง อันเป็นการโต้ตอบจดหมายระหว่างชายหนุ่มและหญิงสาว ที่เราได้ติดตามชีวิตของคนทั้งสองมาตั้งแต่ภาคปฐมวัย เพื่อเป็นบรรณาการแห่งความรักสำหรับผู้อ่านทุกคนไว้ ณ ที่นี้

นวนิยายเรื่องนี้เป็นเรื่องราวของดำ เด็กหนุ่มชาวสุพรรณบุรี กับรำเพย เด็กสาวชาวพระนคร ที่ประสบอุปสรรคความรักเนื่องจากชะตากรรมของดำที่ต้องตกไปอยู่ในหม้อโจร นวนิยายเรื่องนี้จึงมีสองภาคอยู่ในเล่มเดียว คือภาคลูกกรุง และภาคลูกทุ่ง ส่วนของภาคลูกกรุงนั้น ผู้แต่งทำให้เราอดไม่ได้ที่จะนึกไปถึงนวนิยายศรีบูรพา ทั้งการเลียนสำนวนลีลาการใช้ภาษาและล่อกับผลงานของนักเขียนผู้นี้ เช่น คำว่า "ภาคปฐมวัย" ในตัวอย่างที่ยกมาข้างต้นก็โยงให้ผู้อ่านนึกถึงนวนิยายเรื่องสุดท้ายของศรีบูรพา คือแลไปข้างหน้า ซึ่งมี 2 ภาค คือ ภาคปฐมวัย และภาคมัชฌิมวัย การเขียนจดหมายโต้ตอบระหว่างดำกับรำเพยมิชวนให้นึกไปถึงรพิพัทธ์กับเพลินในเรื่องสงครามชีวิต การเปิดเรื่องนวนิยายเรื่องนี้ก็มีส่วนสำคัญที่ทำให้ผู้อ่านเชื่อมโยงไปถึงนวนิยายเรื่องเด่นของศรีบูรพาเช่นกัน ดังที่ว่า "รูปถ่ายเล็กๆ สองรูปถูกวางไว้เคียงกันบนโต๊ะหนังสือเก่าคร่ำคร่าตัวนั้น ไม่มีใครรู้และไม่มีใครสนใจใครรู้ว่ามันถูกฉายเมื่อใด" และ "ความสงสัยย่อมนำไปสู่ความอยากรู้อยากเห็นถึงเรื่องราวที่อยู่เบื้องหลังภาพทั้งสองนั้น"

ส่วนในภาคลูกทุ่ง เพียงชื่อตัวละครและสถานที่เกิดเหตุการณ์ก็ทำให้อ่านระลึกได้ไม่ยากว่ามีความเชื่อมโยงกับนวนิยายของ ป. อินทรปาลิต ชุด เสือดำ เสือใบ และเรื่องราวของจอมโจรชื่อดังแถบสุพรรณบุรี คือ เสือฝ้ายและเสือมเหศวร เรื่องราวภาคลูกทุ่งนี้ให้ภาพล่อกับภาพยนตร์และ

นวนิยายแนวปฏิวัติของไทยในยุคก่อนด้วยเหตุการณ์การต่อสู้แบบโคบาลที่บรรยายด้วยสำนวนลูก
กรุง

ลักษณะพิเศษของนิยายนิรภัยและฟ้าทะลายโจรที่แต่งขึ้นเพื่อการล้อ"ตัวบท"ต่างๆใน
ลักษณะของสหพทด้วยกลวิธีแบบเรื่องซ้อนเรื่องซึ่งเป็นกลวิธีของแนวการประพันธ์หลังสมัยใหม่ชี้ให้
เห็นว่า ในยุคที่กระแสความสนใจกลวิธีการเขียนแบบหลังสมัยใหม่กำลังมาแรง นักเขียนไทยก็ให้
ความสนใจสร้างสรรค์วรรณกรรมล้อในแนวนี้นเช่นกัน ซึ่งรายละเอียดของกลวิธี แนวคิด และผลอันเกิด
จากกลวิธีแนวหลังสมัยใหม่เช่นนี้ เป็นสิ่งที่บทความวิจัยนี้จะหาคำตอบมานำเสนอต่อไป

อัตลักษณ์ชนบทได้และความเปลี่ยนแปลง

เมื่อกล่าวถึงอัตลักษณ์ของชนบทได้ สิ่งที่สังคมไทยรับรู้ก็คือสภาพเศรษฐกิจอยู่ในระดับดี เพราะทรัพยากรในท้องถิ่นที่อุดมสมบูรณ์ ผู้คนมีนิสัยรักสงบ ไม่ยอมใคร ยอมหักไม่ยอมงอ ให้ความสนใจเรื่องการเมืองอย่างใกล้ชิด คนในท้องถิ่นเองก็ดูเหมือนตระหนักถึงอัตลักษณ์เหล่านี้ไม่น้อย ดังที่ผู้ศึกษาพบว่างานวิจัยเกี่ยวกับคตินิยมของคนได้ของนักวิชาการท้องถิ่นจำนวนมากต่างให้ข้อสรุปตรงกันว่าชาวได้ภาคภูมิใจและเชื่อว่าอัตลักษณ์เหล่านั้นคือตัวตนที่แท้จริงของพวกเขา

อย่างไรก็ดี เมื่อศึกษาจากผลงานวรรณกรรมของนักเขียนซึ่งเป็นชาวได้และใช้ชีวิตอยู่ในท้องถิ่นเอง เสียงสะท้อนประการหนึ่งที่ได้ชัดเจนจากผลงานเหล่านี้ก็คือ อัตลักษณ์ของชนบทได้ได้ถูกทำให้สลายลงแล้วตั้งแต่ทศวรรษที่ 2500 ซึ่งสังคมไทยได้พัฒนาประเทศไปตามแนวทางของแผนพัฒนาเศรษฐกิจฯ หลังจากนั้นก็เกิดความเปลี่ยนแปลงกับนิยามความหมายของชนบทได้อยู่ทุกขณะ

จากลักษณะนิสัยของความเป็นนักเลง ยอมหักไม่ยอมงอ เมื่อต้องเผชิญหน้ากับความเปลี่ยนแปลง อัตลักษณ์ดังกล่าวนี้ของคนได้ก็ค่อยๆ เปลี่ยนไปด้วยการใช้อุปนิสัยนี้พิจารณาตัวเองเป็น “เจ้าพ่อ” หรือ “มือปืนรับจ้าง” ความสนใจใคร่รู้เรื่องการเมืองอย่างใกล้ชิด เปลี่ยนแปลงไปเป็นความภักดีต่อนักการเมืองและพรรคการเมืองในแนวทางของการอนุรักษ์นิยม จนทำให้นักการเมืองภาคใต้กลายเป็นอุปสรรคของการพัฒนาสังคมภาคใต้ไปในที่สุด ผลงานของนักเขียนภาคใต้เหล่านี้ก็สะท้อนให้เห็นว่า แม้แต่อัตลักษณ์ของความเป็นดินแดนที่ทรัพยากรอุดมสมบูรณ์ เมื่อต้องเผชิญหน้ากับความเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยในเชิงมหภาค ความอุดมสมบูรณ์ของภาคใต้ก็หดหายไปอย่างรวดเร็ว จนกระทั่งคนในท้องถิ่นไม่อาจเปลี่ยนแปลงล้าช้าได้ทันทั่วทั้งที่ว่าพวกเขาต้องประสบกับปัญหาความยากจนมาอย่างยาวนานแล้ว

ปัจจัยของความเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ดังกล่าวประกอบด้วยอะไรบ้าง ผลงานเรื่องสั้นของนักเขียนชาวได้ได้ฉายภาพไว้หลายประการด้วยกัน คือ การศึกษา การพัฒนาเศรษฐกิจ และสังคม ซึ่งเป็นปัจจัยที่หยิบยื่นมาจากส่วนกลาง ในนามของวาทกรรมการพัฒนา

1. การศึกษา

ในประวัติศาสตร์สังคมภาคใต้ ค่านิยมในการศึกษานั้นแพร่หลายมาอย่างยาวนาน อย่างไรก็ตาม ก่อนการเกิดขึ้นของการศึกษาระดับมัธยมศึกษาใหม่ตาม พระราชบัญญัติการประถมศึกษาแห่งชาติ พ.ศ. 2464 นั้น การศึกษายังคงสัมพันธ์อยู่กับชุมชนท้องถิ่นอย่างไม่อาจแยกออก เพราะมีช่องทางเดียวเท่านั้น คือการศึกษาทางธรรมในวัด ซึ่งทำหน้าที่ผลิตพระสงฆ์และปัญญาชนออกมารับใช้ชุมชน แต่ภายหลังการศึกษาระดับมัธยมศึกษาใหม่ลงหลักปักฐานแข็งแรงมากขึ้น อุดมการณ์ผลิตคนเพื่อเข้ารับราชการของการศึกษานานนี้ก็ค่อยๆ เปลี่ยนแปลงล้าช้าของคนได้ให้มุ่งสู่การศึกษาเพื่อที่จะรับราชการ ที่สำคัญการศึกษาระดับมัธยมศึกษาใหม่ดึงคนออกจากท้องถิ่น ทำให้พวกเขาค่อยๆ รู้สึกแปลกแยกกับอัตลักษณ์ดั้งเดิมของตัวเอง ท้องถิ่นจึงกลายเป็นพื้นที่ที่คนได้รุ่นใหม่พยายามหลีกเลี่ยง

สำนักที่การศึกษาทำให้คนได้แปลกแยกกับตัวตนดั้งเดิมดังกล่าวนี้ นักเขียนคนหนึ่งเรียกว่า “ความมดงามที่ชั่วร้าย” (บัตรเชิญ:151) เพราะมันทำให้อุดมการณ์ของผู้คนหลุดออกไปจากความสัมพันธ์กับท้องถิ่น

การครอบงำของอุดมการณ์การศึกษาเพื่อการเปลี่ยนแปลงสถานภาพตัวเองมุ่งสู่การงานราชการดูเหมือนจะมีอิทธิพลต่อชาวใต้อย่างลึกซึ้ง พ่อแม่ถึงกับยินยอมอดอยากทุข์ยาก ขายวัวขายควายซึ่งเป็นทุนสำหรับอาชีพดั้งเดิมส่งเสียให้ลูกหลานได้รับการศึกษา บ้างก็ยอมกู้หนี้ยืมสิน ยอมจำยอมดอกเบี้ย (คำสารภาพจากห้องแคบ:104) พ่อแม่เหล่านี้ก็เริ่มรู้สึกแปลกแยกกับตัวตนของตัวเองแล้วเช่นกัน จึงพยายามทุกวิถีทางเพื่อลูกหลานของตัวเองจะได้ไม่ต้องทำนาหรือประกอบอาชีพอยู่ในท้องถิ่น

ความเปลี่ยนแปลงในคตินิยมเรื่องการศึกษาที่เอนเอียงที่น่ายังเป็นสาเหตุสำคัญให้บทบาทของวัดกับชุมชนเริ่มน้อยลงไปด้วย ชุมชนเริ่มแยกวัดออกไป พร้อมกันนั้นวัดก็แยกตัวเองออกไปด้วย กลายเป็นสถานที่ที่ไม่ต่างอะไรกับ “บ้านพระ” พระและเด็กวัดกลายเป็นอาชีพหนึ่ง ผู้ทุกข์ยากซึ่งเคยสามารถใช้วัดเป็นที่พึ่งสุดท้ายจึงไม่อาจเป็นที่พึ่งพิงให้แก่ชาวบ้านได้อีกต่อไป คนเหล่านี้จึงต้องกลายเป็นคนจรจัด ดังในเรื่องสั้น “ถิ่นนี้คือแหลมทอง ต๊ะตึงหนอง กว๋ยเตี่ยวผัดไทย” ที่ให้ภาพเด็กชายจรจัดริมทางรถไฟกลุ่มหนึ่งที่นั่งมองพระจันทร์อาหารอย่างหิวกระหาย แต่ก็ไม่ได้กินเพราะพระและเด็กวัดเก็บไว้หมดสิ้น (ประมวล มณีโรจน์:55)

2. เศรษฐกิจ

นโยบายการพัฒนาที่เน้นไปที่ธุรกิจและอุตสาหกรรมทำให้วิถีการผลิตและความเป็นอยู่ของชาวใต้เปลี่ยนแปลงไป ในเรื่องสั้นที่นำมาศึกษาได้สะท้อนถึงปัญหาเหล่านี้ไว้อย่างชัดเจน และครอบคลุมวิถีการผลิตที่เป็นอัตลักษณ์ของชาวใต้ อันได้แก่ การเพาะปลูก และการทำประมง ดังเช่น กล่าวถึงทุ่งระโนดที่เคยเป็นผืนนากว้างใหญ่ที่ผลิตข้าวเลี้ยงภาคใต้มาอย่างยาวนานในประวัติศาสตร์ก็เริ่มหมดสิ้นศักยภาพ เมื่อมีปัญหาขาดแคลนน้ำเพาะปลูก (บุญ ระโนด, 2540: 25) ทะเลสาบสงขลาที่เคยมีทรัพยากรอุดมสมบูรณ์หล่อเลี้ยงชีวิตผู้คนรุ่นแล้วรุ่นเล่าไม่อาจเป็นที่พึ่งของชาวใต้ตอนกลางได้อีกต่อไป

ผลจากความเปลี่ยนแปลงของทรัพยากรดังกล่าวนี้เอง ทำให้ทรัพยากรในชุมชนไม่สามารถเป็นที่พึ่งของชาวใต้ได้อีกต่อไป ขบวนการอพยพออกสู่เมืองใหญ่เช่น กรุงเทพฯ หาดใหญ่ ภูเก็ต สุราษฎร์ธานี จึงเกิดขึ้นเรื่อยมาโดยเฉพาะในทศวรรษที่ 2520-2530 (ถนนนี้กลับบ้าน:106,รถไฟที่ผ่านเลย:116) บ้างก็เปลี่ยนอาชีพจากชาวนาไปเป็นชาวสวน แปลงที่นาไปเป็นที่สวน เช่น สวนเงาะทุเรียน มังคุด (คนเลื่อยไม้:61) แต่นั่นก็ไม่ใช่วางออกที่ตีนก เพราะต้องประสบปัญหาในเรื่องราคาอีก

3. เทคโนโลยี

ความเปลี่ยนแปลงของอัตลักษณ์ท้องถิ่นได้เนื่องจากการพัฒนาการด้านเทคโนโลยีได้ปรากฏอยู่ในเรื่องสั้นของนักเขียนชาวใต้จำนวนหนึ่งเช่นกัน โดยนักเขียนทุกคนเห็นว่า เทคโนโลยีซึ่งเป็นรูปธรรมของวาทกรรมความทันสมัยที่เข้ามาพร้อมๆ กับวาทกรรมการพัฒนานั้น เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่ทำให้เกิดการสลายอัตลักษณ์ของท้องถิ่นภาคใต้ลงไป เช่น เครื่องรับโทรทัศน์ที่เป็นช่องทางในการปลูกฝังจิตสำนึกของ “ความเป็นอื่น” ให้แก่เด็กๆ ชาวใต้ เปรียบเสมือน “ศาสดาองค์หนึ่ง” ที่บ่อนทำลาย “ความเชื่อดั้งเดิม” หรือตัวตนของคนใต้ ดังในเรื่อง “แม่ผดในหุบเขา”(กนกพงศ์ สงสมพันธุ์, 2539) เทคโนโลยีจึงเป็นตัวการสำคัญที่ทำให้ท้องถิ่นตัดขาดจากอดีต และรับเอาความเป็นอื่นเข้าไปในตัวเอง ความแพร่หลายของโทรทัศน์ในท้องถิ่นภาคใต้ในทัศนะของนักเขียนจึงเหมือนกับความแพร่หลายของความเป็นอื่นที่บ่อนทำลายสำนึกจิตวิญญาณภาคใต้ลงไป

จะเห็นได้ว่าแม้เพียงปัจจัย 3 ประการนี้เท่านั้น เราก็ได้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของท้องถิ่นที่เป็นไปในระดับลึกและครอบคลุมทั้งหมดของชนบทใต้ ตั้งแต่จิตสำนึก อุดมการณ์ วิถีเศรษฐกิจ และความเชื่อ อัตลักษณ์ชนบทใต้ถูกวาทกรรมการพัฒนาทำให้เปลี่ยนแปลงไปจนแทบจะแยกกันไม่ออกกับคนในภาคอื่นๆ ของประเทศ เพราะต่างก็ประสบปัญหา กลายเป็นคนขายขอบของวาทกรรมการพัฒนาไปเหมือนกัน คนขายขอบเหล่านี้ประสบปัญหาความยากจน ไม่มีความภาคภูมิใจในตัวเอง ไม่มั่นใจ และไม่มีฐานทางทรัพยากรที่พอเพียงสำหรับการยืนอยู่ได้อย่างมั่นคงด้วยลำแข้งของตัวเองเหมือนในอดีต ภาคใต้ตอนซึ่งกลางเคยเป็นสังคมเกษตรที่สามารถยืนอยู่บนลำแข้งตัวเองได้ก็เริ่มเปลี่ยนไป อัตลักษณ์ความเป็นนักเลงหรือคนกล้าได้กล้ำกลืน ถูกให้คำนิยามใหม่จากรัฐกลายเป็น “โจรผู้ร้าย” หรือ “อันธพาล” ขณะที่คนใต้เองก็ใช้อัตลักษณ์เหล่านี้สร้างความเดือดร้อนให้คนอื่น มีการเล่นพรรคเล่นพวก สร้างอิทธิพล และก่อปัญหาอาชญากรรม อาชีพใหม่ที่ชายหนุ่มในภาคใต้ตอนกลางจำนวนหนึ่งยึดก็คือ “มือปืนรับจ้าง” ดังที่ปรากฏในเรื่องสั้น “บ้านหลังสุดท้ายของดวงตะวัน” และ “เกินกว่าที่หลงเหลือ” ของประมวล มณีโรจน์ บ้างก็ก่ออาชญากรรมอย่างไม่มีเหตุผล ดังในเรื่องสั้น “ความตกต่ำ” ของ ไพฑูรย์ ธีธัญญา ที่กล่าวถึงผู้นำหมู่บ้านที่ใช้อิทธิพลทำร้ายคนอื่น ใช้ปืนข่มขู่ชาวบ้าน และ “บัตรเชิญ” ของอัศฉกร บำรุง ที่กล่าวถึงเหตุฆ่ากันตายในวงเหล้าด้วยเหตุเพียงผู้ตายรินเหล้าแล้วกินไม่หมด

กระบวนการการกอบกู้อัตลักษณ์

ในผลงานเรื่องสั้นของนักเขียนชาวใต้ที่นำมาศึกษาครั้งนี้ นอกจากพวกเขาจะได้กล่าวถึงอัตลักษณ์และความเปลี่ยนแปลงแล้ว การกอบกู้หรือการสร้างอัตลักษณ์ก็เป็นอีกท่าทีหนึ่งที่ตัวบทเรื่องสั้นได้ส่งสารออกมา

การกอบกู้หรือการสร้างอัตลักษณ์นั้นเป็นปฏิกิริยาตอบโต้ของนักเขียนที่เกิดขึ้นหลังจากเกิด ขบวนการทำลายหรือเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ดั้งเดิมของพวกเขา ในเวลานั้นนักเขียนได้ใช้เครื่องมือใน การกอบกู้อัตลักษณ์หลายอย่างด้วยกัน โดยเฉพาะการรื้อฟื้นอดีตหรือประวัติศาสตร์ผ่านการเล่าเรื่อง การตอกย้ำถึงเศรษฐกิจ วัฒนธรรม ภูมิปัญญาชาวบ้านดั้งเดิม โดยการใช้ภาษาในการสื่ออารมณ์ หรือความหมายเฉพาะในบทสนทนา

1. พื้นชีวิตประวัติศาสตร์

ประมวล มณีโรจน์ เป็นนักเขียนคนสำคัญที่พยายามฟื้นฟูเรื่องเล่าดั้งเดิมของท้องถิ่น และ ประวัติศาสตร์ขึ้นมาเพื่อสะท้อนให้เห็นการครอบงำ และเป็นเครื่องมือในการกอบกู้อัตลักษณ์ของท้องถิ่นได้ ในเรื่อง "อานารยธรรม" เขาเริ่มต้นด้วยการเล่าถึงประเทศเจ้าอาณานิคมอย่างฝรั่งเศสที่เข้ามา ครอบงำชนกลุ่มน้อย โดยเล่าย้อนไปตั้งแต่การต่อสู้ของราชตระกูลลาวในรัชสมัยของเจ้าสร้อยศรีสมุทรพุทธางกูรแห่งแคว้นจำปาศักดิ์ที่ต่อสู้กับชนชาติข้าจากชุนธ์และปทายสมันต์ เรื่อยมาจนถึง สมัยขององค์แก้วที่ต่อสู้กับชาวฝรั่งเศส จนเป็นที่มาของวีรกรรมที่ไม่อาจลบเลือนของชาวลาวเหิง

เรื่องสั้นเรื่องนี้ไม่ใช่เพียงแค่การเล่าเรื่องราวประวัติศาสตร์การต่อสู้ของชาวลาวเหิงเท่านั้น แต่เป็นการนำประวัติศาสตร์การต่อสู้ของชาวลาวเหิงมา "ย้อนแย้ง" ให้คนตระหนักถึงภัยที่เคยมา เยือนชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ครั้งแล้วครั้งเล่า เพราะเขาเห็นว่าการหลงลืมประวัติศาสตร์ทำให้ สังคมไม่มีบทเรียน (อานารยธรรม: หน้า 29) ด้วยเหตุนี้ ในความต้องการกอบกู้อัตลักษณ์ท้องถิ่นภาคใต้ เรื่องสั้นจำนวนหนึ่งของประมวล จึงพยายามนำเสนอประวัติศาสตร์และเรื่องเล่าเกี่ยวกับอดีตที่น่า ภาคภูมิใจของภาคใต้ขึ้นมาเสนอ เช่น ในเรื่อง "ประกายไฟในความมืด" เรื่อง "บ้านหลังสุดท้าย ของดวงตะวัน" เป็นต้น โดยเรื่องหลังนั้นประมวลต้องการให้ผู้อ่านหันกลับไปรำลึกถึงเมืองสงขลาที่ เคยรุ่งเรืองมาแต่โบราณ เป็นเครื่องมือหนึ่งที่ประมวลใช้สำหรับนำพาผู้อ่านกลับไปสู่คุณค่าและตัวตนของชนบทในอดีต ข้อมูลประวัติศาสตร์เหล่านี้ ด้านหนึ่งก็แสดงถึงสังคมที่ย่อมมีความขัดแย้ง การสูญเสีย การทำลายล้าง และการเกิดใหม่เพื่อเชื่อมโยงกับเรื่องราวที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน

การนำเสนอประวัติศาสตร์ของชุมชนลุ่มทะเลสาบสงขลาเป็นการเล่าเรื่องผ่านมุมมองของ ลำผืน บารณี ชายหนุ่มเล่าเรื่องราวของเมืองสงขลาตั้งแต่สมัยอยุธยา เริ่มโดยการยกตำนานวีรบุรุษ ประจำถิ่น 'หลวงพ่อดุสิตเหี้ยมน้ำทะเลจืด' ที่คนในชุมชนยังคงศรัทธาอย่างเหนียวแน่น (บ้านหลังสุดท้ายของดวงตะวัน: 139) หรือ เรื่องราวสงครามที่ต่อสู้ขับเคี่ยวกันระหว่างรัฐบาลกลางในสมัยรัตนโกสินทร์กับสุลต่านสุไลมานชาร์ผู้ครองนครสงขลา (บ้านหลังสุดท้ายของดวงตะวัน: หน้า 144) แต่ไม่ว่าใครจะเป็นฝ่ายแพ้ชนะสำหรับประมวลแล้วไม่ว่าสงครามระหว่างมนุษย์กับเทพเจ้า (สงครามกรุงทรอย) หรือสงครามระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ ต่างก็สร้างความพินาศให้แก่มนุษย์พอๆ กัน

การเล่าเรื่องราวประวัติศาสตร์เป็นการเชื่อมโยงมาถึงปัจจุบัน ประมวลเห็นว่าสงครามของ เศรษฐกิจแบบทุนนิยมกำลังรุกรานเราอยู่ ลำผืนเป็นตัวแทนของคนที่กำลังทำสงครามอยู่ในโลกของ

เศรษฐกิจแบบทุนนิยม ประมวลทำให้เห็นว่ามันไม่ได้แตกต่างไปจากสงครามที่เคยทำลายล้าง สงครามเมื่อครั้งอดีตแต่อย่างใด และดูเหมือนว่ามันจะทวีความใหญ่โตมากขึ้นกว่าเดิมเสียด้วยซ้ำ เพราะมันเป็นการทำลายล้างตั้งแต่รากเหง้าทางวัฒนธรรม เกิดปัญหาคนพลัดพรากจากบ้านเกิด หลายคนต้องไร้ที่อยู่ที่ทำมาหากิน และหลายคนต้องหาเลี้ยงชีพด้วยความตายของ 'คนอื่น' ในนาม ของ "มือปืน"

การหยิบยกประวัติศาสตร์ดังกล่าวนี้ขึ้นมานำเสนอ แสดงให้เห็นว่านักเขียนยอมรับว่าความ ชัดแจ้ง/สงครามในรูปแบบต่างๆ นั้นเป็นสัจจะของมนุษยโลก สงครามทุนนิยมระหว่างบริษัทข้ามชาติ กับบริษัทของคนท้องถิ่นรุ่นใหม่ก็เช่นเดียวกัน โดยความหมายและเป้าหมายแล้วมันไม่ได้แตกต่างอันใด กับสงครามในประวัติศาสตร์เพราะมุ่งสู่การยึดครองเช่นกัน เพียงแต่รูปแบบเปลี่ยนแปลงไปเท่านั้น การยอมรับเช่นนี้ทำให้เห็นได้ชัดเจนว่านักเขียนพยายามที่จะรื้อฟื้นความหมายของชุมชนลุ่มทะเล ลาบขึ้นมาใหม่ด้วยการรวมชอมกับความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับชุมชนโดยการกระทำของทุนนิยม ว่า หากเราารู้เท่าทัน เราก็สามารถดำรงอยู่ในโลกของทุนนิยมได้

2. ทรัพยากร : ความเป็นอยู่ข้าวอันน้ำ

ตัวตนของชนบทภาคใต้บริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาที่เด่นชัดและแตกต่างกับชุมชนอื่นๆ ใน ภูมิภาคอื่นก็คือสัญลักษณ์ของพืชพันธุ์เฉพาะถิ่น ตลอดจนวิถีการผลิตและวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นจากพืช พันธุ์เฉพาะถิ่นเหล่านั้น กล่าวเฉพาะผลงานเรื่อง "บ้านหลังสุดท้ายของดวงตะวัน" ซึ่งเป็นเรื่องสั้น ขนาดยาวที่น่าสนใจ ประมวลให้ "ไม้ไผ่" และ "ตาลโตนด" เป็นสัญลักษณ์ของความเป็นเฉพาะถิ่นที่มี พัฒนาการมาอย่างยาวนาน และให้ "ข้าว" เป็นผลิตผลของความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรที่ดินจน กระทั่งส่งผลให้ชุมชนลุ่มทะเลสาบสงขลามีบทบาทเป็น "อู่ข้าวอู่น้ำ" ของภาคใต้มาตั้งแต่สมัยกรุงศรี ออยุธยาถึงสมัยรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว

ทรัพยากรเหล่านี้เอื้อประโยชน์ให้แก่ชาวชนบทลุ่มทะเลสาบสงขลาหลายชั่วอายุคน โดย เฉพาะไม้ไผ่และตาลโตนดนั้นได้ก่อให้เกิดวิถีวัฒนธรรมที่เป็นอัตลักษณ์เฉพาะถิ่น เกิดวัฒนธรรมตาล โตนดทั้งในลักษณะของวัฒนธรรมการแลกเปลี่ยนผลิต วัฒนธรรมการก่อสร้างบ้านเรือนที่มีไม้ไผ่ กับตาลโตนดเป็นวัสดุสำคัญที่สามารถทำได้ทุกอย่างตั้งแต่เสา คาน กระดาน กระทั่งรั้วบ้าน

วัฒนธรรมดังกล่าวนี้ทำหน้าที่ "แยก/จำแนก" ชาวลุ่มทะเลสาบสงขลาออกมาจากคนกลุ่ม อื่นๆ คนลุ่มทะเลสาบสงขลาสำนึกถึงความแตกต่างระหว่างตนเองกับคนกลุ่มอื่นๆ โดยใช้วัฒนธรรม ไม้ไผ่กับตาลโตนดเป็นเกณฑ์หนึ่ง ซึ่งนอกจากก่อให้เกิดวัฒนธรรมต่างๆ แล้ว ยังส่งผลถึงความ สามารถพึ่งพาตัวเองในทางเศรษฐกิจของชุมชนแถบนี้อีกด้วย

ทรัพยากรเฉพาะถิ่นจึงเป็นบ่อเกิดของวิถีวัฒนธรรมของท้องถิ่นและความสามารถพึ่งตนเอง ของท้องถิ่นซึ่งท้ายที่สุดแล้วได้ส่งผลต่อความมีอัตลักษณ์ของท้องถิ่นในที่สุด สิ่งเหล่านี้ประมวลขับ ขึ้นมาให้โดดเด่น นัยหนึ่งเพื่อหวนหาคุณค่าแห่งอัตลักษณ์เหล่านั้น อีกนัยหนึ่งก็เพื่อสร้างเป็น "ภาพ

เปรียบเทียบ" กับอัตลักษณ์หรือตัวตนใหม่ๆ ที่ระบบทุนนิยมสร้างขึ้นเพื่อให้ผู้อ่านได้มองเห็นคุณค่าที่แท้จริง (หรือคุณค่าที่ควรจะเป็น) ก่อนที่เขาจะนำพาผู้อ่านไปสู่ประเด็นที่ทำทนายว่าชุมชนท้องถิ่นควรไขว่คว้า หรือควรปรับตัวอย่างไรเพื่อให้สามารถคงอัตลักษณ์ของตนอยู่ได้ท่ามกลางการเบียดขับของอัตลักษณ์นำเข้า (จากทุนต่างชาติ/จากรัฐส่วนกลาง)

นอกจาก ประมวล มณีโรจน์ แล้ว นักเขียนอีกส่วนหนึ่งใช้ภาพชาวนาซึ่งมีวิธีคิดแบบดั้งเดิม (ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนชรา) สะท้อนภาพวิถีซึ่งผูกพันกับการเกษตรอย่างใกล้ชิด อย่างเช่น ในเรื่อง "สะพานขาด" ของกนกพงศ์ สงสมพันธุ์ ที่ให้ภาพของชาวนาชราที่หวงแหนข้าวกล้าอย่างชนิดที่พร้อมจะแลกด้วยชีวิต

วิธีการสร้างภาพเชิงโรแมนติคเมื่อตัวละครคำนึงถึงภาพของทรัพยากรที่เคยอุดมสมบูรณ์ในอดีตก็เป็นอีกกลวิธีหนึ่งในการเล่าเรื่องเพื่อกอบกู้อัตลักษณ์ ดังเช่น การให้ภาพความสนุกสนานของเด็กๆ ในท้องนา ภาพดังกล่าวนี้ นอกจากสื่อถึงความอุดมสมบูรณ์และความสุขแห่งวิถีเกษตรแล้ว ยังเป็นการกลวิธีหนึ่งในการสร้างภาพฝันให้เกิดขึ้น เพื่อทำให้อัตลักษณ์แห่งความเป็นสังคมเกษตรที่อุดมสมบูรณ์ของชุมชนรอบลุ่มทะเลสาบหวนกลับคืนมาอีกด้วย

3. วิถีวัฒนธรรม

เมื่อพิจารณาโดยผิวเผินอัตลักษณ์ของภาคใต้มีความย้อนแย้งกันไม่น้อยโดยเฉพาะวิถีของความเป็นนักเลง วิถีโจร และความยึดมั่นในศาสนา อย่างไรก็ตาม นักเขียนชาวใต้ก็พยายามที่จะเชื่อมโยงให้เห็นว่า ปัจจัยที่ดูย้อนแย้งกันเหล่านี้มีการผสมผสานกันอย่างกลมกลืนจนกลายเป็นอัตลักษณ์ของภาคใต้ตอนกลางไปในที่สุด กล่าวคือ ในอดีตนั้นวิถีนักเลงและวิถีโจรในภาคใต้ตอนกลางนั้นถูกควบคุมโดยความเชื่อในศาสนา ทำให้เป็นนักเลงและโจรที่มีจรรยา โดยให้การปกป้องชุมชนจากอำนาจรัฐและอำนาจอิทธิพลที่ไม่เป็นธรรม เหตุฉะนั้น ความคิดเกี่ยวกับความเป็นนักเลงหรือความเป็นโจร ในความเห็นของนักเขียนท้องถิ่นกลุ่มนี้จึงสามารถอธิบายได้ อัตลักษณ์ของความเป็นนักเลงนั้นกลายเป็นวิถีวัฒนธรรมซึ่งชาวท้องถิ่นด้วยกันยอมรับเป็นอย่างดี

คำอธิบายชุดนี้ นอกจากเพื่อการตอบโต้วาทกรรมนิคาสตรีที่มอง "นักเลง" ในภาคใต้ว่าเป็น "โจร" แล้ว ในอีกนัยยะหนึ่งยังเป็นการให้คำอธิบายแก่คนรุ่นใหม่ซึ่งใช้ตีความความเป็นนักเลงหรือความเป็นคนได้กล้าได้กล้าเสียผิดพลาด (ดังพวกที่ไปเป็นมือปืนรับจ้าง หรือพวกที่ฆ่าผู้อื่นเพราะเหตุไม่พอใจเพียงเล็กน้อย ดังที่กล่าวไปแล้วข้างต้น) ให้กลับมาเข้าใจนิยามที่แท้จริง เพื่อฟื้นฟูอัตลักษณ์ดั้งเดิมที่ว่า การเป็นนักเลงต้องกล้าหาญ เข้มแข็ง เอื้อเฟื้อเผื่อแผ่และไม่รังแกผู้ที่อ่อนแอกว่า

4. ภูมิปัญญาดั้งเดิม

การรื้อฟื้นภูมิปัญญาชาวบ้านด้านต่างๆ ขึ้นมาก็เป็นอีกเครื่องมือหนึ่งในการกอบกู้อัตลักษณ์ท้องถิ่นลุ่มทะเลสาบสงขลา ภูมิปัญญาเหล่านี้ผูกพันทั้งภูมิปัญญาจากประสบการณ์ ความเชื่อใน

พุทธศาสนา ไลยศาสตร์ และประเพณีท้องถิ่น ดังเช่นการบอกเล่าเรื่องการรักษาโรคภัยไข้เจ็บในเรื่องสั้น “สำหรับความทะเยอทะยาน” ของประมวล มณีโรจน์

ภูมิปัญญาชาวใต้ที่นักเขียนหยิบยกขึ้นมาขบขันเพื่อแสดงให้เห็นอัตลักษณ์ของท้องถิ่นได้ยังมีภูมิปัญญาด้านการสังเกตธรรมชาติ ภูมิปัญญาเหล่านี้สามารถทำให้คนกลายเป็นที่เชื่อถือและยำเกรงของผู้อื่นในท้องถิ่น

ในกระแสของวรรณกรรมไทย ความเชื่อเหล่านี้เคยเป็นสิ่งที่วรรณกรรมเพื่อชีวิตซึ่งเติบโตในช่วงทศวรรษที่ 2500-2510 ปฏิเสธด้วยเหตุผลที่ว่าเป็นความเชื่อที่มลายูไร้เหตุผลตามหลักวิทยาศาสตร์ซึ่งมีอิทธิพลต่อแนวคิดของคนรุ่นใหม่ในยุคนั้น การที่นักเขียนชาวใต้ซึ่งสร้างผลงานตั้งแต่ช่วง 2520 หยิบยกเอาภูมิปัญญาท้องถิ่นเหล่านี้ขึ้นมาอภิปราย และชัดเจนให้เห็นถึงผลและคุณค่าต่อการดำรงอยู่ของชาวบ้านแสดงให้เห็นว่าเป็นกระแสของการตอบโต้กับแนวคิดหลักในวรรณกรรมส่วนกลางโดยตรงอย่างหนึ่ง การตอบโต้ดังกล่าวนี้เมื่อมองในแง่มุมของกระแสวรรณกรรมไทย จะพบว่าเป็นการดิ้นรนเพื่อแสดงอัตลักษณ์ของวรรณกรรมท้องถิ่น และถ้ามองในด้านเนื้อหาจะพบว่าเป็นการโยนหาถึงตัวตนหรืออัตลักษณ์ของท้องถิ่นที่ถูกทำให้เลือนหายไปแล้วอีกด้วย

บทสรุป

ท่ามกลางข้อวิพากษ์วิจารณ์ว่า “อำนาจวรรณกรรม” กำลังจะเสื่อมสลายไปแล้วในโลกยุคหลังสมัยใหม่ แต่เห็นได้ว่ากลุ่มนักเขียนชาวลุ่มทะเลสาบสงขลายังคงมีความมุ่งมั่นอย่างต่อเนื่องในการสร้างสรรค์วรรณกรรมเพื่อฉายภาพการสลายและเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ท้องถิ่นของพวกเขาพร้อมกันนั้นก็พยายามกอบกู้อัตลักษณ์เหล่านั้นขึ้นมาใหม่ด้วยวิธีการต่างๆ โดยการใช้ความสามารถทางวรรณกรรมมาเป็นเครื่องมือ นั่นก็คือการรื้อฟื้นอัตลักษณ์ท้องถิ่นด้านต่างๆ ทั้งประวัติศาสตร์ ทรัพยากร วิถีวัฒนธรรม และภูมิปัญญาขึ้นมาผสมผสานกันบนพื้นที่ที่เรียกว่า “วรรณกรรม” แล้วใช้ศิลปะการเล่าเรื่องนำผู้อ่านไปพบกับเนื้อหา เรื่องราว ทศนคติ ค่านิยม ความใฝ่ฝัน เพื่อชี้ชวนให้เห็นถึงอัตลักษณ์ของท้องถิ่นตน กระแสการนำเสนอเรื่องราวในลักษณะนี้ แม้จะหาได้ยากในหมู่นักเขียนรุ่นใหม่ และนักเขียนภาคกลาง แต่ถือเป็นกระแสหลักของการสร้างสรรค์วรรณกรรมภาคใต้จนถึงปัจจุบัน เรื่องสั้นของนักเขียนชาวลุ่มทะเลสาบจึงเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่กำลังตั้งคำถามถึงกระแสของความเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนท้องถิ่นในสังคมไทยที่กำลังถูกทำให้กลมกลืนกลายเป็นน้ำหนึ่งอันเดียวกันทุกภูมิภาค

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กนกพงศ์ สงสมพันธุ์. *สะพานขาด*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ : นาค, 2539.

_____. *แผ่นดินอื่น*. กรุงเทพฯ : นาค, 2539.

เกษม จันทรดำ. *นาฬิกาไม้*. สงขลา : ประภาคาร, 2534.

คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ
ประเด็นการก่อตัวและการสร้างอัตลักษณ์ของกลุ่มใหม่ๆทางสังคม. ณ โรงแรมมิรา
เคิล แกรนด์ คอนเวนชั่น วันที่ 15-16 ธันวาคม 2543.

คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ และ
สำนักศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์. *ห้องความเป็นปึกแผ่นได้*. การประชุมทางวิชา
การและเสนอผลงานวิจัย "พลังสังคมไทยในทศวรรษหน้า : ทางเลือกกับความเป็นจริง" ณ
อาคารเรียนรวม 5 มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ วันที่ 30-31 สิงหาคม 2546.

จรรยา หนูทอง. *การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมของชนบทภาคใต้ที่ปรากฏใน
เรื่องสั้นของนักเขียนกลุ่มนาค*. ปรินญาณิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัย
ศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2543.

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. *วาทกรรมการพัฒนา*. กรุงเทพฯ : วิชา, 2543.

ตรีศิลป์ บุญขจร. *นวนิยายกับสังคมไทย พ.ศ.2475-2500*. กรุงเทพฯ : บางกอกการพิมพ์,
2523.

นิธิ เอียวศรีวงศ์ และคณะ. *มองอนาคต : บทวิเคราะห์เพื่อปรับเปลี่ยนทิศทางสังคมไทย*.
กรุงเทพฯ : มูลนิธิภูมิปัญญา, 2538.

ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล (บรรณาธิการ). *เจ้าแม่ คุณปู่ ช่างชอ ช่างพอน และเรื่อง
อื่นๆด้วยพิธีกรรมและนาฏกรรม*. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2546.
_____. (บรรณาธิการ). *ชีวิตชายขอบ ตัวตนกับความหมาย*. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยา
สิรินธร, ม.ป.ป..

ประมวล มณีโรจน์. *บ้านหลังสุดท้ายของดวงตะวัน*. กรุงเทพฯ : นาค, 2542.

_____. *ว่าวสีขาวกับมองปีกแห่งความหวัง*. สงขลา : ประภาคาร, 2532.

_____. *หมู่บ้านวิสามัน*. สงขลา : ประภาคาร, 2532.

_____. (และคณะ). *เอกสารประกอบการศึกษารวมกลุ่ม วรรณกรรมเพื่อชีวิตไทยก้าวเดิน
ที่สับสนและการแสวงหา*. กลุ่มนาค, 2528.

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (บรรณาธิการ). *อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ*.

กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2546.

พนม นันทฤกษ์. *ยืนด้านพายุ*. กรุงเทพฯ : ทักษิณบรรณ, 2524.

พัฒนา กิตติอาษา. *ท้องถิ่นนิยม*. กรุงเทพฯ : นักคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2546.

พิเชฐ แสงทอง. *ตัวตนของคนใต้: ประวัติศาสตร์และภูมิวิถีถิ่นนิพนธ์*. เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง กวีและกวีนิพนธ์ภาคใต้:เมื่อก่อน เมื่อนี้และวันพรุ่ง ณ สถาบันทักษิณคดีศึกษา มหาวิทยาลัยทักษิณ. วันที่ 4-6 กันยายน 2546.

_____. "ความเคลื่อนไหวของกลุ่มนาคร". ใน *วารสารชีโต้* สถาบันราชภัฏนครศรีธรรมราช.

ฉบับเดือนพฤศจิกายน 2546, หน้า 37-43.

พิศิษฐ์ คุณวโรตม์. "อัตลักษณ์และกระบวนการต่อสู้เพื่อชีวิตของผู้ติดเชื้อ HIV". *อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ*. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2546:306-307.

ไพฑูรย์ ัญญา. *โอบบิโนไปจากวัยเยาว์*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ : นาคร, 2541.

_____. *ถนนนี้กลับบ้าน*. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพฯ : นาคร, 2536.

_____. *ก่อกองทราย*. พิมพ์ครั้งที่ 23. กรุงเทพฯ : นาคร, 2539

ยงยุทธ ชูแว่น.(บรรณาธิการ) *โลกของกลุ่มทะเลสาบ*. กรุงเทพฯ : นาคร, 2541.

_____. *การเคลื่อนเปลี่ยนของคตินิยมในบริเวณสามจังหวัดรอบทะเลสาบสงขลา พ.ศ. 2504-2529 : ศึกษาจากงานวรรณกรรม*. สงขลา : สถาบันทักษิณคดีศึกษา มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ , 2529.

ศูนย์ส่งเสริมภาษาและวัฒนธรรมภาคใต้. *โลกวรรณศิลป์ไทยภาคใต้*. สงขลา : มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2521.

สถาบันทักษิณคดีศึกษา มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ. *พื้นบ้านพื้นเมือง-ถิ่นไทยทักษิณ*. กรุงเทพฯ : อมรินทร์ พรินตติ้งกรุ๊ป, 2534.

สุริวงศ์ พงษ์ไพบูลย์. *โครงสร้างและพลวัตวัฒนธรรมภาคใต้กับการพัฒนา*. กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนการสนับสนุนการวิจัย, 2544.

_____. "ความสัมพันธ์ระหว่างเมืองสงขลากับต่างเมืองที่ส่งผลต่อผู้คนและวัฒนธรรมในท้องถิ่น" ในการสัมมนาทางวิชาการสงขลาศึกษา : ประวัติศาสตร์และโบราณคดีเมืองสงขลา, หน้า 133-140. สงขลา : สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2535.

สุริชัย หวันแก้ว. *กระบวนการกลายเป็นคนชายขอบ*. กรุงเทพฯ : สำนักคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2546.

อมรา พงศาพิชญ์. *ความหลากหลายทางวัฒนธรรม(วิถีวิทยาและบทบาทในประชาสังคม)*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545.

_____ *วัฒนธรรม ศาสนา และชาติพันธุ์ : วิเคราะห์สังคมไทยแนวมานุษยวิทยา*
พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2541.

อมรา ศรีสุชาติ. *สายรากภาคใต้: ภูมิลักษณะ รูปลักษณะ จิตลักษณะ*. กรุงเทพฯ : สำนักงาน
กองทุนการสนับสนุนการวิจัย, 2544.

อภิญญา เฟื่องฟูสกุล. *อัตลักษณ์*. กรุงเทพฯ : สำนักคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2546

อรัญ คงวไลโย. *การศึกษาโลกทรรศน์ที่ปรากฏในเรื่องสั้นของนักเขียนชาวไทยที่ได้รับ
รางวัลเรื่องสั้นดีเด่น*. ปรินญานินพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนคริน-
ทรวิโรฒ สงขลา, 2537.

อัศถากร บำรุง. *พันธ์พื้นเมือง*. กรุงเทพฯ : นาคกร. 2541.

_____ *ฝั่งฝันแห่งความรัก*. สงขลา : ประภาคาร. 2534.

อาคม เดชทองคำ. *หัวเขือกว๊าน*. กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2543.

ภาษาอังกฤษ

Ania Loomba. *Colonialism/Postcolonialism*. Newyork : Routledge, 1998.

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *The Empire Writes Back*.
Newyork : Routledge, 1989.

Edward W. Said. *Orientalism*. Newyork : Random House, 1978.

_____ *Culture and Imperialism*. Newyork : Random House, 1993.

Frantz Fanon. *The Wretched of the Earth*. Newyork : Grove Press, 1963.

ความเป็นแม่ในนวนิยายช่วงสามทศวรรษ (พ.ศ.๒๕๑๐ - พ.ศ.๒๕๔๐) :

ความคงที่และการแปรเปลี่ยน

พรธาดา สุวัธนนิช *

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้ศึกษาความคงที่และการแปรเปลี่ยนของความเป็นแม่ในนวนิยายไทยในช่วงสามทศวรรษ(พ.ศ.2510 – 2540)เพื่อแสดงให้เห็นว่านวนิยายที่เสนอภาวะความเป็นแม่ได้สร้างกระแสตรินิยมในวรรณกรรมไทยจากการสืบทอดอุดมการณ์เกี่ยวกับความเป็นแม่ซึ่งผลิตซ้ำเพื่อมดุงสังคมในระบบชายเป็นใหญ่ ในนวนิยายที่ได้เลือกมาศึกษาแสดงให้เห็นการตอบโต้อุดมการณ์ความเป็นแม่ที่คล้อยตาม ตั้งคำถาม ชัดขึ้น และต่อต้านในที่ จึงได้เห็นกระแสตรินิยมในวรรณกรรมไทยผ่านอุดมการณ์ความเป็นแม่ที่มีความคงที่และแปรเปลี่ยนตามบริบททางวัฒนธรรมและสังคมไทย

การนิยามความเป็นแม่ปรากฏในลักษณะที่หลากหลาย ในทางชีวภาพ ความเป็นแม่ หมายถึงการให้กำเนิดอาจนับรวมตั้งแต่เกิดการปฏิสนธิในครรภ์ ในทางจิตวิทยา ความเป็นแม่ หมายถึงการเลี้ยงดูฟูมฟักทารกที่ถือกำเนิดออกมา ในทางสังคม ความเป็นแม่ หมายถึงการเป็นผู้ผลิตสมาชิกใหม่ให้แก่สังคมและส่งผ่านวัฒนธรรมจากคนรุ่นหนึ่งสู่คนอีกรุ่นหนึ่ง แต่ไม่ว่าจะนิยามจากด้านใด ความเป็นแม่ มีส่วนสำคัญในการกำหนดความเป็นผู้หญิงในวัฒนธรรมนั้น สรีระตามธรรมชาติเป็นการบ่งบอกถึงความเป็นหญิงความเป็นชายในเรื่องเพศ(sex) แต่ธรรมชาติไม่ได้เป็นสิ่งที่กำหนดเพศสภาพ(gender) วัฒนธรรมหนึ่งๆ จะให้ความหมายของความเป็นหญิงและความเป็นชายด้วยกระบวนการกล่อมเกลာและสร้างความหมายทางสังคมและการเมือง¹

เป็นที่น่าสังเกตว่าความเป็นหญิงจะสามารถนิยามตนเองโดยอิงความสัมพันธ์กับผู้อื่นคือเป็นลูกสาว เป็นเมีย และเป็นแม่ ในบรรดาสถานการณ์ที่กำหนดความเป็นหญิง ความเป็นแม่อาจเรียกได้ว่าเป็นสถาบันเพราะในการสร้างอุดมการณ์เกี่ยวกับผู้หญิงมีความสัมพันธ์กับความเป็นแม่อย่างแนบแน่น ด้วยเหตุที่ในสังคมที่ถืออำนาจชายเป็นใหญ่(Patriarchy)แบ่งผู้หญิงออกเป็นสองขั้วคือผู้หญิงดี กับผู้หญิงไม่ดี

* อาจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันตก คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัย ศรีนครินทรวิโรฒ ปรังค์พร ภูเก็ต, รายงานการวิจัยเรื่องสถานะสตรีศึกษา: ชาตินิยมในสตรีศึกษาไทย รายงานความล้มเหลวในการทบทวนเอกสารสตรีศึกษาภาษาไทยระหว่างพ.ศ.2522 – 2542 (เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่) หน้า 65.

ผู้หญิงจะถูกมาตรการทางสังคมควบคุมไว้ด้วยการสร้างมายาคติของความเป็นแม่ และความเป็นแม่ก็ล้วนถูกกำหนดและต้องการด้วยสำนักของผู้ชายทั้งสิ้นโดยที่ผู้หญิงแทบจะไม่มีส่วนร่วมในค่านิยามนั้นเลย² จึงจะอาจสรุปได้ว่าการเป็นผู้หญิงในสังคมแบบพ่อเป็นใหญ่ใช้มาตรฐานซ้อน(double standard)ทางจริยธรรมต่างไปจากผู้ชาย จึงกลายเป็นว่าผู้หญิงต้องธำรงรักษาความดี(ดังที่เรามักพบข้อห้ามต่าง ๆ ในสังคมเสมอว่า"เธอไม่ควรทำเช่นนั้นเพราะเธอเป็นผู้หญิง และในทำนองเดียว"ผู้ชายทำได้ แต่ผู้หญิงทำไม่ได้") และความดีนั้นก็ไปอิงกับความเป็นแม่ ดังนั้นถ้าจะกล่าวได้ว่าการเป็นผู้หญิงก็คือความเป็นแม่ก็คงไม่ผิดนัก ความเป็นแม่จึงเป็นสถาบันที่ใช้เป็นมาตรการควบคุมผู้หญิงและสร้างความเป็นผู้หญิงที่สมบูรณ์ด้วยการใช้ร่างกายผู้หญิงเป็นแหล่งผลิตชีวิตกล่าวคือ "การเป็นแม่และเลี้ยงลูก" และอุทิศชีวิตเพื่อผู้อื่น กล่าวคือ"การผดุงนิตยเอาใจใส่ อ่อนโยน เอื้อเฟื้อ อาหาร เมตตา อดทนและเสียสละ"

ภาวะสมัยใหม่(modernity)ได้สถาปนาสถาบันครอบครัวให้มีความสำคัญขึ้นมาเพราะครอบครัวเป็นหน่วยผลิตย่อยที่สุดคือผลิตสมาชิกใหม่ให้สังคม การสร้างคนที่มีคุณภาพทำให้เกิดมายาคติในเรื่องอุดมการณ์ครอบครัว ครอบครัวที่ดีถูกวางเงื่อนไขไว้ว่าเป็นที่ซึ่งให้ความรักความอบอุ่นและเป็นพื้นที่ที่ปลอดจากการแข่งขันต่อสู้แย่งชิงดังเช่นพื้นที่สาธารณะนอกบ้าน หัวหน้าครอบครัวคือพ่อและสามีมีหน้าที่หลักในการสร้างกำลังการผลิตแรงงานให้สังคม พื้นที่ในบ้านถือเป็นท้องของแม่และภรรยาที่จะสร้างสิ่งแวดล้อมที่ดี อบรมเลี้ยงดูสมาชิกใหม่เพื่อเตรียมให้ออกสู่ตลาดแรงงานในพื้นที่สาธารณะ³ แต่เมื่อความจำเป็นทางเศรษฐกิจจะผลักดันผู้หญิงให้ออกมาสู่พื้นที่สาธารณะเพื่อหารายได้ให้ความครอบครัว แต่"ผู้หญิงที่ดี"ยังคงต้องเป็นเมียและเป็นแม่ที่ดีในเงื่อนไขอุดมการณ์ของครอบครัว

ช่วงสามทศวรรษที่ผ่านมาความตื่นตัวเรื่องอุดมการณ์ครอบครัวในสังคมไทยค่อนข้างมากส่งผลให้อุดมคติแก่นแกนในการสร้างความมั่นคงให้กับครอบครัวกดทับให้ผู้หญิงในชีวิตสมรสต้องอดทนและต้องแบกภาระทั้งการดูแลครอบครัวในพื้นที่บ้าน และงานในพื้นที่สาธารณะ ขณะที่ผู้ชายยังถือว่าไม่จำเป็นที่ต้องใส่ใจกับงานบ้าน งานครัว และการเลี้ยงดูอบรมลูกอย่างใกล้ชิด ผู้หญิงที่ดีต้องเป็นทั้งเมียและแม่ แบกรับภาระในบ้านและการเลี้ยงลูกแต่เพียงลำพัง เป็นผู้เสียสละโดยคิดถึงตัวเองน้อยที่สุด

² Rich, A. อ้างใน กาญจนา แก้วเทพ, "บทศึกษาถึงความเป็นแม่ในบริบทของปัจเจกและสถาบัน : ความคิดจากหนังสือ OF Women Born," ใน ม้วนแห่งอคติ (กรุงเทพ ฯ : เจนเดอร์เพรส, 2535), หน้า ๓๐.

³ กัจจกร หลุยยะพงศ์, "ครอบครัวกับความสัมพันธ์ที่ไม่มีวันแปรเปลี่ยน," ใน สตรีศึกษา 2 : ผู้หญิงกับประเด็นต่าง ๆ, กนกศักดิ์ แก้วเทพ, บรรณาธิการ (กรุงเทพ ฯ : สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมและประสานงานสตรีแห่งชาติ, 2544) หน้า 156.

กระแสสตรีนิยม(feminism) และขบวนการเรียกร้องสิทธิสตรี(Woman's Liberation)ได้ตั้งคำถามต่อการสืบทอดและดำรงมายาคติของความเป็นแม่(=ผู้เสียสละ) ความเป็นแม่ที่ปรากฏในนวนิยายไทยกระแสหลักซึ่งเป็นวรรณกรรมที่สืบทอดอุดมการณ์ของชนชั้นกลางอาจจะให้ภาพสะท้อนความเป็นแม่ในทัศนะของชนชั้นกลางแต่ย่อมไม่ใช่ภาพจริงเสียทั้งหมด การสืบทอดอุดมการณ์ใด ๆ เราย่อมมองเห็นทั้งการคล้อยตามและการขัดขึ้น การตั้งคำถามและการต่อต้านไปพร้อม ๆ กับการผลิตซ้ำ(reproduce)อุดมการณ์นั้น ส่งผลเกิดการปรับอุดมการณ์ให้สอดคล้องยุคสมัยขณะที่รากของอุดมการณ์ความเป็นแม่บางอย่างก็ยังคงลึกลงอยู่เช่นเดียวกับรากทางวัฒนธรรมและสังคมอื่น ๆ

บทความนี้จึงมุ่งวิเคราะห์ความคงที่และความแปรเปลี่ยนของความเป็นแม่จากนวนิยายไทยตั้งแต่พ.ศ. ๒๕๑๐ - ๒๕๔๐ โดยจับเอาแนวเรื่อง "เมื่อแม่มีปัญหาวิตชีวิตสมรส" เพื่อพิจารณาทางเลือกและชะตากรรมของแม่ที่มีปริบททางสังคมเป็นตัวแปร คำถามก็คือในช่วงสามทศวรรษนี้อุดมการณ์เกี่ยวกับความเป็นแม่มีอะไรที่คงที่ มีอะไรที่เปลี่ยนไป

จากการสำรวจนวนิยายในเบื้องต้น 13 เรื่องโดยดึงจุดเด่นของความเป็นแม่แต่ละเรื่อง ได้เห็นถึงการผลิตซ้ำความเป็นแม่ใน 6 ลักษณะด้วยกันคือ หญิงผู้อดทนและเสียสละ หญิงผู้ทนทุกข์ ผู้สอนประสบการณ์ชีวิตทางอ้อม ผู้หญิงที่มีเลือดเนื้อ ผู้หญิงที่สู้กับระบบ และผู้หญิงที่มีความสุขในหน้าที่แม่

1. แม่คือหญิงผู้เสียสละและอดทน

1.1 เรื่องของหนู : ความดีของแม่คือการเสียสละและอดทน

นิยายเรื่องของหนูนี้จะสืบทอดอุดมการณ์ของแม่ผู้เสียสละทุกอย่างเพื่อลูก ละทิ้งความต้องการของตัวเอง อดทนต่อความไม่รับผิดชอบของพ่อ ความเป็นแม่ที่ดีจึงนำมาซึ่งชัยชนะต่ออุปสรรคในชีวิตสมรส ทำให้สามีเห็นคุณค่าของภรรยาและกลับมาสร้างครอบครัวที่อบอุ่น หากที่น่าสนใจคือผู้เขียนเรื่องนี้ใช้กลวิธีการเล่าเรื่องผ่านหนูตัวเมียตัวหนึ่งซึ่งเกิดและอาศัยอยู่ในบ้านของกัลยาณจิต นับตัวเองเข้าเป็นสมาชิกของครอบครัวด้วย และกัลยาณจิตก็เลี้ยงหนูตัวนี้ เมตตาเหมือนเป็น"ลูก"คนหนึ่ง มุมมองของหนูที่มอง"แม่"มีทั้งการพยายามเข้าใจสังคมในระบบชายเป็นใหญ่ และการตั้งคำถามกับความไม่ยุติธรรมที่ผู้หญิงได้รับไปพร้อม ๆ กัน

นวนิยายเรื่องนี้จึงเป็นนวนิยายที่ดำเนินเรื่องตามรอยอุดมการณ์ของแม่ที่ดีที่เสียสละและอดทนเพื่อประดับประดาชีวิตครอบครัวให้ราบรื่น แต่ก็ตั้งคำถามให้ผู้อ่านฉุกคิดด้วยว่าขณะที่ผู้หญิงเป็นฝ่ายอดทนเสียสละมากมายปานนั้น แล้วผู้ชายทำอะไร อุดมการณ์ความเป็นแม่นั้นยิ่งใหญ่ แต่อุดมการณ์ความเป็นพ่อนั้นมีหรือไม่ หรือไม่จำเป็นต้องมี

๑.๒ มณีนีราว : ไม่มีพ่อเราแม่ลูกก็อยู่กันได้

แกนกลางของการเล่าเรื่องนี้มุ่งไปที่คล้ายเดือนลูกสาวคนโตของประคอง ที่ต้องเผชิญกับมรสุมชีวิต ชีวิตที่เคยราบรื่นของคล้ายเดือนต้องสะดุดแต่เธอก็ประคองชีวิตให้ดำเนินต่อไปในทางที่汀งามได้ ส่วนหนึ่งเป็นเธอมีแม่อย่างประคอง แม่ที่ไม่มีปากไม่มีเสียง ไม่มีกำลังทางเศรษฐกิจที่จะเลี้ยงดูครอบครัวได้ แต่แม่อย่างประคองได้พยายามสู้ชีวิตโดยไม่ร้องของความเห็นใจจากใคร แม่อย่างประคองแม้จะไม่ป็นผู้นำที่จะแก้ปัญหาชีวิตให้ลูกได้แต่ก็เป็นแบบอย่างของความอดทนทำให้คล้ายเดือนและน้อง ๆ มีมานะที่จะสู้ชีวิต มีทริทที่จะไม่ให้พ่อกลับมา แม้มีส่วนสร้างวุฒิภาวะให้ลูก ๆ เป็นผู้ใหญ่ เข้มแข็งและร่วมกันแก้ปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดกับครอบครัวให้ลุล่วงไปได้

ความเป็นแม่ทำให้ประคองเป็นผู้หญิงที่ “ทุกลมหายใจเข้าออกของแม่มีแต่ความห่วงใยครอบครัว นึกถึงแต่ความสุขของพ่อ สุขของลูก ๆ ส่วนความต้องการของตัวเองเป็นอันดับสุดท้าย หรือไม่มีอันดับเขาเสียเลย” นี่คือนิยามคติของความเป็นแม่ที่สังคมคาดหวัง เมื่อสามีทิ้งไปเธอเข้มแข็งและประคับประคองชีวิตครอบครัวที่ปราศจากพ่อให้อยู่ได้ แต่แท้ที่จริงแล้วประคองคือผู้จัดการของครอบครัวมาโดยตลอด ด้วยความอดทนและเสียสละทำให้ลูกเห็นน้ำใจของแม่และช่วยกันดำรงความเป็นครอบครัวที่ไม่มีพ่อ พ่อจึงเป็นผู้ไม่พึงปรารถนาของครอบครัวนี้ไป จะเห็นได้ว่า ว.วินิจฉัยกุลผู้เขียนได้แยกความเป็นเมียออกจากความเป็นแม่ และความเป็นแม่ทำให้ครอบครัวเป็นครอบครัวอยู่ได้ เมื่อพ่อคือผู้ทำร้ายครอบครัว แม่คือผู้รักษาครอบครัวด้วยคุณสมบัติอดทนและเสียสละ

นวนิยาย เรื่องของหนู และมณีนีราว เราได้เห็นความอดทนของแม่อันเป็นนิยามคติที่คงที่พร้อมกับการตั้งคำถามกลายว่าเหตุใดแม่ต้องเป็นฝ่ายอดทนและเสียสละ ปฏิบัติที่มีต่อความเป็นพ่อในแต่ละเรื่องแตกต่างกันไปทั้งปวดร้าว คับข้องใจ ไม่แะแจนถึงเฉยเมย ในตอนจบของเรื่องผู้เป็นแม่จะเข้าใจและมีทิศทางในการอดทนและเสียสละชัดเจนขึ้น หากพิจารณาบริบททางสังคมประกอบไปด้วยก็อาจได้คำตอบว่าความอดทนและเสียสละของแม่แปรเปลี่ยนจากการนับรวมเอาความเป็นเมียเข้าไปด้วย หรือแยกความเป็นแม่กับความเป็นเมียไว้คนละส่วน

2.แม่คือผู้ทนทุกข์

2.1 ดาวพระศุกร์ : ความเป็นแม่ที่ต้องชดใช้

ระหว่างดาวพระศุกร์กับคติประภาผู้เขียนทำให้ผู้อ่าน “เห็น” “ความดี” ของดาวพระศุกร์มากกว่า “เห็นใจ” คติประภาที่อยู่ในฐานะกลืนไม่เข้าคายไม่ออก ทุกข์ที่ดาวพระศุกร์เจอเป็นทุกข์ทางรูปธรรมที่ชัดกว่าความทุกข์ใจของคติประภา คติประภาผู้ปฏิเสธความเป็นแม่สมควรแล้วที่จะต้องชดใช้ด้วยความ

¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 40.

ทุกข์จากความรู้สึกผิดที่ต้องปิดบังความเป็นแม่และทุกข์จากการสูญเสียคุณค่าของสตรีสูงศักดิ์เมื่อความเป็นจริงปรากฏ และด้วยมือที่"ติงาม"กว่าของดาวพระศุกร์ก็ยังมาพยุงบารดาจนทุกฝ่ายยอมรับและให้อภัยศศิประภาในที่สุด

๒.๒ อันธการ : แม่ผู้ยอมจำนน

ทมยันตี ผู้เขียนเรื่องนี้ได้ใช้ความสัมพันธ์ทางเพศเป็นการประกาศถึงอำนาจที่เหนือกว่าผู้หญิง อันธการถูกผู้ชายใช้ความสัมพันธ์ทางเพศกดขี่ให้ศิโรราบทั้งในรูปของความรัก การชื่นใจ ทำให้ชีวิตของผู้หญิงที่ยอมจำนนต่อระบบชายเป็นใหญ่มีดมน อันธการไม่เรียกร้องความรับผิดชอบจากสามี ไม่แจ้งความเอาผิดคนร้าย ไม่จัดการกับปัญหาการอยู่ร่วมสังคมกับผู้อื่นของลูกชายผู้บกพร่องทางสติปัญญาด้วยเหตุผลว่าเธอรักลูกจนไม่อาจทนให้ใครพรากลูกไปจากเธอได้ ชะตากรรมของอันธการชี้ให้เห็นว่าถ้าผู้หญิงยังคงยอมจำนน เธอก็จะตกเป็นเหยื่อซ้ำแล้วซ้ำเล่าจากผู้ที่มีเพศชาย ไม่เว้นแม้แต่ลูกชายของเธอที่ความเป็นแม่ที่ดีตามอุดมการณ์ย้อนกลับมาทำร้ายเธอเองในที่สุด ผู้เขียนได้แสดงให้เห็นว่าในเพศชายมีความดิบเถื่อน ไร้กำลังกับเพศหญิง ลูกชายของอันธการจึงเป็นภาพแทนของผู้ชายที่จริงจะใช้อำนาจกดขี่ข่มขู่ผู้หญิงและตระหนักในฐานะผู้เหนือกว่า

ชื่อ อันธการ จึงเป็นการส่งสัญญาณจากผู้เขียนให้เห็นทั้งปัญหาของผู้หญิงที่ดำรงความเป็นแม่แต่ไม่มีใครมองเห็นปัญหานั้น และผู้หญิงที่ยอมอยู่ในความมืดแทนที่จะหาแสงสว่างหรือทางออกของปัญหานั้น แม้ในเรื่องอันธการคือผู้หญิงที่ถูกกระทำร้ายจากผู้ชายในระบบชายเป็นใหญ่ หากยอมจำนนเท่ากับว่าผู้หญิงต้องตกเป็นทาสไปตลอดกาล คำถามมีอยู่ว่าถ้าผู้หญิงเลือกเองว่าจะทนทุกข์ เธอมีเสรีในการตัดสินใจเลือกเช่นนั้น หรือเธอถูกครอบด้วยความเป็นแม่ลุ่มปิดความทุกข์ให้คงอยู่กับตัวเธอ

2.3 เนื้อใน : อันไม่ใช่ผู้หญิงของเธออีกต่อไป

นวนิยายเรื่อง เนื้อใน จึงเป็นการตอบโต้มายาคติของครอบครัวด้วยการสร้างอุดมการณ์ความเป็นแม่ที่ดีจนทำให้ผู้หญิงเป็นทาสทุกข์ต่อความเลวร้ายในชีวิต ท้ายที่สุดของการทนทุกข์ ผู้หญิงจะต้องมีทางออก ขอเพียงมีสติรู้เท่าทันปัญหา รู้เหตุรู้ผล ประมาณตนและประเมินสถานการณ์เธอก็จะสามารถปลดปล่อยทุกข์นั้นด้วยตัวเอง

นวนิยายเรื่อง ดาวพระศุกร์ และ อันธการ ตั้งคำถามว่าในกรอบของความเป็นแม่ผู้หญิงต้องทนทุกข์ ไม่ว่าเธอจะเลือกเป็นแม่ที่เลวหรือดีก็ตาม ส่วนเรื่อง เนื้อใน ได้มองการทนทุกข์ในฐานะเมียกับแม่ที่ต้องแยกออกจากกัน เพียงแต่เธอละทิ้งความเป็นเมียเธอก็จะปลดปล่อยความทุกข์ได้ ความเป็นแม่ก็น่าจะเป็นพลังให้ผู้หญิงเกิดความกล้าที่จะเปลี่ยนแปลงชีวิต

3. แม่คือผู้ให้ประสบการณ์ที่มีค่า

3.1 หนามดอกไม้: ชีวิตของแม่คือประสบการณ์มีค่าของลูก

ใน *หนามดอกไม้* พ่อมีส่วนขัดขวางความเป็นแม่ด้วยความเคียดแค้นชิงชังภรรยา มุ่งจะให้ลูกยอมรับพ่อคนเดียว ทำให้ลูกเกลียดแม่ พ่อจึงมีสร้างบุคลิกภาพที่บิดเบี้ยวและเพาะลักษณะที่ไม่พึงปรารถนาให้แก่ลูก ทำให้ลูกเป็นคนก้าวร้าวกระด้างและไม่รักใคร่นอกจากตัวเอง นวนิยายเรื่องนี้จึงย้ำภาพผู้ชายที่ทำลายชีวิตผู้หญิงไม่ว่าจะเป็นเมียหรือลูกด้วย

3.2 ดอกไม้ที่ปลายสวน: นิยามใหม่ของแม่และครอบครัว

เรื่อง *ดอกไม้ที่ปลายสวน* จึงมองความเป็นแม่ที่ไม่ได้หมายรวมเฉพาะการให้กำเนิดและเลี้ยงดู กำเนิดลูก สิริมา อภิจาริน ผู้เขียนนิยามการเป็นแม่ที่แยกการให้กำเนิดและเลี้ยงดูออกจากกัน ดวงดอมจึงเป็น "ลูกนอกไข่" ของเจือทองที่เลี้ยงดวงดอมมาด้วยความรักไม่ได้หวังอะไรตอบแทนเหมือนกับเป็นแม่คนหนึ่ง ความอดทนและเสมอต้นเสมอปลายของเจือทองแม้จะไม่สมรัก ความสุขของดาราที่ได้เลือกทางเดินชีวิตของตนเอง ความภักดีของสุดาที่มีต่อຍຸທ และความแข็งแกร่งพึ่งพาตัวเองได้จุลดา บรรดา "แม่" เหล่านี้ล้วนให้ประสบการณ์ที่สอนดวงดอมเข้าใจชีวิตและเคารพในการใช้ชีวิตของผู้อื่น ทำให้ดวงดอมเติบโตเป็นผู้หญิงที่มีความมั่นคงทางอารมณ์ พึ่งพาตัวเองได้ และเป็นที่พึ่งให้คนอื่นได้ โดยไม่จำเป็นต้องแต่งงานหรือใช้สถานภาพความเป็นภรรยาหรือแม่กำหนดอัตลักษณ์ให้ตัวเอง

4. แม่คือผู้หญิงที่มีเลือดเนื้อ

4.1 ความรักครั้งสุดท้าย: ชีวิตที่หล่อเลี้ยงด้วยแรงปรารถนา

ประเด็นที่น่าสนใจในความรักครั้งสุดท้ายคือนวนิยายเรื่องนี้ไม่แสดงความขัดแย้งระหว่างคุณความดีที่ผู้เป็นแม่ต้องรักษากับการไขว่คว้าหาความรักตามความปรารถนาของผู้หญิง ความเป็นแม่ไม่ได้วางไว้ในฐานะที่เป็นปรกัมกับความเป็นหญิงที่มีเลือดเนื้อและความปรารถนา เมื่อรอสต้องเลือกระหว่างอยู่กับลูกกับเดินทางตามซิดเชื้อไปต่างประเทศ รอสยังตัดสินใจที่จะทิ้งลูกๆ ได้ ตะขิดตะขวงอยู่บ้างตรงที่ซิดเชื้อไม่รักลูกของเธอ เท่ากับเขาไม่ยอมรับความเป็นแม่ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งที่เป็นตัวตนของเธอ ดังนั้นเมื่อเธอสูญเสียลูกไปพร้อม ๆ กับซิดเชื้อ(ซึ่งยังไม่ทราบข่าวการเสียชีวิตของลูก ๆ เธอ)สารภาพมาในจดหมายว่าเขาไม่อาจจะยอมรับลูก ๆ ของเธอได้ แทนที่ทุกอย่างจะลงตัวเพราะเธอสามารถเดินทางไปอยู่กับซิดเชื้อแล้วบอกเขาว่าไม่ต้องกังวลเพราะเธอไม่ได้เป็นแม่แล้ว การสูญเสียลูกไปทำให้เธอตระหนักว่าเธอไม่อาจทนความเห็นแก่ตัวของซิดเชื้อได้ และเธอจะต้องสูญเสียตัวตนไปถ้าตัดสินใจใช้ชีวิตร่วมกับผู้ชายคนนี้ ซิดเชื้อที่เธอเกือบใช้ชีวิตร่วมกับเขาเป็นเหมือนคนแปลกหน้าโดยสิ้นเชิง เธอไม่อาจหวนกลับไปหาเขาอีก เมื่อรอสตระหนักว่าชีวิตที่ดำเนินไปตามแรงปรารถนาและการไขว่คว้าหาความรักที่อบอุ่นอยู่ในภาวะที่ไม่อาจควบคุมหรือจัดการใด ๆ ได้ สถานภาพแม่ที่เธอสูญเสียไปพร้อม ๆ กับความตายของลูกทำให้เธอหมดความ

หวังใด ๆ ในชีวิต การดำรงความเป็นแม่ที่เป็นสถานภาพที่ทำให้มีความสุขที่สุด เธอจึงเลือกตายตามลูกของเธอ

ความรักครั้งสุดท้ายจึงเป็นนวนิยายที่ดูเหมือนจะปลดปล่อยมาตรฐานทางศีลธรรมที่ผู้หญิงถูกกำหนดให้ละทิ้งความปรารถนาทางเพศเพื่อคงความเป็นแม่ที่ดี แต่แล้วท้ายที่สุดชะตากรรมของรศกึกดูเหมือนจะบอกว่าไม่มีอะไรที่จะเป็นความสุขแท้จริงของผู้หญิงและดำรงความเป็นผู้หญิงที่ได้รับการยอมรับได้ดีเท่ากับการเป็นแม่ และเมื่อลูกเป็นทุกอย่างในชีวิตของแม่ ลูกจึงเป็นเหตุผลที่แม่มีชีวิตอยู่

แม้สุวรรณี สุคนธาจะสร้างรศให้เป็นผู้หญิงสมัยใหม่ที่ให้อิสระแก่ตัวเองในเรื่องเพศ แต่ก็ยังไม่ออกไปไกลจากกรอบความคิดที่ว่าชีวิตของแม่คือลูก และเพราะไม่หลุดจากกรอบความคิดนี้รศจึงต้องตาย

4.2 ลูกแม่ : แม่ผู้ค้นพบความปรารถนาของตนเอง

นวนิยายเรื่องนี้พยายามชี้ให้เห็นข้อตรงข้ามที่แตกต่างกันอย่างสิ้นเชิงของผู้หญิงกับผู้ชายที่มีมาแต่กำเนิดในทางจิตวิทยา ทศนะของโบตัน ผู้เขียนนวนิยายเรื่องนี้สะท้อนว่าสัญชาตญาณของเพศชายย่อมปรากฏในความเป็นชาย ผู้หญิงจะต้องเรียนรู้และยอมรับความแตกต่างระหว่างหญิงและชาย ต้องแยกแยะความเลวและความดี ออกจากเพศ เพศจึงไม่อาจไม่เครื่องบ่งชี้ความดีความเลวได้ ถ้าไลได้เรียนรู้ผู้ชายผ่านลูกชายของเธอ การเรียนรู้นี้ทำให้เธอมองเห็นและยอมรับปัญหาของตนเอง ตอบรับความปรารถนาของตนที่เป็นผู้หญิงที่มีความต้องการด้วยมิใช่มุ่งจะเป็นแม่แต่เพียงอย่างเดียวจนละเลยที่จะตรวจสอบตัวตนของตนเอง

5. แม่คือผู้สู้กับระบบ

5.1 คำ : แม่ผู้สู้แบบหลังชนฝา

นวนิยายเรื่อง คำ จึงแสดงความเป็นแม่ในสองมิติที่เหลื่อมซ้อนกัน นั่นคือ "แม่ผู้แสนดี" ตามที่สังคมคาดหวัง กับ "ผู้หญิงที่โหด ดิบ เกือบ" ไม่ต่างจากผู้ชาย ในเรื่องนี้ผู้ชายถูกวางไว้ในฐานะการเป็นผู้ประดิษฐ์สร้าง "ความเป็นแม่" และเอาเปรียบกับ "ความเป็นแม่" ที่ผู้ชายได้สถาปนาขึ้น เมื่อจนตรอกผู้หญิงลุกขึ้นมาตอบโต้กับการเอาเปรียบที่สร้างอุสรรคให้กับ "ความเป็นแม่" แต่ไม่อาจทำลายความเป็นแม่ที่ผู้ชายได้ประดิษฐ์สร้างขึ้น แต่ก็ทิ้งคำถามให้ขบคิดว่าความเลวร้ายที่ผู้หญิงลุกขึ้นมาตอบโต้กับการถูกกระทำนับเข้าเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นแม่หรือไม่ ความเป็นแม่ต้องคู่กับความดีและยอมจำนนเสมอหรือ

5.2 ไซส์สังคม : แม่ผู้ตอบโต้

หากนวนิยายเรื่อง คำ ของทมยันตีคือการหันหลังสู้กับผู้ชายแบบ "เอาคืน" โดยยังพะวงถึงภาพที่ดีงามของ "แม่" หากนวนิยายเรื่อง อ้นธการ คือการชี้ให้เห็นว่าการยอมจำนนจะทำให้ผู้หญิงต้องตกเป็นทาสในสังคมระบบชายเป็นใหญ่อย่างไม่มีวันหลุดพ้น นวนิยายทั้งสองเรื่องนี้ทำให้ผู้หญิงเลือกกระหว่างความเป็นแม่ตามอุดมการณ์กับการโต้กลับโดยจำต้องวางภาพแม่ที่แสนดีไว้ นวนิยายเรื่อง ไซส์สังคม ก็ถือเป็นอีกก้าว

ของทมนันตีที่แสดงให้เห็นว่าสามารถวางความเป็นแม่ตามอุดมการณ์โดยไม่ต้องพะวงถึงความดีงาม ถึงเวลาแล้วที่ผู้หญิงจะไม่ยอมจำนนต่อการเอาเปรียบของผู้ชายอีกต่อไป

เรื่อง *ใช้สังคม* ทมนันตีต้องการผลักดันให้ผู้หญิงลุกขึ้นสู้ ผู้หญิงจะต้องสู้แม้ท้ายสุดจะไม่เหลืออะไรเลย อย่างน้อยก็เป็นการสู้เพื่อประกาศสิทธิของตน แต่การที่ผู้หญิงจะต่อสู้กับระบบได้เธอจะต้องปลดวางภาระทั้งหมด ผู้หญิงไม่จำเป็นต้องผดุงความดีงามในฐานะแม่ที่สังคมให้เพื่อต่อกรกับความเห็นแก่ตัวและเอาเปรียบของผู้ชายเพราะเธอถูกทำให้เป็นฝ่ายยอมเสียเปรียบอยู่ร่ำไป การจะต่อสู้กับระบบผู้หญิงจึงไม่จำเป็นต้องรักษาความดีที่ผู้ชายเป็นผู้มอบให้ผู้หญิงรักษา

แม้ในตอนจบของเรื่อง *ใช้สังคม* จะยังคลุมเครือเพราะความตายของเขมวรรณไม่ชัดเจนว่าในที่สุดผู้หญิงจะต้องสู้กับความอยุติธรรมโดยเอาชีวิตเข้าแลกหรืออย่างไร ทมนันตีอาจต้องการเพียงเสนอว่าผู้หญิงจะต้องสู้ ความเป็นแม่มีส่วนผลักดันให้ผู้หญิงสู้ และการต้อนั้นก็เพื่อเรียกร้องสิทธิที่จะเปลี่ยนแปลงระบบที่ผู้ชายเอาเปรียบผู้หญิงตลอดมา

6. ผู้หญิงที่มีความสุขในหน้าที่แม่

6.1 *คือหัตถ์ครองพิภพ และ คือหัตถ์ครองพิภพจบสากล : ลูกคือความสุขของแม่*

ลูกสาวของละบันงาสองคนสืบทอดอุดมการณ์ที่เชื่อว่าความสุขของผู้หญิงคือการเป็นแม่ แพรวพรรณรายประสบความสำเร็จในชีวิตครอบครัวกับสามีและลูก ๆ ทั้งสี่คน ด้วยความเป็นแม่เธอจึงสุขุม ไม่รู้ว่าเมื่อรู้ว่ามีนอกใจไปมีความสัมพันธ์ทางเพศกับผู้หญิงอื่นเมื่อห่างเธอ เธอรักษาความรักความอบอุ่นในครอบครัวเอาไว้ได้ ส่วนแพรวพิลาสมีลูกแต่ลูกของเธอต้องตายด้วยความไม่ทันยังคิดของลูกเลี้ยงเธอปกป้องลูกไว้ไม่ทันแต่เธอก็พยายามปกป้องลูกของศิลปินที่เกิดกับเมขลาภรรยาเก่าด้วยหน้าที่ของความเป็นแม่

นวนิยายทั้งสองเรื่องเสนอชีวิตของผู้หญิงที่เห็นความสุขของการได้เป็นแม่ ชีวิตของพวกเธอดำรงความเป็นแม่อย่างมีความสุขและภาคภูมิใจในหน้าที่นี้ แต่ชีวิตของผู้หญิงที่ปฏิเสธความเป็นแม่เช่นคุณหญิงศรี(เมื่อยังสาว) และเมขลาภรรยาเก่าของศิลปินชีวิตที่ไร้สุข และไม่มีแก่นสาร จะมียกเว้นก็แต่พริ้ม เพราะลูกสาวคนโตของละบันงาที่เลือกบวชเป็นชีในพุทธศาสนา พริ้มเพราะได้พบกับความสุขสงบในโลกของธรรมะ และทำหน้าที่ของผู้ทรงศีลในการเผยแผ่ธรรมะ ความสุขของเธอเป็นหนทางที่ไม่ได้ปฏิเสธความเป็นแม่ หากเราจะตีความความเป็นแม่ให้ครอบคลุมถึงการโอบอ้อม เอื้ออาทร เมตตา และเสียสละเพื่อผู้อื่น

นวนิยายทั้งสิบสามเรื่องที่เลือกมาศึกษาในเบื้องต้นแบบเจาะประเด็นลงที่จุดเด่นของความเป็นแม่ในแต่ละเรื่องได้เห็นอุดมการณ์ความเป็นแม่ที่คงที่ในเรื่องของความรักที่มีต่อลูก ความเสียสละ และผู้มี

พระคุณอันยิ่งใหญ่ อุดมการณ์เรื่องความรักของแม่และแม่เป็นผู้มีพระคุณอันยิ่งใหญ่จะไม่ถูกตั้งคำถามมากนัก เพราะในสังคมไทยอุดมการณ์นี้เป็นวาทกรรมที่เป็นสัจธรรม ความรักของแม่ยิ่งใหญ่เสมอไม่ว่าแม่จะแสดงความรักนั้นออกมาหรือไม่หรือในเงื่อนไขของสถานการณ์ใด แม่คือผู้ที่รักลูกเสมอ ความรักของแม่ไม่มีขีดขั้นและอยู่เหนือกาลเวลา แต่ก็ยอมรับว่าแม่ได้เสียสละมากมาย ความเสียสละของแม่ช่วยรักษาครอบครัวเอาไว้ได้ แต่อุดมการณ์ความเสียสละก็ถูกตั้งข้อสงสัยอยู่บ้างว่าแม่ควรเสียสละมากน้อยเพียงใด ควรมีขีดขั้นอย่างไร แต่อย่างไรเสียเราไม่อาจเปลี่ยนอุดมการณ์ความเสียสละของแม่ให้เป็นอย่างอื่นนอกจากตระหนักในพระคุณแม่ที่กล่าวไว้ในนิยายหลายเรื่องว่าแม่เป็นผู้มีพระคุณนับตั้งแต่ให้ชีวิตและการอุ้มท้องมาเป็นเวลาเก้าเดือน นวนิยายเหล่านี้ล้วนแต่บอกว่าเราไม่ต้องสงสัยในความรักของแม่ แม่อาจจะไม่เลี้ยงดูลูก แต่การให้ชีวิตแก่ลูกนั้นคือความเป็นแม่แล้ว

ส่วนการแปรเปลี่ยนในอุดมการณ์ความเป็นแม่ที่ได้พบคือความพยายามที่จะแยกความเป็นเมียออกจากความเป็นแม่ เพื่อให้แม่แบกทุกข์ไว้ให้น้อยลง ไม่จำเป็นต้องอดทนรักษาความเป็นเมียเพื่อดำรงความเป็นแม่ไว้แม้สถานภาพแม่ของชนชั้นกลางที่ปรากฏในนวนิยายจะรับรองความเป็นแม่ที่ถูกต้องภายหลังจากการสมรส ความเป็นแม่มีศูนย์กลางอยู่ที่ลูก ดังนั้นแม่จำเป็นต้องพึ่งพาตัวเองได้และเป็นทิพแก่ลูกโดยไม่จำเป็นต้องง้อพ่อของลูกอีกต่อไป ยิ่งไปกว่านั้นความเป็นแม่ซึ่งเป็นอุดมการณ์ที่ถูกผลิตซ้ำเพื่อรักษาระบบชายเป็นใหญ่อาจนำมาใช้เป็นอุดมการณ์ที่สร้างกระแสต่อต้านระบบ เพราะเมื่อผลอันหนักหน่วงจากการกดขี่ผู้หญิงตกอยู่กับความเป็นแม่ ผู้หญิงจึงสร้างตัวตนในบริบทของความเป็นแม่ได้โดยไม่ต้องอิงกับสามีและลูกอีกต่อไป

การศึกษาเชิงสำรวจนวนิยายในเบื้องต้นได้ข้อสังเกตว่าอุดมการณ์ความเป็นแม่ที่ปรากฏในนวนิยายเหล่านี้ทุกเรื่องจะเห็นความพยายามที่จะตอบโต้วาทกรรมที่มีมาก่อนหน้านี้ในหลาย ๆ รูปแบบ เช่น ตั้งคำถาม เสนอทางเลือกอื่น คัดค้าน และต่อต้านในกระบวนการของการสืบทอดอุดมการณ์ความเป็นแม่ ความเป็นแม่ตามอุดมการณ์จึงถูกทบทวนทุกครั้งในการผลิตซ้ำ และค่อยปรับเปลี่ยนอุดมการณ์ความเป็นแม่ไปตามบริบททางสังคมและวัฒนธรรม แต่ก็ยังเห็นความจำเป็นที่จะต้องรักษาอุดมการณ์เหล่านี้เอาไว้ การศึกษาความคงที่และการแปรเปลี่ยนของความเป็นแม่ในนวนิยายไทยจะตามหาคำตอบจึงทำให้มองเห็นความเคลื่อนไหวของกระแสตรินิยมในวงวรรณกรรมไทย

บรรณานุกรม

- กนกศักดิ์ แก้วเทพ.บรรณารักษาร. *สตรีศึกษา 2 : ผู้หญิงกับประเด็นต่าง ๆ*. กรุงเทพฯ : สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมและประสานงานสตรีแห่งชาติ, 2544.
- กฤษฎณา อโคสิน. *เนื้อใน*. กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2438.
- กฤษฎณา อโคสิน. *หนามดอกไม้*. กรุงเทพฯ : โชคชัยเทเวศร์, 2521.
- กาญจนา แก้วเทพ. *ม่านแห่งอคติ*. กรุงเทพฯ : เจนเดอร์เพรส, 2535.
- *ความเรียงว่าด้วยสตรีกับสื่อมวลชน*. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2543.
- กาญจนา แก้วเทพและคนอื่น ๆ. *สตรีศึกษา 1 : ผู้หญิงกับประเด็นต่าง ๆ*. กรุงเทพฯ : คณะอนุกรรมการการศึกษา อาชีพ และวัฒนธรรม คณะกรรมการส่งเสริมและประสานงานสตรีแห่งชาติ, 2541.
- ข.อักษรพันธุ์นามแฝง. *ดาวพระศุกรี*. 2 เล่มจบ. กรุงเทพฯ : สีเพื่อนการพิมพ์, มปป.
- *เรื่องของหนู*. กรุงเทพฯ : สีเพื่อนการพิมพ์, 2510.
- คำ ผกา. *กระทุ้งดอกทอง*. กรุงเทพฯ : แพร่สำนักพิมพ์, 2546.
- ทมยันตินามแฝง. *โซ่สังคม*. กรุงเทพฯ : บำรุงสาส์น, 2528.
- *ลั่ว*. กรุงเทพฯ : ศิลปบรรณาการ, 2520.
- *อันธการ*. กรุงเทพฯ : บำรุงสาส์น, 2524.
- น้ำอบ(นามแฝง). *คือหัตถาครองพิภพ*. กรุงเทพฯ : ณ บ้านวรรณกรรม, 2538.
- *คือหัตถาครองพิภพจบสากล*. กรุงเทพฯ : ณ บ้านวรรณกรรม, 2539.
- โบตัน(นามแฝง). *ลูกแม่*. กรุงเทพฯ : ศิลปบรรณาการ, 2521.
- ว.วินิจัยกุล(นามแฝง). *มณีร้าย*. 2 เล่มจบ. กรุงเทพฯ : ศิลปบรรณาการ, 2531.
- วารุณี ภูริสิทธิ์. *สตรีนิยม : ขบวนการทางสังคมแห่งศตวรรษที่ ๒๐*. กรุงเทพฯ : โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2545.
- สิริมา อภิจาริน(นามแฝง). *ดอกไม้ปลายสวน*. กรุงเทพฯ : ศิลปบรรณาการ, 2531.
- สุวรรณี สุคนธา(นามแฝง). *ความรักครั้งสุดท้าย*. 2 เล่มจบ. กรุงเทพฯ : ผดุงศึกษา, 2516.



**เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

"กาย-จิต-อารมณ์:
ศีลธรรมและความยุติธรรมในปรัชญาของเดส์การ์ต"

อ.ดร.สุภัทวดี อมาตยกุล ผู้เสนอบทความ

อ.มารค ตามไท ผู้นำการอภิปราย

วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547

9.00 - 10.30 น. ห้อง 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

กาย-จิต-อาณัติ: ศีลธรรมกับความยุติธรรมในปรัชญาของเดส์การต์

(เอกสารประกอบการประชุม ภาควิชาปรัชญา วิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์)

สุภัทรา อมาตยกุล

ในบทนำของผลงานเรื่อง *Principles of Philosophy* เรอเน เดส์การต์ (René Descartes, 1596-1650) ได้เปรียบเทียบปรัชญาว่าเป็นเสมือนต้นไม้ โดยที่รากของต้นไม้ดังกล่าวเปรียบได้กับอภิปรัชญา ลำต้นกับฟิสิกส์ และกิ่งก้านที่งอกงามออกจากลำต้นกับศาสตร์อื่นๆ ที่เหลือ ซึ่งแบ่งออกได้เป็นสามสาขาหลักด้วยกัน นั่นคือศาสตร์ที่ว่าด้วยเรื่องของการแพทย์ ศาสตร์ที่ว่าด้วยเรื่องของการจักรกลและกลไก และศาสตร์ที่ว่าด้วยเรื่องของศีลธรรม เดส์การต์อธิบายว่าความรู้ในเรื่องระบบศีลธรรมนับได้ว่าเป็นปัญญาในระดับสูงสุด อันต้องอาศัยความรู้และความเข้าใจในศาสตร์อื่นๆ ทั้งหมดเป็นรากฐาน นอกจากนี้เขายังกล่าวเสริมว่าเราไม่ได้เก็บผลของต้นไม้จากส่วนรากหรือส่วนลำต้น หากแต่เก็บจากปลายกิ่งอันใด ประโยชน์สูงสุด หรือ "ผล" ของปรัชญาก็นับได้ว่าอยู่ที่ส่วนที่เราเรียนรู้ได้หลังสุดอันนั้น¹ ซึ่งก็คือเรื่องของศีลธรรมนั่นเอง เป็นที่น่าสนใจอย่างยิ่งที่แม้เดส์การต์จะให้ความสำคัญกับเรื่องของศีลธรรมมากเพียงนี้ เขากลับเป็นที่รู้จักในสมัยต่อมาจนถึงปัจจุบันในฐานะผู้มีคุณูปการสำคัญในด้านอภิปรัชญาและญาณวิทยา อันเนื่องมาจากการที่เขาได้วิเคราะห์เรื่องจิตและกายของมนุษย์ในกรอบของทวินิยม (Mind-Body Dualism) กล่าวคือ เดส์การต์ได้วางรากฐานในการแบ่งแยกระหว่างการพิจารณา อธิบาย และอธิบายเรื่องของจิตกับกายอย่างชัดเจนเพื่อค้นหาความจริงทางอภิปรัชญาที่เขาเรียกว่า "หลักปฐมฐาน" (first principles) อันเป็นรากฐานของการรับรู้และเข้าใจสรรพสิ่งในโลกนี้ ในการแบ่งแยกระหว่างจิตกับกาย เดส์การต์ได้จัดให้เหตุผลเป็นเรื่องของจิตแต่เพียงอย่างเดียว และให้ผัสสะเป็นเรื่องของกายโดยเฉพาะ โดยเขาได้กล่าวว่าจิตกับกายแตกต่างกันโดยสาระ (substantially distinct) และจิตเป็น

¹ René Descartes. *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. I*. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, trans. New York: Cambridge University Press, 1984. p. 186. (ในการอ้างอิงถึงหนังสือเล่มนี้ครั้งต่อไป ข้าพเจ้าจะใช้ตัวอักษรย่อของชื่อผู้แปล คือ CSM ตามด้วยเลขที่ของเล่ม และเลขหน้า)

อิสระจากกายถึงระดับที่จิตสามารถดำรงอยู่ได้โดยไม่ต้องอาศัยกาย² แนวคิดดังกล่าวของเดส์การ์ตเป็นแก่นสำคัญในผลงานชิ้นต่างๆของเขา อันได้แก่ *Discourse on the Method*, *Meditations on First Philosophy* และ *Principles of Philosophy* จริงอยู่ที่ระบบคิดทวินิยมเรื่องกาย-จิตของเดส์การ์ตเป็นจุดพลิกผันกระแสนความคิดทางปรัชญาในสมัยใหม่ตอนต้น (Early Modern Philosophy) ซึ่งนับได้ว่าเป็นปัจจัยสำคัญในการก่อร่างแนวคิดปรัชญากระแสเหตุผลนิยมสมัยใหม่ (Modern Rationalism) และยังมีฝังร่องรอยอยู่ในระบบคิดทางปรัชญาหลายสำนักด้วยกันในปัจจุบันในระดับที่ต่างกันออกไป กระนั้น การเข้าใจว่าคุณูปการของเดส์การ์ตต่อวงการปรัชญาจำกัดอยู่เพียงในสาขาอภิปรัชญาและญาณวิทยาเท่านั้นก็เป็นความเข้าใจที่ไม่ค่อยถูกต้องหรือสมบูรณ์นัก เนื่องจาก "ต้นไม้แห่งปรัชญา" ของเดส์การ์ตไม่ได้มีเพียงรากและลำต้นเท่านั้น แต่ยังมีส่วนที่เป็นกิ่งก้านและผลอีกด้วย คงจะน่าเสียดายไม่น้อยหาก "ผล" ของต้นไม้นี้ ซึ่งเดส์การ์ตเห็นว่าเป็นประโยชน์สูงสุดของปรัชญา ถูกมองข้ามโดยผู้ที่สนใจศึกษาค้นคว้าผลงานทางปรัชญาของเขา

ในปลายปีค.ศ. 1649 เพียงไม่กี่สัปดาห์ก่อนที่เดส์การ์ตจะเสียชีวิต "ผล" ของต้นไม้แห่งปรัชญาของเดส์การ์ตก็ได้ปรากฏโฉมออกมาในรูปของงานเขียนเรื่อง *The Passions of the Soul* ซึ่งเป็นผลงานชิ้นสุดท้ายของเขาที่ได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่ในกรุงปารีสและอัมสเตอร์ดัม เดส์การ์ตได้เรียบเรียงผลงานชิ้นนี้ขึ้นในช่วงฤดูหนาวของปีค.ศ. 1645-46 เพื่อตอบข้อกังขาของเจ้าหญิงอลิซาเบธแห่งโบฮีเมีย (Princess Elisabeth of Bohemia) ในเรื่องที่ว่าด้วยอารมณ์ของมนุษย์ *The Passions of the Soul* เป็นผลงานที่ได้รับความนิยมน้อยที่สุดในบรรดางานเขียนทางปรัชญาทั้งหมดของเดส์การ์ต ซึ่งอาจเป็นเพราะเมื่อพิจารณาโดยผิวเผิน สิ่งที่เขาเสนอในงานชิ้นนี้ดูเหมือนจะขัดแย้งกับหลักการทางอภิปรัชญาบางประการที่เขาได้เสนอในผลงานชิ้นอื่นๆ แต่กระนั้น *The Passions of the Soul* ก็จัดได้ว่าเป็นกุญแจสำคัญที่ช่วยเผยให้เราเห็นและเข้าใจทรรคนะของเดส์การ์ตในเรื่องที่เขาไม่เคยกล่าวถึงอย่างชัดเจนในงานเขียนชิ้นอื่นๆ ซึ่งก็คือเรื่องของอารมณ์ ซึ่งเขาเห็นว่าเป็น

² Descartes. *Meditations on First Philosophy*. CSM, Vol. II, p. 54.

คุณสมบัติหลักของมนุษย์ในฐานะที่มนุษย์เป็นองค์ประกอบระหว่างจิตและกาย (Mind-Body Composite) ไม่ใช่ในฐานะที่มนุษย์มีส่วนประกอบที่แยกขาดจากกันอย่างชัดเจนสองส่วน คือจิตกับกาย เดส์การต์กล่าวว่า เขาศึกษาอารมณ์มนุษย์ "ในฐานะนักวิทยาศาสตร์"³ อันทำให้เนื้อหาของ *The Passions of the Soul* มีลักษณะเป็นระบบและขั้นตอนอย่างชัดเจนเช่นเดียวกันงานเขียนชิ้นอื่นๆของเขา เราอาจกล่าวได้ว่าทฤษฎีเรื่องอารมณ์ ซึ่งเดส์การต์ได้นำเสนอใน *The Passions of the Soul* เป็นแก่นสำคัญของระบบคิดทางศีลธรรมของเขา เนื่องจากเขาเชื่อว่าอารมณ์มีส่วนสำคัญในการกำหนดลักษณะนิสัยของมนุษย์ และลักษณะนิสัยดังกล่าวเป็นตัวชี้นำการกระทำของมนุษย์ในบางเรื่อง อารมณ์จึงนับได้ว่ามีบทบาทต่อมนุษย์ในฐานะผู้กระทำทางศีลธรรม

ข้าพเจ้าเห็นว่าการศึกษาแนวคิดเรื่องอารมณ์ของเดส์การต์ใน *The Passions of the Soul* จะช่วยให้เราเข้าใจระบบศีลธรรมและเห็นพัฒนาการ ตลอดจนภาพรวมของระบบปรัชญาหรือ "ต้นไม้แห่งปรัชญา" ของเขาได้ชัดเจนและสมบูรณ์ขึ้น หลังจากที่นักปรัชญาได้เพียงศึกษาส่วนที่เป็นรากและลำต้นของต้นไม้แห่งปรัชญาของเขามานานนับศตวรรษ ความเข้าใจในระบบศีลธรรมของเขาอาจช่วยให้เราได้เก็บเกี่ยว "ผล" ของต้นไม้เพื่อนำมาใช้ประโยชน์ได้ในที่สุด ในบทความชิ้นนี้ข้าพเจ้าจึงมุ่งที่จะศึกษาวิเคราะห์ทฤษฎีเรื่องอารมณ์ในปรัชญาของเดส์การต์ที่เขาได้นำเสนอใน *The Passions of the Soul* ประกอบกับศึกษาบทบาทของอารมณ์ที่มีต่อแนวคิดเรื่องศีลธรรมของเขา เนื่องจากวัตถุประสงค์ของบทความนี้คือการพยายามทำความเข้าใจทฤษฎีดังกล่าว ข้าพเจ้าจึงจะใช้หลักการวิเคราะห์ตัวบท (Textual Analysis) เป็นหลัก บทความนี้แบ่งออกเป็นสองส่วนด้วยกัน ในส่วนแรก ข้าพเจ้าจะอธิบายและอภิปรายแนวคิดเรื่องอารมณ์ของเดส์การต์ โดยจะมุ่งพิจารณาส่วนที่หนึ่งของ *The Passions of the Soul* (First Part: About the Passions in General) ซึ่งเดส์การต์ได้

³ René Descartes, *The Passions of the Soul*, trans. Stephen H. Voss (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989), p. 17. (ในการอ้างอิงถึงหนังสือเล่มนี้ครั้งต่อไป ข้าพเจ้าจะใช้ชื่อย่อว่า *Passions* ตามด้วยหมายเลขหัวข้อ [article] ของข้อความ)

กล่าวถึงอารมณ์โดยทั่วไป เป็นหลัก และในส่วนที่สอง ข้าพเจ้าจะมุ่งอภิปรายและวิเคราะห์บทบาททางศีลธรรมของอารมณ์ในชีวิตมนุษย์ โดยพิจารณาผ่านประเด็นเรื่อง "ความอ่อนแอทางศีลธรรม" เป็นหลัก

1. อารมณ์ในทรรศนะของเดส์การ์ต

ในทรรศนะของเดส์การ์ต "อารมณ์" (Passions, Passions of the Soul) เป็นคุณสมบัติของมนุษย์ในฐานองค์ประกอบระหว่างจิตกับกาย (modes of the mind-body union) เดส์การ์ตใช้คำว่า "Passions" เพื่อกล่าวถึงสิ่งต่างๆ ในสามระดับด้วยกัน คือในระดับจำแนกมโนทัศน์ ระดับทั่วไป และระดับเฉพาะ ในระดับจำแนกมโนทัศน์ เดส์การ์ตกล่าวว่าสิ่งใดก็ตาม (เช่นความรู้สึก ผัสสะ ความคิด หรือการเคลื่อนไหว) ที่เกิดขึ้นในกาย จิต หรือองค์ประกอบระหว่างจิตกับกาย ล้วนมีสิ่งที่เป็นผู้กระทำและสิ่งที่ถูกกระทำ สิ่งที่เกิดขึ้นนั้นเรียกว่าได้ว่าเป็น Passion สำหรับสิ่งที่ถูกกระทำ และเป็น Action สำหรับสิ่งที่เป็นผู้กระทำ แม้สิ่งที่เป็นผู้กระทำกับสิ่งที่ถูกกระทำจะเป็นสิ่งเดียวกันหรือคนละสิ่งก็ตาม แต่ Action กับ Passion ถือว่าเป็นสิ่งเดียวกันเสมอ เพียงแต่มีชื่อเรียกต่างกันออกไปเพื่อจำแนกสิ่งที่เกิดขึ้นโดยผู้กระทำออกจากสิ่งที่เกิดขึ้นต่อผู้ถูกกระทำเท่านั้น⁴ ตัวอย่างเช่นในกรณีที่แรงเคลื่อนไหวบางอย่างในร่างกายส่งผลให้เกิดความรู้สึกบางอย่างในจิตหรือวิญญาณแรงเคลื่อนไหวในร่างกายนั้นก็สิ่งซึ่งเดส์การ์ตเรียกว่า Action ส่วนความรู้สึกที่เกิดขึ้นในจิตวิญญาณอันเป็นผลจากแรงเคลื่อนไหวนั้นคือสิ่งที่เขาเรียกว่า Passion นั่นเอง คำว่า "Passion" ที่เดส์การ์ตใช้ในระดับจำแนกมโนทัศน์นี้กินความหมายเกินขอบเขตของคำว่า "Passion" ที่เขาใช้ในอีกสองระดับรองลงมา เนื่องจากในระดับนี้ "Passion" หมายถึงสิ่งที่เกิดขึ้นต่อผู้ถูกกระทำ ซึ่งอาจเป็นได้ทั้งกาย จิต หรือองค์ประกอบระหว่างจิตและกาย ในระดับทั่วไป เดส์การ์ตกล่าวว่า "Passions" ประกอบด้วยผัสสะ (sensations) ความกระหาย (appetites) และอารมณ์ (emotions) เขาอธิบายว่า "ผัสสะ" เช่นสี แสง และเสียง คือสิ่งที่ถูกรับรู้ (perceptions) ซึ่งเราโยง

⁴ Passions, a. 1.

ไปสู่วัตถุภายนอก ผัสสะเกิดจากสิ่งที่ประสาทสัมผัสของเรารับรู้ ซึ่ง "ทำให้อวัยวะรับรู้ผัสสะภายนอกของเรา ตื่นตัวและเคลื่อนไหวไปพร้อมกับที่ทำให้สมองของเราตื่นตัวและเคลื่อนไหวโดยผ่านเส้นประสาท อันส่งผลให้ วิญญาณของเรารับรู้ผัสสะนั้นๆ"⁶ ส่วน "ความกระหาย" เช่นความหิวอาหารหรือน้ำ คือสิ่งที่ถูกรับรู้ (perceptions) ซึ่งเราโยงไปสู่ร่างกายของเราเอง ความกระหายคือ "สิ่งที่เรารู้สึกเหมือนว่าอยู่ในอวัยวะต่างๆใน ร่างกายของเรา ไม่ใช่ในวัตถุภายนอก"⁷ สุดท้าย "อารมณ์" เช่นความดีใจและความโกรธ คือสิ่งที่ถูกรับรู้ (perceptions) ซึ่งเราโยงไปสู่วิญญาณของเรา เรารู้สึกถึงแรงกระทบของอารมณ์ "ประหนึ่งว่าอยู่ในวิญญาณ ของเราเอง" และเราไม่ทราบสาเหตุที่ทำให้เกิดอารมณ์ดังกล่าวนั้นคืออะไร⁸ ในระดับเฉพาะ เดส์การตใช้คำว่า "Passions" หรือ "Passions of the Soul" สลับกันไปมาเพื่อกล่าวถึงสิ่งที่เขาเรียกว่า "อารมณ์" (emotions) ในระดับทั่วไป ซึ่งก็คือ "สิ่งที่เราโยงไปสู่วิญญาณของเราเท่านั้น"⁹ เขานิยาม "อารมณ์" หรือ "Passions of the Soul" ว่าเป็น "สิ่งที่ถูกรับรู้ หรือความรู้สึก หรือความตื่นตัวของวิญญาณ ซึ่งโยงไปสู่วิญญาณโดยเฉพาะ โดยมี แรงเคลื่อนไหวของพลังแห่งชีวิตเป็นสาเหตุ เป็นสิ่งที่คอยมดุงรักษาและทำให้อารมณ์นั้นแข็งแกร่งขึ้น"¹⁰ "อารมณ์" หรือ "Passions of the Soul" ในระดับเฉพาะนี้เองที่เป็นเป้าหมายของการศึกษาวิเคราะห์ในบทความ ชิ้นนี้¹¹ ข้าพเจ้าจะอธิบายนิยามของ "อารมณ์" หรือ "Passions of the Soul" เพื่อความกระจ่าง ก่อนจะกล่าวถึง สาเหตุของอารมณ์ต่อไป

⁵ เดส์การตใช้คำว่า "refer to" โดยไม่ได้ให้คำจำกัดความที่ชัดเจน ในที่นี้ ข้าพเจ้าใช้คำว่า "โยงไปสู่" ตามสมมติฐานของ Stephen H. Voss ซึ่ง ตีความว่าเรา "โยง" สิ่งที่เรารับรู้ไปสู่วัตถุใดๆเมื่อเราตัดสินใจอย่างทันทีทันใด (spontaneously) ว่าแรงกระทำที่ก่อให้เกิดการรับรู้ของเราอยู่ภายในวัตถุ นั้นๆ

⁶ *Passions*, a. 23.

⁷ *Passions*, a. 24

⁸ *Passions*, a. 25.

⁹ *Passions*, a. 25.

¹⁰ *Passions*, a. 27. (ข้าพเจ้าใช้คำว่า "พลังแห่งชีวิต" เพื่อกล่าวถึงสิ่งที่เดส์การตเรียกว่า "animal spirits" ซึ่งเป็นองค์ประกอบในเชิงกายภาพของ เลือดที่มีขนาดเล็กมาก และเป็นพลังที่ขับเคลื่อนอย่างรวดเร็วและหมุนเวียนอยู่ในส่วนต่างๆในร่างกาย เช่นในสมอง เส้นประสาท และกล้ามเนื้อ)

¹¹ จากนั้นไป ข้าพเจ้าจะใช้คำว่า "อารมณ์" เพื่อหมายถึง "Passions of the Soul" ในระดับเฉพาะของเดส์การตเท่านั้น

เดส์การตแยก "อารมณ์" หรือ "Passions of the Soul" ซึ่งก็คือ "สิ่งที่เกิดขึ้นต่อวิญญาณ" ออกจาก "เจตจำนง" ซึ่งเขาจัดว่าเป็น "Action of the Soul" หรือ "สิ่งที่เกิดขึ้นโดยวิญญาณ" เดส์การตอธิบายว่าเราสามารถนับได้ว่าอารมณ์คือสิ่งที่ถูกรับรู้ (perceptions) เมื่อ "สิ่งที่ถูกรับรู้" ดังกล่าวหมายถึงความคิดในส่วนที่ไม่ได้เป็น "แรงกระทำ" ของวิญญาณ (actions of the soul – เจตจำนง) แต่เราไม่สามารถจัดให้อารมณ์เป็นสิ่งที่ถูกรับรู้ได้หาก "สิ่งที่ถูกรับรู้" หมายถึงความรู้ที่ชัดเจนและโดดเด่น (clear and distinct knowledge/perception) ซึ่งจัดอยู่ในหมู่ความรู้ของจิต ทั้งนี้เนื่องจากอารมณ์สำหรับเดส์การตเป็นคุณสมบัติของมนุษย์ในฐานะองค์ประกอบระหว่างจิตและกาย และเป็นสิ่งที่เรารับรู้ได้อย่างสับสนและเลือนลาง (confused and obscure) เท่านั้น ดังที่เขากล่าวว่า "ประสบการณ์แสดงให้เห็นว่าผู้ที่ถูกรบกวนโดยอารมณ์มากที่สุดคือผู้ที่ไม่รู้จักอารมณ์เหล่านั้นดี และอารมณ์ก็จัดอยู่ในสิ่งที่ถูกรับรู้ซึ่งความสัมพันธ์อันแนบแน่นระหว่างวิญญาณกับกายส่งผลให้สับสนและเลือนลาง"¹² นอกจากนี้ เดส์การตยังนิยามอารมณ์ว่าเป็น "ความรู้สึก" เนื่องจากอารมณ์เป็นสิ่งที่วิญญาณ "รับรู้" หรือ "รับเข้ามา" เหมือนกับที่รับวัตถุภายนอก เขากล่าวเสริมอีกว่าถ้าจะให้ถูกต้องยิ่งขึ้น เราควรจะต้องจัดให้อารมณ์เป็นความตื่นตัวของวิญญาณ เพราะในบรรดาความคิดทั้งหลายที่วิญญาณพึงมีได้นั้น อารมณ์นับได้ว่าเป็นความคิดที่รบกวนหรือทำให้วิญญาณตื่นตัวได้ง่ายและมากที่สุด หลังจากที่ได้เดส์การตนิยามอารมณ์ว่าเป็นสิ่งที่ถูกรับรู้ หรือความรู้สึก หรือความตื่นตัวของวิญญาณแล้ว เขายังกำหนดให้อารมณ์เป็นสิ่งที่ "โยงไปสู่วิญญาณโดยเฉพาะ" เพื่อให้เกิดความชัดเจนว่า "อารมณ์" หรือ "Passions of the Soul" นี้ไม่รวมถึง Passions ชนิดอื่นๆที่เขากล่าวถึงในระดับทั่วไป อันได้แก่ผัสสะ ซึ่งเราโยงไปสู่วัตถุภายนอกและความกระหาย ซึ่งเราโยงไปสู่ร่างกายเราเอง นอกจากนี้ เขายังจำกัดขอบเขตของอารมณ์ให้แคบลงไปอีกโดยให้อารมณ์ "มีแรงเคลื่อนไหวของพลังแห่งชีวิตเป็นสาเหตุ เป็นสิ่งที่คอยผดุงรักษาและทำให้อารมณ์นั้นแข็งแกร่งขึ้น" เพื่อตัดความตื่นตัวที่มีวิญญาณเป็นสาเหตุหรือเป็นผู้สร้างเอง ซึ่งก็คือเจตจำนง ออกไป เราจึง

¹² *Passions*, a. 28. (เน้นโดยผู้เขียน)

สามารถกล่าวให้ชัดเจนลงไปได้ว่า "อารมณ์" ในทรรศนะของเดส์การตคือสิ่งที่ถูกรับรู้หรือความคิดอันสืบสนและเลือนลาง ซึ่งถูกสร้าง ผดุงรักษา และส่งเสริมโดยแรงเคลื่อนไหวในร่างกาย นอกจากนี้ เนื่องจากอารมณ์เป็นคุณสมบัติหนึ่งของการรวมตัวระหว่างจิตกับกาย (Mind-Body Union) จึงนับได้ว่าอารมณ์มีองค์ประกอบสองส่วน คือส่วนที่เกี่ยวข้องกับจิต และส่วนที่เกี่ยวข้องกับกาย อารมณ์ส่วนที่เกี่ยวข้องกับจิตก็คือ "ภาพแทน" หรือที่เดส์การตเรียกว่า Representations ของทั้งวัตถุภายนอกและความคิด/ความรู้สึกภายในจิตเอง ส่วนอารมณ์ส่วนที่เกี่ยวข้องกับกายก็คือการสั่นสะเทือนของต่อมไพเนียล¹³ อันเกิดจากการเคลื่อนไหวของพลังแห่งชีวิตในร่างกาย องค์ประกอบทั้งสองส่วนของอารมณ์เกาะติดอยู่ด้วยกันโดยธรรมชาติและต้องเกิดขึ้นพร้อมกันเสมอ

เนื่องจากอารมณ์มีองค์ประกอบสองส่วนโดยธรรมชาติ ซึ่งได้แก่ "ภาพแทน" และการสั่นสะเทือนของต่อมไพเนียล เดส์การตจึงอธิบายถึงสาเหตุของอารมณ์โดยยึดองค์ประกอบทั้งสองส่วนนี้เป็นหลัก กล่าวคือ เดส์การตอธิบายว่าสาเหตุหลักทางกายภาพของอารมณ์นั้นคือ "วัตถุที่กระทบกับประสาทสัมผัส" ซึ่งก็คือวัตถุหรือสิ่งที่เรามองเห็น จับต้องได้ ได้ยินเสียง ได้กลิ่น ฯลฯ เป็นต้น เมื่อประสาทสัมผัสของเรารับรู้วัตถุภายนอก วัตถุนั้นๆ ก็จะก่อให้เกิด "ภาพแทน" ของมันขึ้นในจิตของเรา "ภาพแทน" ดังกล่าวเป็นเหตุให้พลังแห่งชีวิตเคลื่อนตัวอย่างรวดเร็วและกระทบเข้ากับต่อมไพเนียล อันทำให้ต่อมไพเนียลสั่นสะเทือนตามการรับรู้ "ภาพแทน" นั้นๆ และทำให้เกิดอารมณ์เฉพาะขึ้น ซึ่งเกาะติดอยู่กับ "ภาพแทน" นั้นโดยเฉพาะ การสั่นสะเทือนของต่อมไพเนียลนับได้ว่าเป็น "สาเหตุสุดท้ายและใกล้ตัวที่สุดของอารมณ์"¹⁴ แต่ในขณะเดียวกัน เดส์การตก็ได้ให้คำอธิบายเรื่องสาเหตุของอารมณ์ที่เกี่ยวข้องกับจิตไว้ด้วยเช่นกัน กล่าวคือ เนื่องจากอารมณ์ทุกชนิดมีองค์ประกอบส่วนที่เป็น "ภาพแทน" ซึ่งเป็นผลของการทำงานของจิต จิตของเราก็สามารถสร้างอารมณ์ได้ทางอ้อมโดยอาศัยเจตจำนง นั่นคือโดยการให้เจตจำนงสร้างความคิด (idea) บางอย่างขึ้นเพื่อให้จิตรับรู้ "ภาพแทน" ของความคิดนั้นๆ ดังที่

¹³ "ต่อมไพเนียล" หรือ the Pineal Gland เป็นต่อมเล็กๆ บริเวณสมอง ซึ่งเดส์การตเชื่อว่าเป็นที่ตั้งของวิญญาณ (Seat of the Soul)

¹⁴ *Passions*, a. 51.

ข้าพเจ้าได้กล่าวไปแล้วว่า "ภาพแทน" แต่จะภาพเกาะติดอยู่กับการสั่นสะเทือนเฉพาะรูปแบบของต่อมไพเนียล ซึ่งเป็นสาเหตุของอารมณ์เฉพาะ การที่เจตจำนงสร้างความคิดบางอย่างขึ้นจึงนับเป็นสาเหตุของอารมณ์ได้เช่นกัน ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าจากการที่อารมณ์มีองค์ประกอบทั้งในส่วนที่เกี่ยวข้องกับจิตและส่วนที่เกี่ยวข้องกับกาย อารมณ์จึงมีสาเหตุได้ทั้งโดยตรงและโดยอ้อม สาเหตุโดยตรงของอารมณ์ก็คือวัตถุภายนอกที่กระทบกับประสาทสัมผัส ซึ่งเมื่อก่อให้เกิด "ภาพแทน" ในจิตแล้วก็จะส่งผลให้ต่อมไพเนียลสั่นสะเทือน ซึ่งเป็นสาเหตุทางกายภาพ ตัวอย่างเช่นเมื่อเราเห็นเสือ "ภาพแทน" ของเสือนั้นก็จะปรากฏขึ้นในจิตของเรา ซึ่งจะส่งผลให้ต่อมไพเนียลสั่นสะเทือนในรูปแบบเฉพาะ อันอาจเป็นสาเหตุให้เกิดอารมณ์ "กลัว" ขึ้น ส่วนสาเหตุโดยอ้อมของอารมณ์ก็คือการที่จิตกำหนดให้เจตจำนงสร้างความคิดบางอย่างขึ้นเพื่อให้จิตรับรู้ "ภาพแทน" นั้นๆ ซึ่งจะส่งผลให้ต่อมไพเนียลสั่นสะเทือนตามการรับรู้ ซึ่งเป็นสาเหตุทางจิต ตัวอย่างเช่นเมื่อจิตของเรากำหนดให้เจตจำนงนึกถึงเสือ "ภาพแทน" ของเสือนั้นก็จะปรากฏขึ้นในจิตของเรา อันทำให้พลังแห่งชีวิตเคลื่อนตัวและทำให้ต่อมไพเนียลสั่นสะเทือน ซึ่งเป็นสาเหตุให้เกิดอารมณ์ "กลัว" ขึ้นในที่สุด เป็นต้น

บทบาทสำคัญของอารมณ์ซึ่งเป็นคุณสมบัติของมนุษย์ในฐานะสิ่งรวมระหว่างจิตกับกายก็คือการรักษาชีวิตผ่าน "การกระทำ" นั่นคือเมื่อจิตรับรู้อารมณ์บางอย่าง เช่นอารมณ์กลัว จิตก็จะอาศัยเจตจำนงซึ่งเป็น "ผู้กระทำ" ในจิต เพื่อทำให้ร่างกายต้องการหนี หรือต่อสู้ เป็นต้น ดังที่เดส์การตได้กล่าวไว้ว่าการกระทำประเภทหนึ่งของวิญญาณ "มีเป้าหมายอยู่ที่ร่างกาย ดังเช่นเมื่อเราต้องการเดิน ผลที่ตามมาก็คือเราก้าวขาออกไปและเดินนั่นเอง"¹⁵ เราจึงอาจกล่าวได้ว่าอารมณ์เป็นสื่อกลางระหว่างเจตจำนงกับ "การกระทำ" ทางกายภาพของมนุษย์ หรือจะกล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คืออารมณ์เป็นสิ่งที่ชี้้นำให้จิตต้องการทำ "สิ่งที่อารมณ์ได้เตรียมพร้อมให้ร่างกายทำ"¹⁶ ดังที่เดส์การตกล่าวว่า

¹⁵ *Passions*, a. 18.

¹⁶ *Passions*, a. 40.

...วัตถุที่กระทบประสาทสัมผัสเราไม่ได้กระตุ้นให้เกิดอารมณ์ต่างๆขึ้นตามสัดส่วนของความหลากหลายของวัตถุเหล่านั้น หากแต่ตามสัดส่วนของรูปแบบต่างๆของภัยหรือประโยชน์ที่มันอาจมีต่อเราได้ ... และประโยชน์ของอารมณ์ก็อยู่ที่การทำให้วิญญาณของเราต้องการสิ่งที่ธรรมชาติบอกเราว่ามีประโยชน์และให้ตั้งมั่นอยู่กับความต้องการนั้น เช่นเดียวกับแรงผลักดันพลังแห่งชีวิตที่มักทำให้ร่างกายเคลื่อนไหวเพื่อทำให้เกิดสิ่งเหล่านั้นขึ้น¹⁷

เราเห็นได้ว่าเดส์การ์ตให้ความสำคัญกับกายไม่น้อยไปกว่าจิตในการศึกษากลไกของอารมณ์ใน *The Passions of the Soul* ซึ่งนับได้ว่าเป็นสิ่งที่น่าสังเกตและเป็นความแตกต่างที่สำคัญระหว่าง *The Passions of the Soul* กับผลงานชิ้นแรกๆ ซึ่งเขาได้แบ่งแยกจิตกับกายออกจากกันอย่างชัดเจน การที่เดส์การ์ตเชื่อว่าอารมณ์มีองค์ประกอบที่เกี่ยวข้องกับทั้งจิตและกายนับได้ว่าเป็นการหลายก้ำพวงที่นักเหตุผลนิยมส่วนใหญ่สร้างขึ้นมาแบ่งแยกระหว่างเหตุผลกับอารมณ์ โดยอ้างว่าเหตุผลเป็นเรื่องของจิตแต่เพียงอย่างเดียว ส่วนอารมณ์เป็นเรื่องของกายล้วนๆ ทฤษฎีเรื่องอารมณ์ของเดส์การ์ตเป็นการเปิดช่องทางให้เราพิจารณาอารมณ์ในฐานะที่ไม่ใช่สิ่งที่ขัดแย้งและสมควรถูกแบ่งแยกออกจากเหตุผล หรือจะกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือสำหรับเดส์การ์ตอารมณ์ไม่ใช่สิ่งที่ตรงข้ามกับเหตุผล แต่เป็นสิ่งที่เกิดจากเหตุผลและรับรู้ได้ด้วยเหตุผลในส่วนหนึ่ง เดส์การ์ตเชื่อว่าอารมณ์มีส่วนสำคัญในการกำหนดลักษณะนิสัยของมนุษย์ และลักษณะนิสัยดังกล่าวเป็นตัวชี้้นำการกระทำของมนุษย์ในส่วนหนึ่ง ดังนั้น อารมณ์จึงนับได้ว่ามีบทบาทต่อมนุษย์ในฐานะผู้กระทำทางศีลธรรม ดังจะเห็นได้ชัดเจนขึ้นจากการวิเคราะห์เรื่องความขัดแย้งในจิตใจ หรือที่เป็นที่รู้จักกันดีในนามของ "ความอ่อนแอทางศีลธรรม" ที่เขากล่าวถึงใน *The Passions of the Soul*

II. อารมณ์กับบทบาททางศีลธรรม

¹⁷ *Passions*, a. 52.

การที่เดส์การต์เชื่อว่าอารมณ์ไม่ได้เป็นคุณสมบัติของกายเพียงอย่างเดียว แต่เป็นสิ่งที่จิตรับรู้ได้ด้วย นั้น ทำให้เขานิยามปัญหาเรื่อง "ความอ่อนแอทางศีลธรรม" ต่างไปจากนิยามดั้งเดิม ซึ่งมักมองว่าเป็นปัญหาของความขัดแย้งระหว่างส่วนต่างๆ ของวิญญาณหรือจิต เช่นระหว่างส่วนที่เป็นเหตุผลกับส่วนที่เป็นอารมณ์ เป็นต้น สำหรับเดส์การต์ อารมณ์ไม่ใช่สิ่งที่ขัดแย้งกับเหตุผล และวิญญาณของมนุษย์แต่ละคนก็ไม่ได้มีหลายส่วน หากแต่เป็นหนึ่งเดียว เดส์การต์ให้นิยามปัญหาเรื่อง "ความอ่อนแอทางศีลธรรม" ว่าเป็น "การดิ้นรนต่อสู้" ระหว่าง "แรงสั่นสะเทือนที่พลังในกายกับเจตจำนงในวิญญาณกระตุ้นให้เกิดขึ้นในต่อม[ไพเนียล]พร้อมๆ กัน"¹⁸

แรงสั่นสะเทือนในต่อมไพเนียลสามารถเกิดขึ้นได้ทั้งจากวิญญาณหรือเจตจำนง และจากพลังแห่งชีวิตในร่างกาย ความอ่อนแอทางศีลธรรมที่ส่งผลกระทบต่อนเจตจำนงคือการต่อสู้กันระหว่างแรงขับเคลื่อนที่ก่อให้เกิดอารมณ์หรือการเคลื่อนไหวในร่างกายกับเจตจำนงซึ่งต่อต้านอารมณ์หรือการเคลื่อนไหวนั้นๆ ตัวอย่างเช่นกรณีของนายสมศักดิ์ซึ่งติดบุหรี่อย่างหนักและพยายามที่จะเลิกสูบบุหรี่ เมื่อนายสมศักดิ์เห็นบุหรี่ การรับรู้บุหรี่ทำให้พลังแห่งชีวิตในร่างกายของนายสมศักดิ์เคลื่อนตัวในรูปแบบที่ส่งผลให้ต่อมไพเนียลของเขาสั่นสะเทือน อันก่อให้เกิดอารมณ์ปรารถนาที่จะสูบบุหรี่ขึ้นในวิญญาณของนายสมศักดิ์ "การดิ้นรน" จะเกิดขึ้นหากเจตจำนงของสมศักดิ์ต่อต้านอารมณ์ปรารถนาดังกล่าว อันทำให้วิญญาณของเขาปฏิเสธบุหรี่ยานั้น เป็นต้น เดส์การต์เห็นว่าความเข้มแข็งหรือความอ่อนแอของวิญญาณมนุษย์ขึ้นอยู่กับความสามารถของเจตจำนงในการเอาชนะและควบคุมอารมณ์ เขากล่าวว่า "...ไม่ต้องสงสัยเลยว่าผู้ที่มีเจตจำนงที่สามารถเอาชนะอารมณ์ได้ง่ายดายที่สุด และหยุดส่วนประกอบที่เป็นการเคลื่อนไหวในร่างกายได้คือผู้ที่มีวิญญาณที่เข้มแข็งที่สุด"¹⁹ ในกรณีของนายสมศักดิ์ หากเจตจำนงของเขาถูกอารมณ์ปรารถนาที่จะสูบบุหรี่ครอบงำและเอาชนะ ซึ่งทำให้วิญญาณส่งแรงขับเคลื่อนให้มือของเขาหยิบบุหรี่ยืนขึ้นมาจุดสูบ ก็นับได้ว่าวิญญาณของสมศักดิ์อ่อนแอ ในทางตรงกันข้าม หาก

¹⁸ *Passions*, a. 47.

¹⁹ *Passions*, a. 48.

เจตจำนงของเขาควบคุมอารมณ์ปรารถนานั้นได้สำเร็จ ก็นับได้ว่าวิญญาณของสมศักดิ์เข้มแข็ง ปัญหาที่เราต้องตอบในจุดนี้ก็คือ เราจะทำให้วิญญาณเข้มแข็งได้อย่างไร

เดส์การตกล่าวว่าอารมณ์ "เป็นสิ่งที่ดีโดยธรรมชาติ"²⁰ แต่กระนั้นมนุษย์ก็ใช้อารมณ์ไปในทางที่ไม่ควร หรือปล่อยให้อารมณ์ต่างๆ เข้าครอบงำจิตใจได้ ด้วยเหตุนี้ เราจึงต้องรู้จักที่จะควบคุมอารมณ์ ดังที่ข้าพเจ้าได้กล่าวในส่วนที่แล้วของบทความนี้ว่าในทรรศนะของเดส์การตอารมณ์อาจเกิดขึ้นได้จากทั้งจิตและกาย ตามองค์ประกอบแต่ละส่วนของอารมณ์ ในการแก้ปัญหาเรื่องความอ่อนแอของวิญญาณ เดส์การตก็ได้เสนอวิธีแก้สองแบบเช่นกัน คือแก้ผ่านทางจิตและผ่านทางกาย กฎเกณฑ์สำคัญที่จะช่วยให้เราเข้าใจวิธีแก้ปัญหาคือความอ่อนแอของวิญญาณที่เดส์การตเสนออยู่ที่หลักการแห่ง "การทำให้เคยชินจนเป็นนิสัย" (Principle of Habituation) ซึ่งเขาได้กล่าวถึงครั้งแรกในข้อที่ 44 และอธิบายขยายความในข้อที่ 50 ดังต่อไปนี้

...แม้การเคลื่อนไหวต่างๆ ของทั้งต่อม[ไพบูลย์]และพลังแห่งชีวิตและสมอง ซึ่งส่งภาพแทนของวัตถุบางอย่างไปสู่วิญญาณ จะเกาะติดอยู่กับการเคลื่อนไหวซึ่งกระตุ้นให้เกิดอารมณ์บางอย่างขึ้นในวิญญาณโดยธรรมชาติ ทั้งสองสิ่งนี้ก็สามารถถูกแยกออกจากกันและนำไปเกาะติดไว้กับการเคลื่อนไหว[ที่ก่อให้เกิดภาพแทนหรืออารมณ์]อื่นๆ ได้โดยการทำให้เคยชินจนเป็นนิสัย²¹

หลักการแห่ง "การทำให้เคยชินจนเป็นนิสัย" นี้มีรากฐานอยู่บนความคิดของเดส์การตที่ว่าอารมณ์มีองค์ประกอบสองส่วนด้วยกัน และเมื่อองค์ประกอบทั้งสองส่วนเกาะติดกันแล้ว "ส่วนหนึ่งจะไม่เกิดขึ้นในวิญญาณของเราโดยปราศจากอีกส่วนหนึ่งเสมอในเวลาต่อมา"²² อย่างไรก็ตาม การเกาะติดขององค์ประกอบทั้งสองส่วนของอารมณ์ก็ไม่ใช่ว่าจะแยกออกจากกันไม่ได้ การที่อารมณ์ทุกชนิดประกอบไปด้วยการเคลื่อนไหวในกายและ "ภาพแทน" ในจิตก็ทำให้เราพอเห็นได้ไม่ยากนักว่าเราสามารถเปลี่ยนแปลงอารมณ์ได้สองวิธีด้วยกัน นั่นคือโดยการเปลี่ยนการเคลื่อนไหวในกายซึ่งเกาะติดอยู่กับ "ภาพแทน" บางภาพ หรือโดยการเปลี่ยน

²⁰ *Passions*, a. 211.

²¹ *Passions*, a. 50.

²² *Passions*, a. 107.

"ภาพแทน" ซึ่งเกาะติดอยู่กับการเคลื่อนไหวบางรูปแบบ วิธีแรกทำให้โดยการฝึกหัดร่างกาย ส่วนวิธีที่สองนั้นทำได้โดยการฝึกหัดเจตจำนง

เดส์การ์ดเสนอให้ใช้ "การทำให้เคยชินจนเป็นนิสัย" เพื่อแก้ปัญหาคำวณอ่อนแอของวิญญาณโดยวิธีแรก "การทำให้เคยชินจนเป็นนิสัย" ไม่ใช่วิธีการที่ต้องอาศัยการฝึกฝนยาวนาน วิธีการนี้นับได้ว่าเป็นพฤติกรรมบำบัดประเภทหนึ่งซึ่งใช้ได้กับทั้งมนุษย์และสัตว์ เป้าหมายของวิธีการนี้ก็คือการจับคู่การเคลื่อนไหวในร่างกายในรูปแบบอื่นเข้ากับการรับรู้วัตถุภายนอก ตัวอย่างเช่นหากเราผสมดินปืนเข้าไปกับยาสูบในบุหรี่ของนายสมศักดิ์ เมื่อนายสมศักดิ์จุดบุหรี่และบุหรี่ยันระเบิดใส่หน้าของเขา ถึงแม้เขาจะไม่ได้รับบาดเจ็บแต่อย่างใด เดส์การ์ดก็ดูเหมือนจะเชื่อว่าความตกใจจากการระเบิดนั้นสามารถเปลี่ยนกลไกหรือการเคลื่อนไหวในสมองของเขาจนทำให้อารมณ์ปรารถนาที่จะสูบบุหรี่ของนายสมศักดิ์ ซึ่งเกาะติดอยู่กับการรับรู้หรือ "ภาพแทน" ของบุหรี่ยาสูบออกจากกันตลอดไป

วิธีการที่สองที่เดส์การ์ดเสนอก็คือการฝึกหัดเจตจำนง ซึ่งอาจต้องอาศัยการฝึกหัดในระยะยาว เป้าหมายของวิธีการนี้ก็คือการเปลี่ยน "ภาพแทน" ที่เกาะติดอยู่กับการเคลื่อนไหวบางรูปแบบในกาย ซึ่งทำได้โดยการฝึกหัดให้เจตจำนงคิดเรื่องอื่นหรือสร้างความคิดอื่นขึ้นในวิญญาณ ถึงแม้เราจะไม่สามารถกระตุ้นหรือเปลี่ยนอารมณ์ของมนุษย์โดยอาศัยการกระทำของเจตจำนงโดยตรงได้ แต่หากเราตระหนักว่าอารมณ์ทุกชนิดมีองค์ประกอบส่วนที่เป็น "ภาพแทน" เราก็จะเห็นได้ว่าเราสามารถเปลี่ยนและควบคุมอารมณ์ได้ทางอ้อมโดยการรับรู้ "ภาพแทน" สิ่งที่มีมักจะเกาะติดอยู่กับอารมณ์ที่เราต้องการมีและตรงข้ามกับอารมณ์ที่เราต้องการสละ²³ กระนั้น เดส์การ์ดก็กล่าวเสริมว่าการที่เราจะกระตุ้นให้เกิดอารมณ์อื่นโดยการรับรู้ "ภาพแทน" ที่ต่างไปจากเดิมในวิญญาณนั้น เราอาศัยเพียงเจตจำนงอย่างเดียวไม่ได้ เรายังต้องใช้เหตุผลประกอบด้วย ดังที่เขากล่าวว่าการเอาชนะอารมณ์นั้น เจตจำนงจะต้องใช้ "การตัดสินใจเกี่ยวกับความรู้ในเรื่องของดีและความชั่วอย่าง

²³ *Passions*, a. 45.

เด็ดเดี่ยว"²⁴ เป็นอาวุธและเป็นสิ่งชี้นำการกระทำต่างๆในชีวิต หากเราย้อนไปพิจารณากรณีของนายสมศักดิ์ เราจะเห็นได้ว่านายสมศักดิ์สามารถฝึกหัดเจตจำนงของเขาเพื่อให้เขาเลิกสูบบุหรี่ได้สำเร็จโดยการใช้เหตุผล เช่นเมื่อใดก็ตามที่สมศักดิ์มีอาการปรารถนาที่จะสูบบุหรี่ เขาก็จะต้องพิจารณาทบทวนเหตุผลว่าเพราะเหตุใด การสูบบุหรี่จึงเป็นภัยต่อสุขภาพของเขา หรือเขาอาจจะสร้างความคิดที่ว่า "การสูบบุหรี่ก่อให้เกิดมะเร็ง" หรือ "ควันบุหรี่มีสารคาร์บอนมอนอกไซด์ซึ่งส่งผลเสียร้ายแรงต่อสุขภาพ" ขึ้นมาในวิญญาณ เป็นต้น

แม้วิธีการทั้งสองแบบนี้จะเริ่มต้นจากจุดที่ต่างกัน แต่ทั้งสองวิธีการก็มีเป้าหมายร่วมกัน คือการพยายามควบคุมอารมณ์ตลอดจนลักษณะนิสัยของมนุษย์ เพื่อให้มนุษย์จะได้กระทำสิ่งที่นับได้ว่า "ดี" หรือ "ถูกต้อง" การที่เดส์การต์เสนอวิธีการสองแบบเพื่อให้เกิดผลเพียงอย่างเดียวนั้นอาจเป็นเพราะเขาตระหนักว่า มนุษย์มีลักษณะนิสัยที่ต่างกัน จึงควรได้รับการฝึกหัดโดยวิธีการที่สอดคล้องกับลักษณะนิสัยของแต่ละคนด้วย ดูเหมือนว่าวิธีการแรกจะเหมาะสำหรับผู้ที่มีจิตใจค่อนข้างอ่อนแอ เนื่องจากการฝึกหัดดังกล่าวอาศัยกายมากกว่าจิต ในขณะที่วิธีการที่สองดูเหมือนจะเหมาะสำหรับผู้ที่มีจิตใจค่อนข้างเข้มแข็งและเด็ดเดี่ยว เนื่องจากการฝึกหัดเช่นนี้ต้องอาศัยเจตจำนงที่ตื่นตัว

แม้ทรรคนะในเรื่อง "ความอ่อนแอทางศีลธรรม" ของเดส์การต์จะช่วยให้เราเห็นภาพของแนวคิดทางศีลธรรมของเขาอย่างค่อนข้างชัดเจน ข้าพเจ้ากลับคิดว่าจุดที่เราไม่ควรมองข้ามและควรพิจารณาอย่างลึกซึ้ง เพื่อที่จะได้เข้าใจแนวคิดเรื่องศีลธรรมของเดส์การต์ให้แจ่มแจ้งยิ่งขึ้นก็คือเรื่องของ "ความรู้" ที่เขาใช้เป็นหลักสำคัญในการอธิบายเรื่อง "ความอ่อนแอทางศีลธรรม" "ความอ่อนแอทางศีลธรรม" คือปรากฏการณ์ที่คนๆหนึ่ง ซึ่งรู้ว่าการกระทำ ก. ดีกว่าการกระทำ ข. แต่ก็ยังเลือกที่จะทำ ข. เดส์การต์ ซึ่งให้ความสำคัญกับ "ความรู้" อย่างมาก โดยเห็นว่าสิ่งที่จิตรับรู้ด้วยเหตุผลเป็นสิ่งที่จริงแท้แน่นอน ก็ไม่น่าจะเห็นว่า "ความอ่อนแอทาง

²⁴ *Passions*, a. 48.

ศีลธรรม" เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นได้ เนื่องจากหากเราถือว่าสิ่งหนึ่งดีกว่าอีกสิ่งหนึ่ง การที่เราจะเลือกทำสิ่งที่ดีนั้นน้อยกว่า นั้นย่อมเป็นไปได้

กฎเกณฑ์สำคัญสำหรับปัญหานี้ก็คือคำว่า "รู้" นั่นเอง เดส์การต์แบ่งความรู้ออกเป็นสองประเภทใหญ่ ประเภทแรกคือความรู้ที่รับรู้ด้วยจิตโดยอาศัยเหตุผล เช่นความรู้ทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งเดส์การต์เห็นว่าเป็นความรู้ที่แน่นอน ชัดเจน และโดดเด่น ส่วนความรู้ประเภทที่สองคือความรู้ที่รับรู้ผ่านกายโดยอาศัยประสาทสัมผัส ซึ่งเขาเห็นว่าเป็นความรู้ที่เราไม่สามารถรู้ได้อย่างแน่นอนและชัดเจนเท่าประเภทแรก แต่เนื่องจากความรู้ในเชิงผัสสะ ซึ่งรวมถึงอารมณ์และความอยากทั้งหลาย เป็นสิ่งที่ขึ้นการกระทำของเราในระดับหนึ่ง เดส์การต์จึงจำเป็นต้องหากกลไกอื่นเพื่อใช้อธิบายบทบาทหรือการทำงานของความรู้ประเภทนี้ในขอบเขตแห่งโลกศีลธรรม คำอธิบายอารมณ์ของเดส์การต์ในฐานะเป็นความรู้ที่สับสนและเลื่อนลงเข้ามามีบทบาทอีกครั้งที่จุดนี้เอง หากเขาไม่ได้กล่าวว่าอารมณ์เป็นสิ่งที่เรารับรู้ได้อย่างสับสนและเลื่อนลงเท่านั้น เขาก็จะไม่สามารถให้คำอธิบายเรื่อง "ความอ่อนแอทางศีลธรรม" ได้ เนื่องจากในความคิดของเดส์การต์ ถ้าอารมณ์เป็นสิ่งที่เรารู้ได้อย่างชัดเจนและโดดเด่น ความอ่อนแอทางศีลธรรมจะไม่สามารถเกิดขึ้นได้ เหตุผลก็คือสำหรับเดส์การต์ การมีความรู้ประเภทที่ชัดเจนและโดดเด่นจะต้องส่งผลให้ผู้ตัดสินใจทำในสิ่งที่ถูกต้องเสมอ แต่ความอ่อนแอทางศีลธรรมเป็นผลของการตัดสินใจที่ไม่สู้จะดีนัก ซึ่งจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อเจตจำนงตัดสินใจเกี่ยวกับสิ่งที่ตนไม่ได้รู้ อย่างชัดเจนและโดดเด่น ซึ่งเดส์การต์เห็นว่าเป็นการตัดสินใจที่บกพร่อง

การที่เดส์การต์กล่าวว่าเราไม่สามารถมีความรู้ที่ชัดเจนและโดดเด่นในเรื่องของอารมณ์ได้นั้นไม่ได้หมายความว่าความรู้ในความหมายทั่วไปไม่มีบทบาทในระบบศีลธรรม เดส์การต์ไม่ได้ยึดแนวคิดแบบปัญญานิยมที่เชื่อว่าการกระทำใดๆจะถูกต้องทางศีลธรรมได้ก็ต่อเมื่อผู้กระทำใช้ความรู้ที่ชัดเจนและโดดเด่นในการตัดสินใจทำการกระทำนั้นๆ เดส์การต์กลับเชื่อว่าในเมื่อเราไม่สามารถมีความรู้บริสุทธิ์ในเชิงปัญญาเกี่ยวกับ

เรื่องของศีลธรรมได้ เราจึงได้แต่เพียงพยายามที่จะทำให้ความรู้ของเราในเรื่องศีลธรรมชัดเจนและโดดเด่นที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ และใช้ความรู้ที่ขึ้นจากการกระทำของเรา ถึงแม้เราอาจจะทำผิดได้ก็ตาม

เดส์การตตระหนักดีว่ามนุษย์ในฐานะที่เป็นองค์ประกอบระหว่างกายกับจิตต้องอาศัยความรู้ในเชิงศีลธรรม ซึ่งสับสนและเลือนลาง เพื่อขึ้นจากการกระทำของตน ประกอบกับความรู้ที่ชัดเจนและโดดเด่นเพื่อขึ้นจากการแสวงหาความจริง เขาจึงเห็นว่าความจริงแต่ละประเภทมีระดับความแน่นอนที่ต่างกันออกไปได้ นั่นคือความรู้ที่เราใช้ขึ้นจากการกระทำมีเพียงความแน่นอนทางศีลธรรม (moral certainty) ก็เพียงพอแล้ว ส่วนความรู้ที่ชัดเจนและโดดเด่นนั้นต้องมีความแน่นอนสมบูรณ์ (absolute certainty) ความแน่นอนทางศีลธรรมคือความแน่นอนที่ "เพียงพอสำหรับการขึ้นนำพฤติกรรมของเรา หรือใกล้เคียงกับความแน่นอนที่เรารับรู้ในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการดำเนินชีวิต ซึ่งโดยปกติเราจะไม่สงสัย แต่เรารู้ดีว่าเป็นไปได้ที่ความรู้เหล่านั้นอาจจะผิด"²⁵ ส่วนความแน่นอนสมบูรณ์จะเกิดขึ้นเมื่อเราเชื่อว่า "เป็นไปได้ไม่ได้แน่นอนที่สิ่งที่เราตัดสินว่าเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งจะไม่เป็นไปตามนั้น"²⁶ ความแน่นอนสมบูรณ์ตั้งอยู่บนรากฐานทางอภิปรัชญาที่ว่าพระเจ้าทรงความดีสูงสุดและไม่เป็นผู้หลอกลวง ดังนั้นความสามารถในการตัดสินแยกแยะความจริงออกจากความเท็จที่พระองค์ให้แก่เราก็ไม่สามารถทำให้เราตัดสินผิดพลาดได้ ตราบใดที่เราใช้ความสามารถนั้นอย่างเหมาะสมโดยการรับรู้สิ่งต่างๆ อย่างชัดเจนและโดดเด่น

เราเห็นได้ว่านอกจากอารมณ์จะมีบทบาทในการรักษาชีวิตมนุษย์แล้ว อารมณ์ยังเป็นปัจจัยสำคัญในการสร้างลักษณะนิสัย ในการขึ้นจากการกระทำทั้งหลายของมนุษย์ ตลอดจนส่งเสริมหรือลดความเข้มแข็งของเจตจำนงมนุษย์อีกด้วย ความเข้มแข็งหรืออ่อนแอของเจตจำนงวัดได้จากความสามารถในการ "ควบคุม" อารมณ์ต่างๆ เช่นการให้ความรู้เรื่องความดีและความชั่วที่แน่นอนทางศีลธรรมเป็นสิ่งขึ้นจากการกระทำของเรา การส่งเสริมให้อารมณ์ที่มีประโยชน์ต่อเราแข็งแกร่งขึ้น และการกำจัดอารมณ์ที่เป็นภัยต่อเรา น่าสังเกตว่าการ

²⁵ Footnote to *Principles of Philosophy*, CSM, Vol. I, p. 289.

²⁶ Footnote to *Principles of Philosophy*, CSM, Vol. I, p. 290.

ที่เดส์การต์จัดให้อารมณ์เป็นสิ่งที่เรารู้ได้อย่างสับสนและเลื่อนกลาง ซึ่งมีเพียงความแน่นอนทางศีลธรรม กลับทำให้ความรู้ที่เราใช้ขึ้นจากการกระทำมีลักษณะยืดหยุ่นได้ เปลี่ยนแปลงได้ และไม่เป็นกฎเกณฑ์ตายตัว ดังที่เดส์การต์กล่าวว่า "...เราไม่ควรสงสัยความจริงที่เป็นไปได้ในเรื่องของการดำเนินชีวิต แต่ในขณะเดียวกันเราก็ไม่ควรเห็นว่าความจริงเหล่านั้นแน่นอนเสียจนเรามิอาจเปลี่ยนความคิดได้เมื่อมีเหตุผลที่ชัดเจนมาทำให้เราต้องเปลี่ยน"²⁷

สรุป

เดส์การต์ได้เสนอสิ่งที่เราอาจเรียกได้ว่าเป็นความคิดทางศีลธรรมของเขาใน *The Passions of the Soul* ผ่านทฤษฎีเรื่องอารมณ์ ผู้ที่เคยศึกษาความคิดทางอภิปรัชญาและญาณวิทยาของเดส์การต์มาแล้วอาจคาดหวังอยู่ลึกๆว่าผลงานชิ้นนี้จะนำเสนอระบบจริยศาสตร์แบบเหตุผลนิยม (Rationalist Ethics) ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดทางอภิปรัชญาของเขา และคงจะแปลกใจไม่น้อยที่เดส์การต์ไม่ได้แสดงความเป็นนักปรัชญากระแสเหตุผลนิยมของเขาออกมาอย่างชัดเจนในผลงานชิ้นนี้ จนกระทั่งทำให้ผู้อ่านหลายท่านคาดเดาไปว่าความคิดของเดส์การต์คงจะเปลี่ยนไปเมื่อเขาอายุมากขึ้น แต่หากพิจารณาให้ดี ความคิดที่เดส์การต์เสนอใน *The Passions of the Soul* ก็เป็นความคิดที่มีรากฐานอยู่บนอภิปรัชญาของเขาเองในระดับหนึ่ง การที่เดส์การต์หันมาศึกษาอารมณ์ของมนุษย์ในฐานะที่เป็นมนุษย์ ไม่ใช่ในฐานะจิตที่คิดแต่เพียงอย่างเดียวและสามารถอยู่ได้โดยไม่ต้องอาศัยร่างกาย หรือในฐานะกายซึ่งเป็นเสมือนเครื่องจักรที่มีความกว้างยาวสูง นับเป็นการเปลี่ยนแปลงที่โดดเด่นสำหรับเขา และยังเป็นสาเหตุให้มีผู้โจมตีว่าความคิดของเขาไม่คงเส้นคงวา และบางครั้งก็ขัดแย้งกันเองอีกด้วย แต่ความเปลี่ยนแปลงนี้ก็อาจสะท้อนให้เห็นพัฒนาการทางความคิดของเดส์การต์ก็ได้ อาจเป็นไปได้เช่นกันที่เดส์การต์เห็นว่าเขาได้วางรากฐานที่มั่นคงให้กับระบบปรัชญาของเขาแล้ว และก็พร้อมที่

²⁷ *Principles of Philosophy*, CSM, Vol. I, p. 182.

จะคิดต่อในสาขาอื่น อย่างไรก็ตาม เราได้เห็นแล้วว่าการศึกษาเรื่องอารมณ์มนุษย์ในฐานะองค์ประกอบระหว่างจิตกับกาย การให้อารมณ์มีองค์ประกอบทั้งส่วนที่เกิดจากจิตและส่วนที่เกิดจากกาย อันเป็นเหตุให้อารมณ์ไม่ใช่สิ่งที่ขัดแย้งกับเหตุผลอีกต่อไป ล้วนเป็นการเปิดพื้นที่ให้กับการพิจารณามิติทางอารมณ์และความรู้สึกของมนุษย์ในระบบศีลธรรม ซึ่งเป็นสิ่งที่แทบจะไม่ปรากฏในทฤษฎีจริยศาสตร์ของนักปรัชญากระแสเหตุผลนิยมผู้อื่นเลย นับว่า *The Passions of the Soul* เป็นงานที่ช่วยเติมเต็มส่วนที่ขาดหายไป ในอภิปรัชญาและญาณวิทยาของเดส์การ์ตได้เป็นอย่างดี

ข้าพเจ้าขอลงท้ายบทความนี้โดยการยกข้อความของ Stephen H. Voss ผู้แปล *The Passions of the Soul* จากภาษาฝรั่งเศสเป็นภาษาอังกฤษดังต่อไปนี้ "...เขา[เดส์การ์ต]ต้องการให้ต้นไม้แห่งปรัชญาของเขาออกผล ซึ่งจะได้หล่อเลี้ยงและให้ความสุขแก่มนุษย์ที่มีเลือดเนื้อ อภิปรัชญาแบบเหตุผลนิยมของเดส์การ์ตเป็นเพียงส่วนรากของต้นไม้ นั่น และหากเรามัวแต่เสียเวลาอยู่ใต้ดิน เราก็จะไม่ได้เห็นแรงบันดาลใจของเขา"²⁸

²⁸ *Passions*, p. ix.



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

**26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

"กาย เส้นห์ อัตลักษณ์ กับวัฒนธรรมบริโภคในสังคมไทย"

วิจิตร ว่องวาริทธิพย์ ผู้เสนอบทความ

ผศ.ดร.อภิญา เฟื่องฟูสกุล ผู้นำการถกบทความ

วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547

9.00 – 10.30 น. ห้อง 103 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

กาย เส้น อดัลักษณะ และความงามในสังคมบริโภคไทย

วิจิตร ว่องวาริทธิพย์

ความใฝ่ฝันของผู้คนจำนวนหนึ่งที่จะจุดรั้งมือแห่งกาลเวลา ส่งผลให้พวกเขา - ไม่ว่าเพศใด - พยายามทุกวิถีทางที่จะให้เกิดความเปลี่ยนแปลงกับร่างกายตนเองน้อยและช้าที่สุด วิธีการต่างๆถูกนำมาใช้ นับตั้งแต่การบริหารเพื่อให้ทุกส่วนสัดกระชับ ไม่นย่อนคล้อย และมีร่างกายและพลังดุจดั่งหนุ่มสาว จนไปถึงการเสาะแสวงหาเคล็ดลับการบำรุงและบำรุงร่างกายต่าง ๆ นานา อย่างไรก็ตาม จุดเปลี่ยนขนานใหญ่จุดหนึ่งเกิดขึ้นระยะใกล้เคียงกันในช่วงต้นศตวรรษที่ 20¹ เมื่อเรื่องของการบำรุงบำเรอความสวยความงามที่เคยเป็นเรื่องส่วนตัวภายในครัวเรือนได้กลายเป็นอุตสาหกรรม และประสบความสำเร็จอย่างไร้ขีดจำกัดด้วย 2 เงื่อนไขที่เอื้ออำนวยต่อการเติบโตของธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับความงาม นั่นคือ ความก้าวหน้าของการสื่อสารโทรคมนาคม และความก้าวหน้าในวิทยา-ศาสตร์ชีวภาพ

สองเงื่อนไขดังกล่าว เสริมแรงให้ธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับความงามมีพัฒนาการขึ้นต่อมาอย่างไม่มีที่ท่าว่าจะหยุดยั้ง ขอบเขตอันจำกัดเรื่องความงามที่แต่เดิมถูกทำให้เป็นเรื่องเฉพาะของสตรีเพศ ได้ถูกขยายกว้างให้กลายมาเป็นความงามที่ครอบคลุมคนทุกกลุ่มสังคม ไม่เลือกเพศวิถี(sexuality) เชื้อชาติ หรือแม้กระทั่งช่วงอายุ การประสานความร่วมมือของทั้งธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับความงาม การสื่อสารมวลชนและการโทรคมนาคม และวิทยา-ศาสตร์ชีวภาพ ได้นำไปสู่การผลิตและหยั่งรากอุดมการณ์ประเภทหนึ่งขึ้นอย่างมั่นคงจนถึงปัจจุบัน นั่นคืออุดมการณ์เรื่องมาตรฐานในอุดมคติเรื่องความงาม (an idealised standard of beauty) อย่างไรก็ตาม มาตรฐานความงามตามอุดมการณ์ที่ถูกประกอบสร้างดังกล่าวมิได้มีความหมายหยุดนิ่ง หากแต่เปลี่ยนแปลงไปตามแรงขับเคลื่อนของบริบททางเวลาและพื้นที่ มาตรฐานความงามแต่ละยุคของแต่ละสังคมจึงมีเนื้อหาแตกต่างกัน

รายงานเบื้องต้นชิ้นนี้สนใจที่จะสำรวจการส่งผ่านอุดมการณ์ความงามของบรรดาผู้ผลิตอุดมการณ์ทั้งหลายในบริบทไทย² ซึ่งจะเน้นช่วงเวลาล่วงหลังวิกฤตเศรษฐกิจเป็นต้นมา เนื่องจากในระยะไม่กี่ปีมานี้ พบว่าสังคมไทยได้กลับเข้าสู่สังคมที่อุดมด้วยการบริโภคอีกครั้งหนึ่ง (หลังจากการบริโภคครั้งใหญ่ระลอกแรกช่วงทศวรรษ 2530) เป็นการบริโภคที่ดูจะหนักหน่วงกว่าเดิม ตั้งคำถามต่อการบริโภคน้อยลงกว่าเดิม โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อการบริโภคเป็นการลงทุนในร่างกายตนเองของผู้คนในสังคมเมือง ถูกนำมาผูกติดจนกระทั่งจมดิ่งลึกลงไปกับคำอธิบายทางวิทยาศาสตร์การแพทย์ ส่งผลให้เส้นแบ่งความแตกต่างระหว่าง สุขภาพ กับ ความงาม ค่อยๆ

¹ ที่ฝรั่งเศส เมื่อปี ค.ศ.1909 Eugène Schueller ตั้งบริษัทผลิตน้ำยาเปลี่ยนสีผม ซึ่งได้กลายมาเป็น L'Oréal ในปัจจุบัน ต่อมาปี ค.ศ.1911 เกสเซอร์ชาว Hamburg ชื่อ Paul Beiersdorf ได้พัฒนาครีมบำรุงผิวภายใต้นาม Nivea ที่ญี่ปุ่นช่วงเวลาเดียวกันนั้นเอง บริษัท Shiseido โดย Arinobu Fukuhara เป็นบริษัทแรกที่นำวิทยาศาสตร์มาผสมผสานเข้ากับการทำเครื่องสำอางอย่างลงตัว สำหรับสหรัฐอเมริกา ปี 1910 และ 1912 เป็นปีที่ให้กำเนิดแก๊สผลิตภัณฑ์บำรุงผิวพรรณชั้นนำ อันได้แก่ Elizabeth Arden และ Helena Rubinstein ตามลำดับ ตั้งแต่นั้น คู่แข่งขันทางการตลาดความงามคู่นี้ก็เริ่มขับเคี่ยวกันเรื่อยมา (โปรดดู "Pots of Promise," *The Economist*, vol.367 no.8325 (May 24-30, 2003): 63.)

² ความสนใจหลักสำหรับรายงานเบื้องต้นนี้จะอยู่ที่อุตสาหกรรมเครื่องสำอาง

คล้ายความเข้มข้นลงจนกลายเป็นสิ่งเดียวกันในที่สุด และทำให้ธุรกิจเดิมจำนวนหนึ่งทั้งที่เกี่ยวข้องและไม่เกี่ยวข้องกับความงาม ต่างพยายามแปรรูปตนเองให้กลายเป็น “ธุรกิจเพื่อสุขภาพ” ไป

นอกจากนี้ ภายใต้อุดมการณ์ความงามดังกล่าว การบริโภคได้ใส่สัญญาณของการมีรสนิยมที่ดีและความรับผิดชอบทางสังคมควบคู่ไปด้วย ทั้งหมดนี้ทำให้ในช่วงทศวรรษ 2540 การดูแลสุขภาพเพื่อให้บรรลุสู่มาตรฐานความงามมีรูปแบบที่สลับซับซ้อนมากขึ้นไปกว่าเพียงการปกป้องและประพินกาย ภายนอก เท่านั้น ผู้ที่จะมีความงามที่“มีคุณค่า” สำหรับทศวรรษนี้จะไม่อาจพอเพียงเช่นนั้น หากแต่จำเป็นต้องมีความงามที่เป็นผลมาจาก (1) การบริโภคอย่าง“ถูกต้องทางการเมือง” (politically correct) (2) การมีฐานความรู้“ที่ถูกต้อง” มารองรับ และ (3) การยังคงไว้ซึ่งเอกลักษณ์ของตนเอง

กล่าวอีกอย่างคือ เป็นผู้ที่มีความงามพร้อมสรรพจาก ภายใน (สุขภาพกายดี จิตใจงาม จลาค มีรสนิยมดี) เผยออกสู่ ภายนอก (หน้าตา ผิวพรรณ รูปร่าง การเลือกใช้ผลิตภัณฑ์ การแต่งกาย) เป็นความงามที่ยังไม่ลืมหลักหมายรูปธรรมแห่งความเยาว์วัย หากแต่เพิ่มภาคสัญลักษณ์ของความงามลงไปด้วย

ด้วยเหตุนี้ รูปแบบอันเป็นที่นิยมในการดูแลสุขภาพเพื่อเพาะให้เกิดความงามในหมู่คนเมืองช่วงทศวรรษที่ 2540 นี้ จึงได้แก่ การ“นำเข้า” สิ่งต่างๆจาก ภายนอก เข้าสู่ร่างกาย ภายใน คำว่า “การนำเข้าสิ่งภายนอก” ในที่นี้ กินความกว้างไปตั้งแต่การนำเข้าความรู้และภาคปฏิบัติบางชุดจากภายนอกสังคมไทยมารับใช้การลงทุนในร่างกาย จนถึงการใช้โภชนาการและสารอาหารเข้าสู่ร่างกาย

อย่างไรก็ตาม ภายใต้อุดมการณ์ความงามที่ประหนึ่งจะมีความซับซ้อนเพิ่มขึ้นและละเอียดลึกซึ้งไปถึงภายใน สิ่งที่ถูกกดทับไว้และเฝ้าดูเหมือนเป็น“ข้อห้าม” ไม่ให้พูดถึง คือ ความหลากหลายของความงาม อำนาจอันล้นเหลือของ“ผู้เชี่ยวชาญ” และอคติที่วัฒนธรรมแห่งความเยาว์วัย(youth culture) มีต่อการสูงวัย

ธรรมชาติ “ความงาม” ในฐานะประเด็นสาธารณะ และตัวละครที่หลากหลาย

ความสนใจในเรื่องความงามแต่เดิมมา มักถูกผลักให้เป็นเรื่องส่วนบุคคลมากกว่าที่จะเป็นประเด็นสาธารณะ อย่างไรก็ตาม เมื่อถูกโยนเข้ามาให้เป็นประเด็นสาธารณะ คำว่า“ความงาม” ก็ถูกฉวยใช้โดยตัวละครหลากหลายที่ต่างพากันประกอบสร้างความหมายขึ้นมาเพื่อเป้าหมายของตนเอง “ความงาม” จึงมีเคยมีความหมายที่หยุดนิ่ง เป็นสากล หากแต่แปรเปลี่ยนเลื่อนไหลไปตามสถานการณ์ของการฉวยใช้

แล้วในความสนใจระดับสาธารณะ ความงามมาเกี่ยวโยงกับสุขภาพได้อย่างไร?

สถาบันที่ดูแลรับผิดชอบเรื่องสุขภาพโดยตรงนอกจากจะเป็นสถาบันทางการแพทย์แล้ว รัฐและบรรดานักวางแผนระดับชาติเป็นตัวละครสำคัญตัวแรกๆตัวหนึ่งที่เข้ามาจัดการเรื่องร่างกายของคนในชาติ ในอังกฤษช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 1 จนถึงก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 (ค.ศ.1918-39) ได้เกิดกระแสสนทนากาการตากอากาศ (open-air leisure) เช่น การท่องเที่ยวไปในชนบท การเดิน ขี่จักรยาน แคมป์ การท่องเที่ยวในที่ๆไม่เคยไปโดยการใช่แผนที่ เป็นต้น และด้วยกิจกรรมที่สัมผัสธรรมชาติเหล่านี้เองที่ได้สร้าง ‘ศิลปะแห่งการมีชีวิตที่ดี’ (the art of right living) และความเป็นพลเมืองให้แก่วรรณอังกฤษ คนทั้งหลายถูกเชื้อเชิญให้ออกไปสัมผัสสุนทรีย์ะจากการใช้ชีวิตอยู่กับธรรมชาติ เยาวชนได้รับการสนับสนุนให้เดินทางไปสำรวจยังสถานที่ไกลๆโดยการอ่านแผนที่ ทั้งนี้

ด้วยความเชื่อที่ว่า “พวกเขาจะไม่เพียงแต่มีชีวิตที่ได้รับการเติมเต็มเท่านั้น หากแต่จะกลายเป็นพลเมืองที่รู้รอบด้วย” และ“พื้นที่จริง(ตามธรรมชาติ) เป็นสถานที่อันจำเป็นยิ่งที่จะฝึกฝนความคิดอ่านแบบพลเมือง”³

อย่างไรก็ตาม มีกฎเกณฑ์อยู่ชุดหนึ่งที่นักทอไปในภูมิทัศน์ตามธรรมชาติ(ไม่ว่าจะเป็นเด็กหรือผู้ใหญ่) แบบนี้จำต้องเรียนรู้และปฏิบัติตาม เช่น การไม่ทำเสียงดัง ไม่ทิ้งขยะ ไม่เด็ดดอกไม้ และไม่ถ่ายเรียวรด มิฉะนั้น พวกเขาจะมีคุณสมบัติไม่เหมาะแก่การเป็นพลเมืองของอังกฤษยุคใหม่ การเป็นพลเมืองที่ดีจึงสัมพันธ์กันกับความกลมกลืนและไม่เบียดเบียนธรรมชาติ ซึ่งทั้งหมดนี้ต้องการการเรียนรู้ผ่านการสอนและการศึกษา⁴ พลเมืองของอังกฤษยุคใหม่ต้องเรียนรู้ที่จะมีทั้งวินัย จิตวิญญาณ และความสุนทรีย์ในการชื่นชมความงามของธรรมชาติ

ด้วยการเรียนรู้ดังกล่าว คนจะตระหนักดีถึงคุณค่าและความงามของธรรมชาติ ซึ่งตรงนี้จะสร้างความเป็นคนที่สมบูรณ์ งามด้วยมารยาท งามพร้อมด้วยปัญญา และในที่สุดจะนำไปสู่สวัสดิการทางจิตวิญญาณของชาติ (the spiritual welfare of a nation)⁵ โดยสรุป ความงาม ณ ขณะนั้นเป็นความงามตามธรรมชาติที่ส่งผลต่อความงามทางบุคลิกภาพ ทางจิตวิญญาณและความเป็นพลเมืองที่ดีของคนในชาติ

จากจุดเริ่มต้นที่กิจกรรมการทอไปตามภูมิทัศน์ธรรมชาติในชนบท สวน และป่าเขา ถูกนำไปใช้ในฐานะกลไกสร้างพลเมืองแห่งชาติให้มีวินัย สุนทรีย์ และความเข้มแข็งทางจิตวิญญาณ ในระยะต่อมา ปรากฏว่าความสนใจเริ่มเอนเอียงไปเน้นที่ความแข็งแรงทางกายมากขึ้น ที่เป็นเช่นนั้นเนื่องมาจากกระแส ‘วัฒนธรรมกายภาพมวลชน’ (mass physical culture) เริ่มเป็นที่นิยม และร่างกาย จิตใจ และจิตวิญญาณถูกมองว่ามีความสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก กิจกรรมต่างๆ ที่ให้คนออกไปสัมผัสธรรมชาติ จึงยังได้รับการสนับสนุนเพิ่มมากขึ้นในแง่ที่จะสร้างพลเมืองที่มีร่างกายแข็งแรง ทนทานสูง และปลอดภัยจากโรคภัยคุกคามต่างๆ หน่วยงานต่างๆ ถูกก่อตั้งขึ้นเพื่อรณรงค์ให้ผู้คนหันมาออกกำลังกายเพื่อสุขภาพกายที่แข็งแรง ดังเช่นการก่อตั้ง The Women’s League of Health and Beauty (ที่มีคำขวัญว่า ‘การขยับกายคือชีวิต’ - Movement is Life) และ The National Fitness Council (NFC) เมื่อปี ค.ศ. 1930 และ 1937 ตามลำดับ สื่อชิ้นหนึ่งของ NFC เขียนไว้ว่า “ในฐานะพลเมือง ถือเป็นหน้าที่ของทุกคนที่จะต้องแข็งแรงกระฉับกระเฉงให้มากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้”⁶

แม้ความหมายจะเริ่มขยับกว้างไปกว่าเดิม แต่ความงามทางกายก็ยังไม่ถูกขบเน้นในฐานะประเด็นสาธารณะเมื่อเทียบกับประเด็นเรื่องความเป็นพลเมืองแห่งชาติที่แข็งแรง ธรรมชาติยังคงเป็นธรรมชาติที่หมายถึงภูมิทัศน์ กระนั้นก็ตาม ด้วยกระแสการตื่นตัวเรื่องสุขภาพกายนี้เอง ความหมายของ “ธรรมชาติ” ได้แปรเปลี่ยนไปเมื่อมีตัวละครตัวใหม่เข้ามา ธรรมชาติเริ่มไม่ใช่ธรรมชาติที่จะต้องไปเสาะแสวงหาจากการไปค้นหาการไกลๆ นอกบ้าน แต่เป็นธรรมชาติที่อยู่ในสารอาหารที่บริโภคในชีวิตประจำวัน เป็นธรรมชาติที่ช่วยเสริมให้ร่างกายแข็งแรง

³ David Matless, “‘The Art of Right Living’: Landscape and Citizenship, 1918-39,” in *Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation*, ed. Steve Pile and Nigel Thrift (London and New York: Routledge, 1995) p.102-3.

⁴ *Ibid.*, pp.94-6.

⁵ *Ibid.*, pp.106.

⁶ *Ibid.*, pp.112.

และผลของธรรมชาติแบบหลังนี้เองยังจะช่วยให้เกิดความงามทางกายได้ด้วย ตัวละครตัวใหม่ที่ว่านี้ได้แก่ ธรรมาภิบาล Hovis ซึ่งได้เข้ามาช่วยใช้ประโยชน์จากกระแส 'วัฒนธรรมกายภาพมวลชน' ภายใต้บรรยากาศการคำนึงถึงความเป็นชาติที่เข้มข้น โดยวางแผนการตลาดอย่างแหลมคม ซึ่งโยงเอาความเป็นชาติเข้ากับ "ธรรมชาติ" และความมีเสน่ห์และรูปร่างที่ดีเพื่อดึงดูดลูกค้าสตรีของตน

เพราะเป็นห่วงเป็นใยในสุขภาพของผู้บริโภคและพิถีพิถันเป็นพิเศษในการคัดสรรวัตถุดิบธรรมชาติ มาอบเป็นขนมปังแสนอร่อย Hovis จึงรู้สึกชอบธรรมที่จะยกตนเองให้เป็น 'ขนมปังเพื่อสุขภาพของชาติ' (the National Health Bread) ขณะเดียวกัน ก็ไม่ลืมที่จะบอกเคล็ดลับการมีสุขภาพดีพร้อมเสน่ห์แห่งเรือนร่างให้แก่คุณผู้หญิง โดยจะจัดส่งตารางสุขภาพสำหรับสตรี (Women's Health Chart) ให้แก่ลูกค้าที่กรอกคุกกี้ส่งกลับมายังบริษัท⁷ เมื่อมาถึงจุดนี้ ความงามจึงเข้ามาข้องเกี่ยวกับธรรมชาติและสุขภาพ(กาย) อย่างกลมกลืน ความงามที่เดิมเป็นเรื่องส่วนตัวเฉพาะบุคคลถูกโยงเข้ากับประเด็นสาธารณะแห่งชาติ ด้วยปฏิบัติการเล็กๆ น้อยๆ ในชีวิตประจำวันที่ถูกติดกับ "ธรรมชาติ" การสร้างร่างกายให้แข็งแรงจนเปล่งความงามทางกายภาพออกมา เป็นหน้าที่อันพึงกระทำของพลเมืองในชาติทุกคน ความงามต่อจากนี้จึงมิใช่เรื่องส่วนตัวที่ไม่เป็นสาระอีกต่อไป

สำหรับสังคมไทย พัฒนาการความสัมพันธ์ระหว่างร่างกาย ความงามและธรรมชาติ มีรายละเอียดไม่แตกต่างกันมากนัก แต่สำหรับสังคมไทยระยะเวลาใกล้เคียงกัน ประเทศไทย – ที่มีจอมพล ป.พิบูลสงครามเป็นนายกรัฐมนตรี – มีบทบาทในการจัดการร่างกายคนในชาติอย่างชัดเจนและโดดเด่นมาก นโยบายการสร้างความเป็นมหาอำนาจส่งผลให้มีการผลิตอุดมการณ์การมีลูกมาก ซึ่งนอกจากกระทำการส่งเสริมการสมรสโดยการจัดตั้งองค์การส่งเสริมการสมรสในปี พ.ศ.2485 แล้ว กรมสาธารณสุขขณะนั้นยังได้ปลูกฝังจิตสำนึกให้พลเมืองหนุ่มสาวในฐานะ "พ่อพันธุ์" และ "แม่พันธุ์" สำหรับกำลังของชาติในอนาคต รู้จักเลือกคู่ที่แข็งแรงและมีร่างกายในลักษณะดังนี้

"ขนาดร่างกายสูงใหญ่พอสมควร มิใช่ผู้เจ็บป่วยออกแดดหรือมีร่างกายเตี้ยเล็กหรือผอมบาง หรือมีลักษณะเช่นพระเอก นางเอกลิเกสมัยโบราณ ที่มีร่างสูงระหง เอวคอดนิด ผิวเนื้อขาวเหลือง คล้ายผู้ป่วยเป็นวัณโรค ซึ่งแต่ก่อนเรานิยมว่างาม ในสมัยนี้นิยมผู้มีร่างกายกำยำ ลำสัน อกผายไหล่ผึ่ง ทำงานได้ทั้งหนักและเบา ทั้งร้อนและหนาว แดดและฝน"⁸

ความงามกับสุขภาพของทั้งหญิงและชายจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญต่อการสร้างชาติของรัฐ นอกจากรัฐแล้ว ความงามที่ถูกโยงเข้ากับการสร้างชาติ ยังถูกผลิตซ้ำในสถาบันอื่นๆ อีก เช่น สื่อมวลชน สถาบันทางการแพทย์ ดังสะท้อนให้เห็นใน *ศรีกรุงวันจันทร์* ฉบับวันที่ 3 พฤศจิกายน 2484 คอลัมน์ 'สร้างไทยมหาอำนาจด้วยสุขภาพแผนใหม่' ที่มีภาพถ่ายหญิงและชายร่างกายสมบูรณ์แบบสำหรับสมัยนั้น (คือ หญิงมีรูปร่างอวบอิ่มสมบูรณ์ และชายร่างกายกำยำ มีกล้ามเนื้อใหญ่) พร้อมคำบรรยายได้ภาพว่า

⁷ Ibid., pp.110.

⁸ ประวัติ ดันทุรตน์, "แนวปฏิบัติในการเพิ่มพลเมือง," *ประชาชาติ*, 27 กุมภาพันธ์ 2485, หน้า 5, อ้างใน ก้องสกุล กวินวิสุข, *การสร้างร่างกายพลเมืองไทยในสมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม พ.ศ.2481-2487*, วิทยานิพนธ์มานุษยวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2545, หน้า 34.

“ไทยจะเป็นชาติมหาอำนาจชั่วฟ้าดินสลายในเมื่อเรามีสตรีไทยที่สมบูรณ์อัมเิบเช่นนี้”

“ขอให้ชายฉกรรจ์ไทยเรามีรูปร่างอย่างนี้เหมือนๆกันหมด เราต้องเป็นมหาอำนาจที่แข็งแกร่งที่สุดในโลก”⁹

ภาระของพลเมืองในการสร้างชาติจึงมิได้ไปไกลพ้นจากร่างกายของพวกเขาเลย สำหรับชาย ต้องหมั่นสร้างกล้ามเนื้อและความกำยำให้ร่างกาย ส่วนหญิงนั้น พวกเขาจะต้องหลุดออกจากความงามตามอุดมคติโบราณ ซึ่งตามความเห็นของนายแพทย์ท่านหนึ่งถือเป็น“ความงามที่บั่นทอนอนาคตของชาติอย่างใหญ่หลวง” เพราะฉะนั้น “หน้าที่ของการเป็นมารดาทหารก จะสมบูรณ์ได้อย่างไร?”¹⁰

พลเมืองที่ดีของประเทศไทยยุคสร้างชาติให้เป็นมหาอำนาจ จึงต้องดูแลสุขภาพกายของตนเองให้สมบูรณ์ “งาม” ตามมาตรฐานความงามยุคนั้น และ“สลายความเห็นแก่ตัว” โดยการมีบุตรจำนวนมากๆเพื่อเพิ่มพลเมืองทั้งในแง่ปริมาณและคุณภาพ

ขณะที่ในอังกฤษ “ธรรมชาติ” ดูจะเป็นตัวตั้งตัวตีในการกำหนดนิยามความงามทั้งทางจิตวิญญาณ ทางกายรวมทั้งความเป็นพลเมือง สำหรับไทยในยุคเชิดผู้นำชาติพันธุ์ “ธรรมชาติ” มิได้รับการเน้นจากรัฐมากเท่าใดนัก ยกเว้นแต่ในทางที่จะเอื้อต่อการสร้างชาติไทย ดังเช่นกิจกรรมการเดินทางไกลไปพักแรมของข้าราชการ และการสนับสนุนให้ประชาชนได้พักผ่อนหย่อนอารมณ์

การเดินทางไกลและค้างแรม จะมีกฎเกณฑ์เคร่งครัดที่ทุกคนต้องปฏิบัติร่วมกันทั้งในการเตรียมตัวก่อนเดินทาง ระหว่างการเดินทาง การปฏิบัติตัวตามตารางเวลาที่กำหนด การดูแลรักษาร่างกายตนเองไม่ให้เจ็บป่วยหรือมีอาการผิดปกติใดๆ ซึ่งนอกจากจะเป็นการฝึกร่างกายให้สามารถอดทนต่อความยากลำบากแล้ว ยังเป็นการฝึกข้าราชการให้มีวินัยและกลายเป็นพลเมืองที่มีवानอนสอนง่ายอีกด้วย¹¹

ส่วนการพักผ่อนหย่อนอารมณ์นั้น เป็นส่วนหนึ่งของการจัดแบ่งเวลาพักผ่อนตามรัฐนิยมฉบับที่ 11 และจำเป็นอย่างยิ่งสำหรับยุคสร้างชาติ เนื่องจากการพักผ่อนหย่อนอารมณ์ของคนในชาติจะเป็นตัวชี้วัดคุณภาพของอารยธรรมด้วย รัฐจึงมีแนวทางส่งเสริม 2 ด้าน กล่าวคือ ด้านหนึ่งให้คนในเมืองไปพักตากอากาศท่ามกลางภูมิทัศน์ธรรมชาติ อีกด้านหนึ่ง ให้ชาวชนบทได้มีโอกาสเข้ามาเห็นการพัฒนาและความเจริญในพระนครและจังหวัดที่สำคัญ ผลดีที่คาดหวังไว้ก็คือ การพักผ่อนหย่อนอารมณ์ดังกล่าวจะช่วยให้ประชาชนได้ฟื้นฟูและบำรุงพลานามัยจิตใจเบิกบาน ทำงานของตนเองได้ดีขึ้น เปิดโลกทัศน์ และมีความคิดก้าวหน้าอันจะนำไปสู่การสร้างความแข็งแกร่งให้แก่ชาติในที่สุด¹²

จากตัวอย่างของทั้งสองบริบท จะเห็นได้ว่า “ความงาม” ในฐานะประเด็นสาธารณะมีความเข้มแข็งของชาติและ “ธรรมชาติ” เป็นตัวอ้างอิง ท่ามกลางความกังวลต่อภาวะสงครามโลก รัฐ(รวมไปถึงนักวางแผนระดับชาติ) ของทั้งสองสังคม จึงมีบทบาทสูงมากในการเข้ามากำหนดเรื่องร่างกายของพลเมืองผ่านนโยบายและ

⁹ ศรีกรุง, 3 พฤศจิกายน 2484, หน้า 9, ช่างใน ก้องสกล กวินวิสุข, เพ็ญอ้วง, หน้า 194.

¹⁰ ยงค์ ขุนติมา, สมุคคัมภีร์ชีวิตอนามัย, พิมพ์แจกในงานศพนางละม่อม แซ่ลิ้ม ณ วัดอ่างศิลา จ.ชลบุรี 27 พ.ค. 2499, (พระนคร: โรงพิมพ์บาลอุดม, 2599), หน้า 57-8, ช่างใน ก้องสกล กวินวิสุข, เพ็ญอ้วง, หน้า 114.

¹¹ ก้องสกล กวินวิสุข, เพ็ญอ้วง, หน้า 97-102.

¹² ก้องสกล กวินวิสุข, เพ็ญอ้วง, หน้า 138-42.

การรณรงค์ประชาสัมพันธ์ต่างๆ เพื่อสร้างร่างกายที่เข้มแข็ง มีวินัย และพร้อมสำหรับเหตุฉุกเฉินใดๆ โดยหยิบยกเรื่อง "ความงาม" มาเป็นสิ่งที่ล่อใจเล็กๆ น้อยๆ ขณะเดียวกัน โดยมีจำเป็นต้องบังคับ การลงทุนในร่างกายของพลเมืองขณะนั้นก็เต็มใจที่จะให้เป็นไป "เพื่อชาติ เพื่อส่วนรวม" มากกว่าจะเป็นไปเพื่อตนเองโดดๆ แบบในยุคบริโภคนิยม สำหรับประเทศไทย ปรากฏว่าระยะต่อมาโดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังการขยายตัวของทุนนิยมเข้าสู่หมู่บ้านแล้ว การแทรกแซงของรัฐต่อการจัดการร่างกายพลเมือง มักกระทำในนามของสวัสดิการด้านสุขภาพมากกว่าจะใช้ "ความงาม" มาเป็นเครื่องมือ โดยเน้นไปที่สุขอนามัยของประชาชนที่จะกระทบต่อสังคมไทยระดับมหภาค¹³ ช่วงเวลานี้เองที่ตัวละครตัวใหม่ออย่างภาคธุรกิจเข้ามาสานต่อ และประกอบสร้างความหมายของ "ความงาม" โดยผสมองค์ประกอบเดิมคือ "ธรรมชาติ" เข้ากับองค์ประกอบใหม่ออย่างวิทยาศาสตร์ชีวการแพทย์ (biomedical science)

สำหรับการนำความงามดังกล่าวไปผูกติดกับ "ธรรมชาติ" ในยุคสงครามนี้ยังแตกต่างกันอยู่ระหว่างสองสังคม ที่อังกฤษ ตัวละครตัวใหม่ออย่างภาคธุรกิจใช้ประโยชน์จากทั้ง "ธรรมชาติ" และความเป็นชาติในการทำให้ประเด็นความงามเป็นเรื่องสาธารณะ โดยเข้ากำหนดความหมายใหม่ให้ "ธรรมชาติ" มีความหมายที่กว้างไปกว่าภูมิทัศน์ในชนบท ส่วนในไทย ความงามถูกอ้างอิงและไปให้น้ำหนักกับความเป็นชาติมากกว่า ขณะที่ "ธรรมชาติ" ยังไม่ถูกแตะต้องจากภาคธุรกิจมากนัก ตรงกันข้ามกับสถานการณ์การฉวยใช้ "ธรรมชาติ" อย่างล้นเหลือหลังระแแสการตื่นตัวเรื่องสิ่งแวดล้อมในช่วงกลางทศวรรษ 2530 เป็นต้นมา

NATURE & SCIENCE: ส่วนผสมใหม่ของความงามในยุคความจำเป็นทางเศรษฐกิจ

ก. "การนำเข้า" ธรรมชาติ

ในระยะที่รัฐถอยห่างไปจากการผูกเรื่อง "ความงาม" เข้ากับนโยบายสร้างพลเมืองที่แข็งแรง มีวินัยและเคารพขนบอบ ภาครุกิจต่างๆ ที่หยั่งรากและเติบโตอย่างถึงขีดสุดตั้งแต่ทศวรรษ 2530 เริ่มใช้กลยุทธ์ต่างๆ ในการสร้างให้ผู้บริโภคมีความต้องการสินค้าอย่างต่อเนื่องและเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ ในจำนวนนี้ ธุรกิจที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับความสวยความงามอย่างธุรกิจเครื่องสำอาง ได้หยิบฉวย "ธรรมชาติ" มาเป็นประโยชน์ โดยพัฒนาการของกลยุทธ์ต่างๆ สามารถแบ่งออกได้เป็น 4 ระยะดังนี้

¹³ นโยบายเพื่อสุขภาพและสวัสดิการของรัฐที่ชัดเจนมากตั้งแต่ช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมา จนกลายเป็นการปฏิบัติโครงสร้างทางสังคมขนาดใหญ่ในช่วง พ.ศ. 2528-2533 ได้แก่ นโยบายจำกัดขนาดครอบครัว ที่รัฐหยิบยกเอาปัญหาสุขภาพของมารดาและปัญหาเศรษฐกิจมาเป็นประเด็นหลัก ด้วยแรงสนับสนุนของข้าราชการ 3 กลุ่มคือ นักเศรษฐศาสตร์ประชากร กลุ่มแพทย์หัวสมัยใหม่ และนักรัฐศาสตร์แนวโครงสร้างหน้าที่ พร้อมทั้งการสนับสนุนจากขบวนการคุมกำเนิดระหว่างประเทศอย่าง IPPF, Population Council, USOM, UNFPA ในปี พ.ศ. 2504 รัฐจึงออกนโยบายวางแผนครอบครัวฉบับแรก (แต่ยังมีได้จัดตั้งโครงการวางแผนครอบครัวอย่างเป็นทางการ) อนุญาตให้ประชาชนตัดสินใจคุมกำเนิดได้เอง และในปี พ.ศ. 2513 ได้ประกาศใช้นโยบายวางแผนครอบครัวแห่งชาติอย่างเป็นทางการ จากนั้น มีการใช้อุดมการณ์ความมั่นคงของชาติ พุทธศาสนา และความจงรักภักดีต่อสถาบันพระมหากษัตริย์ มาสถาปนาให้อุดมการณ์คุมกำเนิดกลายเป็นอุดมการณ์หลักแทนที่อุดมการณ์ส่งเสริมการมีลูกมาก (โปรดดูบทที่ 3 ของ ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, เศรษฐศาสตร์การเมืองของการปฏิวัติขนาดครอบครัวในประเทศไทย, (กรุงเทพฯ: ศูนย์วิจัยและผลิตตำรา มหาวิทยาลัยเกริก, 2542)

ระยะที่ 1 เป็นการช่วยให้สิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติมาผ่านกระบวนการแปรรูป สารเคมีให้มีความบริสุทธิ์และ(ดูประหนึ่งว่าจะ) ปลอดภัยต่อผู้บริโภคมากยิ่งขึ้น สารเคมีในผลิตภัณฑ์ความงามจึงมีคุณค่าทวีคูณ เมื่อกลายสภาพเป็นผลิตภัณฑ์จากธรรมชาติ ความหมายของ “ธรรมชาติ” ในขั้นแรก จึงหมายถึง การนำธรรมชาติมาปรุงรวมเข้ากับเนื้อผลิตภัณฑ์ “การนำเข้า” ธรรมชาติในช่วงแรกเช่นนี้ให้ผลออกมาในรูปของสารสกัดจากธรรมชาติ เช่น สารสกัดจากแตงกวา จากผลไม้ จากสมุนไพร จากว่านหางจระเข้ จากน้ำผึ้ง เป็นต้น และเนื่องจากคุณสมบัติของ “ธรรมชาติ” ที่นำมาผสมลงไปเป็นส่วนหนึ่งของเนื้อผลิตภัณฑ์ เป็นสิ่งที่ผู้สนใจในการดูแลความงามโดยทั่วไปทราบกันดีอยู่แล้ว ดังนั้น การตลาดของ “การนำเข้า” ธรรมชาติระยะนี้ จะไม่เน้นการให้รายละเอียดเกี่ยวกับคุณประโยชน์ของสารสกัดเหล่านั้น เน้นไปที่ผลดีต่อผิวพรรณหลังการใช้มากกว่า

ระยะที่ 2 พัฒนาการของ “การนำเข้า” ขึ้นต่อมาเกิดขึ้นเมื่อมีกระแสความตื่นตัวเรื่องสิ่งแวดล้อมในระดับโลก ผลิตภัณฑ์ความงามหลายตัวจึงหยิบยืมใช้ประโยชน์จากกระแสดังกล่าว ในครั้งนี้มีใช่เพียงการสกัดแล้วปรุงเอาธรรมชาติมารวมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของผลิตภัณฑ์ หากแต่เป็นการสร้างภาพลักษณ์ใหม่ผ่าน การแสดงจุดยืนทางการเมือง ของบริษัทผู้ผลิตนั้นๆ ทั้งนี้ แคการเอาส่วนผสมจากธรรมชาติที่ “ปลอดภัย” มาไว้ในเครื่องสำอางจะไม่เพียงพออีกต่อไป เนื่องจากมีหลายองค์กรออกมารณรงค์ต่อสาธารณะเพื่อชี้ให้เห็นว่า ผลิตภัณฑ์เครื่องสำอางที่มีการคิดค้นกันใหม่ๆ แม้จะ “ปลอดภัย” กับคน แต่ไม่ปลอดภัยกับสัตว์ซึ่งถูกนำมาทดลองเพื่อทดสอบผลิตภัณฑ์

“ธรรมชาติ” ในที่นี้จึงหมายถึง สิ่งแวดล้อม และโยงไปถึงความถูกต้องทางการเมือง (political correctness) ด้วย

ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดของการนำเข้าธรรมชาติในระยะที่สองนี้ ได้แก่ ผลิตภัณฑ์ของ THE BODY SHOP ซึ่งออกตัวแผนการรณรงค์หลายชุด แผนการรณรงค์ชุดแรกของ THE BODY SHOP คือต่อต้านการใช้สัตว์ทดลอง (Against Animal Testing) ออกมาในปี ค.ศ.1990 เป็นแผนที่ต้องการประชาสัมพันธ์ให้คนทั่วไป (โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้บริโภคผู้หญิง) รับทราบถึงชะตากรรมของสัตว์ทั้งหลายที่ตกเป็นเหยื่อของบริษัทเครื่องสำอาง(อื่นๆ)

“การทดลองเหล่านี้ทำให้สัตว์ได้รับความทุกข์ทรมานอย่างมากและต้องตายไป กระต่ายถูกหยอดตาด้วยสารที่นำมาทดลองหรือโกนขนที่หลังออกและทาสารนี้เพื่อทดสอบความระคายเคือง หนูหลายชนิดถูกบีบสารเคมีเพื่อศึกษาความเป็นพิษของสาร”

ขณะเดียวกัน บริษัท THE BODY SHOP ก็ไม่ลืมที่จะยืนยันถึงจุดยืนและจริยธรรมของตนเอง

“เราทำได้และเราทำโดยตั้งกฎการซื้ออันเข้มงวดที่ทำให้มั่นใจได้ว่า เราไม่ได้ซื้อส่วนผสมใดๆที่เคยทดลองกับสัตว์ เพื่อประโยชน์ทางการผลิตเครื่องสำอางหลังจากวันที่ 31 ธันวาคม 1990”

การแสดงจุดยืนทางการเมืองข้างต้นกระทำทั้งในรูปของการร่วมเดินขบวนพร้อมกลุ่มคุ้มครองสัตว์ในสาธารณะ การพิมพ์เอกสารประกาศจุดยืนของบริษัทเพื่อแจกในร้านและแจกจ่ายทั่วไป การลงโฆษณาในหน้านิตยสารต่างๆ รวมไปถึงการ “ค้นพบ” สารเลียนแบบกลิ่นธรรมชาติ เพื่อลดการทำร้ายสัตว์

“กลิ่นไวท์ มัสค์เป็นกลิ่นที่สร้างขึ้นมาเลียนแบบกลิ่นของมัสค์(Musk) ธรรมชาติ ซึ่งใช้เป็นส่วนผสมของน้ำหอมยอดนิยมที่ให้ความรู้สึกเย้ายวน เปี่ยมเสน่ห์ ด้วยเหตุที่ว่ามัสค์ธรรมชาติมีที่มาที่โหดร้ายเพราะเป็น

กลิ่นที่สกัดมาจากต่อมเพศของกวางมัสค์ตัวผู้ที่พบได้ในแถบที่ราบสูงของประเทศอิตาลี ซึ่งได้สร้างความเจ็บปวดทรมานปางตายต่อกวางมัสค์ การสร้างสรรค้้น้ำหอม White Musk จึงช่วยหยุดการคุกคามชีวิตของสัตว์อย่างโหดร้าย”

สำหรับการลงโฆษณาในนิตยสารที่ปรากฏในไทยนั้น THE BODY SHOP เลือกลงโฆษณาตามนิตยสารผู้หญิงและนิตยสารด้านสุขภาพ โดยแผนการรณรงค์ชุด ‘ต่อต้านการใช้สัตว์ทดลอง’ ต่อมาได้ขยายไปเป็นเรื่องของการล้มล้างความเชื่อผิดๆในการบริโภคเนื้อหรืออวัยวะสัตว์ป่าด้วย

“การรับประทานอวัยวะนั้นถือว่าการกระทำที่ป่าเถื่อนที่สุด เพราะว่าเรามีที่ถูกตัดขูดทิ้งแล้วไม่เสียชีวิตในทันที แต่จะนอนรอความตายอย่างเจ็บปวดทรมาน ที่โหดร้ายไปกว่านั้น บางครั้งมีถูกนำไปต้มในหม้อน้ำเดือดทั้งที่ยังเป็นๆอยู่ เพราะมีความเชื่อที่ว่าความเจ็บปวดที่พวกมันได้รับก่อนตาย จะทำให้เนื้อนั้นมีรสชาติดียิ่งขึ้น”

“หมียจะถูกฆ่าเพื่อเอาน้ำดีและกระเพาะไปใช้ทำยารักษาบาดแผลไฟไหม้และโรคตับ และบางครั้งหมียังจะถูกซื้อไปไว้ที่ฟาร์มหมียในประเทศจีน เพื่อเลี้ยงไว้ผลิตน้ำดี ด้วยวิธีการที่สร้างความเจ็บปวดแสนสาหัสให้กับพวกมัน”¹⁴

จุดยืนทางการเมืองของ THE BODY SHOP ที่เกี่ยวข้องกับกระแสสิ่งแวดล้อมชุดต่อมาได้แก่ Go Organic หรือการเลือกใช้ส่วนผสมที่เพาะปลูกแบบไม่ใช้ยาฆ่าแมลง ปุ๋ยเคมี และไม่มีการตัดต่อทางพันธุกรรม ซึ่งเป็นส่วนผสมจากพืชธรรมชาติที่ “ดีกว่าต่อสิ่งแวดล้อม(เพราะลดการปนเปื้อนของสารเคมีในดินและน้ำ) สุขภาพของเกษตรกรและผิวพรรณของคุณ”¹⁵

“การนำเข้า” ธรรมชาติในระยะที่เป็นการขยายภาพลักษณ์ของบริษัทนี้ ได้ผลสำเร็จมากจนบริษัทความงามหลายแห่งหันมาแสดงจุดยืนทางการเมืองในทำนองเดียวกัน ดังที่ CLARINS ลงโฆษณาผลิตภัณฑ์ของตนในนิตยสารสตรี และมีข้อความสั้นๆแต่สังเกตเห็นได้ชัดเจน ระบุว่า “ทุกผลิตภัณฑ์ของคลาแรงส์ไม่ใช้สัตว์ในการทดลอง”¹⁶

เมื่อผู้ผลิตที่คร่ำหวอดและถือเป็นเจ้าของแวดวงความงามอย่างบริษัทเครื่องประทินกายหันมาเล่นประเด็นทางการเมือง ธุรกิจอื่นๆที่พยายามผลักดันตนเองเข้ามาอยู่วงขอบของการนิยาม “ความงาม”(ในความหมายกว้าง) ด้วย จึงเดินทางตามแนวทางดังกล่าวในการแสดงความรับผิดชอบทางสังคม และเนื่องจากการบริโภค“ที่ถูกต้อง” ถือเป็นแง่มุมหนึ่งของความงามเช่นกัน การขยายความคิดที่คำนึงถึงสิ่งแวดล้อมไปยังธุรกิจเครื่องสำอางก็กาแฟเมื่อเร็วๆนี้เป็นปรากฏการณ์หนึ่งที่เกิดขึ้น ที่เมือง Berkeley มีการรณรงค์ให้บริโภคกาแฟ

¹⁴ เป็นโฆษณาที่ THE BODY SHOP ร่วมกับมูลนิธิไวลด์เอด (ประเทศไทย) ลงในนิตยสาร Health & Cuisine ฉบับที่ 30 ปีที่ 3 (กรกฎาคม 2546)

¹⁵ หลังจากประสบความสำเร็จจากการนำเสนอจุดยืนทางการเมืองเรื่องการไม่ใช้สัตว์มาทดสอบผลิตภัณฑ์และการใช้ส่วนผสมที่เพาะปลูกแบบอินทรีย์แล้ว THE BODY SHOP ยังได้นำเสนอจุดยืนทางการเมืองด้านอื่นๆของตนเป็นระยะๆตามกระแสความสนใจระดับโลก จนถึงขณะนี้ ทางบริษัทมีแผนการรณรงค์ทั้งหมด 5 ชุด กล่าวคือ Against Animal Testing, Supporting Community Trade, Activate Self Esteem, Defend Human Rights, Protect Our Planet (โปรดดูภาพประกอบ)

¹⁶ ลงตีพิมพ์ในนิตยสาร แพรว ปีที่ 25 ฉบับที่ 591 (เมษายน 2547), หน้า 35.

แบบที่เรียกว่า Sec C (ย่อมาจาก Socially and/or Environmentally Consciously Cultivated Coffee)¹⁷ อันหมายถึงกาแฟที่ปลูกอย่างมีสำนึกทางสิ่งแวดล้อมและสังคม สำหรับเมืองไทย ร้านกาแฟ Lanna café ได้เข้าร่วมโครงการการค้าขายอย่างยุติธรรม(Fair Trade) ขององค์การติดฉลากการค้าขายยุติธรรมนานาชาติ (Fairtrade Labelling Organisations International – FLO) และได้รับตรา TransFair ในที่สุด¹⁸ ส่วนแบล็คแคนยอน เล่นประเด็น ‘ความถูกต้องทางการเมือง’ ในแบบนิยมไทย เช่น การกล่าวว่าตนเองเป็นธุรกิจขนาดย่อม (SME) ของคนไทย ที่ “มีส่วนสร้างงานให้คนไทยอีกจำนวนมาก” และ “สนับสนุนให้ใช้ฝีมือแรงงานและทรัพยากรภายในประเทศให้มากที่สุด เพราะเป็นวิธีที่จะช่วยมิให้ธุรกิจต่างชาติเข้ามาครอบงำ และทำลายล้างเศรษฐกิจไทยให้พังพินาศย่อยยับมากไปกว่านี้”

จากตัวอย่างที่ยกมาข้างต้น แสดงให้เห็นว่า การบริโภคสินค้าไม่ว่าทางผิวหรือทางปาก ที่เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการอันยาวนานของการลงทุนเพื่อความงาม ได้ถูกผู้ผลิตเติม “คุณค่า” เรื่องสำนึกต่อสิ่งแวดล้อมและต่อสังคมลงไป การเลือกบริโภคสินค้าเหล่านี้เท่ากับการรู้จัก เลือ ก บริโภคสินค้าที่มีคุณธรรม ผลที่ตามมาคือผู้บริโภคกลุ่มนี้จึงเป็นผู้ที่มีความงามแบบมีคุณค่า กล่าวคือ มิได้คิดถึงแต่การลงทุนในร่างกายเพื่อความงามเฉพาะตนเท่านั้น แต่เธอและเขามีพร้อมทั้งความงามภายนอก (เรือนร่างและผิวพรรณ) และความงามภายใน (มีจิตใจอ่อนโยน ไม่เบียดเบียนสัตว์ คำนึงถึงสิ่งแวดล้อมโลก บริโภคอย่างระมัดระวังเรื่องความถูกต้องทางการเมือง)

ระยะที่ 3 ธุรกิจด้านความงามไม่เคยหยุดยั้งการพัฒนากลยุทธ์การตลาดของตน การหลอมรวมเอาธรรมชาติมาเป็นส่วนหนึ่งของผลิตภัณฑ์และการตลาดจึงขยับขึ้นไปอีกระดับหนึ่ง “การนำเข้า” ธรรมชาติในระยะที่ 3 นี้ คือ การเพิ่มสัญลักษณ์ของการมีรสนิยมที่ดี ลงไปอย่างเข้มข้น รสนิยมในที่นี้มิใช่เกิดจากการบริโภคสินค้าราคาแพง ทว่าคือการบริโภคสินค้าที่ช่วยสร้างเอกลักษณ์และเติมแต่งจินตนาการให้กับผู้ใช้ อันได้แก่ การบริโภคความเป็นธรรมชาติที่แตกต่าง หรือบริโภคความเป็นอื่น(otherness) ที่ดูแปลกตาแต่มีเสน่ห์เข้ายวนใจ(exotic)

¹⁷ ต้นตำรับความคิดนี้คือนักกฎหมายหนุ่มชื่อ Rick Young ที่ต้องการให้ร้านกาแฟริมทางในเมืองหันมาใช้เมล็ดพันธุ์กาแฟที่ผ่านการรับรอง 3 ประการ กล่าวคือ organic, shade-grown และ fair-trade เหตุผลของเขาคือ เมล็ดกาแฟที่ร้านทั่วไปใช้นั้นไม่ได้ถูกเพาะปลูกด้วยวิธีการแบบยั่งยืน เนื่องจากการปลูกกาแฟแต่ละครั้งมักทำกันเป็นไร่ขนาดใหญ่ ซึ่งต้องถางและโค่นต้นไม้อื่นๆลง มีการใช้ยาฆ่าแมลงและปุ๋ยเคมีอย่างมหาศาล ส่งผลให้เกิดมลพิษในน้ำ และมลพิษเหล่านี้ถูกแพร่กระจายและไปทำลายระบบนิเวศทางตอนเหนือของประเทศ ผ่านทางพายุที่เป็นฝุ่นนกซึ่งต้องอพยพมาอยู่ Berkeley ระยะหนึ่งทุกๆปี Young เห็นว่ากาแฟที่ปลูกแบบมีความรับผิดชอบต่อทางการเมือง จะต้องปลูกแบบอินทรีย์ คือ ไม่มีการใช้สารเคมีใดๆ ไม่ว่าจะเป็นยาฆ่าหญ้า ยาฆ่าแมลงหรือยากำจัดเชื้อรา; ต้องปลูกภายใต้ร่มเงาของไม้อื่นๆ ซึ่งหมายความว่าไม่จำเป็นต้องถางที่ดินและตัดต้นไม้ใหญ่อื่นๆเพื่อการทำไร่กาแฟอย่างเดียว เพราะต้นไม้ใหญ่เป็นที่อยู่อาศัยของสัตว์ป่าทั้งหลาย; และต้องกำหนดราคาโดยสะท้อนต้นทุนทางสังคมที่แท้จริงในการทำไร่กาแฟ (โปรดดู “Lovin’ Cups,” *The Economist*, vol.364 no.8287 (August 24, 2002), p.26.)

¹⁸ สินค้าที่ได้รับฉลากดังกล่าวเป็นการประกันจาก FLO ว่าคนงานไร่กาแฟได้รับค่าจ้างที่ดี มีสุขภาพดี ทำงานด้วยความปลอดภัย ไม่มีการบังคับทำงานหรือใช้แรงงานเด็ก มีกระบวนการผลิตที่เป็นมิตรต่อสิ่งแวดล้อม ราคาสินค้าครอบคลุมต้นทุนการผลิต จ่ายเงินค่าสินค้าล่วงหน้าเพื่อลดปัญหาหนี้สินของเกษตรกร และมีสัญญาซื้อขายระยะยาวที่เอื้อต่อการวางแผนการผลิตที่ยั่งยืน (นิรมล มุลจินดา, “Lanna café กาแฟล้านนากับการค้ายุติธรรม,” *สารคดี*, ปีที่ 18 ฉบับ 206 (เมษายน 2545) หน้า 42, 44.)

แม้ว่ากลยุทธ์ในระยะนี้ จะยังคงนำสารสกัดจากพืชพรรณมาหลอมรวมเข้าเป็นเนื้อเดียวกับตัวผลิตภัณฑ์ เช่นเดียวกับ “การนำเข้า” ธรรมชาติในช่วงเริ่มต้น แต่สิ่งที่พิเศษกว่าคือ *การค้นพบธรรมชาติใหม่* อันแสดงถึงการค้นคว้าวิจัยและพัฒนาอย่างไม่รู้จักเหน็ดเหนื่อยของบริษัทเครื่องประพัตินกายเพื่อความงามของ อีสตรีทั่วโลก

ธรรมชาติใหม่ดังกล่าวมี 2 ส่วน ส่วนแรกได้แก่ การค้นพบคุณค่าในการปกป้อง/ฟื้นฟู/บำรุงผิวของ ธรรมชาติใกล้ตัวอย่างพืชและผลไม้บางชนิด แร่ธรรมชาติ อาหารในชีวิตประจำวัน เป็นต้น (โปรดดูตารางที่ 1) ความหมายของ “ผลิตภัณฑ์ธรรมชาติ” ในระยะนี้จึงมีนัยของความรู้ใหม่/ นวัตกรรม/ การวิจัย กำกับไปด้วย กล่าวอีกอย่างคือ เป็นผลิตภัณฑ์จากธรรมชาติที่แตกต่าง มิใช่ผลิตภัณฑ์ที่มาจากธรรมชาติพันธุ์ทั่วไปแบบที่ ปรากฏในการพัฒนาผลิตภัณฑ์ธรรมชาติยุคแรก จึงไม่น่าแปลกใจที่จะพบว่า การโฆษณาสินค้าชุดนี้ ผู้ผลิตต้อง พยายามกับการให้รายละเอียดของคุณสมบัติอันล้ำเลิศของวัตถุดิบธรรมชาติทั้งหลายที่นำมาใช้

ธรรมชาติใหม่ส่วนที่สองได้แก่ ธรรมชาติที่มีลักษณะ “เป็นอื่น” อาจจะมาจากดินแดนห่างไกล หรือต้อง ไปเสาะแสวงหาอย่างยากลำบาก เช่น จากซีกโลกใต้ จากแถบเอเชียกลาง จากเทือกเขาในร็อคกัน แอตลาส หรือจากทะเลสาบ Magadi ในอัฟริกาตะวันออก เป็นต้น (ตารางที่ 1)

โดยสรุป “ธรรมชาติ” ที่ผู้ผลิตอุตสาหกรรมการด้านความสวยความงามประกอบสร้างในระยะนี้ จงใจจะให้ หมายถึงความแตกต่าง ทั้งในแง่ความเป็นอื่นและการค้นพบ/ วิจัยสิ่งใหม่ๆ ผลพลอยได้ที่สำคัญจากการบริโภค ความเป็นธรรมชาติที่แตกต่าง หรือการบริโภคความเป็นอื่น คือ การได้เสพลักษณะที่กลืนกลายเป็นเนื้อเดียวกับตัว สินค้าด้วย เป็นลักษณะที่ทำให้ผู้ลงทุนในร่างกายโดยใช้ผลิตภัณฑ์จากธรรมชาติประเภทนี้ได้รับความสุขสงบทาง จิตวิญญาณ ได้เสพลุณหรียะแห่งธรรมชาติ ทั้งยังเป็นผู้มีรสนิยมที่ดี(กว่าผู้ใช้สินค้าจากธรรมชาติพันธุ์) เพราะใช้ สินค้าที่แตกต่างด้วยความเป็นนวัตกรรมและด้วยการหันกลับสู่ธรรมชาติที่ยังมีความบริสุทธิ์สูง

นอกจากบรรดาสินค้าบำรุงผิวและบำรุงร่างกายข้างต้นแล้ว ธุรกิจที่เกี่ยวกับความงามที่เพิ่งได้รับความนิยม กว้างขวางในหมู่ชนชั้นกลางอย่างสปปา ก็สบโอกาสช่วยใช้กลยุทธ์นี้กันอย่างดาดดื่น หลายๆสปานำเสนอ “เมนู” การนวดแบบตะวันออกและแบบ “เป็นอื่น” ที่หลากหลาย เช่น การนวดไทย Ayuthaya; การนวดแบบฮาวาย Maui; การนวดแบบอินโดนีเซีย Remaja; การนวดแบบที่ผสมผสาน 5 แบบคือ ไทย-ซิฮ์ทสุ-ฮาวาย(Lomi-Lomi)- สวีดิช-บาห์ลี เป็นต้น แต่ธุรกิจอย่างสปปาก้าวไปไกลกว่าแค่การประสานธรรมชาติจากแดนไกลกับความเป็นอื่น ดัง จะกล่าวรายละเอียดต่อไป

ผู้วิจัยพบว่า กลยุทธ์ “การนำเข้า” ธรรมชาติเช่นนี้มีข้อน่าสังเกต 3 ประการ โดยที่ 2 ประการแรกเป็นเรื่อง เกี่ยวกับความเป็นอื่น กล่าวคือ ความเป็นอื่นเหล่านี้ *ส่วนใหญ่* แล้ว (1) คือความเป็นตะวันออกทั้งหลายในสายตา ของอดีตเจ้าอาณานิคม เช่น อัฟริกา อินเดีย ตะวันออกกลาง; และ/ หรือ (2) เป็นความเป็นอื่นของอาณานิคม ภายใน เช่น วิถีชีวิตประจำวันของชาวชนบทห่างไกล

แง่มุมของความเป็นอื่นในที่นี้ (ไม่ว่าจะเป็น “ความเป็นอื่น” ของเจ้าอาณานิคมที่เป็นมหาอำนาจจักรวรรดิ นิยมหรือที่เป็นชนชั้นสูงภายในสังคมเดียวกัน) ไม่จำเป็นต้องหมายถึงคุณลักษณะในแง่ลบ ต่ำต้อย ป่าเถื่อน ไร้ อารยะเสมอไป นั่นเป็นเพียงด้านเดียวของการนำเสนอภาพความเป็นอื่นเท่านั้น ขณะที่คุณลักษณะอีกด้านหนึ่ง

ของความเป็นอื่น ซึ่งเป็นมรดกตกทอดมาตั้งแต่คริสตศตวรรษที่ 16 คือ ภาพลักษณ์ของแดนสวรรค์(paradise) ความเป็นอื่นจึงเป็นทั้งภาพลักษณ์แห่งการเยียวยา(a therapeutic image) ทางจิตวิญญาณให้แก่บรรดา"ผู้มีวัฒนธรรม" แล้วทั้งหลาย และภาพลักษณ์แห่งความแปลกที่มีเสน่ห์น่าลึกลับ(exoticism)¹⁹ – เสน่ห์แห่งความลึกลับ น่าค้นหา

ภาพลักษณ์ทั้งสองนี้เองที่ทำให้อุตสาหกรรมการท่องเที่ยวและอุตสาหกรรมที่เกี่ยวข้องกับความงาม เข้ามาช่วยประโยชน์เอาจากจินตนาการโรแมนติกเกี่ยวกับความเป็นอื่น โดยทำให้ความเป็นอื่นไปสัมพันธ์กับความงาม(ทั้งทางกายและทางสุนทรีย์) และธรรมชาติ บางตัวอย่างที่พบเห็นจากอุตสาหกรรมความงามได้แก่ การที่บริษัท THE BODY SHOP มีบริการกำจัดขนด้วย Sugaring อันสูตรการกำจัดขนแบบอียิปต์โบราณ หรือการออกชุดผลิตภัณฑ์ Bajik spa และ Africa spa รวมไปถึงผู้ผลิตรายอื่นๆที่ออกผลิตภัณฑ์ดูแลร่างกายต่างๆซึ่งอ้างว่าใช้ "ภูมิปัญญาตะวันออก" และ "ภูมิปัญญาชาวบ้าน" วิธีการของการใช้ความเป็นอื่นจากแดนไกลที่ยังบริสุทธิ์อยู่ ดังกล่าวข้างต้น มุ่งทำการตลาดในแบบที่ต้องการขายการเยียวยาให้แก่ผู้บริโภคที่ต้องการหลีกเลี่ยงจากความเครียดแบบเมืองใหญ่ แล้วพาตนเองตี๋มด้าเข้าไปสู่โลกแห่งความลึกลับของความเป็นอื่น สินค้าเหล่านี้จึงมีความหมายทางสัญลักษณ์ เสมือนการเปลี่ยนผ่านไปยังอีกดินแดนหนึ่งผ่านพิธีกรรมบางอย่าง ดังที่ THE BODY SHOP ใช้คำว่า "พิธีกรรมผ่อนคลายผิว" และ "พิธีกรรมมอบความชุ่มชื้น" กับผลิตภัณฑ์ชุด Africa spa ของตน

ข้อสังเกตประการที่ (3) เป็นเรื่องของการนำเสนอภาพตัวแทน(representation) ของธรรมชาติที่เป็นส่วนผสมสำคัญและล้ำค่าของเครื่องสำอาง โดยมากแล้ว สินค้าประเภทนี้มักจะนำเสนอเป็นภาพถ่ายจริงของสินค้าชนิดต่างๆที่อยู่ในบรรจุภัณฑ์ซึ่งออกแบบมาให้สวยงามเลิศหรู ส่วนการนำเสนอธรรมชาติที่เป็นต้นกำเนิดและที่มาของผลิตภัณฑ์ต่างๆ จะทำใน 3 ลักษณะ อย่างแรก คือการถ่ายภาพจริง แต่ต้องมีการจัดฉากและ "จัดท่าทาง"(posturing) ให้แก่เหล่าพืชพรรณเหล่านั้นเสียใหม่ โดยดึงออกจากบริบทเดิม เช่น จากลำต้น จากสวน จากแหล่งที่อยู่ตามธรรมชาติ แล้วใส่เข้าไปในบริบทใหม่ อันได้แก่ การตัดแต่งแล้ววางในภาชนะบรรจุขาวสะอาด วางไว้บนผืนทราย หรือวางเหนือผืนแพรอาภรณ์ เป็นต้น การนำเสนออย่างที่สอง คือ การใช้ภาพวาดสีน้ำ เทคนิคนี้จะใช้กับสมุนไพร พืช และแร่ธรรมชาติหายากที่มาจากแดนไกล เช่น Chinese Pearl Barley Extract; ใบ Morus Alba เป็นต้น ส่วนการนำเสนออย่างที่สาม คือ การทำภาพกราฟิกโครงสร้างทางเคมีจากสารที่สกัดออกมาเป็นที่เรียบร้อยแล้ว เช่น Q10; Retinyl Palmitate เป็นต้น (โปรดดูภาพประกอบ)

ความน่าสนใจอยู่ที่การนำเสนอแบบที่ใช้ภาพวาด ข้อสันนิษฐาน 2 ประการที่น่าคิดต่อ ได้แก่ ประการแรก นี่เป็นอีกหนึ่งกระบวนการที่พยายามจะสร้างแฟนตาซีให้ผู้บริโภคมีต่อสิ่งล้ำค่าและหายากเหล่านี้ การนำเสนอเป็นภาพวาด ยิ่งตอกย้ำความห่างไกลเกินเอื้อมของเหล่าสมุนไพร พืชพรรณ และแร่ธรรมชาติมากขึ้นไปอีก ผลที่สะท้อนกลับมายังตัวสินค้าก็คือ เป็นการยกระดับให้สินค้านี้มีคุณค่าสูงตามไปด้วย ประการที่สอง

¹⁹ James Duncan, "Sites of Representation: Place, Time and the Discourse of the Other," in *Place/ Culture/ Representation*, ed. James Duncan and David Ley, (London & New York: Routledge, 1993), p.44-6.

บางทีภาพวาดอาจซ่อนเร้นความหมายอะไรบางอย่างอยู่ เช่น เป็นไปได้หรือไม่ว่าสมุนไพรและพืชพรรณหายากเหล่านั้นเป็นสิ่งที่ล้ำค่าไกลเกินเอื้อมจริงจนกระทั่งไม่สามารถนำมาเป็นส่วนผสมหนึ่งของผลิตภัณฑ์ความงามได้จริงๆ เพราะนอกจากวิธีของการจะได้นั้นจะไม่ง่ายแล้ว (ปัญหาระยะทางและปัญหาการสกัดสารจากสิ่งเหล่านี้ เช่น น้ำหล่อเลี้ยงจากต้นไม้) การนำมาเป็นส่วนผสมจริงของผลิตภัณฑ์บำรุงความงามที่ผลิตกันครั้งละจำนวนมากๆยังเป็นเรื่องที่เหลือเชื่ออีกด้วย มิต้องพูดถึงการอ้างถึงชื่อธรรมชาติและพืชพรรณอย่างลอยๆ โดยที่ทางผู้ผลิตไม่ได้นำเสนอภาพประกอบ²⁰ เช่น สมุนไพรโคลาเดอคาบาลโลจากเทือกเขาแอนดีส; โคลนราสโซลจากเทือกเขาโมร็อกกัน แอตลาส เป็นต้น

ระยะที่ 4 ระยะของการเข้าสู่ สุขภาพเพื่อความงามจากภายใน ในระยะไม่กี่ปีที่ผ่านมา ความสนใจในการดูแลสุขภาพแบบองค์รวมเป็นไปอย่างแพร่หลาย ยิ่งเมื่อพบว่าความงามที่“แท้จริง” มิใช่แค่เพียงบำรุงรูปโฉมโนมพรรณกายภายนอกเท่านั้น แต่ต้องทำครบกระบวนการในทุกองของการใช้ชีวิต ตั้งแต่การกินอาหารที่“ถูกต้อง” การรู้จักดื่มเป็น อาบน้ำเป็น ออกกำลังกายเป็น หายใจอย่างถูกวิธี เป็นต้น ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นการใช้ชีวิตที่ได้รับการยืนยันว่าสอดคล้องกับธรรมชาติ และทำให้เกิดความงามที่สลายจากภายในอันเป็นความงามที่ยั่งยืนมากกว่า ไม่จำเป็นต้องอาศัยเครื่องสำอางใดๆมาช่วยปกปิดร่องรอยแห่งความทรุดโทรม ดังนั้น การลงทุนร่างกายเพื่อความงามในระยะนี้ จึงเป็น “การนำเข้า” วิถีชีวิตที่สอดคล้องกับธรรมชาติรอบตัว เพื่อกระบวนการปรับตัวของธรรมชาติภายในกายมนุษย์

จะว่าไปแล้ว การผสมผสานความงามเข้ากับเรื่องสุขภาพมิได้เป็นสิ่งที่เพิ่งเกิดขึ้นแต่อย่างใด ความคิดที่ว่าความงามของผิวหน้าสัมพันธ์อย่างยิ่งกับการออกกำลังกาย เป็นสิ่งที่เจ้าของผลิตภัณฑ์ประทินความงามชั้นนำอย่าง Elizabeth Arden และ Helena Rubinstein เองคิดมาตั้งแต่ช่วงต้นทศวรรษ 1910²¹ คำแนะนำเรื่องการออกกำลังกายและอาหารจึงเป็นสิ่งที่ควบคู่กันไปกับการขายผลิตภัณฑ์สำหรับผิวหน้า

อย่างไรก็ตาม สำหรับยุคสมัยอย่างปัจจุบัน การมีชุดความรู้ที่น่าเชื่อถือมารองรับการลงทุนในร่างกายแบบ ‘ความงามคู่สุขภาพ’ เป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้อย่างยิ่ง ด้วยเหตุนี้ เมื่อรับเอากลยุทธ์นี้เข้ามา ธุรกิจต่างๆจึงต้องสร้างทั้งฐานความรู้และสร้างทั้งบุคลากรผู้สามารถถ่ายทอดความรู้นั้นได้อย่างหมดจด ไม่น่าแปลกใจที่เราจะได้เห็นผลิตภัณฑ์ความงามแทบทุกแบรนด์อ้างอิงตนเองกับสถาบันทางวิทยาศาสตร์ สถาบันการแพทย์หรือบรรดา “ผู้เชี่ยวชาญ” ทั้งหลาย (รายละเอียดอยู่ในหัวข้อต่อไป)

จากกระแสนี้เอง ทำให้หลายๆธุรกิจหิบบอยไปปรับใช้กับการตลาดของตน และเมื่อเส้นแบ่งระหว่างความงามกับสุขภาพเริ่มจางคลาญลง ผลที่เกิดขึ้นก็คือ

(ก) อุตสาหกรรมที่เคย“เล่น” เรื่องความสวยความงามโดดๆ เช่น อุตสาหกรรมเครื่องสำอาง ก็พยายามผนวกศาสตร์และความเป็นผู้เชี่ยวชาญเรื่องสุขภาพดีจากภายในเข้าไป ดังตัวอย่างจากผลิตภัณฑ์ของ Vichy และ BIODERM ซึ่งเป็นเครือของบริษัท L'Oréal

²⁰ ทั้งนี้ การกล่าวเช่นนั้นมิได้หมายความว่า ตัวผู้วิจัยเชื่อว่าการใช้ภาพประกอบในการนำเสนอภาพตัวแทน จะเป็นตัวยืนยัน “ความจริง” หรือความน่าเชื่อถือของข้อความโฆษณาของสินค้าแต่อย่างใด

²¹ “Pots of Promise,” *The Economist*, vol.367 no.8325 (May 24-30, 2003): 63.

“Vichy Pharmacist ผู้เชี่ยวชาญด้านผิวพรรณ เพื่อการดูแลผิวอย่างถูกต้อง”

“Vichy Pharmacist เป็นหนึ่งในบริการสำหรับคุณ ซึ่งมีเฉพาะในร้านขายยาชั้นนำ เพื่อรับคำปรึกษาด้านผิวพรรณ และการใช้เครื่องสำอางอย่างถูกวิธี”

“ไบโอเอิร์ธ ผลิตภัณฑ์ถนอมผิวด้วยคุณค่าจากน้ำแร่ธรรมชาติ สร้างเสริมให้เซลล์ผิวแข็งแรงจากภายใน พร้อมมอบความชุ่มชื้น และคืนความสมดุลให้เซลล์ผิว”

“50 ปีแห่งความเชี่ยวชาญด้านผลิตภัณฑ์ถนอมผิวด้วยคุณค่าจากน้ำแร่ธรรมชาติ” (เน้นโดยผู้วิจัย)

ตัวอย่างอื่นๆ ได้แก่ CLARINS ที่อ้างประสบการณ์อันยาวนานและการครอบครองศาสตร์อันทันสมัย และตัวอย่างจากผลิตภัณฑ์ “อายุเวดา” (Ayurveda) ของ THE BODY SHOP ที่กล่าวถึงความงามอันเป็นผลจากความสมดุลของธรรมชาติภายในร่างกายมนุษย์เอง (ธาตุต่างๆ)

“คลาแรงส์ก่อตั้งขึ้นในปี 1954 และเป็นบริษัทเครื่องสำอางแห่งประเทศฝรั่งเศสที่มีความเชี่ยวชาญในการใช้สารสกัดจากพืชธรรมชาติ คลาแรงส์เป็นเครื่องสำอางที่ขายดีเป็นอันดับหนึ่งในยุโรป ในทุกผลิตภัณฑ์ใช้สารสกัดจากพืชธรรมชาติ 100% ผสมผสานเข้ากับการค้นคว้าวิจัยและเทคโนโลยีที่ทันสมัย ทำให้คลาแรงส์เป็นที่รักของผู้หญิงกว่าล้านคนในกว่า 150 ประเทศทั่วโลก”

“ศาสตร์การดูแลสุขภาพแบบโบราณ ที่เน้นการดูแลสุขภาพด้วยการสร้างความสมดุลตาม “ธาตุ” ที่แตกต่างกันของแต่ละคน ซึ่งแบ่ง 3 ธาตุหลัก (dosha) คือ Vata (วาตะ) ธาตุลม, Pitta (พิตตะ) ธาตุไฟ หรือ Kapha (คาฟา) ธาตุดิน ซึ่งแต่ละธาตุจะมีลักษณะเฉพาะทางร่างกาย อารมณ์ ปฏิกริยาต่อสิ่งแวดล้อม ต่างกัน จึงต้องการสมุนไพร การบำรุงผิว กลิ่นหอมเพื่อการผ่อนคลายที่ต่างกัน” (เน้นโดยผู้วิจัย)

สำหรับธุรกิจฟิตเนสที่เป็นเรื่องของความงามของเรือนร่างที่ได้สัดส่วน ปรับตัวโดยเพิ่มการออกกำลังกายแบบตะวันออก เช่น โยคะ เข้าไปด้วย ธุรกิจเกิดใหม่อย่างสปาที่วางอยู่บนพื้นฐานของ health and beauty เช่นกัน กล่าวคือ นอกจากมีบริการหลักอย่างการขัดผิว แช่น้ำแร่ อย่างน้ำวน และอบตัวที่มุ่งหมายเพื่อความงามแล้ว ยังผนวกกิจกรรมออกกำลังกายในสปา เช่น วายนา ไตชิ ไทเก๊ก ชิงก รวมไปถึงการนวดเพื่อความงามและสุขภาพ การรักษาดูแลด้วยกลิ่นบำบัดที่เลือกใช้ตามธาตุของลูกค้าแต่ละคน บางแห่งยังได้เพิ่มบริการตรวจรักษาโรค รวมทั้งการฝังเข็มลงไปด้วย” เพื่อเชื้อเชิญผู้บริโภคให้เข้ามาใช้บริการดังกล่าวโฆษณาที่ว่า สปาเป็นทางเลือกที่ชาญฉลาดของคนที่ไม่ใส่ใจในสุขภาพ

(ข) ธุรกิจอื่นๆที่ไม่ได้เกี่ยวข้องโดยตรงกับเรื่องความงาม แต่พยายามเพิ่มมิติด้านสุขภาพลงไป โดยมีนัยแฝงเรื่องความงามทางกาย และเพราะการนำอาหารเข้าสู่ร่างกายในผ่านการกิน ถือเป็นขั้นแรกของการเดินไปสู่ความงามหรือความไม่งาม ดังนั้น ธุรกิจร้านอาหารทั่วไป จึงได้แปลงรูปแบบตนเองให้กลายเป็นร้านอาหารเพื่อสุขภาพไป เช่น ร้านอาหาร Amaranth กลางย่านชนชั้นกลางระดับสูงของกรุงเทพ ที่เรียกตัวเองว่าเป็นร้านแบบสปาควิซีนเต็มรูปแบบ เน้นการปรุงอาหารเพื่อสุขภาพ – ลดความหวาน ลดความเค็ม ลดไขมัน และใช้วัตถุดิบผลิตโดยวิธีเกษตรอินทรีย์ นอกจากนี้ ในรายการเมนูอาหารยังระบุเป็นตัวอักษร เพื่อบอกลูกค้าที่ต้องการเลือกอาหารบางชนิด เช่น หากเขียนตัว E หมายความว่าอาหารจานนั้นมีไข่เป็นส่วนผสม; ตัว V คือ อาหารมังสวิรัต;

²² “ไปสปากันดีไหม?” Brand Health, ปีที่ 2 ฉบับที่ 19 (กรกฎาคม 2546), หน้า 40-1.

และตัว D คือ มีนมเป็นส่วนผสม ที่สำคัญ ทุกงานจะมีปริมาณแคลอรีกำกับไว้อย่างชัดเจน²³ อีกร้านคือร้าน The Third Floor ที่ทำอาหารและจัดเมนูอาหารหมู่เลือด²⁴

แม้กระทั่งอาหารฟาสต์ฟู้ดที่ถูกมองว่าเป็นอันตรายต่อสุขภาพและความงามของรูปร่างอย่างแมคโดนัลด์ ก็มีการปรับตัวครั้งใหญ่เพื่อลดปริมาณแคลอรีในอาหารของตน แมคโดนัลด์ในญี่ปุ่นเพิ่มเมนูใหม่เพื่อสุขภาพ เช่น แซนวิชเตาหุงชนิดไขมันต่ำที่เน้นลูกค้าผู้หญิง ส่วนในยุโรป ซึ่งตื่นตัวเรื่องสุขภาพมานานแล้ว มีเมนูโยเกิร์ต²⁵ และเมื่อต้นปีนี้เอง ที่อเมริกา มีเมนูใหม่อย่าง Adult Happy Meal อันประกอบไปด้วยสลัด น้ำเปล่า เครื่องนับก้าว (pedometer) เพื่อวัดระยะทางเดิน และคู่มือการเดินเพื่อสุขภาพ พร้อมกันนั้น แมคโดนัลด์ได้ตัดรายการมันทอด และน้ำอัดลมขนาดซูเปอร์ไซส์ออกไป ผู้ผลิตรายอื่นที่เป็นยักษ์ใหญ่ของอุตสาหกรรมอาหารอย่างคราฟท์ (Kraft Foods) ก็หันมาผลิตอาหารที่มีคาร์โบไฮเดรตต่ำ (low-carbohydrate foods)²⁶

แล้วผู้ผลิตอาหารที่มีคาร์โบไฮเดรตสูงอย่างเบเกอรี่จะทำอย่างไร? ตัวอย่างในไทยเกิดขึ้นแล้ว เช่น ร้านเบเกอรี่ โอบองแปง ได้ออกเมนูอาหารใหม่เพื่อสุขภาพ เน้นคุณค่าสารอาหารของส่วนผสมที่นำมาปรุง ภายใต้โปรแกรม Eat Fit หรือการรับประทานอาหารให้ได้ประโยชน์ตามที่ร่างกายต้องการ เช่น สลัดแซลมอนอบรมควัน โลว์แฟตทรีปเปิ้ลเบอร์รี่มีฟีน ขนมปังแคลเซียมและไฟเบอร์ เป็นต้น²⁷

(ค) มีธุรกิจอื่นๆที่ไม่เกี่ยวแต่ประการใดกับการออกกำลังกายและความงาม แต่กลับฉวยใช้ความนิยมจากกระแสดังกล่าว มาปรับเข้ากับกลยุทธ์การตลาดของตนเอง เช่น ยาสีฟัน ขนม (ดูภาพประกอบ)

หากจะสรุปโดยย่อ พัฒนาการของกลยุทธ์ “การนำเข้า” ธรรมชาติ ที่อุตสาหกรรมเกี่ยวกับความงามได้ช่วยกันผลิตขึ้น จะเป็นลักษณะดังนี้

<u>ยุค แรก</u>	ธรรมชาติเป็นส่วนหนึ่งของผลิตภัณฑ์	→	งามอย่าง “ปลอดภัย”
<u>ยุค สอง</u>	ธรรมชาติ = สิ่งแวดล้อม = political correctness	→	งามอย่าง “มีคุณค่า”
<u>ยุค สาม</u>	ธรรมชาติ = ธรรมชาติที่เป็นอื่น / การค้นพบ	→	งามอย่าง “มีลัทธิ”
<u>ยุค สี่</u>	ธรรมชาติ = วิถีธรรมชาติ = สวยจากภายใน	→	งามที่ “แท้จริง”

²³ *Health & Cuisine*, ปีที่ 4 ฉบับที่ 41 (มิถุนายน 47), หน้า 90-1.

²⁴ เป็นร้านอาหารที่จัดเมนูโดยช่างงานเขียน Eat Right for Your Type ของ Peter J. D'Adamo นายแพทย์ด้านธรรมชาติบำบัดชาวสหรัฐอเมริกา ซึ่งหลังจากที่เขาได้ศึกษา lectine ซึ่งเป็นโมเลกุลของโปรตีนในอาหารที่ทำปฏิกิริยากับเม็ดเลือด ก็พบว่า หากเลือดมีลักษณะข้นเหนียวเมื่อไปผสมกับแล็คตินของอาหารชนิดใด แสดงว่าอาหารชนิดนั้นไม่เหมาะกับคนกรุ๊ปเลือดนั้นๆ โปรดดูรายละเอียดในนิตยสาร *Health & Cuisine*, ปีที่ 3 ฉบับที่ 30 (กรกฎาคม 2546), หน้า 34-8.

²⁵ เพ็ญศรี เผ่าเหลืองทอง, “แมคโดนัลด์ปรับกลยุทธ์,” *มติชนสุดสัปดาห์*, ปีที่ 24 ฉบับที่ 1239 (14-20 พฤษภาคม 2547), หน้า 44.

²⁶ “Changing the Menu: Why Food Companies Are Joining the Crusade for Healthy Eating,” *Bangkok Post*, (May 23, 2004) p.3.

²⁷ *Health & Cuisine*, ปีที่ 4 ฉบับที่ 41, อ้างแล้ว, หน้า 103

อย่างไรก็ตาม การแบ่งพัฒนาการออกเป็นระยะดังกล่าวมิได้หมายความว่า กลยุทธ์ทั้ง 4 จะแยกขาดจากกันอย่างเด็ดขาด หรือนำไปเมื่อยุคสมัยเปลี่ยนหรือทั่วโลกเกิดกระแสความตื่นตัวเรื่องใดเรื่องหนึ่ง ตรงกันข้าม ไม่มีกลยุทธ์ใดที่จะเคยล้าสมัยไปเลยสำหรับการช่วยให้ประโยชน์มาผลิตซ้ำอุดมการณ์ความงามที่ควบคู่ไปกับธรรมชาติ

อีกประเด็นหนึ่งคือ การที่มีสินค้าเพื่อความงามอีกชุดหนึ่งซึ่งไม่สนใจที่จะขายความเป็นธรรมชาติมากนัก และไม่ตกอยู่ในประเภทใดประเภทหนึ่งของ 4 กลยุทธ์ข้างต้น สินค้าในกลุ่มนี้จะสร้างสัญลักษณ์ความหรูหราและความมีระดับผ่านการออกแบบบรรจุภัณฑ์และการเล่นลำดับสีในคำโฆษณา บรรจุภัณฑ์จึงจะนำไปทางขวดน้ำหอมราคาแพง ส่วนการใช้คำโฆษณาในนิตยสารและแผ่นพับ (ดูตัวอย่างในตารางที่ 2) มีหลายวิธี เช่น

- การมุ่งใช้ภาษาสละสลวยและคำเปรียบเปรยที่สวยงาม เพื่อให้ผู้บริโภคเคลิบเคลิ้ม เหมือนอยู่ในความฝัน หรือเหมือนตนเองเป็นเจ้าของน้อยๆ ที่สมควรแก่การได้รับการถนอม ตัวอย่างคำเหล่านั้นได้แก่ “ปรนเปรอผิว” “สัมผัสที่รื่นรมย์” “ปลอบประโลมอย่างล้ำลึก” “ละเมียดละไมดูจืดชืด” “ผืนผ้าคลุมแห่งความชุ่มชื้นที่มองไม่เห็น” “ผิวเรียบเนียนใสดูจืดจางคริสตัล” “รังไหมแห่งความผาสุก” “มอบความสุขสงบให้อยู่อย่างอบอุ่นผิว เชื้อเชิญสู่ห่วงนิทราอย่างอ่อนโยน” เป็นต้น

- การสร้างคู่ตรงข้ามเพื่อแสดงให้เห็นถึงคุณภาพและคุณลักษณะของผลิตภัณฑ์ เช่น แม้ว่าเนื้อครีมจะบางเบาเนียนละไม แต่ก็ครบครันและทรงอานุภาพ หรือเนื้อครีมจะเข้มข้น แต่ก็อ่อนโยนต่อผิวผู้ใช้

- นำเสนอผลทดสอบประสิทธิภาพของผลิตภัณฑ์กับผู้หญิงเอเชีย เพื่อแสดงให้เห็นว่าแม้ตัวผลิตภัณฑ์จะมาจากประเทศทางยุโรปหรืออเมริกา แต่ก็เหมาะกับผิวคนไทย

- การอ้างความน่าเชื่อถือหรือความพิเศษของผลิตภัณฑ์ ไม่ว่าจะเป็นการอ้างอิงตนเองกับสถาบันทดลองทางวิทยาศาสตร์ หรือการได้รับลิขสิทธิ์สูตรพิเศษเฉพาะสำหรับสารใหม่ๆ ชื่อแปลกใหม่ที่บริษัทผู้ผลิตสินค้านั้นๆ “ค้นพบ”

ที่น่าสังเกตคือ แม้ว่าสินค้าเพื่อความงามชุดนี้จะไม่เน้นการประกอบสร้างความหมายของธรรมชาติ แต่ก็ไม่มีสิ่งที่จะบอกกล่าวแก่ผู้บริโภคว่า ผลิตภัณฑ์ของตนมีธรรมชาติล้ำค่าเป็นส่วนผสมอยู่ด้วย นอกจากนั้น ความพิเศษของสินค้าชุดนี้ อยู่ที่การให้น้ำหนักกับการ “ค้นพบ” วิจัยทางวิทยาศาสตร์มากกว่าธรรมชาติ ซึ่งกระบวนการที่อุตสาหกรรมความงามใช้ประโยชน์จากการทดลองทางวิทยาศาสตร์ จะได้กล่าวในหัวข้อถัดไป

ข. วิทยาศาสตร์แบบชีวการแพทย์: ผู้ผลิตความรู้ชุด “the brokenness of bodies”

ภายในอุตสาหกรรมที่เกี่ยวข้องกับความงาม วิทยาศาสตร์แบบชีวการแพทย์ (biomedical medicine) เป็นพระเอกอีกตัวหนึ่งที่แสดงบทบาทเด่นควบคู่กันไปกับธรรมชาติ คำอธิบายของชีวการแพทย์ถึงกลไกการทำงานของร่างกายเป็นอย่างไร และอุตสาหกรรมความงามช่วยให้ศาสตร์นี้อย่างไร เราจะตอบคำถามนี้กัน

ลองพิจารณากรณีต่อไปนี้ที่ Drew Leder ยกมา นักเทนนิสคนหนึ่งเล่นเทนนิสไปตามปกติ เพราะความที่เล่นมานานจนกลายเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตประจำวัน มีความคล่องและ “อยู่ตัว” ทำให้เขาไม่เคยพบความยากลำบากในการจัดการกับอุปกรณ์การเล่นรอบตัว ไม่ว่าจะเป็นไม้ตี ลูกเทนนิส ตาข่าย พื้นสนาม เป็นต้น ทุกยวดยวะในร่างกายเขาสามารถกลืนกินกันไปเป็นเนื้อเดียวกับอุปกรณ์และโลกนอกกายเหล่านี้โดยไม่รู้สึกรู้สีกแปลกแยก

ในทำนองเดียวกัน เขาไม่เคยรู้สึกสะกดกับส่วนใดๆ ของร่างกายในขณะที่มีสมาธิอยู่กับการเล่นเลยแม้แต่ครั้งเดียว จนกระทั่งเมื่ออาการปวดแปลบเกิดขึ้นที่แขนหรือขา เมื่อนั้นแหละที่ศูนย์กลางแห่งสำนึกทั้งมวลของเขากลับคืนไปอยู่ที่ร่างกาย ใส่ใจกับอวัยวะส่วนต่างๆ มากขึ้น ความกังวลเพิ่มขึ้นเป็นทวีคูณเมื่อนึกขึ้นว่าเขาอาจไม่ได้เล่นเทนนิสอีกต่อไป และร้ายไปกว่านั้น เขาอาจไม่สามารถใช้อวัยวะส่วนนั้นได้ตามปกติไปตลอดชีวิต ผู้คนรอบข้างที่เคยชื่นชมในฝีมือการเล่นของเขาจะมองอย่างไร...

Leder วิเคราะห์ว่า สิ่งที่เกิดขึ้นนี้ทำให้ความเป็นตัวตนของนักเทนนิสแตกแยกออกเป็นเสี่ยงๆ (the fracture in the structure of the self) และเปลี่ยนแปลงตัวตนทางสังคม (social identity) ของเขาโดยสิ้นเชิง นั่นเพราะร่างกายคือ ชิ้นงานการถักทอของการมีตัวตนในโลก (the fabric of one's being-in-the world)²⁸ ซึ่งอาจสรุปได้ว่า แท้จริงแล้วร่างกายนั้นก็คือ สิ่งที่ตัวตน (the self) ภายในถูกแสดงออกมา ตรรกะนี้เองที่ทำให้ร่างกายเป็น 'วัตถุ' และเป้าหมายของชีวการแพทย์ และเพราะเป็นศาสตร์ที่จัดการกับ 'ความเสียหายในร่างกาย' (the brokenness of bodies)²⁹ หรือ 'ความขัดข้องของกลไกในการทำงานภายในกาย' (a breakdown in bodies) ทำให้วิทยาศาสตร์การแพทย์เข้ามาข้องเกี่ยวกับภาวะล่มสลายของการแสดงออกแห่งตัวตนทางสังคมของปัจเจกไปโดยอัตโนมัติ อย่างไรก็ตาม ภาษาทางการแพทย์จะพยายามจำกัดตนเองอยู่ในขอบข่ายแห่งความเป็นวัตถุวิสัย ดังจะสังเกตได้ว่า ภาษาแพทย์มักเป็นกลุ่มคำที่เกี่ยวกับภาวะที่สื่อถึง 'ความเสียหายในร่างกาย' มากกว่าจะเกินเลยไปถึงวงขอบของอัตลักษณ์ทางสังคม แต่เมื่อถึงเวลา ปฏิบัติการ ที่จะเปลี่ยนแปลงร่างกายของปัจเจกจริงๆ จริยธรรมของชีวการแพทย์ (the ethics of biomedicine) จะสร้างความชอบธรรมให้ตนโดยการอ้างถึงภาระในการ "ซ่อม" การแสดงออกทางสังคมของเรา (social expressiveness)³⁰ กระนั้นก็ดี ภาษาแพทย์ที่ดูเป็นกลางและ จริยธรรมเช่นว่า ได้บดบังข้อเท็จจริงที่ว่า จริงๆ แล้วชีวการแพทย์นั้นมิใช่เป็นแค่ปฏิบัติการ (ทางมนุษยธรรม) ที่รักษา ร่างกายซึ่งทำงานขัดข้องเท่านั้น หากยังแผ้วถางด้วยอำนาจผ่านการสร้าง ชุดความรู้ หนึ่งอีกด้วย การทำงานของชุดความรู้นี้ทำโดย (1) การประกอบสร้างนิยาม เพื่อแบ่งแยกร่างกายที่ปกติออกจากร่างกายที่ผิดปกติ และ (2) เสริมความแข็งแกร่งให้กับปฏิบัติการทางการแพทย์ ในแง่ที่ว่าปฏิบัติการดังกล่าวจะช่วยเอื้อให้ปัจเจกได้ฟื้นคืน 'อิสรภาพในทางบวก' (positive freedom) และความเป็นเอกเทศ (autonomy) อีกครั้งหลังจากที่ร่างกายเกิดความเสียหาย³¹

แล้วธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับการลงทุนร่างกายเพื่อความงาม ใช้ประโยชน์จากชีวการแพทย์อย่างไร

ด้วยฐานความรู้ทางการแพทย์เป็นสิ่งที่ถูกมองว่ามีความแม่นยำ ทดสอบพิสูจน์ได้ และเป็นกลาง จึงไม่น่าแปลกใจที่ธุรกิจทั้งหลายที่เกี่ยวข้องกับการลงทุนในร่างกาย จะช่วยให้ความเป็นวิทยาศาสตร์ของชีวการแพทย์มา

²⁸ Drew Leder, *The Absent Body*, (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1990), p.80 cited in Rosalyn Diprose, "The Body Biomedical Ethics Forgets," in *Troubled Bodies: Critical Perspectives on Postmodernism, Medical Ethics, and the Body*, ed. Paul A. Komesaroff (Durham and London: Duke Univ. Press, 1995), pp.208-9.

²⁹ David Schenck, "The Texture of Embodiment: Foundation for Medical Ethics," *Human Studies* 9, no.1 (1986), p.51 cited in Rosalyn Diprose, *Ibid.*, p.210.

³⁰ *Ibid.*, p.213.

³¹ Rosalyn Diprose, *Ibid.*, pp.213-4.

สร้างความ “จริง” ให้แก่ผลิตภัณฑ์ของตนเอง หนึ่งในตัวอย่างนั้นได้แก่ โฆษณาของผลิตภัณฑ์อาหารเสริม ที่ให้คำอธิบายด้วยคำศัพท์แพทย์ ข้อความต่อไปนี้แสดงให้เห็นถึง ‘ความเสียหายในร่างกาย’ ที่เกิดจากศัตรูตัวร้ายที่ชื่อ “อนุมูลอิสระ”

“ในปัจจุบันคนเราเจ็บป่วยและแก่ชราไม่ใช่สาเหตุจากเชื้อโรคเท่านั้น ตัวการสำคัญอีกอย่างหนึ่งซึ่งทำให้เราเจ็บป่วยและมีอวัยวะที่เสื่อมถอยมีชื่อว่า อนุมูลอิสระ อนุมูลอิสระเป็นผลจากการสันดาปอาหารในร่างกายตามปกติ จึงเกิดขึ้นตลอดเวลา นอกจากนั้น อนุมูลอิสระยังเกิดมากขึ้นจากสภาวะอื่นๆ เช่น มลภาวะ รวมทั้งยาฆ่าแมลงจากอาหารที่เรารับประทานเข้าไป ควันนูรี ...ภาวะอักเสบ และความเครียด”³²

แต่อุตสาหกรรมด้านความสวยความงามลงมือเล่นกับประเด็นเรื่อง ‘ความเสียหายของร่างกาย’ ในระดับที่ “ละเอียดกว่า” วิทยาศาสตร์การแพทย์ กล่าวคือ อุตสาหกรรมนี้มองว่าผลเสียหายที่เกิดจากภาวะขัดข้องในร่างกาย สะกิดสัญญาณบอกเรามาตั้งแต่เนิ่นๆ ก่อนที่จะเกิดอาการเจ็บป่วยหรือเป็นโรคด้วยซ้ำไป ซึ่งสัญญาณเหล่านี้แสดงออกมาทางผิวหนังนั่นเอง

“ถ้าเปรียบสกินเป็นตัวการทำให้หลักผู้ร่อน อนุมูลอิสระก็เป็นตัวการสำคัญที่ทำให้มีอวัยวะต่างๆ ของร่างกายเกิดความเสื่อมเช่นเดียวกัน... เจ้าอนุมูลอิสระที่เกิดขึ้นนี้ ก็จะวิ่งไปทำลายเซลล์ต่างๆ ในร่างกาย ก่อให้เกิดความเสื่อมขึ้น โดยเราสามารถสังเกตเห็นความเสื่อมที่ว่านี้ด้วยตาเปล่าด้วยตัวเองอย่างง่าย ๆ ความเหี่ยวแห้ง การเกิดฝ้าและกระ ริ้วรอยร่องลึกบนใบหน้า การขาดความชุ่มชื้น และความไม่เปลี่ยนแปลงของผิวพรรณ”³³

นอกจากผิวพรรณแล้ว ยังสังเกตได้อีกจากรูปร่างที่ไม่ได้ส่วน โดยเฉพาะอย่างยิ่งถ้าอ้วนเกินไป มีไขมันส่วนเกิน การมีผมแตกปลาย เปราะ ขาดง่าย การมีรอยย่น “ก่อนวัยอันควร” เป็นต้น ทั้งหมดนี้เป็นสัญญาณแห่ง “การชำรุดในกาย”

ถ้าวิเคราะห์ลึกลงไปเฉพาะอุตสาหกรรมเพื่อผิวพรรณ จะพบว่า กลยุทธ์ทางภาษาทั้งภาษาเขียนและภาษาภาพถูกนำมาใช้อย่างชาญฉลาด ในส่วนของภาษาเขียน มีความพยายามแจ่มแจ้งศัตรูของผิวอย่างละเอียดลออ ซึ่งการแจ่มแจ้งดังกล่าวส่งผลให้ผู้บริโภคเกิดจิตที่ตนเองมีชีวิตที่ต้องเสี่ยงภัยกับกองทัพศัตรูของผิว นอกจากนี้ การใช้คำบางคำ (เช่น “ผิวถูกทำร้าย” “ผิวที่เหนื่อยล้า” “ผิวตึงเครียด” “พิษบนผิว”) โดยหมายจะยกระดับให้ ‘ผิว’ ในฐานะอวัยวะส่วนหนึ่งของร่างกาย ไป “เทียบรุ่น” กับ ‘ร่างกาย’ ในฐานะองค์อินทรีย์ทั้งหมด ยังทำให้ผู้อ่านเกิดความกลัวศัตรูในจินตนาการมากขึ้นเป็นเท่าตัว อย่างไรก็ตาม แม้จะมีศัตรูมากมายมาทำให้ผิวเสียหาย บริษัทด้านความสวยความงามได้หาวิธีแก้ปัญหาให้แล้ว เป็นหนทางแก้ไขที่ไม่ไกลเกินฝัน เพราะด้วยการ “ค้นคว้าวิจัย” อย่างหนักและยาวนานของสถาบันทางวิทยาศาสตร์ในสังกัดบริษัท³⁴ ทำให้บริษัท “ค้นพบ”

³² ข้อความจากเอกสารโฆษณาของผลิตภัณฑ์ Marepine สารสกัดจากเปลือกต้นสนฝรั่งเศส โดยบริษัท NUVANTA

³³ ข้อความจากเอกสารโฆษณาของผลิตภัณฑ์ Brand สารสกัดจากเมล็ดองุ่น โดยบริษัท เซเรบอส (ประเทศไทย) จำกัด

³⁴ ในชั้นโฆษณาตามสื่อต่างๆ แต่ละบริษัทมักจะอ้างถึงสถาบันค้นคว้าทดลองเหล่านี้ ตัวอย่างเช่น ศูนย์วิจัยลียงคอม ปารีส และโตเกียว; ศูนย์ค้นคว้าวิจัย Dior Innovation Center; สถาบันวิจัยพอนด์; สถาบันวิจัยด้านผิวพรรณ L'Oréal; สถาบันวิจัยและพัฒนาผลิตภัณฑ์เอออน สหรัฐอเมริกา เป็นต้น อย่างไรก็ตาม การมีอยู่จริงและการ “พัฒนาและวิจัย” จริงของสถาบันเหล่านี้เป็นสิ่งที่

นวัตกรรม/วิทยาการ/เทคโนโลยีล่าสุด/ สูตรใหม่ เพื่อจะมาช่วยบำบัด/ฟื้นฟูผิวที่เสียหาย ช่วยปกป้องและบำรุงผิวสุขภาพดีอยู่แล้ว ขณะเดียวกันก็เสริมการทำงานของระบบตามธรรมชาติภายในร่างกาย เช่น บำรุงระบบเผาผลาญภายในผิว (ตารางที่ 3)

สำหรับภาษาภาพนั้น จะพบว่าธุรกิจเครื่องสำอางหยิบยืมเอาความเคร่งครัดน่าเชื่อถือของวิทยาศาสตร์มาเสริมให้จินตภาพของศัตรูของผิวมีความเป็นรูปธรรมชัดเจนมากขึ้น การแสดงกราฟิกภาพตัดขวางผิวหนึ่งแบบในตำราแพทย์ (โปรโตกราฟประกอบ) การนำเสนอภาพถ่ายสภาพผิวก่อนและหลังการใช้ผลิตภัณฑ์ การแสดงผลความพึงพอใจของผู้ใช้ผลิตภัณฑ์เป็นกราฟ ล้วนแต่แสดงให้เห็นว่า “วิทยาศาสตร์ถูกใช้เป็นแหล่งอ้างอิงทางความหมายเช่นเดียวกับแหล่งอ้างอิงในจินตนาการอื่นๆ”¹⁹

การใช้ทั้งภาษาภาพและภาษาเขียนในแบบวิทยาศาสตร์การแพทย์ดังกล่าว เป็นแรงจูงใจอย่างดีให้ผู้บริโภคยินยอมพร้อมใจที่จะจ่ายเพื่อให้ตนเองไม่ถูกจัดจำแนกไปอยู่ในกลุ่มคนจำพวก “ร่างกายชำรุด” หรือเป็น “มนุษย์ที่หมดอายุการใช้งานแล้ว” (a human used up) ถือเป็นเทคนิคทางอำนาจอย่างหนึ่งที่อุตสาหกรรมความงามกระทำต่อผู้บริโภค โดยที่ผู้บริโภคไม่รู้สึกว่าตนเองกำลังถูกละเมิด แต่มีเสรีภาพและทางเลือกในการดูแลร่างกายตนเองมากขึ้นต่างหาก นี่เองทำให้ตัวผลิตภัณฑ์ที่ขายความเป็นตัวของตัวเองและความมีอิสระเหนือร่างกายตนเอง ทำยอดขายได้มาก

ตัวอย่างเช่นเมื่อเร็วๆนี้ ESTEE LAUDER ออกตัว Idealist Micro-D ซึ่งเป็นครีมสำหรับการนวดลดผิว โดยโฆษณาว่าเป็น ท ว ง เ ลี อ ก ที่ผู้บริโภคสามารถ “ทำได้เองที่บ้านโดยไม่ต้องรอคิวฉีด” พร้อมทั้งสร้าง ความเป็นวิทยาศาสตร์ให้กับตัวผลิตภัณฑ์ด้วยคำอธิบายดังนี้

“เทคโนโลยีพิเศษสุดจะค่อยๆปล่อยพลังงานความร้อนกระจายไปทั่วผิว พลังงานความร้อนจะซึมซาบเข้าถึงรูขุมขน จะละลายและขับสิ่งสกปรกที่อุดตันอยู่ภายในออกไป”

การป้อนข้อมูลเรื่องทางเลือกในการจัดการให้ตนเองมี “ผิวในอุดมคติ ครอบครองได้” ด้วยตัวคุณเอง” โดยไม่จำเป็นต้องไปอยู่ภายใต้อำนาจของแพทย์ผิวหนัง จึงนับเป็นคุณูปการของตัวผลิตภัณฑ์นอกเหนือไปจากการให้ผิวสวยแก่ลูกค้า ถึงกระนั้น มีข้อสงสัยตรงที่ว่า จริงหรือที่เมื่อสินค้าด้านความสวยความงามผสานความเป็นวิทยาศาสตร์ลงไปแล้ว จะทำให้ผู้บริโภคมีความเป็นเอกเทศอย่างแท้จริง? การวิเคราะห์เรื่องนี้จะอยู่ในหัวข้อถัดไป

ที่น่าคั่งคำถามมากที่สุด ดังตัวอย่างของ Christian Dior ที่ใช้ชื่อที่ต่างกันถึง 3 ชื่อเมื่ออ้างถึงสถาบันวิจัยของตนเอง ครั้งแรก คือ DiorScience – ศูนย์ค้นคว้าวิจัย ต่อมาทางบริษัทเปลี่ยนมาใช้ชื่อใหม่ว่า Laboratoires Christian Dior Paris และล่าสุดคือ ศูนย์ค้นคว้าวิจัย Dior Innovation Center

¹⁹ Judith Williamson, *Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising*, (London and Boston: Marion, 1981), p.118 อ้างใน ยุक्ति มุกตาภิจักร, “พิธีกรรมของกลิ่นกาย,” ใน *เผยแพร่-พรางกาย ทดลองมองร่างกายในศาสนาปรัชญาการเมือง ประวัติศาสตร์ ศิลปะ และมานุษยวิทยา*, ปรีดา เถลิงเผ่า กอนันตกุล, บก. (กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์ฉบับใหม่, 2551), หน้า 243.

ข้อสงสัยประการถัดมาเกี่ยวกับการนำวิทยาศาสตร์มาใช้ประโยชน์ในอุตสาหกรรมเครื่องประทินความงาม จนไปเบลอเส้นแบ่งระหว่างเครื่องสำอางและยา และกลายเป็นสินค้าพันธุ์ใหม่ในนาม “เวชสำอาง” (cosmeceuticals)³⁶ แท้จริงแล้วเป็นผลจากความขมกั้เข้มข้นในการวิจัยและพัฒนา(R&D) จริงๆ หรือว่าทั้งหมดนี้เป็นเพียงวิทยาศาสตร์จอมปลอม(pseudo-science) เพื่อสร้างผลด้านยอดขายเท่านั้น ต่อเรื่องนี้ นักวิเคราะห์ของบริษัท Goldman Sachs ให้ตัวเลขไว้ว่า ในความเป็นจริง บริษัทความงามเหล่านี้ใช้เงินเพียงร้อยละ 2-3 ของยอดขายไปกับการวิจัยและพัฒนาเท่านั้น (เปรียบเทียบกับบริษัทยาที่มีงบประมาณด้านการวิจัยถึงร้อยละ 15³⁷) ขณะที่เงินมากกว่าร้อยละ 20-25 หุ้มไปกับการโฆษณาและการแนะนำสินค้าเพื่อจูงใจให้ลูกค้ายอมควักเงินจ่าย³⁸

ข้อวิจารณ์อีกเรื่องหนึ่งคือ แม้ทั้งสองหุ้นส่วนจะกล่าวว่าตนเองมุ่งพัฒนาผลิตภัณฑ์เพื่อแก้ไขปัญหาความ “ช้ำรูด” ทรวดโหม่งทางร่างกาย แต่สิ่งที่ประจักษ์ชัดก็คือ ทั้งการแพทย์แบบชีวภาพและอุตสาหกรรมเครื่องสำอาง ไม่ได้สนใจ “ร่างกาย” ในฐานะองค์อินทรีย์รวม ตรงกันข้าม ความเข้าใจในคำว่า “ร่างกาย” ของทั้งสองหุ้นส่วนคือ อยั้วะเป็นส่วนๆ มากกรก กล่าวอีกอย่างหนึ่ง ทั้งชีวการแพทย์และอุตสาหกรรมเครื่องสำอางแยกชิ้นอยั้วะต่างๆ ของร่างกายเพื่อนำไปสู่การ “ซ่อม” ภาวะสึกหรอของอยั้วะเฉพาะส่วน โดยการอาศัยเทคนิควิทยาของการจัดจำแนกแยกแยะ(categorization) ทำให้ผู้บริโภคจากทั่วทุกมุมโลกเกิดความเข้าใจตรงกันว่า มีความต้องการที่แตกต่างกันจริงๆ ระหว่างผิวแต่ละส่วน เทคนิคนี้เริ่มต้นด้วยการทำให้คนรู้สึกเป็นเรื่องธรรมดาที่ผิวหนังจะต้องการผลิตภัณฑ์ที่ต่างออกไปจากร่างกาย ต่อมา ประสบความสำเร็จอย่างสูงด้วยปฏิบัติการที่ทำให้ผิวรอบดวงตาดูบอบบางและต้องการการเอาใจใส่เป็นพิเศษด้วยผลิตภัณฑ์เฉพาะ หลังจากนั้น การจำแนกแยกแยะก็เริ่มเข้าไปยุ่งกับผิวส่วนอื่นๆ อีก เช่น ผิวบริเวณมือ ผิวที่ลำคอ สิ่งพิมพ์ชิ้นหนึ่งของ Shiseido เขียนไว้ดังนี้

“ผู้หญิงมักคิดว่าผลิตภัณฑ์ที่ใช้ได้ผลกับผิวหนัง ก็คงใช้ได้ผลเช่นเดียวกันกับผิวลำคอ หลังจากค้นคว้าวิจัย เรื่องกายวิภาคอันมีเอกลักษณ์แตกต่างของผิวลำคอ Revital จึงได้พัฒนา Essense ใหม่ ซึ่งได้รับการออกแบบมาเป็นพิเศษสำหรับผิวบริเวณลำคอที่ร่วงโรยได้โดยง่าย”

ด้วยการอ้างการวิจัยแบบวิทยาศาสตร์ที่ได้รับการฝังรากลึกมานานว่ามีความน่าเชื่อถือ ผนวกกับเทคนิคการจัดจำแนกแยกแยะ ภายที่เป็นองค์อินทรีย์รวมถูกแยกร่างราวกับเป็นเครื่องจักรที่ถอดซ่อมได้ เทคนิคแห่งอำนาจแบบนี้ทำงานได้ผลมากจนการมองร่างกายเป็นส่วนๆ กลายเป็นเรื่องธรรมดาไป ขณะที่คนทั้งหลายแทบไม่เคยสะดุดใจแต่อย่างใดเมื่อต้องใช้ผลิตภัณฑ์ที่แตกต่างสำหรับแต่ละ “ชิ้นส่วน” นั้น

นอกเหนือไปจากนี้ ประเด็นการจำแนกแยกแยะยังออกมาในรูปของชุดความรู้และภาคปฏิบัติต่างๆ ดังนี้

ชุดความรู้: การแบ่งรูปร่างเป็นแบบต่างๆ (หุ่นไม้บรรทัด หุ่นแอปเปิ้ล หุ่นลูกแพร์ หุ่นนาฬิกาทราย)

³⁶ “Pots of Promise,” *Ibid.* p. 64.

³⁷ สำหรับประเด็นนี้ มีผู้ถกเถียงว่า แม้กระทั่งบริษัทยาเองก็มิได้มีการผลิตยาตัวใหม่ออกมาจริงดังข้าง อยั้งบริษัทยักษ์ใหญ่ที่ผลิตยาด้านไวรัสและรักษาเอดส์ ก็ถูกวิจารณ์ว่า การพัฒนาและวิจัยมากกว่าร้อยละ 40 ของอุตสาหกรรมยาเป็นไปเพื่อการแตกไลน์เวชภัณฑ์ที่มีอยู่แล้วมากกว่าที่จะคิดค้นตัวยานำขึ้นมา งบประมาณที่อ้างกันว่าใช้ไปเพื่อการคิดยาใหม่ ที่จริงถูกนำไปใช้เป็นค่าใช้จ่ายทางการตลาดเพื่อให้ผู้บริโภคซื้อยาเก่าที่เปลี่ยนรูปแบบไปเท่านั้นเอง และอีกส่วนถูกจ่ายเป็นเงินเดือนของผู้บริหารระดับสูงของบริษัท (โปรดดู Walden Bello, “Big Pharma, Massive Profits,” *Bangkok Post*, July 16, 2004, p. 10.)

³⁸ “Pots of Promise,” *Ibid.*

- ภาคปฏิบัติ: การแต่งกายและออกกำลังกายให้เหมาะกับรูปร่างแบบต่างๆ⁹⁹
- ชุดความรู้: การมีผิวที่แตกต่างกัน (ผิวมัน ผิวแห้ง ผิวผสม ผิวแพ้ง่าย ผิวที่ปรากฏไว้รอยเป็นริ้ว)
- ภาคปฏิบัติ: การใช้ครีมบำรุงและใช้วิธีการนวดที่แตกต่างกัน ครีมประเภทใช้ทุกวัน (daily routine) กับครีมที่ใช้กรณีฉุกเฉิน (emergency care)
- ชุดความรู้: ผลิตภัณฑ์ที่ใช้ในเวลาต่างๆ
- ภาคปฏิบัติ: ครีมสำหรับกลางวัน-กลางคืน ชุดบำรุงสำหรับฤดูกาลที่แตกต่างกัน
- ชุดความรู้: การจำแนกผลิตภัณฑ์ตามวัตถุประสงค์การใช้
- ภาคปฏิบัติ: โทเนอร์ ครีมกระชับรูขุมขน ครีมกันแดด ครีมลดเลือนจุดด่างดำ ฯลฯ

ทั้งหมดนี้คือ กระบวนการทำงานร่วมกันของอุตสาหกรรมเครื่องสำอางและชีวการแพทย์ ที่ประสบความสำเร็จอย่างล้นหลามในการส่งผ่านอุดมการณ์มาตรฐานความงาม จนผู้ที่ต้องการลงทุนทางร่างกายไม่รู้สึกรู้ว่า ภาษา ปฏิบัติการและชุดความรู้ทั้งสองส่วนนี้ช่วยกันผลิตขึ้น เป็นเทคนิคแห่งอำนาจ แต่นี่คือสิ่งที่ต้องการจะหาเองอย่างเต็มที่ ผู้บริโภครู้สึกว่าเป็นสิ่งที่เขาหรือเธอ “คู่ควร” จะได้รับ และเขาหรือเธอเลือกเองภายใต้อิสรภาพเต็มพิกัด¹⁰⁰ ยิ่งไปกว่านั้น การแนะนำของทั้งสองส่วนจนถึงวิธีการ 7-8 ขั้นตอนในการดูแลตนเอง ก็สอดคล้องกับค่านิยมและการให้คุณค่ากับการลงทุนเพื่อความสวยงามทางกายที่เป็นกระแสหลักอยู่ในสังคม อุตสาหกรรมเครื่องสำอางกับชีวการแพทย์เพียงแค่มลิตซ้ำสิ่งที่มีอยู่แล้วเท่านั้น

ค. ปัญหาผู้เชี่ยวชาญ

“เพื่อผลลัพธ์ที่ดียิ่งขึ้นไปอีก ผู้เชี่ยวชาญการดูแลผิวของ เฮลเต ลอเคอร์ ได้คิดค้นวิธีการนวดหน้าด้วย Idealist Micro-D ซึ่งจำลองกระบวนการนวดจากเครื่องผลิตเซลล์ผิว มาให้คุณนวดเองที่บ้าน”

“ศูนย์ค้นคว้าวิจัยล้ำสมัยจึงได้คิดค้นวิธีการใช้ผลิตภัณฑ์ Dior Snow ให้เกิดประโยชน์สูงสุด คือขั้นตอนการผสมผสานระหว่างการทาผลิตภัณฑ์และการนวด เพื่อผลลัพธ์ที่ดียิ่งขึ้น ควรปฏิบัติเช่นนี้ทุกวัน”

ดังที่กล่าวไปแล้วในหัวข้อที่ผ่านมา นอกเหนือไปจากความสวยงาม อุตสาหกรรมเครื่องสำอางยังขายความเป็นอิสระและความเป็นเอกเทศเหนือร่างกายตนเองของผู้ใช้อีกด้วย อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาข้อความข้างต้น จะพบว่า ผู้กำกับกับการแสดงตัวใหม่ที่แทรกเข้าไปถึงบ้านผู้บริโภคก็คือ ผู้เชี่ยวชาญ นาคิดว่าวิธีการ “ดีๆ” ที่ผู้เชี่ยวชาญพวกเพียร์ “คิดค้น” ขึ้นมาเพื่อผู้ต้องการลงทุนด้านความงาม แตกต่างหรือไม่จากการสร้างกฎเข้มงวด (precise rules) ที่มาตีกรอบเสรีภาพเหนือร่างกายของปัจเจก (โดยที่ปัจเจกไม่รู้ตัว) เนื่องจากต่อจากนี้ไป ผู้บริโภคจะทำเพียงแค่แตะเนื้อครีมแล้วทาให้ทั่วหน้าธรรมดาๆ ไม่ได้อีกต่อไป มิฉะนั้นอาจยังทำให้ผิว “เกิดการเหนียวรั้ง” หรือ “ไปรบกวนผิว” มากขึ้น เพราะฉะนั้น หลังจากซื้อสินค้ามาแล้ว จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องศึกษาวิธีการใช้ครีมนวดอย่างถูกวิธี (โปรดดูภาพประกอบ) ซึ่งนอกจากการทำตามขั้นตอน 1, 2, 3, 4,...แบบเคร่งครัดแล้ว ยังต้องระวังขณะนวดด้วย เช่น จะใช้ทั้งฝ่ามือหรือนวด ใช้ปลายนิ้วหรือใช้นิ้วใดนิ้วหนึ่งนวดบริเวณเฉพาะ จะใช้แรงกดหรือสัมผัสอย่างเบามือ กดนานแค่ไหน หายใจพร้อมกับกดจุดสำคัญบริเวณใบหน้าหรือไม่ นวดขึ้นหรือนวดลงบริเวณ

⁹⁹ “เลือกบริหารให้เหมาะสมกับหุ่น,” CLEO, ฉบับที่ 89 (มิถุนายน 2003), หน้า 269-74.

¹⁰⁰ Rosalyn Diprose, *Op.cit.*, p. 216.

โค นวดวนหรือนวดตรงๆ จะใช้เทคนิค "ปัดผีเสื้อ" ตอนไหนดี เป็นต้น วิธีการที่มากมายละเอียดเช่นนี้ จะนำมาซึ่ง อิศรภาพประเภท "ทำได้เองที่บ้านโดยไม่ต้องรอคิวนัด" และ "คุณค่าที่ดีอันคู่ควร" อย่างที่โฆษณาหรือไม่ ยังไม่แน่ใจนัก หรือบางทีอาจส่งผลด้านกลับในแง่ที่ว่า ทำให้ต้องกังวลมากขึ้นเมื่อจะใช้สินค้าเพราะกลัวจะปฏิบัติผิดวิธี

มากไปกว่านั้น ความหวังดีด้วยการสอนวิธีการที่ถูกต้อง(proper way) ในการนวดหน้าของเครื่องสำอางแบรนด์ต่างๆ จนกลายเป็นการแข่งขันกันเองระหว่างบรรดาผู้เชี่ยวชาญของแต่ละสำนัก เป็นการสื่อนัยหรือไม่ว่าตนเองเป็นผู้รู้ดีเรื่องโครงสร้างผิวหน้ามากที่สุด ขณะที่ "พวกเธอ" ทั้งหลายซึ่งเป็นเจ้าของใบหน้า ช่างไร้เดียงสา เรื่องของตัวเองเสียเหลือเกิน

ในช่วง 3-4 ปีที่ผ่านมา ปรากฏการณ์ที่พบเห็นบ่อยจากรายการนิตยสารทางโทรทัศน์ยามเช้าที่เน้นกลุ่มเป้าหมายเป็นแม่บ้าน คือ การทำโฆษณาแฝงของสินค้าเพื่อความงามต่างๆ เช่น ผลิตภัณฑ์อาหารเสริมเพื่อผิวสวย อาหารเสริมเพิ่มการเผาผลาญไขมันในร่างกาย ครีมนำร่องผิวหน้า เป็นต้น โดยพิธีกรจะเชิญนักแสดงหรือบุคคลที่เป็นที่รู้จักกันดีในสังคมหัวไปมาเล่าถึงประสบการณ์ที่ดีหลังใช้สินค้าแล้ว แต่เมื่อถึงช่วงที่บทสนทนาเริ่มเข้าสู่ประเด็นเรื่องข้อดีของผลิตภัณฑ์ ประสบการณ์และคำบอกเล่าดังกล่าวซึ่งมีสถานะเป็นอัตวิสัยจะถูกแปรสภาพให้กลายเป็นวัตถุวิสัยด้วยคำอธิบายแบบที่ดูเป็นวิทยาศาสตร์ ในตอนนี้องที่ "ผู้เชี่ยวชาญ" จะถูกเชิญให้ธามาอธิบายถึงคุณประโยชน์ของสารอาหารจากธรรมชาติแต่ละตัวที่เป็นส่วนประกอบของผลิตภัณฑ์

โดยมากแล้ว ผู้เชี่ยวชาญเหล่านี้คือแพทย์ผิวหนังและเภสัชกร แต่ยังมีอีกจำนวนหนึ่งที่ได้รับการแนะนำแบบกว้างๆว่าเป็น "ผู้เชี่ยวชาญด้านผิวพรรณ" วลีเดียวกันนี้ยังพบได้ในโฆษณาที่เป็นสื่อสิ่งพิมพ์ ซึ่งจะอุทิศมุมเล็กๆเป็นภาพถ่ายผู้เชี่ยวชาญ มีชื่อจริงและอักษรย่อแสดงคุณวุฒิระดับปริญญาเอก พร้อมบทสัมภาษณ์หรือพรรณนาถึงการ "คิดค้น" ใหม่ของเขา/เธอ ผู้เชี่ยวชาญในกลุ่มนี้จะถูกนำเสนอในฐานะบุคคลภายนอก ไม่ใช่บุคลากรของบริษัท ข้อมูลที่เขา/เธอให้มาจึง น่าเชื่อถือได้ว่าเป็นกลางและมีใช้การโฆษณาชวนเชื่อ

ยังมีผู้เชี่ยวชาญอีกจำนวนหนึ่งที่อยู่กับเป็นกลุ่มใหญ่ และอยู่ในสังกัดของสถาบันทางวิทยาศาสตร์ของบริษัท คำโฆษณาในสื่อสิ่งพิมพ์ของแต่ละแบรนด์จะไม่มีการระบุชื่อผู้เชี่ยวชาญแต่ละคน เนื่องจากพวกเขาทำงานกันเป็นกลุ่มและอยู่กับเป็นจำนวนมาก ภายในกลุ่มใหญ่นี้ยังแยกย่อยเป็นกลุ่มเล็กๆตามสาขาวิชาที่แต่ละคนศึกษามา ปริมาณที่มากแต่เป็นที่รวมของหลายๆสาขาวิชานี้เองที่สร้างความน่าเชื่อถือให้กับผู้เชี่ยวชาญกลุ่มนี้ ยิ่งหากมีการอ้างถึงการจดลิขสิทธิ์ ยิ่งเหมือนเป็นการยืนยันถึงความเป็นผู้เชี่ยวชาญอย่างแท้จริง

"นักวิจัยของเรากว่า 2,700 คน ได้ทุ่มเทค้นคว้าสุดยอดนวัตกรรมกว่า 3,000 สูตรต่อปี ซึ่งได้ขึ้นทะเบียนลิขสิทธิ์ผลิตภัณฑ์ความงามใหม่ๆมากกว่า 1 ชนิดต่อวัน สถาบันวิจัย L'Oréal ในปารีสและโตเกียวได้ทุ่มเทและค้นคว้าเกี่ยวกับผิวคนเอเชียอย่างลึกซึ้ง และได้คิดค้นนวัตกรรมล่าสุดเพื่อผิวผู้หญิงเอเชียโดยเฉพาะ"

"DiorScience คือสถานที่รวบรวมนักวิจัย แพทย์ นักเคมี นักพิษวิทยา นักพันธุศาสตร์ นักสัตวศาสตร์กว่า 260 ท่าน ซึ่งทำงานร่วมกันเป็นทีมระดับนานาชาติ คัดทั้งได้รับความร่วมมือจากมหาวิทยาลัยและสถาบันทางวิทยาศาสตร์ชั้นนำของประเทศฝรั่งเศส โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อค้นคว้าหาผลิตภัณฑ์ล้ำสมัยมาสู่วงการเวชศาสตร์ความงาม"

กรณีที่ยกมาข้างต้นเป็นผู้เชี่ยวชาญของอุตสาหกรรมเครื่องสำอางและอาหารเสริม อย่างไรก็ตาม ผู้ที่ถูกมองว่าเป็นผู้เชี่ยวชาญในวงการดูแลสุขภาพและความงามยังมีอยู่จำนวนมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อสังคมไทยกำลังอยู่ในกระแส ‘สวยจากภายใน’ แนวการใช้วิธีแบบธรรมชาติจึงเป็นแนวทางการบำรุงความงามทางเลือกใหม่ เมื่อสำรวจจากตลาดหนังสือเล่มในช่วงทศวรรษ 2540 จะพบว่า กระแสดังกล่าวแตกออกเป็น 2 แนวทาง กล่าวคือ

กระแสแรก ‘จากอ้วนมาเป็นสุขภาพดี’ กระแสนี้เกิดขึ้นเพราะบุคคลในวงการบันเทิงแสดงให้เห็นชัดเป็นรูปธรรม โดยเริ่มจากความสำเร็จในการลดความอ้วนจนมีรูปร่างดีได้เพราะการออกกำลังกายและรู้จักควบคุมอาหาร วิธีการนี้ดูเป็นวิธีธรรมชาติที่ใครๆ ก็รู้ แต่ท่ามกลางบรรยากาศการแข่งขันเพื่อความอยู่รอดของธุรกิจหนังสือเล่มหลังวิกฤตเศรษฐกิจ¹¹ ทำให้หนังสือที่พูดถึงวิธีการลดความอ้วนต้องมีความพิเศษมากขึ้น ความพิเศษดังกล่าว นอกเหนือไปจากการใส่ประสบการณ์จริงและภาพถ่ายสวยๆ ของดารานักแสดงแล้ว ยังต้องเพิ่ม “สาระ” ที่อิงข้อมูลทางวิทยาศาสตร์ลงไปด้วย เช่น ประโยชน์ของการออกกำลังกายแบบต่างๆ และจำนวนแคลอรีที่จะถูกเผาผลาญไป ปริมาณแคลอรีในอาหาร เป็นต้น ต่อมาเมื่อการแข่งขันภายในวงการหนังสือในกลุ่มนี้มีมากขึ้น หนังสือที่ออกมาใหม่จึงเริ่มมีเนื้อหาครอบคลุมเรื่องความถูกต้องในการดูแลสุขภาพ เช่น การพูดถึงคุณค่าของอาหารแต่ละชนิดในแง่ของสารอาหาร ผลเสียที่เกิดแก่ร่างกายจากการลดน้ำหนักด้วยวิธีการผิดๆ วิธีการอื่นๆ เพื่อสุขภาพอย่างการสวนล้างลำไส้ เป็นต้น

ทั้งๆ ที่ข้อมูลดังกล่าวไม่ใช่เป็นสิ่งใหม่ แต่การนำเสนอในรูปหนังสือเล่มโดยนำบุคคลที่มีชื่อเสียงมาเป็นตัวเดินเรื่องและมีวิทยาศาสตร์เป็นฉากหลัง ส่งผลในการ ‘ให้รูปให้ร่าง’ แก่สิ่งที่ “รู้ๆ กันอยู่” และในแง่หนึ่ง ทำให้ดารานักแสดงกลุ่มนั้นถูกมองว่าเป็นผู้เชี่ยวชาญเรื่องสุขภาพที่ได้ค้นพบสิ่งใหม่ๆ สำหรับการลงทุนทางร่างกาย

กระแสที่สอง ‘จากป่วยมาเป็นสุขภาพดี’ หนังสือที่ออกมาในลักษณะนี้มีทั้งที่เขียนขึ้นโดยแพทย์กับผู้ที่ผ่านการศึกษาศึกษาในสาขาที่เกี่ยวข้อง (เช่น กลุ่มของ น.พ.บรรจบ ชุณหสวัสดิกุล; ดร.สาทิศ อินทรกำแหง) และผู้ที่เคยเจ็บป่วยจากโรคทางกายจนสามารถกลับคืนมามีสุขภาพแข็งแรงได้ (เช่น สิทธา พรหมสมบุญ; ศิเรมอร อุณหภูปะ; สุมิตรา จันทรังษา) คำแนะนำในการรักษาตนเองจะอาศัยหลักธรรมชาติ โดยที่ผู้เขียนซึ่งฝึกฝนมาจากสาขาแพทย์จะพูดถึง “ความเป็นธรรมชาติ” ด้วยคำอธิบายในแง่ภูมิวิทยาศาสตร์การแพทย์เป็นส่วนมาก ขณะที่ผู้เขียนที่เป็นคนเคยป่วย กล่าวถึง “ความเป็นธรรมชาติ” โดยให้น้ำหนักกับศาสตร์การดูแลตนเองแบบตะวันออก – ไทย จีน และ/หรืออินเดีย แต่ที่ไม่แตกต่างกันนักคือ การพูดถึงผลดีของแนวทางธรรมชาติบำบัดที่มีต่อความงามทางกาย

หนังสือที่ออกมาจากกระแสที่สองนี้มีอิทธิพลต่อสังคมมากในแง่ที่ว่า มีการผลิตซ้ำความคิดดังกล่าวออกมาหลายรูปแบบ นับตั้งแต่การตีพิมพ์หนังสือเล่มซ้ำหลายครั้งในรอบไม่ถึง 6 ปีที่ผ่านมา การเขียนเป็นบทความสั้นๆ ลงในนิตยสารและหนังสือพิมพ์รายสัปดาห์ การมีนิตยสารหรือสำนักพิมพ์เป็นของตนเอง การจัดพิมพ์คู่มือการดูแลสุขภาพด้วยรูปแบบและสีสดใสสำหรับกลุ่มวัยรุ่น การจัดกิจกรรมทัวร์ล้างพิษ การจัดคอร์

¹¹ การแข่งขันในข่งนี้ ได้กระตุ้นให้เกิด ‘นักเขียนพันธุ์ใหม่’ และ ‘หนังสือพันธุ์ใหม่’ ขึ้น เริ่มแรกเป็นกลุ่มหนังสือที่บรรดาดารานักแสดงเล่าถึงประสบการณ์ชีวิตตนเอง เป็นการ “เขียนหนังสือ” ผ่านการทำงานของ ghost writer หรือ ‘นักเขียนเงา’ ที่ทำหน้าที่เป็นผู้เรียบเรียงคำ บอกเล่าของบุคคลเหล่านี้ออกมาเป็นคำถกษ

สัพพัญญูและคุณลักษณะ เป็นต้น ทั้งหมดนั้นนอกจากจะเป็นการทำให้เรื่องของสุขภาพส่วนบุคคลกลายเป็นประเด็นสาธารณะไปแล้ว ยังเป็นการเชื่อมโยงเรื่อง "ธรรมชาติ" เป็นเรื่องเดียวกับความงาม

แม้จะมีการนำเรื่องเส้นแห่งเรือนกายมาเป็นแรงดึงดูด แต่ถ้าคิดในแง่บวก เป็นการดีที่สังคมไทยตื่นตัวในการดูแลสุขภาพมากขึ้น ถึงกระนั้น ปัญหาในเบื้องต้นที่พบ 2 ปัญหาก็คือ (1) กฎเพื่อความถูกต้องแม่นยำ - precise rules และ (2) ความไม่ลงรอยกันระหว่างแนวทางดูแลสุขภาพของ "ผู้เชี่ยวชาญ" สำนักต่างๆ ลองพิจารณาข้อความข้างล่าง

"...ก็เราไม่รู้จริงๆว่าเทรนเนอร์มีดีอะไร ทนดูไปอีกสักพักเขาคงรับไม่ได้ บอกว่าเมเร้งออกกำลังกายเร็วเกินไป ต้องทำช้าๆ ทำท่าผิดก็ไม่มีประโยชน์ กลับจะเป็นโทษเสียอีก เหนื่อยฟรีแล้วไม่เกิดผลอะไร เสียเวลาเปล่า ทำนี้คุณต้องวางแผนอย่างนี้ เขาเป็นอย่างนี้ ไม่งั้นเจ็บแขน ปวดหลัง"¹²

"เฉพาะกระเทียมโขลกให้แหลกด้วยครกกับสาก กดปั่นด้วยเครื่องไฟฟ้าเนื่องจากเครื่องปั่นแรงจะทำให้สรรพคุณแห้งหายไปเรื่อยๆ ตั้งแต่เริ่มกดป้อนนั้นละ ไฟฟ้าจะดูดสารคุณค่าไปด้วยพร้อมกัน ปั่นเสร็จแล้วอาจจะเหลือสรรพคุณติดกันถ้วย หรือไม่เหลือเลย"

"เมล็ดงาคั่วซึ่งตำเองกับมือจะดูสดชุ่มกว่า ชุ่มดำด้วยสรรพคุณเต็มที่ ไม่ถูกความร้อนจากเครื่องไฟฟ้าดูดหายไปไหนหมด"

"ล้มไม่ว่าเขี้ยวหวานพันธุ์ไหนก็ตาม หยิบกินทีไรเป็นมีเรื่องปวดขาไป... ปกติล้มมันเย็นมาก ฤทธิ์เย็นควรรับประทานเฉพาะตอนเช้าช่วงข้างขึ้น ข้างแรมงด"

"ปลาเล็กปลาน้อยกระดูกปลา ก้างปลา งาดำ ออกกำลังกายประจำ เท่านั้นพอเพียงต่อการเสริมสร้างกระดูก หรือจะทานนมก็ได้ ทว่าควรเป็นนมที่ใช้เลี้ยงทารก และควรทานในวันที่มีแดด เพื่อให้วิตามิน D จากแสงแดดช่วยประสานร่างกาย"¹³ (เน้นโดยผู้วิจัย)

"อย่างข้างแรม เราไม่ควรทานอาหารที่ทำให้เลือดเราหนืดตัว อาหารที่ทำให้เลือดหนืดตัว ได้แก่ เลือดหมู เห็ด หูหนูขาว, ดำ เขาก้อย น้ามะพร้าว น้ามะพร้าวมีผลให้เลือดหนืดตัวแม้กระทั่งข้างขึ้น จึงควรงดพวกนี้"¹⁴

จากตัวอย่างข้างต้นอาจกล่าวได้ว่า เพื่อที่จะให้เกิดผลดีที่สอดคล้องร่างกาย ผู้บริโภคที่ต้องการลงทุนเพื่อความงามและสุขภาพ จะต้องปฏิบัติตามกฎอย่างถูกต้องแม่นยำ ต้องสละเวลาเตรียมเครื่องปรุงอาหารต่างๆ และที่สำคัญ ต้องเรียนรู้เรื่องข้อควรปฏิบัติและข้อห้ามทั้งหลายตามที่ "ผู้เชี่ยวชาญ" แนะนำ ผลไม่อย่างลัมที่เคยรับทราบกันมาว่ามีวิตามินซีที่เป็นคุณต่อร่างกาย หรืออาหารที่บำรุงภายในต่างๆ อาจกลับกลายเป็นว่าจะเป็นโทษได้หากกินผิดเวลา ในการออกกำลังกายกับเครื่องออกกำลังกายก็เช่นเดียวกัน มีกฎเกณฑ์บางอย่างที่ต้องทำตาม มิฉะนั้นอาจเป็นอันตรายต่อกล้ามเนื้อส่วนต่างๆ แม้กระทั่งการอาบน้ำตอนเช้าซึ่งเป็นเรื่องปกติของคนไทย ก็กลายเป็นเรื่องของคนอาบน้ำไม่เป็นและส่งผลเสียได้ ควรทำแค่ใช้ผ้าชุบน้ำเช็ดตัวเท่านั้น

¹² ภทรวรินทร์ ทิมกุล, *สงครามความอ้วน*, (กรุงเทพฯ: โอโซน พับลิชชิง, 2545), หน้า 46.

¹³ ศิเรมพร อุณหภูม, *อาหารจิตสภาวะร่างกาย*, (กรุงเทพฯ: มติชน, 2546), หน้า 51-2, 156, 63-4 และ 155 ตามลำดับ

¹⁴ ศิเรมพร อุณหภูม, *ทางเลือกมีมากกว่าหนึ่ง*, (กรุงเทพฯ: มติชน, 2546, พิมพ์ครั้งที่ 4), หน้า 117.

"...ตามตำรับหยินหยางเขาจะไม่อาบน้ำเที่ยงวันกับเที่ยงคืน นอกจากวันเพ็ญลอยกระทงจริงๆจึงจะอาบน้ำเที่ยงคืน มีเพียงวันเดียวเป็นพิเศษเลย"⁴⁵

"ถ้าอาบน้ำกลางคืนควรเป็นน้ำอุ่นเท่านั้น... นอนตื่นขึ้นมาตอนเช้าก็ไม่ควรอาบน้ำ คนจีนเขาเรียกว่า 'ซี' แปลว่า สลายพลัง หมดพลังงาน พลังงานจะเสียไปเนื่องจากเมื่อเรานอนหลับมาทั้งคืนเท่ากับเราได้ชาร์จแบตเตอรี่จนเต็มทีของเราแล้ว... เรากลับทำให้มันสูญเสียไปโดยไม่จำเป็น เมื่อสูญเสียพลังบ่อยๆ ถ้าไม่ใช่คนแข็งแรงจริง จะทำให้ป่วยง่าย เหนื่อยๆเพลียๆง่าย"⁴⁶ (เน้นโดยผู้วิจัย)

ส่วนประเด็นเรื่องความไม่ลงรอยนั้น แม้ว่าโดยพื้นฐานแล้ว แนวทางของสำนักดูแลสุขภาพต่างๆในกลุ่ม 'จากป่วยมาเป็นสุขภาพดี' จะมีความคล้ายคลึงกัน เช่น การแนะนำให้กินข้าวกล้อง ไม่ดื่มน้ำอัดลม น้ำเย็น การให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์กับธรรมชาติและบุคคลรอบข้าง เป็นต้น (อ่านรายละเอียดในตารางที่ 4) แต่ก็ยังพบความลักลั่นของแนวทางที่ "ผู้เชี่ยวชาญ" ต่างสำนักแนะนำ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัด 3 เรื่องคือ ข้อถกเถียงเรื่องการดื่มน้ำ การดื่มนม และการสวนล้างลำไส้ด้วยกาแฟ

"ดื่มน้ำอุ่นให้เป็นประโยชน์ สามารถรักษาโรคทุกชนิดได้ด้วย เช่น โรคหัวใจ โรคความดันโลหิตสูง-ต่ำ แม้แต่โรคมะเร็งช่วงต้น... เป็นตัวรักษาเยียวยาโดยตรง โดยไม่ต้องพึ่งยา ถ้าดื่มน้ำอุ่น 6 แก้วใน 1 ชั่วโมง แรกหลังตื่นนอนทุกเช้า"⁴⁷

"เมื่อเราเพิ่มภาระแก่ไตอย่างไม่บันยะบันยัง บางคนมีความเชื่อผิดๆว่า ดื่มน้ำยิ่งมากยิ่งดี หากไม่เช่นนั้นเป็นปัจจัยหนึ่งที่ไตต้องเสียพลังในการจัดเก็บของดีออกจากน้ำที่ไหลหลาออกมาอย่างไม่บันยะบันยัง เปรียบเสมือนเกิดภาวะน้ำป่าไหลหลาก... การดื่มน้ำมากๆย่อมทำให้ไตเสียพลังในเนื้อเยื่อของตัวเองไปนานเข้าก็เกิดภาวะไตอ่อนแอ"⁴⁸

"ชีวิตดื่มนมได้ไหม ดื่มได้ หากไม่มีอาการแพ้นม แต่นมมีไขมันสูง หากอยากดื่ม แนะนำให้ดื่มนมพร่องไขมันรสจืด หรือดื่มน้ำเต้าหู้หรือนมถั่วเหลืองแทน"⁴⁹

"เรื่องการดื่มนมทำให้เกิดภูมิแพ้สำหรับชาวตะวันออกเป็นที่ยืนยันมานานแล้ว ชมรมส่งเสริมการเลี้ยงลูกด้วยนมแม่ในประเทศไทยนี้เอง พบแล้วพบอีกว่า การที่แม่คนไทยถูกบริษัทนมวัวโน้มน้าวให้เลี้ยงลูกด้วยนมวัวแทนนมแม่ ได้เพิ่มอัตราการป่วยเจ็บด้วยภูมิแพ้ในเด็กคนไทยสูงมาก งานวิจัยของ ศ.นพ.สุชสวัสดิ์ เพ็ญสุวรรณ เคยทดลองให้อาสาสมัครที่เป็นพลทหารไทยดื่มนมวัว... พบว่าอาสาสมัครเหล่านั้น ร้อยทั้งร้อยเกิดภาวะเยื่อลำไส้บวม"⁵⁰

⁴⁵ เพ็งอ้ง, หน้า 103.

⁴⁶ ศิเรมอร อุณหูป, *อากาศ อาโป อาหาร อารมณ์ ก่อให้เกิดอาการ*, (กรุงเทพฯ: มติชน, 2546, พิมพ์ครั้งที่ 3), หน้า 393-4.

⁴⁷ ศิเรมอร อุณหูป, *ทางเลือกมีมากกว่าหนึ่ง*, อ่างแล้ว, หน้า 52-3.

⁴⁸ บรรจบ ชุนทลสวัสดิกุล, "ดื่มน้ำมากเกินไป อาจเกิดภาวะพร่องพลังไต," *มติชนสุดสัปดาห์*, ปีที่ 24 ฉบับที่ 1232 (26 ม.ค.-1 เม.ย. 2547) หน้า 93.

⁴⁹ สาหัส อินทรกำแหง, *คู่มือรักษาความงามในหนุ่มสาวแบบชีวจิต*, (กรุงเทพฯ: คลินิกสุขภาพ, 2546), หน้า 65.

⁵⁰ บรรจบ ชุนทลสวัสดิกุล, "ชนะภูมิแพ้ด้วยธรรมชาติบำบัด," *มติชนสุดสัปดาห์*, ปีที่ 24 ฉบับที่ 1235 (16-22 เม.ย. 2547), หน้า 92.

สำหรับเรื่องการสวนล้างลำไส้หรือที่เรียกว่า ‘การล้างพิษ’(detox) นั้น สำนักของ ดร.สาทิสเป็นผู้ริเริ่ม และเป็นที่นิยมกันมากในหมู่คนรักสุขภาพ

“สูตรน้ำกาแฟของนายแพทย์แมกซ์ เกอร์สัน... ใช้ผลกาแฟบริสุทธิ์(ชนิดไม่ปรุงแต่ง) 2 ช้อนโต๊ะ ต้มกับน้ำ 1 ลิตรจนเดือด แล้วกรองเอาผงออก ทิ้งให้มันอุ่น แล้วจึงนำมาสวนท้อง”^{๙๑}

ต่อมา คำแนะนำของสำนักนี้ได้ถูกหักล้างด้วยข้อมูลใหม่ของ นพ.บรรจบ ที่ดูหนักแน่น เป็นเหตุเป็นผล มากกว่า และเสนอ “ทฤษฎีใหม่” ว่าด้วยการล้างพิษซึ่งเป็นแบบ “ทั้งกาก เอาแก่น ทั้งที่เท็จ เอาที่จริง” ทั้งนี้เพื่อมิให้เกิดอาการ “over dose ของการสวนกาแฟ” และอาการคั่งพิษ

“... ฟังรู้อย่างหนึ่งว่า การสวนกาแฟแท้ที่จริงเป็นเวชกรรมประการหนึ่ง จะใช้เมื่อมีข้อบ่งชี้และมีข้อห้ามใช้... กาแฟที่ผลิตออกมาสำหรับสวนนั้น โดยถ่ายถอดเอาความรู้ของหนังสือทางตะวันตก ซึ่งกำหนดให้ใช้ กาแฟ 2 ช้อนโต๊ะ ก็เลยคัดลอกต่อกันมา... กาแฟเหล่านั้นเมื่อต้มแล้วสวนเข้าสู่ร่างกาย ก็เท่ากับคนที่สวน ต้องรับปริมาณกาแฟเหล่านั้นเข้าไปเต็มๆ ขณะที่ร่างกายของคนไทยน้ำหนักตัวเฉลี่ยคือ 50 กก. ขณะที่น้ำหนักตัวของฝรั่งโดยเฉลี่ยคือ 80-100 กก. ผลก็คือ กลายเป็นไทยแต่ได้ปกาแฟแบบฝรั่ง กาแฟที่เข้าไป จึงดูดซึมเข้าถึงตับโดยเส้นเลือดดำตับ (portal hepatic vein) แล้วมีอันหันกลับสู่ลำไส้เข้าสู่กระแสเลือดทั่วร่างกาย (systemic)... แบบนี้ก็เหมือนเสพยาทางก้นนั่นเอง”^{๙๒}

“ความรู้ใหม่พบว่า เมื่อสวนกาแฟจะเกิดการล้างพิษ 2 ขั้นตอน หนึ่งคือสารพิษจะจับโปรตีนในตับ กลายเป็นคอมเพล็กซ์ตัวหนึ่งซึ่งมีพิษมากกว่าเดิม ต้องมีขั้นตอนคือเอนไซม์ในตับโดยการช่วยเหลือของสาร แอนติออกซิแดนต์จะกำจัดตัวคอมเพล็กซ์ตัวนี้ไป จึงควรกินไขมันชั้น 5 เม็ด และโสมสกัด 1 เม็ดจึงจะล้างพิษได้หมดจด มิฉะนั้น จะอาจเกิดอาการเปลี่ยนเพลีย มีนหัวเพราะคั่งพิษ”^{๙๓} (เน้นโดยผู้วิจัย)

นอกจากความขัดแย้งกันเองของ “ชุดความรู้” ในการดูแลสุขภาพระหว่างแนวทางเพื่อสุขภาพ 3 แนวดังที่ได้ยกมาแล้ว ยังพบว่า หลายครั้ง “ชุดความรู้” ชุดนี้ยังขัดกับแนวทางอื่นที่เป็นที่นิยมในกลุ่มคนจำกัด อย่างแนวของศูนย์ส่งเสริมสุขภาพมิชชัน โรงพยาบาลมิชชัน ขณะที่แนวทางหลังให้หลีกเลี่ยงอาหารที่มีเกลือและเครื่องเทศ เพราะ “ทำให้ร้อนในปากและระคายเคืองต่อระบบการย่อยอาหาร”^{๙๔} แต่ ศิเรมอร กล่าวว่

อาหารถูกต้องครอบคลุมถึงเครื่องเทศด้วย โดยเฉพาะช่วงอากาศแปรปรวนมาก ทำให้ฤดูกาลผิดเพี้ยนอยู่เรื่อย ยังต้องเพิ่มจำนวนเครื่องเทศมากยิ่งขึ้น เพื่อช่วยในการปรับร่างกายให้ทันรับอากาศแปรปรวนเปลี่ยนแปลงเร็วดังกล่าว... ถ้ากินเครื่องเทศประจำสม่ำเสมอ จะช่วยให้ลมหายใจแข็งแรง ปอดแข็งแรง ร่างกายภายในสามารถปรับอุณหภูมิรับกับอากาศภายนอกได้ดี”^{๙๕}

^{๙๑} สาทิส อินทกำแหง, อ่างแล้ว, หน้า 91.

^{๙๒} บรรจบ ชุณหสวัสดิกุล, “สวนกาแฟเกินพิกัด ระงับอาการเสลดติด,” *มติชนสุดสัปดาห์*, ปีที่ 24 ฉบับที่ 1222 (16-22 มกราคม 2547), หน้า 92-3.

^{๙๓} บรรจบ ชุณหสวัสดิกุล, “เรื่องอีเรื่องสวน ตอบคำถาม(อีกที),” *มติชนสุดสัปดาห์*, ปีที่ 24 ฉบับที่ 1227 (20-26 กุมภาพันธ์ 2547), หน้า 93.

^{๙๔} ศูนย์ส่งเสริมสุขภาพมิชชัน, *NEWSTART*, เอกสารจัดสำเนา, หน้า 6.

^{๙๕} ศิเรมอร ชุณหสวัสดิกุล, *อาหารจัดสุขภาพร่างกาย*, อ่างแล้ว, หน้า 45.

คำถามที่เกิดขึ้นคือ กฎเกณฑ์เพื่อความถูกต้องแม่นยำและปัญหาที่พบต่อกรณีความไม่ลงรอยของ "ชุดความรู้" ต่างๆ(จนบางครั้งกลายเป็นการคิดงัดกันระหว่างแนวทางสุขภาพทั้งหลาย) ดังกล่าว จะยังเป็นการเพิ่มอำนาจอย่างสุดขีดให้กับกระบวนการที่เป็นเรื่องเฉพาะทางการแพทย์และ "ผู้เชี่ยวชาญ" (medicalization) หรือไม่ ในขณะที่ปัจเจกต้องกระทำตามอย่างว่าง่ายเพื่อให้บรรลุผลตามที่ "ผู้เชี่ยวชาญ" บอกในนามของ 'อิสรภาพที่คุณเลือกเองได้' มีความเป็นไปได้หรือไม่ที่จะลดความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมระหว่าง "ผู้เชี่ยวชาญ" และ ผู้บริโภค? มีความเป็นไปได้หรือไม่ที่จะให้กระบวนการสถาปนา "ความจริง" ของสำนักสุขภาพต่างๆ เกิดขึ้นเพราะความเป็นห่วงเป็นใยในสุขภาพของคนทั้งหลาย มากกว่าจะเป็นการแข่งขันกันแสดงความรอบรู้และหักล้างข้อมูลของกันและกัน

อคติต่อวัยที่เพิ่มขึ้น(ageism): ด้านกลับของการมุ่งสู่ความเป็นหนุ่มเป็นสาว

หัวข้อที่แล้ว ได้กล่าวถึงปัญหาเบื้องต้น 2 ประการของกระแสการลงทุนในร่างกายแบบ 'สวຍจากภายใน' อย่างไร้ขีดจำกัดในแง่ลบแล้ว ปัญหาสำคัญที่อาจจะฝังรากลึกต่อไปในสังคมได้แก่ ปัญหาเรื่องอคติต่อวัยที่เพิ่มขึ้น (ageism)

ในกรณีที่ "ผู้เชี่ยวชาญ" ด้านสุขภาพต่างพากันออกสื่อรูปแบบต่างๆมานำเสนอประเด็นสุขภาพกันอย่างครึกโครม ข้อสรุปที่ตรงกันอย่างมิได้นัดหมายคือ ความงามที่ปรากฏออกมาภายนอกนั้นเป็นผลมาจากสุขภาพที่ดีมาจากภายใน รูปธรรมที่เห็นได้ชัดเจนที่สุดของความงามภายนอกที่ว่านั้น ได้แก่ ความเป็นหนุ่มเป็นสาว ความอ่อนเยาว์ของรูปร่างและผิวพรรณ. ในด้านหนึ่ง เป็นการดีที่จะส่งเสริมให้คนหันมาใส่ใจสุขภาพกันอย่างจริงจัง ออกกำลังกายให้มากขึ้น กินอาหารอย่างถูกต้อง และปรับเปลี่ยนแบบแผนการใช้ชีวิตใหม่(?) ขณะเดียวกัน อีกด้านหนึ่งของเหรียญเดียวกัน กลับกลายเป็นว่า ร่างกายที่เปลี่ยนแปลงไปจากอายุที่เพิ่มขึ้นคือ สิ่งที่น่ากลัวและเป็นศัตรูตัวฉกาจที่ต้องกำจัด

กล่าวได้ว่า กระแสการมุ่งเน้นไปสู่ความเป็นหนุ่มเป็นสาวที่มาพร้อมๆกับการซ่อนอาการรังเกียจความแก่ อันเนื่องมาจากความสูงวัย(old age) เป็นผลมาจากการประกอบสร้างคุณค่าด้านลบที่มีต่อความสูงวัย

แม้ว่าความสูงวัยจะมีแง่มุมที่สะท้อนถึงคุณค่าด้านบวก เช่น เป็นฐานสะสมความรู้จากอดีตกาล เป็นภาพของความต่อเนื่อง-ประวัติศาสตร์ และเป็นมรดกมีชีวิตที่เป็นตัวแทนของจารีต แต่ปรากฏว่า ความสนใจของผู้ที่เกี่ยวข้องกับประชากรสูงวัย ไม่ว่าจะเป็นผู้กำหนดนโยบาย รวมไปถึงผู้ที่ทำงานด้านสวัสดิการสังคมอย่างนักสังคมสงเคราะห์ และนักวิชาการที่ศึกษาประชากรกลุ่มผมหรีดดอกเลา กลับถูกจำกัดให้เหลือเพียงเฉพาะเรื่องปัญหาอันเกิดจากภาวะเสื่อมโทรมทางร่างกายของประชากรกลุ่มนี้เท่านั้น¹¹ ดังนั้น จึงกลายเป็นว่า นิยามของความสูงวัยคือ ผลรวมของสถานะแห่ง "D" ทั้งหมด อันได้แก่ decrepitude, decline, decay, deficit, disease, dementia, disability, dependence, death - - ความเสื่อมถอย ตกต่ำ ผุพัง ไร้สมรรถภาพ เจ็บออดๆแอดๆ สมองเสื่อม พิกัด พังพอง และความตาย

¹¹ Richard Hugman, "Embodying Old Age," in *Embodied Geographies: Spaces, Bodies and Rites of Passage*, ed. Elizabeth K. Teather (London and New York: Routledge, 1999), p.193-6.

ตรงนี้เองคือเหตุให้ความสูงวัยถูกมองเห็นเพียงมิติเดียวคือ มิติด้านลบที่เกินจริง⁵⁷ และเป็นมิติซึ่งนำไปสู่การพัฒนาเป็นภาพต้นแบบที่ตายตัว(stereotype) เกี่ยวกับผู้สูงอายุ ผ่าน “กระบวนการตั้งสมมุติฐานโรคให้กับกลุ่ม ‘ไม่ใกล้เคียง’” (process of ‘pathologising’ later life)⁵⁸

สำหรับกระบวนการตั้งสมมุติฐานโรคให้กับกลุ่มผู้สูงอายุในสังคมไทย นอกจากจะเป็นผลจากสภาวะแห่ง “D” ทั้งหลายที่ได้กล่าวมาแล้ว ยังมี D อีกตัวหนึ่งคือ destitution - ความยากจนข้นแค้น ที่เพิ่มเข้ามาเป็นแบบแผนตายตัวต้นแบบของความสูงวัย ส่วนสำคัญที่ทำให้เกิดภาพดังกล่าวได้แก่ การนำเสนอภาพผู้สูงอายุทางรายการทางโทรทัศน์ภาคค่ำ โดยเฉพาะอย่างยิ่งรายการที่เน้นให้ผู้ชมทางบ้านช่วยกัน “สงเคราะห์” ผู้ที่กำลังลำบาก เช่น รายการ “วงเวียนชีวิต” ทางช่อง 3 หรือรายการ “ที่นี่ประเทศไทย” ทางช่อง 5 เป็นต้น

คำถาม: แล้วชนชั้นกลางในเมืองมีทางออกให้กับอคติต่อวัยที่เพิ่มขึ้นอย่างไรบ้าง?

อย่างน้อยๆ มีอยู่ 2 ทาง ได้แก่ (1) การสร้างกิจกรรมสันตนาการเฉพาะกลุ่ม (2) ทำร่างกายให้คงความเป็นหนุ่มเป็นสาวไว้ให้มากที่สุด (ผ่านการออกกำลังกาย ผ่านการกิน ผ่านการใช้ผลิตภัณฑ์ ฯลฯ)

(1) การสร้างกิจกรรมสันตนาการ เป็นแนวความคิดในการ “จัดการ” กับความสูงวัยที่ หัน ไป จ า ก แนวการจัดการเดิมๆ แบบสถานสงเคราะห์คนชรา ซึ่งมีลักษณะสถาบันเบ็ดเสร็จเด็ดขาด(total institution)⁵⁹ ในต่างประเทศ แนวคิดดังกล่าวจัดขึ้นเพื่อลูกค้ากลุ่มที่พึ่งเกียณอายุการทำงาน การตลาดจึงออกมาในรูปของการทำให้เป็น “ไลฟ์สไตล์” ที่ลูกค้ากลุ่มนี้มา ‘บริโภค’ ไม่ใช่มาขอรับบริการ สิ่งที่ได้รับการเน้นคือ นิยามความหมายใหม่ของวัยเกียณอายุ ที่เป็นภาพลักษณ์ของคนที่ยังคงฟิต มีใช้ผู้สูงวัยแบบที่ต้องพึ่งพิงผู้อื่น⁶⁰ ตัวอย่างในไทยที่พยายามปรับมาใช้ เช่น การจัดคอร์ส/ทัวร์สุขภาพของสำนักต่างๆ หรือภาพของ ‘คุณปู่-คุณย่าซูซ่า’(the disco-granny)⁶¹ ในคนบางกลุ่มของสังคมเพื่อสร้างภาพ ให้ตรงข้ามกับภาพผู้สูงอายุแบบ ‘the crumbly’ ที่งกๆ เงินๆ

(2) ทำร่างกายให้คงความเป็นหนุ่มเป็นสาว การลงทุนในร่างกายเพื่อความงาม ไม่ว่าจะเป็นด้วยการใช้เครื่องสำอาง การกิน/ดื่มเพื่อให้สวยจากภายใน ออกกำลังกายหรือการทำดีท็อกซ์เพื่อให้ร่างกายกระปรี้กระเปร่า ในแง่หนึ่งคือ การเชิดชูคุณค่าแห่งความเยาว์วัยไว้เหนือคุณค่าด้านบวกรของความสูงวัย ยิ่งหากเป็นเพศหญิง แม้

⁵⁷ ที่ว่า “เกินจริง” นั้น Huguian ยกข้อเท็จจริงในออสเตรเลียมาประกอบว่า มีประชากรอายุมากกว่า 65 ปี จำนวนน้อยกว่า 1 ใน 3 เท่านั้นที่จะมีร่างกายทรุดโทรมอ่อนแอมากถึงขนาดต้องได้รับการดูแลอย่างใกล้ชิดในกิจกรรมส่วนตัว และแม้ว่าความสูงวัยจะเป็นเหตุนำไปสู่ความพิการทางกาย แต่โดยภาพรวมแล้ว จะมีผู้สูงอายุที่อายุต่ำกว่า 85 ปีเพียงแค่ครึ่งหนึ่งเท่านั้นที่จะมีโอกาสพัฒนาไปสู่ความพิการ (Ibid., p.194.)

⁵⁸ Ibid., p.196.

⁵⁹ เป็นแนวคิดของ Erving Goffman ที่พูดถึงสถานที่ซึ่งมีลักษณะดังนี้ (1) ‘รวม’ เอาแง่มุมต่างๆ ของชีวิตคนๆ หนึ่งมาไว้ในที่เดียว (2) แบ่งแยกสมาชิกที่อยู่ภายในออกจากคนนอกสถานนั้นอย่างชัดเจน (3) เข้มงวดในเรื่องตารางเวลา การใช้พื้นที่ และกิจกรรมต่างๆ ของสมาชิกในสถานะนั้น โดยที่การควบคุมเวลาและกิจกรรมจะกระทำโดยเจ้าหน้าที่หรือผู้ดูแลสถานที่ เป็นต้น การจัดการแบบสถานสงเคราะห์เป็นผลจากการมองผู้สูงอายุตามแบบแผนตายตัวว่า เป็นผู้ที่ไม่ช่วยเหลือตนเองไม่ได้และต้องพึ่งพิงผู้อื่น

⁶⁰ Richard Hugman, *Op.cit.*, p.199.

⁶¹ Ibid., p.196.

อายุจะมากขึ้นตามลำดับ แต่ถ้ายังมีลักษณะใดที่บ่งถึงความเยาว์วัย ย่อมเป็นที่ชื่นชม เช่น การที่ผิวพรรณยังดี หรือยังมีความสมบูรณ์แห่งภาวะเจริญพันธุ์อยู่ เพราะนั่นเป็นสัญญาณของความไม่แก่

“ลำพังพี่เพชรเอง ... ร่างกายของเธอย่อมมาก อายุ 60 แล้ว รอบเดือนยังไม่หมดเสียทีเดียว”¹⁵¹

“ผิวพรรณของเธอ เท่าที่สังเกตมานาน ดิฉันว่าเด็กสาวสมัยนี้เทียบไม่ได้ ชุ่มชื้นโดยไม่ต้องใช้อะไรทั้งสิ้น แม้แต่ฤดูหนาว เกือบเวลาไม่มีแม้แต่ตึงเนื้อเล็กๆหรือไผ่ผา โดยไม่ต้องพึ่งขวดสำอางอะไรทั้งสิ้น น้ำอุ่นกับอาหารสะอาดไม่ปนเปื้อนสารใดๆ ดิฉันว่าชนะโรค ชนะริ้วรอย ชนะความแก่ไปกว่าคนอื่นแล้ว”¹⁵²

ความเปลี่ยนแปลงทางร่างกายไปตามวัยที่เพิ่มขึ้น กลายเป็นศัตรูอันดับหนึ่งที่ต้องกำจัด กิจกรรมนี้ยิ่งกลายเป็นภาระที่ต้องแบกมากขึ้นไปอีกหากผู้ที่ต้องการลงทุนในร่างกายเป็น “หญิง” (ไม่ว่าจะเป็นหญิงทางกาย และเป็นหญิงทางเพศวิถี) จึงจะเห็นได้ว่า ภายใต้งานสมัยใหม่แต่ยังมีโครงสร้างแฝงแบบปิตาธิปไตย อคติที่มีผู้สูงวัยจะล้มพันธุ์ดีขัดขวางกับอคติที่มีต่อเพศสถานะ

นอกจากริ้วรอยบนใบหน้าแล้ว รูปร่างที่เปลี่ยนไปยังเป็นอีกเป้าหมายหนึ่ง อุตสาหกรรมเครื่องสำอางเป็นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดของความพยายามที่จะความหนุ่มสาวให้กับรูปร่าง ผลลัพธ์ที่ตัวใหม่อย่างครีมขนาดเพื่อให้กระชับตัวของบุรุษและสตรีจึงมีออกขายดีมาก

“ผิวกายที่หย่อนคล้อย หมองคล้ำ ขาดความกระชับ และแห้งกร้าน อาจทำให้คุณหมดความมั่นใจในการใช้ชีวิตประจำวัน อย่าให้ปัญหาเล็กน้อยทำให้คุณกังวล “โคเซ่ จุงกิซุชิ ดีฟท์ เซรั่ม” พัฒนาเซรั่มบำรุงพร้อมขนาดกระชับสัดส่วนด้วยส่วนผสมจากสมุนไพรเอเชีย 5 ชนิด...”

นอกจากการออกกำลังกายและการใช้ตัวช่วยอย่างครีมขนาด เพื่อเป้าหมายสูงสุดแห่งความกระชับของเรือนร่างแล้ว แนวทางสุขภาพแบบ ‘สวยจากภายใน’ ยังได้เสนออาหารจากสูตรโบราณดั้งเดิมของไทยที่สามารถช่วยได้ ศิระมอร ได้แนะนำอยู่ 2 สูตร คือ การกินกล้วยน้ำว้าสุก และการกินหัวปลี

“กินกล้วยน้ำว้าสุก(ไม่ต้องล้าง) 3 ผลแล้วอาบน้ำทันที คืออย่างไร

เป็นสูตรดั้งเดิมที่ช่วยการกระชับของกล้ามเนื้อ เหมาะสำหรับผู้หญิงที่มีท้องแขนไหล่องแรงทับทาบ หรือคนที่เคยฉีดยาแล้วผอม ได้รักแร้ไม่สวยตั้งแต่ช่วงท้องแขนลงมา นั่นเป็นเพราะขาดกำลังของกล้ามเนื้อ... สาเหตุที่ต้องอาบน้ำทันที... เนื่องจากถ้าไม่อาบน้ำ มันจะไม่มีตัวปรับกระชับ กินกล้วยเข้าไปมันก็กินแค่นั้นเอง มันไม่ได้ห่อ ไม่มีตัวห่อ - ให้กระชับ การกระชับเพื่อที่เราเคลื่อนไหวแล้ว ร่างกายจะอยู่ตัว ไม่ผละ หมายถึงกล้ามเนื้อกระชับตัวเมื่อวัยเกษียณแล้วอ ทว่า”

“(หัวปลี) ทำให้น้ำออกสวย ออกดี... กระชับต้นขา ท้องแขนด้วย เนื้อที่โพรกๆอยู่นั่นละ บำรุงฮอร์โมนของผู้หญิง ทำให้ตัวหนวยของผู้หญิงแข็งแรง มดลูกแข็งแรง... ถ้าผู้ชายกิน ควรต้มแล้วเขี่ยกินตามเข้าไป หรือหยิบแว้งกลืนใส่ลงไปหน่อย(แก้ทางหาก)”¹⁵³

¹⁵¹ ศิระมอร อุณหภูม, อาหารจิตสภาพร่างกาย, อ้างแล้ว, หน้า 155.

¹⁵² ศิระมอร อุณหภูม, อากาศ อาโป อาหาร อารมณ์ ก่อให้เกิดอาการ, อ้างแล้ว, หน้า 66.

¹⁵³ ศิระมอร อุณหภูม, อาหารจิตสภาพร่างกาย (กรุงเทพฯ: มติชน, 2546), หน้า 153-154 และ 400.

ทั้งหมดนี้เป็นผลสำเร็จของปฏิบัติการส่งผ่านอุดมการณ์ความงาม พร้อมกับลดทอนคุณค่าของ
ประสบการณ์ของผู้ความสูงวัยให้กลายเป็นแค่ผลรวมของสภาวะแห่ง "D" ทั้งหมด คำถามคือ แนวทางเพื่อ
ความงามและสุขภาพตามที่กล่าวมาทั้งหมดในรายงานเบื้องต้นฉบับนี้ จะทำให้คนไทยโดยรวมมีสุขภาพดีอย่าง
เท่าเทียมกันหรือไม่ เพราะหากนิยามของคำว่า "สุขภาพดี" ยังผูกติดแน่นอยู่กับความงามต่อไป คนบางกลุ่มก็
ยังคงถูกเบียดขับออกไปจากกรอบนิยามดังกล่าวต่อไป ทั้งยังจะทำให้มีเพียงแค่คนบางกลุ่มที่มีกำลังซื้อและไม่
ต้องรับภาระงานการผลิตทางสังคม (reproductive work) เท่านั้น ที่จะสามารถเข้าถึงข้อมูลสุขภาพ เข้าถึงบริการ
และผลิตภัณฑ์ และเข้าถึงการมีสุขภาพดีได้

ที่มา: 1. อุดร ฐานันต. แด่ใคร่ไปโอดทูลเสรีภาพและความงาม กรุงเทพฯ. รวมทรงคน. 2541 (พิมพ์ครั้งที่ 3)
2. สาทิส อินทรกำแหง. คู่มือรักษาความเป็นหนุ่มสาวแบบชีวิต. กรุงเทพฯ: คลื่นสุขภาพ. 2546.
3. ศิริเพชร จอนหงษ์. อากาศ ออ! อาหาร อารมณ์ ทำให้เกิด อากาญ กรุงเทพฯ. นิตยสาร. 2546 (พิมพ์ครั้งที่ 3)

ตารางที่ 1 ตัวอย่างกลยุทธ์ "การนำเข้า" ของผลิตภัณฑ์ความงาม

ภาษาเข้า

การค้นพบ จากธรรมชาติใกล้ตัว	คุณสมบัติ	ส่วนผสมหลัก / ต้นตำรับจากแดนไกล	แหล่งที่มา	คุณสมบัติพิเศษ
หนกกับคลอโรฟิลล์ (Ester)	ปรับสภาพผิว	โคลาไดออลบาโล (Whitia)	เหือกเนแอนติอเมอริกาใต้	ดูแลผิวให้ชุ่มชื้น ไม่ลอกเป็นขุย ช่วยในผิวขาวใสขึ้น
น้ำมันลิ้นจี่ของต้นไม (Ester)	ปรับสภาพผิว	Edelweiss ดอกไม้สีขาวรูปดาว (Dior)	เทือกเขาสูงในยุโรป	ต่อต้านความหมองคล้ำ (เพราะดอกไม้นี้ "ทนต่อรังสียูวีแรงกล้าและยังทนทานต่อความแปรปรวนรุนแรงของอุณหภูมิ"
สารสกัดจากกะหล่ำปลี (Ester)	ช่วยฟื้นฟูผิวให้กระชับและยืดหยุ่นขึ้น	Jasion พืชพื้นเมืองหายาก (Dior)	แถบเอเชียกลาง	ช่วยการไหลเวียนของน้ำในชั้นผิวระหว่างเซลล์
โปรตีนจากไข่ปลา (Ester)	ผิวเปล่งประกายสดใสได้อย่างน่าอัศจรรย์	Palo Azul พืชพื้นเมือง (Shisido)	เปรู	เสริมสร้างสุขภาพผิวตามธรรมชาติในปริมาณพอเหมาะ
Sea Collagen โปรตีนจากปลาสด (Whitia)	มีโพสฟอรัสที่ต่อต้านอนุมูลอิสระในปริมาณสูง	สารสกัดจาก kakyoku berry (Kanebo)	ที่ราบสูงทาง ตอนเหนือ ของจีน	ให้ผิวสว่างใสอย่างสม่ำเสมอ บรรเทาอาการระคายเคืองจากแสงแดด
แอลกอฮอล์ (The Body Shop)	ผิวเนียนกระชับ	น้ำแร่ธรรมชาติ (Vichy)	เมืองวิซในภาคกลางของฝรั่งเศส	ให้ผิวสว่างใสอย่างสม่ำเสมอ บรรเทาอาการระคายเคืองจากแสงแดด
สาร Kinetine จากใบไม้สีเขียว (The Body Shop)	เป็นสารต่อต้านอนุมูลอิสระที่ทรงประสิทธิภาพ	น้ำแร่ธรรมชาติ (Vichy)	เมืองวิซในภาคกลางของฝรั่งเศส	ให้ผิวสว่างใสอย่างสม่ำเสมอ บรรเทาอาการระคายเคืองจากแสงแดด
น้ำมันมะพร้าว (The Body Shop)	อุดมด้วยวิตามินอี เหมาะสำหรับการบำรุงผิวแห้ง	พิธีกรรมด้านความงามก่อนพิธีวิวาห์ (Boots)	บาห์ลี	เมืองนี้เป็นที่ตั้งของศูนย์รักษาผิวที่มีชื่อเสียงที่สุดในยุโรป
Live Yeast Cell Derivative (~H ₂ O+)	กระตุ้นเซลล์ใหม่ที่เกิดออกซิเจนให้ผิว	(ผลิตภัณฑ์ The Mande ของ The Sanctuary)	แถบอินโดจีน	เป็นการบำรุงรักษาความงามแบบฉบับของอินโดนีเซีย
(สารสกัดจากเซลล์ที่มีชีวิต)	กระตุ้นเซลล์ใหม่ที่เกิดออกซิเจนให้ผิว	Chinese Pearl Barley Extract (KOSE)	แถบอินโดจีน	มีสาร whitening และสารกระตุ้นที่ป้องกันไม่ให้ผิวหมองคล้ำ
ยีสต์ธรรมชาติที่ใช้น้ำมันงา (SK-II)	ความชุ่มชื้นและช่วยกระตุ้นให้ผิวหน้ากระชับ	(มีวิธีเตรียมผิวเป็นพิเศษเพื่อป้องกันอนุมูลอิสระ)	บาห์ลี	สูตรการดูแลผิวแบบดั้งเดิมของเจ้าหญิงชาวในวัง) ย่อมไปถึงศตวรรษที่
สารสกัดจากเห็ดหลินจือ (KOSE)	ป้องกันการติดเชื้อ ต่อต้านความผิดปกติในเซลล์	Baik Spa (The Body Shop)	แถบอินโดจีน	บำรุงผิวและผม
Essential Soy สารสกัดโปรตีนถั่วเหลือง (Neutro)	ยังช่วยกระตุ้นการไหลเวียนของเลือด	โคลนาโรโล (The Body Shop)	เหือกเนแอนติอเมอริกาใต้	ขัดผิวเพื่อขจัดเซลล์ผิวที่ตายแล้วให้ผิวเนียนนุ่มสดใส
Natural Exfoliating Powder- เบียร์ (Oriental Pr.)	ช่วยจัดผิวให้เนียนใส	เกลียวฟอสเฟต (The Body Shop)	ทะเลสาบ Magadi ในอัฟริกา ตอน	เป็นตัวรับบำรุงผิวของทั้งชาวอเมริกัน อังกฤษและจีน นำมาทำเป็นผิว
Beech Tree Buds Extract (Oriental Pr.)	ช่วยเพิ่ม Oxygen ให้กับผิวและปกป้องผิว	Melon seed (The Body Shop)	นาบีย	มีคุณสมบัติในการฟื้นฟู จุดด่างดำด้วยคุณค่า Potassium Salt ที่ช่วยรักษา
	ช่วยยับยั้งการเกิดริ้วรอย	Imperata Cylindrica Extract (Oriental Pr.)	ฟ้าโกลาใต้	สมดุลผิวสุขภาพดี เสริมความชุ่มชื้นเพื่อปกป้องผิว
	ช่วยเพิ่มความชุ่มชื้นให้ผิวถึง 30%			เพราะเลี้ยวผิวให้ขาวเนียนเปล่งปลั่งอย่างมีประสิทธิภาพเป็นธรรมชาติในระยะเวลานาน
	และช่วยลดเลือนริ้วรอยถึง 10% หลังการใช้เพียง 4 สัปดาห์	สารสกัดจากใบ Morus Alba (Smooth E)	เหือกเนแอนติอเมอริกาใต้	และช่วยบรรเทาฝ้า กระ โดยไม่ก่อให้เกิดอาการแพ้หรือทำให้ผิวต่างจาก

ตารางที่ 2 ตัวอย่างกลยุทธ์การเล่นกับสำนวนโวหารสละสลวยของผลิตภัณฑ์ความงามอีกชุดหนึ่ง

1. สร้างคู่ตรงข้าม (ตัวผลิตภัณฑ์)		2. ความพิเศษ/ ประสิทธิภาพ	3. ใช้คำเปรียบเปรย	4. สร้างความน่าเชื่อถือ
ESTEE LAUDER				
ในพีคัมเข้มข้น สูตรบางเบาขาวกับโยโหม เข้มข้นเป็นพิเศษ	ประสิทธิภาพสูง	สารประกอบทรงอานุภาพ	อาหารผิวเข้มข้น	อ้างผลการทดลองทางวิทยาศาสตร์
	แต่ดูด้วยประสิทธิภาพ สุดแสนอ่อนโยน ละมุนละไม	สารประกอบสูตรเฉพาะ "รวมสารอาหารบำรุงผิวพิเศษสุด ครบครันในครีมสูตรต้นตำรับ มาพัฒนา เป็นสูตรบางเบาทันสมัย" "สร้างสูตรสูตรพิเศษสำหรับสาวเอเชีย โดยเฉพาะ"	เนื้อครีมนุ่มเนียนดูกระจ่างเหยิบ/ โยโหม ผิวเรียบเนียนใต้อุ้งเท้าคริสตัล สวยสมบูรณ์แบบดูผิวพร็อพเพอร์เนียด ร่อนพัน: นุ่มเบาดูดีวิปติรม แม่เหล็กแห่งความชุ่มชื้น ปกป้องผิวประหนึ่งผืนผ้าคลุมแห่งความ ชุ่มชื้นที่มองไม่เห็น	"นวัตกรรมใหม่ล่าสุด" "ผ่านการทดสอบแล้วจากแพทย์ผิวหนัง" "ผลิตภัณฑ์สำหรับผิวรอบดวงตา ผ่าน การทดสอบแล้วจากจักษุแพทย์"
<i>Christian Dior</i> เนื้อเข้มข้น ลอกขจัดเซลล์เสื่อมสภาพ	นุ่มละมุน อย่างอ่อนโยน	ส่วนผสมทรงคุณค่าจากลิขสิทธิ์เฉพาะ "เพื่องานผิวสวย ผิวคุณจะมีสีที่สดชื่นและ รื่นรมย์" "ที่สุดของผลิตภัณฑ์ที่เกี่ยวกับผิวขาว คือการ ผสมผสานระหว่างเทคโนโลยีและความ มหัศจรรย์" "ได้รับการคิดค้นและทดสอบกับผู้หญิง เอเชียโดยเฉพาะ"	"สารโปรตีนทรงคุณค่าที่เป็นเสมือนท่อ ส่งน้ำในชั้นผิวที่จะส่งผ่านแลกเปลี่ยนน้ำ และความชุ่มชื้นระหว่างเซลล์ผิว" เมื่อแรกสัมผัสผิวขาวกำมะหยี่ "ร่วมสัมผัสกับประสบการณ์ผิวขาว... ดัง นิมะแรกกับ Dior Snow" "ช่วยปลดปล่อยผิวของคุณจากคล้ำ"	DiorScience - ศูนย์ค้นคว้าวิจัย Laboratoires Christian Dior Paris
LANCOME				
เร็นเนียงบางเบา สัมผัสละมุนของเนื้อครีม- อ่อนนุ่ม ปกป้องเต็มประสิทธิภาพ	ทว่าเข้มข้นด้วย D-Contraxol	ส่วนผสมที่ทรงประสิทธิภาพ	"เสมือนสร้าง "ผิวชั้นที่สอง" ที่นุ่มนวล เนียนผิวลูกพิช"	"ประยุกต์ศาสตร์การแพทย์ระบบ ประสาทผิวหนังเข้ากับการผลิตภัณฑ์" กวดจุดแบบจี๊ดจ๊าด
	ทว่าเข้มข้น สัมผัสที่นวลนวล	"สูตรรวมเทคโนโลยีพิเศษที่มีถึง 9 ลิขสิทธิ์ ในครอบครอง" ปฏิบัติตามรูปแบบ "ทำการทดสอบกับผิวคนไทย 92% พัง พอใจอย่างยิ่ง" "ครีม...ลบเลือนริ้วรอยลึกสุดเร่งรัด"	"ทำหน้าทีเสมือนผ้าพันแผลขนาดจิ๋ว" "กับความกระหายของผิว"	อ้างประสบการณ์ของผู้ใช้คนชั้นกลาง

ตัวอย่างคำที่ใช้	
	"ข้อมูลวิทยาศาสตร์ปฏิวัติวงการจากแผนกค้นคว้าวิจัยเอเลสเต ลอดเจอร์ พิสูจน์แล้วว่า..." "บรรลุลุสุมิวกะจะได้อย่างเห็นอกว่าและเร็วกว่า ด้วยระบบลิ้นน้ำที่ประสานพลังหลากหลายเป็นหนึ่งในเดียวได้อย่างน่าอัศจรรย์ใจ สร้างสรรค์จากเทคโนโลยีเฉพาะหลายหน้าที่ของเรา" "เป็นการปรนเปรอผิวอย่างสุดแสนรื่นรมย์ ผ่อนคลายไปกับกลิ่นหอมที่ปลอบประโลมใจ คุณจะนำพาให้คำนี้มาถึง เพื่อจะได้ดูบได้ลงบนผิวหนังทุกเคิน" "Moisture Magnets แม้เหล็กแห่งความชุ่มชื้นพิเศษสุด จะดึงดูดน้ำหล่อเลี้ยงเข้าสู่ผิว" "คือสถานที่รวบรวมนักวิจัย แพทย์ นักเคมี นักพฤกษชาติพันธุ์วิทยา ตลอดจนเภสัชกรกว่า 260 ท่าน ซึ่งทำงานร่วมกันเป็นทีมระดับนานาชาติ อีกทั้งยังได้รับความร่วมมือจากมหาวิทยาลัยและสถาบันทางวิทยาศาสตร์ชั้นนำของประเทศไทยและต่างประเทศ โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อค้นคว้านวัตกรรมล้ำสมัยมาสู่วงการเวชศาสตร์ความงาม" "คือสถานที่รวบรวมผู้เชี่ยวชาญพิเศษเฉพาะด้านถึง 260 ท่าน ทั้งนักวิจัย แพทย์ นักเคมี นักชีววิทยา ตลอดจนเภสัชกรที่ร่วมกันทำงานกันอย่างใกล้ชิดภายใต้เครือข่ายสากลของสถาบันวิทยาศาสตร์ชั้นนำและมหาวิทยาลัยระดับโลก เพื่อร่วมกันสร้างนวัตกรรมนวัตกรรมอันท้าทายอะไรที่ท้าทายบรรพชาดักจะไม่มี side effect กับเขาแน่นอน เพียงแต่อาจจะไม่เห็นผลลัพธ์ทันใจ" "แน่นอนแห่งความผาสุกตลอดคำค้น ต้นพร้อมผิวอ่อนเอบรมบูรณ์แบบ" "มอบความสบายให้สัมผัสอย่างนุ่มนวล เชื่อเชิเป็นผู้นำสู่ห่วงโซ่อย่างยั่งยืน" "Bioactive ทำหน้าที่เสมือนผ้าพันแผลขนาดจิ๋ว ลดความระคายเคือง..." "เนื้อสัมผัสที่ซาบซึ้ง สดชื่นและอ่อนโยนคงช่วยทำให้ไม่เร่งรีบแห่งความผาสุก" "ปลดปล่อยผิวจากพันธะจากความตึงเครียดและมลภาวะ สุขภาพสุขภาพที่แท้จริงด้วย..." "เติมความชุ่มชื้นดี ความงามและสุขภาพของผิวอย่างยั่งยืน"

ตารางที่ 3 กลยุทธ์ "a breakdown in bodies" ของผลิตภัณฑ์ความงามต่าง ๆ

อนุผลิตภัณฑ์/ศัตรู ของผิว	"ความเสียหาย" ที่เกิดขึ้น	science/ วิทยาการล่าสุด ช่วยคุณได้	สภาพผิวหลังใช้ผลิตภัณฑ์
ความเสียหายระหว่างวัน	ผิวถูกทำร้าย	ต่อต้านกระบวนการเกิดริ้วรอย	กระจางใส: เปลี่ยนประกายสดใส
มลภาวะ-ฝุ่นควัน	ผิวบอบบาง ระคายเคืองง่าย	สกัดกับมลพิษ	อ่อนนุ่ม: กระปรี้กระเปร่า
การเดินทางโดยเครื่องบิน	ความแห้งกร้าน	ยับยั้งผลเสียจาก...	ชุ่มชื้น: ชุ่มชื้น
ความกว้างรอยแย้งวัย	ผิวสูญเสียความนุ่มนวล	เสริมโปรตีนให้ผิว	ผิวหน้าเรียบเนียน: ผิวเนียนละเอียด
น้ำมันส่วนเกิน	จุดบกพร่องจากเม็ดสี	คืนสมดุลให้กับเกราะป้องกันผิว	เปลี่ยนปลั่ง: ชุ่มเชิบ
ริ้วรอยที่กว้าง	จุดต่างดำ ความหมองคล้ำ	ผลัดเซลล์ผิวอย่างอ่อนโยน	ดูอ่อนวัย
ความเครียด	ผิวที่เหนื่อยล้า: ผิวตึงเครียด	ผ่อนคลายความตึงเครียดของผิว	ผิวอมชมพู
เครื่องปรับอากาศ	สูญเสียความชุ่มชื้น	ปรับโครงสร้างผิวหน้า	ผิวกระชับ
แสงแดด รังสี UV	ผิว กระ	ปกป้องอย่างต่อเนื่อง (และเนิ่นนาน)	ยืดหยุ่น
การหดเกร็งของผิว	ริ้วรอย	เพิ่มความชุ่มชื้นให้ผิว: ก็กับน้ำหล่อเลี้ยงผิว	ไร้ริ้วรอย
พิษบนผิว: การดื่มกาแฟ สุขุมหรือ	การขึ้นตาป (ปฏิกิริยาอักเสบใต้ชั้น)	บำรุงระบบประสาทภายในผิว	ผิวพรรณผุดผาด
ความแห้ง	ผิวเสื่อมสภาพ ไม่ยืดหยุ่น	ปรับสภาพผิว	ผิวขาวใส แวววาว

ตารางที่ 4 แนวทางการกินและการใช้ชีวิตเพื่อสุขภาพแนวต่าง ๆ

ตัวชี้วัดสุขภาพดี	ชีวิตจิต	ไตรมาส	แนวคิดไปอีติก
	FASJAMM		สุขภาพกายไม่มีปัญหา ความอ่อนแอของอวัยวะน้อยลง
แนวทางที่ใกล้เคียงกัน	กินข้าวกล้อง ไม่กินอาหารดัดแปลง เช่น น้ำตาลฟอกลูกขาวและผลยาลูก “ไม่ควรใช้เครื่องนึ่งหรือเตาไฟฟ้าหรือไมโครเวฟ ให้ใช้เตาแก๊ส หรือเตาแก๊สดีเซล” (130) เดินด้วยเท้าเปล่าบนหญ้าและบนดิน	ไม่ใช้น้ำกับหอยทะเล ไม่ผ่าผลไม้ดิบๆดิบๆ ผักสดๆ ผักสดๆ (93) หลีกเลี่ยงการป้อนวิตามินเสริม น้ำผลไม้ สู้ผ่านทางธรรมชาติ ไม่ใช้ไฟฟ้าในการเตรียมการปรุงอาหาร ให้สัมผัสดินและไอน้ำ	“พยายามอย่าใช้น้ำหอมเคมีสำหรับอาบน้ำ ใช้ยาสีฟันธรรมชาติ หรือยาชงชา” (35) เดินกลางแจ้งด้วยเสื้อผ้าหลวมๆและเดินเท้าเปล่าบนหญ้า
การนอน	เข้านอนไม่กินสิ่งขม และตั้งแต่เช้า อย่าดูทีวีหรือเล่นคอมพิวเตอร์ มากเกินไป	เข้านอนไม่กินสิ่งขม เพราะเป็นสาเหตุของโรคเบาหวาน ประสิทธิภาพ คนที่กินผลไม้ขมได้เยอะกว่าคนที่กินผลไม้หวาน (29, 82, 102)	อย่าดูโทรทัศน์มากเกินไป คนวัยเจริญ ให้เดินไปพบพระอาทิตย์ ขึ้นในเช้าก่อนที่ฟ้าจะได้ 100 วันติดต่อกัน โรคหัวใจจะหาย (33)
การอาบน้ำ	“อย่าอาบน้ำร้อนจัด ให้อาบน้ำเย็น ถ้าจะใช้ความร้อน ให้ใช้ผ้าเช็ด หน้าชุบน้ำร้อนถูตัวให้ทั่วทั้งร่างกาย” (131)	คนไข้ไม่อาบน้ำร้อน เพราะเป็นสาเหตุของโรคเบาหวาน ประสิทธิภาพ คนที่กินผลไม้ขมได้เยอะกว่าคนที่กินผลไม้หวาน (29, 82, 102)	“อย่าอาบน้ำร้อนจัด นอนแช่น้ำในอ่างหรืออาบน้ำด้วยฝักบัวเป็นเวลา นานๆ นอกจากสุขภาพดีแล้วอาหารเสริมหรืออาหารสดมี” (35)
เครื่องดื่ม / ของเหลว	ดื่มน้ำเย็นเล็กน้อยวันละ 6-8 แก้ว	ดื่มน้ำเย็นเล็กน้อยวันละ 6-8 แก้ว	“ดื่มน้ำเย็นหรือชา และผลไม้สดๆ” (132) (น. 84) งดน้ำอัดลม น้ำชงชาหรือกาแฟ น้ำผลไม้ น้ำผลไม้ น้ำผลไม้ น้ำผลไม้ น้ำผลไม้ น้ำผลไม้ น้ำผลไม้ น้ำผลไม้ น้ำผลไม้ น้ำผลไม้ เครื่องดื่มที่มีน้ำตาล น้ำผลไม้ น้ำผลไม้ น้ำผลไม้ น้ำผลไม้ น้ำผลไม้
สร้างเซลล์ให้เป็นหนุ่มสาว ชะลอความเสื่อมของเซลล์	กินอาหารที่มี DNA/ RNA (รวมเนื้อไม่ปรุง ผักโขม เห็ดหูหนู) กระตุ้น growth hormone ให้เพิ่มขึ้น หลังให้หลังช่วง 6-8 ชั่วโมง	กินข้าวแดง ถั่วเขียว ถั่วดำ ถั่วลิสง ถั่วเหลือง ถั่วเขียว ถั่วเหลือง ถั่วเหลือง ถั่วเหลือง ถั่วเหลือง ถั่วเหลือง ถั่วเหลือง ถั่วเหลือง ถั่วเหลือง ถั่วเหลือง ถั่วเหลือง ถั่วเหลือง ถั่วเหลือง ถั่วเหลือง	“กินอาหารอย่างน้อยวันละ 50 ครั้ง การกินอาหารมากครั้งหนึ่ง จะทำให้ไปนอนของอวัยวะน้อยลง” (62) “ความงามของชีวิตเริ่มจากความสุข” (133) (น. 84) ลดการกินน้ำตาล เพราะมันสร้างความเสื่อมแก่เซลล์ร่างกาย (65)



**เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

"คณิตศาสตร์-วิทยาศาสตร์ในประวัติศาสตร์ความรู้"
ศุภวิทย์ ถาวรบุตร ผู้เสนอบทความ
อ.มารค ตามไท ผู้นำการถกบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
9.00 – 10.30 น. ห้อง 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

คณิต-วิทย์ ในประวัติศาสตร์ความรู้

ศุภวิทย์ ดาวรบุตร**

บทคัดย่อ

วิถีชีวิตในสังคมปัจจุบันมีหลายกิจกรรมที่แฝงไว้ด้วยการใช้คณิตศาสตร์ซึ่งสะท้อนถึงความเชื่อของมนุษย์ว่าคณิตศาสตร์สามารถประยุกต์ใช้ได้กับเรื่องราวต่างๆ ได้อย่างถูกต้องและแน่นอน ทั้งนี้ ในประวัติศาสตร์ของมนุษย์ได้มีการนำความรู้ทางคณิตศาสตร์มาใช้อย่างหลากหลายตั้งแต่โบราณกาลแล้ว และจุดเปลี่ยนครั้งสำคัญคือการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ในโลกตะวันตกช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 16 - 17 ซึ่งความคิดความเข้าใจต่อโลกและเอกภพของสังคมตะวันตกเกิดความก้าวหน้าครั้งยิ่งใหญ่

ระหว่างช่วงเวลาดังกล่าว คณิตศาสตร์สาขาเรขาคณิตวิเคราะห์ได้ถือกำเนิดขึ้นและเป็นเครื่องมือหนึ่งที่ช่วยให้นักคิดคนสำคัญของโลกตะวันตกค้นพบข้อเท็จจริงเกี่ยวกับธรรมชาติและอธิบายปรากฏการณ์เหล่านั้นได้อย่างแจ่มชัด บทความนี้จะกล่าวถึงรายละเอียดในกระบวนการดังกล่าว เพื่อให้เห็นว่าอิทธิพลของการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ส่งผลให้เกิดความพยายามหากรอบทฤษฎีที่สามารถครอบคลุมสรรพสิ่งต่างๆ ตามแบบวิทยาศาสตร์ รวมทั้งเกิดความเชื่อที่ว่าสมการทางคณิตศาสตร์สามารถบรรจุแบบแผนของธรรมชาติหรือ “ความจริง” ไว้ได้ แม้จะเป็นเพียงสมการสั้นๆ ก็ตาม ในที่นี้จึงใช้รายละเอียดจากผลงานทางความคิดของนักคิดคนสำคัญ 4 ท่าน ประกอบด้วย นิโคไลส โคเปอร์นิคัส โจฮันเนส เคปเลอร์ กาลิเลโอ กาลิเลอี และไอแซค นิวตัน ซึ่งล้วนมีบทบาทที่น่ายกย่องในการปฏิวัติวิทยาศาสตร์และเป็นผู้ชี้ให้เห็นความเชื่อมโยงและสอดคล้องระหว่างธรรมชาติกับคณิตศาสตร์

ผลของการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ไม่เพียงแต่เปลี่ยนแนวทางการศึกษาธรรมชาติไปสู่วิธีการทางวิทยาศาสตร์แผนใหม่ได้แก่การสังเกตและทดลอง แต่ยังมีผลลึกลับถึงความเชื่อเรื่องโลกเป็นศูนย์กลางเอกภพ และความเข้าใจผิดเรื่องความสมบูรณ์แบบของฟากฟ้าเบื้องบน ที่สำคัญคือการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ช่วยเสริมสร้างความเชื่อมั่นต่อศักยภาพทางความคิดของมนุษย์ในแง่ของการใช้ “เหตุผล” เพื่อเข้าถึงสัจธรรมของธรรมชาติ ซึ่งข้อนี้ใช้เป็นประเด็นรองรับแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติและความเท่าเทียมจนนำไปสู่ทฤษฎีปรัชญาการเมืองต่างๆ ในสมัย Enlightenment และมีผลอย่างยิ่งต่อประวัติศาสตร์ตะวันตก ภายใต้กระบวนการนี้ คณิตศาสตร์กลายเป็นสิ่งประดิษฐ์ที่ช่วยในการถ่ายทอดความคิดให้ปรากฏได้เป็นรูปธรรมจนเป็นที่นิยมในศาสตร์สาขาอื่นๆ ด้วยในเวลาต่อมา

* บทความนี้ดัดแปลงจากสารนิพนธ์เรื่อง “เรขาคณิตวิเคราะห์ : กฎแห่งวิถีแห่งฟากฟ้า (จากโคเปอร์นิคัสถึงนิวตัน) ค.ศ. 1543-1687” สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ พ.ศ. 2547 และขอขอบพระคุณ อ. ธาวิต สุขพานิช สำหรับแนวความคิดในการดัดแปลงเนื้อหาครั้งนี้

** เจ้าหน้าที่การทูต 4 กรมเอเชียใต้ ตะวันออกกลาง และแอฟริกา กระทรวงการต่างประเทศ

1. บทนำ

สำหรับระบบการศึกษาในประเทศไทยเรานั้น นับแต่เริ่มต้น เยาวชนเป็นฝ่ายที่ไม่ต้องเลือกวิชาเรียนหรืออีกนัยหนึ่งถูกกำหนดให้เรียนภายใต้หลักสูตรที่ผ่านการกลั่นกรองแล้วโดยผู้ใหญ่ แม้ผู้เขียนเองจะจดจำความรู้สึกของการได้เลือกแผนการเรียนครั้งแรกในชีวิตได้เพียงเลือนลาง แต่ที่จำได้ค่อนข้างแม่นยำคือความรู้สึกที่ว่า การเลือกครั้งนั้นเป็นเรื่องใหญ่มากสำหรับวัยขณะนั้นและเป็นโอกาสจะได้เลือกแผนการเรียนตามความสนใจ เป็นการขึ้นสู่ชั้นมัธยมปลายโดยได้เลือกเรียน "สายวิทย์" หรือ "สายศิลป์" บ้างต้องมองไกลไปถึงขั้นว่าจะเรียนสาขาใดต่อไปในมหาวิทยาลัยและจะเลือกแผนการเรียนให้สอดคล้องกันอย่างไร

สำหรับคนที่เลยช่วงเวลานั้นมาแล้ว อาจลืมนึกไปว่าปรากฏการณ์นี้ยังคงเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องทุกปีๆ และเกิดกับเยาวชนรุ่นแล้วรุ่นเล่าจนนับไม่ถ้วน

การเลือกแผนการเรียนนี้สัมพันธ์กับการเรียนต่อในระดับที่สูงขึ้นอย่างแนบแน่น เพราะบางสาขาที่โน้มเอียงไปทางวิทยาศาสตร์ไม่เปิดโอกาสให้นักเรียนสายศิลป์สอบ หากไม่ได้เรียนพื้นฐานด้านการคำนวณหรือวิทยาศาสตร์มาจากระดับมัธยมปลาย เหตุการณ์ลักษณะ "สายวิทย์กลับใจ" จึงเกิดขึ้นได้ง่ายกว่า เพราะเมื่อนักเรียนสายวิทย์ค้นพบตนเองว่าไม่ชอบในสิ่งที่เรียนก็จะหันมาหาวิชาสังคมศาสตร์หรือมนุษยศาสตร์ได้ไม่ยาก

ภายใต้การแบ่งแยกนี้ รวบรวมว่านักเรียนสายวิทย์สามารถหันไปเป็น "ศิลปิน" เมื่อไรก็ได้ ขณะที่นักเรียนสายศิลป์ต้องเจอกับช่องทางที่ตีบตันกว่าและดูเหมือนยากที่จะกลับใจ

และด้วยวัฏจักรการเลือกนี้ คำกล่าวทำนองที่ว่าต้องเลือกสายศิลป์เพื่อหนีวิชาคณิตศาสตร์เป็นสิ่งที่ปรากฏให้เห็นได้แม้จนปัจจุบัน จนแทบเป็นที่ยอมรับโดยปริยายว่าคณิตศาสตร์คือเครื่องวัดว่าควรเลือกสายวิทย์หรือสายศิลป์มากกว่ากัน และเท่ากับยอมรับไปด้วยเช่นกันว่าสามารถจำแนกมนุษย์ออกเป็นสองแนวไหม คือ พวกที่ถนัดการคำนวณอย่างมีเหตุผล (ตรรกะ = สมอชิกซ้าย) กับพวกที่รักในศิลปะหรือภาษา มีแนวโน้มเป็นศิลปิน (จินตนาการ = สมอชิกขวา)

โลกทัศน์ดังกล่าวครอบงำสังคมไทยอยู่อย่างมั่นคง แทบไม่มีการตั้งคำถามอย่างจริงจังว่า การจำแนกมนุษย์เป็นสองพวกใหญ่ๆ นี้เป็นสิ่งที่ถูกต้องเพียงใด และหากระบุว่าการแบ่งแยกนี้เป็นไปตาม "ธรรมชาติ" ของมนุษย์ที่มีความถนัดต่างกันแล้ว ก็เป็นที่น่าสงสัยและน่าทดลองจินตนาการดูว่าในห้วงเวลาที่คณิตศาสตร์ยังไม่ถูกสถาปนาให้เป็น "ศาสตร์" สาขาหนึ่งดังเช่นปัจจุบัน มีการใช้ความรู้สาขาใดๆ มาแบ่งแยกผู้เรียนในลักษณะนี้หรือไม่ และเป้าหมายทางการศึกษาในสมัยโบราณมีความแตกต่างจากปัจจุบันมากนักน้อยเพียงใด รวมทั้ง คณิตศาสตร์ได้เริ่มก้าวขึ้นมาเป็นปัจจัยสำคัญในการบ่งชี้ความถนัดของมนุษย์ จนทำให้สังคมการเรียนรู้ปรากฏโฉมหน้าดังที่เป็นอยู่ในปัจจุบันตั้งแต่เมื่อไร

บทความชิ้นนี้พยายามตอบคำถามที่กล่าวมาเหล่านี้ โดยอาศัยการศึกษาประวัติศาสตร์ของสังคมตะวันตกตั้งแต่โบราณจนถึงช่วงเปลี่ยนผ่านสู่การเป็นสังคมสมัยใหม่ภายหลังการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ เพื่อวิเคราะห์ที่มาของโลกทัศน์แบบ "สายวิทย์-สายศิลป์" ตลอดจนที่มาของความเชื่อมั่นในพลังของ

คณิตศาสตร์ซึ่งสังคมไทยห่างเหินจากการตรวจสอบประเด็นนี้เป็นเวลานาน แต่กลับเป็นมุมมองซึ่งเป็นที่ยอมรับกันทั่วไปแม้จนปัจจุบัน

2. จาริตความคิดในโลกตะวันตกโบราณ

แน่นอนว่ามีการใช้คณิตศาสตร์กับเรื่องราวรอบตัวมนุษย์มาแต่โบราณ เช่น ในการกำหนดปฏิทิน ในการค้าขาย ฯลฯ แต่ในประวัติศาสตร์ตะวันตก คณิตศาสตร์หาได้มีสถานะเป็นศาสตร์แขนงหนึ่งอย่างเป็นเอกเทศมาตั้งแต่ต้น หากแต่รวมอยู่กับกระบวนการสร้างความเข้าใจความเป็นไปของธรรมชาติ ความเป็นมานี้ส่งผลต่อสถานะทางสังคมของคณิตศาสตร์อย่างสำคัญ

ที่น่าสนใจคือ คณิตศาสตร์เคยถูกใช้เป็นเกณฑ์จำแนกมนุษย์ในสมัยโบราณมาแล้ว โดยไม่ใช่ว่าการแบ่งแยก “สายวิทย์” ออกจาก “สายศิลป์” หากแต่ถึงขั้นใช้เพื่อการแบ่งแยกระหว่าง คนที่ “คิดในกรอบ” กับ “คิดนอกกรอบ” ที่เดียว ดังจะอธิบายโดยลำดับต่อไป

ในขั้นต้น เราอาจเห็นได้ว่า ข้อแตกต่างประการหนึ่งระหว่างมนุษย์กับสิ่งมีชีวิตอื่นคือ นอกจากการดำรงชีพแล้วมนุษย์ยังพยายามทำความเข้าใจกับโลกและปรากฏการณ์ธรรมชาติ ในแทบทุกอารยธรรมจึงปรากฏ คำบอกเล่า ตำนาน หรือคำสั่งสอน ในลักษณะที่อธิบายความเป็นมาและเป็นไปของโลก เพื่อตอบมนุษย์ว่าทำไมมนุษย์จึงเห็นสรรพสิ่งปรากฏต่อสายตาดังที่มันเป็นอยู่ เช่น คำอธิบายเชิงพุทธว่าสรรพสิ่งอยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์ อันดูอธิบายด้วยระบบทฤษฎีอิทธิพลของเทพเจ้ากรีกต่อโลกมนุษย์ กำเนิดโลกตามนิทานของจีน ฯลฯ

โลกตะวันตกเองก็มีการสั่งสมความเข้าใจเรื่องความเป็นไปของโลก ธรรมชาติ และสรรพสิ่งเช่นกัน กล่าวคือ นับแต่สมัยกรีกโบราณจนถึงช่วงก่อนการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ โลกตะวันตกมีแนวความคิดที่พยายามสร้างคำอธิบายให้เข้าถึงธรรมชาติในลักษณะการเปิดเผยความจริง พยายามสำรวจและเข้าใจปรากฏการณ์ทางธรรมชาติอยู่อย่างน้อย 3 จาริตความคิด โดยข้อแตกต่างสำคัญระหว่าง 3 จาริตนี้คือ บางจาริตเชื่อว่าการเข้าถึงความจริงของธรรมชาติจำเป็นต้องอาศัยคณิตศาสตร์ ขณะที่บางจาริตเห็นว่าผู้ที่หมกมุ่นจะใช้คณิตศาสตร์เพื่อเข้าถึงธรรมชาติกำลังเดินบนทางที่ผิด การพยายามทำความเข้าใจกับจาริตความคิดเหล่านี้จะช่วยเพิ่มความเข้าใจโลกทัศน์ของตะวันตกโบราณและผลเกี่ยวโยงที่มุมมองเหล่านั้นมีต่อประวัติศาสตร์ จาริตความคิดทั้งสามประกอบด้วย

ก) จาริตชีวภาพ (Organic Tradition)

แนวทางของจาริต Organic คือ เน้นความเป็นเหตุผลตามวิธีทางตรรกวิทยา ใช้ตรรกะในการจำแนกแยกแยะสรรพสิ่งต่างๆ แล้วจัดหมวดหมู่ (classification) โดยเทียบเคียงตามลักษณะที่คล้ายคลึงกันใกล้เคียงกับวิชาชีววิทยาในปัจจุบัน แนวทางนี้สามารถย้อนไปถึงอริสโตเติล (Aristotle) ซึ่งเป็นต้นกำเนิดของวิธีการศึกษาธรรมชาติในรูปแบบนี้ ผลงานสมัยกรีกที่มีชื่อเสียงและถูกจัดว่าอยู่ภายใต้อิทธิพลจาริตนี้ได้แก่ การศึกษากายวิภาคของกาเลน (Galen) และการศึกษาดาราศาสตร์ของปโตเลมี (Ptolemy)

วิธีได้มาซึ่งข้อมูลของจารีต Organic คือ การสังเกต (observation) ด้วยเหตุนี้ ผลงานของชาวกรีกทั้งสามที่กล่าวมาจึงแสดงถึงการอดทนเก็บข้อมูลอย่างยาวนานทำให้มีข้อมูลเชิงประจักษ์ (empirical data) จำนวนมาก เช่น แผนที่ดวงดาว (star chart) ของ Ptolemy ซึ่งถือว่าเป็นแผนที่ที่ให้รายละเอียดดีที่สุดในโลกตะวันตกโบราณ อย่างไรก็ตาม สถานะของจารีตความคิดนี้เป็นมากกว่าแหล่งรวบรวมข้อมูลจำนวนมหาศาลที่ได้จากการสังเกตสิ่งสม เพราะภายใต้กระบวนการเก็บรวบรวมความรู้นั้น จารีต Organic ได้สร้างระบบปรัชญาของตนขึ้นมาด้วย นั่นคือปรัชญาการมองโลกว่า โลกมีการเติบโต (growth) และเสื่อมสลาย (decay) ทุกสรรพสิ่งกำเนิดขึ้นโดยมีศักยภาพ (potentiality) หรือเป้าหมาย (purpose) ในตัวและจะเติบโตพัฒนาไปสู่เป้าหมายสุดท้าย (final cause) เช่น การเติบโตของมนุษย์ สัตว์ และพืช ด้วยพื้นฐานเช่นนี้จึงเลี้ยงไม่ได้ที่จารีต Organic ต้องศึกษาจากสิ่งมีชีวิต¹

จารีต Organic มักใช้คำว่า “เป็นธรรมชาติ(natural)” และ “ไม่เป็นธรรมชาติ (unnatural)” กับสรรพสิ่งซึ่งไม่ใช่สิ่งมีชีวิตและปรากฏการณ์ต่างๆ รวมถึงการเคลื่อนที่ เช่น ก้อนหินดังตกสู่พื้นเป็นธรรมชาติ แต่การเคลื่อนที่วิถีโค้ง (projectile) ไม่เป็นธรรมชาติ ทั้งนี้ เพราะจารีตนี้มีพื้นฐานความคิดว่าธาตุทั้ง 4 จะเคลื่อนที่เข้าหาต้นกำเนิดอันเป็นที่อยู่ตามธรรมชาติของมัน ธาตุหนัก 2 ชนิด คือ ธาตุดินและน้ำจึงตกและไหลลงจากที่สูงสู่พื้นโลกและผืนน้ำ เพื่อแสวงหาที่อยู่ตามธรรมชาติ ในทางกลับกัน ธาตุเบาอย่างธาตุไฟจึงลอยขึ้นหาดวงอาทิตย์อันเป็นแหล่งกำเนิดของไฟและความร้อน และธาตุลมเคลื่อนไหวโดยไม่ตกสู่พื้น เพราะที่อยู่ตามธรรมชาติของมันคือชั้นบรรยากาศ ซึ่งนับเป็นคำอธิบายที่ฟังดูเข้าใจง่าย สอดคล้องกับภาพที่ปรากฏต่อสายตา และในคำอธิบายที่ถูกสร้างขึ้นนี้มีระบบตรรกะรองรับในตัวของมันเองคือตรรกะที่ว่าด้วยการแสวงหาที่อยู่ตามธรรมชาติอันเป็นคำอธิบายที่ฟังดูเรียบง่าย (simple) ไม่ขัดกับความรู้สึกของคนทั่วไป จุดได้เปรียบจึงอยู่ที่การเปรียบเทียบอันสอดคล้องกับความรับรู้ของมนุษย์จนน่าเชื่อถือถูกต้อง

ต่อมาอิทธิพลของศาสนาคริสต์แพร่ขยายในโลกตะวันตกช่วงยุคกลางแล้วเกิดการรื้อฟื้นองค์ความรู้ของกรีกขึ้นมาด้วยภายหลัง ความคิดตามแบบจารีต Organic จัดเป็นกระแสความคิดหลักและถูกนำมาผสมผสานกับความคิดแบบคริสตศาสนา กลุ่มนักคิดที่พยายามผสมผสานแนวคิดทั้งสองนี้ไว้ด้วยกันเรียกกันภายหลังว่าสาย Scholastic ทั้งยังมีการนำเรื่องเป้าหมายมาเสริมบทบาทของพระเจ้าที่มีต่อธรรมชาติว่า การดำเนินไปของสรรพสิ่งในจักรวาลที่พัฒนาไปสู่เป้าหมายของตนเป็นความประสงค์ของพระเจ้า ๆ สร้างสรรพสิ่งโดยบรรจุเป้าหมายไว้แล้วจักรวาลจึงเป็นไปตามที่พระเจ้าวางแผนไว้ เช่น การเติบโตของพืชจากเมล็ดเป็นต้นไม้คือการเปลี่ยนแปลงตามเป้าหมายที่ถูกกำหนดมา

ความพยายามรวมแนวทางคำสอนเรื่องศรัทธาแบบคริสตศาสนาไว้ ซึ่งเป็นลักษณะเฉพาะของสาย Scholastic บรรลุจุดสูงสุดเมื่อนักบุญโทมัส อควีโนส (Saint Thomas Aquinas) ได้รวมแหล่งข้อมูลที่ยิ่งใหญ่สองแหล่งเข้าด้วยกันอย่างเป็นระบบคือ พระคัมภีร์ (The Bible) กับงานเขียนและปรัชญาสาย

¹ Hugh F. Kearney, *Science and Change 1500-1700* (New York: McGraw-Hill, 1979), หน้า 23.

Aristotle จนเป็นที่มาของคัมภีร์ตะวันตกชื่อ *องค์รวมแห่งเทวศาสตร์ (Summa theologiae)* งานของ Aquinas คือการนำวิธีจัดจำแนกแบบจารีต Organic และสาย Aristotle มาใช้ร่วมกับความเชื่อทางศาสนา ซึ่งเท่ากับการนำแนวทางการอธิบายโลกที่ทรงอิทธิพลที่สุด 2 แนวมาเสริมกันและกัน ทำให้ศรัทธาความเชื่อแบบศาสนาได้รับการจัดเป็นองค์ความรู้ที่มีระบบ ภายใต้วิธีจัดจำแนกแยกแยะและให้เหตุผลที่เรียบง่ายตามจารีต Organic จนกลายเป็นแนวความคิดที่ยอมรับกันอย่างกว้างขวางที่สุดและกลายเป็นภูมิปัญญากระแสหลักของโลกตะวันตก

ข) จารีตไสยเวท (Magical Tradition)

จารีต Magical เป็นจารีตทางความคิดที่เก่าแก่และลึกซึ้งที่สุด มีแนวทางการทำความเข้าใจต่อโลกโดยอาศัยคณิตศาสตร์ เพราะโดยพื้นฐานจารีตนี้จะมองว่าสรรพสิ่งที่พบเห็นบนโลกนั้นไม่สมบูรณ์ แต่บิดเบี้ยวไปจากความสมบูรณ์ที่แท้จริงอันเป็นสิ่งที่อยู่เหนือโลกขึ้นไป จึงสนใจศึกษาคณิตศาสตร์โดยถือว่าการศึกษาคณิตศาสตร์จะช่วยให้เข้าถึงความเที่ยงแท้แน่นอนรวมถึงสร้างคำอธิบายที่ถูกต้องเกี่ยวกับโลกและสรรพสิ่งได้

ที่มาของสายความคิดนี้กล่าวกันว่าย้อนไปได้ถึงสมัยอียิปต์ซึ่งมีบุคคลชื่อ Hermes Trismegistus ได้เผยแพร่ผลงานทางความคิดของตนไว้จำนวนหนึ่ง เป็นที่มาของการเรียงงานเขียนในสายนี้ว่า Hermetic Tradition หลังกรุงคอนสแตนติโนเปิล (Constantinople) ถูกตีแตกในปี ค.ศ. 1453 งานกลุ่มนี้แพร่หลายมาถึงโลกตะวันตกแล้วได้รับการแปลเผยแพร่อีกครั้ง งานเขียนกลุ่ม Hermetic มีมุมมองว่า ความลับของจักรวาลถูกเขียนขึ้นโดยพระเจ้าด้วยภาษาคณิตศาสตร์ ส่งผลให้โลกเต็มไปด้วยพลังลึกซึ้ง การเปิดเผยความลับของโลกจะทำได้โดยกลุ่มคนไม่มากนักที่ได้รับเลือกแล้วว่าจะสามารถศึกษาเข้าใจปรากฏการณ์ธรรมชาติอย่างลึกซึ้งมีไข่เพียงผิวน้ำ² ความเชื่อที่ถูกปลูกฝังไว้นี้ส่งผลให้จารีต Magical ค่อนข้างปิดตัวเอง คนภายนอกจะมองว่าคนพวกนี้ลึกซึ้งเพราะนอกจากปรัชญาพื้นฐานที่เชื่อว่าปรากฏการณ์ธรรมชาติมีพลังลึกซึ้งกำกับอยู่ซึ่งต้องอาศัยคณิตศาสตร์ในการทำความเข้าใจแล้ว คนทั่วไปที่อยู่ร่วมสมัยยังไม่มีโอกาสที่จะศึกษาคณิตศาสตร์อย่างลึกซึ้งเท่าบรรดาผู้ศรัทธาในจารีตสายนี้ด้วย

สมัยกรีก บุคคลสำคัญในจารีต Magical ได้แก่ ปิทาโกรัส (Pythagoras) ซึ่งสนใจศึกษาความสัมพันธ์ของตัวเลขทางคณิตศาสตร์กับเรื่องในธรรมชาติ ทั้งนี้ เป็นผลจากความเชื่อหลักที่ว่าสรรพสิ่งพยายามบรรลุความสมบูรณ์แบบและความสมบูรณ์แบบนี้สามารถให้คณิตศาสตร์ช่วยประเมินวัดและทำความเข้าใจได้ จนเป็นที่มาของการหา “สัดส่วนทองคำ (Golden Ratio หรือ Golden Section)” โดยสาวกของ Pythagoras หรือเรียกกันว่าพวก Pythagorean School ทั้งยังเชื่อว่า ค่าสัดส่วนทองคำเป็นต้นแบบของความงดงาม และสะท้อนให้เห็นความคงที่เที่ยงแท้ว่ามีอยู่ แม้จะมองไม่เห็นแต่สามารถสืบค้นโดยวิธีที่ต่างกัน

² เพิ่งอ้าง, หน้า 37.

เพลโต (Plato) ซึ่งถือเป็นนักปราชญ์สำคัญของจารีต Magical อีกคนหนึ่งเสนอว่า มีสิ่งที่เรียกว่า “แบบ” (Form) เป็นต้นแบบของความสมบูรณ์แต่อยู่เหนือธรรมชาติจับต้องไม่ได้ และด้วยความประณีตละเอียดอ่อนที่เกินกว่ามนุษย์จะรับรู้ได้ง่ายๆ จึงต้องพยายามหาวิธีสื่อเข้าถึงความเหนือธรรมชาตินี้ ซึ่งจารีต Magical มองว่าเครื่องมือที่จะช่วยให้เข้าถึงคือคณิตศาสตร์นั่นเอง ดังปรากฏในตัวอย่างการใช้คณิตศาสตร์เพื่อศึกษาความลึกซึ้งที่แฝงอยู่ในธรรมชาติ จารีตนี้ยังเชื่อว่าทุกสิ่งทุกอย่างมีตัวเลขกำกับอยู่แล้วนำตัวเลขเหล่านั้นมาคำนวณทางคณิตศาสตร์หาสัดส่วนที่สอดคล้องกับความสมบูรณ์แบบได้ เช่น การอธิบายว่ารูปร่างหน้าตามนุษย์แตกต่างกันเพราะต่างคนต่างบิดเบี้ยวไปจากรูปแบบที่สมบูรณ์ที่สุดที่มีอยู่เพียงแบบเดียว ซึ่งสามารถใช้เลขคณิตหรือภาพเรขาคณิตมาอธิบายว่า หน้าตาที่ถูกต้องที่สุดตามสัดส่วนจะต้องมีความกว้างความยาววัดได้เท่าไร เป็นต้น

Plato สืบทอดจารีตความคิดนี้ภายหลัง Pythagoras โดย Plato มีแนวทางที่เปิดเผยขึ้นบ้างเมื่อเทียบกับสมัยของ Pythagoras โดยเขาได้เปิดสำนักเพื่อเผยแพร่ความคิด แต่ก็ยังคงมีข้อบังคับเกี่ยวกับความรู้ทางคณิตศาสตร์ เช่น ต้องรู้เรขาคณิตเพราะจำเป็นต่อการถ่ายทอดคำสอน ผลผลิตทางความคิดของสำนักจึงยังมุ่งจำกัดให้อยู่ในวงแคบของผู้ได้รับการคัดเลือกแล้วเท่านั้น

จารีต Magical ยังถือว่า Pythagoras เป็นต้นแบบของนักคณิตศาสตร์ที่ค้นหาความลึกซึ้งของตัวเลขต่างๆ เพราะเห็นว่าคณิตศาสตร์คือกฎเกณฑ์ที่จะเข้าถึงสัจธรรมอันเที่ยงแท้หรือพลังใดก็ตามที่กำหนดความเป็นไปของธรรมชาติเอาไว้แต่สิ่งเหล่านี้อยู่เหนือความรับรู้ระดับปกติของมนุษย์ อีกทั้งในสมัย Renaissance มีการเชื่อกันอย่างจริงจังว่า สรรพสิ่งบนฟากฟ้า (celestial bodies) เช่น ดวงดาว มีอิทธิพลต่อเรื่องราวบนโลก และการจะศึกษาดวงดาวก็อาศัยตัวเลขและคณิตศาสตร์มาช่วยคำนวณหาความเชื่อมโยงเพื่อเพิ่มความเข้าใจได้เช่นกัน

เห็นได้ว่า จารีต Magical มีพื้นฐานต่างไปจากจารีต Organic กล่าวคือ ไม่ได้มุ่งรวบรวมข้อมูลจากการสังเกตสรรพชีวิตแต่เชื่อว่าเบื้องหลังของธรรมชาติมีพลังสูงส่งที่ละเอียดอ่อนเหนือความรับรู้คอยควบคุมให้สรรพสิ่งแสดงออกดังที่ปรากฏให้เห็น ถ้าอยากทราบเบื้องหลังนี้จะต้องใช้คณิตศาสตร์ในการเข้าถึงเพราะเหตุว่าทุกสิ่งมีตัวเลขกำกับอยู่ หากสืบค้นตัวเลขออกมาช่วยนำมาช่วยเข้าใจรูปแบบความสัมพันธ์หรือความเที่ยงแท้ได้ จารีต Magical จึงไม่เน้นการสังเกตข้อมูลในวงกว้าง แต่หมกมุ่นกับการคิดคำนวณเพื่อเข้าถึงความสมบูรณ์แบบโดยเชื่อว่าความสมบูรณ์แบบคือเป้าหมายที่สรรพสิ่งต่างๆ พยายามจะเป็น

ค) จารีตจักรกล (Mechanistic Tradition)

ตามความเชื่อพื้นฐานของจารีตนี้ จะมองว่าธรรมชาติเป็นเครื่องจักรขนาดใหญ่ สรรพสิ่งซึ่งรวมถึงสิ่งมีชีวิตทั้งหลายก็มีพื้นฐานการทำงานแบบเครื่องจักร จักรวาลจึงเต็มไปด้วยเครื่องจักรใหญ่เล็กมากมาย สำนักความคิดนี้มุ่งจะหากฎเกณฑ์ ผล และการทำนาย ทั้งในระดับจักรวาล ในร่างกายมนุษย์ หรือในอาณาจักรสิ่งมีชีวิต ด้วยความคิดว่าทุกสิ่งมีกลไกการทำงานแบบจักรกล ซึ่งเมื่อพบและเข้าใจแบบแผนของกลไกแล้วย่อมสามารถทำนายผลที่แน่นอนได้

รากฐานของจารีตความคิดนี้สืบทอดมาจากอาร์คิมิดีส (Archimedes) ในสมัยกรีก โดยผลงานของเขาเริ่มแพร่หลายในหมู่ปัญญาชนอีกครั้งในปลายยุคกลาง ด้วยความรุ่งเรืองของการพิมพ์ Archimedes มีมุมมองว่า มนุษย์ต้องใช้วิธีการทางคณิตศาสตร์ เนื่องจากโลกมนุษย์เป็นโลกที่สามารถวัด คำนวณ และวิเคราะห์ได้ และภายใต้จารีตนี้ ตัวเลขต่างๆ หาได้มีพลังลึกลับใดๆ อย่างที่จารีต Magical เชื่อกัน เอกภพเพียงดำเนินไปบนพื้นฐานของพลังขับเคลื่อนแบบเครื่องจักร การค้นหาความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติจำเป็นต้องสำรวจหาความสัมพันธ์ระหว่างกันของส่วนต่างๆ ของเอกภพ เพราะส่วนต่างๆ ซึ่งมีความเป็นจักรกลในตัวของมันเองจะประกอบเข้ากันเป็นเครื่องจักรธรรมชาติที่ใหญ่ขึ้น ซึ่งนี่คือการใช้ความเข้าใจที่ได้จากเครื่องจักรมาตีความโครงสร้างทางกายภาพต่างๆ ในธรรมชาติ

ตัวอย่างเช่น กรณีของการประดิษฐ์นาฬิกา ซึ่งหากเชื่อว่าเวลาตามธรรมชาติเป็นสิ่งที่เดินหน้า อยู่ตลอดเวลา การสร้างนาฬิกาขึ้นก็ช่วยให้มนุษย์สามารถก้าวไปพร้อมกับการเดินของเวลาตามธรรมชาติ อีกทั้ง ในเมื่อจักรกลเป็นตัวทำให้นาฬิกาเดินในลักษณะกลไก เวลาตามธรรมชาติ (ที่เดินไปพร้อมกับนาฬิกา) จึง น่าจะเดินด้วยกลไกที่สอดคล้องกันด้วย และที่สำคัญการเลียนแบบกลไกขึ้นนี้ให้ผลที่เที่ยงตรงกว่าการ สังเกตดวงอาทิตย์ ซึ่งเป็นวิธีดั้งเดิม

จุดที่น่าสังเกตอย่างหนึ่งคือ การประดิษฐ์เครื่องจักรขึ้นนั้น จะต้องมีการวัด การคำนวณ สร้าง ชิ้นส่วนต่างๆ ที่มาประกอบกัน เพื่อให้การทำงานในลักษณะกลไกเกิดขึ้น การนำลักษณะเช่นนี้ไปใช้เข้าใจ ธรรมชาติว่ามีกลไกต่างๆ เป็นตัวหลักตันอยู่ทำให้ต้องมีเครื่องมือทางความคิดที่สามารถให้ความเที่ยงตรง ได้เช่นกัน (ซึ่งคณิตศาสตร์ให้ได้) ที่สำคัญ กลไกธรรมชาติทั้งปวงไม่ได้ปรากฏต่อสายตาของมนุษย์อย่าง ชัดแจ้ง มองไม่เห็นด้วยตาเปล่า แต่เหมือนเป็นชิ้นส่วนย่อยๆ ซ่อนอยู่ ในเมื่อการสร้างเครื่องจักรกลขึ้นเพื่อ จำลองกลไกของธรรมชาติยังต้องมีการคิดคำนวณประกอบอยู่ด้วย กลไกแห่งจริงของธรรมชาติที่ยิ่งใหญ่กว่า อย่างมหาศาลยังต้องสมบูรณ์กว่า แต่ทั้งหมดนี้มนุษย์สามารถใช้คณิตศาสตร์ช่วยในการวัดคำนวณได้

จารีต Mechanistic จึงเชื่อในรูปแบบของจักรวาลที่เป็นเหมือนเครื่องจักร มุ่งสู่การเข้าใจกลไก ที่ดำเนินไปของธรรมชาติซึ่งต้องการคณิตศาสตร์มาช่วยจำลองรวมทั้งประดิษฐ์กลไก สำหรับลายความคิด นี้คณิตศาสตร์หรือตัวเลขไม่ได้มีพลังลึกลับแต่อย่างใด เพียงช่วยในการวัดและเปิดเผยวิถีการทำงานแบบ จักรกลออกมาเป็นความรู้ที่ถูกต้อง

โดยสรุป จารีตความคิดทั้งสามมีเป้าหมายในการเปิดเผยความเป็นจริงทางธรรมชาติ ทำความ เข้าใจกับปรากฏการณ์ธรรมชาติ และเห็นได้ว่ายังไม่เกิดมุมมองที่แยกคณิตศาสตร์ออกเป็นศาสตร์สาขา หนึ่งเป็นเอกเทศ หากแต่ถือว่าคณิตศาสตร์เป็นส่วนหนึ่งซึ่งอาจตอบสนองเป้าหมายในการเข้าถึงสัจธรรม ของธรรมชาติ หรืออีกนัยหนึ่งยังไม่มีแยกคณิตศาสตร์ออกจากกรอบคิดทางปรัชญาธรรมชาติในโลก ตะวันตก

3. คณิตศาสตร์ในโลกตะวันตกก่อนการปฏิวัติวิทยาศาสตร์

ในยุคต้นของกรีก Pythagoras ถือเป็นผู้ที่เริ่มสถาปนาองค์ความรู้ทางคณิตศาสตร์ขึ้นเป็นสาขาวิชาหนึ่งและมีผู้สนใจศึกษาแนวคิดของ Pythagoras เรียกกันว่า Pythagorean School แต่ด้วยความที่จารีตนี้ปิดกั้นตัวเอง การศึกษาค้นคว้าความรู้ทางคณิตศาสตร์จึงไม่เป็นที่แพร่หลายนัก

จนถึงยุคเฮลเลนิก (Hellenic) ของกรีก Plato ได้เปิดสถาบันชื่อ Academy of Plato ขึ้นที่กรุงเอเธนส์ แม้ Plato ไม่ได้มีผลงานที่โดดเด่นนักในด้านคณิตศาสตร์แต่ต้องนับว่าสำนักที่เขาเปิดเป็นศูนย์กลางของกิจกรรมทางคณิตศาสตร์ในยุคนั้นและมีส่วนต่อการพัฒนาคณิตศาสตร์ในสมัยกรีก ทั้งนี้ ที่หน้าประตูของสำนัก Academy of Plato มีการจารึกประโยคว่า "Let no one ignorant of Geometry enter here" เพราะฉะนั้นคนที่เข้าศึกษาในสำนักนี้จึงต้องเป็นผู้พร้อมที่จะทุ่มเทความคิดกับคณิตศาสตร์จริงๆ อาจกล่าวได้ว่า Plato ไม่เป็นที่รู้จักในฐานะนักคณิตศาสตร์แต่กลับเป็นที่รู้จักในฐานะผู้สร้างนักคณิตศาสตร์ (the maker of mathematicians) ทั้งยังมีอิทธิพลในการทำให้คณิตศาสตร์เป็นสาขาวิชาที่จำเป็นต้องบรรจุไว้ในการศึกษาของรัฐบุรุษ (statesman) ด้วย³

แม้ Plato ไม่ใช่นักคณิตศาสตร์ แต่ได้เคยให้คำจำกัดความซึ่งแยกแยะความแตกต่างได้อย่างละเอียดคมระหว่างคำว่า arithmetic (เลขคณิต-ในแง่ของทฤษฎีจำนวน) กับ logistic (ในแง่ของเทคนิคการคำนวณ) โดย Plato มองว่า logistic เป็นสิ่งที่เหมาะกับนักธุรกิจและนักรบ ซึ่งใช้เทคนิคการคำนวณเพื่อจัดการกับงานของตน เช่น คำนวณเพื่อค้าขาย การจัดสรรกำลังพล จัดแถวทหาร ขณะที่นักปราชญ์ต้องศึกษา arithmetic เพื่อให้ความคิดอยู่เหนือความผันแปรต่างๆ และมุ่งสู่การเข้าใจสิ่งที่เป็นจริงเที่ยงแท้ ในหนังสือเรื่อง *Republic* Plato ได้กล่าวไว้ว่า "Arithmetic has a very great and elevating effect, compelling the mind to reason about abstract number" แสดงถึงความเชื่อมั่นว่า ความรู้ทางคณิตศาสตร์จะช่วยยกระดับความคิดไปสู่รูปแบบที่เป็นเหตุผลได้โดยผ่านจำนวนหรือตัวเลขนามธรรม⁴ เพราะถึงแม้ว่าการครุ่นคิดถึงตัวเลขของบรรดานักปราชญ์จะเป็นเรื่องค่อนข้างนามธรรม ไม่ใช่การประยุกต์ตัวเลขกับปัญหาในชีวิตประจำวันที่เป็นรูปธรรมเช่นบุคคลทั่วไป แต่จุดเด่นคือเลขคณิตนามธรรมนั้นเป็นระบบและมีตรรกะ ซึ่งสำนักนี้เชื่อว่าจะนำไปสู่ความเป็นเหตุผลและความเที่ยงแท้ได้

เห็นได้ว่า ในช่วงเวลานี้ของอารยธรรมกรีกเป็นระยะที่เริ่มมีการศึกษาคณิตศาสตร์อย่างจริงจัง แม้จะโดยผู้สนใจศึกษากลุ่มเล็กๆ แต่ก็มีส่วนช่วยให้องค์ความรู้ทางคณิตศาสตร์เกิดพัฒนาการ และด้วยอิทธิพลของ Plato ทำให้มีการเรียนรู้อคณิตศาสตร์ในหมู่ชนชั้นสูงด้วยอีกกลุ่มหนึ่ง กระนั้นก็ตาม ใช่ว่าศิษย์ทุกคนของ Plato จะเชื่อเหมือน Plato ดังเช่น Aristotle ซึ่งเป็นนักปราชญ์สำคัญอีกคนหนึ่งและเป็นศิษย์ของ Plato ด้วย แต่มีชื่อเสียงในฐานะนักปรัชญาและนักชีววิทยา โดยไม่มีส่วนในการพัฒนาคณิตศาสตร์

³ Carl B. Boyer, *A History of Mathematics*, 2nd Edition (Singapore: John Wiley & Sons), หน้า 97, 100.

⁴ เพิ่งข้าง, หน้า 99.

เลย ทั้งนี้ Aristotle มีความเชื่อแบบจารีต Organic ที่เชื่อในการรวบรวมข้อมูลมาวิเคราะห์ เทียบเคียง และสรุปโดยไม่ต้องอาศัยคณิตศาสตร์ Aristotle ยอมรับตรรกะที่มีอยู่ในคณิตศาสตร์แต่ไม่ได้ขีดของค์ความรู้ของคณิตศาสตร์ นั่นคือ Aristotle เพียงสั่งสอนให้ปราชญ์ใช้คณิตศาสตร์เป็นเครื่องมือกระบวนการความคิดที่เป็นเหตุเป็นผลและมีตรรกะเพื่อนำเอาวิธีคิดเชิงตรรกะไปสร้างเสริมความรู้ แต่ไม่เห็นว่าคุณค่าความรู้ทางคณิตศาสตร์สัมพันธ์กับปรากฏการณ์และสรรพสิ่งทางโลก

คณิตศาสตร์ในสมัยกรีกมาถึงจุดเปลี่ยนแปลงที่สำคัญในยุคเฮลเลนิสติก (Hellenistic) เมื่อยุคลิด (Euclid) เขียนผลงานเรื่อง *Elements* ขึ้น *Elements* ไม่ใช่มีจุดมุ่งหมายหลักที่การ รวบรวมความรู้ทางเรขาคณิตทั้งหมด แต่ *Elements* เป็นเหมือนตำราเบื้องต้นที่ครอบคลุมคณิตศาสตร์พื้นฐาน (elementary mathematics) แขนงต่างๆ คือ เลขคณิต (theory of number) เรขาคณิต (synthetic geometry – เกี่ยวกับจุด เส้น ระนาบ วงกลม และรูปทรงต่างๆ) และพีชคณิต (ซึ่งใช้รูปแบบของเรขาคณิตแทนการใช้ตัวอักษรเหมือนในปัจจุบัน)

แม้ *Elements* จะเป็นเพียงตำราเบื้องต้น แต่ความสำคัญของ *Elements* คือ เป็นจุดเริ่มต้นของการสถาปนาวิธีการทางคณิตศาสตร์ ซึ่งเป็นการใช้วิธีลำดับเหตุผลในการพิสูจน์องค์ความรู้ โดย Euclid เริ่มต้นด้วยการนิยามคำศัพท์พื้นฐาน เช่น "a point is that which has no part", "a line is breathless length" กับสัจพจน์ (axiom) เช่น "มุมฉากทุกมุมมีขนาดเท่ากัน" จากนั้น Euclid สามารถนำสิ่งเหล่านั้นไปใช้สร้างทฤษฎี โดยอาศัยการให้เหตุผลเชิงตรรกศาสตร์เพื่อให้ได้ข้อสรุปที่ซับซ้อนมากขึ้น และเนื่องจาก *Elements* เป็นผลงานที่รวบรวมความรู้จากนักคณิตศาสตร์รุ่นก่อนๆ ไปด้วย Euclid ก็ได้พิสูจน์ความถูกต้องของความรู้เหล่านั้นโดยอาศัยนิยามและสัจพจน์ของเขาเช่นกัน^๖

วิธีเช่นนี้ส่งผลต่อแนวความคิดการสร้างความรู้ทางคณิตศาสตร์ว่าจะต้องเริ่มต้นจากพื้นฐานความจริงที่แม้จะดูธรรมดา แต่เมื่อผ่านกระบวนการให้เหตุผลแล้วกลับให้ข้อสรุปที่ซับซ้อนขึ้นและไม่สามารถกังขาต่อข้อสรุปใหม่เพราะเป็นสิ่งที่สืบเนื่องกันอย่างมีขั้นตอนมีตรรกะ โดยต่อยอดมาจากพื้นฐานความจริงที่เชื่อกันว่าถูกต้องอยู่ก่อนแล้ว เช่น ถ้า $a = b$ และพบว่า $b = c$ ด้วยแล้ว สามารถได้ข้อสรุปใหม่ว่า $a = c$ (คุณสมบัติการถ่ายทอด) เป็นต้น เห็นได้ว่าจาก 2 วิธีพื้นฐานสามารถสร้างเป็นข้อสรุปวลีใหม่ ($a = c$) ที่มีตรรกะสอดคล้องกันและใช้ในการแก้ปัญหาทางคณิตศาสตร์ได้ ซึ่งนี่ยังคงเป็นลักษณะของวิชาคณิตศาสตร์ตราบจนปัจจุบัน

ต่อมาโลกตะวันตกอยู่ภายใต้อำนาจของจักรวรรดิโรมัน ซึ่งพวกโรมันมีส่วนน้อยมากต่อการพัฒนาคณิตศาสตร์เพราะโรมันไม่มีความสนใจในเรื่องความลึกซึ้งของการสืบค้นทางตรรกะ แต่กลับโดดเด่นในด้านวิศวกรรมและการประยุกต์ความคิดเพื่อใช้งาน ลักษณะเช่นนี้ไม่เอื้อให้เกิดการขบคิดเพื่อไปสู่ความลึกซึ้งแบบกรีก หลังจากนั้นยุโรปเข้าสู่ยุคกลาง (Middle Age) ซึ่งไม่เอื้อต่อการพัฒนาความคิด

^๖ พัทธมน พสุธารชาติ, *ปลายทางที่ ∞* (กรุงเทพฯ: เคสิดไทย, 2544), หน้า 25-28.

ทางคณิตศาสตร์เช่นกัน และทราบจนปี ค.ศ.1200 ศาสนจักรยังคงต่อต้านการศึกษาผลงานของกรีกด้วย เหตุผลว่าขัดกับความเชื่อทางศีลธรรมของคริสตศาสนา

อย่างไรก็ดี ยังคงมีการเก็บคณิตศาสตร์บางส่วนไว้ในระบบการศึกษาเพื่อตอบสนองวัตถุ ประสงค์หลายอย่างในสมัยนั้น เช่น นักดาราศาสตร์ยังต้องคำนวณเพื่อทำปฏิทิน แต่ก็ใช้เลขคณิตและ เรขาคณิตไม่มากนักเพียงเท่าที่จำเป็นต่อการทำปฏิทินให้ละเอียดถูกต้องเหมือนกับที่เคยปฏิบัติกันใน สมัยอียิปต์และบาบิโลน (ซึ่งไม่จำเป็นต้องใช้การขบคิดคิดทางตรรกะที่ลึกซึ้งทางคณิตศาสตร์แบบกรีก) ทั้งนี้ ภาระเรื่องการทำปฏิทินโดยปกติเป็นของพระเพราะเป็นชนชั้นที่ได้รับการศึกษาสูงที่สุด ยิ่งไปกว่านั้น โหราศาสตร์ (Astrology) ซึ่งเป็นศาสตร์ที่ยอมรับกันทั่วไปในยุคกลางว่าเกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์รวมถึง เป็นรากฐานของการแพทย์ในสมัยกลาง ก็จำเป็นต้องใช้ความรู้ทางคณิตศาสตร์และดาราศาสตร์ประกอบ⁶ คณิตศาสตร์ในโลกตะวันตกจึงไม่หายขาดลงไปเสียทีเดียว

ทั้งนี้ จะเห็นได้ว่าสถานะของคณิตศาสตร์มีความสัมพันธ์กับกระแสความคิดหลักทางสังคม กล่าวคือ โลกตะวันตกโดยทั่วไปยึดถือปรัชญาธรรมชาติตามจารีต Organic (ซึ่งไม่ศรัทธาในพลังของ คณิตศาสตร์) เป็นเหตุให้ความสนใจในคณิตศาสตร์เพียงกระจุกตัวอยู่ในกลุ่มคนค่อนข้างจำกัดเท่านั้น เช่น กับจารีต Magical ไม่ได้ก่อให้เกิดผลในวงกว้างต่อประวัติศาสตร์ในช่วงเดียวกันมากนัก แต่นั่นก็ เพียงพอที่จะให้คนกลุ่มน้อยที่ยึดมั่นในคณิตศาสตร์ขบคิดและแสวงหาความจริงตามปรัชญาของจารีต Magical ถึงกระนั้นความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์มีผลให้การแสวงหาความรู้ทางคณิตศาสตร์ตกต่ำ ลงในยุคกลาง

4. การปฏิวัติวิทยาศาสตร์กับบทบาทของความรู้ทางคณิตศาสตร์

จุดเปลี่ยนที่นำมาสู่การยอมรับสถานะของคณิตศาสตร์คือเหตุการณ์สำคัญในประวัติศาสตร์ ตะวันตกที่เรียกกันว่า การปฏิวัติวิทยาศาสตร์ (Scientific Revolution) และถือเป็นจุดเริ่มของการผสมผสานระเบียบวิธีทางคณิตศาสตร์เข้ากับกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ ส่งผลให้นับแต่นั้นเป็นต้นมา สถานะของวิทยาศาสตร์ถูกยึดมั่นว่าสามารถให้ความจริงหรือคำอธิบายที่เที่ยงแท้แก่สังคม โดยมี คณิตศาสตร์ช่วยเสริมว่าอะไรคือความรู้ที่เที่ยงแท้ วัดได้ คำนวณได้ คาดการณ์ผลที่แน่นอนได้

เพื่อการเปรียบเทียบผลของการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์และจักรวาลทัศน์ดังกล่าวให้เห็นได้ชัด เจน ในส่วนนี้จึงจะแบ่งการอธิบายออกเป็น 2 ช่วง

ก) จักรวาลวิทยาดั้งเดิม

นับแต่โบราณ มนุษย์พยายามหาคำอธิบายและพยายามเข้าใจโลก รวมทั้งความเป็นไปของ ธรรมชาติรอบตัวซึ่งสะท้อนอยู่ในตำนานหรือเรื่องเล่าของหลายๆ อารยธรรม ทั้งที่อิงและไม่อิงกับศาสนา

⁶ Morris Kline, *Mathematics: A Cultural Approach* (Massachusetts: Addison-Wesley Publishing, 1963), หน้า 187-188.

ยกตัวอย่างที่ใกล้ตัวที่สุดคือ *ไตรภูมิ* ของไทยที่เป็นแหล่งความรู้เกี่ยวกับโลก เช่น ศูนย์กลางของโลกคือเขาพระสุเมรุ สวรรค์ประกอบด้วยชั้นใดบ้าง เหนือขึ้นไปมีพรหมโลกอยู่อีก มีกำแพงจักรวาล ได้ผืนโลกมีปลาอาณนทีเป็นต้นเหตุของแผ่นดินไหว ฯลฯ หรืออารยธรรมจีนมีนิทานตำนานเกี่ยวกับการกำเนิดโลก เทพเจ้ามีจักรวาลวิทยาในแบบของตน และอารยธรรมอื่นๆ ก็เช่นกัน แม้ปัจจุบันคำอธิบายเหล่านี้แทบจะเหลือบทบาทเป็นเพียงความเชื่อหรือคติแบบโบราณเท่านั้น แต่จากความเชื่อเหล่านี้อาจเชื่อมโยงให้เข้าใจได้ว่ามนุษย์ในยุคสมัยก่อนหน้าเราคิดและมองโลกอย่างไร

ก่อนการสถาปนาวิทยาศาสตร์แผนใหม่ขึ้น โลกตะวันตกมิได้ต่างจากสังคมโบราณอื่นๆ คือ มีการสร้างคำอธิบายเกี่ยวกับโลกและสรรพสิ่งซึ่งต้องจินตนาการขึ้นเพราะไม่สามารถมองเห็นโลกจากอวกาศเหมือนปัจจุบัน จึงต้องพยายามสร้างคำอธิบายที่คิดว่าสมเหตุสมผล สอดคล้องกับระบบจักรวาลที่ตนเชื่อในขณะนั้น ซึ่งการที่จักรวาลวิทยาแบบนี้สามารถดำรงอยู่มาได้ร่วมพันปีย่อมสะท้อนว่าคำอธิบายที่สร้างขึ้นนั้นจะต้องมีความน่าเชื่อถือมากพอและสอดคล้องกับความรับรู้ของมนุษย์ จนมนุษย์สามารถเชื่อถืออยู่ได้เป็นเวลานาน ในทางกลับกัน การจะโค่นล้มจักรวาลวิทยาดั้งเดิมได้ก็ย่อมต้องการคำอธิบายที่หนักแน่นเพียงพอด้วย

โลกตะวันตกโบราณเชื่อว่าจักรวาลมีขอบเขตจำกัดแน่นอน (finite universe) และล้อมรอบโลกไว้ โดยที่โลกเป็นผืนแผ่นดินที่สถิตอยู่กับที่ (static earth) ดวงดาวต่างๆ โคจรรอบโลก มีการแบ่งวงโคจรเป็นสองชั้นซึ่งให้ดวงจันทร์เป็นตัวแบ่ง อาณาบริเวณเหนือพื้นโลกสูงขึ้นไปถึงวงโคจรของดวงจันทร์เรียกว่า *Sub Lunar Sphere* ขณะที่ดวงอาทิตย์และดวงดาวต่างๆ เคลื่อนอยู่เหนือวงโคจรของดวงจันทร์ขึ้นไปอีกในบริเวณที่เรียกว่า *Lunar Sphere* ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในบริเวณทั้งสองมีข้อแตกต่างกันอย่างมากมาย โลกตะวันตกใช้สาระข้อนี้ในการสร้างความอธิบายต่อความเป็นไปของสรรพสิ่งในธรรมชาติ และนอกจากความเข้าใจเรื่องการแบ่งฟากฟ้าเป็น 2 ส่วนแล้ว พื้นฐานอีกเรื่องหนึ่งที่ต้องทำความเข้าใจคือเรื่ององค์ประกอบพื้นฐานของธรรมชาติ โลกตะวันตกเชื่อว่าสรรพสิ่งในจักรวาลประกอบขึ้นจากธาตุพื้นฐาน (Elements) 4 ประเภท คือ ดิน น้ำ ลม ไฟ (Earth, Water, Wind & Fire) แต่ละธาตุมีสมบัติพื้นฐานไม่เหมือนกัน และเมื่อมาประกอบกันเป็นสรรพสิ่งบนโลก จึงทำให้สรรพสิ่งต่างๆ มีสมบัติเหมือนธาตุที่เป็นองค์ประกอบไปด้วย และเป็นที่มาของปรากฏการณ์ธรรมชาติทั้งหลาย⁷

เมื่อนำจักรวาลแบบโบราณของตะวันตกมาโยงกับแนวคิดเรื่องธาตุองค์ประกอบพื้นฐาน โลกตะวันตกจึงสร้างคำอธิบายว่า ใน *Sub Lunar Sphere* นั้น เป็นเขตที่ไม่เที่ยงแท้ มีความเปลี่ยนแปลงและการเสื่อมสลายเกิดขึ้นเสมอ และโดยธาตุพื้นฐานทั้งสี่มีที่อยู่ตามธรรมชาติ (natural place) ของตัวเอง ดินและน้ำจึงแสวงหาที่ตามธรรมชาติของมันคือโลก (รวมทั้งผืนโลกและผืนน้ำ) น้ำจึงไหลลงต่ำและดินกับหินจะตกสู่พื้น และถึงแม้ว่าสิ่งต่างๆ บนโลกจะไม่ได้เป็นธาตุใดโดยบริสุทธิ์แต่เมื่อมีธาตุใดเป็นองค์

⁷ Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 27,30.

ประกอบส่วนใหญ่จึงตกหรือล้มลงสู่พื้นโลกเสมอ ขณะที่ลมกับไฟพยายามลอยขึ้นไปสู่ที่ของมันคือชั้นบรรยากาศและดวงอาทิตย์ ปรากฏการณ์ธรรมชาติที่มนุษย์มองเห็น ไม่ว่าเปลวไฟพวยพุ่ง น้ำตก ฝนตกลงมาพัด ดินถล่ม วัตถุตกพื้น ฯลฯ ล้วนเกิดจากการเคลื่อนตัวของธาตุพื้นฐานเพื่อไปยังที่อยู่ตามธรรมชาติของมัน

แต่ใน *Lunar Sphere* กลับต่างออกไป สรรพสิ่งใน *Lunar Sphere* ไม่ว่าจะเป็นดวงอาทิตย์หรือดวงดาวต่างๆ ประกอบขึ้นด้วย ธาตุที่ห้า (*Fifth Element* หรือ *Quintessence*) ซึ่งทำให้ลักษณะทางกายภาพของสิ่งต่างๆ ใน *Lunar Sphere* ไม่พุ่งขึ้นและไม่ตกลงสู่พื้น แต่ลอยอยู่ได้เพราะมีธาตุองค์ประกอบที่สมบูรณ์^๖ หากความเปลี่ยนแปลงคือธรรมชาติของ *Sub Lunar Sphere* ความสมบูรณ์เที่ยงแท้ (*Perfection*) ก็คือธรรมชาติของ *Lunar Sphere* และมูลเหตุที่ทำให้การเคลื่อนที่ของเทหวัตถุในสองบริเวณไม่เหมือนกันเกิดจากธรรมชาติของธาตุที่เป็นองค์ประกอบพื้นฐานซึ่งต่างกันในแต่ละบริเวณนั่นเอง

จักรวาลวิทยาที่บรรยายมาเป็นคำอธิบายหลักและมโนภาพซึ่งยอมรับกันทั่วไปในโลกตะวันตกมาตั้งแต่โบราณและแสดงถึงอิทธิพลของการสร้างคำอธิบายตามจารีต *Organic* เพราะตามทฤษฎีของ Aristotle ได้ระบุว่าโลกซึ่งประกอบขึ้นจากธาตุทั้งสี่เป็นศูนย์กลางจักรวาลมีดาวเคราะห์โคจรรอบโดยรอบ และมีการแบ่งขอบเขตของฟากฟ้าเป็น 2 ส่วนดังที่กล่าวมา ผลงานด้านดาราศาสตร์ชื่อ *Almagest* ของ Ptolemy สนับสนุนจักรวาลทัศน์เช่นนี้ รวมทั้งยืนยันว่าดาวเคราะห์โคจรรอบโลกเป็นวงกลม

ในส่วนของจารีต *Magical* ซึ่งนำโดย Plato เชื่อเรื่องธาตุพื้นฐานทั้ง 4 เช่นกัน เพราะฉะนั้นจารีต *Organic* และ *Magical* จึงคิดตรงกันเรื่องธาตุที่เป็นองค์ประกอบของวัตถุต่างๆ ในโลก แต่จากการที่จารีต *Magical* โยงไปถึงสายความคิด *Hermetic* จึงมีความเชื่อที่มุ่งสู่ความสมบูรณ์แบบและมีคำสอนว่าดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของจักรวาล มีโลกโคจรรอบโดยรอบ แสงคือแหล่งกำเนิดของชีวิต และดวงอาทิตย์คือสัญลักษณ์ของพลังอันศักดิ์สิทธิ์ที่สมบูรณ์แบบ^๗ จุดนี้ขัดกับจารีต *Organic* ที่เชื่อว่าโลกเป็นศูนย์กลาง

อีกทั้งเมื่อจารีต *Magical* ได้รวมเข้ากับแนวทางของสาย *Pythagorean* ซึ่งเน้นความสอดคล้องของคณิตศาสตร์กับจักรวาล โดยเชื่อว่าความลับของจักรวาลถูกเขียนขึ้นด้วยภาษาคณิตศาสตร์ ทำให้เกิดการผานความคิดว่ามนุษย์สามารถใช้คณิตศาสตร์เพื่อเข้าใจจักรวาลและธรรมชาติ รวมทั้งคณิตศาสตร์จะเป็นสิ่งบ่งชี้ความสมบูรณ์แบบได้ ซึ่งจารีต *Organic* ไม่เคยใช้แนวทางนี้ แต่เลือกที่จะอธิบายธรรมชาติว่าเป็นการพัฒนาเพื่อบรรลุเป้าหมายแทน

ด้านจารีต *Mechanistic* ไม่ได้ให้มโนภาพใดๆ เกี่ยวกับจักรวาลมากนัก เพียงแต่เสนอว่าจักรวาลดำเนินไปในลักษณะเดียวกับเครื่องจักรกล ขณะเดียวกัน จารีต *Magical* ค่อนข้างปิดตัวเองลึกลับ

^๖ Steven Shapin, *The Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press), หน้า 22-24.

^๗ Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 39.

และจำกัดวงผู้รับรู้ จึงเห็นได้ว่าแนวคิดภายใต้จารีต Organic กลายเป็นที่แพร่หลายที่สุด มีคำอธิบายซึ่งพยายามครอบคลุม มีข้อมูลมาก และโดยเปรียบเทียบแล้วเป็นระบบคิดที่ค่อนข้างเข้าใจได้ง่ายและเป็นรูปธรรมมากกว่า รวมทั้งการที่จารีต Organic พัฒนาขึ้นเป็นสาย Scholastic ซึ่งผสมผสานคริสตศาสนาเข้ามาด้วยแล้ว ยิ่งทำให้อิทธิพลทางความคิดได้รับการถ่ายทอดอย่างเป็นระบบในวงกว้างผ่านมหาวิทยาลัยต่างๆ

ข) กระบวนการสถาปนาระบบจักรวาลวิทยาใหม่

การคิดที่ท้าทายความเชื่อโบราณย่อมต้องมีเงื่อนไขที่สนับสนุนให้เกิดขึ้น แนวคิดใหม่ของบรรดานักคิดไม่ได้เกิดขึ้นลอยๆ แต่ส่วนหนึ่งเป็นผลจากที่สังคมตะวันตกต้องเผชิญกับความเปลี่ยนแปลง มีการพบสิ่งใหม่ๆ ที่ไม่รู้จักจนเกิดความกังขาและจากคำถามได้นำไปสู่การหาคำตอบในที่สุด ความเปลี่ยนแปลงสำคัญทางสังคมที่นำเข้าสู่ยุค Renaissance คือการเกิดเมืองใหม่ตามเส้นทางเดินทัพระหว่างสงครามครูเสด ในการนี้ กลุ่มคนจำพวกหนึ่งซึ่งหลบหนีจากระบบศักดินา (Feudal) ได้เข้าไปทำมาหากินในเมืองเหล่านั้นจนสามารถสั่งสมความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจ ในทางประวัติศาสตร์เรียกคนกลุ่มนี้ว่าพวก *กระฎุมพี* (Bourgeois) แต่พวกกระฎุมพีเกิดความขัดแย้งกับสถาบันทางศาสนา เนื่องจากได้หลบหนีจากออกจากพันธะตามระบบศักดินามาแสวงหาโอกาสและประกอบธุรกิจซึ่งถือเป็นสิ่งที่ผิดต่อความลัทธิในระบอบศักดินาที่ศาสนจักรเป็นผู้ควบคุมอยู่ เมื่อต้องเผชิญหน้ากับศาสนจักร พวกกระฎุมพีจึงนำพลังทางเศรษฐกิจของตนไปสนับสนุนสถาบันกษัตริย์ให้คานอำนาจของศาสนจักรเพื่อให้โอกาสทางเศรษฐกิจของตนดำรงอยู่ต่อไป ความเปลี่ยนแปลงที่มีพื้นฐานจากจุดนี้ไปสู่การสถาปนาระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ (Absolutism) ให้มั่นคงขึ้นและนำไปสู่ภาวะ *Church and State* ในโลกตะวันตกระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 15 - 16 รวมทั้งกระแสของการปฏิรูปศาสนา (Reformation) ที่เกิดขึ้นไล่เลี่ยกันก็มีเป้าหมายอยู่ที่การต่อต้านศาสนจักรเช่นกัน

ผลกระทบจากสภาวะดังกล่าวมีมาถึงความคิดของชาวตะวันตกด้วย กล่าวคือเกิดการตั้งคำถามต่อความชอบธรรมของศาสนจักรในการควบคุมความคิดและชีวิตของบุคคลทั่วไป มีการศึกษาเอกสารโบราณเพื่อเข้าถึงความคิดที่เก่าแก่กว่าของศาสนจักร เช่น กรีก โรมัน รวมทั้งมีการพิสูจน์ว่าการอ้างอำนาจจากเอกสาร *Donation of Constantine* เป็นการอ้างที่ผิดมาตลอด นอกจากนี้ การค้นพบโลกใหม่ในปี ค.ศ. 1492 ยิ่งนำไปสู่วิกฤตทางกระบวนทัศน์เพราะในพระคัมภีร์หรือแม้แต่ปราชญ์ผู้ยิ่งใหญ่อย่าง Aristotle ไม่เคยบอกไว้ว่าผืนทวีปนี้มีอยู่ในโลก ทั้งหมดยิ่งกระตุ้นกระแสการสงสัยในความรู้ดั้งเดิม (ทั้งของศาสนจักรโรมันคาทอลิกและแนวความคิดของจารีต Organic) ว่าเป็นองค์ความรู้ที่ครอบคลุมสรรพสิ่งต่างๆ จริงหรือไม่ ซึ่งศาสนจักรโรมันคาทอลิกเองก็ไม่ลดละเพราะยังพยายามตีความคำสอนอีกครั้งว่า สิ่งใหม่ทั้งหลายอยู่ในพระคัมภีร์ตั้งแต่แรก แต่เพราะก่อนหน้านี้ยังตีความได้ไม่ดีพอจึงไม่พบ

อย่างไรก็ตาม โลกตะวันตกในสมัยนั้นเริ่มเกิดความคิดว่าความรู้เก่าถูกจำกัดด้วยปริมาณข้อมูล และข้อเท็จจริงที่มีอยู่เดิม ขณะที่โลกใหม่เต็มไปด้วยพืช สัตว์ และสรรพสิ่งแปลกตาซึ่งไม่มีในทวีปยุโรป

บวกกับการประดิษฐ์อุปกรณ์ เช่น กล้องโทรทรรศน์ เพื่อช่วยในการเข้าถึงข้อเท็จจริงที่เหนือกว่าการมองด้วยตาเปล่า ทำให้มนุษย์อยู่ในฐานะที่จะเข้าถึงข้อมูลใหม่ๆ ที่กว้างขวางและแม่นยำมากขึ้นได้ แต่นี่กลับเป็นวิกฤตสำหรับแนวคิดดั้งเดิมที่ต้องเผชิญกับคำถามซึ่งเข้ามาทุกๆ วันเนื่องจากข้อมูลที่ไปประสบมาใหม่¹⁰ ซึ่งเห็นได้ว่าจารีต Organic ที่สร้างองค์ความรู้ขึ้นจากวิธีการรวบรวมและจัดจำแนกหมวดหมู่ต้องประสบปัญหาการถาโถมเข้ามาของข้อเท็จจริงใหม่ๆ อีกทั้งการระบุว่า ข้อมูลที่ผ่านการสังเคราะห์มาอย่างยาวนานของตนครอบคลุมความเป็นไปของสรรพสิ่งแล้วนั้น ย่อมประจักษ์ชัดว่ายังไม่อาจครอบคลุมสรรพสิ่งได้ตามที่กล่าวอ้าง

จริงอยู่ที่ตลอดระยะเวลาร้อยกว่าปีของกระบวนการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ได้เกิดการค้นคว้าและความก้าวหน้าในหลายเรื่องราว แต่ผลงานทางความคิดของบุคคลทั้ง 4 ที่เลือกมา ได้แก่ Nicholas Copernicus Johannes Kepler Galileo Galilei และ Isaac Newton ถือได้ว่ามีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชาวตะวันตกเพราะได้นำเสนอกรอบความคิดที่แตกต่างและล้มล้างวิธีคิดดั้งเดิมอย่างสิ้นเชิง อีกทั้งความโดดเด่นของบางผลงานคือการใช้คณิตศาสตร์มาประกอบการแสวงหาความจริงทางธรรมชาติและแสดงผลในเชิงประจักษ์ ซึ่งไม่เคยมีการทำได้มาก่อน

1. Nicholas Copernicus

Copernicus มีความสำคัญในฐานะเป็นผู้นำเสนอความคิดเรื่องดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของเอกภพ (heliocentric) อย่างเป็นระบบ อันเป็นจุดเริ่มต้นของการโต้แย้งความรู้ทางดาราศาสตร์ที่มีมาแต่โบราณ ถือได้ว่า Copernicus เป็นปฏิกิริยาขั้นต้นของกระแสการเปลี่ยนแปลงทางความคิดระหว่างการปฏิวัติวิทยาศาสตร์

ราวปลายปี ค.ศ. 1542 Copernicus ตัดสินใจพิมพ์ผลงานชิ้นสำคัญและปรากฏเป็นหนังสือที่เป็นผลงานของเขาชื่อ *De Revolutionibus* หรือ *On the Revolution of the Heavenly Spheres* (เรียกสั้นๆ ว่า *Revolutions*) ซึ่งมาถึงมือเขาในวันที่ 24 พฤษภาคม ค.ศ. 1543 ไม่นานก่อนที่จะเสียชีวิตลงด้วยอาการตกเลือดในสมอง หลังจากที่เขากลับทฤษฎีไว้กับตัวเองนานกว่า 30 ปี¹¹

ในหนังสือที่ถือเป็นผลงานทางวิทยาศาสตร์เพียงชิ้นเดียวของ Copernicus นี้ เขาได้นำความคิดของนักคิดกรีกบางคนมาเป็นพื้นฐานโดยเฉพาะจาก Aristarchus of Samos ที่เคยระบุว่า มีความเป็นไปได้ที่ดวงอาทิตย์จะอยู่ในที่ที่เป็นศูนย์กลาง แล้วมีโลกเคลื่อนที่อยู่รอบๆ โดยโลกหมุนรอบแกนของตัวเองไปพร้อมกัน Copernicus ได้ประเมินความเป็นไปได้นี้ แต่ทางหนึ่งเขาเองยังเชื่อตามความคิดของกรีกว่า สรรพสิ่งบนฟ้าเคลื่อนที่เป็นวงกลมสมบูรณ์หรือหากจะซับซ้อนขึ้นบ้างก็ต้องประกอบขึ้นจากวงกลมอยู่นั่น

¹⁰ Steven Shapin, อ้างแล้ว, หน้า 19.

¹¹ Arthur Koestler, *The Sleepwalker: A history of man's changing vision of the Universe* (London: Hutchinson, c1959), หน้า 119.

เอง อย่างไรก็ตาม การย้ายตำแหน่งระหว่างโลกกับดวงอาทิตย์ช่วยให้ Copernicus บรรลุผลในการอธิบายระบบเอกภพโดยสามารถลดขั้นตอนที่ยุ่งยากซับซ้อนลงไป

Copernicus ยังคงเชื่อเหมือนกับ Aristotle ว่า วงโคจรจะหมุนเป็นวงกลมและไม่ได้สำรวจดวงดาวบนท้องฟ้าเป็นกิจวัตรเหมือนนักดาราศาสตร์ เขาเพียงแต่เสนอความคิดที่น่าจะเป็น แบบจำลองที่ได้จึงยังไม่สามารถให้ผลที่ถูกต้อง เนื่องจากการใช้ข้อมูลดาราศาสตร์ที่เก่ามากและขาดความถูกต้องแม่นยำ ด้วยความข้อนี้ เท่ากับงานของ Copernicus คือการนำเสนอความคิดของตนเองออกมาโดยจุดเด่นของงานคือการเสนอทฤษฎีที่ลดความซับซ้อนได้

ผลกระทบของ *Revolutions* ขยายตัวอย่างเชื่องช้าและเป็นงานที่แทบไม่มีผลต่อคนร่วมสมัย กว่าที่ศาสนจักรจะบรรจุให้เป็นหนังสือต้องห้ามก็เนิ่นนานกว่า 73 ปีหลังการตีพิมพ์ โดยเหตุผลหนึ่งคือ Galileo นำไปขยายความจนโด่งดัง หาใช่ด้วยเนื้อในของหนังสือเอง และถึงแม้ทฤษฎีของ Copernicus จะขัดกับพระคัมภีร์แต่ก็ไร้นัยสำคัญเสียจนไม่ได้รับการบรรจุในรายชื่อหนังสือต้องห้ามและถูกปฏิเสธจากตำราวิชาการมาตรฐานทั้งหลาย การที่ Copernicus มีความคิดโน้มเอียงไปทางจารีต Magical เป็นคำอธิบายไปในตัวว่า เหตุใดฝ่ายที่ยึดมั่นในจารีตความคิด Organic และ Scholastic ที่แม้จะมีความซับซ้อนยุ่งยากในขณะนั้นเรื่องนิกายทางศาสนาระหว่างคาทอลิกกับโปรเตสแตนต์ ต่างก็ไม่ยอมรับแนวคิดเรื่องดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของเอกภพ แม้แต่มาร์ติน ลูเธอร์ (Martin Luther) ซึ่งต่อต้านศาสนจักรโรมันคาทอลิกอย่างโจ่งแจ้งยังไม่เห็นด้วยกับแนวคิดของ Copernicus¹²

Copernicus ไม่ได้ตั้งใจที่จะให้ผลงานของตนก่อความเปลี่ยนแปลงใดๆ บางทีหากจะสรุปแล้วความสำคัญของ Copernicus จึงอาจไม่ได้อยู่ที่ความถูกต้องทางทฤษฎี เพราะความสำคัญแท้จริงของสิ่งที่เขานำเสนออยู่ที่การตีความผลของมันต่อธรรมชาติและเอกภพมากกว่า จนเกิดกระบวนการให้ความหมายกับ *Revolutions* ในทางประวัติศาสตร์ โดยถือกันว่างานชิ้นนี้บรรจุความจริงที่ถูกต้องซึ่งนำโลกตะวันตกหลุดพ้นจากความเชื่อผิดๆ ที่มีมาโบราณที่ผิด แต่ในความเป็นจริงแล้วเป็นที่รู้กันภายหลังว่าผลงานชิ้นนี้มีคำอธิบายที่ยังไม่ถูกต้องอยู่อีกหลายประเด็นและเป็นงานที่มีคนร่วมสมัยอ่านกันน้อยมาก ความโดดเด่นแท้จริงของงานอยู่ที่วิธีการ (method) ใหม่ซึ่ง Copernicus นำมาใช้ ไม่ใช่ที่ความถูกต้องแง่ลัทธิ แต่การละเลยข้อเท็จจริงเหล่านี้ทำให้เกิดการหลงประเด็นแล้วยก Copernicus ให้กลายเป็นบุคคลสำคัญทางประวัติศาสตร์ ทั้งที่งานของเขากลับแทบไม่มีผลใดๆ เลยต่อผู้ร่วมสมัย

2. Johannes Kepler

Kepler เป็นผู้ที่มีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการสร้างคำอธิบายระบบจักรวาลใหม่ ความโดดเด่นในงานของเขาคือการนำข้อมูลที่ได้มาด้วยวิธีการทางคณิตศาสตร์ มาใช้ประกอบการเปิดเผยความจริงที่แฝงอยู่ในธรรมชาติ และตอกย้ำคติที่ว่า ในธรรมชาติมีแบบแผนทางคณิตศาสตร์ซ่อนอยู่ แม้จะมองไม่เห็น

¹² Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 101, 104.

ด้วยตาเปล่า แต่มนุษย์ที่เรียนรู้คณิตศาสตร์สามารถสืบค้น (detect) ได้ ผลงานต่างๆ ที่เขาเสนอจึงเต็มไปด้วยข้อมูลความสัมพันธ์ของคณิตศาสตร์กับเรื่องราวทางดาราศาสตร์

Kepler ได้เขียนเรื่อง *Astronomia Nova* (หรือ *New Astronomy*) เสร็จสมบูรณ์ราวปี ค.ศ. 1605-1606 และตีพิมพ์ปี ค.ศ. 1609 ในงานชิ้นนี้ Kepler ได้เสนอการค้นพบ 2 ประเด็นเกี่ยวกับการเคลื่อนที่ของดวงดาว¹³ ซึ่งจะกลายเป็นกฎ 2 ข้อแรกจากทั้งหมด 3 ข้อของ Kepler

กฎข้อที่ 1 Kepler ระบุว่า ดาวเคราะห์โคจรรอบดวงอาทิตย์เป็นรูปวงรี (ellipse) โดยมีดวงอาทิตย์อยู่ที่จุดโฟกัสของรูปวงรีนั้น หมายความว่าดวงอาทิตย์จะหยุดนิ่งที่จุดโฟกัสจุดหนึ่งในสองจุดนี้โดยมีดาวเคราะห์ต่างๆ หมุนรอบจุดโฟกัสทั้งสองเป็นรูปวงรี ข้อนี้ Kepler ได้อาศัยข้อมูลการบันทึกตำแหน่งดาวเคราะห์ของนักดาราศาสตร์นาม Tycho Brahe ในการทดสอบสมมติฐานและหาแบบจำลองที่เหมาะสมกับข้อมูล หลังจากผ่านการเลือกใช้รูปแบบต่างๆ Kepler ยอมรับว่าวงรีเหมาะสมที่สุด ซึ่งวงรีที่ Kepler ร่างออกมาหาได้วิเศษจนเห็นได้ชัดและออกจะใกล้เคียงกับวงกลมเสียด้วยซ้ำ แต่เพราะความเชื่อมั่นในความถูกต้องของ Brahe เมื่อข้อมูลไม่สอดคล้องกับวงกลม Kepler จึงปฏิเสธการอธิบายโดยใช้วงกลม

การเปิดเผยทฤษฎีข้อนี้ แสดงถึงวิธีการใหม่ที่ Kepler ใช้ในการแปลงข้อมูลที่ถูกบันทึกไว้ในรูปตัวเลขให้กลายเป็นภาพ (visualize) อันเป็นประเด็นที่สายความคิด Magical ขาดแคลนเหลือคือ ความเป็นรูปธรรม (concreteness) เพราะที่นักคิดสาย Magical รวมถึง Copernicus ได้ทำไว้เป็นเพียงการเสนอความเชื่อของตนออกมา รูปแบบทางคณิตศาสตร์ที่น่าเสนอเป็นเพียงการเชื่อว่าธรรมชาติน่าจะเป็นเช่นนั้น เพราะเป็นรูปแบบที่ตนเชื่อว่าถูกต้องสมบูรณ์แล้ว แต่ต้องเผชิญกับปัญหาว่าจะทำให้คนที่ไม่มี ความเชื่อแบบ Magical หันมายอมรับด้วยได้อย่างไรเนื่องจากไม่มีหลักฐานที่เป็นรูปธรรม กล่าวให้ชัดคือ ดาวเคราะห์ไม่สามารถทำให้มนุษย์มองเห็นว่ามีแบบแผนทางคณิตศาสตร์และเรขาคณิตปรากฏอยู่ในธรรมชาติตามที่จารีต Magical ยืนยันว่ามีมาโดยตลอด

กฎข้อที่ 2 Kepler ระบุว่า ถ้าลากเส้นตรงเชื่อมจุดระหว่างตำแหน่งของดาวเคราะห์ดวงนั้น กับจุดโฟกัสที่ดวงอาทิตย์อยู่ พื้นที่ที่เกิดจากการกวาดเส้นตรงเส้นนั้นในขณะที่ดาวเคราะห์ดวงใดๆ เคลื่อนที่ในเวลาเท่ากันจะทำให้ได้พื้นที่ที่เท่ากัน นั่นคือในแต่ละวงโคจรความเร็วของดาวเคราะห์จะไม่คงที่แต่จะเกิดสามเหลี่ยมฐานโค้งที่มีพื้นที่เท่ากัน ถ้าส่วนโค้งนั้นๆ เกิดจากการเคลื่อนที่ในเวลาเท่ากัน

Kepler เขียนผลงานอีกชิ้นที่ชื่อ *Harmonice Mundi* (หรือ *Harmony of the World*) แล้วเสร็จในปี ค.ศ. 1618 ตีพิมพ์เมื่อ ค.ศ. 1619 โดยงานชิ้นนี้ยังพยายามเสนอแนวคิดที่ว่า ธรรมชาติถูกสร้างขึ้นด้วยภาษาคณิตศาสตร์ จน Kepler ได้กฎข้อที่ 3 ว่า สัดส่วนของผลยกกำลังสองของเวลาที่ดาวเคราะห์แต่ละดวงใช้ในการเคลื่อนที่รอบดวงอาทิตย์ 1 รอบ กับ ผลยกกำลังสามของระยะทางเฉลี่ยระหว่างดาวเคราะห์ดวงนั้นกับดวงอาทิตย์จะมีค่าคงที่¹⁴

¹³ เพิ่งอ้าง, หน้า 132, 136.

¹⁴ เพิ่งอ้าง, หน้า 137-138.

Kepler ได้แสดงให้เห็นว่า จากการที่เขามีข้อมูลที่น่าเชื่อถือเกี่ยวกับแนวคิดที่ตนเชื่อมั่นและ ไม่ลดละที่จะทำให้ 2 สิ่งนั้นสอดคล้องต้องกันให้ได้ แม้ Kepler จะได้รับแรงบันดาลใจจากความเชื่อทาง ศาสนาที่ยึดมั่นในพระเจ้าและแบบแผนทางคณิตศาสตร์ที่พระเจ้าใช้สร้างจักรวาล แต่ถึงกระนั้นสิ่งที่ เขาค้นพบกลับก่อคุณูปการต่อวิทยาศาสตร์แผนใหม่อย่างยิ่งในเวลาต่อมา ท้ายที่สุด Kepler ได้ทำลาย แนวคิดเกี่ยวกับวงโคจรที่เป็นวงกลมสมบูรณ์ และเรื่องการเคลื่อนที่ด้วยความเร็วคงที่ของดาวเคราะห์

ผลงานของ Kepler มีอิทธิพลน้อยมาก โดยเพิ่งจะเป็นที่รับรู้ในฐานะผลงานที่ปฏิวัติทางความ คิดเมื่อ Newton มองเห็นคุณค่างานของเขาเมื่อล่วงไปกว่า 50 ปีหลังการตีพิมพ์ ขณะที่นักปราชญ์ เด่นๆ ก่อนยุคของ Newton ยังยอมรับแนวคิดเรื่องการโคจรเป็นวงกลมโดยมีความเร็วคงที่กันทั่วไป จน มองข้ามผลงานของเขาไป

3. Galileo Galilei

Galileo เป็นบุคคลที่สำคัญยิ่งในกระบวนการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ เนื่องจากหลายสิ่งที่ Galileo ได้เสนอขึ้นนั้นเป็นจุดกำเนิดของวิธีการทางวิทยาศาสตร์แผนใหม่ คือ การทดลอง (experiment) ซึ่งทำให้ งานของ Galileo เป็นที่ยอมรับในแง่การนำเสนอความคิดอย่างน่าเชื่อถือ

ในปี ค.ศ. 1610 Galileo ตีพิมพ์ผลงานเรื่อง *Messenger from the Stars* ซึ่งเป็นผลงานทาง วิทยาศาสตร์ชิ้นสำคัญของ Galileo โดยเขาได้ประดิษฐ์กล้องส่องทางไกลมาใช้เป็นกล้องโทรทรรศน์ (telescope) แล้วนำมาส่องดูดวงดาวต่างๆ และค้นพบข้อเท็จจริงที่น่าสนใจ อันนำไปสู่การตีความปรัชญา ธรรมชาติในแนวทางใหม่ อาทิเช่น สังเกตพบจุดดำ (dark spot) บนพื้นผิวดวงอาทิตย์นำไปสู่การตีความที่ ทำลายปรัชญาธรรมชาติดั้งเดิมเรื่องความสมบูรณ์แบบ การพบว่าพื้นผิวดวงจันทร์ไม่เรียบและมีภูเขา พบ วงแหวนดาวเสาร์ซึ่งเป็นหลักฐานว่าดาวเคราะห์ที่อยู่เบื้องบนขึ้นไปมีลักษณะเหมือนๆ กับโลก และไม่ใช่อุป กรณ์ที่สมบูรณ์ การค้นพบดวงจันทร์ 4 ดวงของดาวพฤหัสบดี ซึ่งชี้ว่าดาวเคราะห์ที่เคลื่อนตัวสามารถมีดาว บริวารได้นำไปสู่การตีความว่าโลกก็อาจเคลื่อนตัวอยู่โดยที่มีดวงจันทร์ซึ่งเป็นบริวารโคจรโดยรอบไป พร้อมๆ กัน ความสัมพันธ์ระหว่างโลกและดวงจันทร์ในลักษณะดวงบริวารหาใช้สิ่งที่เป็นเอกเทศ เนื่องจาก พบว่าดาวเคราะห์อื่นๆ มีดวงจันทร์บริวารเป็นของตนเองได้เช่นกัน

ข้อเท็จจริงเหล่านี้ ชวนให้ Galileo ตั้งคำถามต่อความเชื่อที่มีมาแต่โบราณเรื่องการแบ่งแยก ความเป็นไปของโลกกับของฟากฟ้า การอธิบายว่าสรรพสิ่งบนฟากฟ้าต่างกับวัตถุบนโลกมีธาตุองค์ ประกอบที่แตกต่างกัน มีการเคลื่อนที่ที่ต่างกันระหว่างวัตถุใน Lunar sphere กับ Sublunar Sphere Galileo กังขาว่าการแบ่งแยกที่มีมาแต่เดิมนั้นถูกต้องหรือไม่ เนื่องจาก ตามแนวคิดดั้งเดิม ดวงอาทิตย์จะ ต้องไม่มีจุดดำเพราะแสดงถึงความไม่สมบูรณ์แบบ (imperfection) จนนำมาสู่การขยายความว่ามีความไม่ สมบูรณ์บนฟากฟ้าดังเช่นที่มีอยู่บนผืนโลก

จะเห็นว่า ข้อมูลใหม่ของ Galileo ไม่ได้มีบทบาทในการพิสูจน์ทฤษฎีของ Copernicus เพราะ ไม่มีข้อใดที่บ่งบอกโดยตรงว่าดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของเอกภพ หากเทียบแล้วงานของ Kepler ให้ภาพ

ความเป็นศูนย์กลางของดวงอาทิตย์อย่างชัดเจนกว่า แต่ Galileo ได้ทำให้ข้อเท็จจริงเหล่านี้มีฐานะเป็นหลักฐานแวดล้อมที่สนับสนุน Copernicus ได้

เนื่องจาก Copernicus เล่นว่าโลกไม่ใช่ศูนย์กลางของเอกภพหากแต่เป็นดวงอาทิตย์ ซึ่งการค้นพบดวงจันทร์ของดาวพฤหัสบดีเท่ากับการพบว่าไม่ใช่มีแต่โลกเท่านั้นที่มีดวงจันทร์โคจรโดยรอบและมนุษย์ไม่สามารถไร้ปรากฏการณ์นี้มาเป็นเครื่องยืนยันสถานะของโลกให้อยู่เหนือดาวเคราะห์อื่นๆ ได้อีกต่อไป แต่เดิมปัจจัยสำคัญที่ทำให้มนุษย์รู้สึกว่าเป็นศูนย์กลางคือการรับรู้ว่าดวงดาวอื่นๆ โคจรรอบโลกที่ตนอาศัย โลกจึงเป็นศูนย์กลางที่ใช้ในการอ้างอิงและอธิบาย ดังนั้น หากมีดาวดวงอื่นที่มีดาวบริวารของตนเองโคจรอยู่ด้วย ย่อมทำลายความชอบธรรมของการกล่าวอ้างเช่นนั้น

นอกจากนี้ยังมีผลงานเรื่อง *Two New Sciences* ของ Galileo ที่มีความโดดเด่นในการบุกเบิกทางวิธีการทางวิทยาศาสตร์และความเข้าใจเรื่องกลศาสตร์ โดยมีการใช้ความรู้จากคณิตศาสตร์สาขาเรขาคณิตวิเคราะห์มาเกี่ยวข้องในกระบวนการทางความคิดของเขาด้วย

Galileo ทำการทดลองเรื่องการตกของวัตถุโดยเสรี (freely falling body) ซึ่งนำไปสู่การทำความเข้าใจเรื่องความเร่ง (acceleration) และแรงดึงดูด (gravity) ปัญหาที่เขาเผชิญในการทดลองคือการวัดเวลาในการเปลี่ยนแปลงอัตราความเร็วซึ่งในสมัยนั้นนาฬิกาที่มีใช้ยังขาดความละเอียด Galileo แก้ปัญหาโดยประดิษฐ์ระนาบพื้นเอียงที่ปรับเปลี่ยนความลาดชันได้แล้วปล่อยวัตถุทรงกลมขนาดเล็กลงตามระนาบเอียง ซึ่งทำให้วัตถุเคลื่อนที่ช้าลงและวัดเวลาได้ง่ายขึ้น

Galileo พบว่าความเร่งและแรงดึงดูดต่างสัมพันธ์กับค่า $\sin^2$ ของมุมที่พื้นเอียงทำกับพื้นโลก และเขียนในรูปสมการทางพีชคณิตได้ แต่ Galileo ก็ไม่ได้ใช้สมการนี้ในการวาดกราฟ เขาเลือกที่จะเริ่มต้นด้วยการนำผลการทดลองซึ่งบันทึกค่าระยะทางที่วัตถุวิ่งจากต้นถึงปลายระนาบกับค่าเวลาที่ใช้ในการเคลื่อนที่แต่ละครั้งเอาไว้แล้วนำ 2 สิ่งนี้มาร่างกราฟระหว่างระยะทางกับเวลา (distance-time graph) จนพบความสัมพันธ์ว่าระยะทางเป็นสัดส่วนกับค่ากำลังสองของเวลาที่ใช้เคลื่อนที่จากต้นถึงปลายทางโดยมีค่าสัดส่วนเท่ากับครึ่งหนึ่งของความเร่ง จากนั้นจึงนำความรู้เรื่องตรีโกณมิติมาประยุกต์ใช้ในการหาค่าของแรงดึงดูด¹⁵ สังเกตได้ว่าสิ่งที่ Galileo ทำคล้ายกับ Kepler คือ การใช้ข้อมูลที่บันทึกไว้ในรูปตัวเลขมาสร้างเป็นภาพ (กราฟ) ซึ่งจุดนี้ช่วยในการยืนยันความถูกต้องได้หนักแน่น เช่น ความเชื่อเดิมว่าดาวเคราะห์โคจรเป็นวงกลมนั้น ไม่มีข้อมูลใดๆ รองรับเลย แต่เพียงเพราะเห็นการเคลื่อนที่บางกรณี เช่น ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์มีวิถีโค้งจึงนำไปสู่ความเชื่อเรื่องวงโคจรที่กลม ต่อมาภายหลังด้วยการบันทึกตำแหน่งดาวเคราะห์โดยอาศัยตัวเลขต่างๆ แล้วนำมาร่างเป็นกราฟ ได้พิสูจน์ความถูกต้องของแนวคิดเรื่องวงโคจรแบบวงรีแทน

¹⁵ คำ $\sin$ เป็นค่าทางตรีโกณมิติอย่างหนึ่ง ซึ่งจะเปลี่ยนแปลงไปตามขนาดของมุม:

¹⁶ Lloyd Motz and Jefferson Hane Weaver, *The Story of Mathematics* (New York: Avon Books,

1995), หน้า 104-105.

นอกจากใช้คณิตศาสตร์ช่วยวัดและบันทึกข้อมูลเพื่อไปแปลงผลแล้ววิเคราะห์หาความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงกัน (ความเร็วสัมพันธ์กับเวลาไม่ใช่แน่นอน) แล้ว จะเห็นว่า Galileo ค้นพบความจริงโดยใช้การทดลองและสังเกตด้วยประสาทสัมผัส ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นจุดเริ่มของความสัมพันธ์ที่คณิตศาสตร์มีกับวิทยาศาสตร์และการทดลอง โดยคณิตศาสตร์ให้การบันทึกข้อมูลและแสดงผลผ่านกราฟและคำนวณหาความสัมพันธ์ของตัวแปรอันเป็นกระบวนการแผนใหม่ที่ปรัชญาธรรมชาติเดิมไม่เคยใช้มาก่อน กระบวนการลักษณะนี้ให้ความน่าเชื่อถือและการทดลองก็เทียบเท่ากับการพยายามพิสูจน์ความถูกต้องไปในตัว ซึ่งเป็นประเด็นสำคัญที่นำไปสู่ความกล้าที่จะปฏิเสธองค์ความรู้เก่าๆ เช่น กรณียรูปแบบวงโคจรของดาว

จารีต Organic และอิทธิพลจาก Aristotle มีทัศนะว่า คณิตศาสตร์คือศาสตร์ซึ่งหนีห่างจากปัญหาในโลกของความเป็นจริงที่มีความเปลี่ยนแปลงต่างๆ เกิดขึ้นเสมอ ขณะที่ Galileo สร้างโลกที่เป็นคณิตศาสตร์ (mathematical world) ขึ้นในการทดลองของเขาและพิจารณาเฉพาะสิ่งที่ตนสนใจ (ความเร็ว เวลา และระยะทาง)¹⁷ จากข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ย่อมปฏิเสธไม่ได้ว่าจารีต Magical ที่ยกย่องคณิตศาสตร์มีประเพณีที่จะใช้คณิตศาสตร์เพื่อบรรลุถึงความสมบูรณ์แบบมากกว่าที่จะใช้มันเพื่อเข้าใจโลกรอบตัวอย่างมีระบบวิธีคิดที่แน่นอน ซึ่งเมื่อลองเปรียบเทียบแล้วจารีต Organic สร้างองค์ความรู้จากสิ่งที่เป็นรูปธรรมกว่าแต่กลับมีทัศนะต่อคณิตศาสตร์ในแง่ลบ สิ่งที่ Galileo ทำจึงได้ชี้ให้เห็นว่าคณิตศาสตร์ช่วยให้เข้าใจโลกอย่างเป็นรูปธรรมได้ถ้ามีการจัดระบบการทดลองที่ดีเพียงพอและเลือกศึกษาจากปัจจัยที่เหมาะสม

ทั้งนี้เห็นได้ว่า Galileo มีผลงานทางความคิดที่ก้าวหน้าอย่างมาก โดยเฉพาะการนำคณิตศาสตร์มาช่วยในการค้นหาความจริง แต่ขอให้ทราบด้วยว่าขณะเดียวกันนั้นเขาก็มีความศรัทธาต่อแนวทางของคาทอลิกไม่เสื่อมคลาย ทั้งยังมีทัศนคติทางบวกว่าความก้าวหน้าทางความรู้เหล่านี้ไม่เป็นปฏิปักษ์ต่อคำสอนและพระคัมภีร์ หากแต่สามารถนำมาปรับปรุงการตีความจักรวาลและธรรมชาติให้ถูกต้องเหมาะสมได้อีกด้วย แต่โชคไม่ดีพอเพราะบรรดาผู้ทรงอำนาจในศาสนจักรไม่มีโอกาสได้ใช้ความปรารถนาดีของเขาอย่างคุ้มค่า

4. Isaac Newton

หากเทียบกับนักคิดทั้งสามคนที่เอ่ยมา Newton ดูเหมือนเป็นผู้ได้รับการจดจำมากที่สุดในฐานะผู้เปิดเผยความเป็นไปของธรรมชาติ ความทรงจำที่คนทั่วไปมีถึง Newton มักอยู่ที่เรื่องผลแอปเปิ้ลตกใส่ศีรษะของเขาแล้วนำไปสู่การคิดค้นเรื่องกฎแรงโน้มถ่วงได้สำเร็จ แท้จริงแล้วบทบาทของ Newton มีมากกว่านั้นไม่ว่าจะด้านภูมิปัญญาหรืออิทธิพลต่อประวัติศาสตร์ สิ่งที่เขาเสนอส่งผลกระทบต่อมนุษยชาติและสังคมอย่างใหญ่หลวง อีกทั้งการศึกษาแนวคิดของ Newton ก็เป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้ในการศึกษาประวัติศาสตร์การปฏิวัติวิทยาศาสตร์

¹⁷ Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 64.

ราวทศวรรษ 1660 Newton ได้รู้จักกฎทั้ง 3 ข้อของ Kepler และกฎการเคลื่อนที่ของ Galileo รวมถึง ทฤษฎีแม่เหล็กของกิลเบิร์ต ซึ่งยังไม่มีใครนำมาเชื่อมโยงกัน Newton มีแนวคิดพื้นฐานว่ากลไกบนฟากฟ้าเป็นผลลัพธ์ของแรง 2 ประเภท แล้วจินตนาการว่าวงโคจรที่เป็นวงรีเกิดจากแรงกระทำที่มากขึ้นเมื่ออยู่ใกล้ดวงอาทิตย์จนความเร็วเพิ่มขึ้น แต่การจะแปรสภาพสมมติฐานที่คาดเดาขึ้นคร่าวๆ ให้เป็นทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์นั้น Newton ตระหนักดีว่า ต้องอาศัยการพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์หลังจากนั้น Newton ละทิ้งการครุ่นคิดเรื่องนี้ไปราว 20 ปี¹⁸ ระหว่าง 20 ปีนี้ Jean Picard ค้นคว้าและพัฒนาข้อมูลเรื่องขนาดเส้นผ่านศูนย์กลางของโลกและระยะห่างของโลกกับดวงจันทร์ได้สำเร็จ ส่วน Newton หันไปพัฒนาความคิดเรื่อง Calculus ซึ่งเป็นเครื่องมือทางคณิตศาสตร์ที่จำเป็นอย่างยิ่ง

จนปี ค.ศ. 1686 Newton ได้สังเคราะห์ความรู้ คำนวณแรงดึงดูดระหว่างโลกกับดวงจันทร์ จากนั้นคำนวณแรงดึงดูดของดวงอาทิตย์กับดาวเคราะห์จนนำไปสู่ข้อสรุปว่า แรงจะแปรผกผันกับกำลังสองของระยะห่าง ท้ายที่สุด Newton พิสูจน์ว่า ในการคำนวณสามารถใช้จุดศูนย์กลางมวลแทนที่มวลทั้งหมดได้ในปี ค.ศ. 1687 ที่ Newton ตีพิมพ์ *Philosophiae naturalis principia mathematica* (ชื่อในภาษาอังกฤษคือ *The Mathematical Principles of Natural Philosophy* หรือเรียกสั้นๆ ว่า *Principia*) การตีพิมพ์งานชิ้นนี้ทำให้การศึกษาจักรวาลวิทยากลายเป็นศาสตร์ที่มีระเบียบวิธีที่แน่นอน

งานชิ้นนี้มีใจความหลักอยู่ที่การชี้ให้เห็นว่า กลไกธรรมชาตินั้นเป็นไปตามกฎที่อยู่ในรูปแบบความสัมพันธ์ทางคณิตศาสตร์และแสดงให้เห็นได้ด้วยภาษาคณิตศาสตร์ คณิตศาสตร์กับแนวคิดเรื่องจักรกลถูกนำมารวมกันและใช้เป็นนิยามใหม่ของปรัชญาธรรมชาติ ความโดดเด่นของ Newton คือ การใช้แนวคิดทางคณิตศาสตร์เพื่อการเข้าใจปรัชญาธรรมชาติ แม้ว่าจะมีความพยายามลักษณะนี้มาก่อนแล้วเช่น แนวคิดสาย Pythagorean หรือจารีต Magical แต่ความเชื่อมั่นในเรื่องนี้บรรลุจุดสูงสุดของพัฒนาการช่วงต้นสมัยใหม่ในงานของ Newton

Newton ประสบความสำเร็จในการหาแนวทางการอธิบายรวบยอดซึ่งสามารถประยุกต์ใช้กับความเป็นจริงทางธรรมชาติได้โดยไม่ยุ่งยากซับซ้อน Newton ได้บ่งชี้ว่า วัตถุทั้งในโลกและบนฟากฟ้าต่างพยายามจะรักษากการเคลื่อนที่ในแนวเส้นตรง แต่ขณะเดียวกันวัตถุทั้งหลายใดต่างต้องอยู่ภายใต้แรงดึงดูดระหว่างตัวมันกับวัตถุอื่น ซึ่งดึงให้เคลื่อนที่เข้าหาศูนย์กลางของวัตถุอื่น การมีแรงกระทำต่อวัตถุทั้งสองทิศทางดังกล่าว ผลลัพธ์คือการเคลื่อนที่ของวัตถุในลักษณะวงโคจรภายใต้แรงดึงดูดที่มองไม่เห็น แต่อธิบายได้ว่าทำไมดวงดาวต่างๆ จึงโคจรรอบดวงอาทิตย์และไม่หลุดออกไป

จุดแตกต่างสำคัญที่แยก Newton ออกจาก Kepler และอาจรวมถึงนักคิดคนอื่นๆ ด้วย คือ Kepler ไม่ได้แสดงให้เห็นถึงการใช่วิธีการทางคณิตศาสตร์ในการสร้างกรอบทฤษฎี โดย Kepler เพียงได้กฎของเขามาจากข้อมูลเชิงประจักษ์ที่บันทึกไว้ แต่การค้นพบของ Newton คือทฤษฎีใหม่และเป็นการสื่อด้วย

¹⁸ Arthur Koestler, อ้างแล้ว, หน้า 505-507.

¹⁹ เพิ่งอ้าง, หน้า 507-509.

รูปแบบทางคณิตศาสตร์ จนคณิตศาสตร์ได้กลายเป็นหนทางในการแสดงให้เห็นปรัชญาธรรมชาติได้อย่างแม่นยำ ที่สำคัญ Newton โยงความสัมพันธ์ระหว่างการเคลื่อนที่ของวัตถุกับแรงที่กระทำต่อวัตถุออกมาในรูปแบบการทางคณิตศาสตร์ ซึ่งแนวคิดสาย Aristotle และ Organic ไม่เข้าใจ เพราะจารีต Organic มุ่งเน้นว่า การเคลื่อนที่ที่เกิดจากมีธรรมชาติบางอย่างควบคุมวัตถุอยู่ ให้เกิดลักษณะพฤติกรรมที่วัตถุแสดงออกมา จึงไม่คิดถึงเรื่องที่มีแรงใดๆ มากระทำต่อวัตถุจนทำให้เกิดการเคลื่อนที่

นอกจากเรื่องของการเคลื่อนที่และแรงดึงดูดแล้ว Newton ยังทำการศึกษาเรื่องแสงและนำไปสู่ผลงานทางความคิดที่สำคัญอีกชิ้นหนึ่งของเขา ทั้งนี้ วิธีคิดแบบจารีต Mechanistic ของ Newton เห็นได้ในการทดลองเรื่องแสงของเขาซึ่งเริ่มทำได้ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1666 แล้วรวบรวมพิมพ์ไว้ในผลงานชื่อ *Optics* ในปี ค.ศ. 1704 โดยมีการพิสูจน์ว่า พฤติกรรมของแสงเป็นไปตามหลักเชิงจักรกลเมื่อเดินทางผ่านตัวกลางและพบอีกว่าแสงขาวประกอบขึ้นจากรังสีของสีพื้นฐาน²⁰ ก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 17 ความคิดทั่วไปจะแยกแยะระหว่างเรื่องสี (color) กับแสง (light) ออกจากกัน แต่ Newton ทำการทดลองโดยนำปริซึม 2 อัน วางไว้ให้แสงเดินทางผ่านและเกิดการหักเห และเกิดการแตกออกเป็นแถบสีต่างๆ ในครั้งแรก และการรวมกลับเป็นแสงขาวเมื่อผ่านปริซึมครั้งที่สอง

Newton แสดงให้เห็นการใช้วิธีการทางคณิตศาสตร์ในการพิสูจน์และสร้างทฤษฎี เพื่อแจกแจงว่าองค์ประกอบของแรงดึงดูดสามารถคำนวณหาโดยใช้ตัวแปรที่เกี่ยวข้องตัวใดบ้าง ที่สำคัญ Newton ใช้คณิตศาสตร์เป็นเครื่องแสดงความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงระหว่างสรรพสิ่งและปรากฏการณ์ที่มองเห็น (วัตถุและการเคลื่อนที่) เข้ากับสิ่งที่มองไม่เห็น (ความเร่งกับแรงดึงดูด) ทั้งหมดนี้ Newton ได้ก้าวล้ำหน้า Kepler และ Galileo ไปอีกหนึ่งก้าว เพราะขณะที่นักคิดทั้งสองคนที่เอ่ยมานี้ใช้คณิตศาสตร์ช่วยเปิดเผยแบบแผนที่แน่นอนบางอย่างในธรรมชาติออกมาได้ แต่ไม่สามารถระบุว่ามีแรงชนิดใดที่ควบคุมแบบแผนเหล่านั้นและจะคำนวณหาค่าของแรงได้อย่างไร Newton ได้เปิดเผยว่าแรงโน้มถ่วงคือสิ่งที่กระทำให้เกิดการเคลื่อนที่และความเปลี่ยนแปลงตามแบบแผนบางอย่าง รวมทั้งให้ทฤษฎีที่สามารถประเมินวัดค่าต่างๆ ได้อย่างเที่ยงตรง

จะเห็นได้ว่า งานของนักคิดคนสำคัญทั้ง 4 ที่กล่าวมาทั้งหมด แสดงถึงการโต้แย้งทางความคิดที่จารีต Magical กับ Mechanistic มีต่อจารีต Organic ประเด็นนี้ถือได้ว่าเป็นแรงขับเคลื่อนหลักของการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ เพราะนอกจากสารัตถะในผลงานแต่ละชิ้นจะแสดงให้เห็นพลังทางความคิดและความอุตสาหะแล้ว ผลงานเหล่านี้ยังแฝงนัยของการผลักดันให้โลกตะวันตกหลุดพ้นจากการครอบงำของความเชื่อแบบโบราณซึ่งไม่สามารถให้คำอธิบายที่ถูกต้องและเป็นอุปสรรคต่อการเข้าถึงความจริงทางธรรมชาติ แม้ว่าโดยส่วนใหญ่ นักคิดเหล่านั้นแทบมิได้มุ่งหวังให้งานของตนมีนัยที่ยิ่งใหญ่ทางประวัติศาสตร์เลย

²⁰ Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 187.

ผลจากงานต่างๆ ที่กล่าวมาให้ภาพการอธิบายเอกภพและธรรมชาติต่างไปจากคำอธิบายดั้งเดิมอย่างยิ่ง ที่สำคัญคือคำอธิบายที่สร้างขึ้นใหม่มีความเป็นเหตุผล มีระบบการอธิบายที่น่าเชื่อถือโดยนักคณิตศาสตร์มารองรับ กล่าวโดยสรุป ด้วยเงื่อนไขทางสังคมนับแต่ยุค Renaissance เป็นต้นมา ได้เกิดปัจจัยที่หนุนให้เกิดการกังขาต่อองค์ความรู้ที่สั่งสมมาแต่โบราณก็จริง แต่ใช่ว่าการเสนอคำอธิบายหรือทฤษฎีใหม่ๆ ขึ้นมาจะได้รับความชอบธรรมไปโดยปริยายเพราะอิทธิพลของแนวคิดและสถาบันดั้งเดิมยังคงดำรงอยู่ ดังนั้น แนวความคิดใหม่ๆ จะมาแทนที่แนวคิดดั้งเดิมได้ต้องผ่านการพิสูจน์ตัวเองด้วยว่า องค์ความรู้ที่ได้มานั้นเริ่มต้นจากจุดไหนและผ่านการกลั่นกรองโดยกระบวนการวิธีใดมาบ้าง ซึ่งในการนี้ ความรู้ทางคณิตศาสตร์ได้มีส่วนเกี่ยวข้องทั้งในการเปิดเผย พิสูจน์ และสร้างกรอบความคิดที่เป็นประโยชน์ต่อการสถาปนาองค์ความรู้ใหม่อย่างสำคัญยิ่งระหว่างช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 16-17

5. จากการปฏิวัติวิทยาศาสตร์สู่ผลกระทบทางสังคม

ชัยชนะของ Newton นำไปสู่ปรัชญาการเข้าถึงความจริงด้วยการคิดอย่างมีเหตุผล ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นศักยภาพที่มนุษย์มีเหนือกว่าสิ่งมีชีวิตอื่น ทั้งยังมีตัวอย่างแล้วว่าการใช้เหตุผลคือกุญแจสำคัญในการเข้าใจธรรมชาติ อย่างไรก็ดี ผลกระทบอันเกิดจากโลกทัศน์ในลักษณะนี้กลับไปแสดงออกในกระแสความคิดด้านอื่นๆ ในสังคมตะวันตกอย่างรวดเร็ว เร็วกว่าด้านวิทยาศาสตร์ซึ่งควรจะได้รับผลกระทบโดยตรงเสียอีก

ใน ค.ศ. 1690 ปราชญ์ชาวอังกฤษชื่อ John Locke ตีพิมพ์หนังสือชื่อ *Human Understanding* กับ *Two Treatises of Government* โดยเล่มแรกชื่อว่า ความเชื่อเกี่ยวกับมนุษย์แบบเดิมๆ คือมี สันดานดิบ (Innate Idea) นั้น เป็นเรื่องเหลวไหลไร้สาระทั้งหมด

คติเกี่ยวกับ สันดานดิบ นี่เป็นที่ยอมรับแพร่หลายมาแต่โบราณ พิสูจน์ได้จากมนุษย์ผู้แรกคืออาดัมกับอีวา ซึ่งพระเจ้าจะทรงมอบให้ทุกสิ่งทุกอย่างยังไม่วายขัดพระประสงค์ของพระองค์ จนเกิดเป็น Original Sin ให้กับมวลมนุษยชาติ

Locke ปฏิเสธคำอธิบายเชิงศาสนาอย่างสิ้นเชิง โดยยืนยันว่ามนุษย์เกิดมาอย่างบริสุทธิ์ ทุกคนเป็นผ้าขาว (Tabula rasa) ตอนแรกเกิด ประสบการณ์ (Experience) ต่างหากที่สำคัญ ถ้าเด็กมีสิ่งแวดล้อมและการเลี้ยงดูที่ดีเขาก็จะเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่ดีตามไปด้วย

แต่ Locke เองยอมรับว่าคนส่วนใหญ่เลวมากกว่าดี คำถามคือ ทำไมจึงเป็นเช่นนั้น คำตอบของเขาคือสิ่งแวดล้อมมันเลวนำไปสู่การสร้างประสบการณ์เลวๆ ให้กับสังคม แล้วเขาดังคำถามต่ออีกว่า ความเลวร้ายทั้งหลายทั้งมวลนี้มันเกิดขึ้นมาจากอะไรเล่า?

ข้อสรุปต่อ ปุจฉา-วิสัชนา ทั้งมวลที่กล่าวถึง จะเป็นสาระสำคัญในหนังสือเล่มหลังของเขา คือความเลวร้ายทั้งหลายของคนเรามีรากเหง้ามาจากระบบการเมืองการปกครองทั้งสิ้น เพราะเมื่อการเมืองการปกครองมันเลวเสียแล้ว อย่างอื่นๆ ย่อมไม่มีทางจะดีได้เลย

.....ทฤษฎีทางการเมืองของ John Locke ทั้งหมดวางอยู่บนสมมุติฐานแห่งความเท่าเทียมและ สิทธิตามธรรมชาติ ของมนุษย์...²¹

ความโดดเด่นคือผลงานนี้ตั้งอยู่บนพื้นฐานเรื่องความเท่าเทียมของมนุษย์ โดยสิทธิเป็นสิ่งที่มนุษย์มีอยู่ตามธรรมชาติ เมื่อรวมกับความมีเหตุผลมนุษย์จึงสามารถแสวงหารัฐบาลที่ปกป้องประชาชนให้ได้ใช้สิทธิเหล่านั้นและถอดถอนรัฐบาลได้เมื่อละเมิดสิทธิของประชาชน²² นี่เป็นตัวอย่างของการพยายามสร้างกรอบทฤษฎีให้สอดคล้องกับความเป็นจริงทางธรรมชาติ แม้จะไม่ใช่ทฤษฎีที่ใช้ภาษาคณิตศาสตร์แต่ก็แสดงถึงความพยายามจะเสนอกฎเกณฑ์ที่เที่ยงแท้เหมือนเช่นวิทยาศาสตร์ ทั้งที่ในเวลานั้น มนุษย์ยังแทบไม่มีความรู้ใดๆ เกี่ยวกับพันธุศาสตร์ที่จะมายืนยันสภาพธรรมชาติที่เท่าเทียมของมนุษย์ได้เลย ผลจากทฤษฎีทางการเมืองนี้นำไปสู่เหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์ในยุโรป

หนังสือของลॉคก็มีอิทธิพลอย่างยิ่งต่อฝรั่งเศส กล่าวได้ว่า นักปราชญ์ผู้ที่ยอมรับแนวความคิดของนิวตันเกี่ยวกับธรรมชาติในจักรวาลย่อมยอมรับแนวความคิดเกี่ยวกับสิทธิตามธรรมชาติในสังคมมนุษย์และเกี่ยวกับการปกครอง วอลแตร์ นักปราชญ์ชาวฝรั่งเศสกล่าวว่า "กฎธรรมชาติคือสิ่งที่ธรรมชาติได้สอนให้มนุษย์รู้จักสิทธิของมนุษย์ทุกคนประกอบกันขึ้นเช่นเดียวกับกฎแห่งธรรมชาติทุกกรณี" เมื่อชาวฝรั่งเศสไม่พอใจกับการปกครองแบบเอกราธิปไตยของกษัตริย์ของตน...การไม่ยินยอมรับทฤษฎีเทวสิทธิ์ของกษัตริย์ไม่ใช่เป็นของยากและนำเอาทฤษฎีแห่งสิทธิตามธรรมชาติของมนุษย์มาใช้แทน²³

จะเห็นได้ว่า ตามแนวคิดนี้ สิทธิและความเท่าเทียมเป็นผลจากศักยภาพที่จะคิดอย่างมีเหตุผลซึ่งมนุษย์มีอยู่โดยธรรมชาติ ความเชื่อมั่นในเหตุผลมาจากอิทธิพลของ Newton เป็นสำคัญ โดย "ข้อเขียนของนิวตัน...สามารถอธิบายได้ว่า...พระเจ้าสร้างโลกอย่างมีเหตุผลและพระเจ้าก็ได้ประสาทความคิดอันมีเหตุผลให้แก่มนุษย์ ในเมื่อพระเจ้าได้ให้สิ่งที่ดีที่สุดแก่มนุษย์ หมายถึงความคิดอย่างมีเหตุผลแล้ว มนุษย์ก็ควรจะได้ใช้ความคิดให้ดีที่สุดโดยอาศัยเหตุผลและประสบการณ์ มนุษย์ก็จะสามารถเรียนรู้ทุกสิ่งทุกอย่างเกี่ยวกับจักรวาลและกฎแห่งจักรวาล ทั้งยังสามารถแก้ปัญหายุ่งยากต่างๆ ที่มนุษย์มีอยู่ได้ในที่สุด...

²¹ ถาวีศ สุพานิช, "ความรู้วิทยาศาสตร์ 7 : สิทธิมนุษยชนสากล," *เนชั่นสุดสัปดาห์* 8 (17-23 มกราคม 2543): 42.

²² เพ็ชร ภูมิตร (บรรณาธิการ), *อารยธรรมตะวันตก*, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2529), น. 138-139.

²³ เพิ่งอ้าง, หน้า 139-140.

ปรัชญาของนิวตันจึงทำให้คนเชื่อว่ามนุษย์มีความสามารถอันมีเหตุผลและจะเพิ่มพูนความรู้ได้แน่นอน"²⁴ และแนวคิดที่เป็นผลมาจากวิทยาศาสตร์นี้ได้รับการขยายผลอย่างกว้างขวาง แต่มิใช่ด้วยฝีมือของนักวิทยาศาสตร์

นักปรัชญาซึ่งมีบทบาทมากที่สุดผู้หนึ่งในเรื่องนี้เป็น วอลแตร์ (Voltaire) ที่พยายามเผยแพร่เสรีภาพทางความคิดและประณามการกดขี่แบบต่างๆ แม้เขาจะประสบความสำเร็จในการเขียน แต่ก็ทำให้ผู้มีอิทธิพลและอำนาจในฝรั่งเศสไม่พอใจและจับเขาคุมขัง เมื่อเขาได้อิสรภาพใน ค.ศ. 1726 เขาได้ไปอยู่ที่อังกฤษถึง 3 ปี ซึ่งช่วยให้ Voltaire มีเสรีภาพทางความคิดและเขาเองพอใจสภาพความเป็นอยู่ที่นั่น จนเขียนหนังสือชื่อ *Letters on the English* ตีพิมพ์ปี ค.ศ. 1733 ซึ่งยกย่องการส่งเสริมเสรีภาพของอังกฤษ หนังสือนี้ได้รับการตีพิมพ์อีก ค.ศ. 1734 ในฝรั่งเศสและได้รับความนิยม เป็นเหตุให้รัฐบาลฝรั่งเศสและสถาบันศาสนาไม่พอใจสั่งเผาหนังสือโดยอ้างว่าเป็นความเลวร้ายขัดกับศีลธรรม แต่การเผาหนังสือยิ่งกลับเป็นการโฆษณาอย่างดี ทั้งนี้ ตลอดชีวิตของ Voltaire มักถูกลงโทษเพราะการเขียนแสดงความคิดเห็น เขาจึงถือว่าสิ่งที่ชั่วร้ายเสรีภาพเป็นศัตรูโดยเฉพาะชนชั้นผู้มีอำนาจ²⁵

6. ผลต่อโลกทัศน์ในการแสวงหาความรู้

ที่กล่าวมาเป็นผลกระทบที่การปฏิวัติวิทยาศาสตร์มีต่อความเปลี่ยนแปลงทางสังคมอย่างใหญ่หลวง โดยเกิดขึ้นกับทฤษฎีปรัชญาการเมืองหรือแนวคิดทางสังคมอย่างรวดเร็วเสียยิ่งกว่าที่เกิดขึ้นกับวิทยาศาสตร์ สาเหตุก็คือความเชื่อมั่นต่อการเข้าใจธรรมชาติด้วยเหตุผลซึ่งปรากฏในงานทางวิทยาศาสตร์ จากนั้นความมีเหตุผลจึงเข้ามารองรับความเชื่อเรื่องเสรีภาพที่มนุษย์มีอยู่ตามธรรมชาติ

อย่างไรก็ตาม ผลงานของนักปราชญ์ที่เอ่ยมาได้ส่งผลกระทบครั้งใหญ่ต่อปรัชญาวิทยาศาสตร์และปรัชญาธรรมชาติด้วย โดยอาจแบ่งผลกระทบในเรื่องนี้ได้เป็น 2 ด้าน หนึ่งคือผลกระทบด้านจักรวาลทัศน์ และสองคือผลกระทบด้านระเบียบวิธีวิทยา (Methodology)

เริ่มที่ผลด้านจักรวาลทัศน์ ความแตกต่างระหว่างโลกกับฟากฟ้าเบื้องบนที่เคยเชื่อกันแต่โบราณ ถูกล้มล้างไป เนื่องจากพบว่าโลกและสรรพสัตว์ต่างมีความไม่สมบูรณ์และเผชิญการเปลี่ยนแปลงเหมือนกัน การศึกษาการเคลื่อนที่ของวัตถุบนโลกสามารถนำไปสู่การเข้าใจเอกภพและธรรมชาติได้ แม้จะทำการศึกษาอยู่บนโลกก็ตาม

นอกจากนี้ ทฤษฎีแรงโน้มถ่วงของ Newton ยังทำลายคติความศักดิ์สิทธิ์และการแบ่งความเหลื่อมล้ำให้สิ้นไป "เพราะไม่ว่าเราจะอยู่ในโลก อยู่เหนือโลก และแม้กระทั่งอยู่ใต้โลก (นรก) กฎแห่งแรงโน้มถ่วงดังกล่าว มันจะตามจองล้างจองผลาญเรา ไม่ว่าเดรัจฉาน เทวดา อินทร์พรหม หรือมนุษย์หน้า

²⁴ เพิ่งอ้าง, หน้า 135-136.

²⁵ เพิ่งอ้าง, หน้า 136-137.

ไหนๆ ทั้งสิ้น โดยกระทำอย่างเท่าเทียมเข้มงวดและไม่มีข้อยกเว้นพอๆ กันด้วย”^{๒๖} กฎนี้จึงส่งเสริมความเชื่อเรื่องความเท่าเทียมระหว่างมนุษย์ด้วยทางหนึ่ง

ทฤษฎีของ Newton ยังเปลี่ยนวิธีมองจักรวาลและธรรมชาติ เนื่องจากการสร้างกฎหรือทฤษฎีในรูปสมการคณิตศาสตร์ที่ครอบคลุมกลไกความเป็นไปของธรรมชาติทำให้เกิดความเชื่อว่า เบื้องหลังธรรมชาติมีแบบแผนซ่อนอยู่ และการจะเข้าถึงธรรมชาติได้จะต้องค้นหาแบบแผนมาประกอบการทำความเข้าใจ ต่อมาแนวคิดนี้กลายเป็นแนวทางหลักของปราชญ์รุ่นหลังในสมัย Enlightenment ที่พยายามหากฎที่เป็นสากลต่างๆ ให้สามารถครอบคลุมความจริงในสิ่งที่ปราชญ์เหล่านั้นศึกษา

ถัดมาคือผลกระทบด้านระเบียบวิธีวิทยา โดยเริ่มจาก *Revolutions* ของ Copernicus ในฐานะที่เป็นต้นกำเนิดของระเบียบวิธีทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ผลงานนี้เป็นงานที่อาศัยการคำนวณนับล้วนๆ ไม่เกี่ยวกับเหตุผลทางตรรกศาสตร์ใดๆ เลย และอันที่จริงข้อเสนอยังขัดแย้งกับสามัญสำนึกทั้งหมดด้วย ทั้งนี้ เทียบกับองค์ความรู้เดิมๆ ที่ศาสนาครอบงำอยู่ การพิสูจน์ความถูกต้องเที่ยงแท้ของหลักธรรมคำสอนเหล่านั้นจะอาศัยวิธีทางตรรกวิทยาและการจัดจำแนก เพื่อสรุปว่า สิ่งนั้นดี ดีกว่า ดีที่สุด หรือ เลว เลวกว่า เลวที่สุด แล้วอธิบายด้วยเหตุผลต่างๆ ไป เดิมการคำนวณนับจึงมีแต่ในสาขาเฉพาะเช่น โหราศาสตร์ ดาราศาสตร์เท่านั้น^{๒๗}

ในปี ค.ศ. 1543 เช่นกัน ที่ Andreas Vesalius ตีพิมพ์ *De humani corporis fabrica* ซึ่งเทียบแล้วมีผลกระทบเฉียบพลันว่างานของ Copernicus อย่างมาก เพราะงานชิ้นนี้พิสูจน์ชัดว่า ตำราแพทย์โบราณเกี่ยวกับกายวิภาคนั้นผิดหมดเนื่องจากไม่ได้ศึกษาจากร่างกายมนุษย์โดยตรง อีกทั้งเขายังสาธิตการผ่าศพต่อนักศึกษาด้วย ซึ่ง Leonardo Da Vinci ก็เคยทำสิ่งนี้มาก่อนโดยเกี่ยวพันกับแนวคิดแบบ Magical ของเขา ทั้งที่ศาสนจักรถือเป็นเรื่องต้องห้าม เรื่องนี้เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่ชี้ให้เห็นว่า การเข้าถึงความรู้ที่ถูกต้องควรจะต้องมีการศึกษาทดลองในเชิงประจักษ์ และมีผลปรากฏออกมาชัดเจน^{๒๘}

Galileo ตอกย้ำเรื่องการทดลองและสังเกตทางวิทยาศาสตร์เพื่อให้ได้ผลเชิงประจักษ์มาประกอบการสร้างองค์ความรู้ ไม่ว่าจะเป็นการใช้กล้องโทรทรรศน์หรือทดลองเรื่องระนาบเอียง ซึ่งนำไปสู่การเข้าถึงความจริงอันน่าเชื่อถือตามแบบของวิทยาศาสตร์แผนใหม่ โดยมีคณิตศาสตร์เป็นเครื่องช่วยในการแสดงผล ทั้งนี้ Kepler และ Newton ต่างได้อาศัยวิธีการทางคณิตศาสตร์ช่วยเปิดเผยความจริงทางธรรมชาติในงานของตน การศึกษาครั้งนี้จึงชี้ให้เห็นความเปลี่ยนแปลงในระเบียบวิธีแสวงหาความรู้ได้เป็นอย่างดี

^{๒๖} ท้าวิต สุภาพานิช, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 21.

^{๒๗} ท้าวิต สุภาพานิช, “ความรู้วิทยาศาสตร์ (0): ปฐมภูมิ คือ การนับ กับ ค.ศ.2000,” *เนชั่นสุดสัปดาห์* 8 (2-8 ธันวาคม 2542): 62.

^{๒๘} ท้าวิต สุภาพานิช, “รหัส ดา วินชี : The Da Vinci Code (3),” *มติชนสุดสัปดาห์* 24 (23-29 เมษายน 2547): 73.

ด้วยเหตุนี้ วิทยาศาสตร์จึงพัฒนาสู่การเป็น “ความรู้ที่แน่นอน (exact knowledge)” มากขึ้นตามลำดับ โดยมีคณิตศาสตร์ช่วยในการสร้างความเข้าใจความสัมพันธ์ในลักษณะที่แน่นอน วัดค่าได้ ทดลองให้เห็นจริงได้ อย่างไรก็ตาม “ยังมีอยู่อีกหลายๆ วิชาซึ่งอยู่ระหว่างกลางของวิชาทั้งสองนั้น ได้แก่ วิชาซึ่งต้องพึ่งพา ‘สถิติ’ อันเป็นคณิตศาสตร์ประยุกต์ เช่น เศรษฐศาสตร์ และภูมิศาสตร์ เป็นต้น การมี ‘วิชา ระหว่างกลาง’ ของศิลปศาสตร์กับวิทยาศาสตร์ดังกล่าว ไม่ได้หมายความว่า วิชาการพวกหลังสุดนี้เป็น ‘ลูกผสม’ ของวิชาหลักและวิชาการ แต่จะหมายถึงว่าวิชาเช่น เศรษฐศาสตร์ และภูมิศาสตร์เป็น ‘วิทยาศาสตร์ที่ไม่แน่นอน’ (Not Exact Science) ต่างหาก อีกนัยหนึ่ง พวกมัน ‘ยัง’ ไม่เป็นวิทยาศาสตร์บริสุทธิ์ เช่น การทำนายทายทัก การขึ้นลงของเศรษฐกิจ หรือการทำนายสภาพอากาศของกรมอุตุนิยมวิทยา ซึ่งมักผิดพลาดซ้ำซากอย่างล้นหลาม แต่พวกมันมีศักยภาพสูง และน่าจะพัฒนาต่อไปให้กลายเป็นวิทยาศาสตร์จริงๆ ได้ในภายหน้า”^{๖๖}

เราจึงเห็นนักคิดในศาสตร์สาขาต่างๆ พยายามเสนอทฤษฎีที่ครอบคลุมความจริงได้อย่างแน่นอนไม่ว่าจะเป็นด้านการเมืองหรือเศรษฐกิจ โดยมักมีนัยว่าทฤษฎีต่างๆ ของตนสอดคล้องกับความเป็นจริง เช่น ทฤษฎีปรัชญาการเมืองหลายสำนักหรือทฤษฎีเศรษฐศาสตร์ เช่น มือที่มองไม่เห็น – กลไกตลาด ทฤษฎีพฤติกรรมการณ์การบริโภคของมนุษย์ ฯลฯ ล้วนรับอิทธิพลไปจากแนวคิดที่เป็นผลสืบเนื่องจากการปฏิบัติวิทยาศาสตร์ และเป็นโลกทัศน์แบบนั้นเองที่ครอบงำวิธีการแสวงหาองค์ความรู้ไว้จวบจนปัจจุบัน เห็นได้จากการศึกษาในสาขาทางมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ทุกวันนี้ จะต้องมีการเรียบเรียงวิธีวิจัยและมีทฤษฎีรองรับ แม้แต่ในความรู้ที่ไม่เป็นวิทยาศาสตร์ เช่น พฤติกรรมศาสตร์หรือทฤษฎีเกี่ยวกับสังคม ก็อาศัยความน่าเชื่อถือจากทฤษฎี ระเบียบวิธี และข้อมูล เหมือนๆ กับวิธีการทางวิทยาศาสตร์เช่นกัน

สังเกตได้ว่า องค์ความรู้ในหลายสาขา เช่น รัฐศาสตร์ เศรษฐศาสตร์ จิตวิทยา สังคมวิทยา ฯลฯ เริ่มได้รับการยกสถานะในลักษณะดังกล่าวภายหลังยุค Enlightenment (ราวคริสต์ศตวรรษที่ 17-18) เป็นต้นมาทั้งสิ้น วิชาเหล่านี้มีสาระเกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตด้านต่างๆ ของมนุษย์และสังคม ซึ่งค่อนข้างต่างไปจากความรู้ในสายวิทยาศาสตร์แต่ก็ได้มีการพัฒนาวิธีคิดให้เป็นระบบจนยอมรับกันว่าเป็นศาสตร์สาขาหนึ่ง เหตุผลหลักก็คือความรู้เหล่านี้ถูกนิยามให้มีขอบเขตความสนใจชัดเจนและที่สำคัญมีทฤษฎีและระเบียบวิธีที่แน่นอนและเฉพาะเจาะจงเพียงพอที่จะรับว่าเป็นศาสตร์สาขาหนึ่ง (แม้ความแน่นอนของทฤษฎีอาจไม่เท่ากับทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์และคณิตศาสตร์ก็ตาม) จึงอาจกล่าวได้ว่า ผลจากการปฏิบัติวิทยาศาสตร์ได้กระทบต่อมุมมองของมนุษยชาติในแง่มุมที่เกี่ยวกับสาระขององค์ความรู้อย่างสำคัญและเป็นมุมมองที่ยังได้รับการยอมรับกันทั่วไปในระบบการศึกษาทุกวันนี้

งานของนักคิดต่างๆ คือหลักฐานที่บ่งชี้ว่า ความเชื่อมั่นในพลังของเหตุผลและการใช้วิธีคิดอย่างเป็นเหตุเป็นผลเพื่อเข้าใจธรรมชาติมีส่วนสำคัญมาจากการพัฒนาของวิทยาศาสตร์และ

^{๖๖} ธาวิต สุขพานิช, “ความรู้วิทยาศาสตร์ (2): ระบบการศึกษาไทย (สายวิทย์ สายศิลป์),” *เนชั่นสุด*

คณิตศาสตร์ โดยคณิตศาสตร์ช่วยให้มนุษย์เพิ่มความเข้าใจแบบแผนความสัมพันธ์ต่างๆ ในธรรมชาติ เช่น ธรรมชาติมีวงโคจรของดวงดาวก็มีการใช้ความรู้สาขาเรขาคณิตวิเคราะห์เพื่อบ่งชี้ว่าวงโคจรนั้นเป็นวงรี รวมทั้งเส้นกราฟต่างๆ รวมถึงวงรีมีความสัมพันธ์กับระบบตัวเลขอย่างไร และสามารถหาสมการเฉพาะที่สัมพันธ์กันออกมาได้อย่างไร ซึ่งเหมือนเป็นการตอกย้ำข้อสรุปที่ว่ากลไกในธรรมชาตินั้นสอดคล้องกับความสัมพันธ์ทางคณิตศาสตร์ การศึกษาประวัติศาสตร์ช่วงที่กล่าวมาช่วยให้เข้าใจระเบียบวิธีแบบใหม่ ซึ่งเลือกที่จะละทิ้งการใช้เหตุผลและตรรกะทางกายภาพแบบเดิม แล้วหันมาใช้ข้อมูลการสังเกตที่น่าเชื่อถือ การทดลองและการใช้เหตุผลตามวิธีการทางคณิตศาสตร์แทน

ด้วยกระบวนการหลังยุค Enlightenment เป็นต้นมา ศาสตร์ของการสร้างองค์ความรู้แขนงต่างๆ ได้พยายามจำลองระเบียบวิธีแบบวิทยาศาสตร์จนกลายเป็นความเชื่อกระแสหลัก อย่างไรก็ตาม ได้ปรากฏการตั้งคำถามต่อแนวทางนี้ เช่น การเกิดกระแสความคิด Romanticism หลังการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ หรือในปัจจุบันมีกระแสความคิด Postmodernism ที่กังขาต่อแนวทาง Enlightenment ซึ่งกล่าวอ้างเรื่องการสถาปนาองค์ความรู้ให้ครอบคลุมความเป็นจริงเรื่องต่างๆ ได้ครบถ้วนทุกแง่มุม เนื่องจาก Postmodernism เห็นว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะสถาปนาสิ่งดังกล่าว อีกทั้งมองว่าแนวทาง Enlightenment ยังมั่นใจในศักยภาพความคิดแบบเหตุผลมากเกินไป

7. "วิทย์-ศิลป์" ที่แยกกันไม่ขาด

การปฏิวัติวิทยาศาสตร์นำความหยั่งรู้มาสู่มนุษย์ แต่อีกด้านหนึ่งยังมีความเข้าใจผิดเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์อยู่แม้จนปัจจุบัน ความเข้าใจผิดที่สำคัญมากข้อหนึ่งคือการสับสนและไม่สามารถแยกแยะวิทยาศาสตร์จากคณิตศาสตร์ จนเป็นที่มาของการแยก "สายวิทย์-สายศิลป์" ที่กล่าวในเบื้องต้นและมาคาดคิดที่ว่า การเข้าใจวิทยาศาสตร์ต้องเต็มไปด้วยการคำนวณทางคณิตศาสตร์ ซึ่งปิดกั้นคนจำนวนมากจากวิทยาศาสตร์

ดังที่อธิบายมาแล้วว่า แต่โบราณกระแสความคิดหลักในโลกตะวันตกเคยมองคณิตศาสตร์ในฐานะสายเวทลึกลับ แต่ภายหลังการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์แขนงต่างๆ ได้มีโอกาสดังกล่าวให้เห็นว่า สามารถเชื่อมโยงกับธรรมชาติได้อย่างน่าอัศจรรย์เพียงใด ช่วยในการเปิดเผยความจริงได้อย่างไร และมีความน่าเชื่อถือที่ยากจะปฏิเสธอย่างไรบ้าง จึงเห็นได้ถึงเปลี่ยนแปลงจากสภาวะที่คณิตศาสตร์เป็นสิ่งต้องห้ามมาอย่างยาวนานสู่การก้าวขึ้นเป็นศาสตร์ที่มีส่วนสำคัญในการไขความลับของธรรมชาติและเอกภพ

การที่ความรู้ทางคณิตศาสตร์เข้าไปมีส่วนในการค้นพบทางวิทยาศาสตร์ ถือเป็นจุดเริ่มต้นของการเชื่อมโยงคณิตศาสตร์เข้ากับวิทยาศาสตร์ แต่เมื่อกาลเวลาล่วงเลยมากลับกลายเป็นมีผู้คนที่ไม่สนใจวิทยาศาสตร์เพราะกลัวคณิตศาสตร์ ซึ่งรากเหง้าของปัญหาคือการไม่แยกแยะข้อแตกต่างระหว่างศาสตร์ทั้งสองให้ชัดเจน อีกทั้งวิทยาศาสตร์ได้ใช้ภาษาคณิตศาสตร์ในการถ่ายทอดและอธิบายจนเคยชิน ความ

ใกล้ชิดกันเป็นเวลานานกลับนำไปสู่ความกลัวการศึกษาวิทยาศาสตร์เพราะไม่ถนัดคณิตศาสตร์ นำคณิตศาสตร์มาเป็นอุปสรรค ทั้งที่จริงคณิตศาสตร์เป็นเครื่องช่วยเผยความกระจ่างแก่วิทยาศาสตร์

แท้จริงแล้วศาสตร์ทั้งสองสาขามีเป้าหมายและวิธีการต่างกันอย่างสิ้นเชิง วิทยาศาสตร์มุ่งที่การเข้าใจธรรมชาติ รู้จักเหตุปัจจัยและความสัมพันธ์ที่มีอยู่ในปรากฏการณ์ธรรมชาติ โดยได้ความรู้จากการสังเกตและทดลองเพื่อนำไปสู่กระบวนการเปิดเผย (discover) สิ่งที่ยังดำรงอยู่กับธรรมชาติ สำหรับคณิตศาสตร์ไม่ได้มุ่งจะเข้าใจปรากฏการณ์ธรรมชาติ หากแต่เป็นการศึกษาเชิงตรรกะและการคำนวณหาความสัมพันธ์หรือแบบแผนที่แน่นอนบางอย่างของตัวเลขและรูปทรงเรขาคณิต (โดยไม่สนใจว่าความสัมพันธ์นั้นๆ ต้องมีอยู่จริงในธรรมชาติหรือไม่) คณิตศาสตร์จึงศึกษาจากสิ่งที่เป็นนามธรรม เพื่อบรรลุถึงความรู้ที่สูงขึ้น ผ่านการขบคิดทางตรรกะและการพิสูจน์ เป็นเหตุให้ความหนักแน่นของคณิตศาสตร์มาจากการกลั่นกรองความคิดเชิงตรรกะจนรัดกุมและน่าเชื่อถือโดยมิได้สนใจว่าความรู้จะสอดคล้องกับปรากฏการณ์ทางธรรมชาติใดๆ หรือไม่ และที่สำคัญไม่ต้องใช้การทดลอง

วิทยาศาสตร์ใช้คณิตศาสตร์เพื่อตอบสนองเป้าหมายการเข้าใจธรรมชาติ สมการและตัวแปรต่างๆ จึงต้องเป็นปริมาณที่มีความหมายในทางวิทยาศาสตร์ด้วย เพื่อที่จะนำไปสู่การเข้าใจความสัมพันธ์ที่มีเหตุและผลในธรรมชาติซึ่งเกิดขึ้นโดยปัจจัยเหล่านั้น เพราะฉะนั้นสมการทางวิทยาศาสตร์ทุกสมการมีขึ้นเพื่อช่วยเข้าใจปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ กล่าวให้ชัดคือ สมการที่ไม่สอดคล้องกับเรื่องราวทางธรรมชาติแทบไม่มีประโยชน์ต่อวิทยาศาสตร์เลย

ขณะที่คณิตศาสตร์สามารถกำหนดสร้างสมการที่คำนวณอย่างซับซ้อนเพื่อใช้แสดงความสัมพันธ์อันงดงามทางตัวเลขได้โดยไม่ต้องสนใจว่า สมการนั้นๆ มีความหมายทางวิทยาศาสตร์หรือสอดคล้องกับปรากฏการณ์ทางธรรมชาติหรือไม่ หากวิทยาศาสตร์บังเอิญนำไปใช้ประโยชน์ได้ก็น่ายินดี นักคณิตศาสตร์ยังถนัดในการพัฒนาเทคนิคการแก้สมการต่างๆ เมื่อศาสตร์สาขาอื่นๆ สร้างสมการหรือทฤษฎีตามองค์ความรู้ของตนขึ้น เทคนิคนี้ก็จะเป็ประโยชน์ในการหาคำตอบได้ง่ายขึ้น

จะเห็นได้ว่า องค์ความรู้ทางคณิตศาสตร์อย่างเรขาคณิตวิเคราะห์มีภูมิหลัง มีที่มา มีเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ก่อนที่จะถือกำเนิดขึ้น เหมือนกับศาสตร์ทั้งปวง ที่สำคัญคือ พัฒนาการของคณิตศาสตร์แยกไม่ออกจากความก้าวหน้าทางปรัชญาธรรมชาติตลอดจนการพัฒนาวิทยาศาสตร์ในโลกตะวันตก โดยจะเห็นได้จากประวัติศาสตร์ตั้งแต่โบราณที่กล่าวมา ได้มีการพยายามสร้างความเข้าใจต่อจักรวาลและธรรมชาติ ต่อมาในสมัยหลังเกิดการนำคณิตศาสตร์มาช่วยตอบสนองเป้าหมายนี้อย่างเป็นระบบและแม่นยำมากขึ้น

ในประวัติศาสตร์ มนุษย์ได้ทำทุกวิถีทางเพื่อตอบคำถามที่ตนสงสัย โดยไม่สนใจว่าความรู้ที่ใช้นั้นจะถูกขนานนามว่า คณิตศาสตร์ วิทยาศาสตร์ ดาราศาสตร์ ภูมิศาสตร์ หรืออะไรก็ตาม ครอบงำที่สิ่งทั้งหลายเหล่านั้นนำมาวมกันแล้วตอบสนองเป้าหมายหลักของมนุษย์ได้ คือการทำความเข้าใจกับโลก

จักรวาล และสิ่งแวดล้อมของตน กล่าวโดยย่อก็คือ ความก้าวหน้าทั้งหมดที่กล่าวมาเกิดขึ้นจากการพัฒนาความรู้แขนงต่างๆ แต่ล้วนมุ่งไปสู่เป้าหมายเดียวกัน

การแบ่งความรู้สาขาต่างๆ ออกจากกันโดยสิ้นเชิงในปัจจุบันจึงเปรียบเสมือนการแบ่งวิธมองโลกออกเป็นแ่งมุมต่างๆ แล้วไม่ได้นำมารวมกัน การศึกษาในศาสตร์สาขาหนึ่งๆ ก็เพื่อนำความรู้ชั้นสูงในศาสตร์นั้นไปใช้ประกอบการทำงานในสาขาเฉพาะ มากกว่าจะสนใจความเชื่อมโยงที่ความรู้นั้นๆ มีกับอดีตหรือกับความรู้ด้านอื่นๆ

ระบบความคิดที่แบ่งแยกนี้ทำให้เกิด "สายวิทย์" ที่คอยแต่จะแก้โจทย์ หาคำตอบต่างๆ แต่ ไม่รู้ความเป็นมาของความรู้ที่ตนใช้ ไม่รู้ว่าสิ่งนั้นเคยเปลี่ยนโลกไปในทิศทางใด ขณะเดียวกัน "สายศิลป์" ที่เรียนเพื่อพัฒนาไปสู่การเป็นนักมนุษยศาสตร์-สังคมศาสตร์ ก็เป็น "สายศิลป์" ที่ขยายกับคณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ ทั้งๆ ที่สองศาสตร์นี้ต่างก็มีบทบาทอย่างสำคัญต่อพัฒนาการของสังคมมนุษย์และโลกทัศน์ของมนุษย์ หากมีเพียงบทบาทในด้านความก้าวหน้าหรือเทคโนโลยีเท่านั้น

จากกรณีการศึกษาประวัติศาสตร์ของคณิตศาสตร์ สามารถชี้เห็นว่าความรู้ทางคณิตศาสตร์มีที่มาและมีความสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์อย่างน่าสนใจ แต่ภายใต้วิธีคิดแบบ "สายวิทย์-สายศิลป์" ที่แยกขาดจากกัน ประเด็นอันน่าสนใจดังกล่าวไม่ใช่จุดมุ่งหมายหลักทั้งในการศึกษาวิชาคณิตศาสตร์และประวัติศาสตร์ที่ศึกษากันอยู่ อย่างน้อยก็ในห้องเรียนของสังคมไทย

ผู้เขียนจึงหวังว่า งานชิ้นนี้จะสามารถเป็นตัวอย่างของแนวคิดว่าด้วยการเปิดขอบเขตการศึกษาเพื่อเปิดมุมมองของทั้งสองฝ่าย และมุ่งสู่เป้าหมายเดียวกันคือการเพิ่มความเข้าใจต่อสังคมมนุษย์ทั้งในอดีตและปัจจุบัน

บรรณานุกรม

- ธาวิต สุขพานิช. "ความรู้วิทยาศาสตร์ (0): ปฐมภูมิ คือ การนับ กับ ค.ศ. 2000." *เนชั่นสุดสัปดาห์* 8 (2 – 8 ธันวาคม 2542): 62-63.
- _____. "ความรู้วิทยาศาสตร์ (2): ระบบการศึกษาไทย (สายวิทย์ – สายศิลป์)." *เนชั่นสุดสัปดาห์* 8 (16 – 22 ธันวาคม 2542): 62-63.
- _____. "ความรู้วิทยาศาสตร์ (7): สิทธิมนุษยชนสากล." *เนชั่นสุดสัปดาห์* 8 (17 – 23 มกราคม 2543): 42.
- _____. "รหัส ดา วินชี: The Da Vinci Code (1)." *มติชนสุดสัปดาห์* 24 (9-15 เมษายน 2547): 73.
- _____. "รหัส ดา วินชี: The Da Vinci Code (2)." *มติชนสุดสัปดาห์* 24 (16-22 เมษายน 2547): 41.
- _____. "รหัส ดา วินชี: The Da Vinci Code (3)." *มติชนสุดสัปดาห์* 24 (23-29 เมษายน 2547): 73.
- พิพัฒน์ พสุธารชาติ. *ปลายทางที่ ๐๐*. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, 2544.
- เพ็ชร ลุมิตร (บรรณาธิการ). *อารยธรรมตะวันตก*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2529.
- Boyer, Carl B. *A History of Mathematics*. 2nd Edition. Singapore: John Wiley & Sons, 1989.
- Keaney, Hugh F. *Science and Change 1500-1700*. New York: McGraw-Hill Book, 1979.
- Kline, Morris. *Mathematics: A Cultural Approach*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing, 1963.
- Koestler, Arthur. *The Sleepwalker: A history of man's changing vision of the Universe*. London: Hutchinson, c1959.
- Motz, Lloyd and Weaver, Jefferson Hane. *The Story of Mathematics*. New York: Avon Books, 1995.
- Shapin, Steven. *The Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

**26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

"ความบ้า พุทธศาสนาในกวีนิพนธ์ระอัสคัมกลุ่ม The Beat"

อ.ดร.ดารินทร์ ประดิษฐ์ทัศนีย์ ผู้เสนอบทความ

รศ.ดร.พลี ยุวชิต ผู้นำการถกบทความ

วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547

9.00 – 10.30 น. ห้อง 102 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

Madness, Buddhism, and World Weariness : The Beats' Confessional Poetry

ความบ้า พุทธศาสนา กวีระอาสังคม : กวีนิพนธ์เผยใจของนักเขียนกลุ่มบีตส์

ดารินทร์ ประดิษฐทัศน์*

บทคัดย่อ

บทความนี้ศึกษาความสนใจของนักเขียนกลุ่มบีตส์ที่มีต่อพุทธศาสนา ซึ่งคนกลุ่มนี้มองว่าเป็นหนทางหนึ่งที่นำไปสู่การหลุดพ้นจากสภาพความเป็นจริงของอเมริกาในช่วงสงครามเย็น บทความนี้วิเคราะห์กวีนิพนธ์ในงานเขียนของแจ๊ค เครูแอค ที่มีชื่อว่า *Mexico City Blues* โดยมุ่งศึกษาความพยายามของนักเขียนผู้นี้ที่จะทำความเข้าใจกับพุทธศาสนา รวมทั้งอิทธิพลของคัมภีร์พุทธศาสนาหายานที่มีต่องานนี้ บทความนี้เสนอความคิดว่า เครูแอคพยายามอย่างยิ่งที่จะเข้าใจพุทธศาสนาในลักษณะที่ต้องการจะนำความรู้ทางพุทธปรัชญาที่ได้จากการอ่านมาตอบคำถามที่เกี่ยวกับการดำรงอยู่ของชีวิต กวีนิพนธ์ของเขาแสดงให้เห็นถึงความสนใจที่มีต่อความคิดเรื่องทุกข์ การดับทุกข์ สุนฺยตา และนิพพาน

Abstract

This paper analyzes the Beat writers' engagement with Buddhism, which they considered as an alternative for salvaging their weary minds from the repulsive reality of America during the Cold War period. Interpreting some of the poems in Jack Kerouac's *Mexico City Blues* (1955) in light of Buddhism, I focus on his struggle with this religion and the influence of Mahayana Buddhist scriptures on this work. I argue that his engagement is existential, in the sense that he seriously attempts to apply his reading of Buddhist philosophy to his own existence. His poetry reveals a mind-rending struggle with the Buddhist concepts of suffering and the cessation of suffering as well as those of *nirvana* and *sunyata*.

* ดารินทร์ ประดิษฐทัศน์ เป็นอาจารย์ประจำภาควิชาภาษาอังกฤษ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

Everyone who has lived through a war, any sort of war, knows that beat means, not so much weariness, as rawness of the nerves; not so much being "filled up to here," as being emptied out. It describes a state of mind from which all unessentials have been stripped, leaving it receptive to everything around it (15)

Beneath this statement by John Clellon Holmes in "The Philosophy of the Beat Generation" lies the reality of the unutterable sufferings in the minds of those who witnessed the cruelty of two world wars and the early twentieth-century decay of human morality. Holmes is specifically referring to the experience of the Beats who lived in tumultuous America in the period of the Cold War after World War II. As Richard Ellmann and Robert O'Clair point out, the Beat Generation was opposed to the "majority culture" that not only repressed individuality but staunchly endorsed middle-class materialistic values, "the anticommunist inquisitions" that were embodied in the figure of Senator Joseph R. McCarthy, who relentlessly tried to identify and eradicate communists in the federal government, and "the formalistic poetry of the times" that was supported by the so-called New Critics. As Jack Kerouac puts it, his Beat generation was overwhelmed with "a weariness with all the forms, all the conventions of the world" and beaten "right down to it, to ourselves" (qtd. in *Charters* xix). Alienating themselves from mainstream society, the Beats created "a counterculture based upon inspired improvisation, whether through jazz, drugs, or transcendence by way of oriental mysticism" (12). What Holmes describes as the "rawness of the nerves" reminds us that the Beats deliberately sought out a primal bareness of life and mind which some regarded as primitive or

even tantamount to a state of corrupt madness. The Beats manifested this "rawness" not only in their way of life and the ways in which they pursued their spiritual quest but also in their poetry.

Holmes asserts that the exclusive concern of the Beats is "the discovery of something in which to believe" (16). Elsewhere he states that, although "our generation was black, lost, wild, and headed toward the deepest corner of the night," "[o]ur search is, I firmly believe, a spiritual one" (qtd. in Forster 11). In "About the Beat Generation" (1957), Jack Kerouac affirms the same idea as he explains that the Beat Generation means not "juvenile delinquents," but "characters of a special spirituality" who, like "solitary Bartlebies staring out the dead wall window of our civilization," embark upon spiritual adventure by "taking drugs, digging bop, having flashes of insight, experiencing the 'derangement of the senses,' prophesying a new style for American culture, a new style (we thought completely free from European influences)" (Chartres, *The Portable Kerouac* 559). Similarly, Stephen Prothero notes that the Beats followed the lead, suggested by Oswald Spengler in *The Decline of the West*, to undertake their pilgrimage outside mainstream Western civilization—in the "fellaheen" and in Eastern civilization (211). The Beats, thus, embraced drugs, sex, lives among bums as well as religions of native tribes and of the Orient. And Buddhism was one of the Asian religious traditions that most appealed to the Beats.

To the Beat writers, poetry is one of the significant means of self-expression and spiritual quest. One literary historian, Edward Halsey Forster asserts that Beat writing has two main features. First it is rooted in "hip" culture in which the ideas of authority, conformity, and tradition are called in

question and obviously revolted against (5). And, second, it is influenced by the expressionist school of art, as exemplified by French surrealists and Gertrude Stein, which encourages "self-expression, creativity, ecstatic fervour and a ruthless denial of tradition" as well as a search into the individual self for subjective truth that can also be shared with readers (14-15). Moreover, Ellmann and O'Clair points out that the Beats can be seen as inheriting the legacy of Walt Whitman's confessional poetry. Like Whitman, they use their private experience as materials for their art, and oftentimes readers find their subject matter very inappropriate for public consumption (13). The Beat poets also excel in their spirit of poetic experimentation; they particularly experiment with what Gregory Corso calls "'bop prosody,' surreal-real images, jumps, beats, cool measures, long rapid vowels, long long lines, and the main content, soul" (qtd. in Charters, *The Portable Beat Reader* xxxiv).

My work deals with the relationship between Buddhism and poetry by three Beat writers: Jack Kerouac, Allen Ginsberg, and Gary Snyder. It is engaged in examining not only the Beats' interest in, attitude toward, and representation of Buddhism but also these Western poets' assimilation and rejection of certain Buddhist concepts in their poetry. My main research questions are: 1) how do these writers view Buddhism and present it in their writings? 2) which aspects of Buddhist philosophy most appeal to these writers? and 3) how do these writers deal with these particular aspects or ideas? In this paper, I will focus only on Kerouac. I will analyze some of his poems in *Mexico City Blues* (1955) in light of Mahayana Buddhism in order to examine the

influence of this religion upon Kerouac's work and the poet's engagement with it. While it examines Kerouac's engagement with the Buddhist concepts of suffering and the cessation of suffering, my paper will focus mainly on Kerouac's take on the related notions of emptiness and nirvana. While he seems to be very much fascinated with these notions, his poems mostly demonstrate his questioning of, and resistance to, them.

Kerouac's interest in Buddhism began, by accident, in early 1954, as he was trying to come to terms with one of his bouts of suffering. From 1954 on, he immersed himself in Buddhism—with Allen Ginsberg's encouragement—by reading (and sometimes memorizing and reciting) a number of books such as Dwight Goddard's *Buddhist Bible*, the classic *Diamond Sutra*, and other sutras that he could find. He also attempted to meditate and to apply Buddhist precepts and ideals to his daily life—although he found those ideals “impossible to realize” (Charters, *The Portable Kerouac* 581; McNally 178-198). It is also important to note that his study of Buddhism goes hand in hand with his use of drugs. According to Malcolm Cowley, Kerouac used morphine and marijuana (in Gifford and Lee 190) while he spent the summer of 1955 seriously perusing Buddhist texts in Mexico City and composing *Mexico City Blues*. To Kerouac, both drugs and Buddhism serve as means of transcending mundane reality to a higher level of consciousness.

In this collection of 242 poems or “choruses” which he created out of his experience of taking drugs and immersing his mind in Buddhist philosophy, Kerouac presents his memories, dreams, experiences, and hallucinations in a surrealistic manner. Although some of these poems can be

quite unintelligible to the reader, the overall impression is clearly that of a suffering human being who is questioning himself and the world and desperately struggling to find ways out of the whirlpool of turmoil and affliction. Throughout the book, Kerouac, the speaker of the poems, constantly refers to himself as a "crazy" man. In the "88th Chorus," Kerouac traces his "craziness" back to a moment during his childhood when he asked himself a fundamental existential question: "--6 years old I saw the sun red / on windows of snowy centralville, / and wondered "Who am I?" (8-10). Yet "no answer came" from "the skies of paradise" (12-13). While Kerouac describes himself in this poem as "the first crazy / I'd known (14-15), he suggests in other poems that he witnesses signs of madness everywhere. In the "52nd Chorus," for example, he compares his madness to that of "the guy" who "sailed on that ferry / for 3 years / Between Hong Kong & China" and who was denied "temporary residence in Hong Kong" by "the British" because "he didnt / have any money" (2-9). Then he likens his craziness to that of "Charlie Chaplin dancing in moral turpitude / . . . / so well known to dreamers / of Choice's Century" (14-15, 19-20). These analogies reveal his acerbic criticism of the materialistic, morally decadent, and spiritually vapid society of his times. His final comparison of everyone to a "Roman Circus" that "Returned for payment / for America Madhouse" (21, 23-24) presents an image of greedy people's running amok in the asylum of America. It is thus not only his relentlessly questioning mind but also the world that drives Kerouac crazy.

Many of his poems examine the complexity of the experience of what he refers to as craziness. He often finds himself teetering on a very fine line between reality and dream, sanity and insanity,

as well as this world and the other world. For example, in the "50th Chorus" he senses that "[his] parts / Are scattered still—didn't gather / Em when form was passin out / the window of the giver" (1-4). He feels himself to be (in Eliot's words) a heap of broken images. Moreover, he has no sense of substantial self; he has been plunged into a mental vacuum. The rest of the poem also suggests that he is trying to find anything that will bring about an end to this vertiginous void. This part of the poem is worth quoting in full:

*So I'm looking for derangement
 To bring me landward back
 Through logic's cold moon air
 Where water everywhere
 Appears from magic gems
 And Asphasiac the Nymph
 Of India by the Sea
 Dances princely mincing
 churi jargots
 In the oral eloquent air
 Of tents'
 Canopied majesty,
 Ten thousand Buddhas
 Hiding Everywhere—
 How can I be crazy
 Even here? (5-20)*

In sheer despair, he gropes after even "derangement," hoping that it will safely lead him to stable ground. It is very interesting that this "derangement"—his means of deliverance—is gained through

"logic's cold moon air," a dreamlike realm where he finds exotic and mysterious images of the orient: water flowing out of "magic gems" that are reminiscent of the seven treasures often mentioned in such scriptures as the *Lotus Sutra* and the *Diamond Sutra*;¹ a dancing "Nymph Of India"; and the invisible omnipresence of numberless Buddhas. At the same time, these images disclose the state of his deranged mind; they could be part of a hallucinatory vision stimulated by the use of drugs together with his reflections on the Buddhist scriptures that he is reading. In other words, he associates Buddhism with his means of transcendental experience that will save him from the insanity of the world. Concomitantly, Buddhism as experienced by Kerouac is, nevertheless, equated with another kind of mental derangement. After all, Kerouac seems to be trapped in insanity of one kind or another.

Kerouac's poems show that Kerouac is seriously committed to learning about and fathoming Buddhism. Kerouac acquired a great deal of knowledge about the religion from his reading. He was interested in different aspects of Buddhism, from myths and stories about the Buddha's life to parables and pure philosophy. He employs his reading knowledge about these various aspects of Buddhism in a number of poems in *Mexico City Blues*. To a certain extent, the knowledge he

¹ For example, the chapter "The Emergence of the Treasure Tower" of *Lotus Sutra* depicts the miraculous rise of the treasure tower out of the earth and its suspension in the air. The tower is described as adorned by banners and canopies made of "the seven treasures, namely, gold, silver, lapis lazuli, seashell, agate, pearl, and carnelian" (170).

The water streaming out of magic gems in Kerouac's poem suggests the azure blue of lapis lazuli. Elsewhere in this collection, Kerouac refers to this stone (see, for instance, the "170" Chorus").

acquired is essential for one's comprehension of the poems. Kerouac tells his reader in the "65th Chorus": "To understand what I'm sayin / You gotta read the Sutras" (1-2). At the same time, it is worth noting that his own imagination, interpretation, and cultural background play a very important role in his representation of Buddhism in his poetry.

The "65th Chorus" serves well as an illustration of how Kerouac's depiction of an event in the Buddha's life is filtered through his Western imagination, especially his orientalist perception of the East. The images presented in the second half of this poem are drawn, for the most part, from an event at Sravasti, where the Buddha delivered the *Diamond Sutra*. Kerouac's description of the Buddha's delivering a sermon to 1250 monks reminds those who are familiar with Buddhist scriptures of the beginning of the *Diamond Sutra*, in which the monks of this particular number together with a number of bodhisattvas assembled before the Lord Buddha in the garden of Anathapindada at Sravasti, listening to the Buddha's discourse on the path to nirvana (111-112). Yet it is important to note at the same time that Kerouac frames this story within the exotic setting of ancient India that is conjured up by his imagination. His backdrops of this sacred event are the woods outside "Sravasti" and "campfires at night" where one finds not only "passing houris" with "bare feet" and "naked right / Right shoulders" but also "the Indian Dancinger!" (7-9, 10). Through these erotic images, the poem exemplifies the fact that Kerouac's Buddhist interests are interwoven with the West's orientalist vision of the East as related to seductive sensuality and sexuality.

Philip Whalen makes sense in noting that Kerouac's involvement in Buddhism was "pretty much literary" (Plimpton 217). However, I want to argue that Whalen's comment accounts only for a certain part of Kerouac's dialogue with this religion. I will discuss Buddhist ideas that particularly appealed to Kerouac and his struggle with these ideas in order to support my argument that his engagement with Buddhism was not only literary but also existential—in the sense that he wished seriously to connect his knowledge about Buddhist philosophy with his own existence and experience. Not only did he acquire some of his most cherished knowledge through the study of Buddhist literature, but his poetry also came to reflect his attempts to fathom Buddhist ideas and to apply them to his life, as well as his heart's inability to come to terms with some of these concepts.

As Kerouac himself states through the voice of Ray Smith in his novel *The Dharma Bums*, he is particularly interested in "the first of Sakyamuni's four noble truths, *All life is suffering*" and "in the third, *The suppression of suffering can be achieved*" (12). Many of his poems reveal his obsession with suffering, especially death, and his attempt to understand the cause of his suffering in the light of Buddhism. In his recollection of his childhood experience in the "92nd Chorus," he ponders upon his questioning about suffering when he was a little boy and received a toy house as a Christmas gift. He wondered whether toy people experienced suffering as he did, posing the disturbing question, "Did any of them lil cardboard soldiers / See the Sun of Sadness at Six / In the windows of their snow slope?" (20-22). The reply is provided in the succeeding poem, the "93rd Chorus": "But I knew they hadn't. / They hadn't thought such thoughts" (1-2). Kerouac goes on to explain that the

relation between suffering and the mind that troubles itself with "such thoughts" is explicated in Buddhist philosophy. He names the text that led him to his understanding of suffering and its cause: "It was like the *Lankavatara / Scripture* / I got to read 30 years later" (5-7). It was very likely that Kerouac first encountered this Mahayana scripture in Dwight Goddard's *The Buddhist Bible*, where it is translated into English by D. T. Suzuki.

According to Buddhism, suffering is derived from ignorance and selfish desires in one's own mind. One is unaware that the reality that is perceived by one's ignorant mind and five senses is transitory, subject to suffering, and devoid of a substantial nature. On the contrary, the deluded mind erroneously thinks that things are real and permanent, and struggles to possess them. The *Lankavatara Sutra* focuses in particular on the notion of "[t]he world as 'thought-only'" (Harvey 109). The ignorant mind, stained by defilements, is unable to discern reality as empty of any substantial self or fixed nature. What the mind perceives as the "world" is merely "thought" or, as stated in the *Sutra*, "a manifestation of the mind" (Goddard 283, 294). While all things in the world are "a dream," the mind sees them otherwise as real, clinging to apparent differences among these multifarious things and concocting systems of thoughts and language in which things are discriminated in terms of binary oppositions. Such notions as birth/death, good/bad, and oneness/otherness are mistakenly thought of as having "a self-nature of their own" (Goddard 277-278, 279). Buddhism postulates that, if one is able to enlighten the mind and remove this veil of illusion, one will fathom the "undifferentiated, inscrutable" "'Suchness' of Reality" (Goddard 299).

That Kerouac was exposed to these Buddhist concepts and seriously thought about them is strongly evidenced by a number of poems in this collection. In his attempt to explain the cause of suffering in the "93rd Chorus," Kerouac, after referring to the *Lankavatara Sutra*, rewrites the message from the text in his own words:

It said: These little cardboard
Houses and people, may be real,
Considered as real, if you steal
Little Reel from the wheel
Every neel till the eel
in the skeel keep the weal
Of all men intact in city
Halls
Of poop hope. (8-16)

Both the ideas and language of these lines can be construed in accordance with Buddhist philosophy. The first four lines suggest that, in conventional reality, things—such as toys—are perceived as “real” because they are tangible objects. Since what is perceived as a “reel” may be touched and even taken away from the “wheel,” it is regarded as real. However, this very image of the little “reel” as one of the transient components of the “wheel” concomitantly implies the Buddhist idea that in ultimate reality, things are void of an unchanging inherent nature since they are the mere results of the concurrence of causes and conditions. Once a reel and all other components are removed, what is called the wheel also disappears. In itself, a wheel as well as all things else does not therefore exist. As its existence hinges upon that of other things, it cannot be considered

as essentially real. Furthermore, the fact that the rest of this quotation falls into gibberish insinuates that language is an arbitrary tool of communication that does not carry any meaning in itself. As explained in the *Lankavatara Sutra*, "words are only sweet sounds that are arbitrarily chosen to represent things" and "they are not the things themselves, which in turn are only manifestations of mind" (Goddard 286). In other words, since the world and the language that we use to refer to the world are merely the artificial creations of the mind, one can neither grasp nor be attached to them. Kerouac also adds that the *Sutra* cautions against "see[ing] reality / in images like cardboard / — nor in the brown light / of this very kitchen" (19-22).

It is important to note that while Kerouac discusses the Buddhist concept of emptiness in his poems, the language that he employs also has an affinity with that of Mahayana scriptures, particularly the *Prajna-paramita* or "*Perfection of Wisdom*" *Sutras* that include the *Diamond Sutra* and the *Heart Sutra*. Focusing on the notion of emptiness—not as an idea in itself, but as a critique of the theory that endorses an attachment to the substantial reality of things—the "*Perfection of Wisdom*" *Sutras* aim at awakening the reader's mind from the conventional way of seeing the world in dualisms. In their language of paradox, the *Sutras* constantly attempt to debunk linguistic conventions that are founded upon a system of differentiation. For example, the Buddha in the *Diamond Sutra* is inclined to utter such sentences as "when the Tathagata preached: 'The qualities of Buddha, the qualities of Buddha indeed!' they were preached by him as no-qualities of Buddha. Therefore they are called the qualities of Buddha" (119-120). Or the reader is often stunned by such

lines in the *Heart Sutra* as "There is no knowledge, no ignorance, no destruction (of ignorance)," and "There is no knowledge, no obtaining, no non-obtaining of Nirvana" (148). In the former example, owing to the human proclivity to be attached to names, ideas, or things, an affirmation that one thing—"the qualities of Buddha"—is what it is has to be immediately negated as the Buddha points out that they are "no-qualities of Buddha." As Mahayana Buddhism emphasizes non-dual wisdom, there can be neither "the qualities of Buddha" nor the "no-qualities of Buddha." Consequently, the negation has to be undone. The enlightened mind will be able to detach itself from all ideas of which the existence is grounded on binary oppositions—including even the idea of nirvana. Non-attachment to any concepts or qualities constitutes the state of emptiness.

Kerouac's poems on Buddhist concepts are full of the language of paradox similar to that of the "*Perfection of Wisdom*" *Sutras*. He, for example, conveys the idea of emptiness in the first three stanzas of the "105th Chorus":

*Essence is like absence of reality,
Just like absence of non-reality
Is the same essence anyhow.*

*Essence is what sunlight is
At the same time that moonlight is,
Both have light, both have shape,
Both have darkness, both are late:*

*Both are late because empty thereof,
Empty is light, empty is dark,*

*what's difference between emptiness
of brightness and dark? (1-11)*

These stanzas can be interpreted as conveying the Buddhist notion that there is neither "reality" nor "non-reality" in the state of emptiness. Conventionally, "sunlight" is distinguished from "moonlight," but in reality, both things are composed of similar elements and qualities, such as "light," "shape," "darkness," and "late[ness]."² They both are empty of an inherent quality that could differentiate the one from the other; in other words, there is no discrimination between sunlight and moonlight in the state of emptiness.

The poem could have quite accurately conveyed the Buddhist notion of emptiness if Kerouac had not added the three following stanzas:

*What's the difference between absence
Of reality, joy, or meaning
In the middle of bubble, as being same
As middle of man, non-bubble
Man is the same as man,
The same as no-man, the same
As Anyman, Everyman, Asiman,
(asinine man)*

² Kerouac's philosophical assertion that both light and darkness are "late" can be found in the "107th Chorus." In this poem, he applies the Buddhist notion of the world as thought-only to explain the relationship between the mind and the external world. He explains that light is "late" because it comes into existence only after the mind's perception and its discrimination between light and darkness. As he puts it, "Until then there was no light / So light is late" (10-11). He also points out that "light" and "darkness" are "[a]rbitrary ideas" (17).

Man is nowhere till he knows,

*The essence of emptiness
is essence of gold (12-22)*

His initial paradox at the beginning of the poem is sliding into a question in lines 12-15 that does not make clear sense. The word "bubble" may signify the state of emptiness or nirvana as it does in other poems in this book. But what does Kerouac mean by the phrase "as being the same / As middle of man, non-bubble"? The penultimate stanza is a product of Kerouac's play on words as he draws upon word-combinations that end with "man" and equates all of them. As a result, these lines by no means demonstrate the negation of the duality of man / no-man. On the contrary, they suggest how the mind that excessively concentrates on the notion of emptiness and its verbal expressions in the *Sutras* may give rise to an aberration of language and probably its own insanity as well. In his leap from "man" and "no-man" to "Anyman," "Everyman," and "Asiman," or "asinine Man," Kerouac ostentatiously parodies the language of the "*Perfection of Wisdom*" *Sutras* that attempts to deconstruct linguistic conventions. In so doing, he distorts language and pushes it to a point of absurdity, intimating that the state of emptiness is tantamount to that of madness.

The funny and playful tone in his poems arises from Kerouac's wit and sense of humor. On the other hand, the playful tone that often escalates to inane meaninglessness may also hint at possibilities of the poet's "derangement" in his serious wrestle with the inscrutable notion of emptiness. His poetry indicates that Kerouac himself seriously struggles to pin down Buddhist

concepts. It reveals, moreover, his misunderstanding of certain Buddhist concepts, his skepticism about their applicability to real human experience, and his ambivalence about Buddhism. For example, he poses a question about the validity of the notion of emptiness when one is still in mundane reality and so can regard oneself as an agency of action. His doubt is revealed in the "233rd Chorus," in which he draws the reader's attention to what he views as a contradiction in Buddhist teachings. He begins the poem by reciting a line about the idea of non-self (*anatman*) which is derived from the *Diamond Sutra*: "There is no selfhood that can begin the practice / Of seeking to attain Anuttara Samyak Sambodhi / Highest Perfect Wisdom" (1-3). In an attempt to advocate the idea of emptiness and seek to detach the mind from everything, the "*Perfection of Wisdom*" *Sutras* negate all ideas, even those of a person or a self. Kerouac seems to think that this teaching of non-self contradicts one part in the *Sutra* which encourages Buddhists to practise and disseminate their learning as he goes on to note that "Yet / 'Faithfully and earnestly observe and study / and explain this Scripture to others' / is gory reminder of bone. / Others. . . ." (4-8). To Kerouac, such a line in the *Sutra* attests to the substantial existence of a being or a self. The problem here lies in the fact that, although the *Sutras* attempt to undo dualisms in language, the *Sutras* are still written in the very language that is based upon a system of differentiation and dualisms. However, in the *Sutras*, one employs linguistic signs with a heightened awareness that both the signs and things that they signify do not have a self-nature of their own. Furthermore, Kerouac's question may result from his lack of understanding that Buddhism recognizes two related

planes of reality: conventional and ultimate reality. Lines 5 and 6 convey the conviction that a person should study and teach the Sutra to others. According to Buddhism, such deeds do indeed take place on the level of conventional reality. Concomitantly, on the level of ultimate reality, both the deeds and those involved in the studying and teaching of the Sutra are deemed "unreal" on the grounds that they do not own a fixed substantial nature. Their impermanent existence hinges upon causes and conditions that are subject to change and dissolution. The scriptures of Mahayana Buddhism attempt to inculcate this wisdom that enables one to see reality as it truly is.

Related to this lack of understanding about the two levels of reality are Kerouac's misgivings about the Buddhist notion of emptiness. He is perturbed and even threatened by this Buddhist notion. He is particularly disturbed by how the notion of emptiness affects the value of his poetry and his identity as a poet. In the "118th Chorus," Kerouac describes something similar to his state of emptiness in which sounds from the radio are "all the same to me" (1). He then contrasts this state with the moment when he begins to "grasp," that is, to identify himself as a poet discriminating one sound from another and embarking upon the "singing" of poetry. He compares his moment of grasping and that of emptiness:

*And having grasped
go on singing
because I wouldn't
be writing there poems
if I didn't know*

That I grasp I sing

*I've had times of no-singing,
they were the same*

Music is noise, Poetry dirt (11-19)

Here he is saying that grasping, which Buddhism regards as spiritually harmful, enables him to compose poetry, while the state of emptiness does not recognize the discrepancy between "music" and mere "noise" as well as that between his poetic creation and "dirt." In other words, he seems to imply that poetry is rendered worthless by the notion of emptiness and that his identity as a poet is also at the risk of being dismantled.

Apart from deeming the notion of emptiness as a menace, Kerouac often expresses his frustration with this concept by pointing out that it is inapplicable to the tangible reality of the human experience. The "102nd Chorus" illustrates the discrepancy between Buddhist teachings about emptiness with his own experience:

*One never dies,
One's never born
So sing the optimists
Of holy old religion,
trying to assuage—*

*Your shoes may look nice,
Your baby buggies neater,*

*But one dies,
one's born.*

The Prophet of Buddhahood

*is that
nothing
is really
born nor dies (3-11, 14-18)*

This quotation clearly demonstrates that Kerouac is well aware of Buddhist teachings about the non-existence of birth and death. However, to him, this abstract notion contradicts the perceptible experiences of birth and death and is, therefore, incapable of alleviating palpable sufferings that arise from such experiences. In this poem, he attributes his inability to fathom this notion to "Ignorance" (19). In my opinion, Kerouac's conflict is not different from that of any Buddhists who have neither let go of their attachment nor attained an insight into reality and are still struggling to reconcile the life of the material world to the spiritual teaching of the Buddha.

However, although he is at odds with the Buddhist notion of emptiness, Kerouac seems considerably fascinated by it. Many poems disclose Kerouac's attempt to conceptualize and understand the state of emptiness or nirvana. Kerouac must have learned about nirvana from his reading of Buddhist scriptures. The *Lankavatara Sutra*, for example, defines nirvana as being "where the thinking-mind with all its discriminations, attachments, aversions, and egoism is forever put away" and "where there is insight into the abode of Reality" (355). In short, nirvana or emptiness

is the true nature of reality, in which the purified mind accurately perceives all things as they are, that is, as empty of a permanent self and therefore unreal.

One of his poems, the "184th Chorus," interestingly indicates that Kerouac is aware of such a conception of emptiness and that he is, nonetheless, likely to imagine this notion as being associated with death. In this poem, he depicts himself as recalling a line about emptiness that he read somewhere: ". . . the void / is not really void / but the real realm / of the Dharma" (5-9). His negative view of this notion is shown as he concludes that he will come to the realization that his life of "hate / or love" is, in reality, "radiant / right eternities / for [him]" when he is "falling / in that inhuman pit / of dizzy death" (11-13, 17-18, 20-22). He suggests here that an insight into emptiness arrives only at the vertiginous moment of a person's death.

Kerouac is particularly interested in inquiring into the nature and location of nirvana or sunyata. Whereas sunyata in Buddhism is not "a physical vacuum devoid of material substance" but "emptiness in the sense of essential nature" (Buddhadasa 13-15), Kerouac tries to understand "emptiness" in terms of its physicality. In the "196th Chorus," for example, he suggests that nirvana is an actual place and at the same time that it exists inside his mind. He insinuates that he uses drugs—"[s]moke[s] for the scene"—to stimulate his mind, hoping to "bring everyone / Straight to the dream" (2-4). Then he describes that realm of reverie as

*A hospital for the sick,
Lying high in crystal,
In heaven of pure*

Adamantine
Consanguine
Partiality devoid
Of conditions, free— (14-20)

To Kerouac, nirvana is equivalent to an institution for those who are suffering. This hospital is not only an actual place made of crystal but also situated in tangible heaven made of pure precious stones. His imagination blends with his knowledge about nirvana as he describes this place as possessing a distinctive quality of being "devoid / Of conditions" and "free." At the end of the poem, he states that he is journeying "Thru Lake Innisfree / Looking for Nirvana / Inside me" (22-24). Contradictorily, the pilgrimage toward nirvana is, to Kerouac, a plunge into the recesses of his mind where he can perceive its concrete existence.

However, the hypothesis that nirvana exists somewhere in the mind does not seem to satisfy Kerouac's skepticism. The "198th Chorus" indicates that when Kerouac examines this notion in relation to the ideas of emptiness and non-self, his logical analysis renders the hypothesis invalid. As he observes, "Nirvana aint inside me / cause there aint no me" (1-2). These two lines implicitly pose the question of how nirvana could exist in the mind if one postulates that everything—including the mind or the self—is empty of a substantial nature and thus unreal. Stuck in the net of contradictions, Kerouac then resorts to his playful parody of the Prajna-paramita paradoxes that lead to even more bewilderment: "Nirvana's everywhere / 'xceptin' what's everywhere / And so all is nowhere" (3-5). After all, nirvana still remains a mystery to Kerouac.

In his agonizing wrestle with Buddhism as presented in *Mexico City Blues*, Kerouac's responses to the religion can be characterized by confusion and ambivalence. This ambivalence is disclosed in one pithy phrase in the "179th Chorus": "a bhikku in my heart / waiting for philosophy's / dreadful murderer / B U D D H A" (18-21). While the "bhikku" in him signifies his faith, his resolve to seek spiritual deliverance, and his perseverance to pursue the Buddha's teachings, that Kerouac sees the Buddha as a "dreadful murderer" suggests his torment as a result of his wrestle with Buddhism, his skepticism, and his fear.

Not only can the turbulent and deranged mind in quest of peace be demonstrated in Kerouac's poetry that is created out of his literary and existential engagement with Buddhism, but it is characteristic of humans in the modern world. Like Kerouac, the modern mind after the World Wars lost faith in traditional beliefs, suffered from spiritual loneliness, and madly groped after something to believe. *Mexico City Blues* is confessional poetry by and about a modern Western self that is painfully aware of its struggle for spiritual salvation and its failure to grasp Eastern philosophy that it believes might be a new alternative to conventional values. Simultaneously, this collection of poetry attests that Kerouac as a modern poet imposes upon himself—a modern man at a loss himself—the awesome responsibility of a priest/poet who functions as a spiritual guide and who employs the art of poetry to hold and heal the shattered world. His hopeless question following his meditation on the emptiness of all existence, ". . . What am I to do / Beyond writing this instructing / Poesy . . . ?," in the "226th Chorus" obviously reveals his desperation, yet may be concomitantly

interpreted as suggesting his belief in the ethical and spiritual value of poetry (21-23). After all, even when the world is collapsing and he himself is on the verge of craziness, the only things that he seems to firmly believe in are poetry and the power of the poet. His last poem in this collection ends with "Stop the murder and the suicide! / All's well! / I am the guard" (22-24).

บรรณานุกรม

- Buddhadasa Bhikku. *Buddha-Dhamma for Students*. Trans. Ariyananda Bhikku Roderick S. Bucknell). Nonthaburi, Thailand: Dhamma Study & Practice Group, 1988.
- Charters, Ann. "Jack Kerouac" *American Writers: Selected Authors*. Eds. Leonard Ungar and A. Walton Litz. Vol. 2. New York: Macmillan Library, 1998. 3 vols. 809-826.
- . *The Portable Beat Reader*. New York: Viking, 1992.
- . *The Portable Jack Kerouac*. New York: Penguin, 1995.
- Fields, Rick. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. Boulder: Shambala, 1981.
- Finney, Henry C. "America's Zen's 'Japan Connection': A Critical Case Study of Zen Buddhism's Diffusion to the West." *Sociological Analysis*. 52.4 (Winter 1991): 379-396.
- Foster, Edward Halsey. *Understanding the Beats*. Columbia: U of South Carolina P, 1992.
- Gifford, Barry, and Lawrence Lee. *Jack's Book*. New York: St. Martin's, 1978.
- Goddard, Dwight, ed. *A Buddhist Bible*. Boston: Beacon P, 1966.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History, and Practices*. Cambridge: Cambridge UP, 1990.
- Holmes, John Clellon. "The Philosophy of the Beat Generation." *The Beats*. Ed. Seymore

- Krim. Greenwich: Fawcett, 1960. 13-26.
- Kerouac, Jack. Interview. *Writers at Work: The Paris Review Interviews (Fourth Series)*. Ed. George Plimpton. New York: Viking, 1974. 365-402.
- . *The Dharma Bums*. New York: Penguin, 1958.
- . *Mexico City Blues*. New York: Grove Weidenfeld, 1959.
- The Larger Pragna-paramita-hridaya-sutra (The Heart Sutra)* Trans. F. Max Muller. *Buddhist Mahayana Texts*. Ed. E. B. Cowell, et al. New York: Dover, 1969. 145-149.
- The Lotus Sutra. (The Saddharma-Pundarika Sutra)* Trans. Burton Watson. New York: Columbia UP, 1993.
- Mahoney, Stephen. "The Prevalence of Zen." *Nation*. 187 Nov. 1, 1958: 311-315.
- McNally, Dennis. *Desolate Angel: Jack Kerouac, the Beat Generation, and America*. New York: Random House, 1979.
- Murti, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System*. London: George Allen and Unwin, 1960.
- Prothero, Stephen. "On the Holy Road; The Beat Movement as Spiritual Protest." *Harvard Theological Review*. 84.2 (April 1991): 205-222.
- Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. New York: Alfred A. Knopf, 1928.
- Yu, Beongcheon. *The Great Circle: American Writers and the Orient*. Detroit: Wayne State UP, 1983.
- The Vagrakkhedika (The Diamond Sutra)* Trans. F. Max Muller. *Buddhist Mahayana Texts*. Ed. E. B. Cowell, et al. New York: Dover, 1969. 109-144.
- Watts, Alan. "Beat Zen, Square Zen, and Zen." *The Portable Beat Reader*. Ed. Ann Charters. New York: Viking, 1992. 611-618.



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

**26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

**"อัตลักษณ์ชาติพันธุ์: บทศึกษากวีนิพนธ์ของจอย ฮาร์โจ"
วศินรัฐ นวลศิริ ผู้เสนอบทความ
รศ.ดร.พลี ยุวชิต ผู้นำการอภิปราย
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
9.00 – 10.30 น. ห้อง 102 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์**

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

In Search of Ethnic Identity: An Analysis of Joy Harjo's Selected Poems

วศินรัฐ นวลศิริ*

บทคัดย่อ

บทความนี้วิเคราะห์บทกวีของ จอย ฮาร์โจ (2494-) กวีหญิงสมัยใหม่ลูกผสมชาวพื้นเมืองอเมริกันในบริบททางวัฒนธรรม บทความนี้เสนอความคิดที่ว่าฮาร์โจใช้กวีนิพนธ์เป็นแนวทางในการแสวงหาเอกลักษณ์ของความเป็นชนกลุ่มน้อย รวมทั้งการพยายามย้อนกลับไปสู่รากเหง้าความเป็นเผ่าครีกของเธอ นอกจากนี้บทความนี้ยังศึกษาบริบททางวัฒนธรรมของกวีนิพนธ์ของฮาร์โจ โดยชี้ให้เห็นถึงหลายปัจจัยที่ยังผลให้วัฒนธรรมของชาวอเมริกันดั้งเดิมได้เสื่อมสลายลง อันได้แก่ อิทธิพลจากระบบการศึกษาแบบตะวันตกและความรู้สึกแปลกแยก ทั้งเป็นที่น่าสังเกตว่าบทกวีดังกล่าวยังมีลักษณะสอดคล้องกับรูปแบบของวรรณกรรมพิธีกรรมที่ส่งผลในการบำบัดปัญหาที่เกิดขึ้นในจิตใจของกวีด้วย

Abstract

This article analyses the poetry of Joy Harjo (1951-), a mixed blood Native American female writer, in its cultural context. It argues that Harjo attempts to use her poetry as a means to search for her ethnic identity and restore her Creek ethnic roots. Trying to place to Harjo's poetry in its cultural context, this paper also traces many possible reasons that brings about cultural loss to Native American inhabitants: the imposition of whites' educational system, and the feeling of alienation. Moreover, I regard her poetry as a ceremonial literature, which enables her to heal her psychological problems.

*วศินรัฐ นวลศิริ ได้รับปริญญาศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาวรรณคดีอังกฤษ จากมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ปัจจุบันกำลังศึกษาในระดับปริญญาโท คณะอักษรศาสตร์ ภาควิชาภาษาอังกฤษ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย โดยได้รับทุนจากมหาวิทยาลัยนเรศวร บทความนี้เขียนขึ้นขณะกำลังศึกษาอยู่ชั้นปีสุดท้ายของคณะมนุษยศาสตร์ ภาควิชาภาษาอังกฤษ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

In Search of Ethnic Identity: An Analysis of Joy Harjo¹'s Selected Poems

It is noticeable that a great number of literary works by Native Americans reflect the writers' attempt to reclaim their ethnic identity. Among those works is Joy Harjo's poetry. In many of her poems, Harjo calls attention to the need to refresh the memories of the Indian communities which are breaking down and disappearing. In the U.S., American Indians are ethnic minorities who have been marginalized. The imposition of dominant popular culture that has often inferiorized the cultures and the people of ethnic groups makes it difficult for Native Americans to develop a positive, indigenous identity. As a result, American Indians feel the need to search for their roots because it helps define who they are. For many contemporary Native American writers, writing becomes a means to reclaim their ethnic identity. Harjo is one of the greatest American Indian writers who never forgets her Creek² origins. Identity for Harjo is central to her writing projects. This paper argues that Harjo uses her poetry as a means to search for her ethnic identity.

This paper first discusses how the imposition of whites' educational system brings about cultural loss to Native Americans and how many American Indian writers make use of literature as a way to maintain their communities. Then, the focus on the paper shifts to an analysis on the related poems of Joy Harjo, which, I would argue, exemplify ceremonial literature, a kind of textual healing. The last part of the paper calls attention to how Harjo uses her poetry as a means to return to her ethnic roots.

The imposition of white's educational system seriously causes cultural loss to Native Americans. Since 19th century, the white's process of studying has dominated American Indians' way of learning. The input of Western education still has an effect on the Indians. As Peter Nobokov illustrates, at schools run by whites, Native American students were taught to forget their roots. As a white teacher said, "Don't look back, all that is passed away. This country through here is all improved. You saw when you were coming, cities, railroads, houses, manufactories" (219). Here, it is clear that the white teacher was trying to teach his American Indian students to abandon their communities and their Indian way of life. He wanted his pupils to adopt a new lifestyle and ignore the past. He pointed out that technology had modernized the

areas around the school. Although the teacher did not state directly that Indians were uncivilized, he implied that technology brought by whites had improved the Indians' quality of life. Unknowingly, the Indians began to look up to white, thinking that they were superior to them.

Moreover, as noted by Nabokov, the white teacher forbade Native American children from speaking their native languages otherwise they would be physically punished (216). This suggests the colonial situation in which language is used as a powerful tool to make the colonized people feel inferior. The white teacher tried to control American Indian students by forcing them to speak his language, English. Physical punishment was used as a way to make the students feel ashamed of themselves and of their own language. When the Indian students went to whites' schools, they were instructed that western cultures were superior to their own cultures and gradually the Indian students would believe that they were inferior to the whites. As Sun Elk, an American Indian student indicates,

"They [the white teachers] told us that Indian ways were bad. They said we must get civilized... It means, 'be like the white man.' ... And the book told how bad the Indians had been to the white men—burning their towns and killing their women and children. But I had seen white men do that to Indians. We all wore white man's clothes and ate white man's food and went to white man's churches and spoke white man's talk. And so after a while we also began to say Indians were bad" (qtd. in Nabokov 222).

The imposition of white's educational process thus contributes to the loss of Native Americans' identity. First, the teacher tells Indian students to hate their tribes. Having been taught to "be like the white man," the Indian students adopt a new identity to replace their own. Then, the Native American pupils learn from the textbooks that their ancestors were wicked for they destroyed the whites' state. It is often true that Native Americans were unfairly judged as uncivilized. Yet, the book does not record that the whites do the same things to ruin Native Americans' communities. Although the Indian children know that whites also burn their homes, they can do nothing since they have no authority. Mostly, the publishers of the books are whites, so they can write anything that makes people believe that whites do not harm American Indians. Actually,

whites have been the invaders of the Indians' communities. Since the Indian students have to study from these books, it is dangerous for them to learn to imitate white people. They begin to dress their clothes, eat their food and go to white's church. These American Indian students thus have the tendency to look down upon their communities and might even forget their roots.

One of the modern Native Americans who has influenced by the Western process of learning, Joy Harjo is aware of the problem of cultural loss. She had a first-hand experience of the imposition of white's educational system. As she states, "I read a lot as a child, but I always felt that to read poetry I had to change myself to be inside the work. I had to think like a European or a white American" (qtd. in Lauter). Harjo's statement reveals her awareness of the need to reconstruct Native Americans' identity. The poetry taught in schools is usually written by whites and thus often regarded as having high value. For instance, students have to read classic literature by Shakespeare, Milton and Ben Johnson. Since the Indians learn how to appreciate Western literature, it is dangerous for them because they would lose their ethnic self. The Indian students have to adopt a new identity and abandon their identity to think like white and be like them.

Education is used as a means not only to subordinate Native Americans but also to change the attitudes of the Indian people. Another important enforcement of whites' educational system is that whites have imposed upon American Indian children the new kind of religious belief. According to Nabokov, traditional American Indians believed that the sun was the most powerful god because he gave life to all-living creatures every spring. On the contrary, Christians implanted in Native Americans that God was the creator of the wholeness. The Indians did not understand the idea that God had absolute power. Since they perceived nature from the visible things, they thought that all life came from the sun (225). Moreover, Indian religion had no concept that women were made from men. American Indians accepted the doctrine that the female was created simultaneously with the male. The Indian woman shall be considered the ancestor of the nation (Fisher 10). In contrast, Christians believed that women were made from men, and they instilled this idea to Native American students. As Dexter Fisher points out, the role of Native American women has changed because of the diminishment of tribes. Indian men adopted some of the white attitudes toward women and treated them as inferiors rather than equals (12). This kind of discrimination was developed in the tribes and possibly contributed to the disintegration of Indian communities.

The Western view of time and space, which is different from the Indians's viewpoint, is another thing that whites have imposed upon Indians. As Paula Gunn Allen points out, "the non-Indian tends to view space as linear and time as sequential, whereas American Indians view space as spherical and time as cyclical" (59). From a Western perspective, universe is fix and static. The Western perception that "once a saint, always a saint" is the expression of the idea that time is straight. In contrast, "Native Americans' universe moves and breathes continuously. The circular concept requires all points that make up the sphere of being to have a significant identity and function" (Allen 59). The American Indians see all creatures as relatives and the tribal systems relationship as central.

Apart from the awareness of the adverse impact of the white's educational system, the feeling of alienation is another problem that Native Americans have experienced. Although American Indians are American citizens, many of them feel alienated living in this country. Modern Native American people live in-between two cultures, which are traditional and modern cultures. American Indians often feel that they do not belong to the mainstream in which the cultural and social values are different from theirs. This causes them to feel alienated living in the white' s society because their concept of self differs from that of the Western concept, as it is more inclusive (Wong 13). According to Howard Gardner, the Euro-American society emphasizes on isolation. He further discusses that there is less of a sense of individuality in tribes. Community and landscape define traditional Native Americans self-conceptions (15). Many indigenous people share the belief that all things in the universe are dependent on one another.

The problems resulting from the imposition of whites' educational way of learning and the different social values have inspired many Native American writers to search for their ethnic roots. In doing so, they make use of literature as a powerful means to maintain their communities and avoid cultural extinction. The Indian writers begin to write down their stories in an effort to preserve the traditions of the past. Literary work is also a vehicle of the imagination to clarify the relationships between individuals and communities (Fisher 5,7). As Hertha Dawn Wong, a Native American writer, states, "Stories of our lives, told by our families and retold by us, shape our identity. Self-narration is part of the process of self-construction and self-representation" (vi). Word has the ability to form one's perception and one's identity. Harjo's statement below reflects her awareness of the need to restore for the Indians' cultures:

I feel strongly that I have a responsibility to all the sources I am: to all past and future ancestors, to my home country, to all places that I touch down on and that are myself, to all voices, all women, all of my tribe, all people, all earth, and beyond that to all beginnings and endings. In a strange kind of sense it frees me to believe in myself, to be able to speak, to have a voice because I have to (qtd. in Hussain).

Harjo is aware of the urgent need to rebuild her Indians' communities, so she tries to find a means to revive her cultures. As we can see from Harjo's assertion, "Today, just about everything inspires me to continue writing. My granddaughter inspires me to think about the future. I have intense dreams and visions that inspire me. And I have an amazement for survival that keeps me writing" (qtd. in Lauter). This quotation reveals Harjo's inspiration that she writes her poetry in order to inherit the Indians' cultures to the people of the future generation. Harjo explains that in tribal cultures, a poet is considered a truth-teller. She hopes the readers see her as someone who takes part in revitalizing cultures by giving back life and excitement to the communities (www.miracosta.cc). Harjo intends to record the Indians' cultures in her literary works. Her poetry thus becomes a concrete evidence of the Creeks and the Indians' people to restore and pass their cultures on to the next generation. As we can see that Harjo's poetry presents the traditional belief of Native Americans. The subject matter of her poems is generally about origin, creation, celebration and commemoration of her tribe. Joy Harjo's "Remember" is rich in evocative detail:

*Remember the sun's birth at dawn, that is the
strongest point of time. Remember sundown
and the giving away to night. (5-7)*

This poem illustrates the creation of Native Americans' lives. They believe that the sun donates its life to all living things in the morning. In the poem, the dawn "is the strongest point of time" because it is the period that things begin to breathe. The poem also shows the origin of their lives born from the sun. In the evening, it is the time of sunset, and the sun deprives the breath of all living creatures. The poem indicates the belief of Indians that there are four periods of human's life. While morning is related to childbirth, noon represents youth. Afternoon is compared to maturity and middle age, and evening suggests old age and death.

Harjo's poetry not only helps reconstruct the Indians' cultures but also serves to heal the poet's psychological illness. Many of Harjo's poems reveal that the marginalization and oppression of American Indians cause psychological scars. It is necessary for Native Americans to find a means to express their inner conflicts. For Harjo, poetry can heal these scars. To a certain extent, Harjo's poetry can be regarded as a ceremonial literature, which enables her to treat her psychological problems. As critic Paula Gunn Allen explains,

Ceremonial literature includes songs for many occasions: healing; initiation; planting, harvesting, and other agricultural pursuits; hunting; blessing new houses, journeys, and undertakings. There are also dream-related songs; war songs; personal power songs: songs for food preparation, purification, and vision seeking. The subjects of the major ceremonial cycles include origin and creation, migration, celebration of new laws, and commemoration of legendary or mythic occurrences. (73)

One of the crucial functions of ceremonial literature serves to the cure illness. Psychologically, "[t]he literature of ceremony encourages Native Americans to heal, to love themselves for who and how they are, to gather a sense of community, of struggle, of spiritual wholeness and sanity, of self-esteem" (Aptheker 246). To illustrate, literature is a kind of remedy for these psychological scars. For one thing, writing is a means used by many Native American writers to debunk the myths that American Indians are savage and uncivilized. Literary work functions as a channel through which the Indians can reveal their feelings of alienation and inequality to the public. They can also present and promote their cultures, languages and traditions through their literary works. In other words, writing a literary work enables the Indians' writers to feel proud of their ethnic roots. As Harjo states, "I hope reading my work will help students give value to their own voices" (qtd. in Lauter). Here, Harjo suggests that her poetry encourage the readers, especially students, to be contented with their identity. Everyone should dare to express his or her own feeling. The word "voices" refers to the identity of Native Americans and other people as well. Harjo suggests that everyone has his or her own value, which is essential. If one recognizes one's self-value, one will love one's roots.

Harjo's poetry clearly expresses her purpose of writing, which is to celebrate her self-identity. For example, in "Your Phone Call at Eight A.M.," Harjo firmly states that:

"this poem isn't for you

but for me

after all"

(28-30) [emphasis added]

This poem celebrates the value of the Indians' identity. Harjo writes this poem to someone who calls her early in the morning. She feels as if s/he puts the "deadly rope" (2) around her neck when she hears the telephone rings. As we can see from, "what you said you wanted was...a few books," (11-12) which shows that the caller asks Harjo for a literary work. In lines 20, "what your heart ever saw in me that you didn't," shows that the caller annoys the poet, for s/he does not understand the value of her poetry. The caller wants to publish her book so as to earn money. This poem criticizes the agent who does not understand the value of literary works. However, Harjo's statement "this poem isn't for you / but for me / after all" (28-30) suggests that she writes her poetry because she wants to celebrate her identity as a Creek Native American. In this sense, "Your Phone Call at Eight A.M." is a ceremonial poem, as it urges American Indians to love themselves. The poem confirms that the Indians have their literature, and it is written to celebrate their race.

Harjo's poetry not only enables her to redefine and reconstruct her identity but also reflects the poet's determination to restore her Indian culture. According to Bettina Aptheker, "ceremonial literature allows American Indians to honor and respect their cultural differences" (246). Memory of the Indian tribes thus important to Indian people, as it reminds them of their origins. Knowing their history enables them to understand their racial background. For them, memory is part and parcel of a struggle to reclaim their ethnic self. In order to restore their cultures, the Indians must remember their roots. The poem "Remember" clearly portrays how memory can help reconstruct identity:

Remember that all is in motion, is growing, is you.

Remember that language comes from this.

Remember the dance that language is, that life is. (26-28)

This poem portrays the pride of being an American Indian. In the poem, landscape helps define traditional Native American self-conception. It is necessary to "[r]emember the earth whose skin you are" because Indians believe that the mother earth is the source of life. The memories of their ancestors bring to mind the pride of their ancient cultures. Many Native Americans believe that all things in the universe are dependent on one another. In the same way, the American

Indians' sense of self is associated with the tribal identity. It is thus essential for Native American to remember their roots because it helps restore their communities and self pride as well.

In addition, the Native American sense of self is associated with tribal identity. As Hertha Dawn Wong remarks, in order to fully acknowledge a sense of Indian identity, American Indians should recognize that one is linked to the tribe (16). Harjo's "Remember," confirms this idea:

*Remember the earth whose skin you are.
Red earth yellow earth white earth brown earth
black earth we are earth.
Remember the plants, trees, animal life who all have their
tribes, their families, their histories, too.* (15-19)

Obviously, the above lines portray the poet's sense of self, which is related to her tribal identity. She thinks that the acceptance of her community is the understanding of ethnic identity.

Furthermore, the belief that American Indians are part of nature is reflected in Harjo's poetry. As Paula Gunn Allen points out, the Christian universe is based on a sense of separation and loss, while the American Indian universe is based on dynamic self-esteem (57). In Christianity, human are the most important living things that God created in the world. On the other hand, Native Americans believe that nature is dynamic, creative, and responsive. The Indians allow all animals, vegetables and minerals the same or even greater privileges than humans. Harjo's poem "Fire," describes the relationship between herself and nature at her home:

*look at me
i am not a separate woman
i am a continuance
of the blue sky
i am the throat
of the sandia mountains* (14-19)

In this poem, the poet integrates herself with nature. She declares that she is not a lonely woman, for she belongs to nature, such as blue sky, mountains and wind. "Fire" shows the equality between human and nature. Harjo does not think that she is greater than nature. Rather, she thinks that she and nature are equal. Indians respect nature because it gives them lives.

Harjo's "Morning Once More" also portrays a close connection between American Indians and nature:

*in the morning
it is this i believe in
the galloping sun
and my whole life
a rider* (7- 11)

Harjo compares herself to a rider who rides a horse everyday like the sun, which rises every morning. This poem is like a record of the belief of tribal people because it reflects the Native Americans belief that time is circular. The poem also suggests that Harjo is equal to nature, as her life is like the sun.

Moreover, ceremonial literature serves to hold traditional and modern society together. As Allen points out, ceremonial literature establishes the relationship between social and natural worlds (73). In "Are You Still There," Harjo frames the poem with a sense of association. This poem shows the connection between the two places, which are Native American community and the city. The poem also reflects what it is like to be away from home and is unable to come back. Here, telephone is used as a means to connect the speaker, who is living in "acoma" to her home in "albuquerque." Western wind, sandstone and mesita cliffs are personified, as we can see in the poem:

*i dial the number
and listen for the sound
of his low voice
on the other side
"hello"
is a gentle motion of a western wind* (5-10)

From the excerpt, the persona calls the nature, for she really misses home. The "western wind" replies her in a very "gentle motion" by saying "hello." Then, mesita cliffs, which is also personified says, "I have missed you." This answer seems to empower her, for she knows that nature loves her. The poem suggests a close relationship between the family members. Someone in the persona's home longs for her return. Harjo receives a warm welcome from her community, and it makes her feel very pleased. The personification signifies that her home is

alive. In addition, the oppositional links between "here" and "there" by extension indicates the poet's attempt to hold the two societies together. Unfortunately, even though the speaker tries to contact her home by using telephone, communication fails:

*but my voice is caught
shredded on a barbed wire fence
at the side of the road
and flutters soundless
in the wind* (24-28)

The above excerpt depicts the failure of communication. The word "shredded" shows the static that the speaker hears when using telephone. Metaphorically, the annoying sound can be compared to something that obstructs the persona, making her unable to contact her home. In a sense, "Are You Still There" is a ceremonial work, for it illustrates Harjo's endeavor to connect herself to her roots.

Additionally, the fact that the dominant cultures of whites often threatens to destroy the American Indians' subjectivity has prompted many Native American writers to write about their home place. Many American Indians feel uncomfortable when they are in the city because the circumstances of the towns are oftentimes different from their home. Therefore, the persona in "Talking to the Moon" longs for the moment when she is able to go home:

*Take me home, away
From these burning lights
And this breathing machine.* (26-27)

Here, the persona feels frustrated when she lives in the city. She talks to the moon to release her pain of being far away from home. In the excerpt, the speaker asks the moon to take her home. She wants to leave the city's life because it is far different from her home. The word "burning" suggests that she finds living in the city uncomfortable. The fluorescence lights irritate her, and so do the noises of the "breathing machines." Since the surrounding in the city is completely different from the nature at her home, she feels alienated.

Harjo's poems not only portray the feeling of alienation but also calls attentions to the need to return home, and "The Blood Letting," clearly depict the urgency of returning to one's roots:

*I know it was meant in beauty,
 but inside there are voices
 urging me on to another distance
 to a place that is even more
 intimate than this one.* (19-23)

This poem expresses Harjo's attitude towards her living circumstances. In the beginning of the poem, someone makes her feel upset. When they have an argument, Harjo feels frustrated. In the excerpt, the lines that read "there are voices / urging me on to another distance" might refer to her desire to return home. The phrase "even more / intimate" suggests that her house is uncomfortable and she wants to leave it. The saying that home is where the heart is best describes to the poet's feeling here. Even though she lives in different places for a long time, she prefers to live home. Understandably, when one feels sad, one usually thinks of home. In the poem, the poet wants love to come and save her. Love here can refer to the love of homeland.

Although city life is uncomfortable for the Native Americans in Harjo's poems, they often find their memories of their home comforting. Memory in Harjo's poems suggests power. In "New Orleans," for example, the persona feels empowered knowing that she "ha[s] a memory":

*These things
 have memory,
 you know.
 I have a memory.* (19-22)

In her attempt to search for her Creek kinsfolks in the South, she comes to New Orleans to find the traces of her origins. The speaker declares that she has a strong memory about her roots. She comes to New Orleans to remember her home.

Harjo uses her poetry as a means to return to her ethnic roots. As Brian Swann points out, Native American writers think that they will be able to psychologically return home when they write about their nostalgia (284). For a century, American Indians go to the towns for jobs or to follow their husbands and families. Many Indians go to schools elsewhere and never return home again. Harjo, too, left her hometown and came to New Mexico to attend the Institute of American Indian Arts. After graduation, Harjo worked as a professor at the University of New Mexico. Like many modern Native Americans, Harjo is away from her home because she has to

work in the city. Unable to physically go back her hometown, Harjo uses poetry as a means to bring her back to communities.

Harjo's poetry reflects the poet's imaginary return to home. Since Harjo cannot stay home permanently, she tries to create a way that enables her to return home, which is writing poetry. The poem "Origins" describes a beautiful scenery of her hometown:

into shiny side of the earth
Where stars have come down into rocks
between Sanders and Flagstaff.
Orange nova cliffs
glinting, and the whole earth cracked. (4-8)

This poem makes the readers able to see images of wonderful nature, such as sundown, star and cliff. These images reflect the traditional belief of Native Americans that they originate in nature. When the American Indians read this poem, they are likely to feel very pleased. The nostalgic poetry not only encourages the tribal people to remember their home but also enables the readers to metaphorically return home.

In the same way, "The Last Song" reflects the poet's positive attitudes towards her hometown, which is her pride. In the poem, someone asks Harjo, "how can you stand it" in "the hot [O]klahoma summer [?]" He also says, "this humid thick air is choking me / and i want to go back to New Mexico." Harjo firmly answers the man,

it is the only way
i know how to breathe

oklahoma will be the last song
i'll ever sing (9-10, 20-21)

This poem reveals a strong sense of belonging to Oklahoma. Even though Oklahoma is not a comfortable place for many people, it is the most peaceful place for her to live. Speaking proudly, Harjo asserts that "it is the only way" she knows her simplicity of life.

In conclusion, the imposition of white's educational system brings about the cultural loss to Native Americans. The oppressive treatment of whites also causes them to feel alienated and inferior to the Western people. Many American Indian writers are aware of these problems and feel the need to reconstruct their ethnic identity. The marginalization of Native Americans in

American society motivates the Indians to learn more about their roots to empower themselves. Therefore, the Indian writers begin writing down their life stories and recording tribal lore in an effort to preserve the ancient traditions. Knowing their histories enables Native Americans to understand their ethnic background. Likewise, understanding their cultures encourages them to recognize the value of their society. Memory of the nations is very important to Native Americans, as it reminds them of their origins. Joy Harjo is a great representative of modern Native American who tries to restore the memory of her community. Poetry offers her a means to search for her ethnic identity and to encourage many American Indians to return to their roots. Harjo's poetry also reveals how literature can heal the mental scars caused by the feelings of being alienated and marginalized, as it helps American Indians feel proud of their ethnic roots. In other words, writing not only creates new audiences but also gives Native Americans a chance to tell their stories to the public.

Notes

¹Joy Harjo, a mixed blood Native American, was born in 1951 in Tulsa, Oklahoma. She is a member of Creek or Muskogee Tribe. At the age of sixteen, Harjo moved to attend the Institute of American Indian Art. Later, she changed her major from art to poetry. Harjo graduated from University of New Mexico with a BA in poetry in 1976. Successfully, she brought her writing to a professional level. Harjo has received many awards for her work, including the American Book Award from the Before Columbus Foundation. Harjo taught at the Institute of American Indian Arts before becoming part of the English department at University of New Mexico in 1990. She currently teaches at the University of Arizona in Tucson. Joy is now one of the most requested lecturers among the younger Indian writers. She is also very much involved in community service, Poets in the Schools, and National public service. Harjo often performs her poems and plays the saxophone with her band, *Poetic Justice*.

²Creek is one of the so-called Five Civilized Tribes of Oklahoma. Today the Creeks are also known as the Muskogees. Formerly, the Creeks lived in the area that is now known as Georgia. Their land was dispossessed, and they were forced to move to Indian Territory along with other tribes. However, they still maintain much of their unique cultural heritage.

Works Cited

- Allen, Paula Gunn. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Tradition*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Aptheker, Bettina. *Tapestries of Life*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1989.
- Fisher, Dexter. Historical Perspectives. In Dexter Fisher (ed.), *The Third Woman: Minority Women Writers of the United States*. Boston: Houghton Mifflin, 1980.
- Green, Rayna. Introduction. In Rayna Green (ed.), *That's What She Said: Contemporary Poetry and Fiction by Native American Women*. Bloomington: Indiana UP, 1984.
- Harjo, Joy. "Are You Still There." In Dexter Fisher (ed.), *The Third Woman: Minority Women Writers of the United States*. Boston: Houghton Mifflin, 1980.
- _____. "The Blood-Letting." In *That's What She Said*.
- _____. "Fire." In *That's What She Said*.
- _____. "The Last Song." In *That's What She Said*.
- _____. "Morning Once More." In *That's What She Said*.
- _____. "New Orleans." In *That's What She Said*.
- _____. "Origins." In *That's What She Said*.
- _____. "Remember." In *That's What She Said*.
- _____. "Talking to the Moon." In *That's What She Said*.
- _____. "Your Phone Call at Eight A.M." In *That's What She Said*.
- Hussain, Azfar. Joy Harjo and Her Poetics as Praxis: A 'Postcolonial' Political Economy of the Body, Land, Labor, and Language. In *Wicazo Sa Review: A Journal of Native American Studies*. 15.2 (2000): 27-61. 16 Nov. 2002. <<http://muse.jhu.edu/demo/wic/15.2hussain.html#top>>
- Lauter, Paul. Contemporary Writers. In Center for Electronic Projects in American Culture Studies (ed.), *The Heath Anthology of American Literature*. 1994. Georgetown University. 16 Nov. 2002. <<http://www.georgetown.edu/tamlit/newsletter/6/Profiles.htm>>
- _____. Interview with Joy Harjo. In Gloria Floren (ed.), *The Heath Anthology of American Literature*. 20 Jun. 2000. Miracosta College. 16 Nov. 2002. <<http://www.miracosta.cc.ca.us/home/gfloren/harjo.htm>>
- Moyers, Bill. *The Language of Life: A Festival of Poets*. New York: Doubleday, 1995.

Nabokov, Peter. *Native American Testimony*. New York: Penguin Books, 1992.

Swann, Brian and Arnold Krupat. Introduction. In Brian Swann (ed.), *I Tell You Now:*

Autobiographical Essays by Native American Writers. Chicago: Bison Book, 1989.

Wong, Hertha Dawn. *Sending My Heart Back Across the Years*. New York: Oxford UP, 1992.

หมายเหตุ ผู้เขียนขอขอบพระคุณ อาจารย์ ดร.ชลธิป วสุวัต สำหรับข้อแนะนำและคำอธิบายความคิดทางการ
แสวงหาเอกลักษณ์ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ศรวณีย์ สุขุมวาท ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สงวนศรี ชันธิเขียว และ
อาจารย์ ดร.ดารินทร์ ประดิษฐ์ศนีย์ ผู้ได้กรุณาให้ความช่วยเหลือทางด้านหนังสืออ้างอิง



เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

"กรุงเทพฯ กับภาพลักษณ์ 'ผู้หญิงเหนือ'"

ภิกษุณี รัตนา ผู้เสนอบทความ
ผศ.ดร. วัชร สันธะประมา ผู้นำการอภิปราย
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
9.00 – 10.30 น. ห้อง 103 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

กรุงเทพกับภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ”
Siam and Northern Women's Image

ภักดีกุล รัตนา

กรุงเทพกับภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ”

Siam and Northern Women's Image

ภักดีกุล รัตนา¹

บทคัดย่อ

การศึกษาเรื่อง “กรุงเทพกับภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ” มีวัตถุประสงค์คือ เพื่อศึกษาถึงที่มาของทัศนคติทางสังคมของคนกลุ่มต่างๆ ต่อผู้หญิงเหนือ ในช่วงพุทธศตวรรษที่ ๒๕ โดยคำนึงถึงลักษณะความสัมพันธ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม รวมไปถึงวิถีชีวิต และแนวคิดของคนแต่ละกลุ่ม แล้วอธิบายถึงปัจจัยที่มีผลให้ทัศนคติต่อผู้หญิงเหนือบางประการกลายเป็นทัศนคติครอบงำที่ทำให้เกิดเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในเวลาต่อมา

ผลของการศึกษาพบว่า ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือเกิดจากทัศนคติทางสังคมในสังคมล้านนา และสังคมภายนอก โดยเฉพาะจากกรุงเทพฯ ที่เข้ามาสัมพันธ์กับล้านนาตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ ความแตกต่างของพื้นฐานทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรมของกรุงเทพฯ และล้านนาในช่วงเวลาดังกล่าวส่งผลให้ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ เกิดทัศนคติดูแคลนผู้หญิงล้านนาในทุกชนชั้น ทัศนคติดูแคลนนี้ผลักดันให้ชนชั้นสูงล้านนาสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในอีกลักษณะหนึ่ง ด้วยการปรุงแต่งศิลปวัฒนธรรมของตนให้ดูโก้และยืนยงถึงลักษณะเฉพาะดังกล่าวผ่านการแสดงออกของผู้หญิงเช่นรูปแบบการแต่งกาย การเกล้าผมแซมดอกไม้ ความนุ่มนวล อ่อนหวาน จากท่าทางการพ้อง และความดีงามผ่านเนื้อหาของละคร

ความสัมพันธ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรมระหว่างกรุงเทพฯ กับล้านนาที่มีอย่างต่อเนื่องนำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงของภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ กล่าวคือภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือมีลักษณะซับซ้อนขึ้น ทั้งนี้เป็นผลจากการขยายตัวของกลุ่มทุนท้องถิ่นที่ได้รับผลประโยชน์จากการสร้างความสัมพันธ์กับกลุ่มผลประโยชน์ภายนอก อาทิ รัฐบาลกรุงเทพฯ และนายทุนส่วนกลาง ทำให้เกิดการเลือกรับภาพบางภาพของผู้หญิงเหนือเพื่อสร้างเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือเพื่อตอบสนองผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ และอาศัยสื่อต่างๆ ในการเผยแพร่ภาพลักษณ์ดังกล่าวส่งผลให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือบางภาพกลายเป็นภาพที่มีอิทธิพลจนครอบงำความคิดของคนทั่วไป ขณะที่บางภาพแม้จะมีการเสนออย่างต่อเนื่องแต่กลับไม่สามารถสร้างการยอมรับและไม่มีพลังมากพอที่จะครอบงำความคิดทางสังคมได้ และบางภาพได้เปลี่ยนไปจากการรับรู้

¹ อาจารย์ประจำโปรแกรมวิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่

ของสังคม ทั้งนี้เพราะการดำเนินนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวของรัฐ ทำให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่นายทุนสร้างขึ้นมีอิทธิพล

ผลการศึกษาคาดว่าจะประโยชน์ต่อการพัฒนาสตรีในแง่ความเข้าใจในคุณค่าของตนเองโดยไม่ยึดติดกับภาพที่ถูกสร้างขึ้น อันจะมีส่วนช่วยในการพัฒนาสังคมเพื่อสร้างแผนพัฒนาสตรีด้วยความเข้าใจและตระหนักถึงคุณค่าของผู้หญิงตามสภาพที่เป็นจริง

Abstract

The purpose of this study, "Siam and The Images of 'Northern Women'" in 25th century (B.E.) aims at :

1. to find out the social attitudes which has affected the images of northern women in 25th century (B.E.) that are related to politics and economics including the societies in which life-styles and conception are determined.
2. to find out important factors which can possibly create certain influential attitudes towards northern women

The study reveals that the attitudes of Lanna and Siam societies have affected the images of northern women. The different bases of politics, economics, and societies between Lanna and Siam affect the attitudes of Siamese elite to look down upon all classes of the northern women. Such attitudes, as a matter of fact, leads to the rectum of Siamese royalty to resist thereby result attempts to improve, create and refine the Lanna culture in such a way that reflects the unique feature of Lanna culture. The northern women are then served as the principle presenter of the unique culture by means of the costumes, hair style, grace and beauty.

The continuity of the relationship between Lanna and Siam leads to the changing of the images of northern women. In addition, the expansion of local middle class which has thus contributed to the images of the northern women to be more complex. For certain reasons, this local middle class has deliberately selected some characteristics of northern women that leads to the falrication of certain images to suit their benefits. The point is the local capitalists can utilize media to reflect their attitudes regarding northern women. Such an action has had an impact on some images of northern women; which

turns out to be dominant and therefore influences social thinking. Some other impact cannot create social acknowledgement; while some gradually disappear.

Another factor that has caused the creation of the images of northern women among the local capitalists has more influence in the society and has led to the promotion of the tourism in northern Thailand on the government level.

It is hoped that the result of this study will be beneficial to the development of the true traits of Thai women. An understanding of women virtue without adopting some existing images would help developing human resource plans.

ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ หมายถึงทัศนคติต่อผู้หญิง หรือจินตนาการเกี่ยวกับผู้หญิง ซึ่งทั้งทัศนคติและจินตนาการเกี่ยวกับผู้หญิงดังกล่าวมีผลต่อความสัมพันธ์ทางสังคมที่กลุ่มคนต่างๆ มีต่อผู้หญิง การศึกษาเรื่องภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในที่นี้จึงเป็นการอธิบายถึงภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่ถูกสร้างขึ้นตั้งแต่หลังการปฏิรูปการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจนกระทั่งถึงก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 ว่ามีกลุ่มใดที่สร้างภาพลักษณ์ดังกล่าว อีกทั้งสร้างขึ้นจากทัศนคติเช่นใด ทั้งนี้โดยคำนึงถึงเงื่อนไขและบริบททั้งภายใน และภายนอกสังคมล้านนาว่ามีผลกระทบอย่างไรต่อทัศนคติทางสังคมหรือจินตนาการที่มีต่อผู้หญิง และท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมนั้นท้ายที่สุดมีผลอย่างไรต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ

สถานภาพและภาพลักษณ์ที่สะท้อนจากชื่อ "ลาว"

การพิจารณาคำเรียกชื่อที่สยามใช้เรียกล้านนานั้นสามารถสะท้อนถึงสถานภาพของล้านนาในมุมมองของสยาม และความคิดที่อยู่เบื้องหลังของสยามที่มีต่อล้านนา จากการศึกษาพบว่า การใช้คำเรียกชื่อดังกล่าวมีนัยสำคัญบางประการ กล่าวคือ แสดงให้เห็นถึงพัฒนาการความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับล้านนา และที่น่าสนใจคือ คำที่สยามใช้เรียกล้านนา โดยเฉพาะคำว่า "ลาว" นั้นสามารถนำมาอธิบายเพื่อชี้ให้เห็นถึงระดับความสัมพันธ์ทางอำนาจของสยามต่อล้านนา และยังสะท้อนให้เห็นถึงทัศนคติของคนทั้งสองกลุ่มที่มีต่อกันผ่านชื่อที่ใช้เรียกกันด้วย

การรับรู้ของสยามต่อคำเรียกชื่อ “ลาว”

การใช้คำว่า “ลาว” เรียกดินแดนและผู้คนในล้านนาของสยามนั้น พบว่าในสมัยก่อนรัตนโกสินทร์เป็นการใช้เรียกเพื่อแสดงถึงการเป็นคนต่างพื้นที่และวัฒนธรรมกับตน² ดังปรากฏในหลักฐานสมัยอยุธยา เช่น ยวนพ่าย³ ที่วรรณกรรมดังกล่าวใช้คำเรียกกองทัพเมืองเชียงใหม่ และพระเจ้าติโลกราชว่า “ลาว” ตลอดทั้งเรื่อง ทั้งยังปรากฏการใช้คำที่แสดงสถานะของเมืองทั้งสอง อาทิ ใช้คำว่า “จอมราช” หมายถึงสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ และใช้คำว่า “กรุงลาว” และ “ปิ่นลาว” ในความหมายของเมืองเชียงใหม่ และ พระเจ้าติโลกราช ตามลำดับ⁴

การอ้างถึง “ลาว” ในหลักฐานสมัยอยุธยาแสดงให้เห็นถึงการรับรู้ของสยามต่อล้านนาในฐานะคนต่างกลุ่มกับตน ซึ่งการรับรู้ดังกล่าวผนวกกับการรับรู้ของสยามต่อความแตกต่างในพื้นที่และวัฒนธรรมกับล้านนา ย่อมนำไปสู่ทัศนคติที่แสดงถึงการเป็นคนต่างกลุ่มกันอย่างชัดเจน

การรับรู้ของสยามต่อล้านนาจากคำว่า “ลาว” ได้ตกทอดและสืบทอดมาจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ ดังปรากฏในสารตราของเจ้าพระยาจักรีถึงเมืองเชียงใหม่ ลำพูน ลำปาง ว่า

“...จึงทรงพระราชดำริว่า เมืองเชียงใหม่เป็นเมืองใหญ่ประเทศราช
เขตแดนบ้านเมืองกว้างขวางพรักพร้อมไปด้วยเจ้านายญาติวงศ์ บุตร
หลานแสนท้าวพญาลาว ทแกลั่วทหารทั้งไพร่บ้านพลเมืองก็มีเป็น
อันมาก
“...ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ตั้งพญาอุปราชเป็นพญาวิเชียรประการ
พญาเชียงใหม่ นายภิมภิสารเป็นพญาอุปราชช่วยกันรักษาบ้านเมือง
ขอบเขตอาณา ปกครองญาติพี่น้องแสนท้าวพญาลาวเก่าใหม่...”⁵

อย่างไรก็ตาม พบว่าการรับรู้ของสยามดังกล่าวได้เปลี่ยนนโยบายประการไปจากเดิม

² เตือนใจ ไชยศิลป์. ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ 2536, หน้า 34-38.

³ วรรณกรรมเรื่อง ยวนพ่าย สันนิษฐานว่าแต่งขึ้นในสมัยพระรามาธิบดีที่ 2 ซึ่งครองราชย์ระหว่าง พ.ศ. 2034-2072 โดยมีจุดประสงค์การแต่งเพื่อเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถในคราวทำสงครามชิงเมืองกำแพงเพชรกับพระเจ้าติโลกราชแห่งเมืองเชียงใหม่เมื่อปี พ.ศ. 1900 ซึ่งครั้งนั้นกองทัพอยุธยาเป็นฝ่ายชนะ

⁴ ลิลิตยวนพ่าย (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์อักษรสัมพันธ์, 2518), หน้า 54.

⁵ หจข., จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 จ.ศ. 1209 เลขที่ 17 สารตราเจ้าพระยาจักรีฯ ถึงเมืองเชียงใหม่ นครลำพูน นครลำปาง เรื่องตั้งพระยาอุปราช.

กล่าวคือจากเดิมที่ใช้เรียกเพื่อแสดงถึงเมืองที่มีความแตกต่างระหว่างกลุ่มคนต่างพื้นที่และวัฒนธรรมในสมัยอยุธยาเป็นการรับรู้ต่อคำเรียกล้านนาในฐานะเมืองที่เป็นประเทศราชในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ โดยเฉพาะเมื่อล้านนายอมรับการอุปถัมภ์ของสยามเพื่อกอบกู้เอกราชจากพม่าและอาศัยอำนาจของสยามในการสร้างการยอมรับและขยายอำนาจเหนือหัวเมืองต่างๆ ของกลุ่มเชื้อเจ้าเจ็ดตน⁶ รวมไปถึงพฤติกรรมของผู้ปกครองล้านนาต่อการยอมรับอำนาจของกรุงเทพฯ อาทิ การที่ผู้ที่ได้รับการเสนอชื่อให้เป็นผู้ปกครองจะต้องลงมาเข้าเฝ้าเพื่อรายงานตัวและรับสัญญาบัตรโปรดเกล้าฯ แต่งตั้ง การยอมรับพันธะในการส่งเครื่องราชบรรณาการแก่กรุงเทพฯ ทุก 3 ปี⁷ การยอมรับต่อความสัมพันธ์ดังกล่าวของล้านนา ทำให้ผู้ปกครองสยามรับรู้ถึงสถานภาพที่สูงกว่าของตนต่อผู้ปกครองล้านนา และภายใต้ความสัมพันธ์ดังกล่าวจะทำให้ผู้ปกครองสยามเริ่มมองล้านนาในฐานะ "ด้อย" กว่าตน และแม้สถานภาพของเจ้าผู้ปกครองล้านนาในสายตาของสยามก็เป็นเพียงสามัญชน เพราะสืบเชื้อสายมาจากพราหมณ์⁸

นอกจากนี้จากหลักฐานของชาวต่างชาติที่เดินทางเข้ามายังสยามและเดินทางต่อมายังล้านนาต่างใช้คำว่า "ลาว" ที่หมายถึงผู้คนและดินแดนล้านนาในบันทึกของตน เช่นเอกสารของบาทหลวงปาลเลกัวซ์ ที่เล่าถึงสภาพทั่วไปของเมืองสยาม และกล่าวถึงคนล้านนา โดยใช้คำว่า "ลาว" หรือหลักฐานของคาร์ล บ็อค ที่เดินทางสำรวจแผ่นดินสยามขึ้นไปถึงล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 ก็ใช้คำว่า "ลาว" ในความหมายของคนและดินแดนล้านนาเช่นกัน ความคิดเกี่ยวกับคำว่า "ลาว" ของชาวต่างชาตินี้น่าจะได้รับอิทธิพลจากการเรียกขานของชาวสยาม ดังปรากฏในรายงานการเดินทางสำรวจของมิลเตอร์ดัลบลิท.เจ.อาร์เซอร์ รองกงสุลอังกฤษประจำมณฑลเชียงใหม่ที่เดินทางเข้ามายังสยาม และมีโอกาสเดินทางสำรวจมณฑลเชียงใหม่ เมืองเชียงราย เมืองน่าน และนครลำปาง ในปี พ.ศ. 2430 กล่าวถึง "ชาวลาว" ว่า

"...มีเพียงชาวสยามเท่านั้นที่เรียกประชาชนของรัฐเหล่านี้ว่า "ลาว"
และด้วยเหตุผลบางประการทำให้ชาวลาวไม่ชอบชื่อนี้เท่าใดนัก และ
จะใช้ชื่อนี้กับพวกลาวพุงขาว ซึ่งอาศัยอยู่ในบริเวณลุ่มแม่น้ำโขงเหนือ

⁶ คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัด และพงศาวดารกรุงเก่าฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ์ (พระนคร : คลังวิทยา, 2510), หน้า 429.

⁷ สรสวัสดิ์ อ่องสกุล, "บทบาททางการเมืองของตระกูลเจ้าเจ็ดตน", รวมบทความสัมมนา ล้านนาคดีศึกษา : ประวัติศาสตร์และโบราณคดี 23-31 มกราคม 2518 ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ (เชียงใหม่ : วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2518), หน้า 8.

⁸ พระยาประชาภิจักรจักร์, พงศาวดารโยนก (พระนคร : โรงพิมพ์สัมพันธ, 2498), หน้า 29-30.

เมื่อน่านขึ้นไปเท่านั้น ข้าพเจ้าเชื่อว่าบางครั้งชาวสยามจะเรียกพวกนี้
ว่า “ลาวยวน...”⁹

จากหลักฐานนี้แสดงให้เห็นถึงการรับรู้ของสยามต่อสถานภาพของล้านนา ซึ่งน่าจะมี
ความหมายในเชิงการดูแลที่รุนแรงขึ้นในสมัยต้นรัตนโกสินทร์เป็นต้นมา

การรับรู้ต่อตนเองของล้านนา

การรับรู้ของคนล้านนาต่อคำว่า “ลาว” จะต่างจากของคนสยาม เพราะคำดังกล่าวใน
ความหมายของล้านนาจะใช้เรียกผู้คนและดินแดนบริเวณลุ่มแม่น้ำโขง จากหลักฐานของล้านนา
อาทิ ตำนานมูลศาสนา พงศาวดารพื้นเมืองน่าน และตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ พบว่าการใช้
คำว่า “ลาว” เรียกผู้คนและดินแดนในแถบลุ่มแม่น้ำโขงหรือล้านช้างนี้เป็นการเรียกในความหมายที่
หมายถึงกลุ่มคนอีกกลุ่มหนึ่งที่อยู่ในดินแดนใกล้เคียงและมีความสัมพันธ์ต่อกัน ดังปรากฏใน
ตำนานมูลศาสนา ว่ามีการใช้คำว่า “ลาว” เรียกคนกลุ่มหนึ่งในหลายๆ กลุ่มที่ล้านนาลัมพันธ์อยู่
ด้วย

“...อันเหตุที่พระยาและชาวเมืองอันรู้กระทำบุญนั้น เมืองหริภุญไชย
และเมืองเชียงใหม่จึงสุขเกษมมากนัก และประกอบด้วยโภคทรัพย์
มากนัก จึงปรากฏทั่วไปว่า ลือ ลวะ ลาว ชาวไทย ม่าน เม็ง ทุกแห่ง
นั้นแล...”¹⁰

นอกจากนี้ในความสัมพันธ์ยังน่าจะอยู่ในฐานะเมืองที่มีสายเครือญาติเดียวกัน เห็นได้จาก
การอัญเชิญพระไชยเชษฐาจากเมืองหลวงพระบางมาครองเมืองเชียงใหม่ เพราะพระมารดาของ
พระองค์เป็นเจ้าเชื้อสายราชวงศ์มังราย¹¹ ความสัมพันธ์ในฐานะเมืองที่เป็นพันธมิตร ดังปรากฏใน
หลักฐานล้านนาที่ว่า “...พระญาจำบ้าน พระญานคอร พระญาแพล และหลวงพระบางก็ยกทัพ

⁹ “รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ ประเทศสยาม”, รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทาง
ประวัติศาสตร์ ชุดที่ 2 แปลโดย สุชาติ ทองซ้อนกลับ (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว, 2535), หน้า
114.

¹⁰ ตำนานมูลศาสนา, พิมพ์ในงานทำบุญครบร้อยวันนายหน่อ ชูติมา (เชียงใหม่ : นครพิงค์การพิมพ์, 2513),
หน้า 222.

¹¹ ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ สถาบันราชภัฏเชียงใหม่, ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ฉบับเชียงใหม่ 700
ปี, (เชียงใหม่ : โรงพิมพ์มิ่งเมือง, 2538), หน้า 87.

ขึ้นมารบเมืองเชียงแสน..."¹² อีกทั้งยังปรากฏความสัมพันธ์ในฐานะเมืองที่ทำสงครามกัน อาทิ "...ออกญาเตโชไฟ เปนพระญาเชียงแสน ลาวล้านช้างขึ้นมาเอาเมืองล้านนา เว้นไว้แต่พระยาว ผาง เชียงใหม่ บได้..."¹³

การเรียกกลุ่มคนในกลุ่มแม่น้ำโขงว่า "ลาว" ของคนล้านนาจะหมายถึงการเรียกกลุ่มคนอีกกลุ่มหนึ่งที่อยู่ในดินแดนใกล้เคียงซึ่งมีความสัมพันธ์ระหว่างเมืองในด้านต่างๆ มากกว่าจะหมายถึงการเรียกด้วยทัศนคติของการดูแคลน เพราะไม่ปรากฏในหลักฐานที่กล่าวถึงการดูแคลนคนกลุ่มนี้โดยคนล้านนา ซึ่งจากความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ทำให้ชาวต่างชาติตั้งข้อสังเกตว่าเมืองทั้งสองเป็นเมืองพี่เมืองน้องกันอีกด้วย¹⁴

เป็นไปได้ว่า การเรียกชื่อ "ลาว" ของคนสยามต่อผู้คนและดินแดนล้านนานั้นนอกจากจะใช้เรียกเพื่อแบ่งแยกคนต่างกลุ่มกันแล้ว ยังน่าจะแฝงความหมายในเชิงของการเป็นเมืองที่มีสถานะด้อยกว่าตน และแม้ว่ามิสเตอร์ ดับบลิว.เจ.อาร์เธอร์ เองยังแสดงทัศนะที่มุ่งต่อการอ้างถึงสิทธิของสยามต่อล้านนา โดยการเรียกตนเองว่า "ไทย" ซึ่งหมายถึงอิสรภาพ และเรียกล้านนาว่า "ลาว" ว่าใช้เกณฑ์อะไรเป็นเครื่องตัดสิน "...เป็นที่น่าแปลกประหลาดว่าชื่อ "ไทย" หรือ "เหล่าอิสรภาพ" ถูกเรียกร้องอ้างสิทธิโดยเผ่าต่างๆ อย่างไร มีเพียงชาวสยามเท่านั้นที่เรียกประชาชนของรัฐเหล่านี้ว่า "ลาว"..."¹⁵ และหากคิดในทางกลับกันแล้ว ข้อความดังกล่าวน่าจะแสดงว่าการที่สยามเรียกล้านนาว่า "ลาว" หมายถึงการเรียกดินแดนที่ขึ้นอยู่กับปกครองของตนด้วย

การรับรู้ต่อดินแดนและผู้คนล้านนาของสยาม ทำยที่สุดนำไปสู่การเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือโดยใช้มาตรฐานทางความคิดของสยามเป็นเครื่องกำหนด โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อสยามเข้ามาจัดการปฏิรูปการปกครองล้านนาให้อยู่ในระบบมณฑลเทศาภิบาล การเข้ามาของกลุ่มข้าราชการกรุงเทพฯ นำมาซึ่งการแสดงทัศนคติต่อล้านนาโดยเฉพาะต่อผู้หญิงอย่างมีนัยแฝงอยู่

การปฏิรูปการปกครองระบบมณฑลเทศาภิบาล พ.ศ. 2442

การขยายอำนาจของรัฐสยามสู่หัวเมืองประเทศราชล้านนาในรัชสมัยพระบาทพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นการดำเนินการอย่างมีระบบขั้นตอน และเป็นการรวมศูนย์อำนาจไว้

¹² "พื้นเมืองน่าน ฉบับวัดพระเกิด", *ประชุมพงศาวดารฉบับราชบุรุษ ภาคที่ 2*, นิธิ เอียวศรีวงศ์ บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด, 2539), หน้า 30.

¹³ *ตำนานมูลศาสนา*, หน้า 30.

¹⁴ "รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ ประเทศสยาม", *รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 2* แปลโดย สุชาติ ทองซ้อนกลีบ : 122.

¹⁵ เรื่องเดียวกัน.

ภายใต้รัฐธรรมนูญประชาธิปไตยด้วยเงื่อนไขความพร้อมของชนชั้นนำสยามที่ผ่านความคิดและประสบการณ์จากการรับวิทยาการความรู้แบบใหม่จากตะวันตกผ่านทางการค้าที่ขยายตัวอย่างสูง ประกอบกับตะวันตกได้ขยายอิทธิพลเพื่อแสวงหาผลประโยชน์จากการทำป่าไม้ และการค้าเสรีในหัวเมืองล้านนา¹⁶ ปัญหาผลประโยชน์จากกิจการทำไม้และความวุ่นวายตามหัวเมืองชายแดน¹⁷ ทำให้สยามเข้ามาจัดการปกครองล้านนา โดยยกเลิกฐานะหัวเมืองประเทศราชและจัดการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลขึ้นแทน

ผลของการปฏิรูปการปกครองในสมัยเทศาภิบาลซึ่งให้ระบบข้าราชการเป็นกลไกในการตั้งอำนาจเข้าสู่ส่วนกลางนี้ก่อให้เกิดกลุ่มผู้ปกครองใหม่ คือ กลุ่มข้าราชการไทยจากกรุงเทพฯ ที่เข้ามาดำเนินการปกครองโดยมีอำนาจแทนที่มูลนายเดิมซึ่งถูกไล่อรอนทั้งอำนาจและผลประโยชน์¹⁸ เพราะอำนาจในการจัดการทั้งทางเศรษฐกิจและการเมืองถูกโอนไปอยู่ในมือของข้าราชการกรุงเทพฯ เหล่านี้แทน ซึ่งผลกระทบจากการเข้ามาของคนกลุ่มนี้นอกจากจะส่งผลกระทบต่อกลุ่มชนชั้นสูงล้านนาแล้ว ชาวบ้านยังได้รับผลกระทบเช่นกัน กล่าวคือ การจัดเก็บภาษีอากรลักษณะใหม่ที่ยกเลิกระบบการเกณฑ์แรงงานเปลี่ยนเป็นการเสียภาษีรายหัว อีกทั้งยังเก็บภาษีในรูปของเงินตราแทนเก็บจากผลผลิตแบบเดิม โดยความเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจดังกล่าวส่งผลให้ชาวบ้านประสบปัญหาจากการถูกเรียกเก็บภาษี เพราะไม่มีเงินมากพอที่จะเสีย จนนำไปสู่การต่อต้านในหลายรูปแบบ เช่น กบฏพญาปราบ ในปี พ.ศ. 2432 เป็นต้น

แม้ว่าในระดับนโยบายการปกครองหัวเมืองล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 มีความพยายามที่จะสร้างการรับรู้ต่อล้านนาว่ามีสถานภาพเป็นส่วนหนึ่งของชาติไทย¹⁹ และจัดการปกครองด้วยการทำความเข้าใจต่อท้องถิ่น ดังปรากฏว่ามีการดำเนินการอย่างค่อยเป็นค่อยไปและประนีประนอม ดังปรากฏในพระราชดำรัสของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อ พ.ศ. 2428 ความว่า

“..พระราชอาณาจักรอันก่อปรด้วยหัวเมืองทั้งหลาย แม้ขยายอยู่ใน
พื้นแผ่นดินอันไพศาล มีราษฎรอาศัยอยู่ พูดภาษาอันเดียวกัน เพี้ยน
กันบ้างดังนี้ เป็นเหตุที่เต็มใจ ยินดีของเราเป็นอันมาก ไทย ลาว ขน

¹⁶ พรพรรณ จงวัฒนา, “กรณีพิพาทระหว่างเจ้านครเชียงใหม่กับคนในบังคับอังกฤษอันเป็นเหตุให้รัฐบาลสยามจัดการปกครองแบบมณฑลพายัพ (พ.ศ. 2401-2445)”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2517, หน้า 88-90.

¹⁷ หจข., จดหมายเหตุนครบาลที่ 5 จ.ศ. 1232 เลขที่ 2678, *สำนวนความเรื่องภาษีอากรไม้ขนสักหลายเรื่อง*.

¹⁸ เตช บุนนาค, *ชบด ร.ศ. 121* (กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช, 2524), หน้า 14.

¹⁹ เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476”, หน้า 149.

ทั้งปวงนี้ก็นับถือว่าตนเป็นพวกอยู่ในชาติเดียวกันอันหนึ่ง แลตั้งตา
หมายว่าเราเป็นเจ้าเป็นใหญ่อุปถัมภ์บำรุงทั้งนั้น..."²⁰

พระราชดำริข้างต้น แสดงให้เห็นว่าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรง
ตระหนักดีว่า "ลาว" นั้นแตกต่างจากสยาม แต่ด้วยความต้องการสร้างความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอัน
เดียวกันของพลเมือง จึงทรงเลี้ยงที่จะแสดงความแตกต่างที่มีอยู่ แต่กระนั้นในพระราชหัตถเลขา
ของพระองค์ที่มีไปยังพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระบำราบปรปักษ์ได้บ่งบอกถึงความรู้สึกของ
พระองค์ต่อสถานภาพของล้านนาในฐานะหัวเมืองลาวที่ชนชั้นปกครองสยามไม่มีใครจะเข้าใจนัก
ทั้งยังรับรู้ถึงล้านนาในฐานะเมืองต่างกลุ่มกับตนอยู่ดี อาทิ

"...การที่จะจัดการบ้านเมืองนั้น จะให้แล้วเสร็จโดยเร็วในเดือนหนึ่ง
สองเดือนไม่แล้วไปได้...เห็นว่าการที่จะจัดราชการในหัวเมืองลาวให้
เรียบร้อยจำเป็นต้องจัดถึงสองแล้ว สามแล้ว...หาผู้หนึ่งผู้ใดไปหักล้าง
ทางพงในเมืองต้น ถึงโดยว่าจะไม่ได้การอันใด ก็คงจะได้ความรู้ละ-
เอียดละออในเมืองลาวลงมาเปนทางดำริตรองในราชการต่อไป..."²¹

อย่างไรก็ตามการเข้ามาจัดการปกครองล้านนาโดยข้าราชการสยาม แม้ว่าจะมีพระราช
ดำริให้รักษาไมตรีกับผู้ปกครองล้านนา แต่ในทางปฏิบัติแล้วกลับเกิดความรู้สึกแปลกแยก
ระหว่างคนสยามกับคนล้านนา (ไทย-ลาว) ล้านนามีฐานะที่ด้อยกว่า อีกทั้งในการรับรู้ของชนชั้น
ปกครองสยาม ล้านนายังคงเป็น "พวกเขา" คือเป็น "ลาว" นอกจากนี้การที่กรุงเทพฯ มีอำนาจ
เหนือล้านนาในทางปฏิบัติอย่างชัดเจน ทำให้ความล้าหลังกว่าล้านนาด้อยกว่าตนยิ่งเข้มข้นขึ้น ดังข้อ
วิจารณ์การทำงานของเจ้าผู้ปกครองเมืองลำปางของกรมหมื่นพิชิตปรีชากร "...ตัวเจ้านคร
ลำปางเป็นคนซื่อและโง่ที่สุด มิรู้ว่สิ่งใดจะผิดจะชอบ จะคิดก็สั้นชั่ววันหนึ่งเท่านั้น..."²² หรือแม้แต่
พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ทรงกำหนดถึงสถานภาพของล้านนาเอาไว้ว่า

²⁰ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระราชดำริสในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว
(พระนคร : โรงพิมพ์สถานสงเคราะห์นฤปิงปากเกร็ด, 2510), หน้า 34.

²¹ หจข., ร. 5 บ. 11 ก/7 พระราชหัตถเลขารัชกาลที่ 5 ถึงพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระบำราบปรปักษ์.

²² หจข., ร. 5 ม.58/88 รายงานกรมหมื่นพิชิตปรีชากรเรื่องราชการมณฑลลาวเฉียง ลงวันที่ 4+6 ค่ำ ปี
1246.

“...พระยาราชสัมภารากร ต้องถือว่าถ้าพูดกับฝรั่งฝ่ายหนึ่ง ลาว
ฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่าฝรั่งเป็นเขา ลาวเป็นไทย ถ้าพูดกับลาวฝ่าย
หนึ่ง ไทยฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่าลาวเป็นเขา ไทยเป็นเรา...”²³

การรับรู้ของชนชั้นปกครองสยามในสมัยรัชกาลที่ 5 ล้วนน่ายังคงเป็น “พวกเขา” หรือ “คนอื่น” อยู่ ยิ่งกว่านั้นยังเป็น “พวกเขา” ที่มีสถานะด้อยกว่า ดังนั้นการเข้ามาของกลุ่มข้าราชการ
กรุงเทพฯ ยังหัวเมืองล้านนาจึงน่าจะเป็นการเข้ามาพร้อมกับความคิดเบื้องหลังดังกล่าว และ
ภายใต้ทัศนคติเหล่านั้นได้มีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนืออย่างมีนัยสำคัญด้วย

ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ : ผลสืบเนื่องจากสภาพพื้นฐานที่แตกต่าง

ในหัวข้อนี้เป็นการเสนอให้เห็นถึงภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในฐานะที่เป็น “ผู้หญิงลาว” ตาม
ทัศนคติของสยามในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งเป็นผลมาจากความแตกต่างในพื้นฐานทางเศรษฐกิจ
การเมือง และสังคมของสยามกับล้านนา กล่าวคือ ภายใต้เงื่อนไขทางสังคมในสมัยรัตนโกสินทร์
ตอนต้นมีความเปลี่ยนแปลงทั้งทางเศรษฐกิจ สังคม และการปกครอง โดยเฉพาะในส่วนของการ
เปลี่ยนแปลงของวิถีการผลิตและการขยายตัวของการค้าที่มีผลต่อเนื่องมาตั้งแต่สมัยพระนั่งเกล้า
เจ้าอยู่หัวจนกระทั่งสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่นำไปสู่การมีโลกทัศน์แบบ
ใหม่ ประกอบกับปัจจัยภายนอกที่เข้ามากระทบอย่างจักรวรรดินิยมตะวันตก และเมื่อสยามปฏิรูป
การปกครองหัวเมืองประเทศราชด้วยการนำระบบข้าราชการเข้ามาเป็นกลไกการปกครอง โดยการ
เข้ามาของคนกลุ่มนี้ที่มีความคิดเบื้องหลังและอุดมการณ์ที่เปลี่ยนไปดังกล่าว ความแตกต่างใน
พื้นฐานทางด้านต่างๆ เหล่านี้มีผลให้เกิดการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ

อย่างไรก็ตาม การอภิปรายในที่นี้จะเน้นหนักการเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในทัศนคติ
ของสยามอันเป็นผลมาจากความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจและสังคมเป็นสำคัญ ทั้งนี้
เพราะโดยพื้นฐานทางการเมืองนั้นได้กล่าวมาแล้วในก่อนหน้านี้อีกทั้งการเสนอมุมมองผ่านทาง
เศรษฐกิจและสังคมที่มีความแตกต่างกันระหว่างสยามกับล้านนาก็เป็นมุมมองที่น่าสนใจศึกษา
อีกด้วย

ความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจ

ระหว่างล้านนากับสยามนั้นนับได้ว่ามีความต่างกันในด้านวิถีการผลิต โดยเฉพาะตั้งแต่

²³ หจข., ร. 5 บ. 1.2/8 ให้นครเชียงใหม่ปกครองโดยสามัคคีกับแลให้ทางกรุงเทพฯ คอยดูแลสอดส่อง.

หลังสนธิสัญญาเบาริง (พ.ศ. 2398) เป็นต้นมาที่ส่งผลให้ความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจของล้านนาและสยามมีมากขึ้นตามลำดับ กล่าวคือ ก่อนหน้าที่สยามจะยกเลิกการผูกขาดทางการค้าใน พ.ศ. 2398 พื้นฐานทางเศรษฐกิจของสยามคือการค้าที่มีลักษณะเป็นเมืองท่ารวบรวมสินค้า แล้วกระจายสินค้าไปสู่ที่อื่นๆ ต่อมาเมื่อเศรษฐกิจของสยามขยายตัวมากขึ้น โดยเฉพาะการค้ากับต่างชาติหลังการทำสนธิสัญญาเบาริง โดยชนชั้นปกครองกลายเป็นกลุ่มที่แสวงหารายได้จากการค้ากับต่างชาติอย่างจริงจัง ซึ่งผลของการขยายตัวทางการค้าในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ดังกล่าว นอกจากจะทำให้สินค้าออกกลายเป็นสินค้าที่ผ่านกระบวนการผลิตที่ซับซ้อนกว่าในสมัยอยุธยาแล้ว ยังก่อให้เกิด “หน่อทุนนิยม” ในระบบเศรษฐกิจของสยามอีกด้วย²⁴

การขยายตัวทางการค้าดังกล่าวมีผลโดยตรงต่อวิธีการผลิตและการค้าที่เปลี่ยนเป็นการผลิตเพื่อขายโดยใช้เงินตราเป็นตัวกลางในการแลกเปลี่ยน การเข้ามาของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรานำไปสู่การผ่อนคลายระบบควบคุมคน จากการเกณฑ์แรงงานเป็นการจ่ายเงินแทน ส่งผลให้ไพร่สามารถทำงานได้มากขึ้นตามความต้องการของตลาด ก่อให้เกิดการแบ่งงานกันทำและมีเงินหมุนเวียนในตลาดมากขึ้น เริ่มเกิดความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์ขึ้น²⁵ นอกจากนี้ยังพบว่าการขยายตัวทางเศรษฐกิจยังนำไปสู่การสร้างกิจกรรมที่ผู้คนต้องใช้จ่ายเงินกันมากขึ้น เช่น การซื้อสินค้าฟุ่มเฟือย²⁶ การเข้าบ่อน สูบฝิ่น ตลอดจนการใช้เงินซื้อความบันเทิง เช่น การจัดงานเลี้ยง การแต่งงาน เป็นต้น²⁷ ลักษณะดังกล่าวทำให้ความต้องการใช้เงินมีมากขึ้นจนนำไปสู่การกักตุนเงิน และหนี้สินตามมา²⁸ ในขณะที่ล้านนาในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นยังคงอยู่ในวิธีการผลิตแบบ

²⁴ นิธิ เอียวศรีวงศ์ “วัฒนธรรมการผูกพันกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์”, *ปากไก่และใบเรือ : ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์* (กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2538) : 215.

²⁵ เห็นได้จาก จดหมายเหตุของพระมหากษัตริย์ในต้นรัตนโกสินทร์ที่มักจะกล่าวถึงคดีความที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์ เช่น คดีฟ้องร้องมรดก คดีแอบอ้างนำที่ดินไปขาย รวมถึงเกิดกิจกรรมเชิงพาณิชย์ เช่น การทำกรรมกรรมกู้ยืมเงิน เป็นต้น แสดงว่าเศรษฐกิจแบบเงินตราได้สร้างความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์และเงินได้เข้ามามีอิทธิพลต่อชีวิตของคนในสังคมสูงขึ้น

²⁶ สังเกตจากรายการสินค้านำเข้าซึ่งส่วนใหญ่เป็นสินค้าฟุ่มเฟือย เช่น ขนมหวานจากจีน เครื่องประดับโลหะต่างสี ภาชนะญี่ปุ่น กระเบื้องเคลือบ พัดขนนก เป็นต้น ใน หนังสือจดหมายเหตุ *Bangkok Recorder* เล่ม 1 จ.ศ. 1206-1207 โปรดเกล้าฯพิมพ์พระราชทานในงานพระราชทานเพลิงศพ นายสมหมาย ฮุนตระกูล, 2536, หน้า 134.

²⁷ กรมศิลปากร, *ชีวิตและความเป็นอยู่ในกรุงสยามในทัศนะชาวต่างชาติ* (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์หัตถศิลป์, 2528), หน้า 92-93.

²⁸ หจข., จดหมายเหตุรัชกาลที่ 4 จ.ศ. 1229 เลขที่ 40 ความระหว่างนายชุ่ม อำแดงอยู่ใจทย์ กับนายนิ่ม อำแดงจ้อยจำเลย.

พอยังชีพ ซึ่งเป็นการผลิตเพื่อบริโภคเป็นหลัก และมีการผลิตแบบพึ่งพาธรรมชาติ เครื่องมือที่ใช้ในการผลิตเป็นเพียงเครื่องมือง่ายๆ เช่น จอบ เสียม ไถ แรงงานในการผลิตจะใช้แรงงานคนและสัตว์ มีระบบชลประทานขั้นพื้นฐาน เช่น เหมือง ฝาย ส่วนการเรียกเก็บภาษีนั้นด้วยเหตุที่การผลิตมีน้อย และมีผู้คนเบาบางเพราะหนีภัยสงคราม จึงทำให้ผู้ปกครองลำนนามีนโยบายเก็บภาษีในระดับต่ำ เพื่อจูงใจให้คนอยู่อาศัย²⁹ อันเป็นนโยบายการปกครองที่ค่อนข้างยืดหยุ่นของผู้ปกครองลำนนา ส่วนในด้านการค้าที่สำคัญคือ การค้าวัวต่าง ซึ่งเป็นการค้าทางบกระหว่างลำนนากับเมืองทางตอนเหนือ เช่น ไทยใหญ่ ลิบสองปันนา เป็นต้น³⁰ โดยมีสินค้าหลักคือ ของป่า และผลิตผลทางการเกษตร จนกระทั่งถึงสมัยรัชกาลที่ 5 แม้ว่าจะมีชาวจีนจากสยามเข้ามาตั้งรกรากในลำนนาพร้อมกับดำเนินกิจกรรมทางเศรษฐกิจ เช่น การค้าทางเรือ เจ้าภาษีนายอากร การค้าปลีก ธุรกิจเงินกู้³¹ เป็นต้น รวมถึงการเปลี่ยนแปลงเส้นทางการค้าจากทางบกมาเป็นทางน้ำกับสยามแทนแต่การค้าภายในลำนนาก็มิได้ขยายตัวสูงแบบสยาม ทั้งรูปแบบสินค้าก็มิได้มีความซับซ้อนมากเท่า เพราะสินค้าหลักยังคงเป็นสินค้าของป่า ส่วนชาวยังมิใช่สินค้าที่ผลิตเพื่อขาย³² วิธีการผลิตแบบเดิมจึงยังคงอยู่ในลำนนาจนกระทั่งการตัดเส้นทางรถไฟสายเหนือถึงเชียงใหม่ในปี พ.ศ. 2464 ที่ได้นำความเปลี่ยนแปลงในวิถีการผลิตมาสู่ลำนนาอย่างจริงจัง³³

ลักษณะการผลิตของลำนนาที่ยังอยู่ภายใต้การผลิตแบบพอยังชีพ ขณะที่สยามก้าวสู่ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราและผลิตเพื่อขายแล้วนั้น ความแตกต่างในพื้นฐานทางการผลิตดังกล่าวส่งผลให้เมื่อข้าราชการสยามเข้ามายังลำนนาจึงเกิดทัศนคติที่ไม่สู้ดีนักต่อลักษณะการทำมาหากินของชาวลำนนาว่า ไม่สู้งานหนัก รักความสบาย ทั้งยังเกียจคร้าน³⁴ ดังปรากฏในคำกราบ

²⁹ อานันท์ กาญจนพันธุ์, *พัฒนาการของชีวิตและวัฒนธรรมลำนนา* (กรุงเทพฯ : มิตรนราการพิมพ์, 2527), หน้า 88.

³⁰ ชูสิทธิ์ ชูชาติ, *พ่อค้าวัวต่าง : ผู้บุกเบิกการค้าในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย (พ.ศ. 2398-2503)*, (รายงานวิจัย กรมการฝึกหัดครู, 2525).

³¹ สวัสดิ์ อ่องสกุล, *ประวัติศาสตร์ลำนนา* (กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2539), หน้า 469.

³² ชูสิทธิ์ ชูชาติ, *พ่อค้าวัวต่าง : ผู้บุกเบิกการค้าในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย (พ.ศ. 2398-2503)*

³³ ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, *เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยในอดีต* (กรุงเทพฯ : เจริญการพิมพ์, 2533), หน้า 42.

³⁴ การเกิดทัศนคติทางลบอันเป็นผลมาจากความแตกต่างของพื้นฐานทางการผลิต สังเกตได้จากบันทึกของชาวต่างชาติ อาทิ ลาลูแบร์ หรือนิโคลาส แชรแวส ที่เข้ามายังสยามในสมัยอยุธยา ได้บันทึกถึงพฤติกรรมของคนสยามว่าเกียจคร้าน เช่น "ความเกียจคร้านของคนไทยมีมาตั้งแต่เกิดทีเดียว และสาเหตุความเกียจคร้านก็คือ คนไทยพอใจชีวิตง่ายๆ สะดวกสบาย" หรือ "โดยธรรมดาแล้ว คนชาวสยามไม่ค่อยขยันขันแข็งเท่าใดนัก ซึ่งเราได้ให้ข้อสังเกตมาแล้วว่าส่วนใหญ่มักชอบใช้ชีวิตเฉื่อยชา เกียจคร้าน" (นิโคลาส แชรแวส, *ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม*, แปลโดย สันต์ ท. โกมลบุตร (พระนคร : ก้าวหน้า, 2506), หน้า

บัณฑิตของสมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอกรมหลวงวงษาธิราชสนิทที่มีถึงพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว โดยกล่าวถึงลักษณะที่ทรงเรียกว่า “นิไสยสังคารลาว”

“...ด้วยนิไสยสังคารลาวมีอยู่ 3 อย่าง เปนแต่อยากได้ของเขา ไม่
อยากเสียของให้แก่ใคร กับเกียจคร้านเท่านั้น เหมือนกันตั้งแต่เมือง
เชียงใหม่มตลอดไปทุกบ้านทุกเมืองไม่เหมือนชาติภาษาอื่นๆ ที่จะต่ำ
ช้าเหมือนภาษาลาวไม่มี ไม่รักชาติรักสกุล...ลาวไม่มีสติปัญญาตรึก
ตรองระวิงหามิได้...”³⁵

การแสดงออกถึงทัศนคติในทางลบต่อคนลาวอย่างตรงไปตรงมาดังกล่าวนี้คงจะเป็นที่รับรู้
โดยทั่วไปของชนชั้นปกครองสยามในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ เพราะแม้แต่องค์พระบาทสมเด็จพระ
จอมเกล้าเจ้าอยู่หัวยังทรงไม่ปฏิเสธทัศนคติดังกล่าว ดังที่ทรงมีพระราชหัตถเลขาตอบอยู่ตอนหนึ่ง
ว่า “...เธอมีปัญญาแลได้ขึ้นมาเห็น ลาวเองแล้ว จะคิดอย่างไรก็อย่าให้มันเสียใจแก่เราว่านักนั้น
จึงจะดี....”³⁶

ทัศนคติต่อ “นิไสยสังคารลาว” ของชนชั้นปกครองสยามดังกล่าวน่าจะมีผลต่อการสร้าง
ภาพลักษณ์ “ลาว” ว่ามีฐานะด้อยกว่า ทั้งยังเกียจคร้าน และไม่สู้งานหนัก ดังที่ปรากฏในคำกราบ
บังคมทูลของสมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอกรมหลวงวงษาธิราชสนิทที่มีต่อไปว่า

“...นิไสยลาวมากไปด้วยความเกียจคร้านโดยธรรมประเพณีบ้าน
เมือง ถึงจะทำไรนาสิ่งใดถ้าแดดร้อนเข้าต้องหยุดก่อน ต่อเย็นๆจึง
ค่อยทำ เดินทางสายหน้อยก็ต้องหยุด เย็นๆ จึงค่อยไป ไม่เคยได้

57,115.) นอกจากนี้ลาลูแบร์ยังเหตุผลถึงความเกียจคร้านของคนสยามว่าเป็นผลมาจากอากาศที่ร้อนจึงทำให้
คนไทยขี้เกียจ และแม้ว่าคนสยามจะมีความสามารถเพียงไรแต่เมื่อขี้เกียจเสียแล้ว จะทำการใดก็ไม่สำเร็จ (ซีมอง
เดอ ลาลูแบร์, จดหมายเหตุลาลูแบร์, แปลโดย สันต์ ท. โกมลบุตร (พระนคร : ก้าวหน้า, 2510), หน้า 223.) ข้อ
บันทึกดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า ภายใต้พื้นฐานทางวัฒนธรรมและวิถีการผลิตที่ต่างกัน ชาวต่างชาติเองมีมุมมอง
ต่อสยามว่ามีความด้อยกว่าตน ขณะที่สยามก็ได้หันกลับมามองล้านนาซึ่งยังไม่ก้าวสูงสุดที่สยามได้เปลี่ยนผ่าน
วิถีการผลิตและวิถีชีวิตไปบ้างแล้ว สยามในต้นรัตนโกสินทร์จึงมองล้านนาว่าด้อยกว่า พร้อมกับใช้คำอธิบายถึง
คนล้านนาว่า “เกียจคร้าน” ดังเช่นที่ปรากฏในบันทึกของชาวต่างชาติที่เคยถึงตนมาแล้ว

³⁵ จดหมายเหตุเรื่องทัพเชียงตุง, อ้างในเดือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม
พ.ศ. 2437-2476”, หน้า 67.

³⁶ เรื่องเดียวกัน.

ความลำบากยากเลย ไม่เคยเสียเข้าของสิ่งไรกับผู้ใด เสียให้ก็แต่
หมอนลาวกับใบเมี่ยงบ้างสักเล็กน้อย..."³⁷

ทัศนคติต่อความเป็น "ลาว" ที่เกี่ยจคร้านของชนชั้นสูงสยามดังกล่าวเป็นการสร้างภาพ
ให้แก่คน "ลาว" ทั้งหมดโดยมิได้แยกแยะว่าเป็นผู้หญิงหรือผู้ชาย ซึ่งนั่นน่าจะหมายความว่าใน
ทัศนคติของคนสยามนั้นได้เหมารวมเอาว่าผู้หญิงเหนือ หรืออีกนัยหนึ่งคือผู้หญิง "ลาว" นั้นคือคน
ที่เกี่ยจคร้าน ไม่สู้งานหนักไปด้วย ทั้งที่หากเปรียบเทียบกับเอกสารอื่นที่ให้ภาพบุคคลลักษณะและ
การทำงานของผู้หญิงเหนือซึ่งต่างกับที่ปรากฏในเอกสารหรือทัศนคติของชนชั้นสูงสยาม โดยส่วน
ใหญ่จะเสนอภาพผู้หญิงที่ขยันขันแข็ง และมีบทบาททางสังคม เช่น เอกสารของชาวต่างชาติที่
บันทึกไว้หลังจากเดินทางเข้ามายังสยามและหัวเมืองเหนือในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน อาทิ บันทึกใน
หนังสือเรื่อง Siam ของ Bowring กล่าวว่า "...ในส่วนของผู้หญิงมีความคล่องแคล่ว ขยันขันแข็ง
และเฉลียวฉลาดกว่าชาย ผู้หญิงมีอำนาจเหนือสามีอย่างไม่ต้องสงสัย และสามารถขับไล่สามี
ออกไปเมื่อไม่เป็นที่พอใจ..."³⁸ หรือบันทึกของ Mrs. Lillian Johnson Curtis มิชชันนารีชาวอเมริกัน
คณะเพรสไบทีเรียนที่เข้ามาเผยแผ่คริสต์ศาสนาในดินแดนหัวเมืองเหนือระหว่าง พ.ศ. 2438-
2442 ได้เขียนหนังสือเรื่อง The Laos of north Siam กล่าวถึงผู้หญิง "ลาว" ว่า "...ในตอนรุ่งอรุณ
จะเห็นผู้หญิงหลายต่อหลายคนพร้อมกับผู้ชายจำนวนประปรายจากทั่วทุกสารทิศเดินอยู่บนถนน
ในตลาด พวกเขาจะหากระบุงโดยใช้คานไม้ไผ่ที่ขัดเป็นเงางาม โดยปลายคานแต่ละข้างจะมี
กระบุงห้อยอยู่ ... แต่เมื่อพระอาทิตย์เคลื่อนสูงขึ้นสู่ท้องฟ้าราวสักสามชั่วโมง ผู้คนในตลาดก็จะ
กระจัดกระจายกันไป พวกผู้หญิงต่างก็รีบกลับไปทำงานบ้านและดูแลลูกหลาน..."³⁹ หรือ "...
ดังนั้นในฤดูเก็บเกี่ยวข้าวเราจะสามารถพบเห็นพวกผู้หญิงหาอาหารเร่ขายไปตามบ้าน พวกเธอ
จะต้องคอยผู้ซื้อด้วยความอดทน..."⁴⁰

อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสังเกตว่าทัศนคติด้านลบต่อภาพลักษณ์ดังกล่าวของผู้หญิงเหนือ
คงจะเป็นที่ยอมรับและสืบทอดความคิดดังกล่าวในหมู่ชนชั้นปกครองสยามด้วย เพราะปรากฏว่ามี
ข้อห้ามสำหรับข้าหลวงและข้าราชการของรัฐบาลสยามในช่วงหลังการทำสนธิสัญญาเชียงใหม่ครั้ง
แรกปี พ.ศ. 2416 ซึ่งข้าหลวงลามหัวเมืองนี้รัฐบาลสยามมุ่งหมายที่จะให้เป็นผู้ควบคุมดูแลและ
แนะนำให้เจ้าผู้ปกครองเชียงใหม่ปฏิบัติตามสนธิสัญญา และมีหน้าที่ประสานงานระหว่าง

³⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 68.

³⁸ เคอร์ติส, ลิลเลียน จอห์นสัน, *ชาวลาวทางตอนเหนือของประเทศสยาม ตอนที่ 1*, แปลโดย ชรัตน์ สิงห์ -
เดชากุล (กรุงเทพฯ : กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, 2543), หน้า 115.

³⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 151-152.

⁴⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 187.

กรุงเทพฯ กับล้านนาเท่านั้น⁴¹ โดยข้อห้ามดังกล่าวเกี่ยวข้องกับการควบคุมความประพฤติส่วนตัวและการใช้อำนาจหน้าที่ไปในทางมิชอบ และข้อห้ามหนึ่งที่ปรากฏคือ ข้าหลวงและเจ้าพนักงานทุกคนต้องไม่มีภรรยาเป็นชาวพื้นเมือง แม้จะมีผู้ยกให้ด้วยความยินดีก็ตาม⁴² การออกข้อบังคับดังกล่าวนอกจากจะเป็นไปเพื่อความยุติธรรมในการดูแลการชำระความแล้ว ในอีกทางหนึ่งน่าจะแสดงให้เห็นถึงทัศนคติที่มองว่า “ลาว” นั้นด้อยกว่าด้วย⁴³

ความแตกต่างของพื้นฐานทางวัฒนธรรม

ประสบการณ์การค้าขายได้เศรษฐกิจแบบเงินตรากับต่างชาติของชนชั้นปกครองสยามส่งผลให้โลกทัศน์ของคนกลุ่มนี้เปลี่ยนแปลงไป โลกทัศน์ดังกล่าวได้แก่ ความเชื่อในความจริงเชิงประสบการณ์ที่สามารถพิสูจน์ได้มากกว่าจะเชื่อในอำนาจเหนือธรรมชาติที่มีอาจจับต้องหรือพิสูจน์ได้⁴⁴ เชื่อและคิดอย่างมีเหตุผลรองรับ มีความคิดเป็นปัจเจกชนมากขึ้น และสนใจกับข้อผูกมัดทางสังคมและครอบครัวน้อยลง⁴⁵ เชื่อในพัฒนาการหรือความก้าวหน้าที่สามารถสร้างสรรค์ขึ้นได้ด้วยศักยภาพของมนุษย์มากกว่าจะฝากความหวังไว้กับโชคชะตาหรือพรหมลิขิต⁴⁶ ซึ่งความคิดเกี่ยวกับความก้าวหน้าของสังคมนี้ทำให้ชนชั้นปกครองสยามรับรู้ว่าจะเจริญได้นั้นเกิดจากการรวมกลุ่มของคนและต่างรับผิดชอบการทำงานในหน้าที่ของตน ซึ่งนำไปสู่แนวคิดหน้าที่พลเมืองและเมื่อชาติเจริญขึ้น พลเมืองในชาติก็ย่อมได้รับผลของความเจริญนั้นด้วย⁴⁷

⁴¹ หจข., ร. 5 บ. 1.1ก/8 รัชกาลที่ 5 ถึงพระยาราชสมภารากร ลงเดือน 8 จ.ศ. 124.

⁴² หจข., ร. 5 “ข้อบังคับให้อำนาจกับข้าหลวงเมืองเชียงใหม่ในความที่เกี่ยวเนื่องกับคนในบังคับอังกฤษ” สารบัญสมุดพิเศษ เล่ม 10, หน้า 194-195.

⁴³ เพราะเมื่อพิจารณาจากอำนาจหน้าที่ของข้าหลวงสามหัวเมืองพบว่า เกี่ยวข้องกับกรณีพิพาทเรื่องป่าไม้และชายแดนระหว่างสยามกับอังกฤษเป็นสำคัญ ขณะที่คดีความระหว่างคนพื้นเมืองด้วยกัน กลับอยู่นอกเหนือการดูแลของข้าหลวงสามหัวเมืองนี้ใน “พระราชบัญญัติสำหรับข้าหลวงชำระหัวความหัวเมือง” ราชกิจจานุเบกษา เล่ม 1 ลงวันอาทิตย์ เดือน 12 แรม 6 ค่ำ จ.ศ. 1236, หน้า 274-276.

⁴⁴ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ปากไก่และใบเรือ : ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์, หน้า 195-212.

⁴⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 186-187.

⁴⁶ อรรถจักร สัตยานุรักษ์, “ความเปลี่ยนแปลงของสำนักทางประวัติศาสตร์และการเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 5 ถึง พ.ศ. 2475”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2531, หน้า 36.

⁴⁷ อรรถจักร สัตยานุรักษ์, “การเกิดแนวคิด “หน้าที่พลเมือง” ในรัฐไทยสมัยใหม่”, รัฐศาสตร์สาร 14 : 3-15 (กันยายน 2531 – เมษายน 2532) : 204-227.

ภายใต้โลกทัศน์ต่อสิ่งรอบตัวที่เปลี่ยนแปลงไปของชนชั้นปกครองสยามที่หันมาให้ความสำคัญแก่สิ่งที่พิสูจน์ได้จริง และมีเหตุผลรองรับนั้นมีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ “ลาว” ที่ด้อยกว่า อันมีผลต่อการสร้างคำอธิบายต่อวัฒนธรรมบางอย่างของล้านนาด้วยการใช้มาตรฐานค่านิยมของตนเป็นหลัก เช่นมองว่าเหตุผลของการสักร่างกายของผู้ชายล้านนา หรือการขวากหูของผู้หญิงล้านนาเป็นเรื่องที่ไม่มีเหตุผล และงมงาย⁴⁸

นอกจากนี้การที่สยามเป็นเมืองที่อยู่ในพื้นที่ราบลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา ซึ่งมีความอุดมสมบูรณ์มากกว่า อาจเป็นหนึ่งที่ทำให้สยามไม่ใคร่เข้าใจต่อข้อจำกัดในการอาหารในบริเวณที่แห้งแล้งกว่า จึงทำให้คนสยามตีความว่านิสัยของคน “ลาว” นั้นน่ารังเกียจ และมีทัศนคติดูแคลนการกินอาหารประเภทกิ่งก่า แยกบ เขียด หรือปลาร้า ดังปรากฏในวรรณกรรมเรื่อง เสภาขุนช้างขุนแผน ที่นางทองประศรีเรียกนางสร้อยฟ้าว่า “อีกินกิ่งก่ากบ” หรือในตอนกวาดต้อนชาวเชียงใหม่มองไปอยุธยา ซึ่งได้อธิบายการหาอาหารของผู้หญิง “ลาว” เชียงใหม่ว่า “...สาวแก่แออัด นัดกันออกทุ่ง เทียวเก็บผักนึ่งจับกุ้งจับปลา หอยโข่งหอยขมมใส่ตะกร้า ขึ้นบนคันทามองหารูปขุดตื้นขุดหนูขุดตุ๊กตักไข่ ฉวยด้วงดักแด้เทียวแห่รูบั้ง จับกบข่าเหยียดจับเขียดจับอึ่ง ลิ่นได้ใบหนึ่งเป็นครั้งแรกก่อน...”⁴⁹ ซึ่งทัศนคติดูแคลนผู้หญิงเหนือยังปรากฏแม้ในผู้หญิงชนชั้นสูงของล้านนา เช่น พระราชชายา เจ้าดารารัศมีที่ถวายตัวรับราชการในราชสำนักสยาม พระองค์ถูกเรียกว่า “ลาว” แม้ตำแหน่งที่อาศัยก็ถูกเรียกว่า “ตำหนักเจ้าลาว” และในบางครั้งก็มีเสียงตะโกนว่าเหม็นปลาร้าให้ได้ยินอีกด้วย⁵⁰

ทัศนคติของชาวสยามต่อผู้หญิงเหนือในช่วงนี้จึงมิใช่ทัศนคติที่เห็นว่าผู้หญิงเหนือมีความสวยงาม ทั้งยังมองว่าสิ่งที่ทำนั้นน่าละอาย

“... ยืนยกอกอร่าในสาคร ที่ลงน้ำชำระสระร้าง กลัวเสียสีปิ่นเป็นมลทิน	ในน้ำนอมยลสาวลาวสลอน บ้างลงช้อนกุ้งปลาตามวาริน ไม่ระคายชาน้ำรักผ้าจีน ใครจะยินดีดูอดสูเอง....”

หรือ

“...
สูบนุหรือมเมียงมองเมียงหมาย

⁴⁸ เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476”, หน้า 106-142.

⁴⁹ หอสมุดแห่งชาติ, ขุนช้างขุนแผน (ธนบุรี : โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, 2513), หน้า 136.

⁵⁰ ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง, เพ็ชรลานนา เล่ม 1 (เชียงใหม่ : ผู้จัดการภาคเหนือ 2538), หน้า 27.

ดูตุ้ยแก้มแถมยิ้มพระพริ้มพราย นุ่งขึ้นลายเหลืองรอบแต่ขอบดำ
 เดินยกเท้าก้าวอย่างทางถนน ดูกรอมสันสวยตาออกคลาคล่ำ
 เสียสิ่งเดียวเยี่ยวไม่นั่งหล่อนช่างทำ เห็นให้รำคาญตาทำท่าทาง....⁵¹

แม้แต่ในวรรณกรรมอีกเรื่องหนึ่ง เสภาขุนช้างขุนแผน ปรากฏทัศนคติต่อผู้หญิงเหนือที่ไม่ถือตัว และใจง่ายเช่นกัน ดังเช่นที่ปรากฏในตอนที่ขุนแผนและพลายงามปลอมตัวเข้าเมืองเชียงใหม่

“จึงทักทายแน้นายที่เดินหลัง ไม่เฒ่ามั่งนึ่งบั้งตะลึงหลง
 อยากได้อะไรมั่งก็นั่งลง แล้วยื่นส่งดอกไม้ให้พลายงาม
 เจ้าพลายรับจับมือหรือสะกิด นางลาวบิตเบียนสะบัดประหวัดหวาม
 บ้านเือนเพื่อนอยู่ใดอยากได้ความ จะใคร่ตามหนุ่มน้อยไปแนบนอน”⁵²

อย่างไรก็ตาม เป็นไปได้ว่าการยอมรับต่อภาพลักษณ์ผู้หญิงล้านนาดังกล่าวของชาวสยาม น่าจะสร้างปัญหาให้ผู้หญิงเหนือเช่นกัน อาทิ การถูกกลืนกลาม⁵³ และยังนำไปสู่การเป็นโสเภณีอีกด้วย ดังความว่า

“นิสัยชาวลาวดื้อถือหน้าง ไม่เปื่อยพังหมดสิ้นได้ยินเรื่อง
 แมงกูปี้มึงมาพาประเทือง ไม่คิดเคืองขุนซ่องหมองกะมล
 ทั้งทหารคนใช้ก็ได้สิ้น เลยหากินเก็บรักษเป็นภักษ์ผล”⁵⁴

กล่าวโดยสรุป ในก่อนสมัยรัตนโกสินทร์ การรับรู้ต่อผู้หญิงเหนือว่าเป็น “ลาว” ยังมีได้นำไปสู่ทัศนคติเชิงดูแคลน เพียงแต่ใช้คำว่า “ลาว” นั้นเพื่อแสดงให้เห็นถึงการเป็นกลุ่มคนต่างพวกกัน แต่เมื่อล้านนายอมรับอำนาจของรัตนโกสินทร์ในฐานะหัวเมืองประเทศราชตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์เป็นต้นมา การมีสัมพันธภาพทางอำนาจที่กรุงเทพฯ เหนือกว่าดังกล่าวทำให้ชนชั้นสูงสยามเริ่มรับรู้ว่าล้านนาในฐานะเมือง “ลาว” มีความด้อยกว่า จนกระทั่งเมื่อพระบาทสมเด็จพระ

⁵¹ ร.อ. เทียม (หลวงทวยหาญรักษา), *รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ. 2445* อนุสรณ์อำมาตย์ตรีหลวงประกอบวรรณกิจ (กรุงเทพฯ : เสนาการพิมพ์, 2515), หน้า 82.

⁵² หอสมุดแห่งชาติ, *ขุนช้างขุนแผน*, หน้า 676

⁵³ บุญเสริม สาคราภัย และสังคีต จันทนะโพธิ, *อดีตล้านนา*, (กรุงเทพฯ : กรุงเทพมหานครการพิมพ์, 2520).

⁵⁴ ร.อ. เทียม (หลวงทวยหาญรักษา), *รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ. 2445*, หน้า 83.

จอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่กรุงเทพฯ เข้ามาเกี่ยวข้องกับล้านนาอย่างใกล้ชิด และโดยเฉพาะหลังการปฏิรูปการปกครองระบบมณฑลเทศาภิบาลที่ล้านนาอยู่ใต้อำนาจการปกครองของกรุงเทพฯ โดยตรง ทศนคติในเชิงดูแคลนในฐานะที่เป็นเมืองที่ด้อยกว่าจึงเข้มข้นขึ้น และเมื่อกรุงเทพฯ ใช้มาตรฐานของตนซึ่งอยู่ในระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราและการรับวัฒนธรรมตะวันตกเข้าไปปรุงแต่งโลกทัศน์ของตนแล้ว ความคิดเบื้องหลังดังกล่าวจึงนำไปสู่การตัดสินล้านนาในฐานะเมืองลาวที่มีความต่างกับตนทั้งทางวัฒนธรรม การเมือง และเศรษฐกิจว่าเป็นเมืองที่ไม่เท่าเทียมกับตน ทั้งยังเกิดทัศนคติดูแคลนผู้หญิงเหนืออย่างลึกซึ้งดังที่สะท้อนจากรายงานการปราบเงี้ยวของ ร.อ. เพิ่ม (หลวงพวยหาญรักษา) ดังกล่าว

ภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ” ในทัศนะของล้านนา

จากการศึกษาและสืบค้นถึงภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ พบประเด็นที่น่าสนใจซึ่งจะเสนอในที่นี้คือ ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในทัศนคติของคนล้านนานั้นเกิดขึ้นอย่างสัมพันธ์กับวิถีการผลิตและความสัมพันธ์ในสังคม ชุมชน และครอบครัว ทั้งยังเป็นภาพที่เกิดขึ้นอย่างซ้อนทับกับภาพลักษณ์ “ลาว” ที่สยามสร้างขึ้นมาภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่สยามมีเหนือล้านนา

ในการรับรู้ต่อภาพลักษณ์ผู้หญิงของล้านนา ไม่น่าจะเป็นการรับรู้ถึงตนเองในฐานะที่เป็น “ลาว” โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาพลักษณ์ที่ปรากฏในทางลบอย่างที่สยามในสมัยต้นรัตนโกสินทร์สร้างขึ้น เพราะจากการศึกษาพบว่าภาพของผู้หญิงในล้านนามักจะเกิดตามความคาดหวังของสังคมที่ต้องการให้ผู้หญิงมีบทบาทและฐานะของการเป็นแม่และเมีย ซึ่งเป็นภาพที่วางอยู่บนความสัมพันธ์ในครอบครัวและบนวิถีการผลิตแบบพอยังชีพเป็นสำคัญ

ภาพลักษณ์ผู้หญิงดีและไม่ดีในทัศนะของชาวบ้าน

แม้ว่าสยามจะเข้ามาปฏิรูปการปกครองล้านนาผ่านกลไกอำนาจรัฐแบบใหม่ที่ตั้งอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลาง ความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองดังกล่าวส่งผลกระทบต่อล้านนาในหลายด้าน และนำล้านนาไปสู่ความเปลี่ยนแปลง เช่น ระบบการปกครองแบบใหม่ ระบบการจัดเก็บภาษีอากรแบบใหม่ ระบบการศึกษารูปแบบใหม่ เป็นต้น สิ่งใหม่ๆ เหล่านี้ส่งผลให้ล้านนาต้องปรับตัว แต่กระนั้นในช่วงต้นของการปฏิรูปการปกครองจนกระทั่งถึงการขึ้นมาของทางรถไฟสายเหนือ ในปี พ.ศ. 2468 ล้านนาโดยเฉพาะในหมู่บ้านน่าจะยังมีวิถีชีวิตและสัมพันธ์กันในรูปแบบการผลิตที่คล้ายคลึงกับสมัยก่อนหน้าการปฏิรูป ซึ่งทำให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือชั้นล่างมีลักษณะสอดคล้องกับวิถีชีวิตที่คนกลุ่มนี้เป็นอยู่

• **ภาพลักษณ์ผู้หญิงดี –ไม่ดี : ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ**

จากวิถีการผลิตภายใต้ระบบเศรษฐกิจแบบพอเพียงของล้านนาในสมัยรัตนโกสินทร์ ส่งผลให้ความสัมพันธ์ของคนในสังคมอยู่ในรูปของความสัมพันธ์ภายในครอบครัวและชุมชน เพราะภายใต้การผลิตที่ต้องพึ่งพาแรงงานตามธรรมชาติและมีขั้นตอนการผลิตที่ไม่ซับซ้อน ทำให้สมาชิกภายในชุมชนต้องช่วยเหลือกันในการทำการทำมาหากิน ลักษณะความสัมพันธ์ดังกล่าวเห็นได้ชัดจากประเพณีการเอามื้อเอารวันที่สะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของคนในชุมชนต่อการผลิตและด้วยวิถีการผลิตดังกล่าวส่งผลให้โครงสร้างทางสังคมมีลักษณะความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์และเครือญาติ ระบบการผลิตดังกล่าวน่าจะส่งผลให้การดำเนินกิจกรรมบางอย่างในชีวิตประจำวันของเจ้านายและชาวบ้านไม่แตกต่างกันมากนัก เพราะเป็นการผลิตเพื่อยังชีพ การผลิตเครื่องอุปโภคและบริโภคเพื่อไว้ใช้เองจึงเป็นเรื่องปกติในครอบครัว เช่น การทอผ้า โดยพบว่ามีเจ้านายผู้หญิงล้านนาทอผ้าใช้เองเช่นกัน⁵⁵

นอกจากนี้การที่ตลาดเป็นแหล่งแลกเปลี่ยนสินค้าที่สำคัญในระบบเศรษฐกิจของล้านนา⁵⁶ น่าจะส่งผลให้ผู้หญิงมีบทบาทในการทำมาหากินและมีส่วนร่วมในทางเศรษฐกิจของครอบครัว เพราะปรากฏว่าในตลาดนั้นผู้ค้าส่วนใหญ่จะเป็นหญิง ดังในบันทึกของชาวต่างชาติที่ว่า “..เฉพาะร้านขายหมูเท่านั้นที่เป็นพ่อค้า ช้างหลังแม่ค้าจะเป็นร้านแผงลอย..จะขายร่ม ผัก ผ้าฝ้าย ผ้าไหม ผ้ามัดสีลิน ถาดทองเหลือง ถาดไม้ และเครื่องเงินต่างๆ...”⁵⁷ ซึ่งให้ภาพตรงกับที่ปรากฏในวรรณกรรมล้านนาหลายๆ เรื่องที่มีภาพผู้หญิงเป็นแม่ค้า อาทิวรรณกรรมประเภทคำวขอ ซึ่งเป็นวรรณกรรมที่สืบเนื่องมาจากธรรมคำวที่นิยมแต่งในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น และคัดลอกต่อกันเรื่อยมา⁵⁸ เช่นเรื่อง ก่ำก่ำดำ ที่บรรยายถึงแม่ค้าในตลาดว่า “..แม่กาดขายของ นนมกนลูกไม้ มะม่วงแก้ว ลำไย ถั่วมั่งคุด ลำสาทสุกใส เต้าแตงแฟงไฟ หนัดหนูหน้องหนั่ง...”⁵⁹ หรือเรื่อง จันตะมา ที่บรรยายถึงแม่ค้าในตลาดที่จันตะมาเดินทางไปพบว่า “...นารีกาดร้านสนุกสุขหนว คน

⁵⁵ พรพนนิภา อาภิญชพงศ์, “เจ้า ไพร่ กับความเปลี่ยนแปลงในสังคมล้านนาระหว่าง พ.ศ. 2427-2476”, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ 2535, หน้า 55.

⁵⁶ สรสวัสดิ์ อ่องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา*, หน้า 456.

⁵⁷ ลูกผู้ชายชื่อนายหลุยส์, จิรพันธ์ พิตรปรีชา เรียบเรียง (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ธรรมสาร, 2534), หน้า 77.

⁵⁸ ทรงศักดิ์ ปรางวัฒนกุล, “แนะนำวรรณกรรมท้องถิ่นล้านนาไทย” ใน *รายงานการสัมมนาทางวิชาการวรรณกรรมล้านนา เล่ม 1* (คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2527), หน้า 111-128.

⁵⁹ หนังสือคำวขอเรื่อง ก่ำก่ำดำ (เชียงใหม่ : ประทีปวิทยา, 2511), หน้า 73.

หลายพันหัว สุนสานกาดตั้ง ปิดตำมาตา มาขายก๊ออันพร้อมพริก หมากช้อยนอยเชื้อ พริกเกลือ
หมากผัก ขายหมากเหมี้ยงยาควัน...⁶⁰

จากวิถีชีวิตซึ่งสัมพันธ์กับวิถีการผลิตดังกล่าวส่งผลให้เกิดทัศนคติของสังคมต่อการเสนอ
ภาพของผู้หญิงเหนือที่ดีและไม่ดี โดยภาพของผู้หญิงดีและไม่ดีนั้นจะถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือ
ควบคุมและกำหนดบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงต่อครอบครัวและชุมชน อาทิ ผู้หญิงดีคือ ผู้หญิง
ที่ยืนหยัดขันแข็งในการทำงาน ประหยัดอดออม ซึ่งลักษณะดังกล่าวของผู้หญิงมีส่วนสัมพันธ์อย่าง
สำคัญกับบทบาททางด้านการค้าขายของผู้หญิงล้านนา กล่าวคือ การที่ผู้หญิงมีภาระหน้าที่
รับผิดชอบในทางเศรษฐกิจและการผลิตทำให้น้ำหนักของผู้หญิงต่อครอบครัวและชุมชนในฐานะ
ของหน่วยการผลิตต้องมีคุณสมบัติยืนหยัดขันแข็งในการทำงาน ไม่เกียจคร้าน ประกอบกับผู้หญิงมี
หน้าที่ในทางเศรษฐกิจของครอบครัว ทั้งการหารายได้และการจัดสรรค่าใช้จ่าย ส่งผลให้ผู้หญิงที่ดี
ต้องประหยัดอดออม ไม่ฟุ่มเฟือย หรือตระหนี่จนเกินไป ซึ่งเป็นอีกคุณสมบัติหนึ่งของผู้หญิงดี
ในขณะที่ผู้หญิงไม่ดีภายใต้วิถีการผลิตดังกล่าวคือ ผู้หญิงเกียจคร้าน ฟุ่มเฟือย ซึ่งเป็นการกระทำที่
ไม่สอดคล้องกับบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงต่อครอบครัวและชุมชนในฐานะหน่วยการผลิต
เพราะลักษณะผู้หญิงไม่ดีดังกล่าวคือ ผู้ที่ไม่สามารถช่วยเหลือและค้าจุนครอบครัวภายใต้ระบบ
การผลิตที่ต้องพึ่งพาและช่วยเหลือกัน ผู้หญิงไม่ดีจึงเป็นผู้หญิงที่เกียจคร้าน ชอบเที่ยวเล่น และไม่
ทำงาน เพราะการกระทำดังกล่าวไม่สามารถสร้างผลผลิตแก่ครอบครัวและชุมชนได้

จะเห็นได้ว่า ในการสร้างความคาดหวังต่อผู้หญิงของสังคมล้านนาต่อบทบาทในทาง
เศรษฐกิจดังกล่าวต่างมุ่งเน้นให้ผู้หญิงมีความขยัน ไม่เกียจคร้าน ซึ่งภาพที่ปรากฏในสังคมก็เป็น
เช่นนั้น ดังที่ปรากฏในบันทึกของชาวต่างชาติ คณะไวซิงกุล เอ็ดเวิร์ด บี กูลด์ ชาวอังกฤษที่เข้า
มายังล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 ได้บรรยายถึงตลาดเช้าในเชียงใหม่ว่า “...ทุกวันจะมีสตรีทั้งสาว
แก่ เดินแบกกระบุง คอตระกร้านำผักผลไม้ข้ามสะพานมาชุมนุมกัน....”⁶¹ หรือ “...แม่ค้าซึ่งเป็น
ชาวพื้นเมืองจะนำผลผลิตการเกษตรในหมู่บ้านใกล้เคียงมาวางขายตามสองข้างถนน สินค้าที่นำ
มากจะมีพวกผัก ข้าว ยาสูบ ขี้ผึ้ง ผลไม้ หมาก ปูน ปลาแห้ง เป็นต้น....”⁶² อย่างไรก็ตาม ความ
ขยันขันแข็งของผู้หญิงล้านนาดังกล่าวยังคงเป็นไปตามวิถีการผลิตแบบพอยังชีพ ที่ผู้ค้ามักจะนำ
ของที่เหลือจากการบริโภค อุปโภคมาขาย หรือบางที่อาจจะเก็บจากสวนครัวของตนในกรณีของผัก

⁶⁰ หนังสือคำขอเรื่อง *ธรรมจันตะมา* (เชียงใหม่ : ประเทืองวิทยา, 2511), หน้า 37.

⁶¹ *ลูกผู้ชายชื่อนายหลุยส์*, จิรพันธ์ พิตรปริชา เรียบเรียง, หน้า 77.

⁶² Holt S. Hallet, *A Thousand Miles on an Elephant in the Shan States* (London : William Blackwood and Sons, 1890), p. 100.

ผลไม่⁶³ ซึ่งเมื่อเทียบกับความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในระบบการผลิตของสยามในต้นรัตนโกสินทร์ แล้ว ภาพดังกล่าวอาจจะมีภาพที่พอจะเสนอลักษณะความขยัน ไม่เกียจคร้านของผู้หญิง ล้วนมาได้มากนัก จนนำไปสู่ทัศนคติดังเช่น “นิลยสันดารลาว” ที่เกียจคร้าน และเห็นแก่ได้ ดังที่กล่าวแล้วในหัวข้อข้างต้น

● *ภาพลักษณ์ผู้หญิงดี – ไม่ดี : ความสัมพันธ์ทางสังคม*

ความคาดหวังของสังคมต่อผู้หญิงที่สำคัญประการหนึ่งคือ ความคาดหวังต่อบทบาทและหน้าที่ในฐานะเมียและแม่ ซึ่งเป็นบทบาทของผู้หญิงที่สัมพันธ์กับครอบครัว โดยผู้หญิงมีหน้าที่รับผิดชอบการทำงานในครอบครัว ทั้งดูแลบ้านเรือน ทำงานบ้าน เลี้ยงดูอบรมสมาชิกในครอบครัว การที่ผู้หญิงมีหน้าที่ดูแลครอบครัวให้มีความสุขทำให้ผู้หญิงต้องรู้จักปรนนิบัติทั้งกับสามีและสมาชิกในครอบครัว เอาใจใส่งานบ้านเรือน จัดการกิจการภายในบ้านได้อย่างเหมาะสม เคารพเชื่อฟังสามีและญาติพี่น้องของสามี ดูแลอบรมเป็นตัวอย่างที่ดีแก่สมาชิกในครอบครัว ดังนั้นจึงพบว่าค่านิยมทางสังคมมักจะสั่งสอนให้ผู้หญิงมีความอ่อนน้อมถ่อมตน พุดจาอ่อนหวานไพเราะ ไม่นินทาส่อเสียด กิริยามารยาทดี เพราะลักษณะของผู้หญิงที่ดีดังกล่าวสามารถใช้เป็นภาพตัวอย่างในการถ่ายทอดคำสั่งสอนและปลูกฝังทัศนคติเกี่ยวกับผู้หญิงดีต่อสมาชิกในครอบครัว โดยเฉพาะต่อลูกสาวให้มีคุณสมบัติเช่นนั้นต่อไป ผู้หญิงดีจึงเป็นผู้หญิงที่รู้จักรับผิดชอบหน้าที่ของตนในครอบครัว โดยเฉพาะในการจัดระเบียบความสัมพันธ์ภายในครอบครัว ซึ่งถือว่าผู้หญิงมีบทบาทดังกล่าวค่อนข้างสูง⁶⁴

ภาพลักษณ์ผู้หญิงดีดังกล่าวสัมพันธ์กับลักษณะโครงสร้างของความสัมพันธ์ทางสังคม ล้วนมา กล่าวคือ ด้วยลักษณะการสืบทอดอำนาจที่อาศัยความสัมพันธ์แบบเครือญาติผ่านทางสายผู้หญิง ระบบดังกล่าวมีลักษณะสอดคล้องกับบทบาทของผู้หญิงในครอบครัวเพราะผู้หญิงเป็นฝ่ายที่สัมพันธ์กับบ้าน⁶⁵ อีกทั้งยังมีหน้าที่ในการปรนนิบัติพ่อแม่ยามแก่เฒ่า อันเป็นคุณสมบัติของผู้หญิงดีประการหนึ่งที่ต้องมีความกตัญญูรู้คุณ กรณีดังกล่าวสะท้อนให้เห็นจากรูปแบบการสืบทอดมรดกของสังคมล้านนา เช่นที่ดิน มักจะกระทำผ่านผู้หญิง เมื่อแต่งงาน ฝ่ายชายจะย้ายเข้ามาอยู่กับครอบครัวฝ่ายหญิงและทำมาหากินในที่ดินของภรรยา และจะอยู่ร่วมกับครอบครัวฝ่ายหญิง

⁶³ *คร่าวกาวิละและตำนานเมืองเชียงแสน*. อุดม รุ่งเรืองศรี บรรณาธิการ (เชียงใหม่ : ศูนย์วัฒนธรรมเชียงใหม่ และศูนย์ศิลปวัฒนธรรม วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2528), หน้า 18-19.

⁶⁴ สมร เจนจิละ, “วิเคราะห์ล้านนาภวนิต”, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒประสานมิตร 2525, หน้า 35.

⁶⁵ ชัยนันทน์ วรรณภูติ และคณะ, “ผลกระทบจากวิกฤตการณ์ทุนนิยมโลกต่อชนบทและชาวไทย : โครงสร้างวิถีการผลิตและรูปการณ์จิตสำนึก”, *วารสารเศรษฐกิจการเมือง* 4: 2-3 (มกราคม-มิถุนายน 2528) : 99.

ไปจนกว่าพี่น้องคนใดคนหนึ่งของฝ่ายหญิงจะแต่งงานและมีเขยคนใหม่เข้ามาจึงจะย้ายออกไปอยู่ในที่
ทำกินใหม่ ซึ่งอาจจะอยู่ในบริเวณใกล้เคียงกับครอบครัวเดิม ในกรณีของลูกผู้หญิงคนสุดท้ายซึ่งมี
หน้าที่ดูแลพ่อแม่จนแก่เฒ่า (ภาพผู้หญิงดีอีกประการหนึ่ง) และจะได้รับมรดกเป็นที่ดินหรือบ้าน
เดิม ทำให้ฝ่ายชายต้องย้ายเข้ามาอาศัยอยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิงไปตลอด ซึ่งในกฎหมาย
ล้านนากำหนดให้ฝ่ายชายต้องย้ายเข้ามาอาศัยอยู่กับครอบครัวฝ่ายหญิงและได้รับส่วนแบ่งที่ดินที่
เคยทำกินร่วมกับสามีเป็นมรดก⁶⁶ การที่สังคมล้านนาสร้างลักษณะความสัมพันธ์ทางครอบครัวใน
รูปแบบดังกล่าว นอกจากจะเกี่ยวเนื่องกับบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงกับครอบครัว ซึ่งเป็นภาพ
ของผู้หญิงที่ดีแล้ว ลักษณะดังกล่าวยังน่าจะส่งผลให้ผู้หญิงล้านนามีบทบาทในการตัดสินใจ
ภายในครอบครัวด้วยนอกเหนือจากการมีส่วนร่วมในการผลิต "...ฐานะของสตรีภายในครอบครัวก็
ได้รับการยอมรับทั่วไป..."⁶⁷

การพิจารณาว่าผู้หญิงดีหรือไม่นั้น สังคมได้เปิดช่องทางผ่านประเพณีของล้านนา
บางอย่าง เช่น ประเพณีการแฉ้วสาว เมื่อหลังจากการทำงานในตอนกลางวันแล้วพอพลบค่ำพวก
หนุ่มๆ ก็จะถือเครื่องดนตรีและร้องจี้อยขอเพื่อเกี้ยวสาวตามบ้านต่างๆ ซึ่งในด้านหนึ่งชี้ให้เห็นถึง
บทบาทในการเลือกคู่ครองของชายหญิงล้านนา โดยในระหว่างที่หนุ่มมาแฉ้วสาวนั้น ฝ่ายหญิงก็
จะทำงานไปด้วย เช่น ปั่นฝ้าย กรอผ้า เพื่อใช้ทอผ้า หรือทอผ้า ผู้ชายจึงสามารถพิจารณาผู้หญิง
ผ่านภาพลักษณ์ของผู้หญิงดีและไม่ดีด้วยการดูว่าผู้หญิงคนนั้นมีความขยันในการทำงาน และมี
ความรับผิดชอบต่อครอบครัวมากแค่ไหน ขณะที่เป็นผู้หญิงไม่ดีคือผู้หญิงที่ไม่ทำงานอะไร คอยแต่
จะให้ชายหนุ่มมาเกี้ยวเท่านั้น⁶⁸

จากการศึกษาพบว่ามีกรยอมรับต่อภาพลักษณ์ผู้หญิงดีและไม่ดีตามทัศนคติของสังคม
ล้านนาดังกล่าว เพราะนอกจากจะเป็นไปอย่างสอดคล้องกับสภาพชีวิตและการผลิตในสังคมแล้ว
ยังพบว่าภาพลักษณ์ดังกล่าวถูกเน้นย้ำด้วยการนำมาเสนอเป็นภาพผู้หญิงดีและไม่ดีในงาน
วรรณกรรมของล้านนา ซึ่งทำให้เห็นว่าภาพลักษณ์ดังกล่าวคงจะแพร่หลายในสังคมทั่วไปด้วย
ดังเช่นในวรรณกรรมคำขอเรื่อง คำวาทุทธาภรณ์ ซึ่งเป็นวรรณกรรมประเภทคำสอน สันนิษฐานว่า
พระยาปัญญาพิทธาจารย์ กวีเอกคนหนึ่งของล้านนาแต่งขึ้นในสมัยพระเจ้ากาวิโรดสุริยวงศ์ ตรง
กับต้นรัตนโกสินทร์ ได้กล่าวถึงข้อปฏิบัติของผู้หญิงในฐานะเมียที่ดี ความเป็นว่า

⁶⁶ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และลมูล จันทรหอม, *วิเคราะห์กฎหมายล้านนาโบราณ : ประชุมกฎหมาย
ครอบครัว* (เชียงใหม่ : วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2528), หน้า 65-66.

⁶⁷ แดเนียล แมคกิลวารี, *กึ่งศตวรรษในหมู่คนไทยและคนลาว : อดีตชีวิตประวัติของศาสนาจารย์แดเนียล
แมคกิลวารี ดี ดี*, แปลโดย จิตรา-ภรณ์ ตันรัตนกุล (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ภาพพิมพ์, 2537), หน้า 189.

⁶⁸ ทวี สมหวัง, *คำไว้อัยบ่าว* (เชียงราย : วิทยาลัยครูเชียงราย, 2533).

“..หื้อปฏิบัติ	ชอบด้วยคลองวัตร
กับคู่ผัวแก้วแพง	ค้นค่ามาแล้ว
หื้อนายบิดแพง	ตามเทียนแยง
จับเสื้อและผ้า	ลวดนุ่แปง
ที่นอนไว้ถ้ำ	หื้อผัวนายนอนก่อนน้อง” ⁶⁹

การที่ชนบทรรมนิยมและจารีตประเพณีของล้านนามีรากฐานมาจากพุทธศาสนา ทำให้ชนบทรรมนิยมต่างๆ เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาอย่างแยกไม่ออกจนกลายเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตของคนในสังคม เช่น ประเพณีทานสลักภัตตร ประเพณีทำบุญปอย ประเพณีการตั้งธรรมหลวง เป็นต้น ทั้งยังนำคำสอนทางพุทธศาสนามาใช้เพื่อการปกครองและควบคุมความประพฤติของคนในสังคมด้วย เช่น ในกฎหมายล้านนาโบราณปรากฏข้อห้ามปรามคนในสังคมให้ปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ทางกฎหมาย⁷⁰ ความเชื่อทางศาสนาดังกล่าวมีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงด้วย กล่าวคือ ผู้หญิงดีจะต้องผู้ที่ยึดมั่นในคำสอนพุทธศาสนา ด้วยการหมั่นทำความดี รักษาศีล ทำนุบำรุงศาสนา มีความกตัญญูรู้คุณ เช่น ในกฎหมายลักษณะมรดก กล่าวถึงผู้ที่ไม่มียศสิทธิ์รับมรดกเพราะไม่เลี้ยงดูพ่อแม่ยามแก่เฒ่า และในกรณีของผู้หญิงหากปฏิบัติดังกล่าว (อันเป็นลักษณะผู้หญิงไม่ดีประการหนึ่ง) นอกจากจะไม่มีสิทธิ์รับมรดกแล้วยังต้องตกนรกอีกด้วย เพราะไม่มีความกตัญญูต่อบุพการี ซึ่งจะต่างกับผู้ชายที่สามารถบวชเรียนทดแทนคุณได้ ทั้งยังได้รับส่วนแบ่งในมรดกอีกด้วย

71

• ภาพลักษณ์ผู้หญิงดี – ไม่ดี : ความสัมพันธ์ระหว่างเพศ

ภาพลักษณ์ผู้หญิงที่ดีและไม่ดีที่ถูกเน้นย้ำเสมอนั้นมักเกี่ยวข้องกับลักษณะความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิง โดยเฉพาะคุณสมบัติในเรื่องความซื่อสัตย์ ไม่คบชู้ผู้ชาย ไม่เจ้าชู้หลายใจ ไม่ผิดประเวณี เป็นต้น เพราะพบว่ามี การตอกย้ำถึงคุณสมบัติที่ดีของผู้หญิงที่ต้องละเว้นการกระทำที่ส่อไปในทางผิดประเวณีเหล่านี้ ทั้งในกฎหมายล้านนาโบราณ ในหมวดของกฎหมายครอบครัว ที่กล่าวโทษผู้หญิงร้ายว่าคือผู้หญิงที่คบชู้ผู้ชาย เพราะผิดศีลธรรม และถือว่าผิดความที่เกิดจากการไม่ซื่อสัตย์ต่อสามีต้องได้รับโทษหนักทั้งการปรับ การขายเป็นทาส หรือการประจานต่อสังคมใน

⁶⁹ คำอูทธารณ (เชียงใหม่ : ประเทืองวิทยา, 2511).

⁷⁰ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และลมูล จันทร์หอม, วิเคราะห์กฎหมายล้านนาโบราณ : ประชุมกฎหมายครอบครัว.

⁷¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 86-120.

ลักษณะต่างๆ เช่น การโกนศีรษะ การตัดหู การสักหน้าผาก⁷² อีกทั้งยังอ้างหลักคำสอนในพุทธศาสนาว่าการกระทำดังกล่าวจะส่งผลให้ตนรกหมกไหม้ไม่ได้ผุดไม่เกิดอีกด้วย⁷³ หรือในงานวรรณกรรมร่วมสมัยรัตนโกสินทร์ อาทิ คำวาทญาพรหมโวหาร คำวาทอุทธารณ์ คำวาทขอเรื่องหงส์หิน เป็นต้น มักกล่าวถึงข้อปฏิบัติของผู้หญิงที่จะต้องซื่อสัตย์ และปรณนิบัติสามี เช่น ในสุภาสิตสอนหญิง ในโคลงวิทรสอนโลก ที่กล่าวถึงพฤติกรรมของผู้หญิงคบชู้ได้อย่างน่าสนใจว่า

“บางนางใจลับเลี้ยว	วังมัจฉา
ลักโลกเอาสมบัติ	ฝากชู้
วันคืนเท่ากองฟัด	ผัวคำ งามอยู่
ทั้งครอบครัวเลื้อยผ้า	เหมียยดไว้อำเอา” ⁷⁴

นอกจากเหตุผลทางศีลธรรมแล้ว สุภาสิตดังกล่าวชี้ให้เห็นว่าการที่สังคมเน้นย้ำถึงคุณสมบัติเรื่องความซื่อสัตย์ และการคบชู้ผู้ชายนั้นเป็นเพราะการที่ผู้หญิงมีบทบาททางด้านเศรษฐกิจ โดยเฉพาะเศรษฐกิจในครอบครัวที่ผู้หญิงเป็นผู้หาและผู้เก็บทรัพย์ ดังที่ปรากฏในโคลงวิทรสอนโลก เช่นกันที่ว่า

“มีผัวหมั่นริเช้า	รอมของ
เงินค่าคอยทำพรอง	สืบล้าง
โคบมีปลิ้นปลอง	เร็วรีบ พลันเหย
รำสวนไร่นาหือกว้าง	เที่ยงได้เป็นดี” ⁷⁵

ดังนั้นการคบชู้อาจเป็นหนทางที่นำไปสู่การสูญเสียทรัพย์ เพราะผู้หญิงอาจเก็บงำทรัพย์นั้นไปให้ชู้ได้ หรือหากคิดในทางกลับกันเป็นไปได้ว่า การเน้นย้ำในเรื่องใดเรื่องหนึ่งหลายๆ อาจสะท้อนให้เห็นว่าสิ่งเหล่านั้นมีอยู่ และเกิดขึ้นจริงในสังคม ดังนั้นจึงมีความเป็นไปได้ว่าการสังคมที่เน้นย้ำถึงความซื่อสัตย์ของผู้หญิงนั้นเป็นเพราะผู้หญิงมีบทบาทในทางเศรษฐกิจของครอบครัวทั้ง

⁷² เรื่องเดียวกัน, หน้า 25-47.

⁷³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 68.

⁷⁴ มณี พยอมยงค์, *คติสอนใจล้านนาไทย* ธรรมบรรณาการงานพระราชทานเพลิงศพ พระครูสุคันธศีล (หลวงปู่คำแสน อินฺทจกฺกเถระ วัดสวนดอก อ.เมือง จ.เชียงใหม่ 25-28 มกราคม 2522, หน้า 124.

⁷⁵ *โคลงวิทรสอนโลก* (เชียงใหม่ : ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2518), หน้า 27.

ในฐานะผู้หาและผู้เก็บทรัพย์นั้นจริง

● ภาพลักษณ์ผู้หญิงดี – ไม่ดี : ผู้หญิงสาว

จากหลักฐานพบว่าสังคมให้ความสำคัญต่อภาพลักษณ์ของผู้หญิงสาวทั้งภาพดีและไม่ดี เช่นกัน กล่าวคือ การที่ภาพลักษณ์ผู้หญิงล้นนาสัมพันธ์กับบริบททางสังคมและเศรษฐกิจที่ส่งผลให้สังคมคาดหวังต่อบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงที่สัมพันธ์กับครอบครัวและวิถีการผลิตแบบพอเพียง ภาพหญิงสาวที่ดีและไม่ดีจึงสัมพันธ์กับบริบทดังกล่าวด้วย ดังปรากฏภาพหญิงสาวที่ดีและไม่ดีมีลักษณะใกล้เคียงกับผู้หญิงที่มีสามีโดยเฉพาะในส่วนที่สัมพันธ์กับครอบครัว เช่น การกตัญญูรู้คุณ การเคารพเชื่อฟังบิดามารดา (เพียงแต่ว่าผู้หญิงมีสามีต้องเพิ่มสามีเข้ามาเป็นบุคคลที่ควรเคารพเชื่อฟังด้วย) การขยันทำมาหากิน กิริยามารยาทดี ไม่นินทาส่อเสียด แต่ภาพที่สังคมสร้างเพิ่มเข้าไปในภาพของผู้หญิงสาวคือ การรู้จักครองตน เช่นการรักษาวลสงวนตัว ไม่ชิงสุกก่อนห่าม ไม่ผิดประเวณี เป็นต้น

จากหลักฐานประเพณีวรรณกรรมและคำสั่งสอนพบว่าการกล่าวถึงผู้หญิงสาวที่ดีจะต้องรักษาวลสงวนตัว เช่นใน คำสอนพระยามังราย ที่กล่าวถึงผู้หญิงที่เห็นผู้ชายแล้วเป็นฝ่ายเข้าไปหาก่อนถือว่าเป็นหญิงไม่ดี “คันทันบัวมักไปหาญนั้นบ่ดี”⁷⁶ หรือ ใน พระลอสอนโลก ในหมวดของคำสั่งสอนสำหรับคนทั่วไปพร้อมทั้งกล่าวถึงลักษณะผู้หญิงดีและไม่ดี โดยเฉพาะได้กล่าวถึงผู้หญิงที่ไม่รักษาวลสงวนตัวว่าเป็นผู้หญิงที่โลกนี้พึงระวัง

“หญิงร้ายคือพาทย์แก้ว	เกวรี
ไผ่ใดประสงคฺดี	ก็ได้
เสียงดังทั่วธรณี	ยินม่วน นักเหย
จักแซมเทียมหญิงไว้	โลกนี้เปิงฟัง” ⁷⁷

การที่สังคมเน้นย้ำถึงคำสอนเรื่องการรักษาวลสงวนตัวของผู้หญิงนั้น นอกจากจะด้วยเหตุผลของการที่สังคมล้นนามีวิถีชีวิตที่สัมพันธ์กับพุทธศาสนา จนกระทั่งนำมาใช้เป็นส่วนหนึ่งในการปกครองและเพื่อควบคุมความประพฤติให้อยู่ในศีลในธรรมดังกล่าวข้างต้นแล้ว การห้ามปรามและสั่งสอนผู้หญิงล้นนาในเรื่องดังกล่าวยังเป็นการสร้างกรอบของความสัมพันธ์ระหว่าง

⁷⁶ คำสอนพระยามังราย (เชียงใหม่ : ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2529), หน้า 11.

⁷⁷ ประคอง นิมมานเหมินท์, ลักษณะวรรณกรรมภาคเหนือ (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2517), หน้า 120.

เพศ โดยเมื่อพิจารณาจากหลักฐาน โดยเฉพาะในหลักฐานประเภทคำสอน วรรณกรรม หรือแม้แต่ สุภาษิตคำพังเพย การกล่าวถึงผู้หญิงที่ไม่รักนวลสงวนตัวมักจะกล่าวควบคู่ไปกับการอ้างถึง ลักษณะนิสัยผู้หญิงที่มักจะอ่อนไหวง่าย เช่นเปรียบเหมือนครึ่งโกลีไฟ⁷⁸ หรือเหมือนนุ่นที่ไม่มีความหนักแน่น⁷⁹ เป็นต้น ซึ่งเป็นลักษณะที่ไม่ดีและถ้าหากผู้หญิงคนไหนมีลักษณะดังกล่าวก็เหมาะสมแก่ การเลือกมาเป็นคู่ครอง เพราะเมื่อแต่งงานแล้วมักจะไม่ใช่สัตย์ต่อสามี⁸⁰ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อ สังคมคาดหวังให้ผู้หญิงที่แต่งงานแล้วจะต้องซื่อสัตย์ต่อสามี ดังนั้นผู้หญิงสาวจึงต้องอยู่ในกรอบ ของการเป็นผู้หญิงที่รักนวลสงวนตัวเพื่อว่านั่นคือคุณสมบัติของผู้หญิงดีอันเหมาะสมแก่การเลือกเป็น คู่ครอง การสั่งสอนในเรื่องดังกล่าวจึงน่าจะแฝงนัยของการสร้างภาพผู้หญิงดีตามคตินิยมของ สังคมซึ่งสัมพันธ์กับบริบทของสังคมล้านนาดังที่กล่าวมาแล้ว

หากมองว่าความคาดหวังของสังคมต่อภาพลักษณ์ของหญิงสาวที่รักนวลสงวนตัวเป็น ภาพผู้หญิงดี ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าภาพลักษณ์ดังกล่าวเป็นภาพรวมของผู้หญิงดีที่ปรากฏในทุกสังคม แล้ว การที่ในสังคมหนึ่งมีความคาดหวังและการสั่งสอนลูกหลานที่เป็นหญิงสาวให้รู้จักครองตนรัก นวลสงวนตัว ไม่ชิงสุกก่อนห่าม แต่พบว่าในอีกสังคมหนึ่งที่เข้ามาสัมพันธ์กลับสร้างภาพผู้หญิง ดังกล่าว (ที่ไม่ใช่ผู้หญิงในสังคมของตน) ให้กลายเป็นผู้หญิงที่ไม่รักนวลสงวนตัว ฉะนั้นจึงเป็นที่ น่าสนใจสืบค้นว่าเหตุใดจึงเป็นเช่นนั้น

ภายหลังการเข้ามาปฏิรูปการปกครองที่ส่งผลให้ล้านนาตกอยู่ภายใต้อำนาจของกรุงเทพฯ โดยตรง ความสัมพันธ์ดังกล่าวทำให้กรุงเทพฯ รับรู้ถึงความด้อยกว่าของล้านนา ผนวกกับการที่ชน ชั้นสูงกรุงเทพฯ ได้ผ่านการเตรียมตัวและปรับเปลี่ยนตนเองเพื่อการติดต่อสัมพันธ์กับตะวันตก โดยเฉพาะการรับวัฒนธรรมตามแนวของตะวันตก เช่น การแต่งกาย กิริยามารยาท⁸¹ รวมถึงการ รับความรู้ วิทยาการหลายๆ ด้านจากมิชชันนารีที่เข้ามาวางรากฐานความรู้ดังกล่าวแก่กรุงเทพฯ ก่อนหน้าล้านนา⁸² สภาพการณ์ดังกล่าวแตกต่างจากล้านนา ซึ่งยังมีได้เผชิญกับการคุกคามทาง อำนาจจากจักรวรรดิอย่างเปิดเผยเท่ากรุงเทพฯ ดังนั้นล้านนาในสายตาของกรุงเทพฯ จึงเป็นพวกที่ ยังล้าสมัยและด้อยกว่า โดยเฉพาะในด้านวัฒนธรรมที่ผู้หญิงล้านนายังคงแต่งกาย หรือมี

⁷⁸ ไคลงวิฑูรสอนโลก, หน้า 19-20.

⁷⁹ ประคอง นิมมานเหมินท์, *ลักษณะวรรณกรรมภาคเหนือ*, หน้า 153.

⁸⁰ ศิริรัตน์ อาชนะ, "สตรีในวรรณกรรมล้านนา", วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนคริน - ทรวโรดม ประสานมิตร 2529, หน้า 238.

⁸¹ เตือนใจ ไชยศิลป์, "ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476", หน้า 73.

⁸² สุพรรณิ กาษณัษฐิติ, *บทบาทของมิชชันนารีในประเทศไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 3 ถึงรัชกาลที่ 5 แห่งกรุง รัตนโกสินทร์*, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2507).

กิจกรรมายาทที่ยังมิได้ปรุงแต่งขึ้นตามแบบวัฒนธรรมตะวันตกอย่างวัฒนธรรมวิกตอเรียน⁸³ และการที่กรุงเทพฯ รับรู้ต่อล้านนาในลักษณะดังกล่าวส่งผลต่อทัศนคติของกรุงเทพฯ ต่อผู้คนล้านนาตามไปด้วย โดยเฉพาะผู้หญิงล้านนาที่ถูกสร้างภาพลักษณ์บางประการขึ้น เช่นภาพของผู้หญิงที่ไม่รักนวลสงวนตัว ดังที่สะท้อนจากรายงานการปราบเงี้ยวของ ร.อ. เพิ่ม (หลวงทวยหาญรักษา) ซึ่งเป็นผู้หนึ่งที่ได้ร่วมเดินทางมากับทัพของกรุงเทพฯ ในการปราบเงี้ยวที่เมืองแพร่ ได้กล่าวถึงพฤติกรรมทางเพศของทหารในกองทัพ รวมถึงภาพผู้หญิงล้านนาที่ไม่รักนวลสงวนตัว ความว่า

“...ที่หนุ่มๆ นายทหารนั้นชาญเชี่ยว	ท่านไปเกี้ยวสาวสันนันทึง
ก็รักใครได้เฝ้าอยู่เคล้าคลึง	เหมือนแมงผึ้งภูพานเกสรลาว
พอได้กลืนกะดินเพื่อนก็เลื่อนลับ	ไปเที่ยวจับเจาะตามดอกสามหาว
ชอบโลมลิ้มชิมชืดไม่ยียดยาว	จนออกจาวจาดังแทบทั้งเมือง
นิสัยขาลาวคือถือเนื้อหนึ่ง	ไม่เบียดพังหมดสิ้นไฉนเรื่อง
แมงภูไปผึ้งมาพาประเทือง	ไม่คิดเคืองขุนซ้องหมองกระมล
ทั้งทหารคนใช้ก็ได้สิ้น	เลหายากินเก็บรักษเป็นภักษมิล
ความคิดลาวครวาทพิถึงอัปจน	เนื้อหนึ่งปนเบียดไปทั้งไทยลาว
ท่านคิดเห็นเป็นภัยทุกข์เศร้า	จนเบียดเนาเหม็นกลุ่มทั้งหนุ่มสาว
ตั้งโรงรักษาศรีราศีดาว	ไม่แกล้งกล่าวกลอนรับลำดับมา
พนักงานท่านก็เด็ดขางเสียดลอด	เที่ยวสืบสอดรู้ตัวจนทั่วหน้า
จับตัวได้เรียกหมอไม่รอร่า	ตรวจโรคคาเมมัวจนทั่วกาย...” ⁸⁴

ภาพที่เกิดขึ้นพร้อมกับการเป็นกามโรคของทหารกรุงเทพฯ ที่ขึ้นมาปราบเงี้ยวคราวนี้คือภาพของผู้หญิงลาวที่ไม่รักนวลสงวนตัว และแม้ว่าไม่อาจกำหนดช่วงเวลาที่แน่นอนได้ว่าการรับรู้ของกรุงเทพฯ ต่อผู้หญิงล้านนาว่าเป็นผู้หญิงลาวที่ไม่รักนวลสงวนตัวนั้นเกิดขึ้นเมื่อไร แต่จากหลักฐานดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าทัศนคติของคนกรุงเทพฯ ต่อผู้หญิงล้านนาซึ่งนำไปสู่การสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่ไม่รักนวลสงวนตัวนั้นน่าจะเกิดขึ้นมาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นอย่างน้อย

กล่าวโดยสรุป ทัศนคติเรื่องผู้หญิงเหนือที่ไม่รักนวลสงวนตัวนั้น นอกจากจะเกิดขึ้นจากแนวคิดของชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ต่อสังคมล้านนา เพราะเหตุผลของการมีพื้นฐานทางเศรษฐกิจ

⁸³ “รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ ประเทศสยาม”. แปลโดย สุชาติ ทองซ้อนกลับ : 139.

⁸⁴ ร.อ. เพิ่ม (หลวงทวยหาญรักษา). รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ. 2445, หน้า 83.

สังคมวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน ซึ่งความแตกต่างกันดังกล่าวได้พัฒนามาตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ และอีกส่วนหนึ่งนั้นน่าจะเกิดจากการรับอิทธิพลของวัฒนธรรมเวียดนามที่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ รับเข้ามาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 และพร้อมกันนั้นอิทธิพลของวัฒนธรรมดังกล่าวได้สร้างโลกทัศน์ใหม่แก่ชนชั้นสูงเหล่านี้ด้วย การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ดังกล่าวมีผลต่อการรับรู้และนำไปสู่การสร้างภาพผู้หญิงเหนือในอีกลักษณะหนึ่ง

พระราชชายาเจ้าดารารัศมีกับภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ”

การเปลี่ยนด้านเศรษฐกิจและสังคมของสยามภายหลังการปฏิรูปประเทศในรัชสมัยพระบาทพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งนำความเปลี่ยนแปลงหลากหลายมาสู่สยาม โดยเฉพาะความเปลี่ยนแปลงในโลกทัศน์เกี่ยวกับสิ่งรอบตัวของชนชั้นปกครองสยาม ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ได้ก่อให้เกิดกระแสความเปลี่ยนแปลงค่านิยม และบทบาทของผู้หญิงท่ามกลางกระบวนการทำให้เป็นตะวันตกตามความคิดเรื่องความก้าวหน้าของสังคม รวมไปถึงความเปลี่ยนแปลงบางประการในวิถีชีวิต เช่น การได้รับการศึกษาแบบใหม่ ส่งผลให้ผู้หญิงสยามโดยเฉพาะผู้หญิงชั้นสูงและชั้นกลางถูกคาดหวังให้มีคุณสมบัติเพิ่มขึ้นกว่าเดิม แม้ว่าบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงในความคาดหวังใหม่ของสังคมจะยังอยู่ในขอบเขตของการเป็นเมีย แม่ และแม่บ้าน แต่ภายใต้บทบาทดังกล่าวของสังคมสยามใหม่เริ่มคาดหวังให้ผู้หญิงมีบทบาทมากขึ้น เช่นนอกจากจะมีความสามารถในการงานบ้านงานเรือนอย่างไม่ขาดตกบกพร่องแล้ว ผู้หญิงยังต้องมีความรู้ในการสนทนาต้อนรับแขกได้อีกด้วย

ความคาดหวังในสังคมล้านนาต่อบทบาทของผู้หญิงของตนคงจะยังไม่เปลี่ยนแปลงในกระแสที่สูงเท่าของสยาม เพราะพบว่าในความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงกับสังคมนั้นสังคมยังคงคาดหวังต่อลักษณะของผู้หญิงที่สัมพันธ์กับบทบาทและหน้าที่ของการเป็นแม่และเมียเป็นสำคัญ จนกระทั่งเมื่อพระราชชายา เจ้าดารารัศมีเสด็จกลับมาเชียงใหม่อย่างถาวรภายหลังการสวรรคตของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว โดยพบว่าหลังจากนี้ได้เกิดกระแสความเปลี่ยนแปลงต่อลักษณะของผู้หญิงเหนืออย่างน่าสนใจ

ความพยายามในการดำเนินนโยบายตามคติการปกครองแบบเอกาธิปไตย⁸⁵ ของกรุงเทพฯ สมัยรัชกาลที่ 5 กับล้านนานั้นนอกจากจะด้วยนโยบายทางการเมืองด้วยการนำระบบการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลมาใช้ในการปกครองแล้ว พระราชกฤษฎีกาอีกประการหนึ่งในการโน้มน้าวและสร้างความผูกพันทางความรู้สึกกับเจ้านายล้านนา คือ การที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า

⁸⁵ เคนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476”, หน้า 107.

เจ้าอยู่หัวทรงรับพระราชชายา เจ้าดารารัศมีเป็นพระราชชายา⁸⁶ โดยการยอมรับดังกล่าวได้นำไปสู่การนำพระราชชายา เจ้าดารารัศมีเข้าวังหลวงตั้งแต่ยังทรงพระเยาว์ ส่งผลให้พระองค์เติบโตขึ้นมาพร้อมกับความเปลี่ยนแปลงในกระแสดวงความคิดของการทำให้ประเทศ “ศิวิไลซ์” ของสยาม อีกทั้งการเข้ามาวังหลวงตั้งแต่ยังเล็กทำให้พระองค์มีโอกาสดำเนินการศึกษาทั้งจากสยามและล้านนาดังที่พระองค์สามารถเข้าใจได้ทั้งภาษาล้านนาและภาษาไทย ซึ่งความสามารถของพระองค์ในข้อนี้ถูกนำมาใช้เมื่อครั้งมีราชทูตจากเมืองแสนหวี และพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวโปรดเกล้าฯ ให้พระองค์เข้ามาเป็นล่ามแปลภาษาพร้อมกับให้การต้อนรับแก่ราชทูตนั้นเมื่อครั้งพำนักในเมืองสยามด้วย⁸⁷

นอกจากนี้ความใกล้ชิดต่อประเพณีวัฒนธรรมของสยามน่าจะส่งผลให้พระองค์ทรงได้รับอิทธิพลความคิดจากชนชั้นสูงกรุงเทพฯ โดยเฉพาะการรับโลกทัศน์แบบคนชั้นสูงสยามเข้ามาปรับแต่งความคิดของพระองค์เอง แม้ว่าขณะประทับอยู่ในวังหลวง พระราชชายา เจ้าดารารัศมีจะทรงยังคงชนบทรูปแบบประเพณีของล้านนา เช่น ภาษาพูด และการแต่งกายตามอย่างประเพณีของล้านนา คือ โปรดนุ่งผ้าซิ่น สวมเสื้อแขนกระบอก หมอลับเฉียง และไว้ผมยาวเกล้ามวย แทนที่จะนุ่งผ้าโจงและไว้ผมสั้นแบบชาววังทั้งหลาย ซึ่งการแต่งกายดังกล่าวพระองค์โปรดให้เจ้านายจากเชียงใหม่ที่ตามเสด็จและข้าราชการบริพารในตำหนักของพระองค์แต่งกายตามประเพณีนี้ด้วย⁸⁸

การรักษาขนบธรรมเนียมแบบล้านนาของพระราชชายา ดังกล่าวนี้อาจมีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ โดยเฉพาะด้านวัฒนธรรมการแต่งกายจนเป็นที่รับรู้และยอมรับในหมู่เจ้านายฝ่ายใน ดังสะท้อนให้เห็นในวรรณกรรมเรื่อง สี่แผ่นดิน ที่ข่อยพาพลอยไปเที่ยวและแนะนำตำหนักต่างๆ ในพระราชวังฝ่ายในว่า

“...ส่วนตำหนักใหญ่สูงลิ้นมียอดหอค้อยกลาง ที่ข่อยบอกว่าเป็น
ตำหนักเจ้าดารารัศมี นับว่าแปลกกว่าที่อื่นทั้งสิ้น เพราะชาวหลวงนุ่งซิ่น
ไว้ผมมวย แต่งกายอย่างชาวเชียงใหม่ พูดภาษาเมืองเหนือทั้งตำหนัก
และเป็นที่เดียวที่มีเมียแก่กันกินเป็นประจำ...”⁸⁹

⁸⁶ พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี, เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม, พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานทำบุญ 100 วัน เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ (เชียงใหม่ : โรงพิมพ์กลางเวียง, 2517), หน้า 66.

⁸⁷ นางเยาว์ กาญจนจาวี, ดารารัศมี : พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี พิมพ์เป็นอนุสรณ์เนื่องในงานฉลองพระอนุสาวรีย์พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ณ กองกำกับการตำรวจนครบาลเขต 5 ค่ายดารารัศมี จังหวัดเชียงใหม่ 2533, หน้า 56-57.

⁸⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 77-78.

⁸⁹ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช, สี่แผ่นดิน เล่ม 1 (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยามรัฐ พิมพ์ครั้งที่ 3, 2531), หน้า 69.

การที่พระองค์ทรงเติบโตขึ้นท่ามกลางสังคมวัฒนธรรมของชนชั้นสูงในราชสำนักกรุงเทพฯ ประกอบกับเกิดความเปลี่ยนแปลงทางความคิดของชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ที่ตื่นตัวต่อการรับวิทยาการความรู้และวัฒนธรรมความคิดอย่างตะวันตก ทำให้พระองค์ให้ความสนใจต่อความรู้ วิทยาการใหม่ๆ เหล่านั้นด้วย เช่นดังที่ปรากฏว่าพระองค์ทรงสนพระทัยดนตรีทั้งแบบของสยาม และจากตะวันตก ทั้งยังสนับสนุนให้พระญาติและข้าหลวงของพระองค์หัดเรียนดนตรีไทยและ ดนตรีสากล โดยได้เชิญครูดนตรีของสยามมาสอนให้ที่ตำหนัก และสอนตั้งแต่พระราชชายา มา จนถึงข้าหลวง พระองค์ยังสนพระทัยในเรื่องการถ่ายรูปซึ่งเป็นของใหม่ที่เข้ามาจากต่างประเทศใน สมัยรัชกาลที่ 5⁹⁰ รวมไปถึงศิลปะการแสดงละครของสยามที่ได้รับอิทธิพลตะวันตก เช่น ละครพูด⁹¹ เป็นต้น สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลของโลกทัศน์แบบชนชั้นสูงในราชสำนักกรุงเทพฯ ที่มี ผลต่อความคิดของพระองค์ ซึ่งในท้ายที่สุดพระองค์ได้นำสิ่งเหล่านี้มาปรุงแต่งวัฒนธรรมของ ล้านนาจนก่อให้เกิดภาพลักษณ์ใหม่แก่ผู้หญิงล้านนาในเวลาต่อมา

กล่าวได้ว่า พระราชชายาเจ้าดารารัศมีทรงมีบทบาทอย่างสำคัญต่อการสร้างภาพลักษณ์ ผู้หญิงล้านนาขึ้นมาในอีกลักษณะหนึ่ง แม้ไม่สามารถบอกได้แน่ชัดว่าการเสนอภาพผู้หญิง ดังกล่าวของพระองค์นั้นมีพระประสงค์เพื่อพยายามเสนอและพิสูจน์ว่าผู้หญิงเหนือเป็น "ลาว" ที่มี อารยธรรม เพราะพระองค์เองก็ทรงยอมรับต่อการเป็น "ข้างลาว" ของล้านนา⁹² แต่กระนั้นการที่ พระองค์เสด็จกลับเมืองเชียงใหม่เป็นการถวารภายหลังการเสด็จสวรรคตของพระบาทสมเด็จพระ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระองค์ได้จำลองความคิดและโลกทัศน์ต่อสังคมแบบชนชั้นสูงกรุงเทพฯ มาไว้ในคุ้มหลวงเชียงใหม่ โดยการส่งเสริมและดัดแปลงขนบธรรมเนียมบางอย่างของล้านนาให้ สอดคล้องกับโลกทัศน์ของพระองค์ เช่น การแสดงละคร การดนตรี รวมไปถึงการแสดงออกต่อ บทบาทหน้าที่ของผู้หญิงตามความคาดหวังของสังคมตามแบบความคิดเรื่องความก้าวหน้า ที่ ผู้หญิงควรมีบทบาทและความรู้ความสามารถทั้งในงานเรือนและงานสังคม⁹³ พร้อมทั้งยังเผยแพร่ ความคิดดังกล่าวในหมู่ชนชั้นสูงของล้านนาอีกด้วย

⁹⁰ นายแพทย์พูนพิศ อมาตยกุล, "ดนตรีไทยภาคกลางในล้านนาไทย", เอื้องเงิน พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานบรรจุ อัฐิเจ้าสุนทร ณ เชียงใหม่ (กรุงเทพฯ : บริษัทกษัตริย์ศิลป์, 2530), หน้า 85.

⁹¹ พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี, เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม, หน้า 118.

⁹² พระโทรเลขของพระราชชายา เจ้าดารารัศมี กราบบังคมทูลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ขณะ เสด็จเยี่ยมเมืองลำพูน อ้างในนางเยาว์ กาญจนจาริ, *ดารารัศมี : พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, หน้า 68.

⁹³ สงวน โชติสุขรัตน์, *พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, โครงการศึกษาวิจัยคัมภีร์โบราณมหา วิทยาลัยเชียงใหม่ 2535, หน้า 11-12.

เป็นชาติเดียวกัน โดยมีพระมหากษัตริย์ทำหน้าที่บริหารราชการตามกฎหมาย¹²⁸ นอกจากนี้ในหลักสูตรยังปลูกฝังความคิดและความศรัทธาของนักเรียนให้พึงมีต่อกษัตริย์ โดยการสร้าง “พลกนิกร” ที่มีความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์¹²⁹ การจัดการศึกษาด้วยจุดประสงค์ดังกล่าวส่งผลให้คนล้านนารับรู้โลกทัศน์ของสยามผ่านทางการศึกษาที่เข้ามายังท้องถิ่น

ผลที่ตามมาคือทำให้สังคมล้านนาถูกผูกพันเข้ากับสังคมไทยมากขึ้นตามลำดับ ภาษาไทยกลางกลายเป็นสื่อที่สำคัญมากขึ้น และกลายเป็นวิชาที่จำเป็นสำหรับการสอนในโรงเรียน¹³⁰ การเริ่มใช้ภาษาไทยกลางนำไปสู่การรับเอาเนื้อหาทางวัฒนธรรมอื่นๆ ของกรุงเทพฯ และได้นำเอาขนบธรรมเนียม วิถีปฏิบัติ ค่านิยม ของคนกรุงเทพฯ และแบบตะวันตกเข้ามาพร้อมกับการเรียนการสอนในโรงเรียนด้วย

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีความพยายามสร้างสำนึกความเป็นชาติเดียวกันอย่างต่อเนื่อง แต่สำนึกดังกล่าวกระทั้งในสมัยพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ยังไม่สมบูรณ์นัก เพราะทัศนคติต่อการเป็นกลุ่มคนที่อยู่เหนือกว่าของสยามยังมีอยู่ ซึ่งการยอมรับสถานภาพของล้านนาให้เป็น “คนไทย” เหมือนกันของสยามต้องอาศัยระยะเวลา¹³¹ และแม้แต่ในคนล้านนาเองก็คงจะยังไม่สำนึกเรื่อง “ชาติไทย” มาจนกระทั่งสมัยหลังสงครามโลกครั้งที่ 2¹³²

นัยสำคัญของภาพลักษณ์ “สาวเครือฟ้า”

ความพยายามสร้างความเป็นเอกภาพของความเป็นชาติเดียวกันของสยาม นอกจากจะปรากฏในรูปของการดำเนินนโยบายรัฐในด้านต่างๆ แล้ว ยังปรากฏว่ามีการสร้างภาพซ้อนทับภาพลักษณ์ผู้หญิงล้านนาที่เป็น “ลาว” โดยภาพที่ถูกสร้างขึ้นคือ ภาพของ “สาวเครือฟ้า” ที่พระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระนราธิปประพันธ์พงศ์ทรงดัดแปลงและนำเค้าโครงเรื่องมาจากอุปรากรชื่อ มาตามบัตเตอร์ฟลาย ของปูตินี มาแต่งเป็นละครร้องขึ้นในราวปี พ.ศ. 2453 โดยทรงบอกถึงที่มาของบทละครดังกล่าวว่ามาจาก “คอมิก ออเปร่าฝรั่งเศสที่ชื่อ มาตามบัตเตอร์ฟลาย” ซึ่งได้จาก

¹²⁸ วาภูมิ โสธารมย์, “อุดมการณ์แห่งชาติ พ.ศ. 2411-2475 : พัฒนาการของความคิดชาตินิยมและการปลูกฝังผ่านระบบการศึกษาในโรงเรียน”, เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง การปฏิรูปของอตาเตอร์กและการศึกษาเปรียบเทียบของขบวนการปรับตัวให้ทันสมัยในประเทศตุรกีและไทยระหว่าง พ.ศ. 2424-2481 (ค.ศ. 1881-1983) สมาคมประวัติศาสตร์แห่งประเทศไทยร่วมกับสถานทูตตุรกี, 2524 : 13.

¹²⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹³⁰ วิลเลียม แอริส, “ความทรงจำของฉัน”, แปลโดย หมวก ไซลิ่งการณ, หน้า 147.

¹³¹ เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476”, หน้า 214.

¹³² สัมภาษณ์คุณวิจิตร ไชยวัฒน์ อดีตบรรณาธิการวารสารคนเมือง วันที่ 23 ตุลาคม 2541.

หนังสือเรื่อง ไกลบ้าน ของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว¹³³ และเมื่อพิจารณาถึงที่มาของการดัดแปลงเนื้อเรื่องรักกันทดของหนุ่มฝรั่งกับสาวญี่ปุ่นมาเป็นผู้ชายกรุงเทพฯ กับผู้หญิงเชียงใหม่ ที่ว่า

“แต่เรื่องเครือฟ้าเป็นเรื่องมาดัมบัตเตอร์ไฟล์ ซึ่งเขียนไว้ในพระ
ราชนิพนธ์เรื่องไกลบ้านตอนเมืองฝรั่งเศส เปลี่ยนญี่ปุ่นเป็นลาว
ฝรั่งเป็นไทยเท่านั้น ที่แก้คำร้องเช่นนี้ เอาอย่างออเปร่าฝรั่ง
เพราะเคยได้ชมเจ้าเขมรร้อง...”¹³⁴

การเปลี่ยนตัวละครจากฝรั่งเป็น “ไทย” และจากญี่ปุ่นเป็น “ลาว” นั้นแสดงให้เห็นถึงความคิดเบื้องหลังของพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระนราธิปพันธุพงศ์เกี่ยวกับทัศนคติของพระองค์เรื่อง “ลาว” ในความหมายของการเป็นคนต่างวัฒนธรรมกัน แม้ว่าจะเป็นกลุ่มคนที่สืบเชื้อสายบรรพบุรุษเดียวกันก็ตาม ซึ่งลักษณะดังกล่าวเหมาะสมแก่การสร้างเป็นเรื่องราวในละครโศกนาฏกรรมมากกว่าที่จะทรงยอมรับต่อภาพความงามของผู้หญิงเหนือ หรือแม้แต่การบรรยายสภาพเมืองเชียงใหม่ในละครดังกล่าวก็เป็นด้วยการสร้างจินตนาการต่อเมืองที่อยู่ต่างพื้นที่โดยอาศัยกรอบเรื่องราวของละครโอเปร่าเป็นหลัก เพราะพระองค์ไม่เคยเสด็จมาเชียงใหม่เลย¹³⁵ โดยความรู้และการรับรู้เกี่ยวกับเรื่องทางเหนือที่พระองค์มีนั้นพระองค์ทรงได้จากการค้นคว้าและรวบรวมจากหนังสือที่ชาวต่างชาติบันทึกและจากพงศาวดาร หรือหลักฐานต่างๆ ที่ทรงพอหาได้ดังที่กล่าวไว้หน้าคำนำในหนังสือ พงศาวดารไทยใหญ่¹³⁶

ในการสร้างลักษณะของนางเอกในเรื่อง สาวเครือฟ้า ของพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระนราธิปพันธุพงศ์นั้นทรงสร้างภาพของผู้หญิงที่มีความมั่นคงในความรัก รักเดียวใจเดียว แม้กระทั่งยอมตายเพื่อความรัก ซึ่งลักษณะดังกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นถึงโลกทัศน์ของชนชั้นสูงที่เปลี่ยนแปลงไปจากการรับอิทธิพลของตะวันตกที่มองความรักเป็นเรื่องของปัจเจกชน อย่างไรก็ตาม แม้ภาพ

¹³³ เพลินพิศ กำราญ และเนียนศิริ ศาสตรลักษณ์, พระประวัติและผลงานของพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยานราธิปพันธุพงศ์ (กรุงเทพฯ : หสนน้ำ สหประชาพานิชย์, 2522), หน้า 52.

¹³⁴ หจข., เอกสารรัชกาลที่ 5, พระราชหัตถเลขาที่มีพระราชทานพระราชสาวย่า เจ้าดารารัศมี, ลงวันที่ 24 เมษายน ร.ศ. 128.

¹³⁵ เพลินพิศ กำราญ และเนียนศิริ ศาสตรลักษณ์, พระประวัติและผลงานของพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยานราธิปพันธุพงศ์, หน้า 57.

¹³⁶ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระนราธิปพันธุพงศ์, พงศาวดารไทยใหญ่ เล่ม 1 (กรุงเทพฯ : องค์การค้าของคุรุสภา, 2505), หน้า จ.

ทางกายภาพ และนิสัยใจคอ เช่นความอ่อนหวาน พุดจาไพเราะนั้นถูกต่อย้าเพื่อผลประโยชน์ทางการเมือง คือการสร้างสำนึก “ชาตินิยม” และผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจที่ทั้งรัฐและกลุ่มทุนในเชียงใหม่ร่วมกันสร้างขึ้นเพื่อขยายความเป็นเมืองท่องเที่ยว อันนำมาซึ่งรายได้มหาศาล

บรรณานุกรม

เอกสารชั้นต้นที่ยังไม่ได้ตีพิมพ์

จดหมายเหตุรัชกาลที่ 4 จ.ศ. 1229 เลขที่ 40 ความระหว่างนายชุ่ม อำแดงอยู่ไจทย์ กับ
นายนิ่ม อำแดงจ้อยจำเลย.

หจข. จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 จ.ศ. 1209 เลขที่ 17 สารตราเจ้าพระยาจักรีฯ ถึงเมืองเชียงใหม่
นครลำพูน นครลำปาง เรื่องตั้งพระยาอุปราช.

____. ร. 5 บ. 11 ก/7 พระราชหัตถเลขารัชกาลที่ 5 ถึงพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระบำราบ
ปรปักษ์.

____. ร. 5 ม.58/88 รายงานกรมหมื่นพิชิตปรีชากรเรื่องราชการมณฑลลาวเฉียง ลงวันที่ 4
ฯ 6 คำ ปี 1246.

____. ร. 5 บ. 1.2/8 ให้นครเชียงใหม่ปกครองโดยสามัคคีกับแลให้ทางกรุงเทพฯ คอย
ดูแลสอดส่อง.

____. ร. 5 “ข้อบังคับให้อ่านากับข้าหลวงเมืองเชียงใหม่ในความที่เกี่ยวเนื่องกับคนในบังคับ
อังกฤษ” สารบาณสมุดพิเศษ เล่ม 10.

____. ร. 5 บ. 1.1ก/8 รัชกาลที่ 5 ถึงพระยาราชสัมภารากร ลงเดือน 8 จ.ศ. 124.

____. ศธ. 43/14, พระยาไพศาลฯ ไปตรวจราชการมณฑลพายัพ วันที่ 26 พฤษภาคม
2456.

____. ศธ. 4.4/31, นางวาด วาดวานนท์ ขอไปพิมพ์หลักสูตรในโรงเรียนการเรือน 35 ชุด

____. สบ.2.56/81, ตอบคำถามคำว่าชาติ.

_____. เอกสารรัชกาลที่ 5, พระราชหัตถเลขาที่มีพระราชทานพระราชชายา เจ้าดารารัศมี, ลงวันที่ 24 เมษายน ร.ศ. 128.

_____. เอกสารรัชกาลที่ 5, พระราชหัตถเลขาที่มีพระราชทานพระราชชายา เจ้าดารารัศมี, ลงวันที่ 24 เมษายน ร.ศ. 128.

เอกสารชั้นต้นที่ตีพิมพ์แล้ว

คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัด และพงศาวดารกรุงเก่าฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ์. พระนคร : คลังวิทยา, 2510.

พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. พระราชดำรัสในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. พระนคร : โรงพิมพ์สถานสงเคราะห์หญิงปากเกล็ด, 2510.

ซีมอง เดอ ลาลูแบร์. จดหมายเหตุลาลูแบร์. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. พระนคร : ก้าวหน้า, 2510.

ตำนานมูลศาสนา. พิมพ์ในงานทำบุญครบร้อยวันนายหน่อ ชูติมา. เชียงใหม่ : นครพิงค์การพิมพ์, 2513.

นิโคลัส แชรเวล. ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. พระนคร : ก้าวหน้า, 2506.

เอกสารชั้นรอง

กรมศิลปากร. ชีวิตและความเป็นอยู่ในกรุงสยามในทัศนะชาวต่างชาติ. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์หัตถศิลป์, 2528.

คร่าวกาวิละและตำนานเมืองเชียงแสน. อุดม รุ่งเรืองศรี ปริวรรต. เชียงใหม่ : ศูนย์วัฒนธรรมเชียงใหม่และศูนย์ศิลปวัฒนธรรม วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2528.

คำวาทุทธาภรณ์. เชียงใหม่ : ประเทืองวิทยา, 2511.

เคอร์ติส ลิลเลียน จอห์นสัน. **ชาวลาวทางตอนเหนือของประเทศสยาม ตอนที่ 1.** แปลโดย
ชรัตน์ สิงหนเดชากุล. กรุงเทพฯ : กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, 2543.

คึกฤทธิ์ ปราโมช, ม.ร.ว. สี่แผ่นดิน เล่ม 1. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยามรัฐ พิมพ์ครั้งที่ 3, 2531.

คำสอนพญามังราย. เชียงใหม่ : ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2529.

โคลงวิหุทธสอนโลก. เชียงใหม่ : ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2518.

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยในอดีต. กรุงเทพฯ : เจริญการพิมพ์, 2533.

**ชูสิทธิ์ ชูชาติ. พ่อค้าวัวต่าง : ผู้บุกเบิกการค้าในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย (พ.ศ.
2398-2503).** รายงานวิจัย กรมการฝึกหัดครู, 2525.

**แดเนียล แมคกิลวารี. กิ่งศตวรรษในหมู่บ้านไทยและคนลาว : อดีตชีวิตประวัติของศาสนาจารย์
แดเนียล แมคกิลวารี ดี ดี.** แปลโดย จิตรา-ภรณ์ ตันรัตนกุล. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ภาพ
พิมพ์, 2537.

**ทรงศักดิ์ ปรางวัฒนกุล. "แนะนำวรรณกรรมท้องถิ่นล้านนาไทย" ใน รายงานการสัมมนาทาง
วิชาการวรรณกรรมล้านนา เล่ม 1. คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2527.**

ทวี สมหวัง. คำว้ไข้อ้ายบ่าว . เชียงราย : วิทยาลัยครูเชียงราย, 2533.

นางเยาว์ กาญจนจรี. ดารารัศมี : พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี . พิมพ์เป็นอนุสรณ์
เนื่องในงานฉลองพระอนุสาวรีย์พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ณ กองกำกับการตำรวจนคร
เวหนชายแดนที่ 5 ค่ายดารารัศมี จังหวัดเชียงใหม่ 2533.

นิธิ เอียงศรีวงศ์. "เอกลักษณ์ท้องถิ่น", *วัฒนธรรมคนจน?*. กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน), 2541.

นราธิปพันธุ์พงศ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ. *พงศาวดารไทยใหญ่ เล่ม 1*. กรุงเทพฯ : องค์การค้าของคุรุสภา, 2505.

บุญเสริม ลาตราภัย และสังคีต จันทนะโพธิ์. *อดีตล้านนา*. กรุงเทพฯ : กรุงเทพมหานครการพิมพ์, 2520.

ประคอง นิมมานเหมินท์. *ลักษณะวรรณกรรมภาคเหนือ*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สมาคม สังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2517.

ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง. *เพชรล้านนา เล่ม 1*. เชียงใหม่ : ผู้จัดการภาคเหนือ 2538.

พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี. เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ ในงานทำบุญ 100 วัน เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่. เชียงใหม่ : โรงพิมพ์กลางเวียง, 2517.

พระยาประชาภิจักรจักร์. *พงศาวดารโยนก*. พระนคร : โรงพิมพ์สัมพันธ, 2498.

พูนพิศมัย ดิศกุล, ม.จ. *ประชุมพระนิพนธ์ เล่ม 1*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บำรุงบัณฑิต, 2529.

เพลินพิศ กำราญ และเนียนศิริ ศาละลักษณ์. *พระประวัติและผลงานของพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา นราธิปพันธุ์พงศ์*. กรุงเทพฯ : หลาน สหประชาพาณิชย์, 2522.

เพ็ญ, ร.อ. (หลวงทวยหาญรักษา), *รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ. 2445*. อนุสรณ์อำมาตย์ตรีหลวง ประกอบวรรณกิจ (กรุงเทพฯ : เสนาการพิมพ์, 2515).

"พื้นเมืองน่าน ฉบับวัดพระเกิด". *ประชุมพงศาวดารฉบับราชทูต ภาคที่ 2*. นิธิ เอียวศรีวงศ์ บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด, 2539.

มนี พยอมยงค์. *คติสอนใจล้านนาไทย*. ธรรมบรรณาการงานพระราชทานเพลิงศพ พระครูสุ
คันธศีล (หลวงปู่คำแสน อินฺทจกฺกเถระ) วัดสวนดอก อ.เมือง จ.เชียงใหม่ 25-28 มกราคม
2522.

รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ ประเทศสยาม". *รวมเรื่องแปลหนังสือและ
เอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 2*. แปลโดย สุชาดา ทองซ้อนกลีบ. กรุงเทพฯ : โรง
พิมพ์คุรุสภาลาวพรวัว, 2535.

ลูกผู้ชายชื่อนายหลุยส์. จิรนนท์ พิตธิราช. เรียบเรียง. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ธรรมสาร, 2534.

วันวาร...ที่ขานไซ : 120 ปีพระราชชายา เจ้าดารารัศมี. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ใน "งาน 120 ปีพระ
ราชชายา เจ้าดารารัศมี" ณ ห้องล้านตอง อุทยานการค้ากาดสวนแก้ว เชียงใหม่, 2526.

วิลเลียม แฮริส. "ความทรงจำของฉัน". แปลโดย หมวก ไชยลังการณ ใน *The Prince Royal's
College 80 ปี 1906-1986*. เชียงใหม่ : โรงพิมพ์ช้างเผือก, 2529.

ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ สถาบันราชภัฏเชียงใหม่. *ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ฉบับ
เชียงใหม่ 700 ปี*. เชียงใหม่ : โรงพิมพ์มิ่งเมือง, 2538.

สงวน โชติสุวรรณ์. *พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*. โครงการศึกษาวิจัยคัมภีร์โบราณ
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2535.

สรัสวดี อ๋องสกุล. *ประวัติศาสตร์ล้านนา*. กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง,
2539.

หนังสือคำวขอเรื่อง *ก่าก่าดำ*. เชียงใหม่ : ประเทืองวิทยา, 2511.

หนังสือคำวขอเรื่อง *ธรรมจันตะมา*. เชียงใหม่ : ประเทืองวิทยา, 2511.

หนังสือจดหมายเหตุ *Bangkok Recorder* เล่ม 1 จ.ศ. 1206-1207. โปรดเกล้าฯพิมพ์พระราชทาน
ในงานพระราชทานเพลิงศพ นายสมหมาย สุนตระกุล, 2536.

หอสมุดแห่งชาติ. *ขุนช้างขุนแผน*. ธนบุรี : โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, 2513.

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และลมูล จันทรหอม. *วิเคราะห์กฎหมายล้านนาโบราณ : ประชุมกฎหมายครอบครัว*. เชียงใหม่ : วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2528.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. *พัฒนาการของชีวิตและวัฒนธรรมล้านนา*. กรุงเทพฯ : มิตรนราการพิมพ์, 2527.

เฮอ์เบิท อาร์ สวอนสัน. *A New Generation : missionary Education and Changes in Women's Roles in Traditional Northern Thai Society*. 1867-1889,

บทความในวารสาร

ชยันต์ วรรณภูมิ และคณะ. ผลกระทบจากวิกฤตการณ์ทุนนิยมโลกต่อชนบทและชาวไทย : โครงสร้างวิถีการผลิตและรูปการณ์จิตสำนึก. *วารสารเศรษฐกิจการเมือง* 4: 2-3 (มกราคม-มิถุนายน 2528) : 99.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. สาวเครือฟ้า ผันที่เป็นจริง. *ศิลปวัฒนธรรม* 16 (เมษายน 2534) : 180-185.

อรรถจักร สัตยานุรักษ์. การเกิดแนวคิด "หน้าที่พลเมือง" ในรัฐไทยสมัยใหม่. *รัฐศาสตร์สาร*. 14 : 3-15 (กันยายน 2531 – เมษายน 2532) : 204-227.

บทความในหนังสือ

นิธิ เอียวศรีวงศ์. "วัฒนธรรมกรรมพิภพกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์", ใน *ปากไก่และใบเรือ : ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์* (กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2538), หน้า 195-233.

พูนพิศ อมาตยกุล, น.พ. "ดนตรีไทยภาคกลางในล้านนาไทย", ใน *เอื้องเงิน*. พิมพ์เป็นที่ระลึกใน

งานบรรจ้อัฐิเจ้าสุนทร ณ เชียงใหม่ (กรุงเทพฯ : บริษัทรักศิลป์, 2530), หน้า 85.

"พระราชบัญญัติสำหรับข้าหลวงชำระหัวความหัวเมือง", ใน ราชกิจจานุเบกษา เล่ม 1 ลงวัน
อาทิตย์ เดือน 12 แรม 6 ค่ำ จ.ศ. 1236.

รัตนภรณ์ เศรษฐกุล. "คริสตศาสนาโปรเตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา", ในเอกสาร
ทางวิชาการประกอบการสัมมนาเรื่อง คริสตศาสนากับชนบประเพณีและวัฒนธรรม
ล้านนา คณะศาสนศาสตร์แมคคิลวารี มหาวิทยาลัยพายัพ, 1996, หน้า 6.

วัชร สันธูประมา. "คริสตศาสนาโปรเตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา", ใน
เอกสารทางวิชาการประกอบการสัมมนาเรื่อง คริสตศาสนากับชนบประเพณีและ
วัฒนธรรมล้านนา คณะศาสนศาสตร์แมคคิลวารี มหาวิทยาลัยพายัพ, 1996, หน้า 6-
10.

วารุณี ไอลถามย์. "อุดมการณ์แห่งชาติ พ.ศ. 2411-2475 : พัฒนาการของความคิดชาตินิยมและ
การปลูกฝังผ่านระบบการศึกษาในโรงเรียน", ใน เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง การ
ปฏิรูปของอตาเตอร์กและการศึกษาเปรียบเทียบของขบวนการปรับตัวให้ทันสมัย
ในประเทศตุรกีและไทยระหว่าง พ.ศ. 2424-2481. (ค.ศ. 1881-1983) สมาคม
ประวัติศาสตร์แห่งประเทศไทยร่วมกับสถานทูตตุรกี, 2524, หน้า 13.

สรสวดี อ่องสกุล. "บทบาททางการเมืองของตระกูลเจ้าเจ็ดตน", ใน รวมบทความสัมมนา
ล้านนาคติศึกษา : ประวัติศาสตร์และโบราณคดี 23-31 มกราคม 2518 ณ วิทยาลัย
ครูเชียงใหม่ (เชียงใหม่ : วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2518), หน้า 6.

วิทยานิพนธ์

เปรมสิริ ขวนไชยสิทธิ์. "อาชีพครูกับผู้หญิง. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต คณะอักษร
ศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539.

พรรณนิภา อาภิญขพงศ์. "เจ้า ไพร่ กับความเปลี่ยนแปลงในสังคมล้านนาระหว่าง พ.ศ.
2427-2476". วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2535.

เตือนใจ ไชยศิลป์. *ลำนนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476*.

วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2536.

ศิริรัตน์ อาคนะ. *"สตรีในวรรณกรรมลำนนา"*. วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร 2529,

สมร เจนจิละ. *"วิเคราะห์ลำนนาภายิต"*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทร วิโรฒประสานมิตร, 2525.

สุพรรณี กาษณัฐิติ. *บทบาทของมิชชันนารีในประเทศไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 3 ถึงรัชกาลที่ 5 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2507.

อรรถจักร สัตยานุรักษ์, *"ความเปลี่ยนแปลงของสำนักทางประวัติศาสตร์และการเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 5 ถึง พ.ศ. 2475"*, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2531.

เอกสารภาษาต่างประเทศ

Holt S. Hallet. *A Thousand Miles on an Elephant in the Shan States*. London : William Blackwood and Sons, 1890.

W.C. Dodd. *The Tai Race : The Elder Brothers of the Chinese, complied and edited by his wife*. Iowa : The Tarch Press, Cedar Rapids, 1923.



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547

คณะอักษรศาสตร์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

"บางระจัน: ประวัติศาสตร์ในวรรณกรรม"

ผศ. บาหยัน อัมสราญ ผู้เสนอบทความ
รศ. สักกัญญา สัจฉายา ผู้ดำเนินการอภิปราย
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
9.00 – 10.30 น. ห้อง 203 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

บางระจัน : ประวัติศาสตร์ในวรรณกรรม

Bangrachan: History in Literature

บาทยัน อิมสำราญ*

บทคัดย่อ

เรื่องราวของชาวบ้านบางระจันในประวัติศาสตร์ไปสร้างสรรค์เป็นวรรณกรรมนั้น เริ่มต้นตั้งแต่รัชกาลที่ ๖ คือเรื่องลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจัน ของพระยาอุปกิตศิลปสาร โดยมีจุดมุ่งหมายสดุดีวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน เพื่อโน้มนำให้เกิดความรักชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์ ต่อมาในยุคสร้างชาติ สมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม เรื่องราวของชาวบ้านบางระจันในวรรณกรรมได้รับการพัฒนาไปสู่ความเป็นชาตินิยมสูงสุด ดังที่ปรากฏในนวนิยายเรื่อง บางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม ในยุคที่มีการแบ่งขั้วความคิดทางการเมือง สว่าง ขวัญบุญ เขียนเลือดเนื้อพลีเพื่อไทย วรรณกรรมเรื่องนี้สะท้อนความคิดรักชาติ เทิดทูนเอกราชและอธิปไตยผ่านวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน ในยุคโลกไร้พรมแดนเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์ก็ยังคงมีบทบาทหน้าที่ในฐานะที่เป็นสื่อในการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ ดังจะเห็นได้จากนวนิยายเรื่องอดีตของทมยันตี

The story of Bangrachan in history was first transferred into literature in the period of King Rama VI ; it was the poetry Lilit-Dan Sadudi Baan Bangrachan (poetry of praising Bangrachan) written by Phraya Upakitsilapasarn. Its aim is making "the spirit of love in nation, religion and king". Later, in the period of nation-building of the premier Field Marshal Pibunsongkram, the story of Bangrachan in literature was developed to chauvinistic theme as in Bangrachan, the novel of Mai Muangderm. Later, in the period of polarization of political thought, Sawang Kwanboon wrote Leudneu Pli Peu Thai (the blood is for Thai) for showing " the spirit of love in nation, independence and sovereignty. Again, in the age of globalization, the story of Bangrachan in history is still functioned in making historical consciousness as in Atita (the past), the novel of Tomyanti.

* ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

บางระจัน : ประวัติศาสตร์ในวรรณกรรม บาหยัน อิ่มสำราญ

บทนำ

“บางระจัน” เป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับการต่อสู้ของสามัญชนที่ปรากฏหลักฐานทางประวัติศาสตร์ กล่าวได้ว่าคนไทยทุกคนเคยได้ยินได้ฟัง หรือเคยรับรู้เรื่องราวดังกล่าวจากการบอกเล่า จากการอ่านหนังสือ จากบทเพลง หรือจากสื่อบันเทิงอื่น ๆ เช่น ละครหรือภาพยนตร์ ซึ่งถูกปรุงแต่งสีสันให้แตกต่างหลากหลายกันออกไปตามลักษณะของสื่อ แต่หัวใจของเรื่องไม่แตกต่างกันคือ ต้องการแสดงถึงน้ำใจอันกล้าหาญเด็ดเดี่ยวของชาวบ้านในการต่อสู้กับผู้รุกราน

ชาวบ้านบางระจันมีเกียรติภูมิและศักดิ์ศรีจริงตามที่ปรากฏตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์หรือไม่ คงเป็นเรื่องยากที่จะพิสูจน์ให้แจ่มชัดลงไปได้ แต่ที่เรื่อได้อย่างแน่นอนก็คือเรื่องบางระจันนั้นกลายเป็นแรงบันดาลใจให้นักประพันธ์นำมาแต่งเป็นวรรณกรรมหลายเรื่อง ทั้งที่เป็นร้อยแก้วและร้อยกรอง บางเรื่องอาจจำลองเหตุการณ์ตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์เอาไว้อย่างครบถ้วน บางเรื่องอาจอาศัยเพียงโครงเรื่องแล้วสร้างตัวละครใหม่แสดงบทบาท ใ้การสู้รบที่เกิดขึ้นที่บางระจันเป็นฉากเพื่อนำเรื่องไปสู่จุดหมายที่ผู้เขียนต้องการ

บทความนี้ผู้เขียนต้องการรวบรวมวรรณกรรมไทย^๑ ที่นำเอาเรื่องราวบางระจันในประวัติศาสตร์มาเป็นเค้าโครงสำคัญในการแต่งโดยมีสมมุติฐานอยู่ว่า ไม่ว่าเวลาจะเปลี่ยนแปลงไปนานเท่าไร จุดมุ่งหมายหลักของเรื่องบางระจันคือการเชิดชูจิตใจรักชาติของสามัญชนจะยังคงอยู่ตลอดไป แต่ความคิดดังกล่าวจะเข้มข้นเพียงใดนั้นขึ้นอยู่กับว่าสังคมในยุคนั้นจะเป็นเช่นใด

“บางระจัน” ในหลักฐานทางประวัติศาสตร์

เอกสารที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่กล่าวอ้างถึงบางระจันมีหลายชิ้นอันได้แก่ จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี คำให้การขุนหลวงหาวัด พระราชพงศาวดารกรุงเก่าฉบับบริติชมิวเซียม พระราชพงศาวดารฉบับพันจันทนุมาศ(เจิม) พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา นอกจากนี้ยังมีหนังสือเล่มสำคัญของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพเรื่องไทยรบพม่า ที่หมดกล่าวถึงเรื่องบางระจันว่าเกิดขึ้นในรัชสมัยของพระเจ้าเอกทัศ^๒ เมื่อกรุงศรีอยุธยาใกล้จะเสียกรุงครั้งที่สอง การต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันเพื่อต้านทานกองทัพพม่านั้นได้บันทึกไว้ในลักษณะต่างกัันดังต่อไปนี้

๑. เอกสารที่บันทึกเรื่องบางระจันเพียงชื่อ ได้แก่ จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี และคำให้การของขุนหลวงหาวัด เอกสารฉบับแรกกล่าวถึง “บางระจัน” ในฐานะที่เป็นชื่อค่ายที่พม่าตั้งประชิดล้อมกรุงศรีอยุธยา และชื่อ “ค่ายบ้านระจัน” ไม่ใช่ “ค่ายบางระจัน” ที่สำคัญก็คือ ไม่มีวีรกรรมของชาวบ้านไทยเกิดขึ้น ณ สถานที่แห่งนี้ ส่วนคำให้การขุนหลวงหาวัดกล่าวถึง “บางระจัน” ว่าเป็นชื่อค่ายหนึ่งในสิบแปดค่ายที่พม่าตั้งอยู่รายล้อมกรุงศรีอยุธยา และชื่อ “ค่ายบ้านระจัน” ไม่ใช่ “ค่ายบางระจัน” เช่นเดียวกับจดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี

^๑ ขอบเขตของข้อมูลที่ใช้ศึกษาในบทความนี้ ใช้เฉพาะข้อมูลวรรณกรรมเพื่อการอ่าน ไม่รวมถึงบทเพลงที่ใช้ขับร้อง เนื่องจากบทเพลงที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับบางระจันมีหลายเพลง และมีประเด็นและวิธีการศึกษาที่แตกต่างออกไป สมควรเขียนเป็นบทความอีกเรื่องหนึ่งโดยศึกษาร่วมกับบทเพลงปลุกใจที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์เพลงอื่น

๒.เอกสารที่บันทึกเรื่องบางระจันอย่างคร่าวๆ ได้แก่ พระราชนิพนธ์พงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียม พระราชนิพนธ์พงศาวดารฉบับพันจันทนุมาศ(เจิม) พระราชนิพนธ์พงศาวดารฉบับสมเด็จพระพนรัตน์ เรื่องบางระจันในพระราชนิพนธ์พงศาวดารทั้ง ๓ ฉบับ มิใช่เป็นเพียงการเรียกขานชื่อค่ายเหมือนเอกสาร ๒ ฉบับที่กล่าวมาข้างต้น แต่มีการกล่าวถึงสถานที่ บุคคล และเหตุการณ์ สถานที่ยังคงใช้ชื่อ “บ้านระจัน” ส่วนชื่อบุคคลที่ปรากฏในตอนนั้น ได้แก่ พระอาจารย์วัดเขานางบวช นายจันเขียว พระยารัตนาธิเบศ ขาวบ้าน และพม่า เหตุการณ์ก็คือพม่าตีค่ายบางระจันเพราะชาวบ้านไม่ยอมสมรสมีภักดี แม้ว่าจะพยายามเกลี้ยกล่อมให้ยอมแพ้ แต่ชาวบ้านกลับฆ่าพม่าล้มตายเป็นอันมาก พม่าพยายามจะตีค่ายบางระจันหลายครั้งแต่ไม่สำเร็จ ชาวบ้านพยายามต่อสู้ด้วยการเดินทางเข้ามาขอปืนใหญ่ในเมืองหลวงแต่ไม่ได้ เพราะเมืองหลวงเกรงว่าหากค่ายแตก ปืนใหญ่จะกลายเป็นอาวุธให้พม่าเข้ามามีอิทธิพลในอยุธยา พระยารัตนาธิเบศไปหล่อปืนใหญ่ให้ ๒ กระบอก แต่ก็สู้พม่าไม่ได้ ค่ายแตกชาวบ้านล้มตายเป็นอันมาก

การรบของชาวบ้านบางระจันที่ปรากฏในพระราชนิพนธ์พงศาวดารกลุ่มนี้ จะมีรายละเอียดเพิ่มมากขึ้นกว่าเอกสารกลุ่มแรกที่กล่าวมาข้างต้น อย่างไรก็ตาม การรบดังกล่าวก็ยังคงเป็นการปะทะครั้งย่อยๆ ระหว่างกองกำลังของพม่ากับชาวบ้าน ตามเส้นทางที่พม่าเคลื่อนทัพผ่านจากทางเหนือเพื่อลงมาล้อมกรุงศรีอยุธยา และดูเหมือนว่าผู้บันทึกจะไม่ให้ความสำคัญที่โดดเด่นเป็นพิเศษ เพราะจะกล่าวรวมๆ ไปกับการรบที่ปากน้ำประสบ โดยตัดจากสลับกันไปมา ไม่ได้มีการเน้นย้ำการรบที่บ้านระจันโดยละเอียดเพียงเหตุการณ์เดียว

...ฝ่ายชาวค่ายบ้านระจันยกออกตั้งอยู่นอกค่าย ไล่ตะลุมบอนแทงฟันพม่าล้มตายเป็นอันมาก ช้างเสนาบดีผู้น้อย ยกออกไปจะตีค่ายพม่าซึ่งตั้งอยู่ ณ วัดป่าฝ้าย ปากน้ำประสบ ให้สวนสี่ซึกแบกไปตั้ง ถ้าจะให้ตั้งที่ใด จะเอาสี่ซึกตั้งเรียงให้ชิดกัน แล้วจะขุดดินใส่บังเป็นค่าย และคนยกไปวันนั้นมากเต็มทุ่ง เสนาบดีให้หยุดแควที่ใดก็หยุดพร้อมๆ กัน รังรอไป ครั้นเห็นพม่าวัดป่าฝ้าย ชี้นำข้ามน้ำไปหาค่ายใหญ่ปากตะวันตกเป็นหลายม้า จึงขับคนเข้าตีพม่าในค่ายยิงปืนออกมาถูกล้มลง ๕-๖ คน คนทั้งนั้นก็ถอยมาสิ้น ครั้นเพลายันก็เลิกทัพกลับมาประมาณ ๒-๓ วัน พม่าก็ยกไปตีค่ายบ้านระจันอีก ทำการกวาดขันขึ้นกว่าเก่า ...

(พระราชนิพนธ์พงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียม ๒๕๐๗ : ๖๓๒)

ความแตกต่างของเรื่องบางระจันในพระราชนิพนธ์พงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียมพระราชนิพนธ์พงศาวดารฉบับพันจันทนุมาศ(เจิม) และพระราชนิพนธ์พงศาวดารฉบับสมเด็จพระพนรัตน์ มีอยู่บ้างตรงชื่อบุคคลและการใช้ถ้อยคำสำนวนที่ผิดเพี้ยนกันไปบ้างเล็กน้อย

๓.เอกสารที่เล่าเรื่องบางระจันอย่างละเอียด ได้แก่ พระราชนิพนธ์พงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และหนังสือเรื่องไทยรบพม่า

เรื่องบางระจันที่บันทึกไว้ในพระราชนิพนธ์พงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขานั้น หากพิจารณาจากโครงเรื่องใหญ่มิได้แตกต่างกับเอกสารกลุ่มที่สอง กล่าวคือเป็นเรื่องของการต่อสู้ระหว่างนักรบชาวบ้านไทยกับกองกำลังของพม่าและจบลงด้วยความพ่ายแพ้ของฝ่ายไทย ส่วนรายละเอียดในพระราชนิพนธ์พงศาวดารฉบับนี้พิสดารกว่าเรื่องบางระจันในพระราชนิพนธ์พงศาวดารทุกฉบับที่กล่าวมาแล้ว ทั้งในแง่เนื้อเรื่อง ตัวละคร และการใช้ภาษา

เรื่องบางระจันในพระราชพงศาวดารฉบับนี้ เปิดเรื่องด้วยเหตุการณ์ก่อนอันเป็นมูลเหตุให้ชาวบ้านลุกขึ้นสู้กับพม่ากล่าวคือ กองกำลังของพม่าทำตัวเยี่ยงโจรเข้ามาปล้นทรัพย์สินเงินทองและบุตรหญิง ส่วนรายละเอียดในเรื่องบางระจันที่ทำให้พระราชพงศาวดารฉบับนี้แตกต่างกับ พระราชพงศาวดารฉบับอื่น ๆ ที่กล่าวมาแล้ว ได้แก่ รายละเอียดเกี่ยวกับตัวบุคคล อันได้แก่ชื่อและบทบาทของบุคคลในเรื่อง เหตุการณ์ รวมทั้งการแสดงพรรณนาเกี่ยวกับการศึกสงคราม

บุคคลที่ปรากฏในพระราชพงศาวดาร แบ่งเป็น ๒ ฝ่าย คือฝ่ายบางระจัน และฝ่ายพม่า ฝ่ายบางระจัน ได้แก่ พระอาจารย์ธรรมโชติ วัดเขานางบวช นายแท่น นายโช นายอิน นายเมือง เป็นชาวบ้านสี่บัวทอง แขวงเมืองสิงห์ นายดอกขาวบ้านตรับ นายทองแก้วบ้านโพทะเล พันเรือง นายทองเหม็น นายจันหนวดเขี้ยว ขุนสัน ฝ่ายพม่า ได้แก่ งาจุนหน่วน เยภิหน่วน ดิงจาโบ สุรินทจ่อซ่อง แยกจ้ออากา จิกแก อากาป็นญี และพระนายกอง

พระอาจารย์ธรรมโชติเดิมอยู่วัดเขานางบวช ต่อมาอยู่ ณ วัดโพธิ์เก้าต้น บางระจัน เป็นที่พึ่งของชาวบ้าน มีความรู้ทางเครื่องรางของขลัง เป็นผู้เลกวัตถุมงคลเพื่อให้ชาวบ้านใช้คุ้มครองตนเองเมื่อออกรบ เมื่อบางระจันแตกชาวบางกระแสะก็ว่าพระอาจารย์มรณภาพในที่ค่าย บ้างก็ว่าพระอาจารย์หายสาบสูญไป

นายแท่น เป็นชาวบ้านสี่บัวทอง แขวงเมืองสิงห์ เป็นคนกล้าหาญ เป็นหัวหน้าพาชาวบ้านบุกเข้าไล่ตะลุมบอนทหารพม่า เป็นผลให้ถูกปืนพม่าเข้าที่เข่า เจ็บป่วยเป็นเวลานานภายหลังเสียชีวิตในค่าย

นายทองเหม็นชอบดื่มสุรา เป็นนักรบผู้กล้าหาญและมีฝีมือ เคยได้รับมอบหมายเป็นปีกซ้ายเมื่อคราวที่สุรินทจ่อซ่องยกมาตี วันหนึ่งเมาสุราที่กระบือเผือกยกพลเข้าตีค่ายพม่า ปะทะกับพระนายกองและพลรามัญ นายทองเหม็นขับกระบือไล่ดลเข้ากลางทัพแต่เพียงผู้เดียว พลพม่าแทงฟันนายทองเหม็นไม่เข้า สุดท้ายสู้รบจนสิ้นกำลัง พม่าจับตัวได้และถูกทรมานในที่รบ

พันเรืองเป็นชาวบ้านที่ฝ่ายพม่าต้องการตัว ถึงกับส่งพลร้อยเศษมาตามจับ เป็นเหตุให้พลพม่าต้องปะทะกับชาวบ้านบางระจันเป็นครั้งแรกที่ฝั่งแม่น้ำ พันเรืองมีความสามารถในการรบได้รับมอบหมายให้เป็นปีกซ้าย เมื่อคราวรบกับสุรินทจ่อซ่อง เป็นหัวหน้าชาวบ้านที่มีชีวิตอยู่ต่อสู้กับพม่า จนกระทั่งถึงตอนท้ายที่ค่ายบางระจันใกล้แตก และเป็นผู้คิดอ่านร่วมกับนายทองแสงใหญ่ส่งคนเข้ามาขอปืนใหญ่และกระสุนดินดำในเมืองหลวง

ส่วนขุนสันยังป็นแม่น มีฝีมือในการรบ นายจันหนวดเขี้ยวก็เป็นนักรบคนสำคัญที่ยกพลออกรบพม่าอีกหลายครั้ง แต่ในที่สุดทั้งสองก็ตายในที่รบ

ฝ่ายพมานั้น นายทัพได้แก่ งาจุนหน่วน เยภิหน่วน ดิงจาโบ สุรินทจ่อซ่อง แยกจ้ออากา จิกแก อากาป็นญี พระนายกอง นายทัพเหล่านี้ล้วนแต่เป็นผู้คุมกองกำลังมาตีค่ายบางระจัน ส่วนใหญ่จะบอกเพียงคุมทหารมาจำนวนหนึ่งปะทะกับชาวบ้านบางระจันและในที่สุดก็แตกพ่ายกลับไป ยกเว้นการรบที่มีสุรินทจ่อซ่อง และพระนายกองเป็นนายทัพที่จะมีรายละเอียดมากกว่าครั้งอื่นๆ

ด้านเหตุการณ์นั้นพบว่า เหตุการณ์ที่ปรากฏเฉพาะในพระราชพงศาวดารฉบับนี้ก็คือ การระบือถึงสาเหตุที่ชาวบ้านลุกขึ้นต่อสู้ว่า พม่าทำตัวประหนึ่งโจร “เร่งเอาทรัพย์เงินทองและบุตรหญิง” (พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา:๒๖๙)

ส่วนเหตุการณ์ด้านการรบในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาจะระบุว่ามีการรบถึง ๔ ครั้ง การรบครั้งสำคัญได้แก่การรบครั้งที่สี่ ฝ่ายไทยมีนายมีแท่นเป็นนายทัพ นายทองเหม็นเป็นปีกขวา พันเรืองเป็นปีกซ้าย ฝ่ายพม่ามีสุรินทจ่อซ่องเป็นนายทัพ การรบครั้งนี้พระราชพงศาวดารบรรยายไว้อย่างละเอียด ว่า

"...กองทัพบกมายกมาตั้งอยู่ปากคลองข้างโน้น ได้ยิงปืนโต้ตอบกันทั้งสองฝ่าย พม่าเห็นไทยน้อย ก็ตั้งรบอยู่มิได้หือดย ทพไทยจึงชนเอาไม้และหญ้ามาถมคลองและยกข้ามคลองรุกไปรบพม่าถึง อารูสั้น เข้าไล่ตะลุมบอนฟันฆ่าพม่าล้มตายเป็นอันมาก และสุรินทจอชของนายทัพนั้น ก็ร่วม รย่ายอยู่ในกลางพล เร่งให้ตีกลองรบ รบกันตั้งแต่เช้าจนตะวันตกเที่ยง พลทหารไทยวิ่งเข้าฟันตัด ศีรษะสุรินทจอชของชาตคมม้าตายท่ามกลางสนามรบ..."

(พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา:๒๗๑)

ส่วนทรงคนะเกี่ยวกับศึกสงครามนั้น จะแฝงอยู่ในการบรรยายการสู้รบ โดยจะไม่แสดงความชื่นชมชัยชนะของชาวบ้านบางระจันโดยตรง แต่จะกล่าวว่า "พม่ากลัวฝีมือไทยค่ายบ้านระจันนัก" (พระราชพงศาวดาร ฉบับพระราชหัตถเลขา:๒๗๒) หรือให้ภาพพม่าที่ขวัญเสียเพราะความพ่ายแพ้จากการสู้รบ หวาดกลัวกองกำลัง ของชาวบ้านถึงขนาดหุงข้าวสุกบ้างไม่สุกบ้าง ได้กินข้าวบ้างไม่ได้กินข้าวบ้าง เพราะเกรงว่ากองกำลังชาวบ้าน จะยกมาโจมตี

แต่เดิมนั้นจารีตของการบันทึกพระราชพงศาวดารนั้นจะให้ความสำคัญเฉพาะเรื่องกษัตริย์ การที่พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาซึ่งเป็นพงศาวดารที่ชำระหลังสุด^๒ ให้ความสำคัญกับเรื่องของสามัญชนเป็นพิเศษ โดยให้รายละเอียดในเรื่องบุคคล เหตุการณ์ และแสดงทรงคนะที่เกี่ยวข้องกับการรบที่บ้านบางระจัน แสดงให้เห็นชนบทการบันทึกพงศาวดารที่เปลี่ยนไปจากยุคก่อนหน้า สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นการเปลี่ยนแปลงระบบคิดในหมู่ชนชั้นนำไทย ที่เริ่มให้ความสำคัญต่อสามัญชนในฐานะส่วนหนึ่งของรัฐ เรื่องราวเล็กๆ ของชาวบ้านเพียงไม่กี่บรรทัดที่ปรากฏในพระราชพงศาวดารฉบับที่ชำระก่อนหน้าจึงถูกขยายความอย่างมากในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และกลายเป็นจุดเริ่มต้นของเรื่องเล่าบางระจันที่เป็นอมตะในสังคมไทย

หนังสือเรื่องไทยรบพม่า ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ เป็นตัวอย่างอันดีที่แสดงให้เห็นอิทธิพลของเรื่องบางระจันจากพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เพราะมีเนื้อความ คล้ายคลึงกันมาก จะแตกต่างกันบ้างก็คือสำนวนภาษา หนังสือไทยรบพม่านำเรื่องบางระจันในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขามาเล่าให้ง่ายและเป็นระบบระเบียบมากขึ้น โดยเริ่มต้นเรื่องด้วยสำนวนว่า "แต่มีเรื่องอัศจรรย์เกิดขึ้นทางหัวเมืองในตอนนี้เรื่อง ๑ คือเมื่อเดือน ๓ ปีระกา" (ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยา ๒๕๒๐ : ๓๔๙) และมีข้อความลงท้ายในเชิงยกย่องสรรเสริญชาวบ้านบางระจันโดยไม่ปรากฏในเอกสารฉบับอื่น ได้แก่ "เรื่องราวของพวกนักรบบ้านบางระจันมีมาดังนี้ คนทั้งปวงยกย่องเกียรติยศ มาตราบเท่าทุกวันนี้"(ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยา ๒๕๒๐ : ๓๕๗) นอกจากนั้น สิ่งที่แตกต่างกันอีกประการหนึ่งก็คือการระบุชื่อผู้ที่อาสาสมัครกองกำลังมารบกับบางระจันว่าชื่อ "สุกี้" ในขณะที่พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาเรียกว่า "พระนายกอง"

^๒ เอกสารที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ฉบับนี้ชำระหลังสุดคือสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งพระองค์โปรดให้กรมหลวงวงศาธิราชสนิทชำระขึ้นใหม่ โดยได้เลือกสรรเหตุการณ์บางอย่างที่เชื่อถือได้มาจากหนังสือโบราณว่าด้วยกฎหมาย และพงศาวดารเขมรหลายฉบับ กับคำบอกเล่าของผู้เฒ่าผู้แก่ซึ่งเชื่อถือได้

เอกสารทั้งสองเรื่องนี้มีอิทธิพลต่อการสร้างสรรค์วรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับเรื่องบางระจัน เนื่องจากมีรายละเอียดที่สามารถนำไปใช้เป็นวัตถุดิบในการประพันธ์ได้ โดยในขั้นต้นถือพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาว่าเป็นแม่แบบเรื่องบางระจันให้แก่เรื่องไทยรบพม่า และต่อจากนั้นทั้งพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาและเรื่องไทยรบพม่าก็เป็นแหล่งอ้างอิงแก่ผู้สนใจสร้างสรรค์งานที่เกี่ยวข้องกับเรื่องบางระจันต่อไป รวมถึงบางระจันในรูปแบบของวรรณกรรมที่จะกล่าวถึงในบทความนี้ด้วย

กล่าวโดยสรุป เรื่องบางระจันที่ปรากฏในเอกสารที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์คือ จดหมายเหตุพระราชพงศาวดาร และในหนังสือเรื่องไทยรบพม่านั้น มีลักษณะร่วมกันคือเป็นเรื่องการสงครามระหว่างไทยกับพม่าที่เกิดขึ้นที่ค่ายบางระจัน แต่มีวิธีการนำเสนอเรื่องแตกต่างกันเป็น ๓ ลักษณะ

ลักษณะแรก อ้างถึงเพียงแต่ชื่อของหมู่บ้านบางระจัน ได้แก่ จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี คำให้การขุนหลวงหาวัด

ลักษณะที่สอง เล่าเรื่องราวอย่างย่อ ย่นย่อ ได้แก่ พระราชพงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียม และพระราชพงศาวดารฉบับพันจันทนุมาศ (เจิม)

ลักษณะที่สาม เล่าเรื่องราวอย่างละเอียด ระบุชื่อบุคคล วันเวลา สถานที่ และรายละเอียดของเหตุการณ์ ชื่อบุคคลและรายละเอียดของเหตุการณ์จำนวนมากไม่ปรากฏในพงศาวดารฉบับอื่น เอกสารกลุ่มนี้ ได้แก่ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และหนังสือเรื่องไทยรบพม่า โดยเฉพาะเรื่องไทยรบพม่านี้นักนิพนธ์ได้เพิ่มเติมพรรณนาส่วนตัวในเชิงยกย่องวีรกรรมของชาวบ้านไว้ในตอนท้ายอีกด้วย

"บางระจัน" ในวรรณกรรม

การนำวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน มาสร้างสรรค์เป็นวรรณกรรมเรื่องสำคัญนั้น ๔ เรื่อง ดังต่อไปนี้

๑. ลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจัน ของ มหาอำมาตย์เอกพระยาอุปกิตศิลปสาร
๒. บางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม
๓. เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย ของ สว่าง ขวัญบุญ
๔. อดีตตา ของ ทมยันตี

วรรณกรรมทั้ง ๔ เรื่องนี้ แต่งเป็นร้อยกรอง ๒ เรื่อง ได้แก่ เรื่อง ลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจัน ของ มหาอำมาตย์เอกพระยาอุปกิตศิลปสาร และ เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย ของ สว่าง ขวัญบุญ และแต่งเป็นนวนิยาย ๒ เรื่อง ได้แก่ บางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม และอดีตตา ของ ทมยันตี แต่ละเรื่องนั้นมีประวัติความเป็นมาและเนื้อเรื่องดังจะกล่าวถึงดังต่อไปนี้

๑. ลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจัน ของ มหาอำมาตย์เอกพระยาอุปกิตศิลปสาร วรรณกรรมเรื่องนี้แต่งเสร็จเมื่อวันที่ ๑๙ กุมภาพันธ์ พ.ศ. ๒๔๖๕ ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ตีพิมพ์รวมเล่มร่วมกับบทประพันธ์เรื่องอื่น ๆ ในหนังสือ "คำประพันธ์บางเรื่อง" เพื่อแจกในงานฉานาภิเศกพิดา(นายหว่าง กาญจนชีวะ) ภรรยา(คุณหญิงอุปกิตศิลปสาร) และน้องชาย (พระภิกษุสุน กาญจนชีวะ) เมื่อ พ.ศ. ๒๔๗๒ ต่อมากระทรวงศึกษาธิการในสมัยนั้น ได้นำหนังสือเล่มนี้มาเป็นหนังสือแบบเรียนสำหรับชั้นมัธยมศึกษาปีที่๖ และยกเลิกไปเมื่อมีการเปลี่ยนแปลงหลักสูตร (สว่างวรรณ กาญจนชีวะ ๒๕๒๔ : คำนำ)

พระยาอุปกิตศิลปสารนำเค้าเรื่องวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันมาจากเรื่อง ไทยรบพม่าของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ โดยกล่าวไว้ในตอนท้ายเรื่องว่า

บางระจันเรื่องนี้	นำเสนอ
จากเรื่องรบพม่าของ	พระเจ้า
บรมวงศ์เธอ	กรมพระ ตำราขนาน
ผูกกลิตเค้าดั้น	ประดับกรรณ
	(น.๔๑)

กลิตเค้าดั้นสุดที่บ้านบางระจันนี้ แต่งด้วย คำประพันธ์ประเภทกลิต ประกอบด้วย ร่ายดั้น ๑๒ บท โคลงดั้นวิวิธมาลี ๓๖ บท และโคลงสามดั้น ๑๕ บท มีองค์ประกอบ ๓ ส่วน ได้แก่ ส่วนนำเรื่อง เนื้อเรื่อง และสรุป

ส่วนนำเรื่อง เรียกว่าประณามพจน์คือคำไหว้ครู ในกลิตสุดที่บ้านบางระจันนั้น คือร่ายบทแรก และโคลงดั้น ๔ บทที่ตามมา อันได้แก่ เนื้อหาร่าย เป็นการกล่าวชมรัฐสยามว่ามีความยิ่งใหญ่ สุขสบาย เจริญรุ่งเรืองและสวยงามราวกับเมืองของเทวดา เปรียบเทียบเมืองหลวงว่าประดุจเขาไถลาส ประชาชนมีความ เจริญรุ่งเรือง มีความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจ มีทรัพยากรธรรมชาติ อันได้แก่ ป่าไม้ที่อุดมสมบูรณ์ สัตว์ป่า ทรัพย์ ในดินสินโนน้ำ อุดมสมบูรณ์ไปด้วยพืชพันธุ์ธัญญาหารทั้งพืชสวนพืชไร่ มีการติดต่อกับต่างประเทศจนเป็นที่ ยอมรับในระดับนานาชาติ มีพระมหากษัตริย์ปกครองบ้านเมือง สนับสนุนศาสนาอันนำมาซึ่งสันติ เป็นผลให้ ประชาชนมีชีวิตมีความสุขสนุกสนาน ส่วนโคลงดั้น ๔ บทที่ตามมานั้นเป็นการขอพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวว่าเป็นกษัตริย์ผู้ทรงไว้ซึ่งทศพิธราชธรรม เปรียบประดุจจักรของพระพรมซึ่งปกป้อง บ้านเมือง มีพระมหากษัตริย์คุณอันหาที่เปรียบมิได้ ผู้ประพันธ์ขอเกิดทุนชาติ ศาสนาและพระมหากษัตริย์ไว้ ประดุจดังชีวิต ขอสดุดีพระเกียรติคุณเพื่อเป็นสิริมงคล และผลงานเขียนเรื่องนี้ขอถวายเป็นเครื่องสักการะแก่ พระองค์ท่าน

จากนั้นจึงเข้าสู่เนื้อเรื่อง ซึ่งแต่งด้วยร่ายดั้น โคลง ๒ ดั้น โคลง ๓ ดั้น และโคลง ๔ ดั้น สลับกันไป โดย ดำเนินเรื่องไปตามเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ที่ปรากฏในหนังสือไทยรบพม่า ตั้งแต่พม่ายกทัพมาล้อมกรุงศรีอยุธยา เข้าปล้นทรัพย์ดินและอูดคร่าบุตรสาวของชาวบ้าน สร้างความเดือดร้อนให้แก่ประชาชนเป็นอันมาก มี คนกลุ่มหนึ่งรวมกำลังกันต่อต้านฆ่าฟันพม่าล้มตายเป็นอันมาก แล้วหนีไปพึ่งพระอาจารย์ธัมมโชติ ที่วัด เขานางบวช สุพรรณบุรี ส่องส่องกำลังคน แล้วจึงอพยพไปตั้งค่ายที่บางระจันต่อสู้ด้านทานพม่า พม่าเข้าตีค่าย บางระจัน ๘ ครั้ง แต่ทัพพม่าแพ้ไปทุกครั้ง ผู้แต่งให้ความสำคัญต่อการศึกครั้งที่ ๔ และครั้งที่ ๘ ซึ่งฝ่ายบางระจัน ได้ชัยชนะอย่างงดงามในการต่อสู้ แต่ศึกครั้งที่ ๘ ซึ่งฝ่ายพม่าแต่งตั้งให้สุกี้เป็นแม่ทัพนั้น บางระจันไม่อาจต้าน ทานได้ เพราะสุกี้ใช้กลยุทธ์ให้ชาวบ้านบางระจันออกรบนอกค่าย ทำให้ชาวบ้านต้องล้มตายเป็นอันมาก ครั้น ไปขอปืนใหญ่จากเมืองหลวงก็ไม่ได้ หล่อปืนใหญ่ใช้เองก็ราวให้การไม่ได้ ในที่สุดค่ายบางระจันก็ถูกตีแตก

ส่วนสรุป แต่งด้วยโคลง ๒ ดั้น ๑๓ บท โคลง ๔ ดั้น ๔ บท และร่ายดั้น ๑ บท เนื้อหาเป็นการสรรเสริญ เกียรติคุณของชาวบ้านบางระจัน โดยเริ่มด้ สดุดีชาวบ้านบางระจันในฐานะที่เป็นกลุ่มชาวบ้านจำนวนน้อยนิด ร่วมกันต่อสู้กับพม่า การตายของชาวบ้านบางระจันนั้นเป็นการตายที่สมศักดิ์ศรีของการที่ได้เกิดมา และถึงจะ เป็นเพียงชาวบ้านธรรมดาแต่มีจิตใจกล้าหาญ ต่อสู้พม่าจนได้ชัยชนะถึง ๘ ครั้ง การกระทำเยี่ยงนี้ไม่ว่าไปที่ไหน ก็มีคนนับถือ และแม้ว่าชาวบ้านบางระจันจะเสียชีวิตไปแล้ว แต่ความดีงามทั้งหลายจะเลื่องลือไปทุกหนทุก แห่ง แม้แต่รุ่นลูกหลานได้รับฟังเรื่องราวของท่านก็ยังปลื้มปิติ อิ่มอกอิ่มใจ

จากนั้นก็พรรณนาถึงเกียรติคุณแห่งวีรชนบ้านบางระจันทีละคน เริ่มตั้งแต่อาจารย์ธัมมโชติ นายแท่น นายทองเหม็น พันเรือง ขุนสรรค์ นายจันทร์หนองเขียว นายทองแสงใหญ่ แสดงความเคารพชาวบ้านบางระจันอีกครั้ง ในฐานะเป็นเพื่อนร่วมชาติผู้เขียนยังรู้สึกความปลาบปลื้มจนน้ำตาไหลถึงเพียงนี้ หากผู้ที่เป็นลูกหลานวีรชนเหล่านี้จะยิ่งปลาบปลื้มในวีรกรรมเพียงใด ลงท้ายเรื่องด้วยการแสดงความอ้อมใจที่ได้แต่งเรื่องการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันจนเสร็จสิ้น และอวยพรให้ชาติสยามจงเจริญรุ่งเรือง และขอให้ผลงานเรื่องนี้จงอยู่คู่ชาติสยามตลอดไป

ในบทประณามพจน์ตอนต้นเรื่องนั้น มีข้อนำสังเกตก็คือกวีมิได้แต่งโดยใช้จารีตของบทประณามพจน์แบบวรรณกรรมในช่วงก่อนหน้านั้น ซึ่งมักเริ่มต้นเรื่องด้วยสูตรสำเร็จที่คล้ายคลึงกันคือ กวีจะกล่าวการชมปราสาทราชวัง ชมความรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนา และชมบุญญาบารมีของพระมหากษัตริย์ เช่น บทประณามพจน์ในลิลิตยวนพ่าย กำสรวลโคลงฉันท์ นิราศนรินทร์ ลิลิตตะเลงพ่าย เป็นต้น แต่ลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจันจะเริ่มต้นเรื่องด้วยการระบุถึงสยามในฐานะรัฐที่มีความเจริญรุ่งเรือง “ศรีศรีสยามรัฐ ทัดทัดถิ่นสุทธาสน สราญราวสุรราชบุรี โอภาสเพียงสุรภาพ ลามหลังลบสุรโลก...” (น.๒๖)

ผู้แต่งแสดงความภูมิใจในชาติของตนอย่างมากที่มีความมั่งคั่งไม่ว่าจะเป็นในเมืองหลวงหรือหัวเมือง มีทรัพยากรธรรมชาติและพืชพันธุ์ธัญญาหารอันอุดม ได้รับการยอมรับจากนานาประเทศ และมีพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์กลางของรัฐ “เป็นปิ่นสยามสากล ก่องหล้า” (น.๒๖) กวีแสดงจุดยืนทางความคิดที่แน่นอนชัดเจนว่ารักชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์ “รักชาติศาสน์เจ้าหล้า เล่ห์ซนมี” (น.๒๗)

การนำเสนอบทประณามพจน์ในลักษณะนี้ ในแง่วรรณกรรมนั้นถือว่าเป็นความพยายามเกริ่นนำเรื่องเพื่อให้สอดคล้องกับเนื้อหาซึ่งเป็นเรื่องของเหล่าชาวบ้านที่ช่วยกันปกป้องบ้านเมืองอันเป็นสิ่งที่มีความสำคัญต่อใจของผู้รักการรบ แต่ในแง่ประวัติศาสตร์บทประณามพจน์ดังกล่าวได้ชี้ให้เห็นว่ารัฐจารีตแบบดั้งเดิมดังที่ปรากฏในบทประณามพจน์แบบเก่าเป็นอดีตไปแล้ว รูปแบบใหม่นั้นประกอบไปด้วยเขตแดนที่ชัดเจน มีประชาชน พืชพันธุ์ธัญญาหาร สัตว์บกสัตว์น้ำ ทรัพยากรธรรมชาติ มีศาสนา มีพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์รวมจิตใจ และเป็นรัฐที่เป็นที่ยอมรับในระดับสากล เป็นสิ่งที่เข้ามาแทนที่

ความรู้สึกรักและภูมิใจรัฐแบบใหม่ที่มีชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์เป็นเป้าหมายนี้ผู้แต่งได้ใช้เป็นบรรทัดฐานทางความคิด และนำมาใช้เป็นเหตุผลของการลุกขึ้นสู้ของชาวบ้านบางระจัน ซึ่งจะได้กล่าวถึงต่อไป

ความสนใจของกวีที่จะนำเรื่องราวในประวัติศาสตร์ไทยมาแต่งเป็นวรรณกรรมจะไม่ใช่อะไรใหม่ เพราะก่อนหน้านี้สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรส ก็ได้นำสงครามคราวสมเด็จพระนเรศวรกระทำยุทธหัตถีกับพม่ามานิพนธ์เป็นวรรณกรรมเรื่องลิลิตตะเลงพ่าย สุนทรภู่แต่งเสภาพระราชพงศาวดาร ซึ่งรวมไปถึงโคลงประกอบภาพเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์อย่างโคลงภาพพระราชพงศาวดาร วรรณกรรมเหล่านี้แสดงให้เห็นความเปลี่ยนแปลงทางโลกทรรศน์และภูมิปัญญาของกวีไทยในช่วงหลังรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวเป็นต้นมาที่ให้ความสำคัญต่อประวัติศาสตร์ของตนเอง จนเกิดแรงบันดาลใจไม่ว่าจะด้วยเหตุใดก็ตามที่จะสร้างสรรค์งานวรรณกรรมเพื่อจำลองอดีตที่ปรากฏในพระราชพงศาวดารมาเป็นวรรณกรรม

ลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจัน ก็เป็นวรรณกรรมอีกเรื่องหนึ่งที่อยู่ในกระแสดังกล่าว หากแต่ถ้ามีความแตกต่างกันในแง่ที่ว่ามิได้เป็นการจำลองอดีตที่มีศูนย์กลางอยู่ที่พระมหากษัตริย์และความยิ่งใหญ่ของราชสำนัก แต่เป็นเรื่องของไพร่ฟ้าคือชาวบ้านธรรมดาสามัญที่เป็นเรื่องเล่าสั้นๆแทรกอยู่ในพระราชพงศาวดาร การให้ความสำคัญเรื่องราวของชาวบ้านของกวีราชสำนักจนถึงขั้นนำมาแต่งเป็นวรรณกรรมประเภทลิลิตนั้นยังไม่เคยปรากฏมา

ก่อนหน้านี้เลย จึงนับเป็นครั้งแรกที่เรื่องของไพร่ฟ้าประชาชนได้รับการกล่าวขวัญถึง อย่างไรก็ตาม พบว่ามีความพยายามเชื่อมโยงเรื่องราวการต่อสู้ของประชาชนให้เข้ากับบริบทของรัฐแบบใหม่ ทั้งที่การอธิบายเช่นนั้นไม่ปรากฏในเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ไม่ว่าจะเป็นเอกสารลักษณะใดที่เกี่ยวข้องกับเรื่องบางระจัน แม้แต่ในหนังสือเรื่องไทยรบพม่า ซึ่งผู้แต่งกล่าวว่าได้ใช้หนังสือเล่มนี้เป็นต้นเค้าในการแต่ง นั่นก็คือความพยายามที่จะอธิบายการต่อสู้ของชาวบ้านว่าเป็นการต่อสู้เพื่อชาติศาสนาพระมหากษัตริย์ ซึ่งผู้แต่งได้ใส่ความคิดลักษณะนี้เข้าไปในเรื่องหลายตอน ในขณะที่หนังสือเรื่องไทยรบพม่ากล่าวเพียงแต่ว่าเหตุที่ชาวบ้านลุกขึ้นสู้เพราะ “พวกราษฎรพากันโกรธ จึงคิดจะแก้แค้นพม่า” (น.๓๖๗) แต่ในลิลิตดั้นสตุติบ้านบางระจันกล่าวว่า

“จักจงพจนประพันธ์ สรรพทาทรณหาญ ขานคุณชาวบ้านบางระจัน ผู้เพียรจันทักชาติ
ศาสนกษัตริย์สุจริต กอบกิจช่วยชาติตน” (น.๒๗)

“ยังมีชายชาวสยาม นามนายแท่นกับสหาย นายโชตินายเมืองนายอิน อยู่แดนดินสิงห์บุรี ณ
บ้านศรีบัวทอง อีกสองชายชาวเขต เมืองวิเศษชัยชาญ นามชานานายดอก บอกตำบลบ้าน
กรับกับนายทองแก้ว, อยู่หมู่บ้านโพธิ์ทะเล หกนายเห่หากัน พลันปรึกษาปรองดอง ปองแก้
แค้นแทนชาติ ” (น.๒๔)

“ความเป็นไทยเคยถนอม ใครจักยอมยื่นให้
ถ้าศัตรูล้างได้ คุงปอง” (น.๒๕)

การแปรความหมายการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันจากการต่อสู้เพื่อป้องกันตัวจากการถูกกดขี่ข่มเหง เป็นการต่อสู้เพื่อชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์นั้น ถือว่าเป็นการตีความในกรอบแนวคิดชาตินิยม ซึ่งจะเป็นอื่นไปไม่ได้ นอกจากผู้แต่งต้องการนำเรื่องราวการต่อสู้อันน่าสะเทือนใจของชาวบ้านบางระจันมาอธิบายใหม่ ภายใต้กรอบของรัฐชาติแบบใหม่ จากการตายเพราะการต่อสู้เพื่อป้องกันตัวและการล้างแค้น กลับกลายมาเป็นการตายเพื่ออุดมการณ์ชาติศาสนาพระมหากษัตริย์ ทั้งนี้เพราะเมื่อระบบมูลนายสลายลงไป ไพร่ฟ้าประชาชนกลายเป็นพลกนิกรของรัฐ การสร้างวรรณกรรมเพื่อสดุดีวีรกรรมของกษัตริย์ให้ประชาชนรับรู้และประทับใจเพียงช่องทางเดียวไม่เพียงพอที่จะสร้างความมั่นคงให้กับรัฐ แต่จำเป็นต้องปลุกเร้าให้ประชาชนเห็นแบบอย่างของประชาชนที่ผู้ปกครองอยากให้เป็น อันเป็นการแสวงหาวิธีการที่จะช่วยสถาปนาความมั่นคงให้รูปแบบใหม่อีกช่องทางหนึ่ง

ก่อนหน้านี้พระยาอุปทิศศิลปสารจะประพันธ์ลิลิตสตุติบ้านบางระจันนั้น ก็ได้มีกวีตั้งแต่เมื่อครั้งอดีตจนมาลงวรรณกรรมเพื่อจุดมุ่งหมายคือการยกย่องสดุดีมาแล้ว สมัยอยุธยา ได้แก่ ลิลิตยวนพ่าย จันท์เฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าปราสาททอง โคลงเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนารายณ์มหาราช โคลงชะลอพระพุทโธไสยาสน์ ในสมัยกรุงธนบุรี ได้แก่ โคลงยอพระเกียรติพระเจ้ากรุงธนบุรี

ในสมัยรัตนโกสินทร์ มีคำประพันธ์ประเภทสตุติ ๒๖ เรื่อง เรื่องสำคัญ ๆ ได้แก่ โคลงเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก โคลงยอพระเกียรติพระพุทโธเลศนล้านภาลย์ ลิลิตตะเลงพ่าย โคลงดั้นเรื่องปฏิสังขรณ์วัดพระเชตุพน กลอนเพลงยาวสรรเสริญพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่

หัว ยอพระเกียรติตามรัชกาล เพลงยาวเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวและพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว โคลงสรรเสริญพระเกียรติเสด็จพระราชดำเนินเลียบมณฑลปักษ์ใต้ พ.ศ. ๒๔๖๐ เป็นต้น

วรรณกรรมสวดที่กล่าวมานี้ทั้งหมดเป็นวรรณกรรมที่ยอพระเกียรติพระมหากษัตริย์ไว้อย่างยิ่งใหญ่เป็นเทวราชาบ้าง ธรรมราชาบ้าง นอกจากนั้นทรงไว้ซึ่งบุญญาภิหารและพระปรีชาสามารถอย่างหาที่สุดมิได้

กล่าวได้ว่า **ลิลิตด้นสวด**บ้านบางระจันนั้น เป็นวรรณกรรมที่เปลี่ยนมุมมองจากการสวดพระมหากษัตริย์มาเป็นการสวดสามัญชนเป็นครั้งแรกของประวัติศาสตร์วรรณกรรมไทย นอกจากนั้นยังนำเสนอเรื่องราวโดยใช้จารีตการเขียนวรรณกรรมสวดกษัตริย์ กล่าวคือ มีบทประณามพจน์ เนื้อเรื่อง และสรุปหรือนิคมคาถารวมทั้งการใช้คำประพันธ์ประเภทลิลิต ซึ่งในอดีตเคยใช้ในการเขียนเรื่องเกี่ยวกับกษัตริย์ทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นลิลิตพระลอ ลิลิตยวนพ่าย ลิลิตตะเลงพ่าย เป็นต้น

ลิลิตด้นสวดบ้านบางระจันจึงนับเป็นพยายามของผู้แต่งที่กล้าเปลี่ยนแปลงจารีตของวรรณกรรมสวดที่เคยใช้กับชนชั้นสูงมาเป็นเรื่องของชาวบ้าน ความสำคัญของลิลิตด้นสวดบ้านบางระจันก็คือ เป็นวรรณกรรมสวดที่ชนชั้นไพร่เป็นครั้งแรก และชนชั้นไพร่ที่รับการยกย่องอย่างสูงเด่นก็คือชาวบ้านบางระจัน แต่การสวดดังกล่าวอยู่ภายใต้กรอบของระบอบชาติแบบใหม่ที่มุ่งปลูกฝังอุดมการณ์รักชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ ทำให้การต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันต้องกลายเป็นการต่อสู้ของสามัญชนเพื่อปกป้องชาติศาสนาพระมหากษัตริย์ไปด้วย ทั้งที่ชาวบ้านบางระจันตัวจริงไม่เคยได้รู้จักอุดมการณ์เหล่านั้นเลย

๒. บางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม เป็นวรรณกรรมที่นำเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันมาแต่งในรูปแบบนวนิยายเป็นครั้งแรก ไม้ เมืองเดิมแต่งเรื่องนี้ราวพ.ศ. ๒๔๘๐-๒๔๘๕ อันเป็นยุคที่จอมพลป. พิบูลสงครามใช้นโยบายสร้างชาติ โดยสร้างสิ่งต่างๆ เพื่อรวมพลังประชาชน เช่น กำหนดวันนิยม จัดประกวดเพลงชาติ บทเพลง ละคร เพื่อเน้นให้เห็นถึงความยิ่งใหญ่ของชนชาติไทย (พรภิรมณ์ เอี่ยมธรรม ๒๕๒๐:๖๐)

บางระจัน เป็นเรื่องของนายทหารกองทหารม้าหนุ่มชื่อทัพ หลังจากแพ้สงครามพม่าที่ยุทธการอ่าวหัวขาว และมียอมไปรายงานตัวต่อนายทัพ เพราะการแตกทัพนั้นหมายถึงโทษประหาร แต่กลับรวบรวมกำลังเป็นกองโจรทหารม้าบ้านคำหยาดคอยปล้นกองทัพพม่า และช่วยเหลือชาวบ้านที่ถูกทหารพม่ารังแก ทัพมีศัตรูคู่อาฆาตชื่อสังข์ซึ่งเป็นทหารหลวง ต่อมากลายเป็นมิตรกัน และชักชวนกันไปบางระจันเพื่อทำศึกกับพม่าทำสงครามกับพม่า ๗ ครั้ง แต่ครั้งที่ ๘ ไม่สามารถต้านทานกำลังของพม่าได้ ทุกคนในค่ายบางระจันถูกฆ่าตายทั้งหมด ในระหว่างที่เรื่องดำเนินไป ก็มีเรื่องราวความรักเกิดขึ้นในระหว่างการสู้รบดังกล่าวด้วย

ถ้าพิจารณาจากโครงเรื่องและเนื้อเรื่องความขัดแย้งที่เกิดในนวนิยายเรื่องนี้ มีทั้งที่เป็นความขัดแย้งหลัก และความขัดแย้งรอง ความขัดแย้งหลักคือความขัดแย้งระหว่างตัวละครเอกกับผู้รุกรานคือพม่า ส่วนความขัดแย้งรองเป็นความขัดแย้งส่วนตัว ระหว่างตัวละครเอกคือทัพกับศัตรูคู่อาฆาตคือสังข์ โดยมีปัญหามาจากเรื่องการผูกพยาบาทกันมาตั้งแต่หนหลังและเรื่องผู้หญิงเป็นสำคัญ ความขัดแย้งรองคือความขัดแย้งส่วนตัวเกิดขึ้นก่อน และดำเนินต่อไป แต่เมื่อความขัดแย้งหลักคือความขัดแย้งกับผู้รุกรานเริ่มทวีความรุนแรงมากขึ้น ความขัดแย้งรองก็ลดความสำคัญลงไป จนกระทั่งไม่มีความขัดแย้งรองใด ๆ เหลืออยู่เลย เพราะตัวละครที่ขัดแย้งกันด้วยปัญหส่วนตัวทั้งหลายต่างปรับความเข้าใจกัน และร่วมมือร่วมใจกันรักษาแผ่นดินเกิดของตนเองให้รอดพ้นจากศัตรูผู้รุกราน

ตัวละครสำคัญในเรื่องนี้ ได้แก่ ทพและสังข์ เป็นตัวละครที่ ไม่ เมืองเดิม สมมุติขึ้น ไม่มีตัวตนในประวัติศาสตร์ เช่นเดียวกับเรื่องราวความรักที่เกิดขึ้นระหว่างบรรณกวีไม่ปรากฏในประวัติศาสตร์เช่นเดียวกัน ตัวละครที่มีชื่ออยู่ในประวัติศาสตร์ ได้แก่ นายแท่น นายดอก นายโชติ ขุนสรรค์ พันเรือง นายทองเหม็น ฯลฯ ไม่ เมืองเดิม ไม่ค่อยให้ปรากฏออกมาเป็นจริง นอกเสียจากนายแท่นถูกปิ่นพม่า และนายทองเหม็นที่ชี้ควายออกตะลุยรบด้วยความโกรธแค้น ทั้งนี้คงเป็นด้วยเหตุผลที่ว่าเกรงจะมีข้อผิดพลาดในเรื่องถ้อยสนทนาหรือพฤติกรรมที่ได้บ่งอย่างชัดเจนในพระราชพงศาวดาร (สุจิตต์ วงษ์เทศ ๒๕๓๔ : ๒๑) นอกจากนั้น การกำหนดตัวละครขึ้นมาใหม่ยังเปิดโอกาสให้ผู้แต่งใช้จินตนาการได้อย่างอิสระกว่าการใช้ตัวละครที่มีชื่ออยู่ในประวัติศาสตร์ ผู้นำชาวบ้านบางระจันอย่างเช่นนายแท่น นายทองเหม็น นายจันทร์หนวดเขี้ยว ฯลฯ จึงเป็นเพียงตัวประกอบเรื่องราวโดยส่วนใหญ่จะเป็นเรื่องราวการต่อสู้ของทัพและพวกพ้องกับทหารพม่า ภายใต้บริบทการสู้รบระหว่างชาวบ้านบางระจันกับพม่าตามที่ปรากฏในประวัติศาสตร์

ตัวละครอีกฝ่ายหนึ่งคือตัวละครฝ่ายพม่าซึ่งเป็นฝ่ายปรปักษ์ ไม่ เมืองเดิมสร้างตัวละครกลุ่มนี้มีพฤติกรรมที่ในลักษณะที่เป็นผู้ร้ายสมบูรณ์แบบ กล่าวคือมีจิตใจชั่วร้ายเหี้ยมโหดทารุณ กดขี่ข่มเหงปล้นชิงทรัพย์สินเงินทอง จูดคร่าอณาจารย์ผู้ญิง มาได้แม้กระทั่งคนชราที่หมดทางสู้ แม้กระทั่งคนเหล่านั้นจะวิงวอนร้องขอชีวิต ทหารพม่าก็หาได้สนใจไยดี เมื่อปล้นเสร็จก็เผาบ้านเรือนโรงเรียนของชาวบ้านวอดวาย แต่บทบาทของตัวละครกลุ่มนี้ตามที่ปรากฏในหลักฐานทางประวัติศาสตร์มิได้ให้รายละเอียดในเรื่องความชั่วร้ายอย่างละเอียดลออเหมือนที่ไม้ เมืองเดิมบรรยายไว้ในนวนิยาย ในพระราชพงศาวดารระบุไว้เพียงสั้นๆว่า"พม่าเร่งเอาทรัพย์เงินทองและบุตรหญิง"(พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา:๒๖๙) พฤติกรรมของทหารพม่าในหลักฐานทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวนี้ เมื่อไม้ เมืองเดิมนำมาแปรเป็นวรรณกรรมแล้ว ได้ระบายสีความให้เลวร้ายไปถึงกว่าข้อเท็จจริงจากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ อย่างเช่น

แล้วความเดือดร้อนก็กลับกระพือให้ร้อนยิ่งขึ้น ตลอดแคว้นวิเศษชัยชาญและเมืองสิงห์ทั้งแดนอื่นที่ใกล้เคียง ถูกกองโจรพม่าเข้าห้อมล้อมปล้นชิงทรัพย์ แสงเพลิงจับห้องฟ้าทั้งกลางวันกลางคืนไม่ขาด ผู้ญิงถูกข่มขืนตัวไป เด็กและคนเฒ่าผู้แก่เสียชีวิต เพราะตรางดร้าลำบาก พ่อแม่หายเลยถูกกวาดต้อนตั้งควายฝูง ส่งไปยังกองคุ้มครัว แล้วเขลย่นนั้นก็ตั้งละสถานบ้านเกิดเมืองนอนจากบุตรและธิดาไปแล้ว แม้ภรรยาหรือบุตรไม่หย่ามก็หาว่าอยู่ไหนไหน นอกจากจะก้มหน้าให้คิดถึงกรรมก่อนตัวเอง แล้วก็เดินทางเข้าสู่ทิศกรรมจากกรุงศรีอยุธยาไปตายแดนพม่าโน้น

(น. ๔๙)

เสียงตะโกนนั่นดังก้องไปอีก บางเสียงของผู้เป็นหัวหน้านั้นสั้น บางเสียงเมื่อตะโกนไปแล้วก็เป็นเสียงร้องให้ พันชบพันน้ำตานอง ... มีอดบมืออยู่อาดชาน...ปู่...ทั้งย่าและแม่มันผลิกคะม้าไปมันเอาดินเหยียบ กูเคยกราบดินแม่ - แต่ดินพม่านั้นเขี่ยข้ามแม่ที่ถูกกราบ ลูกเอ๋ย เจ้ายังมีทันทยามม เพิ่งจะสอนเรียกแม่ และขานชื่อพ่อได้เพียงคำแม่เขาก็จากไป พมามันจูดแม่เอ็งไปเสียแล้ว มึงต้องหย่ามเพราะแม่หาย ถึงจะเรียกอีกสักร้อยคำแม่เจ้าเขาก็หาหนามาได้ยินไม่ เมีย...เมียเอ๋ย เมื่อคำครั้งก่อนเราเคยลาบาร่วมเหย้า เมื่อยากไร้ ไม่มีหมอน แขนซ้ายและอกพี่เคยเป็นหมอนหนุนก็ยังเกิดสุขเหลือหลาย แต่เดี๋ยวนี้พม่าจักบังคับไปเจ้าแอบอก เจ้าต้องพลัดอกไป

บำเรอมันแล้วด้วยผืนใจ...ใคร...ไทยคนไหนมั่งที่จะนั่งดูมันมาหยามหน้าเยี่ยงนี้ ลูกสาวและพี่น้องมันรีบไปเป็นเมีย ว่ายังไฉ่ผู้ชาย จะใช้ผู้หญิงและลูกเมียเข้าแลกพอชีวิตมันรอดไปวันหรือ

(น.๑๐๔)

แนวคิดสำคัญของนวนิยายเรื่องนี้คือการปลุกใจให้เกิดความรักชาติ ร่วมกันต่อสู้เพื่อบ้านเกิดเมืองนอนอย่างองอาจกล้าหาญ และเสียสละ และชี้ให้เห็นว่าความรักชาติ และการเทิดทูนพระมหากษัตริย์นั้นยิ่งใหญ่จนกระทั่งความขัดแย้งส่วนตัวไม่มีความหมาย ศัตรูกลับกลายเป็นมิตร ความเข้าใจผิดต่าง ๆ มลายไปสิ้น ทุกคนต่างสมัครสมานสามัคคีกันร่วมกันต่อสู้กับผู้รุกรานเพื่อรักษาชาติ แผ่นดินเกิด และพระมหากษัตริย์อันเป็นสิ่งเคารพสูงสุด ผู้แต่งได้ยืนยันแนวคิดดังกล่าวโดยกำหนดเป็นเป็นชื่อตอนแต่ละตอน รวมทั้งหมด ๔ ตอน อันได้แก่

ตอนที่ ๑ มโนมอบพระผู้สวรสวรรค์

ตอนที่ ๒ แขนมอบถวายทรงธรรมเทอดหน้า

ตอนที่ ๓ ดวงใจมอบเมียขวัญแลแม่

ตอนที่ ๔ เกียรติศักดิ์รักของข้ามอบให้แก่ตัว

ชื่อตอนเหล่านี้ผู้แต่งได้นำมาจากบทพระราชนิพนธ์แปลเรื่องภาชิตันกรบโบราณพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งทรงแปลมาจากคำคมในบทละครเรื่อง All's Well that End Well ของ เชกสเปียร์ (ทิพย์สุเนตร อนันบุตร มปป:๕๙)

อย่างไรก็ตาม ในบริบทของเนื้อเรื่องแล้ว การลุกขึ้นสู้ของชาวบ้านเพื่อต่อต้านผู้รุกรานด้วยความรักมาตุภูมินั้นเป็นเรื่องที่พอเข้าใจได้หากตีความในบริบทของรัฐธรรมนูญแบบใหม่ แต่การพยายามโยงเรื่องการต่อสู้ให้เกี่ยวข้องกับความรักและเทิดทูนสถาบันกษัตริย์นั้น ดูจะไม่เข้ากันกับเนื้อเรื่อง เพราะกษัตริย์ในเรื่องมิได้กระทำการใดให้เกิดความรู้สึกว่าเป็นหลักชัยอันมีค่าที่สมควรจะต้องสู้ตายถวายชีวิตให้ นับตั้งแต่การพร้อมที่จะหนีบ้นโทษประหารให้แก่ทหารผู้รักดีอย่าง "ทัพ" เพราะพ่ายแพ้สงครามกลับมา หรือการส่งทหารหลวงมารับครอบครัวของทัพเข้าหลวงเหตุเพราะ "ทัพ" หนีทัพ เหตุการณ์สำคัญอีกเหตุการณ์หนึ่งก็คือ การไม่พยายามจะสนับสนุนการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจัน เมื่อชาวบ้านส่งทัพไปขอปืนใหญ่ก็ไม่ให้ ปล่อยให้ชาวบ้านสู้อย่างเดียวตายจนกระทั่งถูกทหารพม่าฆ่าตายหมดทั้งหมู่บ้าน ดังนั้นเมื่อผู้แต่งพยายามจะเสนออุดมการณ์การต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันและมีเรื่องความภักดีต่อกษัตริย์เข้าไปเกี่ยวข้อง โดยผ่านคำพูดของทัพซึ่งเป็นตัวเอกของเรื่องบ้าง ผ่านพระอาจารย์ธรรมโชติบ้าง หรือจากการบรรยายของผู้แต่งบ้าง จึงเหมือนกับเป็นการยึดเย็ดอุดมการณ์ภักดีต่อกษัตริย์โดยที่ไม่สอดคล้องกับเนื้อเรื่อง เช่น

พวกเจ้าจะต้องสู้ศึกมิใช่ส่วนแค้นถ้ายเดียว แต่จะต้องอาสาสู้เอาชีวิตถวายให้แก่ชาติ เลือดเนื้อเจ้าจะต้องถวายแผ่นดินและเจ้าชีวิต (พระอาจารย์ธรรมโชติ)

(น.๑๑๗)

ข้าจะออกศึกในชั่วครู่นี้ ชีวิตข้า หัวใจข้า ขอมอบให้แก่พื้นแผ่นดินและชาวไทย สองแขนข้าจะขอทำศึกป้องกันค่ายและพี่น้องบ้านระจันสองแขนข้าขอถวายเจ้าชีวิตแล้วเยี่ยงทหาร (ทัพ)

(น. ๑๑๔)

หากกุมารบิเพราะจะกินลูกเด็กเล็กแดงและหญิงสยามศรีอยุธยาให้พ้นข่มเหง...กุมารบิให้เจ้า
เหนือหัวแลพ่อเมือง (ทัพ)

(น. ๑๓๐)

เสียงผีทำสะเทือนดินเสียงเพลงศึกสนุกสนานให้อวยพรแต่บางระจัน ให้ถวายชีฟ้าให้ชาติและพระ
มหากษัตริย์ (ผู้แต่งบรรยายเรื่อง)

(น. ๑๖๔)

อย่างไรก็ตามความสำเร็จของนวนิยายเรื่องนี้ก็คือ สามารถปลุกเร้าจิตใจให้เกิดความรู้สึกรักชาติ ซึ่ง
นอกจากจะมาจากเนื้อเรื่องที่แสดงวีรกรรมที่กล้าหาญและเสียสละต่อแผ่นดินเกิดแล้ว ยังประสานกับวรรณศิลป์
จากกระบวนการใช้ภาษาของผู้แต่งที่ผ่านการคัดกรองเลือกสรรให้มีความสะท้อนใจสูงสุด ทั้งในแง่การบรรยาย
ของผู้แต่งและบทสนทนาของตัวละครในเรื่อง เพื่อแสดงความรักชาติและเทิดทูนพระมหากษัตริย์อย่างยิ่งยวด
จนกระทั่งสามารถโน้มน้าวใจผู้อ่านให้เกิดอารมณ์ร่วมได้อย่างแนบแน่น การใช้ภาษาเหล่านี้ปลุกใจให้เกิด
อารมณ์ ทั้งที่เป็นอารมณ์โกรธแค้นชิงชัง อารมณ์เคียดแค้นเข้มแข็ง อารมณ์สลดสังเวช ดังจะยกตัวอย่างให้เห็น
ดังนี้

อารมณ์โกรธแค้นชิงชัง ผู้เขียนจะบรรยายด้วยการสร้างภาพกองทัพพม่าให้เป็นเหมือนกองโจร
กระทำการอย่างโหดเหี้ยม เข้าปล้นสะดมชีวิตและทรัพย์สิน กวาดต้อนชาวบ้านไปเป็นเชลย ทำร้ายผู้ที่อ่อนแอ
ว่า ไม่ว่าจะเป็นเด็ก ผู้หญิง และคนแก่ อุดคร่าผู้หญิงไปข่มขืน เผาวัดวาอารามและบ้านเรือนมอดไหม้เป็นจุด
การบรรยายภาพและเหตุการณ์จะเต็มไปด้วยความรุนแรง หยาดคายและปาเถื่อนที่สุดอย่างที่มนุษย์พึงกระทำ
ต่อกัน เช่น

หลังคาเรือนและกระท่อมทับโรงนามอดเป็นเก้าถ่านลงกองดินนับไม่ถ้วน ทุกหย่อมหญ้า
ระส่ำระสาย ศพตายในเพลิง ศพนอนกลางดินเมื่อถูกโจรพม่าปล้น เด็กอ่อนตายเพราะแม่และ
เด็กมันตายไปก่อน ผู้เฒ่าหรือชายฉกรรจ์ทั้งหลาย ดาบพม่าปลิดชีวิตไปแล้วนับไม่ได้ แต่ผู้หญิง
ถูกปล้นริบตัว ลูกสาวและบุตรธิดาใคร่ขึ้นต้องจากเหย้าด้วยมือโจนอุ้มขึ้นไปส่งยังค่ายใหญ่
วิเศษชัยชาญกำลังจะเป็นเมืองร้าง กระท่อมและโรงเรียนถูกเผาพิณาคทุกวัน หากไม่เผาเรือน
และกระท่อมนั้นก็ร้างเจ้าของด้วยผู้คนอพยพพากันหนีร้อนขึ้นอยู่บ้านระจันแทบหมดสิ้น (น.
๗๔)

แล้วความเดือดร้อนก็กลับกระพือให้ร้อนยิ่งขึ้น ตลอดแคว้นวิเศษชัยชาญและเมืองสิงห์ทั้งแดน
อื่นที่ใกล้เคียง ถูกกองโจรพม่าเข้าห้อมล้อมปล้นริบทรัพย์สิน แสงเพลิงจับต้องฟ้าทั้งกลางวันกลาง
คืนไม่ขาด ผู้หญิงถูกจับตัวไป เด็กและคนเฒ่าผู้แก่เสียชีวิต เพราะตราบกล้ำปาก พ่อแม่หาย
เลยถูกกวาดต้อนตั้งควายฝูง ส่งไปยังกองคุ้มครัว แล้วเชลยนั้นก็ต้องละสถานบ้านเกิดเมือง
นอนจากบุตรและธิดาไปแล้ว แม้ภรรยาหรือบุตรไม่หย่ามก็หาว่าอยู่ไหนไหน นอกจากจะไม่
หน้าให้คิดถึงกรรมก่อนตัวเอง แล้วก็เดินทางเข้าสู่ทิศกรมจากกรุงศรีอยุธยาไปตายแดนพม่า
โน้น (น. ๘๙)

อารมณ์คึกคักเคียดแค้น เป็นอารมณ์อีกเหมียวยากจะต่อสู้กับผู้รุกราน และทำลายล้างแบบตาต่อตาฟันต่อฟันเพื่อให้สาสมกับความแค้นเคืองที่มีอยู่ เป็นบทบรรยายเช่นนี้มักจะปรากฏในฉากที่ชาวบ้านบางระจันตะลุยไล่ฆ่าฟันทหารผู้รุกราน และรู้สึกสาสมใจที่เห็นความตายและเลือดของผู้รุกรานนองแผ่นดิน เป็นการล้างแค้นให้กับคนไทยที่ต้องตายเพราะน้ำมือข้าศึก การได้ตอบโต้ศัตรูเช่นนี้ถือเป็นการกระทำที่แสดงความกล้าหาญ เป็นการรักษาเกียรติยศและศักดิ์ศรีของตนเองและแผ่นดินเอาไว้มิให้ใครมาหยาม ดังตัวอย่างต่อไปนี้

"ฟัง-ทุกคนเถอะลูกเฮ้ย พวกเจ้าผิดมามากแล้ว เกิดเป็นคนต้องแก้ตัวในผิดนั้น พวกเจ้ากำลังได้ช่องแก้ตัวให้พ้นผิด จงก้มหน้าสนองพระเดชพระคุณแผ่นดินที่เจ้าละเมิดมาแล้วเถอะ - บางระจันเหนือโน้นเกิดศึกแล้ว" ท่านซิ้มขึ้นทิดเหนือแล้วพูดเสียงดังขึ้นอีก เป็นเสียงของนายหมู่อาทมาตที่ฟังแล้วแสดงชนเมื่อก่อน

"บางระจันกำลังเกิดศึก พวกบ้านระจันเป็นแต่ชาวบ้าน แต่พวกบ้านระจันมันไม่ยอมให้ฝ่าตีนเข้าเหยียบบ้านระจัน ญ่บ้านระจันไม่ใช่สำหรับช้างศึกหรือม้าพม่าจะมากิน แล้วพวกมึงเป็นอะไร?" อ้ายท้พตะโกนท้องโบล

"ตะหาร" แล้วเสียงทหารก็คำรามไปทั่วโบลร้าง (น.๘๔-๘๕)

พอตะวันชิงพลบ พม่าชิงลาโลกสิ้นชีวิตพร้อมกับตะวันเย็นหมดทั้งยี่สิบกว่า ไม่มีเหลือศพกายศพ ดินแดงเออะแอะไปด้วยเลือด มือนี่เองที่ชาวบ้านไทยมันคายความขมออกมาจากหัวใจเป็นมือแรกที่มันร้องไห้มาแล้วจะค่อนข้าง ๓ เดือนเต็ม ได้หัวร่อว่า มีปู ลูกเล็กเด็กแดงทั้งหลายที่กลายเป็นเถ้าถ่มดินไปมากในเพลิง เจตมุตของแม่ พ่อและลูกสาววิเศษชัยชาญเมืองสิงห์ทั้งหลายจจะมาเกิด มาเหยียะและคุดอวดเขาเถอะว่า ศรีอยุธยาไม่ยอมคนสู้ ชายชาติวีรจะไร้หรือเมื่อลยามยังไม่สิ้นชาย (น.๙๘)

... นายดอกไม้บ้านกรับและนายทองแก้ววิเศษชัยชาญก็ให้ร้องตะลุยมานายทองแสงใหญ่ทั้งนายทองเหม็นผู้ใหญ่บ้านระจันก็ควงดาบแล่นนำพล ปากก็ตะโกนท้องโบลตาม ตามมาเกิดน้องเฮ้ย ไทยทั้งหลายมาเกิด ศึกมันมาชิงเมือง ศึกมันมาเหยียบเมืองขุนโลกบ้านเราแล้วมันมาหยามทหารชากระจันมาเกิด มากอดคอกันตาย ฝากยศทหารไว้แต่คนหลัง (น.๒๓๔)

อารมณ์สลดสังเวช เป็นอารมณ์อันเศร้าสลด วังเวง และหดหู่ใจ อันเกิดจากการพ่ายแพ้ยับเยิน แต่เป็นความพ่ายแพ้อย่างมีเกียรติ ไม่ได้เกิดจากการยอมจำนน ไม้ เมืองเดิม บรรยายฉากอันก่อให้เกิดอารมณ์สลดหดหู่เช่นนี้ในตอนท้ายของเรื่อง อันเป็นฉากที่ชาวบ้านบางระจันกลุ่มสุดท้ายได้สละชีวิตเพื่อมาตุภูมิของตนเอง

มีทันดวงตะวันจะชิงพลบ ชาวระจันก็ชิงหนีโลกไปก่อนแล้ว ศพเกลื่อนสมรภูมิจากบ้านไทยเอง เขาตายชอบแล้วทุกศพ นายจันทรผู้กล้ายอชยของชาวบ้านระจันนอนเคียงสิ้นชีพอยู่เบื้องซ้าย เบื้องขวาเล่าขุนสรรค์ กรมการสรรค์บุรีนั้นทอดกายสิ้นชีวิต ศิระกายสูงทึบคนค่ายระจันที่จะ

จากมา เขาตายกันหมด ตายอย่างชาติถูกผู้ขายที่ตั้งใจว่าจะตาย เขาเอาศพออกมารับเพื่อศึกซึ่งเป็นแขกเมืองมาเยี่ยมกรุงไทย พลพม่าอันมีเกียรติมีน้อยก็ปลานปลื้มที่ได้ข้ามบ้านระจันทุกชีวิต แต่สู้กับนายทัพนายกองทั้งปวงซึ่งมีสติปัญญาเป็นทหารแท้ต้องสติแตก ศพเจ้าบ้านตายอนาถอยู่กลางดิน เกลยศึกเกลยไทยผู้ยู่หว่างล้อม ไม่มีชีวิตให้จับเลยแต่สักคน น้ำใจเขาเป็นกระนี้ ศึก ๗ ครั้งที่ยกมา จึงพ่ายแพ้หัวใจกล้าบ้านระจันหมด (น.๒๖๔)

ดาบตก มือนั่นก็มลายลงทอดแฟง ทหารกล้าดับชีวิตดับโลกไปแล้วเป็นคนที่สุด หากสิ่งทิพย์ศักดิ์สิทธิ์อย่างใด ๆ จักสำแดงให้ประจักษ์เล่า คนอยู่หลังชีวิตในบ้านระจันก็คงจักเห็นในขณะนั้นว่าชายหนุ่มคำหยาดผู้กล้ากำลังเดินจงมือแฟงเมื่อยรักย่างเหยียบไปภพหน้า และภพนั้นมือกองทหารตั้งเรียงราย กองม้าคำหยาดเก่าประจำหลังเพียบซึกดาบจากฝักควงให้รับ ท่านพันเรื่องขุนสรรรค์นายแท่นชาวศรีบัวทองทั้งนายทองเหม็นนายจันทน์นายทองแสงใหญ่กับผู้ร่วมคิดอื่น ๑๐ คน จักอ้าแขนยิ้มแย้มรับวิญญานทหารกล้าศึกเข้าสู่เมืองใหม่ แล้วต่างเปล่งวาจาพร้อมกันว่า ขอฝากค่ายระจันที่เสียไปแล้วให้คนเกิดมาหลังช่วยกันจำไว้ ขอลูกหลานและผู้ร่วมชาติร่วมเมืองจงหวงบางระจันตลอดชีพ ค่ายระจันเสียเพราะไว้อาวธจะสู้ (น.๒๘๙)

กระบวนการใช้ภาษาเพื่อเร่งเร้าให้เกิดอารมณ์ร่วมกับเหตุการณ์และเรื่องราวที่ไม้นี้ เมืองเดิมนำมาใช้ จึงเป็นกลวิธีสำคัญที่ทำให้นวนิยายเรื่องบางระจัน มีลักษณะปลูกเร้าอารมณ์อย่างสูง ทั้งอารมณ์เกลียดชังอารมณ์แค้นเคือง อารมณ์อึกแค้น และอารมณ์เศร้าสลดหดหู่ใจ และเกิดขึ้นซ้ำ ๆ กันตลอดทั้งเรื่องด้วยวิธีการนี้เองทำให้ บางระจัน ของ ไม้นี้ เมืองเดิม มีลักษณะเป็นวรรณกรรมปลูกเร้าจิตใจที่สะท้อนอารมณ์เป็นอย่างดี

บางระจัน ของ ไม้นี้ เมืองเดิม จึงเป็นนวนิยายปลูกเร้าให้รักชาติ โดยมีศูนย์กลางอยู่ที่ชาติและพระมหากษัตริย์ คล้ายกับเรื่องบางระจันในลิลิตต้นสดที่บ้านบางระจัน ของพระยาอุปกิตศิลปสารซึ่งแต่งขึ้นก่อนหน้าราว ๑๔ ปี แสดงให้เห็นว่าความหมายของเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์นั้นยังคงเหมือนเดิม คือเป็นเรื่องการต่อสู้ของชนชั้นล่างเพื่อพิทักษ์รักษาบ้านเกิดเมืองนอนและพระมหากษัตริย์ซึ่งเป็นสถาบันสูงสุด แม้กระทั่งเหตุการณ์บ้านเมืองแปรเปลี่ยนไปสู่สมัยของจอมพล ป.พิบูลสงคราม ซึ่งใช้นโยบายสร้างชาติที่ไม่ได้คงศูนย์กลางไว้ที่พระมหากษัตริย์ อีกทั้งมีความพยายามที่จะตัดทอนและลดพระราชอำนาจและสัญลักษณ์ของพระมหากษัตริย์ (รวม วัชรประดิษฐ์ ๒๕๓๙: ๒๓๑) ไม้นี้ เมืองเดิมก็ยังนำเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์มาแต่งเป็นนวนิยาย โดยคงรูปรอยเดิมคือให้ชาวบ้านลุกขึ้นสู้เพื่อชาติและพระมหากษัตริย์ ทั้งๆที่ในแง่ของวรรณกรรมไม้นี้ เมืองเดิมสามารถตัดทอนเรื่องของการต่อสู้เพื่อกษัตริย์ออกไปได้ เพราะไม่สอดคล้องกับเนื้อเรื่อง ที่สำคัญคือไม่มีเรื่องนี้ในประวัติศาสตร์ แต่สิ่งที่ไม้นี้ เมืองเดิมนำมาใช้เพื่อสนองตอบนโยบายสร้างชาติของจอมพลป.พิบูลสงครามกลับเป็นเรื่องการปลูกเร้าอารมณ์ให้เกิดความรู้สึกรักชาติอย่างแรงกล้า โดยใช้ภาษาที่สะท้อนอารมณ์สูงสุด และการสร้างภาพพจน์ซึ่งเป็นตัวละครฝ่ายปักษ์ให้ดูน่าเกลียดน่ากลัว ดูเหมือนว่าไม้นี้ เมืองเดิมจะทำสำเร็จ เพราะบางระจัน ของ ไม้นี้ เมืองเดิม ไม่เพียงถูกตีพิมพ์เผยแพร่สู่สายตาสาธารณชนซ้ำแล้วซ้ำเล่า แต่ยังถูกนำไปสร้างเป็นละครและภาพยนตร์จนเป็นที่รู้จักแพร่หลายของคนไทยทุกระดับชั้น (สุนทร ชูตินธรรานนท์ ๒๕๓๙: ๕๕)

๓. เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย ของ สว่าง ขวัญบุญ เป็นวรรณกรรมร้อยกรองอีกเรื่องหนึ่งที่นำเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันมาสร้างสรรค์เป็นงานประพันธ์ ร้อยกรองเรื่องนี้ได้รับรางวัลที่ ๑ จากการ

ประกวดวรรณกรรมไทยประเภทร้อยกรองของธนาคารกรุงเทพ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๒๐ การประกวดนี้ธนาคารกรุงเทพได้ดำเนินการมาตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๑๑ โดยมีจุดมุ่งหมาย เพื่อธำรงไว้ซึ่งวัฒนธรรมอันดีงามของชาติ และเพื่อให้โอกาสวรรณกรรมใหม่ได้ปรากฏและได้รักษาไว้เป็นสมบัติของแผ่นดินสืบไป ทั้งนี้เนื่องจากว่าในปัจจุบันวรรณกรรมที่แต่งดีถึงขนาดที่จะพึงได้รับการยกย่องให้เป็นวรรณคดีในอนาคตมีอยู่น้อย (สว่าง ขวัญบุญ ๒๕๒๓: (๓))

การประกวดครั้งนั้นมักติดากว่า "ให้แต่งเป็นกวีนิพนธ์ร้อยกรอง คำโคลง ๔ สุภาพ ส่วนวนไทย ถูกต้องตามตำราชั้นหลักขณะของไทย ดังที่จินตกวีเคยแต่งไว้ เช่นนิราศนรินทร์ กำสรวลศรีปราชญ์ เป็นต้น เรื่องที่แต่งนั้นอาจ

ก. คิดสร้างโครงเรื่องขึ้นเอง

ข. อาศัยเรื่องจากประวัติศาสตร์ พงศาวดารไทย

ค. อาศัยเค้าเรื่องที่แปลมาจากภาษาอื่น "

(สว่าง ขวัญบุญ ๒๕๒๓ : (๔))

กรรมการซึ่งเป็นผู้ตัดสินให้วรรณกรรมเรื่องเลือดเนื้อพลีเพื่อไทยได้รับรางวัลนั้น ประกอบด้วยผู้ทรงคุณวุฒิซึ่งเป็นที่ยอมรับในระดับชาติได้แก่ ดร.ประเสริฐ ณ นคร เป็นประธาน นายเกษม บุญศรี นายสฤติย์ เสมานิธิ นายเสฐียร พันธรั้งี และนายณัฐวุฒิ สุทธิสงคราม เป็นกรรมการ (สว่าง ขวัญบุญ ๒๕๒๓:(๑๕))

ในการประพันธ์ร้อยกรองเรื่องนี้ สว่าง ขวัญบุญ ได้ค้นคว้าจากหลายแหล่ง ได้แก่ หนังสือที่ระลึกกระทรวงกลาโหมครบรอบ ๖๖ ปี ฉบับพิมพ์ปี พ.ศ. ๒๔๙๖ ตรงข้อความที่ว่า นายทองเหม็นขับกระบือนำพลไล่ดล่ำเข้าไปกลางพวงข้าศึก ถูกพม่าหุบตีตาย และอีกตอนหนึ่งว่า ขุนสรศักดิ์กับนายจันทร์หนวดเขี้ยว ซึ่งเป็นผู้นำทัพในชั้นหลังออกไปตีค่ายพม่า ก็ถูกอาวุธตายทั้งสองคน ยังเหลือแต่พันเรื่องและนายทองแสงใหญ่เป็นหัวหน้าควบคุมอยู่ (สว่าง ขวัญบุญ ๒๕๒๓:คำนำ) นอกจากนั้นยังค้นคว้าจาก ตำราพิชัยสงคราม ฉบับพิมพ์ พ.ศ. ๒๔๖๙ พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาตอนปลาย ฉบับราชบัณฑิตยสภา ไทยรบพม่า พระนิพนธ์ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ตำราประวัติศาสตร์ไทย ของ เจริญ ไชยชนะ (สว่าง ขวัญบุญ ๒๕๒๓:๑๔๗) รวมทั้ง ยังได้แรงบันดาลใจจากการอ่านลิลิตตะเลงพ่าย พระนิพนธ์สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส ซึ่งเป็นงานลิลิตวีรกรรมสมเด็จพระนเรศวรมหาราช จึงพยายามเลียนแบบลีลาการประพันธ์ และปรับให้เข้ากับงานเขียนของตน โดยใช้เวลาในการประพันธ์ ๓ เดือน (สุริรัตน์ ทองคงอ่วม ๒๕๔๒:๓๖)

ผู้แต่งกล่าวถึงสาเหตุที่แต่งเรื่องนี้ว่า เนื่องจากเป็นครูสอนสังคมศึกษา ทำให้ได้อ่านหนังสือประวัติศาสตร์ แล้วเกิดความชื่นชมวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน ที่แม้ว่าชาวบ้านจะมีกำลังน้อยกว่าพม่า แต่ก็สามารถยืนหยัดต่อสู้พม่าได้ถึง ๗ ครั้ง ในระบบเลือดเนื้อ ตาต่อตา ยากที่จะหาชาติใดเหมือนในประวัติศาสตร์ของโลก (สุริรัตน์ ทองคงอ่วม ๒๕๔๒:๓๕)

" นอกจากเป็นครูสอนสังคมศึกษาแล้ว สว่าง ขวัญบุญ ยังเป็นเลขาธิการของวรรณศิลป์สโมสร ฝ่ายกิจกรรมพิเศษของมูลนิธิอิทธิภูมิธรรมราชานุสรณ์ในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวอานันทมหิดล เลขาธิการค่ายวัดสุทัศน์ฯ กรรมการพิเศษของวัดสุทัศน์ และลูกเสือชาวบ้านวัดสุทัศน์อีกด้วย (สุริรัตน์ ทองคงอ่วม ๒๕๒๒:๓๐๔)

ในชั้นแรก สว่าง ขวัญบุญตั้งใจจะใช้ชื่อเรื่องว่า “บางระจัน” และ “ศึกสุกี้” แต่ภายหลังได้ปรึกษากับ พระครูสันตาคารคุณ วัดราชประดิษฐารามแล้วเห็นพ้องต้องกันว่า ควรจะเปลี่ยนชื่อเสียใหม่เป็น **เลือดเนื้อเพื่อไทย** เพราะต้องการเน้นให้เห็นถึงความสำคัญของน้ำใจบรรพบุรุษไทยที่ได้ประกอบวีรกรรมอันยิ่งใหญ่ คือ พลีชีพและเลือดเนื้อเพื่อรักษาไว้ซึ่งเอกราชและอิสรภาพเป็นประการสำคัญ (สุริรัตน์ ทองคงอ่วม ๒๕๔๒ : ๓๕)

วรรณกรรมเรื่องนี้แต่งเป็นรายสุภาพ ๒ บท และ โคลงสี่สุภาพ ๔๖๖ บท ประกอบด้วยองค์ประกอบ ๓ ส่วน ได้แก่ คำนำ เนื้อเรื่อง และ สรุป

คำนำหรือที่เรียกว่าบทประณามพจน์ แต่งด้วยรายและโคลงสี่สุภาพ ส่วนที่แต่งเป็นรายนั้นผู้แต่ง กล่าวชื่นชมกรุงเทพฯ เป็นเมืองที่รุ่งเรืองเหมือนลอยมาจากสวรรค์ชั้นฟ้า มีเอกราชอธิปไตย มีทหารที่เก่งกล้า สามารถ มีสัมพันธไมตรีกับนานาประเทศ อยู่ในฝ่ายโลกเสรี เศรษฐกิจมั่งคั่ง ราษฎรมีความสุข บ้านเมืองอุดมสมบูรณ์ เต็มไปด้วยพืชพันธุ์ธัญญาหารทั่วทั้งแผ่นดินไทย

ส่วนที่เป็นโคลงสี่สุภาพนั้นกล่าวถึงสถาบันหลักที่คนไทยยึดเหนี่ยวก็คือชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์ กล่าวชมประชาชนไทยว่าเป็นคนที่รักบ้านเกิดเมืองนอน ไม่ยอมให้ผู้ใดมารุกรานเหยียบย่ำศักดิ์ศรี ดังที่ปรากฏในวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันอันลือลั่น

ส่วนที่เป็นคำนำนี้เป็นการนำเข้าสู่เรื่อง ประเด็นสำคัญก็คือสะท้อนความภูมิใจของผู้แต่งที่มีต่อสถานะของประเทศไทยที่เป็นอยู่ในขณะนั้น คือเป็นประเทศเอกราช มีสถาบันหลักของสังคมอันได้แก่ ชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์ มีสถาบันทางการเมืองที่เข้มแข็งอัน ได้แก่ ทหาร มีเศรษฐกิจที่มั่นคงและมั่งคั่ง อีกทั้งมีประชาชนที่รักชาติบ้านเมือง

เนื้อเรื่อง ยังดำเนินตามเค้าโครงเรื่องพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และเรื่องไทยรบพม่า แตกต่างกันในส่วนที่เป็นโครงเรื่องย่อยที่ผู้ประพันธ์ได้เสริมแต่งขึ้นมา

โครงเรื่องใหญ่ เริ่มต้นด้วย พระเจ้ามังระมีพระราชประสงค์จะขยายอาณาเขตให้เหมือนพระเจ้าบุเรงนองจึงให้เนเมียวสีหบดี และมังฆวนราชกุมภรามาทำสงครามแบบกองโจร อดคร่าผู้หญิง ปล้นทรัพย์และกวาดต้อนคนไทยไปเป็นเชลย ต่อมาผู้คนไทยรวมรวมกำลังกันเข้าต่อสู้ และล้อมชุมชนมอญกำลังคนไว้ที่บ้านบางระจัน โดยมีพระอาจารย์ธรรมโชติเป็นประธานฝ่ายสงฆ์ กลุ่มชาวบ้านได้เข้าต่อสู้กับพม่าด้วยความกล้าหาญจนได้ชัยชนะ ถึง ๗ ครั้ง ฆ่าทหารพม่าล้มตายเป็นอันมาก เนื้อเรื่องในตอนนี้อำนาจเรื่องอย่างรวบรัดเป็นการเกริ่นก่อนที่จะนำเข้าสู่เรื่องหลักคือศึกครั้งที่แปด คือตอนที่สุกี้อาสาที่จะเป็นนายทัพปราบชาวบ้านบางระจัน การรบครั้งนี้สุกี้ใช้ยุทธวิธีการแบบไม่เผชิญหน้า ชาวบ้านบางระจันจำนวนมากถูกฆ่าตายด้วยวิธีแบบนี้ พระอาจารย์ธรรมโชติเห็นว่าสถานการณ์ล่อแหลมและเป็นอันตรายมาก จึงแนะนำให้ไปขอปืนใหญ่จากในเมืองหลวง แต่เมืองหลวงไม่ให้ พระยารัตนาธิเบศร์อาสาเป็นช่างหล่อปืนจากเศษโลหะที่เรียไรจากชาวบ้าน แต่ปืนที่หล่อแล้วใช้การไม่ได้ พม่าระดมยิงชาวบ้านอย่างหนักหน่วงและโจมตีจนค่ายบางระจันต้องสูญเสียแก่ข้าศึกในที่สุด

โครงเรื่องย่อย วรรณกรรมเรื่องนี้มีโครงเรื่องย่อยที่ผู้แต่งเพิ่มเติมเข้ามาหลายตอน ได้แก่ตอนสุกี้อาสาศึก ตอนชาวบ้านบางระจันเดินทางเข้ามาขอปืนใหญ่

๑. ตอนสุกี้อาสาศึกนั้น ผู้แต่งให้รายละเอียดเกี่ยวกับการอาสาศึกว่า เป็นเพราะต้องการสร้างบารมีจึงได้อาสาศึก เมื่อเตรียมตัวออกศึกก็มีการศึกษาตำราพิชัยสงคราม การจัดขบวนทัพ การแต่งองค์ทรงเครื่อง การตรวจดูฤกษ์ยาม จากนั้นจึงเดินทางสู่บางระจัน ในระหว่างการเดินทางนั้นก็เพิ่มบทให้สุกี้ชมธรรมชาติ ชม

ดอกไม้ ชมสัตรี และรำพึงถึงนาง คล้ายคลึงกับบทพระมหาอุปราชา เดินทัพเพื่อมากระทำยุทธหัตถีกับพระนเรศวรในลิลิตตะเลงพ่าย ตัวอย่างเช่น

โศกทะยานหมู่ไม้	มวลลิง
เล่นลูกสิงลงชิง	ลูกไม้
แนบอกลูกสิงคิง	ตามแม่
ร่วมสนิทชิดใกล้	เกลื่อนพื้นพนานต์มอง
สองเนตรพิศภาพล้วน	รำลึก
น้องรักพี่ระทิก	เที่ยงแท้
ห่างไกลไม่วายตรึก	ครองเสน่ห์
ธรรมชาติพิลาสแล	เล่นสรวทหวัง

(น. ๒๖)

การเพิ่มโครงเรื่องย่อยในตอนนี้ ถือได้ว่าเป็นความพยายามที่จะรักษาขนบการของแต่งวรรณกรรมไทยโบราณที่มีเนื้อเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการรบทัพจับศึก ที่ตัวละครของเรื่องจะต้องมีบทละครสงครามเครื่อง บทรำลา บทบรรยายขบวนทัพ บทเนเมียวสีหบดีให้พรลูก บทบรรยายธรรมชาติ หรือบทบรรยายความรู้สึกในทำนองนิราศ เรื่องเหล่านี้ไม่มีในเอกสารทางประวัติศาสตร์ แต่เป็นขนบทางวรรณศิลป์ที่ผู้เขียนจงใจใส่เข้าไปเพื่ออวดฝีมือการประพันธ์ ดุจเดียวกับที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรสพนธ์ลิลิตตะเลงพ่าย

๒. ตอนชาวบ้านบางระจันเดินทางเข้ามาขอปิ่นใหญ่ แม้ว่าเนื้อเรื่องในตอนนี้จะปรากฏในเอกสารพระราชพงศาวดาร แต่ผู้แต่งให้รายละเอียดในตอนนี้อีกมากมาย ตั้งแต่การระบุชื่อตัวละครว่าผู้ที่เดินทางมา คือ นายอิน นายเมือง นายดอก ชายทั้งสามเข้ามาในกรุงศรีอยุธยาและขอพักแรมที่บ้านเพื่อนนายเมือง ถูกเพื่อนยั่วเย้าว่าหนีศึกมา นายดอกโกรธมากจนกระทั่งเกือบจะมีเรื่องกับเพื่อนของนายเมือง แต่นายเมืองห้ามไว้และปรับความเข้าใจกัน เพื่อนนายเมืองเล่าถึงความแตกความสามัคคีของคนในเมือง และแนะนำให้ไปหาขุนวังและขอให้ขุนวังช่วย ขุนวังไม่ยอมช่วยเพราะถือว่าไม่ใช่หน้าที่ นายอินโกรธจึงบริภาษขุนวัง ขุนวังให้ทาสมาไล่ทั้งสามคนออกไปจากบ้าน ทั้งสามคนยอมรับผิด และขุนวังเห็นคนทั้งสามมีทำที่รักชาติ จึงยอมเจรจาด้วย เลี้ยงข้าวปลาอาหารแต่ชายทั้งสามกินไม่ลงเพราะคิดถึงเพื่อนที่กำศึกอยู่ที่บางระจัน ขุนวังพาไปเข้าเฝ้าพระเจ้าเอกทัศ เพื่อขอพระราชทานปิ่นใหญ่ พระเจ้าเอกทัศเห็นหรือกับกลาโหมและมหาดไทย และตัดสินพระทัยไม่ให้ แต่พระยารัตนาธิเบศร์อาสาไปหลอปปิ่นใหญ่ให้แก่ชาวบ้าน

เนื้อเรื่องในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาตอนนี้มีอยู่ว่า

“...ยังแต่พันเรื่องและทองแสงใหญ่อยู่ในค่ายบ้านระจัน เห็นเหลือกำลังจะสู้รบพม่าจึงบอกเข้ามาในเมือง ขอปิ่นใหญ่และกระสุนดินดำ เสนาบดีจึงปรึกษาลงเห็นพร้อมกันมิได้ให้ ว่าพม่าตีค่ายบ้านระจันแตกแล้วก็จะได้ปิ่นใหญ่ และกระสุนดินดำเป็นกำลังเข้ามารบพระนคร” (น. ๒๗๖)

การที่ผู้แต่งเพิ่มเติมรายละเอียดเข้าไปในตอนนี้นอกจากจะชี้ให้เห็นความพยายามของชาวบ้านบางระจันอีกทางหนึ่งที่จะต่อสู้กับผู้รุกราน โดยส่งคนเข้าไปขอความช่วยเหลือจากเมืองหลวง แต่กลับถูกคนไทยด้วยกัน

ขับไล่เนื่องจากเห็นเป็นคนบ้านนอก ชาวบ้านต้องใช้ความอดทนเป็นอย่างมากกว่าจะได้เข้าเฝ้าพระเจ้าเอกทัศ เหตุการณ์ที่เพิ่มเข้าไปดังกล่าว เป็นการให้คำอธิบายเรื่องคร่าวๆที่มีมาแต่เดิมในประวัติศาสตร์ให้มีรายละเอียดมากขึ้น เพื่อโยงไปสู่แนวคิดที่ว่าความพ่ายแพ้ของชาวบ้านบางระจันนั้นไม่ได้เกิดจากชาวบ้านสู้ข้าศึกไม่ได้ แต่เกิดจากชาวบ้านไม่ได้รับความสนับสนุนจากคนไทยด้วยกันเองต่างหาก

นอกจากโครงเรื่องย่อที่ตั้งกล่าวมาแล้ว ยังมีเรื่องปลีกย่อยที่ผู้แต่งแทรกเข้ามาโดยที่ไม่ปรากฏในพระราชพงศาวดารหรือหนังสือเรื่องไทยรบพม่า ได้แก่

๑. พม่าค่ายบางระจัน เกิดไฟลุกค่าย อันเป็นलगบอกเหตุร้ายว่า ชาวบ้านจะต้องพ่ายแพ้
๒. นายอินและนายดอกเสียชีวิต ขณะที่ทั้งสองคนพร้อมกับชาวบ้านอีกจำนวนหนึ่งกลับจากการออกไปหาน้ำ มาใช้ในค่าย ทหารพม่าที่ชุมนุมอยู่ข้างทางก็ออกมาฆ่า นายอิน นายดอก และ ชาวบ้านทั้งหมด
๓. นายแท่นเกิดกลางสังหารณ์เห็นขุนสรรค์และนายจันทรเทียรหวาดเขี้ยวหัวขาด ก่อนที่ทั้งสองคนจะยกทัพออกต่อสู้กับพม่า

๔. ชาวบ้านบางระจันให้กำลังใจซึ่งกันและกัน เมื่อมีการสูญเสียชีวิตเกิดขึ้น

๕. การรบที่นำหวาดกลัวและความตายอันน่าสยดสยอง

เนื้อเรื่องปลีกย่อยเหล่านี้ผู้แต่งสอดแทรกเข้ามาเพื่อให้เรื่องสะเทือนใจมากขึ้น เพื่อเป็นเหตุการณ์ที่แสดงความสูญเสียของชาวบ้านบางระจันทั้งในแง่การเสียกำลังใจและการเสียกำลังใจในการสู้รบกับพม่า

สรุปเรื่อง ด้วยการย้ำถึงวัตถุประสงค์ของการแต่งว่าต้องการชี้ให้เห็นวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน ที่ยอมสละได้แม้แต่เลือดเนื้อและชีวิตเพื่อดำรงเอกราชและศักดิ์ศรีของชาติไทยผู้ประพันธ์รู้สึกซาบซึ้งใจ และขอแต่งเรื่องนี้เพื่อเทิดทูนเกียรติของชาวบ้านบางระจันให้ลูกหลานได้รับรู้

กล่าวได้ว่าวรรณกรรมเรื่องเลือดเนื้อพลีเพื่อไทยนี้ นำเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์มาปรับใช้โดยอาศัยนำเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์ดัดแปลงเป็นเพียงกรอบในการแต่ง แต่ในส่วนรายละเอียดนั้นผู้เขียนเพิ่มเติมเข้าไปด้วยเหตุผลทางวรรณศิลป์บ้าง ด้วยเหตุผลในด้านการเสนอแง่คิดบ้าง และเหตุผลในแง่การสร้างอารมณ์สะเทือนใจบ้าง ลักษณะดังกล่าวทำให้เลือดเนื้อพลีเพื่อไทยมีเนื้อหานี้แตกต่างกับบางระจันที่เป็นเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ นัยยะสำคัญของความแตกต่างนี้ชี้ให้เห็นเจตนาของผู้แต่งที่ต้องการให้เรื่องบางระจันที่ผลิตใหม่ ไม่ได้เป็นเพียงการเล่าเรื่องการสู้รบระหว่างชาวบ้านบางระจันกับพม่าแล้วจบลงเพียงการบันทึกเหตุการณ์ แต่ต้องการให้เรื่องเสนอความคิดเรื่องความรักชาติโดยชูประเด็นเรื่องการต่อสู้เพื่อเอกราชและอธิปไตย ดังที่ผู้แต่งกล่าวไว้ตอนเปิดเรื่องในส่วนที่เป็นคำนำว่า “สรวมโลดดีลีลหิตรี ดิลกครบภิญญ รตนโกสินทร์สืบหล้า ลอยจากฟ้าโลมดิน ภาพพรหมินทร์เมืองมนุษย์ ประทีปจตุสดวงไสว เชิดชัยไทยธวัช บังบอกชัดอิสระทูนเทิดอธิปไตย” (น. ๑) และสรุปย่ออีกครั้ง ในบทลงท้ายเรื่องว่า

ไทยสละชีพเพื่อให้	ไทยคง
ไทยสละชีพยอมปลง	ปลิดได้
ไทยสละชีพดำรง	รักเอก- ราชแล
ไทยสละชีพหวังไว้	เกียรติก็องก้องเหิน
...	
บรรพบุรุษท่านล้วน	ลงทุน
ชีพเลือดพละต่างหนุน	หนุนผู้

ไว้เอกราชอตุลย์
แม่เนิ่นนานเน่รู้

เด่นคำ

รับด้วยเกียรติทวิ (น.๑๔๕-๑๔๖)

นอกจากจะใช้เนื้อหาเป็นสื่อในการเสนอความคิดแล้ว ผู้แต่งยังใช้กลวิธีด้านตัวละคร กล่าวคือให้ตัวละครที่เป็นกำลังหลักของชาวบ้านบางระจัน ได้มีโอกาสพูดเพื่อแสดงเจตจำนงในการต่อสู้ของตนที่ละตัว ไม่ว่าจะเป็น พระอาจารย์ธรรมโชติ นายจันทร์หมวดเขียว นายทองแสงใหญ่ ขุนสรรค์ พันเรือง หรือแม้แต่ตัวละครผู้หญิงที่สร้างขึ้นมาใหม่อย่างเช่นภรรยานายอิน นายดอก ผู้เขียนก็ยังเปิดโอกาสให้พูดเพื่อแสดงจุดยืนทางความคิดของตน เนื้อหาที่ตัวละครเหล่านี้พูดแสดงให้เห็นจิตใจรักชาติ ยอมพลีชีวิตเพื่อเอกราชอธิปไตย หรือตัวผู้แต่งเองหากมีโอกาสบรรยายความคิดดังกล่าวผู้แต่งก็จะสอดแทรกเข้าไป เช่น

เพื่อนชาวบางระจันปลอบนายแท่น

เพื่อนชายหลายหลากเข้า

ชนาบชิต

แม้ทุมเทชีวิต

วอดสิ้น

ธงไทยเด่นเป็นนิมิตย์

แนวเอก- ราชนา

เลือดทุกหยดโดดดิ้น

ดุจฟ้าศัตรูเหือ (น.๑๐๔)

นายจันทร์

นายจันทร์กระแจะเข้า

เคียงชิด

คำกล่าวชอบปลอบจิต

โจ่งจำ

เพื่อนไทยทอดชีวิต

วางเทิด ชาตินา

เลือดทุกหยดพลิกกล้า

เกียรติไววงศ์สกุล (น.๑๑๔)

ภรรยานายอินและนายดอก

เป็นคนคงไม่ช้า

เช่นกัน

ตายอย่างคนรักขันธุ์

คำล้ำ

เกลือกกลลสุน์ขอนันต์

ระเนระนาด เลวแฮ

แรงนึกคิดแต่จำ

จวกให้ศึกสลาย (น.๑๑๕)

นายทองแสงใหญ่

ใครตายหมดเคราะห์แล้ว โชคดี

พันศึกหนักชีวี

วากัยคน

ตายเพื่อชาติเป็นศรี

เราชนะเขาชนะซ้อน

แสนสง่า

ศึกล้านเป็นผล (น.๑๑๖)

ขุนสรรค์

อาวรรณในพวกพ้อง

พลไทย

ตายช่างเกิดเป็นไร

เรื่องก้อย

เอกราชชาติเกรียงไกร

เกินกว่า ชีพนอ

สู้ศึกนิกเรือน้อย

นิตแล้วรานขวัญ (น.๑๑๗)

พันเรือง

ถนอมถิ่นที่เกิดไว้

วานถนอม

สิ้นชีพข้าก็ยอม

ชีพสิ้น

อยู่เคนคิดอดยอม

เคยอยู่ ร่วมนา

ม้วยมอดยากรอดดิน

มอดม้วยมุ่งหมาย

...ถือไทยไทยถ้วนทั่ว

เทิดไทย

เชิงเรนชองเชิงชัย

ช่วงซ้อน

ชมชื่นชมชาดชัย

เชื่องเช่

ตายตกต่อติดดิน

แต่ตั้งตามเดือน (น.๑๒๔-๑๒๕)

ปัจฉิมโอวาทของพระอาจารย์ธรรมโชติก่อนค่ายบางระจันแตก

เหมือนเป็นเช่นหลักแจ้ง

แจ่มจรรย

ธรรมโชติอาจารย์พลัน

เพิ่มเข้า

คำปลอบประโลมขวัญ

ฝากเพื่อน ไทยเอย

ไทยปกบ้านคุ้มเหย้า

อย่างนี้ดีเหลือ (น.๑๒๙)

การตอกย้ำความคิดแบบเดียวกันซ้ำๆกัน ด้วยวิธีการซ้ำกัน เพื่อให้วัตถุประสงค์ของเรื่องเด่นชัด ทำให้เลือกเนื้อหาเพื่อไทยมีศูนย์กลางของเหตุการณ์และการกระทำของตัวละครอยู่ที่การต่อสู้เพื่อปกป้องชาติและเอกราชอธิปไตย การนำการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันในประวัติศาสตร์ไปเกี่ยวข้องกับการต่อสู้เพื่อเอกราชอธิปไตยนั้นน่าจะมีความสัมพันธ์กับยุคสมัยที่แต่งวรรณกรรมเรื่องเลือกเนื้อหาเพื่อไทย กล่าวคือสถานการณ์การเมืองในช่วงปีพ.ศ.๒๕๒๐ นั้นกลุ่มอนุรักษนิยมในสังคมไทย มีความหวาดวิตกว่าการปฏิวัติสังคมนิยม^๕ จะนำพาประเทศไปสู่ความเปลี่ยนแปลง คนกลุ่มนี้ตีความสถานการณ์ดังกล่าวว่าจะนำพาประเทศไปสู่ภาวะการสิ้นชาติ ประเทศไทยจะไร้ซึ่งเอกราช สถาบันหลักทางสังคมที่เป็นสิ่งที่คนไทยภูมิใจจะถูกทำลาย การโยนเรื่องบางระจัน

^๕ ความหวาดกลัวการปฏิวัติสังคมนิยมส่วนหนึ่งมาจากการปฏิวัติในลาว เขมร และเวียดนามเมื่อปี ๒๕๑๘ อีกส่วนหนึ่งมาจากการเติบโตของขบวนการสังคมนิยมในประเทศไทยที่โน้มนำโดยขบวนการนักศึกษาและพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย

ให้เข้ากับการต่อสู้เพื่อเอกราชอธิปไตยจึงเกิดขึ้นมา เพื่อให้เห็นแบบอย่างของบรรพบุรุษที่ร่วมกันปกป้องบ้านเมืองด้วยชีวิต อันเป็นสิ่งที่คนไทยรุ่นหลังควรจะดำเนินรอยตาม

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าผู้แต่งจะมีความพยายามที่จะให้บางระจันฉบับนี้เป็นการเรื่องของการต่อสู้เพื่อเอกราชอธิปไตย อันเป็นมุมมองที่อาจแตกต่างไปจากเรื่องบางระจันในอดีตอยู่บ้าง แต่ก็มิได้ขัดแย้งกับกรอบความคิดเรื่องบางระจันที่มีมาแต่เดิมที่ปรากฏในเรื่องลิลิตต้นสดที่บ้านบางระจันของพระยาอุปกิตศิลปสาร และนวนิยายเรื่องบางระจัน ของไม้เมืองเดิม เพราะความหมายของเอกราชในเรื่อง ก็คือการไม่ตกเป็นเมืองขึ้นของใคร และสามารถรักษาสถาบันหลักคือชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์เอาไว้ได้

๔. อติดา ของ ทมยันตี เป็นนวนิยายอีกเรื่องหนึ่ง ที่ปรากฏเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจัน นวนิยายเรื่องนี้เคยตีพิมพ์เป็นตอน ๆ ในนิตยสารจันทร์ ตั้งแต่เดือนกรกฎาคม ๒๕๓๕ ถึง เดือน กุมภาพันธ์ ๒๕๓๙ สำนักพิมพ์ ณ บ้านวรรณกรรม พิมพ์รวมเล่มครั้งแรกเมื่อเดือน มีนาคม ๒๕๓๙ ฉบับที่ใช้ในการศึกษา เป็นการพิมพ์รวมเล่มครั้งที่ ๕ เดือนกุมภาพันธ์ ๒๕๔๔ (ทมยันตี ๒๕๔๔:ปกใน) นับว่าเป็นหนังสือที่มียอดพิมพ์จำหน่ายสูงเล่มหนึ่ง นอกจากนั้นนวนิยายเรื่องนี้ยังนำมาสร้างเป็นละครโทรทัศน์ อย่างไรก็ดีตามมีการดัดแปลงเนื้อเรื่องให้ต่างจากต้นฉบับนวนิยายค่อนข้างมาก

อติดาเป็นเรื่องของชายหนุ่มนักเรียนนอกคนหนึ่งผู้ไม่เคยใส่ใจกับประวัติศาสตร์ชาติไทย แต่บังเอิญได้ก้าวผ่านกาลเวลา ไปอยู่ในมิติแห่งอดีต ในช่วงที่กรุงศรีอยุธยา กำลังจะสูญเสียอิสรภาพแก่พม่า เขาเป็นหนึ่งในนักรบผู้กล้าแห่งบางระจันที่ต่อสู้เพื่อปกป้องแผ่นดินให้พ้นภัยจากผู้รุกราน การได้เข้าไปสู่มิติแห่งอดีตทำให้เขาได้รู้เห็นและเข้าใจถึงหัวใจอันเด็ดเดี่ยวของชาวบ้านบางระจันที่ยืนหยัดปกป้องหลักต่อสู้กับผู้รุกรานอย่างกล้าหาญ เมื่อกลับสู่โลกปัจจุบันเขายังจดจำวีรภาพอันเด็ดเดี่ยวของชาวบ้านบางระจันได้ และกลับกลายเป็นคนใหม่ที่มีสำนึกแห่งอดีตอย่างเต็มเปี่ยม

นวนิยายเรื่องนี้ต้องการเป็นสะพานเชื่อมโยงอดีตและปัจจุบัน ให้คนปัจจุบันสำนึกถึงอดีตที่บรรพบุรุษปกป้องบ้านเมืองไว้ด้วยเลือดเนื้อและชีวิต โดยใช้แนวคิดเรื่องกรรมและเรื่องภพชาติเป็นกลวิธีสร้างความสมจริงให้แก่เนื้อเรื่อง

ทมยันตีดำเนินเรื่องโดยอาศัยเค้าโครงประวัติศาสตร์คราวชาวบ้านบางระจันรบกับพม่าผนวกกับจินตนาการของตน ตัวละครเอกนั้นแต่งขึ้นมาใหม่เกือบทุกตัว ไม่ว่าจะเป็น ศิโรตม์ จันกะพ้อ กาหลง ตัวละครที่มีชื่ออยู่ในประวัติศาสตร์ที่มีบทบาทมากที่สุดก็คือเมืองใจหรือนายเมือง ตัวละครตัวอื่นที่อยู่คู่กับเรื่องเล่าบางระจันตลอดมาอย่างเช่น เช่น พระอาจารย์ธรรมโชติ นายแท่น นายจันทรนวดเขียว นายทองเหม็น หรือพระยารัตนาธิเบศร์ มีบทบาทไม่มากนัก

ตัวละครที่ทมยันตีกำหนดขึ้นมานั้นมี ๒ กลุ่ม กลุ่มแรกเป็นตัวละครในโลกยุคปัจจุบัน ได้แก่ ศิโรตม์ ปานทิพย์ ลติกา ศิรส พระอาจารย์วิจิตรธรรมโชติ อีกชุดหนึ่งเป็นตัวละครในโลกแห่งอดีต ได้แก่ เมืองใจ กาหลง จันกะพ้อ อาจารย์ธรรมโชติ นายแท่น นายจันทรนวดเขียว พระยารัตนาธิเบศร์ ใต้ก้าน ใต้เผือก เป็นต้น การนำตัวละคร ๒ ชุดมาปฏิบัติสัมพันธ์กันนั้น ทมยันตีใช้ความเชื่อเรื่องมิติที่ลี้ลับพาตัวละครเอกคือศิโรตม์ก้าวผ่านกาลเวลาไปสู่ภพชาติอดีตยุคใกล้เสียกรุงศรีอยุธยาครั้งที่สอง ให้ตัวละครตัวนี้กลับไปใช้ชีวิตร่วมกับบรรพชนชาวบางระจัน และร่วมกันปกป้องบ้านเมืองจากผู้รุกราน การได้ร่วมทุกข์ร่วมสุขกับมิตรชาวบางระจัน ทำให้เขาได้เรียนรู้วิถีชีวิตของบรรพบุรุษที่มีความเป็นอยู่อย่างเรียบง่าย แต่ทว่าชาญฉลาด ได้รับรู้ถึงจิตใจที่

รักษาสืบเมือง เสียสละกล้าหาญและเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันของชาวบ้านที่นั่น หมยันทิให้ตัวละครศิโรตม์นี้เป็นสื่อเสนอพรรณนาในเชิงเปรียบเทียบระหว่างโลกในยุคอดีตและโลกยุคปัจจุบันในระหว่างที่เรื่องดำเนินไป

การที่หมยันทิใช้วิธีการดำเนินเรื่องแบบนี้ก็เพื่อให้ผู้อ่านเข้าถึงอดีตอย่างเป็นเนื้อเดียว ให้เห็นว่าการไม่สนใจอดีตนั้นก็คือไม่สนใจตัวเอง และหากเชื่อเรื่องภพชาติ คนแต่ละคนก็เคยมีอดีตและอดีตเหล่านั้นอาจเป็นอดีตที่เสี่ยงเป็นเสี่ยงตายเพื่อบ้านเมือง อย่างเช่นที่ศิโรตม์มีอดีตที่บางระจัน ดังนั้นการที่คนเราสนใจแต่ปัจจุบัน มุ่งที่จะก้าวให้ทันโลก และไม่สนใจอดีตนั้นก็เหมือนกับคนมีมโนกรรมของตนเองที่ฝ่าฟันมาด้วยเลือดเนื้อและชีวิต

อดีตจึงเป็นนวนิยายที่นำเรื่องบางระจันมาเล่าใหม่ด้วยการผูกโยงให้เข้ากับปัจจุบัน วิธีการที่หมยันทินำมาใช้นี้ นับว่าเป็นความพยายามสรรหารูปแบบของการนำเสนอวรรณกรรมอิงประวัติศาสตร์เกี่ยวกับบางระจัน ให้มีความแปลกใหม่ แต่สิ่งที่ผู้แต่งต้องการนำเสนอมากกว่านั้นก็คือการเรียกร้องให้คนปัจจุบันมีสำนึกในอดีต และแสวงหารากเหง้าของตนเองผ่านเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ โดยนำเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์กลับมาใช้อีก ทั้งนี้เพราะเรื่องบางระจันนั้นนอกจากจะเป็นเรื่องของสามัญชนแล้ว เนื้อเรื่องยังมีความสะเทือนใจสูง สามารถปลุกเร้าจิตใจให้เกิดความรู้สึกรักชาติในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งเป็นอย่างดี

หากพิจารณาถึงสังคมในช่วงทศวรรษ ๒๕๓๐ นั้น กล่าวได้ว่าเป็นยุคที่โลกาภิวัตน์ได้แผ่ขยายไปทั่วโลก การปฏิวัติทางเทคโนโลยีสารสนเทศนำมาซึ่งความเปลี่ยนแปลงหลายด้าน การเปลี่ยนแปลงด้านวัฒนธรรมจะเป็นสิ่งหมยันทิหวาดวิตก เพราะโลกาภิวัตน์สร้างระบบวัฒนธรรมโลกใหม่ครอบงำโลก โดยใช้ระบบสารสนเทศไร้พรมแดนเป็นเครื่องมือ สร้างกระแสบริโภคนิยม ตลาดเสรีนิยม เทคโนโลยีนิยม คลั่งไคล้ออลลิวูด และนิยมสินค้าทุกอย่างที่เป็นของอเมริกาหรือญี่ปุ่น (ยุค ศรีอาริยะ ๒๕๔๐ : ๙๗) โดยตัดขาดจากวัฒนธรรมแห่งชาติ หมยันทิเขียนนวนิยายเรื่องอดีตขึ้นมาในช่วงระหว่างพ.ศ. ๒๕๓๕-๒๕๓๙ ก็เพื่อต่อสู้กับโลกาภิวัตน์ โดยหวังจะให้นวนิยายเรื่องนี้เป็นสื่อในการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ให้แก่คนไทยได้หันกลับมาถูกคิดถึงตัวคนที่แท้จริง โดยนำประวัติศาสตร์บางระจันที่สามัญชนเป็นตัวเอกกลับมาเล่าใหม่อีกครั้ง แม้คู่ต่อสู้ในเรื่องจะเป็นพม่าซึ่งปัจจุบันอาจมิได้น่ากลัวเท่าใด แต่ก็เพียงการสาธกเรื่องราวในอดีตของบรรพบุรุษให้คนไทยเห็นเป็นตัวจริง ก่อนจะไปต่อสู้กับโลกาภิวัตน์ซึ่งเป็นศัตรูตัวจริงในโลกยุคปัจจุบัน

บทสรุป

การนำเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันจากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ไปสร้างสรรค์เป็นวรรณกรรมนั้น เริ่มต้นตั้งแต่รัชกาลที่ ๖ คือเรื่องลิลิตดั้นสดุดีบ้านบางระจัน ของพระยาอุปกิตศิลปสาร โดยดำเนินเรื่องตามหนังสือเรื่องไทยรบพม่า ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ โดยมีจุดมุ่งหมายสดุดีวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน เพื่อโน้มนำให้เกิดความรักชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์

บางระจัน ของ ไม เมืองเดิม นวนิยายเรื่องนี้แต่งขึ้นในยุคชาตินิยมเพื่อฟูมฟักจอมพล ป. พิบูลสงคราม โดยอาศัยเพียงเค้าโครงเรื่องจากประวัติศาสตร์อย่างคร่าว ๆ พอให้ตัวละครที่สร้างขึ้นใหม่แสดงบทบาทอยู่ในกรอบของโครงเรื่องนั้น แนวคิดสำคัญของนวนิยายเรื่องนี้คือการเชิดชูวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันที่ต่อสู้ปกป้องบ้านเมืองไว้ด้วยชีวิต และที่น่าสนใจก็คือนวนิยายเรื่องนี้ได้สร้างภาพของพม่าในฐานะศัตรูของชาติไว้อย่างชัดเจนที่สุด ด้วยกระบวนการใช้ภาษาที่สร้างความสะเทือนอารมณ์อย่างสูง

เรื่อง เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย ของ สว่าง ขวัญบุญ เป็นงานเขียนเฉพาะกิจ ด้วยแรงบันดาลใจจากการประกาศเชิญชวนให้ส่งเรื่องเข้าประกวดขององค์กรทางธุรกิจ ผู้แต่งพยายามใช้ฝีมือในการแต่งอย่างเต็มที่

วรรณกรรมเรื่องนี้สะท้อนความคิดรักชาติ เกิดทุนเอกราชและอธิปไตยผ่านวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันในยุคสมัยที่การแบ่งขั้วทางความคิดในสังคมไทยยังดำรงอยู่

เรื่อง อติดา ของ ทมยันตี นับเป็นวรรณกรรมชิ้นล่าสุดที่นำเหตุการณ์บางระจันในประวัติศาสตร์มาแต่งเป็นนวนิยาย ทมยันตีนำเรื่องบางระจันมาเล่าใหม่โดยดำเนินเรื่องเรื่องสลับไปสลับมาระหว่างอดีตกับปัจจุบัน จุดมุ่งหมายก็คือต้องการสร้างสำนักทางประวัติศาสตร์ให้เกิดความรู้สึกรักชาติท่ามกลางกระแสโลกาภิวัตน์ที่ครอบงำสังคมไทย

เรื่องบางระจันที่อยู่ในวรรณกรรมทั้งสี่เรื่องนี้ จึงเป็นการนำประวัติศาสตร์มาปรุงแต่งทั้งจากความคิดของยุคสมัยและจากการใช้ชั้นเชิงทางวรรณศิลป์ แต่ข้อสรุปหนึ่งได้ชัดก็คือ ยามใดที่บ้านเมืองประสบวิกฤตต้องการความสามัคคีร่วมแรงร่วมใจกันของคนในชาติ เรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์จะถูกนำมาสร้างสรรค์เป็นวรรณกรรม โดยมีหัวใจหลักคือความรักชาติ กระตุ้นให้เห็นจิตใจที่เสียสละกล้าหาญของบรรพบุรุษ สุดแต่ว่าผู้แต่งจะโยงให้เข้ากับเรื่องใด เรื่องศาสนาและพระมหากษัตริย์ เรื่องเอกราชอธิปไตย หรือเรื่องการต่อต้านโลกาภิวัตน์ กรอบความคิดเช่นนี้ก็ยังดำรงอยู่ต่อไปตราบนานเท่าที่รัฐไทยยังมีฐานะเป็นรัฐชาติ และความคติชาตินิยมยังคงมีอยู่ในสังคมไทย

บรรณานุกรม

คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัด และพระราชพงสาวดารกรุงเก่าฉบับหลวง

ประเสริฐอักษรนิติ์. พระนคร : คลังวิทยา , ๒๕๑๕.

จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี(พ.ศ.๒๓๑๐-๒๓๘๑)และพระราชวิจารณ์ในพระ

บาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าให้พิมพ์พระราชทานในงานพระราชทานเพลิงศพ พระเจ้าบรมวงศ์เธอพระองค์เจ้าวาปีนุชบากร ณ เมรุหลวงพลอศิริยาภรณ์ วัดเทพศิรินทราวาส ๒๖ มีนาคม พ.ศ.๒๕๒๖.

ดำรงราชานุภาพ , สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยา . ไทยรบพม่า . พระนคร : บรรณาการ, ๒๕๑๕.

ทมยันตี [นามแฝง]. อติดา (เล่ม๑-๒). กรุงเทพฯ : ณ บ้านวรรณกรรม , ๒๕๔๔.

ทิพย์สุนะตร อนันบุตร.วรรณกรรมพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว.กรุงเทพฯ:

มหาวิทยาลัยรามคำแหง,มปป.

พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับบริติชมิวเซียม.พระนคร : สำนักพิมพ์ก้าวหน้า, ๒๕๐๗.

พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับพระพนรัตน์.นครหลวงฯ : บรรณาการ, ๒๕๑๕.

พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับพระราชหัตถเลขาเล่ม๒.กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์, มปป.

พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับพันจันทนุมาศ(เจิม)กับพระจักรพรรดิพงศ์(จาด). พระนคร: คลัง
วิทยา, ๒๕๐๗.

พรภิรมณ์ เอี่ยมธรรม.บทบาททางการเมืองของหนังสือพิมพ์ไทย (พ.ศ.๒๔๗๕-๒๔๘๘).

กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๐.

ไม้ เมืองเดิม [นามแฝง]. บางระจัน. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บางหลวง, ๒๕๓๘.

ยุค ศรีอารียะ [นามแฝง]. จุดจบรัฐชาติสู่...ชุมชนอธิปไตย. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้ง

แอนด์พับลิชชิง จำกัด, ๒๕๔๐.

ราม วัชรประดิษฐ์. พัฒนาการของประวัติศาสตร์ชาติในประเทศไทย พ.ศ. ๒๔๑๑- ๒๔๘๗

วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,

๒๕๓๗.

สว่าง ขวัญบุญ.เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย.กรุงเทพฯ: ธนาครา กรุงเทพฯ, ๒๕๒๓.

สว่างวรรณ กาญจนชีวะ. "คำนำ"ใน คำประพันธ์บางเรื่อง. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๔.

สุจิตต์ วงษ์เทศ. "คำนำเสนอบางระจันของไม้เมืองเดิม" ใน บางระจัน หน้า ๔-๒๓. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บาง

หลวง, ๒๕๓๘.

สุนทร ชูดิณธรานนท์. พม่ารบไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๓๗.

สุริรัตน์ ทองคงอ่วม.การวิเคราะห์วรรณคดีประวัติศาสตร์ประเภทสดุดีวีรกรรม วิทยานิพนธ์ปริญญา

มหาบัณฑิต ภาควิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๔๒.

เสาวณิต วิงวอน.การศึกษาวิเคราะห์วรรณกรรมยอพระเกียรติ. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต ภาควิชา

ภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๐.

อุปกิตศิลปสาร, พระยา. คำประพันธ์บางเรื่อง. กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๔.



**เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

"บทละครพระราชโขนในรัชกาลที่ 5: นาฏยกระบวนการทัศน์"

รศ. จักรกฤษณ์ ดวงพิตร ผู้เสนอบทความ
อ. ดังกมล ณ ป้อมเพชร์ ผู้นำการถกบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
9.00 – 10.30 น. ห้อง 203 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

บทละครพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ ๕ : นาฏยกระบวนทัศน์

Plays by King Rama V : A dramatic paradigm

นายจักรกฤษณ์ ดวงพัตรา *

บทคัดย่อ

การศึกษาบทละครพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ด้วยนาฏยกระบวนทัศน์ โดยอาศัยทั้งต้นฉบับตัวเขียน และฉบับตีพิมพ์ครั้งต่าง ๆ เป็นข้อมูล แล้วจัดกลุ่มบทละครเป็น ๒ กลุ่มประเภท ได้แก่ กลุ่มบทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นให้เหมาะสำหรับการนำไปเล่นออกโรงได้จริง กับทั้งสามารถทำให้ผู้ดูบังเกิดสุนทรียภาพในเชิงละครได้ด้วย และกลุ่มบทพระราชนิพนธ์ซึ่งมีพระราชประสงค์จะให้ผู้อ่านบทละคร และ/หรือ ผู้ดูละคร รู้สึกขบขัน ในบทความชิ้นนี้ เป็นความพยายามที่จะทดลองศึกษาบทละครพระราชนิพนธ์ ด้วยวิธีวิทยาอันแตกต่างไปจากที่เคยมีผู้ศึกษาไว้แล้ว โดยมีพื้นฐานความเชื่อว่าการพิจารณาตัวบทในแนวคิดนี้ “จะช่วยเปิดพื้นที่เชิงจินตนาการ” ให้กว้างขวางขึ้นได้บ้าง และผลที่ได้จากการศึกษาพบว่า บทละครทุกเรื่อง ต่างฉายพระอัจฉริยภาพ และพระปรีชาญาณด้านนาฏยศิลป์แห่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทั้งในพระราชสถานะผู้เขียนบทละคร ผู้กรอกเพลง ผู้คัดเลือกตัวละคร ผู้กำกับ และผู้อำนวยการเล่นละคร ให้เป็นที่ประจักษ์ชัดเจน และเห็นจริง

Abstract

This monograph is an analysis of plays written by King Rama V in dramatic paradigm with an attempt to experiment the studying process. Such an attempt is based on a hypothesis that it “will open up the imaginary space”. For the purpose of this study, the plays from various manuscripts and publications had been categorized into two groups. The first group is intended to be suitable for performed on stage and produce dramatic aesthetics among the audience while the latter is intended to produce laughter among the readers and the audience. The result indicates that by studying King Rama V's plays, the royal dramatic genius and intuition as a playwright, a music selector, a casting director, a director and a producer is perceived.

* นิสิตหลักสูตรศิลปกรรมศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชานาฏยศิลป์ไทย คณะศิลปกรรมศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ความนำ

ในการประชุมวิชาการ เรื่อง นิทราชาคริต เมื่อ ๑๓ มิถุนายน พ.ศ.๒๕๕๖ ณ หอประชุมจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย นั้น มีข้อความน่าสนใจในบทความ เรื่อง “วรรณคดีและการแสดงนิทราชาคริต” ที่กล่าวถึงละคร เรื่อง นิทราชาคริต ซึ่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าโปรดกระหม่อมให้ Royal Magical Society เล่นออกโรงเนื่องในวันขึ้นปีใหม่ พ.ศ.๒๔๒๒ ว่า “บทพูดเจรจาจะเป็นอย่างไร สืบหาหลักฐานไม่ได้เลย ตามธรรมดาของการแสดงบทละครพูดน่าจะมีบทอยู่ หรืออย่างน้อยก็น่าจะมีบทร่าง จะเป็นพระราชนิพนธ์หรือผู้ใดเขียนก็ไม่มีบันทึกไว้ อาจมีต้นฉบับอยู่ ณ ที่ใดที่หนึ่งก็ได้ เห็นจะต้องตั้งความหวังไว้ก่อน... บทร้องที่บันทึกไว้เป็นพระราชนิพนธ์... เหมือนกับละครสันสกฤตซึ่งมีบทพูดบทร้องสลับกัน... รู้ไม่ได้ว่าผู้แสดงทรงร้องเองหรือมีผู้ร้อง... เห็นว่าน่าจะมีผู้ร้องต่างหาก ... วิธีการแสดงนั้นก็ไม่มีการบันทึกไว้”^๑

ข้อความดังกล่าว เป็นจุดเริ่มต้นของการค้นคว้าเพื่อเก็บข้อมูลเฉพาะตัวบท และการเล่นละครครั้งนั้น ทั้งที่เป็นฉบับตัวเขียน และฉบับตีพิมพ์ สำหรับนำมาศึกษา แต่แล้วความตื่นเต้น และความสุขที่เกิดขึ้นจากการค้นพบหลักฐานสำคัญชิ้นแรก ก็เร็ว และจงใจให้พยายามเสาะหาข้อมูลที่เกี่ยวข้องกันต่อไปอีก จนในที่สุดจากความตั้งใจเดิมซึ่งคิดว่าจะศึกษาตัวบท และการเล่นละคร เรื่อง นิทราชาคริต เพียงเรื่องเดียว ได้ขยายผลกระทั่งกลายเป็นการศึกษา “บทละครพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว” ทุก ๆ เรื่อง ที่รวบรวมตัวบทได้

ปัญหาใหญ่ที่ตามมา คือ เคยมีนักวิชาการเชิญบทละครพระราชนิพนธ์มาศึกษาไว้ก่อนแล้วมากมาย บางท่านนำความถนัดทางภาษามาใช้ในการวิเคราะห์ บางท่านก็วิจัยโดยอาศัยความชัดเจนทางวรรณกรรม ฉะนั้น หากจะมีการเชิญบทละครพระราชนิพนธ์มาศึกษาอีกครั้งหนึ่งแล้ว ก็จำเป็นจะต้องเลือกใช้วิธีวิทยาที่แตกต่างไปจากเดิม เพื่อหลีกเลี่ยงความซ้ำซ้อนกับผลงานก่อนหน้าเหล่านั้น และเมื่อพิจารณาตัวเองแล้ว เห็นว่าความสันทัดทางนาฏศิลป์ที่มีอยู่เป็นทุนเดิม น่าจะเป็นประโยชน์ต่อการเชิญบทละครพระราชนิพนธ์ มาทดลองศึกษาด้วย “นาฏยกระบวนทัศน์” เพื่อให้เหมาะสมตรงกับลักษณะประเภทของบทพระราชนิพนธ์ ซึ่งเป็น “นาฏยวรรณกรรม” ด้วย

บทละครพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ ๕ : นาฏยกระบวนทัศน์

บทละครพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เท่าที่ปรากฏตัวบทอยู่ในปัจจุบัน มี ๗ เรื่อง หลายเรื่องตีพิมพ์ครั้งแรกในรัชสมัย และระบุวันเวลาที่ทรงพระราชนิพนธ์ และ/หรือ การเล่นละครครั้งแรก ไว้ชัดเจน พระราชนิพนธ์บางเรื่องแม้จะพิมพ์ครั้งที่ ๑ เมื่อล่วงรัชกาลแล้ว แต่ก็มี “คำนำ” และ/หรือ “คำอธิบาย” แสดงข้อมูลเกี่ยวกับพระราชประสงค์ และปีที่ทรงพระราชนิพนธ์กำกับไว้ด้วยเสมอ มีเพียง ๑ เรื่อง เท่านั้น ที่พบเฉพาะเอกสารขึ้นรองจากข้อมูลแหล่งเดียวซึ่งระบุว่า เป็นบทพระราชนิพนธ์

^๑ ประพนธ์ อัครวิรุฬห์การ. “วรรณคดีและการแสดงนิทราชาคริต. ใน จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยเฉลิมฉลอง ๑๕๐ ปี พระบรมราชสมภพพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. (กรุงเทพมหานคร: อัดสำเนา), หน้า ๑๓๓ - ๑๓๔.

บทละครพระราชนิพนธ์มีหลากหลายรูปแบบ ทั้งที่เป็นกลอนบทละคร บทร้องลำ และบทเจรจา ฉะนั้น เพื่อให้สามารถเข้าถึงบทพระราชนิพนธ์ได้สะดวก และมีความชัดเจนในการศึกษา จึงเห็นสมควรเชิญบทละคร ทั้ง ๗ เรื่อง มาจัดแบ่งเป็น ๒ กลุ่ม โดยพิจารณาจากพระราชประสงค์ในการทรงพระราชนิพนธ์เป็นสำคัญ ดังนี้

๑. บทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นโดยมีพระราชประสงค์จะให้เหมาะแก่การเล่นละคร

๒. บทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นโดยมีพระราชประสงค์จะให้ผู้อ่านบทละคร และ/หรือ ผู้ดูละคร บังเกิดความรู้อีกขั้น

๑. บทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นโดยมีพระราชประสงค์จะให้เหมาะแก่การเล่นละคร

บทละครพระราชนิพนธ์กลุ่มนี้ มีจำนวน ๓ เรื่อง แบ่งได้เป็น ๒ ประเภท คือ

๑.๑ พระราชนิพนธ์บทละครที่ทรงปรับจากบทละครพระราชนิพนธ์ในรัชกาลก่อน ๆ มี ๑ เรื่อง ได้แก่ บทละครจันทรบารมี ซึ่งจะทรงพระราชนิพนธ์ตั้งแต่เมื่อใดไม่ปรากฏหลักฐาน เมื่อหอพระสมุดวชิรญาณ เชิญมาตีพิมพ์รวมอยู่ในหนังสือ บทละครชุดเบ็ดเตล็ด ในเรื่องรามเกียรติ์ พระราชนิพนธ์ ในรัชกาลที่ ๑ ที่ ๒ ที่ ๔ ที่ ๕ และพระราชนิพนธ์กรมพระราชวังบวรมหาดัศดุสิตพลเสพ ได้อธิบายความโดยสังเขปว่า “บทละครเรื่องจันทรบารมี มีพระราชนิพนธ์แทบทุกรัชกาล ทรงแก้ไขเพิ่มเติมต่อ ๆ กันมา...”^๑

ในส่วนของบทพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวนั้น มีคำอธิบายว่า “ทรงแก้บทเทวดานางฟ้าท่อนท้าย และแก้บทพระอรชุนเมขลาใหม่ พระอรชุนมาที่ประชุมเทวดาอย่างเดิม บทรามสูรคงใช้อย่างที่รัชกาลที่ ๒ ทรงแก้” และมีข้อความกำกับไว้ก่อนจะเริ่มบทพระราชนิพนธ์ว่า “จันทรบารมี พระราชนิพนธ์รัชกาลที่ ๕ ทรงแก้ไขบทรัชกาลที่ ๔ ข้างต้นสองบทฉบับขาด เข้าใจว่าเหมือนรัชกาลที่ ๔”^๒

ความที่ว่า “ข้างต้นสองบทฉบับขาด” นั้น หมายถึง บทร้องเพลงพระทอง และบ้านหลุด ซึ่งเป็น ๒ บทแรก ในชุดจันทรบารมีเทวดานางฟ้า ที่เรียกกันว่า “ระบำสี่บท” ดังนั้น พระราชนิพนธ์จึงเริ่มต้นด้วยบทร้อง เพลงระบำโหม่ง ตามด้วยปะหลิม อันเป็น ๒ บทหลัง ของชุดเพลงดังกล่าว ซึ่งในกรณีนี้ มีข้อควรทบทวนว่า ต้นฉบับพระราชนิพนธ์ขาดหายไปจริง หรือเป็นพระราชประสงค์ที่จะทรงทอนบทจันทรบารมีอันเป็นนาฏการแรก ลงกึ่งหนึ่ง เพื่อความกระชับสำหรับการเล่นละคร เช่นเดียวกับที่ทรงทอนบทตั้งพระประจันอันเป็นนาฏการที่ ๒ จาก ๘ คำกลอน เหลือ ๔ คำกลอน และนาฏการที่ ๓ บทตั้งนางมณีเมขลา ๑๕ คำกลอน เหลือ ๑๐ คำกลอน ซึ่งเป็นลักษณะ และวิธีเดียวกันกับที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เคย “ทรงตัดบทเทวดานางฟ้า ให้สั้นเข้า”^๓ กว่าจำนวนที่พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยทรงพระราชนิพนธ์ไว้เดิม นั่นเอง

^๑ สมมตอมรพันธุ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ. “บทละครจันทรบารมี,” ใน *บทละครชุดเบ็ดเตล็ด ในเรื่องรามเกียรติ์ พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ ๑ ที่ ๒ ที่ ๔ ที่ ๕ และพระราชนิพนธ์กรมพระราชวังบวรมหาดัศดุสิตพลเสพ*. (พระนคร: โรงพิมพ์ โสภณพิทยรตนากร, ๒๕๖๖). ไม่มีเลขหน้า.

^๒ เพิ่งอ้าง, ไม่มีเลขหน้า.

^๓ เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๖.

^๔ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๒.

เมื่อพิจารณา บทละครจันระบำ ต่อไปอีก ก็จะพบว่านอกจากจะทรงทอนบทพระราชนิพนธ์ รัชกาลก่อนดังกล่าวแล้ว ยังทรงเจริญบทที่ว่า “เหี่ยวดูฝูงเทพนิกร หั่งนางอัปสรศรีไศ พร้อมกันสุขเกษมเปรมใจ กับฝูงเทพไทในชั้นฟ้า”^๖ พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย มาทรงปรับ และแทรกให้ ท้ายบทตั้งพระประขุนด้วย ส่งผลให้ตัวละครซึ่งจันระบำเทวดานางฟ้าจบไปแล้วตั้งแต่ก่อนตั้งพระประขุนนั้น กลับออกมาจันระบำ (โดยไม่มียंत्र) อีกครั้ง นับเป็นการเชื่อมโยงเวลา และสถานที่ ให้มีความต่อเนื่อง เป็นนาฏการเดียวกันได้อย่างเหมาะสม และงดงาม

สำหรับบทตั้งนางเมขลา นั้น นอกจากจะทรงตัดบทท้าวความเดิมออกแล้ว ยังทรงเปลี่ยนคำ และความจากบทพระราชนิพนธ์ของเดิมอีกด้วย สันนิษฐานได้ว่าน่าจะเป็นพระราชประสงค์ให้สะดวกแก่การที่ ตัวละครซึ่งเล่นเป็นนางมณีเมขลาจะรำเข้าบท และเพื่อมิให้เกิดความสับสนในเรื่องสีสันของเครื่องแต่งกาย ตัวละคร ดังจะเปรียบเทียบกับบทพระราชนิพนธ์ทั้ง ๒ จำนวน ต่อไปนี้

พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ^๗		พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ^๘	
มาจะกล่าวบทไป	ถึงโฉมศรีมณีเมขลา	มาจะกล่าวบทไป	ถึงนางมณีเมขลา
อยู่ในทิพสถานวิมานฟ้า	เป็นนักษัตรรักษาราชลาไฉ	อยู่ในสถานวิมานฟ้า	พนักงานรักษาราชลาไฉ
นางทรงแก้วมณีไว้ที่ลับ	เป็นเครื่องประดับดิศริไศ	มีเครื่องประดับดวงมณี	รัศมีไภยาส่องใส
เมื่อเผยออกก็ความอร่ามไป	ให้หวาดใจผู้เห็นเป็นอัศจรรย์	เป็นอาภรณ์ซ่อนไว้ภายใน	เผยออกยามใดก็แพรวพราย
เป็นวิษณุดาสายฟ้าแลบ	ปลาบแปลบนัยเนตรเป็นเหตุหวั่น	จับพินณาเป็นฟ้าแลบ	ปลาบแปลบด้วยดวงมณีฉาย
อันศรีกายาภรณ์ของนางนั้น	ล้วนนิลวรรณประดับนิลจินดา	ภูษาอาภรณ์พรรณราย	เชียวขจีจับกายอำไพ
เมื่อถึงกาลพระยาย้ายประดู	มีเมฆหมอกล้อมกลุ่มคัลมเวหา	เคยไปประชุมเทวัญ	เป็นนิจินันต์รักษาขาดไม่
คราวเป็นที่เล่นของเทวดา	เทวบุตรนางฟ้ามาพ้องว่า	ถึงวันกำหนดนัดไว้	ก็มีใจยินดีปรีดา
นางเคยไปในที่ประชุมนั้น	ทรงเครื่องดีมีพรรณเชียวขำ	อ่าองค์ทรงทิพย์อลังการ	กุมมณีชัชวาลย์มีค่า
ถึงแล้วเล่นกับพวกจันระบำ	แล้วทำสายฟ้าแลบแปลบปลาบไป	ออกจากวิมานรัตนา	เหาะมาที่ประชุมเทวัญ
ครั้นถึงคราวระดูเล่นเห็นปานนี้	นางแต่งองค์ทรงพรรณผ่องใส		
ล้วนเชียวคัลมหม่นมณีรัตนไว้	ภายในระโหฤศประทีปลาดครัน		
ครั้นแต่งองค์ทรงเครื่องสรรพเสร็จ	จึงระเห็จจากสถานทิมาสนวรรค์		
รับเหาะเหินนภาลัยไปด้วยพลัน	ยังที่เล่นเทวัญมิหันทน		

๗ ๑๔ คำ ๔ เฉดฉิ่ง

๘ ๑๐ คำ ๔ เฉดฉิ่ง

กล่าวโดยสรุปได้ว่า พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงปรับแก้ บทละครจันระบำ ขึ้นใหม่ โดยมีพระราชประสงค์จะให้กระชับ สะดวกต่อการนำไปเล่นละคร และสื่อความแก่ผู้ดูให้ชัดเจน

^๖ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, “จันระบำพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ ๕,” ใน *บทละครชุดเบ็ดเตล็ด ในเรื่อง รามเกียรติ์ พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ ๑ ที่ ๒ ที่ ๔ ที่ ๕ และพระราชนิพนธ์กรมพระราชวังบวรมหาดิถีพลเสพ*, (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๕๖๖), หน้า ๒๗.

^๗ จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, “บทในระบำ,” ใน *บทเบิกโรงละครหลวง พระบรมราชนิพนธ์ในรัชกาล ที่ ๕*, (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๕๖๓), หน้า ๑๔ - ๑๕.

^๘ อ้างแล้ว, ในเชิงอรอดที่ ๖.

๑.๒ พระราชนิพนธ์บทละครที่ทรงปรุงขึ้นใหม่จากพระราชนิพนธ์ในพระองค์เอง ซึ่งทรงไว้เดิม มี ๒ เรื่อง ได้แก่ บทร้องละคร เรื่องนิทราชาคริข และ บทละครเรื่องเงาะป่า

เมื่อคราวที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชนิพนธ์ **ลิลิตนิทราชาคริข** เพื่อพิมพ์พระราชทานเป็นของขวัญแด่พระบรมวงศานุวงศ์ ในการสโมสรสำราญวันขึ้นปีใหม่ พ.ศ.๒๔๒๒ นั้น ทรงพระกรุณาแนะให้ “เจ้านายแลข้าราชการ ซึ่งรวมกันเรียกว่า สมาคมนักกลหลวง”^๙ นำพระราชนิพนธ์ลิลิต มาเล่นเป็นละครพูด โดยทรงคัดเลือกผู้เล่นละครด้วยพระองค์เอง และเสด็จลงทอดพระเนตรการซ้อมเป็นระยะ ดังข้อความใน จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ว่า “๙ เมษายน ๒๔๒๒... เสด็จลงไปซ้อมละครปีใหม่ ที่โรงช้างพิฆานรรรุธาด้วนตวันตก เวลา ๔ ทุ่ม กลับขึ้น ๒ ยาม”^{๑๐} เป็นตัวอย่าง

ผลจากการเสด็จพระดำเนินลงทอดพระเนตรการซ้อมละครดังกล่าว ทำให้ “ทรงพระราชดำริห์ว่าเรื่องบางแห่งเล่นละครควรจะมิบทร้องเข้าปี่พาทย์ด้วยจึงจะดี จึงทรงพระราชนิพนธ์บทร้องเรื่องนิทราชาคริขเพิ่มเติมขึ้นสำหรับให้เล่นละครในครั้งนั้น เปนกลอนแปดบ้าง คัดโคลงลิลิตพระราชนิพนธ์มาใช้เปนบทร้อง”^{๑๑} สำหรับร้องแทรกสลับการพูดของตัวละครบ้าง

เหตุที่บทความนี้เลือกใช้คำว่า “การพูดของตัวละคร” แทนคำว่า “บทพูดของตัวละคร” เพราะการเล่นละครพูดในระยะนั้น “ตัวละครเปนแต่ศึกษารู้เรื่องแล้วเล่นเจรจาตามประดิษฐของตนเอง”^{๑๒} เนื่องจากว่า “กระบวนเล่นไม่มีบท ตัวละครเจรจาตามใจไปตามเรื่องที่เล่น ต่อมีการขับร้องในเรื่องละคร จึงเอาบทกลอนของเก่าที่แต่งไว้ ถาแต่งขึ้นใหม่ เปนคำขับลำ แต่เล่นโรงเวทีมีฉาก แลแต่งตัวตามอย่างบุคคลในเรื่องละครมาแต่แรก”^{๑๓} ซึ่งเป็นวิธีการเล่นละครแบบที่เรียกว่า “ละครพูดชั้นเดิม”

การเล่นละคร เรื่อง นิทราชาคริข ในพระบรมราชูปถัมภ์ครั้งนั้น มีประเด็นที่แสดงให้เห็นถึงพระปรีชาด้านนาฏยศิลป์ ในพระราชลัญจนะผู้อำนวยการแสดง ๒ ประการ ดังต่อไปนี้

ประการแรก บทร้องละคร เรื่องนิทราชาคริข จำนวนทั้งสิ้น ๓๐ บท เป็นบทซึ่งทรงดัดมาจากลิลิต ๓ บท ทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นใหม่เป็นคำกลอน ๒๔ บท และกาพย์สุรางคนางค์ ๓ บท ส่วนใหญ่เป็นบทร้องเดี่ยว มีบทร้องคู่ ๑ บท บทร้องหมู่ ๑ บท และบทสำหรับตัวละครเอกร้องเนื้อ โดยมีตัวละครประกอบร้องรับ อีก ๑ บท

^๙ ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. **ระเบียบตำนานละคร**. (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๔๖๕), หน้า ๒.

^{๑๐} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ปีเถาะ จุลศักราช ๑๒๔๑**. (พระนคร: แสงทองการพิมพ์), หน้า ๒๙.

^{๑๑} ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. “ตำนานการเล่นละครเรื่องนิทราชาคริข,” ใน **ลิลิต นิทราชาคริข**. (พระนคร: โรงพิมพ์ไท, ๒๔๖๕), หน้า ๒๓๑ - ๒๓๒.

^{๑๒} อ่างแล้ว, ใน **เช้าพรหมที่ ๙** หน้า ๑๐.

^{๑๓} อ่างแล้ว, ใน **เชิงอรอดที่ ๙**.

ประการที่ ๒ ผู้เล่นเป็นตัวละครซึ่งมีบทร้องลำครั้งนั้น มีทั้งข้าราชการผู้มีบรรดาศักดิ์ และ “เจ้านายพี่น้องทรงเล่น”^{๑๑} ซึ่งในจำนวนนั้น มีเจ้านายที่ทรงรับบทเป็นตัวละครสำคัญ มากกว่า ๑ บทบาท ถึง ๓ พระองค์ ได้แก่ พระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นอดิศรอุดมเดช (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงอดิศรอุดมเดช) ทรงเล่นเป็นพระนางโศภิตา และนางบำเรอชื่อดาวพระศุภร์ พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าดิศวรกุมาร (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ) ทรงเล่นเป็นนางจอบแก้วมารดาของอาบุญะชั้น และนางบำเรอชื่อชื่นจิตร์ สุดท้ายคือ พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้า กรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์) ทรงเล่นเป็นนางนอชาตอนอวดัดกรรยาของอาบุญะชั้น และนางบำเรอชื่อพวงไข่มุก

เมื่อนำ ๒ ประเด็น ข้างต้น มาพิจารณาควบคู่กับ หนังสือถือเฝ้า บันทึกการดำเนินงานละคร ครั้งนั้น โดย “ภาณุรังษี” (สมเด็จพระปิตุลาบรมราชพงศาทิมุข เจ้าฟ้า กรมพระยาภาณุพันธุวงศ์วรเดช) แล้ว ก็จะเห็นลำดับการจัดเล่นละครได้ชัดว่า เริ่มต้นที่มีพระราชประสงค์จะให้เล่นเป็นละครพูด จากนั้นจึงทรงคัดเลือกผู้เล่นละคร ต่อเมื่อได้ทอดพระเนตรการซ้อมแล้วระยะหนึ่ง และมีพระราชวินิจฉัยว่าสมควรให้ตัวละครร้องลำแทรกด้วย จึงมีพระราชดำริที่จะทรงพระราชนิพนธ์บทร้องลำสำหรับตัวละครใด ตอนไหนบ้าง^{๑๒} ซึ่งเชื่อได้ว่าในขั้นตอนต่อไป คือระหว่างที่ทรงพระราชนิพนธ์บทร้องลำ และกรอกเพลงนั้น ย่อมจะมีพระราชอนุสรณ์คำนึงถึงความสามารถในการร้องของผู้เล่นละครด้วยอย่างแน่นอน ดังปรากฏว่านอกจากอาบุญะชั้นตัวเอกของเรื่อง จะมีบทพระราชนิพนธ์ร้องหลายเพลงแล้ว เจ้านาย ๓ พระองค์ ที่ต้องรับบทเป็นทั้งนางบำเรอ และนางสำคัญ ดังออกพระนามมาข้างต้น ต่างก็ได้รับพระราชทานบทที่ต้องทรงขับร้องจำนวนไม่น้อยเช่นกัน และ

อาจจะกล่าวได้ว่าในบรรดาเจ้านาย ๓ พระองค์ ซึ่งรับบทเป็นตัวนาง ๒ สถานภาพ ด้วยกันนั้น พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ เป็นองค์ที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงกำหนดให้มีบทมากกว่าพระองค์อื่น ๆ และทรงเปิดโอกาสให้แสดงความสามารถเฉพาะองค์มากที่สุด

ทั้งนี้เพราะบทร้องของนางบำเรออื่น ทั้ง ๖ ลำ ที่ทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นใหม่ และทรงแจกบทให้แต่ละนางร้อง นางละ ๑ บท นั้น ล้วนเป็นทำนองลำที่คุ้นหู ได้แก่ ลำแขกมอญ จีนแสด เชิดจิ้ง ข้างประสานงา อังสรลำอวงค์ และเทพบรรทม แต่สำหรับบทร้องของนางพวงไข่มุกนั้น ทรงตัดโคลงจากลิลิต ๒ บท มาเป็นบทร้องตอนขับลำบำเรออาบุญะชั้น และทรงตัดโคลงอีก ๓ บท มาเป็นบทร้องตอนวางยาอาบุญะชั้น ที่สำคัญคือมิได้ทรงกรอกทำนองลำสำหรับขับร้องกำกับไว้ด้วย ฉะนั้น พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ ซึ่งเป็นที่ทราบโดยทั่วไปว่ากอปรด้วยพระปรีชาทางคีตศิลป์ ดุริยางคศิลป์ และนาฏยศิลป์ จึงทรงมีอิสระในการคัดสรรเพลงลำตามที่ทรงถนัด พอพระทัย และมีพระวินิจฉัยว่าท่วงทำนองไพเราะเหมาะกับพระราชนิพนธ์บทต่อไปนี้

^{๑๑} ศรีสรวินทรา, สมเด็จพระ บรมราชเทวี พระพันวัสสาอัยยิกาเจ้า. “คำนำ.” ใน *ลิลิต นิทราชาคริข*. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๕), หน้า ๑.

^{๑๒} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. “กลอนนี้จะแต่งให้ตัวละครร้อง”. ใน *ระเบียบการแสดงละครต่าง ๆ*. ห้องเอกสารโบราณ หอสมุดแห่งชาติ. เลขที่ ๑ ตู ๑๑๕ ชั้น ๔/๓ มัดที่ ๒๑๗.

บารมีพระมากพัน	รำพัน
พระพิทักษ์ยุติธรรม	ถ่องแท้
บริสุทธิ์ดุจดวงตะวัน	สองโลก ไข่แฮ
ทวยราษฎร์รักบาทแม่	ยิ่งด้วยบิตุรงค์ ฯ
ยืนยงจงรักเบื่อง	บาทมูล ท่านเฮย
ข้าบาทราชินิกุล	ใหญ่น้อย
พระสนมสนิทกุล	พิศวาด ท่านนา
ความเคียดเกลียดคร้านก่อ	กึ่งนั้นถามี ฯ
เจริญศรีชนมชีพยัง	ยืนนาน ยิ่งเทอญ
พระพลปฏิภาณ	จุงแม้ว
ดำรงศิริราชมฐาน	สมบัติ
ทอนทุกข์สุขสวัสดิ์แคล้ว	คลาดพ้นพระศภัย ฯ ^{๖๖}

นอกจากที่กล่าวมาแล้ว พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ ยังมีโอกาสแสดงพระปรีชาให้ปรากฏอีกวาระหนึ่ง ในฉากนาฏการที่ทรงรับบทเป็นนางนอชาตอนัฏฉัต คือ ได้ทรงขับร้องลำต้นเพลงจิ้งคู้กับอาบุญหะชันหลังจากเสร็จสิ้นพิธีแต่งงานแล้ว และบทพระราชนิพนธ์ร้องลำต้นนี้ ก็มีเนื้อความเป็นบทร้องสรรเสริญพระบารมี เช่นเดียวกันกับที่กล่าวมาแล้ว ดังนี้

อาบุญ	ชื่นเอ๋ยชื่นใจ	เพราะพี่ได้นม่นองประคองขวัญ
นอชา	น้องดีใจเหมือนได้พี่ที่ร่วมครมภ์	นับวันจะเกษมเปรมบริดา
อาบุญ	พระผ่านเกล้าเจ้าประคุณการุณเลียง	ได้ชื่อเสียงยศศักดิ์หนักหนา
นอชา	แม่เหนือเกล้าเจ้าประคุณกรุณา	ผดุงผดายกย่องให้ฟ่องฟู
อาบุญ	พี่พระคุณอันเกล้าทุกเข้าคำ	ประทานข้าสินทรัพย์นับอักษุ
นอชา	โอ้เย็นใจเข้าคำแม่คำชู	ทั้งเกื้อกูลารพัดจัดประทาน
อาบุญ	ขอพระจงทรงพระชนม์พันเรือนร้อย	สัตรน้อยใหญ่พินาศอย่าอาหาญ
นอชา	ขอพระแม่แม่พระยศกำหนดนาน	ประสงค์ประการใดให้นึกได้เอย ฯ ^{๖๗}

บทนางนอชาตอนัฏฉัตกราบทูลพระนางโชปีเตว่าอาบุญหะชันตาย นับได้ว่าเป็นอีกบทร้องหนึ่งที่ทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นใหม่ เพื่อให้พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ ได้แสดงพระปรีชาสามารถ และความเชี่ยวชาญในทางคีตศิลป์ เพราะนอกจากจะทรงกำหนดให้ขับร้องลำอนัฏฉัตให้ เช่นเดียวกับบทร้องของอาบุญหะชันในตอนต้นเรื่อง ซึ่งเป็นเพลงที่มีการร้องเอื่อนมาก และขับร้องให้ไพเราะได้ยากแล้ว บทร้องบทนี้ยังทรงพระราชนิพนธ์บาทแรกด้วย “วรรครับ” อีกด้วย ฉะนั้น นอกจากผู้ขับร้องจะต้องรู้จักทางร้องเป็นอย่างดี ยังจำเป็นต้องรู้ทางบรรเลงอีกด้วย จึงจะสามารถร้อง “เข้าเพลง” ได้ถูกต้อง

^{๖๖} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, “พระราชนิพนธ์บทร้องละคร เรื่องนิทราชาคริข,” ใน ลิลิต นิทราชาคริข. (พระนคร: โรงพิมพ์ไท, ๒๔๖๕), หน้า ๒๔๔.

^{๖๗} เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๔๖ - ๒๔๗.

การที่องค์ผู้ทรงพระราชนิพนธ์บทร้องลำ คัดสรรตัวผู้เล่นละคร ทรงกะการ และเปิดโอกาสให้เจ้านายผู้ทรงรับเป็นตัวละครได้แสดงฝีมือซึ่งมีอยู่บริบูรณ์ให้ปรากฏเช่นนี้ จึงเป็นอีกตัวอย่างหนึ่งซึ่งแสดงถึงพระอัจฉริยภาพด้านนาฏศิลป์ ทั้งในพระราชสถานะผู้อำนวยการสร้าง ผู้คัดเลือกตัวละคร และผู้เขียนบท

องค์พยานที่ยืนยันถึงความสำเร็จของบทร้องลำพระราชนิพนธ์ และการจัดเล่นละครครั้งนั้นเป็นอย่างดี ได้แก่ ความประทับใจพระราชหฤทัยจากที่เคยทอดพระเนตรการเล่นละคร และทรงสดับ บทร้องละคร เรื่องนิทราชาคริข ที่ว่า “รู้สึกว่าจะจับใจ แลสนุกอย่างเยี่ยมยอด”^{๑๔} ซึ่ง สมเด็จพระศรีสวรินทิราบรมราชเทวี พระพันวัสสาอัยยิกาเจ้า ทรงพระราชนิพนธ์เมื่อ พ.ศ. ๒๔๕๖ หลังจากเวลาผ่านมานานกว่า ๔๐ ปี

สำหรับพระราชนิพนธ์ บทละครเรื่องเงาะป่า นั้น ได้มีผู้เชิญมาศึกษาแล้วอย่างต่อเนื่อง ซึ่งเท่าที่พบมักอาศัยฉบับที่ตีพิมพ์แล้วมาเป็นข้อมูล แต่ในการศึกษาครั้งนี้ จะเชิญ “ฉบับลายพระหัตถ์สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้านิมิตร์ดิศล ฤทธิวรานนท์”^{๑๕} มาเป็นฉบับหลัก และฉบับสอบชำระใหม่ที่พิมพ์เผยแพร่ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๔๐ เป็นฉบับรอง สำหรับใช้พิจารณาเทียบเคียง

ผู้ที่ได้อ่านพระราชนิพนธ์ “คำนำ” จำนวนหนึ่ง มีความเข้าใจตรงกันว่าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ ด้วยมีพระราชประสงค์จะให้เป็นบทร้องส่ง มิใช่บทเล่นละคร ประกอบกับการที่ฉบับพิมพ์ครั้งแรก เมื่อ พ.ศ. ๒๔๔๙ โดย โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ ซึ่งจำหน่ายปกหนังสือว่า “เรื่องเงาะป่า”^{๑๖} ก็มีเฉพาะแต่เพียงบทร้อง จึงเป็นการเสริมย้ำความเชื่อดังกล่าวให้หนักแน่นขึ้นอีก กับทั้งเมื่ออ่านฉบับซึ่งตีพิมพ์ครั้งที่ ๒ เมื่อล่วงรัชกาลแล้ว โดย โรงพิมพ์ไทย ก็ยิ่งทำให้ปักใจเชื่อมั่นขึ้นไปอีกว่า ต่อเมื่อทรงปรารถนาให้เหมาะสำหรับเล่นละครแล้ว จึงเรียกว่า **บทละคร เรื่อง เงาะป่า**^{๑๗} ดังปรากฏอยู่บนหน้าปกหนังสือฉบับพิมพ์ครั้งที่ ๒ นั้น และเป็นเล่มที่มักใช้เป็นต้นฉบับในการพิมพ์ครั้งต่อ ๆ มา จนถึงปัจจุบัน

แต่เมื่อได้พิจารณาต้นฉบับลายพระหัตถ์สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้า กรมขุนอนุรักษ์เทเวศร์ ซึ่ง “เขียนด้วยหมึกดำมีรอยขีดฆ่าเขียนด้วยดินสอหลายตอน”^{๑๘} แล้ว ทำให้เกิดข้อสันนิษฐานใหม่ขึ้นว่า ความในพระราชนิพนธ์ “คำนำ” ดังกล่าว น่าจะมีความหมายว่า ในชั้นแรกเมื่อเริ่มทรงพระราชนิพนธ์นั้นตั้งพระราชหฤทัยจะให้เป็นบทร้องส่งจริง แต่ครั้นทรงพระราชนิพนธ์ต้นเรื่องไปแล้ว ก็เปลี่ยนพระราชหฤทัยและลีลาการพระราชนิพนธ์ใหม่ให้มีลักษณะเป็นบทละคร ดังปรากฏความในบาทที่ ๒ ของโคลงพระราชนิพนธ์ท้ายเรื่อง ว่า “เรื่อง หลากเล่นละคร ก็ได้”^{๑๙} ข้อสันนิษฐานดังกล่าวนี้มีที่มาจากข้อสังเกต ๕ ประการ คือ

^{๑๔} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๑๔, หน้า ๑ - ๒.

^{๑๕} ฉบับลายพระหัตถ์สมเด็จพระเจ้าฟ้า นิภาภคดิศล ฤทธิวรานนท์, ใน **บทละคร เรื่อง เงาะป่า**, (ม.ป.ท., ๒๕๔๐).

^{๑๖} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, **เรื่องเงาะป่า**, (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, รัตนโกสินทร์ศก ๑๒๕).

^{๑๗} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, **บทละคร เรื่อง เงาะป่า**, (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๕๖)

^{๑๘} คณะผู้สอบชำระ, “เรื่องควรรู้ และการสอบชำระพระราชนิพนธ์บทละคร “เงาะป่า”, ใน **บทละคร เรื่อง เงาะป่า** (ม.ป.ท., ๒๕๔๐), หน้า ๑๖.

^{๑๙} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๒๐, หน้า ๔๔๒.

ประการที่ ๑ ทรงขึ้นต้นบทพระราชนิพนธ์ด้วยกลอนแปดจำนวน ๑๔ คำกลอน เป็น “คำเริ่ม” เพื่อเกริ่นการณ์ จากนั้น จึงเข้าสู่เรื่องด้วยบทร้องแนะนำตัวคั่นในเพลงซ้ำปี ว่า “มาจะกล่าวบทไป”^{๒๔} ซึ่งเรียกตามนาฏยศัพท์ว่า “ตั้งคั่น” ต่อมาเป็นบทดำเนินเรื่อง ทรงพระราชนิพนธ์ว่า “วันหนึ่ง ให้คิดรำพึงถึงสหาย”^{๒๕} อันมีเนื้อความใกล้เคียงกับต้นเรื่อง ไกรทอง พระราชนิพนธ์ ในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย ที่กรอกเพลงร้องเพลงเดียวกัน คือ เพลงปี่นวล และมิบทร้องใกล้เคียงกันว่า “วันหนึ่ง ให้คิดคำนึงถึงบ้าน”^{๒๖} และเมื่อถึงฉกานาฏการที่ไม่ได้ปรากฏตัว ได้ทรงพระราชนิพนธ์คำขึ้นต้นบทว่า “เมื่อนั้น” เป็นครั้งแรก จากนั้น ก็ทรงใช้คำว่า “เมื่อนั้น” และ “บัดนั้น” เป็นคำบ่งสถานะของตัวละครในเรื่องตามขนบการแต่งกลอนบทละครต่อเนื่องไปจนจบพระราชนิพนธ์

ประการที่ ๒ ทรงระบุว่าจะต้องมีการ “เจรจา” แทรก เมื่อจบบทร้องตอนใดบ้าง ไว้ตั้งแต่แรก ทรงพระราชนิพนธ์ ซึ่งหากมีพระราชประสงค์ให้เป็นบทร้องแต่เพียงโดดเดียวแล้ว ก็ไม่มีความจำเป็นใดๆ ที่จะต้องทรงกำหนดให้มีการเจรจาแทรกบทร้องเลย

ดังเช่น ท้ายฉกานาฏการที่คั่น และไม่แบ่งอาหารกันกินนั้น มีลายพระหัตถ์ทรงด้วยหมึกว่า “แล้วปันกันกินเล่นเปนกุลียุค สรวลสนุกเฮฮาประสาใจ ฯ ๖ คำ เจรจา ฯ”^{๒๗} และมีลายพระหัตถ์ทรงด้วยดินสอขีดคำว่า “เจรจา” ออก รวมทั้งมีคำว่า “เส้นเหล้า เจรจา”^{๒๘} ต่อท้าย ก่อนจะเริ่มฉกานาฏการใหม่คือตั้งชมพลาเป็นต้น ตัวอย่างนี้แสดงให้เห็นว่า ทรงกำหนดให้มีเจรจาแทรกไว้แต่แรกทรงพระราชนิพนธ์แล้ว ต่อภายหลัง เมื่อทรงพระราชนิพนธ์บทร้องเพลงเส้นเหล้า และแขกไพร่ขึ้น สำหรับแทรกเข้าไประหว่างฉกานาฏการทั้งสอง สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้า กรมขุนอนุรักษ์เทษตติยนาวิ จึงทรงขีดฆ่า และแก้ไขไว้ในฉบับลายพระหัตถ์ตามที่ปรากฏบทร้องในฉบับพิมพ์ พ.ศ. ๒๔๕๖ นั้น

ประการที่ ๓ ทรงพระราชนิพนธ์บทร้องเกี่ยวพาราสี ระหว่างดาวางของกับนางถึงเงาะ ให้มีลีลาเป็นบทโต้ตอบ และพระราชทานพระราชดำริให้ขุนเสนาะดุริยางค์ (แหม่ม สุนทรวาทิน) จัดเพลงร้องสลับกันให้ฟังได้ถนัดว่าเป็นบทร้องของผู้ใด ในการนั้น ขุนเสนาะดุริยางค์ได้กรอกเพลงโลมนอกกับบทของดาวางของ และร้ายสำหรับบทของนางถึงเงาะ บทร้องที่กล่าวถึงนี้ มีว่า

โลมนอก ปากจัด เฝาสบั้งสับดไปถึงไหน

ร้าย อะไรตกนี้หน่ออ้อลูกไม้ เห็นจะเป็นพระไพร่ท่านแกล้งเย้า

โลมนอก เจ้าประมาดหน้าหน้าว่านางไม้ ไม่เชื่อพื่นอะไรดูเถิดเฮ้า สู้สร้างปาลูกไม้มาให้เรา

^{๒๔} เฟื่องอ้าง, หน้า ๒๓๖.

^{๒๕} เฟื่องอ้าง.

^{๒๖} พุทธเลิศหล้านภาลัย, พระบาทสมเด็จพระ, “ไกรทอง,” ใน *บทละครนอกพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ ๒*, กรุงเทพมหานคร: ทวีการพิมพ์, (๒๕๒๕), หน้า ๓๗๕.

^{๒๗} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๒๐, หน้า ๒๔๖.

^{๒๘} เฟื่องอ้าง.

ราช เอะเอาลงมามีหรือไร
 โคมบอก จงเก็บไว้เป็นพยานการสำคัญ ได้เทวัญเป็นสักขีมีที่ไหน ซึ่งว่าพันหักจะเสียไป
 ราช มาอีกหลายใบเจียวคราวนี้ ลองชิมลิ้มดูหวานแะ
 โคมบอก ไซ้จะแคะค่อนว่ามารศรี กลับหน้าตาจิ้มลิ้มจุ่มจืด เมื่อก่อนมีเหียงอกออกเสียงาม
 น้อยหรือน้องต้องตัวเฝ้าสะดุ้ง
 ราช เอะยุ่งมาปึงปึงหนึ่งลองลอม นี่เทวดาเห็นว่าเราตะกรรม เลยหยาบหยามแกล้งปามาร้าไป...^{๒๔}

ประการที่ ๔ บทร้องอวยพรบ่าวสาวในงานวิวาห์เอนกกับนางลำหับนั้น มีลายพระหัตถ์ระบุชื่อตัวละครกำกับไว้ว่าบทใดเป็นบทร้องเดี่ยวของตัวละครใด บทใดเป็นบทร้องคู่ของตัวละครคู่ใด และบทใดเป็นบทร้องหมู่ของตัวละครทั้งฉาก ซึ่งจะเห็นได้ว่าเป็นวิธีการที่ทรงใช้กำกับกับการขับร้องละครไว้แต่แรกแล้ว ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ทองย่อน ลูกรัก จงดูเยี่ยงพยัคฆโคร่งใหญ่ ถึงร้ายกาจจากาญพานใด มิได้ทำร้ายแก่ลูกเมีย
 (เงาะขอ) บุญเหลือ จงดูเยี่ยงแม่เสื่อย่าอ่อนเอี้ย รักตัวผู้ดูลูกเฝ้ากกเดียว มีศัตรูสู่เสียชีวิตแทน
 (ตองฮิบ) สองเจ้า จงจำคำผู้เฒ่าให้มันแม่น ผัวอย่าดูเมียอย่าดื้อถือเคียดแค้น รักกันมันแม่นพยัคฆา
 (มาบะฮอยเงาะ) นำฟ้งเนาะนำฟ้งช่างวิงวอน ขออวยพรอยู่ด้วยกันให้รรรษา บอแอ็ดบอแอ็ดไว้ให้หุยฮา
 (เงาะมด) จงแกลั่วกลั่วแคล่วคล่องทั้งสองคน ...
 (ลำหับ) เวสสุกรรม ดวงบุปผามาลีไม่มีจิต ยังหันหาอาทิตยที่แสงอัน เมื่อยามค่าน้ำค้างพร่างไพรวิน
 รับแสงจันทร์รอบอุณไม่ชุ่มมัว...^{๒๕}

ลักษณะเช่นเดียวกันนี้ปรากฏซ้ำอีกครั้ง เมื่อถึงบทชมดงเพลงเขนงของนางวังคอน และเพลงน้ำค้างของนางมือซังด้วย

ประการที่ ๕ ทรงกำกับวิธีการเล่นของบรรดาเงาะหนุ่มสาว แทรกไว้ในระหว่างการเดินรำว่า “ไปรอยดอกไม้ฟายมือหนึ่ง”^{๒๖} และ “ไปรอยดอกไม้อีกฟายมือหนึ่ง”^{๒๗} การทรงกำกับวิธีเล่นละครดังที่ปรากฏช่วยย้ำความเชื่อ สร้างความมั่นใจ และสนับสนุนข้อสันนิษฐานใหม่นี้ให้หนักแน่นขึ้น

นอกจากนั้น ประโยชน์ที่ได้รับจากการพิจารณาต้นฉบับลายพระหัตถ์อีกประการหนึ่ง ก็คือได้เห็นวิธีการที่ทรงดัด – ตอ บทละครเรื่องนี้ชัดเจนยิ่งขึ้น เพราะหากศึกษาพระราชนิพนธ์เรื่องนี้จากฉบับพิมพ์ฉบับต่าง ๆ แล้ว จะแลเห็นเพียงว่าความตอนใดที่มีจำนวนคำกลอนมาก ก็ทรงปรับย่อให้สั้นลง เพื่อให้เหมาะแก่การเล่นละคร (ตามนัยที่เข้าใจกัน) และพระราชนิพนธ์ที่ทรงปรับย่อนั้น จะพิมพ์อยู่ในเครื่องหมายขลิขิตต่อท้ายพระราชนิพนธ์จำนวนเดิม ดังตัวอย่างต่อไปนี้

^{๒๔} เฟื่องอ้าง. หน้า ๒๙๕ - ๒๙๗.

^{๒๕} เฟื่องอ้าง. หน้า ๓๓๕ - ๓๓๗.

^{๒๖} เฟื่องอ้าง. หน้า ๓๔๒.

^{๒๗} เฟื่องอ้าง. หน้า ๓๔๔.

อันที่วิวาหมงคล	ปลูกไว้ได้ต้นตะเคียนป่า
โคนเติบโตอ้อมมเหมา	ร่มรุษฉายาเป็นลานเตียน
ช่วยกันทูลปราบราบรื่น	โรยทรายรายพื้นให้แลเตียน
แต่งไม้รอบขอบเขตแนบเนียน	ตัดทางอ้อมเวียนไม่วกวน
บ้างปลูกแคร่แม่พ่อแลบ่าวสาว	เกรียวกราวชนรับสับสน
ช่วยกันมากมายหลายสิบคน	บัดดลก็เสร็จดังจินดา ๙ ๖ คำ ๙
เมื่อئัน	สองเงาะซึ่งเป็นหัวหน้า
ไปหาพ่อเสวแกลงแจ้งกิจจา	การนั้นเข้าจัดพร้อมพรัก ๙ ๒ คำ ๙
(อันที่วิวาหมงคล	ปลูกไว้ได้ต้นตะเคียนป่า)
(กระบือเมื่อภณไม้นานา	ทั้งสุราเมรัยชัยบาน)
(ส่งข่าวเล่าบอกทั่วถึง	เตรียมการอื้ออึงทั้งหมู่บ้าน)
(ครั้งสำเร็จเสร็จสรรพมีทันนาน	ไปแจ้งการบิดาว่าพร้อมพรัก) ^{๙๙}

แต่เมื่อได้ศึกษาจากต้นฉบับลายพระหัตถ์แล้ว จึงได้แลเห็นว่าวิธีที่ทรงใช้ตัด – ต่อ ลำนวนเดิม ให้เป็นลำนวนใหม่ ซึ่งเหมาะแก่การนำไปเล่นละครนั้น มี ๒ วิธี ด้วยกัน คือ

วิธีการแรก มีลายพระหัตถ์คำว่า “ตัด” อยู่หน้าบทที่ไม่มีพระราชประสงค์จะให้ใช้ร้องละคร และเมื่อถึงบทที่มีพระประสงค์จะให้ไปร้องต่อเนื่องกับบทก่อนหน้าบทที่ทรงตัดออก ก็จะมีลายพระหัตถ์ คำว่า “จับ” อยู่หน้าบทนั้น ตัวอย่างต่อไปนี้ มาจากฉบับลายพระหัตถ์ซึ่งมีคำว่า “ตัด” และ “จับ” กำกับอยู่ แต่ในฉบับตีพิมพ์ฉบับอื่น ๆ ยังคงปรากฏบทที่ทรงตัดออกแล้ว

ชมโฉม	พิศภักตรเพียงปวงเมื่อทรงกลด ลอหมดมิได้มีรอยผีไฟ เนตรคมชำดาดังเชดสลักใจ แล้วไฉนปากหูดุดิตตา... นึกกระหือมิอ้อมใจพันทวี เฝ้ายิ้มแย้มยืนคืออยู่มิวาย ๙ ๘ คำ ๙
ตัด ร่าย	เมื่อئัน ชมพลาตาเซม้นเห็นมุ่นหมาย เห็นอนากระหือมิอ้อมพราย ให้ขุนคั่นระคายเคืองใจ เคลื่อนชยับจับบาตะแล้วได้คิด จะรับให้สนิทธิใครไหว ครั้นจะอยู่ดูงานต่อไป แม้นไม่ยังได้ จะเสียการ จึงเสแสร้งแก้งกับอ้ายแค ภูเจิบแท้อยู่ไม่ได้จะไปบ้าน มึงไปกับภูหนอย ไม่เนิ่นนาน แล้วจึงมาดูงานให้น่าใจ ว่าพลาทางพากันแหวกคน ดันเดินออกมาออกได้ กระซิบสั่งข้อความตามคิดไว้ แล้วรีบไปยังทับจับพลัน ๙ ๘ คำ เชิด ๙
ตัด	เมื่อئัน เงาะแคะคำถนัดมัน แล้วกลับไปในที่ประชุมนั้น สังเกตสำคัญดูแยบคาย ๙ ๒ คำ ๙
จับ	เมื่อئัน สองเงาะเฝ้าขึ้นชมสมหมาย... ^{๙๙}

จากตัวอย่างที่เชิญมานี้ สามารถอนุมานได้ว่าองค์ผู้ทรงพระราชนิพนธ์จะมีพระราชวินิจฉัย ว่าหากคงบทที่ เป็นจากนาฏการของชมพลา และเงาะแคะไว้ตามเดิมแล้ว ก็จะเป็นการห่วงเรื่อง และทำให้

^{๙๙} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, บทละคร เรื่อง เงาะป่า พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, (พระนคร: โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, ๒๕๑๒), หน้า ๕๑.

^{๙๙} ข้างแล้ว, ในเชิงอรุณที่ ๒๐, หน้า ๓๓๐ - ๓๓๒.

บทร้องของฉกนาฏการหลัก คือ งานวิวาท์เอนากับนางลำหับขาดตอน จึงทรงตัดทิ้ง ๒ บท และจับบทเงาะยอกับมานะ มาต่อเนื่องกับบทเอนาหมโถมนางลำหับทันที โดยไม่ต้องทรงแก้สัมผัสกลอนแต่อย่างใด

วิธีการที่ ๒ แทรกบทพระราชนิพนธ์ใหม่ลงไประหว่างบรรทัดโดยไม่ทรงขีดฆ่าบทของเดิมทิ้ง และ หรือ แทรกพระราชนิพนธ์ใหม่ลงระหว่างบรรทัด และขีดเส้นใต้วรรคหรือบทเดิมที่ไม่ต้องพระราชประสงค์ แล้ว รวมทั้งปรากฏลายพระหัตถ์คำว่า “ไม่ใช่” กำกับไว้หน้าบทซึ่งมีพระราชประสงค์จะตัดทิ้งด้วย อาทิ

ไม่ใช่ ปราสาททอง นึกไปก็ให้แห่งฤาแก่งเล่น ... คงไม่ทนทุกข์ได้ไปถึงไหน จะตายตามลูกไป
ปราสาททอง ใบบิตรมารดานำสงสาร จะรำคาญขุนช่องหมองศรี ๒ คำ
เป็นผี ร่ำพลางนางแสนโคก ก็เพียงว่าชีวิจะมรณา ๖ คำ ใต ๖”^{๙๔}

แต่เป็นที่น่าเสียดายอย่างยิ่งว่า ในฉบับตีพิมพ์ทุกฉบับ มิได้แสดงให้เห็นทั้งวิธีการ และผลจากการทรงตัด – ต่อ ลักษณะนี้ให้ปรากฏ และส่งผลสืบเนื่องให้ยังคงมีบทร้องทั้งพระราชนิพนธ์สำนวนเดิม และสำนวนใหม่ อยู่รวมกันในฉบับตีพิมพ์ครั้งต่าง ๆ ด้วย ดังเช่นบท “อันที่วิวาหมงคล ปลุกไว้ได้ต้นตะเคียนป่า...” ซึ่งแสดงไว้ข้างต้น

จากที่กล่าวมาแล้วทั้งหมด สรุปได้ว่าพระราชนิพนธ์ บทร้องละคร เรื่องนิทราชาคริข กิติบทละครเรื่องเงาะป่า กิติ ต่างแสดงถึงพระปรีชาญาณเห็นการณ์นัดในการทรงพระราชนิพนธ์บทละครให้เหมาะแก่ศักยภาพ และความสามารถของผู้เล่น รวมทั้งพระอัจฉริยภาพในการพระราชนิพนธ์บทสำหรับเล่นละคร ให้ดำเนินเรื่องได้ต่อเนื่อง กระชับ และสะดวกแก่การเล่นละครด้วย

๒. บทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นโดยมีพระราชประสงค์จะให้ผู้อ่านบทละคร และ/หรือ ผู้ดูละคร บังเกิดความรู้สึกขบขัน

บทละครพระราชนิพนธ์ประเภทนี้ มีจำนวน ๔ เรื่อง แบ่งได้เป็น ๒ ประเภท คือ

๒.๑ บทละครซึ่งทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นด้วยความสำราญพระราชหฤทัยเป็นหลัก รวม ๓ เรื่อง ได้แก่ บทระบำตลก วงศเทวราช และ ปัญหายายแก่ ดังจะกล่าวถึงเป็นรายละเอียดตามลำดับต่อไปนี้

บทระบำตลก

บทพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ ได้รับการกล่าวถึงอย่างเป็นทางการครั้งแรก ใน “อธิบายว่าด้วยพระราชนิพนธ์บทกลอน” ความว่า “พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงสันตติแต่งตั้งบทกลอนมาแต่ทรงพระเยาว์ เมื่อเสด็จประทับอยู่ ณ พระตำหนักเดิมสวนกุหลาบ ได้ทรงพระราชนิพนธ์ระบำตลกคอนระบำนั้น ได้มาเล่นเมื่อเสด็จเถลิงถวัลยราชสมบัติแล้วครั้งหนึ่ง เดียวนี้หาบทไม่ได้ น่ากลัวจะสูญ”^{๙๕}

^{๙๔} เพิ่งอ้าง. หน้า ๓๑๙ - ๓๒๐.

^{๙๕} ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา, “อธิบายว่าด้วยพระราชนิพนธ์บทกลอน,” ใน พระราชนิพนธ์ไดอริชมิตราป กับตามเสด็จประพาสไทรโยค. (ม.ป.ท., ๒๔๕๖), หน้า ๒๘.

ต่อมา ได้ทรงพระนิพนธ์ถึงอีกครั้งหนึ่ง ใน ตำนาน เรื่อง ลครอิเหนา ว่า “ครั้งสมโภช พระเศวตวรารวณกับพระมหารพีพรรณคชพงศ์เข้าโรงใน ในรัชกาลที่ ๕ โปรดให้มีละครหลวงที่โรงละครหลัง วัดพระศรีรัตนศาสดาราม ตอนเย็นเล่นจับกระบี่น้ำตลก ตัวละครเลือกล้วนแต่จำพวกผู้ชายที่มีชื่อเสียงในเวลานั้น มาเล่นประสมโรง นายต่ายข้าหลวงเดิมเป็นตัวพระอรชุน นายข้าแตรเป็นตัวนางเมขลา นายรุ่งเป็นตัวรามสูร บทระบำนั้นทรงพระราชนิพนธ์ไว้ แต่เมื่อยังเสด็จประทับอยู่พระตำหนักสวนกุหลาบ ในรัชกาลที่ ๕ เล่ากันว่า ขบขันนัก”^{๗๗} และทรงพระนิพนธ์อธิบายขยายความไว้ในเชิงอรอดด้วยว่า “บทระบำตลกที่ทรงพระราชนิพนธ์ เดียวนี้เป็นแต่จำกันได้คนละเล็กละน้อย หากขับให้ตลอดไม่ได้”^{๗๘}

จากข้อมูลเท่าที่ปรากฏ สันนิษฐานได้ว่าทรงพระราชนิพนธ์ บทระบำตลก ขึ้น ตั้งแต่ครั้งยัง ทรงดำรงพระยศเป็นกรมขุนพิษณุประชานาด เจริญพระชันษาราว ๑๔- ๑๕ พรรษา ในช่วงปลายปีชกาล พ.ศ. ๒๔๐๙ จนถึงต้นปีมะโรง พ.ศ. ๒๔๑๑ และมีพระราชธิดากับ ม.ร.ว.แช (เจ้าจอมมาตา ม.ร.ว.แช) แล้ว ๑ พระองค์ เป็นระยะที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าโปรดกระหม่อมให้เสด็จไปประทับ ณ พระตำหนักสวนกุหลาบ และพระราชทานคุณแพ (เจ้าคุณพระประยูรวงศ์) ให้เป็นอัครบริจาริกาแล้ว เท่านั้น

ตราบจนกรมศิลปากรพบว่า “ที่ในหอสมุดแห่งชาติมีหนังสือเป็นตัวพิมพ์ดีดรักษาไว้เรื่องหนึ่ง พิมพ์เป็นชื่อเรื่องไว้ว่า ‘บทระบำตลก พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อยังเป็น สมเด็จพระเจ้าลูกเธอ’”^{๗๙} และนำมาพิมพ์เผยแพร่ ใน พ.ศ. ๒๔๗๘ พระราชนิพนธ์เรื่องนี้จึงปรากฏสู่สาธารณะ

แต่อาจด้วยเหตุว่ามีการตีพิมพ์เพียงครั้งเดียว และคงจะมีจำนวนพิมพ์ไม่มากนัก จึงไม่เป็นที่ แพร่หลาย ดังจะเห็นได้ว่าเมื่อ วินัย จินดารักษ์ วิเคราะห์บทร้อยกรองพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เสนอเป็นวิทยานิพนธ์ต่อมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร ใน พ.ศ. ๒๕๔๐ นั้น ก็ไม่ปรากฏว่าได้เชิญพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ มาเป็นข้อมูลประกอบการศึกษาด้วย เป็นต้น

พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจะมีพระราชประสงค์ให้ เรื่อง บทระบำตลก เป็น บทสำหรับเล่นออกโรงจริง ๆ ตั้งแต่แรกที่ทรงพระราชนิพนธ์หรือไม่นั้น ไม่อาจตอบได้แน่ชัด แต่น่าจะเป็นเรื่อง ซึ่งทรงพอพระราชหฤทัยอยู่ไม่น้อยทีเดียว ดังจะเห็นว่าเมื่อสบโอกาสเหมาะ คือ ในปีที่ ๓ แห่งรัชสมัย เมื่อคราว มิ่งงานสมโภชข้างเพือก ๒ ข้าง เข้าโรงใน ปีมะเมีย พ.ศ. ๒๔๑๓ พระราชนิพนธ์เรื่องนี้ก็ได้เล่นออกโรง^{๘๐} ดังกล่าว มาแล้ว

^{๗๗} ตำราฐานานภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. ตำนาน เรื่อง ลครอิเหนา. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๕), หน้า ๑๕๖ - ๑๕๗.

^{๗๘} เพิ่งอ้าง. หน้า ๑๕๗.

^{๗๙} กรมศิลปากร. “คำอธิบาย.” ใน พระราชนิพนธ์บทระบำตลก ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๗๘), ไม่มีเลขหน้า.

^{๘๐} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ในรัชกาลที่ ๕ ปีมะโรง พ.ศ. ๒๔๑๑ - ประภา พ.ศ. ๒๔๑๖. (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สำนักทำเนียบนายกรัฐมนตรี), หน้า ๔๑.

หากพิจารณาเนื้อความ จะเห็นได้ชัดว่าทรงพระราชนิพนธ์ล้อ บทละครจัมพะบำ คือ เติบเรื่อง ตั้งแต่บทจัมพะบำเทวดานางฟ้าในเพลงสี่บท ตั้งนางเมขลา ตั้งพระวรุณ ตั้งรามสูร รามสูรชิงแก้วนางเมขลา พระวรุณรบกับรามสูร เขาพระสุเมรุหลุด ตั้งพระอิศวร พระวิษณุกรรมตามพระวรุณ กับรามสูรเข้าเฝ้า และจบเรื่องลงที่เทวดาชักเขาพระสุเมรุ และมีหลายคำกลอนที่ใกล้เคียงกับบทละคร เรื่อง ระเด่นลันได ของ พระมหามนตรี (ทวีป) กับบทละคร เรื่อง พระมะเหลเถไถ ของ คุณสุวรรณ อาทิ พรรณนาลักษณะของนางเมขลา ว่า “ผิวเนื้อเป็นนวลล้วนซีไคล วิสัยเหมือนหนังแขกเมื่อแรกมี”^{๔๐} กล่าวถึงทิพยหารของพระวรุณ ว่า “เปิดม่านเห็นข้าวตังกับหนังปลา”^{๔๑} เสริมสร้อยท้ายไวพจน์แทนนามพระอิศวรว่า “เมื่อนั้น พระจอมภพโลก กระหลาป่า”^{๔๒} และพรรณนาบทวาทิฤทธิของรามสูรคล้ายกับบทของระเด่นลันได ว่า “...เราจะอวดฤทธิ์ ให้เอ็งเกรง กลัวเราทั้งในใต้หล้า แต่ชั้นหมากูเตะยังร้องเอ็ง ไล่เดือนกึ่งก็ถือศรัทธาใคร่ใคร่ คนตายเองกูดีไม่มีความ ... ได้เห็นฤทธิ์ไรหรือหาไม่ นานไปกลัวท่านจะสิ้นหัว มิใช่จะแสร้งแกล้งอวดตัว...”^{๔๓} เป็นอาทิ

จำเป็นต้องกล่าวไว้ ณ ที่นี้ด้วยว่า มีบทร้องบางคำกลอนที่โดดเด่น และมีน้ำเสียงติดอยู่ข้างจะ “โกลน” อยู่บ้าง ดังตัวอย่างบทจัมพะบำเทวดานางฟ้าในเพลงพระทอง ที่ว่า “นางฟ้าเหี้ยมบ้าเทพบุตร”^{๔๔} บทรามสูรชิงแก้วนางเมขลาว่า “แสงแก้วเข้าตาขุนยักษ์ มีदनักหาเห็นอะไรไม่ ล้มลงด้วยพลันทันใด เมขลา ดิโรจวังเข้ามา แล้วเอาสันตีนปักกระบาน ขุนมารปั้มจะม้วยสังขาร...”^{๔๕} และบทพระวรุณรบกับรามสูร ว่า “เมื่อนั้น จึงพระวรุณใจหาญ รับรองป้องกันประจันบาน โผนทะยานเหี้ยมบ้ากุมภัณฑ์ ขุนยักษ์บีบคั้น ลูกคันทะ วรุณแทบจะม้วยอาสว...”^{๔๖} เป็นต้น

เมื่อพิจารณาถึงการทรงพระราชนิพนธ์ และน้ำเสียงที่ปรากฏในบทพระราชนิพนธ์ ประกอบกับ ข้อความสั้น ๆ พระนิพนธ์ในสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ที่ว่า “เล่ากันว่าขบขันนัก” ดังกล่าว แม้จะยังหาข้อยุติไม่ได้ชัดว่าบรรดาท่านผู้ได้ดูการเล่นระบำตลกครั้งนั้น รู้สึกขำกับบทพระราชนิพนธ์ ที่ได้ยิน หรือรู้สึกตลกกับท่าทีการเล่นของตัวละครที่ได้เห็น หรือทั้ง ๒ ประการ ประกอบกัน จนทำให้เล่าสืบต่อกันมา ก็ตาม แต่เชื่อว่าคงไม่มีผู้ใดรู้สึกว่าเป็นการกล่าวเกินจริง หากจะสรุปไว้ในขั้นต้นนี้ก่อนว่าทรงพระปรีชาสามารถพระราชนิพนธ์พระบำให้ชวนหัวได้ และสำเร็จประโยชน์ยิ่งขึ้นไปอีก เมื่อทรงคิดสรร “จำอวดผู้ขาย ที่มีชื่อเสียงในเวลานั้นมาเล่นประสมโรง” ดังกล่าวมาแล้วนั้นด้วย

^{๔๐} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. พระราชนิพนธ์พระบำตลก ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกูลกิจ, ๒๔๗๘), หน้า ๒.

^{๔๑} เพิ่งอ้าง.

^{๔๒} เพิ่งอ้าง. หน้า ๗.

^{๔๓} เพิ่งอ้าง. หน้า ๔ - ๕.

^{๔๔} เพิ่งอ้าง. หน้า ๑.

^{๔๕} เพิ่งอ้าง. หน้า ๔.

^{๔๖} เพิ่งอ้าง. หน้า ๕.

วงศ์เทวราช

เมื่อ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงเชิญบทพระราชนิพนธ์ เรื่อง **วงศ์เทวราช** ทั้ง ๑๔ เล่มสมุดไทย มาแบ่งเป็น ๒ ภาค เรียกว่า ภาคที่ ๑ และภาคที่ ๒ สำหรับนำไปพิมพ์คู่กัน ใน พ.ศ. ๒๔๖๙ นั้น ได้ทรงพระนิพนธ์แถลงมูลเหตุที่นำมาตีพิมพ์ และความเป็นมาของเรื่องไว้ใน “คำนำ” ด้วย กล่าวเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวกับความเป็นมา ซึ่งทรงเรียกว่า “ตำนานการที่ทรงพระราชนิพนธ์ บทละครเรื่องวงศ์เทวราช”^{๑๑} นั้น มีข้อความที่พิจารณาแล้วเห็นว่าเป็นสาระอันพึงสังเกต และมีนัยสำคัญ ดังจะยกมาแสดง และใส่หมายเลขกำกับไว้ เพื่ออธิบายขยายความต่อไป ดังนี้

เดิมเมื่อหลวงพัฒน์พงศ์ภักดี (ทิม สุขยางค์) เมื่อยังเป็นขุนจบพลรักษ์ ในกรมพระสุรัสวดี เป็นผู้สำหรับแต่งบทละครให้เจ้าพระยามหินทรศักดิ์ธำรงเล่น ขุนจบพลรักษ์แต่งบทละครเรื่องวงศ์เทวราชขึ้นตามความคิดแลความสามารถของตน ทำนองเจ้าพระยามหินทรศักดิ์ธำรงจะเห็นไม่สมควรเล่นละครได้ ขุนจบพลรักษ์จึงส่งบทนั้นไปให้พิมพ์ขาย... พ.ศ. ๒๔๒๗ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวประจักษ์ทรงรำคาญพระราชนุททัย จึงโปรดฯ ให้หาหนังสือบทกลอนซึ่งยังไม่เคยทรงฟัง มาอ่านถวายพอแก้รำคาญ ได้หนังสือบทละครเรื่องวงศ์เทวราชมาอ่านถวาย ไม่ทรงทราบว่าเป็นของผู้ใดแต่ง แต่ทรงสังเกตเห็นวิปลาสด้วยความเขลาเดาศวดของผู้แต่ง... (๑) ฟัง ‘มันไล่’ จึงทรงพระราชนิพนธ์แต่งต่อล้อ... (๒) ทรงพระราชนิพนธ์อยู่จนนายประจักษ์เลิก หนังสือซึ่งทรงพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ จึงมีอยู่แต่ฉบับข้างที่ กับที่พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้เจ้านายฝ่ายใน คัดสำเนาไปน้อยฉบับด้วยกัน”^{๑๒}

ข้อความหมายเลข (๑) ว่า “ฟัง ‘มันไล่’ จึงทรงพระราชนิพนธ์แต่งต่อล้อ” นี้เอง ที่เป็นสาเหตุให้มีบทวิเคราะห์บางฉบับ กล่าวถึงพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ว่า “ถ้าจะเอาสาระประโยชน์โดยแท้จริงนั้นไม่ได้ แต่ถ้าจะอ่านเล่นเพลิน ๆ เพื่อความสนุกสนานและขบขัน เรื่องนี้มีอยู่ทุกตอน”^{๑๓} ซึ่งเป็นคำพิพากษาที่ “อกรรจ์” อยู่ เพราะหากผู้วิเคราะห์ได้ติดตามอ่าน “คำนำ” หนังสือ เรื่อง **วงศ์เทวราช** จำนวน ของ หลวงพัฒน์พงศ์ภักดี ซึ่งราชบัณฑิตยสถานนำมาพิมพ์ หลังจากเชิญบทพระราชนิพนธ์มาตีพิมพ์ไปเพียง ๒ เดือนเศษ แล้ว ก็อาจจะไม่ด่วนสรุปดังเช่นที่กล่าวมานั้น และคงจะมุ่งค้นหาสาระประโยชน์จากบทละครพระราชนิพนธ์ให้กว้างขวาง และถ่องแท้ต่อไป ข้อความใน “คำนำ” ดังกล่าว มีว่า

^{๑๑} “ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. “คำนำ,” ใน **วงศ์เทวราช** พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีวอก พ.ศ. ๒๔๒๗ ภาคที่ ๑. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๖๙). ไม่มีเลขหน้า.

^{๑๒} เพิ่งอ้าง.

^{๑๓} ทวีศักดิ์ ญาณประทีป. **วรรณกรรมพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง, ๒๕๓๒). หน้า ๒๕๔.

หนังสือซึ่งหอพระสมุดฯ พิมพ์มาก่อนแล้ว เคยถือเป็นหลักอย่างหนึ่งว่าพิมพ์แต่
หนังสือซึ่งแต่งดีหรือมีประโยชน์... หนังสือเรื่องวงศ์เทวราชของหลวงพัฒนพงศ์ภักดีจะนับว่า
เป็นหนังสือแต่งดีไม่ได้... ถ้าว่าด้วยประโยชน์ บทละคอนสำนวนหลวงพัฒนพงศ์ภักดี...
มีประโยชน์อยู่ที่จะประกอบให้พระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระพุทธเจ้าหลวงบริบูรณ์^{๑๑}

หากพิจารณาบทละครพระราชนิพนธ์ เรื่อง วงศ์เทวราช ในแง่วรรณศิลป์แล้ว จะพบว่า มี
อยู่หลายตอนที่ทรงคุณค่า และแสดงถึงความตั้งใจพระราชหฤทัยในการทรงพระราชนิพนธ์ ดังจะนำบทลง
ทรงเครื่องของนางบุษบง และเทวราช ก่อนเข้าพิธีอภิเษก และบทพรรณนานาฏการในมณฑปพิธิ มาใช้
เป็นตัวอย่างโดยลำดับ ดังนี้

ชมตลาด	ให้นางสรงทิพวาริ	ลอยด้วยมาลีเกสร
ทรงสุคนธ์รวยรินกลิ่นขจร		หักตร์มัดเพียงศศิธรอำไพ
ภูษาเยียบบัพผืนตอง		ลายแย่งกรวยทองสุกใส
หม่นตาดแดงปักดินดูวิไล		สอดใส่สังวาลบานพับ
ทองกรสวมนวมทรงสร้อยสลึง		ทับทรวงเพริศพริ้งเพชรประดับ
เข็มขัดพลอยอร่ามงามวิบ		กุดชอลเกือกรยับยอดจินดา
สวมทรงมงกุฎเอกอนงค์		อำมรงค์เพชรพรายทั้งซ้ายขวา
ทรงฉลองพระบาทรัตน		สีเทพธิดาพาดลาไคล ฯ

...

โชน	แล้วทรงสุคนธ์ป่นปรุง	เพื่องพุ้งตรลบอบกลิ่น
สนับเพลาเป็นรูปนาคิน		เยียบรับทรงเข้าบิณฑ์พื้นแดง
ฉลองพระองค์ตาดปักปักเมงทับ		เลื่อมดูนดินสลับเป็นลายแย่ง
ผ้าทิพกลีบสลับพลับพลึง		ชายไหวชายแครงเรืองอุไร
รัดพระองค์ทรงสอนสายกระสัน		พาหุรัดสุวรรณดอกไม้ไหว
ทองกรณกรัตนอำไพ		สอดใส่ฉลองศอกสังวาลวรรณ
ดาบทิพทับทรวงพวงเพชร		อำมรงค์เรือนแก้วฉายฉัน
มงกุฎกัญเจียรจรัสสุวรรณ		ทรงอุบะสุวรรณคัลลินขจร ฯ

...

ต่างคนคลาดเข้าไปจุตเทียน	ติดแว่นส่งเวียนเจริญศรี
ห้าวรอบตามระบอบโบราณมี	แล้วดับอัคคีโศกควัน

ฯ มหาไชย ๔ คำ ฯ

^{๑๑} ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา, "คำนำ," ใน บทละคอนเรื่องวงศ์เทวราช หลวงพัฒนพงศ์
ภักดี (ทิม สุขยางค์) แต่ง อันเป็นมูลเหตุให้พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ต่อล้อ.
(พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๖๙), ไม่มีเลขหน้า.

นพสุรทวายเป็นสังขาร
วิเรนทรนั้นถือซ่อนสุวรรณ
ราชสุพรรณนั้นถือด้วยควา
อันกรุงกษัตริย์ทุกพระองค์

เจิมภูมิแลองค์สาวสรรค์
ถวายมะพร้าวขวัญทั้งสององค์
แล้วผูกคอตถวายพรดังประสงค์
อวยสวัสดิมงคลถวายไชย ฯ^{๙๙}

ด้วยเหตุที่วัตถุประสงค์หลักของบทความนี้ มุ่งหมายจะเชิญบทละครพระราชนิพนธ์มาศึกษา โดยใช้นาฏยกระบวนทัศน์ เป็นหลัก ฉะนั้น จึงจะไม่แสดงความเห็นในที่นี้ ว่าบทพระราชนิพนธ์ที่เชิญมา เป็นตัวอย่างข้างต้น มีประโยชน์ต่อการศึกษาทันในแง่วรรณศิลป์ และประวัติศาสตร์อย่างไรบ้าง แต่จะชี้ให้เห็น ว่าบททองทรงเครื่องทั้ง ๒ บท มีคุณค่าในแง่นาฏยศิลป์เช่นไร เพราะหากคำนึงว่าบททองทรงเครื่องนั้น เป็นบทสำหรับแสดงกระบวนรำประเภททอดฝีมือแล้ว ก็จะทำให้เห็นว่าพระราชนิพนธ์บททองทรงเครื่องทั้งด้นนาง และตัวพระดังกล่าว พรรณนาลักษณะเครื่องแต่งกายได้ครบถ้วนตามขนบนิยม ไม่มีเนื้อร้องคำใดเป็นอุปสรรค ต่อการประดิษฐ์ท่ารำ ทั้งเป็นที่เชื่อได้ว่าสามารถจะนำไปรำ “ใช้บท” ได้อย่างดี และมีชั้นเชิงนาฏยศิลป์ด้วย

หากพิจารณาในด้านการกรอกเพลงร้อง ก็กล่าวได้ว่าบททองทรงเครื่องทั้ง ๒ บท ข้างต้น ร้องเพลงร้องถูกต้องตรงตามขนบนิยม และหากศึกษาเพลงที่ทรงกรอกประกอบบททองทรงเครื่องบทอื่น ๆ ให้อีก ก็พบว่าทรงรอบรู้เรื่องเพลงร้อง และทรงสรรเพลงร้องมากรอกสำหรับบทต่าง ๆ ได้อย่างน่าชื่นชม เพราะนอกจากจะทรงใช้เพลงชมตลาด และโขน เป็นหลักแล้ว ยังทรงใช้เพลงโขนท่วงทำนองที่หลากหลาย และเพลงสำเนียงภาษาต่าง ๆ ซึ่งนิยมใช้ประกอบบททองทรงเครื่องด้วย อาทิ เพลงโขนลงสรมอญ^{๑๐๐} และโขนลีลากระทุ้ม^{๑๐๑} เป็นต้น

ไม่เฉพาะเพียงบททองทรงเครื่องเท่านั้น เพราะยังทรงกรอกเพลงร้อง และเพลงหน้าพาทย์ ว่าเป็นจำนวนมากอีกด้วย เหตุที่เชื่อว่าทรงกรอกเพลงในบทละครพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ด้วยพระองค์เองนั้น ให้นิษฐานจากข้อความหมายเลข (๒) ในหน้า ๑๔ ที่ว่า “ทรงพระราชนิพนธ์อยู่จนหายประจักษ์ก็เลิก... หนังสือ ึ่งทรงพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ จึงมีอยู่แต่ฉบับข้างที่ กับที่พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้เจ้านายฝ่ายใน ัดสำเนาไปน้อยฉบับด้วยกัน” ดังจะอภิปรายต่อไปนี้

ข้อความวรรคที่ว่า “ทรงพระราชนิพนธ์อยู่จนหายประจักษ์ก็เลิก” มีเนื้อหาตรงกันกับกลอน พระราชนิพนธ์ท้ายบทละคร ที่ว่า “วันที่แต่งหนังสือนี้มีน้อยนัก เขียนเขียนพักพักหยุดผ่อนผัน แล้วสำเร็จเสร็จ ี่สิบสามวัน มิได้ตรวจตรากันเลยสักที... จึงออกเบื่อบทพจมาน จงทราบการโดยคดีเท่านั้นเอ๋ย”^{๑๐๒}

^{๙๙} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ วมศเทวราช พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีวอก พ.ศ.๒๔๒๗ ภาควัฒนที่ ๑. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๖๙), หน้า ๑๙๐ - ๑๙๓.

^{๑๐๐} เพิ่งอ้าง. หน้า ๕๗.

^{๑๐๑} เพิ่งอ้าง. หน้า ๙๗.

^{๑๐๒} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ วมศเทวราช พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีวอก พ.ศ.๒๔๒๗ ภาควัฒนที่ ๒. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๖๙), หน้า ๒๓๒.

จึงมีความเป็นไปได้มากกว่า เมื่อทรงพระราชนิพนธ์แล้วเสร็จ ก็มีได้ทรงเอาพระราชหฤทัยใส่ แต่อย่างใดอีกต่อไป บทละครพระราชนิพนธ์ “จึงมีอยู่แต่ฉบับข้างที่ กับที่พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้ เจ้านายฝ่ายใน คัดสำเนาไปน้อยฉบับด้วยกัน” เท่านั้น และด้วยสาเหตุดังกล่าวมานี้ ประกอบกับการที่ปรากฏ เพลงร้อง และเพลงหน้าพาทย์ต่อเนื่องตลอดเรื่อง จึงทำให้มั่นใจได้ว่าขณะที่ทรงพระราชนิพนธ์เนื้อเรื่องนั้น ก็ทรงกรอกเพลงกำกับไปด้วยในเวลาเดียวกัน มิได้มีการตรวจแก้ และพระราชทานให้ผู้อื่นกรอกเพลงถวาย ภายหลัง ดังเช่นที่ทรงกระทำเมื่อคราวทรงพระราชนิพนธ์บทละคร เรื่อง เงาะป่า ในเวลาต่อมา^{๕๑}

บรรดาเพลงร้อง และเพลงหน้าพาทย์ต่าง ๆ ที่ทรงกรอกไว้ในบทละครพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ ส่วนใหญ่ยังเป็นที่รู้จักกันอยู่ในปัจจุบัน มีเพลงร้อง ๖ เพลง เท่านั้น ที่ยังไม่พบผู้ทราบทางร้อง และทางบรรเลง ได้แก่ เพลงจีนกุ่มกุ่ม^{๕๒} จีนไฟเราะ^{๕๓} จีนรับแขก^{๕๔} ข้าแขกวิไลนดา^{๕๕} ทองย้อย^{๕๖} และฝรั่งกินโต๊ะ^{๕๗}

จุดเด่นเป็นที่สังเกตเกี่ยวกับวิธีการที่ทรงกรอกเพลง คือ แม้ว่าจะทรงพระราชนิพนธ์บทละคร เรื่องนี้ ขึ้นด้วยพระอารมณ์ขันเช่นไร ก็ตาม แต่ก็ทรงคัดสรรเพลงมากรอกกำกับบทร้องตามปกตินิยมเสมอ อาทิ ทรงกรอกเพลงโอ้ให้^{๕๘} โอ้ปี่^{๕๙} และครวญกบเดิน^{๖๐} กับบทโศกบทต่าง ๆ และทรงกรอกเพลงหน้าพาทย์ ตามสถานภาพตัวละคร หรือสถานการณ์ เช่น บทเดินทางจากสถานที่หนึ่งไปยังอีกแห่งหนึ่ง ก็ทรงคัดสรร เพลงหน้าพาทย์มากรอกลงกำกับบทตามขนบนิยมเช่นกัน ตัวอย่างเช่น เพลงกลม^{๖๑} สำหรับบทเทวราชเหาะ ชุบ^{๖๒} สำหรับบทนางพระพิ์เลียง ข้า^{๖๓} สำหรับบทนางเลื่อนลอยฟ้า กราวนอก^{๖๔} สำหรับบทยกทัพของเทพเปื้อ และกลองโยน^{๖๕} สำหรับบทกระบวนเสด็จของสุลต่าน เป็นต้น

^{๕๑} สดับ ลดาวัลย์, เจ้าจอม ม.ร.ว., “เรื่องบ่อเกิดของพระราชนิพนธ์ “เงาะป่า”,” ใน *เจ้าจอมหม่อมราชวงศ์สดับ ในรัชกาลที่ ๕*, กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์การพิมพ์, ๒๕๒๖), หน้า ๔๙ - ๕๐.

^{๕๒} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๕๒, หน้า ๑๐๒.

^{๕๓} เพิ่งอ้าง, หน้า ๑๑๕.

^{๕๔} เพิ่งอ้าง, หน้า ๑๑๗.

^{๕๕} เพิ่งอ้าง, หน้า ๑๖๙.

^{๕๖} เพิ่งอ้าง, หน้า ๑๗๗.

^{๕๗} เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๐๘.

^{๕๘} เพิ่งอ้าง, หน้า ๑๒.

^{๕๙} เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๒.

^{๖๐} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๕๕, หน้า ๓๓.

^{๖๑} เพิ่งอ้าง, หน้า ๔๑.

^{๖๒} เพิ่งอ้าง, หน้า ๕๑.

^{๖๓} เพิ่งอ้าง, หน้า ๕๒.

^{๖๔} เพิ่งอ้าง, หน้า ๘๖.

^{๖๕} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๕๒, หน้า ๕๗.

^{๗๔} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๕๕, หน้า ๙๑ - ๙๒.

ในส่วนซึ่งเกี่ยวกับวันเวลาที่ทรงพระราชนิพนธ์นั้น พอจะสันนิษฐานได้จากเนื้อความบางตอนในเรื่อง กล่าวคือ เมื่อพิจารณาข้อความที่ว่า “ต. ในปีนี้เป็นปีทวิธาภิเศก ควรจะทรงตรา ๔ ดวง”^{๗๐} เป็นหลัก ทำให้กำหนดปีที่ทรงพระราชนิพนธ์ได้ว่า คือ พ.ศ. ๒๔๔๖ และเมื่อนำข้อความอีกตอนหนึ่ง ที่ว่า

- ถ. ไม่ได้แต่งเองก็จำยากอยู่ จลองค์ชาวยุทธนาธิการนี้ทรงเวลาไรคะ
- ด. ทรงเวลาเต็มยศใหญ่ เช่นพยุหยาตรา หรือมีการเลี้ยงในวัง
- ถ. ดิฉันได้ยินว่า ทหารเขาถวายอะไรเมื่อวานขึ้นนี้ สำหรับทรงเวลาไรคะ
- ด. อ้อถูกละ เขาเรียกว่าคทา สำหรับทรงกับจลองค์สำหรับนี้เมื่อเวลาติดสายสร้อย ฉันก็ไม่รู้ สันต์อย่างธรรมเนียม เพราะเพิ่งมีมาใหม่ ควรจะจำไว้
- ถ. เมื่อวันเสด็จศาลายุทธนาธิการ ก็ไม่ได้ทรงจลองค์ชาว ไม่ได้ติดสายสร้อย ทำไม่ถึงได้ทรงคทาละคะ
- ด. อ้อ - - นั่นเป็นวันสมโภช หรือถ้าเป็นการประชุมในส่วนทหาร แต่งพระองค์เต็มยศจากตรงนี้ก็ได้อ
- ถ. ถ้ายังงั้น ครึ่งยศแต่งอย่างไรละคะ
- ด. ถ้าครึ่งยศแล้ว ไม่ทรงสายสะพายเป็นอันขาด^{๗๑}

ประกอบกับการสันนิษฐานแล้ว ก็จะสามารถชี้ชัดได้ว่าทรงพระราชนิพนธ์ เรื่อง ปัญหายายแก่ นี้ ขึ้นภายหลังวันที่ พลโท พระเจ้าลูกยาเธอ พระองค์เจ้าจิรประวัติวรเดช กรมหมื่นนครไชยศรีสุรเดช (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงนครไชยศรีสุรเดช) ทูลเกล้าทูลกระหม่อมถวาย “คทาจอมพล” เนื่องในการพระราชพิธีทวิธาภิเศก ณ พระที่นั่งจักรีมหาปราสาท เมื่อ วันที่ ๑๖ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๔๔๖^{๗๒} ได้ไม่นานนัก อย่างแน่นอน

สำหรับมูลเหตุที่ทรงพระราชนิพนธ์นั้น เมื่อพิจารณาน้ำเสียง และเนื้อความในบทกวี - ตอบแล้ว ก็พอจะอนุมานได้ว่าเกิดขึ้นด้วยเหตุ ๒ ประการ คือ มีพระราชประสงค์จะให้ “คู่มือ” ของคุณพนักงานผู้มีหน้าที่รับผิดชอบเตรียมฉลองพระองค์สำหรับทรงในการพระราชพิธี หรือวาระสำคัญต่าง ๆ เป็นประการแรกประการหนึ่ง น่าจะเป็นเพราะ “เสียงปนกระป๋อดกระแปด” ของคุณพนักงานในเวลาที่เกิดความสับสน และปัญหาในการจัดเตรียมเครื่องแต่งพระองค์ ตลอดจนการติดดวงตราต่าง ๆ ถวาย คงจะทราบถึงพระกรรณฉะนั้น จึงมีพระราชประสงค์จะทรงพระราชนิพนธ์ “ยั่วล้อ” โดยทรงเรียกว่า “ยายแก่” ดังบทเริ่มเรื่อง ต่อไปนี้

- ถ. ดิฉันเห็นในหลวงท่านทรงเครื่อง ๓ อย่าง หรือ ๔ อย่างเท่านั้น ไม่เห็นแปลกอะไร ทำไม่ถึงได้เกิดความกั๊งตัง ๆ เสมอ ไม่เห็นต้องเลือกสีแพรสีผ้าให้ถูกกันให้เปลี่ยนตามวัน เหมือนเช่นเรา ๆ แต่งกัน ไม่เห็นน่าจะเกิดความอะไรได้
- ด. นี่แน่หล่อน มันเป็นตัวยายแก่แล้วหลง ๆ ลืม ๆ นั้นอย่างหนึ่ง นี่ก็อยากจะให้ตีฟุ้งไปนั้นอย่างหนึ่ง มีทำนองธรรมเนียมอีต๊อดใจ จลองค์ ๆ นี้ จะทรงสนับเพลาอย่างนั้นก็ได้ พระแสงองค์นี้

^{๗๐} เพิ่งอ้าง. หน้า ๕๗๐.

^{๗๑} เพิ่งอ้าง. หน้า ๕๖๗ - ๕๖๘.

^{๗๒} กระทรวงกลาโหม. จอมทัพไทยและเอกลักษณ์การทหารของแผ่นดิน. (กรุงเทพมหานคร: พับลิคิสิเนสพริ้นท์, ๒๕๓๕), หน้า ๒๕๓.

จะทรงกับฉลองพระองค์สำหรับโน้นก็ได้ เฉพาะงานนี้ต้องทรงอย่างนี้ งานนั้นต้องทรงเช่นนี้ น้อยก็จริง แต่มันอัดใจ^{๑๑}

อย่างไรก็ตาม แม้จะทรงพระราชนิพนธ์เพื่อ “ยั่วล้อ” ดังกล่าวแล้ว แต่บทถาม - ตอบ ในเรื่อง ก็ให้สาระประโยชน์เกี่ยวกับการจัดเตรียมเครื่องแต่งพระองค์เต็มยศ และครึ่งยศ รวมทั้งการติดดวงตราถวาย อย่างละเอียด ซึ่งนอกจากจะพระราชทานความรู้แล้ว ยังทรงแทรกบทถาม - ตอบ ที่ชวนหัว เป็นระยะ ๆ อาทิ ขณะจะเปลี่ยนเรื่องจากการติดดวงตราสำหรับฉลองพระองค์เต็มยศเป็นฉลองพระองค์ครึ่งยศ ต่อไปนี้

- ถ. ตราบนพรตนั้นงานศพทรงแกะคะ
- ด. ไม่ทรงเป็นอันขาด ถ้าเช่นนั้นแล้ว จักรีกับจุลจอมเกล้าเท่านั้น
- ถ. ที่ว่านี้ทั้งเต็มยศครึ่งยศหรือคะ
- ด. เมื่อพูดกันแต่เต็มยศ หล่อนเอาครึ่งยศเข้ามาปน
- ถ. ถ้าอย่างนั้น ครึ่งยศแต่งอย่างไรคะ
- ด. ถ้าครึ่งยศแล้ว ไม่ทรงสายสะพายเป็นอันขาด
- ถ. ถ้าเช่นนั้น ดวงตราทรงอะไรคะ จักรี หรือนพรตน์ หรือจุลจอมเกล้า ถ้าอย่างนั้นสร้อยพระศอจักรี ทรงด้วยหรือไม่คะ
- ด. ถ้าทรงนพรตน์ หรือจุลจอมเกล้าแล้ว ทรงสร้อยจักรีด้วยไม่ได้เป็นอันขาด
- ถ. อีฉันเมื่ออ้ายคำเป็นอันขาดนี้เสียจริง ๆ ตราข้างเผือก ตรามงกุฎไม่งาม เพราะไม่เป็นเพชร สายสะพายสีแดงงาม ทรงตราจักรี จุลจอมเกล้า และ นพรตน์ ๓ ดวง แล้วทรงสายสะพาย ข้างเผือกสีแดง ก็งามดี สิบมพูออกจิต จะทรงเช่นนี้ไม่ได้หรือคะ
- ด. ฉันก็เคยตอบ จะอธิบายก็ยืดยาวไป ขอบอกแต่ว่าไม่ได้เป็นอันขาด^{๑๒}

บทถาม - ตอบ อีกบทหนึ่ง ที่ประกอบด้วยอารมณ์ขัน และเป็นกลการประพันธ์ที่ช่วยจำกัดขอบเขตสาระของเรื่องให้พอเหมาะ คือ บทเริ่มต้น ช่วงที่ ๒ “ว่าด้วยวิธีติดพระตรา” ดังนี้

- ถ. ตราฝรั่งเครื่องต้นมีมากหรือคะ
- ด. มีมากหล่อน
- ถ. ทำไมนั้นไม่มีใครจะเห็นท่านทรง
- ด. ท่านไม่ทรงดอกหล่อน ทรงแต่ตราไทย เมื่อไรแขกเมืองมา ท่านถึงจะทรงตราเมืองนั้น
- ถ. เอ๊ะ - - อย่างนั้นมึงอมหรือ ถ้าแขกเมือง ๆ ไหนมา ทำไมเราจะไปรู้
- ด. เขาหมายมาสินหล่อน
- ถ. เขาหมายมาก็เถอะคะ ทำไมเราจะรู้ว่าตราดวงไหนของเมืองไหน
- ด. หล่อนอย่าเพ่ออยากเรียนตราฝรั่งเลย เรียนติดตราไทยให้ได้เสียก่อนเถอะ
- ถ. ทำไมไม่ทรงทั้ง ๕ ดวง พร้อมกันหมดหรือคะ
- ด. ท่านไม่ทรงนะสิจึงได้ลำบาก ถ้าทรงพร้อมกันเสียเสมอ ๆ ก็ง่ายดี^{๑๓}

^{๑๑} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๗๙.

^{๑๒} เพิ่งอ้าง, หน้า ๕๖๔.

^{๑๓} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๘๐.

บทถาม – ตอบ ทั้ง ๒ บท ที่ยกมาข้างต้น แสดงให้เห็นถึงความใคร่รู้ และช่างซักช่างถาม ของ ถ. เท่า ๆ กับที่ฉายพื้นอารมณ์ ของ ต. ให้ปรากฏชัด จนไม่จำเป็นต้องอธิบายขยายความใด ๆ อีก

ฉะนั้น แม้เนื้อเรื่องจะมุ่งที่สาระ และไม่มีคำอธิบายกิริยาอาการใด ๆ ของคู่สนทนาเลย ก็ตาม แต่จินตภาพก็ย่อมจะบังเกิดขึ้นได้เองในความคิดคำนึงของผู้อ่าน ทั้งนี้เพราะทรงคุณลักษณะของตัวละครทั้งคู่ ไว้คงที่ สม่ำเสมอ และคมชัด ง่ายแก่การจะจับสังเกต และไม่จำเป็นต้องใช้จินตนาการในการอ่านเท่าใดนัก ซึ่งนับได้ว่าเป็นพระปรีชาในการทรงพระราชนิพนธ์บทสนทนาตามแบบบทละครพูดชวนหัว อย่างแท้จริง

๒.๒ บทละครพูดซึ่งพระราชนิพนธ์ขึ้นใหม่สำหรับเจรจาแทรกในบทละครรำ มีจำนวน ๑ เรื่อง ได้แก่ บทเจรจา ลครอิเหนา

เมื่อมีการเชิญบทพระราชนิพนธ์เรื่องนี้มาจัดพิมพ์ครั้งแรกนั้น สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงพระนิพนธ์อธิบายชัดเจนว่า “บทเจรจาที่พิมพ์ในสมุดเล่มนี้ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์เองบ้าง โปรดให้พระเจ้าน้องยาเธอ กรมหลวงพิชิตปรีชากร แต่งถวายบ้าง บางทีอาจจะมิใช่ของเจ้านายพระองค์อื่นอีกบ้าง แต่ส่วนพระองค์อื่นนั้นหาทราบแน่ว่า”^{๕๖}

แต่อาจเป็นเพราะเหตุว่า บทเจรจาส่วนที่เป็นพระนิพนธ์ในพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงพิชิตปรีชากร นั้น ตีพิมพ์ครั้งเดียว ใน ประชุมพระนิพนธ์ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงพิชิตปรีชากร (พระองค์เจ้าศัคนางยุคล) และไม่เป็นที่พบเห็นแพร่หลายนักด้วย ฉะนั้น จึงปรากฏว่ามีรายงานการค้นคว้าหลายฉบับ ที่ผู้ศึกษา บทเจรจา ลครอิเหนา ประสงค์จะถวายพระเกียรติคุณด้านการพระราชนิพนธ์บทละคร แต่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว มักจะพลั้งพลาดนำบทพระนิพนธ์มาใช้เป็นตัวอย่างประกอบด้วยความเข้าใจผิด คิดว่าเป็นบทพระราชนิพนธ์อยู่เสมอ บทเจรจาซึ่งมีผู้นิยมยกมาเป็นตัวอย่างด้วยความไม่รู้จักกล่าว ได้แก่ บทที่ ๖ ชาวเมืองมาตุ อิเหนาเข้าเมือง และบทที่ ๗ ชาวเมืองชมอิเหนา ซึ่งเป็นตอนที่มิใช่ของตัวละครเชื้อชาติต่าง ๆ หลากหลาย ในลักษณะเดียวกันกับการออกสืบลองภาษานั้นเอง

บทเจรจา ลครอิเหนา เป็นบทละครพูดที่ทรงพระราชนิพนธ์ให้มีเสียงสัมผัสรับกันประปรายตามสมควร เพราะ “เป็นของแต่งสำหรับตัวละครเจรจาแซกสลับกับบทละครของเดิม”^{๕๗} ในคราวที่ละครหลวงเล่นละครในสมโภชพระนคร ๑๐๐ ปี เมื่อปีมะเมีย พ.ศ. ๒๔๒๕ แต่มีชื่อเรียกต่าง ๆ กันไปบ้าง ตามวาระที่พิมพ์ ได้แก่ บทเจรจา ลครอิเหนา^{๕๘} คำเจรจาละครเรื่องอิเหนา^{๕๙} และ บทเจรจาละครเรื่องอิเหนา^{๖๐}

^{๕๖} ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา, “อธิบายบทเจรจาลครอิเหนา,” ใน *บทเจรจา ลครอิเหนา*. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๔), หน้า (๑).

^{๕๗} เพ็งอ้ง, หน้า (๒).

^{๕๘} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, *บทเจรจา ลครอิเหนา*. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๔).

^{๕๙} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, *คำเจรจาละครเรื่องอิเหนา*. (พระนคร: โรงพิมพ์น้ำเงิน, ๒๔๘๐).

^{๖๐} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, *บทเจรจาละครเรื่องอิเหนา พระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*. (ม.ป.ท., ๒๕๒๐).

ส่วนฉบับที่พิมพ์ครั้งที่ ๓ พ.ศ.๒๕๑๖ นั้น ที่หน้าปกเขียนว่า บทเจรจา ลครอิเหนา เหมือนฉบับพิมพ์ครั้งแรก แต่จำหัวข้อเรื่องในเล่มว่า คำเจรจาลครอิเหนา^{๔๔} สำหรับการศึกษาครั้งนี้ จะเรียกชื่อตามฉบับพิมพ์ครั้งแรก อันเป็นฉบับที่ “พิมพ์ตามต้นฉบับเดิม ซึ่งเขียนเอาสำเนียงพูดเป็นข้อสำคัญ”^{๔๕}

จากการสำรวจเอกสาร ได้พบว่าพระราชนิพนธ์ ฉบับพิมพ์ครั้งที่ ๒ เมื่อ พ.ศ.๒๔๘๐ นั้น มีข้อมูลบางประการที่น่าสนใจ ซึ่งหากนำมาพิจารณาประกอบกับการศึกษาบทพระราชนิพนธ์แล้ว จะแสดงให้เห็นถึงพระอารมณ์ขัน กับทั้งพระปรีชาสามารถแห่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ได้อย่างชัดเจน และมีความน่าสนใจยิ่ง เพราะเป็นมุมมองใหม่ที่ยังไม่เคยมีผู้ใดศึกษามาก่อน ข้อมูลซึ่งกล่าวถึงนี้ ได้แก่ “นามท่านที่เป็นครู และท่านที่เป็นตัวละคร”^{๔๖} ซึ่งเจ้าจอมมารดาสมบุรณ์ได้สืบค้น และรวบรวมมาพิมพ์ไว้

เมื่อสำรวจ “นามท่านที่เป็นครู และนามท่านที่เป็นตัวละคร” ดังกล่าว พบว่ามีท่านที่เป็นครูหลายท่าน เป็นตัวละครซึ่งร่วมเล่นละคร เมื่อ พ.ศ.๒๔๒๕ ด้วย ได้แก่ คุณองุ่น คุณท้าวโศภา (เล็ก) คุณท้าวชื่น คุณเจ้าแก้วสารภี ท้าวศรีสัจจา (อิม) ท้าวอินทร์สุริยา (เปลี่ยน) และคุณเจ้าแก้วลำไย โดยเฉพาะ ๓ ท่านสุดท้ายที่เอ่ยนามนั้น รับบทเป็น “ท้าวอิม” “ท้าวเปลี่ยน” และ “คุณป้าลำไย” ตามลำดับ

ข้อค้นพบนี้ จุดประกายให้มีความสนใจจะศึกษาตัวละครประกอบ ซึ่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงสร้างขึ้น ใน บทเจรจา ลครอิเหนา โดยจะพิจารณาจากบทสนทนาเป็นหลัก และเพื่อให้เกิดการศึกษา บทเจรจา ลครอิเหนา อันเป็นบทละครพูดนี้สมบูรณ์ขึ้น จึงจะพิจารณาคำกำกับการเล่นที่ทรงพระราชนิพนธ์แทรกไว้ในบทเจรจา ควบคู่กันไปด้วย ดังจะอภิปรายต่อไปนี้

ลักษณะเด่นของ บทเจรจา ลครอิเหนา คือ เห็นได้ชัดเจนมาก ว่าขณะที่ทรงพระราชนิพนธ์ บทตัวละครประกอบซึ่งเป็นบรรดาคุณช้างในทั้งหลายนั้น ทรงลำราญพระราชหฤทัยเป็นอย่างยิ่ง ทรงจำลองภาพความตลกคึกคักตื่นเต้นของคุณช้างใน เมื่อถึงเวลาต้องเตรียมตัวโดยเสด็จไปประทับแรมนอกพระราชฐานได้อย่างละเอียด และชวนขัน ทรงนำนามบุคคล ชื่อสถานที่ เหตุการณ์ และสมัยนิยม มาแทรกไว้ในบทสนทนาเป็นระยะ ๆ ซึ่งเชื่อได้ว่าจะทำให้ทั้งท่านผู้ทรงเล่น และเล่นเป็นตัวละคร ตลอดจนบรรดาท่านผู้ชม ที่ส่วนใหญ่เป็นเจ้านายฝ่ายใน และคุณช้างใน บังเกิดความขบขัน และหรรษาไปกับเนื้อหาของบทเจรจาเป็นอย่างมาก

กล่าวเฉพาะวิธีที่ทรงนำนามบุคคลจริงมาใช้ และ/หรือ แทรกไว้ในบทเจรจาพระราชนิพนธ์ เพื่อร่นระยะห่างระหว่างโลกของละครกับโลกแห่งความเป็นจริงให้ใกล้ชิดกันมากขึ้นนั้น มี ๓ วิธี ด้วยกัน คือ

๑. เอ่ยนามบุคคลจริงชัดเจน บุคคลผู้มีตัวตนจริงซึ่งทรงนำมาเอ่ยถึงในบทพระราชนิพนธ์นี้ มีทั้งท่านที่ยังมีชีวิตอยู่ และหาชีวิตไม่แล้วในเวลานั้น แต่เชื่อได้ว่าต้องเป็นผู้ซึ่งที่ประชุมชนนั้นรู้จักดี อาทิ

^{๔๔} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. *บทเจรจา ลครอิเหนา และ ตำนาน เรื่อง ลครอิเหนา*. (กรุงเทพมหานคร: ศูนย์การพิมพ์, ๒๕๑๖).

^{๔๕} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๘๙.

^{๔๖} สมบุรณ์, เจ้าจอม ในรัชกาลที่ ๕. “คำปรารภ,” ใน *บทเจรจาละครเรื่องอิเหนา พระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*. (พระนคร: โรงพิมพ์น้ำเต้า, ๒๔๘๐), หน้า (ก).

มลาหโร อุ๊ย ตามแต่หล่อนจะโกรธจะกริ้ว ที่จะให้อันนึ่งชีว์ไม่ยอมจนตาย พุโธ่
ผ้าตัวคุณพ่อซื้อเจ็กจิวมาให้ใหม่ใหม่ หล่อนก็เอาไปเสียทั้งสามผืน...”^{๔๔}

...

ปะหนัน ชื้ออะไร เอาที่ไหนมา ดูผ้าตัวนเกอะ เจ็กจิวตานี้

ยายหา ผ้าเขาส่งไปนานแล้ว แต่แม่ทองคำยังไม่ตาย เขาจะขายผืนละยี่สิบแปด
ฉันเห็นว่าแพง ต่อกี่ไม่ให้

ปะหนัน อุ๊ย ยี่สิบแปดใครจะซื้อได้ เอาเถอะถ้าให้ยี่สิบสี่ จะเอาสักสองผืน...”^{๔๕}

๒. ไม่ออกนามโดยตรง แต่เนื้อความมินัยให้เข้าใจได้ว่าหมายถึงบุคคลใด นามบุคคล
ที่ทรงกล่าวถึงด้วยวิธีเช่นนี้ มีอยู่ทั้งในบทเจรจาทั่วไป และประเภท “เรื่องซุบซิบที่ลือฉาว” ดังตัวอย่างต่อไปนี้

บุหลัน ถมไป ใหม่ใหม่ อย่างลัว ยังเย็บค้างอยู่ห่างแบดแมนก็หลายอย่างด้วยกัน
ฉันเดือนแหม่มเมื่อตะกี้ แหม่มว่าจะเย็บให้ทัน ถุงดินแพรคุณพ่อส่งมาใหม่ใหม่
ก็มีเป็นหลายคู่ ถมไปเครื่องนุ่งห่มฉันมีเป็นคู่...”^{๔๖}

...

สำหรับ หีบโค่นะหล่อน ทำไมฉันไม่เห็น

มลาหโร หีบรายนั้นนะเป็นไร หีบรายปีมะโรงนะหล่อนไม่เห็นฤา เมื่อมีละครโรงหลอ
เขาไปกินป้อออกโรง

สำหรับ อะไรที่ ฉันนึกไม่ออก

สุบั้ง อ้อ ฉันนึกได้แล้ว แม่สำหรับไม่เห็นหีบรายแม่มลาหโร

สำหรับ เรื่องราวมันเป็นยังไง บอกให้ฉันรู้มั่ง

มลาหโร รู้ละจะซื้อหรือ หีบรายนี้เจ้าของเขามั่งมีมาก เมื่อก่อนอยู่ที่ในวัง แม่ยายหาแน
เขาเป็นคนสนิท เขาเป็นคู่คิดคู่อ่าน เขาเสียใจว่าอยู่ในวังมานานไม่ได้หีบทอง
เขาถึงทำหีบเพชรใบนี้ ให้เห็นว่ามิดอกมิใช่เต็มตรง แต่ที่อยากได้หีบหลวง
สักใบ พอจะได้เป็นเกียรติยศ คอยคอยอยู่นานเห็นไม่ได้การก็อ่อนใจ พอมีเหตุ
ก็บอกออก เว้นแต่ยังไม่ไป ไคไคช่วยกันห้ามปราบก็ไม่ฟัง ว่าต้องรับสั่งถึงจะ
อยู่ได้ แล้วก็ให้ประทานหีบทองเสียสักใบ พออย่าให้ต้องขายหน้ากับคนที่
เขามาใหม่ใหม่ มีคนรับแก่กรออยู่นานนาน แต่เห็นไม่ได้การก็เสียใจ บอกว่า
ห้วงตึกจะออกไป

สุบั้ง อุ๊ย หมั่นไส้ ไปแล้วยังอวดดีว่าหนีออกมาได้ ท่านโปรดปรานมากมาย แต่ตัว
ไม่สบายไม่เต็มใจ ถึงจะได้หีบทองหีบหยองก็ไม่เห็นดีอะไร เขาว่าผู้ขายตอม
กราวกราว...”^{๔๗}

^{๔๔} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๔๙, หน้า ๔๕.

^{๔๕} เพิ่งอ้าง, หน้า ๕๙.

^{๔๖} เพิ่งอ้าง, หน้า ๔๘.

^{๔๗} เพิ่งอ้าง, หน้า ๕๖ - ๕๗.

๓. กำหนดชื่อตัวละครให้ตรงกับนามท่านผู้ที่ต้องเล่นเป็นตัวละครนั้น ๆ วิธีการนี้เองที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงใช้กับท่านผู้เป็นครู ๓ ท่าน ซึ่งได้เอย่ยนามไปแล้วข้างต้น คือ ทรงพระราชนิพนธ์บท “ท้าวอ้อม” ให้ท้าวศรีสัจจา (อ้อม) เล่น “ท้าวเปลี่ยน” ให้ท้าวอินทร์สุริยา (เปลี่ยน) เล่น และ “คุณป้าลำไย” ให้คุณเถ้าแก่ลำไยเล่น ซึ่งเมื่อพิจารณาบทเจรจาแล้ว จะเห็นว่าทรงพระราชนิพนธ์ให้ตัวละครทั้งสามมีลักษณะเฉพาะบางอย่าง ที่สันนิษฐานได้ว่าคงจะทรงนำพฤติกรรมจริงของแต่ละท่านนั่นเอง มาเป็นบทบาท และบทเจรจาของตัวละคร อาทิ คุณลำไยผู้ที่บรรดาคุณข้างในมักแหวะเวียนไปขอให้กันโรผมให้เสมอ และเป็นผู้ที่ชอบฟังธรรมเทศนามาก ดังเมื่อแรกปรากฏตัวในละครนั้น ก็เพิ่งจะกลับจากไปฟังเทศน์^{๔๔} และเมื่อจบจากนาฏการก็จะไปฟังเทศน์ที่โรงทาน^{๔๕} อีกครั้ง

สำหรับท้าวเปลี่ยนนั้น ไม่มีบทที่แสดงลักษณะชัดเจนนัก แต่มีบทเจรจาของท้าวอ้อมบทหนึ่ง ตอนที่เล่นสะบ้าแพ้ แล้วถูกปรับให้ลุกขึ้นรำ ในชั้นแรกท้าวอ้อมไม่ยอมรำ แต่เสนอให้ท้าวเปลี่ยนเป็นผู้รำแทน บทมีว่า “...แม่เปลี่ยนนะเนาะ หล่อนซึ่งรำงามเหมือนคุณวรจันทร์ ไปให้หล่อนรำเถอะ”^{๔๖} ซึ่งเมื่อท้าวเปลี่ยนได้ยินดังนั้น ก็ลุกขึ้นแสดงความพร้อมที่จะรำแทนทันที จนผู้อื่นต้องทักท้วง ในที่สุด ท้าวอ้อมจึงยอมลุกขึ้นรำเอง

บทท้าวอ้อมซึ่งท้าวศรีสัจจา (อ้อม) เป็นผู้เล่นนั้น เป็นตัวละครประกอบที่ได้รับการแจกบทให้มาก เเด่น และมีน้ำเสียงยั่วล้อที่สุด กล่าวคือ ทรงพระราชนิพนธ์ให้เป็นตัวละครซึ่งพื้นอารมณ์เสียง่าย เมื่อได้ฟังหรือเห็นอะไรที่ผิดหูผิดตา ก็มักจะฉุนเฉียว เอะอะปึงปึง ไม่ยอมสงบลงง่าย ๆ และหากมีใครห้ามปรามแล้ว ก็มักจะประกาศว่า “จะเอาไปเขียนไปฆ่าที่ไหนก็เอาไปเถอะ” บ้าง หรือบ่นว่า “จะลาออกจากราชการ” บ้าง เสมอ ดังตัวอย่าง ต่อไปนี้

มะดีหวี	อ้าย รำคาญคุณท้าวเน่้นัก ยังไม่ยั้งทนไรก็ไม่ให้ออกโรม โรม ไปเปล่าเปล่านี่
ท้าวอ้อม	อ้าว ก็เมื่อเห็นยังงี้ก็พูดไปนะแหละ กลับกริ้วเอาว่าพูด ที่นี้จะได้ไม่พูดละ เอาเถอะ คราวนี้ไม่พูดละ พูดไม่ได้ละ ไม่พูด ไม่พูดละ เมื่อพูดผิดก็เอาออก เสียจากราชการเถอะ ไม่อยากทำหรอก
บาทหยัน	อ้าย ท่านจะพูดจาไม่พูดอะไรก็นิ่งเสียมั่งเถอะเจ้าคะ
ท้าวอ้อม	โอ อย่าสอดน่ะ อย่าสอด ข้าทำราชการมาก่อนเจ้า ข้ารู้ละ รู้ดอก เมื่อไม่ให้ พูด จะได้ไม่พูด แต่ว่าผิดก็อย่ามาลงเอาอันนี้ละ ประเดี๋ยวนี้อะไรอะไร ก็ท้าวอ้อม ท้าวอ้อม นี่แหละ เอาเถอะไม่พูดละ ท้าวนางอื่นท่านมีดอก (ลุกขึ้น เดินไปนั่งห่าง ๆ กอดมือ แหงนหน้าเคี้ยวหมากบ่น) ยังงี้ละทำราชการไม่ได้ เห็นจะต้องออก เจ็บใจนัก ^{๔๗}

...

^{๔๔} เพิ่งอ้าง. หน้า ๕๓ - ๕๔.

^{๔๕} เพิ่งอ้าง. หน้า ๕๙ - ๖๐.

^{๔๖} เพิ่งอ้าง. หน้า ๙๐.

^{๔๗} เพิ่งอ้าง. หน้า ๗๗ - ๗๘.

บาทยัน นั่นอะไรล่ะเจ้าคะ อีฉันบอกให้ไปเที่ยวหา นึกว่าใครทะเลาะเอาละ
 ท้าวอิม ก็หามันไม่เห็นนี่นะ จะเอาไปเสียนไปฆ่าที่ไหนก็เอาไปเถอะ
 บาทยัน ก็ท่านไม่หายังนี้ มันจะเห็นที่ไหนล่ะเจ้าคะ ราชการนะเจ้าคะ (บาทยันกลับไป)
 ท้าวอิม เอ้า ให้เที่ยวหาที่หามันไป ให้ตีหนักตายโหงเสียรู้แล้วรู้รอดไป (ไปหา กับ
 นางกำนัลทั้งปวง เดินบนทิมฟ้า แล้วตะโกน) นางยุโบล แม่ยุโบลเจ้าข้า
 ไปเสียข้างไหนล่ะเจ้าคะ (บัน) จะรู้ที่ไปหาข้างไหนนะ ยังงี้ละเต็มทีละ
 ไม่เคยพบเคยเห็น (ตะโกน) คุณนายยุโบลเชิญมานี่เกิดเจ้าข้า อีฉันเจ็บเท้า
 นักเจ้าข้า (นั่งบัน) โอ๊ย นั่นมีอย่างธา คนหนึ่งไปข้างไหนเสียแล้ว กลับให้
 ให้เรามาหา จะรู้ที่ไปหาที่ไหน ยังงี้ถ้าชอบแต่ให้ผู้ชายเขาช่วยกันค้นหาในป่า
 ดุชิ ถึงจะถูก แต่พวกผู้หญิงใครจะไปเห็น เอาเถอะ ไม่หาไม่แหหละ จะเอา
 ไปเสียนไปฆ่าที่ไหนก็เอาไปเถอะ...
 หลายคน ยังไงละคุณเจ้าข้า ท่านไปหาไม่ได้ธา
 ท้าวอิม (ยืนท้าวสะเอว) โอ๊ย ไปหาไปแหมนที่ไหน ดินจะหักจะฉนวนเสียแล้วนี้ ไม่หาละ
 จะเอาไปฆ่าไปเสียนอะไรเสียก็เอาไปเถอะ^{๑๑๑}

เชื่อได้ว่า เวลาที่นำบทเจรจาดังกล่าวไปเล่นออกโรงในครั้งนั้น ทั้งตัวท่านผู้เล่นเป็นท้าวอิม
 ตัวละครอื่น ๆ และบรรดาท่านผู้ชมทั้งหลายที่รู้จักท้าวศรีสัจจา (อิม) ย่อมจะรู้สึกขำขันกันทั่วหน้า และคงจะขัน
 นกขึ้นไปอีก หากท้าวศรีสัจจาไม่ยอมเล่นให้สมบท และประกาศว่า “จะเอาไปเสียนไปฆ่าที่ไหนก็เอาไปเถอะ”
 หรือ “ยังงี้ละทำราชการไม่ได้ เห็นจะต้องออก” นับเป็นพระปรีชายิ่งที่ทรงพระราชนิพนธ์บทเจรจาให้เข้ากับ
 ลักษณะเฉพาะตัวของผู้เล่น สมเหมาะกับผู้ชมกลุ่มเป้าหมาย เพื่อผลสำเร็จในเวลาที่น่าละครไปเล่นออกโรง

จากบทเจรจาที่ยกมาเป็นตัวอย่างข้างต้น จะเห็นว่าทรงพระราชนิพนธ์คำกำกับการเล่นแทรก
 ไว้ในระหว่างบทเจรจาด้วยเสมอ จึงเท่ากับว่าทรงกำกับการเล่นละครผ่านตัวบทพระราชนิพนธ์ด้วยนั่นเอง
 เพราะนอกจากจะทรงพระราชนิพนธ์การออกท่าทางของตัวละคร และการเข้าออกโรงละครแล้ว ยังคาดได้ว่า
 ในขณะที่ทรงพระราชนิพนธ์นั้น คงจะทรงคะเนแล้วว่า จะปลุกโรงที่ใด ตอนใดจะใช้สถานที่จริง และตัวละคร
 จะต้องเล่นกับสถานที่นั้น ๆ อย่างไร ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ยาทยา ว่ายก็ได้จะเป็นไรมี คอยดูเถอะให้ดีดี
 (นางยาทยา ว่ายไปเป็นท่าต่าง ๆ ตะแคงบ้าง หงายบ้าง ว่ายข้ามสระบ้าง
 พวกที่ดูพากันชมอื้อออไปต่าง ๆ แต่พากันขึ้นหมด นางสะเบียดเอาลูกมะตาด
 ทุบหัวตามคันฉัตรจันทน์แล้ว พอนางยาทยาข้ามไปถึงฝั่งสระฟากโน้น) ...
 (...นางยาทยาตกใจรีบว่ายมาเร็วเร็ว เหนื่อยอ่อนเต็มที่ ว่ายเต็มกระเดือก พอลา
 พอลมาถึงบันไดก้าวขึ้นสิ้นลั้ม ตกน้ำลงไปใหม่ ขึ้นอีกลั้มอีก สามหนสี่หน พวกนั้น
 ล้อ เฮ ๆฮา ๆ ที่หลังจึงขึ้นมามอบนบกได้)^{๑๑๑}

^{๑๑๑} เพิ่งอ้าง. หน้า ๑๑๒ - ๑๑๔.

^{๑๑๒} เพิ่งอ้าง. หน้า ๙๕.

บทพระราชนิพนธ์ตอนซึ่งเด่นที่สุด และเหมาะจะใช้เป็นตัวอย่างแสดงถึงพระราชจินตนาการ ที่ทรงใช้ระหว่างพระราชนิพนธ์บทเจรจา และคำกำกับการเล่นแทรกลงระหว่างบทร้องของเดิม เพื่อให้สามารถ เล่นละครได้นำดูตรงตามพระราชประสงค์ คือ บทที่ ๒๓ ท้าวล่าสำเข้าเฝ้าท้าวดาหา ดังต่อไปนี้

บท	ลตองค์ลงเหนือบัลลังก์อาสน์	หมู่มาตย์แวดล้อมหลายหลั่น
จรรกา	(ยิ้ม ถวายบังคมสวัสดี)	
บท	เห็นท้าวล่าสำมาอภิวันท์	พระผินผันภักตร์ตรัสประภาษไป
จรรกา	(พลอยประนมมือไปด้วย แล้วหันหน้ามาบอกแก่เสนา) พี่ฉัน ดี ดี นี่	
บท	ดูก่อนระตูผู้ทรงนาม	ค่อยมีความผาสุกฤาไฉน
จรรกา	(ยิ้ม ถวายบังคม แล้วหันมาว่าแก่เสนา) รับสั่งกับพี่ฉัน (แล้วสกิดท้าวล่าสำ)	
	กราบพูล กราบพูล นี่	
บท	ครองบุรีฐานสำราญใจ	ฤาทุกขโศกโรคไทยพาธา
จรรกา	(หันหน้ามาว่าแก่เสนา มือชี้ล่าสำ) แขงแรง ไม่ใครจะเป็นคนชี้โรคชี้ไทย นี่ ...	
บท	เมื่อนั้น	ท้าวล่าสำสนองพระบรรหาร
จรรกา	(สกิดท้าวล่าสำขนาบไป ประนมมือหัวเราะกับท้าวดาหาบ้าง แล้วหันมาว่า	
	กับเสนา) กราบพูล	
บท	ว่ามีได้มีเหตุเภทพาล	อยู่สำราญเป็นสุขสวัสดิ์
จรรกา	(สกิดท้าวล่าสำ) กราบพูล กราบพูล	
บท	ด้วยเดชานุภาพพระภูวไนย	ปกไปได้เย็นเกษิ
จรรกา	(พลอยไหว้ท้าวดาหาด้วย แล้วเอามือสกิดเท้าล่าสำ ทำหน้าเกิดความสองสามครั้ง)	
บท	ไพร่ฟ้าประชานมนตริ	ในธานีเกษมเปรมปรา
จรรกา	(หันมาว่าแก่เสนา) ในเมืองล่าสำสบาย สบายมาก นี่...	

บทของจรรกาบทที่ ๒ และบทรองสุดท้าย ซึ่งทรงพระราชนิพนธ์คำกำกับการเล่นไว้ข้างต้น เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นชัดเจนว่าขณะที่ทรงพระราชนิพนธ์นั้น ทรงจินตนาการภาพละครกำลังเล่นออกโรง ไปด้วยอย่างแน่นอน ฉะนั้น เมื่อทอดพระเนตรเห็นในจินตภาพว่าตัวละครที่เล่นเป็นท้าวล่าสำกำลังรำไซ้บท ทำถวายบังคม จึงทรงพระราชนิพนธ์ให้จรรกา "พลอยประนมมือไปด้วย..." และ "พลอยไหว้ท้าวดาหาด้วย..." ดังกล่าว และการที่ทรงพระราชนิพนธ์ให้จรรกาขอใช้เสียงท่ายที่ฟังแปร่งหู ตลอดจนมีบทบาท และบทเจรจา ซึ่งสื่อแสดงให้เห็นว่าเป็นผู้ไม่มีความเหมาะสมกับกาลเทศะนั้น ล้วนแต่เป็นวิธีที่ทรงกำกับการเล่นผ่านตัวบท ทั้งสิ้น

กล่าวโดยสรุปได้ว่า ทั้ง ปัญหายายแก่ และ บทเจรจา ลครอึเหนา เป็นบทพระราชนิพนธ์ ที่แสดงให้เห็นประจักษ์ถึงพระปรีชาสามารถในการพระราชนิพนธ์บทละครพูด ทั้งยังทำให้เห็นพระอัจฉริยภาพ ในการทรงกำกับ และอำนวยความสะดวกการเล่น ผ่านบทพระราชนิพนธ์ได้ด้วย

รูป

เมื่อนำผลการศึกษาทละครพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทั้ง ๗ เรื่อง มาประมวลเข้าด้วยกันแล้ว ได้คำตอบว่าการพิจารณาด้วยนาฏยกระบวนทัศน์เช่นนี้ ช่วยแสดงให้เห็นถึง พระอัจฉริยภาพ และพระปรีชาญาณแห่งองค์ผู้ทรงพระราชนิพนธ์ ทั้งในพระราชฐานะผู้เขียนบทละคร ร้องเพลง ผู้คัดเลือกตัวละคร ผู้กำกับ และผู้อำนวยการเล่นละคร ได้จริง สอดคล้องกับรายงานผลการวิจัย ของ ศาสตราจารย์สุพล วิรุฬห์รักษ์ ที่สรุปว่า พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว “ทรงสนพระทัย และ ทรงพระปรีชาสามารถในนาฏยศิลป์ไทย ทั้งเก่า และใหม่”^{๑๑๔}

นอกจากนั้น ประโยชน์ที่ได้รับจากการวิเคราะห์ด้วยนาฏยกระบวนทัศน์ครั้งนี้ คือ ช่วยสนับสนุน และ เสริมให้ผลการศึกษาทละครพระราชนิพนธ์ผ่านกระบวนทัศน์อื่น ๆ ที่เคยมีผู้อภิปราย และนำเสนอไว้แล้วนั้น มีน้ำหนักค่าความน่าเชื่อถือเพิ่มขึ้นด้วย จึงอาจกล่าวได้ว่า ความพยายามที่จะทดลองใช้นาฏยกระบวนทัศน์ มาใช้ศึกษาทละครพระราชนิพนธ์ในครั้งนี้ ได้ผลเป็นที่น่าพึงพอใจตามสมควร ตามส่วนแห่งความสนใจ

^{๑๑๔} สุพล วิรุฬห์รักษ์. *วิวัฒนาการนาฏยศิลป์ไทยในกรุงรัตนโกสินทร์ พ.ศ. ๒๓๒๕ - ๒๔๗๗*. (กรุงเทพมหานคร: อัดลัมเนา, ๒๕๔๑), หน้า ๑๐/๒๓.

ภาคผนวก

บทความชิ้นนี้จะไม่มีความสมบูรณ์เลย หากไม่สามารถจุดประกายให้มีผู้สนใจศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับบทละครพระราชนิพนธ์เพิ่มเติมต่อไป เพื่อขยาย “เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย” ให้ลึกซึ้ง และกว้างขวางขึ้นอีก จึงสมควรจะต้องกล่าวถึงบทละครซึ่งเคยมีผู้บอกเล่า อ้างอิง และสันนิษฐานว่าเป็นพระราชนิพนธ์ รวม ๔ เรื่อง ได้แก่ เรื่อง โจร ๔๐ ผัวกลัวเมีย พนันงดความโกรธ และ แม่ม่ายทรงเครื่อง ไว้พอสังเขปด้วย ดังนี้

เรื่อง โจร ๔๐ เป็นละครที่เล่นออกโรงในงานเลี้ยงโต๊ะปีใหม่ พ.ศ.๒๔๒๐ ซึ่งการเล่นละครครั้งนั้น “มีบทร้องด้วย ๖ ท่อน เข้าใจว่าจะเป็นบทพระราชนิพนธ์ของรัชกาลที่ ๕”^{๙๖๖} ตามที่ ม.ร.ว.ศุภวัฒน์ เกษมศรี สันนิษฐานไว้ และเป็นข้อมูลตรงกับใน จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ซึ่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ว่า “ขึ้นค่ำ ๑ เดือน ๕ ปีฉลู ยังเป็นอัฐศก จุลศักราช ๑๒๓๘...เวลาค่ำแต่งตัวเป็นปชา เจ้านายแต่งต่าง ๆ กัน...นั่งโต๊ะเวลา ๒ หุ้ม ๔ หุ้มเล็ก จับฉลากต่าง ๆ...แล้วเล่นกลแลเขียนเตอจนรุ่งปี่นี้เล่นเรื่องโจร ๔๐ กระเชมศรีเป็นอาลิบบา ทองเป็นน้อง แถมเป็นบาบามักเตฟา กรมเจริญเป็นนายโจร จิตรเป็นมียพา มีคำร้องด้วย ๖ ท่อน”^{๙๖๗} แต่ทว่าไม่มีข้อมูลใดเลยที่ชี้ชัดว่า “คำร้อง ๖ ท่อน” ในการเล่นละครครั้งนั้น เป็นบทพระราชนิพนธ์ ทั้งยังไม่สามารถค้นหา “คำร้อง ๖ ท่อน” ที่กล่าวถึงมาศึกษาได้ในปัจจุบันด้วย

การเล่นกล และเล่นละครในงานสโมสรสำราญ ภายหลังการเลี้ยงโต๊ะวันปีใหม่ จะเริ่มมีขึ้นตั้งแต่ปีใด ไม่ทราบแน่ชัด แต่มีหลักฐานยืนยันว่า ในการเลี้ยงโต๊ะปีใหม่ พ.ศ.๒๔๑๙ (ปีชวด จุลศักราช ๑๒๓๗) นั้น ได้มีการเล่นกลแล้ว ดังความใน หนังสือ COURT ข้าราชการ เล่ม ๒ ว่า “เวลา ๒ ยามเศษ เสด็จมาที่กลางตลาด้านตะวันตกแห่งพระที่นั่งบรมราชสถิตยมโหฬาร ประทับร้อนด้วยพระบรมวงศานุวงศ์ฝ่ายหน้าฝ่ายใน เป็นอันมาก ที่กลางหน้าโรงกลทอดพระเนตรเล่นกลของรอยัลมาโยเกมต์ โซเซเอตตี แลกลนี้เล่นสนุกนัก แลเล่นอยู่จนเวลา ๑๐ หุ้มเศษ”^{๙๖๘} กระทั่งถึงปีถัดมา จึงมีการเล่นกล และเล่นละคร เรื่อง โจร ๔๐ ดังกล่าวแล้ว

ต่อมาถึง พ.ศ.๒๔๒๑ การเลี้ยงโต๊ะปีใหม่ในพระบรมมหาราชวัง ก็มีการเล่นกล และละครอีกเช่นเคย ดังข้อความในพระราชนิพนธ์ จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ว่า “วันพุธขึ้น ๕ ค่ำ เดือน ๕ ปีชลา ยังเป็นนพศก ๑๒๓๙... ค่ำเจ้านายแต่งแฟนขึ้นมาดินเนอ ๒ หุ้มเล็กโต๊ะ ไปรับของฉลากแล้วลงไปเล่นกลและละคร เล่นเรื่องดาบอดและสัตว์ป่า เรื่องตารุ่ง จนเข้าโมงหนึ่ง”^{๙๖๙}

^{๙๖๖} ศุภวัฒน์ เกษมศรี, ม.ร.ว., พระประวัติกรมหมื่นทิฆารวงษ์ประวัติ. (พระนคร: มิตรสยาม, ๒๕๑๗), หน้า ๘๖.

^{๙๖๗} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาค ๑. (พระนคร: โรงพิมพ์สยามพาณิชย์การ), ๒๔๗๖. หน้า ๑ - ๒.

^{๙๖๘} หนังสือ COURT ข้าราชการ เจ้านาย ๑๑ พระองค์ทรงช่วยกันแต่ง เล่ม ๒. (พระนคร: โรงพิมพ์ไท), ๒๔๖๖. หน้า ๑๙ - ๒๐.

^{๙๖๙} จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาค ๗. (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร), ๒๔๗๗. หน้า ๑.

เนื้อเรื่องละคร “เรื่องตารุง” ตามที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงเรียกอย่างล้าลอง ใน จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ช่วงต้นนั้น เป็นเรื่องของสามภรรยาคนหนึ่งภรรยามีนิสัยชอบข่มสามี พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหมื่นพิทยวงษ์ประวัติ ทรงเล่นเป็น “ตัวตารุง” กรมหมื่นอดิศรอุดมเดชเป็นเมีย ซื่อยายจัน ในที่สุดของเรื่องกลับกลายเป็นว่าตัวตารุงเมีย ๆ ก็เลยกลั้วผัวไม่กล้าข่มเหงอีกต่อไป^{๑๐๐} และละครเรื่องนี้ ก็คือ เรื่อง ผัวกลั้วเมีย ตามชื่อที่ ม.ร.ว. สุภวัณย์ เกษมศรี บันทึกไว้ และปรากฏชื่อรวมอยู่ในรายการ “พระราชกรณียกิจ ด้านการเขียนบทละคร”^{๑๐๑} เป็นครั้งแรก

แต่เมื่อกลับไปทบทวนข้อความจากพระราชนิพนธ์ จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน เกี่ยวกับการเล่นละคร “เรื่องตารุง” ซ้ำอีกครั้ง ทำให้มีความเชื่อ่านอกจากเสด็จลงทอดพระเนตรละครแล้ว ก็คงจะมีได้มีส่วนเกี่ยวข้องใด ๆ กับการเล่นละครครั้งนั้นเป็นแน่ ตรงกับงานงานสมโภชปีใหม่ปีต่อมา คือ พ.ศ. ๒๔๒๒ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจึงทรงมีบทบาทสำคัญอย่างยิ่ง ในการจัดเล่นละคร นิทราชาคริช ดังได้กล่าวถึงโดยละเอียดในบทความมาแล้ว และสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงพระนิพนธ์ไว้ว่า เป็น “คราวสุดท้าย”^{๑๐๒} ที่มีการเล่น “ละครพูดชั้นเดิม” ในกาลมงคลปีใหม่ด้วย

ในส่วนของละคร เรื่อง พนันงัดความโกรธ ซึ่งปรากฏชื่อรวมอยู่ในรายการเดียวกับ เรื่อง ผัวกลั้วเมีย ด้วยนั้น พบข้อมูลเกี่ยวกับละครเรื่องนี้เพียงสั้น ๆ ในบันทึกความทรงจำ ของ ขุนวิจิตรมาตรา ว่า “ดูเหมือนจะมีขึ้นในงานฉลองหอพระสมุทวชิรญาณ เมื่อ ปี พ.ศ. ๒๔๓๒”^{๑๐๓} เท่านั้น

สำหรับบทละคร เรื่อง แม่มา้ยทรงเครื่อง เป็นเรื่องที่ ศาสตราจารย์ พลตรี ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช เคยกล่าวถึงในระหว่างการสนทนาอย่างไม่เป็นทางการครั้งหนึ่ง^{๑๐๔} ว่าท่านผู้ใหญ่เคยเล่าให้ท่านฟังว่า คราวที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เสด็จประพาสประเทศในทวีปยุโรป ครั้งแรก เมื่อ พ.ศ. ๒๔๔๐ นั้น ได้ทรงพระราชนิพนธ์บทละครพูดเรื่องนี้ ส่งกลับมายังประเทศไทย เพื่อพระราชทานแด่ “สมเด็จพระริยเณต์” (สมเด็จพระศรีพัชรินทราบรมราชินีนาถ ขณะทรงดำรงตำแหน่งผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์) เนื้อเรื่องละครกล่าวถึงสตรีที่สามีต้องจากบ้านไปแดนไกลชั่วคราว แต่ท่านผู้ใหญ่ผู้เล่าก็ได้เคยเห็นตัวบท หรือชมการเล่นละครเรื่องนี้เลย

หากข้อมูลเพียงน้อยนิดเกี่ยวกับบทละคร ๔ เรื่อง นี้ จะจุตประกาย หรือเป็นต้นทางให้บรรดาผู้ที่สนใจศึกษาพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ติดตามสืบค้นให้พบตัวบท และหาหลักฐานมาสนับสนุน และ/หรือ คัดค้าน ต่อไปแล้ว ก็จะเป็นประโยชน์แก่การศึกษาในสาขามนุษยศาสตร์ อย่างยิ่ง

^{๑๐๐} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๑๐๖.

^{๑๐๑} สุรพล วิรุฬห์รักษ์, “พระราชกรณียกิจ ด้านการเขียนบทละคร,” ใน *นาฏยศิลป์รัชกาลที่ ๕*, (แผ่นโป่งใส) หน้า ๒๙.

^{๑๐๒} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๑๕๘.

^{๑๐๓} วิจิตรมาตรา, ขุน. *๘๐ ปีในชีวิตข้าพเจ้า*, (กรุงเทพมหานคร: บัณฑิตการพิมพ์), หน้า ๔๓.

^{๑๐๔} ศาสตราจารย์ พลตรี ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช นางสุวรรณี ชลาญเคราะห์ และนายจักรกฤษณ์ ดวงพัตรา ณ บ้านเลขที่ ๙ ซอยพระพิณิจ (ซอยสวนพลู) เขตสาทร กรุงเทพมหานคร เมื่อวันที่ ๒๐ ตุลาคม พ.ศ. ๒๕๓๗

บรรณานุกรม

เอกสารฉบับตีพิมพ์

กระทรวงกลาโหม. **จอมทัพไทยและเอกลักษณ์การทหารของแผ่นดิน**. กรุงเทพมหานคร: พับลิคบิสเนส
พริ้นท์, ๒๕๓๕.

กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. **เงาะป่า**
ฉบับลายพระหัตถ์สมเด็จพระเจ้าฟ้า นิทานภาค กรมขุนอุทองเขตขัตติยนารี. ใน **บทละครเรื่องเงาะป่า**.
ม.ป.ท., ๒๕๔๐.

จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเบิกโรงละครหลวง พระบรมราชานิพนธ์ในรัชกาลที่ ๔**.
(พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงสมรรัตนศิริเชษฐ โปรดให้พิมพ์ เมื่อปีวอก พ.ศ.๒๔๖๓). พระนคร:
โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๓.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **คำเจรจาละครเรื่องอิเหนา**. (เจ้าจอมสมบุญ รัชกาลที่ ๕
พิมพ์แจกในงานทำบุญ อายุ ๖๐ ปี เมื่อปีฉลู พ.ศ.๒๔๔๐). พระนคร: โรงพิมพ์น้ำเซียง, ๒๔๔๐.

_____ **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ปีเถาะ**
จุลศักราช ๑๒๔๑. (พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรม
ราชานุญาต ให้เจ้าภาพตีพิมพ์เนื่องในงานพระราชทานเพลิงศพ พระปฏิเวธวิศิษฎ์ (สาย เลขยานนท์)
ณ เมรุวัดธาตุทอง วันเสาร์ ที่ ๒๑ พฤศจิกายน พ.ศ.๒๕๑๓). พระนคร: แสงทองการพิมพ์, ๒๕๑๓.

_____ **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ในรัชกาลที่ ๕ ปีมะโรง พ.ศ.๒๔๑๑ - ปีระกา พ.ศ.๒๔๑๖**.
กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สำนักทำเนียบนายกรัฐมนตรี, ๒๕๑๗.

_____ **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชานิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า**
เจ้าอยู่หัว ภาค ๑. (พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้พิมพ์พระราชทาน ใน
งานพระราชทานเพลิงพระศพ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ พระองค์เจ้าอรุณวดี ปีระกา พ.ศ.๒๔๗๖). พระนคร:
โรงพิมพ์สยามพาณิชย์การ, ๒๔๗๖.

_____ **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชานิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า**
เจ้าอยู่หัว ภาค ๗. (พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานพระราชทานเพลิงศพ มหาอำมาตย์โท หม่อมเจ้าธำรงศิริ
ศรีธวัช ป.ม., ต.ช., ว.ป.ร. ๓, ร.จ.พ. วันที่ ๒ กรกฎาคม พุทธศักราช ๒๔๗๗ ณ วัดมกุฏกษัตริยาราม).
พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๔๗๗.

_____ **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชานิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า**
เจ้าอยู่หัว ภาค ๑๔. (สมเด็จพระเจ้าอยู่หัว โปรดให้พิมพ์พระราชทานในงานพระเมรุ สมเด็จพระปิตุจฉา
เจ้าฟ้าวไลยอลงกรณ์ กรมหลวงเพชรบุรี ณ พระเมรุท้องสนามหลวง เมื่อวันที่ ๑๔ พฤษภาคม พ.ศ.
๒๔๘๔). พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, ๒๔๘๗.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. จักรพรรดิราชานิพนธ์รัชกาลที่ ๕. ใน **บทละครชุดเปิดเตลิดในเรื่องรามเกียรติ์ พระราชนิพนธ์ ในรัชกาลที่ ๑ ที่ ๒ ที่ ๔ ที่ ๕ และพระราชนิพนธ์กรมพระราชวังบวรมหาดัศกดิพลเสพ.** (แจกในการพระกรุณาพระราชทาน พระราชวรวงศ์เธอ กรมหมื่นกวีพจน์สุปรีชา ณ บวรมงคล พระพุทธศักราช ๒๔๖๖). พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๔๖๖.

_____ **บทเจรจา ลครอิเหนา.** (พระนางเจ้า สุขุมาลมารศรี พระราชเทวีโปรดให้พิมพ์ ในงานฉลองพระชันษาชายิต เมื่อปีระกา พ.ศ.๒๔๖๔). พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๔.

_____ **บทเจรจา ลครอิเหนา และ ตำนาน เรื่อง ลครอิเหนา.** (พิมพ์เป็นธรรมบรรณาการ ในงานฌาปนกิจศพ คุณแม่ส้มจิ้น กาญจนวัฒน์ ณ ฌาปนสถาน วัดธาตุทอง กรุงเทพมหานคร วันที่ ๑๐ พฤษภาคม พ.ศ.๒๕๑๖). กรุงเทพมหานคร: ศูนย์การพิมพ์, ๒๕๑๖.

_____ **บทเจรจาละครเรื่องอิเหนา พระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** (พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานฌาปนกิจศพ นางเนื่อง อุมะวชิณี ณ ฌาปนสถานกองทัพอากาศ วัดพระศรีมหาธาตุ วันที่ ๒๖ เมษายน พุทธศักราช ๒๕๒๐). ม.ป.ท., ๒๕๒๐.

_____ **บทละคร เรื่อง เงาะป่า.** (พระราชทานกรรมสิทธิ แก่สมเด็จพระเจ้าลูกเธอ เจ้าฟ้านิมิตนาถ). พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๕๖.

_____ **บทละครเรื่องเงาะป่า พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** พระนคร: โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, ๒๕๑๒.

_____ **ปัญหาายแก้ ใน สารานุกรมพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** กรุงเทพมหานคร: สยาม, ๒๕๒๗.

_____ **พระราชนิพนธ์บทร้องละคร เรื่องนิทราชาคริข. ใน ลิลิต นิทราชาคริข.** (พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว กับตำนานแลบทร้องละคร เจ้านายทรงเล่นเรื่องนิทราชาคริข ในรัชกาลที่ ๕ สมเด็จพระมาตุจฉาเจ้าฯ พระบรมราชเทวี โปรดฯ ให้พิมพ์ในงานเฉลิมพระชันสาครบ ๖๐ ปี บริบูรณ์ เมื่อปีจอ พ.ศ. ๒๔๖๕). พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๕.

_____ **พระราชนิพนธ์บทระบำตลกในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** (พิมพ์แจกเป็นที่ระลึกในงานมงคลทำบุญฉลองอายุครบ ๖๐ ทศ ของเจ้าจอมมารดาเลื่อน ในรัชกาลที่ ๕ เมื่อวันที่ ๘ กุมภาพันธ์ พ.ศ.๒๔๗๘). พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๗๘.

_____ **เรื่องเงาะป่า.** (พระราชทานให้สมเด็จพระเจ้าลูกเธอ เจ้าฟ้านิมิตนาถ ซึ่งได้ทรงคัดเขียน จดบาญชีรับกรรมสิทธิ์เป็นส่วนของพระองค์ท่าน รัตนโกสินทร์ศก ๑๒๕). พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๔๙.

_____ **วงศ์เทวราช พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีวอก พ.ศ.๒๔๒๗ ภาคที่ ๑.** (พระเจ้าพี่นางเธอ พระองค์เจ้าอัมพันดรีปชา พระองค์เจ้าทิพยาลังการ โปรดให้พิมพ์ในการพระราชทานเพลิงศพ เจ้าจอมมารดาแล รัชกาลที่ ๕ ท จ ว, รัตน จ ป ร, เมื่อปีชวด พ.ศ. ๒๔๖๙). พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๖๙.

- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **วงศเทวราช พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีวอก พ.ศ.๒๔๒๗ ภาคที่ ๒.** (พระเจ้าวรวงศ์เธอ พระองค์เจ้าเฉลิมเชตรมงคล โปรดให้พิมพ์ในการพระราชทานเพลิงศพ เจ้าจอมมารดาแสง รัชกาลที่ ๕ ท จ ว, รัตน จ ป ร, เมื่อปีชาล พ.ศ.๒๔๖๙). พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๖๙.
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. **ตำนาน เรื่อง ลครอิเหนา.** (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระดำรงราชานุภาพ แต่งถวายพระนางสุขุมลมารศรี พระราชเทวี ในงานฉลองพระชันษาชาวยิต เมื่อปีระกา พ.ศ.๒๔๖๔). พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๔.
- _____. **พระราชประวัติพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก่อนเสวยราชย์.** (พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าให้พิมพ์ในงานพระศพ สมเด็จพระเจ้าพี่นางเธอ เจ้าฟ้ากัลยาณิวัฒนา กรมหลวงนราธิวาสราชนครินทร์ ครบปัญญาสมวาร ณ วันที่ ๑๓ พฤศจิกายน พ.ศ.๒๔๗๒). พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๔๗๒.
- _____. **ระเบียบตำนานละคร เล่นที่วังวรดิศ.** (ในงานฉลองพระชนมายุครบ ๖๐ ทศ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระดำรงราชานุภาพ เล่นคืนที่ ๒ วันที่ ๑๕ พฤศจิกายน พ.ศ.๒๔๖๕) พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๔๖๕.
- _____. **อธิบายว่าด้วยพระราชนิพนธ์บทกลอน. ใน พระราชนิพนธ์ได้อริข้มทราบ กับตามเสด็จประพาสไทรโยค.** (พระเจ้าพี่นางเธอ กรมหลวงจันทบุรีนฤนาถ กับหม่อมเจ้าหญิงอัศรสมาน โปรดให้พิมพ์แจกในการศพหม่อมเจ้าชาย (พุด)). ม.ป.ท., ๒๔๕๖.
- ทวีศักดิ์ ญาณประทีป. **วรรณกรรมพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง, ๒๕๓๒.
- ประพจน์ อัสววิรุฬการ. **วรรณคดีและการแสดงนิทราชาคริต. ใน จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยเฉลิมฉลอง ๑๕๐ ปี พระบรมราชสมภพพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** (เอกสารประกอบการประชุมวิชาการ เรื่อง นิทราชาคริต วันศุกร์ที่ ๑๓ มิถุนายน ๒๕๔๖ ณ หอประชุมจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย). กรุงเทพมหานคร: เอกสารอัดสำเนา, ๒๕๔๖.
- พัฒนพงศ์ภักดี, หลวง. **บทละครเรื่องวงศเทวราช หลวงพัฒนพงศ์ภักดี (ทิม สุขยางค์) แต่ง จันเป็นมูลเหตุให้พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ต่อล้อ.** (พระวิมาดาเธอฯ กรมพระสุทธาสินีนาฏ ปิยมหาราชปดิวรัดา โปรดให้พิมพ์เป็นมิตรพลี ในการเปิดตึกมาลินี ซึ่งสร้างเป็นอนุสาวรีย์ แห่งสมเด็จพระเจ้าพี่นางเธอ เจ้าฟ้าฯ กรมขุนศรีสัชนาลัยสุรกัญญา พระธิดา เมื่อวันที่ ๓๐ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๔๖๙). พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๖๙.
- พิชิตปรีชากร, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวง. **ประชุมพระนิพนธ์ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงพิชิตปรีชากร.** (หม่อมหลวงวลลิต คัคณางค์ พิมพ์สนองพระคุณคุณย่า หม่อมสุน คัคณางค์ ยุคล วันที่ ๕ มีนาคม พุทธศักราช ๒๔๙๓). พระนคร: โรงพิมพ์ตรีณสาร, ๒๔๙๓.

พุทธเลิศหล้านภาลัย, พระบาทสมเด็จพระ. *บทละครนอกพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ ๒*. กรุงเทพมหานคร: ทวี
การพิมพ์, ๒๕๒๕.

วิจิตรมาตรา, ชุน. *๘๐ ปี ในชีวิตข้าพเจ้า*. (อนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพคุณวิจิตรมาตรา (สง่า กาญจ
นาคพันธุ์) ณ เมรุวัดมกุฏกษัตริยาราม วันพฤหัสบดี ที่ ๙ ตุลาคม ๒๕๒๓). กรุงเทพมหานคร: บัณฑิต
การพิมพ์, ๒๕๒๓.

วินัย จินดารักษ์. *วิเคราะห์บทร้อยกรองพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*. วิทยานิพนธ์
ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต สาขาภาษาไทย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร. กรุงเทพ
มหานคร: อัดสำเนา, ๒๕๔๐.

ศุภวัฒน์ เกษมศรี, ม.ร.ว.. *พระประวัติกรมหมื่นทิวากรวงศ์ประวัติ*. (พิมพ์แจกในงานฉลองครบ ๖ รอบ
ม.จ.วัฒนากร เกษมศรี). พระนคร: มิตรสยาม, ๒๕๑๐.

สดับ ลดาวัลย์, เจ้าจอม ม.ร.ว.. *เรื่องบ่อเกิดของพระราชนิพนธ์ "เงาะป่า"*. ใน *เจ้าจอมหม่อมราชวงศ์สดับ
ในรัชกาลที่ ๕*. กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์การพิมพ์, ๒๕๒๖.

สุรพล วิรุฬห์รักษ์. *นาฏยศิลป์รัชกาลที่ ๕*. (สำเนาแผ่นโปร่งใส และเอกสารประกอบการบรรยายเสนอ
ผลงานวิจัย ของ ภาควิชาศิลป ละครนาฏยศิลป์ สาขาวิชานาฏกรรม ต่อที่ประชุมสำนักศิลปกรรม วันที่
๕ พฤศจิกายน ๒๕๔๖ ณ ราชบัณฑิตยสถาน). กรุงเทพมหานคร: อัดสำเนา, ๒๕๔๖.

_____ *วิวัฒนาการนาฏศิลป์ไทยในกรุงรัตนโกสินทร์ พ.ศ. ๒๓๒๕ - ๒๔๗๗*. (รายงานการวิจัยเงินทุน
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เสนอต่อสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร: อัดสำเนา, ๒๕๔๑.

หนังสือ COURT ข้าราชการ เจ้านาย ๑๑ พระองค์ทรงช่วยกันแต่ง เล่ม ๒. (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ
เจ้าฟ้าภาณุรังษีสว่างวงศ์ กรมพระยาภาณุพันธุวงศ์วรเดช โปรดฯ ให้พิมพ์ในงานฉลองพระชันษา เมื่อ
ปีภูมิ พ.ศ. ๒๔๖๖). พระนคร: โรงพิมพ์ไท, ๒๔๖๖.

เอกสารฉบับตัวเขียน

ฉบับระบำตลก. ห้องเอกสารโบราณ, หอสมุดแห่งชาติ. หมู่กลอนบทละคร เลขที่ ๑๘๑. ตู้ที่ ๑๑๕ ชั้น ๔/๓
มัดที่ ๒๑๗.

ระเบียบการแสดงละครต่าง ๆ. ห้องเอกสารโบราณ, หอสมุดแห่งชาติ. หมู่กลอนบทละคร เลขที่ ๑ - ๖.
ตู้ที่ ๑๑๔ ชั้น ๑/๓ มัดที่ ๑๓/ก.

เรื่องอิเหนา จัดโรงละคร. ห้องเอกสารโบราณ, หอสมุดแห่งชาติ. หมู่กลอนบทละคร เลขที่ ๕๐๔ - ๕๐๖
และ ๕๐๘. ตู้ที่ ๑๑๔ ชั้น ๔/๑ มัดที่ ๒๐๓.

เรื่องอิเหนา เบ็ดเตล็ด. ห้องเอกสารโบราณ, หอสมุดแห่งชาติ. หมู่กลอนบทละคร เลขที่ ๕๐๗.
ตู้ที่ ๑๑๔ ชั้น ๔/๑ มัดที่ ๒๐๓.



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

**26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

"ฝรั่งมองสังคมไทยและชาวสยามในสมัยรัชกาลที่ 4"

**วราภรณ์ ก.ศรีสุวรรณ ผู้เสนอบทความ
อ.ดร. ชีรวัด ณ ป้อมเพชร ผู้นำการถกบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
9.00 - 10.30 น. ห้อง 203 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์**

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

สังคมไทยและชาวสยามในสมัยรัชกาลที่ 4 ในทัศนะขององรี มูโอด

วราภรณ์ ก.ศรีสุวรรณ¹

การศึกษาภาพสังคมและผู้คนในอดีตจากเอกสารร่วมสมัยนับว่าเป็นวิธีสะท้อนภาพที่ใกล้เคียงความจริงได้มากที่สุด ทั้งนี้ การมองตัวเองอาจทำให้เห็นภาพในด้านเดียว เราจึงต้องการมุมมองและทัศนะที่แตกต่างและหลากหลายออกไป ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นช่วงที่ชาวตะวันตกเดินทางเข้ามาในประเทศไทยสยามมาก และมีงานเขียนที่น่าสนใจอยู่หลายเล่ม เอกสารที่ผู้วิจัยนำมาศึกษา คือหนังสือ *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine* (บันทึกการเดินทางในราชอาณาจักรสยาม กัมพูชา ลาวและดินแดนตอนกลางของอินโดจีน) ขององรี มูโอด² นักธรรมชาติวิทยาฝรั่งเศสซึ่งเดินทางเข้ามาในสยามระหว่างปี พ.ศ. 2401-2404 (ค.ศ. 1858-1861) โดยมีจุดประสงค์เพื่อสำรวจราชอาณาจักรสยาม กัมพูชา ลาวและกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในบริเวณลุ่มแม่น้ำแม่โขง²

องรี มูโอด (Henri Mouhot ค.ศ. 1826-1861) เป็นชาวเมืองมงเบลีอาร์ซึ่งตั้งอยู่ทางภาคตะวันออกของฝรั่งเศส เขาเริ่มชีวิตนักเดินทางตั้งแต่อายุ 18 ปี เริ่มจากโปรตุเกส อิตาลี เยอรมัน ก่อนจะตั้งรกรากที่อังกฤษ ที่นี่ เขาได้แรงบันดาลใจมาจากการอ่านหนังสือว่าด้วยสยาม จึงเสนอโครงการสำรวจทางธรรมชาติวิทยากับราชสมาคมภูมิศาสตร์แห่งกรุงลอนดอน (The Royal Geographical of London) และได้รับความสนับสนุนด้วยดี เขาทุ่มเททั้งแรงกายแรงใจเพื่อการสำรวจ เก็บตัวอย่างสัตว์เลื้อยคลาน สัตว์เลี้ยงลูกด้วยนม สัตว์เลื้อยคลาน ปลา แมลงและเปลือกหอยในสยามและอินโดจีน มูโอดบันทึกความรู้สึกเมื่อได้ค้นพบสิ่งแปลกใหม่ว่า

“แม้ว่าสิ่งที่ได้พบเจอแต่ละชิ้นนั้นจะนำไปสู่ความก้าวหน้าในวิทยาการด้านธรรมชาติวิทยาแม้เพียงเล็กน้อยก็ตาม ข้าพเจ้ารู้สึกพอใจเพื่อตระหนักได้ว่าการค้นคว้าทางโบราณคดี ภูมิวิทยาและสัตววิทยาชองข้าพเจ้าในดินแดนแถบนี้จะก่อให้เกิดประโยชน์แก่มวลสมาชิกแห่งชาติอังกฤษผู้ยิ่งใหญ่และมีน้ำใจแก่

¹ เป็นส่วนหนึ่งของงานวิทยานิพนธ์เรื่อง *La société thaï et les Siamois au milieu du XIXe siècle d'après Henri Mouhot* วิชาฝรั่งเศสศึกษา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร. ที่ได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากโครงการเอเชีย-ยุโรปศึกษา สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

² หนังสือเล่มนี้ตีพิมพ์ครั้งแรกในนิตยสารรอบโลก (*Le Tour du Monde*) ในปี ค.ศ. 1863 ต่อมาหนังสือตีพิมพ์อีกหลายครั้งเป็นภาษาฝรั่งเศส (1863, 1872, 1882, 1989, 1999) ภาษาอังกฤษ (1864, 1986, 1989, 2000) ภาษาอิตาลี (1868) และภาษาอิตาเลียน (1871) และเล่มที่ใช้ในการศึกษาครั้งนี้ ผู้วิจัยใช้ฉบับภาษาฝรั่งเศส ตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 1989

² MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam...* 9.

นักธรรมชาติวิทยาผู้ยากไร้³

ความยากลำบากในการเดินทางและความไม่คุ้นเคยกับสภาพภูมิอากาศแบบร้อนชื้นทำให้สุขภาพของ มูอิต์อ่อนแอลง และเสียชีวิตเมื่อวันที่ 10 พฤศจิกายน พ.ศ. 2404 ด้วยไข้ป่าที่เมืองหลวงพระบาง

หนังสือเล่มนี้หนา 319 หน้า มีทั้งหมด 28 บท กล่าวถึงการเดินทางในสยาม 16 บท ในกัมพูชา 10 บท และในลาว 8 บท มูอิต์บันทึกการเดินทางอยู่ 4 เส้นทางซึ่งมีจุดตั้งต้นการเดินทางแต่ละครั้งที่เมืองบางกอก มูอิต์เริ่มต้นชีวิตนักเดินทางหลังจากมาถึงประเทศสยามในเดือนกันยายน พ.ศ. 2401 คือระหว่างเดือน ตุลาคมถึงเดือนธันวาคม พ.ศ. 2401 (ค.ศ. 1858) เริ่มการเดินทางจากบางกอก ขึ้นไปทางอยุธยา ผ่านสระบุรี แล้วกลับบางกอก เป็นการสำรวจเส้นทางที่จะไปหลวงพระบาง เส้นทางที่สอง ระหว่างเดือนธันวาคม พ.ศ. 2401 (ค.ศ. 1858) ถึงเดือนเมษายน พ.ศ. 2403 (ค.ศ. 1860) มูอิต์เดินทางไปจันทบูรทางเรือ ขึ้นฝั่งที่เมือง กัมโพช (Kampôt) และเดินเท้าเข้าไปแถบตอนกลางของกัมพูชา การเดินทางครั้งนี้เป็นครั้งที่ยาวนานที่สุด ใช้ เวลาประมาณ 15 เดือน เส้นทางที่สาม เดินทางทางเรือเพื่อไปพักผ่อนที่เพชรบุรีในเดือนพฤษภาคมถึง เดือนสิงหาคม พ.ศ. 2403 (ค.ศ. 1860) ส่วนเส้นทางสุดท้ายระหว่างเดือนกันยายน พ.ศ. 2403 (ค.ศ. 1860) ถึงเดือนพฤศจิกายน พ.ศ. 2404 (ค.ศ. 1861) เดินทางขึ้นไปทางตะวันออกเฉียงเหนือโดยมีจุดหมาย ปลายทางอยู่ที่เมืองหลวงพระบางและจะล่องเรือตามแม่น้ำโขงลงมาที่กัมพูชา แต่การเดินทางครั้งสุดท้าย ไม่สำเร็จลุล่วงเพราะมูอิต์เสียชีวิตก่อน

ขณะพำนักอยู่ที่บางกอกและระหว่างการเดินทาง มูอิต์ได้พบเห็นและสัมผัสชีวิตความเป็นอยู่ของ ชาวสยามโดยตรง และได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับสังคมสยามไว้อย่างน่าสนใจ นอกจากจะบันทึกประสบการณ์ การเดินทางด้วยตัวอักษรแล้ว ยังมีภาพวาดลายเส้นที่สะท้อนให้เห็นสภาพทางภูมิศาสตร์ โบราณสถาน โบราณวัตถุ สถาปัตยกรรม วิถีชีวิตและวัฒนธรรมประเพณีต่างๆของประชาชนในแถบอินโดจีนอย่าง ละเอียดและสวยงาม นับว่าหนังสือเล่มนี้เสนอข้อมูลที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตัวและสามารถนำมาใช้เป็น หลักฐานอ้างอิงทางประวัติศาสตร์ประกอบการศึกษาภาพสังคมสยามและชีวิตความเป็นอยู่ของผู้คนใน สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นได้เป็นอย่างดี

มูอิต์เสนอภาพสังคมไทยและชาวสยามไว้หลายด้านคือ การเมือง เศรษฐกิจและสังคม บุคลิกภาพ ของชาวสยาม วิถีชีวิต วัฒนธรรม ประเพณีและอุปนิสัยใจคอ โดยอาศัยข้อเขียนของชาวตะวันตกรุ่นก่อน มาเป็นข้อมูลเบื้องต้น จากประสบการณ์ชีวิต ความช่างสังเกตและทัศนะวิพากษ์วิจารณ์ของตัวเอง ทำให้การนำเสนอภาพสังคมไทยและชาวสยามมีแง่มุมที่น่าสนใจ

³ ศุภรัตน์ ธาราคักดี, แปล. "การเดินทางสู่อินโดจีน ตอนประเทศสยาม" ใน *รวมเรื่องแปลหนังสือและ เอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 4*, 93. (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2541).

เริ่มจากการมองโครงสร้างทางการเมืองไทยในสมัยรัชกาลที่ 4 เขาเขียนไว้ในบทแรกของหนังสือว่า

กว่า 10 ปีที่ข้าพเจ้าพำนักในรัสเซีย ข้าพเจ้าประสบเหตุการณ์น่าสยด
สยองของระบอบแบบกดขี่และระบบทาส และที่สยาม ข้าพเจ้ายังเห็นเหตุ
การณ์ที่น่าเศร้าและน่าเวทนาไม่แพ้ที่รัสเซีย ที่นี่ ผู้ที่มีฐานะต่ำกว่าจะยอมกาย
อันสั่นเทาลงต่อหน้าผู้สูงศักดิ์กว่า แค่คุกเข่าลงหรือก้มกราบและแสดงท่าที่อ่อน
น้อม เชื่อฟังและปฏิบัติตามคำสั่งของนาย สังคมทั้งหมดตกอยู่ในสภาพหมอบ
ราบคาบแก่ทั่วทุกหัวระแหง ทาสหลุดตัวลงหน้านาย ผู้ใหญ่และเด็กคุกเข่าต่อ
หน้าผู้นำหมู่บ้าน แม่ทัพนายกองหรือพระสงฆ์ และทุกคนพึงหมอบกราบหน้า
องค์พระมหากษัตริย์⁴

จากประสบการณ์ในรัสเซีย มูโอด้นำมาเปรียบเทียบกับสังคมไทยว่าเป็นสังคมที่อยู่ใน "สภาพ
หมอบราบ" ในทุกระดับสังคม สะท้อนให้เห็นว่าสยามปกครองด้วยระบอบการปกครองแบบกดขี่
(despotisme) มีกษัตริย์เป็นประมุข เป็นเจ้าชีวิตผู้ทรงอำนาจและผู้ที่มีฐานะทางสังคมสูงสุด ตามโครงสร้าง
ทางสังคมและการปกครองแล้ว ยังมีข้าราชการที่มีอำนาจและฐานะทางสังคมรองจากพระมหากษัตริย์
ส่วนประชากรสยามทั้งหมด (ถือว่าเป็นชนกลุ่มใหญ่แต่ไม่มีปากเสียง) อยู่ในฐานะไพร่หรือทาส มูโอดตั้งข้อ
สังเกตไว้ว่าฐานะทางสังคมเป็นตัวกำหนดหน้าที่ทางสังคมคือ ผู้อยู่ใต้บังคับบัญชาต้องปฏิบัติตามคำสั่ง
ของผู้บังคับบัญชา ทำให้เห็นความสัมพันธ์และความแตกต่างระหว่างชนชั้นข้าราชการและประชาชนหรือ
ไพร่ได้ชัดเจนแม้จะไม่มี การแบ่งชนชั้นวรรณะตามอย่างของอินเดีย มูโอดให้คำจำกัดความหน้าที่ของ "พล
เมืองสยามที่ดี" ไว้สั้นๆ แต่กินความลึกซึ้งว่า "ชาวสยามที่ดีจักรู้ว่าเมื่อได้ยินแล้วก็ต้องเชื่อฟังและทำตาม"⁵
และยกตัวอย่างอภิสิทธิ์และการแสดงอำนาจของ "เจ้านาย" ไว้ด้วย

"ถ้าพวกเจ้านายต้องการสร้างบ้านสักหลังและในเมื่อแรงงานก็ไม่มีราคาค่างวด
อะไร ก็จะเกณฑ์พวกไพร่มาสร้างบ้านโดยใช้หว่ายเป็นเครื่องกำกับให้
ทำงาน...ถ้าจำเป็นจริงๆ ก็รื้อบ้านของเพื่อนบ้านออก ไม่มีอะไรง่ายไปกว่านี้อีก
แล้ว"

แรงงานจากไพร่ที่รับราชการที่เรียกว่า "เข้าเดือน" จะไม่ได้รับค่าตอบแทนใดๆ จากรัฐหรือจะเลือกจ่ายส่วยแทน
การรับราชการก็ได้ หน้าที่ของชาวสยามอีกอย่างก็คือการจ่ายภาษีให้รัฐตามที่กำหนด ส่วนสถานภาพของ

⁴ MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam*,... 16

⁵ *ibid.*, 38.

⁶ *ibid.*, 38.

ทาสนั้น มูโฮต์กล่าวว่า เป็นความทุกข์ทรมานของชาวสยามเพราะพวกเขามีค่าเพียงสินค้าชิ้นหนึ่งของนายและสามารถตกลงซื้อขาย "มนุษย์" กันได้อย่างง่ายดายเพียงเพื่อชำระหนี้สินที่เกิดจากการกู้ยืมหรือการพนัน มูโฮต์เห็นว่าการเข้าเดือนและส่วยเป็นภาระที่หนักมาก แต่ขณะเดียวกันก็อดแปลกใจต่อความไม่เดือดเนื้อร้อนใจของชาวสยามต่อสภาพของตนเอง จนถึงกับปรารภว่า

“...ข้าพเจ้ายังประหลาดใจไม่หายถึงความสดชื่นร่าเริงและความไม่ทุกข์ไม่ร้อนที่ชาวสยามแสดงออกมา ทั้งๆที่พวกเขาต้องแบกภาระอันหนักหน่วงและยังต้องจ่ายส่วยสาอากรในอัตราที่สูงลิ่ว แต่สภาพภูมิอากาศที่สบายๆ อุปนิสัยอันโยนโดยเนื้อแท้ของชาวพื้นเมือง และความเป็นทาสที่ฝังลึกจากคนรุ่นหนึ่งไปอีกรุ่นหนึ่ง ทำให้พวกเขาลืมความกังวลส่วนตัวและความขมขื่นที่ได้รับมาจากระบบการปกครองแบบกตจี”⁷

มูโฮต์วิพากษ์โครงสร้างสังคมสยามไว้ด้วยว่าถ้าชาวสยามได้เป็นไทจาก“ระบบการปกครองแบบกตจี” ความอุดมสมบูรณ์ของธรรมชาติจะช่วยให้พวกเขาดำรงชีพได้อย่างสบายและมีความสุข เพราะวิถีชีวิตปกติของชาวสยามเรียบง่าย ผูกพันกับธรรมชาติและไม่พึ่งพิงหรือต้องการเครื่องอำนวยความสะดวก⁸

“ประชาชนในประเทศนี้จะมีความสุขเพียงใดถ้าพวกเขาไม่ต้องจมปลักอยู่กับความเป็นทาสที่ต่ำช้าที่สุด ธรรมชาติอันอุดมสมบูรณ์เปรียบเสมือนแม่ที่แสนดีตามใจลูกจนเสียคน เป็นแม่ที่ทำทุกอย่างให้ลูก ดันไม้ในป่าเป็นผักและผลไม้รสโอชะ ในแม่น้ำ ทะเลสาบและตามหนองน้ำก็มีปลาชุกชุม ใช้ไม้ไผ่เพียงไม่กี่ลำก็พอสร้างบ้านได้หลังหนึ่ง น้ำหลากช่วยให้พื้นดินอุดมสมบูรณ์เป็นพิเศษ ที่นี่ ชาวสยามเพียงแค่นั่งเมสิดและปลูกพืชเอาไว้ ที่เหลือจากนั้นเป็นหน้าที่ของพระอาทิตย์ พวกเขาทั้งไม่รู้จักและไม่ต้องการข้าวของหรูหราซึ่งเป็นเครื่องอำนวยความสะดวกในชีวิตสำหรับชาวยุโรป”⁹

ฉะนั้นแล้วชาวสยามจึงไม่ต้องดิ้นรนเพื่อการอยู่รอดมากนักเพราะธรรมชาติให้ปัจจัยสำคัญทุกอย่างในการดำรงชีวิตแก่ชาวสยามแล้ว มูโฮต์ยังบรรยายกิจวัตรประจำวันที่ชาวสยามโปรดปรานเอาไว้ด้วยว่า

⁷ MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam*.... 46-48.

⁸ *ibid.*, 65-66.

⁹ *ibid.*,

ไฟรฟ้าชาวสยามก็เหมือนกับชาวแผ่นดินอื่นๆ คือนิยมใช้ชีวิตส่วนใหญ่ไปกับการละเล่น หาความเพลิดเพลินจากการบันเทิงเริงรมย์ ซึ่งข้าพเจ้าอาจกล่าวว่าเป็นช่วงชีวิตที่ดีที่สุดก็ได้ การละเล่นทุกรูปแบบเริ่มต้นขึ้นหลังจากเสร็จเรื่องปากท้องแล้ว จากนั้นก็ไม่วิตกอะไรอีกจนกระทั่งรู้สึกหิวอีก ผู้คนทุกวัยต้องได้ครั้นเครงเฮฮา มีเครื่องขยับจังหวะในมือเสมอตั้งแต่เช้าจรดเย็น ส่วนเด็กๆ พวกกันเล่นตีห่วง ช้อนแอบ กระโดดช้างหลัง ตีจับ ปิดตาไล่จับ เล่นลูกข่างและอื่นๆ อีกสุดแต่จะประดิษฐ์กันขึ้นมา เข้าใจว่าเป็นการละเล่นที่ดีตรามาจากยุโรป สำหรับคนโต ก็เล่นสะกา นามกรุก ทอดลูกเต๋า ไข่นกกระทา แม่นแต่เล่นว่าวซึ่งที่บ้านเราจะเล่นกันเฉพาะเด็กๆ ส่วนผู้เล่นบ้างก็ตั้งใจมาเพื่อการเล่น บ้างมาสมโรงโดยบังเอิญ เล่นกันเต็มที่ บางคนพนันขันต่อ เสียจนหมดตัวเหลือแต่กางเกงตัวจ้อยไว้กันอุจาดตา¹⁰

ชีวิตของชาวสยามไม่ได้ราบเรียบและสุขสบายนัก เนื่องจากหน้าที่ที่พึงกระทำนอกจากการเป็นไฟร คือ การจ่ายภาษีและส่วยสาอากร ซึ่งเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่มูโด้แสดงทัศนคติวิพากษ์วิจารณ์อย่างตรงไปตรงมาว่ารัฐชุดรีดประชาชนมากเกินไป เก็บภาษีทุกอย่างตั้งแต่สมาชิกในครอบครัว บ้าน ที่นา ต้นไม้ สัตว์เลี้ยง เป็นต้น เมื่อรัฐเก็บเงินรายได้ของประชาชนไปเกือบหมด ประชาชนจึงไม่มีทุนรอนไปขยายกิจการ มูโด้เล่าสภาพของครอบครัวชาวจีนที่เขารู้จักและเห็นว่า

"ความทุกข์ยากของอาแปะในขณะนี้ก็คือ แกมีหนี้สินอยู่ประมาณ 50 บาท และต้องจ่ายดอกเบี้ยให้เจ้านี่ปีละ 10 บาทเพราะชาวสยามคิดอัตราดอกเบี้ยเงินกู้ปกติประมาณ 20-30 เปอร์เซ็นต์ นอกจากนี้แกยังมีภาระที่จะต้องจ่ายค่าภาษีสำหรับลูกชาย 2 คนอีกเป็นเงิน 12 บาท บ้าน 1 หลังเป็นเงิน 4 บาทรวมทั้งหมดลอมโลหนะและหมู่อีกอย่างละ 1 บาท และยังต้องเสียภาษีเงินได้จากการเพาะปลูกพริกไทย 5 บาท นม 1 บาท พืช 1 บาท และไก่ไก้อีก 2 สลึงรวมเป็น 39 บาท ในขณะที่แกมีรายได้ต่อปีเพียง 40 บาท เพราะฉะนั้นเงินเพียง 1 บาทที่เหลือหลังจากหักค่าใช้จ่ายทั้งหมดแล้ว อาแปะคงไม่สามารถนำไปทำอะไรได้"¹¹

¹⁰ MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam*,... 41

¹¹ ศุภรัตน์ อาราศิณี, แปล. "การเดินทางสู่อินโดจีน ตอนประเทศสยาม" ใน *รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 3*. 283-284. (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2538).

นำคิดว่าชีวิตชาวบ้านที่มูโฮตยกเป็นตัวอย่างเป็นชาวจีนซึ่งขึ้นชื่อเรื่องความขยัน ก็ยังแทบไม่เหลือรายได้ ถ้าเป็นชาวสยามที่วันๆ หมดไปกับการปั้นเท็งและไม่ได้ทำมาหากินจริงจัง จะมีชีวิตที่แร้นแค้นสักเพียงใด

ส่วนการพัฒนาประเทศนั้น มูโฮตกล่าวว่าสยามจำเป็นต้องปรับปรุงประเทศให้เจริญและทันสมัย เมื่อเปิดสัมพันธไมตรีกับชาติตะวันตก แต่สยามยังไม่พร้อมที่จะรับความเปลี่ยนแปลงใดๆ ทั้งทางด้านกฎหมายและด้านการค้า ทั้งที่เป็นเพราะอำนาจในการปกครองและการค้าอยู่ที่พระมหากษัตริย์ พระบรมวงศานุวงศ์และข้าราชการผู้ใหญ่ ส่วนประชากรชาวสยามมีวิถีชีวิตที่เรียบง่าย ผูกพันกับธรรมชาติ ถูกเกณฑ์เป็นไพร่จนไม่มีเวลาและทุนรอนขยายกิจการของตน

เมื่อพิจารณาทัศนะของมูโฮต เราจะเห็นว่าเขาสนใจเศรษฐกิจและการใช้ทรัพยากรธรรมชาติของสยามอยู่ไม่น้อย เขาอธิบายว่าสยามยังพัฒนาประเทศได้ช้าแม้จะเป็นประเทศเกษตรกรรมที่อุดมไปด้วยทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งมีสาเหตุมาจากลักษณะโครงสร้างทางสังคมและบุคลิกลักษณะนิสัยของชาวสยามเอง มูโฮตเห็นว่าชาวสยามเป็นคนเกียจคร้าน เชื่อยชา รักสนุก เชื่อโชคกลาง แต่วิถีชีวิตเรียบง่ายและอุปนิสัยโอบอ้อมอารีนั้นส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากความอุดมสมบูรณ์ของประเทศ เขาวิเคราะห์ว่าสังคมและประชาชนเป็นปัจจัยสำคัญที่เกื้อหนุนซึ่งกันและกันต่อการพัฒนาของประเทศ และยังเสนอวิธีแก้ปัญหาที่ว่ารัฐบาลควรปรับปรุงระบอบการปกครองและสนับสนุนการเกษตรและการค้าของประชาชนให้มากขึ้นด้วยการยกเลิกการเกณฑ์ไพร่ ทาสและลดอัตราภาษีเก็บส่วยสาอากรลง มูโฮตเชื่อว่าระบบการปกครองแบบกตชี รวมถึงอัตราภาษีที่สูงลิ่ว การเกณฑ์ไพร่ การฉ้อราษฎร์บังหลวงของข้าราชการ และความล่าช้าในการดำเนินการทางการเมืองการคลังล้วนเป็นสาเหตุสำคัญขัดขวางการเติบโตทางเศรษฐกิจของสยาม

“ประเทศยังไม่พร้อมต่อการเปลี่ยนแปลงทางด้านกฎหมายอย่างกระตือรือร้น และผู้คนยังคงเพาะปลูกแค่เพียงพอต่อการบริโภคเท่านั้น ยิ่งกว่านั้นจำนวนประชากรชาวสยามมีน้อยและยังเป็นคนที่เกียจคร้าน การเกษตรส่วนใหญ่จึงอยู่ในมือของชาวจีน”¹²

และ

“ถ้าประเทศนี้ปกครองด้วยกฎหมายที่ดี ถ้างานและการเกษตรได้รับการสนับสนุนแทนที่จะถูกลงโทษและข่มขู่ประชาชน ถ้ารัฐบาลไม่ปกครองประเทศด้วยระบอบกตชีและระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งถ้า

¹² MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam*.... 12.

สถานภาพของทาสไม่ต่ำด้อยจนเกินไป ล้วนก็ดขวางการผลิตตามที่พวกเขา
ต้องการ เพราะยิ่งทำได้มากเท่าไร ก็ต้องเสียภาษีมากเท่านั้น ฉะนั้นแล้วบน
พื้นดินอันอุดมสมบูรณ์แห่งนี้ ผู้คนคงจะมีชีวิตที่ดีกว่านี้¹³

อย่างไรก็ดี การเสนอภาพสังคมไทยในแง่มุมดังที่กล่าวมาแล้วนี้จะสะท้อนทัศนคติของชาวตะวันตกได้
ชัดเจนด้วยเช่นกันโดยเฉพาะการถือตัวว่าเจริญและมีอารยธรรมสูงกว่าชาวตะวันออก บ่อยครั้งที่มูโอต์เปรย
ว่า ตะวันตกน่าจะเป็นต้นแบบให้ตะวันออก จะได้เจริญเช่นเดียวกับตะวันตก แสดงให้เห็นความรู้สึกที่เหนือ
กว่า(ในทุกๆด้าน) คนตะวันตกมองว่าประเทศอื่นโดยเฉพาะประเทศทางตะวันออกด้อยกว่าตนทุกประการ
แม้แต่การให้รายละเอียดเรื่องรูปร่างหน้าตาของชาวสยาม มูโอต์ก็ใช้คำคุณศัพท์ที่มีความหมายในเชิงลบ

บุคลิกของชาวสยามจดจำได้ไม่ลืมนักจากท่าทางปวกเปียกและหิ
เกียจ โหงวเฮ้งบอกลักษณะเข้ารับใช้ จมูกบี้ โหนกแก้มสูง แหวดตาเฉื่อยและไม่
เฉลียวฉลาด รูจมูกกว้าง ปากอ้า ริมฝีปากเปราะคราบน้ำมากและฟันดำ
เหมือนไม้มะเกลือ พวกเขาโกนศีรษะยกเว้นตรงผมจุกกลางกระหม่อม¹⁴

การเสนอแบบอย่างของความเจริญในประเทศตะวันตกเช่นประเทศฝรั่งเศสให้เป็นแม่แบบแก่ประเทศสยาม
สะท้อนให้เห็นทัศนคติของชาวตะวันตกว่าตนเหนือกว่าชาวตะวันออกอย่างชัดเจน "[...] รายละเอียดเล็ก
น้อยพวกนี้แสดงให้เห็นข้าพเจ้าเห็นว่าคนเหล่านี้ก็มีหัวใจจิตใจอยู่เหมือนกัน วันหนึ่ง พวกเขาจะกระจ่างและ
เจริญขึ้นเมื่อได้ติดต่อกับเรา (ฝรั่งเศส) จะได้ปลุกสติปัญญาที่หลับใหลให้ตื่นขึ้นเสีย"¹⁵ ทัศนะนี้ปรากฏ
เห็นไว้นับแต่ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 และพัฒนาไปสู่ปฏิบัติการทางการเมืองคือการล่าอาณานิคม

...

เพื่อให้เข้าใจทัศนะมุมมองขององรี มูโอต์ได้ชัดเจนขึ้น เราคงต้องย้อนมาพิจารณาภูมิหลังทาง
สังคมฝรั่งเศสในสมัยของเขา คือช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 การเมืองฝรั่งเศสในขณะนั้นอยู่ในช่วงหัว
เลี้ยวหัวต่อและเป็นระยะทดลอง"ของใหม่" มีการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองทั้งในระดับผู้นำและโครงสร้าง
การปกครองสลับกันถึง 3 ระบบ คือ ระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ (La Monarchie de Juillet หรือ La
Restauration 1830-1848) ระบบสาธารณรัฐ (La Seconde République 1848-1852) และระบบ

¹³ ibid., 208.

¹⁴ MOUHIOT, *Voyage dans les royaumes de Siam*,... 17.

¹⁵ ibid., 18.

จักรวรรดิ (Le Second Empire 1852-1870) แม้กระนั้นแนวโน้มทางการเมืองก็เป็นประชาธิปไตยมากขึ้น เมื่อเทียบกับรูปแบบทางการเมืองในอดีต ส่วนทางด้านเศรษฐกิจนั้น นับแต่ปี ค.ศ. 1840 ถึงยุคจักรวรรดิถือว่าเป็นยุคที่เศรษฐกิจฝรั่งเศสรุ่งเรืองมากอีกยุคหนึ่ง ความเฟื่องฟูนี้มาจากความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ และการทำเหมืองแร่ จึงมีการปรับปรุงสาธารณูปโภคหลักเช่น ถนน ทางรถไฟและเส้นทางเดินเรือ โดยเฉพาะอย่างยิ่งรถไฟและเรือกลไฟได้เชื่อมโยงเมืองหลวงกับเมืองอุตสาหกรรมสำคัญๆเอาไว้ อีกทั้งยังช่วยให้การขนส่งสินค้าเป็นไปด้วยความรวดเร็วและมีปริมาณมากขึ้น อุตสาหกรรมหลักในสมัยนั้นเป็นการทำเหมืองแร่ การถลุงโลหะ อุตสาหกรรมน้ำตาลและการทอผ้า กลุ่มชนชั้นกระฎุมพีเป็นกลุ่มที่มีบทบาทสำคัญทางเศรษฐกิจโดยเป็นเจ้าของธนาคาร¹⁶ บริษัทห้างร้าน และการลงทุนของประเทศ ทั้งยังมีอิทธิพลและอำนาจทางการเมืองอีกด้วย การพัฒนาทางด้านเศรษฐกิจและอุตสาหกรรมในยุคนั้น ทำให้โครงสร้างทางสังคมเปลี่ยนไป เกิดชนชั้นใหม่ในสังคม 2 กลุ่ม คือ ชนชั้นกลางที่พัฒนาเป็นนายทุนและขยายอิทธิพลในวงการเมืองแทนกลุ่มอำนาจเดิมที่ค่อยๆ เสื่อมลง (กษัตริย์ พระและขุนนาง) และชนชั้นกรรมาชีพ ซึ่งเพิ่มจำนวนขึ้นตามการขยายตัวของโรงงานอุตสาหกรรม การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางเศรษฐกิจยังทำให้วิถีชีวิตและทัศนคติของชาวฝรั่งเศสเปลี่ยนไป เงินตราเริ่มเป็นปัจจัยสำคัญในการดำรงชีวิต ผู้คนเริ่มหันไปสู่วิถีชีวิตแบบทุนนิยมมากขึ้น

จากการเมืองที่ผกผัน ชีวิตในเมืองใหญ่ที่เร่งรีบและความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และอุตสาหกรรม ทำให้ชาวฝรั่งเศสรุ่นใหม่เกิดมโนสำนึกเรื่องอิสราภาพ แนวคิดใหม่ที่ปรากฏในสังคมฝรั่งเศสนับแต่ช่วงต้นศตวรรษคือ กระแสโรแมนติก ความสนใจในตะวันออกและความก้าวหน้าทางวิทยาการมีส่วนร่วมกระตุ้นให้ชาวฝรั่งเศสรุ่นใหม่มีวิถุนิยมนักผจญภัย อยากรู้ อยากเห็นสิ่งใหม่ๆ และเดินทางไปแสวงหาในต่างแดน

ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 แนวคิดโรแมนติกถือเป็นกระแสที่บ่งชี้สภาวะจิตใจและมีอิทธิพลต่อการมองโลก มองชีวิตของชาวฝรั่งเศส แนวคิดนี้ให้ความสำคัญกับอารมณ์ ความรู้สึก จินตนาการ ธรรมชาติและปัจเจกบุคคล การแสดงออกของพวกโรแมนติกที่ปรากฏในงานศิลปะวรรณกรรมในแต่ละรุ่นจะต่างกัน รุ่นแรกจะแสดงความรู้สึกในทางลบและรุนแรงเช่น เหนง เสราสร้อย สิ้นหวัง คิดถึงความรุ่งโรจน์ในอดีตเป็นชาวฝรั่งเศสที่ไม่พอใจในสังคมที่ตนอยู่และต้องการหนีไปให้ไกลจากสภาพเดิมๆ จึงหาทางหนีให้พ้นจากสังคมของตัวโดยการเก็บตัว หรือไปอยู่กับธรรมชาติ หรือเดินทางไปต่างถิ่น การเดินทางไป“แดนอื่น”

¹⁶ การขยายตัวของธนาคารในฝรั่งเศสเป็นเครื่องบ่งชี้พัฒนาการของกระแสทุนนิยมได้อย่างดี ในปี 1848 มี le Comptoir d'Escompte de Paris ในปี 1852 ส่วน le Crédit Foncier และ le Crédit Mobilier ก่อตั้งขึ้นในปี 1859 le Crédit Industriel et Commercial และ le Crédit Lyonnais ในปี 1863 la Société Générale ก่อตั้งเมื่อปี 1864 มี la Banque des Pays-Bas และ la Banque de Paris ในปี 1869 la Banque de l'Union parisienne ก่อตั้งขึ้นในปี 1874 la Banque d'Indochine ในปี 1875 la BNCI ก่อตั้งขึ้นในปี 1901 และมี l'Union parisienne ในปี 1906 Gabriel DE BROGLIE, *Le XIX^e siècle : l'éclat et le déclin de la France*. Paris : Perrin, 1995, 179.

(aller ailleurs) เกิดขึ้นในช่วงเดียวกับที่รัฐบาล Monarchie de Juillet¹⁷ มีนโยบายส่งเสริมการค้าและหาตลาดในต่างประเทศเพิ่มเติม¹⁸ มีการส่งมิชชันนารีไปตามประเทศในเอเชียมากขึ้น นับแต่ปี พ.ศ. 2362 (ค.ศ. 1819) และเริ่มมีรายงานเรื่องราวจากต่างแดนตีพิมพ์ในนิตยสารมากขึ้นโดยมากมักเป็นบันทึกของมิชชันนารี หรือเป็นงานวรรณคดีย้อนยุค หรือเรื่องเล่าจากแดนไกลยิ่งกระตุ้นความกระหายใคร่รู้ของชาวฝรั่งเศสอย่างต่อเนื่อง ในช่วงปี พ.ศ. 2363 (ค.ศ. 1820) มูโอต์ถือกำเนิดท่ามกลางกระแสโรแมนติกและเป็นคนร่วมสมัยกับนักเขียนชื่อดังเช่นโพลแบร์ต โบทแลร์ เป็นต้น อีก 20 ปีต่อมา เมื่อโตเป็นหนุ่มใหญ่ กระแสโรแมนติกเริ่มลดระดับความรุนแรงทางอารมณ์ คุณสมบัติของพวกโรแมนติกที่มีอยู่ในตัวของมูโอต์จึงเป็นวิญญาณนักผจญภัยที่แสวงหาการเดินทางไป“แดนอื่น” (Ailleurs) เพื่อรู้จัก“ผู้อื่น” (l'Autre) และสนใจธรรมชาติ

การเดินทางไปยัง“แดนอื่น”เท่ากับเป็นการเพิ่มผลงานศึกษาเกี่ยวกับประเทศอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นด้านภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และชีวิตของชนพื้นเมือง ข้อมูลเหล่านี้ยังมีส่วนร่วมสำคัญในการวางพื้นฐานการศึกษาตะวันออกหรือบูรพาคติศึกษา (Orientalisme) นั่นเอง จากบันทึกการเดินทางของมูโอต์กล่าวถึงการค้นพบนครวัดโดยบังเอิญ ชีวิตดั้งเดิมของชาวเสียมราฐ วิถีชีวิตในสังคมไทยและเส้นทางสู่ประเทศจีนล่องไปตามแม่น้ำโขงทำให้ชาวฝรั่งเศสตื่นเต้นและตื่นตัวกับบันทึกการเดินทางเล่มนี้ จนกระทั่งรัฐบาลของพระเจ้านโปเลียนที่ 3 หันมาให้ความสำคัญกับประเทศแถบอินโดจีนและก่อตั้งสำนักฝรั่งเศสแห่งปลายบูรพทิศ (l'Ecole française d'Extrême-Orient) ในเวลาต่อมาเมื่อปี พ.ศ. 2444 (ค.ศ. 1901) ความสนใจศึกษาดินแดนตะวันออกของฝรั่งเศสมีมาตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 คือ การก่อตั้งสถาบันภาษาตะวันออก (l'Ecole des Langues Orientales ou Langues'O) ในปี พ.ศ. 2341 (ค.ศ. 1798) และสถาบันอียิปต์ศึกษา (l'Institut d'Egypte) ในปีเดียวกัน

สังคมฝรั่งเศสกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 แตกต่างจากสังคมไทยโดยสิ้นเชิงทั้งด้านการเมือง เศรษฐกิจ สังคม จึงทำให้มูโอต์ที่มาจากสังคมที่การค้ารุ่งเรืองและมีประสบการณ์จากโลกกว้างเสนองภาพสังคมไทยและชาวสยามว่าเป็นสังคมเกษตรกรรมแบบศักดินา ประชาชนอยู่ภายใต้ระบอบการปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราช การค้าเสรีในประเทศยังไม่เปิดกว้างสำหรับชาวสยาม ส่วนภาพของชาวสยามที่ปรากฏมักเป็นคนเกียจคร้าน เชื้อยชา ไม่ใช้ประโยชน์จากทรัพยากรให้คุ้มค่า เชื่อโชคลางและรักสนุก แต่เป็นคนใจดี เรียบง่ายและเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ แม้ว่ามูโอต์จะไม่ได้รับรู้เหตุการณ์บ้านเมืองฝรั่งเศสถึง 10 ปี แต่ก็

¹⁷ รัฐบาลฝรั่งเศสสมัย Monarchie de Juillet (ค.ศ. 1830-1848) ภายใต้พระราชอำนาจของพระเจ้าหลุยส์-ฟิลิปป์ ทรงดำเนินนโยบายทางการเมืองอย่างเป็นกลางเพื่อประสานความขัดแย้งของกลุ่มการเมืองต่างๆ เช่น พวกนิยมราชวงศ์บูร์บองส์ พวกนิยมนโปเลียน พวกนิยมระบบสาธารณรัฐ พวกสังคมนิยม เป็นต้น และทรงสนับสนุนระบบเศรษฐกิจเสรีและการเดินเรือไปทุกทิศเพื่อแสวงหาตลาดใหม่ๆ

¹⁸ Sunanta FABRIE, *Le Siam dans l'opinion française de 1815-1868*. Avec le soutien du Ministère des Affaires Étrangères, des Services culturels de l'Ambassade de France à Bangkok, 1999, III

ได้ประสบการณ์จากการพำนักที่ประเทศรัสเซีย ซึ่งปกครองโดยพระเจ้าซาร์และระบบทาส เมื่อมาเห็นสังคมสยามจึงกล่าวว่า "เห็นเหตุการณ์ที่น่าสยดสยองไม่แพ้ที่รัสเซีย"

...

ในอดีต นับย้อนหลังไปถึงสมัยอยุธยา ชาวฝรั่งเศสเขียนบันทึกเกี่ยวกับอาณาจักรสยามไว้หลายเล่มจนถึงข้อเขียนของมูโอต์ในสมัยรัชกาลที่ 4 ล้วนสะท้อนให้เห็นภาพของสังคมและชาวสยามไว้หลากหลาย ผู้วิจัยขอนำทัศนะขององรี มูโอต์ไปเปรียบเทียบกับทัศนะของชาวฝรั่งเศสรุ่นก่อนอีก 3 คนคือ นิโกลาส์ แชรว์แวล¹⁹ ราชทูตลาลูแบร์²⁰ และมุขนายกมิสซังปาลเลอกัวซ์²¹ เพื่อให้เข้าใจประวัติความเป็นมา ทัศนะ มุมมองและความสนใจของชาวฝรั่งเศสที่มีต่อสังคมไทยโดยรวม ผู้วิจัยเลือกงานเขียนฝรั่งเศสเกี่ยวกับเมืองไทยที่เป็นที่รู้จักกันดีและใช้อ้างอิงอยู่เสมอได้แก่ งานเขียนของแชรว์แวล เรื่อง *L'Histoire naturelle et politique du royaume de Siam*²² (ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม) ของลาลูแบร์ เรื่อง *Du Royaume de Siam*²³ (ราชอาณาจักรสยาม) และของมุขนายกมิสซังปาลเลอกัวซ์ เรื่อง *Description du royaume thaï ou Siam*²⁴ (เล่าเรื่องกรุงสยาม) สองเล่มแรกเป็นงานในคริสต์ศตวรรษที่ 17 ส่วนเล่มหลังตีพิมพ์ในคริสต์ศตวรรษที่ 19

การนำข้อเขียนต่างยุค ต่างประเภทมาเปรียบเทียบกันเพื่อแสดงให้เห็นว่าทัศนะความคิดของชาวฝรั่งเศสที่มีต่อประเทศสยามในยุคใดก็ตาม ก็ยังเป็นไปในรูปแบบในรอยเดิม เพียงแต่แนวคิด รูปแบบและวัตถุ

¹⁹ นิโกลาส์ แชรว์แวล (ค.ศ.1662-1729) เป็นหนึ่งในคณะผู้ติดตามสังฆราชปัลลู เดินทางมาถึงอาณาจักรสยามเมื่อปี ค.ศ. 1681 พำนักอยู่ที่อยุธยา 4 ปีก่อนเดินทางกลับฝรั่งเศสพร้อมกับคณะทูตของราชทูตเดอ ไชมองต์เมื่อครั้งเดินทางมาเจริญสัมพันธไมตรีกับพระนารายณ์อย่างเป็นทางการครั้งแรกเมื่อปี ค.ศ. 1685

²⁰ ซิมง เดอ ลาลูแบร์ (ค.ศ. 1643-1729) เดินทางมาอาณาจักรสยามในฐานะราชทูตในพระเจ้าหลุยส์ที่ 14 เมื่อวันที่ 27 กันยายน ค.ศ. 1687 และเดินทางออกจากสยามวันที่ 3 มกราคม ค.ศ. 1688 เป็นเวลา 3 เดือน 6 วัน ในปี ค.ศ. 1693 ลาลูแบร์ได้รับคัดเลือกเป็นสมาชิกราชบัณฑิตยสภาฝรั่งเศส และได้รับคัดเลือกเป็นสมาชิกบัณฑิตยสภาสาขาจารึกและอักษรศาสตร์ในปีต่อมา

²¹ มุขนายกมิสซังปาลเลอกัวซ์เป็นมิชชันนารีเดินทางเข้ามาในช่วงรัชกาลที่ 3- รัชกาลที่ 4 พำนักอยู่ถึง 24 ปีก่อนตีพิมพ์ *Description du royaume thaï ou Siam*. และเป็นพระสหายของรัชกาลที่ 4 ตั้งแต่พระองค์ยังทรงผนวชอยู่ที่วัดสมอราย และปาลเลอกัวซ์เป็นเจ้าอธิการวัดคอนเซ็ปชัน (วัดบ้านเขมร) ทั้งสองฝ่ายต่างแลกเปลี่ยนภาษาและวิชาความรู้ซึ่งกันและกัน โดยฝ่ายปาลเลอกัวซ์ถวายพระอักษรภาษาอังกฤษและภาษาละตินแก่ทูลกระหม่อมพระ ส่วนพระองค์ทรงสอนภาษาไทย ภาษาบาลีและขนบธรรมเนียมไทยให้ปาลเลอกัวซ์

²² GERVAISE, Nicolas. *Histoire naturelle et politique du royaume de Siam*. Paris : Cl. Barbin, 1688. 331 p.

²³ LA LOUBERE, Simon de. *Du Royaume de Siam*. Paris : Chez JEAN BAPTISTE COIGNARD, 1691, 2 tomes

²⁴ PALLEGOIX, Jean-Baptiste. *Description du royaume thaï ou Siam*. Paris, n.p., n°12, 1854. 488 p.

ประสงค์ในการเขียนงานจะกำหนดแนวทางการนำเสนอผลงานให้แตกต่างกันไป เริ่มจากผลงาน 2 เล่มในคริสต์ศตวรรษที่ 17 ก่อน ถือว่างานสองชิ้นนำเสนอข้อมูลโดยละเอียด เล่มแรกคือ *L'Histoire naturelle et politique du royaume de Siam* ของแชร์แวล เป็นงานร่วมสมัยกับ *Du Royaume de Siam* ของลาลูแบร์ ตีพิมพ์เมื่อปี พ.ศ. 2231 (ค.ศ. 1688) แบ่งเนื้อหาออกเป็น 4 ภาคใหญ่คือ ภาคแรกว่าด้วยลักษณะทางภูมิศาสตร์และธรรมชาติ ภาคที่สองว่าด้วยขนบธรรมเนียมของราษฎร กฎหมายและส่วนที่เกี่ยวกับรัฐบาล ภาคที่สามว่าด้วยศาสนาพุทธและภาคที่สี่ว่าด้วยพระเจ้าแผ่นดินและราชสำนัก ส่วนงานของลาลูแบร์ ถือว่าเป็นงานศึกษาทางมานุษยวิทยาสยามในสมัยอยุธยาชิ้นแรก มี 2 เล่ม เล่มแรกแบ่งเป็น 3 ตอนคือว่าด้วยประเทศสยาม ขนบธรรมเนียมประเพณีของชาวสยามและจารีตของชาวสยามตามชั้นบุคคลในฐานะต่างๆ ส่วนเล่มสอง เป็นการรวมเรื่องเบ็ดเตล็ดเข้าด้วยกัน เช่น ภาพต้นไม้ การคำนวณทางดาราศาสตร์และคณิตศาสตร์ พุทธศาสนา เป็นต้น

ส่วนมุขนายกมิสซังปาลเลอกัวซ์ เป็นพระสหายของรัชกาลที่ 4 และพำนักอยู่ในสยามนานถึง 24 ปี ก่อนจะตีพิมพ์หนังสือเรื่อง *Description du royaume thaï ou Siam* (เล่าเรื่องกรุงสยาม) ในปี พ.ศ. 2397 (ค.ศ. 1854) แบ่งเนื้อหาออกเป็นบท มี 15 บท เช่น สภาพภูมิศาสตร์ ขนบธรรมเนียม การค้า ภาษาและวรรณคดี ฯลฯ โดยมีจุดประสงค์เพื่อเผยแพร่แก่ผู้สนใจโดยเฉพาะผู้สนใจเผยแผ่ศาสนาคริสต์ในสยาม

งานเขียนทั้งสามเล่มนี้มีวิธีการนำเสนอเนื้อหาอย่างเป็นระบบคือ มีการแบ่งเนื้อหาออกเป็นบทและหัวข้อ จึงทำให้เนื้อหาต่อเนื่องและไม่กระจัดกระจาย ในขณะที่งานเขียนของมูโอต์นั้นต่างออกไปเพราะเป็นบันทึกการเดินทางเรียงตามลำดับเวลา จึงทำให้รายละเอียดเกี่ยวกับสังคมไม่ต่อเนื่องและเป็นระบบนัก ทั้งนี้เพราะผู้เขียนบันทึกทุกสิ่งที่พบเห็นในแต่ละวันเสมือนบันทึกประจำวัน มูโอต์เรียนรู้ชีวิตของชาวสยามในชนบทจากการสังเกต และสัมผัสด้วยตัวเองระหว่างการเดินทางสำรวจธรรมชาติ ส่วนชาวฝรั่งเศสคนอื่นเข้ามาในสยามในฐานะราชทูต เช่น ซิมง เดอ ลาลูแบร์ หรือมากับคณะสังฆราชฝรั่งเศสเช่น นิโคลาส แชร์แวล หรือมิชชันนารีเช่น มุขนายกมิสซังปาลเลอกัวซ์ ต่างเข้าถึงองค์พระประมุขและผู้รู้ของประเทศ จึงทำให้ข้อมูลเกี่ยวกับประเทศสยามและชาวสยามเป็นระบบกว่าของมูโอต์

เนื่องจากคนฝรั่งเศสในคริสต์ศตวรรษที่ 17 แทบไม่รู้จักสยามเอาเสียเลย ดังนั้นผู้บันทึกเกี่ยวกับอาณาจักรสยามในช่วงนี้จึงให้ความสำคัญกับรายละเอียดทุกด้าน ครอบคลุมหลายสาขา นับเป็นแหล่งข้อมูลเบื้องต้นให้ผู้อ่านรู้จักสยามมากขึ้น แชร์แวลให้เหตุผลการตีพิมพ์หนังสือเล่มนี้ว่าเพื่อสนองความอยากรู้อยากเห็นของเพื่อนๆ ส่วนลาลูแบร์ ต้องเขียนรายงานเกี่ยวกับประเทศสยามถวายพระเจ้าหลุยส์ที่ 14 ฉะนั้นงานสองเล่มนี้จึงจัดและนำเสนอข้อมูลอย่างเป็นระบบเพื่อความเข้าใจของผู้อ่าน ลาลูแบร์เล่าวิธีการทำงานของเขาไว้ว่า

การที่จะเขียนจดหมายเหตุด้วยความสุจริตจริงใจอย่างเดียวนั้นยัง

ไม่พอจะเป็นจดหมายเหตุที่ถูกต้องแท้จริงขึ้นมาได้ จำเป็นที่จะต้องผนวกความสว่างกระจ่างแจ้งให้แก่ความสุจริตใจนั้นด้วย และจำต้องสืบเสาะให้รู้เรื่องราวเป็นอย่างดีแล้วก่อนที่จะนำมาบอกเล่าให้ผู้อื่นทราบต่อไป ข้าพเจ้าจึงได้พิจารณาสอบถามพยายามศึกษาให้ถึงแก่นเท่าที่ข้าพเจ้าสามารถจะทำได้ ก่อนที่จะเดินทางไปถึงประเทศสยาม ข้าพเจ้าได้อ่านจดหมายเหตุทั้งเก่าและใหม่ บรรดาที่มีผู้เขียนขึ้นไว้เกี่ยวกับประเทศต่างๆ ทางภาคพื้นบูรพาทิศ จนทำให้ข้าพเจ้ารู้สึกว่าการเตรียมตัวโดยทำนองนี้ เป็นเครื่องช่วยอย่างมากมายในเมื่อข้าพเจ้าไม่มีโอกาสอยู่ที่นั่นได้นานวันพอ ให้ข้าพเจ้าได้รับข้อสังเกตและรู้จักประเทศสยามที่ข้าพเจ้าได้ไปอยู่เพียงสามเดือนดียิ่งขึ้น ซึ่งถ้าปราศจากจดหมายเหตุเหล่านั้นเสียแล้ว ถึงข้าพเจ้าจะใช้เวลาสักสามปี ก็คงไม่ได้ข้อสังเกตและรู้จักประเทศสยามดีถึงเท่านี้²⁵

การเข้าถึงชาวสยามโดยเฉพาะกลุ่มชนชั้นนำของประเทศเป็นอีกวิธีหนึ่งที่ทำให้ผู้เขียนได้รายละเอียดเกี่ยวกับสังคมอย่างถูกต้อง

ทัศนะของชาวฝรั่งเศสทั้งสามน่าสนใจ แม้ว่าจะต่างกรรม ต่างวาระ เราจะเห็นว่าผู้เขียนแสดงทัศนะบางอย่างร่วมกันเช่น ด้านการเมืองการปกครองของสยาม ทุกคนเห็นตรงกันว่าเป็นระบอบการปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์และกษัตริย์มีอำนาจเบ็ดเสร็จ แซร์แวสเห็นว่ากษัตริย์ปฏิบัติตนเสมือนพระเจ้าและมีพิธีการมากมาย ลาลูแบร์เสริมภาพชาวสยามขณะอยู่ต่อหน้าพระองค์ว่าหมอบกราบโดยใช้เข่าและข้อศอก ส่วนปาลเลอกัวซ์ให้พระบรมนามาภิไธยต่างๆของพระมหากษัตริย์ ซึ่งแต่ละพระนามสื่อสิทธิและอำนาจของพระมหากษัตริย์ ในขณะที่มูโอติวิพากษ์รูปแบบการปกครองและยังเพิ่มเติมประเด็นเรื่องความไม่เท่าเทียมทางสังคม

สำหรับด้านเกษตรกรรม ชาวฝรั่งเศสมักบันทึกรายละเอียดเรื่องความอุดมสมบูรณ์ ต้นไม้ ผลไม้ และทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งงานของลาลูแบร์นับว่าเด่นกว่าคนอื่นเพราะมีภาพประกอบอย่างละเอียดและสวยงาม ส่วนมูโอติจะเน้นเรื่องทรัพยากรที่น่าจะมีประโยชน์ต่อยุโรปอยู่บ่อยครั้งพร้อมทั้งแทรกความเห็นส่วนตัวเรื่องการให้ประโยชน์จากทรัพยากรของชาวสยาม ในส่วนที่เกี่ยวกับการค้าของสยามนับแต่สมัยอยุธยาถึงรัตนโกสินทร์ ข้อเขียนของทุกคนเห็นตรงกันว่าการค้าสยามไม่ขยายตัวเพราะระบบไพร่และอัตราภาษี ปาลเลอกัวซ์เพิ่มเติมเรื่องความยากลำบากในการขายสินค้าที่สยามว่า "ถ้าใครคิดจะมาค้าขายกับประเทศสยามแล้ว ต้องนำกำปั้นมาสวมล่า ลำหนึ่งบรรทุกของขวัญบรรณาการมาจิ้มก้องพระเจ้าแผ่นดิน

²⁵ เดอ ลาลูแบร์, ซีมอง, จดหมายเหตุลาลูแบร์ฉบับสมบูรณ์ เล่ม 1. แปลโดย สันต์ ท. โกมลบุตร. กรุงเทพฯ : ก้าวหน้า, 2510. หน้า 6-7.

และพวกเสนาบดี ลำหนึ่งบรรทุกสินค้า อีกลำหนึ่งบรรทุกความอดทนมาด้วย²⁶ มีแต่แสร้งแกล้งเห็นว่าการค้าในสยามคึกคักเพราะมีเรือค้าขายจำนวนมาก แม้มุฮิโตไม่ให้อัตราภาษีเช่นเดียวกับปาลเลอกัวซ์บันทึกอัตราภาษีว่าจะต้องจ่ายเท่าไรไว้อย่างละเอียด ตัวอย่างที่ยกขึ้นมาทำให้ผู้อ่านนึกถึงสภาพสังคมในสมัยนั้นได้เช่นกัน

ส่วนที่ว่าด้วยโครงสร้างทางสังคม แสร้งแกล้ง ลาลูแบร์และปาลเลอกัวซ์ต่างแบ่งชนชั้นในสังคมตามวิธีเฉพาะของตัวเอง แสร้งแกล้งแบ่งสังคมไทยไว้ประมาณ 3 กลุ่มชนชั้น คือ พระมหากษัตริย์ พระสงฆ์และไพร่ฟ้าประชาชน ลาลูแบร์แบ่งได้ถึง 5 กลุ่มคือ พระมหากษัตริย์ ขุนนาง ไพร ทาสและพระสงฆ์ ส่วนมุฮิโตนั้นแบ่งตามปาลเลอกัวซ์ กล่าวคือแบ่งสังคมไทยออกเป็น 3 กลุ่ม ได้แก่ กษัตริย์ ขุนนางและประชาชน บทบาทของขุนนางและของประชาชนเป็นประเด็นที่ได้รับความสนใจ โดยลาลูแบร์กล่าวถึงสถานภาพของขุนนางว่า ไม่มีรายได้ แต่จะได้รับของพระราชทานทุกอย่างเช่น บ้าน สัตว์ แรงงานและที่ดิน และระบุถึงแหล่งรายได้สำคัญ of ขุนนางว่า "อยู่ที่การฉ้อราษฎร์บังหลวง ขุนนางเจ้ากรมทบวงการทั้งปวง ก็ถ้อยที่ถ้อยอาศัยร่วมใจกันในการปล้นราษฎร์อันเป็นเหตุให้เกิดการให้สินบาทคาดสินบนกันขนานใหญ่"²⁷ ปัญหาเรื่องนี้ยังมีอยู่ในสมัยรัตนโกสินทร์และดูเหมือนจะหนักข้อขึ้น ดังที่ปาลเลอกัวซ์ได้กล่าวไว้เช่นกัน "พวกเจ้าเมืองมีอำนาจมาก ฉะนั้นจึงมักฉกฉวยโอกาสทำการบีบคั้นราษฎร์ที่ยากจน เป็นเหตุให้ต้องหาอยู่บ่อยู่ และเอาตัวรอดได้ก็แต่โดยการมอบเงินเป็นอันมากแก่เจ้าผู้ครองนครหรือขุนนางชั้นผู้ใหญ่ที่ดินสังกัดอยู่เท่านั้น" ส่วนมุฮิโตเห็นผลเสียที่เกิดจากปัญหานี้และเล่าประสบการณ์ตรงที่เมืองเขาคอก บทสนทนาระหว่างเจ้าเมืองกับผู้แจ้งข่าวเรื่องช้างเผือกสะท้อนให้เห็นความแตกต่างระหว่างชนชั้นออกมาทางฐานะทางสังคม ลักษณะท่าทางและการใช้ภาษา²⁸ และมุฮิโตยังได้เรียนรู้สำนวน "ทำนาบนหลังไฟ" ด้วยตนเอง

สถานภาพของพลเมืองสยามเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่ชาวฝรั่งเศสสนใจและพยายามทำความเข้าใจ แสร้งแกล้งบันทึกไว้ว่า "ราษฎรทุกคนต้องทำงานให้หลวงปีละ 6 เดือน" การแบ่งกลุ่มและงานในหน้าที่ไว้ 3 ชั้นคือ "ชั้นแรกได้แก่บุคคลที่เข้ารับราชการในพระองค์ ชั้นที่สองคือพวกที่ถูกเกณฑ์ไปทำงานโยธาและชั้นที่สามเข้าทำงานรับใช้ประจำตัวขุนนาง"²⁹ ลาลูแบร์บันทึกไว้ว่างานที่ราษฎรต้องทำเป็นงานหนัก พลเมืองชาวสยามจะถูกขึ้นทะเบียนเป็นทหาร แต่ไม่ได้ไปรบและต้องทำงานตามที่พระมหากษัตริย์ทรงสั่งให้ทำ³⁰ ลาลูแบร์ยังระบุไว้อีกว่างานหนักจนไม่มีใครอยากทำ ก็เลยยอมเป็นทาสผู้อื่น แม้ว่าทาสต้องทำงานหนักและ

²⁶ ปาลเลอกัวซ์, *เล่าเรื่องกรุงสยาม*, แปลโดยสันต์ ท. โกมลบุตร, พิมพ์ครั้งที่ 2, กรุงเทพฯ : ก้าวหน้า, 2520. 307.

²⁷ ลาลูแบร์, *เรื่องเดียวกัน*, 361.

²⁸ Mouhot, *ibid.*, 264-266.

²⁹ แสร้งแกล้ง, นิโกลาส์, *ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม*, แปลโดยสันต์ ท.โกมลบุตร, พระนคร : ก้าวหน้า, 2506. 131.

³⁰ ลาลูแบร์, *เรื่องเดียวกัน*, 436.

อาจจะถูกโบย แต่ทาสไม่ต้องรับราชการ เพียงแต่ทำงานให้นายงานเพียงคนเดียว ดังนั้นชาวสยามจึงยอมเป็นทาสมากกว่าเป็นไพร่ฟ้าหน้าใส³¹ ในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ภาระหน้าที่ของพลเมืองชาวสยามยังหนักหนา และโครงสร้างทางสังคมแทบไม่ต่างจากสมัยอยุธยามากนัก แต่อย่างไรก็ดี ปาลเลอกัวซ์อดเปรียบเทียบกับสถานภาพของชาวสยามกับทาสในฝรั่งเศสว่าคนไทยมีมนุษยธรรมต่อทาสมาก ใช้ให้ทำงานแต่โดยสมควร และได้รับการปฏิบัติดีกว่าคนพวกเร้าใช้ในประเทศฝรั่งเศสเสียอีก³² สำหรับมูโด้ เขาถ่ายทอดภาพพ่อม่ายขายลูก สามีขายภรรยา กระบวนการยุติธรรม ความขัดสนหรือความอดอยากและแม้กระทั่งสัญญาว่าจะยกทั้งกายและใจให้เป็นสมบัติของนาย จากประสบการณ์ในประเทศรัสเซียทำให้เขามองว่าทาสในสยามนั้นต้องทนทุกข์ (Caput mortuum) แสนสาหัส ซึ่งสะท้อนความไม่เท่าเทียมกันในสังคมสยามขณะนั้น

ส่วนบุคลิกลักษณะของชาวสยาม ทุกคนจะให้รายละเอียดตั้งแต่รูปร่างหน้าตา เครื่องแต่งกายนิสัยและความประพฤติของชาวสยาม โดยรวมเห็นว่าชาวสยามเป็นคนเรียบง่าย เอื้อเฟื้อ ต้อนรับขับสู้และไม่จองหอง แต่วิจารณ์ว่าชาวสยามเป็นคนเกียจคร้าน เชื้อชา ยอมโอนอ่อนผ่อนตามและเชื่อโชคกลาง ส่วนคำถามที่ว่าวิถีชีวิตที่ใกล้ชิดกับธรรมชาติและเรียบง่ายมีส่วนทำให้ชาวสยามเกียจคร้านหรือไม่ จากทัศนะของชาวฝรั่งเศสที่เลือกมาศึกษา พบว่าทุกคนเห็นตรงกัน ความเกียจคร้านเป็นข้อบกพร่องร้ายแรงของชาวสยามและทำให้เสียโอกาสดีๆ บางอย่างไป แร่แวลเห็นว่าการที่ประเทศสยามหมดโอกาสที่จะเป็นประเทศที่ร่ำรวยที่สุดเพราะไม่รู้จักคุณค่าของทรัพยากร³³ ลาลูแบร์กล่าวว่าศิลปวิทยาการต่างๆ ถดถอยเพราะความเกียจคร้านในการศึกษาของชาวสยาม³⁴ ส่วนปาลเลอกัวซ์ระบุว่า การส่งออกข้าวอาจเพิ่มขึ้น 2-3 เท่าหากชาวสยามไม่เกียจจนเกินไป³⁵ อย่างไรก็ดี แร่แวลวิเคราะห์ความเกียจคร้านของชาวสยามไว้ดังนี้

³¹ ลาลูแบร์. เรื่องเดียวกัน, 344.

³² ปาลเลอกัวซ์. เรื่องเดียวกัน, 282.

³³ แร่แวล. เรื่องเดียวกัน, 128. «เหมืองแร่ดีบุก เหล็กและดินประสิว ฝ้าย ไหมและเครื่องหอม ซึ่งมีอยู่เป็นอันมากในราชอาณาจักรสยามนั้น อาจจะทำให้ประเทศนี้มั่งคั่งที่สุดในชมพูทวีป ถ้าทรัพยากรธรรมชาติเหล่านี้ตกอยู่ในมือของชนชาติที่รู้จักทำให้มันมีคุณค่าขึ้น»

³⁴ ลาลูแบร์. เรื่องเดียวกัน, 267. «ชาวสยามพิเคราะห์อะไรก็ง่าย และรู้ได้แจ่มแจ้งแทงตลอด การเจรจาโต้ตอบก็เรียบแหลมและว่องไว ข้อคิดคำนึงของเขาก็มีเหตุผลอันถูกต้อง ในชั้นแรกก็พยายามเลียนแบบไปพลางก่อน และภายในวันต้นๆ ไม่กี่วันก็เป็นคนงานที่มีมือพอใช้ได้ จนกระทั่งเชื่อกันว่า ถ้าได้ศึกษาสักหน่อยแล้วก็จะเป็นผู้เก่งกาจได้ ไม่ว่าจะเป็นการศึกษาวิทยาการในชั้นสูง หรือว่าศิลปวิทยาการที่ยากเพียงใด แต่ความเกียจคร้านที่ไม่สามารถเอาชนะได้ของเขาได้ทำลายความหวังเสียหมดสิ้นไปในทันทีทันใด»

³⁵ ปาลเลอกัวซ์. เรื่องเดียวกัน, 18

“ตามปกติเขาจะเป็นกังวล ก็เฉพาะสิ่งที่อำนวยความสะดวกให้แก่ตัวเขาเท่านั้น และความเกียจคร้านที่เขาได้รับมาโดยกำเนิดนั้น ทำให้เขาพอใจในชีวิตอันสันโดษ สะดวกสบายและสงบ เหนือกว่าความสำราญ เกียรติหรือความมั่งคั่งใดๆ อันจะพึงได้จากการทำงาน”³⁶

แต่ในทัศนะของมูโอด ชาวสยามยิ่งเกียจคร้านมากกว่าใครเพราะละเลยการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาตินั้นเอง จะเห็นได้ว่าความเกียจคร้านมีส่วนทำให้ประเทศไม่ก้าวหน้าเท่าที่ควรโดยเฉพาะด้านเศรษฐกิจ เมื่อความเกียจคร้านมีมาก ความเฉื่อยชาและความไม่ทุกขีรอนก็เข้ามาแทนที่ กำลังที่จะพัฒนาเศรษฐกิจและการค้าของสยามจึงไม่มีเพราะชาวสยามใช้เวลาเพื่อการบันเทิงหรืออยู่เฉยๆ³⁷

ลาลูแบร์อนุมานที่มาของความเกียจคร้านไว้ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 17 ว่า

“เมื่อพ้นกำหนดเกณฑ์และกลับมาถึงบ้าน ผู้ชายส่วนมากก็ไม่รู้ที่จะทำงานอะไรให้เป็นล่ำเป็นสัน [...] เช่นนี้จึงพออนุมานได้ว่าชีวิตชาวสยามนั้นดำเนินไปด้วยความเกียจคร้านเป็นประมาณ เขาแทบไม่ได้ทำอะไรเลยเมื่อพ้นจากงานราชการงานหลวงมาแล้ว [...] ได้แต่นั่ง เอนหลัง กิน เล่น สูบยาแล้วนอนไปวันหนึ่งๆ เท่านั้น”³⁸

ในขณะที่ มูโอดเห็นต่างจากลาลูแบร์ โดยวิเคราะห์ว่านิสัยเกียจคร้านมาจากปัจจัยหลักๆ ดังนี้ โครงสร้างทางการเมือง เศรษฐกิจและสังคมไทยทั้งระบบ ธรรมชาติที่อุดมสมบูรณ์ ภูมิอากาศและอุปนิสัยของชาวสยามเอง อาจกล่าวได้ว่าบริบททางสังคมไทยที่หล่อหลอมบุคลิกนี้ขึ้นมา³⁹

อีกประเด็นหนึ่งที่ชาวฝรั่งเศสมักพูดถึงกันเสมอคือเรื่องพุทธศาสนาและพระสงฆ์ ผู้เขียนมักมองว่าชายชาวสยามอาศัยผ้าเหลืองเพื่อหลีกเลี่ยงงานราชการหรือเพื่อสิทธิพิเศษบางประการของพระสงฆ์ จนต้องมีการสอบภาษาบาลีเพื่อคัดเลือกผู้ที่ตั้งใจบวชจริง ดังที่ลาลูแบร์ให้คำจำกัดความว่าเป็น“อาชีพที่ทำกำไรได้”⁴⁰ ส่วนปาลเลอกัวซ์มองว่าพระมีรายได้มาจากการทำบุญของพุทธศาสนิกชน ทัศนะเหล่านี้มีปรากฏ

³⁶ แซร์แวส. เรื่องเดียวกัน, 57.

³⁷ MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam*,... 46-48.

³⁸ ลาลูแบร์. เรื่องเดียวกัน, 223-224.

³⁹ MOUHOT, *ibid.*, 46-48.

⁴⁰ ลาลูแบร์. *เรื่องเดียวกัน, 514.

ข้าในบันทึกของมูโฮต์ทั้งสิ้นโดยเฉพาะในประเด็นที่ว่าผู้เป็นพระจะได้รับการยกเว้นการเกณฑ์ไพร่และสิทธิการผ่านด่านศุลกากร⁴¹

เพื่อเปรียบเทียบงานเขียนของมูโฮต์กับงานศึกษาสังคมสยามของชาวฝรั่งเศสที่เลือกมา 3 เล่ม เราคงต้องประมวลความเป็นมาของข้อมูลและศึกษาวิเคราะห์ทัศนคติของมูโฮต์ที่ปรากฏในหนังสือ *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine* เริ่มจากด้านข้อมูล ไม่ว่าแซร์แวส ลาลูแบร์ หรือ ปาลเลอกัวซ์ต่างเข้าถึงชนชั้นปกครองของสยาม ซึ่งคนกลุ่มนี้ดูจะเป็นผู้ที่มีความรู้และเข้าใจสถานการณ์ของประเทศมากกว่าชาวบ้าน ข้อมูลที่ได้ไปจึงค่อนข้างเป็นทางการและเป็นระบบ ในขณะที่มูโฮต์ต้องเดินทางออกไปตามหัวเมือง ติดต่อกับข้าราชการหรือชาวบ้านตามหัวเมืองมากกว่า เนื่องจากเขาเดินทางสำรวจเส้นทางต่างๆ ที่ชาวตะวันตกน้อยคนจะผ่าน นับเป็นการได้สัมผัสสังคมด้วยตัวเอง นอกจากนี้ มูโฮต์ได้ยังข้อมูลจากมิชชันนารีที่พำนักอยู่ตามหัวเมือง ทั้งยังได้อ่านหนังสือที่เขียนถึงประเทศสยาม⁴² และนำมาใช้อ้างอิงรายละเอียดที่เขาไม่แน่ใจ เช่นเมื่อพูดถึงช้าง มูโฮต์ยอมรับตรงๆ ว่า “ข้าพเจ้านำรายละเอียดส่วนใหญ่มาจากเรื่องเล่าของบุคคลที่น่าเชื่อถือที่มีมาก่อนหน้านี้มากกว่าข้อสังเกตของตนเอง”⁴³ ก่อนหน้านี้ มูโฮต์ได้ให้เหตุผลไว้แล้วว่า เหตุใดจึงจำเป็นต้องอ้างอิงงานเขียนเรื่องอื่นๆ และเชื่อว่า

“การพำนักรเพียงชั่วระยะหนึ่งอาจทำให้เข้าใจผิดได้ และข้าพเจ้าขอ
ย้ำอีกครั้งว่าข้าพเจ้าเฝ้าถึงสิ่งที่ข้าพเจ้าเห็น และความประทับใจตามที่รู้สึก
เป็นอิสระจากความคิดของนักเดินทางคนอื่นซึ่งอาจบิดเบือนความคิดของ
ข้าพเจ้าได้ แต่ข้าพเจ้าขอตั้งข้อสังเกตว่าบางทีความรู้สึกรั้งแรกก็เลื่อนลอย
และข้าพเจ้าก็ไม่แน่ใจในการวินิจฉัยวิเคราะห์ของตัวเอง จึงต้องอ้างตามความ
เห็นของผู้อื่นบ้าง”⁴⁴

มูโฮต์มักอ้างอิงข้อเขียนของปาลเลอกัวซ์โดยแทรกความเห็นส่วนตัวลงไปบ่อยครั้ง เช่น ในประเด็นเรื่องบุคลิกลักษณะของชาวสยาม ปาลเลอกัวซ์บรรยายไว้อย่างเป็นกลางว่า

⁴¹ Mouhot, *ibid.*, 248-249.

⁴² มูโฮต์อ่านงานเขียนเรื่อง *The Kingdom and people of Siam* ของ Sir John Bowring และ *Description du royaume de Siam* ของ Mgr. Pallegoix ก่อนที่จะเสนอโครงการสำรวจธรรมชาติกับราชสมาคมภูมิศาสตร์แห่งกรุงลอนดอน

⁴³ Mouhot, *ibid.*, 252-254.

⁴⁴ MOUHOT, *op. cit.*, 112-113.

รูปพรรณสันตติ สูงประมาณ 5 ปีเอ็ด 2 ปุช องค์าพพส่วนล่างแข็ง
แรงและได้สัดส่วนดี ลำตัวยาว ไหล่กว้าง และหน้าอกผิ้วผาย ลำคอสั้นและ
ศีรษะได้สัดส่วน มือใหญ่และผิวพรรณเขียวคล้ำ ส่วนบนของใบหน้าผากแคบ
ใบหน้าตอระหว่างโหนกแก้มกว้าง และคางเตี้ยม ดวงตาดำและลึก นัยน์ตา
ขาวเป็นสีเหลืองอ่อนๆ จมูกค่อนข้างแบน รูจมูกกว้าง ริมฝีปากยื่นเล็กน้อย เส้น
ผมสีดำราวกับนิลและหยาบ รักษาไว้ส่วนหนึ่งบนศีรษะ เรือนผมส่วนอื่นโกน
ออกทั้งสิ้น เขาถอนเคราและหนวดอันเกิดขึ้นที่คางและริมฝีปาก ผู้หญิงก็ไว้ผม
กระจุกหนึ่งบนศีรษะเหมือนกัน แต่ไม่ไว้เท่าของผู้ชาย ใส่น้ำมันและหวีเรียบร้อย
อยู่เสมอ⁴⁵

ส่วนมุโอต์ บรรยายไว้ดังนี้

บุคลิกของชาวสยามจดจำได้ไม่ลำบากนักจากท่าทางปกเปียกและ
เกียจคร้าน โงวเอ้งบอกลักษณะซ้ำรับใช้ จมูกบี้ โหนกแก้มสูง แหวตาดำเฉื่อย
และไม่เฉลียวฉลาด รูจมูกกว้าง ปากอ้า ริมฝีปากเปราะคราบน้ำมากและฟัน
ดำเหมือนไม้มะเกลือ พวกเขาโกนศีรษะยกเว้นตรงผมจุกกลางกระหม่อม [...] พวกผู้หญิงก็ไว้ผมแบบเดียวกัน⁴⁶

เป็นไปได้หรือไม่ว่าการที่มุโอต์บันทึกบุคลิกภาพของชาวสยามดังที่มองเห็นอย่างตรงไปตรงมา
เพราะไม่มีส่วนได้ส่วนเสียทางการเมืองหรือความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับฝรั่งเศส ดังได้กล่าวข้างต้นแล้ว
ว่ามุโอต์เดินทางเข้ามาในฐานะนักธรรมชาติวิทยาอิสระ ไม่สังกัดสถาบันใด จึงไม่ต้องแสดงท่าทีอย่างนัก
การทูตหรือนักการศาสนาที่ต้องสงวนความเห็นไว้บ้างในบางครั้ง

กล่าวโดยสรุป ผลงานสามเล่มของแซร์เวส ลาลูแบร์ และปาลเลอกัวซ์ มีการจัดการข้อมูลและการ
ศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับประเทศสยามอย่างเป็นระบบ คือ แบ่งเนื้อหาตามหัวข้อ ส่วนงานเขียนของมุโอต์แบ่ง
ออกเป็นบทเช่นกัน แต่ใช้วิธีการจัดข้อมูลต่างออกไปเพราะเรียงเนื้อหาตามลำดับการเดินทาง ตามลำดับ
เวลาและสิ่งที่พบเห็น ชื่อของแต่ละบทจะเป็นชื่อสถานที่หรือเหตุการณ์สำคัญๆระหว่างการเดินทาง เช่น บท
ที่ 25 การเดินทางสู่เขาคอก ข้ามเทือกเขาดงพญาไฟ ขุนนางกับช้างเผือก ข้อสังเกตจากนักธรรมชาติวิทยา
และนายพราน (*Voyage à Khao-Khoc. Traversée de la Dong-Phya-Phay, ou forêt du Roi-de-Feu. Le*

⁴⁵ ปาลเลอกัวซ์. เรื่องเดียวกัน, 181.

⁴⁶ MOUHOT, *ibid.*, 17

mandarin et l'éléphant blanc. Observation de moraliste, de naturaliste et de chasseur) เป็นต้น ผู้อ่านงานบันทึกการเดินทางเล่มนี้จะรู้สึกเหมือนได้เดินทางไปพร้อมกับมูโอด

เสน่ห์ของหนังสือเล่มนี้อยู่ที่ภาพถ่ายเส้นประกอบสวยงาม โดยมากเป็นทัศนียภาพ สถานที่สำคัญ วิถีชีวิตชาวสยามและบุคคลสำคัญๆ ดร.สุนันทา ฟาเบรอ ผู้ศึกษาเรื่องสยามในประจําคริสต์ศตวรรษที่ 19 ระบุว่าภาพประกอบและภาพวาดลายเส้นที่สวยงาม⁴⁷ซึ่งนิยมใช้กันมากในสมัยนั้นเป็นวิธีสื่อสารอีกอย่างหนึ่งสำหรับชาวฝรั่งเศสที่ไม่รู้หนังสือรู้จักสยามในแง่มุมที่หลากหลายและแตกต่างออกไป ทั้งยังแสดงทัศนะไว้ด้วยว่ามูโอดเป็นนักสังเกตการณ์ที่ละเอียดละอออยู่บ้าง หากรายละเอียดในภาพถ่ายเส้นไม่ปรากฏข้อผิดพลาดเลย⁴⁸ ส่วนเอนก นาวิกมูล นักค้นคว้าวิจัยสังคมไทยในอดีตกล่าวไว้ว่าเราสามารถศึกษาประวัติศาสตร์ไทยจากองค์ประกอบอื่นๆ นอกจากงานเขียน เช่น ภาพประกอบ เป็นต้น ดังตัวอย่างผลงานเรื่อง*ภาพสยามของ อองรี มูโอด*⁴⁹ ซึ่งผู้เขียนนำเสนอภาพสังคมไทยจากภาพเก่าๆ ในอดีตจากหนังสือของมูโอด

ในวงวิชาการไทย คุณค่าผลงานของมูโอดชิ้นนี้อยู่ตรงที่เป็นเอกสารชั้นต้นสมัยรัชกาลที่ 4 การศึกษาสังคมในสมัยนั้นสามารถหาข้อมูลที่เป็นหลักฐานชั้นต้นได้จากจดหมายเหตุรัชกาลที่ 4 **พระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และพระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์รัชกาลที่ 4** ของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ เนื้อหาส่วนใหญ่กล่าวถึงเหตุการณ์และพระราชภารกิจของพระมหากษัตริย์และพระบรมวงศานุวงศ์มากกว่าจะกล่าวถึงชีวิตของประชาชนทั่วไป แหล่งข้อมูลอีกทางหนึ่งได้แก่งานศึกษาวิจัยสังคมในสมัยรัตนโกสินทร์อย่างเป็นระบบโดยนักวิชาการยุคหลัง เล่มแรกคือเรื่อง **สังคมไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ (พ.ศ. 2325-2416)**⁵⁰ ของ ม.ร.ว. อคิน รพีพัฒน์ ศึกษาโครงสร้างของสังคมไทยและวิวัฒนาการการเปลี่ยนแปลง โดยเสนอไว้ว่าสังคมไทยแบ่งได้ 2 กลุ่มคือ กลุ่มชนชั้นสูงและชนชั้นล่าง ชนชั้นสูงประกอบด้วยเชื้อพระวงศ์และขุนนางทำหน้าที่ปกครองประเทศ ส่วนชนชั้นล่างประกอบด้วยไพร่และทาสรับผิดชอบงานเกษตรกรรม อีกเล่มเป็นงานศึกษาของ ศ. ดร. นิธิ เอียวศรีวงศ์ **วัฒนธรรมกระฎุมพีกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์**⁵¹ ศึกษาเรื่องชนชั้นกลางจากงานวรรณคดีในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ พบว่าเศรษฐกิจไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์อยู่ในช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อระหว่างเศรษฐกิจแบบยังชีพ

⁴⁷ Sunanta. *Le Siam dans l'opinion française de 1815-1868*, 35.

⁴⁸ *ibid.*, 37

⁴⁹ เอนก นาวิกมูล. *ภาพสยามของอองรี มูโอด (Old Siam of Henri Mouhot)*. กรุงเทพฯ : แสงดาว, 2542.

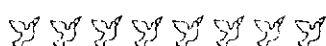
⁵⁰ อคิน รพีพัฒน์, ม.ร.ว. **สังคมไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ (พ.ศ. 2325-2416)**. พิมพ์ครั้งที่ 2. แปลโดย ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุขและพรณี สรุงบุญมี กรุงเทพฯ : พินเณศ, 2516. 359 หน้า. แปลจาก *The Organization of Thai society in the early Bangkok period, 1782-1873*. Ithaca, New York : Cornell University, 1969.

⁵¹ นิธิ เอียวศรีวงศ์. **วัฒนธรรมกระฎุมพีกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์**. มุลินีโครงการตำราสังคม-ศาสตร์และมนุษยศาสตร์. 2525. 221 หน้า.

กับการส่งออก กลุ่มที่ได้ประโยชน์มากที่สุดคือกลุ่มชนชั้นนำของประเทศกับชาวจีนอพยพ ส่วนประชาชนยังคงยึดอาชีพเกษตรกรรมเพียงอย่างเดียว เมื่อเปรียบเทียบกับงานศึกษาวิจัยของนักวิชาการไทยแล้ว ทักษะของมูโด้ที่สะท้อนภาพสังคมไทยและชาวสยามในบันทึกการเดินทางเล่มนี้นับได้ว่าเป็นแหล่งข้อมูล"เพิ่มเติม" ที่สะท้อนภาพสังคมและผู้คนในแง่มุมที่เรา"ชาวสยาม"เองกลับไม่เคยสังเกตมาก่อน

บันทึกการเดินทางของมูโด้เรื่อง *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine* นี้มีจุดเด่นอยู่ที่เป็นเอกสารร่วมสมัยสะท้อนภาพสังคม บุคลิกภาพชาวสยามและเหตุการณ์ทางการเมืองการปกครองสมัยรัชกาลที่ 4 ตามทัศนะและความเข้าใจของนักเดินทางฝรั่งเศส ข้อเขียนนี้ทำให้คนอ่านฝรั่งเศสเข้าใจวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของผู้คนในดินแดนตะวันออก ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเล่าจากการเดินทาง ธรรมชาติ สถานที่ต่างๆ และทัศนะของผู้เขียนที่มีต่อสังคมไทยและชาวสยาม นอกจากนี้วิธีการประพันธ์และภาพลายเส้นช่วยเสริมให้นั่งสือเล่มนี้มีชีวิตชีวา อ่านสนุก ทั้งเมื่อผู้เขียนไม่มีพันธะทางการเมือง การค้าหรือการศาสนาใดๆ จึงแสดงความคิดเห็นได้เต็มที่และตรงไปตรงมา วิธินำเสนอความคิดเห็นของมูโด้มักจะเริ่มจากการตั้งข้อสังเกตหรือข้อสมมติฐาน แล้วพยายามวิเคราะห์และสรุปผล

กล่าวได้ว่า เอกสารหรือบันทึกของชาวตะวันตกที่กล่าวถึงสยามหรือเมืองไทย เป็นอีกทางเลือกหนึ่งของการศึกษาภาพสังคมไทยและชาวสยามในสมัยต่างๆ นับเป็นหลักฐานข้อมูลมีคุณภาพการต่อวงการไทยศึกษาอยู่ 3 ประการคือ ประการแรก เป็นการเติมเต็มข้อมูลในส่วนที่ไม่มีในเอกสารไทย ทำให้ภาพสังคมและผู้คนที่ได้ชัดเจนและสมบูรณ์ขึ้น ประการที่สอง ทำให้เราคนไทยต้องศึกษาค้นคว้าสังคมตะวันตกเพื่อให้เข้าใจทัศนะมุมมองว่ามีความเป็นมาอย่างไร และประการสุดท้ายคือ เอกสารตะวันตกสะท้อนให้เห็นภาพบ้านเมืองและผู้คนในมุมมองที่เราเองอาจมองข้ามหรือละเลยไป ทั้งนี้ไม่ว่าจะสอดคล้องหรือขัดแย้งกับความเป็นจริงก็ล้วนแต่เป็นประโยชน์ต่อวงวิชาการทั้งสิ้น ในทางกลับกันการนำเสนอภาพที่แตกต่างออกไปช่วยให้เราเห็นภาพสังคมไทยในอดีตหลากหลายขึ้นและเข้าใจได้ว่าพื้นฐานทางสังคม ทัศนคติและความแตกต่างทางวัฒนธรรมทำให้ภาพสังคมไทยพราเปลี่ยนไป อย่างไรก็ตาม การศึกษาสังคมไทยและชาวสยามจากเอกสารตะวันตกอาจมีข้อจำกัดเช่นกัน ถ้าเราไม่ได้ศึกษาภูมิหลังทางสังคมและจุดประสงค์ของการเดินทางของผู้เขียนเพื่อเป็นข้อมูลเบื้องต้นในการประเมินค่าเอกสารชิ้นนั้นๆ ทั้งนี้เพื่อให้สามารถวินิจฉัยความเที่ยงตรงในการนำข้อมูลมาใช้ประโยชน์ในการค้นคว้าวิจัย



บรรณานุกรม

หนังสือภาษาต่างประเทศ

- BOUSSEL, Patrice, et alii. *L'Histoire de la vie française : Les Révolutions 1789-1871*. Paris : Editions de l'illustration, 343 p.
- CARON, Jean-Claude. *La France de 1815 à 1848*. Collection Cursus-Histoire Paris: Armand Colin, 2000. 193 p.
- DE BROGLIE, Gabriel. *Le XIX^e siècle : l'éclat et le déclin de la France*. Paris : Perrin 1995. 338 p.
- DUBY G. et MANDOU, R. *Histoire de la civilisation française*. T.2 XVII^e-XX^e siècle. Paris : Armand Colin, 1968. 378 p.
- FABRE, Sunanta. *Le Siam dans l'opinion française de 1815-1868*. Avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères, des Services culturels de l'Ambassade de France à Bangkok, 1999. En photocopies. 172 p.
- GERVAISE, Nicolas. *Histoire naturelle et politique du royaume de Siam*. Paris : Cl. Barbin, 1688. 331 p.
- JACQ-HERGOUALCH, Michel. *Etude historique et critique du livre de Simon de La Loubère "Du Royaume de Siam"*. Paris : éditions Recherche sur les civilisations, 1987. 647 p.
- LA LOUBERE, Simon de. *Du Royaume de Siam*. Paris : Chez JEAN BAPTISTE COIGNARD, 1691, 2 tomes.
- MILNER, Max. *Le Romantisme I 1820-1843*. Paris : Arthaud. 1973. 405 p.
- MOUHOT, Henri. *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*. Genève : Olizane, 1989. 319 p.
- PALLEGOIX, Jean-Baptiste. *Description du royaume thaï ou Siam*. Paris, n.p., n°12, 1854. 488 p.
- PERNAUD, Régine. *Histoire de la bourgeoisie en France*. Paris : Seuil. 1960.
- PICHOIS, Claude. *Le Romantisme II 1843-1869*. Paris : Arthaud. 1979. 565 p.
- ROBICHEZ, Jacques. *XIX^e Siècle français : le siècle romantique*. Paris : Seghers. 1962. 253 p.
- RUSS, Jacqueline. *L'aventure de la pensée européenne : une histoire des idées occidentales*. Paris : Armand Colin. 1995. 298 p.
- SAID, W. Edward, *L'Orientalisme: l'orient créé par l'occident*. Paris : Seuil, 1980. 422 p. trad. de l'américain par Catherine Malamoud.

หนังสือภาษาไทย

- กรมศิลปากร. "การเดินทางสู่อินโดจีน ตอนประเทศสยาม" แปลโดยศุกลรัตน์ ธาราศักดิ์. ใน **รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ชุดที่ 3**. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, 2538. 207-300.
- _____. "การเดินทางสู่อินโดจีน ตอนประเทศสยาม" แปลโดยศุกลรัตน์ ธาราศักดิ์. ใน **รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ชุดที่ 4**. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, 2541. 80-157.
- จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **พระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. งานฉลอง 84 ปี มหามกุฏราชวิทยาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์. กรุงเทพฯ : มปท. 2521. 429 หน้า
- จิระนันท์ พิตรปรีชา. **ตำนานนักเดินทาง**. กรุงเทพฯ : สารคดี. 2543. 316 หน้า
- ชัย เรื่องศิลป์. **ประวัติศาสตร์สังคมไทยสมัยพ.ศ. 2352-2453 ด้านสังคม**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : เรื่องศิลป์. 2519. 553 หน้า
- เดอ ลาลูแบร์, ซีมอง. **จดหมายเหตุลาลูแบร์ฉบับสมบูรณ์ เล่ม 1**. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. กรุงเทพฯ : ก้าวหน้า, 2510. 640 หน้า
- เดอ ลาลูแบร์, ซีมอง. **จดหมายเหตุลาลูแบร์ฉบับสมบูรณ์ เล่ม 2**. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. กรุงเทพฯ : ก้าวหน้า, 2510. 388 หน้า
- ทิพากรวงศ์, เจ้าพระยา. **พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์รัชกาลที่ 4 เล่ม 1**. กรุงเทพฯ : องค์การคำคุณา, 2504. 251 หน้า.
- นิโกลาส์ แซร์แวส. **ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม**. แปลโดยสันต์ ท.โกมลบุตร. พระนคร : ก้าวหน้า, 2506. 308 หน้า.
- นินิ เอียวศรีวงศ์. **วัฒนธรรมกระฎุมพีกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์**. มุขนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์. 2525. 221 หน้า.
- นันทา ไซติกะพุกกณะ. **ประวัติศาสตร์ยุโรป คริสตศตวรรษ 19-20 (1815-1914)**. กรุงเทพฯ : พรหมประสิทธิ์การพิมพ์. 2519. 272 หน้า.
- ประชุมประกาศรัชกาลที่ 4 พ.ศ. 2401-2404**. พระนคร : คุณา, 2504. 333 หน้า.
- ประชุมประกาศรัชกาลที่ 4 พ.ศ. 2405-2411**. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร. 2511. 417 หน้า.
- ปาลเลอกัวซ์. **เล่าเรื่องกรุงสยาม**. แปลโดยสันต์ ท. โกมลบุตร. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : ก้าวหน้า, 2520. 930 หน้า.
- วริยา ศิวะศรียานนท์และทวีวัฒน์ ปุณทริกวิวัฒน์. **บุคลิกภาพและลักษณะนิสัยของคนไทยในทัศนะของชาวตะวันตก สมัยอยุธยา-พ.ศ. 2475**. กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช. 2523. 179 หน้า.
- สรรพ รั้งฤกษ์. **วิวัฒนาการแห่งสังคมสยาม (ภาคต้น)**. กรุงเทพฯ : รุ่งเรืองสมัยการพิมพ์, 2522. 176 หน้า.
- อคิน รพีพัฒน์, ม.ร.ว. **สังคมไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ (พ.ศ. 2325-2416)**. พิมพ์ครั้งที่ 2. แปลโดย ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุขและพรณี สรุณบุญมี กรุงเทพฯ : พิมพ์เนศ, 2516. 359 หน้า. แปลจาก

The Organization of Thai society in the early Bangkok period, 1782-1873. Ithaca, New York : Cornell University. 1969.

เจนก นาวิกมูล. *ภาพสยามขององรี มูโอต์ (Old Siam of Henri Mouhot)*. กรุงเทพฯ : แสงดาว, 2542. 159 หน้า.

บทความ

ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. "ชมอง เดอะลาลูแบร์." *ศิลปวัฒนธรรม*. 1,6 (เม.ย. 2523) : 40-58.

ธีรภาพ โลหิตกุล. "อเล็กซองดร์ ฌองรี มูโอต์ มาตุภูมิภาคภูมิใจลูกชายคนนี้" *อนุสารอ.ส.ท.* 42, 9 (เม.ย. 2545) : 166-169.

สรศักดิ์ สุนทกร. "องรี มูโอต์ นักสำรวจผู้ค้นพบนครวัดโดยบังเอิญ." *เนเจอร์ เอ็กซ์พลอเรอร์*. 3, 31(ก.ค. 2545) : 6-27.



**เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

"(รื้อ)สร้างกรอบจักรวาลวิทยา: อ่านไตรภูมิด้วยแดริดา"

อ.ดร. น้ำผึ้ง บัณฑิตกลางคูล ผู้เสนอบทความ
รศ.ดร. สุวรรณาสถาอานันท์ ผู้อำนวยการกองบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 – 12.15 น. ห้อง 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

Framing the Universe: Cosmography and the "Discourse on the Frame"

in Traiphum Phra Ruang

(รื้อ)สร้างกรอบจักรวาลวิทยา: อ่านไตรภูมิด้วยแดริดา

ดร. น้ำผึ้ง ปัทมะกลางกุล

บทคัดย่อ

ในหนังสือชื่อ *The Truth in Painting* ซึ่งตีพิมพ์เมื่อปี ค.ศ. 1987 จาก แดริดา (Jacques Derrida) ได้กล่าวถึง "วาทกรรมเรื่องกรอบ" (discourse on the Frame) ว่าเป็น "วาทกรรมเรื่องของการกำหนดขอบเขตระหว่าง "ภายใน" และ "ภายนอก" ของงานศิลปะ" ("a discourse on the limit between the inside and outside of the art object.") ถึงแม้ว่านิยามที่แดริดาให้นี้จะมุ่งเน้นที่ทัศนศิลป์เป็นหลัก แต่ความคิดเกี่ยวกับ "วาทกรรมเรื่องกรอบ" ก็สามารถนำมาประยุกต์ใช้กับการวิเคราะห์ภาพของจักรวาลตามคติทางพุทธศาสนาและการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่าง "ภายใน" และ "ภายนอก" ตามที่ปรากฏอยู่ในภาพของจักรวาลนั้น ในบทความวิจัยนี้ ผู้เขียนจึงได้นำความคิดดังกล่าวมาใช้ในการศึกษาวรรณคดีไทยเรื่อง *ไตรภูมิพระร่วง* เพื่อชี้ให้เห็นถึงความซับซ้อนในการสร้างภาพจักรวาลของวรรณคดีเรื่องนี้ ดังที่ปรากฏใน *ไตรภูมิพระร่วง* ภาพของจักรวาลถูกบรรยายในลักษณะของจักรวาลที่เป็นระบบปิด กล่าวคือ องค์ประกอบทุกอย่างของจักรวาลถูกกำหนดไว้อย่างชัดเจน "ภายใน" กรอบของจักรวาล อย่างไรก็ตาม เนื่องจากการระบุไว้ใน *ไตรภูมิพระร่วง* เช่นกันถึง "โลกันตนรก" ซึ่งเป็นนรกเพียงแห่งเดียวที่อยู่ "ภายนอก" กรอบจักรวาล การปรากฏอยู่ของโลกันตนรกจึงก่อให้เกิดผลกระทบอย่างมากต่อระบบของจักรวาล ผลกระทบนี้มีได้จำกัดอยู่เพียงแค่มิติความสัมพันธ์ระหว่างโลกันตนรกกับจักรวาล แต่ยังก่อให้เกิดปัญหาในเรื่องความสมบูรณ์ของจักรวาลและเรื่องของการกำหนดขอบเขตหรือ "กรอบ" ของจักรวาลด้วย

Abstract

In *The Truth in Painting* in 1987, Jacques Derrida describes a "discourse on the frame" as "a discourse on the limit between the inside and outside of the art object". Although this definition primarily aims at the visual arts, it could be applied to a Buddhist cosmography and the interplay between the inside and the outside in the depiction of the universe. Focusing on *Traiphum Phra Ruang*, a Thai Theravada cosmological text, the paper attempts to demonstrate an intriguing design of this text in creating an image of a Buddhist universe. As illustrated in the *Traiphum*, the Buddhist universe is constructed as an enclosed system in which elements are clearly defined and framed. But since the *Traiphum* also mentions another hell called the Lokanta hell that is situated "outside" the universe, the image of a clearly defined unit of the universe becomes disrupted. With the presence of the Lokanta hell, the *Traiphum's* universe becomes a unit in which the notions of boundary and even the totality of the universe itself are all put in question.

Framing the Universe: Cosmography and the "Discourse on the Frame"

in Traiphum Phra Ruang

Composed from over thirty Buddhist doctrines by Phaya Lithai in 1345 C.E., *Traiphum Phra Ruang* can be viewed as the most complex and the most influential text in Thai literary history. As suggested by its title, "*Traiphum*," which literally means "three worlds", the text mainly concerns the concept of universe from the Theravada perspective. Although the image of the universe in the *Traiphum* seems to be clearly defined and framed, the presence of the Lokanta hell signifies that the *Traiphum* is actually a text which perplexingly plays with the concept of boundary. Thus, in this paper, by applying deconstructive notions, particularly the play of "alternation between the logic of exclusion and that of participation",¹ I will demonstrate an intriguing design of this text in subverting the concepts of frame and the totality of universe that it appears to delineate.

Generally speaking, the Theravada universe or "*cakkavala*" is composed of three worlds situated one world above the other,² starting from the World of Desire, which is the lowest World, upward to the World of Form, and finally to the World of Formlessness. Since the World of Form and the World of Formlessness are the aerial planes located above the heavens in the World of Desire,

¹ See Jacques Derrida, "*Khora*," in *On the Name*, ed. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 89-127.

² Perhaps it would be appropriate to remind the reader that the word "world" here is not meant to be visualized as a sphere but rather as a plane of existence.

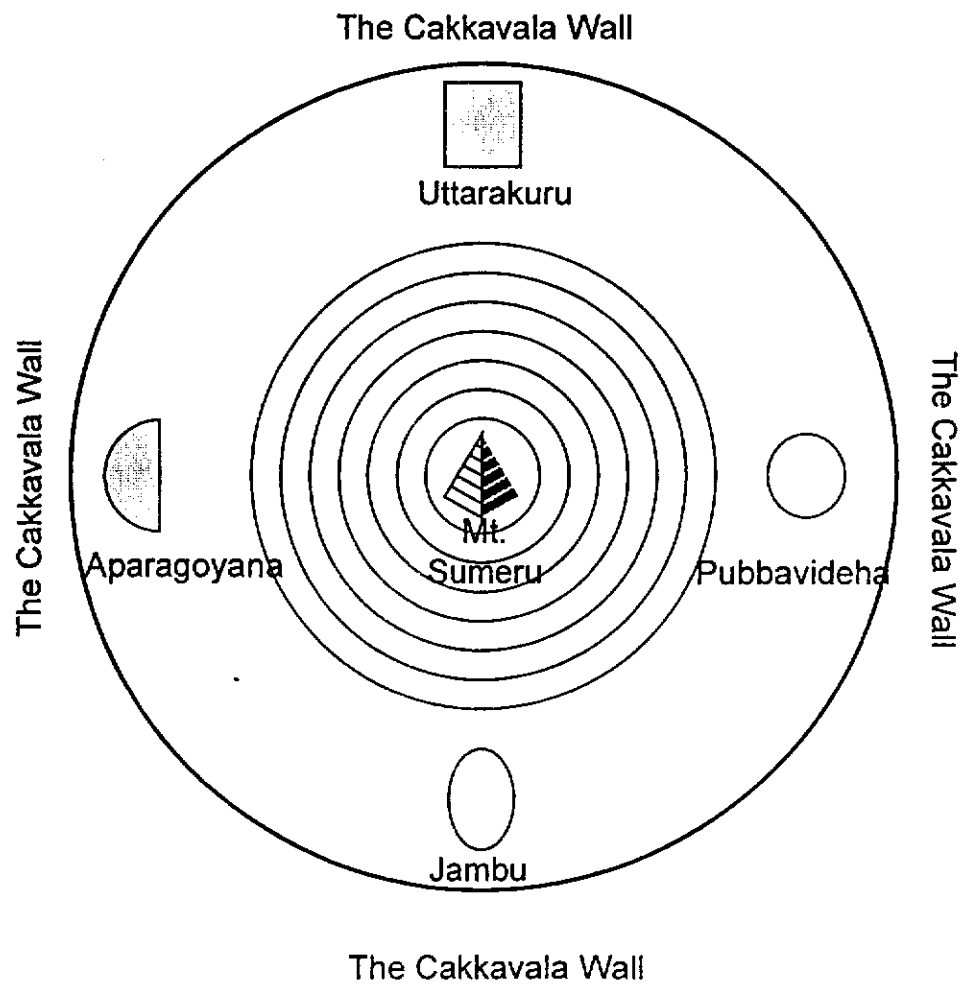


Figure 1

The universe (*cakkavala*) and its concentric frames

the only part of the universe that can be visualized is the World of Desire depicted in the form of the earth. Like many ancient cosmologies, this earth is conceived not as a sphere but rather as a disk on which the surface represents the lands of human beings whereas the space above it stands for Heaven and the thickness of the disk suggests the subterranean space of Hell.

It should be noted here as well that although the Theravada believe in the existence of multiple universes, these universes are exactly in the same pattern. That is, each universe is in the shape of a circle and has a great mountain called Sumeru at its center. Being at the central point of the universe, Mt. Sumeru is encircled by sixteen frames of water and mountain ranges. In the first round, Mt. Sumeru is encompassed by an expanse of water. Then, this water is encircled by a mountain range which is in turn surrounded by another expanse of water. The pattern of framing continues like this for the total of sixteen times creating a picture of the *Traiphum's* universe as the multiple circular frames sharing the same center (see figure 1). In addition, since the universe has a flat surface, the outermost frame, which is a mountain range called the Cakkavala Wall, also functions as a barrier that prevents the water on the surface of the earth from falling out into the void outside the universe. Thus, if a frame functions to "[put] representation into a state of exclusive presence"³, the multiple circular frames of the *Traiphum's* cosmography not only highlight the role of center in the image of Mt. Sumeru, but also feature the whole universe as an organized and contained unit of which the boundary between the inside and the outside is clearly defined.

³ See Louis Marin, "The Frame of Representation and Some of its Figures," in *The Rhetoric of the Frame: Essays on the Boundaries of the Artwork*, ed. Paul Duro (New York: Cambridge University Press, 1996), p. 82.

Nonetheless, apart from the image of a contained universe, the *Traiphum* also mentions a hell that is unexplainably situated outside the universe. As illustrated in the *Traiphum*, the realm of the hell beings is located underneath the Jambu continent and divided into eight great hells situated one hell under the other. Each of these large hells is surrounded by sixteen auxiliary hells which are in turn surrounded by other forty smaller hells. Accordingly, there are 456 hells underneath the Jambu continent. Although the *Traiphum* describes only the size and the shape of the eight great hells, it can be assumed that all hells are in the same pattern of an enclosed quadrilateral space characterized by extreme heat and unceasing flame. Still, apart from these hells that are all underneath the earth, there is yet another kind of hell *uniquely situated outside the universe*. The *Traiphum* does not provide any explanation why this hell is separated from the rest of the hell system. Rather, it simply implies that since the Theravada believes in the system of multiple universes and since each universe (*cakkavala*) is in the shape of a circle, the interstice where every three universes meet is the void that turns out to be a three-sided abysmal penitentiary called the Lokanta hell. (See Figures 2-3)

Due to the premise that each universe has its own astronomical system, the sun, the moon, and the stars can shine only within the Cakkavala Wall of each universe. By being outside the Cakkavala Wall, the Lokanta hell is beyond the extent of the sun, the moon, and the stars, and therefore becomes the only hell that is completely dark and extremely cold. Thus, from the

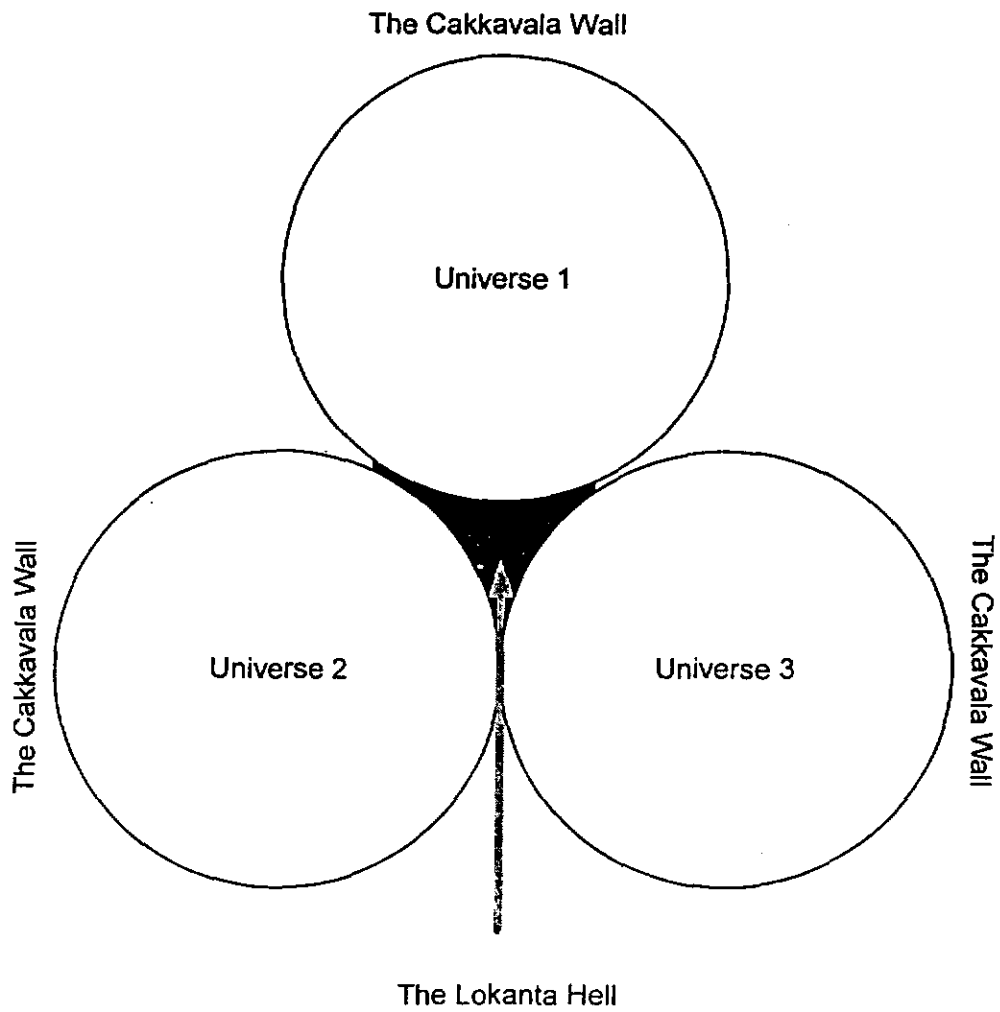


Figure 2

Three universes and the Lokanta hell

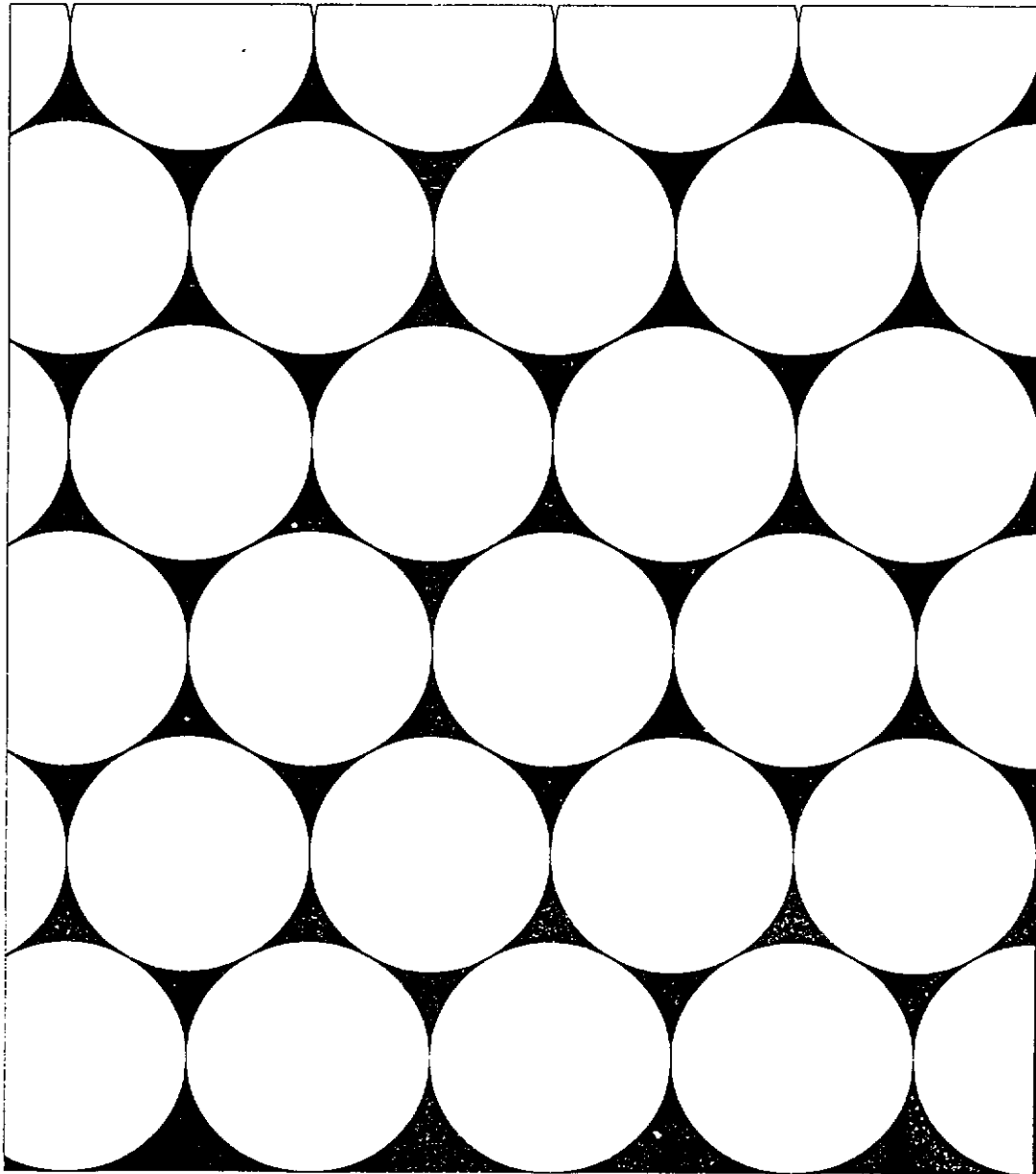


Figure 3

An image of multiple universes and Lokanta hells

-- description that the *Traiphum* provides, the Lokanta hell appears basically as the reversal of the hells within the universe. While the hells within the universe are in the same pattern of an enclosed quadrilateral space filled with burning heat and blazing flame, the Lokanta hell is a completely dark and extremely cold abyss. Furthermore, since the hells within the universe are always radiant with fire, seeing various instruments of torture that inflicted upon one's self and others as well as witnessing others suffering excruciating pain seem to be parts of punishment for the beings in these hells. But as for the beings in the Lokanta hell, the complete darkness of this hell prevents these beings to see their surroundings and one another. Consequently, in contrast to the hells within the universe, the inability to see as well as the lack of contact with other beings are practically additional factors that increase the suffering of the beings in the Lokanta hell.

Nonetheless, to view the Lokanta hell merely as an opposition of other hells within the universe is indeed an oversimplification of its complexity. As mentioned earlier, the Lokanta hell is the interstice constituted by the void between universes. The nature of the Lokanta hell therefore could not be determined whether it is a place or a void. In addition, by being the part outside the universe that functions as a part of the hell system inside the universe, the Lokanta hell becomes an element that is neither inside nor outside; "neither absolutely separate nor simply inseparable" from the universe.⁴ In this respect, instead of participating in the system of binary opposition as the

⁴ This phrase is borrowed from Jacques Derrida's discussion of "the double session" in Mallarmé's writing. See Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 177. Perhaps, it would be appropriate to emphasize again that the word "universe" here means

reversal of other hells within the universe, the Lokanta hell turns out to be an element that subverts the system of binary opposition itself. One could never classify the Lokanta hell in the binary category of *either* inside *or* outside. Rather, its presence is always a play of "alternation between the logic of exclusion and that of participation"⁵ In terms of deconstruction, this "alternation between the logic of exclusion and that of participation" is described not as an oscillation between two poles in the binary system, but rather as an oscillation "between two types of oscillation: the double exclusion (*neither/nor*) and the participation (*both this and that*)."⁶ It is the play that defies the "logic of noncontradiction" or "[the logic] of binarity, of the yes or no" by being "both/and" and "neither/nor" at once. As a result, "one cannot even say of it that it is *neither* this *nor* that or that it is *both* this *and* that."⁷

To put it in another way, if *A* and *Not-A* represent a pair of opposition and *P* is an element involving these two opposing terms, *P* will represent a play of "alternation between the logic of exclusion and that of participation" when it assumes the positions of '*A*,' '*Not-A*,' 'both *A* and *Not-A*,'

cakkavala" which is not equivalent to the term "universe" in Western or modern concepts. The distinction between inside and outside universe might be hardly conceived in the Western thought. But in terms of Buddhist cosmology, it is clearly stated that each *cakkavala* is in the shape of a circle surrounded by the Cakkavala Wall, the mountain range that serves as the marker of the boundary between the space inside the *cakkavala* and the void outside. Thus, unlike the Western conception of the universe, the notion of inside and outside is intrinsically present in the Buddhist concept of *cakkavala*.

⁵ See note 1 above.

⁶ Derrida, *On the Name*, p. 91.

⁷ Derrida, *On the Name*, p. 89.

and 'neither *A* nor *Not-A*' at once.⁸ But since the element *P* can be all of these positions simultaneously, it inevitably produces "undecidability" or logical conflictuality that can never be resolved. That is to say, if *P* is *A*, it cannot be *Not-A* and vice versa. If *P* is both *A* and *Not-A*, it cannot be neither *A* nor *Not-A*. If *P* is neither *A* nor *Not-A*, it cannot be either *A* or *Not-A*. Any attempt to define *P* becomes in vain for the identity of *P* turns out to be entangled in a circularity that is logically irresolvable. The element *P* can be all of these four positions. But since it can be all of the four positions, it simultaneously represents none of these positions, for the validity of each position is nullified by the others. Each position of *A*; *Not-A*; both *A* and *Not-A*; neither *A* nor *Not-A*; in relation to *P* is both asserted and denied in this process. One cannot positively say that the element *P* represents each or all of these positions because each of these positions is in fact negated by the others. Yet at the same time, one can neither say that *P* does not represent any of these positions because it indeed represents all of them. Any inference regarding the element *P* and its relations to *A* and *Not-A* becomes suspended for *P* is and is not each position at once.

In the case of the Lokanta hell, by being the part outside the universe that functions as a part of the hell system inside the universe, the Lokanta hell represents an element that becomes at one

⁸ It should be pointed out here as well that Derrida's "alternation between the logic of exclusion and that of participation", which implies all of these four positions at once, is also similar to *catuskoti* (*tetralemma* or "a four-branched dilemma") in Buddhist logic. Since the focus of this study is less on investigating the similarity between Derrida's thought and Buddhist philosophy than on applying deconstruction to the study of *Traiphum Phra Ruang*, I will not pursue the discussion on the similarity between Derrida's thought and *catuskoti* in Buddhist logic here but leave it for future studies.

and the same time both inside and outside *and* neither inside nor outside. Since it is located outside the Cakkavala Wall, the marker of the boundary of each universe, the Lokanta hell, by this way, is "outside" the system of the universe. But since it is a part of the hell system, the Lokanta hell is also "inside" the system of the universe. The presence of the Lokanta hell therefore includes four contradicting positions within itself, i.e. inside, outside, both inside and outside, and neither inside nor outside. But since the Lokanta hell can be each and all of these positions at once, it simultaneously becomes none of these positions. We cannot say that the Lokanta hell is inside the universe because it is in fact situated outside the universe. Yet we cannot say that it is outside the universe either because the Lokanta hell is indeed a part of the hell system within the universe. Neither can we say that it is both inside and outside the universe, for logically both positions cannot be true at the same time. Nor can we say that it is neither inside nor outside since the Lokanta hell is really both. The reasoning in terms of the principle of non-contradiction, the principle of excluded middle, and the principle of bivalence therefore cannot be applied to the presence of the Lokanta hell for the Lokanta hell represents "[an] unceasing inversion of poles" that is not only "alien to the order of the 'paradigm'," but also troubles the very logic of polarity.⁹ The identity of the Lokanta hell in relation to the universe is completely confounded, and what is left for us to grasp is only a movement in the "alternation between the logic of exclusion and that of participation".

Besides producing "an essential indecision"¹⁰ regarding its own nature, the "structure of

⁹ Derrida, *On the name*, pp. 90-92.

¹⁰ Derrida, *Dissemination*, p. 177.

logical irresolvability"¹¹ of the Lokanta hell has great impacts on the overall structure of the *Traiphum's* universe, particularly in terms of its cosmographical image, the notion of totality, and the decision on the boundary of the universe. As mentioned earlier, the *Traiphum's* universe or *cakkavala* is depicted as having the shape of a circle surrounded by the Cakkavala Wall, the mountain range that serves as the frame of the universe. But to perceive the image of the *Traiphum's* universe as a circle is the perception that does not include the Lokanta hell as a part of the universe. It can be *either* the universe is in the shape of a circle and the Lokanta hell is an outside part that does not belong to the universe, *or* the universe is *not* in the shape of a circle and the Lokanta hell is a part of the universe. But since the Lokanta hell has a "double, contradictory, undecidable value"¹² that cannot be determined whether it is inside or outside the system of the universe, the image of the whole universe becomes undecidable as well.

Furthermore, as the image of a circle implies, the notion of the *Traiphum's* universe or *cakkavala* is commonly perceived as a self-contained and clearly defined unit in which the difference between the space inside the universe and the void outside it is distinctively marked. The thirty-one realms, which of course include the realm of hell beings, which constitute the *Traiphum's* universe, and all the elements that comprise these realms are supposed to be all contained within the boundary of the universe. To have the Lokanta hell, a part of the hell system, outside the

¹¹ Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), p. 202.

¹² Derrida, *Dissemination*, p. 221.

universe accordingly not only subverts the circular image of the universe but also undermines the notion of its totality. With the presence of the Lokanta hell outside the universe, the circuit of wholeness of the universe is disrupted and the universe can no longer be said to be a complete unit that contain all elements within itself. In fact, instead of being a self-contained unit as it is supposed to be, each universe becomes neither complete nor fully independent for it does not only has another part outside of itself, but this part is also the part that needs to be comprised by other universes. From the premise that the Lokanta hell is the interstice where every three universes meet, it needs three universes to constitute one Lokanta hell. As a result, the Lokanta hell is the space that does not belong exclusively to any single universe but becomes an area where three universes overlap. Since three universes share one Lokanta hell, none of these universes is ever complete in itself or fully independent. Rather, each universe exists only in relation to other universes.

Thus, besides being the void that separates universes, the Lokanta hell functions as a bridge connecting all universes. When the Lokanta hell is viewed as a part of the universe, the picture of the universes will become all interconnected leaving no space to be considered as outside for all void between universes turns out to be a part of these universes. (See Figure 3 above) But if the picture of the universes becomes all interconnected, the decision on the boundary of each universe will be inevitably put in question. How can we define the frame of each universe if we cannot make a distinction between the inside and the void outside the universe nor a distinction between one universe and the others since each universe has certain parts overlapping with other universes?

Generally, a frame is an essential element for the totality of a structure. By limiting the play of elements inside a total form, "the frame is what gives us an object that can have an intrinsic content or structure."¹³ The major function of frames therefore is to demarcates "a point of differentiation, a point where outside becomes differentiated from inside."¹⁴ In the *Traiphum's* cosmography, it is stated that each universe is surrounded by the Cakkavala Wall, the mountain range that serves as the outermost frame delineating the circumference of each universe. But to view the Cakkavala Wall as the frame of the universe is a perception based on the notion that the universe is in the shape of a circle, the notion that does not include the presence of the Lokanta hell as a part of the universe. Since the Lokanta hell in effect has a double undecidable characteristic that cannot be determined whether it is inside or outside the universe, the decision whether the Cakkavala Wall is the frame of the universe becomes undecidable as well. If the Lokanta hell is merely an outside part of the universe, the universe would have the Cakkavala Wall as its frame. But if the Lokanta hell is considered as a part of the universe, the Cakkavala Wall would no longer be the frame of the universe, and it would be difficult to determine where the frame of the universe stands for the Lokanta hell is the part overlapping with other universes. In addition, since the Lokanta hell is the interstice where the Cakkavala Walls of three universes meet, the Cakkavala Wall, which is supposed to mark the boundary of the space inside the circular shape of universe, conversely becomes an element that delineates the void outside and turns it into a space inside.

¹³ Culler, p. 195.

¹⁴ Culler, p. 107.

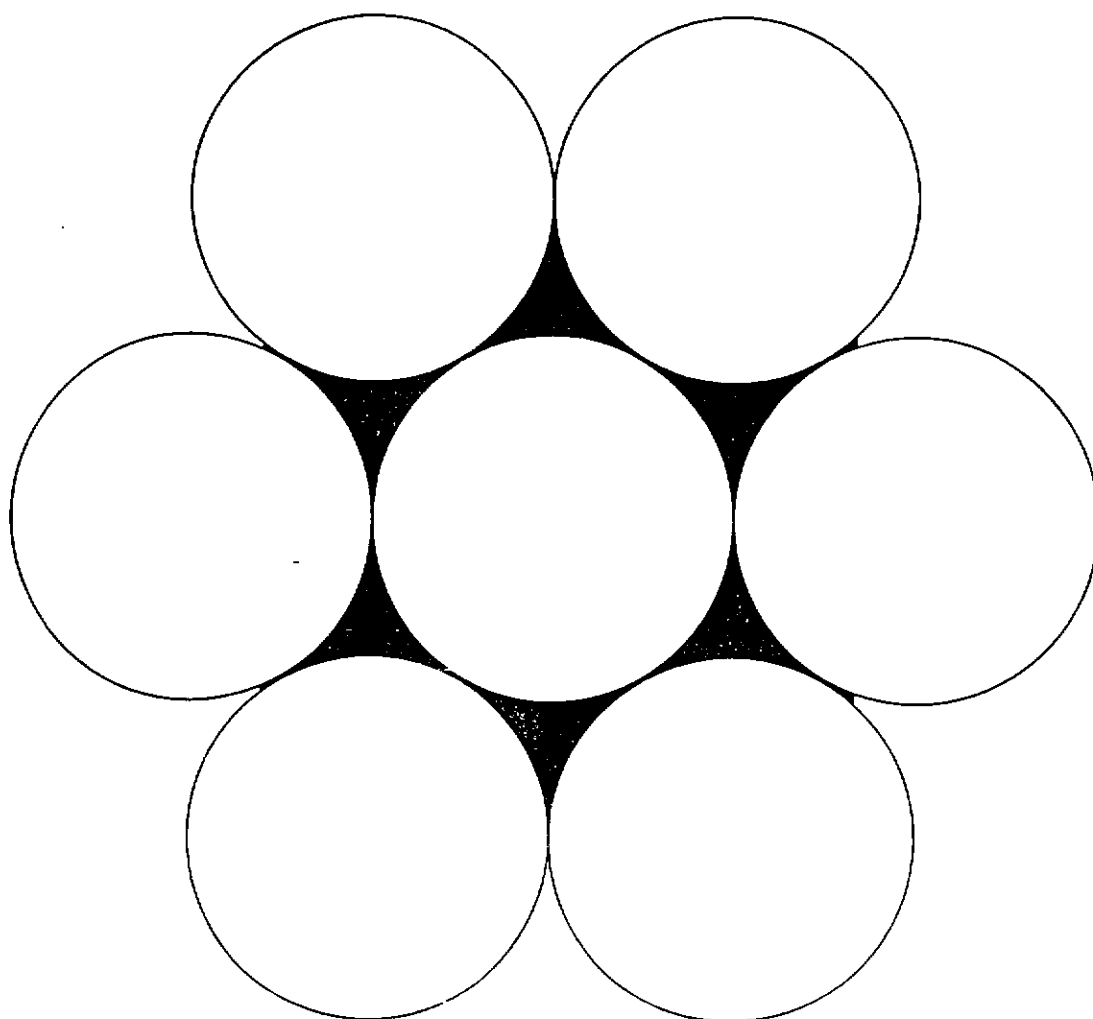


Figure 4

The Lokanta hell as the frame of the universe

The presence of the Lokanta hell thus confounds the decision regarding the borders of the universe. In fact, the problems with the boundaries here are even more complicated for, by surrounding each universe, the Lokanta hell itself can also be viewed as the frame of the universe (see Figure 4). But if a frame is essentially defined by its function of demarcating a point of differentiation between the inside and the outside, the Lokanta hell would obviously be a frame that fails to function as frame. For by being a part inside the universe, the void outside the universe, and the space overlapping with other universes all at once, the Lokanta hell is the area where the demarcation between the inside and the outside collapses. This problem of frame, a frame that cannot be determined whether it is a part of the inside or a part of the outside as represented in the image of the Lokanta hell, is similar to the problem of frame that Derrida discusses in terms of "*paregon*."

In *The Truth in Painting*, the "discourse on the frame" or "a discourse on the limit between the inside and outside of the art object"¹⁵ is a focus of Derrida's discussion. Since "aesthetic judgment *must* properly bear upon intrinsic beauty, not on finery and surrounds," to determine "the intrinsic—what is framed—and know what one is excluding as frame *and* outside-the-frame" is required as one of its fundamental presuppositions.¹⁶ Nonetheless, as Derrida points out, sometimes distinguishing the inside from the outside or even defining the frame itself can be

¹⁵ Jacques Derrida, "Parergon," in *The Truth in Painting*, trans. Geoff Bennington and Ian McLeod (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 45

¹⁶ Derrida, *The Truth in Painting*, p. 63.

problematic. In the case of the frame of a painting, for example, this frame, on the one hand, is an external part of the painting while, on the other hand, enhances the internal beauty of the picture.

Yet the fact that the frame can enhance the beauty of the painting means that the painting itself is incomplete. That is, it lacks something, and this lack can be compensated only by the presence of the frame. The frame, by this way, becomes an element that is "no longer merely around the work."

Rather, it is a kind of *parergon*, a Greek term which means "by-work." To Derrida, *parergon* can be classified neither as "work (*ergon*) nor outside the work (*hors d'oeuvre*), neither inside nor outside, neither above nor below, it disconcerts any opposition but does not remains indeterminate and it gives rise to the work."¹⁷ To put it in another way, *parergon* is an "*hors-d'oeuvre*" that "does not stand simply outside the work (*hors d'oeuvre*)."¹⁸ Instead, this *hors-d'oeuvre* "touches and cooperates within the operation, from a certain outside," and places itself in the space that is "[n] either simply outside nor simply inside."¹⁹ Since it is added to the work (*ergon*) in order to complete it, *parergon* becomes neither an integral part nor a completely detachable part of the *ergon*.

In this way, by being an extrinsic part that helps enhance the intrinsic beauty of the picture, the frame of painting is also a kind of *parergon* that cannot be determined whether it is internal or external to the painting. But if the frame itself cannot be determined whether it belongs to inside or outside, where would the demarcation between the inside and the outside stand? Furthermore, if the

¹⁷ Derrida, *The Truth in Painting*, p. 9. (Original emphasis)

¹⁸ Please note the pun between "*hors-d'oeuvre*" and "*hors d'oeuvre*" here.

¹⁹ Derrida, *The Truth in Painting*, 54.

frame does not function as the point of differentiation between the inside and the outside, would the frame still remain as frame? Thus, as Derrida once remarks, "this frame is problematical. . . .

Where does the frame take place. Does it take place. Where does it begin. Where does it end.

What is its internal limit. Its external limit. And its surface between the two limits."²⁰

These problems in the notion of frame that Derrida discusses here are quite similar to the problems that the presence of the Lokanta hell raises when being viewed as the frame of the *Traiphum's* universe. By surrounding each universe and setting one universe apart from the others, the Lokanta hell can be considered as the frame of the universe. But since the Lokanta hell is the area that can be a part of the universe, a part of the void outside the universe, and a part overlapping with other universes all at once, the Lokanta hell is the frame that fails to function as the marker of the boundary of each universe and as the point of differentiation between the inside and the outside. In this respect, similar to what Derrida once says, "*there is frame, but the frame does not exist*,"²¹ the notion of frame as represented by the presence of the Lokanta hell is both asserted and denied simultaneously leaving the *Traiphum's* universe to be a unit of which the frame is both present and absent at once.

Thus, in relation to the universe, the Lokanta hell is "the outside" that "bears with the inside a relationship that is . . . anything but simple exteriority."²² The problems of the boundary line between

²⁰ Derrida, *The Truth in Painting*, 63. (The question marks are omitted as appear in the original)

²¹ Derrida, *The Truth in Painting*, 81. (Original emphasis)

²² Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 35.

the inside and the outside raised by the presence of the Lokanta hell have effects not only on the notion of frame itself but also on the totality of the universe. How can we define the *Traiphum's* universe if we do not know where the circumference of its totality stands? In this sense, instead of being simply a unit that is haphazardly situated outside the universe, the Lokanta hell represents a deconstructive "rupture" that "propagate[s] its effects throughout the entire chain of discourse," making the whole structure of the *Traiphum's* universe slide.²³ With the presence of the Lokanta hell, the *traiphum* universe becomes a unit in which the notions of boundary and even the totality of the universe itself are all put in question, producing a "play of the structure" that transforms the *traiphum's* universe to be "a structure that is open and closed *at the same time*."²⁴

²³ Jacques Derrida, "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve," *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 264-72.

²⁴ This sentence is borrowed from Derrida's discussion of "the Double Session" in Mallarmé's writing. See Derrida, *Dissemination*, p. 202.



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547

คณะอักษรศาสตร์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

**"โหยหาอัตลักษณ์ในภาวะไร้รากโพสท์โคโลเนียล:
บทศึกษา Kincaid's Lucy"**

กมุต พุทธานู ผู้เสนอบทความ

อ.ดร. ชติมา ประภาสวุฒิสาร ผู้นำการถกบทความ

วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547

10.45 – 12.15 น. ห้อง 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

Kincaid's *Lucy* : Searching for Identity in Post-colonial Rootlessness

อัตลักษณ์ในภาวะไร้รากโพสต์โคโลเนียล: บทศึกษา Kincaid's *Lucy*

กมุท พุทธานู (Kumut Putthanu)¹

Abstract

Jamaica Kincaid is one among well-received diasporic writers whose works deal with post-colonial experience and are part of the decolonizing discourse. In her autobiographic novel, *Lucy* (1990), she portrays her *alter ego* as an Antiguan immigrant in the US struggling to re-invent her identity amidst post-colonial rootlessness and the alienation of the new world. In her attempts at identity reconstruction amid the threat of rootless post-coloniality, Kincaid interestingly draws on her oppressive past and appropriates the trope of colonial travel writing and reverses it for her purpose to contribute to counter-colonial discourse.

บทคัดย่อ

จาไมกา คิงเคดนับเป็นหนึ่งในบรรดานักเขียนยุคหลังอาณานิคมที่มั่งงานเขียนถ่ายทอดประสบการณ์ยุคหลังอาณานิคมที่ได้รับการยอมรับเป็นอย่างดี ในลูซี่ซึ่งเป็นนวนิยายเชิงอัตชีวประวัติของเธอ คิงเคดนำเสนอตัวละครเอกของเรื่องซึ่งเป็นหญิงสาวอพยพชาวแอนติกัวในสหรัฐกับความพยายามที่จะสร้างอัตลักษณ์ใหม่ท่ามกลางภาวะไร้รากเหง้าของยุคหลังอาณานิคมและความแปลกแยกในโลกใหม่ที่เธออพยพไปสู่โดยอาศัยทั้งประสบการณ์การถูกกดขี่จากโลกเดิมในมาตุภูมิซึ่งยังคงอยู่ภายใต้อิทธิพลวัฒนธรรมยุคอาณานิคม และยังยึดเอาขนบการเขียนแนวการเดินทางผจญภัยของโลกตะวันตกนำมาเขียนในแนวได้กลับวาทะกรรมยุคอาณานิคม

¹ นิสิตปริญญาโท ภาควิชาภาษาอังกฤษ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

When I was at home...I used to make a list of all the things that I was quite sure would not follow me if only I could cross the vast ocean that lay before me; I used to think that just a change of venue would banish forever for my life the things I most despised. But that was not to be so. As each day unfolded for me, I could see the sameness in everything; I could see the present take a shape—the shape of my past. (Lucy, 89-90)

Jamaica Kincaid's protagonist, Lucy, in her autobiographic novel *Lucy* (1990) recounts her painful experience as an immigrant who is constantly caught in the endless process of identity reconstruction. Kincaid is one among well-received diasporic writers whose works deal with post-colonial experience and are part of the decolonizing discourse. Born on Antigua, a small island once a British colony, she struggles with the haunting legacy of colonialism and articulates the experience in her works. *Lucy* is an autobiographic *Bildungsroman* in which a young immigrant woman from the British colony of Antigua struggles to re-invent her identity amid the haunt of her post-colonial past and the alienation of the new world. The girl, who has left her insular homeland to work as an *au pair* in an American metropolis resembling New York, is troubled intermittently with homesickness. The homesickness, however, is strangely not a "yearning for the authentic home (situated in the past)" or "the recognition of the inauthenticity of the created aura of all homes". Rather, it is "the paradox of the recognition that place is disavowed but is still strangely yearned for" (George, 175). Caught in this paradox, the protagonist of the novel is in the process of a constant, painful and lonely search for identity—the search precipitated by her acute sense of displacement (rootlessness, in other words) and alienation experienced both in the past and the present. The sense of displacement and alienation is her not feeling at home with people, places, things and ideas—the feelings of being rootless. Because of colonization, she does not have solid roots to hold on to for her true identity wherever she is. Focusing on the idea of displacement and alienation that result from her post-colonial experience, this paper attempts to elucidate Lucy's and Kincaid's (through *Lucy*) reinvention of her diasporic identity—one in which the present takes a shape out of her past whose landscape is occupied by both her biological mother and her mother(land), Antigua.

As a post-colonial subject, Kincaid is threatened by her strong sense of rootlessness created by the British colonial enterprise which has removed her and the people of her race from their roots. She is a descendant of the people whose "societies drained of their essence, cultures trampled underfoot, institutions undermined, land confiscated, religions smashed, magnificent artistic creations destroyed and extraordinary possibilities wiped out" (Césaire, 172). The identity and future of the post-colonial subjects like Lucy's (or otherwise Kincaid's) were meant to be shaped or directed by the colonizer's values. She was brought up in a world where "everything seemed divine and good only if it was English" (Cudjoe in Simmons, 1998, 66), and the requirement was to be as English as possible: "My whole upbringing was something I was not; it was English. It was sort of a middle class-English upbringing" (Cudjoe in Simmons, *ibid.*). Still, however excellent she was in learning English stuff dictated by English values, she never got pass the ultimate hurdle: "Of course there was the final hurdle that you could never pass, you could never be English. You could never be a real person (Simmons Interview in Simmons, *ibid.*). For her, it was just like promising everything possible but ultimately denying it.

Like the character she created, Kincaid is a post-colonial subject and an immigrant who is facing a period of increasing globalization, the rapid creation of multinationals, massive flows of transmigration, and border-crossings" which makes "acculturation becomes increasingly complicated" (Hermans and Kempen 1998 in Bhatia and Ram 2001, 2). It is the period when independence does not mean the end of colonization because, as most post-colonial critics argue, "all post-colonial societies are still subject in one way or another to overt or subtle form of neocolonial domination....Post-colonialism is a continuous process of resistance and reconstruction" (Ashcroft, Griffiths, and Tiffins, 1995, 2). Likewise, as a post-colonial subject, Kincaid and Lucy, her *alter ego*, are in the continuous process of their resistance against what colonialism means to define them and of the reconstruction of their identities.

Upon immigrating to the United States, 19 year-old Lucy launches her frustrating search for identity. She sees that if she is to be successful in her attempt at personal freedom and independence she needs to renounce her past. This results in total, self-imposed separation from her family and homeland which she is not sure if she can really call it home even though it is the place she was born and brought up. Why does Lucy have to reject her former identity? The answer lies much in the bitter experience of being displaced even in her

home country because of the colonial heritage the colonizer has left to her society and culture. Imposing their culture and values on their colonies, the colonizers bring about radical changes and take the native people away from their indigenous roots.

Lucy's desire to assert her own identity begins even at home where she was in the first place robbed of her mother's affection and was then plagued with the bitter feeling of being displaced and alienated. Her incipient rebellion was precipitated by her altered relationship with her mother for whom she "had loved at one time without reservation" (20). However, at the age of nine, her love affair with her mother ended and hatred took its place with the arrival of her baby brother on whom love and attention was lavished. Traditional male domination in the family was complicated by the colonial norms and values. The women are expected to stay in the domestic realm where the men can enjoy or are entitled to life and opportunities outside the home. Lucy has three brothers. Each time her brother was born, her "mother and father announced ...with great seriousness that the new child would go to university in England and study to become a doctor or lawyer or someone who would occupy an important and influential position in society" (130). The three brothers were greeted into the world with grand aspirations while the daughter was now neglected. What embittered her the most was her mother's reaction to the births of her sons:

My father didn't know me at all; I did not expect him to imagine a life for me filled with excitement and triumph. But my mother knew me well, as well as she knew herself: I... even thought of us as identical; and whenever, I saw her eyes filled with tears at the thought of how proud she would be at some deed her sons had accomplished, I felt a sword go through my heart; for there was no scenario in which she saw me, her only identical offspring, in a remotely similar situation. (130)

She felt betrayed so bitterly that she called her 'Mrs Judas' (130) and "began to plan a separation from her" (130). That was how her hatred for and her rebellion against the mother began. Her mother who should have sympathized with her had condoned and ultimately represented the patriarchal and colonial oppression on her. The surrender of her individuality to her preoccupation to serve the male members of the family is symbolized by "the absence of

red lipstick on [her] mouth after [the sons] were born"(131). The attention on the daughter had been focused on bringing her up to be a good woman in the submissive traditional role the society expects of her. Lucy recalls with repulsion how her mother insisted that she, then at 13, take 19 year old Maude Quick, her mother's ideal goddaughter as her example:

...; my mother had said what a wonderful person this girl was, how she had given her parents such a cause to be proud of, and how,..., she was a good example to all girls who came after her. (111)

Her mother even had placed her in this exemplary girl's care as if hoping that "some of her good example would rub off on [her]" (111). The reality was that young Lucy was bullied by Maude whose exemplary conducts were the results of her strict upbringing in which "her father was the head of jails". Lucy herself considered Maude as her "personal jailer" (111). Both her mother and Maude, to Lucy, were the manifestations of male domination. Men are the colonizers and women are the colonized.

Ultimately, Lucy began to feel suffocated by her mother's love for her, the love that was manifested in the mother's attempt to bring her up to be a good, well-behaved lady, one that would not bring disgrace to the family:

...I had come to see her love as a burden and had come to view it with horror the sense of self-satisfaction it gave my mother to hear other people comment on her great love for me. I had come to feel that my mother's love for me was designed solely to make into an echo of her; and I didn't know why, but I felt that I would rather be dead than become just an echo of someone (36)

Lucy now perceived her mother's love as an oppressive force and a hindrance to her freedom and she did not want to be drowned in the nonidentity and anonymity prescribed for women in the male-dominated society. Her mother's attempt to mould her did mark the "beginning of [her] expressing hatred, hostility, anger toward [her] parents, sometimes with words, sometimes with deeds" (112). The hatred, hostility and anger were so acute that she vowed: "When I turn nineteen I will be living at home only if I drop dead" (112). That was the incipient period of how oppressive and stifling her home was to her. At nineteen, Lucy found

herself in a foreign land of her dream for freedom and independence, disavowing almost totally her family and her homeland. Her immigration and disavowal is part of Lucy's attempt at reinventing her identity and future.

From without the realm of the home, Lucy also began to be aware of oppressive effects of colonialism. She was educated in the British education system. Part of the education imposed was that she had to memorize an old poem by a well-known British poet. It was a poem about the daffodil, a flower she has never seen in her life. The poem in question is likely to be Wordsworth's "I Wandered Lonely as a Cloud" which celebrates the liveliness of daffodils in full bloom dancing in the wind. She was made to recite the poem to 'an auditorium full of parents, teachers and [her] fellow pupils (18). She did an excellent job, pronouncing every word correctly and nicely. The experience of having to memorize the poem is symbolic in that it represents the colonizer's attempts to 'civilize' the colonized without taking into account the context and the reality in which the civilization is imposed. The colonized is forced to sacrifice their culture and identity to embrace those of the colonizer's. Lucy's dream about daffodils is a metaphor of the colonizer-colonized relationship which is based on oppression:

The night after I had recited the poem, I dreamt, continuously it seemed, that I was being chased down a narrow cobbled street by bunches and bunches of those same daffodils that I had vowed to forget, and when finally I fell down from exhaustion they all piled on top of me, until I was buried deep beneath them and was never seen again.
(18)

Secretly, Lucy longed to rebel against the educational imposition manifested by her experience with the 'daffodil' poem. After the recitation of the poem, she recalled her frustration and how she wanted to obliterate the experience:

The I was then at the height of my two-facedness: that is, outside I seemed one way, inside I was another; outside false, inside true. And so I made pleasant little noises that showed that both modesty and appreciation, but inside I was making a vow to erase from my mind, line by line, every word of that poem. (18)

The frustrating experience with the poem keeps haunting her. Consequently, when she was introduced to the flowers in reality by Mariah, she made note of them. "[T]hey looked beautiful; they looked simple, as if made to erase a complicated and unnecessary idea" (29)—the idea which a person who has never seen the flowers would have. Because of the frustration created by the gap between what has been absent and reality, "[she] wished that [she] had an enormous scythe; [she] would walk down the path, dragging it alongside [her], and [she] would cut these flowers down at the place where they emerged from the ground" (29). Unmistakably, the daffodil-poem experience is associated with the colonizer's inconsideration in imposing something that is absent in the colonized's context of reality. The post-colonial educational heritage left Lucy vast 'space' between what was taught to her and its reality. Kincaid writes of this formidable 'space' in her essay "On Seeing England the First Time": "The space between the idea of something and its reality is always wide and deep and dark" (Kincaid in Oczkowicz, 143). This 'space' bewilders and disillusiones her as well as Lucy as she encounters the reality in the new world—the world in her post-colonial education.

The alienation Lucy suffered at home on Antigua results in her eventual immigration to the United States in hope to create her own identity and future. She tells of her daydream about the place she is now in:

*In a daydream I used to have, all these places were points of happiness
to me all these places were lifeboats to me small drowning soul, for I
would imagine myself entering and leaving them, and just that—entering
and leaving over and over again—would see me through a bad feeling I
did not have a name for. (3)*

The change of 'venue', however, brings another sense of alienation and displacement created by the "space between the idea of something and its reality"—the 'space' that is "wide and deep and dark" (Kincaid, *ibid*). Lucy thinks she had left her past behind because of the change of place. But the concept of place is more complex than simply its geological and

physical dimension. The baggage of her Antiguan past is always with her and in the new place she is now bombarded with alienation and displacement again.

For in reality, the places of her daydream "looked ordinary, dirty, worn down by so many people entering and leaving in real life...It was not [her] first bout with the disappointment of reality and it would not be [her] last...[Upon] a good view of the sight before her, [she] was reminded of how uncomfortable the new can make you feel" (4). "[These were] all wrong. The sun was shining but the air was cold" (5). This is totally different from her past experience on Antigua where the sun shines and it is hot. She is caught at the cross-roads of cultures and identities (Antiguan and American) and "this realization now entered [her] life like a flow of water dividing formerly dry and solid ground, creating two banks, one of which was [her] past—so familiar and predictable that even [her] unhappiness then made [her] happy now just to think of it—the other my future, a gray blank, and overcast seascape on which rain was falling and no boats were in sight". Upon the realization, she "felt cold inside and out" (6-7). The weather, the climate, and the landscape all serve to bring to her the nostalgic feelings for her homeland. "[She] was unhappy. [She] looked at a map. An ocean stood between [her] and the place [her] came from, but ...[she] could not go back" (9-10). She has decided not to return to her oppressive homeland. She shuts herself from the news about it by rejecting to open the letters her mother wrote her in hope to embrace a new identity for she sees that "[the] object of [her] life now was to put as much distance between [herself] and the events mentioned in [her mother's letters] as [she manages]" (31). In so doing she thinks she would set herself free.

Not only do the climatic and geographical changes affect her, but also do the new social and cultural milieus. They all add up to her feelings of alienation and displacement because they betray her preconceptions of them. The song about love was sung "in a very insincere and artificial way...It was very beautiful...and it was beautiful because it was so insincere and artificial" (11). The family she works with seems happy and typical of the American family:

The husband and the wife looked alike and their four children looked just like them. In photographs of themselves, which they placed all over the house, their six yellow-haired heads of various sized were bunched as if they were a bouquet of flowers tied together by an unseen string. ..., they smiled out at the world, giving the impression that they found everything in it unbearably wonderful. (12)

Ironically, the marital relations between her employers, Lewis and Mariah, appear phony. Things look good on the outside but rotten inside. Lewis has an affair with his wife's best friend. As the relations turn sour, they still care to disguise the sad truth to the outside world. They try to make the family "look healthy, robust; everything about them solid, authentic'. But for Lucy, she knows that "[she] was looking at ruins" (88). Eventually Lewis leaves Mariah who pathetically pretends to the world that it is she who leaves him. All these add up to the American reality much of which still waits to unfold to Lucy.

People in the new place also stereotype Lucy because of her origin and the place she comes from. They try to impress her by telling her how beautiful the place is and how wonderful the people are. They try to identify themselves with her but only to offend her or make her feel uncomfortable. Mariah once told Lucy she herself has Indian blood. The patronizing revelation upset Lucy as she considered Mariah a descendant of the colonizer the oppressive element she still suffers from in her post-colonial experience: "... underneath everything [she] could swear [Mariah] says it as if she were announcing her possession of a trophy. How do you get to be the sort of victor who claim to be the vanquished also?"(41)

Despite her hatred and anger for her mother, Lucy never stops loving her and she has found Mariah almost the substitute mother. Treating Lucy nicely, Mariah is somehow the desirable side of Lucy's Antiguan mother. She does not restrict the live-in *au pair's* freedom in her sexual adventure and in her choices of friends (like Peggy even though she does not like her). Lucy can also discuss with her the issues her biological and cultural mother would have frowned at. Once she expressed and discussed with Mariah her sexual life with Paul while Mariah shared the story of her 'bad sex' with Lewis (131-132). This could not be possible if Lucy is in her homeland where repressive and overpowering sense of propriety is upheld.

Just like her ambivalent feelings for her mother, Lucy has the same feelings for Mariah. Despite Mariah's sympathy and understanding for her, Lucy still identifies her with the oppressive force and the hindrance to the new identity she seeks to establish. Her sense of seeing herself and Mariah as separate beings has been inscribed by the colonial conception regarding their complexion. Lucy's colored skin stands in sharp contrast against angelic

Mariah's "pale-yellow skin...in this almost celestial light, and she looked blessed, no blemished or mark of any kind on her cheek or anywhere else" (27). Undoubtedly, this superficial vision of Mariah is a result of her colonial preconception. Mariah is set apart from her even by her smell. She smells of perfume, a luxury emblematic of Western culture. She smells pleasant and, to Lucy, "that's the trouble with Mariah" (26). Upon that, however, she resists this colonial emblem. "By then I already knew that I want to have a powerful odor and would not care if it gave offense" (27) because it would make her different and the odor is her African identity.

As she thought that Mariah, a modern Western woman, would understand her anger for her mother and her family for their neglecting her after the births of her brothers, Lucy confided to Mariah her bitter past on Antigua. But to her horror and disappointment, Mariah who wanted to rescue her from the bitterness of her past, "spoke of women in society, women in history, women in culture, women everywhere" (131) implying that Lucy should accept the prescribed role and place of women in the patriarchal social system and that there is no use to rebel against that. Disillusioned by her false conception of modern women as embodied by Mariah who she loves as if her mother, Lucy is pushed further apart from her Antiguan mother, admitting that "for ten of [her] twenty years, half of [her] life, [she] had been mourning the end of a love affair (with her mother), perhaps the only true love in [her] whole life [she] would ever know" (132).

The disintegration of Mariah's family because of Lewis's infidelity unfolds another aspect of the American reality which reminds Lucy of male privilege and supremacy in her homeland manifested by her father having affairs with a number of women including the one who tried to kill her and her mother. Feeling terrible because of her situation, Mariah begins to be harsh on Lucy:

Mariah spoke to me harshly all the time now, and she began to make up rules which she insisted that I follow; and I did, for after all, what else could she do? It was a last resort for her—insisting that I be the servant and she the master. (143)

Lucy is now
American ree

tried to escape. She has decided to move out and live independently with Peggy in an apartment in which she has her own room and a roof of her own. She is proud of new place since: "...it was [her] own. [She] had bought it with [her] own money. The roof over [her] head

was [her] own" (144). The pieces of furniture are her own choices, the ones that would remind her of her homeland. And she has her privacy—a sense of freedom and independence.

By having Lucy disavow her mother, her family and her homeland, Kincaid were successful in rendering her a diasporic identity. To add up to the success, the account of the girl's sexual adventure is devised to subvert the trope of colonial travel writing. As she turned adolescent and in the wake of her physiological changes, her strict upbringing made her miss the opportunity for an initiation into sexuality. Her recollection of her girlhood friend Myrna and the girl's secret sexual affair with a fisherman shows her resentment for her mother. Having listened to Myrna's story, she was "almost overcome with jealousy. Why had such an extraordinary thing happened to [Myrna] and not to [her]" (105). She did encounter the fisherman alone in his place, but her lady-like conduct and exchanges with the man prevented further interaction that would have led to any sexual intimacy because:

[she] was being a direct imitation of [her] mother...the Little Miss he knew was a teenage girl beyond reproach in every way that [when he] asked her a question she would reply in her mother's forty-year-old voice—[she was] hardly a prospect for a secret rendezvous. (107)

The recollection of this section of her past reveals Lucy's early fascination with the taboos she was brought up against. The fascination coupled with her hatred and anger for her parents predicts her rebellion and efforts to be different especially from her mother who surrendered herself to patriarchal domination. Her adventure in sexuality in the United States is her rebellion against her mother and the colonial discourse of Western men in their sexual adventure in the colonized world.

During the colonial times, a large number of European men left the mediocrity, nonidentity or even the lack of opportunity for upward social mobility of their homeland situations to seek fortune and fame and to establish an identity in the new world. They were part of the European colonial enterprise which "was not only a matter of Christianity and commerce, [but] it was also a matter of copulation and concubinage. Sexual opportunities were often seized with imperious confidence" (Hyam in Williams and Christman, 2). The conquest of the new world by the colonial enterprise is a paradigm that parallels the conquest of the female

body and self by the male in the male-dominated social system where sexual freedom and adventure is also considered exclusively a male domain just the colonial projects were the domain of the self-assumed superior West. The establishment of domination, thus an identity, at the expense of the conquered's identity and freedom to be different is symptomatic of colonial pathology, which writers in the traditions of post-colonial discourse seeks to dismantle. Kincaid is one of such literary figures attempting at the decolonizing discourse through the character of Lucy who takes herself to the task of a female sexual adventurer from the once-colonized world.

Upon her visit to a museum, Lucy encountered some paintings by Paul Gauguin, whom she simply referred to as "a French man, who had gone halfway across the world to live and had painted pictures of the people he found there." Strangely, she "identified with yearning of this man; [she] understood finding the place you are born in an unbearable prison and wanting something completely different from what you are familiar with, knowing it represents haven" (95). Gauguin left France and found a haven in an island where he indulged in sexual exoticism. He was part of the discourse of the colonizers, the white who had a God-like aura around him and whom the native people beheld him with awe and respect because of his race. Lucy aspires to be like him but "[she] was not a man; [she] was a young woman from the fringes of the world, when [she] left [her] home [she] had wrapped around [her] the mantel of a servant" (94). But as a point of departure for her identity reinvention, she embraces the agency of a transnational sexual traveler reversing myth of the colonial discourse of the Western men manifested by Gauguin. Holcomb (2003) maintains that embracing the identity of a transnational slut is Lucy's attempt at the counterculture of decolonizing discourse. All in all, the identity is her rebellion against her mother the thought of whom "reminded her that [her] whole upbringing had been devoted to preventing [her] from becoming a slut" (127). Lucy's disobedience implies her perception of her mother's oppression as a result of strict moral codes of the Victorian/West values concerning female sexual conducts which are part of the colonialist instruments to 'civilize' the 'animalistic' colonized.

By becoming a transnational slut, Lucy regards her body as her property and resists being appropriated or dominated by patriarchal/colonial values which consider female body/colony as the site of (re)production and exploitation for pleasure and identity. In order to stay free from domestic commitment of a wife or a mother and not to allow the male gain the

upper hand over her, she keeps refusing falling in love. In every of her relationships with men in her sexual life, she always insists she "was not in love" (67). When Paul, her artist lover, took a picture of hers while she was "standing over a boiling pot of food." And she was "naked from the waist up; a piece of cloth, wrapped around [her], covered [her] from waist down" (155). The picture depicts her as a domestic figure, a wife/mother figure with her bare breast signifying her fertility. She was appalled by the picture. "That was the moment he got the idea he possessed me in a certain way, and that was the moment I grew tired of him" (155). She would never let him 'colonize' her and kill her sense of freedom to be herself.

The closing of the novel sees Lucy economically and socially independent, living in an apartment and having a job as a secretary for a photographer. To identify her new self, she discusses her original name: "Lucy Josephine Potter" (149). She revives the moment she knew what her first name means. "I named you after Satan himself. Lucy, short for Lucifer", her mother angrily told her (152). Upon the discovery, she "went from feeling burdened and old and tired to feeling light, new, clean. [She] was transformed from failure to triumph. It was the moment [she] knew who [she] was" (152). To seek freedom and independence and to establish her own identity amid the prevalent sense of alienation and displacement—the threat of rootlessness of not feeling at home, she has to capitalize on her spirit of rebellion like Lucifer. But like Lucifer's rebellion, her rebellion has entailed alienation and loneliness. In consequence of her rebellion against her mother and her rejection of the Antiguan past, she finds herself liberated but alone at the end of the novel. Her loneliness and alienation is the price she has to pay for the search for her true identity. Like Lucifer, she is committed to the task of self-knowledge: "If I did not know everything yet, I would not be afraid to know everything as it came up" (153).

Lucy strives to disrupt the perpetuation of the colonial effects, re-inventing her own identity rather than acquiescingly embracing the homogenized (non)identity defined or prescribed by the legacy of colonialism. Her attempts at decolonizing the colonial effects on her selfhood entails her bitter rejection of her mother, her homeland and her condescending Western sympathizers represented by Mariah. Boldly and unabashedly, she takes on the role of a sexual traveler in defiance of everything she has been brought up to be, an identity that would allow her to explore the world and to be free from male domination. Lucy's search for her identity amid the state of post-colonial rootlessness, however, is far from being complete at

the end of the novel. Instead, it seems to be another beginning of the seemingly endless process of identity invention. Her life still "stretched out ahead of [her] like a book of blank pages" (163). The closing picture of Lucy writing diary in the notebook Mariah gave her as a present suggests that the further account of her self-invention has yet to be created and told by Lucy herself.

Bibliography

- Ashcroft, B., Griffiths G., and Tiffin, H. General Introduction. In Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (eds.) *The post-colonial studies reader*. pp. 1-4 London: Routledge. 1999.
- Bhatia, Sunil and Ram, Anjali. "Rethinking 'Acculturation' in Relation to Diasporic Cultures and Postcolonial Identities" *Human Development* 44 (2001):1-18.
- Césaire, A. *From Discourse on Colonialism*. In Patrick Williams and Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, pp. 172-18. New York, Harvester Wheatsneaf, 1993.
- George, Rosemary. *The Politics of Home*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Holcomb, Gary E. "Travels of a Transnational Slut: Sexual Migration in Kincaid's *Lucy*". *Critique* 44.3 (Spring 2003): 295-313.
- Kincaid, Jamaica. *Lucy*. New York: Plume, 1991.
- Oczkiewicz, E. "Jamaica Kincaid's *Lucy*: Cultural "Translation" as a Case of Creative Exploration of the Past." *MELUS* 21.3 (Fall 1996): 143-157.
- Simmons, Diane. "Jamaica Kincaid and the Cannon: In Dialogue with *Paradise Lost* and *Jane Eyre*" *MELUS* 23.2 (Summer 1998): 65-85.



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

**26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

" 'คนแม่แจ่ม' ในกระบวนการรื้อฟื้นผ้าขึ้นตีนจก "

**ปราโมทย์ ภักดีณเรงค์ ผู้เสนอบทความ
อ.ดร. ปรีตตา เจริญเผ่า กอนันต์กุล ผู้นำการถกบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 – 12.15 น. ห้อง 102 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์**

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

“คนแม่แจ่ม” ในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นดินจก¹

“Khon Mae Chaem” in the Process of the Re-invention of Pha Sin Tin Chok Culture

ปราโมทย์ ภักดีณรงค์²

บทคัดย่อ

ในปัจจุบันที่การสื่อสารมวลชนทำให้คุณค่าของวัฒนธรรมท้องถิ่นเข้าไปตอบสนองการบริโภคสภาวะของคนในสังคมเมือง ในฐานะศูนย์กลางการผลิตและการบริโภคข้อมูลข่าวสาร ผลงานนี้จึงมีแนวคิดต่อการนำเสนอวัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่ม ในจังหวัดเชียงใหม่ เป็นพื้นที่ชนดินหนึ่งที่กลุ่มสังคมต่างๆ เข้ามาผลิตความหมาย โดยผู้ศึกษาสนใจกระบวนการนิยามความหมายของผ้าขึ้นดินจก อันเป็นวัฒนธรรมวัตถุซึ่งถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของชุมชนและมีนัยสำคัญต่อการนำเสนอภาพ “คนแม่แจ่ม” โดยเฉพาะในการประดิษฐ์ประเพณีที่เกิดขึ้น ได้แก่ ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นดินจกแม่แจ่ม’ และ ‘งานจุลกฐิน’

พบว่า ชุมชนแม่แจ่มมีฐานความสัมพันธ์จากความหลากหลายทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ โดยบางชุมชนใช้ผ้าขึ้นดินจกในระบบความสัมพันธ์ ขณะที่การประดิษฐ์ประเพณี ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นดินจกแม่’ ถือเป็นสัญลักษณ์หรือแกนกลางของการแสดงความเป็นสมาชิกจากชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่ม อย่างไรก็ตาม ชุมชนเหล่านี้นำเสนอตัวตนทั้งโดยการยืนยันอัตลักษณ์ของกลุ่มและการยอมรับการนำของวัฒนธรรมผ้าขึ้นดินจก นอกจากนี้ยังนำเสนอความเป็นสมาชิกของชาติด้วย

ขณะที่ ‘งานจุลกฐิน’ เป็นกระบวนการนำเสนอภาพ “คนแม่แจ่ม” ที่สอดคล้องกับความต้องการบริโภควัฒนธรรมของคนในสังคมเมือง จึงเป็นประเพณีประดิษฐ์ที่ช่วยสถาปนาชุดสัญลักษณ์และความหมายในการนิยามตัวตนของคนชั้นกลางไทยด้วย

Abstract

In the present, mass communication made the value of local culture becoming a part of consumptive signs of urban society, which is the center of the information producers and information consumers. The concept of Mae Chaem local culture presentation was presented in this paper, Mae Chaem, the one of the district in Chiang Mai province, as the space where various social groups have constructed the meaning. In this study, the researches focus on the meaning construction process of Pha Sin Tin Chok, the material culture is symbolizes of Mae

¹ บทความนี้ปรับปรุงเนื้อหาบางส่วนจากวิทยานิพนธ์ของผู้ศึกษา เรื่อง “การเมืองของสุนทรียภาพผ้าขึ้นดินจกกับกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมแม่แจ่ม” สาขาวิชาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

² นักวิจัยอิสระ

Chaem. This local culture is significant for presentation of Mae Chaem people image in the invention of traditions such as the Mae Chaem Unique Handmade Tin Chok Clothes Festival and the Jula Kathin Cerermony.

From the study, it was found out that Mae Chaem community based on the relationship of various ethnic groups with diverse culture. But the Mae Chaem Unique Handmade Tin Chok Clothes Festival has been invented as the symbol or the core of the membership of the community. Anyhow, the other communities tried to show their identities by both maintaining their group symbol and accepting Pha Sin Tin Chok culture. Moreover, they presents also the membership of the national-state.

In the case of the Jula Kathin Cerermony, it is the process of presentation of the image of Mae Chaem people. This process fits the need of urban society for cultural consumption. These traditions established symbol and identity for the middle class Thai people.

1. บทนำ

ในปัจจุบันชุมชนบนที่ราบของอำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ คือชุมชนที่ได้รับการนำเสนอจากงานวิชาการและสื่อสารมวลชนว่าเป็นชุมชนล้านนาในอดีต โดยเชื่อว่าการถูก "ปิดกั้น" ด้วยเทือกดอยอินทนนท์ทำให้ชุมชนแห่งนี้ดำรงวัฒนธรรมและความเป็นล้านนาของตัวเองไว้ได้อย่างเหนียวแน่น โดยเฉพาะสิ่งที่ทำให้วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่มมีชื่อเสียงที่สุด คือ ผ้าซิ่นตีนจก ซึ่งในวันนี้ได้รับการรื้อฟื้นขึ้นเป็น 'เอกลักษณ์'³ของชุมชน อีกทั้งยังเกี่ยวข้องกับการสร้างชุดความรู้ต่อชุมชน⁴ รวมถึงการประดิษฐ์ประเพณีขึ้นในชุมชนในช่วงต่อมา ได้แก่ 'งานเทศกาลมหรพรมผ้าตีนจกแม่แจ่ม' และ 'งานจุลกฐิน' โดยเฉพาะอย่างยิ่งงานจุลกฐินซึ่งมักถูกนำเสนอเชื่อมโยงกับคุณค่าและความหมายของผ้าซิ่นตีนจกแม่แจ่มในงานวิชาการและสื่อสารมวลชนหลายชิ้น⁵

ทว่า ลักษณะทั่วไปของอำเภอ คือ การประกอบด้วยพลเมืองที่ตั้งอยู่บนฐานของความแตกต่าง กล่าวคือ ประกอบจากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ ในการนี้แม้กลุ่มชาติพันธุ์ 'ไทยวน' หรือ ปัจจุบันเรียกรวมว่า คน

³ ในที่นี้ผู้ศึกษาเลือกใช้คำว่า "เอกลักษณ์" เพื่อให้สอดคล้องกับการนำเสนอของส่วนราชการในอำเภอแม่แจ่ม

⁴ ดังพบในผลงานของ ลักขณา ปันวิชัย และศิริศักดิ์คุ้มรักษา (2540) อภินันท์ บัวหภักดี (2543) วัฒนะ วัฒนานันท์ และคณะ (2544) และนิรมล เมธีสุวกุล (2545) เป็นต้น

⁵ อาทิ มหาวิทยาลัยศิลปากร (2543) วัฒนะ วัฒนานันท์ และคณะ (2544) และนิรมล เมธีสุวกุล (2545) เป็นต้น

เมือง และส่วนใหญ่ตั้งชุมชนบนที่ราบจะมีจำนวนประชากรมากที่สุด แต่ในทางประวัติศาสตร์นั้นกลุ่มชาติพันธุ์ปกาเกอญอ ม้ง ลัวะ และไทใหญ่ ก็มีระบบความสัมพันธ์แบบพึ่งพา/แลกเปลี่ยนกับคนเมืองมาโดยตลอด นอกจากนี้ยังกล่าวได้ว่ารัฐเองก็เป็นผู้ผลิตความแตกต่างขึ้น โดยการแบ่งเขตปกครองออกเป็น 10 ตำบล ได้แก่ ตำบลช่วงเค็ง ตำบลท่าผา ตำบลบ้านจันทร์ ตำบลแม่แดด ตำบลบ้านทับ ตำบลแจ่มหลวง ตำบลกองแขก ตำบลแม่ศึก ตำบลปางหินฝน และตำบลแม่นาจร

เมื่อเราทบทวนไปในประวัติศาสตร์ภาพลักษณ์ของอำเภอแม่แจ่ม พบว่า หลังแผนพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติฉบับแรก แม้รัฐบาลจะส่งเสริมการท่องเที่ยวไปสู่ภูมิภาคแล้ว แต่ภาพลักษณ์ของวัฒนธรรมและชุมชนแห่งนี้ก็ยังมีภาพลักษณ์ของความล้าหลัง เราได้สะท้อนความหมายของชุมชนอันเป็นรากเหง้าบริสุทธิ์ของความเป็ล้านนาแต่อย่างใด ดังจะขอยกคำอาลัยอาวรณ์ (ความเจริญ) ของชายผู้หนึ่ง ซึ่งพิมพ์ในปี พ.ศ. 2510 ว่า

ข้าอยู่เดียวเปลี่ยวใจในไพรลึก	อกระทิกไถ่กรรมทำไฉน
มองสายน้ำไหลเชี่ยวเป็นเกลียวไป	ช่างห่างไกลแดนดินถิ่นรุ่งเรือง
ข้าจำหนูนไม้ขนอนนอนถวิล	เลี้ยงชีวินอยู่ถิ่นมืดตื๋อเหลือ
อีกนานนักจักได้ไปสู่เมือง	ไม่รู้เรื่องข่าวสารการของคน

(แม่แจ่ม, 2510: 7 ; เน้นโดยผู้ศึกษา)

เห็นได้ว่า ความเป็นท้องถิ่นและวัฒนธรรมแม่แจ่มในช่วงเวลาดังกล่าวยังไม่ถูกขึ้นชมอย่างที่เราเรียก 'สาร' ที่สื่อกันในปัจจุบัน ดังนั้นการมีภาพลักษณ์ของชุมชนแม่แจ่มที่น่าพึงพอใจสำหรับ "การบริโภค" จึงปฏิเสธไม่ได้ว่ามีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์สัมพันธ์กับแนวคิดทางสังคมและการสร้างความหมายต่อท้องถิ่นหรือวัฒนธรรมท้องถิ่นด้วย โดยเฉพาะในปัจจุบันที่การสื่อสารความหมายของวัฒนธรรมเป็นส่วนหนึ่งที่เข้าไปตอบสนองผู้คนในสังคมเมือง ซึ่งกล่าวได้ว่าเป็นศูนย์กลางทั้งการผลิตและการบริโภคข้อมูลข่าวสาร (หรือความรู้) เกี่ยวกับท้องถิ่น ไม่ว่าจะเป็นการบริโภคจากสื่อสารมวลชนในชีวิตประจำวัน หรือจากการท่องเที่ยว

ในการนี้ผู้ศึกษาจึงมีแนวคิดต่อ "วัฒนธรรมท้องถิ่น" ของชุมชนแม่แจ่มในฐานะเป็นพื้นที่ชนิดหนึ่งที่กลุ่มสังคมกลุ่มต่างๆ เข้ามาปฏิบัติการกำหนดนิยามความหมาย ทั้งนี้ผู้ศึกษาจะเน้นการนิยามผ่าน "งานประเพณีประติษฐ์" ที่เกี่ยวข้องการนำเสนอวัฒนธรรมผ้าขึ้นดินแม่แจ่ม ได้แก่ งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นดินแม่แจ่ม และงานจุลกฐิน โดยผู้ศึกษาสนใจว่าท่ามกลางความหลากหลายของกลุ่มวัฒนธรรมในแม่แจ่ม นั้น กระบวนการกำหนดนิยามและการประติษฐ์ดังกล่าวจากกลุ่มสังคมต่างๆ มีปฏิบัติการสถาปนาชุดความหมายหรือคุณค่าของวัฒนธรรมแตกต่างกันอย่างไร ชุดความหมายที่ถูกสถาปนาขึ้นนี้มีผลอย่างไรต่อ

คนท้องถิ่น ในการนี้เพื่อช่วยการทำความเข้าใจดังกล่าว ผู้ศึกษาได้อาศัยแนวคิดทางสังคมศาสตร์บางแนวคิดมาช่วยเป็นแนวทางการวิเคราะห์ โดยมีรายละเอียดในหัวข้อถัดไป

2. แนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่น

จากมิติทางประวัติศาสตร์ซึ่งทำให้เห็นความเปลี่ยนแปลงของภาพลักษณ์ต่อท้องถิ่นแม่แจ่ม ทำให้ผู้ศึกษามีแนวคิดต่อท้องถิ่นและวัฒนธรรมท้องถิ่นแห่งนั้นในฐานะสนามของการกำหนดนิยามความหมาย ซึ่งมีพัฒนาการของการช่วงชิง ต่อด้าน ต่อร่อง และเห็นร่วมจากกลุ่มสังคมที่เกี่ยวข้อง ผู้ศึกษาจึงทบทวนแนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่นบางแนวคิดเพื่อช่วยการวิเคราะห์ ดังนี้

2.1. แนวคิดว่าด้วยการช่วงชิงนิยามความหมาย

ผู้ศึกษาเริ่มจากผลงานของพัฒนา กิตติอาษา (2546) ซึ่งช่วยวางความเข้าใจต่อปรากฏการณ์กระแสท้องถิ่นนิยม โดยเฉพาะแนวคิดในกลุ่มทฤษฎีหลังทันสมัยนิยม (post-modernism) ที่นำเสนอการอธิบายวัฒนธรรมท้องถิ่น โดยให้ความสำคัญกับความแตกต่างหลากหลายของวัฒนธรรมและเน้นความไม่เป็นเนื้อเดียว (heterogeneity) ที่อยู่ร่วมกันในระบบความคิดและสังคมวัฒนธรรมของมนุษย์ นักทฤษฎีหลังความทันสมัยเชื่อว่าวัฒนธรรมต่างเกิดจากการปะติดปะต่อเอาชิ้นส่วนหรือองค์ประกอบของประวัติศาสตร์จากหลายที่ หลายช่วงเวลา มาจัดวางเข้าด้วยระเบียบความคิดที่สอดคล้องกับสมัยนิยมของปัจจุบัน ดังเห็นในการจัดแสดงนิทรรศการของพิพิธภัณฑ์และการละคร เป็นต้น (พัฒนา กิตติอาษา, 2546)

ในแนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่นนี้ เกษียร เตชะพีระ (2540) ช่วยให้เห็นว่าโลกาภิวัตน์และข่าวสารทำให้การสร้าง ความกลมกลืน (homogenization) และการแตกตัว (heterogenization) ทางวัฒนธรรมกลายเป็นเรื่องที่ซับซ้อน ทั้งนี้เพราะคนแต่ละกลุ่มต่างมีวัฒนธรรมมีภาษาเป็นของตนเอง ดังนั้นการส่งผ่านชิ้นส่วนวัฒนธรรมข้ามด้านภาษาหรือข้ามวัฒนธรรมจะถูกแปล/แปรให้ไปปรับใช้ในวัตถุประสงค์ของบริบททางสังคมหรือวัฒนธรรมอื่น ซึ่งอิสระจากต้นฉบับของวัฒนธรรมเดิมได้ ขณะเดียวกันเสรีภาพในการตีความ (ทั้งความหมายและหน้าที่) โดยท้องถิ่นก็ทำให้การครอบงำทางวัฒนธรรมอย่างสมบูรณ์นั้นเป็นไปได้ เพราะแต่ละภูมิภาคต่างต้องการยืนกรานเอกลักษณ์เฉพาะตัว ไม่อยากถูกวัฒนธรรมอื่นครอบงำ (รวมถึงวัฒนธรรมชาติ) ส่วนปัจเจกบุคคลที่ไม่อยากถูกชุมชนที่ตนสังกัดสร้างความกลมกลืนทางวัฒนธรรมจะหันไปหยิบยืมวัตถุดิบทางวัฒนธรรมที่แพร่สะพัดไหลเวียนในตลาด (หรือในสื่อสารมวลชน) มาประกอบสร้างเอกลักษณ์ของตัวเอง (เกษียร เตชะพีระ, 2540)

ฉะนั้นการนิยามวัฒนธรรมท้องถิ่นจึงมีส่วนเชื่อมต่อของการเมืองระดับโลกาภิวัตน์ ระดับรัฐ และระดับการปฏิบัติของปัจเจก ซึ่งนักคิดชาวฝรั่งเศส มิเชล ฟูกูเกต์ (Michel Foucault) ได้เสนอแนวความคิดเรื่อง "governmentality" หรือ "การปกครองชีวญาณ" หรือ "ความเป็นสมาชิกการปกครอง" ว่า คืออำนาจการเมืองที่กระทำบนร่างกายของปัจเจก (body politics) ซึ่งจะปฏิบัติตัวเองสัมพันธ์กับการปฏิบัติของคน

อื่นๆ และเป็นเงื่อนไขในการสถาปนาสังคมขึ้นไป สังคมและอำนาจการเมืองในที่นี้จึงมีลักษณะของพันธะทางสังคม (social contract) ซึ่งทำให้ “เรื่องเล่า” อันผลิตจากประวัติศาสตร์แต่ละช่วงถูกแปลความหมายให้มีนัยสำคัญกับชีวิตปัจจุบัน โดยเฉพาะในฐานะเป็นเป้าหมายทางการเมืองจากกลุ่มผลประโยชน์ เช่น นโยบายรัฐ เมื่อดำรงฐานะเป็นสถาบันหรือเทคโนโลยีของ “การปกครองชีวิตญาณ” หรือ “ความเป็นสมาชิกการปกครอง” แล้ว ก็จะถูกนำมาควบคุมพฤติกรรมของปัจเจก ซึ่งแสดงให้เห็นว่า ทั้งรัฐและปัจเจกต่างก็มีพันธะทางสังคมต่อกัน (Danaher et al., 2000: 88-92)

ข้อสรุปในการส่งผ่านชิ้นส่วน/ความหมาย/คุณค่าวัฒนธรรมท้องถิ่น จึงเสี่ยงไม่ได้ที่จะถูกตีความ/แปล/แปร ให้ไปปรับใช้เจตนารมณ์ในบริบททางสังคม การเมือง และวัฒนธรรมในระดับอื่น (หรือสังคมอื่น) ซึ่งทำให้เกิดการแตกตัว (heterogenization) และความกลมกลืน (homogenization) ของวัฒนธรรมท้องถิ่นอาจแสดงถึงการต่อสู้ ต่อรอง หรือหยิบใช้ร่วมกับวัฒนธรรมของรัฐบาล ภายใต้สภาวะที่ท้องถิ่นมีพันธะ/การติดต่อกับสังคมกับชาติในฐานะของ “ความเป็นสมาชิกการปกครอง”

2.2 แนวคิดว่าด้วยการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในบริบทของการบริโภค

จากบทนำซึ่งทำให้เห็นภาพลักษณ์และการสร้างชุดความรู้ต่อวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกเติบโตสัมพันธ์กับการสื่อสารในสังคมเมือง ดังนั้นการทบทวนวรรณกรรมส่วนนี้จึงเกี่ยวข้องกับการบริโภคของกลุ่มสังคมต่างๆ ซึ่งเราเริ่มต้นที่การอธิบายของแนวคิดต่างๆ กล่าวคือ นักเศรษฐศาสตร์มักมองว่าปัจเจกชนจะพึงพอใจเมื่อบริโภควัตถุที่ตัวเองขาดแคลน นักจิตวิทยามองความต้องการการบริโภคสิ่งของเป็นเรื่องแรงจูงใจ ส่วนนักสังคมวิทยา-วัฒนธรรม หรือสังคมวิทยา-จิตวิทยา มองว่าปัจเจกจะบริโภคสิ่งของตามจิตใต้สำนึกเพื่อบูรณาการเข้าสู่กลุ่มหรือสังคม (Baudrillard, 1999)

ทว่า การบริโภคในที่นี้ไม่ใช่เพียงเรื่องทางวัตถุเท่านั้น แต่ครอบคลุมถึงการบริโภคความหมายหรือสัญลักษณ์ของวัฒนธรรม ทั้งนี้การสื่อสารมวลชนที่ทำให้ “ท้องถิ่น” ถูกจัดวางด้วยระบบความสัมพันธ์เชิงพื้นที่ (spatial order) จนส่งผลให้ระยะทางเชิงพื้นที่ที่ห่างไกลถูกนำเสนอเพื่อสื่อถึง “ความเป็นอื่น” และเป็นตัวแทนของคนที่อยู่ต่างวัฒนธรรม เช่น วัตถุในพิพิธภัณฑ์ ซึ่งถูกจัดแสดงโดยจำแนกตามสถานที่หรือแหล่งกำเนิด ดังนั้นตัววัตถุจึงสะท้อนความสัมพันธ์ทางสังคมและความเป็นมนุษย์ตามกระบวนการวิวัฒนาการอยู่ในที่ นอกจากนี้พื้นที่ที่ห่างไกลมากๆ ยังชวนสำนึกถึงถึงถึงความแตกต่างทางเวลา อันทำให้สิ่งประดิษฐ์จากดินแดนชายขอบมักถูกซ่อนความหมายว่าเป็นอดีตของสังคมศูนย์กลาง หรือเป็นส่วนวิวัฒนาการของสังคมเมือง (Miller, 1992)

การบริโภคสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมในสังคมเมืองยังส่งผลต่อการสร้างความกลมกลืนและการแตกตัวของวัฒนธรรมในท้องถิ่น โดยเฉพาะท้องถิ่นที่มีลักษณะเป็นสังคมชาวนา เช่น จากผลงานของ Peter Burke (1993) ได้บ่งบอกถึงรูปแบบที่ปัญญาชนในยุโรป (ช่วงศตวรรษที่ 19) วิเคราะห์อัตลักษณ์ของสังคม

(collective identity) และพยายามค้นหาวัฒนธรรมประชาชน (popular culture) จากงานศิลปะและสิ่งประดิษฐ์พื้นบ้านในสังคมชาวนา ในการนี้ Burke วิเคราะห์ว่าปัญญาชนตกอยู่ในมโนสำนึกต่อสังคมชาวนาด้วยลักษณะของการเหยียดหยามเพื่อสำนึกถึงการมีรากเหง้าทางอัตลักษณ์ของตน อีกทั้งพวกเขายังสำนึกถึงการเป็นผู้อุปถัมภ์ (patronizing) จึงเข้าไปจัดการภาพวิถีชีวิตของชาวนา เช่น รวบรวมตีพิมพ์เพลงพื้นบ้านเผยแพร่ด้วยการเชื่อมโยงถึงความเป็นอัตลักษณ์ของชาติ เป็นต้น ทั้งนี้วัฒนธรรมชาวนา “ที่เก่าแก่” จึงถูกทำให้เป็นตัวแทนวัฒนธรรมของชาติ เนื่องจากสังคมชาวนานั้นถูกทำประหนึ่งว่ายังไม่แปดเปื้อนจากอิทธิพลภายนอก หรือยังคงมีความเป็นอดีตมากกว่าสังคมเมือง นั่นเอง (Burke, 1993) ดังนั้นเมื่อเราผนวกแนวคิดการจัดระเบียบเชิงพื้นที่ ซึ่งดินแดนชายขอบถูกทำให้หมายถึงความเป็นอดีตของศูนย์กลางนั้น เราจึงเห็นกลุ่มแนวคิดชาตินิยมพยายามกลับไปค้น “สังคมชาวนา” ในฐานะเป็นรากเหง้าวัฒนธรรมของชาติ ในแง่นี้การบริโภคนิยมก่อให้เกิดการบูรณาการเข้าสู่กลุ่มหรือชุมชน (ทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับชาติ) เป็นเรื่องของจริยธรรม ระบบคุณค่า ระบบการสื่อสารและโครงสร้างการแลกเปลี่ยน (Baudrillard, 1999: 85)

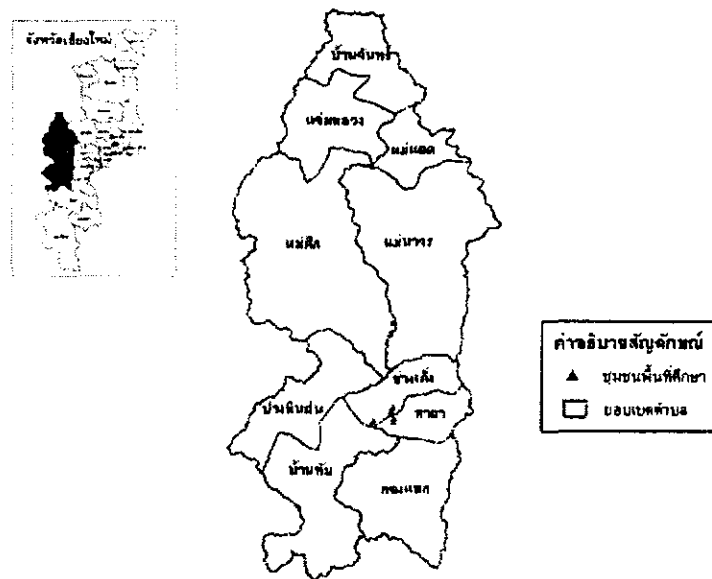
เกษียร เตชะพีระ (2539) ชี้ให้เห็นว่าการบริโภคสัญญา “ความเป็นไทย” เองอยู่ภายใต้ความต้องการมีตัวตนของคนชั้นกลางไทยในสภาวะโลกาภิวัตน์ของทุนนิยมการค้า ขาวสาร และวัฒนธรรม ที่มีการแข่งขันกันทั่วโลก ในการนี้พวกเขาได้แปร/แปลความต้องการดังกล่าวไปเป็นความต้องการบริโภค “สินค้า”⁶ ตลอดจนทำให้สัญญา “ความเป็นไทย” เป็นทางเลือกหนึ่งของอัตลักษณ์ซึ่งสามารถกระทำการซื้อและบริโภคสินค้า โดยสัญญาเหล่านี้ต่างส่งผ่านการสื่อสารมวลชน อย่างไรก็ตาม การบริโภค “ความเป็นไทย” ทำให้เห็นได้ว่าอัตลักษณ์ระดับชาติ (ที่การรณรงค์มีรัฐเป็นส่วนสำคัญ) กับการบริโภคของปัจเจก ก่อตัวขึ้นจากสองปัจจัย คือ หนึ่ง-กระบวนการโลกาภิวัตน์ทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรม และสอง-ความพยายามของรัฐบาลที่จะเหนี่ยวนำยึดกุมอำนาจทางการเมืองวัฒนธรรม (cultural political hegemony) แต่เดิมของตนเอาไว้ ทั้งนี้เพื่อจะควบคุมให้ความหมายและการสื่อสาร “ความเป็นไทย” ดำรงต่อไปท่ามกลางกระแสคลื่นสินค้าและภาพลักษณ์ที่ซัดข้ามรัฐข้ามชาติไปทั่วโลก (เกษียร เตชะพีระ, 2539)

ดังนั้น ทั้งการส่งผ่านคุณค่าของวัฒนธรรมท้องถิ่นและกระบวนการนิยามความหมาย ตลอดจนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในบริบทของการบริโภค จึงมิได้ตัดขาดจากความสัมพันธ์กับวิถีชีวิตของสังคมเมืองซึ่งมีฐานะเป็นศูนย์กลางการผลิตและบริโภคข่าวสาร/ความรู้/ความหมาย ในเนื้อหาส่วนต่อไปผู้ศึกษาจะนำเสนอให้เห็นพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของกระบวนการดังกล่าวในกรณีวัฒนธรรมในแม่แจ่ม

⁶ “สินค้า” ในที่นี้ผู้ศึกษาตีความหมายครอบคลุมถึงสินค้าวัฒนธรรม สินค้าการท่องเที่ยว และสินค้าพื้นเมือง ทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม เช่น บรรยากาศของสถานที่ท่องเที่ยว ประสบการณ์จากการท่องเที่ยวในท้องถิ่น และการได้เห็นวิถีชีวิตชาวบ้านของนักท่องเที่ยว เป็นต้น

3. ประวัติศาสตร์การรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นดินจกแม่แจ่ม

จากที่อำเภอแม่แจ่มมีฐานจากความแตกต่างหลากหลาย ดังนั้นการเลือกวัฒนธรรมผ้าขึ้นดินจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ของ "คนแม่แจ่ม" จึงปฏิเสธไม่ได้ว่าเป็นการสถาปนาเหนืออัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชุมชนอื่นๆ ในแม่แจ่มด้วยกัน ทั้งนี้ผู้ศึกษาพบว่าชุมชนสำคัญที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นดินจกจะหนาแน่นในบริเวณคาบเกี่ยวของชุมชนใน 2 ตำบล คือ บ้านท้องฝายในเขตตำบลช้างเคื่อง⁷ บ้านทัพ บ้านไร่และบ้านยางหลวงในเขตตำบลท่าผา (ซึ่งชุมชนเหล่านี้ถูกเลือกเป็นพื้นที่ศึกษาในผลงานนี้) นอกจากนี้พบว่ากระจายตัวอยู่ในบางชุมชนของเขตตำบลกองแขกและบ้านทับ (เปรียบเทียบความหนาแน่นกับพื้นที่ทั้งหมดของอำเภอแม่แจ่มจากภาพ 1.1)



ภาพ 1.1 แสดงเขตการปกครองอำเภอแม่แจ่มและชุมชนพื้นที่ศึกษา

พื้นฐานความสัมพันธ์ของชุมชนบ้านทัพ บ้านไร่ บ้านยางหลวง และบ้านท้องฝาย ประกอบด้วยการจัดระบบความสัมพันธ์โดยอุดมการณ์ทั้งอำนาจแบบผีและพุทธ กล่าวคือ

อุดมการณ์อำนาจแบบผี คนทุกชุมชนจะขึ้นกับ 'ผีพ่อเจ้าหลวง' ซึ่งเชื่อว่าเดิมเป็นผีปู่ย่าของพญาเจ้าเมือง ผีพ่อเจ้าหลวงจะมีโครงสร้างในการแบ่งทอดผี รวมถึงมีเจ้านายอื่นตามสายเครือช่ายกลุ่มบ้านต่างๆ ความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจผีพ่อเจ้าหลวงกับคนในชุมชนจะครอบคลุมการดำรงชีวิตในความสัมพันธ์ทั้งระดับเมือง ระดับเครือญาติ และระดับบ้าน

⁷ ปัจจุบันตำบลช้างเคื่อง คือ บริเวณศูนย์กลางการค้าและเศรษฐกิจของอำเภอแม่แจ่ม ซึ่งเป็นที่ตั้งของธนาคารพาณิชย์และศูนย์ราชการ

ระดับเมือง คนแต่ละกลุ่มบ้านจะอิงตัวเองกับการนับถือผีพ่อเจ้าหลวง สำนึกว่าตนอยู่ภายใต้การกำกับดูแลของอำนาจผีพ่อเจ้าหลวงและเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนแม่แจ่ม

ระดับบ้าน จะกำกับพฤติกรรมของคนในครัวเรือน มิให้ละเมิดอำนาจหรือกติกา/จารีตในชุมชน

ระดับเครือญาติ ตามสายผีปู่ย่า จะเป็นการจัดความสัมพันธ์ขั้นพื้นฐานของคนในชุมชน กำกับให้คนอยู่ในครรลองและพฤติกรรมประจำวันของคน

อุดมการณ์อำนาจแบบพุทธ มีกลุ่มศรัทธาวัด ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของการจัดระบบความสัมพันธ์ในชุมชนที่บ่งบอกการเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนเช่นกัน มีการแยกและจัดองค์กรที่เรียกว่า หมอวัด แต่ละหมอดจะมีหัวหมอดเป็นหัวหน้า และมีแก้ววัด หรือ ไวยาวจักร เป็นแกนกลางประสานแต่ละหัวหมอด มีปุ๋ยจารย์ หรือ มัคทายก เป็นผู้นำประกอบพิธีกรรม

อุดมการณ์อำนาจแบบพุทธ ชุมชนบ้านท้องฝาย บ้านทัพ และบ้านไร่ จะสังกัดศรัทธาวัดเดียวกัน คือ วัดบ้านทัพ ขณะที่บ้านยางหลวงมีศูนย์กลางศรัทธาที่วัดยางหลวง

ลักษณะทั่วไปข้างต้น ผู้ศึกษาต้องการเน้นให้เห็นความไม่เป็นเนื้อเดียวกัน (heterogeneity) ของอัตลักษณ์ ทั้งทางชาติพันธุ์-วัฒนธรรม และที่ถูกสร้างโดยรัฐ ได้แก่ การแบ่งเขตการปกครองออกเป็นตำบล โดยมองข้ามระบบความสัมพันธ์ของชุมชนซึ่งในมิติหนึ่งถือวัดเป็นศูนย์กลางการอ้างอิงสังกัด ดังเห็นได้จากกลุ่มศรัทธาวัดบ้านทัพที่ถูกเขตการปกครองทำการแยกออกเป็น 2 ส่วน ขณะเดียวกันผู้ศึกษาต้องการชี้ให้เห็น “แกนหลัก” หรือกลไกเพื่อจัดการความแตกต่างของสมาชิกในการรักษาความเป็นปึกแผ่น หรือความเป็นชุมชนเดียวกัน ได้แก่ การถืออุดมการณ์แบบผีและพุทธศาสนา เป็นต้น

แต่ก่อนกล่าวถึงกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน จำเป็นอย่างยิ่งที่เราต้องเข้าใจประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ของชุมชนที่วัฒนธรรมผ้านั้นขึ้นต้นจกเป็นแกนกลาง ทั้งภายในและระหว่างชุมชน ดังรายละเอียดจากนี้

3.1 ระบบความสัมพันธ์ในยุคค้าขายกับฝั่งพม่าและความเป็นมาของวัดอุติบ

ตามความทรงจำร่วมของชาวบ้านบันทึกว่าก่อนสงครามโลกครั้งที่สองจะปะทุขึ้น การหาเส้นฝ้ายมาทอเป็นชิ้นดินจกไม่สามารถใช้ฝ้ายภายในชุมชนได้ เพราะฝ้ายพื้นเมืองที่ปลูกในแม่แจ่มนั้น เป็นฝ้ายคุณภาพไม่ดี เมื่อบั่นเป็นเส้นจะได้เส้นฝ้ายที่หนาฟู ไม่เรียบ และย้อมสีไม่ค่อยติด หากนำมาจกดินขึ้นจะทำให้ทอลำบาก ทั้งยังทำให้ลวดลายไม่เรียบเนียน สีซีดและตกเลอะเปื้อนกันได้ง่าย ฝ้ายพื้นเมืองจึงนำมาทอเฉพาะเป็นผ้าห่ม ผ้าปูที่นอน หรือเสื้อผ้าที่ใช้ใส่ในชีวิตประจำวันธรรมดา

การเสาะหาฝ้ายมีคุณภาพดีสำหรับขึ้นดินจก ชาวบ้านจะใช้ฝ้ายจากสองแหล่ง คือ ฝ้ายจากทิศตะวันตก เป็นฝ้ายที่มีขายตามเมืองการค้าทางตอนใต้ของกลุ่มน้ำสาละวินในเขตประเทศพม่า โดยจะมีพ่อ

ค้าเร่ผ่านเข้ามาขาย หรือกลุ่มคนแม่แจ่มที่ไปรับจ้างทางสาละวินติดไม้ติดมือมาขาย ฝ้ายจากตะวันตกนี้ ราคาค่อนข้างแพง แต่คุณภาพดีเพราะเส้นเรียบเล็ก สีไม่ตก ส่วนฝ้ายอีกแหล่ง คือ ฝ้ายจากทิศตะวันออก ที่มีขายอยู่ในเมืองจอมทองทางเชียงใหม่ มีราคาถูกกว่า แต่สีตกชืดเร็ว ดังนั้นช่างทอขึ้นดินจกในยุคนั้นจึง นิยมใช้ฝ้ายจากตะวันตกมากที่สุด ซึ่งในฝ้ายกลุ่มนี้มี 'ฝ้ายแดงน้ำมัน' เป็นฝ้ายสีแดง ราคาแพงที่สุด แต่มี คุณภาพมากสำหรับนำมาทอขึ้นดินจก โดยเฉพาะใช้ทอตรงส่วนชายขึ้นที่นิยมเป็นสีแดงก็จะทำให้สีคงทน ไม่ตกง่าย ๆ ทว่า จากความนิยมและมีราคาแพงนี้เองทำให้การครอบครองสินค้าตัวนี้จึงแสดงถึงสถานภาพ ของผู้บริโภคด้วย

เนื่องจากชุมชนยังเป็นสังคมขนาดเล็ก การตั้งอยู่ใกล้ชิดกันจึงมีระบบความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ ในลักษณะเป็นเครือข่ายเดียวกัน คือ มีกลุ่มคนรวย เช่น กลุ่มเจ้าที่นา กลุ่มพ่อค้า และกลุ่มทำธุรกิจส่งข้าว ขายคนงานบริษัทสัมปทานป่าไม้ในเขตแม่แจ่ม เป็นกลุ่มที่มีอำนาจควบคุมทั้งตัวเงินและปัจจัยการผลิตผ้า เหนือชาวบ้านทั่วไป โดยเฉพาะในการควบคุมเส้นฝ้ายที่มีคุณภาพดี(ราคาแพง)เหมาะสำหรับนำมาทอเป็น ขึ้นดินจกทำให้ผู้หญิงส่วนใหญ่ในชุมชนไม่สามารถเข้าถึงปัจจัยการผลิตและการบริโภคขึ้นดินจกได้

บทบาทที่สำคัญของขึ้นดินจกในช่วงนี้จึงเป็นหนทางหนึ่งของระบบการแลกเปลี่ยนแรงงานเป็นข้าว เกลือ หรือเป็นเงินตรา ระหว่างกลุ่มคนรวยกับช่างทอที่ส่วนใหญ่มีฐานะยากจน ทั้งนี้แม้ผู้หญิงฐานะดีจะทอ ผ้าใช้เองบ้างในบางครอบครัว แต่ส่วนใหญ่จะไม่นิยมทอผ้าขึ้นดินจกใช้เองด้วยเหตุผล 3 ประการ คือ *ประการแรก* เพราะให้ความสำคัญกับการผลิตในไร่นาซึ่งเป็นแหล่งรายได้ทางเศรษฐกิจมากกว่า *ประการที่ สอง* เนื่องจากการทอขึ้นดินจกที่ใช้วิธีการ 'จก'^๘ เป็นงานฝีมือที่ต้องใช้เวลายาวนาน การใช้เวลาซื้อจึงสะดวก และคุ้มค่ากว่า และ*ประการสุดท้าย* การไม่จกขึ้นใช้เองยังหมายถึงสถานภาพทางสังคมที่สูงกว่าพวกรับจ้าง จกขึ้นดินจกด้วย ดังนั้น ช่วงนี้ภายในชุมชนที่มีขึ้นดินจกในระบบความสัมพันธ์เองก็เชื่อว่าทุกคนจะต้อง มีขึ้นดินจกนุ่ง หรือต้องมีความรู้ในการจกขึ้นดินจก

ต่อมา ช่วงระหว่างและหลังสงครามโลกครั้งที่สองเล็กน้อย ฝ้ายกลายเป็นวัสดุที่หายาก ยิ่งเมื่อเส้น ทางการค้าขายและรับจ้างกับฝั่งพม่าชะงักลง ผู้หญิงในชุมชนจึงไม่นิยมจ้างจกขึ้นดินจกกัน แต่หากคนใด ต้องการขึ้นผืนใหม่จริงๆ ก็จะใช้วิธี 'ผ่าฝ้าย' หรือการแบ่งปันเส้นฝ้ายกันมาทอ โดยคนเป็นเจ้าของเส้นฝ้าย จะได้ขึ้นดินจกผืนแรกไปเป็นกรรมสิทธิ์ก่อน ส่วนผืนที่สองเป็นของคนออกแรง^๙ หรือบางกลุ่มพยายามปั่น ฝ้ายพื้นเมืองเพื่อใช้ทดแทนเส้นฝ้ายคุณภาพดีจากฝั่งพม่า โดยนำมาย้อมสีธรรมชาติด้วยกรรมวิธีต่างๆ

^๘ การจก คือ เป็นวิธีการทอลายผ้าโดยการเพิ่มด้ายเส้นพุ่งพิเศษ ใช้ชนแม่สอด ไม้ปลายแหลม สอดนับด้ายเส้นยืน แล้วยกขึ้นสอดใส่ด้ายเส้นพุ่งพิเศษเข้าไป ทำให้เกิดลวดลายเฉพาะจุดหรือเป็นช่วงๆ เพื่อให้เกิดลวดลายสีสันทตามที่กำหนด

^๙ แม่คำป้อ ไชยเกตุ, อายุ 79 ปี, บ้านไร่, สัมภาษณ์ 18 ก.ย. 2544; แม่ตอง กันทะจัน, อายุ 72 ปี, บ้านยางหลวง, สัมภาษณ์ 9 มี.ค. 2545.

เมื่อถนนเชื่อมเส้นทางอำเภอแม่แจ่ม-อำเภอฮอด-เชียงใหม่ ตัดเข้ามาในปีพ.ศ. 2506 เส้นทางนำเข้าฝ้ายจากเชียงใหม่มีความสำคัญแทนที่การค้าฝ้ายจากสกลนคร โครงสร้างความสัมพันธ์ของระบบการแลกเปลี่ยนจึงถูกผนวกเข้ากับเศรษฐกิจระดับจังหวัดและระดับชาติมากยิ่งขึ้น ซึ่งทำให้สินค้าเสื้อผ้าแบบใหม่ๆ และทันสมัยจากเชียงใหม่ไหลเข้ามาสร้างความนิยมแทนที่ซิ่นตีนจก ความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ทำให้กลุ่มคนรวยในชุมชนไม่สามารถควบคุมเส้นฝ้ายได้เหมือนเดิม อีกทั้งเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ช่างทอซิ่นตีนจกลดจำนวนลง อย่างไรก็ตาม ซิ่นตีนจกยังคงความนิยมในคนรุ่นแม่รุ่นย่ายาย อันทำให้ช่างทอที่เหลือสามารถทอซิ่นตีนจกลายโบราณขายได้เป็นระยะๆ

3.2 การก่อตัวของการผลิตเข้าสู่เศรษฐกิจส่วนกลาง

ผ้าซิ่นตีนจกมาเริ่มเคลื่อนไหวเป็นสินค้าในระบบเศรษฐกิจระดับประเทศในช่วงทศวรรษ 2510-2520 เป็นต้นมา เมื่อชาวบ้านจากบ้านท้องฝาย คือ แม่สุดา สิทธิเดช และลำดวน โนทา (ลูกสาว) มีโอกาสถวายผ้าซิ่นตีนจกเมื่อไปเข้าเฝ้ารับเสด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ ในปี พ.ศ. 2514 และทำให้ปี พ.ศ. 2518 นางลำดวนได้สาธิตการทอผ้าจากถวายทอดพระเนตรในคราวที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถเสด็จเยี่ยมราษฎรอำเภอแม่แจ่มอีกครั้ง จนภายหลัง นางลำดวนและเพื่อนบ้านอีกคนหนึ่งชื่อ นางบุปผา ปิงกุล จึงได้รับโอกาสไปสาธิตทอผ้าจากในงานศิลปาชีพที่กรุงเทพฯ และทำให้ลำดวนได้ไปเรียนทอผ้าเพิ่มเติมที่พระตำหนักภูพิงศ์ฯ จนกลับมาเป็นผู้เผยแพร่การจกตลอดลายใหม่ๆ ให้แก่เพื่อนบ้านคนอื่น โดยประยุกต์ลดทอนให้ง่าย สีสันไม่ฉูดฉาด หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า 'ผ้าลายประยุกต์' เพื่อทอส่งขายในโครงการส่งเสริมศิลปาชีพ (ทบวงมหาวิทยาลัย, มปป: 122) อย่างไรก็ตาม การดำเนินงานของนางลำดวนมีลักษณะการประกอบการแบบเอกชน งานทอผ้าตีนจกป้อนตลาดภายนอกจึงกระทำกันในกลุ่มช่างทอที่จำกัดสมาชิกของนางลำดวนเท่านั้น

แต่ผลจากโครงการส่งเสริมศิลปาชีพเข้ามาสนับสนุนงานทอผ้าตีนจกลดทอนประยุกต์ในหมู่บ้านท้องฝาย คือ ทำให้ซิ่นตีนจก (เน้นลายประยุกต์) มีฐานะเป็น "ตัวแทนของการพัฒนา" เช่น ในปี พ.ศ. 2519 นายอำเภอแม่แจ่มขณะนั้นได้นำช่างทอจากบ้านท้องฝาย ได้แก่ ลำดวน คำป้อ แสงจันทร์ และบุปผา พร้อมชน 'ที่ทอผ้า' และอุปกรณ์ทอผ้าต่างๆ ออกไปแสดงการทอผ้าซิ่นตีนจกในตัวเมืองเชียงใหม่ โดยไม่ได้นำซิ่นตีนจกและผ้าทอใดๆ ออกจำหน่ายด้วย¹⁰ ในการนี้ซิ่นตีนจก (เน้นลดทอนประยุกต์) จึงน่าจะทำหน้าที่เป็นเครื่องมือประชาสัมพันธ์ภาพลักษณ์ของการพัฒนาอำเภอ ซึ่งสืบเนื่องมาจากการส่งเสริมและรับซื้อผลิตภัณฑ์ของโครงการส่งเสริมศิลปาชีพในบ้านท้องฝายเท่านั้น

อีกปรากฏการณ์ที่สนับสนุนว่ารัฐยังมิได้เน้นเชิดชูซิ่นตีนจกในฐานะตัวแทนวัฒนธรรมดั้งเดิมของชุมชนที่นี่ คือ ในช่วงรอนนดอยอินทนนท์ - แม่แจ่มเปิดใช้ (ปี พ.ศ. 2520) เมื่อราชการพยายามเปิดแม่

¹⁰ คำป้อ นาประเทศ, อายุ 45 ปี สัมภาษณ์ 9 พ.ค. 2545.

แจ่มให้เป็นพื้นที่ท่องเที่ยวขึ้น หน่วยงานที่เกี่ยวข้องได้เลือกทรัพยากรทางธรรมชาติของดอยอินทนนท์เป็นจุดขายมากกว่าจะขายงานทอผ้าตีนจกให้เด่นชัด ทั้งยังขนานนามแม่แจ่มให้เป็นแหล่งอุทยานธรรมชาติของเชียงใหม่ (พิชัย น้อยวัฒน์, 2520) ขณะที่การปฏิบัติภายในชุมชนตามนโยบายแย่งชิงมวลชนในยุคการปราบปรามพรรคมิวนิสต์แห่งประเทศไทยและนักศึกษาที่หนีภัยเข้ามาแฝงตัวในบริเวณป่าแม่แจ่มนั้นทางราชการก็เน้นกิจกรรมกลุ่มแม่บ้านในรูปของการจัดกลุ่มทำขนมแปรรูปเป็นอาชีพเสริม หรือบางส่วนถูกจัดตั้งเป็นสภารวังกอยพลอบขวัญในงานต้อนรับข้าราชการผู้ใหญ่ ทหาร และผู้ร่วมพัฒนาชาติไทย¹¹

แต่ในช่วงคาบเกี่ยวกันนี้ คือ ปี พ.ศ. 2522 โครงการส่งเสริมศิลปาชีพเข้ามาสนับสนุนกิจการทอผ้าของนางลำดวน ในทา มากขึ้นในรูปของกลุ่มสมาชิกในโครงการฯ นางลำดวนจึงเอาจวลดลยจากจากที่ได้เรียนเพิ่มเติม เช่น จากผ้าจกลายคว่ำ ผ้าจกหาดเสี้ยว นำมาผสมผสานประยุกต์กับลายจกแม่แจ่มเดิมให้แก่มหาชิกกลุ่ม โดยเน้นทอเป็นผ้าเทปสำหรับแต่งเสื้อและใช้โทนสีเย็นขมิ้นๆ แทนสีโทนร้อนฉูดฉาดที่หญิงในชุมชนนิยมกัน (ทพวงมหาวิทยาลัย, มปป: 134) พร้อมทั้งได้ขยายฐานการผลิตไปสู่ช่างทอบ้านไร่และบ้านทัพ ซึ่งขณะนั้นมีปฏิบัติการของนักศึกษาฝ่ายซ้ายเข้มข้นกว่าที่ใดๆ ในชุมชนพื้นราบด้วยกัน

เห็นได้ว่า ท่ามกลางบรรยากาศทางการเมืองของการแย่งชิงมวลชน การปรับตัวดลยของขึ้นดินจกแม่แจ่มจากที่เคยมีสีฉูดฉาดไปเป็นสีโทนขมิ้นนั้น นอกจากเป็นความพยายามทำให้ลักษณะเฉพาะถิ่นสามารถเป็นเนื้อเดียวกับรสนิยมการบริโภคของคนในเมืองแล้ว การผสมผสานกับลวดลายจากที่อื่นๆ ในประเทศยังช่วยลดความเฉพาะถิ่นลง โดยถูกทำให้มีสถานะภาพทางความหมายเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมของชาติ คือ “ความเป็นไทย” ร่วมกัน (นอกเหนือจากความเชื่อมโยงมิติทางเศรษฐกิจ)

ต่อมา ในปี พ.ศ. 2526 ภายใต้แผนงานของโครงการพัฒนากลุ่มแม่แจ่ม¹² พัฒนารกรอำเภอจึงพยายามหาทางเลือกในการผลิตผ้าเข้าสู่ระบบตลาด โดยเข้ามาส่งเสริมการทอผ้าแบบใช้ ‘กี่กระตุก’ เพื่อให้ผลผลิตปริมาณมากๆ ในแต่ละหมู่บ้าน ทดแทนวิธีการจกอย่างเดิยว แต่ทั้งปัญหาดตลาดรับซื้อและเป็นกรรมวิธีผลิตที่สิ้นเปลืองฝ้ายปริมาณมาก ทำให้คนทอที่กระตุกลดลงเรื่อยมา ดังนั้นแม้แต่การประเมิน

¹¹ แม่ฝอยทอง สมวธา, อายุ 62 ปี. สัมภาษณ์ 22 ธ.ค. 2544.

¹² โครงการพัฒนากลุ่มน้ำแม่แจ่ม เดิมเริ่มดำเนินการภายใต้ “คณะกรรมการประสานงานโครงการพัฒนาพื้นที่สูง” ในปี พ.ศ. 2521 โดยเป็นความร่วมมือระหว่างองค์การพัฒนาระหว่างประเทศของสหรัฐอเมริกาประจำประเทศไทย หรือ USAID/Thailand กับสำนักงานคณะกรรมการป้องกันและปราบปรามยาเสพติด (ป.ป.ส.) แต่ต่อมามีการขอเปลี่ยนแปลงหน่วยงานรับผิดชอบจาก ป.ป.ส. มาเป็นสำนักงานปลัดกระทรวงเกษตรและสหกรณ์ และมีการลงนามในสัญญาฉบับเงินช่วยเหลือแบบให้เปล่าเป็นจำนวนเงิน 10 ล้านเหรียญสหรัฐ ในปี พ.ศ. 2523 ภายใต้ชื่อ “โครงการพัฒนากลุ่มน้ำแม่แจ่ม” มีวัตถุประสงค์ในการจัดการปัญหาการปลูกฝิ่น ปัญหาความยากจน ปัญหาสิ่งแวดล้อม สังคม และความมั่นคง จึงได้กำหนดแผนการพัฒนาเน้นที่การพัฒนาอาชีพของคนแม่แจ่ม การเพิ่มผลผลิตทางการเกษตร สินค้า ตลอดจนพัฒนาสภาพแวดล้อม สุขอนามัย ภายในชุมชนแต่ละแห่ง (สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ, 2546: 77-78)

ผลของโครงการลุ่มน้ำแม่แจ่มเองจึงมิได้มีการเสนองานการทอผ้าชนิดใดๆ รวมถึงขึ้นต้นจกว่าสมควรส่งเสริมเป็นอาชีพของชาวบ้าน¹³

อย่างไรก็ตาม ในปี พ.ศ. 2527 ผลพวงจากแนวทางของโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มที่สนับสนุนการจัดตั้งกลุ่มต่างๆ รวมทั้งกลุ่มแม่บ้านนั้น ปรากฏว่าความเคลื่อนไหวภายในบ้านท้องฝายโดยนางนุปลา ปิงกุล (ซึ่งเคยไปสาธิตทอผ้าจากในงานศิลปาชีพพร้อมนางลำดวน) ได้รับเลือกเป็นหัวหน้ากลุ่ม นางนุปลา จึงนำการทอผ้าขึ้นต้นจกเข้ามาเป็นกิจกรรมหลักของกลุ่ม จึงทำให้บ้านท้องฝายมีการเติบโตของร้านค้าผ้าขึ้นต้นจกและผ้าลายประยุกต์ขึ้นหนาแน่นอยู่เพียงชุมชนเดียว

3.3 ช่วงการปะทะประสานของการพัฒนากับกระแสการค้นหาคคุณค่าของวัฒนธรรม

จากรอยต่อทศวรรษ 2510 - 2520 ความเคลื่อนไหวในสังคมเมืองที่ปัญญาชนกลุ่มกระแสความคิดแบบมาร์กซิสต์นำเสนอความหมายต่อคำว่า "วัฒนธรรม" แตกต่างไปจากการนิยามของรัฐ กล่าวคือ ขณะที่ "วัฒนธรรม" ภายใต้การท่องเที่ยวที่สนับสนุนโดยรัฐบาลต้องการทำให้ชนบะประเพณี วัฒนธรรม ศิลปหัตถกรรม ตลอดจนวิถีชีวิตของชาวบ้าน เป็นเพียงสินค้าตอบสนองการพัฒนาทางเศรษฐกิจเป็นหลัก แต่กลุ่มปัญญาชนยึดหลักว่า "วัฒนธรรม" หมายถึงอุดมการณ์ จิตสำนึก ศิลปะ และวรรณคดี เป็นโครงสร้างส่วนบนที่สะท้อนจากโครงสร้างส่วนล่าง อันได้แก่ พลังการผลิตและความสัมพันธ์ทางการผลิต ฉะนั้นความหมายของคำว่า "วัฒนธรรม" ที่ปัญญาชนผลักดันจึงมุ่งเปิดเผยการเอารัดเอาเปรียบในสังคมและความทุกข์ยากของชนชั้นล่างออกมา (ยุกติ มุกดาวิจิตร, 2538) ขณะเดียวกันสังคมก็ตั้งคำถามต่อความไม่เท่าเทียมในยุคของการเปลี่ยนแปลงสังคมไปสู่ความเป็นอุตสาหกรรมและความเป็นเมือง ที่เกิดควบคู่กับการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์แบบชุมชน (Gemeinschaft) มาสู่สังคมขนาดใหญ่ (Gesellschaft) อันส่งผลให้ผู้คนในสังคมสัมพันธ์กันแบบเป็นทางการมากกว่าแบบส่วนตัว (จามะรี เชียงทอง, 2543) ผนวกกับความเคลื่อนไหวด้านล้านนาคดีและกระแสความคิดวัฒนธรรมชุมชนได้เติบโตขึ้นเรื่อยๆ ในเมืองเชียงใหม่ จนประสานเป็นกระแสความคิดที่แข่งขันกับแนวคิดเรื่องการพัฒนาของรัฐ

โดยเฉพาะกลุ่มนักพัฒนาเอกชนซึ่งมีบทบาทมากในการพัฒนาชนบทภาคเหนือ ได้ปรับแนวทางการทำงานให้มีแนวคิดมองหาทางเลือกของการพัฒนา ช่วงพ.ศ. 2527 - 2532 เป็นต้นมา เช่น ใช้แนวความคิด "วัฒนธรรมชุมชน" และสิทธิชุมชน มาประยุกต์ใช้ในการทำงาน จนก่อให้เกิดแนวความคิดในการพยายามจะค้นหาแบบอย่างภูมิปัญญาของชาวบ้าน เพื่อนำมาเป็นแบบอย่างความรู้สำหรับการดำรงชีวิตของชาวบ้านอีกครั้ง โดยสร้างพันธมิตรกับกลุ่มสังคมอื่นๆ ทั้งจากกลุ่มนักวิชาการและคนชั้นกลางในเมือง เพื่อทำให้เกิดการรับรู้ในสังคมวงกว้าง (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, 2543)

¹³ รายละเอียดใน Roth et al. (1987) และสำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม และศูนย์วิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยพายัพ (2532)

ภายในชุมชนแม่แจ่มเองปรากฏทั้งการปฏิบัติการพัฒนาสู่ความทันสมัยของรัฐและปฏิบัติการของกลุ่มปัญญาชนที่ใช้นิยาม “วัฒนธรรม” ต่างไปจากรัฐ กล่าวคือ ขณะที่รัฐบาลดำเนินการเพื่อเปลี่ยนแปลงแม่แจ่ม โดยการดำเนินโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม อีกด้านหนึ่งกลุ่มปัญญาชนที่ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมท้องถิ่นและล้านนาคติได้เดินทางเข้ามาค้นคว้าศึกษาด้านศิลปะ วัฒนธรรม และวิถีชีวิตของคนแม่แจ่มก่อนที่จะทุกอย่างจะเปลี่ยนแปลงไปอันเนื่องจากการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจ โดยเฉพาะเมื่อมีการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายผ้าพื้นเมืองในสังคมเมืองเชียงใหม่¹⁴ ได้ส่งผลให้ความสนใจเรื่องผ้าขึ้นติดจกในแม่แจ่มจึงเด่นชัดกว่าศิลปวัฒนธรรมด้านอื่นๆ

ในจังหวะความเคลื่อนไหวข้างต้น ชาวบ้านได้เผชิญกับนักสะสมผ้าโบราณ ซึ่งเข้ามาขอซื้อผ้าขึ้นติดจกตามกระแสนิยมผ้าล้านนามากขึ้น ประกอบกับในช่วงปี พ.ศ. 2533 - 2535 มีนักพัฒนาเอกชนท่านหนึ่ง¹⁵ เข้ามาในบ้านยางหลวง¹⁶ และดำเนิน “โครงการส่งเสริมรายได้สตรีแม่แจ่ม” ที่เน้นกิจกรรมทอผ้าพื้นเมืองและขึ้นติดจก (เน้นลวดลายโบราณ) จนประสบความสำเร็จในเรื่องการตลาด กระทั่งทำให้กลุ่มคน/หน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับงานพัฒนาได้เห็นโอกาสของการใช้ผ้าขึ้นติดจกเป็นเครื่องมือในการทำงานต่อไป

ขณะที่ตลาดผู้บริโภคผ้าขึ้นติดจกภายในอำเภอแม่แจ่มเองก็ขยายตัวไปยังชุมชนอื่นๆ รวมถึงย่านเศรษฐกิจและสังคมข้าราชการในเขตตำบลช้างเคื่อง ซึ่งเดิมไม่นิยมใช้ขึ้นติดจกมาก่อน ยิ่งเมื่อมีการจัด ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นติดจกแม่แจ่ม’ ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2537 โดยใช้บริเวณบ้านท้องฝายเป็นสถานที่จัดงาน ยิ่งทำให้ตลาดค้าผ้าพื้นเมืองในบ้านท้องฝายเติบโตขึ้นด้วยจำนวนร้านขายผ้าพื้นเมืองมากขึ้น

ตลอดช่วงประวัติศาสตร์ที่รัฐพัฒนาแม่แจ่มเข้าสู่ความทันสมัย คือการพยายามจัดการความแตกต่างของชุมชนในแม่แจ่ม ซึ่งประกอบจากความหลากหลายทางชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความไม่เท่าเทียมทางชนชั้น รวมถึงการจัดการความแตกต่างอันเป็นปัจจัยจากภายนอก กล่าวได้แก่ อุดมการณ์ทางการเมืองที่เกิดขึ้นในสถานการณ์แย่งชิงมวลชน การจัดการระบบการผลิตในท้องถิ่นให้อยู่ในแนวทางเดียวกันกับแผนพัฒนาของชาติ ทว่า ท่ามกลางการพัฒนาของรัฐก็ปรากฏกลุ่มกระแสความคิดที่นำเสนอทางเลือกของการพัฒนา เช่น กระแสวัฒนธรรมชุมชน

¹⁴ ตัวอย่างของความเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายและผ้าพื้นเมืองล้านนา เช่น ผลงานของ วิถี พานิชพันธ์ (2527) และ ทรงศักดิ์ ปรารงค์วัฒนากุล และแพทรีเซีย แนนนา (2530) เป็นต้น

¹⁵ นอกจากการดำเนินงานส่งเสริมรายได้สตรีจากการทอผ้าพื้นเมืองและขึ้นติดจกแล้ว ต่อมานักพัฒนาเอกชนท่านนี้ยังทำงานร่วมกับนักวิชาการ สื่อมวลชน ตลอดจนหน่วยงานราชการ ในการสร้างชุดความรู้เพื่ออธิบายวัฒนธรรมผ้าขึ้นติดจกในแม่แจ่ม

¹⁶ ขณะนั้นงานศิลปกรรมปูนปั้นภายในอุโบสถวัดยางหลวงและภาพจิตรกรรมฝาผนังภายในวิหารวัดป่าแดด กำลังได้รับความสนใจเป็นอย่างมากจากนักวิชาการสายศิลปะและล้านนาคติ

อย่างไรก็ตาม เมื่อทั้งสองความเคลื่อนไหวประสานกับกระแสการบริโภค "ความเป็นไทย" และการท่องเที่ยวไทย ก็เป็นเงื่อนไขเปิดพื้นที่ให้กับความแตกต่างของวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นสินค้าเช่นกัน ทั้งนี้ การจัดระเบียบความสัมพันธ์ระหว่างท้องถิ่นกับชาติที่กระทำโดยรัฐ ทั้งในเรื่องเศรษฐกิจและความหมายของวัฒนธรรม จึงทำให้ความแตกต่างเหล่านั้นถูกนิยามไว้ภายใต้ "สินค้าความเป็นไทย" ร่วมกัน

3.4 ก้าวสู่งานวิชาการและบริบทของการบริโภควัฒนธรรม

ในความเคลื่อนไหวที่ปัญญาชนในท้องถิ่นวิพากษ์และคัดค้าน พร้อมทั้งเปิดเผยให้เห็นผลกระทบ ต่อสังคมและวัฒนธรรมอันเกิดจากการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจของรัฐนั้น มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ซึ่งจัดตั้ง คณะวิจิตรศิลป์และโครงการศูนย์ส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมขึ้นในปี พ.ศ. 2526 และ พ.ศ. 2528 ตามลำดับ กลายสถาบันที่รวมนักวิชาการและผู้สนใจศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นล้านนาแห่งหนึ่ง ซึ่งเริ่มงานเคลื่อนไหว ด้านความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมในจังหวัดเชียงใหม่มาอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายแบบล้านนา ในจำนวนนี้รวมถึงการนำเสนอขึ้นต้นจกแม่แจ่มด้วย

ภายในอำเภอแม่แจ่ม การเคลื่อนไหวด้านความรู้ดังกล่าวปรากฏชัดเจนเมื่อครั้งที่ส่วนราชการ ต้องการสร้างจุดขายให้อำเภอแม่แจ่มเพื่อตอบสนองนโยบายปรัณรงค์วัฒนธรรมไทย พ.ศ. 2537 ซึ่งถึงแม้ ฝ่ายราชการจะเป็นหัวเรี่ยวหัวแรงจัดงาน 'เทศกาลมหกรรมผ้าตีนจกแม่แจ่ม' ขึ้นเป็นครั้งแรก แต่ก็อาศัย ความร่วมมือของนักพัฒนาเอกชนท่านหนึ่ง (ซึ่งประสานงานกับนักวิชาการในสถาบัน) สำหรับการนำเสนอ ชุดความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมผ้าขึ้นต้นจกแม่แจ่มด้วย ในความร่วมมือของฝ่ายต่างๆ ดังกล่าว ส่งผลให้ขึ้น ต้นจกถูกสร้าง/ประดิษฐ์ให้เป็นตัวแทนความเป็นแม่แจ่มอย่างเต็มตัว แม้ว่าในพื้นที่ปกครองของอำเภอแม่แจ่มมีเพียงไม่กี่ชุมชนที่ทอผ้าขึ้นต้นจกก็ตาม

ต่อมา จากการที่เชียงใหม่มีการเฉลิมฉลองครบรอบ 700 ปี ในปี พ.ศ. 2540 และส่งผลให้เกิดงาน รื้อฟื้น/งานจัดแสดงศิลปวัฒนธรรมอย่างกว้างขวางทั้งในส่วนราชการ สถาบันการศึกษา และองค์กรพัฒนา เอกชน รวมถึงการจัดตั้ง 'โฮงเฮียนสืบสานภูมิปัญญาล้านนา' โดยกลุ่มองค์กรนักพัฒนาเอกชนภาคเหนือ ซึ่งมีวัตถุประสงค์ให้เกิดการเรียนรู้วัฒนธรรมชาวบ้านที่ต่อเนื่อง ในการนี้จึงมีการเปิดสอนวิชาการทอผ้าพื้น เมืองเป็นหนึ่งในหลักสูตร โดยระยะแรกได้ชักชวนช่างทอจำนวนหนึ่งจากแม่แจ่มเข้าร่วมกิจกรรมด้วย และได้รับความสนใจจากคนในเมืองพอสมควรที่ส่งลูกหลานเข้ามาเรียนรู้

ในบรรยากาศความเคลื่อนไหวของวัฒนธรรมผ้าขึ้นต้นจกทั้งภายในแม่แจ่มและสังคมเชียงใหม่ยัง ส่งผลให้ผ้าขึ้นต้นจกแม่แจ่มปรากฏตัวในฐานะวัฒนธรรมล้านนาในแบบอดีต เป็นวิถีชีวิตของชาวบ้านที่แท้ จริงและมีคุณค่า เห็นได้จากขึ้นต้นจกแม่แจ่มที่ถูกนำเสนอในเวทีต่างๆ เช่น งานสืบสานภูมิปัญญาล้านนา ซึ่งเป็นความร่วมมือของกลุ่มนักพัฒนาเอกชน นักวิชาการ และภาคเอกชนในเชียงใหม่ หรือปรากฏในการ

จัดแสดงตามหอศิลป์วัฒนธรรมและพิพิธภัณฑ์ เป็นต้น ตลอดจนทำให้ผ้าขึ้นดินจกแม่แจ่ม ถูกนำเสนอและผลิต “ชุดความรู้” ในงานทางวิชาการและสื่อสารมวลชนอย่างต่อเนื่อง

ภายใต้ความเคลื่อนไหวดังกล่าว นักวิชาการบางส่วนยังเข้ามามีบทบาทในการรื้อฟื้นและบำรุงงานศิลปวัฒนธรรมภายในชุมชนแม่แจ่มด้วย เช่น เมื่อปี พ.ศ. 2536 นักวิชาการกลุ่มหนึ่งนำนักศึกษามานุเคราะห์อุโบสถวัดยางหลวง ซึ่งได้รับการนำเสนอจากกลุ่มนักวิชาการเช่นกันว่า

ความสนใจศึกษาค้นคว้าทางศิลปกรรมที่วัดยางหลวง ประกอบกับการรื้อฟื้นการทอผ้าขึ้นดินจกแบบแม่แจ่มในเขตตำบลท่าผา โดยนักวิชาการจากภายนอกดังกล่าวมีส่วนเสริมให้ความรักและหวงแหนวัฒนธรรมประเพณีท้องถิ่นของชาวแม่แจ่มปรากฏชัดเจนขึ้นไปอีก (...) ทำให้มีกองทุนที่จะนำมาใช้บูรณะปฏิสังขรณ์อาคารศาสนสถานวัดวาอารามหลายแห่ง แต่ที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือชาวบ้านต่างๆ ในเขตตำบลท่าผาล้วนมีแนวความคิดที่จะบูรณะปฏิสังขรณ์วัดวาอารามของตนเองไว้ในรูปแบบเช่นเดิมมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ (...) ในกรณีของวัดยางหลวงนั้นได้มีการบูรณะปฏิสังขรณ์ครั้งล่าสุดไปเมื่อปีที่แล้ว โดยรักษารูปทรงอุโบสถไว้ดังเดิมมากที่สุด (...) อย่างไรก็ตาม หากดูภาพรวมแล้วจะเห็นได้ว่า ชาวบ้านยางหลวงตลอดจนศรัทธาและนักวิชาการภายนอก ต่างก็ล้วนเห็นถึงความสำคัญของการบูรณะปฏิสังขรณ์โดยรักษารูปลักษณะเดิมของอุโบสถไว้ให้มากที่สุด เพราะสิ่งนี้คือส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นชนบทแม่แจ่ม

(สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์ และวรลัญจก์ บุญยสุรัตน์, 2538)

ในการนี้ส่วนหนึ่งของการบูรณะซึ่งมีการทาสีผนังโบสถ์ใหม่ จากเดิมคือสีปูนธรรมดาเป็นสีแดง ยังมีส่วนคล้อยกับการสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับขึ้นดินจกแม่แจ่ม โดยนักวิชาการและสื่อมวลชนบางท่านชี้ว่า ดังนั้น สีแดงบริเวณชายขึ้นดินจกเมื่อเทียบกับสีจิตรกรรมฝาผนังแล้ว จึงหมายถึงสรวงสวรรค์ หรือจักรวาลตามคติทางพุทธศาสนาด้วย¹⁷

นอกจากนี้ ผลต่อเนื่องของบูรณะอุโบสถของนักวิชาการและการทำงานส่งเสริมการทอผ้าของนักพัฒนาเอกชนในชุมชนบ้านยางหลวง ยังทำให้ทั้งสองกลุ่มเกิดความร่วมมือกับชาวบ้านในการจัดงานลูกกฐินที่วัดยางหลวงขึ้นในราวปี พ.ศ. 2540 จนทำให้ “ภาพวัฒนธรรมล้านนา” ของงานลูกกฐินได้รับความนิยม

¹⁷ อาทิ ผลงานของ จาริก (2537) นุสรา เตียงเกตุ (2539) ชัชวาลย์ ทองดีเลิศ (2544) และ วัฒนะ วัฒนากันธุ์ และคณะ (2544) เป็นต้น

สนใจอย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะหลังจากนั้น ปรากฏว่าการผลิตภาพลักษณะของ "คนแม่แจ่ม" และชุดความรู้ต่อวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มหลายชิ้นมีการบรรจุลูกจิ้นเข้าเป็นส่วนหนึ่งของการอธิบายด้วย

เห็นได้ว่า แม่แจ่มจากปลายทศวรรษ 2520 ได้เป็นพื้นที่ที่เปิดให้กลุ่มสังคมต่างๆ เข้ามามีบทบาทกำหนดนิยามความหมายต่อวัฒนธรรมและวิถีชีวิตในท้องถิ่น ก่อเกิด "การประดิษฐ์ประเพณี" โดยความร่วมมือของราชการ นักพัฒนาเอกชน นักวิชาการ และสื่อมวลชน ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มที่มีแนวคิดกระแสวัฒนธรรมชุมชน หรือกระแสการค่นหารากเหง้าวัฒนธรรม การทำวัฒนธรรมเป็นสินค้า การท่องเที่ยวและการบริโภควัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม ปรากฏดังกล่าวก่อให้เกิดขึ้นท่ามกลางการพัฒนาทางเศรษฐกิจ การพัฒนาความเป็นเมือง (urbanization) และการแข่งขันทางวัฒนธรรมที่ข้ามพรมแดนรัฐชาติ ผลก็คือชุดความหมายของวัฒนธรรมขึ้นตีนจกแม่แจ่มสามารถออกไปปรับใช้สังคมส่วนอื่นๆ ได้ตามวัตถุประสงค์และบริบทที่แตกต่างกัน ทั้งนี้ด้วยอิทธิพลของเทคโนโลยีสื่อสารมวลชนเป็นกลไกสำคัญ

4. "คนแม่แจ่ม": ตัวตนที่แตกต่างและกลมกลืนในการประดิษฐ์ประเพณี

ในทศวรรษ 2530 หลังจากขึ้นตีนจกเข้ามาเป็นแกนหลักของกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในแม่แจ่ม ทั้งที่เกิดจากปฏิบัติการภายในชุมชนและการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่เรื่องการสร้างความหมายและชุดความรู้เกี่ยวกับท้องถิ่นในสังคมเมือง ประกอบกับภาครัฐที่ประกาศปีส่งเสริมศิลปหัตถกรรมไทยในพ.ศ. 2531-2532 และปีศิลปวัฒนธรรมไทย พ.ศ. 2537 จึงมีส่วนให้ราชการและนักพัฒนาเอกชน รวมถึงกลุ่มผู้ค้าผ้าพื้นเมืองในอำเภอ เกิดความร่วมมือในการเชิดชูวัฒนธรรมขึ้นตีนจกให้แสดงออกอย่างเป็นรูปธรรม คือ การจัด 'งานเทศกาลมหกรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม' เช่นเดียวกันความร่วมมือของนักวิชาการ นักพัฒนาเอกชน และชาวบ้านกลุ่มหนึ่ง ในการประดิษฐ์ประเพณี 'งานจูลูกจิ้น' นั้น มีส่วนสำคัญในการสร้างชุดความรู้อธิบายวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกและการนำเสนอภาพของ "คนแม่แจ่ม"

แนวคิดอธิบายประเพณีประเพณีนี้ Eric Hobsbawm (นักประวัติศาสตร์จากมหาวิทยาลัยลอนดอน) ว่าสามารถเป็นสัญลักษณ์ของชุมชนในจินตนาการ หรือความเป็นปึกแผ่นทางสังคมในกลุ่มคน นอกจากนี้ยังสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจของกลุ่มคนที่ปลูกฝังค่านิยมและความเชื่อ ในการปฏิบัติของคนที่เป็สมาชิกของชุมชนด้วย (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2542) ซึ่งยิ่งการอ้างอิงกับ "อดีต" ที่มีนัยสำคัญทางประวัติศาสตร์ได้ก็จะทำให้ประเพณีดังกล่าวสามารถสถาปนาอดีตของตัวเองว่ามีความต่อเนื่องมาอย่างยาวนานกับสถานการณ์ในประวัติศาสตร์ สิ่งนี้จะกระทำอย่างซ้ำๆ กี่ๆ เป็นเงื่อนไขหรือหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติ "การประดิษฐ์ประเพณี" จึงพร่ำสอนระบบคุณค่าบางอย่างแก่สมาชิกของชุมชนให้ยินยอมกับรูปสัญลักษณ์นั้น (Hobsbawm, 1983: 2-9)

ในที่นี้ผู้ศึกษาเห็นว่าการประดิษฐ์ประเพณีในชุมชนแม่แจ่ม คือ พื้นที่แสดงภาคปฏิบัติของกลุ่มสังคมที่เข้ามากำหนดนิยามความหมายหรือสัญลักษณ์ในทิศทางที่ตนต้องการ เมื่อเข้ามาอยู่ในบริบทของ

การบริโภคด้วยเทคโนโลยีสื่อสารมวลชนแล้ว ประเพณีประติมากรรมจึงเกี่ยวข้องกับการจัดระเบียบความสัมพันธ์ หรือการจับจ้องท้องถิ่น (the gaze) โดยสังคมส่วนอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นรัฐ หรือผู้บริโภคในสังคมเมือง โดยผู้ศึกษาขอยกตัวอย่างจากงานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าตีนจกแม่แจ่มประจำปี พ.ศ. 2546 และงานจุลกฐินในปี พ.ศ. 2545 เป็นกรณีศึกษา ดังนี้

4.1 กรณีแรก: "คนแม่แจ่ม" ในงานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าตีนจกแม่แจ่ม

การจัด 'งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าตีนจกแม่แจ่ม' ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2537 ใช้บริเวณบ้านท้องผ่ายเป็นสถานที่จัดงาน โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อร่วมกันสำนึกในพระมหากรุณาธิคุณของสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ ซึ่งทรงรับราษฎรจากบ้านท้องผ่ายไปอบรมเทคนิคขั้นสูงจากพระตำหนักภูพิงศ์าจนเป็นจุดเริ่มของการตลาดผ้าตีนจกในอำเภอขึ้นมาเป็นหมู่บ้านแรก (กนกพร ทิฆะสังข์, 2537)

สื่อท้องถิ่นเล่มหนึ่งเขียนเล่าถึงจุดเริ่มต้นว่า

ผู้คิด (...) ทำให้บุคคลภายนอกรู้จักแม่แจ่มด้วยผ้าตีนจก ท่านผู้นั้นคือนายไพโรจน์ แสงภูวงษ์ [นายอำเภอแม่แจ่มในสมัยนั้น] (...) ท่านปรารถนาว่า ทำอย่างไรให้คนภายนอกได้รู้จักแม่แจ่ม จะเอาอะไรเป็นจุดขาย หลังจากนั้นท่านได้ศึกษาเรื่องผ้าตีนจกอย่างจริงจัง (...) จนสามารถรู้จักลายผ้าตีนจกดียิ่งกว่าคนแม่แจ่มส่วนมาก (...) ท่านจึงเริ่มจัดประชุมปรึกษาหารือกับภาคราชการและชาวบ้านและจัดงาน

(ผอวยทอง สมวธา, 2545)

พบว่า ข้าราชการผู้เกี่ยวข้องกับการจัดงานเทศกาลฯ จำได้ว่า แรกเดิมที่นายอำเภอตั้งใจใช้ชื่อว่า 'วันของดีเมืองแม่แจ่ม' เพื่อจะเป็นการรวบรวมเอาหัตถกรรมและประเพณีต่างๆ ภายใต้อำเภอออกมาแสดงให้นักท่องเที่ยวชม แต่ท้ายสุดตัดสินใจเลือกใช้ชื่อจากผ้าตีนจกก็เพราะเป็นช่วงที่ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มกำลังได้รับความนิยมจากผู้ที่ยืมผ้าโบราณและผ้าพื้นเมืองเป็นอย่างมาก¹⁸

เห็นได้ว่า ด้านหนึ่งการสร้างขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ของอำเภอ คือ กระบวนการลดทอนความแตกต่างของชุมชนอื่นๆ ในแม่แจ่ม โดยเฉพาะแสดงให้เห็นกลไกอำนาจของรัฐที่สถาปนา "การนำ" ของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกด้วยการเชื่อมโยงท้องถิ่นกับระบบสัญลักษณ์ของชาติ (จากกรณีใช้หมู่บ้านท้องผ่ายเป็นพื้นที่จัดงานเทศกาลฯ ครั้งที่ 1) ในการสร้างสัญลักษณ์ดังกล่าวยังทำให้เห็นการนำเสนอตัวตนของ "คนแม่แจ่ม" ทั้งในระดับความเป็นท้องถิ่นและในฐานะสมาชิกของชาติอยู่บนพื้นที่เดียวกัน

¹⁸ นายบัลลังก์ จันทบูรณ์, ศึกษานิเทศก์อำเภอแม่แจ่ม, สัมภาษณ์ 7 ต.ค. 2545.

อย่างไรก็ตาม จากปัญหาชื่อของ 'งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าตีนจกแม่แจ่ม'¹⁹ และการเป็นตัวแทน "คนแม่แจ่ม" ของบ้านท้องผาย ซึ่งทำให้ชุมชนหรือเขตตำบลอื่นๆ ขาดความรู้สึกเป็นปึกแผ่นเดียวกันกับสัญลักษณ์และพื้นที่ที่ถูกสถาปนา ดังนั้นนับจากงานเทศกาลฯ ครั้งที่ 2 เป็นต้นมา ทางราชการจึงย้ายพื้นที่จัดงานมาใช้บริเวณลานหน้า 'ที่ว่าการอำเภอ' ในการนี้พื้นที่ของการกำหนดสัญลักษณ์ของชุมชนความเป็นแม่แจ่ม(ในจินตนาการ) จึงเข้ามาซ้อนทับกับพื้นที่อันเป็นสัญลักษณ์การรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางของรัฐพอดี โดยการจัดงานครั้งต่อไป มา ราชการจึงได้เพิ่มกิจกรรมต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการประกวดจุดบอไฟ หรือ บั้งไฟ การแข่งขันล่องแพ การประกวดธิดาดอยและธิดาผ้าตีนจก เป็นต้น กิจกรรมเหล่านี้นอกจากจะเป็นการดึงเอาชุมชนหรือตำบลอื่นๆ ได้เข้ามาร่วมกิจกรรมประจำปีของอำเภอแล้ว ยังเป็นประโยชน์ต่อการสร้างกิจกรรมอันหลากหลายในพื้นที่ท้องที่ที่จะดึงดูดจำนวนคนเข้าร่วมได้มากขึ้น

ดังนั้น ความแตกต่างและความกลมกลืนของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มจึงถูกจัดการผ่านกลไกของรัฐ ทั้งโดยการสถาปนาสัญลักษณ์บางตัว (หรือพื้นที่บางแห่ง) ขึ้นเป็นตัวแทนของ "ความเป็นชุมชนแม่แจ่ม" หรือในฐานะแกนกลางของอ้างอิงความเป็นสมาชิกต่อรัฐชาติ ทว่าในสภาวะดังกล่าวแต่ละชุมชนที่ต้องการยืนยันอัตลักษณ์ของตนจึงต้องปะทะประสานกับสัญลักษณ์นั้น ในที่นี้ผู้ศึกษาขอเสนอโดยยกตัวอย่างกรณีการจัดขบวนพาเหรดของแต่ละชุมชนในงานเทศกาลฯ ประจำปี พ.ศ. 2546 ดังนี้

บรรยากาศทั่วไป

บรรยากาศในช่วงเช้าวันอาทิตย์ที่ 9 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2546 ขบวนรถยนต์ตกแต่งของแต่ละตำบลที่ถูกกำหนดจากส่วนราชการให้แสดงออกภายใต้คำขวัญประจำอำเภอ 'เที่ยวบ่อน้ำแร่ ล่องแพน้ำแจ่ม พักแรมน้ำตก ผ้าตีนจกยอดน้ำมื่อ' เริ่มตั้งต้น ณ บริเวณต้นทางเข้าสู่ตัวอำเภอ เมื่อพิธีเปิดจบสิ้น ขบวนพาเหรดจึงเคลื่อนตัวไปตามถนนสายเศรษฐกิจสายหลักของอำเภอมุ่งหน้าสู่ที่ว่าการอำเภอเป็นจุดสุดท้าย ที่นั่นจะมีปริมพิธีเป็นที่นั่งชมของข้าราชการระดับสูง บรรยากาศสองฟากถนนเต็มไปด้วยคนแม่แจ่มที่ออกมาชม ขณะที่นักท่องเที่ยวจากภายนอกมีไม่มากนัก

การแสดงของแต่ละขบวน

ต้นขบวนเริ่มที่การเชิญป้าย 'งานมหรหรรษ์ผ้าตีนจกแม่แจ่มครั้งที่10' โดยสองหญิงงามวัยสาวที่นุ่งซิ่นตาเหลืองต่อตีนจกแบบโบราณ เลื้อยคอกลมแขนทรงกระบอกยาวสีแดงสด ผ่าอกตลอดตัวและติดกระดุมแป็บ จับเกล็ดตรงเอวด้านหน้าและหลังเข้ารูป มวยผมปักดอกไม้อยู่เหนือศีรษะ ซึ่งเป็นการแต่งกายตรงตามภาพลักษณ์การแต่งกายของหญิงล้านนาในอดีต ต้นขบวนจึงถือเป็นพื้นที่ยืนยัน "ความเป็นคนแม่

¹⁹ การใช้ชื่อ "งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าตีนจก" มีนัยเพื่อให้ความหมายครอบคลุมผ้าตีนจกหลายโบราณ-ลายประยุกต์ และผลิตภัณฑ์จากผ้าจากอื่นๆ เช่น เสื้อ เนคไท ยามและกระเป๋า เป็นต้น

แจ่ม" โดยการนำของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก (เน้นขึ้นลายโบราณ) ต่อความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมในอำเภอ

การแสดงลำดับที่ 1

ขบวนพาเหรดของกลุ่มโรงเรียนมัธยมและประถมศึกษาในเขตเทศบาลหรือในเขตตำบลข้างเค็ง แสดงการแต่งกายชุดพื้นเมืองเสื้อผ้าฝ้าย อาทิ การจัดเด็กผู้หญิง 5-6 คน มานั่งสาธิตขั้นตอนการผลิตผ้าแบบพื้นบ้านอยู่บนกระบะรถที่ปิดล้อมไปด้วยผ้าขึ้นตีนจกหลายสิบผืน การแสดงการใช้ขึ้นตีนจกแม่แจ่มของเจ้านายชั้นสูง เป็นต้น ซึ่งทำให้เห็นความพยายามผลิตชุดความรู้ต่อขึ้นตีนจกของหน่วยงานการศึกษาในท้องถิ่น โดยเชื่อมโยง "ท้องถิ่น" เข้ากับจินตนาการความเป็นไทยในทิศทางเดียวกันกับรัฐชาติ ซึ่งถือชนชั้นเจ้านายเป็นผู้นำในการสร้างความรุ่งเรืองของวัฒนธรรมและความเป็นปึกแผ่นสมาชิก

การแสดงลำดับที่ 2

ขบวนของ อบต.ข้างเค็ง ซึ่งในทางประวัติศาสตร์ความนิยมขึ้นตีนจกจะหนาแน่นเฉพาะที่บ้านท้องผาย ดังนั้นจึงเปิดขบวนด้วยป้ายผ้าที่เขียนว่า 'หมู่บ้านอุตสาหกรรมชนบทเพื่อการท่องเที่ยวบ้านท้องผาย อ.แม่แจ่ม' เพื่อเน้นความสำคัญของบ้านท้องผายในฐานะหมู่บ้านที่ทอผ้าขึ้นตีนจกหมู่บ้านเดียวในเขตตำบล จากนั้นเป็นการแสดงพาเหรดของกลุ่มแม่บ้านนุ่งขึ้นตีนจกเดินถือธงหรือธงผ้าแบบล้านนาเป็นแถวแนวท้ายขบวนจบด้วยรถที่ประดับล้อมด้วยผ้าขึ้นตีนจก (ผ้าลายประยุกต์) และมีเด็กหญิงนั่งทอขึ้นตีนจกอยู่ข้างบน

การแสดงลำดับที่ 3

โดยขบวนของ อบต.กองแขก นำเสนอนิดา หรือสาวงามนุ่งผ้าขึ้นตีนจกนั่งอยู่บนหลังช้างเผือกที่ประดิษฐ์จากโครงไม้ไผ่บุไปด้วยดอกฝ้ายขาวเต็มตลอดตัว โดยพิธีกรประจำขบวนประกาศว่าช้างเผือกนี้เป็นที่มาของขึ้นตีนจกลายเชียงแสน (หนึ่งในลวดลายขึ้นตีนจกโบราณและนิยมทอใส่บนตีนขึ้นมากที่สุด) ทั้งที่จากการทบทวนเอกสารและเรื่องเล่าของช่างทอเองก็ไม่ปรากฏเนื้อหาที่พิธีกรคนดังกล่าวอ้าง อย่างไรก็ตาม เหตุการณ์นี้ทำให้เราเห็นความพยายามสร้าง "ตำนาน" และแสดงสำนึกร่วมของชาวบ้านในชุมชนรอบนอก ผู้ต้องการเชื่อมโยงชุมชนที่ตนสังกัดเข้ากับวัฒนธรรมขึ้นตีนจก นั่นเอง

การแสดงลำดับที่ 4

ขบวนของ อบต.ท่าผา ซึ่งครอบคลุมทั้งชุมชนคนเมืองพื้นราบที่วัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกเข้มข้น (โดยเฉพาะชุมชนบ้านทัพ บ้านไร่ และยางหลวง) และชุมชนชาติพันธุ์บนที่สูง ในการจัดขบวนแสดงจึงนำเสนอวัฒนธรรมของทั้งสองกลุ่ม แต่ก็นำโดยกลุ่มคนเมืองที่นุ่งขึ้นตีนจก ถือธงผ้ามากันเป็นแถวแนวหน้า แล้วจึงต่อด้วยชาวปกากะญอในชุดแต่งกายที่บ่งบอกอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์

การแสดงลำดับที่ 5 - 7

ชบวน อบต.แม่ศึก อบต.บ้านหับ และ อบต.ปางหินฝน นำเสนอความเป็นชาติพันธุ์บนที่สูง ทั้ง ชบวนชาวม้ง ลัวะ และปกาเกอะญอ โดยจัดเดินแถวมาพร้อมกับถือธงชาติไทยกันคนละผืน

การแสดงลำดับที่ 8

ชบวน อบต.แม่นาจร ซึ่งประชากรส่วนใหญ่เป็นชาวปกาเกอะญอ แต่นำเสนอความเป็นแม่แจ่ม ด้วยการประดับขึ้นต้นจกเรียงล้อมรถชบวน พร้อมกับแสดงวิถีชีวิตปกาเกอะญอ คือ การดำข้าวด้วยครก กระเดื่องของสองสาวในชุดประจำกลุ่มชาติพันธุ์ ตามปิดท้ายชบวนด้วยพาเหรดของเด็กผู้หญิงชาวปกาเกอะญอถือธงชาติไทยเช่นเดียวกับอีกหลายๆ อบต. ที่มีชาติพันธุ์บนที่สูงมาร่วมชบวน

การแสดงลำดับสุดท้าย

เป็นการรวมตัวของตำบลที่อยู่รอบนอกออกไป และประชาชนส่วนใหญ่คือกลุ่มชาติพันธุ์ปกาเกอะญอ ได้แก่ อบต.บ้านจันทร์ อบต.แม่หลวง และอบต.แม่แดด ซึ่งมีการแสดงโดยใช้ป้ายผ้าที่สะท้อนเตือนความทรงจำเรื่องป่าสนบ้านวัดจันทร์²⁰ ด้วยซึ่งป้ายผ้า "ป่าสนพลิวไหวใหญ่กว้าง ก่อกำเนิดต้นน้ำแจ่ม ชาวบ้านจันทร์ยิ้มแย้ม ร่วมใจอนุรักษ์ป่า" อันแสดงถึงการเชื่อมความแตกต่างของชุมชนเข้ากับ "ความเป็นคนแม่แจ่ม" ด้วยสายน้

อนึ่ง น่าสังเกตว่าไม่ปรากฏชบวนใดแสดงออกว่ามีการผนวกขึ้นต้นจกเข้ากับความหมายทางพุทธศาสนาเลย²¹

การแสดงทั้งหมดได้สะท้อนการเรียงลำดับจากกลุ่มที่ใกล้ชิดกับศูนย์กลางราชการไล่ไปจนถึงกลุ่มที่ห่างไกลออกไป โดยใช้ถนนสายเศรษฐกิจเส้นหลักและที่ว่าการอำเภอเป็นสัญลักษณ์หรือเป็นศูนย์กลางของการแสดง "ความเป็นคนแม่แจ่ม" ร่วมกัน หรือให้อยู่ภายใต้จินตนาการความเป็นชุมชนเดียวกัน ในการนี้รัฐจึงเป็นผู้กำหนดทิศทางและขอบเขตของจินตนาการให้มีศูนย์กลางการอ้างอิงอยู่ที่รัฐชาติ ซึ่งในวันนี้ข้าราชการระดับสูงและที่ว่าการอำเภอ คือ พื้นที่ชนิดหนึ่งที่แสดงสัญลักษณ์ของอำนาจรัฐดังกล่าว

²⁰ ความเคลื่อนไหวด้านทรัพยากรของชาวแม่แจ่มมาปรากฏอย่างเด่นชัดในสังคมไทยอีกครั้งหนึ่งเมื่อราวปี พ.ศ. 2535 หลังเกิดกรณีโครงการทำไม้ป่าสนบ้านวัดจันทร์ขององค์การอุตสาหกรรมป่าไม้ถูกชาวแม่แจ่มคัดค้าน เนื่องจากถือว่าบริเวณป่าสนบ้านวัดจันทร์เป็นแหล่งต้นน้ำของแม่น้ำแจ่ม สายน้ที่ไหลผ่านตัวอำเภอและหล่อเลี้ยงภาคการเกษตรบนพื้นที่ราบที่สำคัญ อีกทั้งยังเป็นสัญลักษณ์ประการหนึ่งของอำเภอแม่แจ่ม ซึ่งในการคัดค้านครั้งนั้นชาวแม่แจ่มได้รับการประสานสนับสนุนจากภาคประชาชน ทั้งในอำเภอและจากภายนอก อาทิ นักศึกษา นักวิชาการ ศิลปิน และองค์กรพัฒนาเอกชน (สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ, 2546)

²¹ เปรียบเทียบการสร้างความรู้เกี่ยวกับขึ้นต้นจกแม่แจ่มโดยนักวิชาการและสื่อมวลชนในเชิงอรรถ 17

แต่ในปฏิบัติการสร้างสัญลักษณ์ของความเป็นชุมชนนี้ จะเห็นว่าชุมชนพื้นราบบางชุมชนเท่านั้นที่มี "ทุนทางวัฒนธรรม" แสดงความเป็นแม่แจ่มในสัญลักษณ์ของขึ้นดินจกได้ กลุ่มอื่นๆ จึงพยายามยืนยันอัตลักษณ์ของตนไปพร้อมๆ กับอ้างอิงวัฒนธรรมผ้าขึ้นดินจกในหลายรูปแบบ เช่น การนำขึ้นดินจกมาประดับขบวน เป็นต้น รวมถึงการแสดงโดยถือธงชาติไทยของชาวชาติพันธุ์บนที่สูงเพื่อแสดงการเป็นสมาชิกของอำนาจทั้งระดับอำเภอและรัฐชาติ ทั้งนี้เพราะความร่วมมือในการแสดง 'ตัวตน' ภายในงานเทศกาลฯ แต่ละปีของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มนั้น หมายถึง การมีตัวตนหรือตำแหน่งแห่งที่ใน "ชุมชนแม่แจ่ม" ไปพร้อมๆ กับบ่งบอกความเป็นสมาชิกในชุมชนชาติอยู่ในที่ ดังนั้น 'ตัวตน' ของชุมชนในประเพณีประติษฐ์เช่นนี้จึงมีผลต่อความรู้สึกเป็นหน้าที่หรือเป็นเจ้าของ "ประเพณี" ของคนท้องถิ่นแต่ละชุมชนเอง

เห็นได้ว่า ถึงแม้การประติษฐ์ประเพณีงานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าขึ้นดินจกจะมีวัตถุประสงค์เพื่อประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวและเพื่อรายได้ให้แก่คนในท้องถิ่น แต่อีกด้านหนึ่งก็เน้นกระบวนการตอกย้ำความสำนึกของคนท้องถิ่นกลุ่มต่างๆ ในฐานะเป็นสมาชิกของชาติอยู่ในที่

4.2 กรณีที่สอง: "คนแม่แจ่ม" ในงานจุลกฐิน

การประติษฐ์ประเพณีจุลกฐินเป็นผลต่อเนื่องมาจากการบูรณะพระอุโบสถวัดยางหลวงเมื่อปี พ.ศ. 2536 เมื่อกลุ่มแกนนำศรัทธาวัดยางหลวง นักวิชาการ และนักพัฒนาเอกชน (ซึ่งทำงานส่งเสริมรายได้จากการทอผ้าพื้นเมือง) เห็นร่วมในการจัดสร้างพระวิหารหลังใหม่เพื่อใช้ทดแทนอาคารเดิมที่เสื่อมโทรมลง จึงเกิดการคิดสรรรูปแบบกิจกรรมในการระดมทุนขนาดใหญ่เพื่อนำมาสร้างพระวิหาร(ที่มีความวิจิตรของงานสถาปัตยกรรม²²) โดยเฉพาะจำเป็นต้องพึ่งทุนจากกรุงเทพฯ ซึ่งได้นักวิชาการท่านหนึ่งช่วยเป็นผู้ประสานบุญ งานจุลกฐินจึงถูกจัดขึ้นครั้งแรกราวปี พ.ศ. 2540 ด้วยรูปแบบกิจกรรมที่คำนึงถึงความน่าประทับใจของนักท่องเที่ยวเป็นสำคัญ

จากการมีสื่อสารมวลชนเป็นพื้นที่ผลิตเรื่องราวงานจุลกฐิน ทำให้จุลกฐินถูกบันทึกว่าเป็นประเพณีประจำถิ่นของแม่แจ่มที่มีรากทางประวัติศาสตร์ เก่าแก่และดั้งเดิม (กองบรรณธิการ อนุสารอ.ส.ท., 2542) นี่คือข้อแตกต่างอีกประการหนึ่งจากงานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าขึ้นดินจกที่ไม่สามารถสร้าง "อดีต" ให้เข้าถึงอารมณ์ความต้องการบริโภคความรู้และข้อมูลข่าวสารของคนชั้นกลางในเมือง นอกจากนี้งานวิชาการและสื่อมวลชนจำนวนหนึ่งได้สะท้อน "คนแม่แจ่ม" จากการเชื่อมโยงงานจุลกฐิน โดยเฉพาะเรื่องชุมชนพึ่งตัว

²² โดยใช้รูปแบบงานสถาปัตยกรรมของวิหารวัดต้นเกว๋น หรือวัดอินทราวาส อำเภอหางดง ภายในมีสถาปัตยกรรมและศิลปกรรมฝีมือช่างชั้นครู โดยเฉพาะศาลาโถงจตุรมุขแบบพื้นเมืองล้านนา สร้างในสมัยพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ (พ.ศ. 2399-2412) และวิหารลักษณะป้อมเตี้ยแบบล้านนาโบราณ หน้าบันประดับกระจกสี ฝาदाผ้าหรือฝาปะกน ปั้นลม ทางหงส์ และคันทวย ประดับลวดลายแกะสลักไม้ลายพรรณพฤกษา ลายปูนปั้นรูปเทพพนมทั้งดงาม ได้รับยกย่องให้เป็นอาคารอนุรักษ์ดีเด่นจากสมาคมสถาปนิกสยามเมื่อปี พ.ศ. 2532 (การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2544: 21)

เอง วิถีชีวิตไทยที่เรียบง่าย และความศรัทธาในพุทธศาสนา อีกทั้งยังเป็นภาพ “คนแม่แจ่ม” ที่เชิญชวนให้คนในสังคมเมืองรีบเข้ามาดู ก่อนที่ทุกอย่างจะเปลี่ยนแปลงไปกับกระแสโลกาภิวัตน์

การบริโภคเรื่องราว/ข่าวสารของจุลกรฐินในระบบสื่อสารมวลชนของคนชั้นกลางในเมือง ยังมีผลให้พวกเขาสร้างความรู้สึก (หรือจินตนาการ) ในความเป็นเจ้าของวัฒนธรรมของร่วมกับ “คนแม่แจ่ม” ด้วย ในฐานะที่จุลกรฐินเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงรากเหง้าหรือตัวตนทางวัฒนธรรมของประชาชนคนไทย อันมีภูมิลำเนาและ “ความเป็นไทย” คือ หน่วยสังคมที่ประชาชนจินตนาการความเป็นชุมชนร่วมกัน

บรรยากาศจากเวทีท่องเที่ยว

ในที่นี้ผู้ศึกษาขอนำเสนอการแสดง “ความเป็นคนแม่แจ่ม” ในงานจุลกรฐิน โดยจัดเรียงตามช่วงเวลาของกิจกรรม ดังนี้

วันพฤหัสบดีที่ 30 ตุลาคม 2545 เวลา: หลังอาหารเช้า

วันเตรียมงานวันหนึ่ง: เวลาที่ไม่ได้ระบุเป็นตัวเลขแน่นอน

ดอกฝ้ายที่แตกปุยขาวถูกตากไว้เต็มบนแคร่ กลุ่มผู้หญิงแม่ช้อยที่ได้รับมอบหมายให้เตรียมปุยฝ้ายและผ้าจกฐินสำหรับใช้ในงานจุลกรฐินกำลังซักแช่หมั่มเตรียมย้อมสีผ้าด้วยขมิ้น แต่เพื่อป้องกันความผิดพลาด กลุ่มจึงเตรียมสีย้อมผ้าสำเร็จรูปไว้บางส่วน ซึ่งโชคดีที่การย้อมด้วยขมิ้นประสบความสำเร็จ จึงไม่ต้องใช้สีย้อมสำเร็จรูปเหล่านั้น จนตะวันเกือบๆ ตรงหัว ผืนผ้าขาวก็ย้อมเป็นผ้าเหลืองเสร็จเรียบร้อยแล้ว

ฝ่ายกลุ่มผู้ชายยุ่งกับการตระเตรียมบริเวณวัด ทั้งงานตกแต่งซุ้มประตูป่า ปักตุง งานทำซุ้มใบมะพร้าวสาน (ที่ถูกเรียกในสื่อสารมวลชนว่า “ตุงสด”) และทำรั้วไม้ไผ่สานกันเป็นเขตแนวของสวนปลูกฝ้าย งานปักตุงประดับตามเส้นทาง ปรับถางคันนาทางเดินสำหรับขบวนแห่องค์จกฐินของนักท่องเที่ยว

วันเสาร์ที่ 2 พฤศจิกายน 2545 เวลา: 8.15 น.

วันหยุดสุดสัปดาห์ของนักท่องเที่ยวออฟฟิศ

เที่ยวบินที่ TG 102 พาคณะนักท่องเที่ยวของบริษัททัวร์แห่งหนึ่งออกจากสนามบินดอนเมืองมุ่งสู่จังหวัดเชียงใหม่ เข้าสมทบกับนักท่องเที่ยวที่บ้านยางหลวง ทั้งชาวต่างประเทศและคนไทย นักศึกษาและสื่อมวลชน วันหยุดสุดสัปดาห์เช่นนี้ถือเป็นเงื่อนไขที่คนในเมืองควรหาเวลาไปท่องเที่ยว เพราะการใช้วันหยุดออกไปท่องเที่ยวเป็นตัวผลิตสถานการณ์ของ ‘คนที่สมบูรณ์’ ในสังคมสมัยใหม่เช่นกัน (Urry, 1990: 6)

แต่เมื่อชีวิตในสังคมเมืองคุ้นชินกับการถูกกำกับด้วยตัวเลขและถูกบีบรัดด้วยตารางเวลา การแสวงหาความเรียบง่ายในท้องถิ่นจึงมีการประสมผสานทั้งการทำตัวแบบ “ชาวบ้าน” และวิถีชีวิตที่กำกับด้วยตัวเลขของสังคมเมือง ซึ่งปรากฏในการเตรียมตัวเดินทางที่นักท่องเที่ยวเหล่านี้ได้รับกำหนดการเป็นตารางเวลา พร้อมคำแนะนำสำหรับการท่องเที่ยวแบบ “โฮมสเตย์” ให้เตรียมเสื้อผ้าเข้ากับพิธี ภาพลักษณ์ และ

บรรยากาศของสังคมชาวนา นั่นคือ ผู้หญิงควรใส่ผ้าขึ้นหรือผ้าพื้นเมือง ผู้ชายควรใส่เสื้อขาวสะอาด ควรหลีกเลี่ยงการใส่เสื้อยัด กางเกงยีนส์ และเสื้อผ้าที่ทำจากใยสังเคราะห์ทั้งปวง

ความชัดเจนของเวลายังเป็นทั้งการแบ่งประสบการณ์ท่องเที่ยวออกเป็นช่วงๆ และเชื่อความสะดวกให้การปฏิบัติของนักท่องเที่ยวไม่ไร้ระเบียบหรือคลุมเครือแม้จะอยู่ต่างถิ่นต่างวัฒนธรรม การปรับตัวของนักท่องเที่ยวในแง่นี้ เราจึงเห็นความแตกต่างและความกลมกลืนระหว่างนักท่องเที่ยวเกี่ยวกับ “คนแม่แจ่ม” ที่กลับหัวกลับหางกัน กล่าวคือ รูปแบบการใช้ชีวิตการบริโภคในสังคมเมืองกลับเป็น “สิ่งแปลกปลอม” ของนักท่องเที่ยวเมื่อเดินทางเข้าสู่พื้นที่ท่องเที่ยว ขณะที่ความเฉพาะถิ่น (ซึ่งถูกประดิษฐ์) กลับสร้างความรู้สึกกลมกลืนกับนักท่องเที่ยวได้มากกว่า อีกทั้ง “คนแม่แจ่ม” ในพื้นที่จุลฐานถึงแม้จะเป็นภาพที่มีมิติตรงข้ามกับความทันสมัยและความเป็นเมือง ทว่าก็มีระเบียบและความชัดเจนสำหรับคนในเมือง

เที่ยง

บรรยากาศโดยรอบเต็มไปด้วยนักท่องเที่ยว บางคนนั่งขึ้นดินจก (ขณะที่ชาวบ้านส่วนใหญ่ นั่งกันอยู่ตามศาลา ผู้หญิงถูกเน้นให้นั่งขึ้นดินจก ผู้ชายสวมเสื้อสีหม้อฮ่อม) พอเข้าสู่ช่วงเที่ยงวัน นักท่องเที่ยวก็ถือคูปองไปแลกอาหารซึ่งจัดเตรียมไว้เฉพาะนักท่องเที่ยวที่เป็นแขกของผู้จัดงาน ไม่ปะปนกับชาวบ้าน

ข้าวสวย(ปกติชาวบ้านจะรับประทานข้าวเหนียว) ผัดผักรวมกับไก่ทอดชิ้นโตถูกบริการในจานกระเบื้อง มีกระบอกไม้ไผ่ตดเป็นแก้วน้ำ ในบริเวณที่จัดด้วยบรรยากาศนั่งปูเสื่อกินข้าว ล้อมวงขันโตกที่รองด้วยใบตอง ดูเป็นพื้นเมืองและติดดิน ใกล้ชิดธรรมชาติและวิถีชีวิตชนบทไทยที่เรียบง่ายมากขึ้น นอกจากนี้ภายในบริเวณยังแต่งเติมให้อยู่ในภาพลักษณ์ของกาเดหมั่วแบบล้านนาประดับกระดาศสีแดงห้อยพวงหมากแห้ง ปักบังแดดให้นักท่องเที่ยว

น่าสังเกตว่า ความกลมกลืนกับ “วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่ม” ของนักท่องเที่ยวในช่วงนี้กลับแสดงผ่านการบริโภคสำนึญมากกว่าการกลมกลืนกับชาวบ้าน พวกเขาจึงถูกจัดให้ปฏิบัติแบบ “ชาวบ้าน” แต่ไม่ใช้ร่วมกับชาวบ้าน

ภาคค่ำ

กิจกรรมเริ่มเวลา 20.00 น. ด้วยการแสดงดนตรีพื้นเมืองจากนักเรียนในอำเภอมแม่แจ่มเองและนักศึกษาคณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ลานด้านหน้าวัดจัดกิจกรรมปล่อยโคมลอย ซึ่งปกติของชาวเหนือจะปล่อยกันในวาระวันยี่เป็ง คือวันเพ็ญเดือนยี่ หรือตรงกับวันเพ็ญเดือนสิบสองของไทยภาคกลาง (สมพล ไวยโย และ อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542) แต่วันนี้ก็จัดให้นักท่องเที่ยวปฏิบัติกันอย่างสนุกสนาน

เวลา 23.30 น. ตามกำหนดการ นักท่องเที่ยวทุกคนเข้าในอุโบสถเพื่อสวดมนต์สมาทานศีล แล้วตั้งสัตยาธิฐานว่าจะทำผ้าจุลฐานให้เสร็จภายใน 24 ชั่วโมง จากนั้นประกอบพิธีการปลดผ้าไตรจีวรที่หม้องค์

พระประธานผืนเดิมออก เพื่อเตรียมเอาผืนใหม่ที่จะผลิตกันในคืนนี้ห่มแทนในวันพຸ່ງนี้ หลังจากนั้นเด็กสาวหนุ่มชาวสมมติว่าเป็นนางฟ้าพ่อนำนักท่องเที่ยวออกจากอุโบสถไปยังสวนฝ้ายเพื่อเริ่มพิธีการเก็บฝ้าย

พิธีกรในงานแจ้งให้ฟังว่า ฝ้ายในปีนี้แตกปุยและออกดอกมากกว่าทุกครั้ง เพราะใช้พันธุ์ฝ้ายพื้นเมืองปลูกปนไปกับพันธุ์ฝ้ายของประเทศญี่ปุ่น ซึ่งมีเพื่อนชาวญี่ปุ่นของนักวิชาการในกรุงเทพฯ ท่านหนึ่งได้มอบมา เป็นต้นไม้สูงมากจึงเหมาะสมสำหรับการเก็บของนักท่องเที่ยว

จากนั้นนำดอกฝ้ายมารวมไว้ที่วิหาร เริ่มต้นขั้นตอนการทอผ้ากฐิน ตั้งแต่การแยกเมล็ดออกจากปุยฝ้ายไปจนถึงการปั่นฝ้ายเป็นเส้นด้ายนำไปขึ้นกี่ ในทุกขั้นตอนนี้นักท่องเที่ยวต่างได้ปฏิบัติร่วมแรงกันทุกขั้นตอน โดยมีเหล่าแม่อยู่ข้างทอเฝ้าสาธิตอยู่ตลอดทั้งคืน

เวทีท่องเที่ยวในวันแรกจึงเป็นเวทีประสมของการแสดงความเป็นท้องถิ่นจากหลายแหล่งหลายที่ ทั้งระบบการจัดการตามกำหนดเวลาที่มีตัวเลขกำกับแน่นอน การแต่งชุดพื้นเมืองโดยนักท่องเที่ยวและชาวบ้าน หรือกรณีการใช้พันธุ์ฝ้าย รวมถึงการปล่อยโคมลอยที่ไม่ใช่วาระตามประเพณีเดิมก็ตาม

วันอาทิตย์ที่ 3 พฤศจิกายน 2545 เวลา: 8.00 น.

เช้าวันที่สองของงานจุลกฐิน ภายใต้ร่มเมฆและละอองฝนที่โปรยปรายมาตั้งแต่เช้าวรุ่ ผ้ากฐินที่ย้อมแห้งสนิทแล้ว พร้อมเครื่องบริวารที่เตรียมกันมาถูกย้ายไปตั้งขบวนเป็นองค์กฐิน ณ บ้านนักวิชาการจากกรุงเทพฯ ท่านหนึ่ง ซึ่งตั้งอยู่หน้าวัดป่าแดด²³ จนเวลา 9.00 น. ขบวนแห่งองค์กฐินก็เคลื่อนผ่านหน้าวัดป่าแดดเดินลัดไปตามคันนาทุ่งวัดยางหลวง เห็นเป็นทิวตบล้านนาใบกสะบัดตัดกับฉากหลังซึ่งเป็นทุ่งข้าวประกอบเสียงตีฆ้อง กลอง ฉิ่ง ฉาบ สร้างบรรยากาศไปตลอดเส้นทาง

กลุ่มนักท่องเที่ยวในขบวนต่างชื่นชมกับการเดินเท้า บางคนเท้าเปราะระเือนโคลนก็หัวเราะยิ้มที่ชวนกันดูอย่างสนุกสนาน การใช้ร่างกายที่สัมผัสความลำบากในวันหยุดสุดสัปดาห์ในถิ่นอื่นของนักท่องเที่ยวกลายเป็นประสบการณ์เชิงสัญลักษณ์เกี่ยวกับเนื้อหาของธรรมชาติ ความเป็นชนบทไทย และวิถีชีวิตแบบชาวบ้าน ซึ่งยากที่พวกเขาจะพบเจอในประสบการณ์ประจำวันในเมือง ดังนั้นพวกที่มีกล้องถ่ายรูปจึงไม่มีรอที่จะกดชัตเตอร์เก็บภาพบรรยากาศระหว่างทางไว้เป็นที่ระลึก

กล่าวได้ว่า พื้นที่ท่องเที่ยวทั้งหมดของจุลกฐินได้เป็นพื้นที่จำลองความหมายทางนามธรรมและอุดมการณ์ของคนชั้นกลางไว้ พวกเขาสามารถชุบตัวด้วยรูปแบบการนอนอย่างชาวบ้าน รวมถึงสัมผัสความเป็นธรรมชาติและวิถีชีวิตของ “คนแม่แจ่ม” ได้ สิ่งเหล่านี้มิใช่การปฏิบัติเพื่อการอยู่รอดในชนบทอย่างไร้ความหมาย แต่ประกอบขึ้นอย่างมีชุดการอธิบายรองรับในสื่อสารมวลชนและงานวิชาการ จึงไม่น่าแปลก

²³ วัดป่าแดดห่างจากวัดยางหลวงตามถนนในหมู่บ้าน ระยะทางประมาณ 2 กิโลเมตร

ใจที่การประกอบสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มจะร่วมถ่ายทอดสัญญาณในงานจุลกฐินเข้าไปด้วย ทั้งนี้เพราะในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมที่ประกอบด้วยการสร้างชุดความรู้และการประดิษฐ์ประเพณีจุลกฐินต่างถูกกระทำในบริบทของการบริโภคของสังคมเมือง

ขณะที่การประดิษฐ์ประเพณีจุลกฐินที่ทำหน้าที่ขัดเกลาความเป็นสมาชิกชุมชนของ “คนแม่แจ่ม” (ซึ่งในกรณีนี้จำกัดแค่คนบ้านยางหลวง) จะกระทำผ่านอุดมการณ์อำนาจเดิมภายในชุมชน ได้แก่ ระบบความสัมพันธ์แบบกลุ่มศรัทธาวัดเป็นศูนย์กลางอ้างอิงความเป็นสมาชิกของปัจเจกต่อชุมชน

5. บทส่งท้าย

จากกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในแม่แจ่มโดยการสร้างผ้าขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ขัดเกลา “ความเป็นสมาชิก” นั้น เราเห็นชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มเลือกยอมรับสัญลักษณ์นั้นไปพร้อมๆ กับการยืนยันอัตลักษณ์ของตน ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับ “ทุนทางวัฒนธรรม” ที่แตกต่างกัน ตัวอย่างเช่น ชุมชนที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกจะสามารถแสดงความเป็นสมาชิกผ่านสัญลักษณ์นี้ได้มากกว่าชุมชนบนที่สูง เป็นต้น ขณะเดียวกัน เราเห็นกลุ่มสังคมที่อยู่ในช่วงชั้นทางอำนาจสูงกว่า ได้แก่ รัฐ ปัญญาชน สื่อมวลชน และผู้บริโภคในเมืองสามารถสร้างความหมายหรือสัญลักษณ์ได้เหนือกว่าคนระดับชาวบ้าน

ในการประดิษฐ์ ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ ได้แสดงถึงการกระทำที่ดึงผ้าขึ้นตีนจกออกจากบริบทความสัมพันธ์ทางสังคม-วัฒนธรรมของชาวบ้าน แม้จะเป็นการส่งเสริมให้ชุมชนแสดงอัตลักษณ์ของตนเอง แต่ก็ถูกจัดระเบียบและกำหนดกรอบของสัญลักษณ์ที่สื่อความหมายให้อำนาจรัฐส่วนกลางมีความเข้มข้นยิ่งขึ้น ในการนี้งานเทศกาลฯ ซึ่งจัดขึ้นประจำปีจึงเป็นกระบวนการตอกย้ำสำนึกของชุมชนต่างๆ เกี่ยวกับความเป็นสมาชิกในการปกครองของชาติด้วย ขณะที่ ‘งานจุลกฐิน’ แม้จะพยายามเข้าไปในบริบทของชาวบ้าน (จากเงื่อนไขการระดมทุนก่อสร้างพระวิหารของวัดยางหลวง) แต่ก็มุ่งการประดิษฐ์ให้สอดคล้องกับรสนิยมของนักท่องเที่ยวมากกว่า ผลคือประเพณีจุลกฐินถูกทำให้เป็น “เวทีจำลอง” ของชุดสัญลักษณ์ ซึ่งให้ภาพและความหมายในเชิงสุนทรีย์เพื่อแสดงตัวตนที่มีรากเหง้าของคนชั้นกลางในเมือง รวมถึงเมื่ออยู่ในบริบทของการบริโภคความรู้ชาวสารจึงทำให้ประเพณีจุลกฐินถูกดึงไปใช้ประกอบสร้างชุดความหมายของผ้าขึ้นตีนจกสำหรับคนในเมืองได้เหมาะสมกว่างานเทศกาลฯ

“คนแม่แจ่ม” ในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก จึงเป็นทั้งการแสดงตัวตนของคนท้องถิ่นและการถูกกำหนดจากภายนอก สิ่งนี้แสดงถึงการปรับตัวของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มที่สัมพันธ์กับการช่วงชิง/กำหนดความหมายของคนภายนอก

บรรณานุกรม

- กนกพร ชีวะสังข์. "ขึ้นดินจกมรดกทางวัฒนธรรมคู่ล้านนาไทย." *หนังสือพิมพ์เดลินิวส์* ฉบับ 3 พฤษภาคม 2537.
- กองบรรณาธิการอนุสารอ.ส.ท.. "สารบัญ," *อนุสาร อ.ส.ท.*, 39 (มกราคม 2542): 3.
- การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย. *เข้าใจถิ่น เข้าใจเที่ยว เชียงใหม่*. กรุงเทพฯ: การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2544.
- เกษียร เตชะพีระ. บริโภคความเป็นไทย. ใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), *จินตนาการสู่ปี 2000: นวัตกรรมเชิงกระบวนทัศน์ด้านไทยศึกษา?*, หน้า 85-124. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2539.
- เกษียร เตชะพีระ. "โฮโม-เฮเทโร-โฮโม-เฮเทโร," *ไฮ-คลาส*, 14 (มิถุนายน 2540): 77-78.
- จามะรี เชียงทอง. การศึกษาความสัมพันธ์ทางสังคมและไทยศึกษา. ใน ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และคณะ (บรรณาธิการ), *สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์*, หน้า 82-122. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์มบุ๊กส์, 2543.
- ชัชวาลย์ ทองดีเลิศ. *เส้นทางแห่งศรัทธา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อมรินทร์, 2544.
- จาริก (นามแฝง). "เสน่ห์ผ้าทอขุนดอยแม่แจ่ม," *ไฮ-คลาส*, 11 (กรกฎาคม 2537): 72-78.
- ทบวงมหาวิทยาลัย. *สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถกับการทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรมของชาติ ศึกษาเฉพาะงานศิลปหัตถกรรม*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, มปป.
- ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ. "การประดิษฐ์สร้างประเพณี: ประวัติศาสตร์ของปัจจุบัน The invention of tradition: a history of the present," *ศิลปวัฒนธรรม*, 21 (พฤศจิกายน 2542): 77-83.
- นิรมล เมธีสุวกุล. *กินลมชมตะวัน*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สามสี.
- นุสรา เตียงเกตุ. ผ้าจากพื้นเมืองแม่แจ่ม. ในจินตนา มัธยมบุรุษ และยุพิน เข็มมุกด์ (บรรณาธิการ), *สรรพช่าง: ภูมิปัญญาท้องถิ่นเชียงใหม่*, หน้า 202-221. เชียงใหม่: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่, ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมสถาบันราชภัฏเชียงใหม่ และองค์การบริหารส่วนจังหวัดเชียงใหม่, 2539.
- ผอยทอง สมวธา. *เรื่องราวบะแกเล่าสู่กันฟัง*. หนังสือทำมือ, 2545.
- พัฒนา กิติอาษา. *ท้องถิ่นนิยม Localism การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด*. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการวิจัยแห่งชาติสาขาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.
- พิชัย น้อยวัฒน์. "อุทยานธรรมชาติที่แม่แจ่ม," *อนุสาร อ.ส.ท.*, 11 (มิถุนายน 2520): 30-57.

มหาวิทยาลัยศิลปากร. *ผ้าทอพื้นเมืองในภาคเหนือ โครงการพัฒนาผ้าพื้นเมืองในทุกจังหวัดของประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2543.

มาลา คำจันทร์. "เชียงใหม่เมื่อวานและวันนี้ในวิถีประชา," *อนุสารอ.ส.ท.*, 42 (กรกฎาคม 2545): 70-78.

แม่แจ่ม (นามแฝง). "ห้วงอกคนงานปางช้าง," *วารสารกองทอไม้ภาคเหนือ*, 7 (พฤศจิกายน 2510): 6.

ยุคติ มุกดาวิจิตร. "การก่อตัวของกระแส 'วัฒนธรรมชุมชน' ในสังคมไทย: พ.ศ.2520-2537." *วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยมหิดล สาขาวิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*.

ลักขณา ปันวิชัย และศิริศักดิ์ คุ้มรักษา. *หัตถกรรมเมืองเชียงใหม่. ใน เพื่อความเข้าใจในแผ่นดินเชียงใหม่*, หน้า 243-281. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สารคดี, 2540.

วัฒน์ วัฒนาพันธุ์, บุปผา วัฒนาพันธุ์ และสามารถ ศรีจำนงค์. *ศิลปะพื้นบ้านล้านนา: การเปลี่ยนแปลงเพื่อการดำรงอยู่*. เชียงใหม่: Within Design, 2544.

สมพล ไวโย และอุดม รุ่งเรืองศรี. ว่าว. ใน *สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคเหนือ*, หน้า 6257-6264 กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542.

สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ. รายงานการวิจัยเรื่อง โครงการ "ของหน้าหมู่บ้าน" ประวัติศาสตร์ตัวตนของชุมชนกลางหุบเขาแม่แจ่ม, รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์เสนอต่อสำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย กรกฎาคม 2546.

สำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม และศูนย์วิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยพายัพ. *แนวทางการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มในอนาคต: รายงานการสัมมนาสรุปรูปแบบการพัฒนาลุ่มน้ำและแนวทางในการดำเนินงานพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม*. เชียงใหม่: สำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม, 2532.

สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์, ม.ล. และวรศักดิ์ บุญยสุรัตน์. "สถาปัตยกรรมล้านนาบทบาทในสังคมเชียงใหม่จากอดีตถึงปัจจุบัน," *สยามอารยะ*, 3 (มกราคม 2538): 19-30.

อภิรักษ์ บัวหนักดี. "แม่แจ่ม-ขุนยวม วงรอบใหม่สายดอกบัวตองสู่เมืองในม่านหมอก," *อนุสาร อ.ส.ท.*, 40 (มกราคม 2543): 106-118.

อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. ภาพรวมงานพัฒนาขององค์กรพัฒนาเอกชนภาคเหนือ ใน *ชีवाल ทองดีเลิศ (บรรณาธิการ), บันทึกกลับ NGOs*, หน้า 24-62. เชียงใหม่: คณะกรรมการประสานงานองค์กรพัฒนาเอกชนภาคเหนือ, สถาบันส่งเสริมการเรียนรู้เพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน และมูลนิธิพัฒนาภาคเหนือ, 2543.

Baudrillard, Jean. *The Consumer Society*. London: Sage, 1999.

Burke, Peter. We, the people: popular culture and popular identity in modern Europe, in Scott Lash and Jonathan Friedman (eds.), *Modernity and Identity*. pp. 293-308. Oxford: Blackwell, 1993.

Danaher, Geoff; Schirato, Tony; and Webb, Jen. *Understanding Foucault*. London: Sage, 2000.

Hobsbawm, Eric. Introduction: Inventing Traditions. in Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, pp. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Miller, Daniel. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

Ritzer, George. and Liska, Allan. 'McDisneyization' and 'Post-tourism': complementary perspectives on contemporary tourism. in Chris Rojek and John Urry (eds.), pp. 96-112. *Touring Culture. Transformation of Travel and Theory*. New York: Routledge, 2000.

Roth, Alan D. et al. "Second Evaluation of the Mae Chaem Watershed Development Project, Thailand", Report prepared for the U.S. Agency of International June, 1987.

Urry, John. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage, 1990.

การสัมภาษณ์

สัมภาษณ์ นางคำป้อ ไชยเกตุ. บ้านไร่. (18 กันยายน 2544).

สัมภาษณ์ นางตอง กันทะจัน, บ้านยางหลวง. (9 มีนาคม 2545).

สัมภาษณ์ นางคำป้อ นาประเทศ, บ้านท้องฝ้าย. (9 พฤษภาคม 2545).

สัมภาษณ์ นางฝอยทอง สมวธา, บ้านช้างเค็งบน. (22 ธันวาคม 2544).

สัมภาษณ์ นายบัลลังก์ จันทบูรณ์, สำนักงานอำเภอแม่แจ่ม. (7 ตุลาคม 2545).



**เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547

คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

"ท้องถิ่น อัตลักษณ์ อำนาจรัฐ
ในชุมชนป่าพรควนเค็งในภาคใต้ตอนบน"

พิเชฐ แสงทอง ผู้เสนอบทความ
รศ. อรรถจักร สัตยานุรักษ์ ผู้นำการถกบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 - 12.15 น. ห้อง 102 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

วาทกรรมรัฐ กับการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนป่าพรุควนเคร็ง จ.นครศรีธรรมราช¹

พิเชฐ แสงทอง

ความนำ

กอไม้ไผ่พริบพริบ ประหวาดนอนหงาย
ประตูปังนัยนัย ใครทลายให้ต้อง
ให้เงินให้ทองอย่างละ 2 ตุ่ม

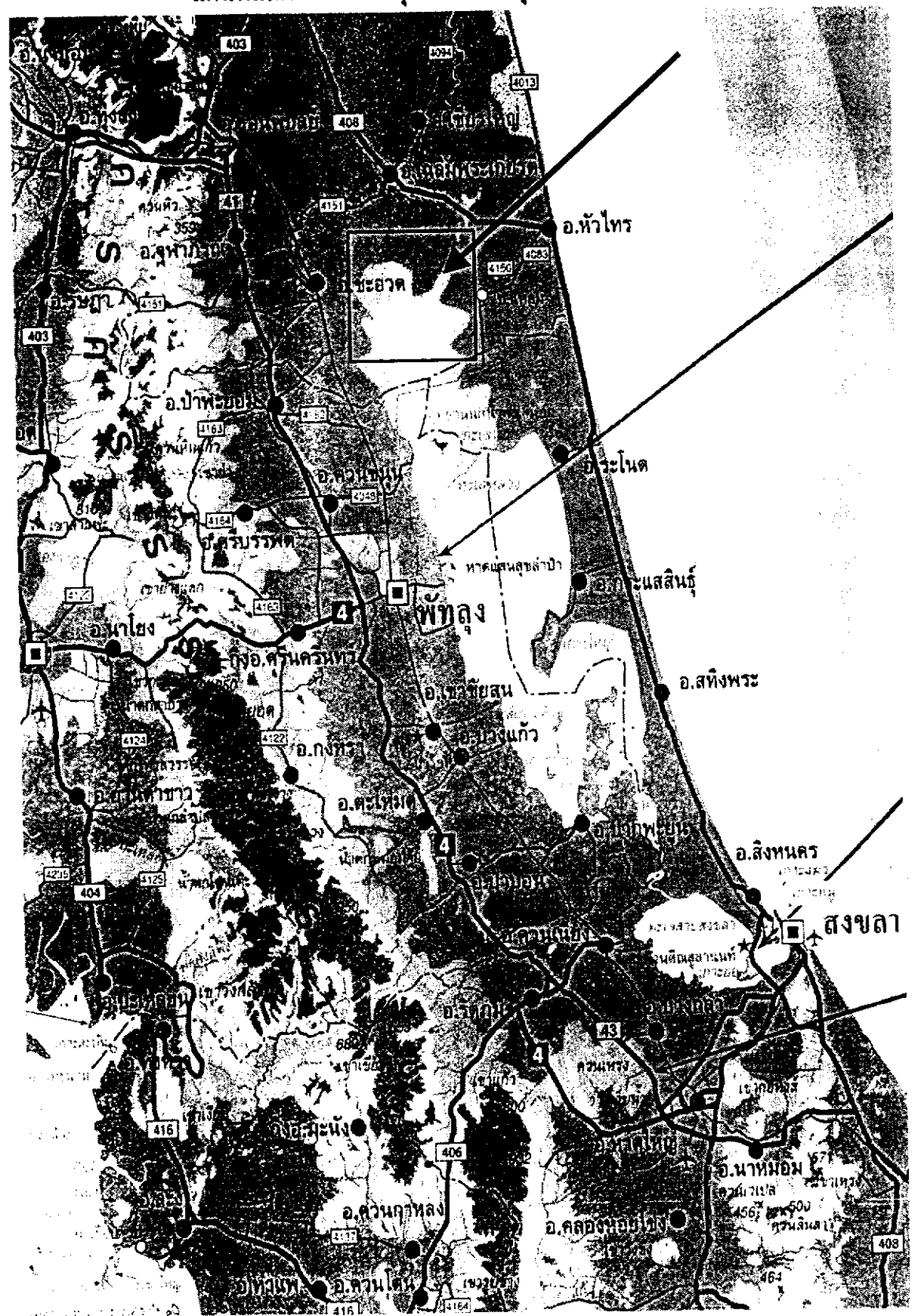
มองอย่างผิวเผิน กลอนบทนี้อาจเป็นแค่เพียงปริศนาคำทายข้อหนึ่งที่ชาวบ้านใช้ทายเล่นกันสนุกๆ แต่ในประวัติศาสตร์ชุมชนป่าพรุควนเคร็ง ในเขตการปกครองของ อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช กลอนปริศนาสั้นๆ นี้มีลักษณะเป็นสนบท (Intertextuality) ที่สัมพันธ์โยงใยไปถึงภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และความไม่มั่นคงของคนเคร็ง มีลักษณะเป็น “ลายแทงชุมชนทรัพย์” ที่มีเสน่ห์เย้ายวนและส่งอิทธิพลต่อการดำรงชีวิตของคนเคร็งหลายรุ่นมาแล้ว เพราะที่มาของปริศนาข้อนี้ก็คือตำนานประวัติศาสตร์ที่ชาวพรุเคร็งให้การเชื่อถือและศรัทธา จนมีการผลิตซ้ำวาทกรรมในรูปแบบต่างๆ กระทั่งกลายเป็นตัวตนหรืออัตลักษณ์ของชาวพรุเคร็งในยุคหนึ่งไปในที่สุด

อย่างไรก็ดี ในหมู่ชาวพรุเคร็งรุ่นใหม่ อายุ 20 ปีลงมา กลอนปริศนาบทนี้ดูจะมีค่าและน่าจดจำน้อยกว่าปริศนาที่ว่า “ปลาอะไรเอ๋ยร้องเจี๊ยกๆ” (คำตอบ ปรากฏว่าเป็นลิง) ซึ่งเป็นปริศนาที่ล่องลอยอยู่ในสายลมของประเทศไทย ไม่มีความผูกพันกับภูมิหลังทางภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม หรืออุดมการณ์ ที่แสดงถึงอัตลักษณ์ของชุมชนใดชุมชนหนึ่ง

บทความนี้สนใจที่จะค้นหาว่า ตรงช่องว่างระหว่างชาวเคร็งรุ่นก่อน ซึ่งกลอนปริศนาบ่งบอกตัวตนของพวกเขา กับชาวเคร็งรุ่นใหม่ซึ่งปริศนาคำทายในสายลมบ่งบอกตัวตนของคนไทย ได้เกิดอะไรขึ้นกับชาวเคร็ง กระทั่งทำให้ตัวตนหรืออัตลักษณ์ของชุมชนป่าพรุเคร็งเปลี่ยนแปลงไปบ้าง และอัตลักษณ์ใหม่ๆ ที่เกิดขึ้นนั้นส่งผลต่อชุมชนปัจจุบันอย่างไร

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของรายงานการวิจัยเรื่อง “ประวัติศาสตร์ชุมชนบริเวณป่าพรุควนเคร็งในเขตรอยต่อจังหวัดพัทลุง สงขลา และนครศรีธรรมราช” ในโครงการวิจัย “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคใต้บริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา” สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ผศ.ยงยุทธ ชูแว่น เป็นผู้ประสานงาน

แผนที่แสดงพื้นที่ป่าพรุเค็งในเขตลุ่มทะเลสาบสงขลา



ชุมชนเครื่องปั้นดินเผา

ชุมชนเครื่องปั้นดินเผาเป็นตำบลหนึ่งในอำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช ตั้งอยู่ในเขตพสุธรังษีขนาด 195,545 ไร่ซึ่งกินดินแดนถึง 3 จังหวัด คือ นครศรีธรรมราช, พัทลุง และสงขลา ชุมชนเครื่องปั้นดินเผาเป็นชุมชนบนเขตรอยต่อของ 3 จังหวัดดังกล่าว ทิศเหนือ จดคลองชะอวด อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช, ทิศตะวันออก จดตำบลควนชะลิก อ.หัวไทร จ.นครศรีธรรมราช และ อ.ระโนด จ.สงขลา, ทิศตะวันตก จด ต.นางหลง และ ต.ท่าเสม็ด อ.ชะอวด และทิศใต้ จด ต.ทะเลน้อย จ.พัทลุง

ลักษณะพื้นที่ชุมชนเครื่องปั้นดินเผาเป็นที่ราบลุ่มน้ำท่วมขัง และพื้นที่ว่างเปล่า รวมแล้วราว 70% ส่วนบริเวณที่อยู่อาศัยเนินดินหรือเนินควนซึ่งมี 7 ควนด้วยกันคือควนเครื่อง มีเนื้อที่ประมาณ 10 ตร.กม. ควนชิง มีเนื้อที่ประมาณ 2.5 ตร.กม. ควนยาว มีเนื้อที่ประมาณ 4.5 ตร.กม., ควนป้อม, ควนราบ, ควนไทร, และควนดิน เป็นควนขนาดเล็ก กว้าง-ยาวไม่ถึงกิโลเมตร นอกจากนั้นปัจจุบันยังมีบ้านที่ตั้งบนที่ราบน้ำไม่ท่วมขังอีก 7 บ้าน คือบ้านทุ่งโคกยาง, บ้านทุ่งไคร้, บ้านบางน้อย, บ้านย่านแดง, บ้านตะเคียนดวน, บ้านทุ่งนอกอ่าว และบ้านทุ่งยวนนง ทั้งตำบลแบ่งออกเป็น 10 หมู่บ้าน สถิติประชากรของกระทรวงมหาดไทยเมื่อปี 2544 มีทั้งสิ้น 7,891 คน แบ่งเป็นเพศชาย 3,850 คน เพศหญิง 4,041 คน มีบ้านเรือนทั้งสิ้น 1,682 หลังคาเรือน

ด้านการศึกษา ชุมชนเครื่องปั้นดินเผามีโรงเรียนระดับประถมศึกษา 6 โรง คือโรงเรียนวัดย่านแดง, โรงเรียนวัดทุ่งไคร้, โรงเรียนวัดควนป้อม, โรงเรียนวัดควนยาว, โรงเรียนบ้านควนชิง และโรงเรียนวัดควนเครื่อง ระดับมัธยมศึกษา 1 โรง คือ โรงเรียนมัธยมชะอวดเศรษฐนิคมวิทยา อย่างไรก็ตามก็ยังมีคนเครื่องปั้นดินเผาบางส่วนที่นิยมส่งลูกหลานออกไปศึกษาที่นอกตำบล เช่น โรงเรียนในตัวอำเภอ โรงเรียนในตัวจังหวัด และโรงเรียนในจังหวัดพัทลุง เป็นต้น ทั้งนี้เพราะการคมนาคมที่สะดวก สามารถเดินทางไปกลับได้โดยใช้เวลาไม่นานนัก มีให้เลือกทั้งทางบกและทางน้ำ คือ ถนนลูกรังจากเครื่องปั้นดินเผาถึงชะอวด และจากเครื่องปั้นดินเผาถึงควนชะลิก ส่วนการคมนาคมทางน้ำ สายแม่น้ำปากพนัง-เชียรใหญ่-คลองชะอวด ซึ่งผ่านบางหมู่บ้านของชุมชนเครื่องปั้นดินเผาก็สามารถใช้ได้ทั้งปี ส่วนสายเครื่องปั้นดินเผา-ทะเลน้อย และสายเครื่องปั้นดินเผา-ควนชะลิก ใช้ได้ในฤดูน้ำหลาก

ด้านเศรษฐกิจและทรัพยากร เนื่องจากชุมชนเครื่องปั้นดินเผามีพื้นที่ 3 ลักษณะ คือ เนินควน, ที่ราบหรือที่ดอน และที่ราบลุ่มน้ำท่วมขังหรือ "พสุ" ทำให้มีทรัพยากรที่หลากหลายตามลักษณะพื้นที่ โดยบริเวณที่ราบหรือที่ดอนใกล้ๆ กับบ้านเรือน ชาวบ้านจะปลูกไม้ผล เช่น ทุเรียน, หนาม, ละมุด, มะม่วง, มะม่วงหิมพานต์, สะตอ และขนุน เป็นต้น พร้อมๆ กันนั้นก็เลี้ยงสัตว์ เช่น ไก่, เป็ด, หมู บางบ้านก็ปลูกผักสวนครัวเสริม เช่น พริก, ถั่ว และผักต่างๆ ส่วนบนควนสูงขึ้นไปเป็นไม้ป่าเบญจพรรณดั้งเดิม บางส่วนเป็นยางพารา ขณะที่บริเวณที่ราบใช้สำหรับทำนาและเป็นทุ่งหญ้าเลี้ยงสัตว์ ส่วนในพื้นที่พสุ สาธารณะซึ่งชาวบ้านใช้สอย และเก็บเกี่ยวผลผลิตร่วมกัน เช่น ถอนกระจุต, จับปลา, จับเต่า, จับผึ้ง, ตัดไม้ โดยผลิตภัณฑ์จากกระจุตมีความโดดเด่นเป็นอย่างมาก ปัจจุบันชาวเครื่องปั้นดินเผาทุกครัวเรือนทำผลิต

ภัณฑ์จากกระจูด เช่น กระเป๋า, หมวก, เสื้อ เป็นสินค้าส่งออกไปจำหน่ายภายนอกชุมชน สร้างรายได้ให้ครัวเรือนได้มากกว่ากิจกรรมเศรษฐกิจอย่างอื่น

พัฒนาการของชุมชน

เอกสารประวัติศาสตร์และตำนานท้องถิ่นสะท้อนตรงกันว่าในอดีตอันยาวนาน ชุมชนเครื่องปัจจุบันเคยเป็นทะเลมาก่อน โดยคนต่างๆ ซึ่งเป็นที่ตั้งชุมชนนั้นเป็นเกาะขนาดเล็กๆ แผนที่อาณาจักรสยามของชาวต่างประเทศจำนวนหนึ่งซึ่งมีอายุอยู่ระหว่างพุทธศตวรรษที่ 22-24 ได้ชี้ให้เห็นถึงสภาพของเครื่องว่าเป็นช่องแคบระหว่างแผ่นดินใหญ่ (นครศรีธรรมราช-พัทลุง) และสันทรายสทิงพระ ผู้คนสามารถใช้เรือผ่านเข้าช่องแคบทางตอนบน (อำเภอปากพนัง) ปัจจุบันเพื่อเดินทางต่อไปยังพัทลุงและสงขลาได้ จนเมื่อ 150-200 ปีที่ผ่านมาเกิดการปิดกั้นของสันทรายเข็ญใหญ่ และสันทรายนอกฝั่งทะเลสทิงพระ ประกอบกับการถดถอยของน้ำทะเลทำให้บริเวณช่องแคบทางตอนเหนือถูกปิดกั้นและดินเลนจนกลายเป็นที่ราบและทุ่งพรในปัจจุบัน²

ด้วยความเป็นช่องแคบทางผ่านดังกล่าว ทำให้เครื่องเป็นเส้นทางเดินเรือสายในซึ่งกระจายไปด้วยเกาะเล็กๆ เหมาะแก่การเป็นจุดแวะพักและการติดต่อค้าขายทางทะเลชั่วคราว ในพรุและบริเวณควนต่างๆ จึงพบไหและเครื่องถ้วยจีน ไทย และเวียดนามในสภาพสมบูรณ์กระจายอยู่จำนวนไม่น้อย จึงอาจเป็นไปได้ที่พรุเครื่องจะเคยเป็น “แหล่งเรือจม” แหล่งหนึ่งในภาคใต้ฝั่งตะวันออก³

นอกจากนั้นในบริเวณป่าพรุยังพบขวานหินขัดยุคก่อนประวัติศาสตร์ซึ่งชาวบ้านควนยาว ควนเครื่อง และควนชิงเก็บรักษาไว้เป็นจำนวนมาก โดยที่ไม่พบวัตถุโบราณอื่นๆ เช่น ลูกปัด ไครงกระดูกมนุษย์ หม้อสามขา ฯลฯ ในยุคก่อนประวัติศาสตร์เลย⁴ การค้นพบนี้จึงชวนให้เข้าใจว่าเครื่องมีบทบาทเป็นเส้นทางผ่านหรือพื้นที่แวะพักในการเดินทางทางทะเลเท่านั้น ไม่น่าจะชุมชนที่จะพึ่งมีอายุยาวนานไปถึงก่อนยุคประวัติศาสตร์แต่อย่างใด

สภาพที่เคยเป็นทะเลมาก่อนนี้ได้รับการสนับสนุนทั้งจากนักวิชาการด้านโบราณคดีและประวัติศาสตร์ชาวบ้านในรูปความทรงจำ นิทาน และตำนานท้องถิ่น อาทิ การขุดสำรวจของนักธรณีวิทยาและการขุดโดยบังเอิญของชาวบ้านพบว่าลึกลงไปเพียง 40-100 เซนติเมตร ยังได้พบเปลือกหอยทะเลชนิด

²กรรณิการ์ ดันประเสริฐ และคณะ, รายงานการวิจัยสนองพระราชประสงค์เรื่องนครศรีธรรมราช, (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ, 2540), หน้า 48.

³แหล่งเรือจมแหล่งอื่นๆ ทางภาคใต้ฝั่งตะวันออกซึ่งนักวิชาการรับรองแล้วในปัจจุบันคือแหล่งเกาะสมุย จังหวัดสุราษฎร์ธานี แหล่งอำเภอปากพนัง จังหวัดนครศรีธรรมราช และแหล่งอำเภอร่อนนิคม จังหวัดสงขลา; คูเรื่องเดียวกัน, หน้า 75-76.

⁴เรื่องเดียวกัน, หน้า 47.

ต่างๆ หักถมกันอยู่มากมาย⁵ นอกจากนั้นชื่อสถานที่บางแห่งก็ยังบ่งชี้ถึงความเกี่ยวพันอยู่กับทะเลเช่น เช่น อ่าวนางห้อง อ่าวทุ่งครก ในอ่าว นอกอ่าว⁶ ขณะเดียวกันก็ยังมีตำนานกำเนิดชื่อบ้านและชื่อสถานที่บางแห่งที่ช่วยยืนยันความเป็นไปได้ข้างต้นเช่นกัน⁷

เมื่อพิจารณาจากสภาพภูมิศาสตร์ (เส้นทางเดินเรือ) หลักฐานโบราณคดี และตำนานต่างๆ ดังกล่าวทำให้กล่าวได้ว่าการก่อตั้งชุมชนถาวรในเขตพรุครั้งนั้นอาจเกิดขึ้นแล้วในยุคประวัติศาสตร์ อย่างไรก็ตาม ไรก็ดี ชุมชนดังกล่าวก็น่าจะเป็นชุมชนเล็กๆ ที่มีความอ่อนไหวต่อภัยธรรมชาติและโรคระบาดเป็นอย่างมาก เพราะมีตำนานบอกเล่าถึงสถานที่แห่งหนึ่งที่ว่า “ควนเขอผี” (ควนเขอผี) ซึ่งเป็นพื้นที่พิเศษที่ใช้ ศาสตร์ผู้เสียชีวิตด้วยโรคระบาดมาอย่างยาวนานอย่างน้อย 200 ปี⁸

ชื่อเครื่องปรากฏในเอกสารราชการครั้งแรกใน “ทำเนียบข้าราชการนครศรีธรรมราช” พ.ศ.2354 ตรงกับรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย เอกสารระบุถึงเครื่องในนาม “บางเครื่อง” มี “นายที่” และ “รองที่” บรรดาศักดิ์ชั้น “หมื่น” เป็นผู้ดูแลเก็บเกี่ยวผลประโยชน์⁹ เอกสารนี้แสดงให้เห็นว่าฐานะของเครื่องสมัยยุคต้นรัตนโกสินทร์พัฒนาเป็นหมู่บ้านซึ่งเป็นสังคมที่มีระบบและโครงสร้างที่ซับซ้อนแล้วในระดับหนึ่ง แม้อาจมีผู้คนอาศัยอยู่ไม่มากนักก็ตาม

หลังจากนั้นมา ชุมชนเครื่องก็ไม่ถูกกล่าวถึงในเอกสารราชการใดๆ อีกกระทั่งถึงการจัดการปกครองท้องถิ่นในสมัยรัชกาลที่ 5 การหายไปเช่นนี้ อาจกล่าวได้ว่าเป็นเพราะราชการเข้าควบคุมและใช้ทรัพยากรในชุมชนได้ยาก เนื่องจากการคมนาคมที่ยากลำบาก เอกสารของท้องถิ่นระบุว่าจะจนถึง พ.ศ. 2450 แล้ว “คนภายนอกที่จะไปมาหาสู่กับคนในตำบลนี้สมัยนั้นมีความลำบากและกันดารมาก โดยการเดินทางไปมาอาศัยทางเรือเพียงทางเดียวเท่านั้น...ถ้าไม่จำเป็นจริงๆ ไม่ค่อยมีคนอยากเข้ามา

⁵นิคม ภูสกูลสุข และอัมพร แก้วหนู, “พรุควนเครื่อง: จากพรุเสื่อมโทรมเป็นที่เก็บน้ำ 150,000 ไร่.” วารสาร แลได้ (มกราคม-กุมภาพันธ์, 2537), หน้า 23.

⁶กลิ่น ทองกลีบ, หนังสือประวัติเครื่องหรือเครื่อง (นครศรีธรรมราช: ชะวอดการพิมพ์, 2534; พิมพ์เพื่ออุทิศเป็นวิทยาทาน แจกเป็นที่ระลึกในงานทอดกฐินสามัคคี ณ วัดควนเครื่อง วันที่ 27 ตุลาคม 2534), หน้า 12; และ บรรจง วงศ์วิเชียร, รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรุควนเครื่อง. (ม.ป.ท.: 2537), หน้า 7.

⁷ดูตำนานต่างๆ ในประเด็น “วัฒนธรรมความเชื่อ” หน้า 10-12.

⁸องค์การบริหารส่วนตำบลเครื่อง, รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรุควนเครื่อง อ.ชะวอด จ.นครศรีธรรมราช. (เอกสารอัดสำเนา: ม.ป.ท., ม.ป.ป.), หน้า 6.

⁹มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์, “ทำเนียบข้าราชการเมืองนครศรีธรรมราช,” ใน จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จ.ศ.1173 (พระนคร: ม.ป.ท., 2514; จัดพิมพ์เนื่องในวันพระบรมราชสมภพครบ 203 ปี 24 กุมภาพันธ์ 2514), หน้า 95.

นัก”¹⁰ ด้วยเหตุนี้ผู้ที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในเครื่องแรกๆ ส่วนใหญ่จึงเป็นคนที่หลบหนีภาษีอากร และ
ค่าราชการ และหนีคดีอาญามาจากชุมชนรายรอบ เช่น ทะเลน้อย, ควนขนุน, ชะอวด, ปากพนัง เป็นต้น

ชาวบ้านคนหนึ่งกล่าวว่า ชุมชนพุมเรียงในอดีตซึ่งมีความสืบเนื่องกับปัจจุบันมีอายุเพียง 3
อายุคน กล่าวคือสามารถย้อนไปได้จากคนรุ่น 50-60 ปีในปัจจุบันได้ถึงรุ่นปู่ตายายเท่านั้น”¹¹ เมื่อ
คำนวณอย่างยาวนานที่สุด สามรุ่นที่เวลานี้อาจกินเวลาได้ไกลไปจากปัจจุบันเพียง 150 ปี สอดคล้องกับ
คำบอกเล่าของชาวบ้านอีกคนหนึ่งซึ่งบอกว่าบ้านเรือนกลุ่มแรกๆ ในเขตชุมชนพุมเรียงนั้นเกิดขึ้นเมื่อ
ประมาณ 150 ปีที่ผ่านมา โดยกลุ่มบ้านกลุ่มแรกๆ อยู่ที่ควนชิง¹² นั่นก็แสดงว่าชุมชนที่เคยดำรงอยู่เมื่อ
ครั้งรัชกาลที่ 2 ได้ล่มสลายลงไปด้วยเหตุใดเหตุหนึ่ง

ความทรงจำของชาวบ้านระบุว่า ชุมชนบนควนชิงเคยประสบวิกฤติใช้ทรัพย์สินอย่างหนักมาครั้ง
หนึ่ง มีผู้คนล้มตายมาก ผู้ที่เหลือจึงอพยพออกไปอยู่ควนอื่นๆ และต่างท้องถิ่น ทั้งควนชิงให้ร้างอยู่ยาว
นาน กระทั่งเมื่อปี พ.ศ.2478 จึงได้มีผู้อพยพเข้าไปยึดพื้นที่อยู่อาศัยอีกครั้ง¹³ เหตุการณ์นี้สอดคล้องกับ
บริบทการเติบโตของชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบรายรอบเครื่องที่ในทศวรรษ 2470 เริ่มไม่มีที่ดินรองรับการ
ขยายตัวของประชากรมากนัก เพราะนอกจากจำนวนประชากรที่เพิ่มมากขึ้นแล้ว ที่ดินว่างเปล่าและยัง
ไม่มีผู้จับจองทั้งหมดก็ถูกอ้างสิทธิไปเป็นของรัฐตามพระราชบัญญัติว่าด้วยการหวงห้ามที่ดินรกร้างว่าง
เปล่าอันเป็นสาธารณสมบัติของแผ่นดิน พ.ศ.2478 เพื่อกันที่ดินไว้เพื่อสาธารณประโยชน์หรือใช้ในราช
การโดยเฉพาะ¹⁴ ผู้คนจากรอบๆ ทะเลสาบสงขลาเหล่านี้จึงมุ่งหน้ามาจับจองที่ดินด้วยคุณภาพในเขตพ
ุมเรียงมากขึ้น ขณะเดียวกันผู้หลบหนีคดีความและภาษีก็ยังคงทยอยกันเข้ามาอยู่เป็นระยะๆ แม้จะต้อง
พบเจอกับการปราบปรามของเจ้าหน้าที่บ้างเป็นครั้งคราว แต่การเข้ามาอยู่ในเครื่องก็มีโอกาสถูกจับกุม
น้อยกว่าที่อื่นๆ

ในทศวรรษ 2470 เครื่องเป็นตำบลขึ้นอยู่กับกิ่งอำเภอชะอวดซึ่งได้รับการจัดตั้งขึ้นเมื่อ พ.ศ.2466
ภายหลังจากที่เคยขึ้นกับอำเภอร่อนพิบูลย์มาอย่างยาวนาน ต่อมาเมื่อปี พ.ศ.2488 ถูกยุบรวมเป็น

¹⁰ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 10.

¹¹ เอี่ยม เพ็งหนู, สัมภาษณ์, 14 ตุลาคม 2544.

¹² แคล้ว นาคนวน, สัมภาษณ์, 25 ธันวาคม 2544.

¹³ องค์การบริหารส่วนตำบลเครื่อง, เรื่องเดิม.

¹⁴ ก่อนหน้านั้นก็มีกฎหมายลักษณะนี้ออกมา แต่การบังคับใช้ในท้องถิ่นลุ่มทะเลสาบสงขลาคงยังไม่เข้มงวดนัก
คือ พ.ร.บ.รักษาป่า พ.ศ.2456 และกฎข้อบังคับวางระเบียบวิธีการจัดการรักษาป่า พ.ศ.2456 ต่อมากฎหมายทั้งสอง
ฉบับแก้ไขเพิ่มเติม และถูกบังคับใช้อย่างจริงจังโดย พ.ร.บ.รักษาป่า ฉบับที่ 2 พ.ศ.2479 ดู พิเชฐ แสงทอง, “ศึกษา
ลักษณะเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนชาวนาบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาในวรรณกรรมนิราศ,” (วิทยานิพนธ์ศิลป ศา
สตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2545), หน้า 106.

ตำบลท่าเสม็ด และกลับมาเป็นตำบลเครื่องอีกครั้งเมื่อมีการยกฐานะชะวอดขึ้นเป็นอำเภอในปี พ.ศ. 2495 หลังจากนั้นเครื่องก็มีความใกล้ชิดกับศูนย์อำนาจที่ชะวอดมากขึ้น มีการออกเอกสารสิทธิ์ให้แก่ชาวบ้านขึ้นเป็นครั้งแรกในห้วงเวลานี้ ต่อมาจึงมีโครงการพัฒนาต่างๆ เข้ามา เช่น การขุดลอกคลอง การสร้างถนน เป็นต้น การพัฒนานี้ดำเนินไปอย่างต่อเนื่องจนถึงทศวรรษที่ 2520 ที่เกิดสถานีอนามัย, สถานีตำรวจ และโรงเรียนประถมเพิ่มขึ้นจากเดิมที่มีอยู่เพียง 2 โรง

ในห้วงเวลาเดียวกันนี้เองที่เกิดวิกฤติภัยกับทรัพยากรเครื่องครั้งใหญ่ๆ หลายครั้ง เช่น เกิดพายุและไฟไหม้ป่าพรุเมื่อ พ.ศ. 2487 โดยไฟคุไหม้อยู่ยาวนานหลายเดือน ทำให้ประสบปัญหาน้ำในพรุแห้งสูญเสียพันธุ์สัตว์ที่ชาวบ้านเคยล่าหาเลี้ยงชีพ ภัยลักษณะนี้เกิดขึ้นซ้ำอีกในปี พ.ศ. 2518 และที่ร้ายแรงที่สุดคือปี พ.ศ. 2545 วิกฤติภัยระลอกแล้วระลอกเล่าเหล่านี้ทำให้ผู้คนอพยพออกไปอยู่ท้องถิ่นอื่นเป็นระยะๆ เพราะทรัพยากรถูกทำลายลงไปมาก บ้างก็ขาดแคลนที่ดินอุดมสมบูรณ์สำหรับการเพาะปลูก ทำให้เกิดปัญหาความยากจนตามมา ภัยเครื่องจึงเป็นชุมชนที่จำนวนประชากรมีแนวโน้มลดลงเรื่อยๆ

การก่อร่างสร้างตัวตน

อัตลักษณ์ (Identity) หรือตัวตน คือมโนทัศน์ที่อาจใช้พิจารณาความเข้มแข็งของชุมชน อัตลักษณ์มีความเป็นพลวัตอยู่ในตัวเอง เพราะเป็นสิ่งที่กระบวนการทางสังคมสร้างและให้นิยามความหมาย อัตลักษณ์จึงอาจจะมีความคงที่อยู่ในกาละเทศะหนึ่ง หรือปรับเปลี่ยนแปลงรูปไป ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ซึ่งเจ้าของอัตลักษณ์นั้นมีกับผู้อื่นหรือปัจจัยแวดล้อมอื่นๆ ภายใต้ความสัมพันธ์นี้ อัตลักษณ์จึงเป็นความตระหนักรู้ว่าตัวเองเป็นใคร และคนอื่นเป็นใคร ควรจะสัมพันธ์กันอย่างไร ทั้งนี้กระบวนการเกิดขึ้นของอัตลักษณ์จะเกิดจากการก่อร่างสร้างตัวมาจากสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์ของถิ่นที่อยู่ กระบวนการสืบทอดสานต่อความเชื่อ ประเพณี และอุดมการณ์ เป็นต้น

1. ภูมิศาสตร์สร้างอัตลักษณ์

เนื่องจากเป็นชุมชนที่อยู่ในเขตป่าพรุ เครื่องจึงมีความแตกต่างกับชุมชนทั่วไปในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาอย่างชัดเจนในด้านภูมิศาสตร์ กล่าวคือเป็นชุมชนที่ถูกโดดเดี่ยวเพราะมีป่าพรุและสภาพน้ำท่วมขังตลอดปีห้อมล้อมเอาไว้ อย่างไรก็ตาม ด้านกลับของสภาพภูมิศาสตร์เช่นนี้ก็ทำให้เครื่องเป็นตำบลเล็กๆ ที่มีพื้นที่หลากหลาย 3 ลักษณะ คือเป็นควนสูง, ที่ราบ และที่ลุ่มน้ำท่วมขัง ทำให้ทรัพยากรของชุมชนมีความหลากหลายตามไปด้วย เช่น บนที่ควนสูงและที่ราบจะมีไม้เนื้ออ่อนและเนื้อแข็ง เช่น

ชิง, ตะเคียน, ชุมพระ, หัวหิน¹⁵ และไม้ผลเช่น สะตอป่า ลูกเนียงป่า ขนุน ทุเรียน รวมทั้งต้นไม้ใหญ่ซึ่งมีผิวกายทำรังจะเรียกว่า "ต้นยวนผึ้ง" เป็นต้นไม้ที่มีค่ามหาศาลสำหรับผู้ที่ได้ครอบครอง

นอกจากนั้นในป่านี้นักล่าสัตว์จะล่าสัตว์จำพวกช้าง กวาง เสือ กระเจิง ไก่ป่า หมูป่า นกยางรดนย์ นกเป่า และนกเงือก ฯลฯ ส่วนในพื้นที่พรุ นอกจากนกเงือกจำพวกบรีอ ราโพ กัลปนะ ซึ่งสูงระดับท่วมหัวช้าง และหญ้าที่มีประโยชน์ทางเศรษฐกิจอย่างสูงอย่างกระจูดแล้ว ยังมีไม้ที่ใช้ประโยชน์ได้เรียกว่าป่าไผ่น้ำ เช่น ไผ่ทึงหวด ไผ่เสม็ด ไผ่จิก ไผ่เมา และไผ่เถียะ¹⁶ และไผ่เตียว ไผ่แรด (โดยเฉพาะไผ่เตยวนั้นชาวบ้านจะนำไปหีบเป็นน้ำมันเพื่อใช้สำหรับประกอบอาหารได้)¹⁷ สัตว์น้ำก็มีปลาน้ำจืด เช่น ปลาช่อน ปลานมอ ปลาดุก และปลาลำพันซึ่งเป็นปลาที่ขึ้นชื่อและถือเป็นเอกลักษณ์ของชุมชนเคร็ง¹⁸ ขณะที่ทุ่งราบมีพื้นที่ทุ่งหญ้าสำหรับเลี้ยงสัตว์ที่กว้างขวางกินอาณาบริเวณหลายพันไร่

ที่ราบลุ่มมีน้ำขัง หรือเป็นที่พรุ และเป็นพื้นที่ส่วนใหญ่ของชุมชนเหล่านี้ ถ้ามองอย่างผิวเผินอาจทำประโยชน์อะไรไม่ได้ แต่พื้นที่ส่วนนี้เองที่หล่อเลี้ยงชุมชนมาอย่างยาวนาน ผลผลิตจากพื้นที่อันหลากหลายนี้เอื้ออำนวยให้ชุมชนเคร็งซึ่งในยุคที่ยังมีครัวเรือนไม่มากนักสามารถดำรงอยู่ได้แม้ว่าจะต้องแบ่งผลผลิตส่วนหนึ่งส่งให้แก่ราชการด้วย (เฉพาะภาษีน้ำผึ้งและภาษีของป่านั้น เพิ่งดไปเมื่อ พ.ศ. 2470 นี้เอง)¹⁹

ผลผลิตจากธรรมชาติซึ่งมีความแตกต่างหลากหลายเหล่านี้มีมากพอที่ชาวเคร็งจะนำไปแลกเปลี่ยนผลิตผลซึ่งชุมชนไม่สามารถผลิตได้อย่างเพียงพอกับชุมชนรอบนอก โดยเฉพาะชาวนั้น ก่อนทศวรรษ 2470 ชาวเคร็งยังไม่สามารถผลิตเองได้อย่างพอเพียงเพราะสภาพพื้นที่ยังไม่เอื้ออำนวย ชาวเคร็งจึงอาศัยทรัพยากรที่หลากหลายซึ่งชุมชนรอบทะเลสาบขาดแคลน เช่น กระจูดเคร็ง, หัวมันเคร็ง ปลาร้าเคร็ง น้ำผึ้งเคร็ง และไม้เสม็ดเคร็ง เป็นต้น เป็นสิ่งแลกเปลี่ยน โดยชุมชนที่ชาวเคร็งสัมพันธ์แลกเปลี่ยน

¹⁵ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพินิจ, การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา (สงขลา: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2540), หน้า 25.

¹⁶เชื่อน ศิริโรจน์, "ตำนานตะเคียะตำนานช้างทุ่ง." หนังสือที่ระลึกในดสังสรรค์ครั้งที่ 30, 5 กุมภาพันธ์ 2543 ณ หอประชุมคุรุสภา กระทรวงศึกษาธิการ กรุงเทพมหานคร, หน้า 79.

¹⁷ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพินิจ, เรื่องเดิม.

¹⁸ปลานิดนี้จะไม่มีเกล็ดเหมือนปลาดุก แต่มีขนาดตัวโตและยาวกว่า สีแดงคล้ำออกดำ มีลายดอกสีขาวจุดเป็นจุดๆ หัวลำตัว เนื้อมันอร่อย

¹⁹ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพินิจ, เรื่องเดิม.

กันตลอดมาในประวัติศาสตร์ก็คือ ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนท่าเสม็ด (ชะอวด) และชุมชนปากพนัง²⁰ และระโนด

ในแง่เศรษฐกิจและทรัพยากร เครื่องจึงเป็นชุมชนหนึ่งที่มีความมั่นคงในตัวเองสูง แม้ว่าจะขาดแคลนข้าว แต่อาศัยความได้เปรียบด้านทรัพยากรธรรมชาติที่แตกต่างกับท้องถิ่นอื่น เครื่องจึงสามารถสร้างอำนาจต่อรองและการยอมรับจากชุมชนรอบนอกได้ ผลิตผลหลายอย่างจึงมีชื่อที่บ่งชี้ความเป็นเครื่องโดยเฉพาะ

อย่างไรก็ดี ลักษณะภูมิศาสตร์ที่เป็นป่าพรุ ชาวเครื่องก็ต้องต่อสู้กับ “โรคภัย” ที่แปลกต่างไปจากชุมชนอื่นๆ ด้วย ดังเช่น “น้ำพรุ” และ “ยุ้งพรุ” ที่เป็นสาเหตุของ “โรคเท้าช้าง” ทำให้โรคนีกลายเป็น “โรคประจำตัว” ของคนเครื่องไปในที่สุด ซึ่งชาวบ้านเองก็ถือว่าเป็นเรื่องธรรมดาที่ครอบครัวหนึ่งๆ จะมีสมาชิกเป็นโรคเท้าช้างสักหนึ่งคน²¹

นอกจากนั้น ยุ้งพรุ ยังเป็นอุปสรรคต่อชีวิตประจำวันของคนเครื่องด้วย เพราะพวกเขาต้องต่อสู้กับยุงตลอดทั้งกลางวันและกลางคืน ชาวบ้านคนหนึ่งเล่าว่า ตกเย็นก็ต้องก่อกองไฟได้ฤกษ์เรือนกันแล้ว เพราะยุงเริ่มชุม ยิ่งตกกลางคืนยุงยิ่งมากขึ้นหลายสิบเท่า ชีวิตประจำวันของชาวเครื่องจึงสัมพันธ์กับกองไฟไต้ยุงอย่างแน่นแฟ้น²² กลิ่นควันไฟจึงติดตัวชาวเครื่องอย่างยากที่จะกำจัดไปได้ง่ายๆ จนชาวบ้านท้องถิ่นอื่นเรียกกลิ่นนี้ว่า “กลิ่นเครื่อง” ด้วยเหตุนี้โรคเท้าช้างและกลิ่นเครื่องจึงเป็นสิ่งที่ผู้คนจากท้องถิ่นอื่นๆ ใช้เป็นเครื่องมือหนึ่งในการแบ่งแยกความเป็นคนเครื่องออกจากกลุ่มอื่น ซึ่งชาวเครื่องเองก็ยอมรับการแบ่งแยกนั้นโดยมองว่าเป็นโรคภัยและกลิ่นธรรมดาที่พวกเขาไม่สามารถปฏิเสธได้

2. ประวัติศาสตร์มีบอก

ความสืบเนื่องของประวัติศาสตร์ชุมชนเป็นปัจจัยหนึ่งที่จะทำให้ชุมชนสามารถใช้อ้างอิงเพื่อนิยามความหมายตัวตนหรืออัตลักษณ์ของตนเองได้ แต่สำหรับชุมชนเครื่อง พวกเขารู้ดีว่าสมาชิกในชุมชนต่างเป็นลูกร้อยพ่อพันแม่ที่อพยพมาจากคนละทิศละทาง ชุมชนของพวกเขาไม่มีรากเหง้าทางประวัติศาสตร์ที่ยาวนานเหมือนกับชุมชนในลุ่มทะเลสาบสงขลาชุมชนอื่นๆ นอกจากนั้นยังเป็นชุมชนโดดเดี่ยวที่การติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนรายรอบไม่อาจเป็นไปได้ง่ายๆ การนี้ชุมชนจึงมีกระบวนการสร้างประวัติศาสตร์ขึ้นมาเพื่ออธิบายตัวเอง โดยพยายามปะติดปะต่อเรื่องราวจากหลักฐานต่างๆ ที่ค้นพบ เช่น การขุดพบเปลือกหอย, การค้นพบวัตถุโบราณชนิดต่างๆ เช่น ถ้วยชาม เครื่องเคลือบ และพระพุทธรูป, ที่

²⁰ พอดา แก่นแก้ว, “ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนปากพนัง พ.ศ. 2439-2525.” (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2528), หน้า 53; กล้า สังข์ทอง, สัมภาษณ์, 1 กรกฎาคม 2544; ชาญณรงค์ หนูช่วย, สัมภาษณ์, 15 กรกฎาคม 2544.

²¹ เสง สดเชย, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546 และ นา ชมตะวัน, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

²² ราน พูลนวล, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

ราบบนควนเคร็ง (ซึ่งมีร่องรอยของสิ่งปลูกสร้าง) เป็นต้น โดยการอธิบายว่าบริเวณนี้เคยติดทะเล และเป็นเส้นทางเดินเรือที่คนนานาชาติเดินทางผ่าน ดังเช่น ตำนานเรื่อง “พระซีแพง” ที่เล่าว่ามีพระคุณเจ้าจากกรุงสุโขทัยองค์หนึ่งชื่อพระแพงได้เดินทางผ่านมาโดยเรือใบ มาเห็นเกาะๆ หนึ่ง (คือควนเคร็ง-หมู่ที่ 11 ปัจจุบัน) มีสถานที่อันร่มรื่นและสวยงาม กลางเกาะสูงมีลานกว้าง มีต้นไม้ขึ้นร่มรื่น และรอบๆ เกาะมีหาดทรายขาวสะอาดสวยงามมาก มีเรือวิ่งผ่านไปมาเสมอ เป็นที่เยียบสงบดี เหมาะสำหรับปฏิบัติธรรมมาก พระแพงจึงตัดสินใจขึ้นมาตั้งสำนักอยู่บนยอดเขาลูกกลางของควนเคร็ง ต่อมาชาวบ้านเรียกชื่อยอดเขาลูกนี้ว่าภูเขาซีแพง หรือภูเขาท้ายโมสท์ ท่านปฏิบัติธรรมเคร่งครัดมากทำให้ชาวเรือที่แล่นเรือไปมาค้าขายเคารพนับถือทั่วกัน ต่อมาชาวเรือเหล่านั้นจึงได้บรรพทุกอิฐหน้าวัดจากกรุงสุโขทัยเอามาช่วยสร้างวัดจนรุ่งเรือง²³

ตำนานเรื่องนี้แพร่หลายมาตั้งแต่เมื่อไรไม่อาจสืบสาวได้ แต่เห็นได้ว่าเป็นกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ด้วยเรื่องเล่าที่สามารถตอบคำถามที่ชุมชนอื่นๆ อาจมีข้อสงสัยต่อชุมชนเคร็งได้ทุกมิติ ตำนานทำหน้าที่อธิบายว่านอกจากเคร็งจะไม่ใช่ชุมชนโดดเดี่ยวแล้ว ยังเป็นชุมชนที่มีโอกาสได้ต้อนรับผู้คนจากแดนไกลซึ่งมีอารยธรรมมาก่อน ซึ่งการสร้างคำอธิบายนี้ตรงกับข้อสันนิษฐานของนักวิชาการที่ได้เข้าไปศึกษาวิจัยชุมชนในภายหลัง การรื้อฟื้นเรื่องนี้ย่อมทำให้ชาวเคร็งมั่นใจในตัวเองมากยิ่งขึ้น

ตำนานอีกตำนานหนึ่งคือ เรื่อง “อ่าวนางห้อง” แพร่หลายเมื่อทศวรรษ 2480 หลังได้รับการบอกเล่าจากคนทรง ตำนานเล่าว่าอ่าวนางห้องซึ่งปัจจุบันคือบริเวณพรุอันกว้างขวางทางด้านทิศใต้ของควนเคร็งซึ่งชาวบ้านใช้เป็นเส้นทางติดต่อกับทะเลน้อยนั้น เกิดขึ้นจากเพชรแก้วพร้อมด้วยน้องชายชื่อเพชรพลอย น้องสาวชื่อนางห้อง และญาติผู้ใหญ่ชื่อจอมเฒ่าได้นำเรือสำเภาบรรทุกสิ่งของเพื่อจะไปร่วมบูชาพระบรมธาตุนครศรีธรรมราช แต่เคราะห์ร้ายเรือต้องลมพายุแตก และล่มลงแถบควนเคร็ง นางห้องติดอยู่ในเรือและจมน้ำตาย ชาวบ้านจึงเรียกสถานที่เรือแตกว่าอ่าวนางห้อง ส่วนเพชรแก้วกับเพชรพลอยเกาะขอนไม้หาดได้ จึงขึ้นไปปักหลักใช้ชีวิตอยู่บนเกาะ ต่อมาเกิดพายุพัดไม้หาดปลัดไปในทะเลด้านตะวันออก ขอนไม้ไปเกยตื้นอยู่ที่แห่งหนึ่ง ปัจจุบันที่แห่งนั้นกลายเป็นชุมชนชื่อ “บ้านขอนหาด”²⁴

จะเห็นได้ว่าตำนานเรื่องนี้เป็นตำนานที่มี “โครงเรื่อง” เหมือนกับตำนานของชุมชนจำนวนมากในกลุ่มทะเลสาบสงขลาที่พยายามสร้างความสัมพันธ์กับพระบรมธาตุนครศรีธรรมราชซึ่งเป็นศูนย์กลางอำนาจของชุมชนในบริเวณกลุ่มทะเลสาบสงขลา มาตั้งแต่โบราณ ทั้งยังสะท้อนถึงความพยายามอธิบายถึงกำเนิดของชุมชนใกล้เคียงอย่างชุมชนขนหาด (ซึ่งเกิดขึ้นหลังชุมชนเคร็ง แต่พัฒนาเร็วกว่ามาก เพราะเป็นชุมชนริมทางรถไฟ) ว่ามีความสืบเนื่องมาจากการเติบโตของเคร็ง ซึ่งสำหรับชุมชนที่เกิดขึ้นมา

²³ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 24-25.

²⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 25-26.

จากเกาะในทะเล ปราศจากอัตลักษณ์ที่เกิดจากความสืบเนื่องทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม จินตนากรรมในลักษณะนี้เป็นสิ่งจำเป็น เพราะถือเป็นสิ่งที่จะทำให้พวกเขารู้สึกมั่นใจที่จะอยู่ในชุมชนและออกไปปฏิสัมพันธ์กับชุมชนภายนอก

3. วัฒนธรรมการเมือง

เนื่องจากเป็นชุมชนที่เข้าถึงยาก และลักษณะภูมิศาสตร์ที่เป็นรอยต่อของ 3 จังหวัด เครื่องจึงมีโอกาสดับรับและเป็นที่พักแรมแก่ผู้คนหลากหลาย ทั้งคนจากชุมชนท่าเสม็ด ชุมชนนางหลง อำเภอชะอวด ชาวนาจากอำเภอระโนด อำเภอหัวไทร อำเภอเชียรใหญ่ และตำบลทะเลน้อย เครื่องจึงเป็นชุมชนที่มีความผสมผสานของวัฒนธรรมที่หลากหลาย ขณะเดียวกันการที่มีคนหลากหลายกลุ่มเข้ามาก็ทำให้มีผู้นำที่หลากหลายไปตามจำนวนกลุ่มผู้คนด้วย กล่าวคือในวิถีของการอพยพแสวงหาที่ทำกินและแสวงหาพื้นที่ตั้งชุมชนในอดีตนั้น กลุ่มหนึ่งๆ จำเป็นต้องมีผู้นำกลุ่มที่สามารถรับผิดชอบความปลอดภัย มีอำนาจและบารมีที่จะจัดการให้เกิดความยุติธรรมในการสรรหาใช้ทรัพยากรให้แก่สมาชิกในกลุ่มได้ ในแง่นี้เมื่อเครื่องประกอบด้วยกลุ่มคนที่หลากหลาย ผู้นำที่มีบารมีจึงย่อมจะกระจายออกไปตามจำนวนกลุ่มด้วย กำนันในชุมชนเครื่องจึงมีหลายกลุ่มตระกูลสลับสับเปลี่ยนกันไป เช่น สกุล "ภิรมย์รักษ์" สกุล "ดูลยา" สกุล "แว่นนาค" สกุล "พรหมพิทักษ์" สกุล "ผิวขาว" และสกุล "ประดิษฐ์" และแต่ละสกุลก็ไม่สามารถสืบทอดอำนาจจนกระทั่งสามารถผูกขาดตำแหน่งกำนันได้อย่างต่อเนื่องหลายรุ่น แต่จะสลับสับเปลี่ยนกันระหว่างกลุ่มสกุล เช่น สกุล "ภิรมย์รักษ์" (นายหนู ภิรมย์รักษ์) ซึ่งเป็นกำนันคนแรกที่ชาวบ้านสืบสาวได้ ก็ไม่สามารถส่งทอดตำแหน่งกำนันให้แก่ชายเสน ภิรมย์รักษ์ ซึ่งเป็นบุตรชายได้ ก่อนนายเสนได้เป็นกำนันจึงมีคนอีก 2 สกุลเข้ามาคั่น คือนายผ่าย ดูลยา และนายเอียด คงเรือง หลังสมัยนายเสนแล้วก็มีสกุล "แว่นนาค" และ "พรหมพิทักษ์" เข้ามาคั่นอีก ต่อมาสกุล "ภิรมย์รักษ์" จึงได้เป็นกำนันอีกครั้ง คือนายหนูจันทร์ ภิรมย์รักษ์ หลังจากนั้นเกือบ 100 ปี สกุล "ภิรมย์รักษ์" จึงได้เป็นกำนันอีก คือนายเอกพจน์ (ตือ) ภิรมย์รักษ์ กำนันคนปัจจุบัน

ปรากฏการณ์ดังกล่าวข้างต้นนี้เกิดขึ้นเพราะมีอำนาจสองชั่วซึ่งดำรงและเคลื่อนไหวอยู่เป็นคู่ขนานกัน กล่าวคือขณะที่กำนันซึ่งเป็นผู้มีอำนาจอย่างเป็นทางการ (ในระยะแรกเป็นคนที่รัฐส่งมาจาก อ.ร่อนพิบูลย์ และ ต.ท่าเสม็ด) สามารถมีอำนาจเหนือชุมชนโดยมีการรับรองจากราชการ ก็ยังมีผู้นำตามประเพณีคนอื่นๆ ที่มีอำนาจบารมีในการจัดการกับชีวิต ความขัดแย้ง และการแบ่งสรรทรัพยากรของคนในชุมชนอยู่ด้วย

ความโดดเด่นของผู้นำตามประเพณีเกิดขึ้นเพราะสามารถให้การช่วยเหลือสมาชิกในชุมชนได้อย่างมีประสิทธิภาพและรวดเร็วมากกว่าเมื่อเปรียบเทียบกับผู้นำที่เป็นทางการ โดยเฉพาะปัญหาที่เกิดจากความพยายามเข้ามาจัดการโดยราชการซึ่งผ่านมาทางผู้นำที่เป็นทางการ เช่นกำนัน และผู้ใหญ่

บ้าน และเจ้าหน้าที่เก็บภาษี ดังเช่น การออกรับหน้าแทนชาวบ้านเมื่อกำนันและหรือเจ้าหน้าที่เข้ามาเร่งรัดเก็บภาษีซึ่งชาวบ้านมักไม่มีเงินจ่ายติดต่อกันหลายๆ ปี²⁵

ด้วยเหตุนี้จึงอาจกล่าวได้ว่าปัญหาความขัดแย้งต่างๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชนมักจะถูกขจัดไปด้วยผู้นำตามประเพณีเป็นส่วนใหญ่ ประสิทธิภาพของกฎหมายในการแก้ไขความขัดแย้งดูเหมือนจะเกิดขึ้นน้อยมาก เพราะผู้นำที่เป็นทางการไม่ได้มีการติดต่อสัมพันธ์กับอำเภอย่างใกล้ชิดเพียงพอ ผู้นำที่เป็นทางการในความทรงจำของชาวบ้านจึงมักจะเป็นเพียงเรื่องราวของการเก็บภาษีและการล้าละในประชากรมากกว่าจะเป็นการแก้ไขความขัดแย้งในการใช้/แบ่งสรรทรัพยากร ซึ่งผู้นำตามประเพณีมีและเป็นที่ต้องการของชาวบ้านมากกว่า โดยเฉพาะการเก็บภาษีนั่น กำนันเป็นเสมือนเจ้าภาษีนายอากรที่ผูกขาดการประมูลภาษีน้ำผึ้งมาโดยตลอด เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงไม่แปลกที่ชาวบ้านจะรู้สึกว่าการไม่ใช้คนของชุมชน แม้ว่าจะมีบ้านเรือนอยู่ในชุมชนก็ตาม²⁶

ผู้นำตามประเพณี นอกจากจะให้การช่วยเหลือคนในชุมชนซึ่งมีปัญหาเกี่ยวกับทางการแล้ว ยังสามารถให้การช่วยเหลือคนที่มีปัญหาจากชุมชนอื่นๆ ที่อพยพหรือหลบหนีเข้ามาอาศัยอยู่ในชุมชนเครื่องด้วย คนเหล่านี้บางส่วนมักจะหนีคดีอาญา หรือหนีค่าราชการมาเช่นเดียวกัน ชาวบ้านในชุมชนใกล้เคียงเล่าว่า พอรู้ข่าวว่าตำรวจจะมาจับ ทุกคนก็จะนึกถึงเครื่อง จนมีคำพูดติดปากว่า “หนีอบนาย (หลบหนีตำรวจ) ให้ไปเครื่อง”²⁷ ด้วยเหตุนี้ผู้นำตามประเพณีจึงมีเครือข่ายที่กว้างขวางไปยังชุมชนรายรอบ เช่น ชุมชนท่าเสม็ด ชุมชนนางหลง ชุมชนร้อนพิบูลย์ อำเภอลำทะเมนชัย ชุมชนการะเกด ชุมชนหัวไทร ชุมชนควนชะลิก จังหวัดนครศรีธรรมราช, ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนพนางตุง ชุมชนแพรกหา อำเภอกวนขนุน จังหวัดพัทลุง, ชุมชนควา ชุมชนปลายคลอง ชุมชนทุ่งสงวน อำเภอรอนดง จังหวัดสงขลา ภายใต้อำนาจบารมีของผู้นำตามประเพณี ชุมชนเครื่องจึงเปรียบเสมือนเป็นศูนย์กลางในการปฏิบัติการต่างๆ ที่รัฐมองอย่างไม่ไว้วางใจ เช่น การปล้นสะดม และการขโมยวัวควายเพื่อส่งไปจำหน่ายที่ไทรบุรี ก็เกิดความร่วมมือกันระหว่างโจรเครื่องกับโจรจากชุมชนอื่นๆ โดยใช้เครื่องเป็นทางผ่านและทางพักวัวควายก่อนจะนำไปส่งให้แก่ผู้ซื้อ อาศัยเครือข่ายที่กว้างขวางของผู้นำตามประเพณี ขบวนการขโมยวัวควายจึงสามารถรับ-ส่งสินค้าได้อย่างปลอดภัย เช่น เส้นทางลำเลียงวัวควายตั้งแต่เขตอำเภอเชียรใหญ่ และหัวไทร จะมีสายจ้างชาวความเคลื่อนไหวของเจ้าหน้าที่ตำรวจอยู่ตลอดรายทางตั้งแต่บ้านเขาพระบาทควนชะลิก ควนทะเลโม่ง จนถึงเครื่อง บนเส้นทางลำเลียงตั้งแต่เครื่องถึงควนขนุนก็จะมีสายจ้างชาวอยู่อีกสายหนึ่งตั้งแต่บ้านหัวป่าเขียว บ้านชอนหาด และทะเลน้อย

²⁵ พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

²⁶ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

²⁷ น้ำ ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

ความมีอำนาจการเมืองหรือพระคุณต่อชาวบ้านนี้เอง ทำให้ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2470 เป็นต้นมา ผู้นำตามประเพณีของกลุ่มบ้านต่างๆ ได้รับการเลือกตั้งเป็นกำนันสลับสับเปลี่ยนกันไป อย่างไรก็ตาม ผู้นำตามประเพณีเหล่านี้ก็ยังไม่สามารถปรับเปลี่ยนหรือประสมประสานอำนาจที่เป็นทางการกับอำนาจที่เกิดขึ้นตามประเพณีได้อย่างลงตัวนัก ส่งผลให้ผู้มีอำนาจยังคงคุ้นเคยกับการใช้อำนาจที่เกิดจากความเป็นผู้นำตามประเพณีซึ่งมีมาแต่เดิม จึงไม่อาจสนองต่อการแสวงหารายได้ของราชการได้อย่างเต็มเม็ดเต็มหน่วยด้วยเหตุนี้ การเงินอากร และค่าภาษีต่างๆ ซึ่งเคยให้กำนันเป็นคนเก็บรวบรวมไปส่งแก่ทางการจึงเปลี่ยนมาให้ชาวบ้านเดินทางไปเสียเองที่อำเภอตั้งแต่ทศวรรษที่ 2460 เป็นต้นมา ทั้งนี้เพราะราชการได้ตระหนักถึงอำนาจการเมืองจากความเป็นผู้นำตามประเพณีของกำนันเหล่านั้นจึงระแวงว่าผลประโยชน์จะตกหล่น บางช่วงราชการจึงได้ลิตรอนอำนาจในการจัดเก็บและพิจารณากฎหมายให้กับคนบางจำพวก (เช่น คนยากจน แร้นแค้น และผู้ช่วยทำทะเบียนสำมะโนครัว เป็นต้น) ของกำนันออกไป เมื่อมีการจัดตั้งกิ่งอำเภอชะอวด ในปี พ.ศ. 2466 เป็นต้นมา ชาวเคร็งจึงต้องรับภาระในการเดินทางอย่างยากลำบากไปจ่ายภาษีและเงินค่าราชการด้วยตนเองที่ทำการกิ่งอำเภอ²⁸ การณ์นี้แทนที่จะทำให้ราชการได้อัตราภาษีเพิ่มมากขึ้น กลับไม่เป็นเช่นนั้น เพราะสภาพที่ชาวบ้านไม่มีเงินตราอยู่ในมือมากพอและความยากลำบากในการเดินทางไปจ่ายภาษี ทำให้ชาวบ้านไม่ค่อยเต็มใจจะไปจ่ายเงินมากนัก อัตราภาษีที่ราชการได้จากเคร็งจึงเป็นจำนวนน้อยกว่าชุมชนอื่นๆ ในอำเภอชะอวดมาโดยตลอดแม้ในช่วงเวลาที่ราชการได้เปลี่ยนระบบภาษีจากเงินค่าราชการและอื่นๆ มาเป็นภาษีบำรุงท้องที่แล้วก็ตาม²⁹

ในปี พ.ศ. 2451 รัฐบาลได้ออกประกาศเรื่อง "ประกาศเปลี่ยนชื่อแขวง แคว้น และบ้าน" มีการวางแผนเรื่องการจัดกาจัดท้องที่ใหม่เพื่อแก้ปัญหาโจรผู้ร้ายในท้องที่ที่ห่างไกลและกำลังเจ้าหน้าที่มีน้อย รัฐบาลจึงให้อำนาจนายอำเภอ และปลัดอำเภอซ้าย-ขวา กำนัน ผู้ใหญ่บ้านซึ่งมียศเป็นหมื่นหรือขุนสามารถจับโจรผู้ร้าย สืบสวน ได้สวนคดีความได้ ความโดดเด่นของชุมชนเคร็งและอำนาจที่มั่นคงของผู้นำตามประเพณี ทำให้ประกาศฉบับนี้มีผลถึงชุมชนเคร็งหลังจากนั้นนานกว่าทศวรรษ โดยในปี พ.ศ. 2463 ทางราชการโดยอำเภอรัตนบุรีได้ส่งกำลังเจ้าหน้าที่ไปตั้งกองปราบปรามผู้ร้ายขึ้นในชุมชนทางด้านทิศตะวันตกเฉียงใต้ของชุมชนเคร็ง คือที่วัดหนองจิก ในเขตบ้านนางหลง เรียกว่า "กองกลาง" หัวหน้าตำรวจผู้เป็นผู้บังคับบัญชาสูงสุดของกองกลางมียศเป็นนายสิบพร้อมกำลังตำรวจ และกำนันผู้ใหญ่บ้านในชุมชนใกล้เคียงเป็นผู้ช่วยและผู้ประสานงาน³⁰

²⁸ พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

²⁹ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 51.

³⁰ กมล เต็มรัตน์, *ย้อนรอยชะอวด* (นครศรีธรรมราช : ศูนย์วัฒนธรรมอำเภอชะอวด โรงเรียนชะอวดวิทยาคาร, 2542), หน้า 6.

การปฏิบัติการของราชการดังกล่าวนั้นนอกจากสะท้อนให้เห็นถึงการดำเนินการตามกลยุทธ์ในการปราบปรามโจรผู้ร้ายในท้องถิ่นห่างไกลโดยการให้อำนาจนายอำเภอเป็นผู้พิพากษาที่เริ่มดำเนินมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2451 แล้ว ยังสะท้อนให้เห็นถึงการพอกพูนของปัญหาโจรผู้ร้ายในชุมชนเครื่องอีกด้วย ผลปรากฏว่ามีโจรผู้ร้ายจากชุมชนเครื่องจำนวนหนึ่งหลบหนีคดีออกไปจากชุมชน ละทิ้งครอบครัว และที่ดิน ซึ่งจับจองเอาไว้จำนวนมากไปอาศัยอยู่ในชุมชนอื่นๆ เช่น ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนควนชะลิก และควนทะเลโมง เป็นต้น³¹

กระนั้นก็ตาม ในเวลาต่อมาของกลางที่วัดหนองจิกก็มีปัญหาเพราะในการควบคุมผู้ต้องหาคดีต่างๆ จะควบคุมไว้ที่วัดหนองจิก เมื่อได้ผู้ต้องหาจำนวนหนึ่งก็จะควบคุมตัวเดินทางจากวัดหนองจิกไปขึ้นรถไฟที่สถานีท่าเสม็ดหรือชะอวดซึ่งอยู่ไกลถึง 5 กิโลเมตร เพื่อไปพิจารณาคดีความที่อำเภอร้อนพิบูลย์ ระหว่างการเดินทางนั้นมักจะมีผู้ต้องหาหลบหนีเสมอ ทางอำเภอร้อนพิบูลย์จึงได้ย้ายกองกลางจากวัดหนองจิกไปตั้งอยู่ที่ทิศตะวันออกของสถานีรถไฟท่าเสม็ด (ที่ตั้งที่ว่าการอำเภอชะอวดปัจจุบัน) ในปี พ.ศ.2466 สมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอ เจ้าฟ้ายุคลทิฆัมพร กรมหลวงลพบุรีราเมศวร์ ข้าหลวงเทศาภิบาลมณฑลนครศรีธรรมราชจึงได้ยกระดับชุมชนท่าเสม็ดขึ้นเป็นกิ่งอำเภอชะอวด อยู่ภายใต้การปกครองของอำเภอร้อนพิบูลย์อีกชั้นหนึ่ง เครื่องจึงมาขึ้นกับกิ่งอำเภอชะอวด³²

ในบริบททางประวัติศาสตร์ที่อำนาจรัฐเข้าถึงได้ยากดังกล่าวนี้นำมาก่อนทศวรรษที่ 2460 ชุมชนเครื่องเป็นชุมชนชายขอบซึ่งมีความมั่นใจในตัวเองเป็นอย่างสูง ชาวเครื่องจำนวนหนึ่งตั้งหรือเปลี่ยนนามสกุลตัวเองให้มีคำว่า “เครื่อง” อยู่ด้วย เช่น “ทองเครื่อง”, “เครื่องนิคม”, “อ่อนเครื่อง” เป็นต้น กระทั่งปลายทศวรรษ แม้ราชการจะพยายามเข้ามาใกล้ชิดเครื่องมากขึ้นโดยการจัดตั้งกิ่งอำเภอชะอวด แต่ราชการก็ต้องยอมรับในตัวตนบางอย่างของชุมชนเครื่อง เช่น จำยอมอนุญาตให้ต้มเหล้าพื้นบ้านเพื่อการดื่มกินภายในชุมชน เพราะเหล้าชนิดนี้สัมพันธ์กับวิถีการผลิตของชาวเครื่องแทบจะแยกไม่ออก ผู้ชายชาวเครื่องจำนวนมากต้องต้มเหล้าเพื่อให้มีเรี่ยวแรงในการทำงาน กระทั่งมีคำกล่าวยกย่องชายเครื่องขึ้นมาคนหนึ่งแพร่กระจายอยู่ในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาว่าเป็น “แบบอย่างที่ดี” ของคนเฒ่าแต่ไม่เสียการงาน คำพูดดังกล่าวคือ “เฒ่าให้เหมือนสงคฺเครื่อง ดีให้เหมือนเหล้าตะเคียว”³³

จนกระทั่งเมื่อถึงทศวรรษที่ 2480 รัฐมีความมั่นใจมากขึ้นว่า อำนาจรัฐที่ได้วางหลักปึกฐานอย่างจริงจังมาตั้งแต่ทศวรรษที่ 2450 นั้นอาจสามารถควบคุมเครื่องได้แล้วโดยสิ้นเชิง จึงถืออำนาจเข้าไปใช้ทรัพยากรกระจุกซึ่งเป็นพื้นฐานทางเศรษฐกิจของชาวเครื่องมาอย่างยาวนาน โดยส่งนักโทษขึ้นดีจาก

³¹ คำ รักแก้ว, สัมภาษณ์, 22 พฤษภาคม 2546.

³² กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 6 ม.3.2/55 เรื่องเปลี่ยนแปลงท้องที่สงขลา พัทลุง นครศรีธรรมราช,” 28 สิงหาคม-4 กันยายน พ.ศ. 2466.

³³ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 16.

ทัศนสถานควนกุฎ จ.พัทลุง ไปถอนกระจุตเพื่อส่งจำหน่ายรายได้เข้ากรมราชทัณฑ์ ในการนี้ รัฐได้
กันแนวเขตถอนกระจุตกว้างขวางหลายสิบไร่ ห้ามไม่ให้ผู้ใดล่วงล้ำ สร้างความเดือดร้อนให้กับชาวบ้าน
เป็นอย่างมาก จึงรวมกลุ่มกันทำทนายรัฐด้วยการพากันไปถอนกระจุตในเขตหวงห้ามต่อหน้าเจ้าหน้าที่
และนักโทษที่กำลังทำงานกันอยู่ ความทำทนายนี้บานปลายก่อให้เกิดการปะทะกันอย่างรุนแรง นักโทษ
และชาวบ้านบาดเจ็บจำนวนหนึ่ง ไม่นานหลังจากนั้น รัฐก็ถอนกำลังนักโทษกลับออกไป โดยผลการ
สอบสวนไม่มีการเอาผิดฝ่ายใด³⁴

4. วัฒนธรรมความเชื่อ

แม้ในความทรงจำของชาวบ้าน วัดในชุมชนเคร็งจะเกิดขึ้นมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2450 แล้ว แต่บ
บาทของวัดที่สัมพันธ์กับวิถีชีวิตของชาวบ้านนั้นจะอยู่แค่เพียงบทบาทด้านพิธีกรรม และการศึกษาเป็น
หลัก นอกจากนั้น วัดยังเป็นสถาบันของชุมชนที่สามารถควบคุมใจเคร็งให้ดำรงวิถีของ "ไอ้เสือ" ที่
สามารถยืนอยู่ในท่ามกลางการยอมรับของคนในชุมชนและท้องถิ่นรายรอบ โดยกฎบัตรข้อสำคัญก็คือ
ใจเคร็งต้องมีจรรยา คำนึงถึงความเป็นพวกหมู่เดียวกัน ไม่ลักไม่ปล้นหรือทำร้ายผู้อื่น เด็ก และบ้าน
เรือนหลังใดก็ตามที่เคยให้หลังคาคุ้มหัว หรือให้น้ำให้ข้าวกิน หลักจรรยานี้เองทำให้สิ่งที่ได้มาจากการ
ลักขโมยส่วนหนึ่งได้รับการแบ่งปันกันไปทั่วทั้งหมู่บ้าน และชุมชนอื่นๆ ที่เป็นเครือญาติ เครือชาย ตลอด
จนผู้ที่เคยให้การหลบพัก³⁵

ด้วยเหตุนี้ ในหมู่ชาวเคร็งทั่วไป วัฒนธรรมความเชื่อที่มีอิทธิพลต่อพวกเขาอย่างลึกซึ้งก็คือ
ความเชื่อเรื่องผีและอำนาจลึกลับ โดยเคร็งมีผีบรรพบุรุษหรือ "ทวด" มากถึง 12 ตนด้วยกัน ทวดเหล่านี้
กระจัดกระจายอยู่ตามเนินควนต่างๆ มีหน้าที่ปกป้องคุ้มครองชาวเคร็งระหว่างการทำมาหากิน หรือติด
ต่อสัมพันธ์กับชุมชนรายรอบ เช่น ทวดหัวควนเคร็ง ที่อยู่ระหว่างทางไปทะเลน้อยซึ่งมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับ
จระเข้ร้าย ชาวเคร็งก็จะบนบานขอให้ทวดปกป้องคุ้มครองทุกครั้งที่ต้องเดินทางผ่านทางนี้ ทวดตากกล้วย
ยายคำ อยู่ทางทิศใต้ให้ความคุ้มครองผู้คนบนควนซึ่งเมื่อต้องไปติดต่อกับชาวควนอื่นๆ ทวดชัยหัว
หมอน ให้ความคุ้มครองชาวบ้านที่จะเดินทางไป ต.ท่าเสม็ด และ อ.ร่อนพิบูลย์ ทวดปากช่องหนองดี
คุ้มครองผู้ที่เดินทางไป อ.เชียรใหญ่ และ อ.หัวไทร จ.นครศรีธรรมราช นอกจากนี้ยังมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่นๆ ที่
เกิดขึ้นจากตำนานคอยปกป้องปาดันน้ำบนควนสูง (เช่น ตาเพชรแก้ว) หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สร้างความหวง
ความฝันให้กับชาวเคร็ง เช่น เรื่องทรัพย์สินสมบัติของนางห้องที่ทำให้ชาวเคร็งมั่งมีกันคันทามานาน

ความเชื่อเรื่องผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายเหล่านี้สะท้อนนัยยะเกี่ยวกับชุมชน 2 ประการ คือ นัย
ยะของความต้องการความมั่นคงปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินของสมาชิกแต่ละคนในชุมชน และความ

³⁴ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 5.

³⁵ เอี่ยม เพ็ญ, สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2544.

ต้องการความปลอดภัยในทรัพยากรซึ่งชุมชนต้องใช้ร่วมกัน ทั้งสองประการนี้เป็นอำนาจชนิดหนึ่งที่สามารถควบคุม กัดดันสมาชิกในชุมชนและนอกชุมชนให้ประพฤติปฏิบัติตามความคาดหวังของบุคคลและชุมชนได้

เกี่ยวกับการสร้างความมั่นคงปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินของสมาชิกแต่ละคนในชุมชนนั้น เป็นเพราะความยากลำบากในการคมนาคมทำให้ชุมชนโดดเดี่ยว ปราศจากความมั่นใจในการผลิตและดำเนินชีวิต ชุมชนจึงสร้างความมั่นใจขึ้นมาปกป้องตัวเองโดยผลิตความเชื่อเรื่องผีขึ้นมาเพื่อให้รู้สึกมั่นคงในการดำเนินกิจกรรมต่างๆ เราจะพบว่าผีในชุมชนเครื่องนั้นแต่ละตนถูกแบ่งสรรให้มีอำนาจหน้าที่ที่หลากหลายครอบคลุมกิจกรรมในชีวิตของชาวเครื่องในทุกมิติ ตั้งแต่ชีวิตที่เป็นจริงจนถึงชีวิตที่เป็นความฝันหรือความคาดหวัง เช่น มิติของการติดต่อสัมพันธ์และแลกเปลี่ยนกับชุมชนอื่นๆ ก็จะมีผีที่ให้การคุ้มครองการเดินทางทั้งทางเรือในคลอง ในพรุ และทางบก เช่น ตาหวดปากควน ตาอินทร์แก้ว ตาหวดตากล้วยยายคำ หวดหัวควนเครื่อง และหวดปากช่องหนองดี มิติของการผลิต เช่น การทำนาของชาวบ้านควนยาวก็มีตาทองลูกกับแม่พรายประสิทธิ์ (แม่ปิ้งเฒ่า) ให้การปกป้องคุ้มครอง การหาปลา และผลผลิตจากพรุของชาวบ้านแต่ละคนก็มีหวดหัวควนเครื่องช่วยสร้างความมั่นใจ มิติของการสร้างขวัญกำลังใจของชุมชนก็มีตาหวดหลักเมือง ตาหวดร่มเมือง มิติของการปกป้องรักษาทรัพยากรก็มีผีเพชรแก้ว เพชรพลอย และจอมเฒ่า ขณะเดียวกันก็ยังมีผีที่สร้างความหวังถึงชีวิตที่ดีกว่าให้แก่ชาวเครื่องอีกด้วย คือนางห้องในอ่าวนางห้อง ที่ชาวบ้านยังเชื่อกันจนถึงปัจจุบันว่านางห้องได้เก็บซ่อนสมบัติเอาไว้ในพรุ รอชาวบ้านผู้มีบุญบารมีมาค้นพบในวันหนึ่ง กล่าวถึงที่สุดก็จะได้ว่าผีต่างๆ เหล่านี้มีอำนาจในการควบคุม/กล่อมเกล้าให้ชุมชนและปัจเจกชนมั่นใจ/ไม่มั่นใจ กล้า/กลัว มุ่งมั่น/ท้อแท้ ได้

ส่วนนัยยะของผีที่สร้างอำนาจเพื่อความปลอดภัยในทรัพยากรซึ่งชุมชนต้องใช้ร่วมกันนั้นมักจะเกี่ยวกับการสงวนพื้นที่บางพื้นที่เอาไว้เป็นพื้นที่เฉพาะสำหรับสาธารณะใช้สอย โดยชุมชนสร้างสรรค์เรื่องเล่าเกี่ยวกับความศักดิ์สิทธิ์ ความลึกลับ และความน่ากลัวลงไป เช่น พื้นที่ของผีเพชรแก้ว และเพชรพลอยบนควนเครื่อง ที่เป็นป่าต้นน้ำก็มีความเชื่อกันว่าใครจะไปถากถางหรือบุกรุกสร้างบ้านเรือนไม่ได้ ไมเช่นนั้นก็จะเกิดอันตรายหรืออาเพศแก่คนผู้นั้นหรือคนรอบข้าง³⁶

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเครื่อง

³⁶ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 27.

อำนาจรัฐที่เข้ามาใกล้ชิดกับชุมชนเคร่งมากขึ้น ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2460 เป็นต้นมา แม้ว่าจะไม่ถึงกับทำให้ชุมชนเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็วเหมือนกับชุมชนอื่นๆ ที่อยู่รายรอบทะเลสาบ เพราะเคร่งยังมีลักษณะทางภูมิศาสตร์ที่โดดเด่นเข้าถึงได้ยาก แต่มันก็เป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ชุมชนเคร่งต้องเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของตัวเองในเวลาต่อมา เพื่อตอบรับกับความเปลี่ยนแปลงของ "โลกใหม่" รายรอบ ในการนี้ นอกจากชุมชนเคร่งต้องต่อสู้กับความย้อนแย้งภายในซึ่งระดับและความเร็วในการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของปัจเจกไม่เท่ากันแล้ว พวกเขายังต้องรับมือกับระดับและความเร็วของปัจจัยของการเปลี่ยนแปลงภายนอกซึ่งตัวงอเข้ามาในทุกขณะ ในที่นี้จะกล่าวถึงการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมการเมืองและวัฒนธรรมความเชื่อ ซึ่งเป็นตัวบ่งชี้หลักของการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเพื่อตัวตนใหม่ และการเปลี่ยนแปลงประชากรอันเนื่องมาจากการที่พวกเขาเริ่มตระหนักถึงระดับความยากจนและด้อยโอกาสของชุมชน

1. วัฒนธรรมการเมือง

การยกสถานะกิ่งอำเภอชะอวด ขึ้นเป็นอำเภอเมื่อปี พ.ศ. 2495 แม้จะเป็นการดึงชุมชนเคร่งเข้าไปอยู่ใกล้กับศูนย์อำนาจรัฐในระดับท้องถิ่นมากขึ้น แต่การติดต่อระหว่างเคร่งกับราชการ หรือกับชุมชนเจริญกว่าอย่างชะอวดยังเกิดขึ้นได้ยาก เพราะการคมนาคมที่แสนลำบาก³⁷ ในช่วงทศวรรษ 2500 แม้ว่าการคมนาคมทางบกจะได้รับการพัฒนาบ้างแล้วก็ตาม แต่ภัยธรรมชาติ โดยเฉพาะวาตภัยและอุทกภัยก็เกิดขึ้นอยู่เสมอๆ ระหว่าง พ.ศ. 2506-2508 ทำให้การคมนาคมทางบกระหว่างเคร่งกับชะอวดไม่สามารถเข้าไปแทนที่การคมนาคมทางน้ำแบบเดิมได้โดยทันที ในห้วงเวลานี้กำนัน ผู้ใหญ่บ้านจึงเป็นเพียงกลไกของราชการเพียงกลุ่มเดียวที่ใกล้ชิดและมีอิทธิพลต่อการปฏิบัติตามนโยบายการพัฒนาของรัฐซึ่งอยู่ภายใต้การแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับต่างๆ

กลางทศวรรษที่ 2510 ซึ่งวาทกรรมการพัฒนากำลังสะพัดไปทั่วชนบทไทย เคร่งรอดพ้นจากการครอบงำอย่างจริงจังจากราชการอีกครั้งหนึ่งเมื่อแผนการพัฒนาของราชการขัดแย้งกันเอง ระหว่างมาตรการป้องกันภัยคอมมิวนิสต์กับแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ โดยอำเภอชะอวดถูกระบุให้เป็นเขตแทรกซึมของเจ้าหน้าที่จากกองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายใน (กอ.รมน.) เพื่อป้องกันภัยคอมมิวนิสต์ ข้าราชการระดับปฏิบัติงานไม่กล้าที่จะลงไปพบปะกับชาวบ้านเพื่อกระทำให้เป็นไปตามนโยบายพัฒนาคุณภาพชีวิต (พัฒนาจิตสำนึก ขจัดความมั่งงายไร้เหตุผล) และให้ทำการผลิตที่เป็นแบบแผนของทางราชการตามที่แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติวางไว้ (เช่น การเพาะปลูกแผนใหม่) ขณะเดียวกันเจ้าหน้าที่จะวางตัวถืออภิสิทธิ์เป็นคนของรัฐที่เคร่งครัดก็ทำไม่ได้ เพราะระแวง

³⁷ ชาวบ้านเล่าว่าการเดินทางไป-กลับเคร่ง-ชะอวด ซึ่งมีระยะทางแค่ 10 กิโลเมตรในยุคนั้น ต้องใช้เวลาถึง 2 วัน 2 คืน.

ภัยจากชาวบ้าน ด้วยเหตุนี้งานประชุมอบรมชาวบ้าน ตลอดจนงานพัฒนาสังเคราะห์ต่างๆ ที่เคยเกิดขึ้นอย่างทั่วถึงเมื่อปลายทศวรรษ 2500 จึงหยุดชะงักไปด้วย³⁸ นโยบายรัฐที่ริเริ่มมาตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510 ไม่ได้ได้รับการสานต่อในชุมชนเครื่อง ชาวบ้านยังคงทำกิจกรรมทางเศรษฐกิจที่พวกเขาคุ้นเคย ตัวอย่างเช่น การส่งเสริมการเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจที่ประสบผลในช่วงเวลานี้มีเพียงอย่างเดียวเท่านั้น คือ การปลูกมะพร้าว ขณะที่การส่งเสริมการปลูกกาแฟที่เข้าสู่ชุมชนเครื่องพร้อมๆ กันกลับไม่แพร่หลาย

การที่ข้าราชการระดับปฏิบัติงานไม่กล้าลงพื้นที่จึงเป็นช่องว่างอันสำคัญที่ทำให้กำนันผู้ใหญ่บ้านมีอำนาจเหนือชาวบ้านอย่างเต็มรูปแบบ ทั้งมาตรการด้านการพัฒนา และการปกครอง ผู้นำที่เป็นทางการในชุมชนสามารถอ้างอิงอำนาจและมาตรการของทางอำเภอมาใช้ควบคุมพฤติกรรมของชาวบ้านในการปกครองได้โดยปราศจากการควบคุมหรือคานอำนาจจากผู้นำตามประเพณี (ซึ่งเคยเป็นอำนาจคู่ขนานกันมาก่อนดังที่กล่าวแล้ว) ทำให้พัฒนาการการใช้อำนาจของผู้นำเป็นทางการเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางไม่พึงประสงค์ เจ้าหน้าที่ราชการจำนวนน้อยนิดที่ถูกส่งลงไปส่วนหนึ่งถูกผนวกเข้าเป็นคนของผู้นำไปโดยปริยาย สถานีตำรวจซึ่งตั้งขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2522 ก็ต้องยุบเลิกภายในเวลาไม่นานนัก เมื่อหัวหน้าสถานีซึ่งเป็นคนสนิทของผู้นำหมู่บ้านถูกสังหารอย่างมีเงื่อนงำ³⁹ ดังนั้นตั้งแต่กลางทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ผู้นำทางการเริ่มไม่ให้ความสำคัญกับอำนาจบารมี หากหันไปสร้างอำนาจอิทธิพล โดยใช้โอกาสที่สามารถเข้าถึงนโยบายและกลไกอำนาจได้ใกล้ชิดกว่าชาวบ้านทั่วไปเป็นช่องทาง

นโยบายรัฐที่เน้นการสร้างโครงสร้างพื้นฐาน เป็นเหตุสำคัญที่ทำให้ผู้นำเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของตนเองไป โดยผู้นำเหล่านี้เริ่มมองเห็นโอกาสในการยกระดับทางเศรษฐกิจเพื่อสร้างอิทธิพลในเชิงเศรษฐกิจ ตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ผู้นำเครื่องจึงหันไปประกอบธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับนโยบายการพัฒนาของรัฐ เช่น ธุรกิจรับเหมาก่อสร้างขนาดเล็กๆ ถ้าหากเป็นการก่อสร้างขนาดใหญ่ๆ เช่น การสร้างถนนสายหลักของหมู่บ้าน ก็จะดักธุรกิจจากถิ่นอื่นๆ เช่น อำเภอชะอวด หรืออำเภอทุ่งสง เข้ามาร่วมมือ โดยผู้นำจะอำนวยความสะดวกให้ทุกอย่าง ตั้งแต่การหาเนื้อดิน/หินมาถมถนน จัดสร้างที่พัก/อาหารการกินให้คนงาน ระดมกำลังชาวบ้านช่วยเหลือเมื่อเกิดอุปสรรค รวมกระทั่งรับประกันความปลอดภัยจากโจรผู้ร้าย เป็นต้น

อาจกล่าวได้ว่าธุรกิจรับเหมาก่อสร้างของผู้นำทางการในยุคนี้เฟื่องฟูเป็นอย่างมาก กล่าวกันว่า การรับเหมาก่อสร้างโรงเรียนนั้นจะให้กำไรสูงที่สุดเพราะวัสดุอุปกรณ์ โดยเฉพาะไม้เนื้อแข็งนั้นไม่ต้องซื้อจากที่ไหนเลย เพราะสามารถนำออกมาจากป่าในชุมชนที่สูงด้านทิศตะวันตกของชะอวดได้โดยง่าย

³⁸ กองบรรณาธิการ, "สัมภาษณ์ผู้อำนวยการโรงพยาบาลอำเภอชะอวด," วารสารแพทย์นครสัมพันธ์ 5, 5 (กันยายน-ตุลาคม, 2521): 53.

³⁹ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 7 มิถุนายน 2546.

ธุรกิจนี้ส่งผลให้ผู้นำชุมชนเครื่องในยุคนี้นี้มีสายสัมพันธ์อย่างแน่นแฟ้นกับพ่อค้าไม้ชาวจีนรายใหญ่และรายเดียวในอำเภอชะอวด⁴⁰ อย่างไรก็ตาม ด้วยเหตุที่เป็นความสัมพันธ์เชิงธุรกิจซึ่งอาจจะเสียเปรียบได้โดยง่าย เพราะเล่ห์เหลี่ยมทางการค้าของชาวจีนนั้นมียุ่่มาก ผู้นำเครื่องจึงต้องสร้างอำนาจอิทธิพลขึ้นมาให้เป็นที่ยอมรับแก่คู่ธุรกิจ เช่น อาจสร้างนักเลงโตขึ้นมาเป็นเงาของตนเอง หรือแสดงออกถึงความ เป็นนักเลงโตของตนเองด้วยการเลี้ยงดูวัยรุ่นหรือชายฉกรรจ์ไว้เป็นจำนวนมาก ขณะเดียวกันก็สร้างสายสัมพันธ์ออกไปในระนาบกว้างด้วยการเป็นมิตรหรือผูกเกลือกกับผู้นำในท้องถิ่นอื่นๆ เช่น ปากพอง ปาพะยอม หรือแม้กระทั่งผู้นำในจังหวัดยะลาและจังหวัดปัตตานี

ระหว่างราชการกับอำนาจอิทธิพลของนักเลงโต วัยรุ่น ชายฉกรรจ์ ซึ่งชาวบ้านเรียกกันติดปากว่า “อันธพาล” กำนันและผู้ใหญ่บ้านจึงไม่สามารถเข้าข้างฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดได้ ในการช่วยเหลือราชการเพื่อปราบโจรผู้ร้ายอันถือเป็นหน้าที่สำคัญ กำนันผู้ใหญ่บ้านจะลงมือทำก็ต่อเมื่อมีการมาตั้งกองปราบกันภายในชุมชนเท่านั้น ทั้งนี้กำนันผู้ใหญ่บ้านสามารถกระทำได้เพียงไปเกลี้ยกล่อมโจรผู้ร้ายให้มอบตัวกับกองปราบเพื่อให้ราชการเห็นเป็นรูปธรรม โดยรับปากว่าจะให้การช่วยเหลือภายหลัง⁴¹ การเกลี้ยกล่อมนี้ทำกันอย่างลับๆ กระทั่งชาวบ้านเข้าใจว่าเหตุที่โจรผู้ร้ายเหล่านั้นออกมามอบตัวเป็นเพราะมนต์คาถาของอดีตตำรวจมือปราบผู้หนึ่ง⁴²

การที่มีความขัดแย้งกันเองระหว่างนโยบายของรัฐบาลสองนโยบาย คือนโยบายการพัฒนาตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติกับนโยบายการป้องกันภัยคอมมิวนิสต์ ทำให้เกิดช่องว่างขึ้นในชุมชนเครื่องจนกระทั่งเปิดโอกาสให้ผู้นำเป็นทางการใช้อำนาจและโอกาสที่ได้จากราชการปรับเปลี่ยนตนเองจากการสร้างอำนาจจารีมีแบบเก่าไปเป็นการสร้างอำนาจอิทธิพลแทน โดยอำนาจอิทธิพลดังกล่าวนี้มีที่มา 2 ทางคือการเป็น/อ้างอิง/ดูแลนักเลงโต/อันธพาล และการสร้างฐานะทางเศรษฐกิจด้วยการทำธุรกิจรับเหมาก่อสร้าง ความแปรเปลี่ยนดังกล่าวนี้ทำให้ช่องว่างระหว่างผู้นำกับชาวบ้านกว้างออกไปมากยิ่งขึ้น ไม่มีใครได้เห็นกำนันหรือผู้ใหญ่บ้านเดินบอกข่าวการประชุมหมู่บ้านเหมือนกับที่เคยได้เห็นอีก การตัดสินใจขัดแย้ง ผู้นำเลือกใช้ความรุนแรงและการข่มขู่แทนการเกลี้ยกล่อมหรือร้องขอ กำนันในช่วง 2500-2520 จึงถูกเปรียบเทียบเป็นเสมือน “นายอำเภอ” ดังเช่นชาวบ้านผู้หนึ่งเปรียบเทียบให้ฟังว่า “ก็เหมือนกับนายอำเภอ เรารู้จักชื่อ เกรงกลัว เกรงใจ แต่ไม่เคยเห็นหน้า และไม่กล้าทัก”⁴³

⁴⁰ เรื่องเดียวกัน.

⁴¹ นา ขมตะวัน, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁴² พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

⁴³ ชื่น มากแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

ก่อนการกระจายอำนาจการปกครองลงสู่ท้องถิ่นในรูปขององค์การบริหารส่วนตำบลเมื่อปลายทศวรรษที่ 2530 อำนาจของผู้หน้าที่เกิดขึ้นจากหลายช่องทาง เช่น การได้รับการรับรองจากราชการ การเป็นเจ้าของที่ดิน การเป็น/อิงนักเลงโต และการเป็นเจ้าของธุรกิจรับเหมา ทำให้ผู้นำขยายนิยามตนเองออกไปพ้นจากความเป็นคนเครื่องกำนันท่านหนึ่งภาคภูมิใจเป็นอย่างสูงที่ได้รับการยกย่องเป็น “กำนันดีเด่น” เป็นคนแรกของเครื่องเมื่อทศวรรษ 2510 เขาได้รับ “แหวนทองคำ” และ “ปิ่น” (สมิท 38) โดยต้องขึ้นไปรับที่กรุงเทพมหานคร การไปกรุงเทพมหานครอย่างมีเกียรติครั้งนี้ทำให้ความเป็นอื่นของเขาขยายขอบเขตออกไปมากกว่าเก่าเพราะได้เข้าไปทำความรู้จักกับกำนันที่ได้รับการยกย่องด้วยกันในหลายท้องถิ่นของภาคใต้ ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นครั้งนั้นทำให้เกิดเส้นสาย จนเขาสามารถฝากฝังวัยรุ่นในเครื่องจำนวนหนึ่งให้ออกไปทำงานอยู่ต่างถิ่น หรือแม้กระทั่งเข้ารับศึกษาต่อในโรงเรียนพลตำรวจยะลาเมื่อต้นทศวรรษที่ 2530

ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ก่อให้เกิดอัตลักษณ์ใหม่ให้แก่ผู้นำ จนบางคนมั่นใจที่จะไปสร้างบ้านเรือนไว้อีกหลังหนึ่งในตัวอำเภอ ไปๆ มาๆ ระหว่างบ้านสองหลัง ส่งลูกหลานไปเรียนและพักอาศัยอยู่ที่นี่ บ้างก็มีห้องพักหรือซื้อบ้านอยู่กรุงเทพมหานคร กำนันท่านหนึ่งนิยมไปปักหลักอยู่หลังที่ว่าการอำเภอชะอวดด้วยสำนึกว่าตนเป็นคนของทางอำเภอ แม้กระทั่งเมื่อเกิดเหตุน้ำท่วมใหญ่ในชุมชนชะอวดซึ่งเครื่องได้รับผลกระทบจากภัยครั้งนี้ด้วย กำนันท่านนี้ก็นั่ง “สั่งการ” อยู่ที่บ้านหลังที่ว่าการอำเภอให้คนเครื่องนำเรือหางยาวซึ่งทั้งหมู่บ้านมีอยู่ 10 ลำมาช่วยราชการที่ชะอวด

การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ดังกล่าวนี้เป็นทั้งผลและเหตุให้กลุ่มผู้นำและสายตระกูลมีโอกาสทางสังคมมากกว่าชาวบ้านทั่วไป ทั้งยังเป็นกลุ่มคนกลุ่มแรกๆ ที่สามารถเข้าถึงความเป็นสมัยใหม่ภายใต้วาทกรรมของการพัฒนาด้วย

2. วัฒนธรรมความเชื่อ

วัดควนป้อม ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่าสร้างขึ้นตั้งแต่สมัยปลายรัชกาลที่ 5 ถือเป็นวัดแห่งแรกในชุมชนที่มีบทบาทเป็นสถาบันที่ชาวบ้านใช้ประกอบพิธีกรรมและศึกษาเล่าเรียนทางธรรม และเป็นแหล่งปลูกฝังจรรยาไฉ่เสื่อ แต่ดังที่กล่าวแล้ว บทบาทเช่นนี้ไม่ได้เป็นหนึ่งเดียวกับชีวิตชาวบ้านทั่วไปมากเท่ากับ ความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษทั้ง 12 ตน

แต่ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2450 เป็นต้นมา บทบาทของวัดในฐานะสถาบันการศึกษาก็ทวีความสำคัญมากยิ่งขึ้น มีการตั้งโรงเรียนวัดขึ้นเป็นครั้งแรกที่ควนป้อม โดยทางอำเภอร่อนพิบูลย์ส่งครูจาก ร่อนพิบูลย์มาสอน 1 คน และต่อมาในทศวรรษ 2480 ก็ย้ายโรงเรียนจากวัดควนป้อมมาอยู่ที่ควนยาว เพื่อให้เป็นศูนย์กลางของตำบลที่แท้จริง ไม่นานหลังจากนั้นก็สร้างโรงเรียนวัดควนเคร็ง โดยครูที่สอนก็เป็นชาวเคร็งที่ได้รับการศึกษาจากโรงเรียนวัดควนป้อมนั่นเอง สองถึงสามทศวรรษต่อมาก็เกิดวัดและโรงเรียนวัดขึ้นเต็มพื้นที่ตำบลเคร็ง จนปัจจุบันมีวัด 6 แห่ง และโรงเรียนอีก 7 โรงเรียน

ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงอุดมการณ์ในชีวิตของชาวเครื่องที่ค่อยๆ เปลี่ยนแปลงไป การศึกษาเริ่มกลายเป็นช่องทางในการไต่เต้าเพื่อชีวิตที่ดีกว่าแทนที่จะมาวัดแต่มุ่งหวังในทรัพย์สินสมบัติของ “นางห้อง” เหมือนในอดีต ในทศวรรษที่ 2490 มีผู้ปกครองจากควนต่างๆ ส่งลูกหลาน บุกป่าฝ่าหล่มโคลนมาเรียนที่โรงเรียนบ้านควนยาวร่วม 30 คน⁴⁴ บางคนต้องเดินทางไกลกลับอย่างยากลำบาก บางคนก็อาศัยบ้านญาติหรือคนรู้จักในควนยาวอยู่อาศัยจนเสร็จสิ้นฤดูกาลสอบไล่⁴⁵ ในทศวรรษที่ 2510 ลูกหลานของผู้นำชุมชนบางคนมีโอกาสดำรงเรียนที่กรุงเทพฯ⁴⁶

การให้การศึกษาแก่ตนเองของชาวเครื่องในห้วงเวลานี้เป็นสิ่งที่ปรากฏฐานของการเปลี่ยนแปลงระบบความเชื่อเรื่องผีซึ่งเคยมีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตและวิถีการผลิตของชาวเครื่องมาแต่ในอดีต ป่าต้นน้ำซึ่งเคยเชื่อว่าผีเพชรแก้วและผีเพชรพลอยให้ความคุ้มครองอยู่ถูกโค่นตัดไปจำนวนหนึ่งเพื่อนำไม้ไปสร้างโรงธรรมศาลา ในทศวรรษที่ 2500⁴⁷ แม้ในการตัดโค่นนี้จะมีพระสงฆ์ ชาวบ้าน ครู และนักเรียนจำนวนหนึ่งทำพิธีเซ่นไหว้ขออนุญาตสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ปกป้องคุ้มครองอยู่ตามความเชื่อดั้งเดิม แต่ก็สะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อเรื่องผีที่มีความเข้มข้นเคร่งครัดน้อยลง ตำนานเรื่องทรัพย์สินของนางห้อง กลายเป็นช่องทางให้แก่การมีพฤติกรรมที่ผิดทำนองคลองธรรม เช่น มีการสร้างคำอธิบายถึงช่องทางในการได้มาซึ่งทรัพย์สินสมบัติเสียใหม่ โดยบอกว่าผู้ที่มีบุญจะได้ทรัพย์สินสมบัติของนางห้องนั้นต้องเป็นผู้บุญ และผู้บุญคนนั้นต้องอาบน้ำชำระร่างกายให้สะอาด ทาแป้งหอมกรุ่น ออกจากบ้านไป (คนเดียว) ตั้งแต่วางเพื่อไปค้นหา ปรากฏว่าคำอธิบายดังกล่าวกลายเป็นเรื่องโหละพ้อ เพราะมีคำรำลือภายหลังว่า เรื่องนี้เป็นเรื่องที่หญิงและชายมีครอบครัวแล้วคู่หนึ่งใช้เป็นเหตุนัดพบกัน

สำนึกในระบบกรรมสิทธิ์ที่รัฐเข้ามาจัดประกายในทศวรรษที่ 2490 ก็เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่สั่นคลอนความเชื่อเรื่องผีของชาวเครื่องไปแทบสิ้นเชิง เพราะหลังจากนั้นพื้นที่ส่วนที่เป็นภูเขาและเนินควนก็ถูกรุกรานและอ้างสิทธิ์มากขึ้นเรื่อยๆ ปรากฏการณ์นี้เกิดขึ้นเพราะสำนึกในระบบกรรมสิทธิ์ได้แสดงตัวตนให้ชาวเครื่องได้ประจักษ์ว่าพวกเขาสามารถใช้ระบบกรรมสิทธิ์ตอบสนองระบบเงินตราซึ่งชีวิตสมัยใหม่อันต้องประกอบด้วยการศึกษา ระบบภาษี ตลอดจนอุดมการณ์การบริโภครองรับ

อย่างไรก็ดี ความสามารถในการเข้าถึงราชการ กฎหมาย ตลอดจนชีวิตสมัยใหม่ ก็ส่งผลให้มีคนเครื่องเพียงกลุ่มเดียวเท่านั้นที่สามารถมีกรรมสิทธิ์เหนือที่ดินบนเนินควนได้ วาทกรรมอำนาจรัฐที่มีอภิสิทธิ์เหนือที่ดินว่างเปล่า พื้นที่ป่าไม้ มีความศักดิ์สิทธิ์ต่อวิถีของชาวเครื่องทั่วไปเพียงพอ วาทกรรมนี้เมื่อผนวกกับความเชื่อในอำนาจที่สาม หรืออำนาจผี ทำให้ชาวบ้านทั่วไปไม่หาญกล้าที่จะเข้าไปรุกราน

⁴⁴ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 5-6 มิถุนายน 2546.

⁴⁵ ราน พูนนวล, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

⁴⁶ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 7 มิถุนายน 2546.

⁴⁷ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 30.

มากนัก จึงเป็นการเปิดช่องให้คนกลุ่มน้อยซึ่งเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ตัวเองไปแล้วได้ตกตวง ดั่งบันทึกของครูกลิ่น ทองกลับ ที่กล่าวถึงสภาพป่าไม่ว่า “เมื่อก่อนปรากฏว่าที่ดินของทวดมีอยู่หลายสิบไร่ แต่เดี๋ยวนี้เหลือน้อย เพราะขาดความขลัง คนก็ไม่กลัว เลยผนวกเอาที่ดินเสียเรื่อย ๆ”⁴⁸

อย่างไรก็ดี ความเปลี่ยนแปลงระบบความเชื่อนี้ของชาวเครื่องก็มีความย้อนแย้งกันอยู่บ้าง นั่นก็คือ ขณะที่ระบบความเชื่อเรื่องผีกับการปกป้องป่าไม้หรือพื้นที่สาธารณะเริ่มเสื่อมคลายลงจนเกิดการรุกที่สาธารณะของคนในชุมชน แต่กับพื้นที่และทรัพยากรในเขตพรุ ชาวเครื่องกลับสร้างเรื่องอาถรรพณ์ขึ้นมามากขึ้นในช่วงทศวรรษที่ 2490-2510 ทั้งนี้เนื่องจากชาวเครื่องเริ่มมองเห็นและหวงแหนสิทธิของตนต่อทรัพยากรในชุมชนซึ่งชาวท้องถิ่นอื่นๆ เคยร่วมใช้อย่างอิสระมาอย่างยาวนาน จึงใช้เรื่องเล่าอาถรรพณ์เหล่านี้สกัดกั้นคนภายนอกไม่ให้เข้ามาใช้สอยได้โดยง่าย ซึ่งก็เป็นผลสำเร็จ เพราะคนภายนอกส่วนหนึ่งกลัวอาถรรพณ์เหล่านั้น บางคนถึงกับเช็ดขยาด ไม่มาถอนกระจุตและตัดไม้เสม็ดไปเลยก็มี⁴⁹

3. การเปลี่ยนแปลงประชากร

ปัญหาภัยธรรมชาติทั้งน้ำท่วม พายุถล่ม และไฟไหม้ ซึ่งเกิดขึ้นอยู่เป็นระยะๆ ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2487 เป็นต้นมาส่งผลสะท้อนต่อการดำรงชีวิตทั้งทางเศรษฐกิจและสังคมของชาวเครื่องอยู่เสมอ ความกดดันเหล่านี้มาถึงขีดสุดเมื่อเกิดอุทกภัยครั้งใหญ่เมื่อปี พ.ศ. 2518 น้ำที่ไหลทะลักมาจากป่าทางด้านทิศตะวันตกของอำเภอชะอวด แม้จะไหลผ่านมาสู่ชุมชนเครื่องโดยไม่สร้างความเสียหายให้แก่ชีวิตมากนัก แต่บ้านเรือนของชาวบ้านก็ถูกกระแสน้ำทำลายลงไปจำนวนหนึ่ง พืชผลที่เพาะปลูกไว้เสียหาย น้ำเจิ่งนองไม่สามารถเพาะปลูกได้อยู่เป็นเวลานาน นากระจุตและบ่อปลาไหลเสียหายทุกเจ้า⁵⁰ ต้นทศวรรษที่ 2520 ชาวเครื่องจึงอพยพโยกย้ายออกไปอยู่ในท้องที่อื่นๆ ทั้งในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาและจังหวัดน่านไกลนัย 100 ครัวเรือน⁵¹ ในจำนวนนี้มี 30 ครัวเรือนย้ายไปอยู่พังงาเพราะมีที่ดินซึ่งเคยจับจองเอาไว้แล้วเมื่อปี พ.ศ. 2511⁵² ชาวนาอีกจำนวนหนึ่งประสบปัญหาการทำนาไม่ได้ผล จึงย้ายออกไปบุกเบิกที่เคียนซา จังหวัดสุราษฎร์ธานี และจังหวัดชุมพร พลิกผันตัวเองกลายเป็นชาวสวนเต็มรูป

⁴⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 38-39.

⁴⁹ เพ็ญ หนูปาน, สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

⁵⁰ ลิม ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁵¹ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 5-7 มิถุนายน 2546.

⁵² การจับจองที่ดินในจังหวัดพังงาครั้งนั้น ราชการเปิดโอกาสให้โดยมีเงื่อนไขว่า คนจับจองต้องมีทะเบียนบ้านอยู่ในจังหวัดพังงา ชาวบ้านเหล่านี้ได้รับความช่วยเหลือจากกำนันคนหนึ่งซึ่งเป็นเครือญาติทำการ “ย้ายปลอม” (ย้ายไปเฉพาะชื่อ) ให้ ด้วยเหตุนี้กลุ่มชาวบ้านกลุ่มนี้จึงสามารถสร้างความมั่นใจในที่ได้ไปได้ เมื่อมีปัญหาจึงสามารถอพยพออกจากชุมชนได้โดยไม่ต้องรังรอง ; เรื่องเดียวกัน.

แบบ ชาวเขื่อนเหล่านี้ลงหลักปักฐานอยู่ในต่างถิ่นอย่างมั่นคง จนกระทั่งบางคนได้รับเลือกตั้งเป็นผู้นำชุมชนในท้องถิ่นนั้น⁵³

พิจารณาจากตัวเลขเปรียบเทียบระหว่างจำนวนประชากร พบว่าประชากรเขื่อนมีแนวโน้มลดลงเรื่อยๆ เช่น ปี พ.ศ.2534 หมู่ที่ 4 บ้านควนเขื่อน มีประชากรทั้งสิ้น 275 ครัวเรือน สองปีหลังจากนั้นจึงลดลงเหลือเพียง 251 ครัวเรือน ต่อมาในปี พ.ศ.2540 มีเพิ่มขึ้น 11 ครัวเรือนเป็น 262 ครัวเรือน ทิศทางเดียวกับหมู่ที่ 6 บ้านทุ่งตะเคียนดวน ซึ่งอยู่ติดกับอำเภอเชียรใหญ่ จังหวัดนครศรีธรรมราช ชาวบ้านจะอพยพออกไปตั้งบ้านเรือนในเชียรใหญ่ ซึ่งถิ่นฐานดั้งเดิมอยู่เสมอกว่า สถิติปี พ.ศ.2534 ระบุว่าบ้านทุ่งตะเคียนดวนมี 50 ครัวเรือน ปี พ.ศ.2536 อพยพออกไป 3 ครัวเรือนเหลือเพียง 47 ครัวเรือน หรือหมู่ที่ 8 ซึ่งมีอาณาเขตกว้างขวางถึง 3,000 ไร่ กินอาณาบริเวณบ้านย่านแดง บ้านบางสักโพรง บ้านบางกรูด บ้านบางไพรปก ปี พ.ศ.2536 มีครัวเรือนทั้งสิ้น 64 ครัวเรือน ลดลง 6 ครัวเรือนจากปี พ.ศ. 2534 ที่เคยมีทั้งสิ้น 70 ครัวเรือน เช่นเดียวกับบ้านเขมิ ซึ่งเคยเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ชาวบ้านเชื่อกันว่า "ผีแรง" กลุ่มตระกูลแรกทีกล้ำเข้าไปอยู่ในพื้นที่นี้คือสกุล "ศิรินพวงศ์" นำโดยนายนวนล ศิรินพวงศ์ บุตรสาวและบุตรชาย สร้างบ้านอยู่ 3 ครัวเรือนด้วยกัน ต่อมานายนวนลเสียชีวิต จนถึงทุกวันนี้เกือบ 10 ปีแล้วที่บ้านเขมิเหลืออยู่เพียง 2 ครัวเรือน นอกจากนี้ไม่มีทำที่ว่าจะมีผู้เข้าไปอยู่เพิ่มขึ้นแล้ว ครอบครัวของบุตรทั้งสองของนายนวนล ศิรินพวงศ์ ก็ยังพร้อมที่จะอพยพออกไปอยู่ท้องถิ่นอื่นอีกด้วย

เหตุปัจจัยที่ควรพิจารณาอีกประการหนึ่งที่มีผลต่อการตัดสินใจอพยพโยกย้ายออกจากชุมชนของชาวเขื่อนก็คือระบบกรรมสิทธิ์ที่ไร้ความมั่นคง ปัญหานี้โดยมากแล้วมักจะเกิดกับชาวบ้านซึ่งมีที่ดินไม่มากนัก เป็นชาวบ้านที่ได้รับที่ดินมาจากการซื้อขายภายหลังเกิดการรับรองสิทธิ์โดยราชการเป็นครั้งแรกเมื่อทศวรรษที่ 2490 ที่ดินเหล่านี้เดิมเป็นของเจ้าที่ดินรายใหญ่ๆ ซึ่งแบ่งขายให้โดยการทำสัญญาปากเปล่า และครอบครองโดยพฤตินัย กรรมสิทธิ์เหนือที่ดินแปลงเล็กๆ ของชาวบ้านเหล่านี้จึงปราศจากความมั่นคง พวกเขาอยู่กันอย่างหวาดระแวงว่ารัฐหรือเจ้าของที่ดินเดิมจะเข้ามาอ้างสิทธิ์เวนคืนไม่วันใดก็วันหนึ่ง

มีคำอธิบายที่แพร่กระจายทั่วไปในหมู่ชาวบ้านว่า อันที่จริง ถ้าหากันตามกฎหมายแล้วชุมชนเครังทั้งชุมชนตั้งอยู่บนที่ดินในเขตป่าสงวนของรัฐ แต่ผู้นำหมู่บ้านได้ใช้ความสามารถในการขอร้อง/ต่อรองกับรัฐจนรัฐยินยอมจัดสรรให้ชาวบ้านเพื่อได้อาศัยและทำมาหากิน⁵⁴ คำอธิบายนี้ส่งผลให้ความไม่มั่นใจในระบบกรรมสิทธิ์มีมากขึ้น ขณะเดียวกันนัยยะของคำอธิบายก็สะท้อนถึงการปิดกั้นการถ่ายโอน/ส่งมอบกรรมสิทธิ์ซึ่งเจ้าของที่ดินต้องทำ ไปให้แก่ราชการ อันเป็นการลดแรงเสียดทานระหว่าง

⁵³ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

⁵⁴ แดง สงเดช, เรื่องเดิม.

เจ้าของที่ดินรายใหญ่ (ผู้ขาย) กับชาวบ้านทั่วไป (ผู้ซื้อ) ทำให้เจ้าของที่ดินรายใหญ่ลอยตัวจากภาระในการเร่งรัดการถ่ายโอนกรรมสิทธิ์ให้แก่ผู้ซื้อ ที่ตั้งบ้านเรือนและที่ดินทำกินของชาวบ้านจำนวนมากจึงครอบครองสิทธิ์กันโดยพฤตินัย ชาวบ้านเหล่านี้มีวิธีสร้างความมั่นใจให้แก่ตัวเองด้วยคำอธิบายว่า เมื่อเทียบกับเอกสารสิทธิ์แล้ว การครอบครองโดยพฤตินัยจะศักดิ์สิทธิ์กว่ามาก "เราก็ตอบว่า ทำไร่ สร้างคอกหมู คอกไก่ เจ้าหน้าที่มาเห็นเขาคงเห็นใจ สิทธิ์เราก็มั่นโดยอัตโนมัติ"⁵⁵

ความไม่มั่นคงเหล่านี้เป็นเหตุผลสำคัญทำให้ชาวเครื่องฮั่นไหวต่ออุปสรรคในการผลิต เมื่อมีที่ไป พวกเขาจึงสามารถตัดสินใจได้โดยง่ายที่จะละทิ้งถิ่นฐานออกไปอยู่ยังที่ที่ดีกว่าโดยขายที่ดินเดิมทิ้งไปในราคาถูก ซึ่งส่วนใหญ่แล้วเจ้าของที่ดินเดิมจะซื้อคืน หรือไม่ก็อาจขายต่อให้แก่ผู้อพยพรุ่นใหม่ ๆ ซึ่งเข้ามาอยู่ในเครื่องอย่างประปรายระหว่างทศวรรษที่ 2520 ถึงต้นทศวรรษที่ 2530 ตลอดทั้งคนเครื่องรุ่นใหม่เพิ่งสร้างครอบครัว หรือแยกออกมาจากครอบครัวเดิม อย่างไรก็ตาม กระทั่งนั้นจะเกิดขึ้นได้น้อยมาก เพราะโดยส่วนใหญ่แล้ว คนรุ่นใหม่ ๆ ที่เติบโตขึ้นมาในช่วงทศวรรษที่ 2520 นั้นมักจะออกไปจากชุมชน ไปหางานทำในจังหวัดอื่นๆ โดยเฉพาะภูเก็ต สงขลา พังงา และสุราษฎร์ธานี และตัดสินใจมีครอบครัวสร้างบ้านเรือนอยู่ในจังหวัดเหล่านั้น จะกลับมาอีกครั้งก็เมื่อพบเจอกับอุปสรรคที่ยากแก่การแก้ไขเท่านั้น เช่น ครอบครัวแตกแยก หัวหน้าครอบครัวถูกจับกุม เป็นต้น บ้านที่ของกลืน ทองกลับกล่าวถึงปัญหาของคนจนตรอกเหล่านี้เอาไว้ตอนหนึ่งว่า

ตำบลเครื่อง...เป็นตำบลที่ล้าหลังมากที่สุดของอำเภอนี้ เศรษฐกิจตกต่ำกว่ามาตรฐาน ทรัพยากรทุกอย่างทรุดหนัก จำนวนประชากรแทนที่จะเพิ่มกลับลดน้อยลงไปมากเพราะผู้คนละทิ้งถิ่นฐานไปหาที่ทำมาหากินใหม่ๆ เฉพาะกับคนที่มีโอกาสได้ร่ำเรียนสูงๆ ก็จะไปทำงานที่อื่น เพราะได้พบกับความสะดวกสบาย และโอกาสที่จะสร้างฐานะให้เจริญขึ้นดีขึ้น มีช่องทางดีกว่าที่นี่มากมาย ส่วนคนที่ยังตั้งหน้าตั้งตาอยู่ต่อไป เพราะความยากจนบังคับให้ขยับขยายไม่ได้ จึงต้องทนรับกรรมกันต่อไป⁵⁶

เราอาจกล่าวได้ว่า ในสภาพที่เศรษฐกิจย่ำแย่ หนทางในการประกอบอาชีพมิให้เลือกน้อยลงๆ ลงทรัพยากรธรรมชาติมีจำกัด การอพยพเข้ามาปักหลักในเครื่องของคนจากถิ่นอื่นๆ ตลอดจน "คนเครื่องกลับใจ" เหล่านี้เกิดขึ้นเพราะตกอยู่สภาพไร้ทางออก ชุมชนเครื่องกลายเป็นที่รวมของคนจนตรอก ชาวบ้าน

⁵⁵ ขึ้น มากแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

⁵⁶ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 48-49.

คนหนึ่งกล่าวอย่างน้อยเนื้อต่ำใจในชะตากรรมว่า บรรพบุรุษของพวกเขาคงมองอนาคตของเครื่องออกว่า จะจบด้วยความ "เสียงเครื่อง" จึงตั้งชื่อบ้านว่าเครื่อง⁵⁷

อัตราการขยายตัวของประชากรในตำบลเครื่องตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมาจึงแทบจะไม่เกิดขึ้นเลย แม้ว่าจะมีคนใหม่ ๆ เข้ามาอยู่บ้าง แต่คนในเครื่องเองก็ย้ายออกไปเรื่อยๆ เช่นเดียวกัน ระบบเครือญาติซึ่งเคยใหญ่โต ครอบคลุมความเกือบทั้งควนในอดีตจึงแปรเปลี่ยนไป เครื่องปัจจุบันจึงมีนามสกุลแปลกๆ ใหม่ ๆ มากมาย โดยที่ไม่มีความเกี่ยวข้องในฐานะญาติพี่น้องกันแต่อย่างใด

กลุ่มคนสายตระกูลใหญ่ในเครื่องก็มีน้อยลงเรื่อยๆ ยกเว้นสกุล "ภิรมย์รักษ์" ซึ่งปัจจุบันมีอยู่มากมายกระจัดกระจายออกไปอยู่แทบทุกควน สายสกุลนี้แม้จะไม่ได้เป็นเจ้าของที่ดินรายใหญ่ (เพราะถูกแบ่งปันไปให้สมาชิกซึ่งมีอยู่จำนวนมาก) แต่ก็ยังคงบทบาทตระกูลผู้นำชุมชนเอาไว้ได้ในระดับหนึ่ง โดยการปรับตัวเข้ากับการเมืองระบบใหม่ในทศวรรษที่ 2530 เช่น เป็นสมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบล เป็นประธานกลุ่มอาชีพ และกลุ่มลงคะแนนต่างๆ บางก็เป็นพ่อค้า/แม่ค้าคนกลางรับซื้อกระจุและผลิตภัณฑ์กระจุออกจำหน่ายทั่วประเทศ

4.ความเป็นเครื่อง ความเป็นอื่น

สำหรับชาวเครื่องทั่วไป อัตลักษณ์ของพวกเขาเลื่อนรางลงเมื่อองค์ความรู้เกี่ยวกับการพัฒนาไหลเข้าสู่ชุมชนมากขึ้น อย่างไรก็ตาม การสลายตัวของอัตลักษณ์ชาวเครื่องทั่วไปก็คงจะเกิดขึ้นหลังกลุ่มผู้นำและสายตระกูล เพราะอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจทำให้ชาวบ้านทั่วไปมีโอกาสเดินออกไปสัมพันธ์กับรัฐโดยตรงน้อยมาก ปัจจัยหลักของการสลายตัวของอัตลักษณ์ของชาวเครื่องทั่วไปจึงเป็นเพราะการเข้ามาของปัจจัยภายนอกเป็นสำคัญ เมื่อประกอบกับการที่ปัจจัยภายใน คือกลุ่มสายตระกูลผู้นำกลายเป็นแบบอย่างของผู้ที่มีโอกาสในชีวิตมากขึ้นเมื่อยินยอมกลายเป็นอื่น สองปัจจัยจึงสนับสนุนกันให้ชาวเครื่องรู้สึกต่ำต้อยถึงความเป็นเครื่องซึ่งเคยมีมาแต่เดิม "ไอ้เสือ" ถูกนิยามจากผู้ขายวัยฉกรรจ์เสียใหม่ว่าเป็นแค่ล็กเล็ขโมยน้อยก็เป็นไอ้เสือได้⁵⁸ เพราะพวกเขาอยู่ภายใต้การอุปถัมภ์ของผู้นำที่มีอำนาจอิทธิพล (ซึ่งอาจเป็นไอ้เสือเก่า) ขณะที่ชาวบ้านต่อสู้กับอำนาจนักเลงโตเหล่านี้ด้วยการให้นิยามพฤติกรรมของผู้นำอำนาจอิทธิพลและผู้ขายวัยฉกรรจ์เหล่านี้ว่า "อันธพาล"

ด้วยเหตุนี้ ใจผู้ร้ายในยุคนี้จึงกลายเป็นเรื่องผิดปกติ และผิดกฎหมาย ไอ้เสือ ใจ ค่อยๆ หายไปจากวิถีวัฒนธรรมของชาวเครื่อง เมื่อให้เล่าถึงเรื่องไอ้เสือ ชาวเครื่องจำนวนหนึ่งจึงมักย้อนระลึกไปถึงไอ้เสือในอดีตตั้งแต่ทศวรรษที่ 2500 ย้อนขึ้นไป กล่าวถึงการลักขโมย การปล้นสะดมของไอ้เสือเหล่านี้ด้วยความรู้สึกว่าเป็นเรื่องธรรมดา มีท่าทีเกรงใจ และน้ำเสียงยกย่อง เพราะไอ้เสือเหล่านั้นก็ได้ทำหน้าที่ปก

⁵⁷ รำน พูลนวล, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

⁵⁸ แดง สงเดช, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

ป้อมชุมชนและมีผลประโยชน์ร่วมกัน แต่เมื่อกล่าวถึงพฤติกรรมของนักเลงโตในทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ชาวบ้านจะเรียกเพียงแต่ชื่อ หรืออาจะมี “ไอ้” นำหน้า

เหตุที่เป็นเช่นนี้อาจมีที่มา 2 ประการ คือ ประการแรก บุคคลที่ถูกอ้างถึงเหล่านั้นยังมีชีวิตอยู่ในชุมชน ประการต่อมาก็คือ ชาวบ้านเริ่มยึดมั่นกฎหมายเป็นบรรทัดฐานในการพิจารณาความประพฤติของนักเลงโตเหล่านั้นจนทำให้วัฒนธรรมไอ้เสือกลายเป็นความเป็นอื่นไป นอกจากนั้นนักเลงโตเหล่านี้ยังไม่สามารถคงวัฒนธรรมจรรยาไอ้เสือเช่นที่ไอ้เสือยุคก่อนๆ มีเอาไว้ได้ ความเดือดร้อนจึงสามารถเกิดขึ้นได้กับชาวบ้านทั่วไปเสมอหน้ากัน ชาวบ้านจึงมองว่านักเลงโตเป็นอุปสรรคต่อความเจริญก้าวหน้าของชุมชน ดังเช่นเมื่อครั้งจังหวัดยกเลิกโครงการลาดยางถนนสายหลักระหว่างชะวอด-ควนยาวในปี พ.ศ.2528 ชาวบ้านวิพากษ์วิจารณ์กันว่าเป็นเพราะนักเลงโตในหมู่บ้านเรียกค่าคุ้มครองบริษัทรับเหมามากเกินไป⁵⁹

ก่อนทศวรรษที่ 2520 นั้นชาวบ้านจะถือเป็นเรื่องธรรมดาที่ครอบครัวหนึ่งๆ จะมีคนเป็นโรคเท้าช้างสักหนึ่งคน แต่เมื่อได้รับความรู้ด้านการสาธารณสุขจากเจ้าหน้าที่สาธารณสุขอำเภอและเจ้าหน้าที่สถานีอนามัยประจำตำบลซึ่งเข้ามาประจำการพร้อมการก่อตั้งสถานีอนามัยเมื่อทศวรรษที่ 2520 พวกเขาเริ่มเห็นว่าอาการเท้าโตเป็นโรคชนิดหนึ่งซึ่งมีหนทางป้องกันหรือรักษาให้หายขาดได้⁶⁰ คนที่เป็นโรคเท้าช้างจึงไม่กล้าออกมาเดินถนน เพราะกลัวจะพบกับคนนอกชุมชน โดยเฉพาะผู้หญิง ถึงกับมีอุทาหรณ์เตือนใจชายหนุ่มต่างถิ่นว่าเมื่อเห็นหญิงสาวชาวเครีนั่งพับเพียบอยู่บนเรือนอย่าเพิ่งหลงใหลในรูปโฉมหน้า จนกว่าจะแน่ใจว่าเธอไม่เป็นโรคเท้าช้างเสียก่อน โดยให้ใช้อุบายขอน้ำดื่มสักขัน⁶¹ ถ้าผู้หญิงเครีจำเป็นต้องออกนอกบ้าน เธอจะต้องสวมผ้าถุงยาวจนถึงตาตุ่ม⁶² สามีวัย 75 ปีของนางแดง สงเดช เป็นคนเดียวในบ้านท่ามุดที่ยังเป็นโรคเท้าช้างอยู่ในปัจจุบัน เมื่อให้เล่าถึงสามี นางหัวเราะอย่างอายๆ บอกว่า “ถ้ารู้แต่แรกว่าจะ เป็น ‘ตีนโง่’ ฉันไม่เอาหรอก...”

นอกจากนั้น ความรู้ด้านการสาธารณสุขที่ชาวเครีมีมากขึ้นตั้งแต่ทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมา เป็นเหตุให้กลิ่นควันไฟที่ต้องจุดไต้ยุงทั้งกลางวันกลางคืนติดตัวชาวเครีจนชาวชุมชนรอบลุ่มทะเลสาบสงขลารับรู้กันทั่วไปและเรียกว่า “กลิ่นเครี” กลายเป็นกลิ่นที่ไม่พึงปรารถนา ชาวเครีจึงรู้จักอาบน้ำเมื่อต้องออกไปสัมพันธ์กับภายนอก แม้ว่าในความเห็นของชาวบ้านบางคนจะเห็นว่ากลิ่นเครีสามารถไล่ยุงได้โดยอัตโนมัติก็ตาม⁶³

⁵⁹ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 50.

⁶⁰ แดง สงเดช และ นา ชมตะวัน, 8 มิถุนายน 2546.

⁶¹ ลี้ม ทองแก้ว, เรื่องเดิม; และ เพ็ญ หนูปาน, เรื่องเดิม.

⁶² วอน ชมตะวัน, เรื่องเดิม.

⁶³ ราน พูลนวล, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

ชาวเครื่องจึงเริ่มเอาใจใส่กับการอาบน้ำชำระร่างกายมากขึ้น แทบทุกครัวเรือนพยายามหาทำเลเหมาะๆ ขุดบ่อของครอบครัว⁶⁴ ทศวรรษที่ 2530 จึงแทบไม่มีบ้านไหนเลยที่ต้องไปพึ่งพาบ่อน้ำบ้านคนอื่น หรือบ่อน้ำสาธารณะ สบู่ที่มีจำหน่ายในร้านขายของชำแทบทุกร้านทำหน้าที่ยึดจัดความเป็นเครื่องออกจากร่างกายพวกเขาออกไปได้อย่างหมดจด

ในกระแสของความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ เครื่องซึ่งเคยเป็นชุมชนซึ่งมีวิถีวัฒนธรรมที่มีอัตลักษณ์อย่างสูงจึงถูกนิยามความหมายจากวาทกรรมการพัฒนาให้กลายเป็นชุมชนใจร เป็นที่รุ่มร่ามของความด้อยพัฒนาและล้าหลังแทบทุกอย่าง คำว่า “เครื่อง” เป็นที่รู้จักกันดีในหมู่ชาวภาคใต้ตอนกลางว่าสื่อถึงความป่าเถื่อนและล้าหลัง โดยที่คนที่พูดอาจไม่เคยรู้เลยว่าเครื่องคือตำบลๆ หนึ่งซึ่งมีตัวตนจริงๆ⁶⁵ ในห้วงเวลานี้ กลุ่มตระกูลที่เคยใช้หรือเปลี่ยนนามสกุลให้มีคำว่า “เครื่อง” อยู่ด้วยจึงเปลี่ยนนามสกุลใหม่ให้ไพเราะกว่าเดิม ในห้วงเวลานี้ ปัญญาชนในชุมชนจึงเริ่มทบทวนประวัติชื่อบ้านกันใหม่ ดำเนินเรื่อง “พระชีแพง” จากกรุงสุโขทัยซึ่งเคยเป็นวรรณกรรมมุขปาฐะถูกปัญญาชนดังกล่าวนำไปบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร และกลายเป็นต้นเรื่องที่ใช้สืบสาวและสันนิษฐานถึงความเป็นมาของชื่อหมู่บ้าน ผลการสืบสาวสรุปได้ว่าชื่อ “เครื่อง” น่าจะเพี้ยนมาจาก “เครื่อง” อันเป็นวิถีการปฏิบัติธรรมของพระชีแพงหลังตัดสินใจยึดพื้นที่บนควนเครื่องเป็นสถานบำเพ็ญบุญบารมี⁶⁶ คำอธิบายนี้น่าเชื่อถือขึ้นเมื่อเป็นคำที่มีความหมายอยู่ในพจนานุกรม⁶⁷ และได้รับการตอกย้ำจากพระชันผู้ใหญ่จากจังหวัดนครศรีธรรมราชที่เคยเดินทางมาปฏิบัติศาสนกิจในเครื่องเมื่อทศวรรษที่ 2530 จนปัจจุบันคำอธิบายนี้แพร่กระจายในหมู่ชาวบ้านทั่วไป

การสร้างคำอธิบายถึงความเป็นมาของชื่อหมู่บ้านเสียใหม่ ให้สามารถอ้างอิงความหมายตามพจนานุกรมได้ดังกล่าวนี้อาจสะท้อนถึงความต้องการที่จะมีที่อยู่ที่ยืนอยู่ในสารบบของทางราชการของชุมชนเครื่อง ขณะเดียวกัน มันก็ได้ทำหน้าที่กะเทาะตัวตนในอดีตซึ่งชาวเครื่องสมัยใหม่รู้สึกแปลกแยกมา

⁶⁴ ประมวล เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพินิจ, การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา, หน้า 19.

⁶⁵ ไม่เพียงแต่เครื่องเท่านั้นที่ชื่อชุมชนได้กลายเป็นคำที่สื่อถึงความล้าหลังอย่างสุดลิ่มทิ่มประตู แต่ในยุคลศตวรรษที่ 2500 ที่วาทกรรมการพัฒนาส่งกลิ่นหอมหวานคลเคลุ้งไปทั่วสังคมไทย วาทกรรมงามนุนี้ก็ทำให้ “ชื่อ” หรือ “พื้นที่” ของชุมชนในท้องถิ่นภาคใต้หลายชุมชนต้องประสบชะตากรรมเยี่ยงเดียวกับชุมชนเครื่อง ดังเช่น คำว่า “โหมเหนื่อ” หรือ “หมู่เหนื่อ” ที่หมายถึงชุมชนเชิงภูเขาบรรทัด แถบ อ.กงหรา, อ.ศรีบรรพต (เดิมเป็นส่วนหนึ่งของ อ.ควนขนุน) จ.พัทลุง หรือบ้านอ้ายเขียว, ในเขียว และในหมิง อ.พรหมคีรี จ.นครศรีธรรมราช ชื่อเหล่านี้เป็นที่รู้กันไปทั่วทั้งภาคใต้ว่าสื่อถึงอะไร โดยคนส่วนใหญ่ไม่รู้ว่าเป็นชุมชนที่มีอยู่จริง

⁶⁶ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 16.

⁶⁷ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

นานนับแต่ทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมาให้หลุดร่อนออกไป ด้วยเหตุนี้ เมื่อเกิดโรงเรียนมัธยมโรงเรียนแรกและโรงเรียนขึ้นในชุมชนเมื่อทศวรรษที่ 2530 ชาวเคร็งจึงต้องตั้งเอาชื่อ “ชะอวด” ซึ่งเป็นศูนย์กลางอำนาจของพวกเขามาอ้างอิง ลดระดับชื่อ “เคร็ง” ซึ่งเป็นชื่อบ้านชื่อใหม่ (ในจิตสำนึกใหม่) ลงไปเป็นเพียงคำขยาย เป็น “โรงเรียนมัธยมชะอวดเคร็งธรรมวิทยา” โรงเรียนมัธยมประจำตำบลแห่งนี้จึงเป็นโรงเรียนของชุมชนที่ไม่มีร่องรอยของชุมชนดั้งเดิมหลงเหลืออยู่อีกเลย นอกจาก “พื้นที่” ที่ตั้งเท่านั้น

ชุมชนเคร็งจึงกลายเป็นอีกชนบทหนึ่งที่ทั้งถูกทำ และจำยอม เดินต่อแถวชุมชนชนบทยากจนซึ่งกำลังเปลี่ยนแปลงเรียกร้องความเอาใจใส่จากรัฐมากขึ้น เหมือนชุมชนชนบทอื่นๆ ในประเทศไทย.

บทสรุป

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเคร็งในช่วงระยะเวลาเพียงไม่กี่ทศวรรษย้อนลงไป กระทั่งเคร็งกลายเป็นชุมชนที่มีรูปร่างหน้าตาและจิตสำนึกแทบจะไม่แตกต่างจากชุมชนอื่นๆ ในประเทศไทย ถือเป็นรูปธรรมที่เด่นชัดของวาทกรรมการพัฒนาของรัฐที่เข้ามาเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชาวบ้านให้เป็นโลกทัศน์สำเร็จรูป อัตลักษณ์ดั้งเดิมซึ่งเคยทำให้ชุมชนรายขอบที่ถูกหลงลืมจากอำนาจรัฐมานานหลายทศวรรษสามารถดำรงความมั่นใจและมั่นคงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรีและเป็นที่ยอมรับของชุมชนรายรอบค่อยๆ ถูกบ่อนเซาะ กะเทาะ และทำลายลงไป ชาวบ้านจึงเริ่มรู้สึกแปลกแยกกับอดีตของตัวเองพร้อมๆ กับความพยายามสร้างอัตลักษณ์ขึ้นมาใหม่เพื่อให้ตัวเองสามารถยอมรับตัวเอง และสามารถสัมพันธ์กับผู้อื่นได้อย่างไม่รู้สึกลำบากมีปมด้อย แต่เนื่องจากอัตลักษณ์ใหม่ๆ เหล่านี้เกิดขึ้นจากวาทกรรมรัฐที่เน้นการพัฒนาจากศูนย์กลาง อัตลักษณ์ใหม่ของชาวเคร็งจึงไม่สามารถหลุดพ้นจากอัตลักษณ์ที่เกิดจากการพึ่งพารัฐไปได้แต่อย่างใด.

บรรณานุกรม

กมล เต็มรักษ์, ย้อนรอยชะอวด. นครศรีธรรมราช: ศูนย์วัฒนธรรมอำเภอชะอวด โรงเรียนชะอวดวิทยาการ, 2542.

กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 กษ.3 เล่ม 3 หนังสือเจ้าพระยาพลเทพฯ เรื่องไปบอกข้าหลวงกรมนา
สายหักสินเมืองนครศรีธรรมราช." 14 มีนาคม รศ.111.

กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม. 47/19 รายงานราชการมณฑลนครศรีธรรมราช," 4 ตุลาคม ร.ศ.
117.

กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม. 47/3 หนังสือกราบทูลพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นสมมตอมรพันธุ์
ราชเลขาณการเรื่องการจัดแบ่งท้องที่ต่างต่างในแขวงเมืองนครศรีธรรมราชเป็นอำเภอฯ." 30
ธันวาคม ร.ศ.115.

กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.47/14 สำเนาจดหมายจากพระวิจิตรวราสสนข้าหลวงพิเศษตรวจ
ราชการเมืองสงขลา และพัทลุง." 11 มีนาคม ร.ศ.114

กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 6 ม.3.2/55 เรื่องเปลี่ยนแปลงท้องที่สงขลา พัทลุง นครศรีธรรมราช,"
28 สิงหาคม-4 กันยายน พ.ศ. 2466.

กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.2 14/74 สมเด็จพระบรมราชาธิบดีทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ
หัวเมืองปักษ์ใต้." 1-21 กันยายน ร.ศ. 115.

กรรมการ ตันประเสริฐ ประทุม ชุ่มเพ็งพันธ์ แสงอรุณ กนกพงศ์ชัย และถ้วน หลี่เชิง.รายงานการวิจัย
สนองพระราชประสงค์เรื่องนครศรีธรรมราช.กรุงเทพฯ: สถาบันวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิม
พระเกียรติ, 2540.

กล้า สังข์ทอง. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 28 หมู่ที่ 7 บ้านหัวป่าเขียว ตำบลทะเลน้อย อำเภอควนขนุน
จังหวัดพัทลุง. สัมภาษณ์, 1 กรกฎาคม 2544.

กลิ่น ทองกลับ. หนังสือประวัติเครื่องหรือเครื่อง. นครศรีธรรมราช: ชะวอดการพิมพ์, 2534. (พิมพ์เพื่อ
อุทิศเป็นวิทยาทาน แจกเป็นที่ระลึกในงานทอดกฐินสามัคคี ณ วัดควนเคร็ง วันที่ 27 ตุลาคม
2534).

กองบรรณาธิการ. "สัมภาษณ์ผู้อำนวยการโรงพยาบาลอำเภอชะวอด" ใน วารสารแพทย์นคร
สัมพันธ์. 5, 5 (กันยายน-ตุลาคม 252): 51-55.

แคล้ว นาคนวล อายุ 80 ปี บ้านเลขที่ 17 หมู่ที่ 9 บ้านควนชิงต. ควนเคร็ง อ. ชะวอด จ. นครศรีธรรมราช.
สัมภาษณ์ 25 ธันวาคม 2544.

จังหวัดนครศรีธรรมราช, รายงานกิจการ 2509 นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท., 2510.

จังหวัดนครศรีธรรมราช, รายงานกิจการ 2510 นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท., 2511.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. เรื่องเสด็จประพาสแหลมมลายู เมื่อรัตนโกสินทรศก 108,
109, 117, 120 รวม 4 คราว. พระนคร: หอพระสมุดวชิรญาณ, 2468. (ทรงพระกรุณาโปรด

- เกล้าฯให้พิมพ์พระราชทานในจาร พระศพลสมเด็จพระเจ้าน้องนางเธอ เจ้าฟ้าจุฬาภรณวลัยลักษณ์ อัครราชกุมารี กรมพระศรีสวางควัฒนวรราชกมลพร เสด็จทรงบำเพ็ญพระราชกุศล พระเมรุทองสนามหลวง พ.ศ.2468).
- เจิม จันทร์มา. อายุ 63 ปี บ้านเลขที่ 210 หมู่ที่ 11 ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์ 22 พฤษภาคม 2546.
- เจิมศักดิ์ ปิ่นทอง. วิวัฒนาการของการบุกเบิกที่ดินทำกินในเขตป่า. กรุงเทพฯ: สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา, 2534.
- เจียร ประดิษฐ์. อายุ 70 ปี ที่ทำการกำนัน บ้านควนป้อม ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 5-7 มิถุนายน 2546.
- จักรทิพย์ นาดสุภา. แนวคิดและทฤษฎีเศรษฐกิจชุมชนชาวนา. กรุงเทพฯ: วิถีทรรศน์, 2541.
- จักรทิพย์ นาดสุภา. ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจและสังคม. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2527.
- จักรทิพย์ นาดสุภา และ พรพิไล เลิศวิชา. วัฒนธรรมหมู่บ้านไทย. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2537.
- จักรทิพย์ นาดสุภา. บ้านกับเมือง. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2538.
- จักรทิพย์ นาดสุภา. และ พูนศักดิ์ ชานิกประดิษฐ์. เศรษฐกิจหมู่บ้านภาคใต้ฝั่งตะวันออกในอดีต. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2540.
- ขวลิต อังวิทยาธร. การแลกเปลี่ยนและการค้าข้าวบริเวณชุมชนรอบทะเลสาบสงขลา. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2543.
- ชาญณรงค์ หนูช่วย. อายุ 49 ปี บ้านเลขที่ 88/1 หมู่ที่ 3 ตำบลท่าประจักษ์ อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 15 กรกฎาคม 2544.
- ชาติ ศิลปรัตน์. "การปกครองมณฑลนครศรีธรรมราชภายใต้สมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอเจ้าฟ้ายุคลทิฆัมพร กรมหลวงลพบุรีราเมศวร์ (พ.ศ.2453-2468)." วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร, 2529.
- ชื่น มากแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 286 หมู่ที่ 4 บ้านควนเคิ่ง ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.
- เชื่อน ศิริโรจน์. "ตำนานตะเคียนะตำนานช้างทุ่ง." ใน หนังสือที่ระลึกกระโนดสังสรรค์ครั้งที่ 30, หน้า 79. กรุงเทพฯ: ชมรมชาวระโนด, 2543. (พิมพ์เนื่องในโอกาสจัดงานระโนดสังสรรค์ วันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2543 ณ หอประชุมคุรุสภา กระทรวงศึกษาธิการ กรุงเทพมหานคร).
- ดำ รักแก้ว. อายุ 68 ปี บ้านเลขที่ 84 หมู่ที่ 1 ตำบลขนหาด อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 19 เมษายน 2545.
- แดง สงเดช. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 11 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

เทพ เดชสุวรรณ. ของดีหัวไทร. นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท., 2540.

นา ชมตะวัน. อายุ 56 ปี บ้านเลขที่ 90 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัด
นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

น้ำ ทองแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 20 หมู่ที่ 1 ตำบลขนหาด อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช.
สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

นิคม ภูสกุลสุข และอัมพร แก้วหนู. "พรวนเคร็ง: จากพรวนล้อมไหมเป็นที่เก็บน้ำ 150,000 ไร่." ใน วาร
สารแลได้ (มกราคม-กุมภาพันธ์, 2537): หน้า 23.

นิติ เอียวศรีวงศ์. "คติเกี่ยวกับรัฐของประชาชนไทยจากวรรณกรรมปากคำได้." ใน วารสารธรรมศาสตร์
12, 3 (กันยายน 2526): 142-161.

บรรจง วงศ์เขียว. รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรวนเคร็ง. ม.ป.ท.: 2537.

บุญมา พรหมพิทักษ์. อายุ 83 ปี บ้านเลขที่ 116 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัด
นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 5-6 มิถุนายน 2546.

ปก แก้วกาญจน์. การค้าทางเรือบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา. สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2540.

ปก แก้วกาญจน์. การสร้างทางรถไฟสายใต้กับผลกระทบทางเศรษฐกิจและการเมือง. สงขลา:
สถาบันทักษิณคดีศึกษา มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2534.

ประมวล มณีโรจน์. "โจรพิทุลง-กรณีตำนานโจรแห่งตำบลอนทราญ : ความแรงของลมฝนย่อมเกี่ยว
เนื่องกับเมฆหมอกแห่งฤดูกาล." ใน วารสารทักษิณคดี 4, 1 (มิถุนายน-กันยายน 2537): 54-
104.

ประมวล มณีโรจน์. และเกษม จันทร์ดำ. เจื่อนไซแห่งการดำรงอยู่ของชาวนา: ศึกษาเฉพาะกรณี
ของ ต.ขนหาด อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช. นครศรีธรรมราช: โรงเรียนบ้านขนหาด,
2528.

ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ. การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพ
ความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา สงขลา:
มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2540.

พรวน ทองแก้ว. อายุ 76 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัด
นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

พอลดา แก่นแก้ว. "ความเปลี่ยนแปลงเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนปากพนัง พ.ศ.2439-
2525." วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2528.

พิเชฐ แสงทอง. "เรื่องเล่าเกี่ยวกับตัวตนของคนใต้." เนชั่นสุดสัปดาห์. 16 มิ.ย. 2546, หน้า 70-71.

- พิเชฐ แลงทอง. "ศึกษาลักษณะเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนชาวนาบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาใน
วรรณกรรมนิราศ." วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิตมหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2545.
- พิบูลพิทยาพรศ, พระยา. เรื่องโรงเรียนวัด มณฑลนครศรีธรรมราช พ.ศ.2474. พระนคร: โรงพิมพ์
พระจันทร์, 2476. (พิมพ์แจกเป็นธรรมพลีบรรณาการ เนื่องในงานทำบุญเฉลิมอายุครบ 80 ปี
ของพระรัตนธัชมุนี วัดท่าโพธิ์ จังหวัดนครศรีธรรมราช 2476).
- เพ็ญ หนูปาน. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 163 หมู่ที่ 3 บ้านหัวท่อม ตำบลชอนหาด อำเภอชะอวด จังหวัด
นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.
- ไพรินทร์ รุยแก้ว. "ศึกษาพลวัตการผลิตและการค้าข้าวในอำเภอน้ำไทร จังหวัดนครศรีธรรมราช." วิทยา
นิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยทักษิณ, 2542.
- มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์, "ทำเนียบ
ข้าราชการเมืองนครศรีธรรมราช." ใน จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จ.ศ. 1173. (พระนคร:
ม.ป.ท., 2514; จัดพิมพ์เนื่องในวันพระบรมราชสมภพครบ 203 ปี 24 กุมภาพันธ์ 2514).
- ยงยุทธ ชูแว่น (บรรณาธิการ). **โลกลุ่มทะเลสาบ**. ปทุมธานี : นาค, 2540.
- ร้าน พูลนวล. อายุ 74 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช.
สัมภาษณ์ 21 พฤษภาคม 2546.
- ลิ้ม ทองแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช.
สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.
- วอน ชมตะวัน. อายุ 60 ปี บ้านเลขที่ 88/1 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัด
นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.
- วิทยา เพ็ชรดาลัย. "บันทึกกลับจากชะอวด." ใน วารสารแพทย์นครสัมพันธ์. 5,1 (ม.ค. 2521): 65-59.
- สำนักงานจังหวัดนครศรีธรรมราช. **จังหวัดนครศรีธรรมราช 37**. นครศรีธรรมราช:ฝ่ายแผนและโครง
การ, ม.ป.ป.
- องค์การบริหารส่วนตำบลเคร็ง. รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรุควนเคร็ง อ. ชะอวด จ.
นครศรีธรรมราช. ม.ป.ท., เอกสารอัดสำเนา.
- เอี่ยม เพ็งหนู. อายุ 70 ปี บ้านเลขที่ 12 หมู่ที่ 11 บ้านควนเคร็ง ตำบลควนเคร็ง อำเภอชะอวด
จ.นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2544.



**เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

" 'สัมพันธบท' และการเข้าถึงความจริงกรณีปัญหาเขื่อนปากมูล "

อ. สุรสม กฤษณะจุฑะ ผู้เสนอบทความ
รุ่งรวี เฉลิมศรีภิญโญรัช ผู้นำการถกบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 – 12.15 น. ห้อง 102 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

'สัมพันธบท' และการเข้าถึงความจริงกรณีปัญหาเขื่อนปากมูล¹

'Intertextuality' and politics of the truth of Pak Mun dam

สุรสม กฤษณะจุฑา²

บทคัดย่อ

บทความนี้ได้ประยุกต์ใช้โมเดล 'สัมพันธบท' มาวิเคราะห์ความขัดแย้งกรณีเขื่อนปากมูล ข้อโต้แย้งหลักก็คือ ปัญหาเขื่อนปากมูลไม่ใช่ปัญหาในระดับการจัดการทรัพยากรเท่านั้น หากเป็นปัญหาของการเมืองของการผลิตสร้างและการจัดการความจริงในสังคมไทยด้วย ในที่นี้ได้ชี้ให้เห็น กลไกในการจัดการความจริงสองประการด้วยกัน คือ ประการแรก ความจริงในกรณีเขื่อนปากมูลถูกสร้างขึ้นภายใต้กรอบความรู้ที่แตกต่างกัน โดยฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านเขื่อนปากมูลต่างพยายามสร้าง 'วาทกรรม' ของตนเองขึ้นมาเพื่อปะทะแข่งขันกัน อย่างไรก็ตาม วาทกรรมของทั้งสองฝ่ายไม่ได้แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด แม้ว่าจะมีการโต้แย้งกันก็ตาม แต่อีกด้านหนึ่งก็เป็นการอ้างอิงและหยิบยืมวาทกรรมของกันและกัน ทั้งหมดนี้ทำให้ความจริงในกรณีเขื่อนปากมูลซับซ้อนและสับสนยิ่ง ประการที่สอง สังคมไทยไม่ได้ให้ความสำคัญกับการจัดการความจริงมากนัก กล่าวคือ แม้ในปัจจุบันก็ยังมีอาชญาข้อสรุปได้ว่าอะไรคือความจริงกรณีเขื่อนปากมูลที่กระจ่างชัด การปล่อยให้ความจริงเจือปนเสียงเช่นนี้ ดูเหมือนเป็นธรรมเนียมปฏิบัติของสังคมไทยในการจัดการความจริง ซึ่งสามารถมองเห็นได้ในหลายๆกรณีที่เคยเกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็นความจริงกรณี 6 ตุลา 2519 ความจริงเรื่องผู้ก่อการร้าย ความจริงเรื่องการฆาตกรรมผู้นำชุมชนที่ถูกขึ้นมาท้าทายอำนาจอันไม่ชอบธรรมในสังคม ฯลฯ

¹ ปรับปรุงจาก "การเมืองวัฒนธรรมของความเป็นอื่นในพื้นที่สื่อ: การต่อสู้ทางวาทกรรมว่าด้วยพลังงาน" วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2547.

² อาจารย์ประจำคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

Abstract

This article applied 'Intertextuality' as a concept for analysis the conflict of Pak Mun dam. The main argument here is the conflict was not only the problem of resource management, but it was the politics of truth in Thai society which clearly manifests two dynamism of truth management. Firstly, the truth of Pak Mun dam was constructed under difference 'episteme'. The pro and the con dams group separately made their own 'discourse' to contend and counter each other in diverse social space. However, the content of their discourse is not completely contradictory separation from one another. Albeit the pro and the con may against each other, but mutually referred and borrowed each other discourses, which resulted the complexity and the elusiveness of the truth of Pak Mun dam. Secondly, Thai society is not interested in and ignores the politics of truth. In the Pak Mun dam case study, so far, we are not able to draw a clear-cut conclusion of "the truth". "Let's the truth naturally and automatically goes silence" seems to be our traditions or ways of proceeding in dealing with "the truth". It can verified by the dramatic events in the past: the truth about 6 October 1972, the truth about terrorism, and the truth about the assassination of community leaders who resisted the unjust and hegemonic power.

ความจริง? เรื่องเขื่อนปากมูล

ปัญหาเขื่อนปากมูลได้ถูกกล่าวถึงว่าเป็นกรณี *คลาสสิก* ของประเด็นความขัดแย้งในการจัดการทรัพยากร นำมาสู่การตั้งคำถามสำคัญๆในสังคมไทยหลายประการ ไม่ว่าจะเป็นทิศทางการพัฒนาของประเทศ การผลิตและบริโภค พลังงานไฟฟ้า ผลกระทบด้านสิ่งแวดล้อม การละเมิดสิทธิของประชาชน การใช้อำนาจรัฐอย่างไม่ชอบธรรม ฯลฯ

ภายใต้เส้นทางอันยาวนานของการโต้แย้งเรื่องเขียนปากมูล ดูเหมือนว่า สังคมไทยยังไม่สามารถสรุปเป็นคำตอบสุดท้ายได้ว่าอะไรคือ *ความจริง*? เพราะหากไม่ใช่ผู้เกี่ยวข้อง ถ้าไปถามฝ่ายคัดค้าน ย่อมได้คำตอบในลักษณะหนึ่ง ถ้าไปถามฝ่ายสนับสนุน ย่อมได้คำตอบตรงกันข้าม นอกจากนี้ ถ้าไปถามสื่อมวลชนผู้ทำหน้าที่ถ่ายทอดข่าวสารให้แก่สมาชิกในสังคม ก็อาจได้ฟังการวิเคราะห์ที่แตกต่างออกไปอีก และขึ้นอยู่กับว่าสื่อมวลชนคนนั้นมีความเห็นต่อกรณีนี้อย่างไร หรือผลิตข่าวสารภายใต้องค์กรสื่อมวลชนที่มีอุดมการณ์ทางการเมืองหรือการเงินเช่นไร ในสถานการณ์ที่ต่างฝ่ายต่างอ้าง *ความจริง*¹ เช่นนี้ ย่อมนำมาสู่ความสงสัยต่อไปอีกว่า แล้วเรื่องเล่าของใครคือความจริง เรื่องเล่าของฝ่ายไหนที่ไม่ใช่ความจริง เพราะในเมื่อผู้สันนิษฐานทุกฝ่ายต่างอ้างว่าสิ่งที่ตนเองกล่าวออกมาคือ *ความจริง*

บทความนี้ได้มุ่งหวังที่จะพิสูจน์ว่าความจริงของปากฝ่ายไหนถูกหรือผิด หรือต้องการสถาปนา *ความจริง* ขึ้นมาอีกชุดหนึ่ง หากแต่ต้องการชี้ให้เห็นถึง *กระบวนการผลิตและจัดการความจริงเรื่องเขียนปากมูล* ว่ามีรูปแบบลักษณะเช่นใด ในที่นี้เห็นว่า *ความจริง* ถูกผลิตขึ้นภายใต้ 'กรอบความรู้' (Episteme) ซึ่งได้นิยามตามความหมายของมิเชล ฟูโก (Michel Foucault) นักคิดที่ถูกขนานนามว่าเป็นพวกสกุลหลังโครงสร้างนิยม (Post-Structuralism) 'กรอบความรู้' หมายถึงโครงสร้างของความคิดความเชื่อในระดับจิตใต้สำนึกที่กำหนดวิธีคิดวิธีพูดต่อกรณีหนึ่งๆ ฟูโกเห็นว่ากรอบความรู้เกิดจากการประกอบขึ้นของ *วาทกรรม* อันหลากหลาย นำมาสู่การกระทำ ความคิด การผลิต "ตัวบท" (Text) ในลักษณะต่างๆ ซึ่งได้ไหลหล่อหลอมเป็น 'กรอบความรู้' ชุดหนึ่งขึ้นมา (Cuff et. al 1990; Hall, 1997) หาก 'กรอบความรู้' แบบใดที่สมาชิกในสังคมยึดถือ ก็จะทำให้ 'กรอบความรู้' นั้นสถาปนากลายเป็น *ความจริง* ขึ้นมาในยุคสมัยหนึ่งๆ

จากกระบวนการคิดของฟูโกที่เน้นว่ามี 'กรอบความรู้' กำกับวิธีคิดวิธีพูดของมนุษย์ ได้ชี้ให้เห็นว่าความจริงคือ "กฎเกณฑ์ชุดหนึ่งที่ทำให้อะไรจริง/ไม่จริง มากกว่าเป็นเรื่องของข้อเท็จจริงหรือพยานหลักฐานเชิงประจักษ์" (ไชยรัตน์, 2543: 58) การนิยามความหมายเช่นนี้ *ความจริง* ไม่ได้เป็นสิ่งหยุดนิ่งตายตัวแต่อย่างใด หากแต่มีลักษณะสัมพันธ์ ทั้งในมิติประวัติศาสตร์ ซึ่งเกิดการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ทั้งในมิติสังคมวัฒนธรรม มีการปะทะประสานผสมผสานข้ามไขว้วัฒนธรรมต่างๆ แต่ละยุคสมัยล้วนมีกฎเกณฑ์ในการบอกว่าสิ่งใดจริง/สิ่งใดไม่จริงต่างกันออกไป ในที่นี้จะได้ประยุกต์ใช้มโนทัศน์ 'สัมพันธ์บท' (Intertextuality) เพื่อนำมาสู่การทำทำความเข้าใจกฎเกณฑ์ในการบอกว่าอะไรคือความจริงและอะไรไม่ใช่ความจริงในสังคมไทย โดยศึกษาผ่านกรณีปัญหาเขียนปากมูล

สัมพันธ์บทกับการเข้าถึงความจริง

ก่อนที่จะไปถึงการเชื่อมโยงวิเคราะห์การผลิตและจัดการความจริงในกรณีเขียนปากมูล จะขอกล่าวถึงมโนทัศน์ที่นำมาเป็นแกนกลางในการวิเคราะห์ของบทความนี้ก็คือ 'สัมพันธ์บท' พอสังเขป หากย้อนพินิจกลับไปยังที่มาที่

¹ ผู้เขียนมีความทรงจำเกี่ยวกับการเมืองในการอ้างความจริงกรณีปัญหาเขียนปากมูลจากการอ่านเอกสารผ่านๆตา คือ ในปี.ศ. 2543 การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทยได้ผลิตจุลสารชื่อ "*ความจริงที่เขียนปากมูล*" ออกมา ซึ่งได้แจกจ่ายไปตามห้องสมุดมหาวิทยาลัยต่างๆ ในปีเดียวกันนี้เอง ก็มีผู้เขียนบทความตีแผ่ผลกระทบอันใหญ่หลวงของเขียนปากมูล โดยบทความนั้นตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ *มติชน* ใช้ชื่อว่า "*ความจริงที่ควรเรียนรู้จากกรณีปากมูล*"

ไปของ 'สัมพันธบท' พบว่า 'สัมพันธบท' เป็นมโนทัศน์ที่พยายามแสวงหาคอบความคิดที่ถูกผลิตภายใต้สังคมทุนนิยม และปรารถนาที่จะข้ามพ้นปรัชญาทันสมัยนิยม (Modernism) อิทธิพลของสิ่งที่เรียกว่าทุนนิยม/ทันสมัยนิยมนี้ไม่ได้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในมิติเศรษฐกิจแต่อย่างใด แต่ทุนนิยม/ทันสมัยนิยม เป็น *อุดมการณ์* ที่ได้แผ่ขยายไปยังมิติต่างๆ มากมาย ไม่เว้นแต่แวดวงวิชาการ หากมองในระดับพื้นผิว เราอาจกล่าวได้ว่า ทุนนิยมได้ใช้อำนาจเงินตราเพื่อผลักดันให้ *ความรู้* กลายเป็นสินค้า (Commodification of Knowledge) แต่หากมองลึกลงไป อุดมการณ์ของทุนนิยมได้ผนวกแนบแน่นไปกับแนวคิดปรัชญาของยุคสมัยใหม่ และได้กัดเซาะรากฐานวิธีคิดของศาสตร์ความรู้ต่างๆ ดังที่มีผู้วิจารณ์ว่าวรรณกรรมศึกษาในปัจจุบันได้ตกอยู่ใต้เงาเงื้อมมือของอุดมการณ์ของสังคมทุนนิยม/ทันสมัยนิยม โดยการเชิดชูคุณค่าของปัจเจกบุคคล เน้นความสำคัญของเอกลักษณ์อันโดดเด่นไม่เหมือนใคร (Originality) ความคิดสร้างสรรค์ (Creativity) (นพพร, 2543: 175-177) และการแสดงออก (Expressiveness) (Chandler, 2004) นพพร ประชากุลได้ชี้ให้เห็นว่า มโนทัศน์ 'สัมพันธบท' เป็นการตอบโต้มายาคติทางวรรณกรรมในสังคมทุนนิยม และได้ถือกำเนิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 1970 โดยมีต้นเค้ามาจากมิกไฮล บัคติน (Mikhail Bakhtin) ซึ่งได้เสนอแนวคิดเรื่อง 'พหุโชนะ' (polyphony) ไว้ว่า "ตัวบทของนวนิยายเรื่องหนึ่งๆ เป็นพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้ "ภาษา" ของคนกลุ่มต่างๆ จากหลากหลายฐานะ อาชีพ และเพศวัย ได้มาปะทะสังสรรค์กันอย่างมีพลวัต เกิดเป็นเสียงซึ่งแย้งแต่สอดคล้องประสานขึ้นในงานชิ้นเดียว" (นพพร, 2543: 177)

กระนั้นก็ตาม 'สัมพันธบท' มิได้จำกัดอยู่เพียงแค่การวิเคราะห์วรรณกรรม แต่ได้ปรากฏอยู่ในแนวทางการศึกษาหลากหลายแนวทาง ทั้งแบบหลังโครงสร้างนิยม (Post-Structuralism) แนวทางหลังสมัยใหม่ (Post-Modernism) แนวทางหลังอาณานิคม (Post-Colonialism) และแนวทางวัฒนธรรมศึกษา (Cultural Studies) บุคคลที่ช่วยทำให้มโนทัศน์ 'สัมพันธบท' มีชีวิตชีวาขึ้นมาก็คือจูเลีย คริสเตวา (Julia Kristeva) เธอเห็นว่า ตัวบทมิได้มีต้นกำเนิดมาจากความนึกคิดของผู้เขียน แต่มาจากการอ้างอิงตัวบทที่เคยมีมาก่อนหน้านี้ อีกทั้งตัวบทไม่ใช่ผลิตผลของปัจเจกบุคคล หากแต่เป็นผลิตผลของวัฒนธรรม สังคม และประวัติศาสตร์ กล่าวอีกนัยหนึ่ง คริสเตวาเห็นว่าตัวบทไม่ได้มีความโปร่งใส แต่บรรจุไว้ด้วยอุดมการณ์ต่างๆ นานา ดังนั้น การเขียนหรือพูดจึงมิได้เป็นเพียงการสื่อสารหรือถ่ายทอดข้อความจากคนหนึ่งไปสู่อีกคนหนึ่ง แต่เป็นการเขียน/พูดที่เป็นปฏิบัติการ (Practice) และมีผลิตผล (Productivity) กล่าวคือ ตัวบทมิได้หยุดนิ่ง แต่นำไปสู่การอกเอยความหมายให้แก่ตัวบทอื่นๆ ต่อไปไม่สิ้นสุด ในแง่นี้ตัวบทหนึ่งจึงไม่ได้มีเอกลักษณ์โดยตัวมันเอง หากแต่เป็นการหยิบยืมรูปแบบและเนื้อหาของตัวบทที่มีอยู่ก่อนแล้วมาประกอบสร้างขึ้นมาใหม่ (Allen, 2000: 27-37)

ในแนวทางหลังโครงสร้างนิยม มิเชล ฟูโก (Michel Foucault) ก็ได้ให้ความสำคัญกับมโนทัศน์ 'สัมพันธบท' แต่ทว่าเขาไม่ได้ใช้คำนี้อธิบายวิธีคิดของเขาโดยตรง กล่าวคือ ในการวิเคราะห์ 'วาทกรรม' ฟูโกแสดงให้เห็นว่า 'วาทกรรม' ไม่ได้ประกอบด้วยถ้อยแถลงหนึ่งเดียว ตัวบทหนึ่งเดียว การกระทำหนึ่งเดียว หรือมีที่มาจากเพียงแหล่งเดียว หาก 'วาทกรรม' ประกอบจากตัวบทหลากหลาย และมีปฏิบัติการผ่านสถาบันทางสังคมต่างๆ มากมาย (Hall, 1997: 44) หรือดังที่สจิวต์ ฮอลล์ (Stuart Hall) ได้ตีความว่า การก่อรูปของวาทกรรม (Discursive Formation) ก็คือ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจซึ่งเกิดจากการยึดโยงเอาวาทกรรมต่างๆ เข้าด้วยกัน (Inter-Discursivity) ซึ่งมีความหมายใกล้เคียงกับ 'สัมพันธบท' นั่นเอง (Grossberg, 1996: 136)

อย่างไรก็ตาม มีผู้พยายามประยุกต์ใช้แนวคิด 'สัมพันธบท' โดยที่ไม่ยึดติดว่าเป็นเพียงแค่เป็นการเชื่อมโยงระหว่างตัวบทหนึ่งกับตัวบทอื่นๆ หรือระหว่างวาทกรรมชุดต่างๆ เท่านั้น แต่ยังหมายถึงการเชื่อมโยงระหว่างตัวบทกับบริบททางสังคมอีกด้วย ดังที่นิค คูลดรี (Nick Couldry) เห็นว่า เราควรที่จะข้ามพ้นแนวทางการศึกษาที่มุ่งดำรงและตีความในการวิเคราะห์ตัวบท หากควรหันมาสนใจพิจารณาสิ่งที่คูลดรีเรียกว่า "สิ่งแวดล้อมรอบตัวบท" (Textual Environment) (Couldry, 2000: 136) นอกจากนี้ เอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) แสดงความไม่เห็นด้วยกับแนวทางการศึกษาแบบรื้อสร้าง (Deconstruction) ของฌาค แควรีดา (Jacques Derrida) ที่มองว่าผู้อ่านสามารถตีความตัวบทได้อย่างไม่สุดสิ้น แต่ซาอิดกลับเห็นว่า ตัวบทนั้นเกี่ยวโยงกับความเป็นภววิสัยและโลกภายนอกตัวบทถูกนำไปใช้ในสถานการณ์ของการตอบโต้เช่นเดียวกับ "การพูด" (Speech) หรือถ้ากล่าวในสำนวนของแนวทางการศึกษาแบบหลังอาณานิคม ก็คือ พลังอำนาจของตัวบทไม่ได้อยู่ที่การนำเสนอโลก หรือการวางตัวบทให้อยู่ข้างนอกโลกของความเป็นจริง แต่ตัวบทนั้นเกี่ยวเนื่องและเป็นส่วนหนึ่งในโลกของความเป็นจริง (Ashcroft and Ahluwalia, 1999: 22-23) ซาอิดได้สรุปว่า เขาไม่เห็นด้วยกับแนวทางการวิเคราะห์ของแควรีดา ที่ชักจูงให้เรา "เข้าไปสู่" (Into) การอ่านตัวบท แต่เขาเห็นด้วยกับแนวทางของฟูโก ที่เน้นการวิเคราะห์ ทั้ง "ใน" (In) และ "นอก" (Out) ตัวบท (Said, 1991: 183)

กล่าวโดยสรุป 'สัมพันธบท' มีนัยสำคัญต่อการเข้าถึงความจริงอย่างน้อยสองประการ คือ ประการแรก ทำให้มองเห็นว่าตัวบทมิได้เพียงสะท้อนความจริงของโลกข้างนอก หรือความจริงข้างนอกได้ถูกย่นย่อลงมาอยู่ในตัวบท หากความจริงอาจมาจากการหยิบยืมความหมายของตัวบทที่ถูกผลิตก่อนหน้านี้ ไม่ว่าตัวบทก่อนหน้านี้จะมีความหมายไปในทางเดียวกัน หรือแม้แต่ว่าตัวบทที่สื่อความหมายตรงกันข้ามซึ่งขัดแย้งกัน การหยิบยืมผสมผสานระหว่างตัวบทต่างๆ ทั้งกลมกลืนและขัดแย้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อจัดระเบียบของวาทกรรม (The Order of Discourse) ซึ่งจะเข้าไปจัดความสัมพันธ์ทางสังคมอีกทอดหนึ่ง ไม่ว่าจะเป็นการผนวกรวมหรือเบียดขับ หรือการต่อต้านคัดค้านความหมายเดิม (Barker and Galasinski, 2001: 68-69)

นัยสำคัญประการสองก็คือ นอกจาก 'สัมพันธบท' จะทำให้เราเห็นว่า ตัวบทและบริบทล้วนไม่สามารถแยกออกจากกันได้ ในอีกมิติหนึ่ง ทั้งตัวบทและบริบทต่างฝ่ายต่างมีส่วน สร้าง กันและกัน กล่าวคือ บริบทมิได้เป็นเพียงรอให้ตัวบทนำไปใช้อ้างอิง หรือเป็นสิ่งที่คอยให้นักวิจารณ์วรรณกรรมหยิบไปวิเคราะห์เชื่อมโยงในภายหลัง และในด้านการกลับกัน ตัวบทก็ได้มีส่วนอย่างแข็งขันในการเข้าไปแบบเบ็ดเป็นหนึ่งเป็นส่วนหนึ่งของบริบททางสังคม

ตามมุมมองเช่นนี้ ได้ชี้ให้เห็นว่า เป็นการยากลำบากยิ่ง หรือแทบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่จะขุดค้นหา *ความจริงต้นแบบ* เพราะความจริงนั้นถูกนำมาอ้างครั้งแรกแล้วครั้งเล่า และการอ้างครั้งแรกๆ นั้นก็ได้เพียงแค่ *ถ่ายทอด* (Mimesis) ความจริงชุดเดิม แต่คือการสร้างความจริงชุดใหม่ๆ ขึ้นมาในเวลาเดียวกันนี้เอง การจะเข้าใจการผลิตสร้างและจัดการความจริง จึงควรตระหนักว่า ความจริงนั้นลื่นไหล ไม่แน่นอน และไม่ได้อธิบายให้เราไปค้นพบ หากแต่มีการผลิตซ้ำ ผลิตใหม่ และเปิดโอกาสให้ *ผู้รับสาร* ได้ตีความในลักษณะอันหลากหลาย และไม่จำเป็นที่จะต้องมีความหมายเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้น

สัมพันธบทกับการเข้าถึงความจริงกรณีเชือนปากมูล

ท่ามกลางการต่อสู้ที่ยืดเยื้อยาวนานของกรณีเชื่อนปากมูล พบว่า มีงานศึกษาจากหลากหลายสาขาวิชาหลากหลายแง่มุมด้วยกัน เช่น มานุษยวิทยา สังคมวิทยา รัฐศาสตร์ วิศวกรรมศาสตร์ เศรษฐศาสตร์ ประมง วนศาสตร์ ประเด็นสิ่งแวดล้อม ประเด็นสุขภาพ แง่มุมของการจัดการพลังงาน แง่มุมของการรวมตัวของชาวบ้านเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม ฯลฯ นอกจากนี้ ยังมีข้อมูลข่าวสารอีกจำนวนนับไม่ถ้วนที่ถูกผลิตขึ้นผ่านสื่อประเภทต่างๆ ทั้งในรูปของข่าว บทความ รายงานพิเศษ ภาพถ่าย ภาพวาด ประติมากรรม แอลงการณ จุลสาร ใบปลิว โฆษณา รวมทั้งการรณรงค์เคลื่อนไหวในเชิงสัญลักษณ์ต่างๆ มากมาย

ความหลากหลายของความรู้และข้อมูลข่าวสารของกรณีเชื่อนปากมูลนี้ บ่งบอกนัยสำคัญหลายประการด้วยกัน สรุปอย่างย่อคือ ประการแรก ได้ช่วยชี้ให้เห็นว่า สังคมไทยได้ก้าวเดินมาสู่ยุคสารสนเทศซึ่งข่าวสารมีบทบาทอย่างมากในการตัดสินใจว่าจะอะไรคือความจริงอะไรคือความไม่จริง ประการที่สอง แม้ว่าข้อมูลข่าวสารจะมากมายจะช่วยให้เราพิจารณาเปรียบเทียบอย่างรอบด้าน แต่ก็ไม่จำเป็นว่าข้อมูลข่าวสารเหล่านั้นจะมีคุณค่าและนำพาให้เราเข้าถึงความจริงได้ เพราะในฝ่ายผู้ผลิตความจริงได้มีการปะปนทั้งที่เป็นข้อมูลเชิงประจักษ์ คำอธิบายที่มีเหตุผลรองรับ แต่อีกด้านหนึ่ง สิ่งที่ถูกเรียกหรืออ้างว่าคือความจริงมักเจือปนไปด้วยความเชื่อ ความคิดเห็น และความรู้สึก การจำแนกแยกแยะระหว่างความจริงกับความเชื่อนั้นไม่สามารถกระทำได้อย่างง่ายๆ อีกต่อไป ประการสุดท้าย เรามีอาจทำความเข้าใจความจริงในกรณีเชื่อนปากมูลโดยละเลยเสียงของผู้รับสาร กล่าวคือ ผู้รับสารเป็นเงื่อนไขหนึ่งในการกำหนดการแสดงความคิดเห็นของฝ่ายต่างๆ เกี่ยวกับเชื่อนปากมูล เนื่องจากผู้รับสารมีความคาดหวังล่วงหน้าในการอ่าน เหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ผู้ส่งสารจึงอาจหยิบเลือกคัดสรรสิ่งที่ผู้รับสารคิดว่าเป็นความจริงก็เป็นไปได้ ดังนั้น อะไรคือกฎเกณฑ์ในการชี้ว่าสิ่งใดคือความจริงหรือความไม่จริงในเรื่องเชื่อนปากมูล ย่อมไม่สามารถพิจารณาจากผู้ผลิตข่าวสารแต่อย่างใด จะต้องดูทั้งผู้ผลิต กระบวนการถ่ายทอดข่าวสาร และผู้รับสารที่หลากหลายในสังคม กล่าวโดยสรุปก็คือ กฎเกณฑ์ในการตัดสินว่าสิ่งใดจริง/ไม่จริงเกิดขึ้นท่ามกลางปฏิสัมพันธ์ในการสื่อสารของคนในสังคม ซึ่งทำให้ความจริงนั้นสั่นไหว ไม่ตายตัว กฎเกณฑ์ในการประเมินความจริงอาจมาจากหลากหลายทิศทางหลายนุ่มมอง มากกว่าที่จะมีกฎเกณฑ์เพียงหนึ่งเดียว

ในบทความนี้ มีความมุ่งเน้นที่ต้องการจะชี้ให้เห็นว่า การต่อสู้ซึ่งความจริงในกรณีปัญหาเชื่อนปากมูลต่างฝ่ายต่างยึดถือ 'กรอบความรู้' คนละชุด อาทิ ฝ่ายสนับสนุนสร้างเชื่อนปากมูลประกอบด้วย 'กรอบความรู้' หลายชุด คือ กรอบความรู้แบบวิทยาศาสตร์โลก กรอบความรู้เรื่องความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจรัฐกับประชาชน เป็นต้น ขณะที่อีกฝ่ายหนึ่ง อยู่ภายใต้กรอบความรู้ที่ให้ความสำคัญกับสิ่งแวดล้อม เศรษฐระชาติ และกรอบความรู้เรื่องสิทธิเสรีภาพของคนชายขอบ กรอบความรู้ทั้งสองด้านนี้ได้มีการปะทะโต้แย้งกันมาก่อนหน้านี้แล้ว อาทิเช่น การโต้เถียงกันในเรื่องโครงการสร้างเขื่อนในอดีต การโต้เถียงกันเรื่องการจัดการป่าไม้ เป็นต้น ดังนั้น ข้อถกเถียงของทั้งฝ่ายสนับสนุนและสร้างเชื่อนปากมูลมิได้เป็นเพียงวิวาทะระหว่างกลุ่มบุคคลสองฝ่าย หากแต่เป็นการปะทะกันของ 'กรอบความรู้' ที่มีมาอยู่ก่อนแล้ว เพียงแต่กลุ่มบุคคลต่างๆ ได้หยิบใช้ 'กรอบความรู้' เหล่านั้นมาใช้ ต่อสู้ในสถานการณ์ใหม่ที่เกิดขึ้นเท่านั้นเอง

อย่างไรก็ตาม ความซับซ้อนของการเมืองเรื่องความจริงในอีกมิติหนึ่งก็คือ แม้เราจะมองเห็นว่าการโต้แย้งของฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายคัดค้านต่างหยิบยกเหตุผลของตนมาหักล้างอีกฝ่าย แต่ในอีกด้านหนึ่งกลับพบว่า ฝ่ายต่างๆ สามารถหยิบยืมหรือผนวกกลืน 'วาทกรรม' ของฝ่ายตรงข้ามมาใช้สนับสนุนเหตุผลของตน ซึ่งส่งผลให้พรมแดน

ของวาทกรรมฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านพรั่เลื่อน และบางครั้งอาจซ้อนทับกันจนมีอาจแยกแยะออกจากกันได้ กล่าวคือ แม้กลุ่มบุคคลต่างๆจะผลิต 'วาทกรรม' ตามกรอบความรู้ของตน และอ้างว่า 'วาทกรรม' ที่ตนผลิตนั้นเป็น 'ความจริง' แต่จะพบว่า ในท่ามกลางการปะทะต่อสู้กัน การผลิต 'วาทกรรม' ของฝ่ายต่างๆอาจไม่ได้ "ภักดี" ต่อ 'กรอบความรู้' ที่ตนเองยึดถืออยู่ก็ได้ หากเมื่อเห็นว่า 'วาทกรรม' ของอีกฝ่ายหนึ่งสามารถก่อให้เกิดความชอบธรรมแก่ฝ่ายของตนได้ ก็อาจหยิบยกมาอ้างถึงและผนวกกลืน 'วาทกรรม' ของอีกฝ่ายมาเป็นของตน การหยิบยืมวาทกรรมกันและกันนี้ ได้ชี้ให้เห็นลักษณะที่ขัดกันเองระหว่าง 'กรอบความรู้' ในฐานะอุดมการณ์หลักของแต่ละฝ่าย กับ 'วาทกรรม' ที่ถูกผลิตสร้างภายใต้บริบททางสังคมในยุคสมัยหนึ่งๆ

เพื่อทำความเข้าใจถึงความซับซ้อนของความจริงนี้ ผู้เขียนจะประยุกต์ใช้มโนทัศน์ 'สัมพันธบท' เป็นตัวอย่างในการวิเคราะห์การตกเตียงได้แย่งสองกรณีด้วยกัน คือ กรณีแรก เป็นการกล่าวถึงการเมืองเรื่องความจริงกรณีบ้านไคปลาโจน ซึ่งมีการผลิตสร้างความจริงในหลากหลายรูปแบบจากทั้งฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านเขื่อนปากมูล และกรณีที่สอง เป็นการเมืองเรื่องความจริงในประเด็น "อัตลักษณ์ของเพศและวัย" ซึ่งเป็นการตกเตียงถึงประเด็นอัตลักษณ์ของผู้หญิง เด็ก และคนชรา ซึ่งเข้าร่วมการเคลื่อนไหวคัดค้านเขื่อนปากมูลว่ามีความชอบธรรมมากน้อยเพียงไร ผู้เขียนได้หยิบยกประเด็นนี้มาอภิปรายในที่นี้ เพื่อชี้ให้เห็นว่า ปัญหาเขื่อนปากมูลไม่ใช่เรื่องการจัดการทรัพยากรหรือปัญหาการพัฒนาประเทศแต่อย่างใด หากมีความเกี่ยวเนื่องกับเรื่องอื่นๆที่ดูเหมือนจะเป็นคนละประเด็น แต่เรื่องอื่นๆที่ดูเหมือนไม่เกี่ยวข้องนี้ กลับมีนัยสำคัญในการต่อสู้เรื่องความจริงในกรณีเขื่อนปากมูล และจากทั้งสองกรณีตัวอย่างที่หยิบยกมาอภิปรายนี้ ผู้รับสารได้ตีความว่ามันเป็นเรื่องจริง/ไม่จริงอย่างไร

สัมพันธบทกับความจริงเรื่องบ้านไคปลาโจน

บ้านไคปลาโจนเป็นเทคโนโลยีที่ผู้สร้างเขื่อนอ้างว่าสามารถแก้ไขปัญหามลกระทบจากการสร้างเขื่อนปากมูล ซึ่งขวางกั้นลำน้ำจนเป็นต้นเหตุให้ปลาที่ว่ายผ่านแม่น้ำมูลไม่สามารถอพยพได้ อันส่งผลสะท้อนต่อวิถีชีวิตชาวประมงซึ่งหากินอยู่ในบริเวณลุ่มน้ำมูล จึงได้สร้างเขื่อนบ้านไคเพื่อให้ปลากระโดดข้ามฝั่งแม่น้ำจากปากหนึ่งไปยังอีกปากหนึ่งเพื่อวางไข่และสืบพันธุ์ต่อไป แต่ในการประเมินคุณค่าภายหลังจากการใช้งานบ้านไคปลาโจน พบว่าแตกแยกเป็นสองขั้ว ฝ่ายสนับสนุนเขื่อนปากมูลอ้างว่าประสบผลสำเร็จ ขณะที่ฝ่ายคัดค้านกลับยืนยันความล้มเหลวของบ้านไคปลาโจน

ดังที่กล่าวไปแล้วว่า บทความนี้ไม่ได้มีความมุ่งหมายที่จะพิพากษาความถูกต้องของความจริงที่ถูกหยิบยกมาอ้าง แต่ต้องการชี้ให้เห็นว่า ท่ามกลางการอ้างว่าสิ่งที่กล่าวนั้นเป็น 'ความจริง' นั้นมีกฎเกณฑ์หรือกระบวนการผลิตสร้างสิ่งที่เรียกว่าความจริงในเรื่องบ้านไคปลาโจนอย่างไร ในที่นี้ ชี้ให้เห็นว่าเป็นความจริงแบบ 'สัมพันธบท' ซึ่งอาศัยการประกอบ 'วาทกรรม' ชุดต่างๆเข้าไว้ด้วยกัน และหลอมรวมให้กลายเป็น 'กรอบความรู้' ของแต่ละฝ่าย ซึ่งมีทั้งวาทกรรมแนวทางเดียวกัน วาทกรรมที่แตกต่างขัดแย้งกัน การซ้อนทับดังกล่าว ทำให้เกิดการผสมผสานปนประหว่างความจริงของฝ่ายสนับสนุนกับความจริงฝ่ายคัดค้าน ความจริงกับความเชื่อ ความจริงกับความไม่จริง ความจริงกับความรู้ ความจริงกับการสร้าง 'ภาพแทนความจริง' (Representation) ฝ่ายหนึ่งพยายามชี้ให้เห็นถึงความสำเร็จของการเชิดชูเทคโนโลยี โดยการอ้างอิงงานวิจัยที่อ้างความเป็นวิทยาศาสตร์และสถิติต่างๆ เพื่อยืนยัน

สนับสนุนวาทกรรมของตน ขณะที่ฝ่ายต่อต้าน ก็ยกงานวิจัยที่มีการเก็บข้อมูลอย่างเป็นระบบและสถิติออกมาโต้แย้งเช่นกัน ฝ่ายสนับสนุนเชื่อมั่นปากมูลได้อ้างอิงงานวิจัยเกี่ยวกับบันไดปลาโจนของธนาคารโลก หรือของกรมประมง เป็นต้น เพื่อนำเสนอภาพภาพด้านบวกของบันไดปลาโจน ขณะที่ฝ่ายคัดค้านอ้างอิงจากงานวิจัยของคณะกรรมการเขื่อนโลก หรืออ้างปากคำของชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบในฐานะ ‘ข้อมูลเชิงประจักษ์’ ซึ่งชี้ให้เห็นว่าบันไดปลาโจนไม่สามารถบรรลุวัตถุประสงค์ที่วางไว้แต่อย่างใด ในเวลาต่อมา ฝ่ายสนับสนุนก็ได้วิพากษ์งานวิจัยของคณะกรรมการเขื่อนโลกว่าไม่ถูกต้องตามหลักวิชาการ หรือพยายามลดทอนความจริงปากคำของชาวบ้านให้หมดความน่าเชื่อถือ ด้วยการกล่าวหาต่างๆ นานา เช่น สร้างภาพชาวบ้านที่คัดค้านเขื่อนปากมูลว่าเป็นคนเห็นแก่ตัวเนื่องจากเรียกร้องค่าชดเชยไม่รู้จักจบสิ้น ในด้านฝ่ายต่อต้านก็วิพากษ์วิจารณ์องค์ความรู้ที่ฝ่ายสนับสนุนนำมาอ้าง และก็ย้อนศรด้วยการลดทอนภาพลักษณ์ของฝ่ายสนับสนุน เช่น วิจารย์รัฐบาลที่ใช้ความรุนแรงในการปราบปรามว่าเป็นเผด็จการไม่รับฟังความคิดเห็นของประชาชน เป็นต้น นอกจากนี้ ทั้งสองฝ่ายได้แปรรูป ‘กรอบความรู้’ ของตนเพื่อนำเสนอผ่านสื่อต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นวิทยุ โทรทัศน์ หนังสือพิมพ์ โฆษณา แผ่นพับ โบปปลิว ฯลฯ อันเป็นกระบวนการผลิตสร้างความจริงที่มีความมุ่งหมายให้เข้าถึงมวลชนผู้บริโภคข่าวสารในวงกว้าง

ถ้ากลับไปขุดค้นหา ‘กรอบความรู้’ ของฝ่ายสนับสนุนให้สร้างเขื่อนปากมูลและเห็นดีเห็นงามกับบันไดปลาโจน จะพบว่ามีการผสมผสานวาทกรรมหลากหลายชุดมาเป็น ‘กรอบความรู้’ ที่กำกับการอธิบายอยู่เบื้องหลัง ก็คือ *วาทกรรมเทคโนโลยีนิยม* ซึ่งมีความเชื่อพื้นฐานว่า เทคโนโลยีที่มนุษย์สร้างขึ้นมีคุณค่าเหนือธรรมชาติ มีการระบุไว้ว่า บันไดปลาโจนในฐานะสิ่งประดิษฐ์ของมนุษย์จะไม่กระทบต่อระบบนิเวศของแม่น้ำมูล อย่างไรก็ตาม วาทกรรมเทคโนโลยีนิยมนี้ไม่ได้หยุดนิ่งตายตัว หากแต่มีการหยิบยืม ผสมผสาน ข้ามไขว้ วาทกรรมชุดอื่นๆ ด้วย ทั้งวาทกรรมที่หนุนเนื่องส่งเสริมสอดรับกัน เช่น *วาทกรรมการพัฒนา* ที่ผลักดันให้เกิดโครงการต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการปล่อยพันธุ์ปลาพันธุ์กึ่ง นำมาสู่การอ้างว่าเขื่อนปากมูลจะทำให้แม่น้ำอุดมสมบูรณ์ยิ่งขึ้นกว่าเดิม มีการส่งเสริมอาชีพด้านอื่นๆ สร้างถาวรวัตถุต่างๆ มากมายเพื่อส่งเสริมคุณภาพชีวิตของชาวบ้าน เป็นต้น นอกจากนี้ วาทกรรมเทคโนโลยีนิยมยังผนวกกลืนเอาวาทกรรมที่ถกเถียงกันมาไว้เคียงข้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง *วาทกรรมอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม* ซึ่งมีปรัชญาพื้นฐานในการให้คุณค่าธรรมชาติเหนือเทคโนโลยี ก็ยังถูกหยิบยืมมาใช้สร้างความชอบธรรมให้กับการสร้างเขื่อนปากมูลและบันไดปลาโจน

การหยิบยืมวาทกรรมอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมมาผนวกเข้ากับวาทกรรมเทคโนโลยีนิยมได้ชี้ให้เห็นความสลับโหลของการผสมผสานของความคิดซึ่งอยู่คนละขั้วมาวางเรียงเคียงคู่กัน เมื่อสืบย้อนกลับไปยังที่มาที่ไปของบันไดปลาโจน พบว่าแรงผลักดันให้เกิดการสร้างบันไดปลาโจนมิได้มาจากความตั้งใจหรือเจตจำนงของผู้สร้างเขื่อน แต่ก็อาจเรียกได้เช่นกันว่าเป็นอุบัติเหตุได้เช่นกัน นั่นคือ การสร้างบันไดปลาโจนมาจากการ ‘สัมพันธ์พบ’ กับข้อเรียกร้องของฝ่ายต่อต้าน ในรายงานของคณะกรรมการเขื่อนโลก ซึ่งได้เข้ามาทำการศึกษาผลกระทบของเขื่อนปากมูลในฐานะกรณีศึกษาหนึ่งของการประเมินผลสำเร็จและล้มเหลวของเขื่อนทั่วโลก ได้ระบุว่า รายงานผลกระทบสิ่งแวดล้อมของเขื่อนปากมูลฉบับปี พ.ศ. 2524 ได้ให้ความเห็นว่า บันไดปลาโจน ไม่จำเป็น ต่อเขื่อนปากมูล แต่ชี้ว่า แรงกดดันทางการเมืองต่างหากที่เป็นปัจจัยสำคัญที่หนุนส่งให้มีการสร้างบันไดปลาโจนขึ้น (World Commission on Dams, 2000: 37) การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทยเองออกมายอมรับว่า รายงานการศึกษามลพิษสิ่งแวดล้อมที่นำมาใช้เป็นมาตรฐานในการตัดสินใจความเหมาะสมของเขื่อนปากมูลฉบับปี พ.ศ. 2524 ไม่ได้ให้ความสนใจเรื่อง

"ความหลากหลายทางชีวภาพ" เพราะประเด็นดังกล่าว "ยังไม่เป็นที่สนใจในประเทศไทย" (การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย ฝ่ายประชาสัมพันธ์, 2543: 28) นั้นหมายความว่า หากบริบททางสังคมไม่ได้เปลี่ยนแปลงไปสู่การที่คนในสังคมให้ความสำคัญกับปัญหาสิ่งแวดล้อมและความหลากหลายชีวภาพ การสร้างบันไดปลาโจนอาจไม่เกิดขึ้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง ฝ่ายสนับสนุนได้หยิบยืมกระแสอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม ซึ่งเป็น บริบท ทางสังคมที่สำคัญในช่วงทศวรรษ 2530 มาอ้างความชอบธรรมในการสร้างเขื่อนปากมูล โดยใช้บันไดปลาโจนเป็นสัญลักษณ์ของการอนุรักษ์พันธุ์ปลา เพื่อนำมาต่อสู้ทางวาทกรรมกับฝ่ายคัดค้าน ที่ได้โต้แย้งให้เห็นว่า การสร้างเขื่อนปากมูลส่งผลกระทบต่อการทำลายธรรมชาติอย่างมหาดล

ในกรณีของฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยกับการสร้างเขื่อนปากมูล ก็ได้ผลิตสร้างความจริงทั้งในรูปของการโต้แย้งและหยิบยืมฝ่ายวาทกรรมของฝ่ายสนับสนุน นับตั้งแต่ก่อนสร้างเขื่อน ฝ่ายคัดค้านได้อ้างผลกระทบที่จะเกิดขึ้นจากการสร้างเขื่อนปากมูลในมิติต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นผลกระทบต่อระบบนิเวศ วิถีชีวิตของชาวบ้าน ด้านการสาธารณสุข ความจริงที่หยิบยกมาต่อสู้ ด้านหนึ่งได้ถอดบทเรียนมาจากการคัดค้านการสร้างเขื่อนจากกรณีอื่นๆในอดีต โดยเฉพาะการรณรงค์คัดค้านเขื่อนน้ำโจน จังหวัดกาญจนบุรี ซึ่งประสบความสำเร็จในการยับยั้งมิให้ก่อสร้าง อีกด้านหนึ่ง ก็พยายามชี้ให้เห็นทางออกของปัญหาเขื่อนปากมูลว่า ควรที่จะแสวงหาทางเลือกในการจัดการพลังงานแบบอื่นใดก็ได้ที่มีใช้การสร้างเขื่อน ในช่วงเริ่มแรกของการรณรงค์คัดค้านเขื่อนปากมูล คือ ปี พ.ศ. 2532 บทความเรื่อง "เขื่อนปากมูล จุดปะทุพลังมวลชนเหนือแคว้นแคว้นอีสาน" ของสุธาดณี ใจเชื้อสมบุรณ์ เจ้าหน้าที่โครงการส่งเสริมสิทธิเสรีภาพของประชาชนภาคอีสาน ซึ่งตีพิมพ์ในสยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์ได้เสนอทางออกกรณีเขื่อนปากมูลว่า การผลิตกระแสไฟฟ้าไม่ได้มีข้อจำกัดเฉพาะการสร้างเขื่อนเท่านั้น แต่ควรที่จะหันไปใช้พลังงานในรูปแบบอื่นๆ เช่น ก๊าซธรรมชาติ น้ำมัน ถ่านหิน โดยเฉพาะถ่านหินลิกไนต์ ซึ่งสุธาดณีได้ชี้ให้เห็นว่า มีปริมาณสำรองมากมาย และยังค้นพบแหล่งอื่นๆอีกหลายแห่ง รวมแล้วมีถ่านหินลิกไนต์ในประเทศไทยไม่ต่ำกว่า 700 ล้านตัน (สุธาดณี, 2532: 14-19) เหตุผลเช่นนี้ชี้ให้เห็นว่าฝ่ายคัดค้านเขื่อนปากมูลก็ได้หยิบยืม วาทกรรมเทคโนโลยีนิยม มาใช้โต้แย้งถึงความเหมาะสมในการสร้างเขื่อนปากมูลเช่นกัน ทั้งนี้เพราะความคิดเห็นดังกล่าวอาจสอดคล้องกับบริบททางสังคมในช่วงนั้น แต่ข้อเสนอดังกล่าว อาจ มีสอดคล้องกับวาทกรรมพลังงานไฟฟ้าในปัจจุบัน เพราะ'ความจริง' ว่าด้วยถ่านหินได้เปลี่ยนแปลงไป จากที่เมื่อปี พ.ศ. 2532 การรับรู้ของผู้คนในยุคนั้นอาจเห็นว่าถ่านหินเป็นพลังงานไฟฟ้าที่ดีกว่าเขื่อน ด้วยเพราะมีสมมติฐานว่าเขื่อนเป็นแหล่งพลังงานที่เลวที่สุด แต่ในปัจจุบัน 'ความจริง' เรื่องถ่านหินได้เปลี่ยนแปลงไป เนื่องจากการคัดค้านต่อต้านโรงไฟฟ้าถ่านหิน ซึ่งเป็น 'ความจริง' ที่อ้างอิงมาจากปัญหาโรงไฟฟ้าแม่เมาะ และการคัดค้านโรงไฟฟ้าถ่านหินบ่อนอก/หินกูด อย่างไรก็ตาม ประเด็นสำคัญในที่นี้คือ ความจริงของฝ่ายคัดค้านมิได้เพียงแค่วิพากษ์วิจารณ์ฝ่ายสนับสนุนเท่านั้น ในบางครั้งกลับหยิบยืมวาทกรรมของอีกฝ่ายมาใช้อ้างอิง เพื่อหักล้างความจริงของฝ่ายสนับสนุนการสร้างเขื่อนปากมูล

เพื่อที่จะชี้ให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างมโนทัศน์ 'สัมพันธบท' กับการเมืองเรื่องความจริงเกี่ยวกับบันไดปลาโจนชัดเจนยิ่งขึ้น ขอหยิบยกตัวอย่างงานวิทยานิพนธ์สาขาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เรื่อง "อุดมการณ์สิ่งแวดล้อมนิยมในงานโฆษณา" ของ เนตรดาว แพทย์กุลมาภิปราย วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ได้ประยุกต์ใช้แนวคิดสัญลักษณ์มาวิเคราะห์โฆษณาบันไดปลาโจน ทางโทรทัศน์ของการไฟฟ้าฝ่ายผลิต

แห่งประเทศไทย ซึ่งได้เผยแพร่ออกอากาศในช่วงการสร้างเขื่อนปากมูล โฆษณาชิ้นนี้ใช้กลวิธีการเล่าเรื่องผ่านมุมมองของ *ผู้ขายบ้านนอก* คนหนึ่งที่นอนหลับฝันไปว่าปลาได้หมดจากลำน้ำมูล ส่งผลให้ไม่มีปลาร้ากินอีกต่อไป แต่เมื่อตื่นจากฝัน กลับพบว่าความจริงหาเป็นเช่นนั้นไม่ เพราะปลาสามารถแหวกว่ายผ่านบันไดปลาโจนได้อย่างสะดวกโยธิน โฆษณาชิ้นนี้ได้สื่อความหมายว่า แม้จะมีการสร้างเขื่อนปากมูล ปลาในแม่น้ำมูลก็ยังคงมีความอุดมสมบูรณ์ในส่วนของเทคนิคการนำเสนอของงานโฆษณาดังกล่าว ได้กระตุ้นให้ผู้ชมรู้สึกขบขันไปกับองค์ประกอบโฆษณา ทั้งในแง่เนื้อหาและบรรยากาศ เช่น กิริยาท่าทางอันเฝอเยอของคอนฮีสาน ดนตรีประกอบอันสนุกสนาน ฯลฯ ในทัศนะของเนตรดาว โฆษณาชิ้นดังกล่าวได้บรรลุ *วัตถุประสงค์ของการสร้างความจริง* นั่นคือ สามารถตอบโต้กับกระแสการคัดค้านเขื่อนปากมูลที่มุ่งโจมตีความไม่สมเหตุผลของบันไดปลาโจนลงได้ (เนตรดาว, 2543: 130)

จากการวิเคราะห์ข้างต้น แม้จะไม่ได้กล่าวโดยตรง แต่เนตรดาวก็ได้ชี้ให้เห็นว่า โฆษณابันไดปลาโจนประสบผลสำเร็จในการ *ครอบงำทางความคิด* ด้วยข้อสรุปที่ว่า

1) โฆษณาดังกล่าวได้นำ *บริบททางสังคมมาลดทอน* ให้กลายเป็นเพียงภาพแทนความจริง

2) กระบวนการสร้างภาพแทนความจริงนี้ ได้ “ทำให้ *ความจริงต้นแบบ* สูญเสียอำนาจในการยืนยันความจริงที่มันเป็นตัวแทนอยู่ จึงเป็นการบิดเบือนความหมายของ*รูปสัญลักษณ์*” (เนตรดาว, 2543: 131, เน้นโดยผู้เขียนบทความ)

3) งานโฆษณาชิ้นนี้สำเร็จได้เพราะว่า “ผู้ชมซึ่งไม่ได้เข้าใจบริบทของความขัดแย้งกรณีเขื่อนปากมูล ก็จะเข้าใจได้ว่า บันไดปลาโจนเป็น *เทคโนโลยีที่ทำให้การพัฒนาประโยชน์จากธรรมชาติกับการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมสามารถไปด้วยกันได้*” (เนตรดาว, 2543: 131, เน้นตามต้นฉบับเดิม)

จากแง่มุมของ ‘สัมพันธบท’ ทำให้เราตั้งคำถามขึ้นมาว่า เราจะรู้ได้อย่างไรว่าความจริงของฝ่ายคัดค้านเขื่อนปากมูลเป็น*ความจริงต้นแบบ* เพราะจะพบว่าบริบทที่เราเห็นว่าเป็นจริงนั้นก็ไม่ได้เป็นความจริงที่หยุดนิ่ง หากแต่มีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ดังนั้น การกล่าวว่าโฆษณาเป็นกระบวนการ *บิดเบือน* ความหมายของ*รูปสัญลักษณ์* จึงเป็นการสรุปเพียงครั้งเดียว เพราะการบิดเบือนนั้นไม่ได้ทำในระดับตัวบทเท่านั้น หากแต่การบิดเบือนสามารถกระทำในระดับบริบทได้เช่นกัน นั่นคือ เมื่อกลับมาสู่คำถามที่ว่า ทำไมงานโฆษณาบันไดปลาโจนจึงมีพลังหรือมีความน่าเชื่อถือ? ทั้งๆที่ ไม่ใช่เรื่องจริง แน่นอนว่า ส่วนหนึ่งย่อมเป็นเพราะเทคนิคในการนำเสนอที่ทำให้ดูสมจริง จนทำให้เนื้อหาในงานโฆษณาดังกล่าวเป็นการบิดเบือนความจริง แต่การบิดเบือนความจริงต่างๆของงานโฆษณาบันไดปลาโจนนั้น ถึงที่สุดแล้วก็ยังต้อง “อ้างอิง” กับบริบทของการเมือง เศรษฐกิจ วัฒนธรรมซึ่งอยู่รายล้อมผู้รับสาร มิฉะนั้นรหัสหมายต่างๆที่สอดใส่ลงไปในงานโฆษณาก็จะไม่เป็นที่เข้าใจของผู้รับสาร หรือเป็นรหัสหมายที่ *ไร้ความสมจริง* เช่น ถ้าต้องการสื่อความหมายสัญลักษณ์ว่า “ผู้ได้รับผลกระทบจากเขื่อนปากมูล” เราไม่อาจใช้*รูปสัญลักษณ์*ที่เป็นคนกรุงเทพฯ, ชาวเขา, คนภาคใต้ คนญี่ปุ่น ได้ แต่ต้องใช้ “ผู้ขายบ้านนอก ผิดคำ ไม่มีดั่งจุมูก หน้าตาชื่อ” ซึ่งเป็น*รูปสัญลักษณ์*ของความเป็นอีสาน ปัญหาก็คือ *รูปสัญลักษณ์*ของความเป็นอีสานก็ไม่ใช่ตัวตนที่แท้จริงของคนอีสานอยู่ดี เพราะนั่นเป็นเพียง ‘ภาพแทนความจริง’ ของคนอีสานแบบหนึ่งเท่านั้นเอง

ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่างงานโฆษณากับโลกความจริงข้างนอกตัวบท จึงมิได้เป็นเพียงแค่แหล่งอ้างอิงของกันและกันเท่านั้น แต่ทั้งคู่ล้วนมีส่วนสร้างอีกฝ่ายหนึ่ง นั่นคือตัวบทได้มีส่วนสร้างบริบท และในเวลาเดียวกันบริบทก็ได้สร้างตัวบท เมื่อมองย้อนกลับมาดูปฏิบัติการในการนำเสนอโฆษณาบันไดปลาโจน โฆษณามีได้เป็นเครื่อง

มือในการบิดเบือนความจริงที่ทรงพลานุภาพด้วยตัวของมันเอง แต่สิ่งที่ควรตระหนักถึงยิ่งกว่านั้นก็คือ การสร้างโลกความจริงล้อมรอบโฆษณา ในแง่นี้ ความยกย่อนับเป็นเงื่อนไขของการสร้างความจริงเรื่องบันไดปลาโจน ไม่ได้อยู่ที่การใช้โฆษณาชิ้นหนึ่งเป็นเครื่องมือในการสร้าง 'ภาพแทนความจริง' เท่านั้น แต่อยู่ที่การสร้าง "โลกความจริงภายนอกโฆษณา" หรือสร้าง "บริบททางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง" ที่แวดล้อมอยู่ โฆษณาสามารถบิดเบือนความจริงได้อย่างมีประสิทธิภาพ เพราะโลกข้างนอกโฆษณานั้นบิดเบือนพอกัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง โฆษณาและสภาพสังคม ทั้งคู่ล้วนมี 'กรอบความรู้' ร่วมกัน ชัดเดียวกัน จนคนในสังคมเชื่อว่าโฆษณานั้นสอดคล้องกับโลกความเป็นจริงข้างนอก และโลกข้างนอกสอดคล้องกับโฆษณา โฆษณาจึงไม่ได้ทำหน้าที่แค่เป็นเครื่องมือในการครอบงำทางอุดมการณ์ หรือเป็นเทคนิคทางอำนาจชนิดหนึ่งเท่านั้น แต่กลายเป็นส่วนหนึ่งที่แนบแน่นไปกับบริบททางสังคมที่ถูกสร้างขึ้น และเมื่อถูกนำมาผลิตสร้างในห้วงเวลาของการสร้างเขื่อนปากมูล การโหมกระพือโฆษณาผ่านสื่อโทรทัศน์ จึงยังสอดคล้องกับ 'สถานการณ์' ที่ต้องการทำให้คนเชื่อว่า 'บันไดปลาโจน' มีประโยชน์มากกว่ามีโทษ ส่งผลให้ความจริงยิ่งกระโจนเข้าสู่ความขัดแย้งทางการเมืองอย่างแยกไม่ออก

จากกรณีตัวอย่างที่กล่าวมาในการผลิตสร้างความจริงเกี่ยวกับบันไดปลาโจน แสดงให้เห็นว่า ความจริงไม่ได้มีลักษณะที่มีแก่นแท้แน่นอนตายตัวในลักษณะของสัจพจน์ (Axiom) ที่ไม่ต้องพิสูจน์หรือเป็นสัจธรรมที่เป็นความจริงสูงสุด หากเป็นความจริงซึ่งลื่นไหล อย่างไรก็ตาม มิได้หมายความว่าความจริงเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นมาได้โดยไร้สิ่งอ้างอิง สามารถกล่าวขึ้นมาลอยๆ หรือสามารถเลกให้เรื่องโกหกกลายเป็นเรื่องจริงได้ เพียงแต่ต้องการชี้ชวนให้เห็นว่า ความจริงสัมพันธ์กับ 'กรอบความรู้' ของทั้งผู้ผลิตสร้างและผู้รับสาร หาก 'กรอบความรู้' ของทั้งคู่สอดคล้องกัน หรืออย่างน้อยไม่ขัดขวางกันและกัน ก็ย่อมมีแนวโน้มที่ผู้รับสารจะเชื่อ 'ความจริง' ของผู้ที่บอกเล่า กล่าวคือสมาชิกในสังคมเลือกที่จะเชื่อความจริงของฝ่ายหนึ่ง และไม่เชื่อความจริงของฝ่ายอื่น ไม่ได้ขึ้นอยู่กับว่า ความจริงฝ่ายไหนเป็นข้อมูลที่ถูกต้องหรือเป็นข้อเท็จจริง หากแต่ความจริงนั้นมีโครงสร้างชุดเดียวกันหรือสอดคล้องกับ 'กรอบความรู้' หรือโลกทัศน์ของผู้รับสารซึ่งมีมาก่อนแล้วหรือไม่

ตัวอย่างหนึ่งที่น่าสนใจคือ คำเชิญชวนของกลุ่มทางศาสนาคริสต์แห่งหนึ่งเกี่ยวกับการ ทัศนศึกษา จังหวัดอุบลราชธานี ในโฆษณารายการท่องเที่ยวได้กล่าวเชิญชวนไว้ว่า "ท่องเที่ยวชมผีพระหัตถ์พระเจ้า: แก่งสะพือ, แก่งตะนะ, แม่น้ำสองสี, เขื่อนสิรินธร, เขื่อนปากมูล, บันไดปลาโจน" (marutr.tripod.com/camp_program.doc) ไม่ว่าจะโดยจงใจหรือไม่จงใจก็ตาม คำเชิญชวนดังกล่าวแสดงมุมมองต่อบันไดปลาโจนและเชื่อว่าเป็นสิ่งที่พระเจ้ารังสรรค์ขึ้นมาเฉกเช่นเดียวกับธรรมชาติที่สวยงามน่าชื่นชม และมีคุณค่าเทียบเท่ากับการสัมผัสความมหัศจรรย์ที่มาจากหัตถ์พระเจ้า การ 'สัมพันธ์' ระหว่างการท่องเที่ยวกับความเชื่อเรื่องพระเจ้าและบันไดปลาโจน บ่งบอกให้เห็นถึงการแฝงฝัง 'กรอบความรู้' ไว้อย่างแนบเนียน นั่นคือ เชื่อมโยงเทคโนโลยีที่มนุษย์ประดิษฐ์ขึ้นสามารถเอาชนะธรรมชาติ ภายใต้อำนาจของ 'กรอบความรู้' เช่นนี้ เราจะกล่าวได้ใหม่ว่า ในโลกการรับรู้ของคนกลุ่มนี้ซึ่งปรารถนาจะไปชมความงามจากผีพระหัตถ์ของพระเจ้า ไม่สามารถมองเห็นหรือไม่พร้อมที่จะมองเห็น ความอยุติธรรมเชิงโครงสร้าง เพราะในโลกรับรู้ของพวกเขา/เธอได้ถูกล้อมรอบไปด้วยความคิดความเชื่อบางอย่าง ซึ่งไม่เปิดโอกาสให้เข้าถึงความจริงของฝ่ายคัดค้านเขื่อนปากมูล นั่นคือ รับรู้ว่า พลังงานไฟฟ้าเป็นสิ่งจำเป็นต่อชีวิต การมีไฟฟ้าใช้เป็นตัวชี้วัดการพัฒนา การท่องเที่ยวไม่เกี่ยวข้องกับการเมือง ชาวประมงไม่มีศักดิ์ศรีที่จะ

ประกอบอาชีพของตนและควรหันไปประกอบอาชีพอื่นแทน คนอีสาน(ลาว)ต่ำต้อยกว่าคนกรุงเทพฯ ปลาแม่น้ำมูลสามารถว่ายน้ำข้ามบันไดปลาโจนได้ การเรียกร้องของสมาชิกคนจนก่อให้เกิดความวุ่นวาย การเมืองในระบบอุปถัมภ์โดยแปลว่าการเลือกตั้ง ฯลฯ ทั้งหมดนี้ใช่หรือไม่? เมื่อผสมผสานกันเป็นเนื้อเดียวกันแล้ว นำมาสู่ 'กรอบความรู้' ชุดหนึ่งของสังคมไทย นั่นก็คือ เป็น 'กรอบความรู้' ที่มองไม่เห็นว่ามี *ความอยู่ดีมีสุขเชิงโครงสร้าง* มีอยู่จริงในสังคมไทย

สัมพันธ์กับอัตลักษณ์เพศและวัยกรณีเชื่อนปากมูล

ในการต่อสู้ทางการเมือง ประเด็นเรื่องของเพศและวัยดูเหมือนจะเป็นจุดเปราะบางที่ทั้งฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านเชื่อนปากมูลได้หยิบมาใช้เป็นเครื่องมือในการอ้างความชอบธรรมของแต่ละฝ่าย ซึ่งทั้งสองฝ่ายล้วนมีมุมมองที่ต่างกัน ฝ่ายหนึ่งพยายามเก็บกดปิดกั้น เด็ก ผู้หญิง และคนชรา ว่าไม่ควรมีส่วนเกี่ยวข้องในเรื่องการเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพ ขณะที่อีกฝ่ายหนึ่งกลับนำเสนอภาพความเป็นเด็ก ผู้หญิง และคนชรา ในมิติที่ยกย่องเชิดชู ในที่นี้จะพิจารณาว่า ทั้งสองฝ่ายได้อ้างถึง 'กรอบความรู้' เกี่ยวกับเพศและวัยอย่างไร และนำมาสู่การผลิตสร้างและจัดการความจริงในมิติเพศสภาพนี้อย่างไร

ในฝ่ายหนึ่งได้ใช้ประเด็นเพศสภาพเพื่อทำให้ผู้หญิง (รวมทั้งเด็กและคนชรา) เพื่อทำให้กลายเป็น 'คนอื่น' (The Other) ซึ่งพบว่า กรอบในการมองผู้หญิง เด็ก และคนชรา ล้วนยึดติดกับ 'ลักษณะต้นแบบ' (Stereotype) กล่าวคือ มีพื้นฐานการมอง 'อัตลักษณ์' ของผู้หญิง เด็กและคนชรา ว่าเป็นเพศ/วัยที่อ่อนแอ ดังนั้น จึงควรมีชีวิตอยู่ในบ้าน ไม่ควรที่จะออกมาเคลื่อนไหวประท้วง ซึ่งเป็นการต่อสู้ทางการเมืองที่เต็มไปด้วยความรุนแรง เช่น ในปี พ.ศ. 2543 เมื่อชาวบ้านปากมูลมาชุมนุมเรียกร้องให้มีการเปิดเชื่อนปากมูลที่หน้าทำเนียบรัฐบาล ชาวบ้านมีความไม่พอใจที่รัฐบาลไม่แสดงท่าทีที่จะตัดสินใจดำเนินการใดๆ จึงแสดงความจำนงร่วมกันอดข้าวประท้วงรัฐบาล นายบัญญัติ บรรทัดฐาน รองนายกรัฐมนตรีได้แสดงความเห็นว่า "อย่าลำบากถึงขั้นนั้นเลย เนื่องจากถ้าเป็น *ผู้หญิงหรือคนชรา* ก็ก่อให้เกิดอันตราย ทั้งนี้ขอให้เข้าใจว่า รัฐบาลที่มาจากกาเลือกตั้ง สิ่งใดที่เป็นข้อสนองตอบของประชาชน ก็จะดำเนินการให้อยู่แล้ว" และ "จะกดดันรัฐบาลหรือไม่กดดัน รัฐบาลทำให้อยู่แล้ว ทั้งนี้ตนอยากฝากส่งข่าวไปบอกกลุ่มผู้ชุมนุมด้วยว่า อย่าให้ *ผู้หญิงหรือคนสูงอายุ* อดข้าวอดน้ำ เพราะไม่เป็นประโยชน์กับใคร" (กรุงเทพธุรกิจ, 25 กรกฎาคม 2543: 1-2, เน้นโดยผู้เขียนบทความ)

ในมิติของการนำเสนอภาพผู้หญิงในขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมจากคำพูดของรองนายกรัฐมนตรีข้างต้น นับเป็นอำนาจในการจัดแบ่งประเภทและการนิยาม 'อัตลักษณ์' ของผู้ที่เข้าร่วม กิจกรรมทางการเมือง ดังที่มี แอนได้ศึกษารายการโทรทัศน์ในสหรัฐอเมริกา และพบว่ารายการเหล่านั้นมีการสร้าง 'ลักษณะต้นแบบ' ของการแสดงบทบาทของผู้หญิงและติดตรึงความไร้อำนาจของผู้หญิงเอาไว้ กระบวนการดังกล่าวนี้ นำไปสู่การจัดแบ่งประเภทผู้หญิงออกเป็น ผู้หญิงดี ซึ่งมีคุณลักษณะของความอ่อนน้อมง่าย อ่อนไหว และอยู่ในพื้นที่ภายในบ้านกับ *ผู้หญิงเลว* ที่ขบถ อีศระ และเห็นแก่ตัว (อ้างใน Barker, 2000: 249) ในกรณีผู้หญิงที่เข้าร่วมขบวนการเคลื่อนไหวในสังคมไทยก็มีการแบ่งแยกไม่แตกต่างกัน ที่ได้มีการจัดจำแนกผู้หญิงที่ดีตาม 'กรอบความรู้' ชุดหนึ่ง นั่นคือ สังคมไทย

ได้ ตัดสินไว้ล่วงหน้าแล้วว่า ผู้หญิง เด็ก และคนชรา ไม่ควรออกมาเดินชววนประท้วง แต่ควรอยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือน และดำรงความอ่อนไหวอ่อนแอนี้เอาไว้

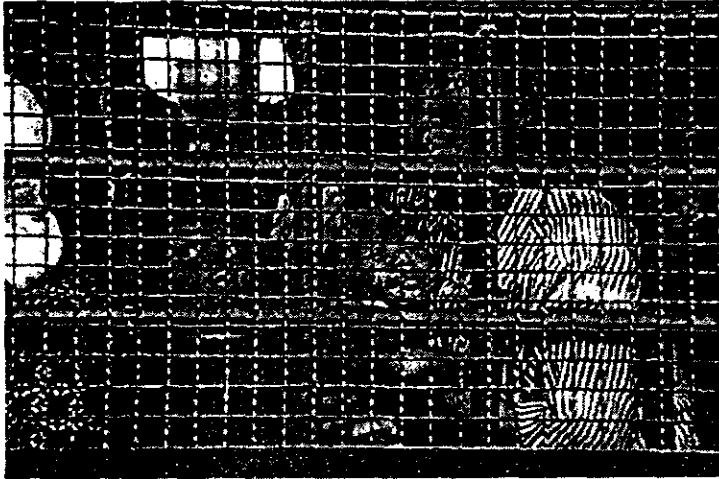
เมื่อหันกลับมาพิจารณาการคัดค้านเขื่อนปากมูล พบว่า มีคำอธิบายต่อประเด็นเพศและวัยที่แตกต่างออกไป กล่าวคือ มุ่งเน้นยกย่องเชิดชูบทบาทผู้หญิงชาวบ้านในชววนการเคลื่อนไหว ซึ่งพบว่ามีสองลักษณะด้วยกัน ด้านหนึ่ง นำเสนอภาพความเป็นผู้หญิงให้มีความทัดเทียมเท่ากับผู้ชาย ซึ่งเป็นการพลิกตรรกะหรือมายาคติของสังคม เช่นชาวบ้านปากมูลได้นั่งขวางระเบิดในช่วงการสร้างเขื่อน เพื่อมิให้มีการระเบิดแก่งต่อไป การกระทำดังกล่าวถูกตีความหมายว่า ผู้หญิงมีความหมายเป็นคนแข็งแรง กล้าหาญ เสียสละเพื่อครอบครัว ในขณะที่ภาพอีกด้านหนึ่ง นำเสนอภาพลักษณะเฉพาะของผู้หญิง เช่น นลินี ตันจวนิตย์ ชี้ว่า ในการต่อสู้เรื่องเขื่อนปากมูลมีการนำเสนอผู้หญิงชาวบ้านปากมูลให้มีความรู้เรื่องธรรมชาติ ความรู้เรื่องชุมชน และความรู้จากการสรุปทบทวนจากการเคลื่อนไหว ในขณะที่เมื่อสถานการณ์ในการเผชิญหน้าทางการเมืองตึงเครียด ผู้หญิงไม่ได้ถูกสร้างภาพให้เป็นคนแข็งแรงอีกต่อไป แต่กลับตอกย้ำคุณลักษณะความเป็นผู้หญิง นั่นคือ มีการนำเสนอ 'อัตลักษณ์' ผู้หญิงในฐานะเพศที่อ่อนแอ อ่อนหวาน เพื่อลดความรุนแรงของการชุมนุม เช่นยืนอยู่แถวหน้าของการชุมนุมเพื่อให้เผชิญหน้ากับตำรวจ (นลินีและคณะ, 2545: 231-232)

ในอีกมิติหนึ่ง จะพบว่า เมื่อผู้หญิง เด็ก และคนชราออกมาเคลื่อนไหว พบว่าเป็นแ่งมุมที่ สื่อมวลชนค่อนข้างให้ความสนใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อผู้หญิง เด็ก หรือคนชรา กลายเป็นผู้ถูกกระทำจากอำนาจรัฐ สิ่งนี้ได้กลายมาเป็นจุดเปราะบางที่กระตุ้นในธรรมชาติของสื่อมวลชนและสมาชิกของสังคมให้ตั้งคำถามกับการใช้อำนาจรัฐอย่างไม่ชอบธรรม เมื่อผู้ที่อ่อนแอถูกกระทำอย่างไร้เมตตาธรรม ยิ่งช่วยสร้างความสะเทือนใจแก่สังคม การทำให้ผู้หญิงกลายเป็น 'เหยื่อ' ของอำนาจเป็นโครงเรื่องประเภทหนึ่งที่คนทั่วไปในสังคมยอมรับได้ และไม่อาจนิ่งเฉยดูตายนอกจากนี้ยังมีความหมายหนึ่งคือ สังคมไทยมี 'กรอบความรู้' เกี่ยวกับผู้หญิง เด็ก และคนชรา ว่าเป็นเพศที่อ่อนแอ นั่นคือเป็นความรู้สึกเดียวกับเมื่อผู้หญิงถูกสามีทำร้าย คนชราที่ถูกปล่อยให้อยู่คนเดียวดาย เด็กที่ถูกอำนาจบาตรใหญ่รังแก เป็นต้น เมื่อประเด็นเหล่านี้ถูกหยิบยกขึ้นมาเป็นเรื่องเล่าในสาธารณะ คนในสังคมสามารถรู้สึกร่วมไปกับความทุกข์ยากของพวกเขาได้อย่างไม่ยากเย็น

ในที่นี้จะยกตัวอย่างการพิจารณาถึง 'สัมพันธบท' ของภาพถ่ายภาพหนึ่ง ที่ทำให้เห็นถึงพลังของประเด็นเพศและวัยที่ถูกนำมาต่อสู้ในการเคลื่อนไหวคัดค้านเขื่อนปากมูล อันนำมาสู่การยืนยัน 'กรอบความรู้' อีกชุดหนึ่ง ซึ่งเป็นกรอบความรู้ที่มองเห็น *ความอยู่ดีธรรมเชิงโครงสร้าง* ในสังคมไทย

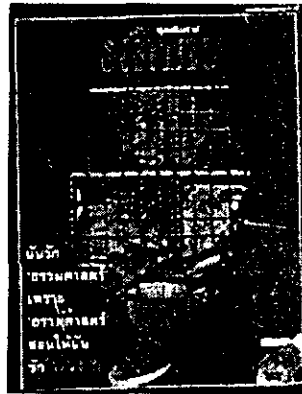
ภาพที่ 1 ภาพข่าวเล่าเรื่อง: ผู้หญิง เด็ก คนชรา และลูกกรง

ภาพที่ 1 ภาพข่าวเล่าเรื่อง: ผู้หญิง เด็ก คนชรา และลูกกรง



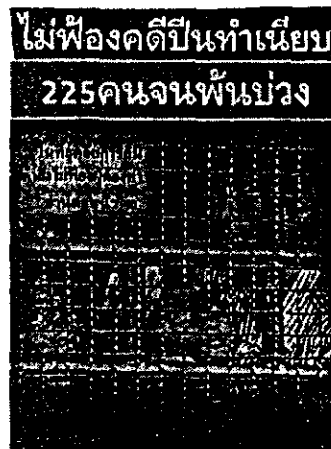
ภาพนี้เป็นผลิตผลจากกรณีของการจับกุมชาวบ้านปากมูลและสมาชิกคนจนจำนวน 225 คน ที่ได้ไปเข้ายื่นข้อเรียกร้องรัฐบาลเมื่อวันที่ 16 กรกฎาคม พ.ศ. 2543 เพื่อเรียกร้องรัฐบาลให้ทำตามมติคณะกรรมการกลางแก้ไขปัญหาของสมาชิกคนจน ซึ่งมีมติให้เปิดประตูระบายน้ำเขื่อนปากมูล แต่รัฐบาลกลับนิ่งเฉยไม่ปฏิบัติตาม ก่อนหน้านี้นั้นในวันที่ 13-15 ก.ค. ชาวบ้านพยายามยื่นหนังสือให้ รัฐบาลพิจารณาข้อเสนอแต่ไม่ได้รับความสนใจแต่อย่างใด ทำให้ชาวบ้านมองไม่เห็นหนทางในการเจรจา จึงตัดสินใจไปเข้ายื่นข้อเรียกร้อง ตำรวจที่รักษาความสงบได้ใช้กระบองตีและยิงแก๊สน้ำตาเข้าใส่ แต่ชาวบ้านบางส่วนได้เข้าไปชุมนุมในทำเนียบรัฐบาล ในวันต่อมา ตำรวจได้เข้าจับกุมชาวบ้านที่อยู่ในทำเนียบรัฐบาล ด้วยข้อหาบุกรุกสถานที่ราชการ จากเหตุการณ์ดังกล่าว สื่อมวลชนได้เลือกหยิบใช้ความอ่อนแอที่น่าเลวเพื่อเรียกร้องสังคมให้หันมารับรู้ความไม่ชอบธรรมของอำนาจ การนำเสนอภาพผู้หญิง เด็ก และคนชราได้กลายเป็น *อาวุธทางสัญลักษณ์* ในการเรียกร้องในธรรมสำนึกของสังคมโดยรวม ภาพหนึ่งภาพจากเหตุการณ์นั้นได้ถูกตีพิมพ์ในสื่อสิ่งพิมพ์หลายฉบับ เช่น *มติชนสุดสัปดาห์*, *ข่าวสด*, *สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์* เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง "คดีคนจนการเมืองกับนโยบายรัฐบาลใหม่" ของสถาบันพัฒนาการเมือง ฯลฯ การตีพิมพ์ภาพดังกล่าวซ้ำแล้วซ้ำเล่า ทำให้ 'คนอื่น' ที่ถูกกระทำ พลิกกลับมาทำให้อำนาจที่ใช้ความรุนแรงกลายเป็น 'คนอื่น' แทน นั่นคือกลายเป็นอำนาจที่ไม่ชอบธรรม ภาพดังกล่าวจึงมีหน้าที่ในการฟ้องสังคมให้รับรู้ความไร้เมตตาธรรมของเจ้าหน้าที่รัฐที่กระทำต่อคนจน และกลายเป็น 'อำนาจเชิงสัญลักษณ์' (Symbolic Power) ที่สำคัญยิ่งในการบันทึกความชอบธรรมของรัฐในการใช้ความรุนแรงต่อผู้ชุมนุมของกลุ่มคนจน ในแง่นี้จะพบว่าอำนาจของภาพจึงมิใช่แค่การแสดงออกซึ่งอารมณ์ความรู้สึกของเด็ก ผู้หญิง และคนชราในภาพเท่านั้น แต่ภาพนี้ถูกนำมาตีพิมพ์ใหม่เพื่อสื่อถึงการใช้อำนาจอย่างไม่ชอบธรรมอีกด้วย

ภาพที่ 2 หน้าปกมิตินสวดาห์ (24 ก.ค. 2543)



ใน มิตินสวดาห์ ได้ใช้เทคนิคคอมพิวเตอร์กราฟิกซ้อนภาพสองภาพเข้าด้วยกัน ภาพเบื้องหลัง (Background) เป็นภาพที่เรากำลังกล่าวถึงอยู่ และเบื้องหน้า (Foreground) เป็นภาพของนายกรัฐมนตรีชวน หลีกภัยกำลังยกแก้วดื่มไวน์ ภาพดังกล่าวไม่ได้เกิดในเวลาเดียวกัน และไม่ได้มีความเกี่ยวข้องอะไรกันเลย แต่หนังสือดังกล่าวกลับหยิบมาวางเคียงคู่กัน เพื่อก่อให้เกิดความหมายที่ขัดกันอย่างสิ้นเชิง ด้านหนึ่ง คนจนถูกจับเข้าคุก ต้องตกระกำลำบาก อีกด้านหนึ่ง ผู้มีอำนาจกำลังดื่มด่ำกับความสุขส่วนตัว เทคนิคการตัดปะภาพเช่นนี้ ได้เรียกร้องอารมณ์ของผู้รับสารให้มองเห็นความขัดแย้งในสองภาพ และยิ่งภาพด้านหลัง ถูกขยับเน้นจากการล้อมกรอบตัดภาพ (Crop) ให้เหลือเฉพาะส่วนของใบหน้าอันเคร่งขรึมของผู้หญิงและใบหน้าของเด็กไร้เดียงสา โดยตัดองค์ประกอบซึ่งเป็นรูปคนอื่นๆออกไป การจัดวางองค์ประกอบภาพเช่นนี้ยังสันตะเพือนอารมณ์ของผู้อ่าน สัมผัสกับข้อความในเชิงเสียดเย้ย (Irony) ที่ว่า “ฉันรักธรรมศาสตร์ เพราะธรรมศาสตร์สอนให้ฉันรักประชาชน” ถูกหยิบขึ้นมาประกอบในหน้าปก ยิ่งชี้ชวนให้เห็นถึง การหลงลืม ‘อัตลักษณ์’ ในอดีต (ความเป็นนักศึกษารัฐศาสตร์ของชวน ที่ถูกปลูกฝังอุดมการณ์รับใช้ประชาชน) นำมาสู่การสร้าง ‘อัตลักษณ์’ ใหม่ นั่นคือ สร้างความเป็น ‘ทรรักษ์’ ให้กับนายกรัฐมนตรีที่มาจากการเลือกตั้ง ดังที่หนังสือพิมพ์หลายฉบับได้ร่วมกันวิพากษ์วิจารณ์การสลายการชุมนุมของชาวบ้านปากมูลด้วยความรุนแรง ว่าเป็นการกระทำอย่างเดียวกันกับการปราบปรามประชาชนของรัฐบาล ‘ทรรักษ์’ ซึ่งเป็นเผด็จการกระทำกับขบวนการประชาชนในยุค 14 ตุลาคม 2516 ภาพการกินไวน์ขาวของนายกฯชวน หลีกภัย ได้กลายมาเป็นสัญลักษณ์ของความเป็น ‘ทรรักษ์’ ภายใต้การตัดต่อภาพด้วยคอมพิวเตอร์ อย่างไรก็ตาม ภาพดังกล่าวได้ถูกผลิตออกมาในช่วงที่รัฐบาลชวน หลีกภัยกำลังถูกกดดันอย่างหนัก และเผชิญหน้าวิกฤตศรัทธาทางการเมือง บริบทเช่นนี้ยิ่งทำให้ภาพ ความอยุติธรรมเชิงโครงสร้าง ชัดเจนขึ้น

ภาพที่ 3 หน้าหนึ่งของหนังสือพิมพ์ข่าวสด (3 ธ.ค. 2544)



หลังจากเกิดเหตุการณ์ได้ประมาณหนึ่งปีครึ่ง ภาพนี้ได้ถูกผลิตซ้ำอีกครั้งในหน้าหนึ่งของหนังสือพิมพ์ข่าวสด ฉบับวันที่ 3 ธ.ค. 2544 เพื่อนำมาประกอบเรื่องราวของการที่อัยการไม่สั่งฟ้องคดีชาวบ้านกลุ่มสมัชชาคนจน 225 คนปิ่นรั้วทำเนียบรัฐบาลในข้อหาบุกรุกสถานที่ราชการในเวลากลางคืน มีผู้สมตั้งแต่ 10 คนขึ้นไป และกระทำการอย่างใดอย่างหนึ่งที่ทำให้เกิดความวุ่นวายในบ้านเมือง ภาพดังกล่าวได้ถูกตีพิมพ์อีกครั้ง เพื่อย้อนให้เห็นความยุติธรรมเชิงโครงสร้างที่เคยเกิดขึ้นในบริบททางการเมืองของยุคสมัยหนึ่ง

นอกจากนี้ ภาพดังกล่าวยังถูกนำมาต่อยอดอีกครั้งหนึ่งในการพิมพ์หน้าปกของวารสารทางวิชาการคือ วารสารนิติสังคมศาสตร์ ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 ซึ่งจัดทำโดยคณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ได้เลือกใช้รูปดังกล่าวเพื่อแสดงภาพตัวแทนของความไม่ชอบธรรมของการใช้กฎหมายกับคนจน อันเป็นกระบวนการต่อยอดถึงการมีอยู่ของความยุติธรรมเชิงโครงสร้าง ที่ชัดเจนขึ้น

ภาพที่ 4 หน้าปกวารสารนิติสังคมศาสตร์ ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 (2546)



จากตัวอย่างของภาพหนึ่งภาพข้างต้น ซึ่งถูกผลิตซ้ำครั้งแล้วครั้งเล่า ได้ชี้ให้เห็น “อำนาจของภาพ” ที่สามารถหยิบใช้ในบริบทต่างๆกันไป การนำเสนอภาพจึงไม่ได้เป็นเพียงการบันทึกภาพเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเท่านั้น แต่ภาพถ่ายสามารถสื่อความหมายข้ามพ้นมิติเวลาและสถานที่ และสามารถมีความหมายใหม่ในบริบทใหม่ ดังเช่น ภาพผู้หญิง เด็ก และคนชราในลูกกรง เมื่อเวลาผ่านไป ภาพดังกล่าวได้ค่อยๆปรากฏเด่นชัดขึ้นเรื่อยๆในความหมายในระดับนามธรรม นั่นคือมีความหมายถึง *ความ อยู่ดีธรรมเชิงโครงสร้าง* ในขณะที่ความหมายที่เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์นั้นลบลบตาหลงไปตามลำดับ

อย่างไรก็ตาม การนำเสนอภาพผู้หญิง เด็ก และคนชราข้างต้น แม้จะมีความหมายข้ามพ้นมิติเวลาและสถานที่ แต่ก็มิได้หลุดพ้นไปจาก ‘กรอบความรู้’ เกี่ยวกับผู้หญิง เด็ก และคนชราในสังคมไทย ภาพที่หยิบยกมาอภิปรายนี้ จะเห็นได้ว่า ก็ยังเป็นการหยิบใช้ ‘ลักษณะต้นแบบ’ ความอ่อนแอ น่าสงสารของผู้หญิง เด็ก และคนชรามานำเสนอ และจะพบว่า เมื่อข่าวการถูกรังแกของชนกลุ่มนี้ถูกแพร่กระจายออกไป ก็ดูเหมือนว่าปัญหาเชือนปากมูล ซึ่งรัฐบาลไม่ได้ให้ความสนใจแก้ปัญหาเชือน ปากมูลมาก่อนหน้านั้น เริ่มมีท่าทีเปลี่ยนแปลงไป คือยอมโอนอ่อนผ่อนตามต่อข้อเรียกร้องของผู้คัดค้านเชือนปากมูลและกลุ่มสมัชชาคนจนมากขึ้น

บทส่งท้าย: “อมพระมาพูดใครจะเชื่อ”?

การจับมือของคู่หูซูเปอร์สตาร์แกรมมี เสก โลโซกับเบิร์ด ธงไชย ได้ผลักดันให้เพลง “อมพระมาพูดก็ไม่เชื่อ” กลายเป็นเพลงฮิตติดหูคนไทย ด้วยการเขียนเนื้อร้องต่อว่าผู้หญิงที่รูปลักษณ์ภายนอกดูสวยงาม แต่กลับพูดไม่ตรงกับกรกระทำ แนวคิด ‘สัมพันธบท’ ก็ชี้ให้เห็นในทำนองเดียวกันว่า การผลิตสร้างความจริงและการจัดการความจริงของสังคมไทยในกรณีเชือนปากมูลมีความซับซ้อนยิ่งนัก ซึ่งการทำความเข้าใจแค่ในระดับ “ภาพปรากฏ” ภายนอกไม่เพียงพอต่อการเข้าถึง ‘ความจริง’ ในกรณีเชือนปากมูล เนื่องจากทั้งฝ่ายที่สนับสนุนและโต้แย้งล้วนมี ‘กรอบความรู้’ ของตน และเชื่อมั่นว่า ‘กรอบความรู้’ นั้นเป็นความจริง ขณะเดียวกัน ในผู้รับสารเองก็มี ‘กรอบความรู้’ ที่อาจแตกต่างหรือเหมือนกับ ‘กรอบความรู้’ ของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ซึ่งอะไรจะเรียกว่า ‘ความจริง’ ขึ้นอยู่กับปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้ส่งสารกับผู้รับสารว่าจะเห็นว่า กฎเกณฑ์ในการตัดสินว่าสิ่งใดจริง/ไม่จริงคืออะไร

ในอีกมิติหนึ่ง นอกจากกรอบความรู้จะหลากหลายชุดแล้ว ในส่วนของ ‘วาทกรรม’ หรือการเขียน การปฏิบัติ ต่อเรื่องหนึ่งๆ ก็มีทั้งการสอดรับกับ ‘กรอบความรู้’ ของแต่ละกลุ่ม และบางครั้งก็มีการหยิบยืมผสมผสาน ‘วาทกรรม’ ของฝ่ายตรงข้ามมาผนวกกลืนเข้าไว้ด้วยกัน ทำให้ความจริงกรณี เชือนปากมูลเป็นการหยิบยืมข้ามหัว ‘ตัวบท’ ฝ่ายหนึ่งจึงไม่ได้อ้างความจริงจาก ‘กรอบความรู้’ ของตนเองเท่านั้น แต่ยังมีกรวยใช้สิ่งที่อีกฝ่ายเห็นว่าเป็น ‘ความจริง’ มาผสมผสานสนับสนุนความจริงของฝ่ายตน

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีการอ้างอิง 'วาทกรรม' ของฝ่ายตรงข้าม รวมทั้งยังอ้างอิงกับ 'กรอบความรู้' ของผู้รับสาร ถึงที่สุดแล้ว ฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านเชื่อนปากมุลล้วนมี 'กรอบความรู้' คนละชุดที่ไม่มีวันจะลงรอยกันได้ ภาวะขัดกันเองเช่นนี้ ทำให้สังคมไทยจัดการความจริงเรื่องเชื่อนปากมุล ด้วยการช่วงชิงความหมาย (เช่นการมียุทธศาสตร์ในการนำเสนอความจริงผ่านสื่อมวลชนของทั้งฝ่ายสนับสนุนและคัดค้าน) การสร้างภาพลักษณ์ (เช่นการทำให้ความจริงดูน่าเชื่อถือโดยการอ้างงาน วิชาการหรือการอ้างความรู้) และ การทำลายอัตลักษณ์ ของฝ่ายตรงข้าม (เช่นการโจมตีองค์กรพัฒนาเอกชนว่าเป็นผู้ไม่หวังดีต่อประเทศชาติ) มากกว่าที่จะมุ่งเน้นจัดการความจริงเพื่อเข้าถึงความจริง ในกรณีเชื่อนปากมุล

กล่าวโดยสรุปก็คือ จากกรณีตัวอย่างที่ยกมา ได้ชี้ชวนให้เห็นว่า สังคมไทยยังไม่สามารถสร้างข้อสรุปที่ชัดเจนได้ว่า สังคมไทยจะใช้กรณีความขัดแย้งเรื่องเชื่อนปากมุลเป็นบทเรียนของการแก้ไขปัญหาสังคมไทยในอนาคตได้ เพราะด้านหนึ่ง ในการวิวาทะโต้แย้งกันนี้ ไม่ได้ดำเนินไปตามแนวทาง 'วิภาษวิธี' ที่เมื่อมีความขัดแย้งจะนำไปสู่กฎเกณฑ์ชุดใหม่ตามยุคสมัยที่เปลี่ยนแปลงไป หากแต่ในความขัดแย้งนั้นอาจจะปล่อยปละละเลยให้ 'ความจริง' ถูกทอดทิ้งให้เจียบเลียงลงไปจนอ่อนเปลี้ยเพลียแรงในที่สุด แต่อีกด้านหนึ่ง มโนทัศน์ 'สัมพันธบท' ก็ได้ช่วยชี้ชวนให้เห็นว่า ความจริงที่ถูกกดทับ ปิดกั้น หรือเป็นเพียง 'วาทกรรม' ซึ่งมีเสียงดังน้อยกว่า ก็สามารถก่อให้เกิดกระแสความเห็นอกเห็นใจของแก่ชาวบ้านปากมุลในฐานะ "คนชายขอบ" มากขึ้น ดังกรณีตัวอย่างของการใช้ภาพการถูกจับกุมของชาวบ้านจากสมัชชาคนจนปลุกเร้าให้มองเห็น "ความยุติธรรมเชิงโครงสร้าง" ที่ดูเหมือนไกลตัวผู้รับสาร (ซึ่งอนุโลมในที่นี้ก่อนว่าเป็นคนชั้นกลาง) ให้มาอยู่ใกล้ตัว

แต่เราจะมั่นใจได้อย่างไรว่า การยึดติดใน 'กรอบความรู้' ชุดใดชุดหนึ่ง จะช่วยทำให้ความจริงเรื่องเชื่อนปากมุลกระจ่างชัดได้ ทั้งฝ่ายที่อ้างเทคโนโลยีสามารถอยู่เหนือธรรมชาติ ซึ่งถูกปลุกฝังจากการยึดถือความรู้ตามแบบวิทยาศาสตร์เชิงกลไก ทั้งการนำเสนอภาพอัตลักษณ์ของเพศและวัยที่อ่อนแอมาใช้เรียกร้องความเห็นอกเห็นใจจากคนในสังคม ทั้งหมดนี้ แม้จะช่วยให้ความจริงชุดหนึ่งสามารถอยู่เหนือความจริงอีกชุดหนึ่ง แต่ก็เอาชนะกันได้ชั่วคราว ชั่วคราว ขึ้นอยู่กับกระแสการตอบรับของสมาชิกในสังคมและในสถานการณ์ทางสังคมที่ผันแปรเปลี่ยนอยู่ตลอดเวลา ในแง่มุมเช่นนี้ หากฝ่ายใดสามารถนำเสนอเนื้อหาที่สอดคล้องกับกระแสสังคมได้มากกว่ากัน ก็ดูเหมือนจะเป็นฝ่ายที่ได้เปรียบ

ในภาวะที่ 'ความจริง' เต็มไปด้วยความลึนไหล คลุมเครือ และสับสนเช่นนี้ เราควรที่จะตั้งคำถามร่วมกันหรือไม่ว่าสังคมไทยจะมีกลไกอย่างไรในการเข้าถึง 'ความจริง' และเรียนรู้จาก 'ความจริง' ที่เคยเกิดขึ้นมาแล้วอย่างไร เพราะยังมี 'ความจริง' อีกหลายเรื่องซึ่งยังไม่ได้รับการชำระสะสาง ถูกปล่อยให้เจียบเลียง และตกอยู่ในภาวะ "ความไม่รู้" ไม่ใช่เฉพาะกรณีเชื่อนปากมุลเท่านั้น แต่ยังมี 'ความจริง' กรณี 6 ตุลาคม 2519 กรณีปัญหาการก่อการร้าย กรณีการฆาตกรรมผู้นำชุมชนซึ่งลุกขึ้นมาคัดค้านโครงการของรัฐ ทั้งหมดนี้เป็นโจทย์ข้อใหญ่ที่มีได้จำกัดอยู่แค่ในแวดวงสังคมศาสตร์มนุษยศาสตร์ แต่เป็นเรื่องที่สมาชิกในสังคมควรที่จะร่วมกันตอบคำถามว่า สังคมไทยจะจัดการ 'ความจริง' กันอย่างไร?

บรรณานุกรม

การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย, ฝ่ายประชาสัมพันธ์

- 2543 *ความจริงที่เขื่อนปากมูล*. กรุงเทพฯ: ฝ่ายประชาสัมพันธ์ การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย.

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร

- 2543 *วาทกรรมการพัฒนา*. กรุงเทพฯ: วิชาษา.

นพพร ประชากุล

- 2543 "สัมพันธ์บท (Intertextuality)" *สารคดี*. 16(182): 175-177.

นลินี ดันธุวนิตย์, สุไลพร ชลวิไล และศิริพร โคตะวินนท

- 2545 "ประสบการณ์การต่อสู้ของชาวลุ่มน้ำมูล: กรณีศึกษาเขื่อนปากมูลและเขื่อนราศีไศล" *วิถีชีวิต วิถีสู้: ขบวนการประชาชนร่วมสมัย*. เชียงใหม่: ตรัสวิน.

เนตรดาว แพทย์กุล

- 2543 "อุดมการณ์สิ่งแวดล้อมนิยมในงานโฆษณา" *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*.

สุธานี ใจเชื้อสมบุญ

- 2532 "เขื่อนปากมูล: จุดปะทุพลังมวลชนเหนือแคว้นอีสาน " *สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์*. 36(3): 24-29.

Ashcroft, Bill and Ahulawalia, Pal

- 1999 *Edward Said: The Paradox of Identity*. New York: Routledge.

Allen, Graham

- 2000 *Intertextuality*. New York: Routledge.

Barker, Chris

- 2000 *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage.

Barker, Chris and Galasinski, Dariusz

- 2001 *Cultural Studies and Discourse: A Dialogue on Language and Identity Analysis*. London: Sage.

Chandler, Daniel

- 2004 "Semiotics for Beginners: Intertextuality"
www.aber.ac.uk/media/Documents/S4B/sem09.html, 8 June.

Couldry, Nick

- 2000 *Inside Culture: Re-Imagining the Method of Cultural Studies*. London: Sage.

Cuff, E. C.; Sharrock, W. W.; and Francis, D. W.

1990 *Perspectives in Sociology*. London: Routledge.

Grossberg, Lawrence (ed.)

1996 "On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall" in David Morley and Kuan-Hsing Chen. (eds.) *Stuart Hall: Critical Dialogue in Cultural Studies*. pp 131-150. London: Routledge.

Hall, Stuart

1997 *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage

Said, Edward

1991 *The World The Text and The Critic*. London: Vintage.

World Commission on Dams

2000 "Case Study Thailand: Pak Mun Dam and Mekong/Mun River Basins" *The World Commission on Dams Report*, Final Paper. (CD-ROM).



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

**26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

**"ภาพสังคมอเมริกันในภาพยนตร์ Star Wars ของ จอร์จ ลูคัส
นิชาภา ทิชากรสกุล ผู้เสนอบทความ
ผศ.ดร. ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ ผู้นำการอภิปราย
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 – 12.15 น. ห้อง 103 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์**

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

ภาพสะท้อนสังคมอเมริกันของจอร์จ ลูคัสใน สตาร์วอร์ส

A Reflection of George Lucas about the American Society in *Star Wars*

นิชาภา ทิชากรสกุล*

บทคัดย่อ

งานเขียนชิ้นนี้ได้้นำทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมมาใช้ศึกษาสื่อภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ (Science Fiction) เนื่องจากภาพยนตร์มีลักษณะคล้ายคลึงกับวรรณกรรมในเรื่องของผู้ผลิต ผลงาน และผู้ตอบรับผลงาน ซึ่งองค์ประกอบทั้งสามนี้มีความสัมพันธ์เกี่ยวโยงกัน โดยสามารถพบตัวตนของผู้ประพันธ์ได้ในผลงานเขา และผลงานที่เกิดขึ้นนี้มักสะท้อนภาพประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองในช่วงที่ผู้ประพันธ์เกิดและเติบโต และมีผู้ตอบรับผลงานเป็นผู้ตัดสินคุณค่าของผลงานเหล่านั้น ภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ของ จอร์จ ลูคัส ก็เช่นเดียวกัน เราสามารถพบตัวตนของลูคัสแฝงอยู่ในภาพยนตร์ที่เขาสร้างขึ้นนี้ ทั้งในชื่อของตัวละคร การแสดงของตัวละคร รวมทั้งเนื้อหาของภาพยนตร์ นอกจากนี้ *สตาร์วอร์ส* ยังสะท้อนภาพประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองร่วมสมัยของชาวอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1930-1970 ซึ่งเป็นช่วงที่ลูคัสเกิดและเติบโตมาอีกด้วย โดยสะท้อนถึงทัศนคติของคนอเมริกันที่เรียกว่า "ฉันทมติเสรีนิยม" (The Ideology of Liberal Consensus) ซึ่งเป็นการเห็นพ้องต้องกันอย่างเสรีร่วมกันของคนอเมริกันในเรื่องต่างๆ ทัศนคตินี้ก่อตัวขึ้นตั้งแต่ยุคที่สหรัฐอเมริกาเป็นเพียงอาณานิคมของอังกฤษ ทัศนคติดังกล่าวทวีความรุนแรงมากขึ้นในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 โดยเฉพาะเรื่องการเมืองคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูสำคัญคุกคามความมั่นคงของสหรัฐอเมริกา ซึ่งคนอเมริกันมีมุมมองต่อเรื่องนี้ในลักษณะของการต่อสู้ระหว่างความดี (อเมริกัน) และความชั่วร้าย (คอมมิวนิสต์) นอกจากนี้ยังปรากฏภาพสะท้อนของสงครามเวียดนามในภาพยนตร์ รวมทั้งยังสะท้อนถึงการแสวงทางจิตวิญญาณของหนุ่มสาวอเมริกัน และการเหยียดสีผิวอีกด้วย และแม้ว่า *สตาร์วอร์ส* จะออกฉายในช่วงเวลาที่ภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์กำลังตกต่ำก็ตาม แต่ปรากฏว่า *สตาร์วอร์ส* กลับได้รับความนิยมจากคนอเมริกันอย่างมาก พิสูจน์ได้จากจำนวนรายได้และรางวัลที่ *สตาร์วอร์ส* ได้รับสามารถซึ่งบ่งบอกถึงความยิ่งใหญ่และคุณค่าของภาพยนตร์เรื่องนี้ที่มีต่อสาธารณะชนอเมริกันได้เป็นอย่างดี

Abstract

This essay has employed the literature analysis method to study a science fiction film, *Star Wars*, by George Lucas. Literature analysis and film studies are similar in their studies in the author's/producer's biography, the work itself, and the audience. These three dimensions are intensely related and cannot be separated from each other. The producer's piece of work is a reflection of his thoughts and the history of his life; therefore, it usually mirrors the historical and political contexts during the time he grew up, by having the audience providing the judgment of the value of that piece of work. It is the same in George Lucas's film, we can see his identity here and there – in the character's name, the character's actions, and in some parts of the film scripts. Moreover, *Star Wars* is a mirror of the American history and politic during the 1930s-1970s, which was the period Lucas grew up in. For example, the Ideology of Liberal Consensus, an agreeable thought of the Americans during the time America was still under the British Empire, is interestingly inserted in the film. This ideology was highly known after WW II, especially the idea of viewing Communism as an antagonist of America's security and stability. The Americans viewed this war as a battle between Virtue (America) and Vise (Communism). This film also comprehends the views about Vietnam War, the time of spiritual journeys of the young Americans, and racism. Even though *Star Wars* was gone into theatres in the time of the downfall of Science Fiction movies, it proclaimed a success and won the heart of the Americans throughout the country. Considering its being one of the tops of All time-Box-office and its numerous awards, no one can deny that *Star Wars* is one of the greatest american film ever.

* อาจารย์ประจำสำนักวิชาศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยอีสต์เทิร์นเอเซีย

งานเขียนชิ้นนี้พยายามที่จะนำสหวิทยาการหลายแขนงเข้ามาศึกษางานทางประวัติศาสตร์ เพื่อเป็นทางเลือกหนึ่งให้แก่ผู้ที่สนใจศึกษางานในลักษณะเดียวกัน โดยนำทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมมาใช้ศึกษาสื่อภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ (Science Fiction) *สตาร์วอร์ส* ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองอเมริกัน และเป็นภาพยนตร์ที่ได้รับการยอมรับอย่างสูงจากสังคมอเมริกัน โดยศึกษาแนวคิดทางสังคมและการเมืองอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1960-1980 ที่ปรากฏอยู่ในภาพยนตร์ผ่านโลกทัศน์ของจอร์จ ลูคัสซึ่งเป็นผู้ผลิตภาพยนตร์เรื่องดังกล่าว

บ่อยครั้งที่ประชาชนรับรู้เรื่องราววิกฤตการณ์ของสังคมผ่านการบอกเล่าของสื่อมวลชน ซึ่งประชาชนอาจโยงเนื้อหาสาระที่ได้รับมาเข้ากับตัวสื่อที่เป็นผู้บอกเล่าข่าวสาร และผลของสื่อก่อให้เกิดปฏิกิริยาตอบโต้รวมหมู่ขึ้น ซึ่งเป็นปฏิกิริยาที่เกิดกับปัจเจกชนแต่ทว่าเกิดขึ้นพร้อมกันจำนวนมาก จึงนำไปสู่การแสดงออกของการกระทำร่วมกัน โดยสื่อที่ได้รับการยอมรับเกิดขึ้นจากการที่สื่อนั้นสอดคล้องกับความต้องการและค่านิยมที่มีอยู่ก่อนแล้วของผู้รับ¹ ดังนั้น ในฐานะที่ภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* เป็นสื่อชนิดหนึ่งและได้รับการยอมรับอย่างสูงจากอเมริกันจำนวนมาก แสดงว่า *สตาร์วอร์ส* ของลูคัสได้เสนอบางสิ่งบางอย่างที่ตรงกับใจและตรงกับความต้องการของคนอเมริกันในขณะนั้น และยังเท่ากับว่าคนอเมริกันเห็นด้วยกับสิ่งที่ลูคัสนำเสนอใน *สตาร์วอร์ส* จึงพากันไปชมภาพยนตร์เรื่องนี้กันอย่างล้นหลาม

สตาร์วอร์ส เป็นภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ (Science Fiction) ที่ประสบความสำเร็จมากที่สุดเรื่องหนึ่ง นับแต่มีการสร้างภาพยนตร์แนวนั้นเกิดขึ้น *สตาร์วอร์ส* ได้รับความสนใจอย่างมากจากมหาชนอเมริกันนับตั้งแต่ครั้งแรกที่ออกฉายในปี 1977 และยังคงได้รับความสนใจอย่างต่อเนื่องเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน (ปี 2004) เป็นเวลายาวนานถึง 27 ปี มีภาพยนตร์ออกฉายรวมทั้งสิ้น 5 ตอนได้แก่ *A New Hope* ปี 1977, *The Empire Strikes Back* ปี 1980, *Return of the Jedi* ปี 1983, *The Phantom Menace* ปี 1999 *Attack of the Clones* ปี 2002 โดยเหลืออีกหนึ่งตอนซึ่งจะออกฉายในปี 2005

ความสำเร็จของ *สตาร์วอร์ส* พิสูจน์ได้จากรายได้และรางวัลที่ *สตาร์วอร์ส* ได้รับ โดย *สตาร์วอร์ส* ทั้ง 5 ตอนติดอันดับภาพยนตร์ทำรายได้สูงสุดตลอดกาลของ Box-Office มีรายได้รวมกันจากการขายทั่วโลกสูงถึง 3,479 ล้านดอลลาร์² (ยอดรวม ณ วันที่ 7 ตุลาคม 2003) มากกว่าภาพยนตร์ทุกเรื่องที่สร้างขึ้น นอกจากนี้ยังมีรายได้อีกมากกว่า 4,000 ล้านดอลลาร์ จากการขายสินค้าที่เกี่ยวข้องกับภาพยนตร์ เช่น ของที่ระลึก พุ้่นจำลอง ตุ๊กตา วีดีโอเทป หนังสือ การ์ตูน เกม ฯลฯ

¹ศิริชัย ศิริภายะ และ กาญจนา แก้วเทพ, *ทฤษฎีการสื่อสารมวลชน, ภาควิชาการสื่อสารมวลชน คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, หน้า 226, 272 และ 280.

²"Box Office Report: \$200 million (Worldwide)," [Online]. Available from: www.boxoffice.com/atbon/200m.shtml [2004, June 11]

และจากภาพยนตร์อเมริกันนับหมื่นเรื่อง *สตาร์วอร์ส* ตอน *A New Hope* ยังได้รับคัดเลือกจากห้องสมุดรัฐสภาอเมริกัน (The Library of Congress) ให้เป็นหนึ่งในภาพยนตร์ 273 ที่ได้รับการจดทะเบียนเป็นภาพยนตร์ที่มีคุณค่าควรแก่การอนุรักษ์ตามกฎหมาย National Film Preservation Act ในปี 1989 ซึ่งภาพยนตร์ที่ได้รับคัดเลือกจะต้องเป็นภาพยนตร์ที่มีความสำคัญและมีความยั่งยืนทางด้านวัฒนธรรม ประวัติศาสตร์และความงดงาม *สตาร์วอร์ส* ยังได้รับคัดเลือกให้เป็นหนึ่งในภาพยนตร์อเมริกันยอดเยี่ยมของศตวรรษที่ 20 จากสถาบัน The American Film Institute (AFI)³ และ *สตาร์วอร์ส* ไตรภาคแรก (*Episode IV-VI*) ยังได้รับรางวัลออสการ์อีกหลายรางวัล รวมทั้งได้รางวัลฮิวโก (Hugo Award) สาขา Best Dramatic Presentation⁴ ซึ่งเป็นรางวัลระดับโลกและถือเป็นรางวัลสูงสุดสำหรับงานเขียนนวนิยายวิทยาศาสตร์อีกด้วย (เทียบได้กับรางวัลออสการ์)

การที่ *สตาร์วอร์ส* ได้รับการยอมรับมากมายขนาดนี้ เป็นปรากฏการณ์ที่ไม่เคยเกิดขึ้นกับภาพยนตร์เรื่องใดมาก่อน แสดงว่า *สตาร์วอร์ส* ต้องมีบางสิ่งบางอย่างที่พิเศษและแตกต่างจากภาพยนตร์เรื่องอื่น ซึ่งสิ่งพิเศษดังกล่าวคือสิ่งใด? งานเขียนชิ้นนี้พยายามที่จะหาคำตอบของคำถามนี้ โดยนำทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมมาประยุกต์ใช้เพื่อศึกษาหาคำตอบ เนื่องจากภาพยนตร์เกิดขึ้นจากการนำศิลปะภาพนิ่งกับวรรณกรรมมาผสมผสานเข้าด้วยกัน โดยอาศัยความก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในการถ่ายทอดเรื่องราวต่างๆ จนเกิดเป็นสื่อและศิลปะแขนงใหม่ที่เคลื่อนไหวได้มีชีวิตโลดแล่นอยู่บนแผ่นฟิล์มผ่านตาผู้ชมนับล้าน ซึ่งงานศิลปะและวรรณกรรมที่เกิดขึ้นเหล่านี้ล้วนเป็นผลงานการสร้างสรรคของมนุษย์ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของสังคม ดังนั้นมนุษย์ย่อมต้องได้รับอิทธิพลจากสภาพแวดล้อมไม่ว่าจะเป็นด้านสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองการปกครองในแต่ละยุคสมัยไม่มากนักน้อย โดยอิทธิพลเหล่านี้มักปรากฏร่องรอยในผลงานที่มนุษย์สร้างขึ้นไม่ว่าจะโดยตั้งใจหรือไม่ตั้งใจก็ตาม ผลงานที่เกิดขึ้นนี้มีความเกี่ยวข้องกันอยู่ 3 ประการระหว่างผู้ผลิตงาน ผลงาน และผู้ตอบรับผลงาน ดังที่ลูเซีย โกลด์มานน์ (Lucien Goldmann) นักวิจารณ์วรรณกรรมชาวโรเมเนียได้อธิบายไว้ว่า

“ถึงที่สุดแล้วงานวรรณกรรมหรือศิลปะใดๆ มิได้เป็นผลงานของปัจเจกบุคคล หากแต่เป็นผลผลิตของโลกทัศน์ส่วนรวมของกลุ่มคนในสังคมที่ผ่านการกลั่นกรองและปรุงแต่งแปลงโฉม ดังนั้น แม้รายละเอียดใน

³“100 Greatest American Movies All Time,” [Online]. Available from://afi.100movies.com/home.asp [2001, March 13]

⁴Marie J. Macnee, Editor, *Science Fiction, Fantasy, and Horror Writers*, Vol.1, New York: An Imprint of Gale Research Inc., p.199.

ตัวงานมิได้สะท้อนความเป็นจริงของโลกภายนอก แต่ตัวงานก็ยังถ่ายทอด
โลกทัศน์ นั้นออกมาผ่านตัวงาน”⁵

แนวทางการวิจารณ์วรรณกรรมในศตวรรษที่ 20

การศึกษาวรรณกรรมในศตวรรษที่ 20 มีการนำศาสตร์ต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นภาษาศาสตร์ จิตวิเคราะห์ สังคมวิทยา และมานุษยวิทยา มาวิเคราะห์และประยุกต์ใช้กับงานวรรณกรรม ทำให้เกิดวิธีการใหม่ๆ ในการอ่านและศึกษาวรรณกรรม โดยการวิจารณ์วรรณกรรมในปัจจุบันอาจแบ่งได้ ดังนี้⁶

1. การวิจารณ์วรรณกรรมแบบอิงตัวงานหรือตัวบท (Text) เป็นหลัก คือให้ความสนใจ ตัวผลงานหรือตัวบทที่มีหน้าที่สื่อความหมายอย่างเดียว เน้นการวิเคราะห์หาโครงสร้าง รูปแบบ และ วิธีการเขียนของงานเป็นหลัก

2. การวิจารณ์งานวรรณกรรมที่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างงานเขียนกับผู้แต่ง คำนี้ถึงตัวผู้แต่งเป็นสำคัญ เน้นการศึกษาชีวประวัติ ภูมิหลังและวัตถุประสงค์ของผู้แต่ง ตลอดจนศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตกับผลงานของนักประพันธ์ ตัวอย่างงานแนวนี้ได้แก่การนำทฤษฎีจิตวิเคราะห์ของซิกมันด์ ฟรอยด์ (Sigmund Freud) มาวิจารณ์วรรณกรรม ฟรอยด์พบว่าวิธีการทางจิตวิเคราะห์สามารถนำไปสู่จุดกำเนิดซึ่งอาจเป็นความประทับใจบางอย่างหรือความทรงจำส่วนตัว ซึ่งเป็นจุดที่ทำให้ผู้แต่งประพันธ์งานนั้นขึ้นมา และจากตัวบทเราสามารถย้อนกลับไปหาชีวประวัติของผู้แต่ง และจากตัวละครของผู้แต่งเราก็สามารถย้อนกลับไปดูตัวตนของผู้แต่งได้เช่นกัน วิธีการทางจิตวิเคราะห์ยังเป็นแรงบันดาลใจให้เกิดการวิจารณ์อีกประเภทหนึ่งขึ้นได้แก่ “La Critique Thematique” ซึ่งพยายามแสวงหาบุคลิกภาพหรือโลกส่วนตัวของผู้ประพันธ์ ด้วยการศึกษาแก่นเรื่องที่ปรากฏซ้ำๆ ในงานของนักเขียนผู้นั้น

3. การวิจารณ์งานวรรณกรรมที่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างวรรณคดีกับสังคม ผู้ก่อตั้งศาสตร์แขนงนี้คือ จอร์จ ลูคัส (George Lukacs) เขากล่าวในเชิงทฤษฎีว่าวิวัฒนาการทางสังคมจะเกิดขึ้นควบคู่ไปกับวิวัฒนาการทางด้านวรรณคดีเสมอ และรูปแบบของงานวรรณคดีมักสอดคล้องกับทุกช่วงของวิวัฒนาการทางสังคม การวิจารณ์แนวนี้นจะนำปัญหาเรื่องโลกทัศน์ของผู้แต่งมาพิจารณาด้วย คือความคิดของนักเขียนคนหนึ่งถ่ายทอดในงานเขียนจัดเป็นสิ่งที่อยู่ในระดับผิวเผิน

⁵พพร ประชากุล, “คำนำเสนอสัญลักษณ์โครงสร้างกับการวิจักษ์ภาพยนตร์,” ใน *แต่เนื้อ เกือบหนึ่ง*, เล่ม 2. ประชา สุวิธานนท์, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2542), หน้า 33.

⁶จิตรา กังคานนท์, “วรรณคดีวิจารณ์ฝรั่งเศสในศตวรรษที่ 20,” ใน *ตะวันตกนิพนธ์*, รวมบทความทางวิชาการของภาควิชาภาษาตะวันตก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, (กรุงเทพมหานคร: ห้างหุ้นส่วนจำกัด อักษรเจริญทัศน์, 2532), หน้า 99-106.

ส่วนในระดับที่ลึกซึ้งไปกว่านั้นจะพบปัญหาสำคัญๆ ของแต่ละยุค และความทุกข์ทรมานของประชาชนพลเมืองซึ่งแสดงออกผ่านทางตัวละคร นักวิจารณ์คนสำคัญของการวิจารณ์แนวนี้คือ ลูเชียง โกลด์มานน์ วิธีการของเขาคือการแสวงหาโลกทัศน์ของผู้แต่งผ่านตัวผลงาน เขาวางหลักการและวิธีการวิจารณ์ไว้ว่า ความคิดเรื่องโลกทัศน์เป็นแง่มุมที่สะท้อนระบบความคิดของคนกลุ่มหนึ่งซึ่งอยู่ในสภาพเงื่อนไขทางสังคมและเศรษฐกิจอันเดียวกัน นักประพันธ์สะท้อนความคิดนี้ออกมาในงานเขียนของตน และแต่ละคนจะเป็นตัวแทนความคิดของกลุ่มนั้นๆ

4. การวิจารณ์งานวรรณกรรมที่เน้นบทบาทของผู้อ่าน เนื่องจากผู้อ่านเป็นผู้กำหนดคุณค่าทางวรรณกรรม มีเสรีภาพในการตีความวรรณกรรม โดยผู้อ่านมีบทบาทสำคัญมานานแล้วในการประเมินความสำเร็จหรือความล้มเหลวของวรรณกรรมแต่ละเรื่อง ของ ปอล ซาร์ต (Jean-Paul Sartre) เป็นบุคคลแรกที่ทำให้ความสำคัญกับผู้อ่านและการอ่าน ซาร์ตเน้นเรื่องคุณค่าของผลงาน หากขาดผู้อ่าน คุณค่าของงานก็ไม่อาจปรากฏออกมาได้ เขายืนยันความคิดที่ว่า การประเมินคุณค่าเป็นหน้าที่ของผู้อ่าน และกระบวนการสำคัญของวรรณคดีก็คือการสื่อสาร วรรณกรรมที่ไม่มีผู้อ่านจะถือได้ว่าเป็นวรรณกรรมที่มีคุณค่าได้อย่างไร⁷ ซึ่งบทบาทของผู้อ่านวรรณกรรมนี้เปรียบได้กับบทบาทของผู้ชมที่เป็นตัวกำหนดความสำเร็จภาพยนตร์นั่นเอง

ทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมเหล่านี้สามารถนำมาประยุกต์ใช้กับภาพยนตร์ที่ผู้ประพันธ์สามารถควบคุมขั้นตอนการผลิตได้เองทั้งหมดดังเช่นภาพยนตร์ *สตาวิวอร์ส* ของ จอร์จ ลูคัส ซึ่งเขาเป็นทั้งผู้ประพันธ์และเป็นผู้ควบคุมดูแลการผลิตภาพยนตร์เรื่องนี้ทั้งหมด ทำให้เขาสามารถสื่อสารกับผู้ชมผ่านภาพยนตร์ได้โดยตรง โดยที่ภาพยนตร์ไม่ถูกบิดเบือนหรือดัดแปลงจนผิดเพี้ยนไปจากบทประพันธ์เดิม ดังนั้น *สตาวิวอร์ส* จึงถือเป็นผลผลิตโดยตรงของลูคัส สามารถสะท้อนตัวตน ความคิดและโลกทัศน์ของเขาที่มีต่อสภาพแวดล้อมทางสังคม เศรษฐกิจและการเมืองรอบตัวได้เป็นอย่างดี และผู้ชมยังสามารถตีความและกำหนดคุณค่าผลงานของเขาได้โดยตรงในลักษณะเดียวกับงานวรรณกรรม

สหรัฐอเมริกาในทศวรรษ 1930 – 1970

ทศวรรษ 1930 เศรษฐกิจสหรัฐอเมริกาทดต่ำครั้งยิ่งใหญ่ โดยเริ่มขึ้นเมื่อตลาดหุ้นวอลล์สตรีท ที่ใหญ่ที่สุดของโลกและเป็นศูนย์กลางการเงินของประเทศล้มลงปลายตุลาคม ปี 1929 ได้ส่งผลกระทบต่อธุรกิจต่างๆ โรงงานผลิตรถยนต์ฟอร์ดที่ต้องปิดกิจการ ธนาคารเกือบ 1,300 แห่งต้องหยุดดำเนินกิจการในปี 1930 และธนาคารอีก 3,700 แห่งปิดกิจการลงในอีก 2 ปีต่อมา ทำให้

⁷เจตนา นาควัชร, *แนวทางการประเมินคุณค่าวรรณคดีในวรรณคดีวิจารณ์ เยอรมัน ฝรั่งเศส และอังกฤษ-อเมริกัน ในศตวรรษที่ 20*, (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2527), หน้า 215.

คนอเมริกันจำนวนมากสูญเสียเงินและยังตกงานอีกด้วย ส่งผลกระทบต่อเนื่องถึงภาคการเกษตรทำให้เกษตรกรขายผลผลิตได้น้อยลง โดยในปี 1932 คนอเมริกันว่างงานถึงราว 13,000,000 คน ประชากรหนึ่งในสามของรัฐเพนซิลเวเนียอยู่ได้ด้วยโรงงานที่รัฐบาลตั้งขึ้น ชิคาโกมีคนว่างงานเกือบ 700,000 คน ส่วนนิวยอร์กคนว่างงานจำนวนเป็นล้านคน คลิฟแลนด์ รัฐโอไฮโอ ประชากรร้อยละ 80 ตกงาน และในปี 1930 คนงานถูกไล่ออกประมาณ 10,000 คนต่อสัปดาห์ ส่วนครูในโรงเรียนต่างๆ ถูกลดค่าสอนลงครึ่งหนึ่ง บางรัฐไม่จ่ายเงินเดือนให้ครูเป็นเวลาหลายเดือน จากสภาพดังกล่าวทำให้ประชาชนหลายล้านคนหันไปกู้เงินนอกระบบซึ่งคิดดอกเบี้ยสูงถึงร้อยละ 40 ขึ้นไป ทั้งที่ตามกฎหมายเสียเพียงร้อยละ 9 เท่านั้น นอกจากนี้ยังมีประชาชนอีกหลายพันคนไร้ที่อยู่อาศัยเนื่องจากบ้านหลุดจำนองและเศรษฐกิจบางคนถึงกับเรียกเงินบริจาคคืน

สภาพเศรษฐกิจที่ตกต่ำส่งผลกระทบต่อคนอเมริกันทุกชนชั้น เช่น ผู้หญิงซึ่งตกงานกลับมาอยู่บ้านต้องมีการปรับตัวใหม่ โดยใช้เวลาว่างที่มีทำสวนหลังบ้าน ทำอาหารกระป๋อง ทำสบู่เย็บปักถักร้อยและของใช้จำเป็นใช้เองเพื่อลดรายจ่ายครอบครัว ส่วนชนชั้นกลางต้องเลิกจ้างคนรับใช้ลดขนาดบ้านลง เลิกซื้อรถยนต์คันใหม่และพยายามรักษาคันเดิมที่มีอยู่ ขณะที่ราคาบ้านสูงขึ้นแต่รายได้คนอเมริกันกลับลดลงจนไม่สามารถผ่อนบ้านหรือเช่าบ้านที่ติดอยู่ได้ จึงเช่าอพาร์ทเมนต์หรือห้องอยู่ร่วมกันเพื่อความประหยัดทำให้มีความเป็นอยู่แออัดขึ้น ส่วนหนุ่มสาวแต่งงานช้าและมีบุตรน้อยลงแต่หย่าร้างกันมากขึ้น

เศรษฐกิจตกต่ำยังคงดำเนินต่อเนื่องมาจนถึงทศวรรษ 1940 ซึ่งสหรัฐอเมริกาเข้าร่วมสงครามโลกครั้งที่ 2 ทำให้มีการเกณฑ์แรงงานจำนวนมากจึงลดปัญหาการว่างงานลงได้ ส่งผลให้อัตราค่าจ้างและเงินเดือนสูงขึ้น คนอเมริกันจึงมีกำลังซื้อมากขึ้นแต่ปรากฏว่าการผลิตสินค้าบริโภคอุปโภคกลับลดลง เนื่องจากโรงงานอุตสาหกรรมถูกดัดแปลงเป็นโรงงานผลิตอาวุธแทน ทำให้สินค้าบริโภคอุปโภคขาดตลาดและราคาสูงขึ้นถึงร้อยละ 31 จนในปี 1942 รัฐบาลต้องเข้าควบคุมราคาสินค้าและใช้การปันส่วนเพื่อให้ทุกคนมีกินมีใช้อย่างทั่วถึง อย่างไรก็ตาม สงครามได้ส่งผลให้ช่องว่างระหว่างชนชั้นลดลง เนื่องจากจำนวนเศรษฐกิจลดลงและจำนวนชนชั้นกลางเพิ่มมากขึ้นจนหลังสงครามกลายเป็นคนส่วนใหญ่ของสังคมไป

เมื่อสงครามโลกครั้งที่ 2 สิ้นสุดลง คนอเมริกันซึ่งขาดแคลนทุกอย่างมาเป็นเวลานาน จึงต้องการความสะดวกสบายและความเป็นส่วนตัวทั้งที่อยู่อาศัยและหน้าที่งานที่มั่นคง ส่งผลให้คนอเมริกันยอมทำทุกวิถีทางเพื่อให้ได้สิ่งเหล่านี้ เกิดการสร้างบ้านจัดสรรที่มีห้องส่วนตัวถึง 2,700,000 หลังในเวลาเพียง 2 ปีหลังสงครามสิ้นสุด นอกจากนี้บริษัทใหญ่ๆ ต่างรวมกิจการกันและขยายเครือข่ายครอบคลุมไปทั่วและมีความเข้มแข็งมากจนเกิดการผูกขาดทางธุรกิจขึ้น เช่น อุตสาหกรรมการผลิตรถยนต์มี 3 บริษัทผูกขาดคือ เจเนอรัล มอเตอร์ส ฟอर्ड และไครสเลอร์ ธุรกิจยาสูบมี 6 บริษัทผูกขาด และอาหารเช้ามื้อมี 4 บริษัท ส่วนด้านการเงิน จำนวนธนาคารลดลงแต่มีการขยายสาขามาก

ขึ้น เป็นต้น ธุรกิจต่างๆ ที่ขยายตัวอย่างมากนี้ส่งผลให้พนักงานมีหน้าที่การงานมั่นคงตามไปด้วย ซึ่งคนอเมริกันพยายามรักษาน้ำหนักการงานที่มั่นคงของตนไว้ ไม่มีผู้ใดต้องการตกงานดังเช่นที่เคยเห็นพ่อแม่ตกงานในวัยสมัยเด็ก เกิดเป็นภาวะที่ทุกคนพยายามรักษาเสถียรภาพส่วนรวม (Status Quo) ให้มั่นคงมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ ไม่มีผู้ใดกล้าทำสิ่งที่อาจก่อให้เกิดความกระทบกระเทือนต่อสถาบันหลักของสังคมไม่ว่าจะเป็นบริษัทหรือรัฐบาลก็ตาม

ชนชั้นกลางอเมริกันหลังสงครามนั้นต้องการมีบุตรจำนวนหลายคน โดยปี 1943 มีทารกเกิดถึงจำนวน 3,100,000 คน และปี 1950 มีถึง 3,500,000 คน ส่งผลให้เด็กกลายเป็นศูนย์กลางวัฒนธรรมอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1950 พ่อแม่ชนชั้นกลางได้ปลูกฝังคตินิยมและค่านิยมแบบชนชั้นกลางให้บุตรของตน โดยการให้มีห้องส่วนตัวและให้อิสระมากขึ้น แต่กลับส่งผลให้เด็กเหล่านี้เติบโตขึ้นอย่างโดดเดี่ยวและอ้างว้าง ไม่สามารถเข้ากับพ่อแม่ของตนได้ มีรสนิยมความชอบแตกต่างกัน รวมทั้งไม่พอใจกับคำสอนของศาสนาที่พ่อแม่ตนนับถือ ส่งผลให้เกิดช่องว่างระหว่างความสัมพันธ์ในครอบครัวขึ้น

สภาพเช่นนี้ส่งผลให้เกิดการขัดแย้งทางความคิด ค่านิยม วิถีชีวิต ขนบธรรมเนียมประเพณี และคำสอนของศาสนาขึ้นระหว่างพ่อแม่กับบุตรของตน โดยเฉพาะช่วงทศวรรษ 1950-1970 เด็กที่เกิดหลังสงครามต่างเติบโตเป็นหนุ่มสาวที่มีภูมิหลังต่างกับพ่อแม่ของตนซึ่งเคยยากลำบากในช่วงเศรษฐกิจตกต่ำและยุคสงคราม หนุ่มสาวเหล่านี้ไม่พอใจกับวิถีชีวิตแบบชนชั้นกลางของพ่อแม่ ไม่พอใจกับสถาบันหลักทางการเมืองที่พวกเขาเห็นว่าบริหารงานไร้ประสิทธิภาพ นำพาประเทศไปสู่ความยุ่งยากและวุ่นวายโดยเฉพาะการเข้าสู่สงครามเวียดนาม ต่างเบื่อบ้านสังคมที่ยึดเหนี่ยวและพยายามแสวงหาสิ่งที่ตนสามารถยึดเหนี่ยวและศรัทธาได้อย่างแท้จริง หนุ่มสาวจำนวนมากจึงหันไปนับถือศาสนาอื่นที่แตกต่างจากพ่อแม่ตน เช่น นิกายเซน ลัทธิเต๋า ลัทธิขงจื้อ ศาสนาพุทธและฮินดู เป็นต้น นอกจากนี้ ดนตรีร็อกยังมีบทบาทในการปฏิวัติต่อต้านวัฒนธรรมและสถาบันทางการเมืองด้วย เช่น บ็อบ ดีแลน นักดนตรีร็อกซึ่งเพลง 'Blowin' in the Wind' ของเขาได้รับความนิยมไปทั่วโลกเนื่องจากมีเนื้อหาเข้ากับสภาพสังคมอเมริกันที่กำลังสับสนวุ่นวายในขณะนั้น ซึ่งมีทั้งการก่อจลาจล การเดินขบวนประท้วง การต่อต้านการเหยียดสีผิว การต่อต้านสงครามเวียดนาม การเรียกร้องสิทธิสตรีและสิทธิคนผิวดำ ไปจนถึงการลอบสังหารประธานาธิบดีจอห์น เอฟ. เคนเนดี นอกจากนี้วงดนตรีร็อกอย่าง The Rolling Stones และ The Beatles ยังมีบทบาทชี้้นำให้หนุ่มสาวอเมริกันหันไปสนใจศาสนาตะวันออกอีกด้วย เช่น จอห์น เลนนอนได้หันไปนับถือลัทธิบูชาพระกฤษณะและมีภรรยาเป็นคนที่ญี่ปุ่น

ลูคัสและสังคมอเมริกันใน สตาร์วอร์ส

จอร์จ ลูคัส ผู้สร้าง สตาร์วอร์ส เองเป็นหนึ่งในจำนวนเด็กที่เกิดหลังสงคราม เติบโตขึ้นท่ามกลางสภาพแวดล้อมทางสังคมและการเมืองอเมริกันในยุคดังกล่าว เขาได้พบเห็นและซึมซับสิ่งต่างๆ ที่อยู่รอบตัวเหล่านี้ และได้สะท้อนมันออกมาในภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ที่สร้างเขาขึ้นไม่ว่าเขาจะตั้งใจหรือไม่ก็ตาม ภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ของลูคัสนั้นจัดเป็นภาพยนตร์ที่สำคัญมากเรื่องหนึ่งของทศวรรษ 1970 โดยเป็นภาพยนตร์ที่สะท้อนทัศนคติทางสังคมและการเมืองบางประการของสังคมอเมริกัน คือ ทัศนคติที่เรียกว่า 'อันทิมติเสรีนิยม' ของคนอเมริกัน ซึ่งมีประเด็นหลักสำคัญอยู่บนความเชื่อที่ว่าคอมมิวนิสต์เป็นอันตรายต่อความมั่นคงของสหรัฐอเมริกา และความเชื่อดังกล่าวค่อยๆ ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางจากคนอเมริกันในเวลาต่อมา

ทัศนคติ 'อันทิมติเสรีนิยม' มีรากเหง้ามาจากปลายทศวรรษ 1930 ซึ่งคนอเมริกันในขณะนั้นเริ่มรู้สึกว่าตนถูกคุกคามจากการเพิ่มขึ้นของการปกครองระบอบเผด็จการ มากกว่าจะรู้สึกถึงความไม่ปลอดภัยทางเศรษฐกิจที่เกิดจากการพังทลายของตลาดหุ้น ที่จริงแล้วความรู้สึกดังกล่าวก่อตัวขึ้นก่อนที่วัฒนธรรมอเมริกันเริ่มจะเป็นเอกภาพ และก่อนที่ระบบความเชื่อของสังคมอเมริกันจะเริ่มเป็นรูปเป็นร่างและมีแบบอย่างที่มีมั่นคงเข้มแข็งเสียด้วยซ้ำ โดยช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 คนอเมริกันได้ถูกชี้นำไปสู่การทำลายมหาอำนาจฝ่ายสัมพันธมิตร ตามมาด้วยชัยชนะในสงครามและความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจที่เกิดจากสงคราม แบบอย่างเหล่านี้เข้าครอบงำสังคมและการเมืองอเมริกันอย่างต่อเนื่องมาจนถึงต้นทศวรรษ 1960

ประกอบกับลัทธิแมคคาร์ธีที่กำลังระบาดไปทั่วในสังคมอเมริกันช่วงทศวรรษ 1950 ยิ่งส่งผลให้โรคกลัวคอมมิวนิสต์ของคนอเมริกันมีอาการรุนแรงมากขึ้น และยิ่งไปส่งเสริมทัศนคติ 'อันทิมติเสรีนิยม' ให้ขยายตัวมากขึ้นตามไปด้วย การที่คนอเมริกันมองว่าคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูสำคัญ เนื่องมาจากสหรัฐอเมริกาเป็นประเทศที่มีแนวคิดแบบทุนนิยมเสรีประชาธิปไตย ซึ่งตรงกันข้ามกับแนวคิดเผด็จการคอมมิวนิสต์ โดยสหรัฐอเมริกานั้นถือเป็นประเทศต้นแบบของการปกครองระบอบประชาธิปไตย มีระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม มีกระแสหลักความเชื่อพื้นฐานทางสังคมและการเมืองวางอยู่บนแนวคิดเสรีนิยม ที่เน้นความสำคัญของบุคคลมากกว่ารัฐ โดยให้ความสำคัญสูงสุดกับเรื่องสิทธิเสรีภาพส่วนบุคคล สิทธิในการแสวงหาความสุข คัดค้านการปกครองระบอบเผด็จการ และยึดมั่นในหลักคุณธรรมที่หมายถึงการกำหนดว่าสิ่งใดผิดสิ่งใดถูกและสิ่งใดดีสิ่งใดเลวตามมาตรฐานของอเมริกัน

ขณะที่คอมมิวนิสต์นั้นตรงข้ามกับสหรัฐอเมริกาโดยสิ้นเชิง คือปกครองด้วยระบอบเผด็จการและมองว่าระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมเป็นสิ่งชั่วร้ายและไม่เป็นธรรม เป็นระบบที่ชนชั้นกรรมกรถูกชนชั้นนายทุนผู้ครอบครองปัจจัยการผลิตขูดรีดเอาเปรียบ ดังนั้นชนชั้นกรรมกรจะต้องลุกขึ้นปฏิวัติล้มล้างระบบนายทุนให้หมดไปจากโลกนี้เพื่อนำสังคมไปสู่การเป็นคอมมิวนิสต์ที่ไม่มีชนชั้น

อีกต่อไป และเป็นสังคมที่ทุกคนจะมีสิทธิเสรีภาพเท่าเทียมกันอย่างแท้จริงหรือสังคมยูโทเปีย รัสเซีย ได้นำแนวคิดดังกล่าวไปใช้และเปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบคอมมิวนิสต์ โดยมีการปกครองแบบเผด็จการผูกขาดอำนาจโดยผู้นำพรรคคอมมิวนิสต์ และไม่มีการพัฒนาประเทศไปสู่สังคมยูโทเปียในท้ายที่สุดอย่างที่คาร์ล มาร์กซ์ เจ้าของทฤษฎีได้ว่าไว้

หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ลึกลับที่สุดคง แทบจะไม่มีประเทศใดในโลกที่เข้มแข็งพอจะต่อต้านสหรัฐอเมริกาได้อีกแล้ว นอกจากสิ่งเดียวที่คุกคามความมั่นคงของสหรัฐอเมริกานั้นคือเงาของคอมมิวนิสต์ โดยสหรัฐอเมริกาที่คิดว่าตนเป็นผู้นำของโลกเล็งเห็นว่าจะต้องค้ำจุนประเทศให้เข้มแข็งและมั่นคงเพื่อการต่อสู้ที่ยาวนานในการต่อต้านคอมมิวนิสต์ โดยจะต้องมีระบบการป้องกันตนที่เข้มแข็ง เนื่องจากสหรัฐอเมริกาเชื่อว่าอำนาจเป็นภาษาเดียวที่คอมมิวนิสต์จะเข้าใจ ดังนั้นถ้าหากสหรัฐอเมริกาส่งการต่อต้านคอมมิวนิสต์พร้อมพร้อมกับที่จะต้องประกาศถึงความศักดิ์สิทธิ์ของระบบสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองการปกครองระบอบประชาธิปไตยของอเมริกันไปสู่ประเทศอื่นๆ ในโลก สหรัฐอเมริกาจะต้องเข้มแข็งและมั่นคง ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากการที่คอมมิวนิสต์เริ่มขยายอิทธิพลไปสู่ประเทศอื่นๆ จึงเหมือนกับเป็นการท้าทายอำนาจของสหรัฐอเมริกาที่เกือบจะเป็นเจ้าโลกอยู่แล้วในขณะนั้น ทำให้คนอเมริกันมองคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูตัวใหม่ไปทันทีแทนที่พวกเผด็จการนาซีเยอรมัน ฟาสซิสต์อิตาลี และเผด็จการทหารญี่ปุ่นที่ถูกกำจัดตกโลกไปแล้ว และจากท่าทีแข็งกร้าวของสหภาพโซเวียตส่งผลให้คนอเมริกันเกิดรู้สึกเห็นพ้องต้องกันโดยไม่ได้นัดหมายว่าเผด็จการคอมมิวนิสต์เป็นภัยร้ายแรงคุกคามความมั่นคงของประเทศ และความรู้สึกดังกล่าวรุนแรงมากขึ้นเรื่อยๆ ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากความสัมพันธ์อันเลวร้ายระหว่างสหรัฐอเมริกา กับสหภาพโซเวียตในช่วงสงครามเย็นนั่นเอง

ในปลายทศวรรษ 1950 คนอเมริกันเกิดความวิตกกังวลเกี่ยวกับชีวิตส่วนตัวได้แก่เรื่องสุขภาพและสถานภาพ ซึ่งอีกนัยหนึ่งก็คือกังวลเกี่ยวกับอันตรายจากสงครามนิวเคลียร์ที่เกิดจากการสะสมอาวุธร้ายแรงของสหภาพโซเวียตและสหรัฐอเมริกาในช่วงสงครามเย็นที่ดำเนินอยู่นั่นเอง โดยคนอเมริกันบางส่วนสงสัยเกี่ยวกับสาระสำคัญของความดีและความเข้มแข็งของสังคมอเมริกันว่ามันถูกต้องแน่แล้วหรือ ซึ่งประเด็นเหล่านี้เห็นได้ชัดจาก The Gallup Poll โพลที่มีชื่อเสียงของอเมริกัน ซึ่งสำรวจความคิดเห็น 4 ครั้ง ในช่วงปี 1950-1961 ว่าเรื่องใดเป็นปัญหาสำคัญที่สุดที่ประเทศกำลังเผชิญอยู่ คำตอบที่ได้รับบ่อยครั้งที่สุดคือ "การรักษาสันติภาพ" และบางคำตอบมีนัยเกี่ยวกับสหภาพโซเวียต โดยไม่มีการเอ่ยถึงปัญหาภายในประเทศ ความคิดเห็นเหล่านี้เข้าครอบงำตั้งแต่มหาวิทยาลัย รัฐบาล ไปจนถึงนักการเมืองที่แม้แต่ฝ่ายซ้ายกับฝ่ายขวาก็ขัดแย้งกันเพียงเล็กน้อยเท่านั้นในเรื่องนี้ โดยเห็นได้ชัดจากการเลือกตั้งประธานาธิบดีสหรัฐอเมริกาในทศวรรษ 1960 ซึ่งมีริชาร์ด เอ็ม. นิกสัน และจอห์น เอฟ. เคนเนดี ลงชิงตำแหน่ง ทั้งสองคนเสนอนโยบายที่แทบจะไม่มีสิ่งใดต่างกัน จนมีผู้วิจารณ์ว่าเป็นยุคการแข่งขันไม่สมบูรณเหมือนกับรถเซฟวี่กับรถฟอร์ด และเป๊ปซี่กับโค้ก"

อันที่จริงแล้วทศนคติ 'อันทมติเสรีนิยม' นี้ขัดแย้งอย่างรุนแรงกับสภาพความเป็นจริงของสังคมอเมริกันในขณะนั้น เนื่องจากระบบเศรษฐกิจอเมริกันได้พัฒนาจากความอ่อนแอ ไม่ยุติธรรม และความโหดร้ายของระบบทุนนิยมในช่วงแรกไปสู่ความเป็นประชาธิปไตยมากขึ้น ทั้งยังเสนอความอุดมสมบูรณ์ให้กับคนส่วนที่เหลือมากกว่าที่เคยมีมา ฤกษ์แจสำคัญของการประชาธิปไตยและความอุดมสมบูรณ์ ก็คือ การผลิต และความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี เศรษฐกิจของสหรัฐอเมริกาที่เจริญเติบโตอย่างมากได้เปิดโอกาสให้ความต้องการของคนในสังคมไปลดความขัดแย้งทางชนชั้นลง และนำชนชั้นกรรมกรไปสู่การเป็นชนชั้นกลาง ดังนั้น ปัญหาทางสังคมของอเมริกันจึงไม่ระเบิดขึ้น และถูกแก้ไขอย่างมีเหตุผล สิ่งจำเป็นก็คือการค้นหาสมมติฐานของแต่ละปัญหาและออกแบบระบบที่จะใช้แก้ไขปัญหานั้นก็จัดหาผู้เชี่ยวชาญและความรู้ทางเทคโนโลยีที่จำเป็นในการแก้ปัญหานั้น ก็เป็นการเสริมสร้างกระบวนการการแก้ปัญหา

ลักษณะเช่นนี้ของสังคมอเมริกันเป็นผลสืบเนื่องมาจาก "สังคมอเมริกันได้พัฒนาไปสู่การเป็นเสรีนิยมโดยการกระโดดข้ามระบบฟิวดัล (Feudal) ในสมัยกลางของยุโรป"⁹ ซึ่งเป็นระบบที่แบ่งแยกคนในสังคมออกเป็นชนชั้นขุนนางและไพร่ทาสที่ดิน ขณะที่สังคมอเมริกันไม่มีระบบฟิวดัล แต่มีลักษณะสำคัญประการหนึ่งคือ 'born equal' จึงไม่มีความรู้สึกในเรื่องของชนชั้น ซึ่งลักษณะสำคัญดังกล่าวมีที่มาจากแนวคิดของจอห์น ล็อก (John Locke) ที่เชื่อว่าทุกคนเกิดมาเหมือนผ้าขาวบริสุทธิ์และถูกเปลี่ยนแปลงไปตามสภาพแวดล้อม ซึ่งนำไปสู่หลักการปกครองของสหรัฐอเมริกาที่เชื่อว่าทุกคนเกิดมามีความเสมอภาคเท่าเทียมกันในฐานะพื้นฐาน และความเชื่อนี้เองส่งผลให้ทุนนิยมอเมริกันพัฒนาไปในรูปแบบที่แตกต่างจากทุนนิยมในยุโรป โดย "การปฏิบัติของลัทธิทุนนิยมอเมริกันได้ทำลายชนชั้นกรรมกรและทำให้ทุกคนในสหรัฐอเมริกากลายเป็นชนชั้นกลาง ส่งผลให้สังคมอเมริกันเข้าใกล้ความเท่าเทียมกันทางเศรษฐกิจอย่างรวดเร็วจนปฏิเสธการมีอยู่ของชนชั้น"¹⁰

ทศนคติ 'อันทมติเสรีนิยม' นี้เคยถูกเอ่ยถึงในภาพยนตร์ *Dr. Strangelove or How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb* ของ สแตนลีย์ คูบริก ในปี 1964 มาแล้ว ซึ่งเขาเป็นทั้งผู้กำกับและผู้เขียนบทภาพยนตร์เรื่องนี้ คูบริกไม่เห็นด้วยกับทศนคติเช่นนี้ของคนอเมริกันในช่วงสงครามเย็น ที่คิดว่าวิถีชีวิตของเราดีที่สุด ถูกต้องที่สุด ผู้ใดที่ไม่เห็นด้วยกับเราก็มีดีไปหมด

⁹Godfrey Hodgson, "The Ideology of the Liberal Consensus," in *A History of Our Time*, Edited by William H. Chafe and Harvard Stikoff, 2nd ed., (New York: Oxford University Press, 1989), p. 109.

⁹Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*. (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1955), p. 3.

¹⁰Godfrey Hodgson, "The Ideology of the Liberal Consensus," in *A History of Our Time*, pp. 114-115.

ทุกคนมีความคิดเห็นเหมือนๆ กัน คิดสิ่งใดก็คิดตามกันไปหมด อย่างเช่นคิดว่าถ้าเราทิ้งระเบิดนิวเคลียร์ก่อน เราก็จะเป็นผู้ชนะแต่ไม่ได้คิดถึงผลที่จะเกิดตามมา และหากเกิดสงครามนิวเคลียร์ขึ้นจริง ทุกคนก็ต้องเสียชีวิตหมดจากกัมมันตภาพรังสี คูบริกมีความเห็นว่ามนุษย์สมัยใหม่มีความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมากกว่าคนรุ่นก่อนๆ มาก แต่กลับขาดความรู้ความเข้าใจที่ดีพอต่อสิ่งประดิษฐ์ใหม่ๆ ที่ตนคิดขึ้น ซึ่งสิ่งประดิษฐ์เหล่านี้อาจก่อให้เกิดผลเสียต่อมนุษย์มากกว่าผลดีก็เป็นได้

Dr. Strangelove เป็นเรื่องราวของนายพลแจ็ค ดี. ริฟเพอร์ ซึ่งเชื่ออย่างงมงายว่าคอมมิวนิสต์มีแผนการร้ายจะทำลายสหรัฐอเมริกา เขาจึงสั่งให้เครื่องบิน B-52 บินไปทิ้งระเบิดนิวเคลียร์ที่สหภาพโซเวียต ส่งผลให้ประธานาธิบดีสหรัฐอเมริกาและนายพลบัค เทอร์จิสัน ซึ่งมีแนวคิดในการรักษาสันติภาพต้องมาร่วมกันแก้ปัญหา ภาพยนตร์เรื่องนี้ต้องการจะสื่อถึงอันตรายของระเบิดนิวเคลียร์ ผลกระทบและความวิบัติที่มันสร้างขึ้นโดยไม่เจตนา โดยภาพยนตร์ตั้งใจล้อเลียนสงครามเย็น 4 ประเด็น ได้แก่ การต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์ วัฒนธรรมของคนอเมริกันที่ไม่ตระหนักถึงความร้ายกาจของสงครามนิวเคลียร์ อาวุธนิวเคลียร์ที่มีหลากหลายชนิด และครัทธาที่มีมั่ววของ คนสมัยใหม่ที่มีต่อความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี

แม้ว่า *Dr. Strangelove* ซึ่งเป็นภาพยนตร์แนวต่อต้านสังคมที่ไม่อยู่ในกระแสความนิยมของผู้ชมในขณะนั้นก็ตาม แต่ปรากฏว่าเมื่อออกฉายกลับได้รับความนิยมอย่างมาก โดยมีรายได้สูงเป็นอันดับที่ 14 ของภาพยนตร์ทั้งหมดที่ออกฉายปี 1964 และยังได้รับคำชมเชยอย่างมากจากนักประวัติศาสตร์อเมริกันคือ สแตนลีย์ คอฟฟ์แมนน์ (Stanley Kauffmann) และลีวีล มัมฟอร์ด (Lewis Mumford) โดยคอฟฟ์แมนน์แสดงความคิดเห็นใน *The New Republic* ไว้ว่าเป็นภาพยนตร์ที่ดีที่สุดในรอบ 15 ปี แสดงให้เห็นว่ามนุษย์ชาติทำลายตนเองอย่างไร สะท้อนให้เห็นรอยแผลของระบบที่น่ากลัวและจิตใจที่สับสนยุ่งเหยิงของคนทั่วไป และความยุ่งเหยิงนั้นก็คือ 'ฉันทมติเสรีนิยม' ของเรา (คนอเมริกัน) นั่นเอง

ส่วนมัมฟอร์ดเขียนจดหมายถึง *New York Times* และแสดงความคิดเห็นว่า เขามองเห็นความเกี่ยวพันของคำพูดที่ทิ่มแทงใจในภาพยนตร์เรื่องนี้ซึ่งถูกซ่อนเร้นไว้อย่างแนบเนียน การที่เราหลอกเด็กๆ ว่าคนพิการที่น่ากลัวอย่างด็อกเตอร์สเตรนจ์เลิฟไม่มีอะไร เป็นแค่เรื่องราวที่แต่งขึ้นในจินตนาการเท่านั้น ที่จริงแล้วภาพยนตร์เรื่องนี้ไม่ได้ป่วย แต่สิ่งที่ป่วยคือศีลธรรมที่จอมปลอมของเรา ประเทศประชาธิปไตยที่ปล่อยให้นโยบายนิวเคลียร์ถูกกำหนดและสนับสนุนโดยประชาชนที่ขาดความรู้ความเข้าใจเรื่องเหล่านี้ยิ่งดีพอ เขาวิจารณ์อย่างเจ็บแสบแหลมว่าภาพยนตร์เรื่องนี้แสดงออกถึงการชะงักงันครั้งแรกของโรคกลัวคอมมิวนิสต์จากสภาพสงครามเย็นที่ดำเนินอยู่เป็นเวลายาวนานในสหรัฐอเมริกา

นอกจากนี้ *Dr. Strangelove* ยังเป็นภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์เรื่องแรกๆ ที่ใช้ชื่อตัวละครสื่อความหมายต่างๆ โดยมีนัยแฝงถึงบุคลิกภาพของตัวละครแต่ละตัว เช่น 'Jack D. Ripper' ซึ่งเป็นนายพลวิกิลจรีต ชวนให้คิดถึงฆาตกรบ้ากามน่ากลัวที่ออกอาละวาดในลอนดอนช่วงปลายทศวรรษ 1880 ซึ่งหนีรอดการจับกุมไปได้โดยที่ไม่มีใครทราบใบหน้าที่แท้จริงของมัน 'Buck Turgidson' เป็นเสนาดีกองทัพบก ชื่อของเขาหมายถึงการควยโง่และอวดดี ส่วนนามสกุลเป็นศัพท์สะแลงหมายถึงความเป็นลูกผู้ชาย ส่วน 'Major King Kong' นักบินเครื่องบิน B-52 ทำให้ผู้ชมคิดถึงสัตว์ร้ายไร้เดียงสาที่หลงรักสาวผมบลอนด์ กับตัน 'Lionel Mandrak' นามสกุลของเขามีนัยหมายถึงผู้หญิง ส่วนชื่อและนามสกุลของประธานาธิบดี 'Merkin Muffley' หมายถึงอวัยวะเพศหญิง นอกจากนี้ชื่อ 'Ripper' และ 'Turgidson' ยังมีนัยหมายถึงเหยี่ยวหรือ Hawk กลุ่มสนับสนุนสงครามเวียดนามเนื่องจากเห็นด้วยกับการสกัดกั้นการขยายตัวของคอมมิวนิสต์ตามทฤษฎีโดมิโน และ 'Muffley' มีนัยหมายถึงนกพิราบหรือ Dove กลุ่มต่อต้านสงครามเวียดนาม และคูบริกยังสร้างภาพของ 'Ripper' ให้เป็นสมาชิกของกลุ่มขวาจัดซึ่งเชื่อว่ามีคอมมิวนิสต์แทรกซึมอยู่ในสหรัฐอเมริกา โดยน่าจะมียุทธศาสตร์หมายถึงสมาคม 'The Birch Society' และ 'The Christian Anti-Communist Crusade' กลุ่มขวาจัดที่เคลื่อนไหวอยู่ช่วงปลายทศวรรษ 1950-1960 โดยหัวหน้าสมาคม Birch ชื่อ 'Robert Welch' ซึ่งออกเสียงคล้ายกับ 'Ripper' อีกด้วย¹¹

ขณะที่คูบริกต่อต้านทัศนคติ 'ฉันหมดใจเสรีนิยม' ของคนอเมริกัน แต่กลับสนับสนุนแนวคิดนี้และสื่อมันออกมาใน *สตาร์วอร์ส* ซึ่งมีโครงเรื่องหลักเป็นการต่อสู้ระหว่างความดีกับความชั่วร้าย โดยฝ่ายความดีคือฝ่ายของลูก Skywalker (Luke Skywalker) ซึ่งเป็นฝ่ายกบฏแต่เป็นพระเอกของเรื่อง ต่อสู้กับฝ่ายอธรรมหรือผู้ร้ายคือฝ่ายจักรวรรดิกาแลกติก (Galactic) ที่ชั่วร้าย และอธรรมย่อมชนะอธรรมอยู่วันยังค่ำ โดยตอนจบของ *สตาร์วอร์ส* ทุกตอนฝ่ายลูกจะเป็นผู้ชนะจักรวรรดิกาแลกติก เช่น ตอน *A New Hope* ลูกเป็นฝ่ายชนะสามารถทำลายสถานีรบเดธสตาร์ของจักรวรรดิกาแลกติกได้ ตอน *The Empire Strikes Back* ลูกและเพื่อนๆ สามารถหนีการไล่ล่าของฝ่ายจักรวรรดิได้สำเร็จ และตอน *Return of the Jedi* ฝ่ายลูกเป็นฝ่ายชนะสามารถทำลายสถานีรบเดธสตาร์ดวงที่ 2 ของจักรวรรดิ และยังทำให้ดาร์ เวเดอร์พ่อของลูกกลับใจได้ก่อนตาย โดยลักษณะโครงเรื่องดังกล่าวของ *สตาร์วอร์ส* มีนัยของทัศนคติ 'ฉันหมดใจเสรีนิยม' แฝงอยู่ กล่าวคือฝ่ายความดีหรือพระเอกของเรื่องมีนัยหมายถึง 'American' ที่เป็นเสรีนิยมประชาธิปไตย ส่วนฝ่ายความชั่วหรือผู้ร้ายในเรื่องมีนัยหมายถึง 'Un-American' ซึ่งเป็นพวกเผด็จการ

¹¹Charles Maland, "Dr. Strangelove (1964): Nightmare Comedy and the Ideology of Liberal Consensus," in *Hollywood as Historian: American Film in a Cultural Context*, Edited by Peter C. Rolling (Kentucky: The University Press of Kentucky, 1983), pp. 190-210.

ลักษณะของ 'American' หรือ ความเป็นอเมริกันนี้เกิดขึ้นตั้งแต่ยุคที่สหรัฐอเมริกายังเป็นอาณานิคมของอังกฤษ โดยมีหลักฐานยืนยันจากการศึกษาของริชาร์ด แอล. เมอร์ริทท์ ในหนังสือ *Symbols of American Community* (1935-1975) พบว่าการเปลี่ยนแปลงความสำนึกจากการเป็นชาวอาณานิคมมาเป็นคนอเมริกันนั้นมีมานานก่อนที่จะพวกเขาจะปฏิบัติเสียอีก โดยวิกฤตการณ์ระดับโลกและการเผชิญหน้ากับระบบอุดมการณ์อีกระบบหนึ่งเป็นตัวกระตุ้นให้เกิดความสำนึกในความเป็นอันหนึ่งเดียวกันและค่านิยมของชาติ และถูกกระตุ้นซ้ำด้วยสงครามโลกครั้งที่ 1 และ 2 และต่อเนื่องมาถึงสงครามเย็น โดยมีผู้พยายามจะนิยามลักษณะ 'ความเป็นอเมริกัน' ออกมา เช่น จอร์จ ซานตายานา (George Santayana) ได้สรุปถึงลักษณะ 'ความเป็นอเมริกัน' ไว้ที่น่าสนใจว่า¹²

"คนอเมริกันเหล่านี้ถูกตัดขาดจากผืนแผ่นดินและบรรพบุรุษของตนที่หลายหลากต่างกัน ถูกผลักดันให้ร่วมชะตากรรมกันในดินแดนที่หากไม่มีพวกเขาแล้วแทบจะว่างเปล่า การเป็นคนอเมริกันในตัวเองเกือบเรียกได้ว่าเป็นสภาวะทางศีลธรรม เป็นการศึกษา และเป็นอาชีพ ลักษณะเช่นนี้เป็นผลมาจากภาวะการณ์ต่างๆ ที่หล่อหลอมความเป็นอเมริกันเป็นเวลากว่า 300 ปีมาแล้วและยังคงดำเนินอยู่อย่างต่อเนื่อง อาจอธิบายได้คร่าวๆ 3 ประการ

1. เป็นการมาชุมนุมกันอย่างต่อเนื่องไม่ขาดสายของเชื้อชาติและประชาชนที่แตกต่างกันมาก คนเหล่านี้ถูกขับไล่หรือถูกชักจูงโดยแรงผลักดันทางศาสนา การเมืองและเศรษฐกิจ และได้เลือกสหรัฐอเมริกาเป็นที่อยู่ถาวร มันจึงเป็นดินแดนที่ซึมซับเอาลักษณะต่างๆ ของคนมากมายหลายเชื้อชาติมาเป็นของตนจนมีลักษณะเป็นพหุนิยมแห่งชาติพันธุ์
2. แนวคิดของการเป็นพลเมืองของประเทศหนึ่งตามนัยปัจจุบันนี้ บ่งชี้ถึงอิทธิพลของการปฏิวัติฝรั่งเศสและการปฏิวัติอเมริกันที่ไม่ยอมรับระบบการปกครองโดยกษัตริย์ และตลอดเวลาที่ผ่านมามีได้ก่อให้เกิดสิทธิของคนที่จะเลือกเป็นพลเมืองของชาติใดก็ได้ตามใจชอบ หลังจากยอมรับบทบัญญัติแก้ไขเพิ่มเติมรัฐธรรมนูญฉบับที่ 14 ปี 1868 รัฐสภาอเมริกันประกาศอย่างเป็นทางการว่าพลเมืองมีสิทธิที่จะเปลี่ยนความสวามิภักดิ์ของตนได้ตามใจชอบ

¹²ลูเธอร์ เอส. ลีตสกี, "การค้นหาลักษณะที่เป็นอเมริกัน," ใน *การสร้างอเมริกา: สังคมและวัฒนธรรมของอเมริกา*, แปลโดย สุธา ศาสตรี้ และคณะ, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดวงกมล, 2537), หน้า 9, 11, 14 และ 33.

3. สัญชาติอเมริกันไม่ได้เป็นสิ่งที่กำหนดโดยสายเลือดหรือวัฒนธรรมที่แก้ไขเปลี่ยนแปลงไม่ได้ แต่กำหนดตามสถานที่เกิดหรือความสมัครใจ ความเป็นพลเมืองอเมริกันเป็นเรื่องของระเบียบกฎเกณฑ์ที่วางไว้และความสามารถที่จะผ่านกฎเกณฑ์นั้น บุคคลที่ได้เป็นพลเมืองอเมริกันในพิธีการที่นครลอสแอนเจลิสนั้น ได้ผ่านระเบียบหรือกฎเกณฑ์ของการอพยพเข้ามาอยู่เป็นการถาวร เป็นคนดีมีศีลธรรม ผ่านเกณฑ์ที่ว่าต้องมีความรู้ภาษาอังกฤษอ่านออกเขียนได้ และได้แสดงว่ามีความเข้าใจพื้นฐานในระบบการปกครองของอเมริกา

4. แก่นแห่งอุดมการณ์และการเมืองของพันธมิตรแบบอเมริกัน เมื่อชาวอเมริกันใหม่พวกนี้สาบานว่าจะ 'สนับสนุนและปกป้องรัฐธรรมนูญและกฎหมายของสหรัฐอเมริกา' เขาได้มอบความสวามิภักดิ์ส่วนตัวให้แก่องค์การทางการเมืองแห่งชาติที่มีรากฐานแนวคิดแห่งความเป็นธรรม ความเสมอภาค สิทธิส่วนบุคคลที่ไม่อาจโอนให้คนอื่นได้ อีกทั้งเป็นการปกครองโดยประชาชนและเพื่อประชาชน

ลูคัสสะท้อนถึงสิ่งที่เป็น 'Un-American' ในความรู้สึกของคนอเมริกันออกมาในสตาร์วอร์ส ผ่านผู้ร้ายของเรื่องคือฝ่ายจักรวรรดิกาแลดิกที่เป็นเผด็จการโดยมีจักรพรรดิพัลพาไทน์เป็นผู้ปกครองสูงสุดมีอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดแต่ผู้เดียว อย่างไรก็ตาม 'Un-American' ในที่นี้ไม่ได้มีนัยหมายถึงแค่เพียงคอมมิวนิสต์เท่านั้น แต่ยังมีนัยหมายรวมไปถึงสิ่งใดก็ได้ที่ไม่ใช่ 'American' ก็คือ 'Un-American' ซึ่งที่จริงแล้ว 'Un-American' นี้มีที่มาย้อนกลับไปได้ไกลถึงยุคการปฏิวัติของอเมริกา โดยคนอเมริกันเริ่มรู้สึกถึงความเป็นอเมริกันของตนเองมาตั้งแต่ก่อนการปฏิวัติแล้ว และการปฏิวัติอเมริกาได้ส่งเสริมความรู้สึกนี้ให้รุนแรงมากขึ้น เมื่อพวกเขาถูกกดขี่ข่มเหงอย่างไม่เป็นธรรมจากอังกฤษประเทศแม่ที่ปกครองด้วยระบอบกษัตริย์ ส่งผลให้พวกเขาต้องลุกขึ้นปฏิวัติเพื่อประกาศอิสรภาพจากอังกฤษ ซึ่งเป็นการปรากฏตัวครั้งแรกของสิ่งที่เรียกว่า 'Un-American' ในความรู้สึกของคนอเมริกัน

สงครามโลกครั้งที่ 1 ทำให้ความรู้สึกของ 'ความเป็นอเมริกัน' รุนแรงและเข้มข้นยิ่งขึ้น เมื่อคนอเมริกันวิตกกังวลถึงภัยอันตรายนอกประเทศที่กำลังดำเนินอยู่ จึงไขว่คว้าหาสิ่งยึดเหนี่ยวเพื่อให้ตนรู้สึกมั่นคงและปลอดภัย สิ่งนั้นก็คือ 'ความเป็นอเมริกัน' ที่เป็นเสรีประชาธิปไตยนั่นเอง ซึ่งเห็นได้ชัดจากการที่ประธานาธิบดีวูดโรว์ วิลสันให้เหตุผลในการเข้าร่วมสงครามครั้งที่ 1 ว่า "Make the World safe for democracy" และอ้างอีกว่าเยอรมนีเป็นเผด็จการที่ต่อต้านประชาธิปไตย ดังนั้น สหรัฐอเมริกาต้องต่อสู้เพื่อรักษาประชาธิปไตยของโลกไว้ เนื่องจากเยอรมนี

เป็นพวกลัทธิทหารนิยมจะทำลายสันติภาพที่สหรัฐอเมริกาต้องการ และถือเป็นการปรากฏตัวครั้งที่สองของ 'Un-American'

ในสงครามโลกครั้งที่ 2 สหรัฐอเมริกาทราบดีหากฝ่ายสัมพันธมิตรที่มีเผด็จการนาซีเยอรมัน ฟาสซิสต์อิตาลี และเผด็จการทหารญี่ปุ่นชนะสงคราม จะเป็นอันตรายต่อผลประโยชน์และความมั่นคงของตน แต่ในระยะแรกของสงครามสหรัฐอเมริกายังวางตัวเป็นกลาง จนกระทั่งญี่ปุ่นโจมตีฐานทัพอเมริกันที่อาวเพิร์ล ฮาเบอร์ สหรัฐอเมริกาจึงมีความชอบธรรมในการเข้าร่วมสงครามและยกเหตุผลเดิมคือการรักษาประชาธิปไตยมาสนับสนุนเพิ่มเติม ซึ่ง 'Un-American' ในช่วงนี้ได้แก่ฝ่ายสัมพันธมิตรนั่นเอง

หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ประธานาธิบดีแฮร์รี เอส. ทรูแมนได้นำเสนอสงครามเย็นต่อรัฐสภาอเมริกันในลักษณะการต่อสู้ของเสรีภาพเพื่อต่อต้านทรราชย์ ประชาธิปไตยต่อต้านเผด็จการ และการต่อสู้ระหว่างผู้เชื่อในพระเจ้ากับผู้ต่อต้านพระเจ้า... คนอเมริกันจำนวนมากรู้สึกทันทีทันใดว่ากำลังถูกคุกคามเมื่อสหภาพโซเวียตเข้าควบคุมยุโรปตะวันออก สามารถผลิตระเบิดนิวเคลียร์ได้ และยังมีนโยบายเผชิญหน้ากับสหรัฐอเมริกา รวมทั้งการที่จีนกลายเป็นคอมมิวนิสต์ในปี 1949 คนอเมริกันมองเหตุการณ์เหล่านี้คล้ายกับว่าโลกกำลังเคลื่อนไหวไปในทิศทางที่ต่อต้านตน ส่งผลให้ประธานาธิบดีทรูแมนจัดตั้งคณะกรรมการ 'The House Committee on Un-American Activities' ขึ้น เพื่อตรวจสอบความภักดีของลูกจ้างที่ทำงานให้รัฐบาล นอกจากนี้รัฐสภายังออกมาตรการอื่นๆ อีกเพื่อต่อต้านคอมมิวนิสต์ ผลก็คือคนอเมริกันจำนวนมากถูกกล่าวหาอย่างไม่เป็นธรรมว่าไม่ซื่อสัตย์ต่อรัฐบาล ประกอบกับลัทธิแมคคาร์ธีที่เติบโตอย่างมากในต้นทศวรรษ 1950 ก็ยิ่งไปช่วยขยายนิยามของสงครามเย็นในลักษณะที่ทรูแมนได้ปูทางไว้ก่อนแล้ว¹³ ให้เป็นจริงมากขึ้น

ดังนั้น ในช่วงสงครามเย็น 'Un-American' จึงหมายถึงพวกคอมมิวนิสต์ทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นสหภาพโซเวียต จีนหรือยุโรปตะวันออกก็ตาม และยังหมายรวมไปถึงระบอบการปกครองเผด็จการทั้งหมดที่ขัดแย้งกับระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยของสหรัฐอเมริกาอีกด้วย

ลูกศรนำเสนอสิ่งเหล่านี้ผ่าน *สตาร์วอร์ส* โดยฝ่ายลูกหรือพระเอกนั้นมีระบอบการปกครองแบบเสรีซึ่งยังไม่ชัดเจนใน *Episode IV-VI* แต่จะชัดเจนขึ้นใน *Episode I* ในฉากที่ราซินีอิมดาล่าผู้ปกครองดาวนาบูได้ไปร้องเรียนต่อสภาซึ่งมีสมาชิกเป็นผู้แทนจากดวงดาวต่างๆ กรณีสหพันธ์การค้าใช้ยานรบปิดล้อมดาวนาบู ซึ่งใน *Episode II* ยังคงมีฉากเกี่ยวกับสภาผู้แทนนี้อยู่ โดยฝ่ายพระเอกในเรื่องนั้นมีนัยหมายถึง 'American' ซึ่งมีลักษณะการปกครองแบบเสรีนิยมเช่นกันเดียวกัน ส่วนผู้ร้ายคือฝ่ายจักรวรรดิซึ่งชัดเจนมากว่าเป็นพวกเผด็จการ มีผู้นำคือจักรพรรดิพัลพาไทน์ มีนัยหมายถึง 'Un-American' ซึ่งเป็นศัตรูของอเมริกันนั่นเอง และในตอบจบของเรื่องพระเอก

¹³Godfrey Hodgson, "The Cold War at Home," in *A History in Our Time*, pp. 49-50 and 52.

('American') ย่อมต้องชนะผู้ร้าย ('Un-American') อยู่วันยังค่ำสะท้อนถึงทัศนคติ 'อันทมิฬเสรีนิยม' ของสังคมอเมริกันที่มองคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูและเชื่อว่าสหรัฐอเมริกาจะเป็นฝ่ายที่ได้ชัยชนะในที่สุด

อย่างไรก็ตาม 'Un-American' ใน *สตาร์วอร์ส* ของลูคัสคล้ายคลึงกับนาซีมากที่สุดจากข้อมูลหลายประการ เช่น เพลงประกอบภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ทั้งสี่ตอนซึ่งประพันธ์โดยจอห์น วิลเลียมส์ (John Williams) โดยเฉพาะธีมของจักรวรรดิฟิงแล้วคล้ายคลึงกับดนตรีของกองทัพนาซี ดังนั้นฝ่ายจักรวรรดิใน *สตาร์วอร์ส* น่าจะมีนัยหมายถึงพวกนาซี นอกจากนี้ลูคัสได้กล่าวว่า "เขาใช้จักรพรรดินิง (Ming) ปิศาจจอมเผด็จการของ Mongo ในการ์ตูน *Flash Gordon* เป็นต้นแบบของจักรพรรดิใน *สตาร์วอร์ส* โดยในตอนหนึ่งการ์ตูนเรื่องนี้คือ *Iron Men of Mongo* ของอเล็ก เรย์มอน ได้บรรยายลักษณะจักรพรรดินิงไว้ว่าเป็นบุรุษเหล็ก สูงห้าฟุต ผิวสีดำนวมสีทองแดง ผู้ซึ่งถูกฝึกมาอย่างคนรับใช้และพูดจาสุภาพ"¹⁴

จากลักษณะดังกล่าวนำมาเมื่อมาเปรียบเทียบกับลักษณะของดาร์ธ เวเดอร์ พบว่าคล้ายคลึงกันมาก โดยเวเดอร์สวมใส่แต่ชุดสีดำตลอดเวลา ปฏิบัติตนเป็นทาสรับใช้ของจักรพรรดิ และพูดจาสุภาพเรียบร้อยเช่นเดียวกัน และเมื่อพิจารณาถึงปูมหลังของ *Flash Gordon* ซึ่งเป็นการ์ตูนแนววิทยาศาสตร์ที่เริ่มตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ปี 1934 พบว่าเป็นช่วงเวลาที่กำลังจะเกิดสงครามโลกครั้งที่ 2 ขึ้น *Flash Gordon in the Caverns of Mongo* ออกวางตลาดในปี 1937 ซึ่งเป็นปีที่ฮิตเลอร์ประกาศเป็นพันธมิตรกับมุสลิม ต่อมาปี 1938 ฮิตเลอร์ผนวกออสเตรียได้สร้างความแตกตื่นให้แก่คนอเมริกันมากปีต่อมาฮิตเลอร์บุกโปแลนด์ และอังกฤษกับฝรั่งเศสประกาศสงครามกับเยอรมนี¹⁵ จากสภาพการณ์ดังกล่าวทำให้พอจะสรุปได้ว่าจักรพรรดินิงใน *Flash Gordon* นี้มีนัยหมายถึงพวกนาซีนั่นเอง ดังนั้น จักรพรรดิใน *สตาร์วอร์ส* ซึ่งมีต้นแบบมาจากจักรพรรดินิงใน *Flash Gordon* ก็น่าจะหมายถึงพวกนาซีด้วยเช่นกัน และยังพบหมวกหน้าตาประหลาดลักษณะคล้ายหน้ากากที่เวเดอร์สวมอยู่ มีที่มาจากหมวกที่พวกนาซีสวมในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2

นอกจากนี้เด็กอเมริกันจำนวนไม่น้อยที่ประทับใจกับลักษณะท่าทางของทหารจักรวรรดิในชุดเกราะสีขาวสวมทับชุดดำข้างใน และมีตุ๊กตาทหารนี้เป็นของเล่นที่โปรดปรานมากเป็นพิเศษ กองทหารดังกล่าวชื่อว่า 'Stormtrooper' ทำหน้าที่เป็นหน่วยกล้าตายบุกตะลุยเข้าศึก กองทหารนี้มีที่มาจากกองทหารนาซีชื่อ 'กองทหารพายุ' หรือ 'Sturmabteilung' ภาษาเยอรมันหรือ 'Stormtrooper' ในภาษาอังกฤษนั่นเอง เป็นกองทหารที่ฮิตเลอร์จัดตั้งขึ้นในปี 1922 เมื่อเขาเข้าร่วมกับพรรค National Socialist หรือพรรคนาซี กองทหารดังกล่าวทำหน้าที่เป็นหน่วยจู่โจมคอยคุ้มครองป้องกัน

¹⁴Dale Pollock, *Skywalking: the Life and Films of George Lucas*, Updated ed., (New York: Da Capo Press, 1999), p. 142.

¹⁵ประเสริฐ ผลิตผลการพิมพ์, "แฟลช กอร์ดอน." *มติชนสุดสัปดาห์* 21 (19 กุมภาพันธ์ 2544):64.

พรรคนาซี และเป็นกำลังสำคัญช่วยฮิตเลอร์ยึดอำนาจได้ในเวลาต่อมา ก่อนถูกฮิตเลอร์ยุบไปในปี 1934¹⁶

นอกจากนี้ ยังพบว่าลูคัสให้นาซีเยอรมันเป็นผู้ร้ายในภาพยนตร์เรื่องอื่นของเขาด้วย เช่น *Indiana Jones* ซึ่งมีทั้งหมด 3 ตอน พระเอกของเรื่องเป็นนักโบราณคดีอเมริกันชื่ออินเดียนา โจนส์ หรืออินดี้ ตอนแรกของภาพยนตร์เรื่องนี้คือ *The Last Crusade* อินดี้ออกตามล่าหีบศักดิ์สิทธิ์บรรจุบัญญัติ 10 ประการของโมเสส ซึ่งชาวคริสเตียนเชื่อว่าหากแบกหีบนี้เข้าหน้ากองทัพอันจะทำให้มีชัยชนะเหนือข้าศึก และอินดี้ต้องแย่งชิงกับนาซีที่ต้องการหีบเพื่อชนะสงครามโลกครั้งที่ 2 ตอนที่ 2 *Raiders of the Lost Ark* อินดี้ออกตามหาจอกศักดิ์สิทธิ์ที่พระเยซูทรงใช้ในพระกระยาหารมื้อสุดท้าย ซึ่งชาวคริสเตียนเชื่อว่าหากผู้ใดได้ดื่มน้ำจากจอกใบนี้จะเป็นอมตะ และอินดี้ก็ต้องแย่งชิงกับนาซีที่ต้องการใช้จอกเพื่อเพิ่มอำนาจของตน นอกจากนี้ในละครโทรทัศน์ชุด *The Young Indiana Jones Chronicles* ซึ่งเป็นการผจญภัยช่วงวัยรุ่นของอินดี้ พบว่ามีหลายตอนที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับอินดี้ขณะเข้าร่วมรบในสงครามโลกครั้งที่ 1 และต่อสู้กับพวกเยอรมันที่เป็นศัตรู

นอกจาก *สตาร์วอร์ส* จะมีนัยเรื่อง 'อันทิมติเลเรียนิม' เช่นเดียวกับ *Dr. Strangelove* แล้ว ยังเลียนแบบภาพยนตร์เรื่องนี้อีกในแง่การใช้ชื่อตัวละครสะท้อนลักษณะพิเศษของตัวละครแต่ละตัว ได้แก่ ชื่อ 'Anakin'¹⁷ ซึ่งเป็นคำสมาสระหว่าง 'Ana' กับ 'Kin' โดย 'Ana' เป็นคำกร่อนมาจาก 'Anatole' ภาษากรีกโบราณซึ่งมีสองความหมาย คือผู้มาจากทิศตะวันออก ซึ่งหมายถึงจักรวรรดิเปอร์เซียซึ่งเป็นศัตรูสำคัญของกรีกในสมัยโบราณ ความหมายที่สองคือ ดวงอาทิตย์ที่ขึ้นทางทิศตะวันออกให้ความสว่างในยามกลางวัน ในทางกลับกันก็ตกทางทิศตะวันตกพาโลกเข้าสู่ความมืดมืดในเวลากลางคืน ซึ่งมีนัยยะแฝงว่ามุ่งสู่ตะวันตกนั่นเอง ส่วนคำว่า 'Kin' นั้นแปลว่าญาติสนิท ชื่อ 'Anakin' จึงแปลว่าญาติสนิทของดวงอาทิตย์ที่มีทั้งความสว่างและความมืด

ดังนั้น แอนาคินจึงเป็นวีรบุรุษในช่วงแรกคือตอน *Episode I* ซึ่งเขามีส่วนอย่างมากในการช่วยเหลือราชินีอามิดาล่าทำลายยานควบคุมทหารหุ่นยนต์ของสหพันธ์การค้า และในตอนจบเขาก็จะรับการฝึกฝนเป็นอัศวินเจได และใน *Episode II* ที่ออกฉายเมื่อปี 2002 เขาก็จะเริ่มจะออกอาการของการเป็นเจไดด้านมืดบ้างแล้ว แม้ว่าเขาจะได้ครองคู่กับบุตรีสมาชิกหญิงอามิดาล่าแต่ก็เป็นรักต้องห้าม ต่อมาแอนาคินก็ต้องกลายเป็นเทพเจ้าแห่งความมืดในที่สุดเช่นเดียวกับดวงอาทิตย์ที่ลับ ขอบฟ้าไปในตอนเย็นนั่นคือกลายเป็น ดาร์ธ เวเดอร์ เจไดด้านมืดผู้ชั่วร้ายใน *Episode III-VI*

¹⁶ฮิตเลอร์ อดอล์ฟ, *การต่อสู้ของข้าพเจ้า*, แปลโดย ศ.บ. (พระนคร: สำนักพิมพ์คลังวิทยา, 2515), หน้า 291 และ 454.

¹⁷ความหมายของชื่อตัวละครใน *สตาร์วอร์ส* สรุปจากบทความของ ธาวิต สุขพานิช, "คู่มือภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ I: Star Wars (Handbook to the Science Movies)," *เนชั่น สุดสัปดาห์* 8 (5-11 สิงหาคม 2542): 27.

การที่ 'Anakin' อยู่ระหว่างความมืดที่ชั่วร้ายของชาตานกับความสว่างที่งดงามของพระเจ้า ดังนั้นเขาจึงมีทายาทเป็นฝาแฝด คือ ลูกชายชื่อ 'Luke' ซึ่งหมายถึงกลางวันหรือแสงสว่างในภาษากรีก และลูกสาวชื่อ 'Liah' หมายถึงกลางคืนในภาษาอาหรับโบราณ ซึ่งในตอน *Return of the Jedi* โอบี-วันท์ที่แม้ว่าจะเสียชีวิตไปแล้วแต่ยังคงอยู่ในสภาพวิญญาณคอยช่วยเหลือลุค ได้บอกความจริงแก่ลุคว่าเขายังมีน้องสาวฝาแฝดอยู่อีกหนึ่งคนนั่นก็คือ เลอา ส่วนชื่อ 'Luke' นั้นมีที่มาจากชื่อของ 'George Lukas' ผู้สร้างภาพยนตร์เรื่องนี้

ชื่อ 'George' นั้นมีที่มาจากตำนานนักบุญเซนต์จอร์จ (St. George) ของชาวตะวันตก ซึ่งได้รับสมญานามว่าเป็นผู้พิชิตมังกร (St. George-The Dragon Slayer) เรื่องราวเกี่ยวกับนักบุญผู้นี้ถูกเอ่ยถึงในศตวรรษที่ 6 ตามตำนานเล่าว่าท่านเป็นนักบุญที่เป็นนักรบ มีชีวิตอยู่ในราวช่วงศตวรรษที่ 3 และได้ช่วยเหลือเจ้าหญิงซึ่งเป็นธิดาของกษัตริย์ลิเบียจากมังกรที่ชั่วร้ายได้สำเร็จ ทำให้กษัตริย์ลิเบีย (Libyan) ยอมเปลี่ยนมาเข้ารับนับถือศาสนาคริสต์¹⁸ โดยลุคส์ให้สัมภาษณ์นิตยสาร *The New York Times* เดือนมิถุนายน ปี 1980 ซึ่งเป็นปีที่ *สตาร์วอร์ส* ตอน *The Empire Strikes Back* ออกฉายว่า "I was influenced by the Dragon Slayer genre of fairy tale"¹⁹ เป็นการยอมรับอย่างชัดเจนว่าเขาได้รับอิทธิพลจากตำนานเรื่องนี้ในการสร้างภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* นอกจากนี้ยังพบว่าตอนเหนือของรัฐแคลิฟอร์เนียที่ลุคส์อาศัยอยู่มีแหลมชื่อว่า St. George อยู่ด้วย

ในที่นี้มังกรที่ถูก 'St. George' ปราบตามตำนาน มีนัยหมายถึงอำนาจเบ็ดเสร็จเหมือนการปกครองของจักรพรรดิที่เป็นการปกครองตามแบบชาวเอเชียหรือ 'Oriental Despotism' ซึ่งจักรพรรดิมีอำนาจเด็ดขาดแต่ผู้เดียว เช่น การปกครองของจีนในอดีต (ปัจจุบันจีนยังคงปกครองด้วยระบบเผด็จการคอมมิวนิสต์ แม้ว่าสภาพโซเวียตจะล่มสลายไปแล้วก็ตาม) ซึ่งเป็นระบบการปกครองที่ถูกชาวตะวันตกต่อต้านและรังเกียจเนื่องจากเป็นเผด็จการตรงข้ามกับการปกครองของชาวตะวันตก และผู้ที่จะมาปราบมังกรที่ชั่วร้ายนี้ได้ตามตำนานก็คือ St. George ดังนั้น 'Luke' จึงต้องมีกำเนิดมาจากชวานาแน่นอน เพราะฉะนั้น ก็สรุปได้ว่า 'George' มาจาก 'St. George' (ชาวไร่ชวานา) และ 'Luke' มาจากคำว่า 'Lucas' นั่นเอง และตามเนื้อหาของ *สตาร์วอร์ส* ตอน *A New Hope* ลุคก็เป็นชาวไร่ ชวานาช่วยลุงและป้าทำไร่ไถ่น้ำอยู่บนดาวเททอินที่แห้งแล้งเพราะมีดวงอาทิตย์สองดวง

ชื่อ 'Jedi Knights' เป็นคำในภาษาฮิบรูโบราณมีความหมายว่า 'ผู้เป็นที่รักของพระเจ้า' (Jedidiah) และเมื่อพระเจ้าเป็นพลังสูงสุดของเอกภพ (The Force) คนพวกนี้จึงเท่ากับว่าเป็น

¹⁸"George Saint," Encyclopedia Britannica, Copyright 1994-1999, [CD-ROM]. Abstract form: File://C:\Program Files\Britannica\BCD\Cache_35_PreviewRil.htm.

¹⁹Robert Hatch, "The Empire Strikes Back," [Online]. Available from: www.thenation.com/extra/sw-empire.shtml [1999, August 5]

'อัศวินของพระเจ้า' ซึ่งเป็นฝ่ายความดีงามความถูกต้อง²⁰ และแน่นอนว่าฝ่ายพระเจ้าต้องเป็นศัตรูกับความชั่วร้ายซึ่งจะเป็นใครไม่ได้นอกจากพวกคอมมิวนิสต์ เพราะในช่วงสงครามเย็นสังคมอเมริกันมีความเชื่อว่าพวกคอมมิวนิสต์เป็นพวกนอกศาสนาที่ชั่วร้าย

ประเด็นดังกล่าวยังถูกสื่อออกมาใน *สตาร์วอร์ส* ผ่านใช้การสีเส้นของเสื้อผ้าที่ตัวละครสวมใส่ด้วย โดยตัวละครฝ่ายกบฏหรือฝ่ายพระเอกซึ่งมีนัยหมายถึงสหรัฐอเมริกา มักสวมใส่เสื้อผ้าสีขาวจนกลายเป็นสัญลักษณ์ที่ผู้คนจดจำได้ เนื่องจากเป็นสีแห่งความบริสุทธิ์ สะอาด สีแห่งความดีงาม ซึ่งตัวละครเอกของเรื่องอย่าง ลุค เลอา แอนาคินในวัยเด็ก และเหล่าผู้นำฝ่ายกบฏ เช่น มอนมอธมา มักสวมใส่เสื้อผ้าสีขาว ขณะที่ฝ่ายจักรวรรดิซึ่งเป็นผู้ร้ายมีนัยหมายถึงพวกเผด็จการจะใช้สีดำเป็นสัญลักษณ์ซึ่งเป็นสีแห่งความชั่วร้ายและอำนาจมืด โดยทั้งดาร์ธ เวเดอร์ ดาร์ธ มอล และเคาต์ดูกู ต่างสวมใส่เสื้อผ้าสีดำ รวมทั้งแอนาคินก็สวมใส่เสื้อผ้าสีดำในตอน *Episode II* ซึ่งเป็นช่วงที่เขาเริ่มจะเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ด้านมืดเป็นดาร์ธ เวเดอร์

นอกจากเรื่องสีของเครื่องแต่งกายแล้ว สีเส้นของอาวุธดาบไลท์เซเบอร์ของเหล่าอัศวินเจไดยังมีสีเส้นต่างกันอีกด้วย โดยดาบของเจไดฝ่ายธรรมะมักเป็นสีอ่อนมีตั้งแต่ขาว เขียว ไปจนถึงฟ้า โดยดาบของลูกนั้นก็มีหลายสี ตอน *The Empire Strikes Back* เป็นสีฟ้า และตอน *Return of the Jedi* เป็นสีเขียว ตอน *The Phantom Menace* ดาบของโอปี-วันเป็นสีฟ้าอ่อน และดาบของไคว-กอน จิน เป็นสีเขียว และในตอน *Attack of the Clones* ดาบของโยดาเป็นสีเขียว เป็นต้น สีเหล่านี้เมื่อมองดูแล้วให้ความรู้สึกสงบและร่มเย็นเช่นเดียวกับลักษณะของเจไดที่ต้องสงบและล้ารวมเสมอ ส่วนสีดาบของของเจไดด้านมืดหรือพวกอธรรมจะเป็นสีแดง ซึ่งเป็นสีแห่งความรุนแรงและการทำลายล้าง โดยทั้งเวเดอร์ มอล และเคาต์ดูกูต่างใช้ดาบสีแดง ซึ่งลูคัสเคยให้สัมภาษณ์ถึงเรื่องการใช้สีใน *สตาร์วอร์ส* ไว้ว่า "สีแดงทำให้นึกถึงสีของไฟโลกันตร์ เขาใช้สีนี้กับตัวจักรพรรดิและผู้ที่บังคับบัญชาของพระองค์ เนื่องจากเขามีความเห็นว่าสีแดงเป็นสีที่ก้าวร้าวรุนแรงและปีศาจเองก็ก้าวร้าวรุนแรง"²¹

สีเส้นเหล่านี้ยังสามารถสะท้อนภาพสังคมและการเมืองอเมริกันได้อีกด้วย โดยตอน *A New Hope* กับ *The Empire Strikes Back* ลุคสวมใส่เสื้อผ้าสีขาวก่อนจะเปลี่ยนมาใส่สีดำตอน *Return of the Jedi* แสดงออกถึงมุมมองที่เปลี่ยนไปของคนอเมริกันที่มีต่อประเทศของตน โดยในช่วงที่ลุคใส่สีขาวมีนัยหมายถึงช่วงที่สหรัฐอเมริกา กำลังเจริญรุ่งเรืองเป็นมหาอำนาจ ปฏิบัติตนเป็นผู้รักษาความสงบเรียบร้อยของโลกคอยช่วยเหลือประเทศอื่น และเป็นผู้นำในการต่อต้านลัทธิ

²⁰ อ้างแล้วในธาวิต สุขพานิช.

²¹ "ต้นตำรานมหากาพย์ระหว่างดวงดาวของจอร์จ ลูคัส," *Cinemag* 6 (ปีแรก มิถุนายน

คอมมิวนิสต์อย่างแข็งขัน จนกระทั่งสหรัฐอเมริกาเข้าสู่สงครามเวียดนามและทำให้คนอเมริกันเริ่มสับสนและไม่แน่ใจกับบทบาทและสถานภาพของประเทศตน เปรียบได้กับช่วงที่ลุคเปลี่ยนมาสวมใส่เสื้อผ้าสีดำนั่นเองซึ่งเป็นช่วงที่ลุคเองก็กำลังสับสนกับความจริงที่ได้ทราบว่าเวเดอร์เป็นพ่อของตน ส่วนตอน *The Phantom Menace* แอนาคินในวัยเด็กสวมใส่เสื้อชุดสีขาว แต่เมื่อมาถึงตอน *Attack of the Clones* ซึ่งแอนาคินเริ่มโตเป็นหนุ่มและเป็นช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อก่อนที่เขาจะเปลี่ยนแปลงไปสู่การเป็นดาร์ เวเดอร์ เขาได้เปลี่ยนมาสวมใส่ชุดสีดำเช่นกัน ซึ่งเน้นย้ำถึงนัยเรื่องนี้ได้เป็นอย่างดี

นอกจากนี้ *สตาร์วอร์ส* ยังสะท้อนภาพสงครามเวียดนามออกมาในตอน *Return of the Jedi* ด้วย ได้แก่จากการรบในป่าบนดวงจันทร์ของดาวเอนด์อร์ กล่าวคือตัวอีว็อกซึ่งเป็นสิ่งมีชีวิตตัวเล็กอาศัยอยู่บนดาวดวงนี้และมีลักษณะคล้ายกับหมีโคอาล่า ได้ช่วยเข้าพวกลุคและเลอาต่อสู้กับทหารฝ่ายจักรวรรดิเพื่อทำลายเครื่องสร้างฉากป้องกันสถานีรบเดธสตาร์ โดยพวกอีว็อคนี้นั้มีนัยหมายถึงพวกเวียดนามที่หลบซ่อนตัวอยู่ในป่าดิบ ข่านาญพื้นที่มากกว่าจริงบนรูปแบบสงครามกองโจรคอยลอบซุ่มโจมตีทหารอเมริกัน เช่นเดียวกับพวกอีว็อกที่มีจำนวนน้อยกว่าทหารจักรวรรดิ และอาวุธที่ใช้ก็เป็นอาวุธแบบโบราณล้าสมัย เช่น หอกไม้และหน้าไม้ ผสมกับเทคโนโลยีการรบแบบโบราณ เช่น การใช้ท่อนซุง ตาข่ายดัก กับดัก หลุมพราง เป็นต้น ซึ่งเป็นวิธีการซุ่มโจมตีแบบเดียวกับที่พวกเวียดนามใช้ต่อสู้กับทหารอเมริกันนั่นเอง ส่วนฝ่ายจักรวรรดิมีจำนวนมากกว่า ใช้อาวุธปืนเลเซอร์ทันสมัยและยังมีหุ่นยนต์ช่วยรบนั้นนั้มีนัยหมายถึงสหรัฐอเมริกาซึ่งมีกำลังทหารและอาวุธครบครันกว่า แต่สุดท้ายก็ยังพ่ายแพ้ให้กับพวกเวียดนามซึ่งมีจำนวนน้อยและอาวุธยุทธโธปกรณ์ก็ด้อยกว่า เปรียบได้กับทหารจักรวรรดิที่พ่ายแพ้พวกอีว็อกใน *สตาร์วอร์ส* นั่นเอง

การที่ลูคัสอธิบายถึงที่มาของ "พลัง" (The Force) ซึ่งเป็นอำนาจพิเศษที่ทำให้เหล่าอัศวินเจไดเก่งกล้าสามารถเหนือบุคคลอื่นไว้ว่า

"เขานำแนวคิดเรื่องสัมพัทธภาพแบบฟิงพาอาศัยเอื้อประโยชน์แก่กันมาแสดงให้เห็นเป็นรูปธรรม โดย 'Midi-chlorian' แปลงมาจาก 'Mitochondria' ซึ่งเป็น องค์ประกอบที่จำเป็นต่อการแบ่งเซลล์ มันอาจจะมึอะไรสักอย่างที่สักวันหนึ่งคงจะได้รู้เหตุผล ซึ่งเกี่ยวกับการกำเนิดของชีวิตกับวิธีการที่เซลล์แบ่งตัวเป็นสองเซลล์ ด้วยความช่วยเหลือของเจ้าสัตว์เล็กๆ ที่เข้ามาอยู่ด้วย ซึ่งถ้าไม่มีพวกมันชีวิตก็คงไม่มีทางอุบัติขึ้น นี่ก็เป็นวิธีที่บอกว่าพวกเรามีสัตว์เล็กๆ ตัวนี้มากมายอาศัยอยู่ในตัวเรา ถ้าปราศจากมันเราก็ตายกันหมดจะไม่มีชีวิตเหลืออยู่เลย เราจำเป็นสำหรับมันและมันจำเป็นสำหรับเรา เราใช้มันเป็นการสื่อถึงสังคมในลักษณะเดียวกัน คือ เราจะต้อง

อยู่ร่วมกันให้ได้ กับดาวเคราะห์ก็แบบเดียวกันนั่นแหละ เราต้องปฏิบัติต่อสิ่ง
มีชีวิตอื่นบนดาวดวงนี้ด้วยความเอาใจใส่ มิฉะนั้นดาวดวงนี้ก็อยู่ไม่ได้”²²

แนวคิดดังกล่าวของลูคัสสะท้อนถึงทัศนคติทางสังคมและการเมืองอเมริกันในช่วง
ทศวรรษ 1950-1960 ที่เขาเติบโตได้เป็นอย่างดี โดยหนุ่มสาวอเมริกันในขณะนั้นพากันต่อต้านสังคม
และสถาบันการเมืองการปกครองของประเทศ ต่อต้านสงครามและเรียกร้องสันติภาพ เนื่องจากโลก
กำลังตกอยู่ในความหวาดเกรงว่าอาจเกิดสงครามนิวเคลียร์ขึ้น และหากเป็นจริงคนทั่วโลกจะได้รับ
ผลกระทบร่วมกัน เนื่องจากเราอาศัยอยู่บนสังคมโลกเดียวกัน ทุกประเทศต่างต้องพึ่งพาอาศัยกันและ
ไม่สามารถแยกตัวอยู่อย่างโดดเดี่ยวได้ แม้ว่าสหรัฐอเมริกาจะเป็นมหาอำนาจของโลกก็ตาม แต่ก็ยัง
ต้องพึ่งพาอาศัยประเทศอื่นในหลายๆ ด้าน เช่น น้ำมันและพืชพันธุ์ธัญญาหาร เป็นต้น อย่างไรก็ตาม
สหรัฐอเมริกาักใช้อำนาจที่มีอยู่ตามใจชอบ เข้าแทรกแซงกิจการภายในของประเทศอื่นเพื่อรักษา
ผลประโยชน์ของตน จนก่อให้เกิดความสูญเสียขึ้นหลายครั้ง เช่น สงครามเกาหลี สงครามเวียดนาม
การบุกอ่าวหมูของคิวบา เป็นต้น

ภาพสะท้อนการต่อสู้ทางการเมืองในช่วงสงครามเย็นระหว่างสหรัฐอเมริกากับสหภาพ
โซเวียตที่ปรากฏอยู่ใน *สตาร์วอร์ส* ของลูคัสนี้ค่อนข้างจะเป็นที่รับรู้และยอมรับกันทั่วไปในสังคม
อเมริกัน โดยในปี 1983 ที่ *สตาร์วอร์ส* ตอน *Return of the Jedi* ออกฉาย ประธานาธิบดีโรนัลด์
เรแกนได้ริเริ่มโครงการอวกาศที่เรียกว่า “Strategic Defense Initiative” (SDI) ขึ้น ซึ่งเป็นโครงการ
พัฒนาระบบอาวุธในอวกาศ เพื่อศึกษาพัฒนาอาวุธที่สามารถสกัดกั้นการโจมตีของขีปนาวุธ
นิวเคลียร์และติดตั้งระบบป้องกันภัย โดยเน้นหนักไปทางการใช้เทคโนโลยีต่างๆ ที่ทันสมัย เช่น รังสี
เอ็กซ์ อาวุธลำแสงอเล็คตรอน เป็นต้น โดยเรแกนให้เหตุผลในการริเริ่มโครงการนี้ว่า “โซเวียตสะสม
อาวุธไว้มากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งอาวุธนิวเคลียร์ สตาร์วอร์สจะเป็นเกราะป้องกันความมั่นคงที่จะ
ทำลายขีปนาวุธนิวเคลียร์ก่อนถึงเป้าหมาย เกราะนี้จะไม่ฆ่าประชาชนแต่จะทำลายอาวุธและจะไม่
ทำให้อวกาศเป็นสนามรบแต่จะลดคลังอาวุธบนพื้นโลก มันจะทำให้อาวุธนิวเคลียร์ล้าสมัย”²³ และ
เรแกนยังเคยเรียกสหภาพโซเวียตว่า ‘Evil Empire’ หรือจักรวรรดิที่ชั่วร้ายอีกด้วย ซึ่งเป็นชื่อเดียวกับ
จักรวรรดิที่ชั่วร้ายใน *สตาร์วอร์ส* นั่นเอง จึงเท่ากับเป็นการยอมรับถึงนัยของสงครามเย็นที่ปรากฏใน
สตาร์วอร์ส ได้เป็นอย่างดี

²² เรื่องเดียวกัน.

²³ สมบุญ สังขบุญชร, “สตาร์วอร์ส (4): มหันตภัยจากห้วงอวกาศหรือเครื่องป้องกันความพินาชของโลก,” *เทศาภิบาล* 82 (3 มิถุนายน 2530): 115.

นอกจากนี้คนทั่วไปต่างเรียกโครงการ SDI นี้ว่า “โครงการสตาร์วอร์ส” ตามชื่อภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส แม้แต่สหภาพโซเวียตก็ยังเรียกชื่อโครงการนี้ตามชื่อภาพยนตร์เช่นกัน แต่เป็นไปในลักษณะการเสียดสีและล้อเลียน เนื่องจากเป็นโครงการเกี่ยวกับอวกาศตรงกับเนื้อหาของ สตาร์วอร์ส และนอกจากนี้บรรดานักวิทยาศาสตร์หัวกะทิระดับแนวหน้าที่เกี่ยวข้องโครงการนี้ยังถูกขนานนามว่าเป็น ‘นักรบสตาร์วอร์ส’ อีกด้วย ต่อมาโครงการนี้ถูกระงับไปในปี 1990 สมัยประธานาธิบดีจอร์จ บุช เนื่องจากเป็นโครงการที่ต้องใช้งบประมาณจำนวนมหาศาล

ภาพสะท้อนสังคมอเมริกันอีกภาพหนึ่งใน สตาร์วอร์ส ได้แก่เรื่องการเหยียดผิว ที่จริงแล้วประเด็นดังกล่าวยังคงค่อนข้างคลุมเครืออยู่พอสมควร ทราบกันดีว่าแม้ว่าสหรัฐอเมริกาจะก่อตั้งประเทศขึ้นบนพื้นฐานความเชื่อเรื่องความเสมอภาคและความเท่าเทียมกันของมนุษย์ก็ตาม แต่ในทางปฏิบัติแล้วหาได้เป็นเช่นนั้นไม่ ความไม่เสมอภาคและไม่เท่าเทียมระหว่างคนผิวขาวกับคนผิวดำ ยังคงมีให้เห็นอยู่ทั่วไปในสังคมอเมริกัน จนอาจพูดได้ว่าการเหยียดผิวถือเป็นจุดต่างพริ้วของประวัติศาสตร์อเมริกัน และยังคงเป็นปัญหาที่สะสมมาจนถึงปัจจุบัน

เมื่อพิจารณาบริบททางสังคมและการเมืองอเมริกันในยุคที่ลัทธิเกิดและเติบโตมา พบว่าช่วงเวลาดังกล่าวยังมีการกีดกันสีผิวอยู่มาก แม้ว่าสถานภาพของคนผิวดำหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 จะดีขึ้นบ้างแต่ก็ยังไม่เท่าเทียมคนผิวขาว โดยเฉพาะแถบรัฐทางใต้ที่ยังมีการแบ่งแยกสีผิวอย่างรุนแรง แม้ว่ารัฐสภาจะออกกฎหมายให้เด็กผิวขาวและผิวดำเรียนร่วมในโรงเรียนเดียวกันก็ตาม แต่ยังคงมีการแยกห้องเรียน อุปกรณ์ และข้าวของเครื่องใช้ต่างๆ ของระหว่างเด็กทั้งสองฝ่ายอยู่ดี รวมทั้งยังมีการแยกเครื่องใช้สาธารณะูปโภคสาธารณะต่างๆ ระหว่างคนผิวขาวและคนผิวดำอีกด้วย ในทศวรรษ 1950 รัฐบาลพยายามออกกฎหมายต่างๆ บังคับให้เลิกกีดกันสีผิวจนเกิดความรุนแรงขึ้นหลายครั้ง ต่อมาศาลสูงสุดในสมัยรัฐบาลประธานาธิบดีดีไวต์ ดี ไอเซนฮาวร์ได้ประกาศยกเลิกการแยกห้องเรียนระหว่างเด็กผิวขาวและผิวดำ แต่รัฐทางภาคใต้ปฏิเสธที่จะปฏิบัติตามและต่อต้านอย่างรุนแรง จนรัฐบาลกลางต้องใช้กำลังทหารเข้าค้ำกันความปลอดภัยให้แก่เด็กผิวดำที่เรียนร่วมกับเด็กผิวขาว เพื่อคงไว้ซึ่งความศักดิ์สิทธิ์ของกฎหมาย ผลที่ตามมาทำให้โรงเรียนหลายสิบแห่งถูกคนผิวขาวโกรธแค้นขว้างปาระเบิดทำลายเสียหาย ต่อมารัฐบาลได้ออกกฎหมายยกเลิกการแยกชั้นเรียนระหว่างนักศึกษาผิวขาวและผิวดำในระดับมหาวิทยาลัย แต่มีมหาวิทยาลัยและบานมาเพียงแห่งเดียวที่ยอมปฏิบัติตาม

ทศวรรษ 1960 เป็นช่วงที่ยิ่งเลวร้ายสำหรับคนผิวดำโดยเฉพาะเมื่อสาธุคุณ ดร. มาร์ติน ลูเธอร์ คิง จูเนียร์ ผู้นำสำคัญของคนผิวดำในการต่อต้านการแบ่งแยกสีผิวถูกเจมส์ เอิร์ล เรย์ อดีตอาชญากรยิงเสียชีวิตในวันที่ 4 เมษายน ปี 1968 ทำให้คนผิวดำโกรธแค้นมากจนก่อจลาจลขึ้นและลุกลามไปตามเมืองต่างๆ ถึง 172 เมือง คนผิวดำเผาทำลายทรัพย์สินต่างๆ ของคนผิวขาวเสียหาย

เป็นเงินจำนวนมหาศาล มีคนผิวขาวเสียชีวิต 5 คน ส่วนคนผิวดำเสียชีวิต 34 คน บาดเจ็บอีก 3,500 คน และอีก 27,000 คน ถูกจับกุม

ทศวรรษ 1970 สังคมอเมริกันเปิดโอกาสให้คนผิวดำมากขึ้นทั้งเรื่องหน้าที่การงานและการเมือง มีการจัดตั้งองค์กรการเมืองระดับชาติของคนผิวดำขึ้นคือ The National Conference on Black Politics เพื่อเป็นเครื่องมือต่อรองทางการเมืองกับพรรคเดโมแครตและพรรครีพับลิกันที่ต้องการเสียงของสนับสนุนจากคนผิวดำ นอกจากนี้คนผิวดำบางส่วนได้พยายามพัฒนาและยกระดับตนเองขึ้นมาเป็นชนกลางเช่นเดียวกับชนชั้นกลางผิวขาวทั่วไป แต่ในสถาบันการศึกษาและบริษัทบางแห่งยังคงมีการกีดกันคนผิวดำอยู่ อย่างไรก็ตาม ชนชั้นล่างผิวดำก็ยังมีสภาพยากแค้น ลำเค็ญ ไร้ผู้เหลียวแล มีคุณภาพชีวิตที่ย่ำแย่ อาศัยอยู่ในสลัมที่แออัดทรุดโทรมแต่ต้องเสียค่าเช่าที่อยู่อาศัยในราคาสูง ตกงานเนื่องจากขาดความรู้และทักษะในการทำงาน เกิดความท้อแท้ในชีวิต จึงมีชีวิตอยู่ไปวันวันและกลายเป็นภาระสังคมไปในที่สุด

ลัทธิเกิดและเติบโตขึ้นในช่วงเวลาที่มีการเหยียดสีผิวยังดำเนินไปอย่างต่อเนื่องและค่อนข้างรุนแรงมากในสังคมอเมริกัน แม้ว่าลัทธิจะไม่เคยแสดงท่าทีให้เห็นชัดเจนว่าเป็นพวกเหยียดสีผิวก็ตาม แต่ภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ของเขาถูกหลายคนวิจารณ์ว่าเป็นภาพยนตร์ที่แสดงออกถึงการเหยียดสีผิว โดยเฉพาะ สตาร์วอร์ส ตอนแรกคือ *A New Hope* ซึ่งไม่มีคนผิวดำ ผิวดำหรือผิวดำสีร่วมแสดงด้วยเลย แต่กลับมีการใช้เสียงคนผิวดำคือ เจมส์ เอิร์ล โจนส์ พากย์เป็นเสียงของดาร์ธ เวเดอร์ ซึ่งเป็นผู้ร้ายในเรื่อง โดยโจนส์กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ว่า

“เรย์มอนด์ เชนด์ จาคส์ เป็นคนผิวดำคนที่ตั้งคำถามขึ้นว่า ‘เกิดอะไรขึ้นเนี่ย คุณแหยงหน้าขึ้นไปมองบนฟ้าแล้วพบว่าในกาแลกซีอื่นไม่มีคนดำอยู่เลย คนคนเดียวที่ดูเหมือนจะเป็นคนดำก็คือ ดาร์ธ เวเดอร์ เพราะเสียงของเขาฟังดูเหมือนกับเจมส์ เอิร์ล โจนส์ นั่นหมายความว่ามีความว่ามีเพียงเฉพาะคนดำเท่านั้นในกาแลกซีที่ชั่วร้าย’”²⁴

คำถามนี้สะท้อนถึงความไม่พอใจของคนผิวดำที่มีต่อภาพยนตร์เรื่องนี้ได้เป็นอย่างดี เนื่องจากการพากย์เสียงดังกล่าว อาจทำให้คนทั่วไปเกิดทัศนคติที่ไม่ดีต่อคนผิวดำ ซึ่งโดยทั่วไป ภาพลักษณ์ของคนผิวดำเองก็ไม่สู้จะดีนักในสายตาของคนอเมริกันผิวขาวอยู่แล้ว การพากย์เสียงของโจนส์ดังกล่าวอาจส่งเสริมให้คนทั่วไปมีทัศนคติที่ไม่ดีต่อคนผิวดำมากยิ่งขึ้นไปอีก

²⁴ ขาวโพดควั, แพลและเรียบเรียง, “สนทนากับเจมส์ เอิร์ล โจนส์ ผู้อยู่เบื้องหลังสุมเสียงอันทรงพลังของดาร์ธ เวเดอร์,” *Starpics* 34 (20 June 1999): 69.

แม้ว่าต่อมาลูคัสดูเหมือนจะพยายามแก้ไขข้อกล่าวหาดังกล่าวใน สตาร์วอร์ส ตอนอื่นๆ โดยมีคนผิวดำมาร่วมแสดงด้วยบ้างก็ตามแต่ก็ไม่ใช่ตัวละครที่โดดเด่นซักเท่าใด เช่นตอน *The Empire Strikes Back* และตอน *Return of the Jedi* มีการเพิ่มตัวละครคนผิวดำเข้าไป 1 คนคือ แลนโต้ คาริสเซียน แต่ก็ยังเป็นตัวละครมีนิสัยเจ้าเล่ห์และหักหลังอันซึ่งเป็นเพื่อนของตน จนทำให้ันถูกจับแช่แข็งในคาร์บอนไนซ์ และต่อมาแลนโต้ได้กลับใจช่วยพาเลอาและพวกพ้องหลบหนีการตามล่าของทหารจักรวรรดิ ส่วนตอน *The Phantom Menace* มีตัวละครที่เป็นคนผิวดำอยู่บ้างได้แก่ ปรมาจารย์เจไดเมซ วินดู ซึ่งแสดงโดยดาราผิวดำแซมมวล แอล แจ็คสัน, จาร์ จาร์ บิงค์ส ชาวกังแกนซึ่งแสดงโดยดาราผิวดำ อาร์เหม็ด เบสต์ และทหารของราชินีอิมดาล่าอีกสองถึงสามคนที่เป็นคนดำซึ่งเป็นตัวละครที่ไม่ค่อยมีความสำคัญ เหมือนกับเพิ่มเข้ามาเพื่อแก้ไขข้อกล่าวหาดังกล่าวเท่านั้น และเมื่อตอน *The Phantom Menace* ออกฉาย ได้ถูกกล่าวหาในทำนองเดียวกันนี้อีก โดยเฉพาะลักษณะการพูดของชาวกังแกน ซึ่งมีผู้วิจารณ์ว่า

“การพูดจาของจาร์ จาร์ บิงค์ส ที่มีลักษณะประหลาด ออกเสียงภาษาอังกฤษแบบผิดๆ เป็นลักษณะของพวกแอฟริกันตะวันตก (West African), แคริบเบียน (Caribbean) และแอฟริกัน-อเมริกัน (African-American) เช่น ‘You-sa Jedi not all you-sa cracked up to be.’ ‘Me berry berry scay-yud.’ ‘We-sa goin in da wah-tah, okayday ?’ และ ‘Why me-sa always da one ?’ นอกจากนี้ ‘บอส เนส ผู้ปกครองชาวกังแกน ก็ยังใส่เสื้อคลุมที่เป็นลักษณะเฉพาะของพวกแอฟริกันตะวันตกซึ่งเรียกว่า ‘bou bou’ และยังพูดด้วยประโยคที่แสดงถึงไวยากรณ์เฉพาะที่ใช้กันบนดาวนาบู คือ ‘Dey tink dey do smartee, dey tink brians so big.’ ซึ่งเป็นลักษณะการพูดของพวกแอฟริกัน-อเมริกัน อีกทั้งพูดได้พ้องคำของเกาห้ำ เลือดรูปร่างหน้าตาคล้ายกับยุงบินได้ “ยังพูดด้วยสำเนียงตะวันออกกลาง ทำให้มีคนประหลาดว่าเป็นการดูถูกคนอาหรับ แต่บางคนก็ว่าเป็นการต่อต้านทั้งอาหรับและทั้งยิว”²⁵

นอกจากจะถูกกล่าวหาว่าเป็นภาพยนตร์ที่เหยียดสีผิวแล้ว สตาร์วอร์ส ยังขาดลักษณะสำคัญประการหนึ่งของสังคมอเมริกันคือความเป็นพหุนิยมทางชาติพันธุ์ โดยประชากรของสหรัฐอเมริกาประกอบด้วยคนหลายเชื้อชาติที่แตกต่างกันทั้งภาษา ศาสนาและวัฒนธรรม มีทั้งคน

²⁵Patricia J. Williams, “Racial Ventriloquism,” [Online]. Available from: www.thenation.com/issue/990705/070williams.shtml [1999, August 5]

อังกฤษ อิตาลี เยอรมัน สกอตต์ เดนิช โปลิช รัสเซีย เช็ก ฮังการี สเปน สวีเดน ออสเตรเลีย แอฟริกา-อเมริกัน อินเดีย จีน เกาหลี ฟิลิปปินส์ ญี่ปุ่น เวียดนาม จาไมกา ไฮติ เม็กซิกัน สเปน คิวบา ฮาวาย เปอร์โตริโก อินเดียนแดง ฯลฯ ซึ่งเมื่อพิจารณาตัวละครต่างๆ ใน *สตาร์วอร์ส* พบว่าลูคัสเน้นความหลากหลายเช่นกัน แต่เป็นความหลากหลายของมนุษย์ต่างดาวมากกว่าความหลากหลายของมนุษย์ซึ่งมีมากมายหลายเผ่าพันธุ์ รูปร่างหน้าตาแปลกประหลาดแตกต่างกันไป เช่น โยดา, ชิวแบคก้า, แจ๊บบ้า, จาวาส, ตัวอ้อวก, มนุษย์ทราย, วอคโค, จาร์ จาร์ บิงค์ส, ดาร์ธ มอล ฯลฯ โดยมีตัวละครผิวดำแทรกอยู่บ้างแต่ไม่พบคนผิวเหลืองและคนผิวสีในภาพยนตร์ ซึ่งไม่ทราบว่าเป็นความตั้งใจของลูคัสหรือไม่ หรือที่จริงแล้วลูคัสอาจเป็นเช่นเดียวกับคนผิวขาวหลายคนที่ยังเกี่ยวคนผิวดำและคนผิวเหลืองหรือผู้ใดก็ตามที่ไม่ใช่คนตะวันตก ซึ่งเป็นจารีตคติคิดของชาวตะวันตกที่มีมานานแล้ว

นอกจาก *สตาร์วอร์ส* จะสะท้อนภาพสังคมและการเมืองอเมริกันแล้ว ยังสะท้อนถึงตัวตนของ จอร์จ ลูคัส ผู้สร้างภาพยนตร์เรื่องนี้ไว้ด้วย (จนแทบจะกล่าวได้ว่าเป็นภาพยนตร์กึ่งอัตชีวประวัติของลูคัส) กล่าวคือลูคัสได้นำเสนอตนเองผ่านสัญลักษณ์ต่างๆ ในภาพยนตร์อย่างแยบยล โดยแฝงมาในชื่อของตัวละครเอกของเรื่อง คือ 'Anakin' 'Luke' และ 'Leia' ชื่อเหล่านี้ล้วนมีที่มาจากชื่อของ 'George Lucas' ทั้งสิ้น ชื่อ 'George' มาจากนักบุญนาม 'St. George, the Dragon Slayer' ผู้พิชิตมังกร ซึ่งเป็นธรรมเนียมการตั้งชื่อชาวตะวันตกที่นิยมตั้งชื่อนุตรหลายตามชื่อเซนต์หรือนักบุญต่างๆ ในศาสนาคริสต์ เพื่อให้คอยปกป้องคุ้มครองทารกเกิดใหม่ ส่วน 'Luke' แผลงจาก 'Lucas' ดังนั้น จึงเท่ากับว่าพระเอกตัวจริงของ *สตาร์วอร์ส* ก็คือตัว 'George Lucas' นั่นเอง

นอกจากชื่อตัวละครแล้ว ลูคัสยังยอมรับในการให้สัมภาษณ์ว่ามีตัวตนของเขาอยู่ในตัวลูคซึ่งเป็นศูนย์กลางของเรื่องราวทั้งหมด โดยตัวละครส่วนใหญ่แยกออกจากลูคอีกทอดหนึ่ง

"เราใช้ลูคเป็นศูนย์กลางในการเขียนบทตัวละครอื่นๆ แยกออกมาจากลูคอีกทีหนึ่ง เพราะเราสามารถมองลูคได้ในหลายแง่มุม เลอกาก็มาจากลูคโดยเป็นส่วนของความเป็นผู้หญิงของลูคซึ่งลูคตั้งใจเขียนไว้ตั้งแต่เดิม อันเองเป็นเหมือนส่วนที่กว้างแวกและมีประสบการณ์ของลูค ในขณะที่ลูคเองยังค่อนข้างจะไร้เดียงสาและขาดความอดทน อันจึงเปรียบเสมือนพี่ชายที่คอยดูแลลูค ส่วน แลนโด คาริสเซียน เพื่อนของอันก็เกิดมาจากอันอีกทีหนึ่งมีลักษณะคล้ายกันแต่แตกต่างกัน โดยแลนโดนั้นเจ้าเล่ห์มากกว่าอัน"²⁶

²⁶ ลูคัส ลูคัส, "เบื้องหลัง The Empire Strikes Back," ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*, Starpics Special ed., March 1997, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สน. หอภาพ สุวรรณ, 1997), หน้า 165-166.

ลูคัส “ยอมรับว่ามีความเป็นตัวเขาเองอยู่ในลุค เพราะเขาเขียนเรื่องนี้ออกมาจากความ รู้สึกตัวเองและยอมรับว่า สตาร์วอร์ส เป็นการแสดงออกถึงการแสวงหาทางจิตวิญญาณของตัวเอง เพราะในระหว่างการเขียนเรื่องเขาเองก็ครุ่นคิดถึงเรื่องเหล่านี้”²⁷ ลูคัสกล่าวถึงตอนที่เขาเขียนบทภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ว่า “เหมือนตัวผมเข้าไปอยู่ในโลกนั้น...เกือบจะเป็นไปไม่เลยที่จะแยกผู้ประพันธ์ออกจากตัวละครของเขา”²⁸ และกล่าวว่าเขาสราง สตาร์วอร์ส เพื่อตนเองมากกว่าเพื่อคนอื่น²⁹

นอกจากนี้ประวัติความเป็นมาของลุคคล้ายกับว่าจำลองมาชีวิตของลูคัสแทบจะไม่ผิดเพี้ยน โดยตอนแรกลุคอาศัยอยู่บนดาวแทททูอินที่ห่างไกลและช่วยลุงและป้าทำอะไรไอน้ำไปวันวัน มีชีวิตเรื่อยเปื่อย ไม่มีเรื่องใดให้ตื่นเต้น จนกระทั่งเขาได้พบกับโอบี-วันผู้ที่ทำให้ชะตาชีวิตของเขาเปลี่ยนแปลงไปโดยสิ้นเชิง โดยโอบี-วันได้เล่าประวัติความเป็นมาที่แท้จริงของเขาให้ฟัง ทำให้ลุคทราบว่าแท้จริงแล้วเขามีบิดาเป็นถึงอัศวินเจได และโอบี-วันยังสอนให้เขาเรียนรู้การเป็นเจไดอีกด้วย จากนั้นลุคได้พบกับฮัน โซโลนักค้าของเถื่อนที่มีอายุมากกว่าและกลายเป็นเพื่อนที่คอยช่วยเหลือลุคในเวลาต่อมา

เนื้อเรื่องเหล่านี้เมื่อนำมาเปรียบเทียบกับชีวิตของลูคัสพบว่าคล้ายคลึงกันมาก โดยลูคัสเคยอาศัยอยู่ในเมืองโมเดสโตซึ่งเป็นเมืองเล็กๆ แห่งหนึ่งในรัฐแคลิฟอร์เนีย ต่อมาเขาได้ออกไปผจญภัยในโลกกว้างโดยการย้ายไปอยู่ที่ลอสแอนเจลิส จากนั้นได้เข้าศึกษาต่อที่มหาวิทยาลัยเซาเทิร์นแคลิฟอร์เนียและเรียนการถ่ายทำภาพยนตร์กับอาจารย์เฮิร์บ คอสโซเวอร์ ซึ่งทำให้เขาค้นพบสิ่งที่ชื่นชอบคือการสร้างภาพยนตร์ ซึ่งก็คล้ายกับชีวิตของลุคที่ได้พบกับโอบี-วัน อาจารย์ที่สอนการเป็นเจไดให้แก่เขานั้นเอง ต่อมาลูคัสได้พบกับฟรานซิส ฟอร์ด คอปโปลาผู้กำกับภาพยนตร์ที่มีชื่อเสียงและอายุมากกว่าเขา ทั้งสองกลายเป็นเพื่อนสนิทกันและคอปโปลาเป็นผู้คอยช่วยเหลือลูคัสเสมอมา โดยยอมเป็นผู้อำนวยความสะดวกและคำแนะนำให้กับภาพยนตร์ *American Graffiti* ของลูคัสทำให้สตูดิโอยูนิเวอร์แซลยอมเปิดโอกาสให้ภาพยนตร์เรื่องนี้ และหากไม่มี *American Graffiti* ก็อาจไม่มีสตาร์วอร์ส เกิดขึ้น การที่ลูคัสได้พบกับคอปโปลายังเป็นดังเช่นที่ลุคได้พบกับฮัน โซโลนั่นเอง

²⁷ ช้าวโพดคั่ว, แปลและเรียบเรียง, “สนทนากับจอร์จ ลูคัสนักสร้างหนังผู้เนรมิตจักรวาล Star Wars,” *Starpics* 34 (10 June 1999): 84.

²⁸ ลูคัส ผูกพัน, “เบื้องหลัง The Empire Strikes Back,” ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*, หน้า 169.

²⁹ ช้าวโพดคั่ว, แปลและเรียบเรียง, “สนทนากับจอร์จ ลูคัสนักสร้างหนังผู้เนรมิตจักรวาล Star Wars,” หน้า 85.

เมื่อพิจารณาประวัติของแอนาควินตัวละครเอกในตอน *The Phantom Menace* บ้าง พบว่าคล้ายคลึงกับประวัติของลุคและลุคัสเช่นกัน โดยแอนาควินต้องละทิ้งบ้านออกไปผจญภัยในโลกกว้างเช่นเดียวกับลุคและลุคัส โดยแอนาควินได้พบไคว-กอน จินและโอบี-วัน ซึ่งเป็นอาจารย์ผู้ชี้แนะสั่งสอนการเป็นเจไดให้แก่เขา เช่นเดียวกับลุคัสที่พบคอสโซเวอร์และคอปโปล่าและลุคที่ได้พบโอบี-วัน ดังนั้น ไม่ว่าจะเป็นภาพยนตร์ตอนใดของ *สตาร์วอร์ส* ก็ตาม และไม่ว่าตัวละครเอกของเรื่องจะเป็นแอนาควินหรือลุคก็ตาม แต่พระเอกที่แท้จริงของเรื่องนั้นมีนัยหมายถึงตัวลุคัสเสมอ

นอกจากนี้ มาร์ค แฮมิลตัน ดาราที่แสดงบทบาทเป็นลุคยอมรับว่า เขาเลียนแบบกริยาท่าทางการเป็นลุคมาจากลุคัส โดยเขาให้สัมภาษณ์ถึงขณะที่เขาแสดงเป็นลุคในตอน *A New Hope* ซึ่งมีลุคัสเป็นผู้กำกับว่าไม่ว่าเขาจะแสดงอย่างไรลุคัสก็ยังไม่พอใจ จนกระทั่งเขาตัดสินใจแสดงเป็นลุคโดยเลียนแบบกริยาท่าทางของลุคัส ผลก็คือลุคัสพอใจการแสดงของเขา

“...I decided to copy him and hoped he would see it didn't work, that he'd tell me to go back to the way I was doing it before. But no, I was giving him exactly what he want. And it was I realized that Luke Skywalker was George Lucas.”³⁰

นอกจากนี้ช่วงที่ลุคัสยังเป็นวัยรุ่นอายุ 16 ปี เขาใฝ่ฝันอยากจะเป็นนักขับรถแข่งสูตรหนึ่งเพื่อนของเขาชื่อโดนัลด์ กลัท ซึ่งเป็นคนเขียน *The Empire Strikes Back* ฉบับนิยายกล่าวว่าภาพยนตร์ที่ลุคัสสร้างมักจะเป็นเรื่องราวของวัยรุ่น และมีรถหรือการแข่งขันความเร็วเข้ามาเกี่ยวข้องด้วยเสมอ³¹ ซึ่งการคลั่งไคล้ความเร็วนี้เป็นกิจกรรมหนึ่งที่วัยรุ่นอเมริกันในทศวรรษ 1950 นิยมชมชอบ และจากการสำรวจภาพยนตร์ที่ผลิตโดยลุคัสพบว่า เป็นจริงดังที่เพื่อนเขากล่าวไว้ โดยลุคัสได้สะท้อนการคลั่งไคล้ความเร็วของเขาในภาพยนตร์ที่สร้างขึ้นเกือบทุกเรื่อง ตั้งแต่ *THX:1138* ในฉากการขับรถไล่ล่าระหว่างพระเอกกับผู้ร้าย ไปจนถึง *American Graffiti* ในฉากแข่งรถระหว่างจอห์นตัวละครเอกของเรื่องกับบอบ ฟิลฟา และยังเห็นประเด็นนี้ได้ชัดเจนที่สุดใน *สตาร์วอร์ส* ซึ่งมีฉากเกี่ยวกับความเร็วปรากฏอยู่ทุกตอน โดยฉากเหล่านี้ถือเป็นฉากที่ตื่นเต้นและเร้าใจมากที่สุด และมักเป็นฉากสำคัญของภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ทุกตอน ตัวอย่างเช่น

ตอน *A New Hope* ได้แก่ฉากที่อินซันเซียนมิลเลนเนียมฟอลคคอนพาเบนและลุคหนีการไล่ล่าของยานพิฆาตดาราของทหารจักรวรรดิ ต่อมาในฉากยิ่งใหญ่จากฉากหนึ่งจากฝูงบินฝ่ายกบฏ

³⁰“Film Review Felt the Force,” *Film Review* (August 1999): 41.

³¹สุกิจ ผูกพันธ์, “เปิดปูมตำนานสงครามดาว,” ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*, หน้า

เข้าโจมตีสถานีรบเดธสตาร์ จากที่ยานของลุคถูกยานของเวเดอร์ไล่ล่า และจากที่ลุคขับยานด้วยความเร็วพุ่งตรงเข้าไปยังตอร์ปิโดทำลายสถานีรบเดธสตาร์

ตอน *The Empire Strikes Back* ได้แก่ฉากที่เหล่ากบฏขับยานอพยพออกจากดาวน้ำแข็งฮอธฐานที่มั่นหนีการไล่ล่าของฝ่ายจักรพรรดิ จากที่ฮันขับยานมิลเลนเนียมฟอลคอนพาเลอาออกจากดาวฮอธหนีการไล่ล่าของฝ่ายจักรพรรดิ และฮันขับยานเข้าสู่ระบบดาวเคราะห์น้อยซึ่งเสี่ยงอันตรายมาก เนื่องจากต้องหลบหลีกก้อนหินน้อยใหญ่ในระบบดาวเคราะห์ดังกล่าวซึ่งลอยอยู่ในอวกาศเป็นจำนวนมาก

ตอน *Return of the Jedi* เริ่มต้นด้วยฉากการไล่ล่าบนดวงจันทร์ของดาวเอนคอร์ ระหว่างฝ่ายลุคกับฝ่ายจักรพรรดิด้วยการที่จักรยานสปีดเดอร์ซึ่งลอยอยู่บนเนื้อพื้นดิน ฉากนี้เป็นฉากที่ตื่นเต้นมากที่สุดฉากหนึ่งของ *สตาร์วอร์ส* จากสงครามอวกาศระหว่างฝ่ายกบฏกับฝ่ายจักรพรรดิ และฉากที่เลนโด คาลิสเซียนขับยานมิลเลนเนียมฟอลคอนเข้าทำลายเดธสตาร์ดวงที่สอง

ตอน *The Phantom Menace* ได้แก่ฉากที่ไคว-กอน จินและโอบี-วันขับเรือดำน้ำเดินทางผ่านแกนของดวงดาวที่เต็มไปด้วยสัตว์วิายานาชนิดเพื่อไปยังเมืองหลวงของดาวนาบู ฉากยานของราชินีอามิดาล่าตีฝ่าวงล้อมของยานรบฝ่ายสหพันธ์การค้าที่ปิดล้อมรอบดาวนาบู ฉากการแข่งขันการขับยานโยงของแอนนาคินที่ผู้ชมต่างกล่าวขานว่าเป็นฉากที่ตื่นเต้นมากที่สุดของเรื่อง และฉากที่แอนนาคินขับยานหลงเข้าสู่สมรภูมิรบในอวกาศ และบังเอิญเข้าไปทำลายยานบัญชาการหุ่นยนต์รบได้สำเร็จและส่งผลให้สหพันธ์การค้าฝ่ายแพ้สงคราม

ตอน *Attack of the Clones* ได้แก่ฉากที่แอนนาคินและโอบี-วัน ขับยานไล่ล่าเหล่าร้ายที่พยายามลอบสังหารวุฒิสมาชิกหญิงอามิดาล่า เป็นฉากตื่นเต้นที่สุดอีกฉากหนึ่ง (ทำให้คิดถึงภาพยนตร์เรื่อง *The Fifth Element*) และจากโอบี-วันขับยานไล่ล่าเงินรางวัลซื้อแองก์ เฟตต์

ฉากต่างๆ เหล่านี้ใน *สตาร์วอร์ส* สะท้อนถึงการหลงใหลคลั่งไคล้ความเร็วของลุคได้เป็นอย่างดี โดยในแต่ละตอนลุคส์มักจะเน้นและให้ความสำคัญกับฉากเหล่านี้มากเป็นพิเศษ และมักเป็นตอนสำคัญของเรื่องเสมอ

นอกจากนี้ยังพบลุคส์อาจฝังใจเป็นพิเศษกับสาวสวยสวมชุดขาว ซึ่งเป็นตัวละครหนึ่งในภาพยนตร์ *American Graffiti* พระเอกของเรื่องคือเคิร์ตซึ่งเป็นเด็กหนุ่มและเป็นเสมือนตัวแทนของลุคส์ในภาพยนตร์เรื่องนี้ โดยเคิร์ตได้พบสาวสวยชุดขาวครั้งหนึ่งและเกิดพึงพอใจจนออกตามหาหญิงสาวคนดังกล่าวตลอดคืน ซึ่งในตอน *A New Hope* มีฉากคล้ายกันนี้ด้วยคือฉากที่ลุคได้เห็นภาพโฮโลแกรมของเลอาเป็นครั้งแรกซึ่งเธอก็สวมชุดขาวเช่นกัน และลุคเกิดพึงพอใจจนไปสอบถามกับหุ่นยนต์ซี-ทีพีไอแต่ไม่ได้รับคำตอบ จนเมื่อเขาเห็นภาพเลอาถูกคุมขังอยู่ในคุกบนยานพิฆาตดารา เขาจึงรีบชักชวนฮันให้ไปช่วยเหลือเธอทันที

อย่างไรก็ตาม ไม่น่าประหลาดใจหากจะมีตัวตนของลูคัสอยู่ใน *สตาร์วอร์ส* คล้ายว่าเขาจะฝังใจมากเป็นพิเศษกับภาพยนตร์เรื่องนี้ เห็นได้จากการที่เขานำ *สตาร์วอร์ส* ทั้ง 3 ตอนกลับมาปรับปรุงใหม่ เนื่องในโอกาสที่ภาพยนตร์ครบรอบ 20 ปี โดยเขาต้องใช้งบสูงถึง 15 ล้านดอลลาร์เพื่อการปรับปรุงฟิล์มและเพิ่มเติมบางฉากเข้าไปใน *สตาร์วอร์ส* ฉบับพิเศษ เช่น ฉากทางเข้าเมืองมอส ไอสลีย์ จากที่อันพูดคุยกับแจ๊บบา จากเมืองลอยฟ้าเบสพินที่สามารถหมุนได้จริงๆ และจากถ้ำน้ำแข็งซึ่งเป็นที่อยู่ของตัวแวมป้า ฯลฯ นอกจากนี้ลูคัสได้กล่าวถึงความฝันที่ติดค้างอยู่ในใจของเขามานานตั้งแต่ครั้งที่เขายังไม่มีเวลา ขาดเงินทุน และเทคโนโลยียังไม่ทันสมัยเพียงพอว่า

“เวลาที่ผมทำอะไรสักอย่างซึ่งสร้างสรรค์ แล้วคุณก็ต้องรีบทำให้มันเสร็จ โดยที่ยังไม่ทันจะสมบูรณ์อย่างที่คุณหวัง มันคอยรบกวนจิตใจคุณเวลา คนทำภาพยนตร์ที่โด่งดังมากคนหนึ่งเคยพูดไว้ว่าไม่มีภาพยนตร์เรื่องใดที่ถ่ายเสร็จสมบูรณ์ จะมีก็แต่ถูกเลิกถ่ายทำไปก่อนเท่านั้น เพราะฉะนั้น แทนที่ผมจะเอาแต่มีชีวิตอยู่กับภาพยนตร์ซึ่งไม่เคยสมบูรณ์นั้น ผมก็ตัดสินใจกลับมาทำมันให้สมบูรณ์เสียดีกว่า ผมอยากจะอนุรักษ์ไตรภาคนี้ไว้ เพื่อที่มันจะได้กลายเป็นงานบันเทิงที่มีชีวิตอยู่ต่อไปได้ในศตวรรษที่ 2... เรื่องนี้เป็นแรงผลักดันที่ซ่อนเร้นอยู่ในใจผมมานานมาก มีหลายอย่างในภาพยนตร์ฉบับเดิมที่ผมไม่พอใจเลย ทั้งข้อผิดพลาดที่เป็นเทคนิคพิเศษซึ่งไม่เคยเสร็จจริงๆ จังๆ และหลายๆ อย่างที่ทำให้ไม่ได้ตั้งใจเพราะไม่มีทั้งทุนและเวลา”³²

ทั้งหมดที่กล่าวมานี้ คงพอจะตอบได้ว่าเพราะเหตุใด *สตาร์วอร์ส* จึงประสบความสำเร็จมากมายกลายเป็นภาพยนตร์ที่อยู่ในใจของอเมริกันชนอย่างไม่รู้ลืม และถึงแม้ว่า *Episode I-II* จะได้รับความนิยมลดลงก็ตาม แต่ยังคงมีผู้ชมอีกเป็นจำนวนมากที่ยังชื่นชอบและตั้งตารอคอย *Episode III* ที่จะออกฉายในปี 2005 อย่างไรก็ตามการที่ *สตาร์วอร์ส* ได้รับความนิยมลดลง อาจเป็นเพราะว่าคนอเมริกันทราบแล้วว่าคอมมิวนิสต์ไม่ได้เป็นภัยร้ายแรงอย่างที่เคยเชื่อกันมาตลอดช่วงสงครามเย็น และสหภาพโซเวียตซึ่งเคยศัตรูสำคัญของสหรัฐอเมริกา ก็ได้ล่มสลายไปแล้ว หากจะยังมีสิ่งที่เป็น ‘Un-American’ และเป็นภัยร้ายแรงที่แท้จริงของ ‘American’ ก็น่าจะเป็นกลุ่มก่อการร้ายเสียมากกว่าเห็นได้จากเหตุการณ์วินาศกรรม 9/11 ซึ่งจนถึงปัจจุบันสหรัฐอเมริกาก็ยังไม่สามารถจับกุมอุสมานบินลาเดนผู้อยู่เบื้องหลังการก่อวินาศกรรมครั้งนี้มาลงโทษได้ ทำให้คนอเมริกันยังคงต้องดำเนินชีวิตอยู่ด้วยความหวาดผวา ไม่ทราบว่ามีผู้ก่อการร้ายจะวางแผนถล่มสหรัฐอเมริกาอีกเมื่อใด และไม่แน่ว่าใน *Episode III* อาจจะมีนัยเรื่องนี้ปรากฏให้เห็นก็เป็นได้คงต้องรอชมกันในปี 2005 ที่จะต้องถึง

³² “20 ปี Star Wars กับ Star Wars Trilogy Special Edition,” *Cinemag* 4 (ปักษ์แรกมีนาคม 2540):

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- "20 ปี Star Wars กับ Star Wars Trilogy Special Edition." *Cinemag* 4 (ปีที่แรกมีนาคม 2540): 25.
- ข้าวโพดคั่ว. แพลและเรียบเรียง. "สนทนากับเจมส์ เอิร์ล โจนส์ ผู้อยู่เบื้องหลังตุ่มเสียงอันทรงพลังของดาร์ธ เวเดอร์." *Starpics* 34 (20 June 1999): 69.
- ขจิตรา ภักดานนท์. "วรรณคดีวิจารณ์ฝรั่งเศสในศตวรรษที่ 20." ใน *ตะวันตกนิพนธ์* รวมบทความทางวิชาการของภาควิชาภาษาตะวันตก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร: ห้างหุ้นส่วนจำกัด อักษรเจริญทัศน์, 2532.
- เจตนา นาควัชระ. *แนวทางการประเมินคุณค่าวรรณคดีในวรรณคดีวิจารณ์ เยอรมัน ฝรั่งเศส และอังกฤษ-อเมริกัน ในศตวรรษที่ 20*. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2527.
- "ต้นตำนานมหากาพย์ระหว่างดวงดาวของจอร์จ ลูคัส." *Cinemag* 6 (ปีที่แรก มิถุนายน 2542): 50.
- ธาวิต สุขพานิช. "คู่มือภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ I: Star Wars (Handbook to the Science Movies)." *เนชั่นสุดสัปดาห์* 8 (5-11 สิงหาคม 2542): 27.
- นพพร ประชากุล. "คำนำเสนอสัญศาสตร์โครงสร้างกับการวิจัษ์ภาพยนตร์." ใน *แล้วเนื้อ เกือบหนึ่งเล่ม* 2. ประชา สุวิธานนท์. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2542.
- ประเสริฐ ผลิผลการพิมพ์. "แฟลช กอร์ดอน." *มติชนสุดสัปดาห์* 21 (19 กุมภาพันธ์ 2544): 64.
- วิเทศกรณีย์. *ฮิตเลอร์บุก*. ฉบับสังคายนาครั้งใหม่พารใหญ่ยิ่ง. กรุงเทพมหานคร: ศิลปาบรรณาการ, 2519.
- ลูเธอร์ เอส. ลีดสกี. "การค้นหาลักษณะที่เป็นอเมริกัน." ใน *การสร้างอเมริกา: สังคมและวัฒนธรรมของอเมริกา*. แปลโดย สุธา ศาสत्री และคณะ. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดวงกมล, 2537.
- ศิริชัย ศิริกายะ และกาญจนา แก้วเทพ. *ทฤษฎีการสื่อสารมวลชน*. ภาควิชาการสื่อสารมวลชน คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สมบุญ สังขภูษร. "สตาร์วอร์ส (4): มหันตภัยจากห้วงอวกาศหรือเครื่องป้องกันความพินาสของโลก." *เทศาภิบาล* 82 (3 มิถุนายน 2530): 115.
- สุกิจ ผูกพัน. "เบื้องหลัง The Empire Strikes Back." ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*. Starpics Special ed. March 1997. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์หสน.ห้องภาพ สุวรรณ, 1997.

_____. "เปิดปูมตำนานสงครามดาว." ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*. Starpics Special ed. March 1997. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์หสน.ห้องภาพ สุวรรณ, 1997.
 อิตเลอร์ อดอล์ฟ. *การต่อสู้ของข้าพเจ้า*. แปลโดย ศ.บ. พระนคร: สำนักพิมพ์คลังวิทยา, 2515.

ภาษาอังกฤษ

- "100 Greatest American Movies All Time." [Online]. Available from://afi.100movies.com/home.asp [2001,March 13]
- "Box Office Report: \$200 million (Worldwide)." [Online]. Available from: www.boxoffice report/atbon/200m.shtml [2004,June 11]
- "Film Review Felt the Force." *Film Review* (August 1999): 41.
- "George Saint." Encyclopedia Britannica. Copyright 1994-1999. [CD-ROM]. Abstract form: File://C:\Program Files\Britannica\BCD\Cache_35_PreviewRil.htm.
- Hatch, Robert. "The Empire Strikes Back." [Online]. Available from: www.thenation.Com /extra/sw-empire.shtml [1999, August 5]
- Hartz, Louis. *The Liberal Tradition in America*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1955.
- Hodgson, Godfrey. "The Cold War at Home." in *A History in Our Time*. Edited by William H. Chafe and Harvard Stikoff. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1989.
- _____. "The Ideology of the Liberal Consensus." in *A History of Our Time*. Edited by William H. Chafe and Harvard Stikoff. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1989.
- Indianna Jones and the Last Crusade* [Film]. Paramount Picture, 1989.
- Indianna Jones and the Temple of Doom* [Film]. Paramount Picture, 1984.
- Indianna Jones: Raiders Of the Lost Ark* [Film]. Paramount Picture, 1981.
- Macnee, Marie J. Editor. *Science Fiction, Fantasy, and Horror Writers*. Vol.1. New York: An Imprint of Gale Research Inc., 1995.
- Maland, Charles. "Dr. Strangelove (1964): Nightmare Comedy and the Ideology of Liberal Consensus." in *Hollywood as Historian: American Film in a Cultural Context*. Edited by Peter C. Rolling Kentucky: The University Press of Kentucky, 1983.
- Pollock, Dale. *Skywalking: the Life and Films of George Lucas*. Updated ed. New York: Da Capo Press, 1999.

Star Wars: A New Hope [Film]. 20th Century-Fox, 1977 and 1997.

Star Wars: Episode I: The Phantom Menace [Film]. 20th Century-Fox, 1999.

Star Wars: Episode II: Attack of the Clones [Film]. 20th Century-Fox, 2002.

Star Wars: Return of The Jedi [Film]. 20th Century-Fox, 1980 and 1997.

Star Wars: The Empire Strikes Back [Film]. 20th Century-Fox, 1983 and 1997.

"The Cold War at Home." in *A History in Our Time*. Edited by William H. Chafe and
Harvard Stikoff. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1989.

Williams, Patricia J. "Racial Ventriloquism." [Online]. Available from: [www.thenation.
Com/issue/990705/070williams.shtml](http://www.thenation.com/issue/990705/070williams.shtml) [1999, August 5]



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547

**คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

**"รู้กับพุทธศาสนา:
ศึกษาจาก 'กฎพระสงฆ์' ในกฎหมายตราสามดวง"**

**อ.ดร. ชำญญรงค์ บุญหนุน ผู้เสนอบทความ
พระกิตติศักดิ์ กิตติโสภโณ ผู้นำการถกบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547**

10.45 – 12.15 น. ห้อง 103 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

รัฐ กับ พุทธศาสนา : ศึกษาจาก “กฎพระสงฆ์” ใน กฎหมายตราสามดวง*

State and Buddhism: A Study from the 'Monastic Laws' in the *Three Seals Code*.

ชาญณรงค์ บุญหนุน**

บทคัดย่อ

บทความนี้กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนา โดยพิจารณาจากบทบาทของพระมหากษัตริย์ที่มีต่อสถาบันสงฆ์ กรณีการตรา “กฎพระสงฆ์” ในสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกย์ รัชกาลที่ ๑

ในส่วนแรก บทความนี้จะกล่าวถึงความเป็นมา และความสำคัญของ “กฎพระสงฆ์” ในกฎหมายตราสามดวง ส่วนที่สองเป็นการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของสถาบันพระมหากษัตริย์กับพระพุทธศาสนา เป็นปัจจัยสำคัญต่อการตรา “กฎพระสงฆ์” ในส่วนนี้ผู้เขียนเสนอว่า นอกจากข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์การเมืองไทย สมัยนั้นและอิทธิพลปรัชญาการเมืองของพระพุทธศาสนาแล้ว ความคิดเชื่อเรื่อง “บุญจันทราน” ก็เป็นปัจจัยอย่างหนึ่งที่ทำให้สถาบันพระมหากษัตริย์ต้องเอาใจใส่ต่อ “การปฏิบัติตามพระวินัย” ของพระสงฆ์เป็นกรณีพิเศษ เพราะสถานการณ์ข้อเท็จจริงของพระสงฆ์ในขณะนั้นถือว่าเป็น “ความเสื่อมอันใหญ่หลวง” เมื่อพิจารณาภายใต้กรอบคิดเรื่อง “ปฏิปัตติจันทราน”

ส่วนที่สาม ผู้เขียนเสนอบทวิเคราะห์เกี่ยวกับ “กฎพระสงฆ์” ๑๐ ข้อ ในกฎหมายตราสามดวง ซึ่งจะสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันพระมหากษัตริย์กับสถาบันสงฆ์ในสมัยรัชกาลที่ ๑ และพบว่า “กฎพระสงฆ์” หลายฉบับมีนัยสำคัญในทางการเมืองมากกว่าทางศาสนา กล่าวคือ ต้องการจะควบคุมพฤติกรรมของพระสงฆ์ที่มีผลกระทบต่อพระราชอำนาจมากกว่าจุดมุ่งหมายอื่น

Abstract

Concerning the relationship between the State and Buddhism, this paper considers the King's roles towards the monastic institution from the case of 'monastic laws' issued in the reign of King Rama I of Ratanakosin era.

* บทความนี้ปรับปรุงจากรายงานวิจัยเรื่อง “กฎพระสงฆ์ในกฎหมายตราสามดวง” โครงการเมธีวิจัยอาวุโสของ สกว. ดร.วินัย พงศ์ศรีเพียร “กฎหมายตราสามดวง: ประมวลกฎหมายไทยในฐานะมรดกโลก” (กันยายน ๒๕๔๕ - สิงหาคม ๒๕๔๘) ใน ความสนับสนุนของสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย ขอกราบขอบพระคุณ อาจารย์ ดร.วินัย พงศ์ศรีเพียร (หัวหน้าโครงการ) ศาสตราจารย์ ดร. ประเสริฐ ณ นคร ดร. เกษม ศิริสัมพันธ์ ศาสตราจารย์ ดร. นิยะดา เหล่าสุนทร (ผู้ทรงคุณวุฒิ) ที่กรุณาให้คำแนะนำที่เป็นประโยชน์อย่างยิ่งในการวิจัยเรื่องนี้

** อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

In the first part, the background and significance of the 'monastic laws' in the *Three Seals Code* are discussed. In the second part, the relationship between the royal institution and Buddhism is analyzed as a crucial factor in passing the 'monastic laws'. Apart from the ancient Thai's historical factors and influence of Buddhist political philosophy, I suggest that the belief of 'The Five Declines' is another factor contributing to the royal institution's especial concern for the monastic institution's conformity to the Disciplines. This is because, considered against the category of 'The Practical Decline', the monastic situation at that time was 'the great corruptness'.

In the third part, I present an analysis of the 10 'monastic laws' in the *Three Seals Code* in order to reveal the relationship between the royal and the monastic institutions in the reign of King Rama I. The important finding is that many of the 'monastic laws' bear political, rather than religious, implication—the aim above all else is to control monks' conduct, which has impacts on the King's dominion.

ความนำ : ที่มาของเอกสาร "กฎพระสงฆ์"

ในปีจุลศักราช ๑๑๖๖ ปีชวด จศก (พ.ศ. ๒๓๔๗) พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงพระประสงค์จะให้มั่นหลักกฎหมายอันถูกต้องยุติธรรมไว้ปกครองประเทศ จึงทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้กรมพระอาลักษณ์ ๔ นาย ลูกขุน ๓ นาย ราชบัณฑิต ๔ นาย ข้าราชการกำหนดบทพระอัยการที่มีอยู่ในหอหลวง ตั้งแต่พระธรรมศาสตร์ให้ถูกต้องครบถ้วนตามบาลี มิให้มีเนื้อความผิดพลาดเพี้ยนซ้ำกัน จากนั้นทรงให้อาลักษณ์ชุบเส้นหมึก ๓ ฉบับไว้ในห้องเครื่องฉบับหนึ่ง ไว้ในหอหลวงฉบับหนึ่ง ไว้สำหรับลูกขุนฉบับหนึ่ง ปิดตราพระราชสีห์ ตราพระคชสีห์ และตราบัวแก้วทุกเล่มเป็นสำคัญ^๑ จึงเรียกประมวลกฎหมายนี้ว่า "กฎหมายตรา ๓ ดวง"

กฎหมายฉบับหลวงตรา ๓ ดวง มีทั้งหมด ๑๒๓ เล่ม เหลือตกทอดมาถึงปัจจุบันอยู่เพียง ๗๙ เล่ม กฎหมายชั้นกรุงรัตนโกสินทร์ที่ทรงโปรดให้ชำระและรวบรวมไว้พร้อมกฎหมายกรุงศรีอยุธยาคราวนั้น มี ๓ ลักษณะคือ (๑) พระราชบัญญัติ (๒) กฎหมายพระสงฆ์ (๓) พระราชกำหนดใหม่^๒ เมื่อมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และการเมืองได้รวบรวมจัดพิมพ์ในปี พ.ศ. ๒๔๘๑-๒๔๘๒ ศาสตราจารย์ ร. แลง

^๑ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา. เล่ม ๑. (กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร. กรุงเทพฯ: ๒๕๓๕), หน้า ๒๖๗-๒๗๓. กฎหมายตราสามดวงนี้ อาลักษณ์เขียนด้วยหมึกลงบนสมุดข่อย รวม ๖ ชุด ชุดละ ๔๑ เล่ม ๓ ชุดแรกประทับตราสามดวงบนปกแต่ละเล่ม กฎหมาย ๓ ชุดนี้ถือว่าเป็นฉบับหลวง ส่วนอีก ๓ ชุดไม่ได้ประทับตรา เรียกว่า ฉบับรองทรง ใช้สำหรับคัดลอก และนำออกใช้เวลาพิจารณาคดี (แสง บุญเฉลิมวิลาส, ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย. พิมพ์ครั้งที่ ๒. (กรุงเทพฯ: วิทยุชน, ๒๕๔๓), หน้า ๑๒๑.)

^๒ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา. เล่ม ๒. (กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร. กรุงเทพฯ: ๒๕๓๕), หน้า ๓๔๒.

กาด เรียกชื่อ**กฎหมายตราสามดวง**ที่จัดพิมพ์ครั้งนั้นว่า “ประมวลกฎหมายรัชกาลที่ ๑ จุลศักราช ๑๑๖๖” และได้แบ่ง**กฎหมายตราสามดวง**ออกเป็น ๓ เล่มด้วยกัน “กฎพระสงฆ์” รวบรวมไว้ในเล่ม ๓ ท่านชี้แจงไว้ในคำนำว่า เล่ม ๓ เป็นการรวมกฎหมายซึ่งไม่ได้จัดอยู่ตามมูลคดี เช่น กฎหมายพระสงฆ์ พระราชบัญญัติและพระราชกำหนดเก่า ซึ่งโดยมากเป็นกฎหมายที่ไม่สู้เก่าเช่นกฎหมายที่รวมไว้ในเล่ม ๑ และ ๒^๓

“กฎพระสงฆ์” มีทั้งหมด ๑๐ ฉบับ ทั้งหมดตราขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น คือ ระหว่าง พ.ศ. ๒๓๒๕-๒๓๔๔ จัดว่าเป็นกฎหมายใหม่เมื่อเทียบกับพระไอยการต่าง ๆ ใน**กฎหมายตราสามดวง**

“กฎพระสงฆ์” ในบริบททางประวัติศาสตร์

ปลายรัชกาลสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี เกิดวิกฤตการณ์ทางการเมืองการปกครองภายในประเทศและสถาบันสงฆ์ทำให้บ้านเมืองตกอยู่ในสภาพสับสนอลหม่าน เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ เสด็จขึ้นครองราชย์ จึงทรงนำความสงบสุขกลับคืนมาอีกครั้งหนึ่ง พร้อมทั้งนำประเทศเข้าสู่ยุคแห่งการฟื้นฟูทางโลกย์และทางธรรม^๔

ความเสื่อมทรามของสังคมโดยรวมนั้นเกิดขึ้นนับแต่การเสียกรุงศรีอยุธยาครั้งที่ ๒ เป็นต้นมา สังคิตยวงศ์ กล่าวถึงสภาพการณ์ดังกล่าวไว้ว่า ประชาชนทั้งหลาย เต็มไปด้วยความเศร้าโศกทุกข์โศกสนธิ พลัดพรากจากญาติมิตรลูกเมีย ชาติแคลนเครื่องอุปโภคบริโภค ทรัพย์สินเงินทอง นาที่ทิ้งพามีได้ เป็นกำพว้า ไม่มีข้าวปลาอาหาร อยู่ด้วยความทุกข์ยากแสนสาหัส ที่ตายไปก็มี แม้แต่พระสงฆ์ก็ไม่ได้อาหารบิณฑบาต เหนื่อยยากลำบากจนไม่สามารถจะครองกาสาบัตร์ได้ ให้อาหารศิษย์ไปจนขวายหาอาหารได้บ้างมิได้บ้างเหนื่อยหน่ายจากการบวช ลำบากที่จะครองเพศเป็นสมณะ พวกสันสกฤตออกหาเลี้ยงชีวิตตามสติกำลัง^๕

ความเสื่อมโทรมเหล่านี้ได้รับการฟื้นฟูขึ้นมาบ้างในสมัยสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี แต่บ้านเมืองอยู่ในภาวะสงคราม ทำให้การดำเนินของพระองค์ไม่สัมฤทธิ์ผลมากนัก เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงปราบดาภิเษกขึ้นเป็นพระมหากษัตริย์พระองค์ใหม่ ทรงมีพระราชภารกิจในการสร้างสิทธิธรรมให้เป็นที่ยอมรับแก่พลนิกร โดยการจัดระเบียบสังคมทั้งในทางโลกย์และทางธรรม เพื่อให้สอดคล้องกับอุดมคติของพระพุทธศาสนาเถรวาทมากที่สุด ในการสถาปนาราชอาณาจักรที่มีเอกภาพขึ้นมาใหม่อย่างมั่นคง สถาบันพระมหากษัตริย์และพระบรมมหาราชวัง ซึ่งเป็นศูนย์กลางแห่งอำนาจทางการเมือง การอุปถัมภ์ค้ำชูวัฒนธรรมและการบำรุงพระพุทธศาสนา มีบทบาทสำคัญในเชิงสัญลักษณ์ เพราะองค์ประกอบของความเป็น

^๓ **ประมวลกฎหมายรัชกาลที่ ๑ จุลศักราช ๑๑๖๖. เล่ม ๑.** มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และการเมือง จัดพิมพ์. (กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์, ๒๕๒๙), หน้า ๖.

^๔ วินัย พงศ์ศรีเพียร, “การพระศาสนาและการจัดระเบียบสังคมไทยตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกย์ถึงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว” ใน วินัย พงศ์ศรีเพียร, บรรณาธิการ. **ปริทรรศน์ประวัติศาสตร์.** (กรุงเทพฯ: รุ่งแสงการพิมพ์, ๒๕๔๔), หน้า ๘๒.

^๕ สมเด็จพระวันรัตน์, **สังคิตยวงศ์.** (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๒๑), หน้า ๔๐๙-๔๑๓.

รัฐหรืออาณาจักรต้องสมบูรณ์ในทุกด้าน นอกจากความมั่นคงทางการเมืองซึ่งเกิดขึ้นได้จากการจัดระบบระเบียบการปกครองใหม่แล้ว การฟื้นฟูวัฒนธรรมทั้งระบบก็ถือว่ามีความสำคัญไม่น้อยกว่ากัน การฟื้นฟูวัฒนธรรมนี้รวมถึงประเพณีพิธีกรรมเกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์ของบ้านเมือง การชำระพระราชพงศาวดาร การชำระกฎหมาย การรวบรวมวรรณกรรมสำคัญจากหัวเมืองและประเทศราช การแปลวรรณกรรมต่างประเทศ และการแต่งชำระวรรณกรรมฉบับต่าง ๆ การฟื้นฟูพระพุทธศาสนาเป็นหัวใจสำคัญที่สุดของการฟื้นฟูวัฒนธรรมในสมัยรัชกาลที่ ๑ เพราะพระพุทธศาสนาเป็นบ่อเกิดของวัฒนธรรมไทยแทบทั้งหมด^๖ “กฎพระสงฆ” ที่พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงตราขึ้นเพื่อคณะสงฆ์ เป็นเอกสารหลักฐานสำคัญที่แสดงให้เห็นความพยายามฟื้นฟูพระพุทธศาสนาในฐานะจิตวิญญาณและหลักจริยธรรมของสังคมสมัยนั้น

การเกี่ยวข้องกับคณะสงฆ์ของกษัตริย์ผู้ปกครอง มีมาตั้งแต่สมัยสุโขทัย หลักฐานจากจารึกวัดป่าแดง แผ่นที่ ๑ จารึกเมื่อ จ.ศ.๗๖๘ (พ.ศ.๑๙๔๙) กล่าวถึงเหตุการณ์ที่พระมหากษัตริย์ราชที่ ๓ แห่งกรุงสุโขทัยใช้พระราชอำนาจคำจุนคณะสงฆ์สมัยนั้นว่า ครั้นเมื่อพระสังฆปริณายกนามว่า พระบรมครูดีโลกดิลกะติรัตนสีลคณธวันวาสีธรรมกิตติสังฆราชมหาสามีเจ้า เจ้าคณะอรัญญวาสี ได้ตั้งพระมงคลวิลาสมหาเถรเป็นเจ้าอาวาสวัดกัลยาณนาราม เป็นครั้งที่ ๒ มีพระเถระอีก ๒ รูปคือพระสารีบุตรมหาเถรและพระพุทธรังษีมหาเถรไม่เห็นชอบด้วยจนเกิดวิวาทาธิกรณ์ขึ้น พระธรรมราชาที่ ๓ เจ้าเมืองสุโขทัยจึงมีพระราชโองการในที่ประชุมพร้อมด้วยพระราชมารดา หม่อมเสนาอำมาตย์ราชบัณฑิตและภิกษุสงฆ์ทั้งหลายทรงตั้งพระบรมครูสังฆราชคือ พระบรมครูดีโลกดิลกะติรัตนสีลคณธวันวาสีธรรมกิตติสังฆราชมหาสามีเจ้า ให้เป็นสังฆปริณายก ทั้งพระราชทานอำนาจสิทธิขาด ที่จะระงับอธิกรณ์ต่าง ๆ ได้เองในคณะอรัญญวาสี ด้วยราชอำนาจดังกล่าว พระบรมครูจึงได้ตั้งพระมงคลวิลาสมหาเถรเป็นเจ้าอาวาสในวัดกัลยาณนารามอีกครั้งหนึ่งได้โดยเรียบร้อย^๗

เมื่อกรุงศรีอยุธยาแตกครั้งที่สอง บ้านเมืองแตกเป็นก๊กต่าง ๆ เจ้าพระฝางตั้งตัวเป็นใหญ่ในหัวเมืองฝ่ายเหนือ และถูกฝ่ายต่าง ๆ ถือว่าเป็น “คนอาสัติยอาธรรม” เพราะย้ายพระธรรมวินัย และย้ายจารีตประเพณีทางการเมืองของราชอาณาจักรอยุธยาไปพร้อม ๆ กัน^๘ ปีจุลศักราช ๑๑๓๒ (พ.ศ. ๒๓๑๓) สมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีทรงยกทัพไปปราบ เสร็จแล้วให้นิมนต์พระสงฆ์ในหัวเมืองฝ่ายเหนือมารวมกัน ด้วยไม่รู้ว่าภิกษุรูปใดมีศิลปวิเศษหรือไม่ จึงทรงให้ดำนํ้าพิสูจน์ความบริสุทธิ์ดูนาฬิกาสามกลั่น ผู้ชนะทรงแต่งตั้งเป็นอธิการราชาคณะฝ่ายเหนือตามภูมิธรรม แพ้แก่นาฬิกาให้ลงพระอาญาเสียแล้วลักข้อมือไม่ให้บวชอีก ถ้าเสมอนาฬิกาก็ทรงให้

^๖ วินัย พงศ์ศรีเพียร, อ้างแล้ว, หน้า ๘๔.

^๗ จารึกสมัยสุโขทัย. (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๒๗), หน้า ๒๕๐-๒๕๖.

^๘ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ใน การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๒), หน้า ๑๘๖-๑๘๘. กล่าวว่า เจ้าพระฝางมีตำแหน่งเป็นสังฆราช หรือพระครู (หลักฐานกล่าวไม่ตรงกัน) ของเมืองสวางคนบุรี ตำแหน่งนี้เป็นสมณศักดิ์ที่แต่งตั้งโดยส่วนกลาง จึงน่าจะเป็นพระภิกษุที่ทรงวิทยาคณอยู่บ้าง เจ้าพระฝางอาศัยเหตุที่หัวเมืองฝ่ายเหนือว่างผู้ปกครองจึงแต่งตั้งญาติโยมและสานุศิษย์ให้เป็นเจ้าเมืองและตุลาการตลอดทั่วหัวเมือง พร้อมทั้งจัดทัพไว้ป้องกันตนเองจากพม่าด้วย แต่ยังคงมุ่งนมเป็นพระเหมือนเดิม

บวชใหม่ ถ้าแต่เดิมไม่รับสารภาพผิด พอละให้ดำน้ากลับสารภาพ ก็ให้ทรงประหารชีวิตเสีย⁹ ในปี พ.ศ. ๒๓๑๖ สมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีทรงออกพระราชกำหนดที่เรียกว่า “พระราชกำหนดพระเจ้ากรุงธนบุรีว่าด้วย ศิลสิกขาบท”¹⁰ นับได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นของการมีพระราชกำหนดที่มุ่งจะใช้บังคับคณะสงฆ์โดยตรง กลายเป็น ธรรมเนียมที่พระพุทธรูปอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงทำตามในเวลาต่อมา¹¹ โดยการออกกฎหมายพระสงฆ์จำนวน ๑๐ ฉบับ สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาต่อราชานุกาพทรงมองว่า “กฎหมายสงฆ์” เป็นหลักฐานแสดงให้เห็นการเอาพระราชฐานะ จักการพระศาสนาอย่างจริงจังของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ¹² “กฎหมายสงฆ์” จึงเป็น กฎหมายพระสงฆ์ฉบับแรกที่มีลักษณะเป็นกฎหมายคณะสงฆ์อย่างแท้จริง อีกทั้งเป็นเอกสารสำคัญสำหรับการ ศึกษาประวัติศาสตร์สมัยรัชกาลที่ ๑ อีกด้วย¹³

คติความเชื่อทางพระพุทธศาสนาที่มีอิทธิพลต่อการออกกฎหมายพระสงฆ์

ธรรมิกราชา: ผู้ปกครองในอุดมคติของพุทธศาสนาเถรวาท

ตามคติของพระพุทธศาสนาในพระไตรปิฎก ผู้ปกครองเป็น “มหาชนสมมติ” ได้รับการแต่งตั้งโดย มหาชน รัฐและการปกครองรวมทั้งผู้ปกครองเกิดขึ้นตามวิวัฒนาการและความจำเป็นของสังคม อัครคฤณสูตร ทิฆนิกาย¹⁴ ซึ่งมีอิทธิพลต่อแนวคิดทางการเมืองของรัฐในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ กล่าวว่าผู้ปกครองเกิดขึ้น เพราะความเสื่อมทรามทางจริยธรรมของคนในสังคม ผู้ปกครองมีหน้าที่ในการขจัดความขัดแย้งและผดุงความ ยุติธรรม ดังนั้น ผู้ปกครองที่ดีจึงได้แก่ผู้ปกครองที่ยุติธรรม เป็นธรรมิกราชา ธรรมิกสูตร¹⁵ กล่าวถึงความสำคัญ ของธรรมิกราชาไว้ว่า “สมัยใด พระราชาเป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้นแม้พวกข้าราชการก็ไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น พรานหมันและคฤหบดีก็ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพรานหมันและคฤหบดีไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้นชาวนิคมน

⁹ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา, เล่ม ๒, อ้างแล้ว, หน้า ๑๗๗-๑๗๘.

¹⁰ พระราชกำหนดนี้ออกเมื่อวันที่ ๑๒ กุมภาพันธ์ พ.ศ. ๒๓๑๖ หม่อมเจ้าหญิงสวริทโกโปพระบรมวงศ์เธอขึ้น ๓ กรม หมื่นภูมินทรภักดี พิมพ์แจกในงานปลงพระศพสนองคุณหม่อมหลวงผู้มารดา ปีเถาะสัปตศก พ.ศ. ๒๔๖๘ พิมพ์ที่โรงพิมพ์ พิมพ์ไทย ณ สพานยศเส

¹¹ นิธิ เอียวศรีวงศ์, อ้างแล้ว, หน้า ๒๕๘-๒๕๙.

¹² ตำนานพระอารามและทำเนียบสมณศักดิ์, พิมพ์ที่ระลึกพระสมุหวรรณคดีสโมสรสิทธิการ (สิงห์ไชย สิริวัฒนโณ) ๕ ธันวาคม ๒๕๔๓. (กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน), ๒๕๔๓), หน้า ๙๙-๑๐๐.

¹³ ตัวอย่างการใช้ “กฎหมายสงฆ์” เป็นแหล่งค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ที่เด่นชัด นอกจากบทความของวินัย พงศ์ศรีเพียร เรื่อง “การพระศาสนาและการจัดระเบียบสังคมไทยตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ถึงรัชสมัย พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว” (ที่อ้างแล้ว) ยังมีหนังสือ พุทธศาสนากับแนวคิดทางการเมืองในรัชสมัยพระ บาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก (พ.ศ. ๒๓๒๕-๒๓๕๒) ของสายชล สัตยานุรักษ์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๖)

¹⁴ พระไตรปิฎก, เล่ม ๑๐, ข้อ ๑๑๑-๑๔๐.

¹⁵ พระไตรปิฎก, เล่ม ๒๑, ข้อ ๗๐.

และชาวชนบทก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม พระจันทร์และพระอาทิตย์ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ... ผู้ใดได้รับสมมติให้เป็นผู้นำ ถ้าผู้นั้นประพฤติธรรม ประชาชนย่อมประพฤติธรรมเหมือนกัน แวันแคว้นทั้งหมดย่อมได้ประสบความสุข ถ้าพระราชเป็นผู้อยู่ตั้งอยู่ในธรรม” พระสูตรนี้ทำให้เกิดคติความเชื่อที่ว่า ความเจริญรุ่งเรืองของบ้านเมืองขึ้นอยู่กับคุณธรรมจริยธรรมของพระมหากษัตริย์ การล่มสลายของบ้านเมืองเป็นผลมาจากความไร้จริยธรรมคุณธรรมของพระมหากษัตริย์ คตินี้เป็นที่ยึดถือสืบทอดต่อมาจนปัจจุบัน

นอกจากปรากฏในคัมภีร์สารัตถสังคหะ ซึ่งอ้างว่าแต่งโดยพระนันทาจารย์¹⁶ แล้วยังแทรกอยู่ในวรรณกรรมโบราณต่าง ๆ ของไทย ตำนานมูลศาสนา ได้สะท้อนความคิดนี้ผ่านเรื่องราวการล่มสลายของเมืองปฐนคร (เพราะพระราชปกครองไม่ยุติธรรม) การสร้างบ้านแปลงเมือง ความคิดและการทำนายของวาสุเทวฤๅษีผู้นำคนสำคัญในการสร้างเมืองสมัยนั้น¹⁷ วรรณกรรมที่แต่งขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น เช่น “พระธรรมสาตรา” (ใน กฎหมายตราสามดวง)¹⁸ ก็สะท้อนคติความเชื่อดังกล่าวนี้ ดังปรากฏในตำนานกฎหมายพระธรรมสาตราว่า “พระมโหฬารฤๅษีมีความวิตกที่จะให้พระมหากษัตริย์เจ้ากอปรด้วยทศพิธราชธรรม ๑๐ ประการ” จึงเหาะไปยังกำแพงจักรวาล เห็นบาฬีคัมภีร์พระธรรมสาตราอันคัมภีร์ภาพเป็นลายลักษณ์อักษรปรากฏอยู่ในกำแพงจักรวาลมีปริมณฑลเท่ากายคชสาร จึงกำหนดบาลีนั้นแม่นยำจำได้ แล้วกลับมาแต่งเป็นคัมภีร์พระธรรมสาตราถวายแด่พระเจ้ามหาสมมุตราช พระธรรมสาตราแสดงเป็นนัยว่า คุณธรรมของผู้ปกครองเป็นสิ่งสำคัญ กฎหมายพระธรรมสาตราคือเครื่องมือที่จะช่วยคำจูนให้กษัตริย์เจ้าดำรงในทศพิธราชธรรม ซึ่งจะเป็นประโยชน์ต่อการปกครองบ้านเมือง

หนังสือ ไตรภูมิโลกวินิจยัยกถา ที่พระยาธรรมปรีชา (แก้ว) แต่งขึ้นตามพระราชดำริและพระราชวินิจฉัยของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ก็ดำเนินความตามธัมมิกสูตรแต่มีรายละเอียดพิศดารในเรื่องเภทภัยที่จะเกิดขึ้นแก่สังคมเมื่อผู้ปกครอง เสนาบดี โพรฟ้าประชาราษฎร์ไม่มีธรรม เช่น ความเปลี่ยนแปลง

¹⁶ คัมภีร์สารัตถสังคหะ เล่ม ๑, ๒, ๓. (พระนคร: โรงพิมพ์เสียงเสียง, ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์), หน้า ๗๔.

¹⁷ ตำนานมูลศาสนา เล่าว่า เมื่อเมืองปฐนครล่มสลายแล้ว วาสุเทวฤๅษีได้คิดว่า “บุคคลผู้หาศีลธรรมหาบุญกุศลได้นี้ เทียรยอมเสื่อมเสียจากประโยชน์ของตนและของผู้อื่นแน่นอน...” จากนั้นจึงพิจารณาต่อไปว่า “จักเที่ยวแสวงหาบุคคลผู้มีบุญและมีปัญญาที่โชนนอ มาเป็นท้าวพระยาให้ตั้งอยู่ในทศพิธราชธรรมนี้เล่า” ตำนานเล่าต่อไปว่า เมื่อวาสุเทวฤๅษีหาที่ตั้งเมืองใหม่ได้แล้วก็ได้ทำการเสี่ยงทายเห็นนิมิตสำคัญจึงทำนายว่า นครที่จะสร้างขึ้นนั้นจักเป็นเมืองที่อุดมยิ่งนัก “แต่ทว่าท้าวพระยาองค์ใดจักมาเสวยราชสมบัติในเมืองนี้ ต้องมีศีลและมารยาทตั้งอยู่ในทศพิธราชธรรม อาณาประชาราษฎร์ทั้งหลายในพระนครอันนี้จึงจักมีความสุขบริบูรณ์ไปด้วยทรัพย์สมบัติศฤงคารบริวาร ถ้าท้าวพระยาประกอบไปด้วยธรรมไม่ตั้งอยู่ในทศพิธราชธรรม อาณาประชาราษฎร์ทั้งหลายก็จักได้รับความเดือดร้อน เสื่อมถอยจากทรัพย์สมบัติ อดอยากไปด้วยประการต่าง ๆ แท้จริง” ดู ตำนานมูลศาสนา. (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ท่าพระจันทร์, ๒๕๑๙), หน้า ๑๑๔-๑๒๒.

¹⁸ ประมวลกฎหมาย รัชกาลที่ ๑ จุลศักราช ๑๑๖๖. เล่ม ๑. อ้างแล้ว, หน้า ๑๓-๑๔. “พระธรรมสาตรา” ใน กฎหมายตราสามดวง (ราชพุทธศตวรรษที่ ๔ - ๑๔) เขียนขึ้นก่อน ตำนานมูลศาสนา (พุทธศตวรรษที่ ๒๑) แต่ถูกรวบรวมไว้ในกฎหมายตราสามดวงที่ชำระรวบรวมไว้ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น ผู้เขียนจึงถือว่า “พระธรรมสาตรา” ใน กฎหมายตราสามดวง เป็นวรรณกรรมสมัยรัตนโกสินทร์

แปลงของสภาพแวดล้อม ดินฟ้าอากาศ ฤดูกาล ดวงดาว พืชพันธุ์ธัญญาหารที่เพาะปลูก และโรคภัยทั้งหลาย¹⁹ นำสังเกตว่า ในพระสูตรดั้งเดิมของพุทธศาสนาเถรวาท ธรรมเนียมทางศาสนาของกษัตริย์ไม่จำเป็นต้องเกี่ยวเนื่องกับพระพุทธศาสนา ดังเช่น จักรกัตติสูตร กล่าวถึงวัตรของพระเจ้าจักรพรรดิไว้เป็นกลาง ๆ ไม่เจาะจงว่านักบวชที่ควรได้รับการอุปถัมภ์จากผู้ปกครองต้องเป็นนักบวชในพุทธศาสนาเท่านั้น²⁰

ในกาลต่อมา พระสงฆ์เป็นผู้ขยายแนวความคิดนี้โดยทำให้พระราชกรณียกิจด้านศาสนาของผู้ปกครองเกี่ยวข้องโดยตรงกับพระพุทธศาสนา ดังปรากฏใน *ตำนานมูลศาสนา* ว่าเมื่อพระนางจามเทวีได้รับเชิญไปปกครองเมืองที่วาสุเทวฤๅษีสร้างขึ้น กรณียกิจแรก ๆ ที่พระสงฆ์แนะนำให้ทรงทำก่อนเรื่องอื่น ๆ ได้แก่ กิจการด้านพระพุทธศาสนา เช่น การสร้างพระเจดีย์ เป็นต้น²¹ ใน *มหาราชวงศ์ พงสาวดารพม่า* พระเจ้าอนนรธามาช่อ (ทรงครองราชย์ในปีจุลศักราช ๓๘๓ / พ.ศ. ๑๕๖๔) ยกทัพไปตีเมืองสุธรรมวดีของชาวมอญโบราณ เพราะต้องการจะได้พระไตรปิฎกและพระธาตุมาไว้ในเมืองพุกาม สงครามครั้งนี้เกิดจากคำแนะนำของพระสงฆ์ที่ว่า ประเทศที่ไม่มีพระพุทธศาสนายังได้ชื่อว่ามิดมนอยู่ ควรต้องมีพระพุทธศาสนา ๓ ประการคือ ต้องมีปริยัติศาสนาเสียก่อน จึงจะมีปฏิบัติศาสนา เมื่อมีปฏิบัติศาสนาแล้วจึงจะมีปฏิเวธศาสนาได้ แต่เมืองพุกามไม่มีพระไตรปิฎกเลย แต่เมืองสุธรรมวดีมีพระไตรปิฎกถึง ๓๐ ผูก²²

การผูกพระพุทธศาสนาเข้ากับสถาบันพระมหากษัตริย์พัฒนาเพิ่มเติมขึ้นในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ นั่นเอง ดังมีการจำลองรัฐในลักษณะของมหาจักรวาลตามแนวคิดของพุทธศาสนาสมอินดู ถือว่าผู้ที่ป็นกษัตริย์ต้องเป็นผู้ได้สังสมบารมีมาไว้มากที่สุด กษัตริย์เปรียบได้ดังพระอินทร์เทพผู้ค้ำจุนพระพุทธศาสนา นอกจากสร้างวังและแบ่งหัวเมืองให้สอดคล้องกับคติทางจักรวาลวิทยาแล้ว กษัตริย์ยังมีหน้าที่เทียบกับพระอินทร์

¹⁹ ศิลปากร, กรม. กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์. *วรรณกรรมสมัยรัตนโกสินทร์ เล่ม ๒ (ไตรภูมิโลกวินิจฉายกถา)*. (กรุงเทพฯ: ๒๕๓๕), หน้า ๗๕-๗๗.

²⁰ จักรวรรดิวัตร ๑๒ ประการ (พระไตรปิฎก เล่มที่ ๑๑ ข้อ ๘๔) ย่อเหลือ ๕ ประการคือ

๑. เป็นธรรมาธิปไตย ตั้งตนอยู่ในธรรม ถือธรรมเป็นใหญ่ เคารพบูชาธรรม
๒. จัดการรักษาคุ้มครองป้องกันอันตรายธรรมแก่ชนทุกหมู่เหล่าในแผ่นดิน กล่าวคือ คนในครอบครัว หรือราชวงศ์ ข้าราชการ ฝ่ายทหาร พลเรือนนักวิชาการ และผู้ประกอบการอาชีพอื่น ๆ พ่อค้า เกษตรกร ชาวนิคมน ชนบทชายแดน พระสงฆ์ และบรรพชิตผู้ทรงศีลทรงธรรม สัตว์สี่เท้า สัตว์ปีก
๓. จัดการป้องกันแก้ไข ปรามปรามมิให้มีการกระทำความผิด ความชั่วร้าย ความเดือดร้อนขึ้นในบ้านเมือง
๔. ปันทรัพย์ เหลือให้ผู้ไร้ทรัพย์ มิให้มีความขัดสนยากไร้ในแผ่นดิน
๕. แสวงหาปัญญาและคุณธรรมด้วยการปริกษาสอบถามปัญหา กับสมณพราหมณ์ ท่านที่ปรึกษาที่เป็นปราชญ์ทรงวิชา ทรงคุณธรรม ผู้ประพฤติดี ประพฤติชอบ ไม่ประมาทหมัวเมาอยู่เสมอ ตามกาลอันสมควรเพื่อชักจูงตรวจสอบตนให้เจริญในทางที่ถูกที่ชอบธรรมดงาม และเป็นไปเพื่อประโยชน์สุข

²¹ *ตำนานมูลศาสนา*. อ้างแล้ว, หน้า ๑๓๔-๑๓๕.

²² นายต่อ, ผู้แปล. *มหาราชวงศ์ พงสาวดารพม่า*. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๕), หน้า ๒๑-๒๒.

ในอนุจักรวาลด้วย กล่าวคือ เป็นเอกอัครศาสนูปถัมภก ซึ่งทรงกระทำโดยการสร้างปูชนียวัตถุสถาน ปกครอง และบำรุงคณะสงฆ์

พระพุทธศาสนาเชื่อว่า จุดหมายในชีวิตของมนุษย์คือพระนิพพาน ชีวิตในปัจจุบันเป็นเพียงทางผ่าน จากจุดหนึ่งไปสู่จุดหมายปลายทางคือ พระนิพพาน เท่านั้น ในแต่ละชาติ มนุษย์ก็ควรสั่งสมบารมีให้ยิ่ง ๆ ขึ้นไปเพื่อเป็นปัจจัยไปสู่นิพพานในวันข้างหน้า กษัตริย์ในฐานะผู้บำรุงพระพุทธศาสนาจึงมีหน้าที่ดูแลประชาชนให้อยู่ในศีลธรรมเพื่อไม่ให้ตกไปในโลกที่ชั่วและได้สั่งสมบารมีตามวาสนาของตน ๆ ในแง่รัฐเป็นเครื่องมือไปสู่นิพพาน และพระมหากษัตริย์มีสถานะเปรียบเหมือนพระโพธิสัตว์ที่จะนำมนุษย์ไปสู่สุคติ ในทฤษฎีการเมืองของพระพุทธศาสนาตั้งแต่เดิม รัฐเป็นผลมาจากความเสื่อมของมนุษย์ ส่วนในทฤษฎีการเมืองของพุทธศาสนาที่พัฒนาเพิ่มเติมขึ้นในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ รัฐยังมีความสำคัญในฐานะเป็นเหตุปัจจัยแห่งการฟื้นฟูความดีของมนุษย์อีกด้วย²³

ในราชอาณาจักรอยุธยา นอกจากกษัตริย์จะเป็นผู้ได้สั่งสมบารมีไว้สูงสุดในอดีตชาติแล้ว พระองค์ยังได้เสริมสร้างบารมีของพระองค์ในปัจจุบันชาติยิ่งกว่าผู้ใดทั้งสิ้นด้วย ฤๅศุลกรรมอันใหญ่สุดที่ได้ทรงปฏิบัติคือการเป็นองค์อัครศาสนูปถัมภกของพุทธศาสนา การอุปถัมภ์พระพุทธศาสนาของกษัตริย์แห่งราชอาณาจักรอยุธยานั้นกลายเป็นหน้าที่ของสถาบันโดยปริยาย และออกจะมีแบบแผนตายตัว เช่น การสงเคราะห์คณะสงฆ์ ก็จะประกอบด้วยการสร้างการปฏิสังขรณ์วัดวาอาราม การทำทานแก่สงฆ์ด้วยที่ดิน เสนาสนะ อาหาร นิวกัณฑ์ ถวายผ้าพระกฐิน การธำรงคณะสงฆ์ให้บริสุทธิ์ รวมถึงการบำรุงการศึกษาพระปริยัติธรรม การใช้พระราชอำนาจสั่งการปกครองคณะสงฆ์ การตั้งภิกษุเข้าดำรงตำแหน่งปกครองคณะสงฆ์ การถวายสมณศักดิ์เพื่อสนับสนุนอำนาจของฝ่ายปกครองคณะสงฆ์ การชำระมลทินโทษที่อาจเกิดแก่พระภิกษุบางรูป การบำรุงพระพุทธศาสนาเช่นนี้เป็นหน้าที่ของสถาบัน กล่าวคือไม่ว่าบุคคลใดเป็นกษัตริย์ก็มีหน้าที่ทำนุบำรุงพระศาสนาตามแบบแผนที่ถูกกำหนดไว้ค่อนข้างตายตัวเช่นนี้ทั้งสิ้น²⁴

เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงปราบดาภิเษกเป็นพระมหากษัตริย์พระองค์แรกแห่งกรุงรัตนโกสินทร์ ทรงประกาศพระราชปณิธานว่า “ตั้งใจจะอุปถัมภก ยอยกพระพุทธศาสนา” และทรงประกอบพระราชกรณียกิจต่าง ๆ ในฐานะ “อัครศาสนูปถัมภก” ตามแบบอย่างพระมหากษัตริย์ในอดีต ก็ด้วยทรงมุ่งหวังจะให้ประชาชนได้รับรู้พระองค์ในฐานะ “ธรรมราชา” ตามคติของพุทธศาสนา ทั้งนี้ได้มีเหตุผลทางการเมืองเกี่ยวข้องอยู่ด้วย กล่าวคือ การสถาปนาราชวงศ์จักรีก็คือผลของการสิ้นสุดของราชวงศ์เดิม เนื่องจากพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงถือกำเนิดมาจากสามัญชนเช่นเดียวกับพระเจ้าตากสิน อุดมการณ์ของรัฐที่จะอธิบายสิทธิธรรมในการก้าวขึ้นมาสู่อำนาจของพระองค์ได้ดีที่สุด ไม่อาจจะเป็นเรื่องการจรรโลงความศักดิ์สิทธิ์ของระบบกษัตริย์หรือการอ้างสายสัมพันธ์ทางสายโลหิตกับราชวงศ์เดิมได้ ทางเลือก

²³ นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ประวัติศาสตร์รัตนโกสินทร์ในพระราชพงศาวดารอยุธยา*. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๓), หน้า ๗๑-๗๔.

²⁴ นิธิ เอียวศรีวงศ์, *การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี*. อ่างแล้ว, ๒๕๓-๒๕๔.

หลักที่เหลืออยู่ของพระองค์จึงไม่น่าจะมีอะไรเหมาะไปกว่าการอ้างบุญบารมี ประกอบกับการพิสูจน์ความสามารถในการประกอบภารกิจตามแนวของพระพุทธศาสนาทั้งทางโลกและทางธรรม²⁵ ในกรณีนี้ จะเห็นได้ชัดถึงอิทธิพลในแง่บวกของคตินิยมราชาที่มีต่อสถาบันกษัตริย์

ปัญจอันตรายและอำนาจรัฐ

คตินิยมราชาไม่ได้มีเฉพาะอิทธิพลด้านบวกแต่ยังมีด้านลบเมื่อถูกนำไปใช้ในบริบทสังคมการเมืองตามคติของพระพุทธศาสนา ความเจริญรุ่งเรืองของบ้านเมืองเกี่ยวข้องกับธรรมะและความเสื่อมของบ้านเมืองก็เกี่ยวโยงกับความเสื่อมธรรมของผู้ปกครอง ผู้ปกครองจึงมีหน้าที่สำคัญคือต้องทำให้บ้านเมืองเจริญรุ่งเรือง ซึ่งจะเป็นการแสดงพระองค์ให้ประจักษ์แก่อาณาประชาราษฎร์ว่าทรงมีพระบารมีสมควรจะเป็นผู้ปกครอง เป็นธรรมราชา และในมุขกลับ หากความเสื่อมเกิดขึ้นในสังคม ผู้ปกครองจะต้องรับผิดชอบ

ความเสื่อมที่กล่าวไว้ในธัมมิกสูตร ได้แก่ (๑) ความเสื่อมจากกรรมของผู้ปกครอง เสนาบดี อาณาประชาราษฎร์ ซึ่งจะส่งผลต่อคุณธรรมจริยธรรมของเทพต่าง ๆ บนสวรรค์ (๒) ความวิปริตผันแปรของสภาพดินฟ้าอากาศและสภาพแวดล้อม ซึ่งเป็นผลจากข้อแรก และ (๓) การเกิดโรคภัยไข้เจ็บ รวมทั้งความเดือดร้อนประการต่าง ๆ ที่ผู้คนในสังคมจะได้รับจากความวิปริตผันแปรของธรรมชาติ *ไตรภูมิโลกวินิจจยกถา* กล่าวถึงความเสื่อมโทรมของสังคมนับแต่การไม่ตั้งอยู่ในธรรมของผู้ปกครองไว้ทำนองเดียวกันกับธัมมิกสูตร แต่กล่าวเน้นหนักที่ความผันแปรของธรรมชาติ ฤดูกาล สิ่งต่าง ๆ ที่มนุษย์พากันปลูกสร้างขึ้นในไร่นา ข้าวปลาอาหาร และโรคภัยไข้เจ็บของมนุษย์ แต่ไม่ระบุว่าความเสื่อมถอยของพระพุทธศาสนาเป็นหนึ่งในความเสื่อมที่เกิดขึ้นจากการไม่มีธรรมของผู้ปกครอง²⁶

เพลงยาวพญากรณกรุงศรีอยุธยา ระบุลักษณะความเสื่อมของสังคมไว้ ๑๖ ประการว่าเป็นผลมาจากการไม่มีทศพิธราชธรรมของผู้ปกครอง ความเสื่อมหรือเหตุอัศจรรย์ทั้ง ๑๖ ประการอาจจำแนกเป็น (๑) ความวิปริตผันแปรของธรรมชาติ (๒) ความรุ่งเรืองของฝ่ายธรรม และการเสื่อมสูญของธรรม (๓) ความสัมพันธ์อันวิปริตระหว่างบุคคล (๔) การขึ้นมาเสวยอำนาจของคนชั้นต่ำ และความตกต่ำของชนชั้นสูง (๕) การเกิดกตัญญูมีการเข่นฆ่ากันหรือสงครามล้างผลาญกัน เป็นเหตุให้สมณปาจาราชญ์เดือดร้อนไปทุกหย่อมหญ้า²⁷ นอกจากนี้ ยังกล่าวถึงความเสื่อมของพระพุทธศาสนาไว้ด้วยว่า “ทั้งเทวดาบำรุงพระศาสนา ก็จักรรักษาแต่ฝ่าย

²⁵ สมบัติ จันทวงศ์, “ศาสนากับการเมือง : ข้อสังเกตเบื้องต้นว่าด้วยอุดมการณ์และวิถีโคบายของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก” ใน *บทวิจารณ์ว่าด้วยวรรณกรรมการเมืองและประวัติศาสตร์*, พิมพ์ครั้งที่ ๒. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, ๒๕๔๗), หน้า ๓๙๔.

²⁶ โปรดดู *ไตรภูมิโลกวินิจจยกถา*, อ้างแล้ว, หน้า ๗๕-๗๖.

²⁷ ดูวินัย พงศ์ศรีเพียร, “มรดกสมัย ๒๐๐๐ ความหมายทางปรัชญาประวัติศาสตร์พุทธ” ในวินัย พงศ์ศรีเพียร, บรรณาธิการ, *ประวัติศาสตร์ปริทรรศน์*. (กรุงเทพฯ: ด้านสุทธาการพิมพ์, ๒๕๔๒), หน้า ๑-๔๖.

อกุศล . . ผู้มีศีลก็จักเสียอารมณ์ เพราะถนัดสมาคมด้วยพาลา" และ "จักร้อนอกสมณปรชารามฎร จักเกิดเข็ญเป็นอุบาทว์ทั้งหลาย. . ทั้งในชมพูทวีปจักถอยแล้ว จักเสื่อมรัศมีแก้วทั้งสาม"²⁸

ตามคติที่ได้รับอิทธิพลจากลังกา ความเสื่อมของพระพุทธศาสนามี ๕ ประการตามลำดับของเวลาโดยมีจุดเริ่มต้นตั้งแต่การปรินิพพานของพระพุทธเจ้าจนถึงพุทธศักราช ๕๐๐๐ เรียกว่า ปญจันตรธาน²⁹ แต่เดิมนั้นคติปญจันตรธานเป็นเรื่องความเสื่อมของพระพุทธศาสนาตามลำดับของกาลเวลา แต่**คัมภีร์สารัตถสังคหะ**³⁰ และเพลงยาวพยากรณ์กรุงศรีอยุธยาได้ผูกโยงความเสื่อมของพระพุทธศาสนาเข้ากับความสัมพันธ์แห่งธรรมของพระราชผู้ปกครอง การเน้นย้ำในลักษณะเดียวกันนี้ปรากฏใน **พระปฐมสมโพธิกถา** ด้วย³¹ ในบรรดาปญจันตรธาน ปฏิเวธันตรธานถือกำเนิดขึ้นแล้วเมื่อครบพันปีที่ ๑ แห่งพุทธศักราช เมื่อครบพันปีที่ ๒ ปฏิบัติอันตรธานจะเริ่มปรากฏ ดังนั้น สถานการณ์ของพระพุทธศาสนาับแต่ปลายกรุงศรีอยุธยาจนถึงต้นรัตนโกสินทร์ กล่าวคือ ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ จึงตกอยู่ในช่วงเวลาแห่งปฏิบัติอันตรธาน **ตำนานมูลศาสนา** บรรยายถึงปฏิบัติอันตรธานไว้ว่า

ปฏิบัติอันตรธานให้พึงรู้ฉะนี้ คือตั้งแรกแต่โสดาบันตนช้อยไป โยคาวจรทั้งหลายบ่ออาจเพื่อจักอ่านได้ และวิปัสสนาก็บ่ออาจเพื่อจักได้มรรคผลนั้น เท่าแต่รักษาตุปาริสุทธิศีลไว้สิ่งเดียวแล อยู่ด้วยคำว่าจะนี้ เราทั้งหลายเท่าควรรักษาให้บริสุทธิ์เกิด เราทั้งหลายกระทำเพียรเพื่อให้ถึงมรรคและผลก็บ่ออาจได้ถึงแก่เราแล ปฏิเวธธรรมหาบได้ฉะนี้แล เขาจึงปลงภาระเสียได้เดือนกัน บได้กระทำเพียรเพื่อให้ถึงนั้นแล ในกาลภายหน้าแต่นั้น ชาวเจ้าทั้งหลายก็บ่คบยาเกรงสิกขาบทอันน้อย คือว่า ทุกกฎและทุกพาสตินั้นละเสียมากนักแล ภายหน้าแต่นั้นภิกษุทั้งหลายก็ถึงยังปาจิตติยและอุลลัจฉัยมากนักแล ถัดนั้นไปเขาท่านทั้งหลายก็ได้ถึงครุภาพดีทั้งมวล เท่ารักษาปาราชิกทั้ง ๔ นั้นสิ่งเดียวแล เจ้าภิกษุทั้งหลายอันอาจรักษายังจุตูปาราชิกทั้ง ๔ นี้ พันตนร้อยตนก็ดี ตนหนึ่งก็ดี ก็เรียกว่าปฏิบัติไปหายก่อนนั้นแล เมื่อใดเจ้าตนนั้นสิ้นอายุแล้วเรียกปฏิบัติหายเสียในขณะนั้น อันนี้เรียกว่า ปฏิบัติอันตรธาน³²

²⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖-๑๗. "แก้วทั้งสาม" ในที่นี้หมายถึง พระรัตนตรัย คือ พระพุทธเจ้า พระธรรมและพระสงฆ์

²⁹ ได้แก่ ๑. ปฏิเวธันตรธาน กุลบุตรขาดคุณสมบัติของคนที่จะสามารถเป็นพระอรหันต์ได้ ๒. ปฏิบัติอันตรธาน พระสงฆ์เริ่มละทิ้งพระวินัย และย่อหย่อนในข้อวัตรปฏิบัติ และการรักษาศีลจนในที่สุดพระวินัยสูญ ๓. ปริยัตินันตรธาน คนเริ่มสูญเสียความรู้และศรัทธาต่อพระไตรปิฎกและคัมภีร์ต่าง ๆ จนหมด ๔. ลิงคันตรธาน การสูญเสียสภาพความเป็นสงฆ์ เพราะพระสงฆ์ไม่รู้แม้กระทั่งวิธีครองจีวร และถือบาตร ๕. ธาตุอันตรธาน พระบรมสารีริกธาตุของพระพุทธเจ้าในที่ต่าง ๆ มีผู้สักการะน้อยลงจนท้ายที่สุดไม่มีใครสักคนบูชาเลย

³⁰ **สารัตถสังคหะ เล่ม ๑-๒-๓**, อ้างแล้ว, หน้า ๗๘.

³¹ ปริมาณุติธิโนรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมสมเด็จพระพุทธเจ้า, **พระปฐมสมโพธิกถา**, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๐๕), หน้า ๕๕๒-๕๖๒.

³² **ตำนานมูลศาสนา**, อ้างแล้ว, หน้า ๒๒๕-๒๒๖.

คำอธิบายนี้ชี้ให้เห็นว่า ความเสื่อมที่กล่าวถึงทั้งหมดนั้นเกี่ยวข้องกับข้อปฏิบัติในพระปาฏิโมกขสังวรศีล ซึ่งเกี่ยวเนื่องกับการปฏิบัติของพระภิกษุสงฆ์โดยตรง ในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาเถรวาท “ปาฏิโมกขสังวรศีล” ถือเป็นรากเหง้าของพระศาสนา ดังนั้นความเสื่อมของพระพุทธศาสนาจึงถูกนิยามโดย “การไม่ปฏิบัติปาฏิโมกขสังวรศีล” ของภิกษุสงฆ์ ในสังคมไทยสมัยต้นรัตนโกสินทร์ก็เช่นเดียวกัน ความบริสุทธิ์ของคณะสงฆ์เป็นสิ่งสำคัญ ผู้ปกครองมองว่าพระสงฆ์คือแบบอย่างทางจริยธรรม เป็นเอื้อนานุญของโลก และเป็นหนึ่งในพระรัตนตรัยที่ชาวพุทธควรเคารพบูชา คณะสงฆ์เป็นดุจอาณาบริเวณหรือพื้นที่ซึ่งมีไว้สำหรับปลูกบุญกุศล และแสวงหาความหลุดพ้นหรือพระนิพพานตามหลักพระพุทธศาสนา³³ หากพระสงฆ์ไม่บริสุทธิ์ พระพุทธศาสนาก็ย่อมจะกลายเป็นพื้นที่อันไม่อาจเกื้อกูลบุญกุศลแก่สัตว์โลกทั้งหลายได้อย่างเต็มที่³⁴ การปฏิรูปคณะสงฆ์จึงเป็นพระราชกรณียกิจสำคัญเพื่อการพิทักษ์รักษาและธำรงไว้เอื้อนานุญอันประเสริฐสำหรับชาวพุทธและสัตว์โลกทั้งมวล การยับยั้งความเสื่อมของพระพุทธศาสนาโดยการชำระคณะสงฆ์หรือด้วยการออกกฎหมายพระสงฆ์จึงเป็นพันธกิจ (Obligation) สำคัญของพระมหากษัตริย์ที่มุ่งหวังจะสร้างสังคมการเมืองตามอุดมคติของพระพุทธศาสนา และมุ่งหวังให้ราชวงศ์ดำรงอยู่ชั่วนิรันดร์ เพราะความเสื่อมของพระพุทธศาสนา ย่อมจะหมายถึงการเสื่อมพระบารมีและพระราชอำนาจในการปกครองของพระมหากษัตริย์พระองค์นั้นด้วย ใน “กฎพระสงฆ์” มีเนื้อหาที่แสดงให้เห็นว่า เจตนารมณ์ของการออกกฎหมายพระสงฆ์ของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ก็เพื่อค้ำจุนให้พระสงฆ์ได้ธำรงรักษาพระปาฏิโมกขสังวรศีล เมื่อพิจารณา “กฎพระสงฆ์” ภายใต้กรอบปัญจอันตรธาน จะมองเห็นได้ชัดว่า “การไม่ปฏิบัติตามพระปาฏิโมกขสังวรศีล” ของพระสงฆ์ดังที่ปรากฏใน “กฎพระสงฆ์” เป็นความเสื่อมอันใหญ่หลวง เพราะปัญจอันตรธานเกิดจากความเสื่อมสูญเสียจากธรรมของผู้ปกครอง การออกกฎหมายพระสงฆ์ในสมัยรัชกาลที่ ๑ จึงมีนัยสำคัญไม่เพียงแต่ป้องกันไม่ให้พระสงฆ์ปฏิบัติผิดหลักพระธรรมวินัยเท่านั้น หากรวมถึงการป้องกันไม่ให้พระพุทธศาสนาถึงกาลเสื่อมสูญเสียตามคติปัญจอันตรธานด้วย

การเชื่อมโยงความเสื่อมของพระพุทธศาสนาเข้ากับการไม่มีทศพิธราชธรรมของผู้ปกครองทำให้ผู้ปกครองต้องรับผิดชอบต่อความเสื่อมที่เกิดขึ้นแก่พระพุทธศาสนา เมื่อสัญญาอันแห่งความเสื่อมคือการไม่ปฏิบัติตามพระธรรมวินัยของพระสงฆ์ปรากฏขึ้น พระมหากษัตริย์ย่อมจะทรงเดือดร้อนพระราชหฤทัย เพราะความล่มสลายของสังคมและพระพุทธศาสนากระทบกระเทือนต่อความชอบธรรมในราชสมบัติของพระองค์ด้วย ดังในบันทึกประวัติศาสตร์อยุธยาของ ฟาน ฟลิต เล่าไว้ว่า เมื่อพระมหากษัตริย์อยุธยา ทรงสดับว่ากาลแห่งความเสื่อมจะมาถึงในรัชสมัยของพระองค์ ตามคำยืนยันของพรานหมณเฑาะว์ประจำราชสำนัก พระองค์ทรงไม่พอพระทัยมาก เพราะเกรงว่าพระองค์จะทรงสูญเสียตำแหน่งไป พระองค์ได้ให้คำอธิบายว่าพระองค์จะทรงเป็นผู้สร้างทุกสิ่งทุกอย่างขึ้นมาใหม่ พระองค์ทรงคิดที่จะเปลี่ยนแปลงทุกสิ่งทุกอย่างในด้านจิตวิญญาณ จึงทรงรับสั่งให้

³³ ดู “กฎพระสงฆ์” ข้อ ๒.

³⁴ ดู “กฎพระสงฆ์” ข้อ ๖.

สร้างและซ่อมแซมวัดวาอารามสำคัญ ๆ ทั้งหมดทั่วประเทศ แม้ในที่ ๆ ไม่มีประชาชนอยู่³⁵ ตัวอย่างที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ได้แก่ เมื่อพุทธศาสนาล่วงเข้าปี ๒๐๐๐ อันเป็นจุดเริ่มต้นของปฏิบัติอันตรธานนั้น มีผลทำให้บรรดาพุทธศาสนูปถัมภกในประเทศต่าง ๆ มุ่งมั่นที่จะหยุดยั้งความเสื่อมของพระพุทธศาสนาโดยการออกผนวช (กรณีสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถและพระเจ้าติโลกราช) การสร้างพระพุทธรูปสำคัญ การสร้างและบูรณปฏิสังขรณ์สถูปเจดีย์อันเนื่องด้วยพระพุทธศาสนา เพื่อยับยั้งผลจากปริยัติอันตรธาน ได้มีการสังคายนา **พระไตรปิฎกใหม่** (ในกรณีของพระเจ้าติโลกราช) และการแต่งชำระ**มหาชาติคำหลวง** (ในกรณีสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ) เพื่อเป็นการยับยั้งผลกระทบอันเกิดจากปฏิบัติอันตรธานหลังปี ๒๐๐๐ ในฝ่ายราชอาณาจักรได้เกิดการปฏิรูปสถาบันสงฆ์ให้บริสุทธิ์และเคร่งพระวินัยมากขึ้น ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือการปฏิรูปการสงฆ์ของพระรามาธิบดี (ธรรมเจดีย์) กษัตริย์มอญแห่งหงสาวดี³⁶ การที่พระมหากษัตริย์จะทรงใส่พระทัยความเสื่อมและความรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนานั้นเข้าใจได้จากแง่มุมทางการเมือง ประเด็นทางศาสนา ทั้งในแง่อุดมการณ์ทางการเมืองและสถาบันสงฆ์เป็นเรื่องอ่อนไหวและมีผลกระทบต่อราชบัลลังก์มากที่สุดในประวัติศาสตร์ เนื่องจากคณะสงฆ์มีคนจำนวนมากอยู่ในสังกัด สามารถเข้าถึงประชาชนได้มาก และมีอิทธิพลต่อประชาชน ในหนังสือ “การเมืองไทยสมัยพระนารายณ์” นิธิ เอียวศรีวงศ์ ได้วิเคราะห์ให้เห็นว่า อุดมการณ์ทางการเมืองของพุทธศาสนาและบทบาทของพระสงฆ์ในสมัยนั้นทำให้พระเพทราชาประสบผลสำเร็จในการยึดอำนาจสมเด็จพระนารายณ์³⁷

คติปัญญาอันตรธานและคตินิรรมราชาจึงเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่น เพราะความเสื่อมของพระพุทธศาสนาถูกถือเป็นองค์ประกอบสำคัญที่สุดที่บ่งชี้ถึงความไม่เป็นธรรมราชาของผู้ปกครอง คติทั้งสองนี้จึงอาจจะถูกใช้เป็นเครื่องมือสำหรับขึ้นสู่อำนาจของนักปกครองที่ชาญฉลาด สมบัติ จันทรวงศ์ กล่าวว่า ความเสื่อมโทรมในพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะด้านการปฏิบัติตามพระวินัยของพระสงฆ์ ในปลายสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี ทำให้พระสงฆ์จะยอมรับการปราบดาภิเษกของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ และการที่พระองค์จะออกกฎพระสงฆ์มาเพื่อควบคุมคณะสงฆ์ กระทั่งสามารถควบคุมคณะสงฆ์ไว้ภายใต้อำนาจ

³⁵ **รวมบันทึกประวัติศาสตร์อยุธยาของฟาน ฟลิต (วัน วลิต).** (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๔๖), หน้า ๑๑๖-๑๑๗.

³⁶ วินัย พงศ์ศรีเพียร. “มรดกสมัยปี ๒๐๐๐ ความหมายทางปรัชญาประวัติศาสตร์ทฤษฎี.” อ้างแล้ว. หน้า ๓๑-๓๒. จารึกกัลยาณีกล่าวว่า พระรามาธิบดีทรงปฏิรูปพระศาสนาโดยการตรวจสอบประเพณีการบวชและทำสังฆกรรมของพระสงฆ์ว่าถูกต้องตามพระธรรมวินัยหรือไม่ เมื่อทรงเห็นว่าสังฆกรรมต่าง ๆ ไม่ถูกต้องจึงส่งพระภิกษุจำนวน ๒๒ รูปไปบวชแปลงในสำนักมหาวินัยของลังกา เพื่อกลับมาทำพิธีอุปสมบทอย่างถูกต้องตามพระธรรมวินัยแก่พระภิกษุสงฆ์ชาวรามัญ (โปรดดูใน **จารึกกัลยาณี เรื่องพงศาวดารสมณวงศ์ฝ่ายใต้**. พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระนเรศวรฤทธิ์ โปรดให้พิมพ์ในจารพระราชนานเพลิงศพ หม่อมหลวงสุภาพ กฤดากร ณ อยุธยา ต.จ. เมื่อปีจอ พ.ศ. ๒๔๖๔. โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร.)

³⁷ ดูรายละเอียดใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, **การเมืองไทยสมัยสมเด็จพระนารายณ์**. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๓)

รัฐได้ง่าย³⁸ โดยอาศัยการชี้ให้เห็นข้อบกพร่องของบุคคลากรในคณะสงฆ์ ความจำเป็นที่จะต้องมีการแก้ไข การอ้างบทบาทของสถาบันพระมหากษัตริย์ในฐานะองค์เอกอัครศาสนูปถัมภกตามแนวอุดมการณ์เดิม (อุดมการณ์ธรรมราชา) ทำให้พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงประสบผลสำเร็จอย่างดีในการทำให้อำนาจของฝ่ายอาณาจักรครอบงำฝ่ายพุทธจักรได้อย่างสมบูรณ์³⁹ ไม่ว่าคำกล่าวนี้จะเกินจริงหรือไม่ก็ตาม สิ่งที่จะเห็นได้ชัดก็คือ คติปัญญาอันตรธานนั้นเล่นบทบาทสำคัญในสังคมการเมือง ในฐานะเป็นพลังขับเคลื่อนกระตุ้นเตือนผู้ปกครองให้ตรวจสอบตนเองว่าปฏิบัติหน้าที่อย่างถูกต้องตามครรลองแห่งธรรมหรือไม่

พัฒนาการของกฎหมายพระสงฆ์

พระราชประเพณีอันเกี่ยวเนื่องกับพระพุทธศาสนาในฐานะอัครศาสนูปถัมภกแบ่งเป็น ๒ ลักษณะคือ (๑) การถวายความอุปถัมภ์ด้วยปัจจัย ๔ ได้แก่ การถวายเครื่องนุ่งห่ม อาหารบิณฑบาต เสนาสนะและยารักษาโรค การสร้างหรือปฏิสังขรณ์วัดวาอาราม การทำทานแก่สงฆ์ด้วยที่ดิน เสนาสนะ อาหาร นิเวศน์ ถวายผ้าพระกฐิน จัดเข้าในลักษณะที่ว่านี้ (๒) พระราชกรณียกิจเกี่ยวกับพระธรรมวินัย ได้แก่ การอำนวยการสงฆ์ให้บริสุทธิ์ การบำรุงการศึกษาพระปริยัติธรรม (การแต่งหนังสือ การสังคายนาพระไตรปิฎก) การใช้พระราชอำนาจสั่งการปกครองคณะสงฆ์ การตั้งภิกษุเข้าดำรงตำแหน่งปกครองคณะสงฆ์ การถวายสมณศักดิ์ การชำระมลทินโทษที่อาจเกิดแก่พระภิกษุบางรูป ส่วนที่สองนี้จะเกี่ยวข้องกับการออกพระราชกำหนดกฎหมายพระสงฆ์

การออกพระราชกำหนดเกี่ยวกับข้อปฏิบัติของพระสงฆ์ เกิดขึ้นครั้งแรกในรัชกาลสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี นิธิ เอียวศรีวงศ์ อธิบายว่า เมื่อพระมหากษัตริย์ทรงเน้นบทบาทและหน้าที่ของกษัตริย์ในฐานะบุคคลมากขึ้นกว่าสถาบัน จึงทำให้ความกำกวมระหว่างอำนาจของสมเด็จพระสังฆราชและพระเจ้าแผ่นดินนั้นโน้มเอียงไปในทางที่ว่า พระเจ้าแผ่นดินกำกับอยู่เหนือองค์การปกครองคณะสงฆ์อย่างชัดเจน แม้แต่การชำระให้พระสงฆ์บริสุทธิ์ก็ทำได้โดยอาศัย “อาณานิคม” ส่วนพระองค์ กล่าวคือ ความสามารถทางวิปัสสนา ไม่ใช่อำนาจปกครองขององค์การปกครองคณะสงฆ์อันมีสมเด็จพระสังฆราชเป็นประธาน⁴⁰ พระเจ้ากรุงธนบุรีทรงเป็นพระองค์แรกที่เห็นบทบาทของกษัตริย์ก้าวไกลไปในทางประมุขของศาสนาควบคู่กันไปกับการเป็นองค์ศาสนูปถัมภก เพราะทรงเป็นผู้นำของศาสนาและองค์การศาสนาเช่นนี้เอง จึงได้ทรงออกพระราชกำหนดใน พ.ศ. ๒๓๑๖ ว่าด้วยศีลสิกขาบท มีความอธิบายหลักของพระวินัยโดยย่อนับตั้งแต่ปาราชิก ๔ จนถึงอธิกรณ์สมณะ ๗ พระราชกำหนดฉบับนี้มีได้ประกาศแก่คนทั่วไป แต่มุ่งจะเป็น “กฎให้ไว้แก่สมณผู้รักษาศีลสังวร

³⁸ สมบัติ จันทรวงศ์, อ้างแล้ว, หน้า ๔๓๐.

³⁹ เพิ่งอ้าง, หน้า ๔๓๗. ข้อสรุปนี้ออกจะเหนือจริง เพราะไม่มีเกณฑ์ใดชี้ชัดได้ว่าพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าฯ ทรงประสบผลสำเร็จในการทำให้อาณาจักรมีอำนาจครอบงำศาสนจักรอย่างสมบูรณ์

⁴⁰ นิธิ เอียวศรีวงศ์, *การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี*, อ้างแล้ว, หน้า ๒๕๒-๒๕๓.

วินัย^{๔๑} นับได้ว่า พระราชกำหนดฉบับนี้เป็นจุดเริ่มต้นของการมีพระราชกำหนดที่มุ่งจะบังคับใช้แก่คณะสงฆ์โดยตรง

การออกกฎพระสงฆ์ในสมัยรัชกาลที่ ๑

พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงปราบดาภิเษกขึ้นเป็นปฐมกษัตริย์แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ เมื่อจุลศักราช ๑๑๔๔ ปีชวด จัตวาศก (พ.ศ. ๒๓๒๕) นอกจากจะทรงมีพระราชกรณียกิจในการฟื้นฟูอาณาจักรแล้วยังทรงมีพระราชกรณียกิจในการฟื้นฟูพระพุทธศาสนาอีกด้วย

ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๑ มีความแสดงถึงพระราชปณิธานของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ไว้อย่างเด่นชัดเป็นพิเศษว่า ทรงประกอบด้วยพระมหากษัตริย์ปราชญ์จะให้เป็นประโยชน์แก่สัตว์โลกทั้งปวง มีพระราชปณิธานปรารถนาพระโพธิญาณสัมพัฏฐ (การตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า) “ประกอบด้วยพระมหากษัตริย์ปราชญ์ หากตัดเดือนพระไทยเป็นทำมาดา ภรรยานางจะให้ประโยชน์แก่สัตว์โลกทั้งปวง” นอกจากนี้ ในกฎพระสงฆ์ทุกข้อจะปรากฏความซึ่งแสดงพระคุณธรรมและพระราชจริยาวัตรของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ว่า “จึงสมเด็จบรมนารถบรมบพิตรพระพุทธเจ้าอยู่หัว ผู้ทรงพระคุณธรรมอนันตาสัมภาราติเรก เอกพิณสุทธราชศรัทธา เปนอัครมหาเสนาบดีมหากษัตริย์เจ้าเวียงศรีสวัสดิ์ทั้งพระบริญธิแลปฏิบัติศาสนา ให้ถาวรารุ่งเรืองไปเป็นที่เลื่อมใสในมัสการบูชาแก่เทพยดานุชทั้งปวง” ความดังกล่าวนี้ นอกจากมุ่งแสดงพระราชปณิธาน พระคุณธรรม พระบารมีเนกอนันต์ พระราชศรัทธาหาที่เปรียบมิได้ และว่าทรงเป็นอัครมหาเสนาบดีมหากษัตริย์ปราชญ์พระพุทธศาสนา ยังพยายามแสดงให้เห็นว่า พระมหากษัตริย์แห่งรัตนโกสินทร์ทรงตระหนักในพันธะหน้าที่การอุปถัมภ์บำรุงพระพุทธศาสนา โดยถือเป็นหน้าที่สำคัญที่สุดอย่างหนึ่ง

กฎพระสงฆ์ทุกข้อได้อ้างพันธะหน้าที่ดังกล่าวในการออกกฎพระสงฆ์มาเพื่อจัดระเบียบคณะสงฆ์ในการใช้พระราชอำนาจดังกล่าวนี้ พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงอ้างอุดมการณ์ของพุทธศาสนาและจารีตของพุทธกษัตริย์อันถือสืบเนื่องกันมาตั้งแต่พระเจ้าอชาตศัตรู (ร่วมสมัยกับพระพุทธเจ้า) พระเจ้าอโศกมหาราช แห่งอินเดีย (ครองราชย์เมื่อ พ.ศ. ๒๑๔) เรื่อยมาจนถึงพระเจ้าปรัศมพนาฬมหาราชที่ ๑ แห่ง

^{๔๑} เพิ่งอ้าง , หน้า ๒๕๘-๒๕๙. พระราชกำหนดนี้ออกหลังจากสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีทรงชำระความบริสุทธิ์ของคณะสงฆ์ในหัวเมืองฝ่ายเหนือโดยการพิสูจน์ค่าน้ำแล้ว ๓ ปี พระราชกำหนดนี้แจกแจงศีล ๒๗ ของพระภิกษุเป็นข้อ ๆ โดยถือว่า ศีล ๒๗ เป็นกึ่งก้านสาขาของศีล ๑๐ เป็นกฎที่ให้ไว้แก่สมณะผู้รักษาศีลสังวรวินัย ตอนท้ายกฎระบุว่า “ให้สมณะกุลบุตรผู้ไม่รู้ชัดถกถาบาปที่เล่าเรียนแจ้งใส่ในชั้นธรรมาสน์แล้วจึงให้บวชปรินิพิตตามรับสั่งนี้ทุกประการ” พระราชกำหนดนี้แตกต่างจาก “กฎพระสงฆ์” ที่ออกในสมัยรัชกาลที่ ๑ ในลักษณะสำคัญคือ เป็นแต่เพียงการแจกแจงศีล ๑๐ และสิกขาบท ๒๗๗ ข้อในพระวินัยปิฎก เพื่อให้ผู้จะบวชและไม่มีความรู้ทางบาลีอรรถกถาศึกษาเล่าเรียนให้เข้าใจอย่างถ่องแท้ก่อนบวชในพระศาสนา (ดู พระราชกำหนดของพระเจ้ากรุงธนบุรีว่าด้วยศีลสิกขา. หม่อมเจ้าหญิงถวญหาภิเษกในพระเจ้าบรมวงศ์เธอชั้น ๓ กรมหมื่นภูมินทรภักดี พิมพ์แจกในงานปลงศพพลอนคุณหม่อมพลับผู้มารดา ปีเถาะสัปตศก พ.ศ. ๒๔๕๔ โรงพิมพ์ไทย ณ สพานยศเส)

ลังกา^{๔๒} (ครองราชย์เมื่อ พ.ศ. ๑๖๙๖) การอ้างอุดมการณ์ดังกล่าวนี้ย่อมเป็นที่ยอมรับได้ง่าย เพราะตรงกับ ความคาดหวังของคณะสงฆ์ในพระพุทธศาสนาทุกยุคทุกสมัย และการที่สถาบันพระมหากษัตริย์ใช้พระราช อำนาจมาช่วยค้ำจุนการปกครองคณะสงฆ์ ผดุงความบริสุทธิ์แห่งวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ให้ต้องตามพระวินัย บัญญัตินั้น เป็นหน้าที่ตามประเพณีหรือตามความคาดหวังของสังคมไทยมานานแล้ว แม้ว่าอาจไม่ได้ออก กฎหมายอย่างชัดเจนดังเช่นพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ได้ทรงทำก็ตาม กฎพระสงฆ์ที่ออกในรัชกาลที่ ๑ จึง นับได้ว่าสืบเนื่องกับหน้าที่ของสถาบันกษัตริย์ตามพระราชประเพณีอันมีมาแต่สมัยกรุงศรีอยุธยา^{๔๓} ลักษณะ สำคัญของกฎพระสงฆ์ที่ออกในรัชกาลที่ ๑ คือมีข้อกำหนดชัดเจนว่าพระสงฆ์และราชาคณะต้องทำหรือต้อง ไม่ทำอะไร ซ้ำยังมีการกำหนดโทษฝ่าฝืนไว้พร้อมเสร็จทุกมาตรา^{๔๔} แม้กรณีนี้ไม่ใช่กรณีแรกในประวัติศาสตร์ การเมืองการปกครองและศาสนา แต่เป็นครั้งแรกที่มีการออกกฎพระสงฆ์ซึ่งมีลักษณะเป็นลายลักษณ์อักษร และเป็นทางการเช่นนี้

อนึ่ง หากพิจารณาถึงอุดมคติเกี่ยวกับรัฐ^{๔๕} และข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์สมัยนั้น การออก กฎหมายพระสงฆ์มีความหมายไม่เพียงแต่เป็นการชำระความบริสุทธิ์ของพระสงฆ์และฟื้นฟูพระศาสนาเท่านั้น ยังหมายถึงการฟื้นฟูประเทศโดยตรงอีกด้วย ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น ยังไม่มีแนวคิดเรื่องการแยกศาสนา ออกจากรัฐ ศาสนาคืออุดมคติของรัฐ กิจกรรมด้านศาสนาก็คือกิจการของรัฐ ดังจะเห็นว่า เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงขึ้นครองราชย์ ได้ทรงฟื้นฟูการปกครองคณะสงฆ์โดยจัดระเบียบการปกครอง

^{๔๒} พระเจ้าปรักรมพามหาราช ที่ ๑ เป็นกษัตริย์ลำดับที่ ๑๑๙ ของลังกา อยู่ที่ไม่ไกลลวะ เมื่อทรงได้ราชสมบัติและปราบปรามหัวเมืองต่าง ๆ รวบรวมอำนาจได้สำเร็จแล้ว ได้ทรงปรารภถึงสังฆมณฑลในลังกาทวีป จึงให้ขุนนางสงฆ์พระมหากัสสปเถระผู้มีนิวาสถานอยู่ ณ อุทุมพรคิริวิหารเป็นประธานทำสังคายนาพระธรรมวินัย รวบรวมพระสงฆ์ (มหาวิหาริกาย กับ อภัยคิริวิหาริกาย ซึ่งแตกกันตั้งแต่สมัยพระเจ้าวัฏฏคามนีอภัย ครองราชครั้งที่สองเมื่อ พ.ศ. ๔๕๔) เข้าเป็นนิกายเดียวกัน และให้เลิกเหล่าภิกษุสงฆ์เสียจนสิ้นพระศาสนา พระสงฆ์ลังกาจึงกลับคืนเป็นนิกายเดียวกันตั้งแต่ครั้งนั้นด้วยอำนาจของพระเจ้าปรักรมพามหาราช พระธรรมวินัยที่สังคายนาครั้งนี้เองได้กลายเป็นแบบแผนแพร่หลายมาทางสยาม เขมร พม่า รามัญในชั้นหลัง สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ, *เรื่องประติฐานพระสงฆ์สยามในลังกาทวีป*. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๖), หน้า ๑๐๕-๑๐๖.

^{๔๓} นิธิ เอียวศรีวงศ์, *การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี*. อ้างแล้ว, หน้า ๒๖๑.

^{๔๔} เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๖๐.

^{๔๕} ความคิดทางการเมืองที่ชนชั้นนำในรัชกาลที่ ๑ สถาปนาขึ้นเพื่อเป็นอุดมการณ์ของรัฐ เป็นความคิดที่เลือกสรรมาจากความคิดทางพระพุทธศาสนา ตามหลักการของพระพุทธศาสนาที่ได้รับการเน้นในรัชกาลที่ ๑ “จักรวรรดิ” อันมีกรุงรัตนโกสินทร์เป็นศูนย์กลางย่อมประกอบด้วยมนุษย์ที่มีวิชาและมีความทุกข์ การปกครองจึงควรเป็นไปเพื่อผลในทางเอื้อเพื่อให้คนทั้งหลายได้สั่งสมปัญญาและประกอบกุศลกรรมเพื่อให้แต่ละคนได้ดำเนินไปตามวิถีทางสู่อุดมคติของชีวิตตามพระพุทธศาสนา คือนิพพาน ดังนั้นพระมหากษัตริย์แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ซึ่งเป็นพระโอรสองค์แรกและเป็นธรรมราชาธิราช จึงทรงทำหน้าที่ดูแลให้คนทั้งใน “จักรวรรดิ” มีวิถีชีวิตที่ถูกต้องตามหลักการของพระพุทธศาสนาที่ได้รับการเน้นในเวลานั้น ดู สายชล สัตยานุรักษ์, *พุทธศาสนากับแนวคิดทางการเมือง ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก (พ.ศ. ๒๓๒๕-๒๓๕๒)*. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๖), หน้า ๒๒๔-๒๒๙.

ใหม่ทันที มีการออกกฎหมายพระสงฆ์เป็นจำนวนมากถึง ๗ ข้อในช่วงแรกคือ ปี จ.ศ. ๑๑๔๔-๑๑๔๕ ต่อมาในปี จ.ศ. ๑๑๕๐ ได้ทรงมีพระบรมราชโองการให้ชำระพระไตรปิฎก ปีถัดมาคือ จ.ศ. ๑๑๕๑ จึงออกกฎหมายพระสงฆ์ข้อ ๘ ต่อมา จ.ศ. ๑๑๕๖ จึงออกกฎหมายพระสงฆ์ข้อ ๙ และกฎหมายพระสงฆ์ข้อ ๑๐ เมื่อ จ.ศ. ๑๑๖๓ ส่วนการชำระกฎหมายเกิดขึ้นหลังการชำระพระไตรปิฎกถึง ๑๖ ปี เมื่อคำนึงว่า การสถาปนากรุงรัตนโกสินทร์เกิดขึ้นในขณะที่ประเทศระส่ำระสายจากผลพวงของสงคราม การเสียกรุงศรีอยุธยา และวิกฤตในปลายรัชสมัยสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี พระราชภาระเร่งด่วนของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ก็คือการฟื้นฟูประเทศให้กลับสู่ความเจริญรุ่งเรืองโดยเร็ว นอกจากการสงครามเพื่อป้องกันประเทศและการจัดระบบการปกครองภายในแล้ว พระราชภารกิจที่ต้องทรงกระทำควบคู่กันไปก็คือ การทำนุบำรุงพระพุทธศาสนาโดยเฉพาะการจัดการปกครองคณะสงฆ์ การออกกฎหมายพระสงฆ์จึงมีความหมายในแง่การฟื้นฟูอุดมคติของรัฐด้วย⁴⁶ อย่างไรก็ตาม ก็จะได้เห็นข้างหน้าว่า กฎหมายพระสงฆ์บางข้อที่ประกาศออกมาบังคับใช้นั้นมีเหตุผลในทางการเมืองอย่างเด่นชัด

โครงสร้างของกฎหมายพระสงฆ์

กฎหมายพระสงฆ์เป็นพระราชกำหนดกฎหมาย ที่พระมหากษัตริย์ทรงประกาศให้บังคับแก่พระสงฆ์และบุคคลที่มีหน้าที่รับผิดชอบ หรือมีส่วนเกี่ยวข้องกับพระศาสนา เจ้าหน้าที่ของรัฐ และอาณาประชาราษฎร มีทั้งหมด ๑๐ ข้อ แต่ละข้อประกอบด้วยส่วนต่าง ๆ ดังนี้

ส่วนที่ ๑ แสดงให้ทราบว่า กฎนี้ทรงประกาศบังคับใช้แก่บุคคลใดบ้าง ในเมืองหรือพื้นที่ใดบ้าง เริ่มด้วยคำว่า “กฎนี้ให้ไว้แก่ . . .”

ส่วนที่ ๒ แสดงพระราชปณิธาน พระคุณธรรม และพระจริยาวัตรของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ รัชกาลที่ ๑ และการเสด็จออกพระที่นั่งเพื่อมีพระราชโองการ ความส่วนนี้เหมือนกันทุกข้อ ยกเว้นกฎข้อ ๑ แสดงพระราชปณิธานไว้โดดเด่นเป็นพิเศษ

ส่วนที่ ๓ แสดงหลักการและเหตุผลในการออกพระราชกำหนด “กฎหมายพระสงฆ์” แต่ละข้อ กฎหมายพระสงฆ์ที่มีหลักการและเหตุผลกำกับไว้ ได้แก่ กฎข้อ ๑-๔, ข้อ ๖-๘ และ ข้อ ๑๐ ส่วนข้อที่ไม่มีความส่วนนี้ได้แก่ กฎข้อ ๕ และ ๙

ส่วนที่ ๔ แสดงพระราชปรารภ ได้แก่ เหตุการณ์หรือกรณีสำคัญที่เกิดขึ้นจริง เป็นกรณีที่จะต้องมีการออกพระราชกำหนดเพื่อป้องกันมิให้เกิดเหตุการณ์ดังกล่าวขึ้นอีก ความส่วนนี้เริ่มต้นด้วยคำว่า “แลทุกวันนี้อาณาประชาราษฎร . . .” หรือ “แลภิกษุสงฆ์ทุกวันนี้ . . .” แต่ในบางข้อจะกล่าวถึงเหตุการณ์นั้น ๆ โดยตรง

⁴⁶ สายชล สัตยานุรักษ์, เพิ่งอ้าง, หน้า ๑๙๙-๑๙๙. กล่าวถึงสาเหตุสำคัญหลายประการที่ทำให้ชนชั้นนำเลือกพระพุทธศาสนาขึ้นมาเป็นอุดมการณ์หลักของรัฐ เช่น การสร้างความชอบธรรมแก่ระบบการเมืองและผู้ปกครองกลุ่มใหม่ที่มีลักษณะแตกต่างจากชนชั้นนำในปลายอยุธยา ซึ่งได้อำนาจมาหลังการจลาจลและการสำเร็จโทษพระมหากษัตริย์พระองค์ก่อน ความปรารถนาที่จะสร้างความชอบธรรมแก่ระบบการเมืองใหม่ที่มีกรุงรัตนโกสินทร์เป็นศูนย์กลาง เนื่องจากคนส่วนใหญ่ใน “จักรวรรดิ” นับถือพระพุทธศาสนา ชนชั้นนำจึงเลือกเอาระบบศีลธรรมและราชธรรมทางพระพุทธศาสนามาเน้นเป็นพิเศษในปริมณฑลแห่งรัฐที่สถาปนาขึ้นใหม่

เช่น กฎพระสงฆ์ข้อ ๕ กล่าวถึงไช้มา (และคนอื่น ๆ) ต้องเมณฺพาราชิก หรือกฎพระสงฆ์ข้อ ๙ กล่าวถึงมหาสินเป็นพระครูอยู่วัดนากกลาง ปลอมตัวเข้าไปหาห้องข้างหลวงในกรมสมเด็จพระเจ้าหลานเธอเจ้าฟ้าอภัยธิเบศ

ส่วนที่ ๕ แสดงพระราชกำหนดกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนั้น ๆ บังคับว่า ให้นุคคลใดทำหรือไม่ให้ทำการใดบ้าง เริ่มต้นด้วยคำว่า “แต่นี้สืบไปเบื้องหน้า . . .”

ส่วนที่ ๖ ส่วนนี้ต่อเนื่องกับความในส่วนที่ ๕ เป็นการระบุโทษหรือลักษณะโทษที่ผู้ล่วงละเมิดพระราชกำหนดจะได้รับ มักขึ้นต้นด้วยประโยคว่า “ถ้าแล . . .ผู้ใด ๆ มิได้กระทำตามพระราชกำหนดกฎหมายนี้ . . .”

ส่วนที่ ๗ แสดงวันเดือนปีที่ประกาศใช้กฎพระสงฆ์แต่ละข้อ วันเดือนปีที่ปรากฏในแต่ละข้อ กำหนดตามระบบจันทรคติและปีจุลศักราช เริ่มต้นด้วยคำว่า “กฎนี้ให้ไว้ ณ วัน . . .”

สาระสำคัญในกฎพระสงฆ์

จากการศึกษากฎพระสงฆ์โดยละเอียดพบว่า พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงออกกฎพระสงฆ์ เริ่มตั้งแต่ปีจุลศักราช ๑๑๔๔ – ๑๑๖๓ (พ.ศ. ๒๓๒๕-๒๓๔๔) รวมทั้งหมด ๑๐ ข้อ และกฎเหล่านี้ทรงให้ไว้แก่ผู้เกี่ยวข้องและมีส่วนรับผิดชอบทั้ง ๒ ฝ่ายคือ ฝ่ายฆราวาส และฝ่ายสงฆ์ กฎพระสงฆ์เกือบทั้งหมดให้ไว้ทั้งแก่ฝ่ายฆราวาส เจ้าหน้าที่ของรัฐและฝ่ายสงฆ์ กฎที่ให้ไว้แก่ฆราวาสฝ่ายเดียว ได้แก่ ข้อ ๘ และข้อ ๑๐ ส่วนกฎที่ให้ไว้แก่พระสงฆ์ฝ่ายเดียวคือ ข้อ ๙

กฎพระสงฆ์ไม่ได้เป็นพระราชกำหนดที่ประกาศออกมาใช้ในวันเวลาเดียวกันและมีระยะเวลาประกาศใช้ไม่คงที่ ขึ้นอยู่กับเหตุการณ์และสถานการณ์ที่เกี่ยวข้อง การออกกฎพระสงฆ์คล้ายจะเลียนแบบอย่างการบัญญัติพระวินัยของพระพุทธเจ้า กล่าวคือ เมื่อมีเหตุเกิดก่อนแล้วจึงมีการออกพระราชกำหนดภายหลัง โดยเอาเหตุนั้น ๆ มาปรารภ ผู้เป็นต้นเหตุจะไม่ถูกลงโทษเนื่องจากยังไม่มีพระราชกำหนดมาก่อน สรุปลำดับเวลาออกกฎพระสงฆ์ดังนี้ ในปีจุลศักราช ๑๑๔๔ มีการประกาศใช้กฎพระสงฆ์เพียงข้อเดียว คือ ข้อ ๑ แต่ในปีถัดมาคือ ปี จ.ศ. ๑๑๔๕ มีการประกาศใช้กฎพระสงฆ์ถึง ๖ ข้อด้วยกัน ได้แก่ ข้อ ๒ - ๗ จากนั้นว่างเว้นไปถึง ๕ ปี พอถึงปี จ.ศ. ๑๑๕๑ จึงมีการประกาศใช้กฎพระสงฆ์ข้อ ๘ และอีก ๕ ปีต่อมาคือ จ.ศ. ๑๑๕๖ จึงประกาศใช้กฎพระสงฆ์ข้อ ๙ และกว่าจะมีกฎพระสงฆ์ข้อ ๑๐ ออกมาก็ล่วงเวลาถึง ๗ ปี (จ.ศ. ๑๑๖๓) หลังจากปีจุลศักราช ๑๑๖๓ (พ.ศ. ๒๓๔๔) จนสิ้นรัชกาลพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ (จ.ศ. ๑๑๗๑) ไม่ปรากฏหลักฐานใดบ่งชี้ว่ามีการออกกฎพระสงฆ์เพิ่มเติม

สำหรับเขตพื้นที่ที่ประกาศใช้พระราชกำหนดนี้ กฎพระสงฆ์ระบุว่าทรงให้ไว้แก่บรรดาข้าราชการบริพาร ข้าราชการ ทหารพลเรือนและพระสงฆ์คามวาสีอริยวาสีทั้งในกรุงนอกกรุงเทพมหานคร ในหัวเมืองเอกโทตรี จัตวา ตามความในพระราชกำหนดเก่า ฉบับที่ ๓๓ ประกาศเมื่อจุลศักราช ๑๑๒๐ (พ.ศ. ๒๓๐๑) ปีเถาะเอกศก เมืองเอก โท ตรี จัตวา ได้แก่เมืองต่าง ๆ ต่อไปนี้

(๑) เมืองเอก ได้แก่ เมืองพิษณุโลก และนครศรีธรรมราช

(๒) เมืองโท ได้แก่ เมืองสวรรคโลก สุโขทัย (โสทรโขไทย) กำแพงเพชร นครราชสีมา เพชรบูรณ์ ตะนาว

(๓) เมืองตรี ได้แก่ เมืองพิชัย (พิไชย) พิจิตร นครสวรรค์ จันทบุรี ไซยา ชุมพร พัทลุง

(๔) เมืองจัตวา ได้แก่ เมืองบัวชุม ไชยบาดาล ระยอง ชลบุรี สมุทรสาคร สมุทรปราการ บางละมุง กุยบุรี (เมืองกุย) ปราณบุรี นนทบุรี ไชยนาท (ไชยนาฏบุรี) มโนรม สรรค์บุรี อินทบุรี พรหมบุรี ลพบุรี สุพรรณบุรี ศรีสวัสดิ์ ไทรโยค อะเจ็งเทรา นครไชยศรี ราชบุรี วิเศษไชยชาญ เพชรบุรี สมุทรสงคราม ประจิมบุรี นครนายก สระบุรี

วิเคราะห์สาระสำคัญใน “กฎพระสงฆ์”

หลักการพื้นฐานของ “กฎพระสงฆ์”

กล่าวได้ว่า “กฎพระสงฆ์” ทั้งหมดวางอยู่บนหลักการแห่งพระธรรมวินัย มาตรฐานที่ใช้เป็นกรอบพิจารณาว่าพฤติกรรมชนิดใดของภิกษุสามเณรหรือฆราวาสควรอนุญาตหรือห้ามล้งนมาจากหลักแห่งศีล ๒๒๗ ข้อซึ่งเรียกว่า ปาฏิโมกขสังวรศีล และข้อห้ามหรือข้อวัตรปฏิบัติอื่น ๆ ที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้แต่จัดไว้ในนอกพระปาฏิโมกข์ นอกจากนี้กฎพระสงฆ์ยังอ้างอิงคติความเชื่อทางพระพุทธศาสนา เช่น หลักการทำบุญ ไตรสิกขา ซึ่งสืบค้นได้จากพระไตรปิฎก อรรถกถาและคัมภีร์อื่น ๆ ถือเป็นความพยายามรื้อฟื้นพระศาสนาโดยย้อนกลับไปหารากเหง้าและแบบแผนอันถูกต้องตามหลักพระศาสนาของผู้ปกครองสมัยนั้น

กฎพระสงฆ์ข้อ ๑ ได้อ้างถึงแนวความคิดเรื่องการบำเพ็ญทาน (อันเป็นหนึ่งใน บุญกิริยาวัตถุ) ในส่วนพระราชปรารภ กฎพระสงฆ์ได้อ้างถึงหลักแห่งการบำเพ็ญทานที่ว่า “พระธรรมเทศนาแลสั่งแดงพระธรรมเทศนาให้ธรรมเป็นทานนั้น มีผลประเสริฐกว่าสรรพทานทั้งปวง ชื่อว่าให้พระนิพพานเป็นทาน” และด้วยเหตุที่พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงพระกรุณาจะแสวงหาอุบายให้สมณพราหมณ์เสนาบดีประชาราชกรทั้งปวงได้สมบัติทั้ง ๓ ประการคือ มนุษย์สมบัติ สวรรค์สมบัติ และนิพพานสมบัติ พ้นจากทุกขในวัฏฏสงสาร จึงทรงอนุเคราะห์ให้ข้าทูลละอองธุลีพระบาทผู้ใหญ่ผู้น้อยสมาทานไตรสรณคมน์ ศีล ๕ ศีล ๘ ศีล ๑๐ ในสำนักพระสงฆ์ทุกวัน นอกจากนี้ก็ได้ทรงตั้งกองทานพระราชกุศลโดยจัดให้มีการแสดงพระธรรมเทศนา ซึ่งทรงถือว่าเป็นการให้นิพพานเป็นทาน

กฎพระสงฆ์ข้อ ๑ แสดงให้เห็นว่า แม้พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ จะทรงยึดถือคติที่ว่า การแสดงมหาเวสสันดรชาดก เป็นเทศนาทานอันยอดเยี่ยม เพราะทำให้ได้พบ “พระพุทธบาทสมเด็จพระศรีอาริยมุตไตรเจ้า” ในอนาคต โดยอ้างถึงตำนานพระมาลัยเถระซึ่งไม่มีในพระไตรปิฎก แต่ในทางปฏิบัติ ก็ทรงเห็นว่าจะต้องปฏิบัติอย่างถูกต้องตามหลักในพระไตรปิฎกและพระวินัยสิกขาบท มิฉะนั้นก็จะไม่ได้านิสงส์ดังกล่าว แสดงว่าพระองค์ทรงพิจารณาเห็นความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันระหว่างธรรมกับวินัย ดังนั้นเมื่อทรงพบว่าการแสดงมหาเวสสันดรชาดก มีอรรถกถาและคำอธิบายที่คลาดเคลื่อนหรือไม่ก็ไม่ได้” พระสงฆ์ผู้แสดง “บางจำพวกมิได้เล่าเรียนพระไตรปิฎก ได้แต่เมื่อความแปลร้อยเป็นกาพยกลอน แล้วก็มาสั่งแดงถ้อยคำตลกขะนองหยาบช้า เห็นแก่ลาภสการเลี้ยงชีวิต มิได้คิดจะร่ำเรียนสืบไป” อันจะเป็นเหตุไม่พ้นภัยในวัฏสงสารและตกไปสู่อบายภูมิ จึงทรงให้สมเด็จพระสังฆราช พระราชาคณะ นักปราชญ์ราชบัณฑิต พิจารณาตรวจสอบดูในพระไตรปิฎก ทรงพบว่า “ผู้สั่งแดงและผู้ฟังธรรมอันประมาทกล่าวถ้อยคำตลกขะนอง เอา

ธรรมนั้นมากล่าวเป็นธรรม โทษนั้น เปนครูโทษอันใหญ่หลวง” จึงทรงพระกรุณาออกกฎหมายมาเพื่อบังคับให้ “สำแดงแลฟังแต่ตามวาระพระบาฬีและอรรถกถาฎีกา”

บทบัญญัติเรื่องการแสดงธรรมเทศนาลักษณะนี้ยังปรากฏในกฎพระสงฆ์ข้อ ๑๐ กล่าวคือ ทรงมีพระราชปรารภว่า ภิกษุสามเณร “ลางจำพวกเปนนักสวด สับประทุยกนิมนสวดพระมาลัย ไม่สวดต้องตามเนื้อความพระบาฬี ร้องเป็นลำนำ แยก จีน ญวน มอญ ฝรั่ง” ดังนั้น จึงมีพระราชกำหนดห้ามไว้ว่า “อนึ่ง ถ้าผู้ใดล้มตาย ห้ามอย่าให้เจ้าภาพนิมนพระสงฆ์สวดพระมาลัย ให้นิมนสวดแต่พระอะภิธรรม แลสวดให้สำรวดไปปรกติ อย่าให้ร้องเป็นลำนำแยก จีน ฝรั่ง มอญ” ส่วนฆราวาส ถ้าจะช่วยสวดพระมาลัย ก็อนุญาตให้สวดได้ “แต่อย่าให้สวดเป็นลำนำตะหลก ขนอง” ผู้ใดขึ้นคบหาพระสงฆ์สามเณรให้สวดพระมาลัยเล่นตลกขนอง “จะเอาตัวเป็นโทษจงหนัก”

หลักสำคัญที่สุดและเกี่ยวเนื่องกับการออกกฎพระสงฆ์โดยตรงก็คือ หลักการอันถือว่าเป็นรากเหง้าแห่งพระศาสนา ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๒ กล่าวว่า ทรงมีพระราชอุตสาหะมิได้คิดแก่พระกายและพระชนม์ชีพจนได้ ศิริราชสมบัติ “ทั้งนี้ด้วยตั้งพระไทยจะบำรุงพระบวรพุทธศาสนาตามพระพุทธรูปว่า พระปาติโมกขสังวรวิไนยนี้ชื่อว่าพระศาสนา ถ้าพระภิกษุยังทรงพระปาติโมกขบริบูรณ์อยู่ตราบใด ชื่อว่าพระศาสนายังตั้งอยู่ตราบนั้น”

ความที่ว่า “พระปาติโมกขสังวรวิไนยนี้ชื่อว่าพระศาสนา ถ้าพระภิกษุยังทรงพระปาติโมกขบริบูรณ์อยู่ตราบใด ชื่อว่าพระศาสนายังตั้งอยู่ตราบนั้น” สะท้อนแนวความคิดสำคัญเกี่ยวกับความเจริญและความเสื่อมของพระศาสนาในจาริตของพระพุทธศาสนาเถรวาทที่เน้นการปฏิบัติพระวินัยอย่างเคร่งครัด การปฏิบัติตามวินัยสิกขาบท ๒๒๗ ข้อของพระสงฆ์เป็นความเจริญมั่นคงของพระพุทธศาสนา และในทางกลับกัน การไม่ธำรงรักษาสิกขาบทเหล่านี้ไว้ย่อมเป็นความเสื่อมอย่างยิ่ง เพราะ “พระปาฏิโมกขสังวรวิไนย คือพระศาสนา”^{๑๗} ด้วยเหตุที่ทรงคำนึงถึงหลักการนี้ พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ จึงทรงพระราชศรัทธาบริจาคพระราชทรัพย์จำนวนมาก ถวายเป็นจตุปัจจัยทานแด่พระสงฆ์ และมีพระราชโองาตักเตือน “เพื่อจะให้พระสงฆ์ทั้งปวงในกรุงนอกกรุงเทมมหานครแลนานาประเทศ ให้ทรงพระปาติโมกขสังวรศีลบริสุทธิ ให้เป็นเนืองนิตย์แก่สัตว์โลก” และกล่าวได้ว่า กฎพระสงฆ์ส่วนใหญ่ประกาศออกมาภายใต้หลักการนี้

นอกจากนี้ กฎพระสงฆ์ยังพยายามแสดงให้เห็นว่า พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงเข้าพระทัยวัตถุประสงค์และหน้าที่สำคัญของการบวชและกิจกรรมอื่น ๆ ที่เกี่ยวเนื่องกับการบวชเป็นอย่างดี ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๔ กล่าวถึงประเพณีการบวชของพระสงฆ์สามเณรที่ถูกต้องตามพุทธรูปว่า จะต้องรักษารูระ ๒ ประการคือ คันถธุระ (การศึกษาพระปริยัติเล่าเรียนพระไตรปิฎก) และวิปัสสนาธุระ (การปฏิบัติกรรมฐาน

^{๑๗} อรรถกถาพระวินัยชื่อ สมันตปาสาทิกา วิชาโดยพระพุทโธมหาราช (ชาวอินเดีย มีอายุอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ ๑๐) กล่าวเน้นความสำคัญพระวินัยว่า “เป็นอายุพระพุทธศาสนา เมื่อพระวินัยตั้งอยู่พระพุทธศาสนาก็จัดว่าดำรงอยู่” ดังนั้น ในสายของเถรวาท เมื่อมีการสังคายนาพระไตรปิฎกจึงสังคายนาพระวินัยก่อนพระสูตรและพระอภิธรรม โปรดดูในมหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์, พระวินัยปิฎก เล่ม ๑ ภาค ๑ มหาวีรยงค์ ปฐมภาค และอรรถกถา. (กรุงเทพฯ: เฉลิมชาตการพิมพ์, ๒๕๒๕), หน้า ๒๔ และ ๓๔.

เจริญภาวนา) ทั้งนี้ก็เพราะว่า เมื่อจิตใจพระสงฆ์แปรไปสู่มหาลงในกิเลส เมื่อระลึกถึงจดจ่ออยู่ในระหัดทั้งสอง ประการก็จะทำให้จิตสงบลง ทั้งจะเป็นผลให้ได้มรรคผลพ้นจากสงสารทุกข์ ดังนั้น ในกฎพระสงฆ์หลายข้อ โดยเฉพาะในข้อ ๔ จึงกำหนดให้พระภิกษุสามเณรที่บวชใหม่ปฏิบัติตามบทบัญญัติพระวินัย อยู่ณิสัย (มีอุปัชฌาย์อาจารย์คอยดูแล)⁴⁸ ศึกษาธรรมะทั้งสองประการในสำนักของครูอุปัชฌาย์อาจารย์ ให้อุปัชฌาย์อาจารย์กำชับดูแลเอาใจใส่ให้ปฏิบัติในระหัดสองประการ เพราะเมื่อ "มิได้อยู่ในนิสสัยอุปัชฌาย์อาจารย์ ๗ ก็เมินเสียมิได้กำชับว่ากล่าวให้ประพฤติแต่ตามอำเภอใจ มิได้รู้เรียนเอาธรรมอันใดที่จะห้ามจิตรบาย ก็ชวนกันกระทำอะกุศลหลายชั่วทำร้ายแผ่นดินแลพระศาสนา" ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๓ ข้อ ๔ ข้อ ๘ และข้อ ๑๐ มีข้อความกล่าวตักเตือนบรรดาพระอุปัชฌาย์อาจารย์ที่ละเลยไม่ปฏิบัติหน้าที่แนะนำสั่งสอนบอกกล่าวให้พระสงฆ์สามเณรที่ผู้อยู่ในปกครองบำเพ็ญธรรมพระศาสนา พวกนั้นละเมิดพระวินัย ว่าเป็นเหตุให้เกิด "มหาโจรปล้นพระศาสนา"

ไม่ว่าการอ้างอิงหลักพระธรรมวินัยจะเกิดขึ้นด้วยวัตถุประสงค์ที่ว่า เพื่อจะให้พระสงฆ์ยอมรับพระราชอำนาจในการตราพระราชกำหนดของพระมหากษัตริย์ได้ง่าย ซึ่งจะส่งผลให้อาณาจักรจะได้มีอำนาจในการควบคุมคณะสงฆ์ตั้งที่นักวิชาการด้านรัฐศาสตร์หรือนักประวัติศาสตร์กล่าวไว้หรือไม่ก็ตาม แบบอย่างที่ว่า "กฎหมายพระสงฆ์จะต้องไม่ขัดแย้งกับพระธรรมวินัย" นี้ ก็ได้มีการยอมรับนับถือปฏิบัติมาจนปัจจุบัน

การละเมิดพระวินัยของพระสงฆ์ในสมัยรัชกาลที่ ๑

มาตรฐานตัดสินการปฏิบัติของพระสงฆ์คือพระวินัย จากแนวความคิดที่ว่า "พระปาติโมกขสังวรศีล คือ พระศาสนา" จึงอาจถือได้ว่า พระศาสนาในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นอยู่ในสภาพเสื่อมโทรม เพราะพระสงฆ์จำนวนมากละเมิดปาฏิโมกขสังวรศีล กฎพระสงฆ์ได้สะท้อนให้เห็นว่า ในสมัยนั้นมีพระสงฆ์เป็นจำนวนมากนับแต่ชั้นพระราชคณะจนถึงภิกษุสามเณรพากันละเมิดพระวินัยสิกขาบทตั้งแต่อาบัติเล็กน้อย เช่น การประพฤติอนาจาร ปาปสมาจาร อนธนา จนถึงอาบัตินักสูงสุด คือ ปาราชิก

กฎพระสงฆ์ข้อ ๑ ระบุลักษณะความผิดคือการแสดงธรรมเทศนาด้วยถ้อยคำตลกคะนอง แต่ไม่ระบุผู้กระทำผิดโดยตรง กฎพระสงฆ์ข้อ ๒ ระบุว่า สมิริก วัดบางหว้าใหญ่ รับข้าวของเงินทองของอี่เพงไว้เป็นจำนวนมาก ตามพระวินัยบัญญัติ การรับของฝากจากฆราวาสเป็นอาบัติปาจิตตีย์ซึ่งเป็นโทษเบา แต่เนื่องจากอี่เพงเป็นกบฏมีโทษถึงตาย ทรัพย์ของอี่เพงตกเป็นของแผ่นดินตามบทพระไอยการ ความผิดของสมิริกจึงเกี่ยวเนื่องกับอาณาจักรด้วย เพราะสมิริกปิดบังไว้ไม่บอกกล่าวให้บุคคลอื่นรู้ พระราชกำหนดระบุโทษเป็นอาบัติปาราชิกข้อข้อหินนาทาน (ลักทรัพย์) ความผิดเกี่ยวกับหินนาทานปาราชิกอีกกรณีหนึ่งระบุไว้ในกฎพระสงฆ์

⁴⁸พระวินัยกำหนดให้พระภิกษุมีพรรษาดำกว่า ๕ ลงมาถึง "ณิสัย" (อยู่ภายใต้การปกครองของอุปัชฌาย์หรืออาจารย์) มีอุปัชฌาย์หรืออาจารย์คอยดูแลเรื่องวัตรปฏิบัติ การดำรงชีวิต และการศึกษาหลักธรรม ภิกษุที่ได้รับอนุญาตให้พินิสัย (เรียกว่า นิสัยมุตตะกะ) จะต้องมีพรรษา ๕ ขึ้นไปแต่ยังไม่ถึง ๑๐ พรรษา มีวุฒิภาวะพอที่จะรักษาดนเองอยู่ตามลำพังได้ แต่ถึงแม้มีพรรษา ๕ ขึ้นไปแต่ไม่มีวุฒิภาวะพอจะรักษาดนเองอยู่ตามลำพังได้ ก็ยังให้ตือนิสัยอยู่ในความคุ้มครองหรือการปกครองของอุปัชฌาย์อาจารย์ต่อไป

ข้อ ๕ คือกรณีไช้ชูและไช้แก้ว ส่วนกรณีความผิดเกี่ยวเนื่องกับการรับของอันไม่ควรแก่สมณะมีโทษไม่ถึงชั้นอาบัติปาราชิกระบุไว้ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๖

ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๖ กล่าวถึงการละเมิดวินัยที่เป็นอาบัติหนักแต่ไม่ถึงชั้นปาราชิกไว้ กล่าวคือ ภิกษุและสามเณรไม่รักษาสิกขาบท มักมากโลภรับเงินทองของอันไม่ควรด้วยกิจพระวินัย สังสมทรัพย์สิ่งของ เทียวผสมผสานทำการของฆราวาส การศพบการเบญจา เป็นหมอนวด หมอยา หมอดู ใช้สอยอาสาศการคุณุศลและให้สิ่งของต่าง ๆ แก่คุณุศลเพื่อจะเป็นประโยชน์จะให้เกิดลาภเลี้ยงชีวิตผิดธรรม ความผิดที่ระบุไว้ในกฎพระสงฆ์ข้อนี้ตามวินัยบัญญัติโทษสูงสุดที่จะปรับได้คือ สังฆาทิเสส ข้อที่ ๑๓ ห้ามประทุษร้ายตระกูล เป็นโทษหนักมีวิธีแก้ไขให้บริสุทธิ์ได้ ส่วนอาบัติปาราชิกนั้นผู้ละเมิดจะขาดจากความเป็นภิกษุทันที ไม่มีทางแก้ไขได้ การประทุษร้ายตระกูลเป็นอาบัติหนักข้อหนึ่งที่ถูกระบุในกฎพระสงฆ์

ในกฎพระสงฆ์ ข้อที่ ๓ ระบุความผิดชั้นอาบัติปาราชิกคือ การขูดอดุตรมนุษยธรรม เนื่องจากกฎพระสงฆ์ข้อนี้เกี่ยวเนื่องกับเหตุการณ์กบฏที่เกิดขึ้นในขณะนั้นด้วยจึงมีผลสำคัญต่อการกำหนดรูปแบบการปกครองคณะสงฆ์ที่ถือได้ว่าเป็นรูปธรรมมากที่สุดในกฎพระสงฆ์ทั้งหมด กรณีกบฏมีผลต่อบทพระราชกำหนดตอนท้ายในกฎพระสงฆ์ข้อ ๒ และมีผลต่อการออกกฎพระสงฆ์ข้อ ๔ ด้วย ซึ่งจะเห็นว่าในกฎข้อ ๔ นั้นจะไม่มีการระบุความผิดที่เกี่ยวเนื่องกับพระวินัยอย่างชัดเจน แต่มุ่งกล่าวแสดงความสำคัญของการปฏิบัติหรือการทอดทิ้งธุระสองประการคือ คันถธุระและวิปัสสนาธุระของพระสงฆ์ (รายละเอียดจะเสนอข้างหน้า)

กรณีภิกษุต้องอาบัติปาราชิกและมีผลกระทบต่อนคณะสงฆ์อย่างชัดเจน ได้แก่ กรณีความผิดที่ระบุในกฎพระสงฆ์ข้อ ๕ เนื่องจากบรรดาภิกษุที่ต้องอาบัติปาราชิกเหล่านั้นยังแอบแฝงอยู่ในพระศาสนาปฏิญาณตนเป็นภิกษุทำสังฆกรรมร่วมกับพระสงฆ์รูปอื่น มีผลให้สังฆกรรมที่ทำไปแล้วเป็นโมฆะไม่มีผลตามพระธรรมวินัย กรณีไช้มาในกฎพระสงฆ์ข้อ ๕ แสดงให้เห็นว่าผู้กระทำความผิดเป็นภิกษุระดับพระเถระ มีฐานะเป็นอุปัชฌาย์ นอกจากนี้เมื่อพิจารณาร่วมกับรายการผู้กระทำความผิดในกฎพระสงฆ์ข้อ ๔ และข้อ ๙ จะเห็นว่า มีพระภิกษุชั้นพระราชาคณะกระทำความผิดด้วย ความผิดส่วนใหญ่เกี่ยวเนื่องกับสตรี กล่าวคือ เมณูปาราชิก หรือไม่ก็อยู่ในชั้นสงสัยว่าเป็นปาราชิก ได้แก่ กรณีมหาสังกับชีแก้ว ทิดอยู่ วัดหงส์ กับอี่เป้า มหาอินมหาจัน วัดนาค กับอี่มุย ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๔

กฎพระสงฆ์ข้อ ๔ กล่าวถึงการละเมิดสิกขาบทของพระสงฆ์ไว้ว่า “ภิกษุสามเณรบาปลามก ครันคั้นเคยเข้ากับสีกาแล้ว ก็เข้าบ้านนอนบ้านผิดเพลาธาตุรี พุดจาสิการูปชู้ก็มีความเสน่หารักใคร่ทั้งสองฝ่าย สัมผัสกายกระทำเมถุนธรรมเป็นปาราชิก และสิ่งคเถรไทยสังวาสเป็นครุโทษ” พร้อมทั้งระบุผู้กระทำความผิดและลักษณะความผิดต่าง ๆ ดังนี้

- (๑) ไช้ดีวัดโพ เสพเมถุนธรรมด้วยอี่ทองมากอี่เพียนอี่ที่มอี่บุรอดอี่หนูอี่เขียว
- (๒) ไช้ทองอยู่เสพเมถุนธรรมกับอี่ทองอิน
- (๓) เณรปิ่นวัดโพเสพเมถุนธรรมกับอี่คุ่มเมียพระแพท
- (๔) เณรทองเสพเมถุนธรรมกับอี่ชินวนอยู่หลังวัดบางว่าใหญ่
- (๕) ไช้เป้าวัดพวา เสพเมถุนธรรมกับอี่จันลาวจันมีบุตร

(๖) ใช้ลุนวัดบางขุนพรหมจ้างเขียนหนังสือเอาเงินให้อัปันโชนกัฏฐิบบาทแล้วเสพเมณธรรมกับอัปันโชน

(๗) มหาสังกับชีแก้วอยู่วัดคงคาพิหารแต่สองต่อสองเป็นที่สงสัยใกล้ป่าราชิก

(๘) เณรมุ่ยอยู่วัดเสาทง เข้าไปบ้านเป็นนิจกับประสกลีกา

(๙) ทิดอยู่วัดหง นอนกับอี่ป้ากรรยานายฤทนต์เตียงในมุ้ง เป็นศีลวิบัติใกล้ฉายาป่าราชิก

(๑๐) เกรธาปลตนเป็นคนชั่วตัวเป็นเกรหม่มคลุมใส่ผ้าพาด เป็นเถยสังวาสปลอมบวชเป็นภิกษุ

(๑๑) เณรอยู่ศิษย์พระนิกรม นอนในมุ้งกับอี่ป้าทงคำกรรยานายกรมข้างแล้วคบเณรเล่นเบี้ย

(๑๒) มหาอินมหาจันวัดนากพูดกับอัมมัยในที่ลับเป็นที่สงสัยใกล้ฉายาป่าราชิก

(๑๓) พระนิกรมเป็นราชาคณะ พุดจาเกี่ยวพานกับสีกา อวดรูปจับข้อมืออัมมัย ๗ ขอบผ้าห่มส่งให้อาณาไ้จูบกอดนอน และนอนเอกเขนกให้สีกาพัลลายน้าอย่างไว้ความละอาย

(๑๔) มหาขุนศิษย์พระนิกรมจับแก้มอัมมัย แล้วพุดจาเกี่ยวพานอัมมัย ๗ รักยอมมอดแหวนให้

ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๙ ระบุภิกษุชั้นพระเถระละเมิดอาบัติป่าราชิกอีกกรณีหนึ่งและเป็นเพียงกรณีเดียวคือ มหาสิน ซึ่งเป็นพระครูอยู่วัดนากกลาง ปลอมตัวลอบเข้าไปมีสัมพันธ์กับอัมมัยในกรมสมเด็จพระเจ้าหลานเธอเจ้าฟ้าอภัยธิเบศร์จนมีท้อง กรณีมหาสินคล้ายกันกับกรณีไ้มาในกฎพระสงฆ์ข้อ ๕ คือ ปกปิดความชั่วครองตนเป็นภิกษุทำสังฆกรรมร่วมกับภิกษุสงฆ์ เป็นคู่สวดบวชขนาดถึง ๑๓ รูป

ส่วนความประพฤติดิฉินที่ระบุไว้กฎพระสงฆ์ข้อ ๑๐ ส่วนใหญ่เป็นการประพฤตินาจาร แต่ก็สะท้อนว่าพระสงฆ์สามเณรมีพฤติกรรมเสื่อมทรามเป็นอันมาก กฎพระสงฆ์ข้อ ๑๐ กล่าวว่า พระสงฆ์มิได้มีหิริโอตตัปปะคบหากันทำอุลามกเป็นอลัชชีภิกษุ ดังนี้

(๑) เสพสุรายาเมา น้ำตาลดื่ม (น้ำตาลเมา)

(๒) ฉันทโภชนาหารของกัศของเคี้ยวเพลานหลังภัตตาคารเพลและในราตรี

(๓) เอาผ้าพาดบาตรเหล็กไปขายแลกเหล้า เล่นเบี้ยเสีย มิได้ครองไตรจีวร กระทำจอมปลอมเหมือนสามเณร ปลงผมบ้าง ไม่ได้ปลงบ้าง เทียวกลางวันคืน ดูโชนหน้าหุ่นละคร เบียดเสียดอุบาสกสีกา พุดจาตลกคองเฮฮาหยาบซ้ำหารุณ

(๔) เห็นชายเด็กลูกข้าราชการอาณาประชาราษฎร์รูปร่างหน้าตาหมดจด ก็พุดจาเกลี้ยกล่อมชักชวนไปไว้แล้ว กอดจูบหลับนอนเคล้าคลึงไปไหนเอาไปด้วย แต่งตัวเด็กให้อวดประกวดกัน แข่งขันช่วงชิง เบียดเบียนพาทกันจนเกิดวิวาทตีรันกันตาย ด้วยไม้กระบองสั้น

(๕) เห็นสลุปกำปั้นสำเภาจีนเข้ามาขึ้นเที่ยวเล่นชุกชนบนสำเภา ชื้อหาของเล่นปนระวนจีน จาม ฝรั่งให้เดียรธินครนถ์ (คนนอกศาสนา) ดุนหมิ่น

(๖) เทียวซื้อผ้าแพรพรรณในพ่วงแพและร้านแขกจีน เอาไปเย็บย้อมเป็นผ้าพาด จีวร สบง สไบ กราบพระ รัตต อังสะ กระทำเป็นสีเสดชมพูนุ่งครองให้ต้องอาบัติ

(๗) บ้างนุ่งห่มสีแดง บ้างนุ่งห่มเป็นสีกรักรุ่นอำปลัง คาคัดคดบ้าง ไม่คาคดบ้าง คลุมศีรษะบูบู้ ดอกไม้ห้อยหูเดินกริดกรายตามกันดูจรรยาชาวส

(๘) ขึ้นพระพุทธรูปบาทเดินทาง คาคัดกุดต โทกประเจียด ถือ ดาบ กระบี่ กริชดูพวกโจร ถึงพระพุทธรูปแล้วคุกกันเป็นพวก ๆ กลางวันเข้าถ้ำร้องละคอนลำนานหยอกสีกา กลางคืนก็คลุมศีรษะตามกันตีวงร้องปรบไม้ดูจรรยาชาวส

(๙) บางพวกเป็นนักสวด ทายกนิมนสวดพระมาลัยไม่สวดต้องตามเนื้อความพระบาท ร้องเป็นลำน่านาแซก จิน ญวน มอญ ฝรั่ง แล้วฉันสาธุเปี้ยก แกงบวด เมี่ยงส้มใบ กล้วยอ้อยก็มี

สรุปการละเมิดอาบัติของพระภิกษุในสมัยรัชกาลที่ ๑

ประเภทของอาบัติ	กรณีที่จะระบุเกิดขึ้น	ช่วงเวลา
เมณุปาราชิก	๗ กรณี	๑๑ ปี
อธินนาทานปาราชิก	๓ กรณี	๑ ปี ๒ เดือน ๑๕ วัน
อุตริมนุสสรรม	๑ กรณี	
สังฆาทิเสส (ไม่ระบุสิกขาบท)	๕ กรณี	๖ ปี
จับต้องกายหญิง	๒ กรณี	
ประทุษร้ายตระกูล	ไม่ระบุกรณี	
สังฆเภท (?)	๑ กรณี	
ปาจิตติยและอาบัติชั่วหยาบอื่น ๆ	ไม่ระบุกรณี	

หมายเหตุ กฎพระสงฆ์ข้อ ๑๐ ระบุว่า ให้พระราชาคณะ ฐานานุกรม สังฆการีธรรมการ ราชบัณฑิต ร่วมกันชำระความผิดพระสงฆ์ซึ่งเป็นอสังฆิกษุ ให้พระราชาทนายผ้าขาวสิกขาออกไปถึง ๑๒๔ คน สักแซนเป็นไพร่หลวงใช้ราชการที่หนัก แต่ไม่ระบุว่ามีความผิดในกรณีสิกขาบทใด

ความเสื่อมทรามดังกล่าวมานี้ น่าจะปรากฏให้เห็นโดยทั่วไป เรื่องหนักเบาเหล่านี้เมื่อผสมผสานกันเข้าก็ถือว่าเป็นความเสื่อมใหญ่หลวงของพระพุทธศาสนา พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ จึงต้องทรงออกพระราชกำหนดมาบังคับ เนื่องจากทรงเห็นว่าพระราชาคณะธิดีเกรนาเถระไม่มีกตัญญูกตเวทีต่อพระศาสนา ไม่ว่าจะกล่าวให้เห็นดีและร้าย แม้มีกฎหมายเก่าใหม่อยู่เนื่อง ๆ ก็ยังมีมหาโจรปล้นพระศาสนาเกิดขึ้นมากมาย อย่างไรก็ตาม สมบัติ จันทรวงศ์ มองว่า การหยิบยกเอาความบกพร่องส่วนบุคคลของพระสงฆ์มากล่าวถึงในกฎพระสงฆ์นั้น ก็เพื่อจะเปิดทางให้พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ได้ทรงมีอำนาจเหนือการปกครองคณะสงฆ์ พระองค์ทำให้ฝ่ายพุทธจักรยอมรับอำนาจฝ่ายอาณาจักรที่จะเข้ามาจัด

การควบคุมฝ่ายพุทธจักรได้ โดยการโจมตีข้อบกพร่องของตัวบุคคลในในคณะสงฆ์ที่เป็นรายเฉพาะและที่เกิดขึ้นจริง ๆ เพื่อชี้ให้เห็นความจำเป็นที่พระมหากษัตริย์จะต้องเข้าไปควบคุม⁴⁹

การแตกแยกของคณะสงฆ์

วันจันทร์ เดือนสิบสองขึ้น ๓ ค่ำ จุลศักราช ๑๑๔๕ ปีเถาะ นักชัตรเบญจศก พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงออกกฎพระสงฆ์ข้อที่ ๗ เนื่องจากวิวาทาภิกรณ์ที่มีพระธรรมราชมนี⁵⁰ พระพุทธาจารย์⁵¹ พระญาณวิริยะ เป็นเหตุ พระธรรมราชมนีรูปนี้ เดิมเป็นสมเด็จพระสังฆราช (ชื่น) ในแผ่นดินสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี ฟานักอยู่วัดหงส์ เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ครองราชย์แล้วทรงลดสมณศักดิ์ลงมาที่พระธรรมราชมนี

เมื่อครั้งสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีเสด็จขึ้นครองราชย์และเริ่มการตั้งสังฆมณฑลขึ้นใหม่แทนคณะสงฆ์ที่เสื่อมสลายไปเมื่อครั้งกรุงศรีอยุธยาแตกนั้น พระเจ้ากรุงธนบุรีได้ภิกษุมาจากฐานอำนาจเก่าของพระองค์เอง คือ หัวเมืองชายทะเลตะวันออกมาดำรงตำแหน่งพระราชาคณะ ส่วนภิกษุอื่นที่อยู่ในแถบภาคกลางตอนล่าง และได้รับแต่งตั้งเป็นพระราชาคณะนั้นก็ได้มียศศักดิ์มาก่อน แต่ได้ดำรงตำแหน่งเพราะอาศัยพระบารมีสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี แกนกลางของการปกครองคณะสงฆ์ซึ่งเริ่มสถาปนาขึ้นเมื่อ พ.ศ. ๒๓๑๑ จึงประกอบด้วยพระภิกษุที่ นิธิ เอียวศรีวงศ์ เรียกว่า เป็น "พวก" ของพระเจ้ากรุงธนบุรีทั้งสิ้น⁵² ต่อมาเมื่อสมเด็จพระสังฆราชพระองค์แรก (อาจารย์ดี วัดประดู่) สิ้นพระชนม์ลง พ.ศ. ๒๓๑๒ พระเจ้ากรุงธนบุรีจึงผนวกราชภิกษุที่หลบหนีมาไปอยู่เมืองนครและภิกษุผู้ทรงวิทยาคณมีผู้นับถือมากในเมืองพระนครเข้ามาในสังฆมณฑลด้วย แกนกลางของการปกครองคณะสงฆ์เริ่มถูกแทรกโดยภิกษุที่ไม่อาจนับได้ว่าเป็น "พวกที่แท้จริง" ของพระเจ้ากรุงธนบุรี บุคคลสำคัญในภิกษุเหล่านี้คือ อาจารย์ศรี ซึ่งได้รับแต่งตั้งเป็นสมเด็จพระสังฆราชแทนพระองค์เดิม ซึ่งสิ้นพระชนม์ไป⁵³ สมเด็จพระสังฆราชองค์ใหม่กลับมากกรุงธนบุรีและปกครองคณะสงฆ์ในพระราชอาณาจักรจนเกือบสิ้นรัชกาล⁵⁴ เป็นประธานคณะสงฆ์ซึ่งส่วนหนึ่งเป็นภิกษุชั้นพระครูจากหัวเมืองชายทะเลตะวันออก อีกส่วนหนึ่งเป็นภิกษุที่พระเจ้ากรุงธนบุรีทรงยกย่องจากภิกษุสามัญ ในขณะเดียวกันก็มีภิกษุรูปอื่น ๆ ซึ่งได้รับ

⁴⁹ สมบัติ จันทรวงศ์, อ้างแล้ว, หน้า ๔๓๗-๔๓๘.

⁵⁰ เรียกตามที่ปรากฏใน กฎพระสงฆ์ ข้อ ๗ แต่ใน พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ ๑ (เรียบเรียงโดยเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ (ข้า บุนนาค), กรมศิลปากร จัดพิมพ์เผยแพร่ พ.ศ. ๒๕๔๕ หน้า ๗.) เขียนว่า พระธรรมธีรราชมนี ส่วน พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เรียกชื่อเป็น "พระธรรมธีรราชมนี" (ดูใน พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา. เล่ม ๒. อ้างแล้ว, หน้า ๒๓๖-๒๓๗. และ พระสมมตอมรพันธุ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ, เรื่องตั้งพระราชาคณะผู้ใหญ่ในกรุงรัตนโกสินทร์ เล่ม ๑. (กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๔๕). หน้า ๒๗.)

⁵¹ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เขียนว่า "พระพุทธาจารย์"

⁵² นิธิ เอียวศรีวงศ์, การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี. อ้างแล้ว, หน้า ๒๔๗.

⁵³ เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๔๘.

⁵⁴ ถูกถอดยศเพราะไม่ยอมถวายบังคมสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี

แต่งตั้งให้ดำรงสมณศักดิ์ที่ราชาคณะเพิ่มขึ้นหลัง พ.ศ. ๒๓๑๒ ซึ่งเป็นพวกของสมเด็จพระสังฆราชก็มี พวกของพระครูเก่าจากหัวเมืองชายทะเลฝั่งตะวันออกก็มี พวกของภิกษุสามเณรที่พระเจ้ากรุงธนบุรีทรงแต่งตั้งขึ้นก็มี นิธิ เอียวศรีวงศ์ กล่าวว่า ภิกษุเหล่านี้ต่างชิงไหวชิงพริบกันที่จะมีฐานะและอำนาจเหนือกลุ่มอื่น เกิดความแตกร้างกันในองค์การปกครองคณะสงฆ์ ซึ่งจะเห็นได้ถนัดในปลายรัชกาลสืบมาจนถึงระยะแรก ๆ ของรัชกาลที่ ๑ ซึ่งจำเป็นต้องรับสังฆมณฑลที่แตกร้างของสมัยกรุงธนบุรีมาใช้ในการปกครองคณะสงฆ์ด้วย⁵⁵

ปีจุลศักราช ๑๑๔๔ (พ.ศ. ๒๓๒๕) เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกทรงปราบดาภิเษกเสด็จขึ้นครองราชย์ เมื่อทรงแต่งตั้งข้าราชการดำรงตำแหน่งต่าง ๆ เรียบร้อยแล้วจึงทรงจัดแจงทำนุบำรุงการคณะสงฆ์ โดยเฉพาะองค์การปกครองสงฆ์ส่วนกลาง ที่สำคัญคือ “การดำรัสให้สมเด็จพระสังฆราช พระพุฒาจารย์ พระพิมลธรรม ซึ่งพระเจ้าตากสินให้ลงโทษถอดเสียจากพระราชาคณะนั้น โปรดให้คงที่สมณฐานันดรศักดิ์ดั่งเก่า ให้คืนไปครองอยู่พระอารามเดิม”⁵⁶ และ “ดำรัสว่า พระสังฆราชขึ้นวัดหงส์ซึ่งเจ้าตากตั้งขึ้นใหม่นั้นเป็นพวกอาสาสัตย์สอพลอ . . . แต่รู้พระไตรปิฎกมาก เสียตายอยู่ อย่าให้สึกเสียเลย และที่พระวันรัตน์นั้นว่างอยู่หาตัวมิได้ จึงโปรดตั้งเป็นพระธรรมธีรราชมหามุนีว่าที่พระวันรัตน์”⁵⁷ ในการปรับปรุงการปกครองคณะสงฆ์ครั้งนี้ มีการแต่งตั้งพระราชาคณะขึ้นหลายรูป⁵⁸ ในพระราชปรารภแห่งกฎพระสงฆ์ข้อ ๗ กล่าวถึงเหตุการณ์ที่เป็นเหตุให้ทรงออกพระราชกำหนดว่า

แลพระธรรมราชมุนี พระพุฒาจารย์ พระญาณวิริยะพวกศิษย์คบคิดกันว่ากล่าว ว่าทอดกะดินมาแต่ก่อนในวัดอันใกล้กันหาเป็นกะดินไม่ ทั้งนี้เหมือนหนึ่งถ้าเลิกพระศาสนาอันพระอารีย์เจ้าผู้วิเศษทรงพระไตรปิฎก ปุณฺณสาเรียบร้อยไว้เป็นอันดี โดยพระวินัยอยู่แล้ว ให้ผิดจากชนพระศาสนา ให้พระสงฆ์แตกออกถือเป็นสองฝ่ายร้ายฉานแก่กัน ยังพระธรรมวินัยให้เสียประโยชน์แก่พระสงฆ์ผู้จะได้รับกะดินทาน แลทานทายกซึ่งจะได้ถวายกะดินด้วยศรัทธาเลื่อมใสอันเป็นพระกรรมใหญ่หลวง

ตามความใน พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา ในปีจอ จัตวาศกนั้น พระพุฒาจารย์ซึ่งเป็นศิษย์ของสมเด็จพระสังฆราช ไปเข้าพวกับพระธรรมธีรราชมหามุนีวัดหงส์ ปรีกษาเห็นด้วยกันว่า วัดกลางมีอุปจารใกล้กันนัก จะมีพัทธสีมาต่างกันนั้นมิควร ควรจะมีพัทธสีมาแห่งเดียว ร่วมกระทำอุโบสถสังฆกรรมในพัทธสีมาอันเดียวกัน จึงให้พระพุฒาจารย์เป็นผู้เข้ามาถวายพระพรสมเด็จพระพุทธเจ้าอยู่หัวสองพระ

⁵⁵ เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๔๙.

⁵⁶ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒, หน้า ๒๓๕.

⁵⁷ เพิ่งอ้าง

⁵⁸ โปรดดูรายละเอียดใน พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒, เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๓๕-๒๓๖. และ ใน สมมตอมรพันธุ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ, กรมพระ. อ้างแล้ว, หน้า ๒๗-๒๘.

องค์ จึงให้ประชุมพระราชาคณะปริกษาพร้อมกัน ณ วัดบางหัวใหญ่ ในสำนักสมเด็จพระสังฆราชว่าจะควรมี
ควรประการใด และพระราชาคณะทั้งปวงมีสมเด็จพระสังฆราชเป็นประธานปริกษาเห็นพร้อมกันว่า อารามทั้ง
สองนั้นมีคลองคั่นเป็นเขต ควรจะมีพัทธสีมาต่างกันไว้ ด้วยมีตัวอย่างมาแต่โบราณ ครั้นกรุงเก่าอารามก็ใกล้
กัน มีอุโบสถพัทธสีมาต่างกัน มีมาแต่ก่อนเป็นอันมาก ซึ่งจะว่าเป็นพัทธสีมาอันเดียวกันนั้นไม่ชอบ และพระ
ธรรมธีรราชมุนีกับพระพุฒาจารย์ก็แพ้ในที่ประชุมพิพากษา^{๕๙}

ความในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาให้ข้อมูลแตกต่างจากความในกฎพระสงฆ์แต่
ก็เกี่ยวโยงกัน อาจกล่าวได้ว่าเรื่องราวเรื่องอุปจารวัดนาคและวัดกลางดงที่กล่าวถึงในพระราชพงศาวดารฉบับ
พระราชหัตถเลขานั้นเป็นเรื่องหลักซึ่งนำมาพัวพันเกี่ยวโยงกับเรื่องกฐินที่กล่าวถึงไว้ในกฎพระสงฆ์ ข้อ ๗
เพราะหากพัทธสีมาไม่ถูกต้องตามพระธรรมวินัย สังฆกรรมใด ๆ เช่น การอุปสมบท หรือการกรานกฐินของ
พระสงฆ์ที่กระทำในพัทธสีมาดังกล่าวก็เป็นอันโมฆะ ใน พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เรื่องที่
วิวาทกันยุติลงโดยอาศัยการพิพากษาของพระสงฆ์ซึ่งมีสมเด็จพระสังฆราชเป็นประธาน แต่ความในกฎพระ
สงฆ์นั้นให้ข้อมูลน่าสนใจเกี่ยวกับการแตกแยกกันของคณะสงฆ์เมื่อต้นรัชกาลที่ ๑ กล่าวคือในกฎพระสงฆ์ข้อ
๗ มีข้อความกล่าวประนามตำหนิพระธรรมธีรราชมุนีและพวกไว้อย่างยืดยาวและรุนแรงว่า

อันพระวิโนยนี้เป็นพุทธวิไลยคำภีรภาพ และจะรู้เอาเองโดยอัตตะโนมัตถยอย่างพระธรรมราชมุนี
พุทธจารย์ฉนี้ แลมิได้เอาเยี่ยงอย่างท่านผู้วิเศษอันทรงพระวิโนยไต่รอยปฏิภนแต่ก่อนอันปรินิบัติมา
นั้น เหนจะฉิบหายทั้งอาจารย์แลศิษย์อันปรินิบัติฉนั้น ด้วยเหตุพระธรรมราชมุนีมีแต่ปัญญา
ปราศจากสติอันธรรมดานุทลผู้มีสติประกอบด้วยปัญญา ถึงจะรู้สึกเท่ารู้แจ้งในบทบาทเห
นประหลาดแปลกอยู่แล้วก็ดี ก็มีอาຈจะว่าก่อนอันมีสติระกกว่าพระวิโนยนี้เป็นสาครภุกนิก ก็เอา
สติระกไปถึงหย่างประเวณียท่านผู้วิเศษบุราณอันปรินิบัติมานั้นมาเปรียบเทียบดูก่อน ถ้าผิดกัน
อยู่ก็มีอาຈจะว่าออกได้เป็นหย่างผู้มีสติปัญญานั้นฉนี้ นี่พระธรรมราชมุนีหาได้เรียนพระวิโนย
ในสำนักนิอาจารย์ผู้ทรงพระวิโนยสันทัด เหมือนหย่างพระสังฆราชผู้เฒ่าไม่ มีแต่ปัญญาหา
สติไม่ ครั้นพบบทบาทอันใดเข้าเห่นประหลาด ก็คิดจะเอาแต่เกรียติยศให้ปรากฏนามมี
สติที่ระกถึงประเวณียท่านผู้วิเศษบุราณอันปรินิบัติมาไม่ ก็ว่ากล่าวแต่ตามอำเภอใจ ถ้า
เป็นสุภาวะวิโนยธรรมผู้เฒ่าแท้ที่จะบำรุงพระพุทธศาสนา แม้ว่าเห่นข้อพระวิโนยผิดชอบประการ
ใด ก็ชอบจะปฤกษาปรองดองแต่ผู้เฒ่าวิโนยธรรมด้วยกัน ให้เห่นผิดแลชอบจะเอาแต่พระศาสนา
ให้รุ่งเรืองขึ้น นี่แกล้งให้แต่พระญาณวิริยะเดกน้อยผู้เป็นศิษย์ของตนให้ถูงเถียงสมเด็จพระ
สังฆราชพระราชาคณะผู้ใหญ่ผู้น้อยทั้งนี้ เหนในจิตรคิดด้วยบาปทฤษฐีว่า ถ้าสมเด็จพระสังฆราช
ผู้เฒ่าถูงเถียงพลั้งพลาดแพ้พระญาณวิริยผู้น้อยอันเป็นศิษย์ตนแล้ว จะให้เกรียติยศปรากฏไปว่า
สมเด็จพระสังฆราชผู้เฒ่าซึ่งทรงพระอนุเคราะห์โปรดตั้งขึ้นในวันนารู้อันใดไม่ เถียงกันแต่

^{๕๙} พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒. อ้างแล้ว, หน้า ๓๒๖-๒๓๗

กับพระญาณวิริย อันเป็นศิษย์ของตนนั้นก็หาสู้ได้ไม่ จะให้เกรียติยศของตนปรากฏไปจึงประพาศิการทั้งนี้ แล้วก็นึกหาแนสสันต์ในน้ำใจไม่ กลัวไทยจะผิดจะได้หลบเอาความชอบ จึงแนะนำให้พระญาณวิริยผู้เป็นศิษย์ให้เข้าเป็นตัวว่า ตัวนั้นออกถือท้าย ครั้นเห็นเพลิงแล้ว กลับหาเข้าด้วยศิษย์ตนไม่ ไปเข้าซื้อด้วยสมเด็จพะสังฆราชแล้ว ๆ ก็กลับเข้าด้วยศิษย์ตนไปแล้ว แลกลับกลอกไปมาฉนี้ เพราะหาเป็นองควินยธรรมแท้ ได้ร่ำเรียนมาแต่ครูวินยอาจารย์อันสันตัดไม่ จึงกลับกลอกอยู่ฉนี้ ทำให้เสียประวณิพระวินยศาสนาเป็นหลายครั้ง ๆ บวคนากวัดหงษ์ให้สวดปฏิบัติบวคนากพร้อมกันคราวละเก้าองค์สิบองค์สงฆ์ได้ต่อว่า ๆ อย่างว่าแต่เท่านั้นเลย จะสวดคราวละหมื่นองค์ก็ได้ ครั้นนั้นกระทำให้ผิดพระพุทธานุญาตแลประเวณิพระอาริยเจ้าผู้ทรงพระไตรปิฎกกระทำสืบมาแต่ก่อน ครั้นนี้เล่าประเวณิและบาฬีในกะถินขันธ อันพระอรหรรตาสินาสพผู้ทรงวินยกระทำประติประติสืบ ๆ กันมาเป็นช้านาน หาผู้ใดจะหักท้วงไม่ ตราบทำทุกวันนี้ พระธรรมราชมุนีเป็นแต่โลกียหาทรงไตรปิฎกไม่ ได้ร่ำเรียนพระวินยแต่สำนักนิครุอันสันตัดชัดเจนในพระวินยนั้นก็น้อย มีแต่ปัญญาเห็นเอาเอง ถึงมาทว่าท่านแต่ก่อนจะโลกไตรจักรรับกะถินทำผิดมา ถึงจะมีโทษนั้นน้อย เพราะว่ามีเป็นกะถินเท่านั้น แต่สงฆลามานั้นได้อยู่ผู้ถวายทาน ๆ นั้นก็เป็นสงฆทานมีอาณิสสงฆมาก แม้ว่าของพระอาริยเจ้าแต่บวรณกระทำสืบ ๆ มา ต้องตามพระวินยบัญญัติเป็นกะถินทานแท้ ถ้าผู้ภายหลังทำหักรานให้กะถินทานสาบสูญบัดนี้ ก็จะเป็นครุโทษสืบ ๆ ไปเป็นหนักหนา กว่าโทษที่ว่าท่านทำมาแต่ก่อนผิดนั้น แลจะเชื่อเอาคำพระธรรมราชมุนีพุทธานจารย์ อันจะเลิกซึ่งกะถินทานให้ขาดกะถินจิรเวลาของสงฆ์เป็นอันมาก แลฝ่ายทายกก็จะขาดบุญที่จะได้ถวายกะถินทาน ดูจนหนึ่งทำลายล้างพระเจดีย์ถาวรและพระศาสนา เปนมหันต์โทษอันใหญ่หลวงนัก จะเชื่อเอาถ้อยคำนั้นมิได้⁶⁰

แต่ประเด็นสำคัญที่เกี่ยวข้องเนื่องกับการปกครองคณะสงฆ์โดยตรงคือ พฤติกรรมของพระธรรมราชมุนีและพวกตามทีระบุนานี้ แสดงถึงการไม่เคารพสมเด็จพะสังฆราช ซึ่งทรงแต่งตั้งโดยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๗ ปรากฏข้อความดังนี้

อนึ่งเห็นว่าพระธรรมราชมุนีพุทธานจารย์หาเป็นสุภาพวินยธรรมแท้ไม่ มิได้อยู่ในบังคับบัญชาสมเด็จพะสังฆราชผู้เถาอันเป็นครู มีพระวัชชาทรงพระวินยสันตัด ซึ่งทรงพระกรุณาโปรดตั้งไว้เป็นพญาสงฆ์สำหรับพิภพชาพระวินย แลหักรานผู้เถาผู้แก่ให้วินยแก่พระญาณวิริยผู้เป็นศิษย์ตน นำเอาเนื้อความกิจสงฆ์เข้ามาถวายพระพร แลอุดหนุนถ้อยคำเอาโทษอันเป็นครุกรรมเข้ามาติดแปดไว้ในพระราชถาวร นี่หากว่าสมเด็จพะสังฆราชแลราชาคณะผู้

⁶⁰ การเน้นข้อความของผู้เขียน

ใหญ่ผู้น้อย ยั่งยืนในพระวิไณยถวายพระพรชัดไว้จึงพ้นโทษ หากไม่ก็จะพลอยแปดปนด้วยอะกุศลโทษอันใหญ่หลวงเนื่อง ๆ ไปกว่าจะสิ้นพระศาสนามีขอบนัก⁶¹

ฝ่ายพระพุทธานุชาจารย์นั้น ก็ไปเป็นอธิการวัดนาค ได้รับกะดินทานถึงสองปีสามปีแล้วๆ กลับเข้าด้วยพระธรรมราชมุนีว่าไม่ได้เล่า ก็เห็นว่าพระพุทธานุชาจารย์เป็นภิกษุมาอย่าอิกะตัณญูมิได้รู้ พระคุณครูอาจารย์แห่งตนๆ จะรู้พระธรรมวิไณยมีบุญขึ้นทั้งนี้ ก็เพราะน้ำลายอายลิ้นสมเด็จพะสังฆราช ขอบจะเจบร้อนนุชาสำมาการะวะเป็นอันดีจึงจะควร นี่ประพตืออิกะตัณญูอุตหนุนพระธรรมราชมุนีเข้าเป็นพักพวกต่อสู้อยู่สมเด็จพะสังฆราชผู้เป็นครูของตน ต่อแย้งถ่วงเถียงให้ได้ความอายอประหยศในท่ามกลางบริษัทนี้ . . . อันฝ่ายพระพุทธานุชาจารย์เป็นมหาอิกะตัณญูตรงตัว ถ้ามิได้คิดกลับมาความชอบเลย จะดื้อดองอยู่ด้วยทฤษฎีมานะเห่นโทษนั้น ดูจุมิละมานพอันเรียนศิลปสาครพิณแต่สำนักนิคคิตาจารย์ แล้วอิกะตัณญูกลับสู่อาจารย์หนึ่งจุเทวะทัตถาวนรเป็นอิกะตัณญูเหยียบหลังพระโพธิสัตว์วานรอันมีพระคุณ ให้หลังหักนั้น

แลเหตุเป็นครุกรรมใหญ่หลวงลามกมาถึงพระราชทานทั้งนี้ เพราะพระธรรมราชมุนีพระพุทธานุชาจารย์พระญาณวิริย ไม่มีสมาการะวะต่อสมเด็จพะสังฆราชผู้เฒ่า อันทรงพระกรุณาโปรดตั้งขึ้นไว้ให้เป็นที่ไว้ที่บูชาปฤกษาพระวิไณยทั้งปวง ถ้าพระธรรมราชมุนีพระพุทธานุชาจารย์พระญาณวิริยมีสมาการะวะดูจนหนึ่งถ้อยคำปติญาณ ว่าจะเอาสมเด็จพะสังฆราชเป็นที่ปฤกษาแล้วในเนื้อความในสังฆกิจ ฝ่ายพระพุทธานุชาจารย์จะเข้ามาแปดปนราชอาณาจักรได้ ก็จะมีบุญสงบอยู่แต่ในสมณกิจเป็นสิทธิติดสินสำเร็จในสมเด็จพะสังฆราช แลพระธรรมราชมุนีพระพุทธานุชาจารย์พระญาณวิริยจะทำบังอาจหากลัวเกรงไม่ จึงเกิดเนื้อความมากมายทั้งนี้มีสมควรนุกหนา⁶²

จากความดังกล่าวมา จะตีความว่าการกระทำของพระธรรมธีรราชมุนีและพวกเป็นการทำสังฆเภท ซึ่งเป็นการละเมิดอภิสังฆาทิเสส อันถือว่าเป็นอาบัติหนักอย่างหนึ่งก็ได้ แต่ความในกฎพระสงฆ์ให้นำนักความผิดดังกล่าวหรือประนามการกระทำผิดอาบัติไว้น้อยกว่าการไม่เคารพต่อประมุขสงฆ์ การหลบหลู่พระเกียรติยศสมเด็จพระสังฆราช และการอกตัณญูของบรรดาลูกศิษย์สมเด็จพระสังฆราช เหตุผลหลักอยู่ที่การไม่เคารพเชื่อฟังสมเด็จพระสังฆราชซึ่งพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงแต่งตั้งให้เป็นประมุขสงฆ์ การไม่เชื่อฟังเช่นนี้แสดงถึงการไม่ยอมรับพระราชอำนาจของพระมหากษัตริย์ ความสำคัญของเหตุการณ์ครั้งนี้สามารถทำความเข้าใจได้โดยพิจารณาจากสภาพการณ์คณะสงฆ์ในปลายรัชสมัยสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี และเหตุการณ์หลังจากการพ่ายแพ้ในที่ประชุมสงฆ์ของพระธรรมธีรราชมุนีและพวก ซึ่ง พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา กล่าวถึงเหตุการณ์ต่อเนื่องหลังจากคณะสงฆ์ได้ระงับอธิกรณ์โดยฝ่ายพระธรรมธีรราชมุนีและพวกเป็นฝ่ายพ่ายแพ้ว่า ราชบุรุษนำเอาคำปรึกษาของพระราชคณะขึ้นกราบบังคมทูล สมเด็จพระเจ้า

⁶¹ การเน้นข้อความของผู้เขียน

⁶² การเน้นข้อความของผู้เขียน

อยู่หัวทั้งสองพระองค์ทรงพระพิโรธแก่พระพุทธานุชาจารย์ว่า เจริญอายุดีกว่าผู้ใหญ่ ดำรัสให้ถอดออกเสียจากพระราชคณะ และสมเด็จพระสังฆราชจึงตรัสประกาศเป็นมหากัตถุญญ มิได้นับถือถ้อยคำชี้แนะอาจารย์ของตนไปเข้าด้วยพวกวัดหงส์ ส่วนพระธรรมธีรราชมหามุนีนัน ครั้นอยู่มากก็ถูกพระปลัดจันทรซึ่งเป็นปลัด (ฐานานุกรม) ของพระรัตนมุนีแก้ว (ซึ่งสึกออกไปเป็นพระอาลักษณ์) ยกฟ้องต่อสมเด็จพระสังฆราชว่า เดิมพระธรรมธีรราชมหามุนีถวายพระพรสมเด็จพระเจ้าแผ่นดินห้ามมิให้พระสงฆ์รับวัตถุปัจจัย แต่ตัวเองกลับเอาผ้าสำน ซึ่งทรงถวายเป็นของบริวารเครื่องยศไปขายแก่พระศุภรัตติ พระศุภรัตติซื้อไว้แปดคำสิ่ง สมเด็จพระสังฆราชจึงให้ราชบุรุษกราบบังคมทูล ทรงพระกรุณาดำรัสให้พระยาพระเสด็จเป็นตระลาการชำระคดี พิจารณาสืบสวนได้ความเป็นสัตย์สมคำฟ้อง ทรงพระพิโรธดำรัสให้สมเด็จพระสังฆราชพิพากษาโทษพระธรรมธีรราชมหามุนี ลงทัณฑ์กรรมให้ชนทรายห้าร้อยตระกร้า แล้วให้ถอดเสียจากที่ ให้ลดลงมาเป็นพระธรรมไตรโลก⁶³

อาจกล่าวได้ว่า ความแตกร้างกันครั้งนี้ก็คือความไม่ลงรอยกันและการประลองกำลังกันระหว่างอดีตสมเด็จพระสังฆราชในสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรีซึ่งถูกลดยศตำแหน่งให้แผ่นดินปัจจุบัน กับสมเด็จพระสังฆราชที่สมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีถอดยศและได้รับแต่งตั้งขึ้นใหม่ในแผ่นดินพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวฯ รัชกาลที่ ๑ นั้นเอง ในการแตกแยกดังกล่าวสะท้อนให้เห็นอย่างเด่นชัดว่ามีพระสงฆ์บางกลุ่มไม่ให้ความนับถือต่อองค์สมเด็จพระสังฆราช ซึ่งแต่งตั้งโดยพระมหากษัตริย์ และนัยสำคัญของเหตุการณ์ก็คือ เท่ากับมีผู้ไม่ยอมรับพระราชอำนาจขององค์พระมหากษัตริย์ด้วย นัยหลังนี้ดูจะมีความสำคัญมากกว่าประเด็นพระธรรมวินัย เพราะมีการกล่าวซ้ำหลายครั้งหลายหนว่ากลุ่มพระธรรมราชมุนีนี้นิไม่เคารพต่อสมเด็จพระสังฆราชอันทรงพระกรุณาแต่งตั้งไว้เป็นพญาสงฆ์ ดังนั้น เพื่อค้ำจุนอำนาจสมเด็จพระสังฆราชที่ทรงแต่งตั้งขึ้นไว้ พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ จึงทรงระบุไว้ในบทพระราชกำหนดอย่างชัดเจนว่า

แต่นี้สืบไปเมื่อน้ำ ห้ามอย่าให้พระสงฆราชาคณะผู้ใหญ่ผู้น้อย ให้อธิการรามัญอธิการลาว
อันดับทั้งปวง แลสังกะเรียมการราชบัณฑิต ข้าราชการของทุลืพระบาททั้งปวงเอาเนื้อความสงฆ์อัน
วิวาทกันด้วยกิจพระวินัย ดูจนึ่งพระธรรมราชมุนีพระพุทธานุชาจารย์พระญาณวิริยมาถวายพระ
พรครั้งนี้ เอากราบทูลพระกรุณา ให้หมั่นหมองพระไทยเปนอันขาดทีเดียว แลให้ทุลแก่สมเด็จ
พระสังฆราชราชาคณะอธิการอันดับ ให้หมองญลาวทั้งปวงฟังบังคับบัญชาสมเด็จพระ
สังฆราชผู้เดียว ถ้าแลเปนเนื้อความมะหันตโทษคองเข้ามาในราชอาณาจักร จำเปนจตุล ก็ให้
เอาปฤชาด้วยข้าราชการของทุลืพระบาทผู้ใหญ่ผู้น้อยนักปราชญ์ราชบัณฑิต ให้พร้อมกันควรทุล
แล้วจึงให้กราบทูลพระกรุณา. . .⁶⁴

⁶³ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒. อ้างแล้ว, หน้า ๒๓๗.

⁶⁴ การเน้นข้อความของผู้เขียน

ใจกล้าขึ้นเข้าเป็นพวกพวกชนกันทำประตคร้ายแผ่นดินถึงสามบาท ครั้นนี้หากว่าพระบรม
โพธิสมภารล้ำเลิศประเสริฐสามบาท อนึ่งเทพยดาตามพิบารรักษาที่บันดาลให้หาอันรายมิได้
จะมีผู้ใดกราบทูลพระกรรณาถวายเหตุ ไ้มีชื่อผู้ประตคร้ายหามิได้ ไ้มีชื่อประตคร้ายก็ตายทั้ง
สอง ประหนึ่งจะมิดลับไปแล้วก็บันดาลมิให้หนีพ้นจากข่าย พระปรีชาเทพยดาก็ดลด้วยพระสุบิน
นิมิตร ให้ทรงพระพินิจด้วยกำลังพระปัญญา ก็ได้ตัวไ้มีชื่อแลพักพวกผู้ประตคร้ายเป็นสัจประจักษ์
แจ้งแก่ข้าทูลของทูลีพระบาททั้งปวงแลสดรู้อันใหญ่หลวงประดุจลุ่มโลกยทำลายล้างพระศาสนา
เสียทั้งนี้

จากความที่ยกมา พบว่า มีการระบุเหตุการณ์และตัวผู้กระทำความผิดไว้หลายคนด้วยกัน กล่าวคือ ใน
กฎพระสงฆ์ข้อ ๓ ที่กล่าวถึงเหตุการณ์กับกฎโดยตรง ปรากฏชื่อผู้ก่อการกบฏ ๖ คนคือ ไ้ดา ไ้รอด ไ้เมือง ไ้
เกิด ไ้ภัก ไ้โก ส่วนกฎพระสงฆ์ข้อ ๒ ระบุชื่อกบฏ ๔ คนคือ ไ้เมือง ไ้เกิด ไ้เหลือ ไ้มา รวมชื่อที่ระบุถึง
ในกฎพระสงฆ์จำนวน ๘ คน ในจำนวนนี้ สี่คนคือไ้เมือง ไ้เกิด ไ้เหลือ และไ้มา เป็นเณรใหญ่อายุเกิน ๒๐
ปีแต่ไม่ยอมบวชเป็นภิกษุ จากความในกฎพระสงฆ์ทำให้เรารู้ว่าบรรดาคนเหล่านี้ได้ขอตัวว่าเป็นผู้วิเศษมีอิทธิ
ฤทธิ์แล้วชักชวนกันก่อการกบฏ

พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ ๑ ของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ (ข้า บุนนาค) และ
พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา กล่าวไว้ตรงกันว่า ปีจุลศักราช ๑๑๔๕ ปีเถาะเบญจศก (พ.ศ.
๒๓๒๖) มีอ้ายบัณฑิต ๒ คนมาแต่เมืองนครนายก ขอตัวว่ามีความรู้ล่องหนหายตัวได้ มาอาศัยอยู่กับเอียง
นายวิเสทปากบาตรหลายวัน แล้วคบคิดกับขุนนางหลายนาย มีพระยาอภัยรณฤทธิ์เป็นต้นกับเอียงนายวิเสท
ปากบาตรในพระราชวังบวรฯ ครั้นถึงวันศุกร์ เดือน ๕ แรม ๒ ค่ำ เวลาเช้า พวกทนายวิเสทวังหน้าขุนกระบุงข้าว
ทรงบาตรเข้าไปถึงประตูวังหน้า เอียงนายวิเสทปากบาตรเป็นต้นคิดแต่งตัวอ้ายบัณฑิตทั้ง ๒ ปลอมเป็นทนาย
ถือดาบซ่อนไว้ในผ้าห่ม แล้วพาเข้าไปในพระราชวังบวรฯ ขึ้นไปแอบอยู่ ๒ ข้างพระทวารพระราชมนเฑียรทางที่
จะเสด็จลงทรงบาตร คอยจะทำร้ายสมเด็จพระอนุราชาธิราช กรมพระราชวังบวรสถานมงคล แต่ด้วยเดชพระ
บารมีบุญญาภินิหาร เวลานั้นหาเสด็จลงทรงบาตรทางพระทวารมุขนั้นไม่ เทพยดาบันดาลให้พระราชดำริจะลง
มาเฝ้าสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ณ พระราชวังหลวง จึงเสด็จทางพระทวารข้างหน้า แล้วเสด็จมายังพระราชวังหลวง
แต่เข้าก่อนทรงบาตร อ้ายบัณฑิต ๒ คนจึงไม่ได้โอกาสที่จะทำร้าย แต่นางพนักงานเฝ้าที่พบเข้าตกใจกลัว อ้าย
บัณฑิตทั้งสองคนจึงไล่นางเฝ้าที่ลงมา และไล่เอาดาบฟันศรีระขุนหมื่นกรมวังคนหนึ่งตาย ขณะนั้นมีผู้วิ่งมาก
กราบทูลให้ทรงทราบ สมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและพระอนุราชาธิราชเสด็จประทับอยู่ท้องพระโรง ครั้นทรงทราบจึง
ดำรัสให้ข้าราชการทั้งปวง และตำรวจทั้งพระราชวังหลวงและพระราชวังหน้าล้อมจับมาได้ชำระถาม อ้ายกบฏ
ให้การชัดพวกเพื่อนที่ร่วมคิดกบฏด้วยกันเป็นอันมาก ถูกข้าราชการวังหลวงและวังหน้าหลายนาย มีพระยา

อภัยรณฤทธิ์เป็นต้น จึงให้ลงพระราชอาญาโทษประหารชีวิตอ้ายบัณฑิตทั้งสองคนกับพวกเพื่อนชายหญิงทั้งหมด^{๕๕} เหตุการณ์นี้เกิด ๑๙ วันก่อนออกกฎพระสงฆ์ข้อ ๒ และก่อนออกกฎพระสงฆ์ข้อ ๓ เป็นเวลา ๒๑ วัน

เหตุการณ์นี้ทำให้พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงออกกฎพระสงฆ์ข้อ ๓ เพื่อกำกับพระราชคณะและการปกครองสงฆ์ กฎพระสงฆ์ข้อ ๓ กล่าวตำหนิพระราชคณะเจ้าอธิการ และฝ่ายฆราวาสว่า

เพราะเหตุพระสงฆราชาคณะอธิการผู้ใหญ่ผู้น้อย มิได้เอาใจใส่ตักเตือนว่ากล่าวตามพระวินัยบัญญัติ ละให้สงฆ์ศิษยานุศิษย์ไปเที่ยวชุกชุมชอนทำกลโกหกคบค้ากันทำร้ายแผ่นดินแลพระศาสนา ฝ่ายฆราวาสเข้าทูลของทุลิตพระบาทผู้ใหญ่ผู้น้อยก็ละเมินเสียมิได้เอาใจลงระวังรักษา ให้ไอ้ผู้มีชื่อผู้สัตบุรุษเข้ามาทำอันตรายถึงในพระราชฐาน เปนอุประจានใกล้สมเด็จพระพุทธเจ้าอยู่หัวฉะนี้

กฎพระสงฆ์ระบุโทษไว้ว่า “ถ้าจะว่าตามโบราณราชกำหนดกฎหมาย ฝ่ายสมณฆราวาสมิได้พ้นจากมหันตโทษอันจะพิณาศิบหาย แต่หากทรงพระกรุณาฯ โทษไว้เพราะเหตุยังมิได้มีพระราชกำหนดกฎหมายก่อนจึงงดไว้ ให้ลงพระราชอาญาแก่ไอ้ผู้มีชื่อผู้ประทุษร้ายแผ่นดินแลพักพวกโคตญาติกาถึงสิ้นชีวิตรตามพระไอยการแล้ว” เหตุผลในการออกพระราชกำหนดมี ๒ ประการคือ เหตุผลทางพระวินัย ซึ่งเกี่ยวเนื่องกับการอวดอุตริมนุสสรธรรมของพระสงฆ์อันเป็นอาบัติหนักขึ้นปาราชิกประการหนึ่ง และเหตุผลด้านความมั่นคงของรัฐ ซึ่งปรากฏอย่างเด่นชัดมากในพระราชกำหนดข้อนี้ ดังจะพบว่าพระราชกำหนดที่ออกมาได้ระบุข้อที่พระราชคณะและเจ้าอธิการทั้งหลายจะต้องปฏิบัติไว้อย่างชัดเจนกว่ากฎพระสงฆ์ข้ออื่นใดทั้งสิ้น กล่าวคือ

แต่นี้สืบไปเมื่อน้ำ ให้พระราชคณะจัดแจงตั้งแต่งภิกษุสงฆ์สามเณร บัณฑิตนอกกรุงในกรุงแขวงจังหวัด หัวเมืองเอกเมืองโทตรีจัตวา ให้เป็นราชาคณะแลอธิการ ให้มีตราตั้งแต่เป็นอักษรชื่ออารามเป็นอักษรขอมสำหรับตัว ประจำที่ราชาคณะเจ้าอธิการทุกตำแหน่งทุกอาราม ถ้าแขวงใดเมืองใดพระสงฆ์มาก วัดหนึ่งให้มีอธิการหนึ่งอันอับแก่รูปสืบรูปขึ้นไป ถ้าพระสงฆ์น้อยอารามหนึ่งให้มีอธิการหนึ่งอันดับสืบทูลขึ้นไป . . .

ถ้าแลพระสงฆ์สามเณรแขวงจังหวัดเมืองเอกโทตรีจัตวา จะมีศรัทธาเที่ยวเข้ามาว่าเรียนคันธธุระวิปัสสนาธุระแลสมณกิจประการใด ก็ให้เขียนฉายาแลชื่อก่อนแลพระวษาแลชื่ออุประฌาอาจารย์ ตีตราราชาคณะหัวเมืองนั้นๆ มาเป็นสำคัญ จะอยู่อารามใดเมืองใดก็ดี ให้เอาหนังสือแลตราสำคัญนั้นแจ้งแก่ราชาคณะเจ้าอธิการในกรุง ถ้าแลราชาคณะอธิการในกรุงเห็นหนังสือแลตราสำคัญแล้ว จึงให้รับไว้ว่าเรียนคันธธุระวิปัสสนาธุระตามกิจ

^{๕๕} ดูใน เจ้าพระยาทิพากรวงศ์ (เจ้า บุนนาค), พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ ๑, (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๔๕), หน้า ๒๐. และ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒. อ้างแล้ว, หน้า ๒๔๐.

ถ้าแลฝ่ายพระสงฆ์สามเณรณะกรุงเทพมหานครแขวงจังหวัดอารามใดๆ ศรีท้าวจะใคร่
เที่ยวไปจำพรรษาเล่าเรียนคัมภีร์วิปัสสนาธุระ ณแขวงจังหวัดหัวเมืองเอกเมืองโทเมืองตรีเมือง
จัตวานั้น ก็ให้มีหนังสือสัญญาชื่อตัวแลวสาชื่ออุประมาอาจารย์แลอาราม ตีตราราชาคณะเจ้า
อธิการณะกรุงเปนสำคัญไปแจ้งแก่เจ้าอารามเจ้าคณะแขวงจังหวัดหัวเมือง ใดๆ โดแจ้งหนังสือสัญญา
ตราสำคัญแล้ว จึงรับตัวไว้ให้เล่าเรียนตามกิจพระวินัย อาการดังนี้แม้จะชั่วแลดีจะได้สืบสาวรู้
ง่าย อนึ่งก็เป็นที่ค้ำับรู้จักค้ำมูลแห่งกัน จะได้กระทำสงฆ์กำมอุโบสถกรรมด้วยกันเปนอันดี หา
ความรังเกียจแก่กันมิได้

แลให้พระราชคณะเจ้าหมู่เจ้าคณะอธิการ แลกรรมการหัวเมืองเอกโทตรีจัตวา นายอำ
เภอแขวงจังหวัดทั้งปวงกำชับว่ากล่าวสอดแนมระวังระไว ดูหมู่คณะในแว่นแคว้นแขวงจังหวัด
วอารามบันดาขึ้นแก่ตน อย่าให้มีคนโกหกมารยาคิดทำร้ายแผ่นดินแลพระศาสนาให้จุลาจลจุ
ครั้งนี้ได้เปนอันขาดทีเดียว ห้ามอย่าให้อนาประชาราษฎรทั้งปวงนับถือคบค้าประนัดไ้โกหก
แม้ถึงพวกไ้โกหกจะคบคิดกันทำประตร้ายสักเท่าใดก็ไม่สำเร็จ แต่จะพากันตายพินาศฉิบ
หายสิ้นโคตเผ่าพันธุ์เปนอันรายไปเอง ถ้าแลผู้ใดรู้เห็นว่าไ้เหล้าร้ายคิดกลโกหกมารยาแล้ว แลมิ
ได้จับกุมว่ากล่าวบอกให้ทราบทูลพระกรุณา ละเมินเสียให้มีคนโกหกมารยาประตร้ายแผ่นดิน
ขึ้นในแขวงจังหวัดบ้านเมืองประเทศ วัดวอารามคามนิคมแห่งใดๆ จะเอาเจ้าคณะเจ้าอาราม
เจ้าอธิการ เจ้าเมืองเจ้าบ้านแขวงจังหวัดประเทศนั้นๆ เปนโทษกระบด

กฎพระสงฆ์ข้อนี้กำหนดมาตรการควบคุมคณะสงฆ์ทั่วพระราชอาณาจักรอย่างชัดเจน โดยระบุให้พระ
ราชาคณะจัดแจงตั้งแต่งภิกษุสงฆ์สามเณร บรรดานอกกรุงในกรุงแขวงจังหวัด หัวเมืองเอกเมืองโทตรีจัตวา
เป็นราชาคณะและอธิการให้มีตราตั้งลายลักษณ์อักษรชื่ออารามเป็นอักษรขอมประจำตัวราชาคณะเจ้าอธิการ
ทุกตำแหน่งทุกอาราม ทั้งระบุชัดเจนว่าวัดใดควรจะมีเจ้าคณะอธิการจำนวนเท่าใด ทั้งนี้เพื่อควบคุมพระภิกษุ
สามเณรที่จะเดินทางจากที่หนึ่งไปยังที่หนึ่ง กล่าวคือ เมื่อพระภิกษุสามเณรจากหัวเมืองจะเดินทางเข้าไป
ศึกษาค้นถุระวิปัสสนาธุระในเมืองหลวง "ก็ให้เขียนอาญาแลชี้ดินแลพระวษาแลชื่ออุประมาอาจารย์ ตีตรา
ราชาคณะหัวเมืองนั้นๆ มาเปนสำคัญ" จะอยู่อารามใดเมืองใด ให้เอาหนังสือและตราสำคัญนั้นแจ้งแก่ราชา
คณะเจ้าอธิการในกรุง เมื่อราชาคณะอธิการในกรุงเห็นหนังสือและตราสำคัญแล้ว จึงให้รับไว้รับเรียนคัมภีร์
วิปัสสนาธุระตามกิจ

หรือพระภิกษุสามเณรจากเมืองหลวงจะเดินทางไปศึกษาตามหัวเมืองต่าง ๆ ก็ให้ "มีหนังสือสัญญา"
ที่ระบุชื่อตัว พรรษา อุปัชฌาย์ อาจารย์ และชื่ออาราม "ตีตราราชาคณะเจ้าอธิการณะกรุงเปนสำคัญไปแจ้ง
แก่เจ้าอารามเจ้าคณะแขวงจังหวัดหัวเมือง ใดๆ โดแจ้งหนังสือสัญญาตราสำคัญแล้ว จึงรับตัวไว้ให้เล่าเรียนตาม
กิจพระวินัย"

กฎพระสงฆ์ที่ระบุแบบแผนแห่งการปฏิบัติชัดเจนเช่นนี้มิได้ปรากฏในข้ออื่นใด อย่างไรก็ตาม กฎพระสงฆ์ข้อ ๒ ก็ได้รับวิธีที่จะควบคุมภิกษุสามเณรไว้ในตอนท้ายคือ ให้สามเณรผู้มีอายุเกิน ๒๐ ปีบวชเป็นพระภิกษุในทันที ส่วนในกฎพระสงฆ์ข้อ ๔ ปรารภว่า

แลภิกษุสามเณรทุกวันนี้ ลางบางบวชเข้าแล้วก็มีได้ประณัติตามหุระทั้งสองเป็นภิกษุโลเลและบุรุษความเพี้ยนนั้นเสีย ๆ ประโยชน์ไปในชาตนี้ชาตหน้า เอาแต่ภาษาจะภักตฺรเปนที่พึง เพื่อจะเอาแต่ความสบายให้บริบูรณ์กายเนื้อหนัง ดูจพระพุทธรูปก็ภาตฺรว่าเหมือนโคแลกระปือ เกิดมาแต่จะบริโภคอาหารให้จำเริญแต่เนื้อหนัง จะได้จำเริญศีลสมาธิปัญญานั้นหาไม่ได้ แล้วก็มิได้อยู่ในนิโลยุประณาอาจารย์ฯ ก็เมินเสียมิได้กำชับว่ากล่าวให้ประพฤติแต่ตามอำนาจใจ มิได้รำเรียนเอาธุระอันใดที่จะห้ามจิตรบาป ก็ชวนกันกระทำอะกุศลหยาบช้าทำร้ายแผ่นดินแลพระศาสนาให้เสื่อมลงนี้มีควรรักษา

แม้ข้อความนี้จะกล่าวถึงการเอาแต่ความสบายทางเนื้อหนังของภิกษุสามเณรและการไม่ใส่ใจดูแลตรวจตาของพระเถระชั้นปกครอง แต่ก็มีการทำความถึงเหตุการณ์กบฏอยู่ด้วย ได้แก่ ความที่ว่า ภิกษุสามเณรลางบาง “มิได้รำเรียนเอาธุระอันใดที่จะห้ามจิตรบาป ก็ชวนกันกระทำอะกุศลหยาบช้าทำร้ายแผ่นดินแลพระศาสนาให้เสื่อมลงนี้มี” และมาตรการที่ประกาศออกมาในกฎข้อ ๔ นี้ก็ระบุสิ่งที่จะต้องปฏิบัติอย่างเป็นรูปธรรมอย่างยิ่งคือ

แล้วให้พระราชคณะเจ้าคณะอธิการ ทำบาญชีหางว่าวภิกษุสามเณรฝ่ายคันธุระวิปัสสนาธุระ ส่งให้สังกะธรรมการกราบทูลพระกรุณา จะได้ทรงพระราชศรัทธาบำเพงพระราชกุศล แลให้พระราชคณะเจ้าคณะอธิการสังกะธรรมการกำชับว่ากล่าวพระภิกษุสามเณรให้เนื่องๆ ถ้าภิกษุแลสามเณรองค์ใดกักขละหยาบช้าสอนยาก อุประณาอาจารย์จะว่ามีฟัง สั่งสอนเปนหลายครั้งแล้วมิได้ประณัติตาม ให้กำจัดเสีย อย่าให้เข้าหมู่คณะได้เป็นอันขาดทีเดียว พระศาสนาจึงจะรุ่งเรืองสืบไป

การมีพระราชกำหนดให้ทำบาญชีหางว่าวพระสงฆ์ทั้งฝ่ายคันธุระและวิปัสสนาธุระมีนัยสำคัญเพราะกบฏที่กล่าวถึงในกฎพระสงฆ์ข้อ ๓ เป็นพวกที่ “ชุมนุมอยู่ทำมารยาทวิชาศีลภาวะนา ลำแดงความรู้วิชาอวดอวดอิทธิฤทธิ์” พระราชกำหนดข้อนี้จึงอาจเรียกได้ว่ามีจุดมุ่งหมายชัดเจนเพื่อควบคุมการปกครองคณะสงฆ์เพื่อไม่ให้มีผลกระทบต่องานพระบาลลังก์ ความอ่อนไหวต่อพฤติกรรมของภิกษุสงฆ์เช่นที่กล่าวมานี้ไม่ใช่เรื่องประหลาด เพราะมีตัวอย่างมากมายในประวัติศาสตร์อยุธยาที่ได้กล่าวถึงมาแล้ว

เรื่องนี้ทำให้เห็นความสำคัญพระภิกษุฝ่ายวิปัสสนาธุระอภิญญาวาสีในบริบทของสังคมการเมืองไทยสมัยโบราณได้ดี ซึ่งน่าจะส่งผลต่อการกำหนดนโยบายด้านการศึกษาของคณะสงฆ์ในสมัยปฏิรูปการปกครองคณะสงฆ์ในสมัยหลังด้วย

บทสรุป

นิธิ เอียวศรีวงศ์ กล่าวว่า แต่เดิมนั้นคณะสงฆ์ดำรงอยู่ได้เนื่องจากอาศัยปัจจัยสองประการคือ พระราชอำนาจ และความสัมพันธ์ระหว่างสงฆ์กับชาวบ้าน⁶⁶ กฎพระสงฆ์ในสมัยรัชกาลที่ ๑ ถือเป็นภาพสะท้อนปัจจัยสำคัญสองประการที่ค้ำจุนพระพุทธศาสนาได้อย่างชัดเจนที่สุด ดังได้เห็นแล้วว่า กฎพระสงฆ์นั้นให้ไว้แก่บุคคลทั้งสองฝ่ายคือฝ่ายพระสงฆ์และฝ่ายฆราวาส ลักษณะที่ปรากฏนี้สะท้อนแนวพระราชดำริของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกย์ เกี่ยวกับความเจริญและความเสื่อมของพระพุทธศาสนา กล่าวคือแนวพระราชดำริที่ว่า ฆราวาสมีส่วนเกี่ยวข้องกับความเจริญรุ่งเรืองหรือความเสื่อมของพระพุทธศาสนา ซึ่งกฎพระสงฆ์แต่ละข้อได้สะท้อนลักษณะแนวความคิดดังกล่าวนี้

ดังในกฎพระสงฆ์ข้อ ๓ มีข้อความกล่าวไว้ชัดเจนว่า “พระศาสนาจะวัฒนาการตั้งไปได้อาศัยพระราชอาณาจักรสมเด็จพระมหากษัตริย์ราชเจ้าผู้ทรงธรรม สมเคราะห์พระศาสนา” แนวคิดเดียวกันนี้ปรากฏในกฎพระสงฆ์ข้อ ๘⁶⁷ กฎพระสงฆ์ข้อนี้กล่าวถึงเรื่องราวการบำรุงพระศาสนาของกษัตริย์ในอดีตที่ประทับพระราชหฤทัยของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกย์ มากที่สุด คือเรื่องพระเจ้าปรากรมพามุนหาราช และเรื่องพระโพธิสัตว์เลวพระชาติเป็นพระอินทร์ลงมาพร้อมกับพระมาตลีนิมิตรเป็นสุนัขและพรานสุนัขลงมาชำระพระศาสนาในชินกาลของพระกัศสปพุทธเจ้า ซึ่งสะท้อนว่า พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกย์ทรงตระหนักว่าพระราชกรณียกิจของพระองค์จะมีส่วนสำคัญต่อความเจริญรุ่งเรืองแห่งพระศาสนาเพียงใด

ดังนั้นเมื่อทรงมีพระราชปราชญ์เหตุการณ์ต่าง ๆ เกี่ยวกับการละเมิดพระวินัยของพระภิกษุสงฆ์สามเณร เมื่อจะทรงดำหนิการกระทำนั้น ๆ ก็มิได้ทรงดำหนิพระสงฆ์แต่ฝ่ายเดียว เนื่องจากทรงเห็นว่าในการ

⁶⁶ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “อนาคตขององค์กรสงฆ์.” ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์และคณะ. *มองอนาคต*. (กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ป จำกัด, ๒๕๓๖), หน้า ๑๑๕-๑๒๙. ควรจะเสริม ณ ที่นี้ด้วยว่า พระราชอำนาจที่ผ่านระบบราชการปัจจุบัน แตกต่างจากพระราชอำนาจในอดีต พิจารณาจากกฎหมายพระสงฆ์ที่ออกมาในสมัยรัชกาลที่ ๑-๔ จะพบว่า พระมหากษัตริย์ทรงมีความรู้ด้านการพระศาสนาเป็นอย่างดี พระมหากษัตริย์ทรงใช้พระราชอำนาจโดยตรงในการควบคุมดูแลการปกครองคณะสงฆ์ การควบคุมดูแลพฤติกรรมของพระสงฆ์จึงดำเนินไปอย่างมีประสิทธิภาพ

⁶⁷ “พระพุทธจักรแลพระราชอาณาจักรทั้งสองนี้เอาไคร่กัน ฝ่ายพระสังฆเถรานุเถรอันรักษาพระพุทธจักรนั้น ระวังกันตรวจตรารักษาพระศาสนา มิให้แปดอันรายเกราหมอง ครั้นเห็นว่าจะมีปาปะมิชฌันตราย แล้วว่ากล่าวยังกันให้ปกุษาโทษผิดแห่งกัน แล้วตัดสินว่ากล่าวตามพระวินัย บำบัดวิ้งกับโทษให้สงบมิได้มีลามกในพระศาสนา ถ้าเกิดพวกภิกษุโจรมากหนักเหลือกำลังจะว่ากล่าว ทรนัชนวนกันเข้ามาถวายพระพรฟังพระราชอาณาจักร ฝ่ายพระมหากษัตริย์ ผู้รักษาพระราชอาณาจักร ก็ช่วยอุปถัมภ์ตามพระมหาเถรานุเถรผู้รณรักษาพระพุทธศาสนาเป็นประเพณีมาจำเดิมพระอรหันตเจ้าทำรอย...”

ละเมิดศีลของพระสงฆ์ ไม่ว่าหนักหรือเบา ขมรวาสก็มีส่วนเกี่ยวข้องรับผิดชอบด้วยทั้งสิ้น ตัวอย่างเช่น ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๖ กรณีที่ภิกษุและสามเณรรับเงินทองของอันมิควรด้วยกิจพระวินัย สะสมทรัพย์สิ่งของ เทียบอาสารับใช้คฤหัสถ์และให้สิ่งของต่าง ๆ แก่คฤหัสถ์เพื่อจะเป็นประโยชน์จะให้เกิดลาภเลื่องชีวิตร ก็ได้ดำเนินและประณามฝ่ายขมรวาสไว้ด้วยว่า ปราศจากปัญญาและให้กำลังแก่โจรปล้นทำลายพระศาสนา จึงมีพระราชกำหนดกฎหมายกำหนดไว้ว่า อย่าให้ถวายเงินถวายทองถวายนาถ้าวแหวนแลสิ่งของอันมิควรแก่สมณะแก่ภิกษุสามเณร ห้ามถวายบาตรอย่างอื่นนอกจากบาตรเหล็กบาตรดิน นิมนต์ให้สอยพระภิกษุสามเณร ให้ทำการศพ ให้นวดและทำยา ดูลักษณะดูเคราะห์ อย่าให้ขมรวาสทำตามใจภิกษุสามเณรอันกระทำผิดเป็นอันขาด

ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๘ ซึ่งกล่าวถึงการละเมิดสิกขาบทที่เป็นข้อห้ามสูงสุดของพระสงฆ์ไว้มาก ที่เป็นพระสงฆ์ระดับพระราชาคณะก็มีหลายรูป กฎพระสงฆ์ข้อนี้ นอกจากบังคับพระสงฆ์ ไม่ให้คบหาสิกขาที่มีโชฎฐาติแล้ว ยังมีพระราชกำหนดว่า

ห้ามฝ่ายอุบาสีภิกษุอย่าทำสัจจิตตพันแปดหมื่น ให้ผ้าให้อาามิตให้อาหารจำเพาะสมณะและสามเณรด้วย ปราศจากเมถุนธรรมอันโทษหนักทำลายพระศาสนา ให้ตั้งใจศรัทธาถวายทาน เปนสงฆอย่าจำเพาะ ถ้าจำเพาะถวายเปนนุกะลิกด้วยศรัทธาว่าเธอทรงศีลทรงอุตุนคคุณ ทรงบริยัติคุณ และจะไปถวายถึงอารามนั้นให้ไปในเวลาเช้าจนเที่ยง ห้ามอย่าให้เข้าไปถวายในกฎแลนั่งในที่ลับที่กำบัง ให้นั่งนอกกฎในที่แจ้ง มีเพื่อนสีกากันรู้เห็นเปนหลายคน แลฝ่ายสมณะสามเณรผู้จะรับทานนั้นอย่าให้นั่งรับในกฎที่กำบัง ให้มีเพื่อนพรหมจารียกกันออกมานั่งในที่แจ้งรับไทยทานตามศรัทธาสำเร็จแล้ว อย่าอยู่ช้าสนทนาไถ่ถามธรรมที่สงสัย แต่ภอควรแล้วให้สีกาไปเสียจากอาราม แลห้ามทั้งสองฝ่ายอย่าให้ถวายแก้วแหวนเงินทองต่อมือ จำเพาะหน้ารักษาไว้เอาใจไปยินดีด้วยแก้วแหวนเงินทองนั้นเปนอันขาดทีเดียว

เราจะพบเห็นได้ทั่วไปในกฎพระสงฆ์ว่า ในแต่ละข้อมีบทลงโทษแก่ขมรวาสที่เกี่ยวข้องกับพระสงฆ์ที่ละเมิดพระวินัยด้วย ตัวอย่างเช่น กฎพระสงฆ์ข้อ ๓ ระบุโทษผู้ปล่อยปละละเลยให้เกิดคนโกนกรมารยาประทุษร้ายแผ่นดินว่า “จะเอาเจ้าคณะเจ้าอารามเจ้าอธิการ เจ้าเมืองเจ้าบ้าน เจ้าแขวงจังหวัดประเทศนั้น ๆ เปนโทษกระบถ” กรณีกฎพระสงฆ์ข้อ ๕ ภิกษุสงฆ์ต้องอาบัติปาราชิกแล้วปกปิดโทษเข้าทำสังฆกรรมร่วมกับสงฆ์ให้พระศาสนาเศร้าหมอง “จะเอาตัวเปนโทษถึงสิ้นชีวิตร แล้วให้รับราชบาทเขียนติโยภญาติโยมจหนัก” หรือในกฎพระสงฆ์ข้อ ๘ กรณีอาบัติปาราชิกเช่นเดียวกัน ระบุโทษฝ่ายขมรวาสที่เกี่ยวข้องว่า

ถ้าแลบิดามานดาคณาญาติภิกษุเณรที่กระทำผิดนั้น รู้เห็นแล้วคิดอ่านเปนลูกหลานว่านเครือของตัวกลัวจะเปนโทษ ขวนกันปิดบังเสียมิได้นำเอาเนื้อความมาว่ากล่าว ให้อุลามกมณฑลอยู่ในพระศาสนาเหมือนครั้งนี้มีผู้อื่นรู้เอามาว่ากล่าว พิจารณาสืบสวนได้นื้อ

ความเป็นสัจ จะเอาบิดามานดาญาติพี่น้องภิกษุเถรเถรซึ่งเป็นโจรอยู่ในพระศาสนานั้นเป็นโทษด้วย. . .

ฝ่ายพระวาทสทั้งปวงถ้าแลผู้ใดมิได้ทำตามพระราชกำหนดกฎหมายนี้ละเมิดเสียให้หญิงอันเป็นบ่าวไพร่ลูกหลานพี่น้องญาติอาตมาแลเพื่อนบ้าน เป็นศิลาศทำศีลสมณะสามเณรให้เป็นปราชิก ทำลายพระศาสนาตจฺจฺนี้ เห็นว่าผู้นั้นนอกจะตัญญูหารู้คุณพระพุทธศาสนาไม่ เป็นใจด้วยหญิงบาปหยาบเข้าจะเอาโทษแต่มูลนายลงมาจนบิดามานดาญาติพี่น้องเพื่อนบ้านใกล้เคียงที่ภอจะรู้เห็นมิได้ห้ามปรามเอามาว่ากล่าวนั้น เป็นโทษเสมอด้วยโทษสมณคณหญิงศิลาศอันเป็นบาปหยาบเข้านี้^{๕๕}

นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาจากความขึ้นต้นของกฎพระสงฆ์แต่ละข้อที่ระบุว่กฎนั้น ๆ ในให้แก่บุคคลใดบ้าง จะพบว่า กฎพระสงฆ์ได้ให้ความสำคัญแก่ฆราวาสในฐานะผู้ที่ช่วยเหลือดูแลอุปถัมภ์บำรุงและช่วยสอดส่องระวังรักษาพระศาสนาให้เรียบร้อยบริสุทธิ มิให้เกิด “มหาโจรปล้นพระศาสนา” เห็นได้ชัดว่าในทัศนะของผู้ปกครองสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น เรื่องพระศาสนาไม่ใช่เรื่องของพระสงฆ์ฝ่ายเดียว หากเป็นเรื่องที่ฆราวาสจะต้องเกี่ยวข้องและรับผิดชอบร่วมกัน ดังพระราชปรารภที่ว่า “พุทธจักรและอาณาจักรต้องอาศัยกัน” การมองเห็นความสัมพันธ์แบบอิงอาศัยกันและกันระหว่างอาณาจักรและศาสนจักรเช่นนี้ช่วยให้ผู้ปกครองมองเห็นเงื่อนไขซับซ้อนของปัญหาที่เกิดขึ้นในวงการคณะสงฆ์ และกำหนดแนวทางในการแก้ปัญหาที่สอดคล้องกับเงื่อนไขปัจจัยนั้น ๆ กล่าวคือ ฆราวาสมีส่วนเกี่ยวข้องในการกระทำผิดของพระสงฆ์ ดังนั้นต้องถือว่าฆราวาสมีความผิดและต้องได้รับโทษจากการที่พระสงฆ์ละเมิดวินัยด้วย

การกำหนดให้ฆราวาสต้องมีส่วนรับผิดชอบกับปัญหาที่เกิดขึ้นในคณะสงฆ์โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับข้อวัตรปฏิบัตินั้นเป็นลักษณะเด่นประการหนึ่งในกฎหมายพระสงฆ์ที่ออกในสมัยรัชกาลที่ ๑ และลักษณะดังกล่าวนี้ยังปรากฏอย่างเด่นชัดในประกาศเกี่ยวกับคณะสงฆ์ฉบับต่าง ๆ ที่ออกมาใช้บังคับในสมัยรัชกาลที่ ๔^{๕๖} เมื่อพิจารณาความในกฎพระสงฆ์โดยรวมทั้งหมด อาจกล่าวได้ว่า กฎพระสงฆ์เป็นภาพสะท้อนชีวิตทางศาสนาและสังคมของคนไทยสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น ซึ่งไม่มีแนวความคิดเรื่องการแยกศาสนาออกจากรัฐ ศาสนาได้ถูกยกขึ้นเป็นอุดมการณ์ทางการเมืองของผู้ปกครอง เป็นอุดมคติและแนวทางที่จะหล่อหลอมชีวิตของผู้คนในสังคมให้ดำเนินไปตามแนวทางที่ถูกต้องเหมาะสมเพื่อบรรลุอุดมคติสูงสุดนั้น ผู้ปกครองจึงมีหน้าที่อุปถัมภ์บำรุงพระศาสนาให้ยังยืนมั่นคงถาวร

^{๕๕} โทษที่ผู้ละเมิดอาบัติปราชิกจะได้รับคือ ให้พระราชคณะสึกเสียแล้วแจ้งแก่สังฆการีธรรมการ เพื่อจะได้สักหน้าหมายไว้ไม่ให้ปลอมอุปสมบทในภายหลัง

^{๕๖} ดูรายละเอียดใน วินัย พงศ์ศรีเพียร, “การพระศาสนาและการจัดระเบียบสังคมไทยตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ถึงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว”. อ้างแล้ว, หน้า ๑๒๔-๑๒๖.

ความสัมพันธ์ที่เปลี่ยนไป

กฎหมายพระสงฆ์ที่ประกาศใช้ในสมัยรัชกาลที่ ๑ จนถึงสมัยรัชกาลที่ ๔ นั้นแตกต่างกันมากกับกฎหมายพระสงฆ์ที่ประกาศใช้ในสมัยรัชกาลที่ ๕ ซึ่งเป็นยุคสมัยแห่งการปฏิรูปพระศาสนาครั้งสำคัญที่สุด กฎพระสงฆ์สมัยรัชกาลที่ ๑ และประกาศเกี่ยวกับพระสงฆ์ที่ออกมาในสมัยรัชกาลที่ ๔ มุ่งป้องกันการประพฤติผิดพระธรรมวินัยของพระสงฆ์สามเณร ในยุคนี้ดูเหมือนว่าพระมหากษัตริย์จะต้องคอยสอดส่องดูแลความประพฤติปฏิบัติของพระสงฆ์ในแทบทุกเรื่อง หรือมิฉะนั้นก็ต้องคอยกระตุ้นเตือนพระเถระผู้ปกครองให้ทำหน้าที่ตามพระธรรมวินัย การปกครองคณะสงฆ์ในอดีตตั้งแต่สมัยอยุธยาจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นก็มีรูปแบบองค์กรที่แตกต่างไปจากองค์กรสงฆ์ที่เกิดขึ้นภายหลังการปฏิรูปการพระศาสนาในสมัยรัชกาลที่ ๕ ตั้งแต่ประกาศใช้พระราชบัญญัติลักษณะปกครองพระสงฆ์ ร.ศ. ๑๒๑ (พ.ศ. ๒๔๔๕) เป็นต้นมา นิธิ เอียวศรีวงศ์กล่าวว่า พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ฉบับนี้เริ่มต้นมาได้กันพระสงฆ์ออกจากชาวบ้าน คงไว้แต่พระราชอำนาจที่ผ่านระบบราชการสมัยใหม่ ทำให้ชาวบ้านไม่มีอำนาจในการดูแลควบคุมคณะสงฆ์ได้อีกต่อไป และทำให้คณะสงฆ์ในปัจจุบันอ่อนแอลงไป⁷⁰

จุดมุ่งหมายของพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. ๑๒๑ (พ.ศ. ๒๔๔๕) คือ การจัดรูปการปกครองคณะสงฆ์ให้เป็นเอกภาพ เนื่องจากพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีนโยบายสถาปนารัฐชาติขึ้นมา การทำให้พุทธศาสนาเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทั่วทั้งราชอาณาจักรจึงเป็นภารกิจสำคัญประการหนึ่งของพระองค์ การจัดระเบียบคณะสงฆ์ดังกล่าวนี้เดินตามแบบการปฏิรูปการปกครองเทศาภิบาลซึ่งเกิดขึ้นในช่วงเวลาเดียวกันคือ ตั้งอำนาจสู่ส่วนกลาง⁷¹ พระราชบัญญัติฉบับนี้จึงไม่ได้เกี่ยวข้องกับรายละเอียดข้อปฏิบัติตามพระธรรมวินัยในชีวิตประจำวันของพระสงฆ์ แต่เน้นการจัดวางตำแหน่งหน้าที่และอำนาจการปกครองคณะสงฆ์อย่างเป็นลำดับขั้น มีสายบังคับบัญชาที่ชัดเจนตั้งแต่เจ้าคณะใหญ่จนถึงเจ้าอาวาส แต่ละชั้นต้องขึ้นต่อเจ้าคณะลำดับบน⁷² เช่นเดียวกันกับระบบราชการที่ทรงปฏิรูป พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ฉบับต่อมาแม้จะแตกต่างกันในช่วงเวลา แต่ยังเน้นที่รูปแบบการปกครองเหมือนเดิม⁷³ อาจกล่าวได้ว่าขณะที่กฎหมายพระสงฆ์ที่ออกมาในสมัยรัชกาลที่ ๑ ถึงรัชกาลที่ ๔ นั้นเน้นเรื่องการปฏิบัติตามพระธรรมวินัย แต่กฎหมายพระสงฆ์ที่ออกมาในสมัยรัชกาลที่ ๕ ต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบันคือ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. ๒๔๘๔ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. ๒๕๐๕ และพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับที่ ๒) พ.ศ. ๒๕๓๕ มีลักษณะสำคัญคือ “กำหนดรูปแบบของการปกครองและอำนาจหน้าที่ในการปกครองของคณะสงฆ์” ซึ่งถูก

⁷⁰ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “อนาคตขององค์กรสงฆ์,” อ้างแล้ว, หน้า ๑๓๗.

⁷¹ พระไพศาล วิสาโล, พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต. (กรุงเทพฯ: มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์, ๒๕๔๖), หน้า ๔๙.

⁷² เพิ่งอ้าง, หน้า ๕๐.

⁷³ ดูรายละเอียดใน วิวัช ภิรมย์และทองใบ ชีรานันท์ทางกูร, คู่มือพระสังฆาธิการ. (กรุงเทพฯ: สหธรรมิก, ๒๕๔๖) และพระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธัมมจิตโต), ระเบียบการปกครองคณะสงฆ์ไทย. (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์, ๒๕๓๔)

มองว่า “ยึดเอาการควบคุมดูแลองค์กรคณะสงฆ์ไปจากประชาชนจนหมดสิ้น”⁷⁴ ส่วนกฎหมายที่ใช้ควบคุมดูแลวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์สามเณรให้ถูกต้องตามพระธรรมวินัยนั้น ให้อยู่ในอำนาจหน้าที่ของพระราชคณะผู้ปกครองที่จะประกาศออกมาบังคับใช้ในรูปแบบสภานิติ หรือคำสั่งของมหาเถรสมาคม การสอดส่องดูแลข้อประพฤติปฏิบัติทั่วไปของพระภิกษุสามเณรตลอดจนการระงับอิทธิฤทธิ์ที่เกิดขึ้นในวัดนั้น ๆ ให้อยู่ในอำนาจหน้าที่ของเจ้าอาวาส และอำนาจเจ้าคณะผู้ปกครองตามลำดับชั้น ในบางมาตรามีลักษณะส่อไปในทางที่ดีความได้ว่่ากีดกันฆราวาสไม่ให้มีส่วนรับผิดชอบหรือเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับการประพฤติปฏิบัติของพระสงฆ์ เข้าลักษณะที่ว่า “ชั่วช่างชี ดีช่างสงฆ์”⁷⁵

หากพิจารณาจากประกาศคณะสงฆ์ตั้งแต่ พ.ศ. ๒๔๕๖-๒๕๑๔ ที่ยังคงใช้เป็นหลักและแนวทางปฏิบัติในปัจจุบัน ก็จะได้เห็นว่า กรณีความผิดที่ประกาศห้ามไว้ไม่ให้พระภิกษุสามเณรประพฤติปฏิบัตินั้นในบางเรื่องไม่แตกต่างจากอดีตเลย⁷⁶ และปัจจุบัน เรายังได้เห็นตามสื่อต่าง ๆ ว่า มีการละเมิดอาบัติหนักและเกิดอิทธิฤทธิ์ในคณะสงฆ์อยู่เสมอ ข้อนี้ น่าจะสะท้อนให้เห็นความไร้ประสิทธิภาพในการควบคุมและการลงโทษผู้กระทำความผิดอยู่ไม่น้อย อาจกล่าวได้ว่า แม้กฎหมายพระสงฆ์ที่ออกในช่วงหลังจะก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในเรื่องการปกครองคณะสงฆ์คือ มีรูปแบบการปกครอง มีการจัดวางอำนาจและหน้าที่ชัดเจนเป็นระบบชัดเจนมากขึ้นกว่าแต่ก่อน มีการมอบอำนาจให้ผู้รับผิดชอบโดยตรงในการควบคุมดูแลการประพฤติปฏิบัติของพระสงฆ์ แต่ก็ยังไม่ใช่ว่าหลักประกันที่ชัดเจนว่าจะมีการปฏิบัติอย่างถูกต้องตามพระธรรมวินัยกว่าที่ผ่านมา

แต่นี้ก็ไม่จำเป็นว่าคณะสงฆ์ในพระพุทธศาสนาในปัจจุบันจะย้อนกลับไปใช้วิธีการที่เคยใช้ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นหรือตามแบบอย่างสมัยปฏิรูปการพระศาสนา เพราะความอ่อนแอของคณะสงฆ์ที่ปรากฏขึ้นในปัจจุบันนั้น เป็นผลมาจากการที่สถาบันสงฆ์ไม่สามารถพัฒนารูปแบบการปกครองที่เป็นตัวของตัวเอง หากแต่ต้องพึ่งพาอำนาจรัฐตลอดมาทุกยุคทุกสมัย แม้กระทั่งในปัจจุบัน

บรรณานุกรม

⁷⁴ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “อนาคตขององค์กรสงฆ์”. อ้างแล้ว, หน้า ๑๒๖.

⁷⁵ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. ๒๔๘๔ มาตรา ๕๕ “ผู้ใดใส่ความคณะสงฆ์ไทย หรือพระภิกษุสงฆ์คณะใดคณะหนึ่ง อันก่อให้เกิดความเสื่อมเสียหรือความแตกแยก มีความผิดต้องระวางโทษจำคุกไม่เกินหนึ่งปี” พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. ๒๕๐๕ และพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับที่ ๒) พ.ศ. ๒๕๓๕ มาตรา ๔๔ ตรี “ผู้ใดใส่ความคณะสงฆ์ หรือพระภิกษุสงฆ์อื่นอันอาจก่อให้เกิดความเสื่อมเสียหรือความแตกแยก ต้องระวางโทษจำคุกไม่เกินหนึ่งปี หรือปรับไม่เกินสองหมื่นบาท หรือทั้งจำทั้งปรับ”

⁷⁶ โปรตตุโน วิรัช ภิรพันธุ์เมธี และทองใบ ธีรานันท์ทางกูร, อ้างแล้ว, หน้า ๔๒๙-๔๕๙.

กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ, **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง**. เล่ม ๔, ๗, ๑๐. ๑๑, ๒๑

กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๒๑.

กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, **วันवार กาลเวลา แลนานาศักราช**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภา

ลาดพร้าว, ๒๕๔๖.

คณาจารย์เลี้ยงเชียงจวงเจริญ, **วิชาวินัยมุขเล่ม ๒ ฉบับสมบูรณ์**. กรุงเทพฯ: เลี้ยงเชียงจวงเจริญ,

๒๕๔๑

คณาจารย์แห่งโรงพิมพ์เลี้ยงเชียง. **วิชาวินัยมุขเล่ม ๓ มาตรฐาน**. กรุงเทพฯ: เลี้ยงเชียง, ๒๕๔๖.

คำให้การขุนหลวงหาวัดประดุทรงธรรม เอกสารจากหอหลวง. คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์

ไทย สำนักงานเลขาธิการนายกรัฐมนตรี, ๒๕๓๔.

จาริกกัลยาณี: เรื่องพงศาวดารสมณวงศ์ฝ่ายใต้. พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระนเรศวรฤทธิ์

โปรดให้พิมพ์ในการพระราชทานเพลิงศพหม่อมสุภาพ กฤดากร ณ อยุธยา ต.จ. เมื่อปีฉลู

พ.ศ. ๒๔๖๔. พิมพ์ที่โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร.

จาริกสมัยสุโขทัย. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๒๗. หน้า ๒๕๐-๒๕๖

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. **เรื่องประดิษฐานพระสงฆ์สยามในลังกาทวีป**. กรุงเทพฯ:

สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๖.

ตำนานพระอารามและทำเนียบสมณศักดิ์. พิมพ์ที่ระลึกพระสมุหวรคณิสสรสิทธิการ (สิงห์ไชย

สิริวงโค) ๕ ธันวาคม ๒๕๔๓. กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด

(มหาชน), ๒๕๔๓.

ตำนานมูลศาสนา. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ท่าพระจันทร์, ๒๕๑๙.

ทิพากรวงศ์ (ข้า บุนนาค), เจ้าพระยา. **พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ ๑**. กรุงเทพฯ

: กรมศิลปากร, ๒๕๔๕.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. **พจนานุกรมศัพท์พุทธศาสนา ฉบับประมวลศัพท์**. กรุงเทพฯ:

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

นายต่อ, ผู้แปล. **มหาราชวงศ์ พงษาวดารพม่า**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๕.

นิธิ เอียวศรีวงศ์, "อนาคตขององค์การสงฆ์" ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์และคณะ. **มองอนาคต**. กรุงเทพฯ:

อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ป จำกัด, ๒๕๓๖. ๑๑๔-๑๕๑.

นิธิ เอียวศรีวงศ์, **การเมืองไทยในสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๒.

นิธิ เอียวศรีวงศ์, **การเมืองไทยสมัยสมเด็จพระนารายณ์**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๓.

นิธิ เอียวศรีวงศ์, **ประวัติศาสตร์รัตนโกสินทร์ในพระราชพงศาวดารอยุธยา**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์

มติชน, ๒๕๔๓.

ปรมาณูชิตีโนรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมสมเด็จพระ. พระปฐมสมโพธิกถา. พิมพ์ครั้งที่ ๑.

กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๐๕.

ประมวลกฎหมาย รัชกาลที่ ๑ จุลศักราช ๑๑๖๖. พิมพ์ตามฉบับหลวง ตรา ๓ ดวง เล่ม ๑-๓.

มหาวิทยาลัยวิชาธรรมศาสตร์และการเมือง จัดพิมพ์. กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์,

๒๕๒๙.

พระราชกำหนดของพระเจ้ากรุงธนบุรีว่าด้วยศิลปศึกษา. หม่อมเจ้าหญิงสารภีในพระเจ้าบรมวงศ์เธอ

ชั้น ๓ กรมหมื่นภูมินทรภักดี พิมพ์แจกในงานปลงศพสนองคุณหม่อมพลับผู้มารดา ปีเถาะ

ฉัปปศก พ.ศ. ๒๔๕๔ โรงพิมพ์ไทย ณ สพานยศเส.

พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา. เล่ม ๑. กรุงเทพฯ: กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์

กรมศิลปากร, ๒๕๓๔.

พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา. เล่ม ๒. กรุงเทพฯ: กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์

กรมศิลปากร, ๒๕๓๕.

ไพศาล วิสาโล, พระ. พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต. กรุงเทพฯ :

มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์, ๒๕๔๖.

มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. พระวินัยปิฎก เล่ม ๑ ภาค ๑ มหาวีถังค์ ปฐมภาค และ

อรรถกถา. กรุงเทพฯ: เฉลิมชาญการพิมพ์, ๒๕๒๕

มูลนิธิอนุรักษโบราณสถานในพระราชวังเดิม. สารานุกรมพระราชประวัติสมเด็จพระเจ้าตากสิน

มหาราช. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ฟ้าอภัย, ๒๕๔๐.

เมธีธรรมภรณ์ (ประยูร ธัมมจิตโต), พระ.ระเบียบการปกครองคณะสงฆ์ไทย. กรุงเทพฯ:

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔.

รัตนปัญญาเถระ, พระ. ชินกาลมาลีปกรณ์. พิมพ์เป็นอนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพ

ศาสตราจารย์ ร.ต.ท.แสง มนวิฑูร ณ ฌาปนสถานของคุรุสภา วัดสระเกศราชวรมหา

วิหาร วันที่ ๒๐ เมษายน พุทธศักราช ๒๕๑๗.

ราชบัณฑิตยสถาน. พจนานุกรม ราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒. กรุงเทพฯ :

นานมีบุ๊คส์พับลิเคชั่นส์, ๒๕๔๖.

รวมบันทึกประวัติศาสตร์อยุธยาของฟาน ฟลิต (วัน วลิต). กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๔๖.

วจนานุกรม. โรงพิมพ์เจริญผล, พ.ศ. ๒๔๖๖.

วันรัตน์, สมเด็จพระ. สังคิதியวงศ์. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๒๑.

วินัย พงศ์ศรีเพียร, "มิดัลลูนีปี ๒๐๐๐ ความหมายทางปรัชญาประวัติศาสตร์ทฤษฎี." ใน

วินัย พงศ์ศรีเพียร, บรรณาธิการ. ประวัติศาสตร์ปริทรรศน์. กรุงเทพฯ :

ด้านสุทธาการพิมพ์, ๒๕๔๒. ๑-๔๖.

วินัย พงศ์ศรีเพียร, "การพระศาสนาและการจัดระเบียบสังคมไทยตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระ

พระพุทธรูปยอผ้าจุฬาลงกรณถึงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว" ใน
วินัย พงศ์ศรีเพียร,บรรณาธิการ. **ปริทรรศน์ประวัติศาสตร์**. กรุงเทพฯ : รุ่งแสงการพิมพ์,
๒๕๔๔. ๗๔-๑๔๖ .

วิรัช ภิรมย์เมธี และทองใบ อีวานันท์ทางกูร. **คู่มือพระสงฆ์มาธิการ**. กรุงเทพฯ : สหธรรมิก, ๒๕๔๖.
ศิลปากร, กรม. กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์. **วรรณกรรมสมัยรัตนโกสินทร์ เล่ม ๒ (ไตรภูมิโลก
วินิจยภคา)**. กรุงเทพฯ : ๒๕๓๕.

ล. ศิวรักษ์,(นามแฝง). **ความเข้าใจเรื่องพระเจ้าอโศกและอโศกาวทาน**. กรุงเทพฯ: ศูนย์ไทย-ธิเบต,
๒๕๓๔.

สมบัติ จันทรวงศ์และชัยอนันต์ สมุทวณิช. **ความคิดทางการเมืองและสังคมไทย**. กรุงเทพฯ:
สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๒๓.

สมบัติ จันทรวงศ์. **บทวิจารณ์ว่าด้วยวรรณกรรมการเมืองและประวัติศาสตร์**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ
: สำนักพิมพ์คบไฟ, ๒๕๔๗.

สมบัติ จำปาเงิน (พุทธโฆษาภ), **วัดของท่าน**. กรุงเทพฯ : พีระพัธนา, ๒๕๒๓.

สมมตอมรพันธุ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ. **เรื่องตั้งพระราชคณะผู้ใหญ่ในกรุงรัตนโกสินทร์
เล่ม ๑**. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๔๕.

สายชล สัตยานุรักษ์, **พุทธศาสนากับแนวคิดทางการเมืองในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอด
ฟ้าจุฬาโลก (พ.ศ.๒๓๒๕-๒๓๕๒)**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๖.

สารัตถสังคหะ เล่ม ๑-๒-๓. พระนคร : โรงพิมพ์เลี้ยงช้าง, ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์.

สุชีพ ปุญญานุภาพ. **พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย,
๒๕๓๙.

สุภาพรรณ ณ บางช้าง, **ขนบธรรมเนียมประเพณี : ความเชื่อและแนวการปฏิบัติในสมัยสุโขทัยถึง
สมัยอยุธยาตอนกลาง**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

แสวง บุญเฉลิมวิลาศ, **ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : วิญญูชน, ๒๕๔๓.



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

**26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

"บุญคุณกับพันธะทางการเมือง"

**อ. พุฒิวิทย์ บุณนาค ผู้เสนอบทความ
รศ. เนื่องน้อย บุญยเนตร ผู้นำการถกบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 – 12.15 น. ห้อง 203 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์**

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

บุญคุณกับพันธะทางการเมือง
Political Obligation and Gratitude
พุดวิทย์ บุญนาค*

บทคัดย่อ

จุดประสงค์ของบทความนี้คือ เสนอการอ้างเหตุผลสนับสนุนคำอธิบายการมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู. โดยส่วนแรกจะพูดถึงปัญหาและข้อบกพร่องของชุดการอ้างเหตุผลเพื่อการดังกล่าวที่ได้เคยกระทำกันมา. ส่วนที่สองจะชี้ให้เห็นว่าบนสมมติฐานใดที่ทำให้การอ้างเหตุผลดังกล่าวไม่น่าประสบความสำเร็จ และจะเสนอชุดการอ้างเหตุผลแบบใหม่ที่น่าจะเป็นทางออกขึ้นทดแทน โดยมีจุดเน้นอยู่ที่ความเข้าใจสถานะภาพของ 'รัฐ' ในการอ้างเหตุผลดังกล่าวที่แตกต่างออกไป. ส่วนที่สามจะพยายามให้การยืนยันความน่าเชื่อถือต่อข้ออ้างต่างๆในชุดการอ้างเหตุผลชุดใหม่ดังกล่าว. ส่วนสุดท้ายเป็นบทสรุปเกี่ยวกับนัยในทางการเมือง ทางปรัชญา และข้อสังเกตบางประการ.

Abstract

This paper argues for a way to support the idea that obligations of gratitude are able to give birth to a form of political obligation. It tries to put the discussions done so far in a nutshell, and reevaluate them in a new light. An Important supposition in making that course acceptable is changing our understanding of the status of the concept 'state' in those kinds of argument for obeying the laws of the state. The paper propose an argument for political obligation on the basis of that understanding, and tries to defend each of its premises.

1. ปัญหาของการอ้างเหตุผลเพื่อสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู

พันธะทางการเมือง (political obligation) คือข้อผูกพันในทางศีลธรรมที่เรียกร้องให้เราควรเชื่อฟังรัฐ (state) หรือรัฐบาล หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่าเชื่อฟังกฎหมายของบ้านเมืองนั่นเอง. ทำไมเราจึงควรเชื่อฟัง (obey) รัฐ? โดยทั่วไปแล้วคำตอบเชิงปรัชญาของคำถามดังกล่าวจะอยู่ในรูปของการพิจารณาถึงเงื่อนไขต่างๆของความสัมพันธ์ที่พลเมืองมีอยู่กับรัฐ หรือลักษณะสำคัญบางอย่างที่รัฐนั้นถือครองอยู่.

เอ. ดี. เอ็ม. วอล์กเกอร์ (A.D.M. WALKER)¹ ได้อ้างเหตุผลสนับสนุนคำอธิบายการมีพันธะทางการเมือง ว่ามีพื้นฐานอยู่บนพันธะของความกตัญญู (an obligation of gratitude) ซึ่งเขาบอกเองว่าการอ้างเหตุผลสนับสนุนในแนวทางนี้เป็นแนวทางที่ไม่ค่อยเป็นที่นิยม² แม้ว่ามันอาจจะเป็นแนวทางแรกๆในการอธิบายพันธะทางการเมืองก็ตาม.³ แนวทางดังกล่าวแทบไม่มีใครให้ความสนใจหลังจากนั้น แม้กระทั่งในศตวรรษที่เพิ่งผ่านไป วอล์กเกอร์เองก็บอกว่ามีคนเห็นด้วยกับแนวทางนี้เพียงหยิบมือเท่านั้น.⁴ เราอาจจะกล่าวได้ว่านอกจากงานของ เอ. จอห์น ซิมมอนส์ และ จอร์จ คลอสส์ไค์ ซึ่งจะได้กล่าวถึงต่อไปแล้ว งานของวอล์กเกอร์ดูเหมือนจะเป็นงานชิ้นที่สำคัญที่สุดที่อภิปรายเกี่ยวกับพันธะทางการเมืองแนวนี้นับตั้งแต่สามสิบปีที่ผ่านมา และเขาอาจจะเป็นเพียงคนเดียวที่อ้างเหตุผลสนับสนุนแนวทางดังกล่าวอย่างเป็นล่ำเป็นสันที่สุด. จึงไม่ผิดที่เราจะสามารถเข้าใจแนวทางในการอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูที่กระทำตลอดระยะเวลาที่ผ่านมาทั้งหมดได้จากการพิจารณารูปแบบการอ้างเหตุผลที่แสดงไว้ในงานของเขา ในฐานะของบทสรุปของการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองดังกล่าว. การอ้างเหตุผลดังกล่าวของเขาสามารถแสดงได้ดังนี้

- (1) ผู้ที่ได้ประโยชน์ (benefits) จาก X มีพันธะของความกตัญญูที่จะไม่กระทำขัดต่อผลประโยชน์ (interests) ของ X.
- (2) พลเมืองทุกคนได้รับประโยชน์จากรัฐ.
- (3) พลเมืองทุกคนมีพันธะของความกตัญญูที่จะไม่กระทำในทางที่ขัดต่อผลประโยชน์ของรัฐ.
- (4) การไม่เชื่อฟังกฎหมายขัดต่อผลประโยชน์ของรัฐ.
- (5) พลเมืองทุกคนมีพันธะของความกตัญญูที่จะเชื่อฟังกฎหมาย.

* อาจารย์ประจำ ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

¹ A.D.M. WALKER, "Political Obligation and the Argument from Gratitude", *Philosophy & Public Affairs* 17 (no.3, 1988): 191-211.

² *Ibid.*, pp. 192.

³ ดังปรากฏอยู่ในบทสนทนาชื่อ *Crito* ของเพลโต.

⁴ ดู WALKER, *op. cit.*, pp. 192.

โดยที่การอ้างเหตุผลชุดดังกล่าวนี้นั้น เป็นผลมาจากการที่วอล์กเกอร์พยายามแก้ปัญหาของการอ้างเหตุผล
สนับสนุนพันธะทางการเมืองที่วางอยู่บนมโนทัศน์เรื่องความกตัญญูซึ่ง เอ. จอห์น ซิมมอนส์ (A. JOHN
SIMMONS) ได้โต้แย้งว่าล้มเหลวในหนังสือของเขา.⁵ การอ้างเหตุผลชุดที่ซิมมอนส์บอกว่ามีปัญห
ดังกล่าวแสดงได้ดังนี้

- (1) ผู้ที่ได้รับประโยชน์จาก X มีพันธะที่จะตอบแทนอย่างเหมาะสม ต่อ X.
(ขอให้เรียกหลักการนี้ว่า "หลักการของการตอบแทน"(principle of requital).
- (2) พลเมืองทุกคนได้รับประโยชน์จากรัฐ.
- (3) พลเมืองทุกคนมีพันธะที่จะกระทำการตอบแทนอย่างเหมาะสมต่อรัฐ.
- (4) การเชื่อฟังกฎหมายคือการตอบแทนที่เหมาะสม.
- (5) พลเมืองทุกคนมีพันธะที่จะเชื่อฟังกฎหมายของรัฐของพวกเขา.⁶

วอล์กเกอร์เห็นว่า ถ้าเรายังมองว่าสาระสำคัญของความกตัญญูอยู่ที่การตอบแทนบางสิ่งบางอย่าง
ในลักษณะที่หลักการของการตอบแทนของซิมมอนส์ดูเหมือนจะถืออยู่แล้ว ก็เท่ากับเราจะเลยต่อการให้
คำอธิบายที่เพียงพอในเรื่องการมีอยู่ของพันธะของความกตัญญูซึ่งจริงๆแล้วมีอยู่หลายชนิดไป. อีกทั้ง
ความคิดที่ว่า การตอบแทนอย่างเหมาะสมต่อรัฐคือการเชื่อฟังกฎหมายของรัฐนั้น ไม่ใช่ความจริงที่แจ้งชัดใน
ตนเอง (self-evident) และถึงแม้จะเป็นเช่นนั้น ก็ยังไม่พอที่จะทำให้ การเชื่อฟังกฎหมายของรัฐนั้นถือเป็น
การตอบแทนที่เหมาะสม เป็นการเฉพาะ อย่างเดียวที่มีได้ (uniquely suitable).⁷

วอล์กเกอร์เห็นว่าการตอบสนองซึ่งแสดงถึงความกตัญญูนั้น สามารถมีได้จากพันธะที่มีลักษณะ
แตกต่างกันไป. พันธะของความกตัญญูไม่จำเป็นต้องเข้าใจว่าเป็นพันธะที่เรียกร้องให้ต้องตอบสนองด้วย
บางสิ่งบางอย่างเท่านั้น. เขาเห็นว่าการตอบสนองซึ่งแสดงถึงความกตัญญูนั้นเป็นชุดของทัศนคติ
(attitudes) ที่มีต่อทั้งประโยชน์ที่ได้รับและต่อผู้ให้ประโยชน์นั้น (benefactor) กล่าวคือ มีความซาบซึ้งต่อ
ประโยชน์ดังกล่าว และมีความหวังดี (goodwill) และความเคารพ (respect) ต่อผู้ให้ประโยชน์นั้นแก่เรา.
ทัศนคติดังกล่าวทำให้เกิดสภาวะบังคับ (constraints) ต่อการกระทำของคนในสองทางด้วยกันคือ หนึ่ง ต้อง
แสดงให้ผู้ให้ประโยชน์เห็นว่าซาบซึ้งต่อประโยชน์นั้น พร้อมทั้งตัวเขาเองมีทัศนคติที่เหมาะสม กับสอง คือไม่
กระทำไปในทางที่ขัดกับการถือครองทัศนคติดังกล่าวของเขา.⁸ เขาเน้นว่าพันธะสองประเภทดังกล่าวต้อง

⁵ A. JOHN SIMMONS, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton University Press, 1979)

⁶ WALKER, *op.cit.*, pp. 194

⁷ *ibid.*, pp. 195.

⁸ *ibid.*, pp. 200.

แยกกันให้ตี และเรายังสามารถที่จะแยกแยะพันธะของความมกัตถุญโดยอาศัยข้อพิจารณาเกี่ยวกับทัศนคติชนิดต่างๆที่รองรับมันอยู่อีกด้วย เช่น ความหวังดี หรือความเคารพ เป็นต้น.

การไม่เห็นอย่างถ้วนทั่วในธรรมชาติของความมกัตถุญดังกล่าวนี้เอง ที่วอลส์เกอร์คิดว่าเป็นเหตุที่ทำให้การอ้างเหตุผลจากความมกัตถุญที่แล้วมาประสบปัญหาจนสามารถโต้แย้งได้. หนึ่งในพันธะชนิดต่างๆของความมกัตถุญที่เขาเห็นว่าสามารถจะนำมาใช้แก้ปัญหาให้กับการอ้างเหตุผลจากความมกัตถุญได้ ก็คือพันธะที่จะไม่กระทำในทางที่ขัดกับการถือครองกับทัศนคติที่เป็นฐานให้การตอบสนองซึ่งแสดงความมกัตถุญ และ ทัศนคติประเภทหนึ่งที่เขาคิดว่ามีความสำคัญต่อการนี้ก็คือ ความหวังดี. เขาจึงได้พัฒนาการอ้างเหตุผลจากความมกัตถุญโดยอาศัยความเข้าใจเกี่ยวกับข้อเรียกร้องเรื่องความหวังดี.⁹ จากบรรดาข้อเรียกร้องต่างๆที่ผู้ที่มีความหวังดีต้องตอบสนองนั้น เขาคิดว่าข้อเรียกร้องที่ว่าผู้ที่หวังดีจะต้องหลีกเลี่ยงการทำร้าย (harming) ผู้ให้ประโยชน์หรือหลีกเลี่ยงการกระทำในทางที่ขัดต่อผลประโยชน์ของผู้ให้ประโยชน์นั้นมีความเกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องการเชื่อฟังกฎหมายของพลเมือง และเป็นข้อเรียกร้องที่มีความเป็นอิสระอย่างที่ว่าพันธะของมันนั้นไม่ขึ้นอยู่กับความต้องการไปยอมรับพันธะที่มาจากเหตุผลอื่นเอาไว้ก่อน.

จากความเข้าใจที่ว่าพลเมืองเป็นผู้ได้รับประโยชน์ (beneficiaries) จากรัฐ และจากความชัดเจนที่ว่าเพื่อผลประโยชน์ของรัฐนั้นพลเมืองต้องถูกผูกพันด้วยกฎหมาย¹⁰ ทำให้วอลส์เกอร์เห็นว่าเป็นเรื่องยากที่เราจะปฏิเสธว่า เพื่อประโยชน์ของรัฐแล้ว พลเมืองต้องให้ความเคารพต่อกฎหมาย และความเคารพนี้เกี่ยวกับการเชื่อฟังกฎหมายอย่างทั่วไป. ทั้งหมดนี้จึงทำให้วอลส์เกอร์ต้องพัฒนาการอ้างเห็นผลแบบของเขาเองขึ้นมาในอีกทางหนึ่ง ซึ่งต่างจากของซิมมอนส์. ดูเหมือนวอลส์เกอร์จะไม่สงสัยในเรื่องของการที่เราได้รับประโยชน์จากรัฐ เพียงแต่ว่าเราอาจจะได้มากได้น้อยแตกต่างกันไปเท่านั้น. สิ่งที่เขาสนใจมากกว่าก็คือ การได้รับประโยชน์ดังกล่าวของเรานั้น ทำให้เราต้องมีพันธะของความมกัตถุญไปด้วย. เขาแสดงความไม่เห็นด้วยกับการจำกัดเงื่อนไขของสถานการณ์ที่ทำให้เกิดพันธะของการมีความมกัตถุญแบบที่ซิมมอนส์พยายามเสนอ ซึ่งเงื่อนไขดังกล่าวนี้มีอยู่ด้วยกัน 5 ประการดังนี้

- (1) ประโยชน์ที่ได้รับนั้นต้องถูกให้อย่างที่มีความพยายามเป็นพิเศษบางอย่าง หรือยอมเสียสละ (sacrifice) อะไรบางอย่าง.
- (2) ประโยชน์ที่ได้รับนั้นต้องถูกให้อย่างตั้งใจหรือเต็มใจ และด้วยเหตุผลที่สมควร.
- (3) ผู้ได้รับประโยชน์จะต้องไม่ถูกบังคับหรือยัดเยียดอย่างไม่ชอบธรรมให้ต้องรับประโยชน์นั้น โดยขัดกับเจตจำนงของเขา.
- (4) ผู้ได้รับประโยชน์ต้องต้องการหรือถือได้ว่าต้องการประโยชน์นั้น.

⁹ Ibid., pp. 202.

¹⁰ Ibid., pp. 204.

(5) ผู้ได้รับประโยชน์ต้องการหรือถือได้ว่าต้องการให้ประโยชน์นั้นถูกให้โดยผู้ให้ประโยชน์มากกว่าจะไม่ถูกให้.¹¹

โดยวอลส์เกอร์ไม่เห็นด้วยโดยกับสองเงื่อนไขแรกเป็นพิเศษ.¹² เขาได้ยกตัวอย่างแย้งว่า สำหรับผู้ที่ให้ประโยชน์แก่เราซึ่งไม่ได้ใช้ความพยายามเป็นพิเศษหรือเอาบางอย่างเข้าแลก เราก็สมควรที่จะรู้สึกเป็นหนี้บุญคุณของเขาอยู่ หรือแม้กับผู้ที่ให้ประโยชน์แก่เราจากเหตุผลเพื่อผลประโยชน์ส่วนตัวของเขาเองนั้น ภาระของความ กตัญญูก็ยังสามารถเกิดขึ้นได้อยู่ ในกรณีที่มีการให้ประโยชน์นั้นไม่ได้เป็นไปเพื่อประโยชน์ส่วนตัวล้วนๆแต่มีส่วนผสมของความหวังคืออยู่ด้วย.

มีข้อพิงเข้าใจไว้ประการหนึ่งว่า หลายๆที่ในบทความของวอลส์เกอร์นั้นเขาได้แสดงความเข้าใจที่มีต่อลักษณะของพันธะทางการเมืองตามคำอธิบายของเขาว่าคือ “พันธะที่พลเมืองแต่ละคนมีต่อเพื่อนพ้อง (fellow) พลเมืองคนอื่นๆของเขาโดยรวม (collectively)”¹³ โดยเขาไม่ได้มองว่ารัฐเป็นสิ่งเดียวกับรัฐบาล แต่เป็นการรวมกลุ่มกันของปัจเจกชนต่างๆมากกว่า.¹⁴ กระนั้นเขาก็ยังคิดว่าเขาสามารถที่จะปกป้องข้ออ้างที่ว่าความ กตัญญูต่อสถาบันนั้นเป็นไปได้ได้อยู่. ข้อโต้แย้งของเขาจะประสบความสำเร็จหรือไม่นั้น ไม่ใช่ประเด็นที่เราจะอภิปรายกันในที่นี้ แต่การที่เขาคิดว่าเราสามารถเป็นหนี้บุญคุณต่อสถาบันได้ และจากการนั้นดำเนินการตอบข้อวิพากษ์วิจารณ์และแก้ปัญหาของการอ้างเหตุผลจากความกตัญญู โดยเสมือนว่าพันธะที่คิดว่าจะเกิดขึ้นดังกล่าวเป็นพันธะระหว่างบุคคลกับสถาบัน บวกกับการที่เขาเองยังไม่ได้ชี้ชัดให้เห็นว่าแท้ที่จริงแล้วสิ่งที่เขาเรียกว่า “รัฐ” นั้นคืออะไรกันแน่ รวมถึงยังไม่ได้พยายามเชื่อมโยงการอ้างเหตุผลที่ทำในงานของเขาทั้งหมดไปสู่ความเข้าใจที่ว่าภาระทางการเมืองดังกล่าวเป็นสิ่งที่พลเมืองแต่ละคนมีต่อพลเมืองคนอื่นๆโดยรวมนั้นจะสามารถเข้าใจได้อย่างไร ทำให้เกิดความคลุมเครือขึ้นอย่างสำคัญกับการอ้างเหตุผลของเขา. ซึ่งความไม่ชัดเจนทั้งหมดนี้เอง ในท้ายที่สุดแล้วเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้การอ้างเหตุผลของเขาประสบปัญหานานักอย่างที่จะได้พูดถึงต่อไปนี้.

การอ้างเหตุผลของวอลส์เกอร์ดังกล่าวได้รับการวิพากษ์วิจารณ์จาก จอร์จ คลอสโก้ (GEORGE KLOSKO)¹⁵ ว่าไม่สามารถที่จะอธิบายพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูได้สำเร็จ ซึ่งโดยสาระแล้วไม่ได้ต่างอะไรกับข้อวิพากษ์วิจารณ์ของซิมมอนส์ต่อแนวการอ้างเหตุผลดังกล่าว ที่วอลส์เกอร์พยายามจะ

¹¹ ดู *ibid.*, pp. 170-8.

¹² *ibid.*, pp. 208.

¹³ *ibid.*, pp. 196, 209.

¹⁴ ดู *ibid.*, pp. 196.

¹⁵ GEORGE KLOSKO, "Political Obligation and Gratitude", *Philosophy & Public Affairs.*, 18 (no. 4, 1989): 352-358.

แก้ปัญหามาแล้ว. โดยคลอสโก้ยกปัญหาประการแรกที่ว่า ทักษะที่ถือว่าพลเมืองควรเชื่อฟังกฎหมายเพราะการไม่เชื่อฟังจะเป็นภัย (harm) ต่อผลประโยชน์ของรัฐนั้นจะประสบปัญหา ในกรณีที่มีพลเมืองเพียงคนเดียวที่ไม่เชื่อฟัง เช่น กรณีไม่ยอมจ่ายภาษี.¹⁶ การที่คนหนีภาษีคนเดียวในกรณีนี้ไม่ได้ทำให้รัฐกระทบกระเทือนอะไร ทำให้ต้องสรุปว่าบุคคลผู้นี้ไม่มีพันธะต้องเชื่อฟังกฎหมายกระนั้นหรือ? (ถึงแม้ว่าวอล์กเกอร์จะอ้างความคิดของ ดีเรค พาร์ฟิต (DEREK PARFIT) ที่ว่าในการประเมินการกระทำดังกล่าวนั้นไม่สามารถจะดูแค่ผลของการกระทำนั้นเดียวๆ ได้โดยแยกจากผลรวมของการกระทำในลักษณะเดียวกันของคนอื่นๆ ดังนั้นถ้าเกิดผลเสียขึ้นโดยรวม การกระทำเดียวๆ นั้นก็ต้องรับส่วนแบ่งของความผิดไปด้วย. แต่ในกรณีตัวอย่างนี้ของคลอสโก้ยกดังกล่าวแล้ว เราจะเห็นได้ว่าไม่มีผลร้ายใดเกิดขึ้นกับรัฐ). คลอสโก้ยกเห็นว่าถ้าอธิบายพันธะทางการเมืองจากหลักการเรื่องความยุติธรรม (fairness) แล้วปัญหาดังกล่าวจะไม่เกิดขึ้น กล่าวคือการกระทำนั้นจะต้องถือว่าผิดเพราะเขาเปรียบคนอื่นๆ แทน.

อีกปัญหานึงที่คลอสโก้ยกคิดว่าเป็นปัญหาที่หนักกว่าสำหรับของบทความของวอล์กเกอร์ คือปัญหาเรื่องน้ำหนักหรือกำลัง (strength) ของพันธะจากความกตัญญูตามคำอธิบายของวอล์กเกอร์ ที่จะบังคับหรือกำหนดทิศทางให้เราทำการกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งจากทัศนคติบางอย่างที่เราถืออยู่. โดยที่คลอสโก้ยกเห็นว่าพันธะทางการเมืองต้องมีกำลังที่ชัดเจนระดับหนึ่ง. เขาเชื่อว่าส่วนใหญ่หรือเกือบทั้งหมดของการเกิดพันธะนั้นเราจะต้องปฏิบัติตามมัน ความเชื่อทางศีลธรรมอื่นของพลเมืองจะลบล้างกำลังของกฎหมายก็แต่ในเฉพาะกรณีที่ไปก่อกวนเท่านั้น.¹⁷ คลอสโก้ยกเห็นว่าถึงแม้จะยอมรับได้ว่าพันธะของความกตัญญูมีอยู่จริง แต่ก็มีกำลังที่อ่อนและไม่ทิศทาง (diffuse) เกินกว่าที่จะทำหน้าที่ของพันธะทางการเมืองที่โดยทั่วไปแล้วต้องเลือกทำก่อน (prima facie) ได้.¹⁸ ยิ่งกว่านั้นความกตัญญูมักจะทำให้เกิดพันธะที่ค่อนข้างจะคลุมเครือ (vague). เขาได้ใช้คำอธิบายสาระของพันธะของความกตัญญูที่แสดงไว้ในงานของวอล์กเกอร์เองหลายแห่ง (เช่น ที่บอกว่า ความหวังดีที่มีอยู่ในตัวของผู้รับประโยชน์บ่งว่าผู้นั้นต้องใส่ใจกับผลประโยชน์ของผู้ช่วยเหลือเรา รมัถะวังอย่าทำให้มันเสียหาย และให้น้ำหนักกับมันให้มากเป็นพิเศษในการพิจารณาเพื่อทำการใดๆของเรา) มาเป็นหลักฐานในการสรุปว่า ถ้าสิ่งเหล่านั้นคือสิ่งที่พันธะต่อรัฐจากความกตัญญูเรียกร้องแล้วละก็ ดูเหมือนว่ามันจะสมารถได้รับการตอบสนองได้ เพียงแต่ถ้าพลเมืองเหล่านั้นให้การพิจารณาอย่างใส่ใจต่อสิ่งที่กฎหมายบังคับ แม้ว่าเขาจะตัดสินใจไม่กระทำตามกฎหมายนั้น.¹⁹ คลอสโก้ยกเห็นด้วยกับจิมมอนส์ที่ว่า ถึงแม้ว่าการให้ประโยชน์ของรัฐจะทำให้เกิดพันธะในส่วนของผู้รับประโยชน์นั้น ที่ต้องกระทำการตอบแทนอย่างเหมาะสมบางอย่าง แต่ประโยชน์ดังกล่าวนี้ไม่สามารถที่จะเรียกร้องให้การ

¹⁶ *ibid.*, pp. 353-4.

¹⁷ *ibid.*, pp. 354.

¹⁸ *ibid.*, pp. 355.

¹⁹ *ibid.*

เชื้อฟังกฎหมายนั้นอยู่ในฐานะของการตอบแทนที่เหมาะสม อย่างเป็นการเฉพาะ (uniquely) ต่อรัฐได้.²⁰ (หมายความว่า การตอบแทนต่อรัฐโดยทางอื่นนอกจากการเชื้อฟังกฎหมายโดยอ้างว่านั่นก็เป็นการตอบแทนที่เหมาะสมเช่นกันนั้นไม่สามารถถูกยอมรับได้.)

คลอสก็ยังคงวิพากษ์วิจารณ์วอลส์เกอร์เกี่ยวกับประเด็นของการหาตัวอย่างแย้งเงื่อนไขที่เรียกร้องให้เกิดความกตัญญูที่ซิมมอนส์เสนอ (อย่างที่ได้อธิบายมาแล้ว) ว่า ถึงแม้ว่าเขาอาจจะแก้ปัญหาเรื่องที่ว่าเงื่อนไขดังกล่าวเป็นเงื่อนไขจำเป็น (necessary conditions) ของพันธะที่เรียกร้องให้แสดงความกตัญญูได้ แต่ปัญหานึงที่แก้ไม่ได้ก็คือปัญหาเรื่องความเข้มงวด (stringency) ของพันธะดังกล่าว. ดูเหมือนว่าพันธะของความกตัญญูที่เรามีต่อผู้ช่วยเราไม่ให้จมน้ำซึ่งว่ายน้ำไม่แข็ง จะมีมากกว่าพันธะที่เราต้องมิต่อผู้ช่วยเหลือเราซึ่งเป็นนักว่ายน้ำที่แข็งแรง. จากข้อพิพาทดังกล่าวทำให้เขาสรุปว่า ถึงแม้เงื่อนไขเรื่องการให้ความพยายามเป็นพิเศษและ การมีเหตุผลที่เหมาะสมในการช่วยรวมถึงเงื่อนไขอื่นๆของซิมมอนส์ไม่จำเป็นต้องได้รับการตอบสนองก่อนถ้าจะมีพันธะของความกตัญญูเกิดขึ้นก็ตาม แต่ถ้าจะมีพันธะของความกตัญญูที่มีพลัง (strong) เกิดขึ้นได้ เงื่อนไขเหล่านั้นก็ยังคงถูกตอบสนองอยู่.²¹ ดังนั้นเขาจึงสรุปว่า แม้ว่าการงานของวอลส์เกอร์จะให้ประโยชน์บางอย่างแต่งานหลักของเขาในการพยายามอธิบายว่าทำไมเราถึงต้องเชื่อกฎหมายนั้นก็ยังไม่น่าพอใจ.

วอลส์เกอร์ได้ตอบข้อวิจารณ์ของคลอสไว้ในงานชิ้นหนึ่งของเขา²² โดยบอกว่าคลอสก็กลับสนใจในความต่างกันระหว่างสาระ (content) ของพันธะของความกตัญญู กับ ความเข้มงวด (stringency) ของพันธะดังกล่าว. โดยเขาบอกว่าคลอสก็ใช้ข้อพิจารณาเรื่องที่ว่าสาระของพันธะของความกตัญญูตามคำอธิบายของเขามีหลายอย่างปะปนกันและไร้ทิศทาง(diffuse) ไม่สรุปถึงความขาดกำลัง (weakness) ของพันธะซึ่งเป็นอีกส่วนหนึ่ง แต่วอลส์เกอร์เองเห็นว่าข้อสรุปของทั้งสองอย่างไม่ได้ขึ้นต่อกัน.²³ ดูเหมือนว่าในการตอบข้อวิพากษ์วิจารณ์ของคลอสไว้นั้น วอลส์เกอร์จะตั้งใจวิพากษ์วิจารณ์วิธีการได้มาซึ่งข้อสรุปของคลอสไว้มากกว่าจะพยายามพิสูจน์ว่าข้อสรุปของเขาไม่ได้เป็นจริงอย่างที่กล่าวหา. เขาทำได้อย่างมากแค่แสดงว่า ถึงแม้ว่าข้อวิพากษ์วิจารณ์ของคลอสก็จะเป็นจริง คือพันธะที่เกิดจากความกตัญญูส่วนใหญ่จะมีลักษณะที่ไม่มีพลัง แต่ไม่ได้เป็นการสรุปว่าพันธะดังกล่าวทั้งหมดไม่มีพลัง. และการพยายามจะอธิบายพันธะทางการเมืองจากข้อพิจารณาเรื่องความกตัญญูจะเป็นไปไม่ได้ก็ต่อเมื่อข้อสรุปประการหลังเป็นจริง

²⁰ *ibid.*, pp.356.

²¹ *ibid.*, pp. 357.

²² A.D.M. WALKER, "Obligations of Gratitude and Political Obligation", *Philosophy & Public Affairs* 18 (no. 4, 1989): 359-364.

²³ *ibid.*, pp. 360.

เท่านั้น.²⁴ การที่ไม่มียุทธศาสตร์ใดมาแสดงว่าพันธะของความกตัญญูทั้งหมดไม่มีพลัง ถึงแม้ว่าจะไม่ได้ทำให้สิ่งที่วอล์เกอร์เสนอเป็นเท็จ แต่การที่ไม่มียุทธศาสตร์ใดมาพิสูจน์ว่ามีบางลักษณะของพันธะจากความกตัญญูที่มีพลังพอในการเป็นฐานของการเชื่อฟังกฎหมายแบบที่เป็นทางเลือกแรก (*prima facie*) และไม่ถูกล้มล้าง (*override*) โดยพันธะอื่น หรือที่เรียกว่าขาดความเข้มงวด และเป็นพันธะที่เมื่อพิจารณาในเรื่องของการเชื่อฟังกฎหมายแล้วจะไม่มีกรณีอื่นที่เรียกได้ว่ากตัญญูต่อรัฐทั้งที่ไม่ยอมเชื่อฟังกฎหมายได้ นอกเหนือจากกรณีที่ไม่ปกติจริงๆ เท่านั้น ย่อมทำให้เราอดสงสัยไม่ได้ว่า เราจะพอใจกับคำอธิบายลักษณะดังกล่าวเหมือนกับที่วอล์เกอร์เองจะพอใจแล้วอย่างสมใจได้อย่างไร? คงมีหลายคนไม่พอใจกับคำอธิบายของเขา ดังกล่าว ซึ่งรวมถึงตัวของผู้เขียนเองด้วย แต่อย่างไรก็ตามผู้เขียนก็ยังเชื่อว่าการพยายามอธิบายพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูนั้นยังสามารถที่จะประสบความสำเร็จได้อยู่. อย่างน้อยข้อถกเถียงของวอล์เกอร์ต่อซิมมอนส์และคลอสส์ก็ทำให้เราเห็นถึงปัญหาบางอย่างที่ต้องเอาชนะให้ได้ถ้าหากการอธิบายดังกล่าวจะประสบความสำเร็จ. ผู้เขียนคิดว่าวอล์เกอร์พยายามพูดถึงอะไรหลายอย่างซึ่งเขาไม่ได้ให้ความสำคัญมากพอ. ในส่วนต่อไปของบทความนี้จะได้พิจารณาถึงสาเหตุที่ทำให้การอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองบนพื้นฐานของความกตัญญูที่เราได้เห็นมาแล้วนั้นประสบทางตัน. การนำเอาประเด็นสำคัญที่ถูกกละเลยไปหรือเข้าใจผิดกลับขึ้นมาพิจารณาอาจจะเป็นทางออกที่สำคัญก็ได้.

2. การอ้างเหตุผลชุดใหม่เพื่อสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู

จากข้อถกเถียงที่ผ่านมาทั้งหมดเราจะเห็นว่าสมมติฐานหนึ่งที่ถูกละเลยอย่างมิได้ถูกตั้งข้อสงสัย คือ “รัฐ” เป็นผู้ให้ประโยชน์ (*benefactor*) และพลเมืองซึ่งรวมเราด้วยเป็นผู้ได้ประโยชน์ (*beneficiary*) จากรัฐ (ขอให้สังเกตการแทนตัวแปรของผู้ให้ประโยชน์ “X” ในบรรทัดที่หนึ่งของชุดการอ้างเหตุผลของทั้งวอล์เกอร์และ ซิมมอนส์ด้วย “รัฐ” ในบรรทัดต่อมา). บนสมมติฐานดังกล่าวพันธะของความกตัญญูจึงเป็นพันธะที่เรามีต่อ “รัฐ” และประโยชน์ต่างๆที่เราได้จากรัฐก็อาจจะได้แก่การให้ความคุ้มครองความปลอดภัย และสวัสดิการต่างๆที่รัฐจัดหาให้ อย่างที่เข้าใจกันโดยทั่วไปเป็นต้น. ข้อสรุปที่ว่าเราควรเชื่อฟังกฎหมายของรัฐนั้น แน่นอนว่าเป็นสิ่งที่รับรองความเป็นคำอธิบายเรื่องพันธะทางการเมือง แต่เป็นไปได้ว่าข้อสรุปให้เชื่อกฎหมายของรัฐจากความกตัญญูนั้นอาจจะไม่จำเป็นต้องได้มาด้วยข้ออ้างที่มีเนื้อหาที่ว่าเราเป็นหนี้บุญคุณต่อรัฐก็ได้. กล่าวคือ เราอาจจะเป็นหนี้บุญคุณต่อผู้อื่นที่ไม่ใช่รัฐ หากแต่การแสดงความกตัญญูที่ถูกเรียกร้องดังกล่าวคือการเชื่อฟัง กฎหมายของรัฐก็เป็นไปได้. ถ้าเราสามารถจะเข้าใจที่มาของพันธะในลักษณะดังกล่าวได้แล้ว การอ้างเหตุผลในลักษณะดังกล่าวย่อมถือได้ว่าเป็นการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองโดยอาศัยพันธะของความกตัญญูเป็นฐานในการอธิบายได้เท่าๆกัน.

อย่างที่ได้เคยพูดถึงไปแล้วว่า วอล์เกอร์นั้นกล่าวถึงพันธะทางการเมืองที่มาจากความกตัญญูตามทัศนะของเขาว่าเป็นพันธะที่เราที่มีต่อพลเมืองคนอื่นโดยส่วนรวม หากแต่เขาได้ละทิ้งการอธิบายลักษณะ

²⁴ *ibid.*, pp. 363.

ของความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ไป และไปดำเนินการอ้างเหตุผลจากความเข้าใจที่ว่าเราสามารถแสดงความเป็นไปได้ที่เราจะมีความกตัญญูต่อสถาบัน อีกทั้งพยายามจะแก้ปัญหาของการอ้างเหตุผลชุดที่มีสมมติฐานอยู่ที่การถือว่ารัฐคือสถาบัน (จิมมอนส์นั้นได้แสดงความสงสัยต่อความพยายามที่จะอธิบายความกตัญญูที่มีขอบเขต (realm) เป็นเรื่องระหว่างบุคคลออกไปสู่ขอบเขตของประโยชน์ที่ถูกให้โดยสถาบัน และจากกลุ่มบุคคลด้วย เนื่องจากเขาถือว่าส่วนสำคัญของการพิจารณาเรื่องความกตัญญูอยู่ที่เรื่องของเหตุผล ที่รองรับการมอบประโยชน์นั้น ซึ่งเมื่อพิจารณาถึงกลุ่มบุคคลแล้วจะมีปัญหาว่าเรามักจะไม่สามารถที่จะระบุได้ว่าอะไรคือเหตุผลที่ทุกคนมีอยู่ร่วมกันในการให้ประโยชน์นั้น ยิ่งกับสถาบันซึ่งไม่ใช่แค่กลุ่มของบุคคลยิ่งจะประสบปัญหายิ่งขึ้น. แต่จากความพยายามที่จะดำเนินการอภิปรายของเขาต่อไปให้กว้างขวางยิ่งขึ้นเขาจึงลองสมมติให้ถือว่าประเด็นดังกล่าวไม่ใช่ปัญหา.)²⁵ ดังนั้นการอ้างเหตุผลในบทความของเขาทั้งหมดจึงถูกโน้มนำให้แสดงข้อพิจารณาบนสมมติฐานว่ารัฐคือสถาบัน ถึงแม้ว่าบางครั้งเขาจะระบุว่ารัฐเป็นการรวมกลุ่มกัน (association) ของบุคคลภายใต้กรอบโครงการทางการเมืองบางอย่าง²⁶ และดังนั้นพันธะดังกล่าวจึงเป็นพันธะที่เรามีต่อพลเมืองคนอื่นโดยส่วนรวม. ความไม่ชัดเจนดังกล่าวนี้เองทำให้เราอาจจะสงสัยได้ว่าการพยายามแก้ปัญหาเรื่องความเป็นไปได้ที่เราจะมีความกตัญญูต่อสถาบันของเขานั้น จะส่งผลให้เราเข้าใจทัศนะของเขาที่มีต่อ "รัฐ" ดังกล่าวในแง่มุมใดกันแน่. แต่อย่างไรก็ตามเราอาจจะเข้าใจได้ว่ารัฐเป็นทั้งสถาบันและสมาคมของบุคคลไปได้พร้อมๆกัน และนี่เองเป็นอุปสรรคหนึ่งที่ทำให้วอล์สเตอร์ไนด์ไม่สามารถอธิบายเรื่องพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูให้ประสบความสำเร็จได้อย่างที่ควรจะเป็น.

ทางออกจากปัญหาดังกล่าวอาจจะมาจากประเด็นบางอย่างที่วอล์สเตอร์ไนด์พูดถึง ที่ว่าพันธะของความกตัญญูที่มีนั้น เรามีกับเพื่อนพ้องพลเมืองอื่นๆของเรา. เราไม่จำเป็นต้องระบุเพื่อเข้าใจ "รัฐ" ว่าเป็นสิ่งเดียวกับพลเมืองเหมือนที่วอล์สเตอร์ไนด์เหมือนว่าจะทำ และที่จริงแล้วมีเหตุผลให้เราไม่น่าที่จะกระทำอย่างนั้นมากกว่าด้วย. โดยทั่วไปแล้วสิ่งใดที่จะเรียกได้ว่า "รัฐ" นั้นเข้าใจกันว่าจะต้องผ่านเกณฑ์ขั้นต่ำสองประการคือ (1) เป็นผู้ผูกขาดการใช้อำนาจในทางกฎหมายแต่เพียงผู้เดียว และ (2) ให้ความคุ้มครองประชาชนทุกคนภายใต้อาณาเขตหนึ่งๆ (ตามคำนิยามของ ROBERT NOZICK แล้วถ้ารัฐใดทำหน้าที่ไม่มากไปกว่านี้เรียกได้ว่าเป็น 'รัฐ' ในความหมายขั้นต่ำสุด หรือ 'minimum state'). ถ้าบอกว่ารัฐคือสมาคมของพลเมืองที่มีลักษณะบางอย่างดูเหมือนจะทำให้เราเกิดความสับสนระหว่างรัฐ กับ พลเมือง. ถึงแม้จะยอมรับได้ว่าความหมายของรัฐกับพลเมืองมีความเกี่ยวพันกันในระดับหนึ่งแต่ต้องบอกว่าไม่ใช่สิ่งเดียวกันแน่.

ความเข้าใจในย่อหน้าที่แล้วทำให้เราอาจจะมองได้ว่า ถึงแม้ว่าพันธะทางการเมืองที่เกิดจากความกตัญญูจะเรียกร้องให้เราเชื่อฟังกฎหมายของรัฐ แต่อาจจะไม่ได้หมายความว่า การเชื่อฟังดังกล่าวคือการ

²⁵ SIMMONS, *op.cit.*, pp. 187-8.

²⁶ WALKER, "Political Obligation and the Argument from Gratitude", *op.cit.*, pp. 196.

แสดงความกตัญญูต่อรัฐก็ได้. สิ่งที่คุณเขียนจะเสนอต่อไปนี่คือบอกว่า พันธะทางการเมืองที่เราต้องเชื่อฟังกฎหมายของรัฐเป็นพันธะที่มีต่อพลเมืองอื่นๆซึ่งไม่ใช่สิ่งเดียวกับรัฐหากแต่เป็นผู้ให้ประโยชน์บางอย่างแก่เราซึ่งได้แก่ตัวรัฐเอง. ดังนั้นในทัศนะของคุณเขียนแล้ว 'รัฐ' คือ ประโยชน์ (benefit) ที่เราได้รับ พลเมืองแต่ละคนซึ่งรวมทั้งเราด้วยคือผู้รับประโยชน์นั้น(beneficiaries) และพลเมืองอื่นๆ จำนวนหนึ่ง คือผู้ให้ประโยชน์ดังกล่าวแก่เรา (benefactor). ผู้เขียนเชื่อว่าการเข้าใจอย่างนี้จะทำให้เราสามารถแก้ปัญหาโดยทั่วไปของการอ้างเหตุผลที่มาจากความกตัญญูได้ ซึ่งปัญหาอย่างหนึ่งที่เห็นได้ชัดก็คือเรื่องความเป็นไปได้ของการที่พลเมืองจะมีความกตัญญูต่อสถาบัน. ถ้าเราสามารถแสดงความน่าเชื่อถือของทัศนคติข้างต้นได้ ปัญหาเรื่องการนำเอาโมโนทัศน์ที่เข้าใจกันว่าอยู่ในขอบเขตของความสัมพันธ์ส่วนบุคคลไปใช้ในขอบเขตความสัมพันธ์อื่นอย่างที่ยอมรับสั่งตั้งข้อสงสัยนั้นก็จะหมดไป. การเห็นถึงธรรมชาติบางอย่างที่มีลักษณะเฉพาะของประโยชน์ที่เราได้รับ คือ "รัฐ" และการเข้าใจลักษณะพิเศษของการให้ประโยชน์นั้นแก่เรา จะทำให้เราสามารถเข้าใจได้ว่าการแสดงความกตัญญูที่เราต้องมียุคนั้นอาจจะมีลักษณะเฉพาะบางอย่าง จนทำให้การเลือกกระทำกรอย่างอื่นนอกจากการเชื่อฟังกฎหมายนั้นไม่สามารถจะเรียกได้ว่าเป็นความกตัญญูได้. และถ้าทำได้เช่นนั้นก็เท่ากับเราสามารถสร้างความน่าเชื่อถือให้กับการอ้างเหตุผลจากความกตัญญูในฐานะของการอ้างเหตุผลเพื่ออธิบายการมีพันธะทางการเมืองได้.

ต่อไปนี้เป็นชุดการอ้างเหตุผลเพื่อพันธะทางการเมืองจากคำอธิบายเรื่องพันธะของความกตัญญูที่คุณเขียนขอเสนอ และจะได้ทำการพิสูจน์เพื่อความน่าเชื่อถือในส่วนถัดไปของบทความนี้

- (1) ผู้ได้รับประโยชน์จาก X มีพันธะที่จะต้องแสดงความกตัญญูต่อ X.
- (2) พลเมืองทุกคนได้รับประโยชน์คือ "รัฐ" จากพลเมืองคนอื่นๆจำนวนหนึ่ง.
- (3) การเชื่อฟังกฎหมายของรัฐเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นของการแสดงความกตัญญูต่อผู้ที่ให้ประโยชน์ซึ่งคือ 'รัฐ' แก่เรา.
- (4) ประชาชนทุกคนมีพันธะของความกตัญญูที่จะต้องเชื่อฟังกฎหมาย.

จะเห็นว่า ถึงแม้ชุดการอ้างเหตุผลที่เสนอจะมีความกระชับรัดกุมว่าสองชุดการอ้างเหตุผลต้นบทความ แต่ดูเหมือนว่า รายละเอียดภายในแต่ละข้ออ้างที่จะมารองรับความถูกต้องของมันนั้นอาจจะไม่ใช่สิ่งที่ชัดเจนจนไม่ต้องได้รับการอธิบายสร้างความเข้าใจ. เพราะฉะนั้นในส่วนถัดไปของบทความนี้จะได้ทำการอธิบายถึงความน่าเชื่อถือของแต่ละข้ออ้างต่อไป โดยจะเรียงเรียงที่จะพูดถึงไว้ตามลำดับบรรทัดของชุดการอ้างเหตุผล.

3. ความน่าเชื่อถือของการอ้างเหตุผลใหม่เพื่อสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู

3.1 การได้รับประโยชน์กับพันธะในการแสดงความกตัญญู

จะเห็นว่าข้ออ้างแรกของการอ้างเหตุผลของผู้เขียนนั้น มีความแตกต่างจากข้ออ้างแรกของการอ้างเหตุผลของทั้งวอลส์เกอร์และซิมมอนส์ที่เราได้เห็นไปแล้วในต้นบทความตรงที่ว่า น่าจะมีความเป็นหลักฐานในการยืนยันตัวเองได้มากกว่าของทั้งสองเมื่อแรกเห็น ซึ่งน่าจะทำให้เกิดข้อถกเถียงได้น้อยกว่าด้วย. โดยข้ออ้างแรกของซิมมอนส์ที่เขาเรียกว่า 'หลักการของการตอบแทน' นั้น ถูกวอลส์เกอร์วิจารณ์ว่าเป็นการแสดงความเข้าใจต่อความคิดเรื่องความกตัญญูที่จำกัดเกินไป คือมองเห็นความสัมพันธ์ของความกตัญญูอยู่กับการแลกเปลี่ยนตอบแทนเท่านั้น. เราอาจจะอ้างได้ว่าหลักการดังกล่าวมีความคับแคบเกินไป จนทำให้การอ้างเหตุผลดังกล่าวนั้นถึงแม้จะประสบความสำเร็จ ก็ไม่อาจจะเรียกได้ว่าเป็นคำอธิบายการมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูได้อย่างเต็มปาก. ส่วนข้ออ้างแรกของวอลส์เกอร์นั้น มีลักษณะของการเอาข้อสรุปจากการอภิปรายในเรื่องพันธะที่มีอยู่อย่างหลากหลายของความกตัญญู แล้วยกเอาพันธะลักษณะหนึ่งขึ้นมาให้ความสำคัญ. การตัดสินใจเลือกพันธะที่มีลักษณะเฉพาะประการหนึ่งขึ้นมา นั้นเสี่ยงต่อการที่จะละเลยการพิจารณาลักษณะของพันธะอื่นๆให้ละเอียดถี่ถ้วนอีกทีหนึ่ง.

สำหรับข้ออ้างข้อแรกของผู้เขียนนั้น อย่างน้อยก็เป็นหลักการที่ยอมรับได้ทั่วไปว่าเกี่ยวพันกับประเด็นเรื่องความกตัญญูแน่. ถ้าจะมีปัญหาก็อาจจะคือที่ว่ายังเห็นว่าความกตัญญูเกี่ยวพันอยู่กับเรื่องของการได้รับประโยชน์อยู่. มีบางทัศนะที่เห็นว่าเราสามารถที่จะมีความกตัญญูแม้แต่กับผู้ที่เป็นภัยต่อเราได้²⁷ แต่คงไม่มีใครปฏิเสธว่าความเข้าใจเรื่องความกตัญญูนั้นเกี่ยวพันกับเรื่องของการได้รับประโยชน์บางอย่าง เพียงแต่ว่าประโยชน์ดังกล่าวนั้น จำเป็นต้องมีคุณสมบัติบางอย่างถึงจะเพียงพอที่จะทำให้เกิดพันธะของความกตัญญูด้วย. เฟร็ด เบอร์เกอร์ (FRED BERGER) ได้อธิบายความหมายของความกตัญญูไว้ว่า "มันไม่ได้อยู่ที่การตอบแทนซึ่งประโยชน์ใดๆ แต่คือการตอบสนองต่อความกรุณา (benevolence) มันคือการตอบสนองต่อการให้ประโยชน์ (หรือ ความพยายามในการให้ประโยชน์เรา) ซึ่งถูกกระตุ้นโดยความปรารถนาที่จะช่วยเหลือเรา"²⁸ คำอธิบายเพิ่มเติมของเขามีอีกว่า "ถ้าเราเป็นผู้ที่ได้รับประโยชน์จากความกรุณาของคนอื่น การกระทำของเขาต้องแสดงว่าเขาเอาใจใส่ต่อเรา ให้ค่ากับเรา เคารพเรา."²⁹ และนี่คือสิ่งซึ่งการอ้างเหตุผลของวอลส์เกอร์ไม่ได้ให้ความสนใจมากเท่าที่ควร. ถึงแม้เขาจะพยายามแก้ปัญหาจากการวางเงื่อนไข 5 ข้อของการให้ประโยชน์ที่จะก่อให้เกิดพันธะได้ของซิมมอนส์โดยการพยายามยกตัวอย่างแย้ง แต่ผลจากการนั้นอย่างที่เราพบได้กลายมาเป็นเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้การอ้างเหตุผลของเขาขาดพลัง. สิ่งที่เขาให้ความสนใจมากกว่าคือทัศนคติของผู้ได้รับผลประโยชน์. แต่ถ้าความเข้าใจเรื่องของ

²⁷ PRTRICK FITZGERALD, "Gratitude and Justice", *Ethis* 109 (October 1998): 119-153.

²⁸ FRED BERGER, "Gratitude", *Ethics* 85 (July 1975): 299.

²⁹ *ibid.*, pp. 301.

ความกตัญญูมีจุดเน้นอยู่ที่ทัศนคติที่รองรับการให้ประโยชน์ มากไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากันอย่างในคำอธิบายของเบอร์เกอร์แล้ว การอ้างเหตุผลเพื่อสนับสนุนการมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูที่ละเอียดข้อพิจารณาในส่วนดังกล่าวไป จะยังถือได้ว่าเป็นการอ้างเหตุผลเพื่อการดังกล่าวที่เหมาะสมได้อย่างไร. ดังนั้นขอให้เข้าใจว่า ความน่าเชื่อถือของข้ออ้างแรกที่ผู้เขียนเสนอนั้นจะต้องถูกพิจารณาควบคู่ไปกับเงื่อนไขเรื่องที่มาของประโยชน์ที่เราได้รับด้วย. ผู้เขียนหวังว่าจากการพิจารณาที่เราจะกระทำกันต่อไป ในท้ายที่สุดแล้วจะทำให้เราสามารถอธิบายพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูโดยตอบสนองต่อเงื่อนไขของซิมมอนส์และความหมายของความกตัญญูอย่างที่เบอร์เกอร์ให้ไว้ได้ด้วย.

อีกปัญหาหนึ่งที่เราจะได้ต่อความน่าเชื่อถือของข้ออ้างที่หนึ่งก็คือ เรื่องพันธะในการแสดงความกตัญญู. ปัญหาดังกล่าวไม่ใช่ปัญหาว่าทำไมเราถึงต้องมีพันธะซึ่งก็คือปัญหาเดียวกับที่เราได้พูดไปในย่อหน้าที่แล้ว แต่คือปัญหาที่เกิดจากความเข้าใจที่ว่าความกตัญญูนั้นมีลักษณะเป็นทัศนคติ ความเชื่อ และความรู้สึก. และปัญหาก็ไม่ได้อยู่ตรงที่ว่าเราจะแสดงความรู้สึกนั้นอย่างไรด้วย เพราะเรื่องของการแสดงความรู้สึกนั้นในชีวิตประจำวันของเราก็รู้จักคุ้นเคยกันเป็นอย่างดีแล้ว เช่นอาจจะแสดงออกทางคำพูด หรือทางท่าทางและการกระทำอื่นๆ. อีกทั้งปัญหาก็ยังไม่ได้อยู่ที่ว่าจะแสดงออกอย่างไรจึงจะเหมาะสมที่สุดด้วย เพราะคำตอบดังกล่าวจะได้มาได้ต้องพิจารณาเป็นประเภทของกรณีไป โดยต้องอาศัยความเข้าใจในธรรมชาติของการให้ ผู้ให้ และประโยชน์ที่มอบให้ รวมถึงสถานการณ์ของเราผู้ได้รับประโยชน์นั้นด้วย ซึ่งเรื่องนี้จะได้พูดถึงในภายหลัง. แต่ปัญหาที่น่าสนใจเฉพาะของข้ออ้างที่หนึ่งก็คือพันธะในการแสดงความกตัญญูนั้นต้องมีการยอมรับไว้เป็นเบื้องต้น (presuppose) ว่าต้องมีความรู้สึกกตัญญูก่อน. เราจะบังคับให้คนมีความรู้สึกบางอย่างได้หรือ? ถ้าหากเขาไม่มีความรู้สึกกตัญญูนั่นแล้ว เท่ากับว่าเขาผิดใช้ไหมเมื่อมีพันธะให้เขาแสดงความรู้สึกซึ่งเขาไม่มีจะแสดงนั้น? พันธะของความกตัญญูเรียกร้องให้ แสดง ความรู้สึกนั้น หรือว่าเรียกร้องให้ มี ความรู้สึกดังกล่าวก่อน? คำถามเหล่านี้เป็นคำถามที่ไม่ค่อยจะมีใครพูดถึงเมื่อไปยอมรับเสียก่อนแล้วว่ามีพันธะของความกตัญญู. ในบทความนี้จะไม่ลงไปพิจารณาปัญหาดังกล่าว และสิ่งที่เราจะทำในที่นี้ก็คือการอ้างเหตุผลที่มีสมมติฐานว่าถึงแม้พันธะที่เรียกร้องให้เรา มีความรู้สึกหนึ่งใดจะเป็นสิ่งที่ดูจะเป็นไปได้ยาก แต่อาจจะเป็นไปได้ว่าเราสามารถจะสร้าง หรือ ปลูกเพาะ (cultivate) ความรู้สึกดังกล่าวขึ้นมาได้. บทความของแพทริก ฟิตเจอรอล (PATRICK FITZGERALD) ได้ให้ข้อคิดว่า เราสามารถถูกเรียกร้องให้มีความรู้สึกกตัญญูขึ้นมาได้จากหลายเหตุผลทางศีลธรรม.³⁰ กล่าวคือ ความหมายของคำว่า "ควร" ในประโยคที่ว่า "ควรมีความกตัญญู" นั้นไม่จำเป็นที่จะต้องมีความหมายที่แสดงว่าควรเพราะมีพันธะให้กระทำเท่านั้น เราอาจจะมีเหตุผลอื่นที่จะมีความกตัญญูก็ได้ เช่นมีเพื่อไม่ให้คนที่เรารักเดือดร้อน มีเพื่อแสดงความกรุณา เพื่อรักษาความสัมพันธ์กับคนอื่น ๆ หรือมีเพื่อเป้าหมายในการพัฒนาตัวเองบางอย่าง. ประเด็นสำคัญอยู่ที่ว่าเพื่อเหตุผลเหล่านั้น ความรู้สึกที่เรียกว่าความกตัญญูสามารถถูกปลูกเพาะขึ้นมาได้ แม้แต่เพื่อแสดงกับคนที่เปี่ยมใจต่อเรา. ปัญหาของทัศนะแนวนี้นี้ก็คือจะปลูกเพาะความรู้สึกดังกล่าวขึ้นมาได้

³⁰ see FITZGERALD, *op.cit.*, pp. 129-131.

อย่างไร? คำถามข้อนี้ผู้เขียนสุดที่จะตอบได้ และอาจจะไม่มีหน้าที่จะต้องไปตอบด้วย เพราะเราอาจจะเข้าใจได้ว่าพันธะ *ทางการเมือง* นั้นเรียกร้องให้มี *การกระทำ* บางอย่าง และเราสามารถที่จะมองว่าการมีกระทำบางอย่างนั้นเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการแสดงความกตัญญู นอกเหนือจากเงื่อนไขเรื่องความรู้สึก. แต่ขอให้เข้าใจไว้ว่าการอ้างเหตุผลของผู้เขียนตั้งอยู่บนพื้นฐานของการเห็นความเป็นไปได้ของการปลูกเพาะความกตัญญูขึ้นมา และเมื่อพูดถึงพันธะในการแสดงความกตัญญู พันธะดังกล่าวจะมีสมมติฐานสองประการคือ (1) ความรู้สึกกตัญญูมีอยู่ในตัวผู้ถูกเรียกร้องอยู่แล้ว หรือ (2) ถ้าความรู้สึกดังกล่าวไม่ได้มีอยู่ พันธะจะทำหน้าที่เรียกร้องให้ผู้นั้นปลูกเพาะมันขึ้นมา และให้แสดงออก.

3.2 'รัฐ' ในฐานะประโยชน์ที่เราได้รับ

ดูเหมือนว่าการแสดงความน่าเชื่อถือของข้ออ้างที่สองนี้ อาจจะเป็นสิ่งที่ต้องอาศัยความพยายามมากกว่าข้อแรก เพราะอย่างที่บอกไปแล้วว่าข้อถกเถียงเรื่องพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูที่ผ่านมา ดูเหมือนจะมองว่ารัฐเป็นผู้ให้ประโยชน์กับเรา และฐานะของพลเมืองคนอื่นๆ ก็เหมือนกับเราคือรัฐเป็นผู้มอบประโยชน์ให้แก่เราด้วย. ความสามารถในการเป็นตัวประโยชน์ (benefit) ของรัฐจะไม่ได้รับการพิจารณาเลย. ที่จริงแล้วการที่รัฐมักถูกพิจารณาในฐานะของสถาบัน มากกว่าเป็นตัวบุคคล บวกกับกับความเข้าใจที่ว่าฐานะของการเป็นผู้ให้ประโยชน์ในขอบเขตความสัมพันธ์ที่จะทำให้เกิดความกตัญญูนั้น ดูจะเป็นเรื่องระหว่างบุคคลต่อบุคคลมากกว่าระหว่างสถาบันกับบุคคลอย่างที่เราสัมผัสได้คำนึงถึง น่าจะเพียงพอที่จะทำให้เราสงสัยได้ถึงความไม่ชอบมาพากลบางอย่างของการมีสมมติฐานว่ารัฐเป็นผู้ให้ประโยชน์แก่เรา. ในขั้นต้นนี้ก่อนที่จะได้ดำเนินการอภิปรายต่อไป ขอเสนอข้อพิจารณาบางอย่างเพื่อที่จะทำให้การพิจารณาว่ารัฐเป็นประโยชน์กับเราหรือไม่ นั้นจะไม่ดำเนินไปอย่างผิดพลาด. ก่อนอื่นเราต้องพิจารณาว่ารัฐสามารถเป็นสิ่งที่ถูกให้ในฐานะของประโยชน์ได้หรือไม่. เราเคยได้ยินว่ามีหลายครั้งในประวัติศาสตร์ที่รัฐถูกมอบให้แก่กลุ่มบุคคลกลุ่มหนึ่ง ซึ่งมีความสัมพันธ์กันในด้านถิ่นที่อยู่อาศัย หรือเชื้อชาติในบางลักษณะ ซึ่งโดยทั่วไปมักจะเกิดจากองค์การระหว่างประเทศ หรือ กลุ่มประเทศอื่นมองเห็นว่าเกิดปัญหาขึ้นกับกลุ่มชนกลุ่มหนึ่งในสถานที่แห่งหนึ่ง และทางหนึ่งในการจัดการกับปัญหาเหล่านั้นก็คือการสถาปนาสถาบันบางอย่างที่ทำงานอยู่บนกรอบโครงของความสัมพันธ์บางอย่าง ซึ่งเรามักเรียกการเข้าไปจัดการดังกล่าวว่าการสถาปนาหรือก่อตั้งรัฐขึ้น. ในกรณีดังกล่าวนี้ รัฐมีฐานะไม่ต่างจากแผนงานจัดการบริษัทที่บริษัทที่ถูกว่าจ้างให้วางแผนส่งมอบให้แก่บริษัทที่ว่าจ้าง. และเช่นเดียวกับที่แผนงานจะก่อให้เกิดอะไรบางอย่างได้จริงๆ ก็จะต้องมีการจัดตั้งบุคคลมาทำหน้าที่ต่างๆตามแผนนั้น รัฐก็เช่นกันถ้าจะก่อให้เกิดอะไรได้จริงๆ ก็จะต้องมีเครื่องมือในการกำหนดโครงข่ายความสัมพันธ์ของบุคคลและสิ่งที่ไม่ใช่บุคคลด้วยระเบียบบางอย่างในลักษณะใดลักษณะหนึ่ง. วัดจะไม่เป็นวัด โรงเรียนจะไม่ใช่โรงเรียนถ้า ไม่มีการกำหนดว่าใครเป็นเจ้าของวัด ใครเป็นพระลูกวัด หรือใครไม่ใช่พระแต่เป็นเณร ใครเป็นครู ใครเป็นนักเรียน และแต่ละคนมีบทบาทและความสัมพันธ์ต่อกันอย่างไรบ้าง. ต่อจากนี้ไปขอให้เราเข้าใจความหมายของรัฐในฐานะของแบบแผนของการจัดความสัมพันธ์ของบุคคลและสิ่งซึ่งไม่ใช่บุคคลอย่างที่เราพูดถึงไปข้างต้น.

อาจจะมียกข้อยกเว้นได้ว่า การเข้าใจรัฐในลักษณะดังกล่าวจะทำให้รัฐผ่านเกณฑ์ในการบอกว่าจะไรคือรัฐสองอย่างที่เรารู้ได้โดยง่ายเมื่อต้นบทความแล้ว คือ (1) ผู้ขาดการใช้อำนาจทางกฎหมายทั้งหมดไว้ และ (2) ให้ความคุ้มครองแก่คนทั้งหมดในอาณาเขตหนึ่งๆ ได้อย่างไร. คำถามนี้ตอบได้ไม่ยาก กล่าวคือ เกณฑ์ (1) และ (2) สามารถพิจารณาได้จากเนื้อหาของระบบแผนความสัมพันธ์ในฐานะรัฐดังกล่าว. เกณฑ์แรกคือแผนนั้นมีเนื้อหาที่ระบุว่าอำนาจทางกฎหมายคืออะไร และใครเป็นผู้ใช้ กล่าวคือ เฉพาะองค์กรหรือสถาบันย่อยๆ ที่แผนดังกล่าวได้มอบหน้าที่ในด้านนี้ให้เท่านั้นที่จะมีสิทธิใช้อำนาจดังกล่าว. ถ้าบุคคลอื่นที่แผนไม่ได้กำหนดให้ใช้อำนาจนั้นแต่พยายามจะใช้อำนาจดังกล่าว จะมีกลไกบางอย่างที่ระบุไว้ในแผนทำหน้าที่บังคับให้คนเหล่านั้นเลิกใช้อำนาจดังกล่าว. เกณฑ์ที่สองคือแผนดังกล่าวมีเนื้อหาระบุว่าในอาณาบริเวณหนึ่งที่แผนนั้นให้อยู่คนทั้งหลายจะได้รับความคุ้มครองจากกลไกต่างๆ ที่แผนระบุไว้. จากคำอธิบายดังกล่าวทำให้รัฐมีลักษณะเป็นโครงข่ายของแบบแผนบางอย่างที่เราอาจจะเรียกได้ว่าโครงข่ายของ กฎ ซึ่งสามารถที่จะพัฒนาโครงข่ายของตัวเองออกไปได้ตามที่สาระของกฎนั้นอำนวยให้. และจริงๆ แล้ว กฎดังกล่าวก็คือสิ่งที่เรียกว่ากฎหมายนั่นเอง.

อาจมีผู้ตั้งคำถามได้ว่าการอธิบายความเป็นรัฐดังกล่าวนี้มีความชอบธรรมเพียงใด. การอธิบายรัฐว่าเป็นโครงข่ายของกฎหมายดังกล่าว ไม่เป็นการละเลยแง่มุมอื่นๆ ที่พิจารณาได้ว่ามีความสำคัญต่อความเป็นรัฐไปหรือ? ผู้เขียนยอมรับข้อบกพร่องดังกล่าวว่าอาจจะมีได้ แต่สำหรับกรณีที่เราพูดถึงอยู่นี้เราอาจจะยอมเปลี่ยนแปลงรายละเอียดในข้ออ้างโดยให้คำว่า 'รัฐ' ทั้งหมดเปลี่ยนเป็นโครงข่ายของกฎหมายก็ยังสามารถให้ข้อสรุปที่ว่าเรามีพันธะในการเชื่อกฎหมายอยู่ดี. แต่อย่างไรก็ตามกระผมเห็นว่าการอธิบายรัฐโดยที่ไม่นำเอาส่วนที่เป็นพลเมืองเข้าไปปะปน จะทำให้เราเข้าใจถึงความเป็นผู้ให้ประโยชน์ของพลเมืองอื่นๆ ได้โดยหนีจากปัญหาที่ว่าส่วนหนึ่งของผู้ให้จะเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่ถูกให้ไปด้วย.

มาถึงข้อพิจารณาที่ว่ารัฐถือเป็นประโยชน์แก่เราได้อย่างไร. แน่นอนว่าทันทีที่พูดถึงเรื่องนี้จะต้องมีคำถามขึ้นมาทันทีถึงคำอ้างเรื่องความเป็นประโยชน์ดังกล่าว. อย่างน้อยพวกอนาธิปไตย (anarchist) คงไม่เห็นด้วยกับผู้เขียนเป็นแน่ เพราะพวกเขามองว่ารัฐอย่างไรเสียก็เป็นสิ่งเลวร้าย ดูเหมือนว่าสำหรับผู้ที่มิทัศนะดังกล่าวแล้วการอ้างเหตุผลสนับสนุนความชอบธรรมทางการเมืองของรัฐทุกรูปแบบล้วนไม่มีความหมาย (อาจจะยกเว้นก็แต่ minimum state). อย่างไรก็ตามผู้เขียนเชื่อว่าการอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูที่กำลังเสนอนี้ มีแนวโน้มให้เชื่อได้ว่าแม้แต่ผู้ที่ เห็นว่า รัฐเป็นภัยแก่เขาก็ยังอาจจะต้องถูกเรียกร้องให้แสดงความกตัญญูด้วยการเชื่อฟังกฎหมายของรัฐ. ตามธรรมดาแล้วผู้ที่ฆ่าตัวตายย่อมจะเห็นว่าการมีชีวิตอยู่ต่อไปนั้นเป็นทุกข์ และสมมติว่าเขาตัดสินใจฆ่าตัวตายจริงๆ แล้วเผอิญมีคนมาขัดขวางการฆ่าตัวตายของเขา สามัญสำนึกของเราไม่น่าจะบอกว่านั้นคือการไปทำร้ายเขา บังคับจิตใจเขา ในทางตรงกันข้ามคนทั่วไปกับคิดว่านั้นคือการไปช่วยไม่ให้เขาตาย และอย่างน้อยผู้ที่ถูกขัดขวางไม่ให้ฆ่าตัวตายนั้นน่าจะสำนึกในบุญคุณของผู้ที่เขาเชื่อว่าไปขัดขวางความพยายามของเขาด้วย. ข้อคิดง่ายๆ นี้แสดงให้เห็นถึงลักษณะพิเศษของประเด็นเรื่องความกตัญญู ความหมายของคำว่า "ความกตัญญู" ซึ่งเป็นที่มาของการเรียกร้องให้เกิดการตอบสนองต่อมันที่เรียกว่า 'ความกตัญญู' สามารถถูกพิจารณาได้ว่าถูก

กำหนดจากฝ่ายของผู้ให้มากกว่าของผู้รับ. แต่อย่างไรก็ตามสิ่งที่เราจะพูดถึงต่อไปคงไม่ต้องพึ่งพาส่งที่เพิ่งพูดถึงไปนี้สักเท่าไร.

การแสดงว่ารัฐนั้นเป็นประโยชน์กับเราไม่จำเป็นต้องคิดถึงสภาวะธรรมชาติที่เลวร้ายอย่างที่ฮอบบส์ (HOBBS) แสดงไว้. ไม่มีใครทราบได้ว่าในสภาวะธรรมชาติดังกล่าวเราจะมีชีวิตที่น่าหวั่นอย่างคำบรรยายจริงหรือไม่ และก็ไม่มีความรู้ในสภาวะธรรมชาติที่เราสามารถที่จะมีชีวิตอยู่อย่างสงบสุขอย่างที่พวกอนาธิปไตยมักอ้างกันจริงหรือไม่. นั้นหมายความว่าการศึกษาการแสดงว่ารัฐเป็นประโยชน์กับเรามากกว่าเมื่อไม่มีรัฐนั้นถ้าหากจะเถียงกันให้ตกจริงแล้วจะต้องพิสูจน์ให้เห็นกันชัดๆเป็นรูปธรรม ซึ่งผู้เขียนคิดว่าไม่มีทางที่จะแสดงความจริงดังกล่าวด้วยซ้ำไป. ดังนั้นถ้าเราเพียงแต่แสดงได้ว่ามีเหตุผลที่มีน้ำหนักที่ให้เราเชื่อว่ามีรัฐเป็นประโยชน์กว่าไม่มีก็น่าจะเพียงพอแล้ว. ทำไมเราจึงคิดว่าการมีชีวิตอยู่นั้นเป็นประโยชน์อยู่ทั้งที่ความจริงแล้วชีวิตหลังความตายอาจเป็นสิ่งที่น่าอภิรมย์กว่ามากเมื่อเปรียบเทียบกัน. จนตอนนี้อาจจะเป็นไปได้ว่าผู้ที่ตายไปแล้วทั้งหมดกำลังรู้สึกสงสารเราทุกคนที่ยังคงพยายามที่จะดำรงชีวิตอยู่ต่อไป? นั่นก็เพราะว่าเรารู้สึกว่าความตายเป็นเรื่องที่เป็นโทษ และใครๆเขาก็เชื่ออย่างนี้กันหมดจนเราเชื่อว่าการทำร้ายผู้อื่นให้ถึงแก่ความตายนั้นเป็นโทษที่หนักมาก. ดังนั้นถ้าเราลองตั้งคำถามกับตัวเราเองว่าถ้าจะให้รัฐของเรา นั้นสูญสิ้นไปในตอนนี้กับให้ดำรงอยู่เราจะเลือกเอาอย่างใด. กระผมเข้าใจว่าส่วนหนึ่งคงเลือกให้ดำรงอยู่ต่อไปเพราะเกรงว่าจะเกิดความสับสนเหมือนกับที่ถูกบรรยายไว้ในสภาวะธรรมชาติ แต่ก็คงมีอีกส่วนหนึ่งที่ยังเชื่อว่ถึงแม้ไม่มีรัฐที่เป็นตัวผูกขาดการใช้อำนาจทางกฎหมาย และประกาศคุ้มครองคนทั้งหมด เรายังน่าจะมีการจัดการสังคมในรูปแบบอื่นๆ เช่นการอาศัยกลไกของตลาดมาเป็นตัวสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมได้เป็นธรรมชาติมากกว่าที่เป็นอยู่ในรัฐ³¹. สำหรับพวกที่ตอบอย่างหลังนั้นผู้เขียนขอให้คิดดูให้ดี เพราะคำถามที่ผู้เขียนถามคือคำถามที่ถามถึงเฉพาะรัฐของเรา หรือเฉพาะโครงข่ายกฎหมายที่ครอบคลุมดินแดนที่เราอาศัยอยู่เท่านั้น. ถึงแม้ว่าการจัดการสังคมแบบอื่นๆจะทำให้เกิดความเป็นธรรมภายใต้ดินแดนนั้นมากกว่า แต่ถ้าหากดินแดนที่รายล้อมเราอยู่ทั้งหมดไม่ได้เปลี่ยนตามและยังมีรัฐอยู่พร้อมกำลังทหารเต็มที ในขณะที่ของเรามีแต่บริษัทให้ความคุ้มครองเฉพาะที่ เฉพาะบุคคล สภาพการณ์ดังกล่าวจะเป็นสิ่งที่น่าพึงปรารถนาจริงหรือไม่? บางคนอาจจะเถียงได้ว่าสภาพการณ์สมมติดังกล่าวไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นจริงถ้าทุกรัฐที่มีอยู่นี้พร้อมใจกันยกเลิกไปทั้งหมด. ถึงแม้จินตนาการดังกล่าวอาจจะจริงได้แต่ก็ไม่ได้เกี่ยวอะไรกับเรื่องที่เป็นประเด็นสนใจของเรา กล่าวคือพันธะทางการเมืองเป็นพันธะที่เรียกร้องให้เราเชื่อฟังกฎหมายเฉพาะของรัฐที่เราเป็นพลเมือง หรือรัฐที่คุ้มครองเราเยี่ยงพลเมืองเท่านั้น. "รัฐ" ในการอ้างเหตุผลของผู้เขียนซึ่งมองว่ามันคือประโยชน์ที่เราได้รับ และที่ผู้เขียนตั้งคำถามให้พิจารณานั้นคือรัฐที่เป็นโครงข่ายกฎหมายซึ่งให้เฉพาะกับดินแดนของเรา. ผู้เขียนไม่ได้ถามถึงรัฐทั้งหมดทั่วโลก.

³¹ ดู Murray N. Rothbard "Society without a State" in *Anarchism (NONOS XIX)*, eds. J. Roland Pennock and John W. Chapman (New York University Press, 1978), p. 191-207.

ข้อพิจารณาข้างบนดังกล่าว บวกกับข้อเท็จจริงที่เห็นได้อยู่ทั่วไปว่าการมีกฎหมายทำให้เราได้ประโยชน์มากกว่าไม่มี ทำให้เราพอที่จะสรุปได้แล้วหรือยังว่าเราควรเคารพกฎหมาย? คงจะยังไม่ได้. เพราะถ้าเช่นนั้นเราก็ควรที่จะสรุปได้ด้วยว่าคนทุกคนควรรับประทานอาหารให้ครบทั้งห้าหมู่ เนื่องจากอาหารทั้งห้าหมู่มีประโยชน์ต่อร่างกาย และกินครบดีกว่าไม่ครบ. ถึงแม้ว่าข้อความเชิงคุณค่านี้จะจริงในทางการศึกษาศาสตร์ แต่คำว่า “ควร” ในข้อความดังกล่าวไม่ใช่ “ควร” ที่มีความหมายเชิงศีลธรรม. เราไม่สามารถสร้างพันธะทางศีลธรรมที่จะมีต่อสิ่งใดเพียงแค่การเห็นประโยชน์ของสิ่งนั้นได้ (เป็นไปได้นักทฤษฎีประโยชน์นิยมอาจจะคิดว่าสามารถอธิบายพันธะทางศีลธรรมที่มีจากความเข้าใจดังกล่าวได้ แต่น่าจะเชื่อได้ว่าพันธะนั้นยังไม่ใช่พันธะทางการเมืองที่มีเนื้อหาเฉพาะเจาะจงให้เราเชื่อฟังกฎหมายของรัฐเป็นแน่). ดังนั้นงานที่เราต้องทำก็ยังมีอยู่อีก.

จากที่ผ่านมาเราได้ข้อสรุปว่ารัฐเป็นประโยชน์ที่อาจจะถูกมอบให้ใครก็ได้. อาจจะมีข้อสงสัยต่อข้อสรุปนี้ว่า ถึงแม้รัฐถูกมอบให้แก่เราได้แต่ยอมไม่ได้ถูกมอบให้แก่เราคนเดียวแน่ กล่าวคือถ้ามันจะถูกมอบก็คือมอบให้แก่พลเมืองทั้งหมด. เราจำเป็นหรือไม่ในกรณีนี้ที่จะต้องสำนึกในบุญคุณของผู้มอบประโยชน์นั้นให้แก่เรา? คำถามดังกล่าวตอบไม่ยาก. ขอให้เราลองนึกถึงกรณีต่อไปนี้ สมมติว่าเราเป็นนักเรียนอยู่ในโรงเรียนแห่งหนึ่ง ในห้องสมุดของโรงเรียนดังกล่าวมีหนังสือจำนวนหนึ่ง วันหนึ่งมีผู้ขอบริจาคหนังสืออีกจำนวนหนึ่งให้โรงเรียนซึ่งมีรายชื่อ และเนื้อหาไม่ซ้ำกับที่โรงเรียนของเราเคยมี ถึงเราไม่เคยใช้หนังสือเหล่านั้นแต่เรายังเห็นได้ว่ามันเป็นประโยชน์แก่เราจากการที่เราสามารถที่จะหยิบยืมมาใช้ได้ทันทีเมื่อจำเป็นขึ้นมา. ในกรณีดังกล่าวเราไม่ควรที่จะสำนึกในบุญคุณของผู้ที่บริจาคหนังสือเหล่านั้นหรือ?

คราวนี้ก็มาถึงประเด็นที่ว่าเราได้รับประโยชน์คือรัฐจากพลเมืองคนอื่น ๆ แต่ละคนได้อย่างไร. ถึงแม้ว่ารัฐซึ่งคือโครงข่ายของกฎหมายที่บังคับไว้ในดินแดนหนึ่งจะดูเป็นสิ่งที่ใหญ่โตและจับต้องได้ยาก แต่มีใช้ว่าจะถูกมอบแก่เราในฐานะของประโยชน์ไม่ได้. ลองสมมติกรณีต่อไปนี้ดู. บ้านของเราอาศัยทางระบายน้ำหลังบ้านเป็นที่เคลื่อนย้ายสิ่งปฏิกูลคือน้ำโสโครกทั้งหลายออกให้ไปอยู่ในที่ที่มันควรอยู่มาช้านานแล้วอยู่มาวันหนึ่ง เนื่องจากปริมาณของสิ่งปฏิกูลที่ถูกถ่ายเทลงสู่ทางระบายน้ำนั้นได้เพิ่มปริมาณมากขึ้นจนถึงระดับที่น้ำโสโครกที่ไหลออกจากบ้านเรียดังกล่าวไม่ได้ไหลไปอย่างสะดวกเหมือนแต่ก่อน ทำให้เริ่มที่จะขังและส่งกลิ่นที่ไม่พึงปรารถนาหากแต่กลิ่นดังกล่าวไม่ได้รุนแรงเสียจนกระทั่งเรา และคนทั้งหลายจำเป็นต้องลงแรงไปขุดรอกทางระบายน้ำนั้นให้ไหลสะดวกเหมือนเดิม. แต่อยู่มาวันหนึ่งมีกลุ่มคนกลุ่มหนึ่งมีเจตจำนงร่วมกันในการที่จะก่อตั้งเป็นกลุ่มอาสาเพื่อขุดรอกทางระบายน้ำดังกล่าว. จากผลการกระทำของกลุ่มดังกล่าวทำให้ทางระบายน้ำนั้นกลับมาใช้ได้อย่างเป็นปกติเหมือนเดิมจนกระทั่งไม่มีบ้านเรือนหลังใดได้รับปัญหาจากกลิ่นดังกล่าวอีก. จากกรณีดังกล่าวเราได้ประโยชน์คือทางระบายน้ำที่ทำหน้าที่ของทางระบายน้ำได้อย่างแท้จริงจากคนกลุ่มหนึ่งที่เราสามารถที่จะระบุตัวได้. คนกลุ่มดังกล่าวมอบประโยชน์อันนั้นให้แก่เราโดยการทำให้สิ่งหรือสภาวะแวดล้อมที่เราได้ประโยชน์จากมัน ให้ดำรงอยู่ได้เป็นเหมือนกับที่เคยเป็นมา. หรือเราจะลองสมมติให้ปริมาณของโสโครกในทางระบายน้ำยังมีไม่มากพอที่จะส่งกลิ่นเหม็น แต่จากการคาดคะเนของเรา ถ้าปริมาณของสิ่งปฏิกูลในทางระบายน้ำยังเพิ่มอยู่ในอัตราปกติเราทราบอีกไม่กี่วัน

ก็จะต้องส่งกลิ่นแน่นอน. แต่พอถึงวันที่เราคาดคะเนกลิ่นดังกล่าวไม่ได้เกิดขึ้น เราย่อมอนุมานไปได้ทันทีว่า คงจะมีสิ่งบางอย่างเกิดขึ้นกับปริมาณของของเสียเป็นแน่ เมื่อสืบถามไปก็ได้รับความว่าเป็นผลงานของกลุ่มอาสาสมัครขณะดังที่กล่าวมาแล้ว. ในกรณีหลังดังกล่าวก็ยังน่าที่จะเรียกร้องให้เราแสดงความสำนึกในบุญคุณของพวกเขาอยู่. โดยเฉพาะในกรณีหลังการมอบประโยชน์ให้แก่เราของกลุ่มอาสาคือการช่วยกันจรรโลง หรือหรือยังสภาพแวดล้อมที่เราเคยได้ประโยชน์ให้เป็นไปเช่นปกติ โดยที่มีเหตุผลให้เราเชื่อได้ว่าถ้าปราศจากการลงแรงของพวกเขาแล้วประโยชน์อันนั้นจะไม่ตกแก่เรา.

โดยเปรียบเทียบกับสิ่งที่พูดมา ในกรณีของรัฐนั้น ก็เหมือนกับเป็นสภาพแวดล้อมที่เราเคยใช้ประโยชน์จากมัน ระบบกฎหมายของรัฐทำให้เรามีความมั่นใจต่อคุณภาพชีวิตและอนาคตของเราระดับหนึ่ง. พลเมืองทั้งหลายเป็นผู้ช่วยเราในการจรรโลง หรือยังให้โครงข่ายกฎหมายดังกล่าวใช้ได้อยู่ในระดับที่ไม่ทำให้มันใช้การไม่ได้. วิธีที่พลเมืองทั้งหลายช่วยให้ระบบกฎหมายดังกล่าวยังอยู่ได้ก็คือการร่วมมือกันปฏิบัติตามกฎหมาย และยอมชดใช้เมื่อไม่ปฏิบัติตาม การยอมสละเงินภาษีบางส่วนเพื่อบำรุงหล่อเลี้ยงให้บุคคลหรือองค์กรที่มีหน้าที่ตามที่กฎหมายระบุทำงานได้อย่างเป็นปกติต่อไป. ข้อโต้แย้งที่จะมีทันทีต่อคำอธิบายดังกล่าวน่าจะคือที่ว่า สิ่งที่พลเมืองทั้งหลายกระทำคือการปฏิบัติตามกฎหมายดังกล่าวนั้น แท้ที่จริงแล้วมันคือการถูกกฎหมายบังคับให้ทำ. ถ้าการกระทำดังกล่าวไม่ได้มาจากความปรารถนาจะช่วยเราจริง ทำไมเราจะต้องมีความกตัญญูต่อเขาด้วย? การจะตอบคำถามข้อนี้ได้เราจะต้องถามคำถามอีกคำถามหนึ่งก่อน กล่าวคือกฎหมายต่างๆของรัฐที่เรียกร้องให้คนปฏิบัติตามนั้น ลำพังแต่กำลังบังคับของมันจริงๆนั้นสามารถทำให้ระบบกฎหมายดังกล่าวเองยังปฏิบัติตามต่อไปได้อยู่หรือไม่? ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดที่สุดคือกฎจราจร. คำขอร้องให้พลเมืองเคารพกฎจราจรเป็นเครื่องแสดงให้เห็นอยู่แล้วว่าลำพังแต่กลไกในการบังคับใช้กฎหมายนั้นเองยังไม่เพียงพอที่จะทำให้คนปฏิบัติตามอย่างต้องการได้. ระเบียบปฏิบัติทั้งหลายที่กฎหมายกำหนดให้บุคคลในหน้าที่ต่างๆในองค์กรของรัฐปฏิบัติตามโดยตัวของมันเองแล้วสามารถทำให้บุคคลผู้อยู่ในหน้าที่เหล่านั้นปฏิบัติตามได้เพียงไร? ระเบียบข้าราชการของรัฐแต่ละประเทศส่วนใหญ่ก็ออกมาในทำนองเดียวกัน. ทำไมในบางประเทศพนักงานของรัฐจึงได้ชื่อว่าปฏิบัติงานน้อยกว่าในอีกประเทศหนึ่ง ทำไมสถิติของการคอร์รัปชันของแต่ละรัฐจึงไม่เท่ากัน? วิธีเลี้ยงภาษีมีอยู่มากมายและเท่าที่เราเห็นกันส่วนใหญ่ของผู้ที่เลี้ยงภาษีก็ไม่ได้รับการลงโทษ แต่ทำไมคนเสียภาษีก็ดูเหมือนจะมากกว่าคนเสียอยู่? ทำไมเราจึงได้ยินกันอยู่เสมอว่าคนในประเทศนั้นมีระเบียบวินัยและเชื่อฟังกฎหมายมากกว่าในประเทศนี้? ทำไมในประเทศที่มีกฎหมายในการพกพาอาวุธที่เข้มงวดน้อยกว่า เช่น สวิตเซอร์แลนด์ จึงมีอัตราการฆาตกรรมจากปืนน้อยกว่าประเทศที่มีกฎหมายพกพาปืนที่เข้มงวดกว่า อย่างไทย? ถ้าเราอยู่ในประเทศที่เคร่งศาสนา เราจะทราบได้อย่างไรว่าที่คนปฏิบัติตามกฎหมายกันมากเป็นเพราะกลัวกฎหมายหรือว่ามีมโนธรรมสำนึก? คำถามในทำนองนี้สามารถยกขึ้นมาได้มากกว่านี้อีกหลายเท่าตัวนัก แต่ก็เป็นที่น่าแปลกใจว่า เมื่อเราอ้างว่าการปฏิบัติตามกฎหมายของคนมาจากปัจจัยอย่างอื่นด้วยนอกจากการถูกกฎหมายบังคับให้ปฏิบัติ มักจะมีคนหัวเราะเยาะว่าเป็นเรื่องเหลวไหลก่อนเสมอ.

ผู้เขียนเชื่อว่าเมื่อได้ยกคำถามชุดที่อยู่ในย่อหน้าที่แล้วให้พิจารณา หลายท่านคงจะเห็นกับผู้เขียนด้วยว่า เหตุผลในการปฏิบัติตามกฎหมายของพลเมืองทั้งหลายโดยไม่ได้ถูกกฎหมายบังคับนั้นมีอยู่อย่างหลากหลาย. ผู้เขียนคิดว่ามีอย่างน้อยสองเหตุผลของการปฏิบัติตามกฎหมายที่ถ้าผู้ใดปฏิบัติตามด้วยเหตุผลนั้นแล้ว เราสามารถที่จะพิจารณาว่าเขาคือผู้มอบประโยชน์หรือเป็นผู้ยังระบบกฎหมายที่เราได้ประโยชน์จากมันให้ทำงานไปตามปกติได้ อย่างที่ถ้าไม่มีบุคคลกลุ่มดังกล่าวอยู่การปฏิบัติการของโครงข่ายกฎหมายก็จะถูกลดทอนประสิทธิภาพไปกว่าที่เป็นอยู่ (จะเห็นได้ว่าการอ้างเหตุผลของผู้เขียนไม่ได้เรียกร้องให้การที่มีบุคคลดังกล่าวอยู่จะทำให้ระบบกฎหมายทำงานไม่ได้ เพียงแค่เราคิดได้ว่าจะทำให้ประสิทธิภาพของมันลดลงและประโยชน์ที่เราควรจะได้เสียไป ก็เพียงพอแล้วที่จะทำให้เขาเหล่านั้นเป็นผู้อยู่ในฐานะของผู้ให้ประโยชน์แก่เรา). เหตุผลของการเชื่อฟังกฎหมายแบบแรกคือเหตุผลที่มาจากมโนธรรมสำนึกของบุคคลนั้น ซึ่งอาจจะเรียกได้ว่ามาจากความใจบุญของบุคคลนั้น. เขาเห็นว่าการเคารพกฎหมายบ้านเมืองเป็นเรื่องดีงาม จะช่วยให้บ้านเมืองสงบสุข โดยความหมายของคำว่าบ้านเมืองของเขาก็คือให้พลเมืองทุกคนซึ่งรวมทั้งเราด้วยอยู่อย่างสงบสุข. บุคคลกลุ่มที่สองก็คือบุคคลที่ได้แรงบันดาลใจมาจากศาสนา หลายศาสนาสอนให้คนมีความเมตตา กรุณา ดังนั้นในการกระทำสิ่งต่างๆของเขานั้นก็มักจะยอมถูกโยงเข้ากับความรู้สึกเมตตา กรุณาของเขาเสมอ. เขาเชื่อฟังกฎหมายเพราะหวังดีต่อผู้อื่น ซึ่งน่าจะรวมทั้งเราด้วย. การเลือกปฏิบัติตามศาสนาของบุคคลกลุ่มดังกล่าวไม่ได้ทำจากการกลัวบทลงโทษของกฎหมายแน่ และเขาไม่ได้ถูกบังคับให้กระทำจากศาสนาเพราะการเลือกกระทำตามหลักธรรมของศาสนานั้นเป็นเรื่องอิสระของบุคคลจะเลือก. บุคคลกลุ่มดังกล่าวปฏิบัติตามกฎหมายด้วยแรงกระตุ้นที่ต้องการจะช่วยเหลือเรา ไม่ได้ถูกบังคับหรือผินใจกระทำ ให้ความพยายามบางอย่าง คือ สละความเห็นแก่ตัวที่จะพยายามหลบเลี่ยงกฎหมาย หรือไม่ให้ความใส่ใจต่อมโนธรรมสำนึกหรือหลักการของศาสนา เหมือนอย่างที่เราหลายคนทำ. เขากระทำจากความเคารพเรา เห็นคุณค่าของเรา และใส่ใจเรา อีกทั้ง ไม่ได้ให้ประโยชน์ที่เราเองไม่ต้องการ และ ประโยชน์ดังกล่าวก็ไม่เหนือปากว่าแรงที่เขาจะจัดหาให้. นี่เท่ากับว่าถ้าการอ้างเหตุผลของเราสำเร็จจะทำให้การแสดงความกตัญญูของเรานั้นผ่านเงื่อนไขของคุณสมบัติของการให้ที่จะทำให้เราต้องมีพันธะของความกตัญญูอย่างที่ยอมรับได้ไว้ และยังไม่ได้เลยต่อข้อพิจารณาเรื่องการให้คำนิยามความกตัญญูว่าต้องเป็นการตอบสนองต่อความเมตตา กรุณาอย่างที่เป็นที่เบอร์กอร์เน้นอีกด้วย.

อาจจะจะมีผู้ตั้งคำถามต่อข้อสรุปในส่วนนี้ของเราดังกล่าวได้ว่า จริงอยู่ว่าอาจจะยอมรับได้ว่ามีผู้ที่เชื่อฟังกฎหมายด้วยเหตุที่ไม่ใช่เพียงแต่เพราะกฎหมายบังคับให้ทำ แต่ทำออกมาจากเหตุผลที่แสดงถึงความหวังดีต่อเราอย่างที่ถูกอธิบายไว้ แต่กระนั้นจำนวนของผู้ที่กระทำตามกฎหมายในลักษณะดังกล่าวก็อาจจะมีส่วนน้อยเมื่อเทียบกับผู้ที่กระทำจากความกลัวเกรงบทลงโทษของกฎหมาย ซึ่งพวกนี้แม้มีส่วนช่วยให้เราได้ประโยชน์แต่ไม่ได้มีความหวังดีต่อเราจริง ซึ่งเท่ากับว่าเราไม่อาจที่จะระบุตัวของผู้ที่เราเป็นหนี้บุญคุณได้แน่ชัด และเมื่อไม่ทราบว่าเป็นใครคือบุคคลเหล่านั้นเราจะแสดงความกตัญญูต่อเขาได้อย่างไร? คำถามดังกล่าวนี้เองที่จะมีส่วนช่วยให้เราสามารถได้รับคำอธิบายที่น่าเชื่อถือของความจริงของข้ออ้างสุดท้ายในการอ้างเหตุผลเพื่อ

พันธะทางการเมืองจากความกตัญญูได้. ดังนั้นเมื่อเราพิสูจน์ข้ออ้างที่สามที่จะกระทำต่อไปนี้เราจะได้อำนาจของข้อสงสัยข้างต้นไปด้วย.

3.3 การเชื่อฟังกฎหมายในฐานะการแสดงความกตัญญูที่เหมาะสม

จากปัญหาที่เกิดขึ้นในย่อหน้าที่แล้วนั่นเอง ได้นำเราไปสู่การยืนยันความน่าเชื่อถือของข้ออ้างสุดท้ายของการอ้างเหตุผลของเราที่ว่า การเชื่อฟังกฎหมายของรัฐเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นของการแสดงความกตัญญูต่อผู้ที่ให้ประโยชน์ซึ่งคือรัฐแก่เรา. ผู้เขียนต้องยอมรับว่าข้อจำกัดที่ปัญหาของข้อสรุปของเราในย่อหน้าที่แล้วพูดถึงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจริงๆภายใต้ธรรมชาติของสังคมของพลเมืองที่มีอยู่อย่างสลับซับซ้อน ในบางสังคมของพลเมืองประกอบไปด้วยคนหลายเผ่าพันธุ์หลายภาษา การจะสืบเสาะว่าใครบ้างที่เป็นผู้ที่ให้ประโยชน์แก่เราโดยการถามไถ่เพื่อให้ได้คำตอบที่เป็นจริงนั้นแทบจะเป็นไปไม่ได้เลย. แม้แต่ในอนาคตที่การติดต่อสื่อสาร และข้อมูลของบุคคลจะถูกระบุได้อย่างแม่นยำก็ยาก เพราะเป็นธรรมดาอยู่แล้วที่คนส่วนใหญ่จะต้องอ้างประโยชน์เข้าสู่ตัว คงไม่มีใครสักกี่คนที่จะยอมรับกับเราว่าเขาเล็งกฎหมายมามากน้อยเพียงไรหรือที่กระทำตามกฎหมายเพราะเกรงกลัวหรือถูกบังคับ. ดังนั้นไม่มีทางที่เราจะรู้ได้แน่ว่าใครเป็นผู้มีน้ำใจกับเรา. แต่ที่เรามีเหตุผลที่จะเชื่อเป็นอย่างมากก็คือมีผู้ที่กระทำตามกฎหมายด้วยเหตุผลที่แสดงนัยถึงความหวังดีต่อเรา.

ถ้าเรายอมรับว่ามีพันธะที่จะต้องแสดงความกตัญญูต่อผู้ที่ให้ประโยชน์แก่เราดังกล่าว ในสถานการณ์ที่มีข้อจำกัดในการแสดงความกตัญญูต่อผู้นั้นอย่างที่เกิดขึ้นจากสภาพของความซับซ้อนของพลเมืองดังกล่าวแล้ว เราควรจะทำอย่างไร? เว้นเสียแต่ว่าในสถานการณ์ดังกล่าวจะไม่มีหนทางใดเลยที่จะแสดงความกตัญญูต่อผู้มีพระคุณเหล่านั้นได้ ทางเลือกที่ว่าเราไม่จำเป็นต้องแสดงความกตัญญูจึงจะมีฐานขึ้นมาเป็นตัวเลือกของเราได้. ถ้ายังพอมีหนทางที่เราจะแสดงความกตัญญูได้อยู่พันธะย่อมเรียกร้องให้เราแสดง ทางเลือกหนึ่งอาจจะคือการลงประกาศแสดงความซาบซึ้งในพระคุณดังกล่าวตามสื่อต่างๆ แต่ผู้เขียนเห็นว่าการกระทำดังกล่าวไม่ใช่ทางออกที่เหมาะสม เพราะอาจเป็นไปได้ว่าไม่มีผู้มีพระคุณของเราคนใดที่รับสื่อนั้นเลย. อาจจะเป็นไปได้อีกว่าถ้าทุกคนกระทำการดังกล่าวตามหน้าหนังสือ หรือสื่ออิเล็กทรอนิกส์อื่นๆจะเต็มไปด้วยคำประกาศดังกล่าวอย่างเต็มไปหมด ซึ่งน่าจะก่อให้เกิดผลเสียแก่เวลาและงบประมาณของสาธารณะไปโดยเปล่าประโยชน์ และที่ร้ายที่สุดอาจจะทำให้การแสดง ความสำนึกในบุญคุณดังกล่าวกลายเป็นเพียงเรื่องของมารยาทสังคมซึ่งไม่ได้มีคุณค่าในทางศีลธรรมอะไรจริงๆ หรือผู้ที่มีน้ำใจดังกล่าวอาจรู้สึกไม่สบายใจโดยเห็นว่าผลเสียดังกล่าวเป็นต้นเหตุจากความหวังดีของตน. ทางที่ดีที่สุดคือการกลับไปดูว่าเนื้อหาสาระ (content) ของพันธะของความกตัญญูเรียกร้องให้เราทำอะไรบ้าง. สาระดังกล่าวมีหลายอย่าง จะขอลองยกตัวอย่างที่วอลท์เกอร์แสดงไว้มาพิจารณาดังนี้ กล่าวคือ หลีกเลี่ยงการกระทำเป็นภัย หรือกระทำขัดกับผลประโยชน์ของผู้นั้น, ไม่กระทำการแสดงซึ่งแสดงถึงการขาดความหวังดีต่อเขา, ใส่ใจต่อประโยชน์ของเขา และระวังไม่ทำให้มันเสียหาย, หรือให้น้ำหนักกับมันให้มากในการพิจารณา. แต่ถ้าไม่มีหนทางที่เราจะทราบว่ามีผลประโยชน์ของเขาแต่ละคนคืออะไรการเข้าใจสาระของพันธะดังกล่าวก็ไม่ได้ช่วย

ให้เราสามารถกำหนดการแสดงออกที่เหมาะสมได้. ไม่มีทางที่เราจะรู้ว่าผลประโยชน์ของเขาเหล่านั้นคืออะไรเลยหรือ? สิ่งที่เราทำได้เหมือนกันคือเขามอบประโยชน์บางอย่างให้แก่เราและในขณะเดียวกันก็มอบให้แก่พลเมืองทุกคนด้วย. นี่แสดงให้เห็นว่าสิ่งดังกล่าวเป็นประโยชน์แก่ทุกคนซึ่งก็น่าจะรวมตัวของเขาเองด้วย หรืออย่างน้อยการที่เขาพยายามจะรักษากฎระเบียบของรัฐให้ยังคงอยู่ ย่อมแสดงให้เห็นว่ารัฐเป็นสิ่งที่เขาใส่ใจ. ทำให้เราน่าจะสรุปได้ว่าอย่างน้อยแน่นอนที่สุดว่าหนึ่งในประโยชน์ของเขาก็คือรัฐ และก็น่าจะเป็นสิ่งเดียวที่เราสามารถแน่ใจได้ในสภาพการณ์ที่บีบบังคับดังกล่าว. ทัศนคติของเราที่เรียกว่าความกตัญญูนั้น ถูกเรียกร้องให้แสดงต่อเขาผ่านทางเรามีความสัมพันธ์บางอย่างกับผลประโยชน์ของเขา. ในที่นี้เราจึงจำเป็นต้องถูกบังคับให้แสดงทัศนคติดังกล่าวผ่านการมีความสัมพันธ์บางอย่างต่อโครงข่ายกฎหมายที่เรียกว่า 'รัฐ'. การไม่ทำขัดกับผลประโยชน์ของเขาก็คือไม่ทำขัดต่อกฎหมาย การใส่ใจดูแลผลประโยชน์ของเขาก็คือการไม่ทำให้ทำให้ระบบกฎหมายเสียหาย การนำประโยชน์นั้นมาคำนึงถึงให้มากในการตัดสินใจกระทำตามกฎหมาย คือเครื่องเตือนระวังไม่ให้เราทำผิดกฎหมาย. ทั้งหมดนี้เพียงพอแล้วหรือยังที่จะยืนยันความน่าเชื่อถือของข้ออ้างข้อสุดท้ายนี้.

4. บทสรุป

เมื่อข้ออ้างทั้งหมดน่าเชื่อถือก็ยอมทำให้ข้อสรุปของเราที่น่าเชื่อถือไปด้วย. อย่างน้อยที่สุดสิ่งที่บทความนี้พยายามจะกระทำก็คือ พยายามจะแสดงว่าการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากพันธะของความกตัญญูไม่ได้ล้มเหลวและอ่อนพลังที่สุดอย่างที่มีมักจะคิดกัน. อนาคตของข้อถกเถียงดังกล่าว น่าจะอยู่ที่การให้ความสนใจพิจารณาพลังของพันธะของความกตัญญูให้มากขึ้นกว่าที่ได้กระทำกันมา. ก่อนจะจบ ผู้เขียนขอเสนอข้อสังเกตบางประการต่อความสำเร็จของการอ้างเหตุผลในบทความนี้ดังนี้.

(1) ถึงแม้เมื่อพิจารณาโดยตัวของมันเองแล้วสาระเนื้อหาของพันธะของความกตัญญู หรือสิ่งที่มันอาจเรียกร้องให้เรากระทำนั้นจะมีความหลากหลาย และปะปนกันจนไม่มีทิศทางแน่นอน. แต่เมื่อนำข้อคำนึงถึงพันธะดังกล่าวมาพิจารณาว่ามันสามารถเป็นฐานให้กับการมีพันธะทางการเมืองได้หรือไม่ตามข้อพิจารณาที่กระทำในบทความนี้แล้ว จะเห็นว่าเราได้ข้อสรุปที่มีการเรียกร้องให้กระทำตามอย่างเป็นการเฉพาะเจาะจงได้ กล่าวคือ เราไม่สามารถที่จะอ้างได้ว่าพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูเรียกร้องให้กระทำการอย่างอื่นโดยไม่เชื่อฟังกฎหมายของรัฐ พร้อมกับยังเรียกการกระทำนั้นว่าเป็นการแสดงความกตัญญูได้อยู่. แต่การได้ข้อเรียกร้องของพันธะของความกตัญญูที่มีทิศทางแน่นอนในเรื่องการเมือง ไม่ได้เป็นการยืนยันว่าเมื่อนำความกตัญญูไปพิจารณาในเรื่องอื่น หรือในเรื่องการเมืองเหมือนกันแต่ผ่านการอ้างเหตุผลแบบอื่น จะให้ผลอย่างเดียวกัน.

อย่างที่वलลเกอร์บอกเรา เรื่องของน้ำหนักกับเรื่องเนื้อหาของพันธะนั้นเป็นคนละส่วนกัน แต่ก็อาจจะเป็นไปได้ว่า การเห็นสาระที่ชัดเจนนั้นช่วยทำให้การตัดสินใจเลือกกระทำตามพันธะนั้นมีน้ำหนักมากขึ้นได้ กล่าวคือ ไม่เป็นเหตุให้นำเอาข้อพิจารณาเรื่องการไม่สามารถเลือกกระทำในทางใดทางหนึ่งจากพันธะนั้น มาเป็นข้ออ้างที่จะไม่เลือกกระทำจากพันธะนั้น.

(2) ข้อสงสัยหนึ่งที่อาจจะยังถามต่อการอ้างเหตุผลที่กระทำมาได้ อยู่ คือที่ว่า เป็นไปได้ไหมที่การอ้างเหตุผลดังกล่าวนั้นถ้าเป็นจริงแล้วจะส่งผลให้มันไม่น่าเชื่อถือในท้ายที่สุด หรือที่เรียกว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่ 'แพ้ภัยตัวเอง' (self-defeating argument.)? ข้อสงสัยดังกล่าวอยู่บนความเข้าใจที่ว่าถ้าทุกคนพากันเห็นความจริงของพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูแล้ว ก็จะทำให้ทุกคนถูกเรียกร้องให้เชื่อฟังกฎหมายตามพันธะดังกล่าว. ซึ่งถ้าหากเป็นเช่นนั้นแล้วการเชื่อฟังกฎหมายของคนทั้งหลาย ถึงแม้จะอยู่ในฐานะของของการให้ประโยชน์กับเรา ก็จะไม่มีความสมมติที่จะก่อให้เกิดพันธะที่เราจะต้องแสดงความกตัญญูอีกต่อไป เพราะเหตุผลของการกระทำดังกล่าวคือการกระทำ ตาม หน้าที่ทางศีลธรรม (duty-meeting action) ซึ่งอาจถูกมองได้ว่าเป็นการ ถูกบังคับให้กระทำ ในอีกรูปแบบหนึ่ง อันจะทำให้ในท้ายที่สุดเราไม่สามารถที่จะมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูได้อย่างเป็นสากลและตลอดไป. ผู้เขียนคิดว่าข้อสงสัยดังกล่าวพลาดการพิจารณาสำคัญไปบางประการ กล่าวคือพันธะทางการเมืองนั้นเรียกร้องให้เรา กระทำการ อย่างหนึ่ง คือการเชื่อฟังกฎหมายของรัฐ แต่พันธะทางการเมืองไม่ได้เรียกร้องให้การเชื่อฟังของเรานั้นต้องมาจากเหตุผลเดียวเท่านั้นคือการทำตามหน้าที่. ถ้าหากว่าจะมีบางคนที่ยังเห็นว่าสมควรที่จะเชื่อกฎหมายด้วยเหตุผลอื่นที่เขาคิดว่าน่าเชื่อถือมากกว่าแค่การกระทำตามพันธะทางศีลธรรม แล้วเลือกที่จะเชื่อฟังด้วยเหตุผลอันนั้น เท่ากับว่าเขาผู้นั้นกระทำผิดศีลธรรมกระนั้นหรือ? ผู้เขียนเชื่อว่าแม้พันธะทางการเมืองจากความกตัญญูจะได้รับการยอมรับและปฏิบัติตามกันกันอย่างทั่วไป ก็ยังจะมีคนอีกจำนวนหนึ่งที่เลือกที่จะปฏิบัติตาม จาก พันธะดังกล่าวอยู่ ซึ่งหลายคนในนั้นยังอาจจะเรียกได้ว่าเป็นผู้ให้ประโยชน์คือรัฐแก่เรา และเรามีพันธะที่จะต้องแสดงความกตัญญูต่อเขาด้วยการเชื่อฟังกฎหมายของรัฐอยู่.

บรรณานุกรม

- BERGER, FRED, Gratitude *Ethics* 85 (July 1975): 299.
- FITZGERALD, PATRICK, Gratitude and Justice *Ethis* 109 (October 1998): 119-153.
- KLOSKO, GEORGE , Political Obligation and Gratitude *Philosophy & Public Affairs*. 18 (no. 4 , 1989): 352-358.
- ROTHBARD, MURRAY N., "Society without a State" in *Anarchism (NONOS XIX)*, eds. J. Roland Pennock and John W. Chapman (New York University Press, 1978). p. 191-207.
- SIMMONS, A. JOHN. *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton University Press, 1979.
- WALKER, A. D. M., Obligations of Gratitude and Political Obligation *Philosophy & Public Affairs* 18 (no. 4 , 1989): 359-364.
- WALKER, A. D. M., Political Obligation and the Argument from Gratitude *Philosophy&Public Affairs* 17 (no.3, 1988): 191-211.



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

**26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

"Hermeneutics กับการวิจัยทางการพยาบาล"

**อ.ดร. ปกรณ์ สิงห์สุริยา ผู้เสนอบทความ
นวชัย เกียรติก่อเกิด ผู้นำการถกบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 – 12.15 น. ห้อง 203 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์**

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าของ ปอล ริเกอว์ ในการวิจัยทางการพยาบาล

Paul Ricoeur' s Narrative Hermeneutics in Nursing Research

ปกรณ สิงห์สุริยา^{*}

บทคัดย่อ

นักวิจัยสาขาการพยาบาลนำทฤษฎีการตีความของ ริเกอว์ มาปรับใช้เพื่อหาวิธีการที่เหมาะสมในการทำ ความเข้าใจข้อมูลในรูปของเรื่องเล่า บทความชิ้นนี้เป็นการศึกษาเชิงวิพากษ์เกี่ยวกับการปรับใช้ดังกล่าว ซึ่งมีอยู่ 3 รูปแบบ กล่าวคือ รูปแบบของ เจเนลลอส; วิลกลุนด์, ลินดฮอล์ม และ ลินสโตรมเบิร์ก; และ ลินเซธและนอร์เบิร์ก

Abstract

Ricoeur's interpretative theory has been appropriated by nursing researchers in their attempt to formulate an appropriate method for understanding narrative data. This paper critically studies 3 distinctive formulations developed by Geanellos; Wiklund, Lindholm, and Lindström; and Lindseth and Norberg.

งานชิ้นนี้อยู่ในบริบทของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ โดยมีจุดหมายที่จะพิจารณาการนำ ทฤษฎีทางปรัชญาเกี่ยวกับศาสตร์การตีความ (hermeneutics) ไปปรับใช้เป็นพื้นฐานให้กับวิธีการของการวิจัยเชิงคุณภาพที่อาศัยการตีความเรื่องเล่า (narrative) ขอบเขตการศึกษามีสองประการ กล่าวคือ (1) ทฤษฎีทางปรัชญาที่ ศึกษา ณ ที่นี้ เจาะจงเฉพาะที่เป็นของ ปอล ริเกอว์ (Paul Ricoeur) และ (2) การวิจัยทางสังคมศาสตร์ที่ศึกษา ณ ที่นี้ เจาะจงเฉพาะที่ปรากฏในการวิจัยทางการพยาบาล (nursing research) ด้านความสัมพันธ์ระหว่างพยาบาลกับผู้ป่วย /บุคลากรร่วมงานที่เก็บข้อมูลการวิจัยในรูปของเรื่องเล่า

โครงสร้างเนื้อหาประกอบด้วยหัวข้อดังนี้

1. ศาสตร์การตีความตามทฤษฎีของ ปอล ริเกอว์
2. การปรับใช้ทฤษฎีของ ปอล ริเกอว์ ในการวิจัยทางการพยาบาล
3. อภิปราย

^{*} อาจารย์ประจำ ภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

1. ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าตามทฤษฎีของ ปอล ริเคอร์

ปอล ริเคอร์ เป็นนักปรัชญาคนสำคัญ ไม่ยิ่งหย่อนไปกว่านักปรัชญาอื่นๆ ที่คุ้นเคยกันดีในหมู่นักสังคมศาสตร์ เช่น ฮันส์-จอร์จ กาดามเมอร์ (Hans-George Gadamer) เจอร์เกน ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas) จาร์ค แดริดา (Jacques Derrida) หรือ มิเกล ฟูโก (Michael Foucault) อย่างไรก็ตาม หากสำรวจในวรรณกรรมเกี่ยวกับปรัชญาสังคมศาสตร์ หรือ สังเกตจากแวดวงนักสังคมศาสตร์ไทย ริเคอร์ ไม่ค่อยเป็นที่เอ่ยถึงนัก ทั้งนี้เหตุผลสำคัญน่าจะเนื่องมาจากงานของเขามีได้มีลักษณะ “สุดขั้ว” อันจะทำให้เห็นเป็นเอกลักษณ์และนำแนวคิดมาประยุกต์ใช้ได้โดยง่าย หากแต่มีลักษณะของการประสานความขัดแย้ง “สุดขั้ว” สองด้านเข้ามาไว้ด้วยกันได้ ตัวอย่างที่เป็นที่รู้จักกันดี ได้แก่ การแสดงให้เห็นว่าแท้ที่จริงแล้วแนวคิดของกาดามเมอร์ ซึ่งเน้นความติดขัดกับ “ความเชื่อเดิม” กับแนวคิดของ ฮาเบอร์มาส ซึ่งเน้นความหลุดพ้นจาก “ความเชื่อเดิม” ต่างเป็นองค์ประกอบที่จะขาดเสียไม่ได้ในกระบวนการตีความ

งานทางปรัชญาของ ริเคอร์ มีอิทธิพลกว้างขวางทั้งในสาขาวรรณคดี ภาษาศาสตร์ จิตวิทยา ศาสนา/เทววิทยา และสังคมศาสตร์ ทั้งนี้พื้นฐานทางปรัชญาดั้งเดิมของ ริเคอร์ คือ ปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) ซึ่งให้ความสำคัญกับการพิจารณาปัญหาเกี่ยวกับเจตจำนง (will; volitional consciousness) และ อัตถิภาวะ (existential) ของมนุษย์ เช่น เสรีภาพ ความรู้สึกผิด อย่างไรก็ตาม ช่วงต่อมา ริเคอร์ ได้หันมาสู่ศาสตร์การตีความ ซึ่งมีได้เป็นเพียงเครื่องมือหาความรู้ (epistemology) เท่านั้น แต่ยังเป็นถึงพื้นฐานของการดำรงอยู่ของมนุษย์ (ontology) อีกด้วย ถึงแม้สิ่งนี้ถือเป็นช่วงเปลี่ยนสำคัญที่เรียกว่า “hermeneutic turn”¹ หรือ “linguistic turn”² แต่ในอันที่จริงทั้งสองนี้มีความเชื่อมโยงกันเนื่องจากการให้ความสำคัญแก่บทบาทของภาษาในความสัมพันธ์กับความเป็นจริงนั้น ปรากฏในงานของ ริเคอร์ มาตั้งแต่ช่วงแรกแล้ว งานที่สะท้อนจุดเชื่อมโยงที่สำคัญคือ Symbolism of Evil³

เพื่อที่จะเข้าใจทฤษฎีการตีความของริเคอร์ ในเบื้องต้นจะเป็นภูมิหลังของพัฒนาการศาสตร์การตีความก่อน จากนั้นจึงเข้าสู่ทฤษฎีของ ริเคอร์

1.1. ภูมิหลังของศาสตร์การตีความ⁴

ศาสตร์การตีความแต่เดิมจะมีบทบาทในกิจกรรมเฉพาะ (regional) เช่น การตีความคัมภีร์ทางศาสนา การตีความกฎหมาย ศาสตร์การตีความสมัยใหม่เริ่มเมื่อเกิดทฤษฎีตีความที่ใช้ทั่วไป (general) ไม่จำกัดกับกิจกรรมเฉพาะ

¹ S. H. Clark, *Paul Ricoeur* (London: Routledge, 1990), p. V.

² B. Dauenhauer, “Paul Ricoeur”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online]. 2002. Available from: <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>.

³ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Trans. John Thompson, (New York: Cambridge University Press, 1981), p. 33.

⁴ ดูรายละเอียดเพิ่มใน Ibid., pp. 43-62. และ D.R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story* (Cambridge: Blackwell, 1996), pp. 87-107.

ใดๆ ผู้ที่เป็นบิดาของศาสตร์การตีความสมัยใหม่คือ ฟรีดริช ชไลเออร์มาเคอร์ (Friedrich Schleiermacher) ซึ่งนำวิธีการทางนิรุกติศาสตร์และประวัติศาสตร์มาใช้เป็นเครื่องมือสำคัญ สำหรับ ชไลเออร์มาเคอร์ เป้าหมายสำคัญของการตีความคือการเข้าถึงเจตนาของผู้แต่ง โดยเชื่อว่าวิธีการที่ใช้จะช่วยให้ “เข้าใจผู้แต่งให้ได้ดีกว่าผู้แต่งเข้าใจตนเอง” และช่วยหลีกเลี่ยงความเข้าใจผิด

วิลเฮล์ม ดิลไธ (Wilhelm Dilthey) รับศาสตร์การตีความทั่วไปของ ชไลเออร์มาเคอร์ มาใช้ต่อ โดยยกฐานะให้เป็นวิธีการวิทยาของ “มนุษยศาสตร์” (Human Sciences; Geisteswissenschaften) ดิลไธ ไม่เห็นด้วยกับยกการศึกษามนุษยขึ้นเป็นศาสตร์ โดยนำวิธีการทางวิทยาศาสตร์ หรือ การอธิบาย (explanation) ซึ่งเป็นการหาสาเหตุและผล (causality) มาใช้ดังที่พยายามปฏิบัติกันทั่วไป เนื่องจากมนุษย์มีจิต การศึกษามนุษย์จึงควรใช้วิธีการทำความเข้าใจ (understanding) เจตนาเบื้องหลังการกระทำ ซึ่งความพยายามสำคัญของ ดิลไธ คือการออกทฤษฎีที่จะแสดงให้เห็นว่าการศึกษาด้วยวิธีการตีความนี้มีฐานะเป็นศาสตร์ที่น่าเชื่อถือและเป็นปรนัย (objective) ไม่แพ้วิทยาศาสตร์ธรรมชาติ

พัฒนาการของศาสตร์การตีความตามแนวของ ชไลเออร์มาเคอร์ และ ดิลไธ ยังจำกัดอยู่กับระดับญาณวิทยา แม้ความพยายามในการหาพื้นฐานให้แก่การตีความในฐานะวิธีวิทยาของ ดิลไธ จะนำไปสู่ข้อพิจารณาเกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ ซึ่งอยู่ในระดับภววิทยา แต่เขาก็ยังเห็นว่าการตีความเป็นทางเลือกหนึ่งในการหาความรู้ของมนุษย์ มาร์ติน ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger) เป็นนักปรัชญาคนสำคัญที่ทำทฤษฎานคติดังกล่าว โดยชี้ให้เห็นว่าการตีความไม่ได้เป็นเพียงทางเลือกหนึ่งเท่านั้น แต่เป็นทางเลือกเดียว เนื่องจากการดำรงอยู่ของมนุษย์ประกอบขึ้นด้วยการตีความ หรืออีกนัยหนึ่ง การตีความไม่ใช่เรื่องของการรู้ แต่เป็นเรื่องของการเป็น (being)

กาเดเมอร์ ได้นำปรัชญาเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของมนุษย์ของ ไฮเดกเกอร์ กลับมาพิจารณาในระดับญาณวิทยา โดยเฉพาะอย่างยิ่งลักษณะการดำรงอยู่ของมนุษย์ที่แยกไม่ออกจากโลก หรือ ความเข้าใจที่มีมาก่อน (preunderstanding) ซึ่งเราเป็นส่วนหนึ่ง (belonging) เช่น จารีต หรือ ประวัติศาสตร์ การเข้าใจสิ่งใดๆ มีพื้นฐานมาจากความเข้าใจนี้ และไม่มีวันที่เราจะพ้นสิ่งนี้ไปได้ มนุษย์จึงสลัด “อคติ” (prejudice) ไปไม่ได้ หรืออีกนัยหนึ่ง มนุษย์ติดอยู่ในวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจ (hermeneutical circle)⁵ ที่ทำให้ต้องเข้าใจบางสิ่ง (parts) จากกรอบของความเข้าใจที่มีมาก่อน ซึ่งเป็นตัวให้ความหมายแก่องค์รวมหรือทุกสิ่ง (whole) แต่ในขณะเดียวกันเราจะเข้าใจทุกสิ่งก็ด้วยความเข้าใจเกี่ยวกับบางสิ่ง ทั้งสองจึงกำหนดกัน มนุษย์ไม่สามารถหนีออกไปจากความเข้าใจองค์รวมเพื่อพิจารณาสิ่งย่อยๆ อย่างที่มันเป็นได้

⁵ วงเวียนแห่งความเข้าใจ โดยแกนความหมายแล้ว คือการเข้าใจองค์รวมจากส่วนย่อย และเข้าใจส่วนย่อยภายในกรอบขององค์รวม อย่างไรก็ตาม แนวคิดนี้ผันแปรไปได้ตามบริบทที่ทำให้เข้าใจได้ต่างๆ กันว่าจะไรคือองค์รวม และอะไรคือส่วนย่อย เช่น ในที่นี้้องค์รวมคือความเข้าใจที่มีมาก่อน ส่วนย่อยคือความเป็นไปได้ของการดำรงอยู่ แต่ต่อไปจะพบว่าองค์รวมอาจหมายถึงเอกภาพทางความหมายของเรื่องเล่า และส่วนย่อยก็คือรายละเอียดต่างๆ ในเรื่อง

กาตาเมอร์เห็นว่าเป้าหมายของการตีความคือไม่ใช่การเข้าถึงเจตนาของผู้แต่งอีกต่อไป แต่เป็นการผสมผสานขอบฟ้า (fusion of horizons) นั่นคือ การครอบครอง (appropriation) หรือ การทำให้สิ่งที่ทำความเข้าใจ ซึ่งเป็น “บางสิ่ง” หรือ ความเป็นไปได้ของการดำรงอยู่บางอย่าง มาเป็นส่วนหนึ่งของความเข้าใจที่มีมาก่อน หรือ “องค์รวม” อันเป็นพื้นฐานการมองเห็นการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ทั้งหลาย จนเกิดเป็นความเข้าใจใหม่ที่กว้างขวางขึ้น หากแต่อยู่บนพื้นฐานเดิม

ริเกอร์ ชี้ว่าปัญหาสำคัญที่กาตาเมอร์ตั้งก็คือเราต้องเลือกระหว่าง “ความจริง” กับ “วิธีการ” นั่นคือ ถ้าเราเลือกใช้วิธีการที่เป็นกลาง หรือการถอยห่าง (distanciation) จากอคติของผู้ศึกษา เราก็จะเข้าไม่ถึงความจริงที่เราศึกษา แต่ถ้าเราเลือกที่จะเข้าถึงความจริงที่ศึกษา เราต้องเลือกรักษาอคติเพื่อให้เกิดการเข้าครอบครอง แต่เมื่อนั้นเราก็จะเสียความเป็นกลาง หรืออีกนัยหนึ่ง ริเกอร์ เห็นว่ากาตาเมอร์ไม่ยอมรับศาสตร์การตีความเชิงญาณวิทยาอย่างทิลเลอร์มาเคอร์ และ ดิลไฮน์ ค้นหา แต่ยึดถือในศาสตร์การตีความเชิงภววิทยาอันเป็น “ข้อค้นพบ” สำคัญของไฮเดกเกอร์ นั่นคือ กาตาเมอร์ เห็นว่าการอธิบายไม่สามารถเข้ามาอยู่ในวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจได้ ทั้งนี้ ในแง่หนึ่ง เราสามารถเข้าใจพัฒนาการของศาสตร์การตีความโดยริเกอร์จากแง่มุมนี้ กล่าวคือ ริเกอร์สามารถแสดงได้ว่าการถอยห่างและการเข้าครอบครองขาดจากกันไม่ได้ หากแต่ร่วมกันนำสู่เป้าหมายสูงสุดของการตีความ นั่นคือ ความเข้าใจตัวตน⁶

1.2. ศาสตร์การตีความของริเกอร์

ศาสตร์การตีความของริเกอร์ที่พิจารณาในส่วนนี้จะเน้นการนำเสนอในรูปของลำดับเวลา เพื่อสะดวกในการนำไปประยุกต์ใช้ การตีความในการวิเคราะห์ของริเกอร์นั้น คู่ตรงข้ามทั้งหลายที่ได้กล่าวมามาก่อนต่างก็มีบทบาททั้งสิ้นหาได้บังคับให้ต้องเลือกอันใดอันหนึ่งไม่ คู่ตรงข้ามดังกล่าว ได้แก่ การอธิบายและการทำความเข้าใจ และการถอยห่างและการครอบครอง

ในการทำความเข้าใจการตีความเรื่องเล่าตามแนวของ ริเกอร์ สิ่งสำคัญประการแรกที่ต้องเข้าใจคือลักษณะของเรื่องเล่าในฐานะวาทกรรมทางการเขียน ริเกอร์ ยึดถือแนวคิดเชิงโครงสร้างนิยม (structuralism) ที่ริเริ่มโดยเฟร์ดินันด์ เดอ โซซูร์ (Ferdinand de Saussure) ที่แบ่งระหว่างระบบภาษา (langue) และ วาทกรรม (parole) ระบบภาษาเป็นระบบของสัญญาณ (sign) ที่นิยามซึ่งกันและกัน ดังนั้น จึงมีความสมบูรณ์ในตัวเอง วาทกรรมคือเหตุการณ์ทางภาษาที่ผู้ส่งสารใช้ระบบภาษามาลิตสารเพื่อสื่อไปยังผู้รับสาร วาทกรรมแบ่งเป็นสองประเภทคือวาทกรรมทางการพูดและวาทกรรมทางการเขียน

⁶ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 131.

⁷ ดูรายละเอียดการวิเคราะห์กระบวนการตีความตามทัศนะของ ริเกอร์ เพิ่มเติม ใน ปกรณ์ สิงห์สุริยา, *ความจริงของเรื่องเล่าทางศาสนา* (วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540), หน้า 25-32 และ 39-66.

ความแตกต่างที่สำคัญของทั้งสองคือการทำให้อยู่นิ่ง (fixation) วาทกรรมทางการเขียนนั้นผลิตขึ้นภายใต้การกำกับของจารีตของการผลิตงานและถูกทำให้อยู่นิ่งในรูปของตัวอักษร ทำให้มีคุณสมบัติพิเศษเพิ่มขึ้นมา นั่นคือ มันเป็นอิสระไปจากตัวผู้แต่งและเปิดตัวให้กับผู้อ่านไม่จำกัดเวลาและสถานที่ ต่างจากวาทกรรมทางการพูดที่ยังติดกับบริบทการสื่อสาร นอกจากนี้ หากวาทกรรมทางการเขียนอยู่ในรูปของตัวบท (text) หรือ ผลงาน (work) อันเป็นหน่วยภาษาในระดับใหญ่กว่าประโยค มันก็จะมีโครงสร้างที่คอยยึดโยงประโยคไว้ด้วยกัน⁸ ความเป็นอิสระจากผู้แต่งและการมีโครงสร้างของตนเองทำให้การทำความเข้าใจวาทกรรมทางการเขียนไม่ใช่การมุ่งเข้าถึงเจตนาของผู้แต่ง แต่เป็นการทำความเข้าใจตัวบทเองในเบื้องต้นและตัวผู้ตีความเองในที่สุด

เรื่องเล่าในที่นี้ก็คือวาทกรรมที่ถูกทำให้หนึ่งประเภทหนึ่ง การตีความเรื่องเล่าเริ่มจาก (1) การทำความเข้าใจเพื่อนำไปสู่การอธิบาย จากนั้นจึงย้อนจาก (2) การอธิบายไปสู่การทำความเข้าใจ

กล่าวคือ เนื่องจากเรื่องเล่ามีส่วนประกอบมากมาย (parts) สิ่งที่ต้องกระทำประการแรกในการตีความก็คือการหาองค์รวม (whole) อันเป็นตัวให้เอกภาพทางความหมาย การหาองค์รวมจากส่วนย่อยนี้คือวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจ สาเหตุที่เรียกเป็นวงเวียนก็เพราะว่าเมื่อหาองค์รวมได้แล้ว จึงนำมาเป็นกรอบในการทำความเข้าใจความหมายของส่วนย่อยอีกครั้งหนึ่ง การทำความเข้าใจจึงเป็นการเห็นความหมายของส่วนย่อยภายในบริบทขององค์รวม และเห็นความหมายขององค์รวมจากส่วนย่อยต่างๆ ในการหาองค์รวมนี้ ริเกอร์ กล่าวว่าต้องอาศัยวิธีเดา และการพิจารณาว่าการเดานั้นน่าเชื่อถือ (valid) หรือไม่ ก็ใช้วิธีการถกเถียง (argumentation) ดังนั้น ถึงแม้ว่าจะมีการเสนอองค์รวมหลากหลาย แต่ก็เป็นไปได้ที่จะตัดสินว่าข้อเสนอดีที่สุด โดยพิจารณาว่าองค์รวมที่เสนอได้อธิบายส่วนย่อยได้สอดคล้องกลมกลืนมากที่สุด⁹ การเห็นเอกภาพของความหมายเป็นขั้นแรกของการตีความ และเป็นสิ่งที่ทำให้สามารถเริ่มการอธิบายได้ อนึ่ง บางทีจะเรียกการทำความเข้าใจแบบนี้ว่าการทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (naive understanding) ที่เรียกว่า “ธรรมชาติ” เนื่องจากมิได้ใช้วิธีการทางเทคนิคใดๆ ใช้แต่การถกเถียงธรรมดา

เมื่อเห็นเอกภาพของความหมายแล้ว ริเกอร์ เสนอว่าควรมีการอธิบายให้เห็นว่าความหมายดังกล่าวซึ่งอยู่ระดับพื้นผิว (surface) เกิดได้อย่างไร การอธิบายนี้อาศัยวิธีการที่เป็น “ปรนัย” นั่นคือ วิธีการของโครงสร้างนิยม ซึ่งเป็นการวิเคราะห์หาโครงสร้าง อันเป็นความสัมพันธ์เชิงคู่ตรงข้ามระหว่างสัญลักษณ์เบื้องหลัง ริเกอร์ ชี้ว่าในขณะที่ความหมายพื้นผิว (surface semantics) อ้างถึง (refer) โลกของเรื่องที่เล่า โครงสร้างที่วิเคราะห์ได้อ้างถึงโลกที่เป็นไปได้ (possible world) หากผู้ตีความเห็นการอ้างถึงดังกล่าว โครงสร้างนั้นก็จะมีฐานะเป็นความหมายเบื้องลึก (depth

⁸ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, pp. 136-139.

⁹ Ibid., pp. 175-176 ทั้งนี้ ในกรณีของเรื่องเล่า องค์รวมที่ได้อาจเป็น “โครงเรื่อง” (plot) อย่างไรก็ตาม ริเกอร์ จะใช้คำนี้ในความหมายที่ไม่ตรงกับที่ใช้ทั่วไปนัก เนื่องจากเขาชี้ว่าโครงเรื่องคือลำดับของเหตุการณ์ (succession) และลำดับของเหตุการณ์เป็นองค์ประกอบหนึ่งของโครงสร้างเบื้องลึก (configure) ซึ่งหาได้ด้วยวิธีการทางโครงสร้างนิยม (ในงานชิ้นนี้ ริเกอร์ ใช้วิธีของ Greimas) ยกตัวอย่างง่ายๆ เช่น ถ้าโครงสร้างเบื้องลึกคือ “ก” และ “ไม่ใช่ก” โครงเรื่องก็จะหมายถึงการเคลื่อนที่สลับกันระหว่าง “ก” และ “ไม่ใช่ก” นั่นคือ “ก” “ไม่ใช่ก” “ก” “ไม่ใช่ก” “ก” “ไม่ใช่ก” “ก” “ไม่ใช่ก” ไปเรื่อยๆ จนจบเรื่อง (ดู Ibid., pp. 280-285)

semantics) การจะเห็นสิ่งนี้ได้ผู้ตีความต้องถอยห่างจากตนเองเพื่อคิดตามโครงสร้างที่ให้เอกภาพของความหมายนั้น เป็นการเคลื่อนจากสิ่งที่ตัวบทพูดไปสู่สิ่งที่ตัวบทพูดถึง ("from what it says, to what it talks about")¹⁰ ซึ่งสิ่งที่พูดถึงนี้เกี่ยวข้องกับอัตถิภาวะของผู้ตีความ และในโลกที่เป็นไปได้นี้เองที่ผู้ตีความจะ "ฉาย" (project) ลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ใหม่ๆ (possible mode of being) ออกมาจาก "ตัวตน" อันหมายถึงความเข้าใจที่มีมาก่อน (preunderstanding) ดังนั้น ริเกอร์ จึงกล่าวว่าผลของการทำความเข้าใจคือการมี "ตัวตนที่ใหญ่ขึ้น" (enlarged self)¹¹

ริเกอร์ ยึดถือเช่นเดียวกับกาดามเมอร์ว่าในที่สุดการตีความต้องนำสู่การผสมผสานขอบฟ้าซึ่งเป็นการเข้าครอบครอง การฉายความเป็นไปได้ของผู้ตีความในกรอบของความเป็นไปได้ของโลกของเรื่องเล่าก็คือการการผสมผสานขอบฟ้า และถือเป็นการเข้าครอบครองโลกที่เป็นไปได้นั้น เนื่องจากโลกดังกล่าวถูกเชื่อมเข้ากับความเข้าใจที่มีมาก่อนผ่านทางการฉายการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ การเข้าครอบครองนี้ก็คือการเข้าใจตัวตน เนื่องจากการฉายทำให้ผู้ตีความเห็นแง่มุมหรือศักยภาพของความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน

จะเห็นได้ว่าเพื่อที่จะเข้าใจเรื่องเล่า เราต้องอธิบายด้วยวิธีการทางโครงสร้างนิยมก่อน แต่ก่อนที่เราจะอธิบายได้ เราก็ต้องเข้าใจเรื่องเล่า นั่นคือ เห็นเอกภาพของความหมาย นอกจากนี้ ก่อนที่เราจะเข้าครอบครองเพื่อให้มีตัวตนที่ใหญ่ขึ้น เราก็ต้องถอยห่างจากตัวตน อันเป็นการถอยห่างจากตัวตนก่อนที่จะเกิดการเข้าครอบครองนี้ มีองค์ประกอบของ "ขณะแห่งการวิพากษ์" (critical instance)¹² ด้วย กล่าวคือ การคิดตามความหมายเบื้องต้นทำให้ (1) ผู้ตีความไม่สามารถหาความหมายตามความปรารถนาของตน และ (2) ผู้ตีความต้องคิดนอกกรอบความเข้าใจความเป็นจริงประจำวัน เพื่อฉายความเป็นไปได้ใหม่ ดังนั้น ในการเข้าใจตัวตน ผู้ตีความจึงเข้าใจอย่างวิพากษ์ มิได้เข้าใจแบบยืนยันอคติเดิมของตน¹³

2. การปรับใช้ทฤษฎีของ ปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการแพทย์

ทิศทางการวิจัยทางการแพทย์ในส่วนของความสัมพันธ์ระหว่างพยาบาลและผู้ป่วย/บุคลากรร่วมงานนั้น มีลักษณะร่วมกับการวิจัยในสังคมศาสตร์ เดิมนั้นการวิจัยเชิงปริมาณที่มีพื้นฐานจากปฏิฐานนิยม (positivism) ยังอยู่ในความนิยม แต่ปัจจุบันหลายฝ่ายตั้งคำถามกับแนวคิดแบบปฏิฐานนิยม ซึ่งเชื่อในความเป็นปรนัยและความเป็นสากลของข้อเท็จจริง/ความรู้ และการแยกขาดจากกันระหว่างผู้รู้และข้อเท็จจริง/ความรู้ ดังนั้น จึงเกิดแนวคิดอีกแนว บ้างเรียกว่า "anti-positivism" บ้างก็เรียกว่า "nonpositivism" ซึ่งเห็นว่าข้อเท็จจริงนั้นสัมพันธ์กับบริบทและผู้รู้ หรืออีกนัยหนึ่ง ความเป็นจริงไม่ได้มีอยู่อย่างเป็นปรนัย แต่เกิดจากการสร้างของบุคคล/สังคม ด้วยเหตุนี้จึงได้หันมาสนใจกับการ

¹⁰ Ibid., p. 218.

¹¹ Ibid., p. 143.

¹² เมื่อกล่าวถึงการวิพากษ์นี้ ริเกอร์ มักพิจารณาในความสัมพันธ์กับ "อุดมคติวิจารณ์" (critique of ideology) ซึ่งครอบคลุมถึงทฤษฎีจิตวิเคราะห์ เช่น ของฟรอยด์ และทฤษฎีเชิงวิพากษ์ เช่น ของฮาเบอร์มาส

¹³ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 94 and 218.

วิจัยเชิงคุณภาพมากขึ้นเพื่อศึกษาความจริงที่มีลักษณะดังกล่าว¹⁴ นี่เป็นเหตุผลหนึ่งที่ว่าวิจัยทางพยาบาลหันมาสนใจศาสตร์การตีความที่จะนำมาใช้กับข้อมูลเชิงคุณภาพที่เก็บมาในกระบวนการทำวิจัย โดยเฉพาะที่อยู่ในรูปของเรื่องเล่า

นอกจากนี้ เช่นเดียวกับในวงการแพทย์และสาธารณสุข วงการพยาบาลมีการถกเถียงที่คู่ขนานไปกับทิศทางการวิจัยทางสังคมศาสตร์ นั่นคือ ข้อถกเถียงเกี่ยวกับวิธีการปฏิบัติงานของบุคลากรว่าควรจะมีพื้นฐานบนหลักฐาน (evidence-based) อันเป็นแนวคิดกระแสหลักที่มีฐานจากปฏิฐานนิยม หรือ ควรจะเป็นแบบไตร่ตรอง (reflective) ซึ่งเป็นแนวคิดที่มาท้าทายแนวคิดกระแสหลัก แนวคิดเกี่ยวกับการปฏิบัติงานนี้ย่อมมีผลต่อวิธีการให้การศึกษาและการวิจัย¹⁵ และอีกเหตุผลหนึ่งก็คือลักษณะของพยาบาลศาสตร์เองที่เกี่ยวข้องกับความเอื้ออาทร (care) ทำให้ต้องศึกษาทำความเข้าใจตนเองและผู้ป่วยในฐานะที่เป็นปัจเจกบุคคล ที่มีปฏิสัมพันธ์เชิงความหมายกับสิ่งรอบตัวภายใต้บริบทของประวัติศาสตร์ชีวิตส่วนบุคคล¹⁶

จากการสำรวจการวิจัยทางพยาบาล พบว่าการนำกระบวนการตีความของ ริเกอร์ ไปใช้ในการวิจัยเชิงคุณภาพที่เก็บข้อมูลในรูปของเรื่องเล่าในลักษณะต่างๆ กัน ในที่นี้ขอพิจารณา 3 รูปแบบ¹⁷ กล่าวคือ

1. รูปแบบที่พัฒนาโดย เรอเน เจเนลลอส¹⁸
2. รูปแบบที่พัฒนาโดย ลีนา วิลคลุนด์ ลิสเบท ลินดอสต์ม และ อุนนี ลินด์สโตรมบี¹⁹

¹⁴ M. Alvesson and K. Skoldberg, *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research*. (London: SAGE Publications, 2000), p. 1.

¹⁵ C. Taylor, Narrating practice: reflective accounts and the textual construction of reality. *Journal of Advanced Nursing* 42, 3 (2003): 244-245.

¹⁶ L. Wiklund, L. Lindholm and U.A. Lindström, Hermeneutics and narration: a way to deal with qualitative data. *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002): 114.

¹⁷ ผู้เขียนสำรวจโดยสืบค้นฐานข้อมูลอิเล็กทรอนิกส์ Academic Search Premier และ Blackwell Synergy ระหว่างช่วงเวลา 7 - 14 กรกฎาคม 2547 ทั้งนี้ การพิจารณารูปแบบเหล่านี้ เลือกเฉพาะที่มีอธิบายในบทความที่พิจารณาเกี่ยวกับการปรับใช้ทฤษฎีของ ริเกอร์ ในการตีความข้อมูลในรูปเรื่องเล่าโดยตรง

¹⁸ Rene Geanellos, Exploring Ricoeur's hermeneutic theory of interpretation as a method of analysing research texts. *Nursing Inquiry* 7, 2 (2000) : 112-119.

¹⁹ Lena Wiklund, Lisbet Lindholm, and Unni Lindström, *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002), pp. 114-125. อนึ่ง มีข้อชี้แจงว่า อุนนี ลินด์สโตรมบี ได้ทำการวิจัยร่วมกับ เลนนาร์ท ฟรีดริกส์สัน (Lennart Fredriksson) โดยประยุกต์ใช้ทฤษฎีของริเกอร์ ซึ่งการปรับใช้มีลักษณะต่างออกไปจากที่ปรากฏในงานที่เขียนร่วมกับ ลีนา วิลคลุนด์ และลิสเบท ลินดอสต์ม ที่เลือกมาใช้ใน อย่างไรก็ตาม เนื่องจากงานชิ้นนั้นมีได้กล่าวถึงการปรับใช้โดยตรง ผู้เขียนจึงเว้นไว้ไม่นำมาพิจารณา ณ ที่นี้ (ดู Lennart Fredriksson, Unni Lindstrom, A Caring conversations – psychiatric patients' narratives about suffering. *Journal of Advanced Nursing* 40, 4 (2000): 396-405.)

3. รูปแบบที่พัฒนาที่มหาวิทยาลัยแถบสแกนดิเนเวีย ได้แก่ มหาวิทยาลัย Umea แห่งสวีเดน²⁰ และ มหาวิทยาลัย Tromso แห่งนอร์เวย์²¹

รูปแบบในข้อ 1 และ 2 นี้เป็นรูปแบบที่พัฒนาใช้เฉพาะนักวิจัย ส่วนรูปแบบในข้อ 3 ดูจะเป็นที่ยอมรับใช้เป็นรูปแบบมาตรฐานแล้ว ซึ่งในการพิจารณารูปแบบหลังนี้ จะพิจารณาเฉพาะที่นำมาอธิบายใหม่โดย แอนเดอส์ ลินด์เซธ และ แอสทริด นอร์เบิร์ก²² หลังจากทีรูปแบบนี้มีการนำไปใช้โดยนักวิจัยต่างๆ ได้ประมาณหนึ่งทศวรรษ

หนึ่งก่อนที่จะอธิบายและอภิปรายแต่ละรูปแบบ มีข้อสังเกตเกี่ยวกับการทำให้อยู่นิ่งซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดความจำเป็นที่จะต้องตีความ กล่าวคือ ในการวิจัยเชิงคุณภาพนั้นมีการทำให้วาทกรรมทางการพูดของผู้ที่ถูกศึกษาอยู่นิ่งด้วยวิธีการต่างๆ นอกจากการจดบันทึกเป็นตัวอักษร เช่น การบันทึกเป็นวิดิทัศน์ การบันทึกเสียง การทำให้อยู่นิ่งนี้ทำให้วาทกรรมนั้นเป็นอิสระไปจากผู้พูดและเปิดตัวให้ผู้วิจัยต่างๆ ตีความ

2.1. รูปแบบที่พัฒนาโดย เรอเน เจเนลลอส

เจเนลลอส²³ เห็นว่าจุดเด่นของทฤษฎี ริเกอร์ คือการที่เฉพาะความปฏิสัมพันธ์ระหว่างการตีความ ซึ่งอยู่ระดับญาณวิทยา และ ผู้ตีความ ซึ่งอยู่ระดับภววิทยา ทั้งนี้ ในการนำทฤษฎีของ ริเกอร์ มาประยุกต์ใช้นั้น เจเนลลอสกล่าวว่าสามารถวิเคราะห์ได้ว่าขั้นตอนการตีความจากทฤษฎีดังกล่าวประกอบด้วย (1) การอธิบาย (2) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (3) การทำความเข้าใจระดับลึก (deeper understanding) จะเห็นได้ว่าสองขั้นตอนนี้ประกอบด้วยสองกลุ่มคือ การอธิบาย และการทำความเข้าใจ เจเนลลอสชี้ว่าการอธิบายคือการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ภายในของเรื่องเล่า และการทำความเข้าใจคือการค้นหาความหมายที่เรื่องเล่าเผย²⁴

นอกจากนี้ เจเนลลอส เห็นว่าการทำความเข้าใจตามธรรมชาติคือขั้นตอนแรกสุดที่ผู้ตีความพยายามหาความหมายองค์รวมของเรื่อง และการทำความเข้าใจระดับลึกเป็นการนำองค์รวมที่ได้มาตรวจสอบว่าสามารถครอบคลุม

²⁰ โดย B. Rasmussen, P.-O. Sandman and A. Norberg, Stories of being a hospice nurse: a journey towards finding one's footing. *Cancer Nursing* 20 (1997): 330-341. และ A. Soderberg, F. Gilje and A. Norberg, Dignity in situations of ethical difficulty in intensive care. *Intensive and Critical Care* 13 (1997): 135-144. (Cited in Anita Pejler, Astrid Norberg, Kenneth Asplund, From a psychiatric ward to a home-like setting: the meaning of caring as narrated by nurses. *Journal of Clinical Nursing* 9, 5 (2000): 691.)

²¹ โดย A. Lindseth, V. Maurhaug, A. Norberg and G. Uden, Registered nurses' and physicians' reflections on their narratives about ethically difficult care episodes. *Journal of Advanced Nursing* 20 (1994): 245-250. (Cited in Ibid.)

²² A.-G. Talseth, A. Lindseth, L. Jacobsson, A. Norberg, The meaning of suicidal psychiatric in-patients' experiences of being cared for by mental health nurses. *Journal of Advanced Nursing* 29, 5(1999):1034-1042.

²³ Geanellos, *Nursing Inquiry* 7, 2 (2000), p. 1 and 113.

²⁴ Ibid., p.114.

ส่วนประกอบต่างๆ ในเรื่องได้หรือไม่ การตรวจสอบนี้จะช่วยให้เห็นวาทกรรมที่เห็นในครั้งแรกนั้นใช้ได้หรือไม่ หากใช้ไม่ได้ ก็จะเป็นการหาองค์รวมอีกครั้งเพื่อตรวจสอบซ้ำกระบวนการเดิม ในการนี้จะเป็นการทำให้การเข้าใจนั้นลุ่มลึกขึ้น อย่างไรก็ตาม การทำความเข้าใจระดับลึกลงได้มีความหมายเพียงเท่านั้น เจเนลลอส เห็นว่าการเข้าใจระดับนี้เป็นการทำให้สิ่งที่ไม่ได้กล่าวถึงโดยตรงปรากฏออกมา ซึ่งเป็นไปได้เมื่อผู้ตีความอาศัยความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน ทั้งนี้ เจเนลลอสเห็นว่าการที่เราสามารถเข้าใจความหมายของเรื่องเล่าเดียวกันได้ทั้งสองระดับนี้ แสดงถึงธรรมชาติของตัวบทที่มีความหมายได้หลากหลาย (multiple meanings)²⁵

เขายกตัวอย่างการนำวิธีการนี้มาตีความเรื่องเล่าเกี่ยวกับพยาบาลคนหนึ่งของ เบอริ ندا เด็กวัยรุ่นหญิงในสถานบำบัดจิตที่ชอบกรีดข้อมือตนเอง

“อีรินไม่เคยทำให้ฉันเสียใจหรืออะไรอย่างนั้น แม้ตอนที่ฉันทำเรื่องงี่เง่าอย่างกรีดข้อมือ เขาก็อาจจะพูดแล้วว่าทำอย่างนั้นมันงี่เง่า แต่ก็ยังยอมรับและช่วยเหลือฉัน มากกว่าที่จะดูด่าที่ฉันทำอย่างนั้น...ไม่ว่าพยาบาลจะคิดอย่างไร ถ้าเขาคิดว่าคุณมันเป็นนางตัวแสบแสนงี่เง่า นั่นก็ถูก แต่ตราบที่พวกเขายังยอมรับคุณ...และยังเป็นเพื่อนของคุณ อย่างคอยชี้ทางและให้คำแนะนำ ไม่ใช่ด่าว่า ถ้าเป็นแบบนี้ คุณก็จะรู้ว่าคุณเชื่อใจเขาได้ ถ้ามีอะไรเกิดขึ้นอีก...คุณก็จะไปหาพวกเขาได้...”²⁶

ในระดับการอธิบายนั้น เจเนลลอสเห็นว่าเรื่องนี้เกี่ยวกับวิธีที่พยาบาลตอบสนองต่อการกรีดข้อมือ อีรินมีท่าที่เป็นมิตรให้ความช่วยเหลือ แต่คนอื่นกลับทำให้เบอลินดารู้สึกแย่ เบอลินดาบอกว่าเธอเป็นเด็กไม่ดื้ออย่างไรก็ได้ แต่ขอให้ยอมรับและช่วยเหลือเธอ ในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมเนียมนั้น เจเนลลอส เห็นว่าเอกภาพของความหมายของเรื่องที่เด็กเล่านี้อยู่ที่เรื่องการยอมรับจากพยาบาลผู้ดูแล และในขั้นตอนการทำความเข้าใจระดับลึก เจเนลลอส ชี้ว่าความเข้าใจที่มีมาก่อนของเขาในฐานะพยาบาลในสถานจิตบำบัดสำหรับวัยรุ่นในออสเตรเลียทำให้เขาเห็นความหมายที่ลึกไปกว่าเรื่องการยอมรับ นั่นคือ การเห็นต่อไปถึงโอกาสในการแก้ไขพฤติกรรมการทำร้ายตนเองของเบอลินดา โดยอาศัยการมีท่าทีที่ยอมรับ²⁷

กระนั้นก็ดี เจเนลลอส เห็นว่าทฤษฎีของ ริเกอร์ มีความขัดแย้งภายในอยู่ 2 ประการ กล่าวคือ

1. ริเกอร์ ชี้ว่าวิธีการเข้าถึงความหมายของเรื่องเล่ามีเพียงวิธีเดียว คือ การเดา เนื่องจากผู้ตีความไม่สามารถล่วงรู้ได้ว่าผู้แต่งมีเจตนาอะไร เจเนลลอสเห็นว่าทัศนะนี้เป็น การขัดแย้งตัวเอง เนื่องจากแนวคิดเกี่ยวกับการทำให้วาทกรรมอยู่หนึ่งของ ริเกอร์ มีหน้าที่ประการหนึ่งในการแสดงว่าวาทกรรมดังกล่าวเป็นอิสระไปจากผู้แต่ง ทำให้การตีความไม่ใช่การค้นหาเจตนาของผู้แต่ง นอกจากนี้ เจเนลลอส ยังเห็นว่า ริเกอร์ กำลังสื่อเป็นนัยว่ามีการตีความเดียวเท่านั้นที่

²⁵ Ibid., pp.114 - 115.

²⁶ Ibid., p. 115.

²⁷ Ibid.

ถูกต้อง นั่นคือ การตีความที่เป็นการเดาได้ตรงกับเจตนาผู้แต่ง ท่าทีนี้ขัดกับธรรมชาติของตัวบทที่มีได้หลายความหมาย²⁸

2. ริเกอร์ เห็นว่ามีวิธีแสดงว่าสิ่งที่เดาน่าเชื่อถือ (valid) หรือไม่ ซึ่งวิธีดังกล่าวมีประโยชน์ในการตัดสินระหว่าง การตีความต่างๆ ที่เสนอมาแข่งขันกัน เจเนลลอส เห็นว่าประเด็นนี้ชี้ว่า ริเกอร์ ขัดแย้งตัวเอง เนื่องจากเขายอมรับเป็น อย่างดีว่าตัวบทมีธรรมชาติที่มีได้หลายความหมาย เนื่องจากการเห็นว่าตัดสินได้เป็นการสื่อนัยว่ามีการตีความที่ถูก เพียงการตีความเดียว เจเนลลอส ชี้ว่าแม้ ริเกอร์ จะกล่าวชัดว่าการแสดงความน่าเชื่อถือ (validation) ไม่ใช่การพิสูจน์ ว่าจริง (verification) แต่เป็นการแสดงเพียงแต่ว่าการตีความหนึ่งมีความน่าจะเป็น (probable) เหนือกว่าการตีความ อื่นๆ แต่นี่ก็เพียงพอที่จะชี้ได้ว่า ริเกอร์ ไม่เห็นความเป็นไปได้ที่การตีความมากกว่าหนึ่งการตีความอาจใช้ได้พอๆ กัน ('do equal justice to a text')²⁹

ดังนั้น เจเนลลอส จึงได้เสนอว่าควรนำวิธีของ กาดามอร์ มาเสริมวิธีการของ ริเกอร์ เพื่อใช้แนวคิดเกี่ยวกับการ อาศัยความเข้าใจที่มีมาก่อนเพื่อเข้าถึงความหมายที่ลุ่มลึกขึ้น อันจะเป็นการตอบสนองต่อธรรมชาติของตัวบทที่มี ความหมายได้หลากหลาย

2.2. รูปแบบที่พัฒนาโดย ลินา วิกlund ลิสเบท ลินดอล์ม และ อุนนี ลินด์สโตรมบ³⁰

วิกlund และคณะมีความสนใจเกี่ยวกับการมีความหมายหลากหลายของตัวบทเช่นเดียวกับ เจเนลลอส อย่าง ไรก็ตาม วิกlund และคณะกลับเห็นเป็นตรงกันข้ามว่าสิ่งที่สำคัญที่ ริเกอร์ เรียกร้องให้ผู้ตีความกระทำก็คือการเผชิญกับ ความหลากหลายนั้น อันจะนำไปสู่ความเข้าใจที่ลุ่มลึกขึ้น³¹ วิกlund และคณะได้นำทฤษฎีของ ริเกอร์ มาเป็นพื้นฐาน สำหรับขั้นตอนการตีความ และในขณะเดียวกันก็กล่าวชัดว่ามีการดัดแปลงบางจุดเพื่อให้เข้ากับความจำเป็นของการ วิจัยทางการแพทย์

วิกlund และคณะ วิเคราะห์ว่าขั้นตอนการตีความตามทฤษฎีของ ริเกอร์ ประกอบด้วย 3 ขั้นตอน กล่าวคือ (1) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (2) การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง ซึ่งแบ่งเป็นอีก 2 ขั้นตอนย่อย ได้แก่ (2.1) การ วิเคราะห์หาโครงสร้างของเรื่องเล่า (2.2) การวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึก และ (3) การเข้าครอบครอง³²

นอกจากนี้ ข้อดัดแปลงมี 2 ประการคือ (1) ในทุกที่ที่มีการตีความจะตั้งกรอบทฤษฎี (theoretical frame) ที่ พัฒนาจากงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง และบริบทประสบการณ์ชีวิต (lived experience) ของผู้ที่ถูกศึกษามาพิจารณาเสมอ

²⁸ Ibid., p. 117.

²⁹ Ibid., pp. 117-118.

³⁰ แต่นี่ไปขอเรียกโดยย่อว่า "วิกlund และคณะ"

³¹ Wiklund, Lindholm, and Lindström, *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002), p. 116.

³² Ibid., pp. 116-117.

โดยในบางกรณีอาจมีการนำการตีความไปให้ผู้ถูกศึกษาสะท้อนกลับด้วย³³ (2) การใช้วิธีการอื่นที่ไม่ใช่โครงสร้างนิยมในขั้นตอนการวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง ทั้งนี้วิธีการที่ใช้นำมาจาก ไวท์ (White)³⁴

ขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาติเป็นการอ่านเพื่อหาความหมายทั่วไป โดยตระหนักถึงความหมายที่ได้สะท้อนความเข้าใจที่มีมาก่อนของผู้ตีความ ความตระหนักนี้ทำให้ผู้ตีความสืบหาความเข้าใจที่มีมาก่อนจากการตีความที่ได้ โดย (1) พยายามมองหาความหมายจากหลายๆ มุมมอง และ (2) นำผลการตีความมาพิจารณาร่วมกับกรอบทฤษฎีและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษา ทั้งนี้วิกุลน့်และคณะ เห็นว่าเมื่อทำความเข้าใจที่มีมาก่อนชัดเจนแล้ว จะเป็นเรื่องปกติว่าความเข้าใจดังกล่าว จะสอดคล้องกับกรอบทฤษฎีและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษา³⁵

ขั้นตอนการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างเพื่อหาโครงสร้างของเรื่องเล่านั้น ใช้วิธีการที่นำมาจาก ไวท์ ซึ่งเป็นการดูลักษณะโครงเรื่อง (plot) ว่าเป็นเรื่องประเภทไหนในบรรดา เรื่องรักใคร่/ฮิโร (romance) เรื่องสนุกสนาน (comedy) เรื่องโศกเศร้า (tragedy) หรือ เรื่องเสียดสี (irony/satire) เมื่อระบุประเภทได้ก็จะทำให้เห็นว่าผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับตนเองมีท่าทีอย่างไร นอกจากนี้ บทบาทของโครงเรื่องทำให้เห็นจุดเริ่ม ท่ามกลาง และจุดสิ้นสุด ของเรื่อง จึงสามารถบอกอะไรบางอย่างเกี่ยวกับความเข้าใจต่ออดีต ปัจจุบัน และอนาคตของผู้เล่าได้³⁶

วิกุลน့်และคณะชี้ว่าการวิเคราะห์โครงเรื่องเป็นการถอยห่างจากความเข้าใจที่มีมาก่อน ซึ่งในที่นี้หมายถึงความคุ้นเคยกับสิ่งที่เล่าในเรื่อง เพราะเป็นการถอนความสนใจจากสิ่งที่เล่าไปสู่ลักษณะของเรื่องเล่าเองว่ามีโครงเรื่องอย่างไร และส่วนต่างๆ ในเรื่องสอดคล้องกันอยู่บนโครงเรื่องเดียวกันอย่างไร แต่เมื่อระบุประเภทโครงเรื่องได้แล้วจึงเริ่มการตีความอีกครั้ง ด้วยการถามว่าผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับตนเองมีท่าทีอย่างไร และมีความเข้าใจต่ออดีต ปัจจุบัน และอนาคตของตนเองอย่างไร³⁷ เช่น อาจพบว่าผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับความทุกข์ของตนเอง เล่าออกมาในแนวโศกเศร้า ซึ่งโครงเรื่องของแนวนี้อาจช่วยให้เห็นว่าเขาเข้าใจว่าต้องยอมจำนน แต่ถ้าเขาเล่าเรื่องแนวฮิโร ก็จะเห็นว่าเขามีความคิดที่จะเอาชนะความทุกข์

การตีความที่ได้นี้จะนำไปเทียบกับผลการตีความในขั้นการทำความเข้าใจตามธรรมชาติอีกครั้งหนึ่ง เพื่อตรวจสอบว่าการตีความครั้งก่อนน่าเชื่อถือหรือไม่ มีจุดให้ควรปรับปรุงหรือไม่ ผลที่ได้คือความเข้าใจที่ลุ่มลึกขึ้น หลังจาก

³³ ทั้งนี้ ถึงแม้วิกุลน့်และคณะกล่าวว่ามีการนำผลการตีความไปให้ผู้ถูกศึกษาสะท้อนกลับ แต่ในหัวข้อวิธีการดำเนินการวิจัย ได้บอกว่า "...interviews were conducted on one or more occasions with each respondent..." (Ibid., p. 117.) ซึ่งหมายความว่าไม่ได้มีการสัมภาษณ์ซ้ำกับทุกคน

³⁴ H. White. (1973). *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. (Cited in Ibid.)

³⁵ Ibid., p. 118.

³⁶ Ibid., pp. 119-120.

³⁷ Ibid., p. 120.

นั้นจึงนำมาพิจารณาในความสัมพันธ์กับกรอบทฤษฎีและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษาอีกครั้ง ยกตัวอย่าง เช่น ในกรณีทีวิกุลด์และคณะ ศึกษา พบว่าผลการตีความหลังการวิเคราะห์โครงสร้างยืนยันการตีความที่มีมาก่อน แต่ช่วยให้แง่มุมใหม่ที่ทำให้ต้องไปสืบค้นวรรณกรรมเพื่อทบทวนเพิ่ม และยังทำให้เห็นเข้าใจผู้ถูกศึกษามากขึ้นว่ามีทำ ทียอมจำนน อันเป็นการเปิดโอกาสให้เห็นทางเลือกในการช่วยเหลือผ่านทางการเสวนาเพื่อช่วยกันสร้างเรื่องเล่าต่อไป แต่หันเหไปในทิศใหม่³⁸

หลังจากนั้นจึงเป็นการวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึก ซึ่งเป็นการหาการอุปลักษณะ (metaphor) ในการนี้ผู้ วิจัยต้องเป็นผู้ที่สร้าง (formulate) อุปลักษณะขึ้นมาเอง โดยสิ่งที่สร้างมานี้ต้องเป็นพื้นฐานอธิบายความหมายของเรื่อง เล่าทั้งหมด เช่น ในกรณีที่วิกุลด์และคณะศึกษา ได้มีการเสนอให้ “น้ำที่ถูกทำให้แข็ง” (frozen water) เป็น อุป ลักษณะเพื่ออธิบายเรื่องเล่าเกี่ยวกับความทุกข์ของผู้ที่ไม่สามารถสื่อสารความทุกข์นั้นได้ แต่ต้องแสวงหาน้ำจากกว่ารู้ สิกติ น้ำเปรียบเหมือนพลังชีวิตที่ถูกทำให้อยู่นิ่งบนผิวน้ำ ในขณะที่มีน้ำอีกส่วนซ่อนอยู่ข้างใต้ผิวน้ำที่ไม่สามารถ เจาะผ่านไปได้³⁹

เมื่อได้การอุปลักษณะก็จะเห็นความหมายไปพร้อมกัน จากนั้นจึงนำการตีความนี้ไปเทียบกับการตีความที่มีมา ก่อน ซึ่งในกรณีที่วิกุลด์และคณะศึกษา พบว่าการตีความทั้งสองสอดคล้องกัน และการตีความใหม่เปิดเผยแง่มุมเพิ่ม ขึ้น กล่าวคือ จากการที่การตีความที่มีมาก่อนที่ว่าผู้เล่าเรื่องยอมจำนน ก็ทำให้เห็นว่าจะต้องให้ทางเลือกใหม่ การตีความ บนพื้นฐานอุปลักษณะนี้ทำให้เห็นว่าทางเลือกนั้นคือทำให้เขาสื่อสารความทุกข์ออกมา จากนั้นจึงนำมาพิจารณาร่วม กับกรอบทฤษฎีที่ไปทบทวนเพิ่มและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษาอีกครั้ง⁴⁰

ขั้นตอนสุดท้ายคือการเข้าครอบครอง ซึ่งอยู่ในระดับภววิทยาอันเป็นการเคลื่อนจากการรู้ไปสู่การเป็น หรือ การกระทำ วิกุลด์และคณะเห็นด้วยกับ ริเกอร์ ว่าในที่สุดแล้วการทำความเข้าใจต้องนำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงในชีวิต ในกรณีนี้พวกเขาชี้ว่าถ้าพยาบาลมาอ่านผลการตีความนี้ และเข้าครอบครองผลนั้น ก็จะมีการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรม บางอย่างในการดูแลผู้มีความทุกข์ อย่างไรก็ตาม ในช่วงท้าย วิกุลด์และคณะกล่าวเพิ่มเกี่ยวกับการเข้าครอบครองว่า ผู้ที่เข้าครอบครองมีสองกลุ่มคือ (1) ผู้วิจัยเอง (2) ผู้อ่านงานวิจัย⁴¹

ทั้งนี้ แม้วิกุลด์และคณะจะเห็นด้วยกับวิธีการตามแนวของ ริเกอร์ แต่ก็ชี้ได้ว่ามีข้อวิจารณ์บางอย่างแฝงอยู่ โดยข้อวิจารณ์นี้มีความสัมพันธ์กับเหตุผลของข้อคัดแปลงแรก โดยเฉพาะเรื่องการนำการตีความกลับสู่บริบทชีวิตของ ผู้ถูกศึกษา กล่าวคือ วิกุลด์และคณะเห็นว่าองค์ประกอบเรื่องการถอยห่างในขั้นตอนการอธิบาย ซึ่งส่วนหนึ่งสัมพันธ์ กับการไม่ให้ตัวบทผูกติดอยู่กับผู้แต่งและบริบทของเขานั้น อาจกระทบต่อจริยธรรมของนักวิจัยที่จะต้องรักษาความ น่าเชื่อถือของตน ในฐานะที่ผู้ถูกศึกษาให้ความไว้วางใจเล่าเรื่องชีวิตส่วนตัวให้ฟัง ดังนั้นจึงได้แก้ไขโดยให้มีการนำการ

³⁸ Ibid., pp. 120-121.

³⁹ Ibid., p. 121.

⁴⁰ Ibid., p. 122.

⁴¹ Ibid.

ตีความกลับสู่บริบทเดิม โดยนอกจากจะอาศัยความคุ้นเคยของผู้วิจัยที่มีกับผู้ถูกศึกษา ส่วนหนึ่งอาจเป็นการให้ผู้ถูกศึกษาสะท้อนกลับ และหากว่าพวกเขาเห็นว่าความหมายที่ได้ไม่บิดเบือนสิ่งที่เขารู้สึกหรือต้องการจะสื่อ เมื่อนั้น ก็จะกล่าวได้ว่าการตีความมีความน่าเชื่อถือ⁴²

2.3. รูปแบบที่พัฒนาโดย แอนเดอส์ ลินด์เซธ และ แอสทริด นอร์เบอร์ก

ในปี 1989 ลินด์เซธ นอร์เบอร์ก และคนอื่นๆ ที่มหาวิทยาลัย Umea ร่วมกันริเริ่มพัฒนารูปแบบการตีความ โดยอาศัยทฤษฎีของ ริเกอร์ เพื่อใช้ในการวิจัยทางการแพทย์ จนกระทั่งในปี 1994 จึงได้มีผลงานวิจัยที่ใช้วิธีการดังกล่าวปรากฏตีพิมพ์⁴³ หลังจากนั้นกว่าทศวรรษ ก็มีผู้นำรูปแบบดังกล่าวไปใช้ในการวิจัยหลายชิ้น ใน ลินด์เซธและนอร์เบอร์กได้มีการอธิบายวิธีการใช้รูปแบบดังกล่าวอีกครั้งหนึ่ง⁴⁴

ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก วิเคราะห์ว่าขั้นตอนการตีความตามทฤษฎีของ ริเกอร์ ประกอบด้วย 5 ขั้นตอน กล่าวคือ (1) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (2) การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง (3) การทำความเข้าใจอย่างครอบคลุม (comprehensive understanding) (4) การรายงานผล (5) การเข้าใจครอบคลุม⁴⁵

ในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาติ เป็นการหาความหมายโดยรวมของเรื่องเล่า ทำที่ในการอ่านเรื่องเล่าต้องเป็นแบบปรากฏการณ์วิทยา นั่นคือ ใส่วงเล็บ (bracketing) ให้กับฐานคติ ความเชื่อ ความคาดหวัง หรืออคติ ที่มี เพื่อที่จะไม่ตัดสินสิ่งที่ปรากฏอยู่ตรงหน้า แต่พยายามรับรู้ไปตามเนื้อผ้าเพื่อเข้าถึงความหมายอันเป็นสาระัตถะของสิ่งนั้น เมื่อมีการทำความเข้าใจแล้ว ให้เขียนความเข้าใจออกมาในรูปแบบภาษาของปรากฏการณ์วิทยา นั่นคือการเขียนองค์ประกอบต่างๆ ที่นิยามความเป็นสิ่งนั้น เช่น

"ความรู้สึกแบบอยู่บ้าน (feeling at home) คือความรู้สึกสบาย ผ่อนคลาย ไม่ต้องคอยตามใจใคร และเป็นส่วนตัว..."⁴⁶

สิ่งที่เขียนมาก็คือสมมุติฐานที่จะตรวจสอบความน่าเชื่อถือ (validate) ด้วยการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างในขั้นต่อไป การวิเคราะห์เชิงโครงสร้างใช้วิธีหาแกนความคิดหลัก (theme) การวิเคราะห์หาความคิดสำคัญเริ่มจากการตั้ง "คำถามกับตัวเอง" นั่นคือ กำหนดไว้ก่อนว่าต้องการได้คำตอบอะไรจากตัวเอง โดยปกติคำถามนี้ก็คือคำถามการวิจัยนั้น

⁴² Ibid., p. 123.

⁴³ ดูเชิงอรรถที่ 11

⁴⁴ A. Lindseth, and A. Norberg, A phenomenological hermeneutical method for researching lived experience. *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 18 (2004): 145–153.

⁴⁵ Ibid., pp. 149–151.

⁴⁶ Ibid., p. 149.

เอง จากนั้นจึงแบ่งตัวบทเป็นส่วนๆ ตามหน่วยความหมาย ซึ่งอาจเป็นคำ บางส่วนของประโยค ประโยค กลุ่มประโยค หรือย่อหน้า การกำหนดหน่วยความหมายให้พิจารณาจากการสื่อความคิด/ความหมาย หนึ่งหน่วยความหมายจะสื่อหนึ่งความคิด/ความหมาย ทั้งนี้หากมีหน่วยความหมายใดที่ไม่เกี่ยวกับคำถามที่ตั้ง ก็ไม่จำเป็นต้องใช้ในการวิเคราะห์ความคิดสำคัญ แต่ยังสามารถนำมาพิจารณาในการอ่านหาความหมายโดยรวม⁴⁷

หน่วยความหมายนี้ย่อมมีความหมายภายในขอบเขตของความเข้าใจตามธรรมชาติ เมื่อได้หน่วยความหมายแล้วจึงอ่านทวนและรวบความ (condense) ไว้ในรูปแบบภาษาในชีวิตประจำวัน หลังจากนั้นให้อ่านทวนอีกครั้งเพื่อวิเคราะห์ความเหมือนความต่างระหว่างผลของการรวบความ จัดกลุ่มที่เหมือนเข้าด้วยกันและตั้งหัวข้อบรรยาย ในขั้นนี้จะได้ แก่นความคิดรอง (sub-theme) แล้วจึงนำแก่นความคิดรองมาวิเคราะห์ความเหมือนความต่างอีกครั้งเพื่อจัดให้แก่นความคิดรองที่เหมือนกันอยู่กลุ่มเดียวกันและตั้งหัวข้อบรรยาย เมื่อนั้นจะได้แก่นความคิดหลัก นอกจากนี้ ในบางกรณีที่ทำได้ ผู้วิจัยอาจนำแก่นความคิดหลักมาวิเคราะห์ความเหมือนความต่างอีกครั้งเพื่อจัดให้แก่นความคิดหลักที่เหมือนกันอยู่กลุ่มเดียวกันและตั้งหัวข้อบรรยาย เมื่อนั้นก็จะได้แก่นความคิดหลักสำคัญ (main theme) อย่างไรก็ตาม ส่วนมากสิ่งที่ค้นหาในการวิจัยจะเป็นแก่นความคิดหลักสำคัญ⁴⁸ ยกตัวอย่างเช่น สมมุติมีเรื่องเล่าสั้นๆ เกี่ยวกับความรู้สึกแบบอยู่บ้าน ว่า

“ผมนั่งอยู่บนเก้าอี้ที่นอกชาน เก้าอี้นั่งสบายมาก และตอนนั้นสิ่งต่างๆ รอบตัวก็เงียบมาก ผมรู้สึกว่าผมอยู่เพียงคนเดียว ผมถอดรองเท้าและปลดกระดุมออก ทำให้ผ่อนคลาย ไม่อึดอัด ผมรู้สึกว่าผมเป็นอิสระที่จะทำอะไรก็ได้ ไม่มีใครมาคอยเรียกร้องอะไรจากผม”⁴⁹

หลังจากการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างตามกระบวนการ (ดูตารางที่ 1 ข้างล่าง) ก็จะนำแก่นความคิดสำคัญที่หาได้มาพิจารณาร่วมกับความเข้าใจตามธรรมชาติว่าไปด้วยกันได้หรือไม่ ถ้าไม่ได้แปลว่าความเข้าใจตามธรรมชาติไม่น่าเชื่อถือ ดังนั้น จึงต้องเริ่มนับหนึ่งใหม่ คือ ทำความเข้าใจตามธรรมชาติและวิเคราะห์เชิงโครงสร้างตามความเข้าใจนั้น จนกว่าจะเห็นว่าทั้งสองไม่ขัดแย้งกัน⁵⁰

ขั้นตอนต่อไปคือการทำความเข้าใจอย่างครอบคลุม ในขั้นนี้ผู้วิจัยต้องนำแก่นความคิดหลักสำคัญ แก่นความคิดหลัก แก่นความคิดรอง มาเขียนสรุปในความสัมพันธ์กับคำถามการวิจัยและบริบทของสิ่งที่ศึกษา ยกตัวอย่างต่อเนื่องจากข้างต้น เช่น

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., pp. 149-150.

⁴⁹ ดัดแปลงจาก Ibid., p. 150.

⁵⁰ Ibid.

"ความรู้สึกแบบอยู่บ้าน"⁵¹ ตามที่เล่าโดยชาวสวีเดนที่มีอายุและอาชีพต่าง ๆ กัน⁵² สามารถอธิบายได้ว่าประกอบด้วยแกนความคิดหลัก (แกนความคิดรอง) ต่อไปนี้ โยงติดกับร่างกาย (รู้สึกสบาย; ผ่อนคลาย) โยงติดกับตนเอง (อยู่ในความเป็นส่วนตัว; เป็นอิสระ) ดังนั้นจะเห็นว่าแกนความคิดหลักคือ "การโยงติด" และแกนความคิดหลักสำคัญคือความรู้สึกแบบอยู่บ้าน"⁵³

จากนั้นจึงทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับการสรุปนี้ โดยเลือกที่จะช่วยให้มีความเข้าใจได้ดีขึ้น กระบวนการนี้อยู่ในรูปแบบเสวนา (dialogue) นั่นคือ เราพยายามทำความเข้าใจผลการวิจัยนี้จากมุมมองของเอกสารงานวิจัยอื่นๆ

หน่วยความหมาย	การรวบรวม	แกนความคิดรอง	แกนความคิดหลัก
ผมนั่งอยู่บนเก้าอี้ที่นอกชาน เก้าอี้ นั่งสบายมาก	นั่งอย่างสบาย	รู้สึกสบาย	โยงติดกับร่างกาย
และตอนนั้นสิ่งต่างๆ รอบตัวก็ เงียบมาก ผมรู้สึกว่าผมอยู่เพียง คนเดียว	อยู่คนเดียวในความ เงียบ	อยู่ในความเป็นส่วน ตัว	โยงติดกับตนเอง
ผมถอดรองเท้าและปลดกระดุม ออก ทำให้ผ่อนคลาย ไม่อึดอัด	รู้สึกผ่อนคลายในชุดที่ ปล่อยหลวม	ผ่อนคลาย	โยงติดกับร่างกาย
ผมรู้สึกว่าผมเป็นอิสระที่จะทำ อะไรก็ได้	มีอิสระในการกระทำ ตามที่ต้องการ	เป็นอิสระ	โยงติดกับตนเอง
ไม่มีใครมาคอยเรียกร้องอะไรจาก ผม	ไม่ถูกเรียกร้องให้ทำ อะไร	เป็นอิสระ	โยงติดกับตนเอง

(ตารางที่ 1: การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง)

แต่ในขณะเดียวกันในการค้นหาและทำความเข้าใจเอกสารงานวิจัยเหล่านั้น เราก็ค้นหาและทำความเข้าใจบนพื้นฐานของผลการวิจัย กระบวนการนี้จะทำให้ผู้วิจัยเห็นมุมมองในการตีความของตัวเองชัดเจน และยังช่วยขยายการตีความออกไปจากมุมมองนั้น ยกตัวอย่างต่อเนื่องเช่น การทบทวนวรรณกรรมทำให้เห็นคนป่วยที่มาอยู่โรงพยาบาลและไม่รู้สึกสบายแบบอยู่บ้านนั้น รู้สึกว่าได้รับการปลอบประโลม (consoled) เมื่อกลับบ้าน ผู้วิจัยจึงขยายการตีความให้

⁵¹ ตรงนี้เป็นการบอกหัวข้อวิจัย - ผู้เขียน

⁵² ตรงนี้เป็นการบอกบริบท - ผู้เขียน

⁵³ Lindseth, and Norberg, *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 18 (2004), p. 151.

ครอบคลุมกลุ่มลึกขึ้นเป็นว่า “การโยงติด” นั้นสัมพันธ์กับความรู้สึกได้รับการปลอบประโลม ดังนั้น จึงสรุปว่าความรู้สึกแบบบ้านคือประสบการณ์ที่คล้ายกับการได้รับการปลอบประโลม⁵⁴

ขั้นตอนต่อไปคือการรายงานผลการตีความในรูปของภาษาในชีวิตประจำวัน โดยมุ่งให้สอดคล้องกับประสบการณ์ชีวิต (lived experience) มากที่สุด ในการนี้จะหลีกเลี่ยงภาษาเทคนิค และจะสนับสนุนให้ใช้ภาษาเชิงกวี หรือการอุปมาอุปไมย ที่สื่อความหมายในความสัมพันธ์กับประสบการณ์ชีวิตได้ดี ทั้งนี้เพื่อเผยให้เห็นลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้⁵⁵

และสุดท้ายคือการเข้าครอบครอง ผู้วิจัยจะใช้ผลวิจัยเพื่อให้ตนเองและผู้อื่นมีความเข้าใจที่ลุ่มลึก (insight) ต่อความเป็นจริงที่ศึกษา ซึ่งสะท้อนถึงตัวตนอีกทอดหนึ่ง การได้มองโลกในมุมใหม่ หรือในมุมที่ลึกซึ้งขึ้นนี้ย่อมส่งผลต่อทัศนคติและการกระทำ ซึ่งเป็นเรื่องระดับภววิทยา ประเด็นนี้สอดคล้องกับขั้นตอนที่มาก่อนตรงที่ว่า การนำเสนอผลวิจัยต้องสามารถช่วยให้ผู้อ่านเกิดความรู้สึกนี้ขึ้นมาให้ได้ จึงไม่ควรเขียนด้วย “ภาษาวិทยาศาสตร์”⁵⁶

3. อภิปราย

เนื่องจากข้อจำกัดของเนื้อที่ จึงจำกัดจุดหมายการอภิปรายไว้ที่การพิจารณาว่าการนำทฤษฎีของ ริเกอร์ ไปปรับใช้ตามที่พิจารณามาข้างต้นนั้น เหมือนหรือต่างจากความคิดของ ริเกอร์ อย่างไร โดยไม่สามารถพิจารณารายละเอียดอื่นๆ ที่น่าสนใจ โดยเฉพาะเรื่องเงื่อนไขการวิจัยที่มีผลต่อการปรับใช้ นอกจากนี้ การวิจารณ์ก็มิได้มีนัยยะที่จะแสดงว่าการประยุกต์ใช้นั้นดีหรือไม่ดี หรือสามารถนำไปใช้ได้หรือไม่ การทราบความเหมือนต่างน่าจะเป็นพื้นฐานเบื้องต้นที่จะเป็นประโยชน์สำหรับผู้สนใจปรับใช้ทฤษฎีของ ริเกอร์ ต่อไป

3.1. รูปแบบที่พัฒนาโดย เรอเน เจเนลลอส

เมื่อพิจารณาแล้ว เห็นว่ารูปแบบที่ เจเนลลอส พัฒนาขึ้นมานั้นจะห่างไกลกับทฤษฎีของ ริเกอร์ มาก ทั้งนี้ อาจจะเป็นเพราะโดยพื้นฐานเดิมแล้ว เจเนลลอส จะคุ้นเคยกับทฤษฎีของ กาดาเมอร์ มากกว่า⁵⁷ ดังนั้น รูปแบบที่พัฒนามานั้นจึงยังเป็นแบบของ กาดาเมอร์ อยู่ เพียงแต่มีการยืมคำสำคัญ ที่ ริเกอร์ ใช้มาใช้โดยเฉพาะอย่างยิ่ง คำว่า “อธิบาย” และ “การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ”

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ ดู Genellos Hermeneutic philosophy. Part I: Implications of its use as methodology in interpretative nursing research. *Nursing Inquiry* 5 (1998): 154-163. และ Hermeneutic philosophy. Part II: A nursing research example of the hermeneutic imperatives to address forestructures/preunderstandings. *Nursing Inquiry* 5 (1998): 238-247.

ดังที่กล่าวไว้แล้วว่าในการพัฒนาต่อไปจาก กาดาเมอร์ นั้น ริเกอร์ สามารถนำแนวคิดที่ กาดาเมอร์ เห็นว่าไม่สามารถอยู่ด้วยกันได้มาอยู่ด้วยกัน นั่นคือ ริเกอร์ เห็นว่าการอธิบายสามารถเข้ามาอยู่ในวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจได้ ในขณะที่ กาดาเมอร์ เห็นเป็นตรงข้าม ทั้งนี้กระบวนการตีความตามทฤษฎีของ ริเกอร์ จะเริ่มจากการทำความเข้าใจโดยไม่อาศัยเทคนิควิธีอะไร ใช้เพียงแต่การพูดคุยถกเถียงกันแบบการอ้างเหตุผล โดยมีจุดหมายเพื่อเข้าใจความหมายโดยรวมของเรื่อง หลังจากนั้นจึงใช้วิธีการของโครงสร้างนิยมเพื่ออธิบายว่าความหมายนั้นได้มาอย่างไร หรืออีกนัยหนึ่งมีโครงสร้างอะไรที่ยึดโยงจัดเรียงองค์ประกอบย่อยต่างๆ ของเรื่องจนกระทั่งร่วมกันสื่อความหมายนั้นออกมาได้ ก่อนที่จะนำโครงสร้างนั้นกลับมาทำความเข้าใจเพื่อให้เห็นการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้อีกครั้งหนึ่ง

จุดที่ต่างกับ กาดาเมอร์ ก็คือสำหรับ กาดาเมอร์ แล้วไม่จำเป็นต้องมีการใช้วิธีโครงสร้างนิยมมาชั้นกลาง จะใช้แว่นวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจตรวจสอบไปมาระหว่างเอกภาพทางความหมายที่ได้กับส่วนย่อยเท่านั้น (หรือในอีกบริบทหนึ่งก็เป็นการตรวจสอบไปมาระหว่างความเข้าใจจากเรื่องเล่าและความเข้าใจโลกของผู้ตีความ)

จะเห็นได้ว่าในรูปแบบของ เจเนลลอส นั้น การอธิบายแทบจะไม่มีบทบาทเลย ถึงแม้ เจเนลลอส จะกล่าวได้ถูกต้องว่าการอธิบายคือการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ภายในของเรื่องเล่า แต่ในการประยุกต์ใช้จริง ไม่เพียง เจเนลลอส จะนำเอาการอธิบายมาเป็นขั้นตอนแรกของการตีความเท่านั้น แต่ยังให้การอธิบายเป็นเพียงการสรุปความหมายรวมๆ ของเรื่องเล่า แทนที่จะเป็นการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ภายใน⁵⁸

นอกจากนี้ ยังจะเห็นได้ว่า เจเนลลอส ให้ขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาติ และ การทำความเข้าใจระดับลึกเรียงลำดับกันโดยไม่มีการอธิบายแทรกกลางตามที่ ริเกอร์ เสนอ ทำให้การทำความเข้าใจระดับลึกของ เจเนลลอส เป็นการนำผลที่ได้จากการทำความเข้าใจตามธรรมชาติไปสะท้อนกับประสบการณ์ส่วนตัว (หรืออีกนัยหนึ่งความเข้าใจที่มีมาก่อน)⁵⁹ ซึ่งเป็นการตรวจสอบไปมาระหว่างความเข้าใจจากเรื่องเล่าและความเข้าใจโลกของผู้ตีความตามแนวทางของ กาดาเมอร์ นั่นเอง ดังนั้น จึงเป็นเรื่องแปลกที่ เจเนลลอส เสนอให้ใช้แนวทางของ กาดาเมอร์ หลังจากทวิจารณ์ ริเกอร์ เนื่องจากว่าในอันที่จริงแล้ว เจเนลลอส ไม่ได้ใช้แนวทางของ ริเกอร์ เลยก่อนที่จะเสนอว่าให้ใช้แนวของ กาดาเมอร์

สังเกตได้ว่าประเด็นนี้สัมพันธ์กับความเข้าใจคลาดเคลื่อนของ เจเนลลอส ที่ว่าการตีความอยู่ระดับญาณวิทยา และผู้ตีความอยู่ระดับภววิทยา เวลาที่เขาบอกถึงจุดเด่นของ ริเกอร์ เพราะในขณะที่แท้ที่จริงแล้ว สำหรับ ริเกอร์ "ญาณวิทยา" หมายถึงการอธิบาย และ "ภววิทยา" หมายถึงความเข้าใจ

นอกจากนี้ ข้อวิจารณ์ของ เจเนลลอส ที่มีต่อ ริเกอร์ นั้นก็มีความคลาดเคลื่อน กล่าวคือ ในอันที่จริง เหตุผลที่ ริเกอร์ ให้ใช้การเดินในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาตินั้น เนื่องจากการทำความเข้าใจไม่ใช่ "ศาสตร์" จึงไม่มีวิธีการที่แน่นอน และนี่เป็นเหตุหนึ่งที่ ริเกอร์ นำการอธิบายมาช่วย เนื่องจากการอธิบายเป็น "ศาสตร์" มีวิธีการเป็นขั้นตอนแน่นอน แต่เมื่ออธิบายได้แล้ว ก็ต้องทำความเข้าใจระดับลึกอีกครั้ง ในการนี้ก็ต้องอาศัยจินตนาการอีก เนื่อง

⁵⁸ Geanellos, *Nursing Inquiry* 7, 2 (2000), p. 115.

⁵⁹ Ibid.

จากการจะฉายลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ของตนในโลกที่เป็นไปได้ที่โครงสร้างของเรื่องเผยก็ไม่มีวิธีการอะไรที่เป็น “ศาสตร์” ให้ใช้อีกเช่นเดียวกัน ดังนั้น การเดาจึงไม่เกี่ยวกับความสามารถในการเข้าถึงเจตนาผู้แต่ง ซึ่งในอันที่จริง ริเกอร์ ยึดถืออยู่ตลอดเวลาว่าการตีความไม่ใช่การค้นหาเจตนาของผู้แต่ง เนื่องด้วยลักษณะของวาทกรรมทางการเขียนที่มีการถูกทำให้อยู่นิ่ง

ส่วนประเด็นที่ว่า ริเกอร์ เห็นว่ามีวิธีแสดงว่าสิ่งที่เดาน่าเชื่อถือหรือไม่เพื่อใช้ในการตัดสินใจระหว่างการตีความนั้น ก็มีได้มีนัยยะว่า ริเกอร์ เห็นว่ามีเพียงการตีความเดียวที่ถูกต้อง หากแต่เห็นว่าสามารถกล่าวได้ว่าในบริบทหนึ่งๆ อาจมีการตีความที่ดีที่สุดในบรรดาการตีความที่เสนอมานี้ การตัดสินใจอาศัยการพิจารณาว่าเอกภาพทางความหมายที่เสนอมารอบคลุมองค์ประกอบย่อยมากน้อยเพียงไร ซึ่งต้องอาศัยการพิจารณาถกเถียงกัน เหมือนกับที่ผู้พิพากษาพิจารณาคดีอาชญากรรมของทนายฝ่ายโจทก์และจำเลยเพื่อตัดสินคดี⁶⁰

ในการนี้จะเห็นว่าหากมีการเสนอการตีความใหม่พร้อมเหตุผลสนับสนุนที่ดีกว่า การตีความนั้นย่อมเป็นที่ยอมรับ สถานการณ์จึงผันแปรได้เสมอ นอกจากนี้ การตีความมีลักษณะยึดโยงกับบริบทของผู้ตีความ ดังที่กล่าวว่าวาทกรรมทางการเขียนเปิดตัวให้แก่ผู้อ่านไม่จำกัดสถานที่และเวลา ดังนั้น หากบริบทเปลี่ยน การตีความก็ย่อมเปลี่ยน ความสับสนโหลเช่นนี้ตรงข้ามกับความคิดของ เจเนลลอส ที่ว่า ริเกอร์ เห็นว่ามีเพียงการตีความเดียวที่ถูกต้อง

สรุปได้ว่า เจเนลลอส ยังเข้าใจความคิดของ ริเกอร์ ไม่เพียงพอ รูปแบบที่ เจเนลลอส เสนอยังไม่ได้รับประโยชน์จากความคิดของ ริเกอร์ แท้จริง โดยเฉพาะเรื่องการอธิบาย มีแต่การยืมคำศัพท์มาใช้เท่านั้น ดังนั้น การนำรูปแบบของ เจเนลลอส ไปใช้จึงยังต้องอาศัยการเดาเพียงอย่างเดียวในการนำผลที่ได้จากการทำความเข้าใจตามธรรมชาติไปสะท้อนกับประสบการณ์ส่วนตัว เพื่อให้ได้ความเข้าใจระดับลึก

3.2. รูปแบบที่พัฒนาโดย ลินา วิกลุนด์ ลิสเบท ลินดอล์ม และ อุนนี ลินด์สโตรมเบิร์ก

เมื่อเทียบกับ เจเนลลอส แล้ว รูปแบบที่ วิกลุนด์และคณะพัฒนาสามารถเก็บรายละเอียดทฤษฎีของ ริเกอร์ ได้ดีกว่า ข้อสังเกตเกี่ยวกับรูปแบบที่พัฒนามีดังนี้

ประการแรก วิกลุนด์และคณะให้ความสำคัญกับความประสงค์ในการสื่อสารของผู้เล่า ด้วยเกรงว่าหากการตีความไม่ตรงกับที่เขาต้องการจะสื่อ อาจจะมีผลต่อความไว้วางใจต่อผู้วิจัยอันเป็นองค์ประกอบหนึ่งของจริยธรรมนักวิจัย โดยเฉพาะในประเด็นเรื่องการบิดเบือนข้อมูล และ “การละเมิดความเป็นส่วนตัว” (ในกรณีที่มีการตีความเปิดเผยแง่มุมที่ผู้เล่าไม่ต้องการ) จึงกำหนดให้มีการนำผลการตีความมาพิจารณาร่วมกับบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้เล่า โดยอาจจะให้ผู้เล่าสะท้อนกลับอีกครั้ง เพื่อให้ได้ความหมายตามที่ผู้เล่าประสงค์จริงๆ ขั้นตอนนี้ก็คือข้อดัดแปลงประการหนึ่งที่เสนอขึ้นมานั่นเอง จะเห็นว่าข้อดัดแปลงนี้ไม่เป็นเพียงการวิจารณ์ขั้นตอนการถอยห่างเท่านั้น แต่ยังแสดงว่า วิกลุนด์และคณะดูเหมือนยังติดอยู่กับความคิดที่ว่าเป้าหมายของการทำความเข้าใจคือการเข้าถึงเจตนาหรือความประสงค์ของผู้เล่า

⁶⁰ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 215.

อย่างไรก็ตาม มีข้อวิจารณ์ 2 ประการ คือ (1) หากพิจารณาแนวคิดของ ริเกอร์ จะเห็นว่าในอันที่จริง แม้มีการนำผลการตีความมาพิจารณาร่วมกับบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้เล่าแล้ว ก็ยังหนีการถอยห่างไปไม่พ้น กล่าวคือ การนำผลการตีความเรื่องเล่าไปให้เจ้าตัวพิจารณา ก็เป็นการถอยห่างแบบหนึ่ง เนื่องจากการสะท้อนให้เห็นความหมายของสิ่งที่เขาเล่า ในฐานะของสิ่งที่ แม้จะกำเนิดมาจากเขาก็ตาม แต่ก็ป็นอิสระไปจากตัวเขาด้วยการทำให้อยู่นิ่ง และได้เปิดตัวให้กับการอ่านของนักวิจัยแล้ว สิ่งที่เกิดขึ้นกับผู้เล่าก็คือการเข้าใจตัวตนในระดับหนึ่ง อย่างไรก็ตาม การที่วิกlund และคณะเห็นว่าผลการทำความเข้าใจต้องตรงกับเจตนาผู้เล่า นั้น อาจมีผลต่อการเข้าใจตัวตนนี้ได้⁶¹

(2) แม้แต่ในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาตินั้น ริเกอร์ ก็ชี้ว่าแม้บุคคลจะทำความเข้าใจกับการกระทำของตนเอง เขาก็ต้องถอยห่างจากสิ่งที่ทำไปแล้วเสียก่อน และไตร่ตรองเกี่ยวกับสิ่งที่ทำราวกับว่าเป็นการกระทำของบุคคลอื่น⁶² หากไม่สามารถรักษาท่าทีการถอยห่างนี้ได้ ในที่สุดก็จะทำให้ผลการทำความเข้าใจยืนยันตัวตนที่ “หลงตัวเอง” (narcissistic ego)⁶³ หรืออคติจากโครงสร้างทางอำนาจของสังคม หรืออีกนัยหนึ่ง ยังติดอยู่กับกรอบความเข้าใจความเป็นจริงประจำวัน⁶⁴ อันจะทำให้ไม่สามารถเข้าใจในสิ่งที่กระทำได้ อย่างไรก็ตาม มีประเด็นว่าการที่วิกlund และคณะกำหนดให้นำผลการตีความเป็นไปตามประสงค์ของผู้เล่าเช่นนี้ อาจจะส่งผลให้ไม่สามารถเข้าใจเรื่องเล่าได้

อย่างไรก็ตาม มีข้อเตือนเล็กน้อยว่า เวลาที่กล่าวว่าควรให้ผู้เล่าได้ตรวจสอบผลการตีความนั้น วิกlund และคณะนั้นอาจจะมิได้กำลังกล่าวถึงผลการตีความ แต่กล่าวถึงการปฏิสัมพันธ์กับผู้ถูกศึกษา อันเป็นปัจจัยที่ช่วยรักษาความเข้าใจความเข้าใจระหว่างกัน เนื่องจาก (ก) ในการวิจัยของพวกเขาได้มีการนำผลการตีความกลับไปให้ผู้เล่าสะท้อนกลับทุกครั้ง (ดูเชิงอรรถ 33) ซึ่งคาดว่าจะอาจจะนำกลับไปสะท้อนเฉพาะกรณีที่เกรงว่าจะเกิดการผิดใจกันระหว่างนักวิจัยและผู้เล่า

และ (ข) อาจมีความกำกวมกับคำว่า “validate” ที่ใช้ กล่าวคือ วิกlund และคณะกล่าวว่า การนำการตีความไปให้ผู้เล่าสะท้อนเป็นการ “validate” ผลการตีความ นอกจากคำนี้จะมีความหมายอย่างที่ใช้มาตลอดข้างต้นว่า

⁶¹ ทั้งนี้มีประเด็นเกี่ยวข้องย่อยอีกประการหนึ่ง กล่าวคือ สังเกตได้ว่า วิกlund และคณะเสนอข้อดัดแปลงนี้เพื่อแก้ปัญหการถอยห่างที่พวกเขาระบุว่าเกิดในขั้นตอนการอธิบาย (Wiklund, Lindholm, and Lindström, *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002), p. 123) แต่ในการนำข้อดัดแปลงไปใช้กลับนำไปใช้ในทุกขั้นตอน ไม่ใช่เฉพาะขั้นตอนการอธิบายด้วยการวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง

⁶² Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 214.

⁶³ คำนี้มีได้มีความหมายทั่วไป แต่มีความหมายถึงการยึดติดความคิดเกี่ยวกับอัตลักษณ์ เช่น เห็นว่าตนเป็นคนมีปมด้อย หรือเห็นว่ตนเป็นคนที่ต้องช่วยคนอื่นตลอด (...to find only oneself in a text, to impose and rediscover oneself.- Ibid., p. 191.)

⁶⁴ Ibid.

“แสดงว่าใช้ได้หรือไม่” แล้ว ยังอาจหมายความว่าผู้เล่าให้การรับรอง ในลักษณะของท่าที่เข้่าอกเข้่าใจ ไม่ประท้วง อันเป็นการรับประกันว่าจะไม่มีความบาดหมางหรือการประท้วงหลังการเสนองานวิจัย

กระนั้นก็ดี ยังไม่ชัดเจนว่าหากเป็นเช่นนั้นจริงและผู้เล่าเกิดประท้วงผลการตีความขึ้นมา จะมีการปรับการตีความหรือไม่ ถ้าหากมี ก็จะเกิดปัญหาตามที่วิจารณ์ใน (2) ข้างต้น แต่ถ้าหากไม่มี ก็จะเกิดปัญหาความบาดหมาง ดังนั้น จึงมีข้อเสนอแนะว่าในการวิจัยลักษณะนี้อาจจะต้องมีการทำความเข้าใจระหว่างนักวิจัยและผู้เล่าว่าจะเป็นการเรียนรู้ไปพร้อมกัน เหมือนกับนักจิตวิทยากับผู้ใช้บริการที่มีการให้ผู้ใช้บริการเล่าเรื่องและนักจิตวิทยาก็คอยชี้ประเด็น เพื่อให้เกิดผู้ใช้บริการเกิดการเรียนรู้เกี่ยวกับปัญหาของตน แต่ก็ยังมีปัญหาว่า (ก) ในหลายกรณี ผู้ถูกศึกษาต่างกับผู้ใช้บริการทางจิตวิทยาตรงที่พวกเขาไม่คิดว่าตนมี “ปัญหา” ที่จะทำให้อาจต้องเรียนรู้เกี่ยวกับตัวเอง (ข) นักจิตวิทยาไม่จำเป็นต้องบอกทุกอย่างเกี่ยวกับตัวผู้ใช้บริการแก่เจ้าตัว แต่จะบอกเฉพาะสิ่งที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงไปในทางที่ดีขึ้น แต่ในการวิจัย ต้องมีการเปิดเผยข้อมูลการตีความทั้งหมด

ประเด็นที่ตามมาก็คือว่าเป้าหมายในการวิจัยอาจจะเป็นไปเพื่อการเข้าใจผู้เล่า ซึ่งอาจเป็นผู้ป่วยหรือญาติผู้ป่วย ดังนั้น การนำไปให้ผู้เล่าสะท้อนกันน่าจะเป็นสิ่งที่ดี เนื่องจากจะเป็นการทำให้แน่ใจว่าเข้าถึงความเป็นไปของผู้เล่าเอง อย่างไรก็ตาม ปัญหาก็คือว่าบุคคลอาจไม่เข้าใจตนเองอย่างแท้จริง ด้วยถูกครอบงำด้วย “ความหลงตัวเอง” หรือโครงสร้างทางอำนาจ ดังนั้น การปรับการตีความเรื่องเล่าเพื่อให้ตรงกับที่ผู้เล่าต้องการจึงอาจจะส่งผลให้ไม่สามารถเข้าใจผู้เล่าได้ โดยเฉพาะกรณีที่ผู้เล่าต้องการคงภาพลักษณ์ของตนเพื่อผลอะไรบางอย่าง เช่น ต้องการให้คนรับรู้ว่าคุณอ่อนแอเพื่อรับความเอาใจใส่

ประการต่อไป ในขั้นตอนของการอธิบายนั้น วิกิลันด์และคณะเลือกใช้วิธีการวิเคราะห์โครงเรื่องแทนวิธีการของโครงสร้างนิยม ทั้งนี้ในระดับหนึ่งถือว่ามีเหตุผลรับฟังได้ เนื่องจากการใช้สิ่งที่เป็นเทคนิคเครื่องมือจะช่วยให้เกิดการถอยห่าง อย่างไรก็ตาม อาจกล่าวได้ว่าไม่เพียงพอ เนื่องจาก สำหรับทฤษฎีของ ริเกอร์ แล้ว การใช้วิธีของโครงสร้างนิยมมีนัยยะสำคัญ เนื่องจากโครงสร้างที่ได้จากการวิเคราะห์ ไม่เพียงแต่จะมีบทบาทในการอธิบายว่าความหมายระดับพื้นผิว หรือ โลกที่สร้างโดยเรื่องเล่า อันได้มาในขั้นตอนการตีความตามธรรมชาตินั้น เกิดขึ้นได้อย่างไรเท่านั้น หากแต่ยังมีบทบาทในการสร้างโลกที่เป็นไปได้ผ่านทางการอ้างอิง (reference) ของหน่วยบนโครงสร้าง (มีลักษณะคล้ายกับแกนความคิดหลักที่วิเคราะห์ตามวิธีที่ ลินเชอร์และนอร์เบอร์ก ใช้) ดังนั้น ข้อดัดแปลงของ วิกิลันด์และคณะจึงมีปัญหาตรงที่ขาดสิ่งที่จะทำหน้าที่ในการอ้างอิง เนื่องจากการวิเคราะห์แบบ ไวท์ เป็นการหารูปแบบล้วนๆ ดังนั้น รูปแบบที่หาได้จึงไม่มีองค์ประกอบให้ที่จะอ้างอิงถึงโลกที่เป็นไปได้

อีกประการหนึ่งเกี่ยวกับการวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึกซึ่ง วิกิลันด์และคณะเห็นว่าเป็นการค้นหารูปลักษณ์ ปัญหาของประเด็นนี้เกี่ยวข้องกับประเด็นข้างต้นตรงที่เป็นการมองข้ามบทบาทของโครงสร้างที่หาได้ด้วยวิธีการของโครงสร้างนิยม กล่าวคือ ริเกอร์ได้เปรียบเทียบเรื่องเล่า (หรือตัวบท) ว่ามีลักษณะบางอย่างเหมือนอุปลักษณ์ ที่เกิดจากธรรมชาติของภาษาที่มีหลายความหมาย อุปลักษณ์มีรูปแบบบางอย่างคงตัว แต่กลับสามารถผันแปรการอ้างอิง

ไปได้ตามแต่ละบริบท⁶⁵ เช่นเดียวกันด้วยทมีรูปแบบบางอย่างคงตัว รูปแบบนั้นคือโครงสร้างที่หาได้ด้วยวิธีการของโครงสร้างนิยม ซึ่งโครงสร้างนี้สามารถผันแปรการอ้างถึงได้ไปตามผู้อ่าน เพราะโครงสร้างอ้างถึงโลกที่เป็นไปได้ ซึ่งอยู่บนพื้นฐานของความเข้าใจที่มีมาก่อนของผู้อ่านแต่ละคนที่ยินดีติดตามโครงสร้างนั้น

ดังนั้น จึงต่างจากที่ วิกุลด์และคณะเข้าใจว่าการวิเคราะห์โครงสร้างระดับลึกเป็นการหาอุปลักษณะแทนที่จะเป็นการหาโครงสร้างที่พบได้ด้วยวิธีการของโครงสร้างนิยม นอกจากนี้ การที่ วิกุลด์และคณะกำหนดให้หาอุปลักษณะในขั้นตอนนี้ทำให้การประยุกต์ใช้รูปแบบที่พวกเขาพัฒนามีข้อติดขัดตรงที่ว่า การหาอุปลักษณะไม่มีขั้นตอนวิธีการ

3.3. รูปแบบที่พัฒนาโดย แอนเดอส์ ลินด์เซธ และ แอสทริด นอร์เบอร์ก

เมื่อเปรียบเทียบดูแล้ว จะเห็นว่ารูปแบบที่พัฒนาโดย ลินด์เซธ และ นอร์เบอร์ก มีขั้นตอนสอดคล้องกับกระบวนการตีความในทฤษฎีของ ริเกอร์ มากที่สุด อย่างไรก็ตาม ข้อสังเกตเกี่ยวกับรูปแบบนี้มีดังนี้

วิธีการของ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก นั้นมีความผสมผสานระหว่างแนวคิดและวิธีการวิจัยทางปรากฏการณ์วิทยาของ แม็กซ์ แวน มาเนน (Max van Manen)⁶⁶ และทฤษฎีการตีความของ ริเกอร์ วิธีการที่ แวน มาเนน เสนอนั้นเน้นการหาแก่นความคิดหลักควบคู่ไปกับกิจกรรมการเขียนของผู้วิจัย ซึ่งจะเห็นได้ว่าทั้งสองประการปรากฏในวิธีการที่ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก นำเสนอ นอกจากนี้วิธีการวิเคราะห์แก่นความคิดหลักก็เป็นวิธีที่เรียกว่า "detailed or line-by-line approach" ซึ่งพัฒนามาจาก แวน มาเนน⁶⁷

นอกจากนี้ จะเห็นได้ว่าสำหรับ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก เป้าหมายของการตีความคือการค้นหาสาระัตถะโดยอาศัยการวิเคราะห์แก่นความคิดหลัก ดังที่เห็นในตัวอย่างว่าในที่สุดแล้วคำตอบที่ได้ในการวิจัยคือข้อความบรรยายที่ว่า "ความรู้สึกแบบบ้านคือประสบการณ์ที่คล้ายกับการได้รับการปลอบประโลม" อันเป็นข้อความที่ระบุสาระัตถะของประสบการณ์ชีวิตที่ศึกษา สอดคล้องกับที่ แวน มาเนน กล่าวว่าเป้าหมายของการศึกษาทางปรากฏการณ์วิทยาคือการหาความหมายของประสบการณ์ชีวิตว่าประสบการณ์ชีวิตหนึ่งๆ มีความหมายอย่างไร ซึ่งความหมายในที่นี้มีลักษณะเป็นสาระัตถะ กล่าวคือ มันเป็นสิ่งที่ทำให้สิ่งหนึ่งเป็นอย่างที่มันเป็น⁶⁸ เป้าหมายในการวิจัยเช่นนี้พบได้ในงานวิจัยต่างๆ ที่นำวิธีการแบบของ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก ไปใช้ นั่นคือ จะตั้งคำถามการวิจัยว่า "อะไรคือความหมายของ..." เช่น "อะไรคือความหมายของการเป็นผู้ดูแลผู้ป่วยออทิสติก"⁶⁹

⁶⁵ Ibid., pp. 169-171.

⁶⁶ เช่น *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*

⁶⁷ van Manen, *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. p. 93.

⁶⁸ Ibid., pp. 9-11.

⁶⁹ O. Hellzen and K. Asplund, Being in a fragmented and isolated world: interviews with carers working with a person with a severe autistic disorder. *Journal of Advanced Nursing* 37,4 (2001): 346-354.

ในเมื่อ ลินด์เซธและนอร์เบอร์กจะได้รับอิทธิพลจาก แวน มาเนน มากเช่นนี้ แล้วทำไมจึงหันมาสนใจ ริเกอร์ จนกระทั่งถึงกับกล่าวว่าได้พัฒนารูปแบบการวิจัยบนพื้นฐานทฤษฎีของ ริเกอร์ เมื่อพิจารณาดู จะคล้ายกับว่า ลินด์เซธ และนอร์เบอร์ก นำวิธีการของ แวน มาเนน มาจัดเป็นขั้นตอนด้วยแนวคิดที่ได้จากขั้นตอนกระบวนการตีความของ ริเกอร์ อันจะทำให้สะดวกต่อการวิจัย ทั้งนี้ เนื่องจากวิธีการของ แวน มาเนน ประกอบด้วยวิธีการที่ไม่จำเป็นต้องเป็น ลำดับขั้นตอน แต่สามารถปฏิบัติหลายวิธีการได้ในเวลาเดียวกันหรือแม้แต่สลับกันไปมา⁷⁰

ในขั้นนี้ ผู้เขียนเพียงขอตั้งข้อสังเกตว่ารูปแบบที่พัฒนาโดย ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก จะใช้ประโยชน์อื่นๆ จาก ทฤษฎีของ ริเกอร์ ได้มากน้อยเพียงไร เนื่องจากดังที่เห็นแล้วว่าเป้าหมายของการตีความในทัศนะของ ริเกอร์ นั้นคือ การเห็นลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ ที่ฉายออกมาจากความเข้าใจที่มีมาก่อนของผู้ตีความ มิได้มุ่งหาสารัตถะของ สิ่งอื่น อย่างไรก็ตาม ยังมิอาจกล่าวได้ว่าการหาสารัตถะเช่นนี้ขัดกับทัศนะของ ริเกอร์ เนื่องจาก (1) ประสบการณ์ชีวิต ไม่ใช่สิ่งภายนอกแต่เป็นส่วนหนึ่งของตัวเรา การหาสารัตถะของสิ่งนี้จึงสัมพันธ์กับตัวตน และ (2) สำหรับ แวน มาเนน สารัตถะนั้นมีรากอยู่ในความเข้าใจที่มีมาก่อน แต่โดยทั่วไปคนจะมองข้ามไปในการดำเนินชีวิตประจำวัน จึงต้องใช้วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาวิเคราะห์ออกมาให้เห็นชัด และสารัตถะก็มีหน้าที่ในการนิยามประสบการณ์เฉพาะต่างๆ⁷¹ ดังนั้น ในส่วนหนึ่งก็น่าจะกล่าวได้ว่าสารัตถะที่พบก็คือการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้

อย่างไรก็ตาม ในที่นี้เป็นการตีความ แวน มาเนน ตามความเข้าใจของผู้เขียน ซึ่งอยู่บนพื้นฐานที่ว่าในทาง หนึ่ง แวน มาเนน กล่าวว่าสารัตถะมีอยู่ใน “โลกชีวิต” (lifeworld)⁷² ในอีกทางหนึ่ง เขากล่าวว่าวิธีการทางปรากฏการณ์ วิทยาที่ใช้เพื่อค้นหาสารัตถะนี้ มีหน้าที่อย่างหนึ่งในการ “ส่องแสง” ความเข้าใจที่มีมาก่อน⁷³ อย่างไรก็ตาม เขาใช้ “ความเข้าใจที่มีมาก่อน” ในความหมายที่แคบ กล่าวคือ หมายถึงฐานคิดที่ยึดถือไว้และมีอิทธิพลต่อการบิดเบือนการ รับรู้สิ่งที่ศึกษา⁷⁴ ดังนั้น หากเราเข้าใจ “ความเข้าใจที่มีมาก่อน” ตามความหมายที่ใช้มาแต่ต้น ก็น่าจะกล่าวได้ว่า

⁷⁰ van Manen, *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*, p. 34.

ทั้งนี้ วิธีการวิจัยที่ แวน มาเนน เสนอประกอบด้วย

- (ก) การหันหาธรรมชาติของประสบการณ์ชีวิต (turning to the nature of lived experience)
- (ข) การสำรวจประสบการณ์อย่างที่มีในชีวิตเรา (investigating experience as we live it)
- (ค) การไตร่ตรองหาแก่นความคิดสำคัญที่เป็นสารัตถะ (reflecting on essential themes)
- (ง) การใช้ศิลปะการเขียนและเขียนซ้ำ (the art of writing and rewriting)
- (จ) รักษาความสัมพันธ์ให้แน่นหนาและคงหันหาต่อประสบการณ์นั้น (maintain a strong and oriented relation)
- (ฉ) สร้างสมดุลให้กับบริบทการวิจัยด้วยการพิจารณาส่วนย่อยและองค์รวม (balancing the research context by considering parts and whole) (Ibid., pp. 30-31.)

⁷¹ Ibid., pp. 9-10.

⁷² Ibid., p. 9 and 10-11.

⁷³ Ibid., p. 47.

⁷⁴ Ibid., p. 46.

สารัตถะมีรากอยู่ในความเข้าใจที่มีมาก่อน ดังที่ ริเกอร์ กล่าวว่าความเข้าใจที่มีมาก่อนก็คือ“โลกชีวิต”⁷⁵ กระนั้นก็ตีหากต้องการคำตอบที่แน่นอน ต้องมีการอภิปรายเปรียบเทียบระหว่าง ริเกอร์ และ แวน มาเนน ต่อไป ซึ่งไม่ได้อยู่ในขอบเขตของงานชิ้นนี้

สรุป

นักวิจัยทั้งสามกลุ่มข้างต้นที่ได้นำวิธีการของริเกอร์ไปปรับใช้ต่างก็พอใจกับผลที่ได้ อย่างไรก็ตาม การจะตีประโยชน์ของการปรับใช้ทฤษฎีของ ริเกอร์ จากผลที่ได้จากการปรับใช้มีความซับซ้อนบางประการ กล่าวคือ (ก) เป็นปรากฏการณ์ปกติที่การเข้าไปพูดคุยหรือคลุกคลีกับผู้ถูกศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งด้วยท่าทีของนักวิจัยที่ใคร่รู้จักเข้าใจประสบการณ์ของผู้ถูกศึกษา จะนำมาซึ่งความรู้สึกเข้าใจในตัวผู้ถูกศึกษา ไม่ว่าจะใช้วิธีการใดในการวิเคราะห์ตีความเรื่องเล่าที่ได้ก็ตาม (ข) การพิจารณาที่ความเข้าใจที่ได้ยังทำให้ต้องหวนกลับไปพิจารณาเปรียบเทียบกับความหมายของ “ความเข้าใจ” หรือ เป้าหมายการตีความอีกครั้ง กระนั้นก็ตี สามารถชี้ชัดประโยชน์ของทฤษฎีของ ริเกอร์ ได้ว่าเป็นเรื่องของลำดับขั้นตอนและวิธีการอธิบายในฐานะขั้นตอนหนึ่งในกระบวนการตีความ

กล่าวคือ เหตุผลสำคัญที่สุดที่ทำให้คนสนใจนำทฤษฎีของ ริเกอร์ มาใช้น่าจะมาจากการที่ ริเกอร์ มีแนวคิดเกี่ยวกับลำดับขั้นตอนการตีความที่ชัดเจน ผนวกกับการนำขั้นตอนการอธิบายมาเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการตีความ ซึ่งนักวิจัยคาดหวังว่าขั้นตอนดังกล่าวจะช่วยให้ผู้วิจัยหลุดพ้นจากการหาความหมายเชิงพื้นผิวและมุมมองดั้งเดิมจากความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน ประโยชน์ของลำดับขั้นตอนและการอธิบายนี้ปรากฏชัดเจนในกรณีของ วิกlund และคณะ และลินด์เชธและนอร์เบอร์ก ซึ่งสามารถดำเนินการตีความได้อย่างเป็นระบบ ในขณะที่ เจเนลลอส ซึ่งมีได้นำวิธีการวิเคราะห์โครงสร้างเข้ามาใช้ ยังคงต้องใช้วิธีการ “เดา” โดยอาศัยความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน กระนั้นก็ตี แม้ วิกlund และคณะ และลินด์เชธและนอร์เบอร์ก เองก็ยังไม่ได้ใช้ประโยชน์จากทฤษฎีของ ริเกอร์ อย่างเต็มที่ ดังที่เห็นจากประเด็นการวิเคราะห์โครงสร้างและการใช้อุปลักษณะของวิกlund และคณะ และการมุ่งหาสารัตถะของ ลินด์เชธและนอร์เบอร์ก

การนำทฤษฎีของ ริเกอร์ มาใช้ได้ไม่เต็มที่เช่นนี้มีเหตุเนื่องมาจากข้อจำกัดด้านต่างๆ เช่น อิทธิพลทางความคิดจากนักปรัชญาหรือนักวิจัยทางปรากฏการณ์วิทยาคนอื่นๆ ที่มาแทรกแซงความเข้าใจทฤษฎีของ ริเกอร์ เช่น กาดาเมอร์ และ แวน มาเนน หรือลักษณะการทำงานวิจัยที่มีข้อกำหนดเงื่อนไข เช่น จริยธรรมนักวิจัย หรือ การต้องแสดงว่างานวิจัยให้คุณูปการอะไรต่อวงวิชาการที่ทำให้ต้องมีการทบทวนวรรณกรรมในขั้นตอนสุดท้ายจนกระทั่งดูเหมือนการ

⁷⁵ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 141. ทั้งนี้ ดูตัวอย่างการกล่าวถึงปัญหาระหว่าง แวน มาเนน และแนวคิดเรื่องความเข้าใจที่มีมาก่อนใน V. Fleming, U. Gaidys and Y. Robb, *Hermeneutic research in nursing: developing a Gadamerian-based research method*. *Nursing Inquiry*, 10,2 (2003): 113–120.

เข้าใจตัวตนจะถูกบดบังหรือหายไป และยังทำให้เน้นการเกิดความเข้าใจและการเปลี่ยนแปลงท่าทีในตัวผู้ใช้งานวิจัยที่มีได้มีส่วนร่วมใดๆ ในกระบวนการตีความ

นอกจากนี้ ผู้เขียนพบว่ามียางจุดที่น่าสนใจศึกษาต่อ ได้แก่ ความเป็นไปได้ของการนำอุดมคติวิจารณ์เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในกระบวนการตีความข้อมูล หรือ วิธีการตีความวาทกรรมที่ถูกทำให้อยู่นิ่งในลักษณะอื่นๆ นอกจากการเขียน เช่น การถ่ายทำเป็นวิดีโอ หรือ สถานะของเรื่องเล่าที่สร้างขึ้นจากการสัมภาษณ์หลายๆ ครั้ง อันเนื่องมาจากข้อจำกัดการวิจัย หรือ ความเป็นไปได้ในการนิยาม "ตัวตน" ใน "ความเข้าใจตัวตน" ให้ชัดเจนขึ้นสำหรับการวิจัยที่ใช้ประโยชน์จากงานวิจัยมิใช่ตัวผู้วิจัยเองเท่านั้น แต่รวมถึงคนในวงการ ซึ่งจัดเป็น "ตัวตน" ได้เช่นกัน

ทั้งนี้ ดังที่กล่าวแล้วว่าในที่นี้ ว่าการพิจารณายังไม่ครอบคลุมที่มีอยู่ทั้งหมด กล่าวคือ สำหรับรูปแบบที่พัฒนาที่มหาวิทยาลัยแถบสแกนดิเนเวีย พิจารณาเฉพาะของ ลินเชธและนอร์เบิร์ก เท่านั้น และยังไม่ได้พิจารณารูปแบบในงานของ Fredriksson and Linstromb (2002) และอาจจะมียางอื่นๆ ที่ผู้เขียนสืบค้นไม่ถึงอีกด้วย

ดังนั้น สำหรับผู้ที่ยังเห็นความสำคัญของ ริเกอร์ ที่จะมีได้ต่อการวิจัยเชิงคุณภาพเช่นนี้ การนำประเด็นต่างๆ เหล่านี้มาร่วมพิจารณาเพื่อพัฒนารูปแบบการตีความต่อไปน่าจะเป็นเรื่องที่น่าสนใจ

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ปกรณัม สิงห์สุริยา. *ความจริงของเรื่องเล่าทางศาสนา*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๐.

ภาษาอังกฤษ

Alvesson, M., and Skoldberg, K. *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research*. London: SAGE Publications, 2000.

Clark, S. H. *Paul Ricoeur*. London: Routledge, 1990.

Dauenhauer, B. "Paul Ricoeur". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online]. 2002 Available: <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>.

Fleming, V., Gaidys, U., and Robb, Y. Hermeneutic research in nursing: developing a Gadamerian-based research method. *Nursing Inquiry* 10, 2 (2003): 113-120.

Geanellos, R. Exploring Ricoeur's hermeneutic theory of interpretation as a method of analysing research texts. *Nursing Inquiry* 7,2 (2000): 112-119.

-----, Hermeneutic philosophy. Part I: Implications of its use as methodology in interpretative nursing research. *Nursing Inquiry* 5 (1998): 154-163.

- , Hermeneutic philosophy. Part II: A nursing research example of the hermeneutic imperatives to address forestructures/preunderstandings. *Nursing Inquiry* 5 (1998): 238-247.
- Hellzen, O. and Asplund, K. Being in a fragmented and isolated world: interviews with carers working with a person with a severe autistic disorder. *Journal of Advanced Nursing* 37, 4 (2001): 346-354.
- Lindseth, A., and Norberg, A. A phenomenological hermeneutical method for researching lived experience. *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 18 (2004): 145-153.
- Pejlert, A., Norberg, A., and Asplund, K. From a psychiatric ward to a home-like setting: the meaning of caring as narrated by nurses. *Journal of Clinical Nursing* 9, 5 (2000): 689-700.
- Ricoeur, P. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Trans. John Thompson. New York: Cambridge University Press, 1981.
- Stiver, D.R. *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*. Cambridge: Blackwell, 1996.
- Taylor, C. Narrating practice: reflective accounts and the textual construction of reality. *Journal of Advanced Nursing* 42, 3 (2003). 244 - 251.
- van Manen, M. *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. New York: The State University of New York Press, 1990.
- Wiklund, L., Lindholmb, L. and Lindströmb, U.A. Hermeneutics and narration: a way to deal with qualitative data. *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002): 114-125.