



ต้นฉบับหนังสือรวมบทความ
การประชุมวิชาการระดับชาติ : เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

โดย รองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ)

เมษายน 2548

ต้นฉบับหนังสือรวมบทความ
การประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

บรรณาธิการ

สุวรรณา สถาอานันท์

อภิปราย

เจตนา นาควัชระ

มารค ตามไท

ธงชัย วินิจจะกุล

สมบัติ จันทรวงศ์

ประพนธ์ อัครวิรุฬห์การ

อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย

บทความ

ศุภวิทย์ ดาวรัตน

ปกรณ สิงห์สุริยา

สุรสม กฤษณะจุฑะ

วราภรณ์ ก.ศรีสุวรรณ

จักรกฤษณ์ ดวงพัตรา

باهยัน อิมสำราญ

พิเชฐ แสงทอง

ปราโมทย์ ภัคดีณรงค์

ภักดีกุล รัตนา

นิชาภา ทิชากรสกุล

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

(ความเห็นในรายงานนี้เป็นของผู้วิจัย สกว. ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป)

ชื่อโครงการ: จัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

รหัสโครงการ: PDG47H0006

หัวหน้าโครงการ: รองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณฯ สถาอานันท์

ระยะเวลา: 1 เมษายน 2547 – 31 มีนาคม 2548

บทคัดย่อเชิงกระบวนการ

โครงการนี้เปิดโอกาสให้นักวิจัยอิสระและอาจารย์จากสถาบันอุดมศึกษา 10 แห่งทั่วประเทศ เสนอบทความวิจัยในการประชุมระดับชาติ จำนวนทั้งสิ้น 25 บทความ การอภิปรายเรื่อง “ความจริงและการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์” และ “จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ” ช่วยสร้าง “จุดอ้างอิง” ร่วมกันของงานวิชาการทางมนุษยศาสตร์ ท้ายสุด มีผลงานรวมบทความ จำนวน 10 บทความ รวมการถอดเทปการอภิปราย มีบรรณาธิการปรับปรุงแก้ไขต้นฉบับให้เรียบร้อย พร้อมพิมพ์เผยแพร่ต่อไป

บทคัดย่อเชิงเนื้อหา และประโยชน์ของผลงาน

บทความทางมนุษยศาสตร์ ทั้ง 10 บทความ และการอภิปรายเป็นการเสนอมุมมองใหม่ ดังนี้

1) บทความทั้ง 10 บทความ ที่คัดสรรมารวมเล่ม ล้วนแต่ตั้งคำถามที่น่าสนใจ เป็นคำถามที่ตอบจากแนวการวิเคราะห์เชิงสหวิทยาการ และสะท้อน “แนวโน้ม” งานวิจัยทางมนุษยศาสตร์ ร่วมสมัยได้ในระดับหนึ่ง

2) บทความทั้ง 10 บทความ สะท้อนพลังการวิเคราะห์ทางมนุษยศาสตร์ที่ใช้ศึกษาปรากฏการณ์ทางประวัติศาสตร์ สังคม วัฒนธรรม การเมือง การพยาบาล ซึ่งช่วยให้เห็นความซับซ้อนของภาพ “ความจริง” ที่ถูกศึกษาได้ครอบคลุมกว้างขวางขึ้น

3) การอภิปราย เรื่อง “ความจริงและการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์” และ “จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ” ช่วยสร้าง “จุดอ้างอิงร่วมกัน” ของงานทางมนุษยศาสตร์ จุดอ้างอิงร่วมกันนี้จำเป็นต่อวิชาการทางมนุษยศาสตร์ ซึ่งมีความแตกต่างหลากหลายในเชิงวิธีวิทยาภายในมนุษยศาสตร์เองสูง

Project Title: Humanities Research Forum in Thailand

Project Code: PDG47H0006

Project Director: Associate Prof. Suwanna Satha-Anand, Ph.D.

Project Period: 1 April 2004 – 31 March 2005

Summary of Work Process

This project provides opportunities for independent researchers, lecturers, and graduate students from 10 universities throughout the country to present their research papers at a national forum. During the two-day forum on 26-27 August 2004, a total of 25 papers were presented. The discussion panels on Truth and Imagination in the Humanities help create a "common reference point" for various academic endeavors in the Thai Humanities. At the final phase, a collection of 10 research articles together with the points of discussion from the two panels, are edited into a volume for future publication.

Summary of Contents and Relevance of the Papers

The 10 selected articles, together with points of discussion from the panels on Truth and Imagination offer "new" vistas for Thai Humanities in the followings:

1) All 10 selected articles offer thought-provoking perspectives and pose challenging questions for Thai Humanities. The methodologies and analysis are interdisciplinary, reflecting current trends in doing Humanities in Thailand.

2) All 10 selected articles indicate creative contributions of the Humanities in the studies of historical, social, cultural, political and therapeutic phenomena. They reflect an uneasy complexity of "truths" which are dynamic, inclusive and open-ended.

3) The panels on Truth and Imagination offer a "common frame of reference" for doing Humanities. This common framework is crucial in pointing to an overall picture of the Humanities whose diverse methodologies are always poignant.

สารบัญ

บทคัดย่อภาษาไทย	II
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	III

การอภิปรายเชิงวิชาการ

การอภิปรายเรื่อง "ความจริงและการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์"	1
การอภิปรายเรื่อง "จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ"	38
สรุปภาพรวมการประชุม	71

บทความวิจัย

คณิต-วิทย์ ในประวัติศาสตร์ความรู้.....	80
ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าของ ปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการแพทย์	114
"สัมพันธบท" และการเข้าถึงความจริงกรณีปัญหาเขื่อนปากมูล	144
สังคมไทยและชาวสยามในสมัยรัชกาลที่ 4 ในทัศนะของอองรี มูโอด์	167
บทละครพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ ๕ : นาฏยกระบวนทัศน์.....	193
บางระจัน: ประวัติศาสตร์ในวรรณกรรม.....	237
วาทกรรมรัฐ กับการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนป่าพรุควนเคร็ง จ.นครศรีธรรมราช.....	269
"คนแม่แจ่ม" ในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก	305
กรุงเทพกับภาพลักษณ์ "ผู้หญิงเหนือ"	336
ภาพสะท้อนสังคมอเมริกันของจอร์จ ลูคัสใน สตาร์วอร์ส	385

การอภิปรายเรื่อง “ความจริงและการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์”

วันพฤหัสบดีที่ 26 สิงหาคม พ.ศ.2547 เวลา 9.00 – 12.00 น.

ณ อาคารมหาจุฬาลงกรณ์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ศ.ดร. เจตนา นาควัชระ	วิทยาการ
รศ.ดร. มารค ตามไท	วิทยาการ
ศ.ดร. ธงชัย วินิจจะกุล	วิทยาการ
รศ.ดร. สุวรรณ สถาอานันท์	ผู้ดำเนินรายการ

กล่าวนำโดย รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณ สถาอานันท์

ความคิดที่จะจัดการประชุมในวันนี้ เกิดมาจากข้อสังเกตและความกังวลบางประการ คือมีข้อสังเกตว่าความรู้ทางมนุษยศาสตร์ในสังคมไทย บางครั้งคล้ายๆ ถูกมองว่าเป็นพลเมืองชั้นสอง ดูเหมือนว่าความรู้จริงๆ ไปอยู่ทางกลุ่มวิทยาศาสตร์มากกว่า บางทีคนในวงการมนุษยศาสตร์พูดกับใครก็ไม่ค่อยรู้เรื่อง พูดกันเองบางทีก็ไม่ค่อยรู้เรื่องด้วย แต่จริงๆ ตัวเองก็เชื่อในความรู้ทางมนุษยศาสตร์มาตลอด เห็นความงาม เห็นปัญญาของความรู้ทางนี้ ในขณะเดียวกัน ดิฉันก็อยากจะเชื่อว่าความรู้ทางมนุษยศาสตร์ให้ความจริงบางอย่าง จึงนำมาสู่คำถามที่ว่าความจริงทางมนุษยศาสตร์นั้นเป็นอย่างไร มีวิธีการหาความจริงอันหลากหลายของมันเองอย่างไรบ้าง การพยายามตอบคำถามนี้ก็นำไปสู่คำถามที่เกี่ยวข้องต่อไปด้วยว่า จริงๆ แล้วสังคมไทยสนใจความจริงแค่ไหน สนใจความจริง จริงหรือเปล่า สถาบันอะไรที่สถาปนา หรือผลิต หรือเผยแพร่ความจริงสู่สังคมไทย หรือ บางครั้ง คนในมนุษยศาสตร์เองบางกลุ่ม เช่น กลุ่ม post modern จะเห็นว่าคำถามเรื่องความจริงทิ้งไปได้แล้ว ในที่สุดแล้วหาไม่ได้ มีแต่มุมมอง เหล่านี้เป็นต้น วันนี้ เวลาเราพูดเรื่องความจริงกับการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์ ความจริงที่เราพูดถึงในวันนี้เป็นความจริงแบบ truth ตัวเล็ก t ตัวเล็ก แล้วก็มี s ด้วย เป็นความจริงที่หลากหลาย เราจะไม่พูดเรื่องความจริงในความหมายของ Truth ตัวใหญ่ที่ศักดิ์สิทธิ์ โลกุตระธรรม วันนี้เราคงไม่ไปที่ระดับนั้น แต่เป็นความจริงชนิดที่สัมพันธ์กับชุดของสัญลักษณ์ สัมพันธ์กับภาษา สัมพันธ์กับวัฒนธรรม สัมพันธ์กับจินตนาการ ดิฉันเชื่อว่าจินตนาการเป็นตัวชี้นำความเป็นจริงไปสู่สิ่งที่ดีขึ้นได้

ทางโครงการขอขอบพระคุณท่านวิทยากรทั้ง 3 ท่าน คือ ท่านศาสตราจารย์เจตนา นาควัชระ อาจารย์มารค ตามไท และอาจารย์ธงชัย วินิจจะกุล ที่กรุณามาร่วมงาน วิทยาการทั้ง 3 ท่านนี้จริงๆ ไม่ต้องการคำแนะนำอะไรเลย ท่านทั้งสามเป็นผู้ที่มีคุณูปการและมีความใส่ใจต่อความรู้ทางมนุษยศาสตร์มาตลอด วันนี้จะขอกราบเรียนอาจารย์เจตนาพูดก่อน แล้วเรียนเชิญอาจารย์มารค แล้วขอจบลงด้วยอาจารย์ธงชัย ขอท่านละประมาณ 45 นาที กราบเรียนเชิญอาจารย์เจตนา

ศาสตราจารย์ ดร.เจตนา นาควัชระ

หัวข้อที่ได้มอบหมายให้พวกเราพูดในวันนี้ มีลักษณะที่เป็นนามธรรมอย่างเลียงไม่ได้ เพราะฉะนั้นผมจะขออนุญาตใช้วิธีที่เรียกว่า ให้ตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมเพื่อที่จะได้ให้ความกระจ่างกับตัวอย่างที่เป็นนามธรรมที่ตั้งเอาไว้ ต้องอธิบายอีกข้อหนึ่งว่า ท่านกำหนดไว้ว่าเป็นการอภิปราย เมื่อเป็นการอภิปรายก็หมายความว่าไม่ใช่เป็นการบรรยาย เมื่อไม่ใช่เป็นการบรรยายก็หมายความว่าไม่มีข้อสรุป มีการตั้งประเด็น และประเด็นเหล่านั้นอาจจะได้รับการนำไปถกเถียง อภิปราย ถกเถียงกันต่อไป ประเด็นที่เป็นปัญหามากๆ คือเรื่องของหลักการและหลักวิชาที่เกี่ยวกับวิชาของเรานี้ เวลาที่เราวิเคราะห์อะไร ดีความหาข้อสรุป ประเมินคุณค่า บางครั้งเราไม่แน่ใจว่าเรามีหลักวิชาหรือไม่ บางส่วนเป็นเรื่องของสามัญสำนึก ตรงนี้เป็นเส้นยาแดงเลยที่ว่าตรงไหนเป็นหลักวิชาตรงไหนเป็นสามัญสำนึก ผมคงจะไม่มาพูดให้ชัดเจนว่าผมกำลังใช้หลักวิชาอะไร หรือว่าบางส่วนเป็นเรื่องของสามัญสำนึก แต่ว่าผู้ฟังก็คงจะสังเกตได้เองว่าอะไรเป็นอะไร ข้อสังเกตบางประการอาจจะจะเป็นข้อสังเกตที่มีค่า แม้ว่าจะมาจากสามัญสำนึก ถ้าผู้ที่ตั้งข้อสังเกตเป็นผู้ที่มีประสบการณ์กว้างขวางและสามารถที่จะใคร่ครวญไตร่ตรองด้วยเหตุผลจนได้ข้อสรุปเหล่านั้น วิชาของเราเรามุ่งไปที่ปรากฏการณ์ในโลกแห่งความเป็นจริง เราให้ความสนใจกับพฤติกรรมมนุษย์ และส่วนที่สำคัญมากๆ เราให้ความสนใจกับผลงานที่มนุษย์สร้างขึ้น ตรงนี้เป็นเรื่องที่ผมคงจะใช้เวลามากสักหน่อย ผลงานที่มนุษย์สร้างขึ้นนั้นมันรวมถึงงานที่สร้างขึ้นด้วยจินตนาการด้วย พอมาถึงตรงนี้มีทัศนคติที่ว่าด้วยความจริง เริ่มจะมัวๆ เล็กน้อยแล้ว พูดให้ชัดเจนตายตัวนั้นไม่ได้

เมื่อเป็นการอภิปรายก็ต้องชี้ให้เห็นปัญหา ยกตัวอย่าง หยิบหนังสือพิมพ์ขึ้นมาฉบับหนึ่งเมื่อเช้านี้ หนังสือพิมพ์ฉบับนี้เมื่อก่อนขายไม่ออกเลย ขณะนี้แปดโมงครึ่งเก้าโมงหมดแล้ว มันบ่งชี้กระแสอะไรบางอย่างของคนอ่าน ผมจะไม่บอกว่าเป็นหนังสือพิมพ์ชื่ออะไร แต่เป็นหนังสือพิมพ์ที่ควรจะปิดกิจการไปนานแล้ว แต่ไม่ทราบว่ายู่ได้อย่างไร พูดถึงเรื่อง 83 สว.หมดศักดิ์ศรี จับตามหกรรมเขมือบชาติ ต่อไปก็พูดว่าลากได้ สว.ขายตัว สาย NGO สับยับสภาสูง เหลือแค่ความเป็นคน แต่ศักดิ์ศรีอยู่ไหนหาไม่เจอ ตรงนี้ผมแยแล้วครับ เพราะหลักวิชาที่ผมเรียนมา พอพูดถึงความเป็นคน มันรวมไปถึงศักดิ์ศรี รวมไปถึงความสง่างาม รวมไปถึงคุณลักษณะบางประการที่บ่งชี้ว่าเราต่างจากผู้ที่ไม่ไปตามขวาง หรือผู้ที่มีเล่ห์อันงาม สังเกตดูให้ดีว่าตรงนี้นั้นมันเจอปัญหา เราเจอปัญหาในชีวิตประจำวันตลอดเวลาที่เราพูดกันไม่รู้เรื่อง ด้วยเหตุที่ว่าเราเข้าใจไม่ตรงกัน ลองดูคำเหล่านี้ คำว่า “สัจจะ” ถ้าพูดคำว่าสัจจะ ถ้าแปลว่าความจริง รู้สึกมันเหนือกว่าคำว่าความจริง ถ้าไปพูดว่าสัจธรรม มันจะกระโดดข้ามเส้นพรมแดนที่อาจารย์สุวรรณชาติไว้เมื่อกี้นี้ว่าวันนี้เราพูดเฉพาะสิ่งโกธๆ ตัว ความจริงแท้เช่นบรรลูลัจธรรม พจนานุกรมเขาว่าอย่างนั้น แต่หลายปีมาแล้ว

คนปกติคนหนึ่งของจุฬาฯ ฟากตะวันตก เคยออกมาสนับสนุนทหาร ด้วยการพูดว่าสิ่งที่ทหารพูดนั้นเป็นความจริง ถึงตรงนั้นผมแทบจะเอาปริญญาผมคืนไปให้หมดเลย สิ่งที่ผมเรียนมาไม่ได้เป็นอย่างนั้นเลย หลังจากนั้นก็เลยทำให้เกิดความไม่แน่ใจว่าวิชาของผมคืออะไร พูดไปพูดไป พอไปอ่านตำราเจอคำว่าสังคมนิยม วุ่นกันใหญ่เลย เขาแปลว่าคตินิยมในการสร้างสรรค์วรรณกรรมและศิลปะซึ่งแสดงให้เห็นชีวิตและโลกอย่างสมจริง พอเจอคำว่าสมจริง ผมเจอปัญหาแล้ว เพราะผมไม่เข้าใจคำว่าสมจริง ผมว่าสังคมนิยมเขาพยายามจะชี้ให้เห็นว่าเข้าไปใกล้ความจริงให้มากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ แต่สมจริงนั้น วรรณคดีซึ่งเขียนด้วยจินตนาการ สร้างด้วยจินตนาการ แม้แต่วรรณคดีในยุคคลาสสิก ก็มีความสมจริง ตรงนี้วุ่นวาย ทางที่ดีคืออย่าไปยุ่ง คือว่าของเราไปอย่างนี้แล้วกัน พอมาถึงเรื่องข้อเท็จจริง ยุ่งอีก ข้อเท็จจริงระดับมันจะต่ำลงไป วิทยาการของเราเป็นวิทยาการเชิงวิจารณ์ และเป็นวิทยาการแห่งการตีความ หลักวิชามันคงจะเป็นเรื่องของ การตีความเชิงวิจารณ์ แต่ถ้าพูดว่าตีความ มันก็เสี่ยงลักษณะที่เป็นอัตวิสัยไม่ได้ เราแสวงหาความหมาย บางครั้งเราไปถึงขั้นที่เราประเมินคุณค่า ถ้าจะเอาตัวอะไรวัด ก็ต้องเอาตัวมนุษย์วัด และตัวมนุษย์ที่ไปวัดนั้นเชื่อถือได้แค่ไหน ตอนสุดท้ายผมจะเสนอความเห็นอะไรบางอย่างว่า มันมีที่สุดของพรมแดนแห่งมนุษยศาสตร์ซึ่งเราจะต้องพึ่งวิทยาศาสตร์ มันมีหลายๆอย่างซึ่งเราไม่สามารถจะหาคำตอบได้

อีกอย่างหนึ่งที่จะต้องยอมรับก็คือว่า ในวิชากลุ่มของเรา วิชาประวัติศาสตร์มีบทบาทที่สำคัญและมีสถานะที่สูงมาก เพราะว่าเป็นศาสตร์ที่พยายามจะเข้าไปหาความจริงให้ได้มากที่สุดจากหลักฐานทุกรูปทุกแบบเพื่อจะบอกกับเราว่านี่คือสิ่งที่เกิดขึ้นจริง แต่พวกผมที่มาทางสายที่เป็นวิชาการที่เกี่ยวกับศิลปะ ที่เกี่ยวกับวรรณคดี ความจริงที่เราพบอยู่ไม่ใช่ความจริงที่พบในชีวิตจริงบนท้องถนน แต่เป็นความจริงอย่างอื่นที่เกิดขึ้นจากงานสร้างสรรค์ของมนุษย์ ในอีกแง่มุมหนึ่งตรงนี้เป็นปัญหาแล้ว ความจริงคือสิ่งที่ถูกใจข้าพเจ้า คือสิ่งที่ข้าพเจ้าพอใจ พึงใจ ประทับใจ ชอบใจ ข้าพเจ้าได้ไตร่ตรองแล้วว่าสิ่งเหล่านี้เป็นคุณค่าแก่ข้าพเจ้าและแก่คนจำนวนมาก ข้าพเจ้าจึงเอาตราว่าความจริงเข้าไปประทับ ความจริงจึงไม่จำเป็นต้องเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ดังที่เป็นอยู่ และที่เป็นมา และที่จะเป็นต่อไป ความจริงคือสิ่งที่เป็นไปตามที่ข้าพเจ้าปรารถนา ยุ่งแล้วนะครับตรงนี้เงื่อนไขตรงนี้สำคัญที่สุด ถ้าไม่มีเงื่อนไขตัวนี้เข้าป่าเลย เงื่อนไขก็คือว่าความปรารถนาของข้าพเจ้านั้นอยู่ในกรอบของเหตุผลและศีลธรรมอันดีหรือไม่ ถ้าไม่มีเงื่อนไขเหล่านี้อันตรายที่สุดถ้าบอกว่าสิ่งเหล่านี้คือหลักวิชา แต่สิ่งที่เราปฏิเสธไม่ได้ก็คือว่า ความพึงใจนั้นทำให้เกิดศรัทธา เขาว่าศรัทธานั้นสามารถทำให้ขุนเขาเขยื้อนได้ เพราะฉะนั้นตรงนี้ก็อีกนั่นแหละ ศรัทธาที่จอมปลอมก็มี ศรัทธาที่ไกลจากสัจจะและศีลธรรมก็มี เพราะฉะนั้นวิชาอย่างเราจึงต้องมีเงื่อนไข ทำไปทำมา จะก้าวไปสักก้าวหนึ่ง มันมองข้างหน้าอย่างเดียวไม่ได้ ต้องเหลียวซ้ายแลขวาและมองข้างหลัง วิชานี้เป็นวิชาซึ่งไม่จำเป็นอย่าเรียน ที่ผิดพลาดไปแล้วก็แล้วไป มีลูกมีเต้าตักเตือนเขาไว้ให้ดี มัน

เอาเน่ยากเหลือเกิน เพราะฉะนั้นปัจจัยที่จะมาหนุนว่าข้าพเจ้ามีศรัทธาอย่างนี้มันต้องมีปัจจัยอะไร เมื่อสักครู่พูดถึงวิชาประวัติศาสตร์ไปแล้ว

1. ต้องแสวงหาข้อเท็จจริงในหลายๆ ระดับ
2. ต้องยึดความเป็นเหตุเป็นผล จึงจะเป็นวิชาการ
3. ต้องยึดความถูกต้อง ต้องเดินตามทำนองคลองธรรม ไม่ใช่ความเที่ยงตรงและแม่นยำเท่านั้น ต้องยึดความเที่ยงธรรมไว้ด้วย

ตั้งเงื่อนไขตลอด พูดไปๆ มีแต่เงื่อนไขเลยไม่รู้ว่าคุณตอบอยู่ตรงไหน ต่อไปจะเป็นตัวอย่าง ผมจะให้หัวข้อว่าตัวอย่างเหล่านี้คืออะไร หัวข้อแรก **เทพปกรณัมว่าด้วยเรื่องต้นกำเนิด** ท่านที่เรียนมากก็จะไปเปิดตำราฝรั่ง แล้วก็ดูทานออกมาเป็นภาษาฝรั่งว่า the myth of origin ผมไม่รู้เรื่องที่ผมตั้งมาเช่นนี้เพราะว่าตัวอย่างเหล่านี้เป็นตัวที่กำหนดว่าผมจะตั้งชื่อว่าอะไร

เรื่องแรกเป็นประสบการณ์จากดนตรีตะวันตกซึ่งผมชอบมาก มีวาทยากรชาวอิตาลีคนหนึ่งโด่งดังมากในศตวรรษที่ 20 ชื่อ Toscanini มีความเชี่ยวชาญหลายทาง โดยเฉพาะอย่างยิ่งความเชี่ยวชาญทางด้านดนตรีเยอรมัน ซึ่งคนเยอรมันต้องยอมรับ ครั้งหนึ่งกำลังซ้อมบทเพลงซิมโฟนีของคีตกวีชาวเยอรมันชื่อ บีโทเฟ่น ซ้อมไปถึงตรงนี้ที่ไร เสียงมันไม่น่าจะใช่ มันต้องมีโน้ตผิดแน่ๆ เลย แต่ว่าเขาพิมพ์มาอย่างนี้ จะทำอย่างไร ตรงนี้สำคัญ ตะวันตกสนใจเรื่องนี้มาก ต้องกลับไปหาดันตอให้ได้ ถ้าสมัยนี้ก็ยกมือถือไปที่หอจดหมายเหตุที่กรุงเวียนนา ให้เขาขึ้นไปค้น มันอยู่ชั้นบนของโรงคอนเสิร์ตที่เวียนนา เขาเก็บไว้ที่นั่น ผมเข้าใจว่าสมัยก่อนใช้โทรเลข แล้วก็บอกไปว่าห้องที่เท่านั้นๆ ของซิมโฟนีนั้น ลองไปดูว่าต้นฉบับตัวเขียนเป็นอย่างไร ภายในเวลาไม่ช้าไม่นานก็ได้ความกลับมาว่าต้นฉบับตัวเขียนบอกว่าโน้ตตัวนั้นผิด ความจริงมันเป็นโน้ตที่วาทยากรคิดว่าควรจะเป็น ก็หมายความว่าความจริงคือสิ่งที่ป็นต้นตอ ณ จุดกำเนิดใช่หรือไม่ ถ้าอย่างนี้ ถ้าถามด้วยความไม่แน่ใจ สมมติว่าขณะที่บีโทเฟ่นกำลังจรดปากกากลงไปนั้นเกิดจามขึ้นมาพอดี แล้วมันทำให้ปากกามันเขยັນผิดที่ไป แล้วท่านก็ไม่ได้อ่านทวน โน้ตมันผิดมา ต้นฉบับมันผิด แล้วท่านจะทำอย่างไร จะยอมเล่นทั้งที่ผิดๆ หรือ เมื่อสองสามวันนี้ มีวาทยากรที่ได้รับรางวัล และก็มาเจอโน้ตผิดเข้า วงนักดนตรียกมือถาม "จะแก้มั๊ยครับ" วาทยากรบอกว่าเอาไว้พูดกันตอนพักก็แล้วกัน เพราะฟังไม่รู้ว่ามีผิด อะไรคือของแท้ อะไรคือของเทียม อะไรคือของจริง **ของจริงคือสิ่งซึ่งอุบัติขึ้น ณ ต้นกำเนิดกระนั้นหรือ** ไม่แน่เสียแล้ว ผมถึงบอกวิชาประวัติศาสตร์เป็นวิชาที่ดี คือตรวจสอบไปหมดเลยว่า เชื่อได้หรือที่เขาว่าเล่ามาจากปากคนที่ได้เห็นความจริง ถ้าคนเดียวเล่าเชื่อได้หรือมันอาจจะต้องมีหลักฐานอื่นที่มาโต้แย้ง และในที่สุดก็ต้องเลือกหลักฐานที่มีเหตุมีผลที่สุด ของไทยเรา วิชาตีมหาศาลที่ไม่มีวัฒนธรรมหลายหลาก ดนตรีไทยบอกกล่าวกันด้วยปาก เมื่อวันศุกร์ที่แล้ว มีรายการดนตรีที่น่าสนใจมากที่ศูนย์มนุษยวิทยาสิรินธร ผมคิดว่าไม่ช้าไม่นาน เราจะต้องพูด

ว่าถนนทุกสายมุ่งไปที่ตลิ่งชัน โดยเฉพาะตลิ่งชันชั้นแปด เขาพูดกันถึงเรื่องผลงานของพระยาเสนาะดุริยางค์ ซึ่งต่อมาก็มาสืบทอดสำนักไว้ที่คณะศิลปกรรม เราถ่ายทอดกันมาจนไม่รู้ว่ต้นกำเนิดคืออะไร จะถามถึงต้นกำเนิดของเพลงนี้แม้แต่พระยาเสนาะฯ ก็ต้องไปตามลูกศิษย์พระยาเสนาะฯ คนหนึ่งอาจจะพูดว่าท่านเล่นอย่างนี้ อีกคนหนึ่งอาจจะบอกว่าท่านเล่นอีกอย่างก็ได้ เพราะท่านเล่นสองวันอาจจะไม่ตรงกันก็ได้ แล้วก็กล่าวกันอยู่เสมอว่าเพลงไทยที่ท่านได้ยินอยู่ทุกวันนี้มันไม่ใช่ของดีที่สุดหรอก ของดีที่สุดท่านอาจารย์จะหวนหาไว้ และไม่บอกใคร แล้วท่านก็ไม่แสดง ใจที่อัดเสียมาก็ไม่ใช่ มันจึงเกิด myth of origin ซึ่งพิสูจน์ไม่ได้ ความหลังเกิดจากสิ่งที่เราไม่รู้ สิ่งซึ่งเราไม่สามารถจะพิสูจน์ได้ว่าจริง ความหลังเกิดจากศรัทธาและจินตนาการ จินตนาการแปลว่าเมื่อสมัยก่อนเขาเล่นดีกว่านี้มากมายนัก แล้วอาจารย์ท่านหวงวิชา ท่านก็จะไม่ถ่ายทอดสิ่งเหล่านี้ให้ เพราะอย่างนั้นตรงนี้ที่ผมกำลังจะพูดก็คือว่า ที่เขาสอนเรื่องว่าให้ทำ critical edition พยายามเอาต้นฉบับตัวเขียนต้นฉบับซึ่งเรียกว่าเวอร์ชันเอ เวอร์ชันบี เวอร์ชันซี ต้องมานั่งเทียบกัน มันเป็นความพยายามที่น่าสรรเสริญที่จะกลับไปหาต้นตอ โดยเหมาเอาว่าต้นตอนั้นคือความจริง อาจจะไม่ใช่ก็ได้ แต่ว่าถ้าไม่มีความพยายามเหล่านี้ วิชาการของเราจะอ่อนแออย่างนี้เสียด้วยซ้ำ

ตัวอย่างที่ 2 เป็นคำถาม ถามว่านี่คือเรื่องจริงหรือนิยาย ตัวอย่างเมื่อก่อนหน้านี้ตั้งชื่อว่าเทพปกรณัมว่าด้วยเรื่องต้นกำเนิด หนุมเออร์มันชอบท่องเที่ยวแบบประหยัด ก็โบกรถ เมืองไทยทำไม่ได้นะโดนจี้ ก็โบกรถขอขึ้นฟรี วันหนึ่งก็เดินทางไปในประเทศฝรั่งเศสก็มีชายปลายมัสยิมวัยรับขึ้นรถ นอกจากสัญญาว่าจะไปส่งที่จุดหมายแล้ว กลับบอกว่าคืนนั้นอนที่บ้านฉันก่อนไหมละ แล้วก็หาข้าวหาปลาให้กิน เมื่อเข้าไปในบ้านของชายคนนั้น ก็มีห้องว่างอยู่สามห้อง ชายคนนั้นเป็นชาวฝรั่งเศสและก็บอกกับชายหนุมเออร์มันว่าเลือกเอาสิจะเอาห้องไหนก็ได้ ว่างทั้งสามห้อง เติงก็ว่างอยู่ ก็ถามว่าทำไมไม่มีใครมานอนเลย นี่มันห้องลูกชายฉันเอง ฉันมีลูกชายสามคนถามว่าลูกชายไปไหน ลูกชายตายหมดแล้วในสงคราม ลูกชายตายไปแล้วในสงครามทั้งสามคน แปลว่าเออร์มันฆ่า แต่ว่าชายฝรั่งเศสคนนี้ ไม่ใช่เป็นพุทธ แต่รู้เรื่องอภัยทาน สามารถที่จะข่มใจตัวเอง และเวลาที่เรารับคนขึ้นมา เราไม่รู้ว่เขาชาติอะไรหรอกเพราะเขาไม่ได้โบกรถ เขารับชายหนุมคนนี้ขึ้นมาแล้วก็รู้ว่เป็นชาวเยอรมัน นี่มันลูกของศัตรูนี้ ของเราไม่ได้ แม้แต่ลูกเขยเล่นหัวกูก็ได้ พูดอย่างนี้เด็กสมัยนี้ไม่รู้เรื่อง เพราะฉะนั้นตรงนี้ผมก็ถามว่า เรื่องที่ผมเล่านี้ ถ้ามันเป็นเรื่องจริง ท่านรู้สึกอย่างไร ถ้ามันเป็นวรรณกรรม ท่านจะรู้สึกอย่างไร ต่างกันไหมว่ ถ้าเรื่องนี้เป็นเรื่องจริง มันจะมีความหมายอย่างหนึ่ง มีคุณค่าอย่างหนึ่ง ถ้าเป็นเรื่องสมมติ เป็นเรื่องวรรณกรรมที่แต่งขึ้น มันจะมีความหมายอีกอย่างหนึ่งและอีกระดับหนึ่ง ทั้งไว้เป็นคำถาม

ต่อไปหัวข้ออันนี้แปลกประหลาด ตั้งชื่อว่า กวีสร้างโลกก่อนพระเจ้าเสียอีก ในบทความของผม ผมเอ่ยไว้ในหน้าที่ 13 มีนิสิตทั้งปริญญาโทและปริญญาเอกอยู่ที่นี่ใช้ไหมครับ ผม

ขอเตือนอะไรไว้อย่างหนึ่ง อย่าได้เขียนบทความอย่างที่ผมเขียนเป็นอันขาด ห้ามเขียนนะครับ ต้องมีทฤษฎีเยอะๆ ต้องมี quote คำว่า postmodern หลุดอยู่ตรงนั้นนิดตรงนั้นหน่อยหรือ poststructuralism ต้องอ้างชื่อ "แควรีดา" และต้องอ้างชื่อ "ฟูโก" ถ้าเจอ สปีแคว ซึ่งมาเมืองไทยแต่ไม่มีใครรู้ มาพูดที่เมืองไทยเมื่อเกือบ 2 ปีที่แล้วพูดดีด้วยแต่ไม่มีใครไป เพราะคิดว่ามหาวิทยาลัยเอแบคเป็นคนจัด แล้วทำไมสปีแควถึงจะมาที่เอแบค โลกมันเป็นอย่างนั้น ละครเรื่องหนึ่งของมหาวิทยาลัยเยอรมันชื่อ "ซิลเลอร์" ชื่อ "วิลเฮล์ม เทล" เราเรียกเป็นภาษาอังกฤษว่า "วิลเลียม เทล" ที่รู้จักคือเพลงใหม่โรงจากอุปรากรเรื่อง วิลเลียม เทล ของ รอสินี แต่ซิลเลอร์เขียนเรื่องนี้เอาไว้ด้วยการที่ว่าไปอ่านหลักฐานที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์วิล พูดคำว่าประวัติศาสตร์นี้ก็ต้องตั้งเงื่อนไขอีกแล้ว เป็นประวัติศาสตร์ที่มาจากตำนาน เป็นตำนานการสร้างชาติสวิต คือการต่อต้านจักรพรรดิของราชวงศ์ฮับส์บูร์ก แล้วก็ประกาศอิสรภาพ เขียนไปตีมากจนว่าภาพที่ซิลเลอร์บรรยาย รวมทั้งสถานที่ทั้งบรรยายภาค ขณะนี้เป็นสถานที่ท่องเที่ยวไปแล้ว ไปเดินตามก้อนหินตรงนี้ วิลเฮล์ม เทล กระโดดขึ้นมาบนก้อนหินก้อนนี้ กระโดดลอยขึ้นไปบนหน้าผา ซึ่งความจริงมันเป็นไปไม่ได้ ซิลเลอร์ เขียนแล้วคนเชื่อ ศรัทธาสามารถจะทำให้เขาเชื่อนี้ได้ เกิดความศรัทธาจนกลายเป็นว่าต่อไปนี้มีการจัดมหกรรมทุกปี เป็นวันซึ่งแสดงความเป็นชาติของชาวสวิต ทั้งๆ ที่เขาหลายภาษาและหลายเชื้อชาติ ถามว่า ซิลเลอร์ไปเห็นมาด้วยตัวเองหรือเปล่า ตอบว่าไม่เคยไปเลย แต่เขียนขึ้นด้วยจินตนาการ จากฟังคนเขาเล่าบ้าง จากหลักฐานเกร็ดที่เป็นตำนานบ้าง เขียนขึ้นมาแล้วมันเกิดความสมจริงถึงขนาดที่ว่าคนเป็นจำนวนมากเชื่อ และชาวสวิตเลยเอาละครของซิลเลอร์ไปหนุนความรักชาติของเขาเอง มีท่านผู้หนึ่งเขียนไว้แปลกประหลาดมาก เขาบอกว่า ซิลเลอร์เขียนละครเรื่องนี้เมื่อปี ค.ศ.1804 เขาก็เลยตั้งข้อสังเกตไว้แบบนี้ว่า เป็นไปได้ว่าดินแดนตอนกลางของสวิต นั้น พระเจ้าทรงสร้างขึ้นหลังจาก ค.ศ. 1804 อันเป็นปีที่เรื่องวิลเฮล์ม เทลอุบัติขึ้น และพระเจ้าก็คงถือบทธละครที่เป็นต้นฉบับซึ่งออกแสดงครั้งแรกที่นครไวมาร์นั้นไว้ในพระหัตถ์ของพระองค์ด้วยเหมือนดูถูก ดูถูกกระทั่งว่าพระเจ้ากับซิลเลอร์ใครใหญ่กว่ากัน พระเจ้ายังต้องฟังซิลเลอร์เลย ไม่เช่นนั้นไม่มีประเทศสวิตกระนั้นหรือ ถามว่าอะไรคือความจริง ตรงนี้ยุ่งแล้ว นี่คือการวรรณกรรมที่สร้างด้วยจินตนาการ บทละครที่สร้างขึ้นด้วยจินตนาการ มีความสมจริงสูงเสียจนสามารถที่จะก่อให้เกิดศรัทธาได้ เพราะฉะนั้นในบางครั้งพวกผมไม่ได้ไปตรวจสอบว่าอะไรมันเหมือนกับโลกแห่งความเป็นจริงหรือเปล่า แต่ว่าสิ่งเหล่านั้นมันมีความสมจริงพอที่จะสร้างความประทับใจให้แก่เราได้หรือไม่ มันเป็นความเป็นจริงอีกระดับหนึ่ง อีกแบบแผนหนึ่ง ผมเขียนเอาไว้แล้วในบทความนี้

คิดขึ้นมาได้ ลืมไปว่าเวทีนี้เมื่อผมขึ้นครั้งที่แล้ว ผมไม่ได้มาพูด ผมมาร้องเพลง บางท่านก็คงจำได้และคงจะบอกว่าทีหลังอย่างร้องอีกเลย มันมีเพลงภูกระดึงซึ่งผู้คนติดอกติดใจกันมาก ผมอ้างไว้ในหน้า 14 คือบรรยายได้ตีจนคนเดินขึ้นภูกระดึงตามเพลงนี้กันไปมากมาย แล้วก็ไปถามคนแต่งว่าที่คุณไปเห็นมามันตอนไหน อย่า ท่านที่เป็นกวีอย่าได้ทำอย่าง นาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ เรื่อง

เขียนแผ่นดิน อีกเป็นอันขาด เขาพยายามจะเอาควินิพนธ์ไปทำหน้าที่แทนภาพถ่าย ซึ่งมันเป็นไปไม่ได้ แล้วก็เลยเขียนงานที่แปลกที่สุดเท่าที่เคยเขียนมา แล้วกำลังจะเขียนต่อไปอีก ไม่เชื่อนักวิจารณ์ก็แล้วไป เพลงภูกระดึงนั้น คนที่เขียนไม่เคยไปภูกระดึงเลย เขาสารภาพว่าไม่เคยไปเลย ทั้งสองคน ทั้งคนเขียนทำนองและคนเขียนคำร้อง แต่วามันมีความสมจริงที่สร้างภาพขึ้นมาจนคนเกิดติดอกติดใจภูกระดึงขึ้นมา ก็มีอีกเพลงหนึ่ง เพลงชื่อ "บ้านนา" สามเป็นชาวนา ภรรยาก็เป็นชาวนา ภรรยาอย่างนี้หายากแล้ว ทำกับข้าวไว้รอสามี เดินทางกลับมาแล้วภรรยาทำกับข้าวเหล่านี้นี้ไว้ ท่านที่ทำกับข้าวเป็น ลองฟังดูว่ากับข้าวอย่างนี้มันสมควรจะทำหรือไม่ ผู้หญิงเขาก็ร้องว่าทำทางฟัดหิ้วข้าว น่องแกงถั่วฟักยาวน้ำพริกมะขาม แกงถั่วฟักยาวก็ไม่บอกว่าแกงอะไรนะ บังเอิญมันไม่ลงตัว ต้องใส่ไปอีกโน้ต ไม่อย่างนั้นเดี๋ยวเพลงจะล่ม ผมเดาว่าแกงส้ม สมมติว่าเป็นแกงส้ม ถั่วฟักยาวและน้ำพริกมะขาม มันออกเบรียวทั้งสองทาง ซึ่งตำราพ่อครัวหัวป่าก์แม่ครัวหัวป่าก์เขาไม่ให้ทำ ผู้ชายเขาบอกดีสิน้องต้องกินหลายชาม ผู้หญิงก็ร้องตอบมะเขืองามจิ้มกับหลนปลา ลองดูนะครับว่า 1. แกงส้ม 2. น้ำพริกมะขาม 3. หลนปลา เข้าไปอีก 3 อย่างมันไม่ไปด้วยกันครับ แต่ว่าในเพลงนี้ ความจริงซึ่งมันอยู่ในเพลง กับความจริงซึ่งมันอยู่ในชีวิตจริง มันไม่จำเป็นต้องเหมือนกัน แต่ตรงนี้ร้องแล้วมันเพราะ น้ำลายไหลทุกที แล้วก็ทำให้ตอนเย็นต้องกลับบ้าน

เรื่องต่อไป หัวข้อว่า **ของเถื่อนคือของแท้** ผมจะไม่บอกว่าปั้มน้ำมันปั้มน้ำมันอยู่ที่ไหน เดียวคนจะไปแย่งซื้อน้ำมันจากปั้มนี้นี้กัน มีปั้มในซอยแห่งหนึ่งแถวบ้านผม ขึ้นชื่อนักหนาว่าน้ำมันดี มีหน้าขายยังถูกกว่าที่อื่นลิตรละ 30 สตางค์ ทดลองกันมาหลายคนแล้ว ที่ซื้อน้ำมันเต็มราคา วิ่งไปแล้วเครื่องน็อก ขณะนี้ไว้ใจไม่ได้เลยเขาป่นอะไร แต่น้ำมันจากปั้มนี้นี้ ลองไปเติมแล้ววิ่งฉิวเลย ไม่มีข้อบกพร่อง เครื่องยนต์ไม่พัง รดผมอยู่ได้ 10 กว่าปีทุกคัน แต่น้ำมันเหล่านี้มันขายได้ยังไงต่ำกว่าราคาดตลาดถึง 30 สตางค์ คำตอบก็คือ เป็นที่รู้กันว่าเจ้าของปั้มน้ำมันเป็นผู้มีอิทธิพล และน้ำมันนี้เถื่อนอย่างแน่นอน คำกล่าวขานก็คือว่า จงไปเติมน้ำมันที่ปั้มนี้นี้เถอะ เพราะมันเป็นน้ำมันเถื่อนที่แท้จริง เป็นน้ำมันเถื่อนที่แท้จริง เพราะฉะนั้นความจริงตรงนี้ คนอื่นจะเชื่อว่ามันไม่เถื่อน สิ่งที่ไม่เถื่อนกลับกลายเป็นสิ่งที่ไร้คุณภาพ สิ่งที่ไม่เถื่อนเป็นของจริง เป็นของที่มีคุณภาพ ของจริงกับของเถื่อนที่แท้จริง อะไรมันจะมาเทียบกันได้ยังไง ถ้าสังคมไทยทั้งหมดวิ่งไปซื้อน้ำมันเถื่อนซึ่งเป็นน้ำมันจริง แล้วสังคมจะเป็นยังไง เพราะฉะนั้นข้อพิจารณาในตรงนี้ มันจึงเป็นข้อพิจารณาว่า พลเมืองดีต้องทำอะไร ไม่ใช่พลเมืองดีไปหาน้ำมันเถื่อนที่แท้จริง ฉะนั้นของเถื่อนคือของแท้ อย่าไปเชื่อทั้งสองอย่าง ต้องไตร่ตรองพิจารณาให้ดี

ประเด็นต่อไป **พันธนาการของสัญนิยม** บางครั้งเราไม่ค่อยเข้าใจ คนที่สอนวรรณกรรมอาจจะไปเจอผู้อ่านบางคนที่เขาบอกว่า เวลาคนที่เขาเล่าเรื่องแล้วใช้คำว่าข้าพเจ้าหรือผม ไปบอกเลยว่าคนๆ นั้นคือ นายปราบดา หยุ่น มันไม่ใช่ มันเป็นตัวละครสมมติที่เป็นผู้เล่าเรื่อง ตรงนี้ก็ยุ่งเหมือนกันว่าอะไรคือของจริง อะไรคือตัวจริง ถ้าพูดถึงว่าสัญนิยมเป็นหลักการ ผู้ที่ยังไม่ค่อยเข้าใจ

อาจจะยึดหลักการนี้มากเกินไป ซึ่งทำให้พวกเราที่เป็นนักวิชาการต้องคอยเตือนสติอยู่ตลอดเวลา เช่นถามว่า หลังน้ำตาจริงๆ กับหลังน้ำตาด้วยการแสดง ต่างกันอย่างไร รายการยูบีซีของ 34 แล้วออกมาเป็นช่อง 35 นั้น มีส่วนที่ดีหลายตอน อย่างการวิจารณ์เพลงดี ส่วนที่ผมทนไม่ได้คือเอาน้ำตามาเป็นสินค้า อันนี้ถือว่า bad test ผมมาจากโลกของวรรณกรรม มาจากโลกของวรรณคดี ของศิลปะ ถ้าผมเห็นคนขึ้นเวทีแล้วก็หลังน้ำตา ไปจนถึงทำให้ผมหลังน้ำตาตามได้ ผมเกิดความชื่นชมยินดี แต่ผมคิดว่าน้ำตาในชีวิตจริงเป็นเรื่องส่วนตัว ไม่ใช่เรื่องที่จะมาทำเป็นสาธารณะ อะไรคือความจริง น้ำตาจริงกับน้ำตาที่เกิดจากการแสดงซึ่งเป็นน้ำตาปลอม ต่อไปจะต้องเป็นน้ำตาดาวหรือน้ำตาดารา ซึ่งมันมีหลายขั้นตอนเหลือเกิน จะเอาเรื่องของความจริงเข้าไปเติมได้อย่างไร ลูกศิษย์ผม เขาเคยเล่นละครเรื่องจุฬาทรีคูณ ได้สถานที่ดีมาก เล่นบนเกาะแห่งหนึ่งกลางสระแก้วที่พระราชวังสนามจันทร์ ตรึงคนดูจนกระทั่งวินาทีสุดท้าย นางเอกชื่อดาราราย กระโดดน้ำตาย ในเรื่องเขาว่าโดดลงไปที่จุฬาทรีคูณ ซึ่งแม่น้ำสามสายมาบรรจบกัน มันเป็นตำนานที่พนมเทียนเอามาเขียนเอาไว้ ตีตู่กันมาก เพลงจุฬาทรีคูณก็ดังจนทุกวันนี้ 50 ปีไปแล้วก็ยังดัง ตอนสุดท้ายเขาคิดขึ้นมาได้ว่าต้องทำให้มันเหมือนจริง พอนางเอกเดินกลับไป เรื่องก็จะจบแล้ว นางเอกไปกระโดดน้ำตาย คนก็รู้ว่านางเอกไปกระโดดน้ำตาย เขาก็หาตัวสตั้นท์ตัวหนึ่งมา แล้วก็กระโดดตุ้มลงไปในสระ อารมณ์ที่เราคล้อยตาม อารมณ์ที่มันซึ้งกับเรื่องจุฬาทรีคูณ ทุกคนหัวเราะขึ้นมา เรื่องนั้นฟังไปเลยครับ เพราะเขาต้องการจะทำให้จริง ให้มันใกล้กับความจริงที่สุด เพราะฉะนั้น ผมจึงแยกว่า ความจริงในศิลปะกับความจริงในโลกแห่งความเป็นจริงนั้นมันไม่ตรงกันครับ

จบสุดท้ายด้วยหัวข้อสุดท้าย หัวข้อว่า *วิทยาศาสตร์คือพันธมิตร* สิบกว่าปีมาแล้ว หนังสือพิมพ์ฉบับหนึ่งกล่าวอ้างว่า ได้ไปค้นพบบันทึกประจำวันของฮิตเลอร์ เป็นข่าวที่ฮือฮามาก แล้วมีหลักฐานมาให้ดูเป็นปี่งเลย ว่า นี่คือบันทึกประจำวันของฮิตเลอร์ ทำท่าทางว่ามันเป็นสมุดซึ่งหลุดๆ ลูยๆ อ่านดูในนั้นแล้ว เหตุการณ์มันตรงกับที่นักประวัติศาสตร์เขาจดกันไว้ ไปสอบถามศาสตราจารย์หลายคน ซึ่งได้อ่านบางตอนจากที่เขาว่าเป็นบันทึกของฮิตเลอร์ ท่านศาสตราจารย์เหล่านั้นก็บอกว่าใช่แน่ เพราะว่าไตร่ตรองด้วยเหตุผลแล้ว เอาหลักฐานอื่นมาเทียบแล้ว สำนวนมันก็เหมือนฮิตเลอร์ เพียงแต่ไม่ได้ยินเสียงเท่านั้น เพราะเสียงฮิตเลอร์เลียนยากเพราะเสียงแบบบันทึกประจำวันของฮิตเลอร์อันนี้จะตรวจสอบอย่างไรคนเขาถกเถียงกันอยู่ ในท้ายที่สุด ก็ส่งตัวเล่มสมุดเหล่านั้นไปให้สำนักทดสอบทางวัสดุที่กรุงเบอร์ลิน และผมเพิ่งไปได้ฟังผู้อำนวยการสำนักทดสอบ ท่านเป็นคนเดียวที่มาประชุมกับนักมนุษยศาสตร์ที่เยอรมัน และเป็นคนเดียวที่พูดรู้เรื่อง นอกจากนั้นพูดไม่รู้เรื่องเลย พูดเฉพาะเรื่อง secondary literature คือเอกสารทุติยภูมิ ข้าพเจ้าได้สำรวจเอกสารทุติยภูมิมาแล้วเป็นจำนวน 80 เรื่อง ภาควิชาใจมาก ท่านผู้นั้นบอกว่า ฟังข้าพเจ้าสักหน่อยได้มั๊ย เขาไม่ให้แม้แต่เวลาจะ lecture ให้แก่อภิปรายแค่ 10 นาทีเท่านั้น วันนี้ให้ผมตั้ง 45 นาที ผมใช้ไม่ถึง เขาก็เอาวัสดุเหล่านั้นไปสำรวจแล้วพูดออกมาจากใจตัวที่ว่า เป็นกระดานนั้น แล้ว

ก็ไปทดสอบด้วยมาตรฐานทางวิทยาศาสตร์ ผลปรากฏว่าวัสดุที่ใช้ทำนั้นว่าเป็นบันทึกของฮิตเลอร์ นั้นเป็นสารโพลีเมอร์ ฮิตเลอร์ครองอำนาจตั้งแต่ 1933 ถึง 1945 สารโพลีเมอร์คิดได้เมื่อปี 1954 บอกอยู่ใต้งๆ แล้วว่าปลอม ศาสตราจารย์ทั้งหลายก็ไปตั้งสมาคมกัมหนานานาชาติตั้งแต่นั้น เป็นต้นมา เพราะฉะนั้นตรงนี้ก็ถือว่า มันสำคัญไหมที่จะต้องรู้ว่าบันทึกของฮิตเลอร์เป็นของจริง หรือของปลอม กรณีนี้มันชวนคิด เราจะอ่านบันทึกของฮิตเลอร์ว่าเป็นวรรณกรรมได้หรือไม่ เพราะมันเป็นเรื่องที่สำคัญมากที่น้ำจะรู้ว่าเป็นของจริงหรือของปลอม นานๆ ครั้งจึงจะมีสุรกายเช่นฮิตเลอร์ สามารถจะครอบครองเป็นจำนวนมากได้เป็นเวลาถึง 12 ปี ถึงจนถึงวันนี้ก็ยังถกเถียงกันอยู่ว่า จิตวิทยาของคนเหล่านั้นเป็นอย่างไร ทำไมจึงถูกครอบได้ง่ายถึงขนาดนั้น ถ้าได้รู้ว่าจะอะไรเป็นจริง อะไรเป็นของปลอมแล้ว มันมีนัยสำคัญหรือไม่ว่าในอนาคตเราจะไม่ผิดพลาดอีก รับสารภาพเสียเถอะครับว่าวิชามนุษยศาสตร์อาจจะทำอะไรได้มากก็ตาม มันจะมาถึงเส้นพรมแดนตรงนี้ที่เรายอมรับว่าเราต้องพึ่งคนอื่น และถ้าหันไปพึ่งวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในบางกรณี เราจะได้คำตอบที่ชัดเจน ซึ่งเป็นคำตอบซึ่งจะช่วยให้เราสร้างปัญหา คลายปมปัญหา ซึ่งเราใช้แต่เพียงตรรกของเรานั้นไม่ได้ จบลงด้วยคำสารภาพว่า ข้อจำกัดของมนุษยศาสตร์มีมากมายนัก อย่างผองจนเกินไป

อ.สุวรรณา: เราได้เห็นแล้วว่า ความจริงทางมนุษยศาสตร์มันซับซ้อน อาจารย์ก็ได้ให้ทั้งคำถามที่ให้เห็นถึงพลังของมนุษยศาสตร์และข้อจำกัดไปพร้อมๆ กัน กราบเรียนเชิญอาจารย์มารด ค่ะ

รองศาสตราจารย์ ดร.มารด ตามไท

นมัสการพระคุณเจ้า ท่านผู้ร่วมสัมมนาทุกท่าน ตอนเปิด ท่านผู้อำนวยการ สกว. ก็พูดเทียบมนุษยศาสตร์กับวิทยาศาสตร์ ก็บอกว่ามีความมั่งคั่งอยู่ในวิทยาศาสตร์ด้วย จริงๆ แล้วความระแวกกันระหว่างมนุษยศาสตร์กับวิทยาศาสตร์นั้นน้อยมากเมื่อเทียบกับความระแวกระหว่างศิลปะกับปรัชญาซึ่งอยู่ภายในมนุษยศาสตร์เอง สิ่งที่ผมได้รับมอบหมายให้มาพูดในวันนี้คือ จะฉายภาพปรัชญาให้เห็นอย่างเดียว การใช้เหตุผลในปรัชญา ความจริงในปรัชญาลักษณะต่างๆ ของมัน ที่นี้บางคนบอกว่าปรัชญาเป็นวิชาวางอยู่บนพื้นฐานของการใช้เหตุผล ถ้ามันจริงว่าคุณลักษณะสำคัญที่สุดของมนุษย์คือการใช้เหตุผล ถ้าจริงอย่างที่บางคนเคยเสนอ เพราะว่าสัตว์อื่นๆ ก็เปิดหูเปิดตา มีประสาทสัมผัสทั้งห้า ถ้าอย่างนั้น วิชาที่เป็นมนุษยศาสตร์บริสุทธิ์ที่สุดก็คือคณิตศาสตร์ จริงๆ แล้ว ก็ไม่ใช่อะไรที่ซับซ้อนซึ่งเราเรียกว่ามนุษยศาสตร์ถ้าเราจะยึดหลักเหตุผลล้วนๆ นะครับ แต่สิ่งที่ผมจะพูดเกี่ยวกับวิชาปรัชญาคือ จะชี้ให้เห็นว่า รูปแบบของการใช้เหตุผลในปรัชญามีหลากหลายมาก และไม่ใช่เป็นอย่างที่ปกติจะคิดกัน คือเวลาจะพูดถึงเรื่องความจริงในปรัชญามันมีปัญหายุ่งอย่างหนึ่งที่ต่างจากวิชาอื่นคือว่า ความจริงเองเป็นหัวข้อหนึ่งใน

ปรัชญา วิชาอื่นจะไม่มีว่าความจริงเป็นหัวข้อหนึ่ง เพราะฉะนั้นในปรัชญาก็จะมีทฤษฎีต่างๆ เกี่ยวกับความจริง อันนี้ผมกำลังพูดถึงสายปรัชญาที่คิดว่าพูดเรื่องความจริงได้ ไม่ใช่สายที่อย่างที อ.สุวรรณา บอกว่าไม่อยากจะพูดเรื่องความจริง วันนี้พูดเรื่องความจริงกัน เพราะหัวข้อคืออย่างนั้น ที่นี้ในเมื่อในวิชาปรัชญาเอง ความจริงคือ topic หนึ่งของการศึกษา มันก็สามารถเกิดความสับสนได้ เช่น ถ้าไปเอาเรื่องนั้นมาพูด ก็กลายเป็นผมจะต้องพูดถึงเรื่องความจริงเกี่ยวกับความจริง อะไรอย่างนี้ ซึ่งจะสับสนมาก และก็สับสนทั้งคู่พูดผู้ฟัง ผมว่าคงไม่ไปไหน ปัญหาหนึ่งคือว่า มีคนที่คิดว่าเรื่องความจริงในปรัชญาก็เคยชี้ให้เห็นว่า เราไม่สามารถพูดถึงเรื่องความจริงของภาษาหนึ่งในภาษานั้น ถ้าทำอย่างนั้นก็จะเกิดความขัดแย้งกับตัวเอง เพราะฉะนั้นทุกครั้งที่เราจะพูดถึงความจริงของภาษาหนึ่งต้องไปอีกภาษาหนึ่ง เรียกว่า meta-language ของภาษานั้น ถ้าไม่ทำเช่นนั้นจะหนี contradiction ไม่ได้ ในเมื่อจะพบปัญหาอย่างนี้ เวลาพูดปรัชญา ผมจะไม่พูดถึงเรื่องทฤษฎีความจริงในปรัชญา เพราะว่าจะสับสนเกินไป แต่ผมคิดว่าก็คงไม่ถูกทอดทิ้งครับ เพราะว่ามีในทัศนะอื่นๆ ในปรัชญา เวลาพูดถึงเรื่องความจริงเกี่ยวกับมโนทัศน์เหล่านั้น ก็จะครอบคลุมมโนทัศน์เรื่องความจริงด้วยเป็นตัวอย่างหนึ่ง เพียงแต่จะไม่เน้นเรื่องความจริงอย่างเดียว

วันนี้ ผมจะแยกพิจารณาออกเป็น 3 ส่วน คือ พิจารณาเรื่องการหาความจริงในตรรกวิทยา ในประวัติปรัชญา และในปรัชญาเอง ผมจะแยกพิจารณา 3 อย่าง ตรรกวิทยากับประวัติปรัชญาจริงๆ เป็นเครื่องมือที่ปรัชญาใช้ แต่เป็นเครื่องมือที่มีลักษณะปรัชญาอยู่ในการสร้างเครื่องมือ ผมถึงจะนำมาพิจารณา ผมยกตัวอย่างใน sheet ล้วนๆ ที่แจกไปว่า ในตัวอย่างของตรรกวิทยากับประวัติปรัชญา ความสัมพันธ์กับปรัชญาเอง มันจะคล้ายๆ กับฟิสิกส์กับเครื่องมือที่ใช้ในฟิสิกส์ เช่น ไซโคลตรอน หรืออะไรอย่างนี้ ในการสร้างเครื่องมือเหล่านี้ในฟิสิกส์ ต้องอาศัยความรู้ทางฟิสิกส์อยู่ด้วยเพื่อสร้าง พอสร้างเสร็จแล้วก็เอาเครื่องมือนั้นไปศึกษาธรรมชาติ แต่ตัวเครื่องมือเองไม่ใช่เป้าหมายของฟิสิกส์ อันนี้จะต่างจากอย่างสมมติในสังคมวิทยาหรือสังคมศาสตร์ที่ใช้สถิติเป็นเครื่องมือ ตอนเราไปพัฒนาสถิติ การพัฒนาสถิติไม่ต้องใช้สังคมวิทยาในการพัฒนาสถิติ เราก็พัฒนาไปเอง เสร็จแล้วเอาสถิติไปใช้ เพราะฉะนั้น ถ้าพูดถึงเรื่องสังคมวิทยา ความจริงอะไรสมมติ ก็ไม่ต้องพูดเรื่องสถิติ แต่สำหรับปรัชญาหรือฟิสิกส์ ต้องพูดถึงเรื่องเครื่องมือด้วย เพราะฉะนั้นความจริงในการสร้างเครื่องมือจะสำคัญ ผมเลยเลือกที่จะแยกออกเป็น 3 ส่วน คือ เรื่องตรรกวิทยา ประวัติปรัชญา กับตัวปรัชญาเอง ที่นี้ในวิธีที่ผมเลือกที่จะทำในทั้ง 3 ส่วนนี้ เพื่อให้เป็นรูปธรรมหน่อย คือในแต่ละส่วนผมจะมีตัวอย่างของหนังสือ ผมเลือกมาส่วนละหนึ่งตัวอย่างจากหนังสืออย่างทางตรรกวิทยา ผมก็เลือกหนังสือ *Modern Logic* ของ Hughes กับ Cresswell ส่วนที่เวลาพิจารณาประวัติปรัชญา ผมเลือกหนังสือ *The Great Chain of Being* ของ Lovejoy ส่วนที่เป็นปรัชญาเอง ผมเลือกหนังสือ *In Defense of Pure Reason* ของ Bonjour หนังสือเหล่านี้ที่เลือกมีทั้งสำคัญและไม่สำคัญ มีหลายอย่างที่ผมเลือกมาได้ แต่พวกนี้เป็นตัวแทนค่อนข้างหลัก ไม่ใช่อยู่ที่

ขอบข่ายแดนระหว่างใช่หรือไม่ใช่ ค่อนข้างคือตัวแทนหลักของส่วนนั้นของปรัชญา เหตุที่ผมเลือกอย่างนี้เพราะผมจะยกข้อความบางข้อความที่ผมคัดมาจากหนังสือเหล่านี้ เพื่อมาดูกันว่า เวลาเราจะประเมินความจริงเกี่ยวกับข้อความเหล่านี้ซึ่งอยู่ในสาขาปรัชญา จะทำอย่างไร ตัวอย่างหนึ่งคือปัญหาอย่างนี้ หลายครั้งเวลาเราพูดถึงความจริง สิ่งที่เราคิดอยู่ในหัวก็คือคำถามหรือข้อความอย่างหนึ่ง เสร็จแล้วเราจะถามว่ามันจริงหรือเปล่า แต่เวลาเราไปดูเอกสารพวกนี้ ซึ่งอยู่ในส่วนต่างๆ ของปรัชญา ไม่ว่าจะเป็นตรรกวิทยา ประวัติปรัชญา หรือปรัชญา นอกจากข้อความต่างๆ มันจะพบรูปแบบอย่างอื่น ซึ่งปกติเราจะไม่ใช่คำว่าจริงกับมัน ผมยกตัวอย่างคือนิยาม เรามักจะไม่ถามว่านิยามจริงหรือเปล่า เพราะนิยามเป็นนิยามทุกๆ ไป แต่ในที่นี้ผมจะเข้าใจอย่างนี้ว่า ถ้าเมื่อไหร่คนเสนอนิยามอะไร ไม่ใช่นิยามในทางภาษานะครับ เอนิยามในสายปรัชญา จริงๆ สิ่งที่เราเองกำลังพูดเวลานิยาม คือกำลังบอกว่า นิยามนี้สำคัญ คือทุกครั้งที่เสนอนิยามอะไร แฝงอยู่เบื้องหลังนิยามนั้นคือคำถามว่านิยามนี้สำคัญ เขาถึงเสนอ ไม่ใช่เป็นนิยามเพื่อให้พูดสั้นหรืออะไรอย่างนี้ เพราะฉะนั้นสามารถประเมินนิยามได้ในกรอบของความจริงโดยการถามว่าแล้วมันสำคัญหรือเปล่า เพราะมันเป็นข้อความไปแล้วว่านิยามนี้สำคัญ ไม่ใช่เป็นนิยามอย่างเดียว อีกอย่างหนึ่งที่จะพบบ่อยในงานทางด้านปรัชญานอกจากนิยาม ก็จะเป็นคำที่ภาษาอังกฤษใช้ว่า explication ในภาษาไทยอาจเรียกว่า การเขียนให้ชัด มันไม่เชิงเป็นนิยาม เพราะมันมีเงื่อนไขบางอย่าง แต่การทำให้ชัด ให้ concept ชัด คนก็จะถามว่าการเสนอนิยามนี้ เราจะประเมินในกรอบความจริงได้หรือเปล่า แต่ผมก็จะทำแบบเดียวกับเรื่องนิยามนะครับ ทุกครั้งที่มีการเสนอ explication บางอย่าง ผมก็จะถือว่าแฝงอยู่ก็คือการบอกว่า explication นี้เหมาะสม เพราะฉะนั้นมันเป็นข้อความจริงๆ และเราก็สามารถเอาของอย่างนี้มาประเมินได้ว่ามีลักษณะอย่างที่ต้องการหรือเปล่า ที่นี้ ถึงแม้ว่าส่วนต่างๆ หรือลักษณะความจริงที่เราจะพบไม่ค่อยเหมือนกัน แต่ก็จะมีกรอบอธิบายความจริงในทั้งตรรกวิทยา ประวัติปรัชญา และปรัชญา ที่อาศัยมโนทัศน์บางอย่างร่วมกันได้ ตอนนี้นผมจะพูดคร่าวๆ ว่ามโนทัศน์เหล่านี้ผมเข้าใจอย่างไร แต่เดี๋ยวพอเห็นรูปธรรมตัวอย่างจริงๆ อาจจะเข้าใจมากขึ้น เช่น ความจริง a priori อันนี้ก็มโนทัศน์หนึ่ง ซึ่งทุกคนคงเข้าใจดีแล้วเป็นความจริงซึ่งไม่ได้อาศัยประสบการณ์อะไรเพื่อไปตรวจสอบ อันนี้ก็ป็น category หลักอย่างหนึ่งของปรัชญาอยู่แล้ว หรือความจริงที่ผมเขียนว่าความจริงเชิงข้อความ syntactic truth ความจริงอันนี้ หลายคนนึกว่านี่คือหัวใจหรือตัวอย่างสำคัญของปรัชญา คือเป็นข้อความซึ่งสรุปมาโดยตรรกวิทยาจากข้อความอื่น ด้วยกฎบางอย่าง แล้วเราก็เรียกว่า syntactic truth เพราะมีกฎ syntax บางอย่างในการสรุป แต่จริงๆ แล้ว มันมีความจริงแบบอื่นที่ค่อนข้างสำคัญในปรัชญา เช่น semantic truth คือ เป็นความจริงซึ่งอยากจะสรุปแต่ไม่สามารถได้จากกฎต่างๆ หรือข้อสรุป เพราะมันไม่มีกฎให้ ส่วนมากมันจะใช้แสดงว่าอะไรพิสูจน์ไม่ได้ คือถ้าจะแสดงว่าพิสูจน์ได้ เราก็มีกฎการพิสูจน์ แต่มีหลายครั้งในปรัชญา เราอยากจะพูดว่าอันนี้ไม่ตามมาจากอันนั้น พอบอกไม่

ตามมา ไม่มีกฎอะไรแสดงว่าไม่ตามมา วิธีแสดงต้องไปอีกระดับหนึ่ง เดียวผมจะพูดให้ละเอียดขึ้น ที่หลัง ต้องสร้างโมเดลบางอย่าง มันกลายเป็นอยู่นอก syntax ก็กลายเป็นเรื่องความหมายและ semantic ไป ก็เป็นอีกแบบหนึ่ง

ความจริงของ explication ก็พูดไปแล้วคร่าวๆ บางครั้งเราไข่มโนทัศน์บางอย่างในปรัชญาแล้วไม่ชัด เพื่อให้ชัด คนก็ไปเสนอทำให้มันชัดขึ้น เช่นสมมติจะพูดถึงเรื่องความฉลาด ไม่รู้คืออะไร ทางด้านจิตวิทยาก็บอกฉลาดคือคะแนนเกินเท่านี้ใน IQ Test ก็คือคล้ายๆ เป็นการทำให้ชัด ที่นี้ก็ต้องประเมินว่าความจริงของข้อเสนอนี้หมายความว่าอย่างไร หรือความจริงของการตีความ การตีความศัพท์บางอย่าง วลีบางอย่าง หรือข้อความชุดหนึ่ง ก็เป็นส่วนหนึ่งของปรัชญา พอเสนอการตีความใหม่จากที่เคยเข้าใจอยู่ก่อน ปัญหาที่ตามมาว่าความจริงของการตีความแปลว่าอะไร เช่นสมมติว่าเสนอความหมายใหม่ของชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ คำถามคือการตีความที่เสนอ ประเมินยังงัย ยังงัยเรียกว่าจริงกับการตีความที่เคยเข้าใจกันมา ใช้เงื่อนไขยังงัย เช่นบางคนก็อาจบอกว่าถ้าตีความอย่างหนึ่งและภายใต้การตีความนี้ คนไปฆ่าฟันกัน เทียบกับการตีความที่ทำให้หวังโยกัน อันหนึ่งเรียกว่าจริงกว่าได้ไหม มันเป็นอีกความหมายของความจริงไปแล้ว คืออันนี้ส่วนมากเราจะใช้คำว่าเหมาะสม แต่เหมาะสมก็ต้องออกมาในลักษณะจริง เพราะว่าอันนี้ไม่ได้กำลังพูดถึงโลกธรรมชาติ เราไม่ได้กำลังไปบรรยายว่าโลกเป็นยังงัย เรากำลังบอกว่ามนุษย์อยู่กันยังงัย เพราะฉะนั้น *ความจริงของวิธีที่มนุษย์จะอยู่ร่วมกัน ก็เป็นความจริงอีกแบบหนึ่ง* นี่ก็คือมโนทัศน์ต่างๆ แต่อันที่สำคัญที่สุดที่ผมอยากจะใช้ในการอธิบายทั้งสามส่วนวันนี้ก็คือความจริงที่เป็นหมัน ความจริงที่เป็นหมันในปรัชญาทั้งสามส่วน และอาจจะในมนุษยศาสตร์ อันนี้อาจจะคือตัวที่โยงส่วนต่างๆ ของมนุษยศาสตร์ได้หรือเปล่าผมไม่แน่ใจ ผมจะพูดแต่ปรัชญา

ความจริงที่เป็นหมัน คือ ความจริงที่ไม่ก่อให้เกิดความจริงอื่น คือมันจริง มันไม่เท็จ แต่มันไม่มีประโยชน์อะไร บางคนก็จะเรียกว่าไม่สำคัญ ก็กลายเป็นมีเรื่องความจริงที่สำคัญ แต่ผมจะใช้ concept ของความจริงที่เป็นหมันเป็นตัวอย่าง ผมยกตัวอย่าง เมื่อเทียบ concept ของความจริงที่เป็นหมันในทั้งตรรกวิทยา ประวัติปรัชญา และปรัชญา คร่าวๆ ก่อนที่จะเข้ารายละเอียดของแต่ละส่วน เช่น ในตรรกวิทยา ง่ายเหลือเกินที่จะเขียนสิ่งที่จริง แบบฝึกหัดทุกข้อที่คนเรียนตรรกวิทยาทำ เป็นความจริงทั้งสิ้นถ้าทำถูก พิสูจน์ทฤษฎีบทในตรรกวิทยาระบบต่างๆ คือความจริงมันหาง่าย และไม่ใช่ความจริงที่หาง่ายอย่างเดียว และเป็นความจริงที่คนอื่นพบมาแล้ว มัน original ก็ง่าย เพราะมันผลิตได้เป็น infinity และแน่นอน เราสามารถผลิตได้นับไม่ถ้วนที่คนอื่นไม่เคยผลิต คอมพิวเตอร์ก็ทำได้ ก็ผลิตไปเรื่อย ใช้กฎการพิสูจน์ เพราะฉะนั้น การหาความจริงและความจริงที่ใหม่ ก็ง่ายเหลือเกินในตรรกวิทยา แต่ความจริงเหล่านี้ไม่ได้มีประโยชน์อะไร

ที่นี้ ในประวัติปรัชญา มีความจริงที่เป็นหมันหรือไม่ ก็อาจมีการไปหา historical fact บางอย่าง ซึ่งไม่มี contribution ในการอธิบายอะไรทั้งสิ้น บางคนอาจจะบอก ทุกอย่างที่เราพบก็สำคัญ

หมด แต่ถ้าพบแล้วมันไม่นำไปสู่อะไร มันเป็น category ของความจริงอีกแบบได้รีเปล่า ถ้าทางปรัชญาเองนี้มีมากมาย concept ของความจริงที่เป็นหมันในปรัชญา ปกติเราเรียกกันว่า straw man argument straw man คือสร้างหุ่นฟางขึ้นมา เพื่อให้ทำลายง่าย แต่จริงๆ มันไม่มีประโยชน์อะไร เพราะหุ่นฟางไม่ได้สำคัญอะไร ไม่มีใครในโลกเชื่อเลยสักคน แต่สร้างขึ้นมาก็จะได้ให้เราเขียนอะไรได้ว่าสิ่งนั้นไม่ดี นี่ก็ลักษณะของความจริงที่เป็นหมัน

ทีนี้ ประเด็นสุดท้ายก่อนที่จะเข้าตัวอย่างของทั้งสามส่วนของปรัชญาคือ อยากจะพิจารณาว่าเวลาเราจะพูดถึงเรื่องความจริง คิดว่ามีสองอย่างที่เรากลามตัวเองได้ หนึ่ง เราจะถามว่าข้อความเหล่านี้วิพากษ์วิจารณ์ยังงัย คืองานในปรัชญาวิพากษ์วิจารณ์มันยังงัย วิธีวิพากษ์วิจารณ์งานในปรัชญาจะให้กฎเกณฑ์ของการเข้าใจว่าความจริงคืออะไร คือถ้าเป็นทางวิทยาศาสตร์การวิพากษ์วิจารณ์ส่วนมากจะคือว่า ไม่จริง หรือหลักฐานสนับสนุนไม่เพียงพอ อะไรอย่างนี้ ทีนี้วิพากษ์วิจารณ์ในปรัชญา ก็น่าจะคือมีอะไรเกี่ยวกับไม่จริง แต่ไม่จริงในความหมายที่กว้างมาก อย่างที่ผมอธิบาย เพราะฉะนั้น หนึ่ง ดูวิธีวิพากษ์วิจารณ์ และอันที่สองก็ดูวิธีตรวจสอบ พิสูจน์ยืนยันสนับสนุน วิธีสนับสนุนข้อเสนอในปรัชญา ก็จะชี้ให้เห็นว่าความจริงในปรัชญาเป็นยังงัย เวลาเราจะตรวจสอบความจริง บางครั้งมันก็ต้องตรวจสอบ relative กับจุดมุ่งหมายของผู้ที่เขียนหรือเปล่า เช่น ถ้าอ่านวิทเกนสไตน์ ถ้าวิทเกนสไตน์บอกว่าการตอบคำถามของนักปรัชญาคือการรักษาโรค คือมันมีโรคต่างๆ แล้วเราทำให้มันหาย วิทเกนสไตน์ก็เชื่ออย่างนั้น งานของเขาก็คือพยายามชี้ให้เห็นถึงวันเห็นวิธีออกจากขวด ก็แปลว่าความจริงคืออะไร ความจริงในที่นี้ก็กลายเป็นต้องเข้าใจว่าโรคหายหรือยัง งานปรัชญาที่ทำให้คนหายเป็นโรคก็กลายเป็นงานที่จริง ถ้าอ่านแล้วยังเป็นโรคต่อก็แปลว่าไม่จริงถ้าเอาจุดมุ่งหมายอย่างนี้ เพราะฉะนั้นบางทีมันก็ขึ้นอยู่กับจุดมุ่งหมาย ทีนี้ ขอพิจารณาตัวอย่าง อันนี้ผมจะต้องขอให้ดูตามเอกสาร เพราะเกรงว่าถ้าพูดเฉยๆ อาจจะตามไม่ทัน เพราะว่าผมใช้วิธียกตัวอย่างในแต่ละส่วนทั้งตรรกวิทยา ประวัติปรัชญา กับปรัชญา และจะพูดถึงตัวอย่างที่ยกบางข้อความว่าอย่างนี้จริงแปลว่าอะไร ทำยังงัย เพราะฉะนั้นคำถามตอนนี้อาจจะถามว่าแต่ละเล่มที่ยกมา ข้อความเหล่านี้จริงอย่างไร ประเมินยังงัยว่าจริง ก็เอาตรรกวิทยาก่อน

ผมได้อธิบายคร่าวๆ ไปแล้วตอนพูดถึงเรื่อง syntactic truth ว่าบางคนเข้าใจว่าความจริงในตรรกวิทยาก็คือสิ่งซึ่งพิสูจน์ได้หรือสรุปได้จากข้ออ้างบางอย่าง ก็เป็นทฤษฎีบทในตรรกวิทยา แต่ทีนี้มีหลายอย่างในตรรกวิทยาซึ่งไม่สามารถพิสูจน์ได้อย่างที่ผมบอก แต่จะต้องแสดงว่าพิสูจน์ไม่ได้ และเวลาเราอยากแสดงว่าพิสูจน์ไม่ได้ เราก็จำเป็นที่จะต้องหาวิธีอื่น วิธีอื่นคือต้องสร้างรูปแบบจำลอง สมมติว่ามีข้อความ 2 ชุด และเราอยากจะทำข้อที่ 2 พิสูจน์ได้จากชุดแรก นั่นคือจริง ความจริงก็คือการที่พิสูจน์ได้ เราก็พิสูจน์ไป แต่สมมติเราอยากจะทำข้อที่ 2 พิสูจน์ไม่ได้ และข้อความที่บอกว่าพิสูจน์ไม่ได้ก็คือความจริงอย่างหนึ่งในตรรกวิทยาว่ามันพิสูจน์ไม่ได้ ทีนี้แสดงความจริงอันนี้ยังงัยว่าพิสูจน์ไม่ได้ ก็ไม่สามารถแสดงด้วยวิธีพิสูจน์ว่าพิสูจน์ไม่ได้ เพราะมันอยู่อีกระดับ

หนึ่ง วิธีแสดงก็กลายเป็นต้องไปสร้างรูปแบบจำลองที่เรียกว่า model เพื่อชี้ให้เห็นว่าตัวข้ออ้างมันจริงในอันหนึ่ง อีกอันหนึ่งมันเท็จ ที่นี้ปัญหาทั้งหมดตรงนี้ก็กลายเป็นว่ารูปแบบจำลองนี้ในตรรกวิทยาสร้างขึ้นมาแล้วมันอาศัยความจริงจากที่ไหน บางครั้งเราใช้รูปแบบจำลองในโลกธรรมชาติ จงแสดงให้เห็นว่าข้อความนี้พิสูจน์ไม่ได้จากข้อความนั้น และมันเป็นสัญลักษณ์หมด เราก็มาตีความในโลกของเรา สมมติว่าในห้องนี้มีคน 10 คน และใน 10 คนนี้ 5 คนนี้รู้จัก 5 คนโน้น อีก 2 คนเป็นพี่น้องกัน แล้วแปลว่าคนนี้จะพี่น้องกับคนนั้นหรือเปล่า แล้วเราก็ไปแสดงว่าพิสูจน์ไม่ได้ นี่แปลว่าอะไร เรากำลังใช้ความจริงในโลกภายนอกความคิดคือโลกธรรมชาติ เพื่อมาสรุปว่าอะไรไม่ได้ เราต้องใช้ความจริงว่าอาจเป็นไปได้ว่าคนนี้รู้จักคนนั้น A รู้จัก B B รู้จัก C แต่ A ไม่รู้จัก C เป็นไปได้หรือไม่ แล้วเราก็คิดเอาเอง ประสพการณ์ของเราบอกเป็นไปได้ แต่ความเป็นไปได้และความจริงอันนั้นเป็นความจริงเกี่ยวกับโลกของเรา มันมีบางโลกซึ่งเป็นไปไม่ได้ที่ถ้า ก รู้จัก ข ข รู้จัก ค แล้ว ก จะไม่รู้จัก ค เช่นโลกที่มีคนอยู่สามคน เพราะฉะนั้นมันก็กลายเป็นกำลังใช้ความจริงบางอย่างของโลกภายนอกความคิด ซึ่งมีลักษณะต่างจากความจริงแบบแรก อันนี้ก็สำคัญในตรรกวิทยา

ความจริงที่เป็นหมันในตรรกวิทยาเป็นยังไง ผมว่ารูปธรรมที่ชัดที่สุดคือเวลาส่งงานไปตีพิมพ์ในวารสาร ตัวอย่างนี้สำหรับตรรกวิทยาคลายกับคณิตศาสตร์ มันมีวารสารบางอย่างคล้ายๆ เป็นวารสารชั้นนำของวงการ อย่างคณิตศาสตร์ก็ *Annals of Mathematics* ในตรรกวิทยาอาจจะคือ *Journal of Symbolic Logic* เราสามารถมีงานวิจัยชิ้นหนึ่ง ถูกต้องหมด มีแต่ความจริงอยู่ในนั้น ไม่มีความเท็จ ส่งไปเขาไม่รับ เพราะอะไร คำตอบมักจะคือ Referee บอกไม่สำคัญ Concept นี้จริงๆ เป็น Concept หลักของวงวิชาการ เพราะเราอยากให้มันต่อไปเรื่อยๆ การผลิตอะไรที่จริงและไม่นำไปสู่ความจริงอย่างอื่น กองบรรณาธิการก็จะบอกว่าอย่างนี้ไม่เอา ไม่ใช่แปลว่าไม่ถูก เพียงแต่เราอยากจะมีพหุของซึ่งสามารถนำไปสู่เรื่องอื่น อันนี้ก็ controversial มาก เพราะบางคนบอกมีสิทธิอะไรมาบอกว่าอันนี้ไม่สำคัญ สิทธิของกองบรรณาธิการก็คือว่าเขาคิดอย่างนั้นและเขาเป็นกองบรรณาธิการ ก็มีแค่นั้น บางวงการ ถ้าเป็นสังคมศาสตร์เป็นเรื่องใหญ่มากใน 5 – 6 ปีที่ผ่านมา ในมนุษยศาสตร์ก็มีมาก ก็ต้อง Justify อยู่เรื่อยๆ ว่าความจริงอันนี้เป็นความจริงแบบไหนที่ไม่ยอมตีพิมพ์ เขาก็จะบอกว่ารู้สึกว่ามันไม่โยงกับปัญหาอื่นเท่าไร มันมีปัญหาลึกๆ ในวงการที่อยากแก้กันมาร้อยปี ถ้าเป็น contribution เช่นอาจแก้ปัญหานี้ ก็เรียกว่าความจริงที่สำคัญ คนก็บอกแล้วปัญหาเหล่านั้นใครมีสิทธิบอกว่าเป็นปัญหาสำคัญ มันก็ตอบไม่ได้ แต่ก็คือ concept ที่ใช้กันในความเป็นจริงที่เป็นรูปธรรมในชีวิตวงการวิชาการจริงๆ

ในทางตรรกวิทยา ก็มีลักษณะร่วมกันอย่างหนึ่งของความจริงทั้งหมดในตรรกวิทยาที่ผมพูด ไม่ว่าจะเป็นความจริงเชิง syntactic truth ที่พิสูจน์กันซึ่งคนมักเข้าใจว่าเรียนตรรกวิทยาเพื่อจะทำอันนี้ หรือความจริงแบบ semantic หรือจะเป็นความจริงที่สำคัญ-ไม่สำคัญ อย่างหนึ่งที่สำคัญคือ ในการหาความจริงเหล่านี้ ไม่ต้องออกไปตรวจสอบโลกภายนอก เพราะฉะนั้นส่วนร่วมก็มีว่า

เป็นความจริง a priori อย่างหนึ่ง เพียงแต่ว่าบางคนไปเข้าใจว่าความจริง a priori ความจริงซึ่งมีเพื่อ check ว่าจริงโดยไม่ต้องไปดูโลก มีแบบเดียว แต่ความจริงมีหลายแบบ ไม่ใช่มีเฉพาะแบบที่เรียกว่าตรรกวิทยาแบบ syntactic หรือแบบพิสูจน์ อย่างเดียว

ทีนี้หันมาดูความจริงในสาขาประวัติปรัชญา ตัวอย่างหนังสือที่ผมเลือกคือ *The Great Chain of Being* ของ Arthur Lovejoy หนังสือเล่มนี้เป็นหนังสือซึ่งผมคิดว่าค่อนข้างสำคัญ เป็นหนังสือที่เขียนมา 50 – 60 กว่าปีแล้ว และผมก็ชอบกลับไปอ่านอยู่เรื่อย ๆ คนเขียนเรียกว่าเป็นประวัติความคิด บทแรก เขาพยายามอธิบายว่าประวัติความคิดต่างจากประวัติปรัชญาอย่างไร Lovejoy เองคิดว่าต่าง แต่จริงๆ แล้วคนส่วนใหญ่คิดว่าไม่ต่าง เพราะว่า Lovejoy ไปเข้าใจว่าประวัติปรัชญาเป็นการศึกษา movement ต่างๆ เป็น system ระบบความคิดทางปรัชญาที่เปลี่ยนแปลง แต่ภายในแต่ละระบบมีส่วนประกอบย่อยๆ และส่วนประกอบนี้เรียกว่า unit idea คือความคิด เสร็จแล้วนักปรัชญาก็จะเอา idea เฉพาะมารวมกันแล้วเรียกว่าเป็นระบบปรัชญา สำหรับ Lovejoy ก็เลยแยก แต่สำหรับคนส่วนใหญ่จะถือว่าเป็นเรื่องเดียวกัน เพราะฉะนั้นประเด็นนี้ผมว่าไม่ต้องห่วงว่าจะเรียกว่าเป็น unit หรือเป็น aggregate เพราะว่าในความเห็นของ Lovejoy เหตุที่เขาแยกอย่างนี้ เพราะเขาคิดว่าส่วนมากแล้วในประวัติปรัชญาไม่มีระบบ ความหมายของระบบใหม่ของประวัติปรัชญาคือการจัดระเบียบส่วนย่อยใหม่ แต่ส่วนย่อยอยู่มาก่อนทั้งหมด เช่นความคิดเรื่องจิตตรงนี้ไปผสมกับความคิดเรื่องความรับผิดชอบตรงนั้น ผสมกันเป็นระบบหนึ่ง ถ้าเอาอีกอย่างผสมกับอีกแบบก็เป็นอีกระบบ แต่ตัว unit idea ไม่เปลี่ยน ทีนี้ หนังสือเล่มนี้ unit idea คืออะไร Great Chain of Being เป็นศัพท์ซึ่งในสมัยก่อนจะพูดกันมาก หมายถึงจักรวาล Great Chain of Being เป็นความคิดที่ว่าจักรวาลเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงกันแต่มีระดับสูงต่ำ ถึงใช้คำว่าโซ่ (chain) ความคิดว่าจักรวาลหรือสรรพสิ่งทั้งหลายสัมพันธ์กันหมดแต่มีระดับสูงต่ำ เช่น มนุษย์อยู่สูงหน่อย อย่างอื่นอยู่ต่ำ ก็จะเป็นความคิดหนึ่งซึ่งเปลี่ยนมาตลอด สิ่งที่ Lovejoy ศึกษาก็คือมันเปลี่ยนอย่างไร ตัวความคิดเกี่ยวกับ Great Chain of Being ในพันถึงสองพันปีที่ผ่านมากในประวัติศาสตร์ของความคิดของมนุษย์ มนุษย์มองจักรวาลเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรในแง่ของโซ่นี้ว่ามันโยงหรือไม่ อย่างไร เป็นลักษณะอย่างไร ผมได้ยกข้อความในหนังสือของ Lovejoy มา 2 อัน ในเอกสารนี้คือ 9.1 กับ 9.2 นี่คือตัวอย่างของสิ่งที่พบในงานประเภทประวัติปรัชญา และเราจะถามว่ามันจริงอย่างไร เพราะเรากำลังอยากศึกษาว่าการหาความจริงในประวัติปรัชญา มันอย่างไร มันมีความหมายอย่างไร ลองดูประโยคแรกของ 9.1 (คัดลอกจากเอกสารที่แจกในที่ประชุม หน้า 2-3)

"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

other-worldliness and this-worldliness. By other-worldliness 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."

สิ่งที่เราพบในงานของเพลโตและในกลุ่มที่สอดคล้องกับเพลโตมาโดยตลอดก็คือ สองความคิดผสมกันอยู่ในความคิดของเพลโต ปกติแล้วสองความคิดจะไม่อยู่ในความคิดของคนๆ เดียวกัน มันจะแยกกัน คนหนึ่งก็จะอยู่ข้างหนึ่ง อีกคนหนึ่งก็อยู่อีกข้างหนึ่ง ความคิดนี้ก็เกี่ยวกับโลกอื่นกับโลกนี้ว่าอันไหนสำคัญกว่ากันระหว่างสองอย่าง โลกอื่นกับโลกนี้ คนส่วนมากจะมองเพลโตว่าสนใจโลกอื่น ถ้าคุ้นกับรูปภาพของ Raphael ที่ชื่อ School of Athens เพลโตชี้ขึ้นข้างบน และอริสโตเติลชี้ลงข้างล่าง และคนมักเข้าใจว่าอริสโตเติลสนใจโลกนี้ เพลโตสนใจโลกอื่น other-worldliness เราไม่ได้กำลังมาพูดถึงเรื่องเพลโต ผมกำลังพูดว่าประโยคนี้ Lovejoy เขียน มันจริง ยังไง นี่เป็นข้อความสำคัญข้อความหนึ่งในหนังสือของเขา ประการแรก ผมบอกวิธีดูความจริงก็คือดูว่าจะวิพากษ์มันยังไวมันไม่เหมาะสมหรือไม่จริงยังไย สิ่งแรกที่รับรองคนที่อ่านอันนี้ต้องวิพากษ์ก่อน ก็ดูว่า Lovejoy เข้าใจเพลโตถูกหรือเปล่า คือเพลโตอาจจะมี 2 strains อย่างนี้จริงในความคิดของเขา แต่การที่ Lovejoy บอกว่ามันขัดแย้งกัน ก็แปลว่า Lovejoy เข้าใจว่าในงานของเพลโต สองส่วนนี้ โลกอื่นกับโลกนี้ ให้ความสำคัญเท่ากัน เพราะฉะนั้นการวิพากษ์วิจารณ์หนึ่งก็คือบอกว่าไม่จริง เพราะว่าถึงแม้เพลโตพูดถึงทั้งสอง ไม่ได้ให้ความสำคัญเท่ากัน เสร็จแล้วก็ต้องไปยกงานของเพลโต บอกว่าส่วนที่พูดถึงโลกนี้ พูดในบริบทอย่างนี้ เขาไม่ได้คิดว่าสำคัญ แต่โลกอื่นพูดในบริบทที่ถาวร สำคัญกว่า เพราะฉะนั้นก็ไปวิพากษ์ความจริงของประวัติปรัชญาตรงนี้ในประเด็นว่าคนนี้เข้าใจอย่างอื่นไม่ตรง ความจริงที่กำลังพูดไม่ใช่เป็นความจริงที่เป็นข้อเท็จจริง เพราะมันไม่มีข้อเท็จจริงว่าเพลโตให้ความสำคัญอะไรมากกว่ากัน มีแต่งงานเขียนของเพลโต แล้วเราไปอ่าน เราต้องจัดระบบ แล้วบอกว่าในงานนี้ ถ้าจัดแล้ว เขาให้ความสำคัญอันไหนมากกว่า เราก็วิจารณ์ในลักษณะนั้น อีกอย่างหนึ่งที่เราทำได้คือพอ Lovejoy พูดถึงโลกอื่นกับโลกนี้ เขาอธิบายโลกอื่นว่าหมายความว่ายังไย เขาก็บอกว่า โลกอื่น ตอนท้ายของ 9.1 สำหรับโลกอื่น เขาไม่ได้หมายความว่าความเชื่อเกี่ยวกับชีวิตถัดไป โลกอื่นไม่ใช่เกี่ยวกับชีวิตชาติหน้าหรืออะไรอย่างนี้ แต่โลกอื่นหมายถึงความเชื่อ ว่า สิ่งซึ่งจริงและดีแท้จริงเป็นคุณลักษณะที่ไม่สามารถพบได้ในชีวิตธรรมชาติของมนุษย์ ในประสบการณ์ปกติของเราทุกวัน นี่คือความหมายของโลกอื่น โลกอื่นแปลว่าของเหล่านี้ไม่พบในชีวิตประจำวันของมนุษย์ ที่นี้ ตรงนี้เราก็บอกว่าจริงไหมข้อความนี้ คือเขากำลังใช้ concept ของโลกอื่นเพื่อมาบอกว่าเพลโตให้ความสำคัญโลกอื่นกับโลกนี้เท่ากัน เขากำลังบอกว่าอย่างนี้มันขัดกัน เพลโตมีปัญหาเรื่อง chain of being ที่นี้เราก็บอกว่าปกติแล้ว เราเข้าใจโลกอื่น

อย่างอื่น สมมติเราไม่ได้เข้าใจอย่างนี้ นี่คือการวิพากษ์วิจารณ์อีกแบบหนึ่งในประวัติปรัชญา เขาบอกว่าอยากจะพูดถึง concept โลกอื่น เสร็จแล้วบอกว่าโลกอื่นแปลว่าอย่างนี้ ถ้าเราบอกว่าไม่มีใครเข้าใจโลกอื่นอย่างนี้ แต่เราก็ต้องบอกว่าเข้าใจยังงี้ มีอ้างอะไรของเรา ก็เป็นการบอกว่านี่ไม่จริงในอีกความหมายหนึ่ง ความหมายว่าไปยกนิยามบางอย่างขึ้นซึ่งไม่มีใครใช้ ถ้าเขาจะ defend ว่านี่จริง เขาก็จะต้อง defend ว่าความเข้าใจโลกอื่นแบบนี้ มันสอดคล้องกับอะไรบางอย่าง นี่คือตัวอย่างจาก 9.1 ที่นี่ลองดู 9.2 (จากเอกสารที่แจกในที่ประชุม หน้า 3)

"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 panpsychism, the gradation is defined primarily in psychological terms."

ในนี้ Lovejoy กำลังบอกว่า ในบรรดาระบบปรัชญาทั้งหลายในศตวรรษที่ 17 ของไลบ์นิซ เห็นชัดที่สุดว่า Chain of Being มีบทบาทสำคัญ คล้ายๆ เป็นพระเอกในความคิดเลย ที่นี้ เขาก็บอกในเมื่ออภิปรัชญาของไลบ์นิซเป็นแบบจิตนิยม หรือจิตนิยมอีกแบบหนึ่งคือ panpsychism gradation ของไซอันนี้ ไซของสรรพสิ่งที่อยู่ในจักรวาลก็เลยแสดงออกมาในภาษาจิตวิทยา เพราะในเมื่อเขาเชื่อในจิตนิยม เขาก็ต้องอธิบายลำดับต่างๆ ของสิ่งซึ่งอยู่ในจักรวาลและอยู่ลำดับต่างกัน ไซ ก็ใช้ภาษาจิตวิทยาอธิบาย แทนที่จะไปอธิบายความซับซ้อนของสรีระหรืออะไรอย่างนี้ เพราะอันนี้ไม่ใช่สิ่งที่สำคัญ เขาก็ไม่จัดลำดับ Chain of Being เกี่ยวกับความซับซ้อนของสมองหรือหัวใจหรืออะไรอย่างนี้ เขาก็จะทำใน terms ของภาษาจิตวิทยา ที่นี้มันจริงยังงี้ ข้อความนี้มีความจริงแบบไหนในประวัติปรัชญาตรงนี้ มันก็เหมือนกับอันก่อนหน้านี้ มันก็ถามได้ว่าไลบ์นิซมีลักษณะ Chain of Being สำคัญในระบบของเขาจริงหรือเปล่า อันนี้ก็เป็นปกติของการถกเถียงในประวัติปรัชญา พูดถึงงานคนอื่น เสร็จแล้วไปบอกว่าบางอย่างมีตำแหน่งอะไรในความคิดเขา ซึ่งอย่างนี้ไม่มีวิธีบอกว่าจริงหรือเท็จได้โดยการไปดูเฉยๆ เพราะเวลาไปเปิดไลบ์นิซอ่าน มันไม่เขียนหรอก ไลบ์นิซไม่บอกว่า Conception of Chain of Being สำหรับผมสำคัญที่สุด อย่างนี้ไม่มีเขียนที่ไหน ไม่มีคำนี้ปรากฏในงานของไลบ์นิซด้วย มันเป็นการที่คนอื่น นักประวัติปรัชญา ไปมองงานและเอา concept Chain of Being ไปอธิบายความคิดของไลบ์นิซอีกครั้ง เพราะฉะนั้นในการประเมินว่าจริงหรือไม่ ก็จะต้องมีความหมายตรงนี้ใส่เข้าไป คือกำลังเสนอกรรมวิธีเข้าใจแบบหนึ่ง

ที่นี้ ความจริงของ explication ในประวัติปรัชญามีหรือไม่ ผมกำลังคิดว่า explication ที่ผมอธิบายไป ที่บอกว่ามี concept บางอย่างไม่ชัด แล้วเราจะทำให้ชัดขึ้น แล้วเราเลยเสนอความหมายบางอย่างให้ชัด ในประวัติศาสตร์มีของอย่างนี้หรือไม่ หรือในประวัติความคิดโดยเฉพาะ มันก็คล้ายๆ มี สมมติว่าประวัติศาสตร์ ประวัติความคิด ประวัติปรัชญา ก็เริ่มต้นด้วย ผมไม่ค่อยกล้า

เรียกว่าข้อเท็จจริง แต่เรียกก็ได้แหละครับ ข้อเท็จจริงหรือมี unit บางอย่าง เช่น ใครเคยพูดอะไรไว้ที่ไหนยังงี้ เหตุการณ์อะไรเคยเกิดในโลกที่ไหนยังงี้ นี่คือของบางอย่างเป็นพื้นฐาน เสร็จแล้วเราต้องเอาพวกนี้มาต่อกันเข้าเหมือนจิ๊กซอว์ explication คล้ายๆ ต่อจิ๊กซอว์ แต่จิ๊กซอว์ที่ต่อ ไม่สามารถต่อด้วยชิ้นที่มี เพราะชิ้นมันไม่พอซักครั้ง ก็ต้องต่อโดยเพิ่มขึ้น พอเพิ่มขึ้นคำถามก็คือว่า ต่อได้ก็รูปด้วยชิ้นแค่นี้ เช่นมีชิ้น 10 ชิ้น จิ๊กซอว์เป็นจิ๊กซอว์ 50 ชิ้น อีก 40 มาจากไหน ก็ต้องใส่เข้าไปเอง ทีนี้ในลักษณะนี้ เราถามว่ามันจริงยังงี้ ผมว่ามันคล้ายกัน ประวัติศาสตร์ ประวัติปรัชญา ประวัติความคิด เพราะว่าสิ่งที่จิ๊กซอว์ที่สอดคล้องกับ 10 ชิ้นมีมากกว่าหนึ่งเสมอ มันก็มีหลายอันที่สอดคล้องได้ ถ้าจะตรงเป๊ะ ก็คือต้องมี 10 ชิ้น และจิ๊กซอว์ 10 ชิ้น ก็จบ ไม่ต้องมาเติมของที่ขาดเพียงมาต่อให้เข้ากันเฉยๆ แต่ไม่ต้องเพิ่มอะไร ซึ่งไม่ค่อยมีกรณีอย่างนี้ ส่วนมากต้องเพิ่ม อันนี้ก็เข้าอย่างที่ผมบอก วิธีประเมินความจริงต้องไม่ใช่จริงในวิธีที่เราเข้าใจกัน ต้องจริงในความหมายว่ามันเหมาะสมสำหรับอะไร จิ๊กซอว์นี้มันเอาไปใช้อะไรได้บ้าง นั่นคือจริง **จริงก็คือเมื่อทำบางอย่างได้**

สำหรับกรณีของประวัติปรัชญาก็ต่างกับตรรกวิทยาโดยสิ้นเชิง อย่างหนึ่งคือมันไม่ใช่ a priori ทั้งหมด อันนี้ชัด ความจริงในประวัติต้องอาศัยบางอย่าง เช่น หนังสือเก่า ใครเคยว่าอะไรอย่างนี้ อันนี้นั่งคิดเอาไม่ได้ ต้องออกไปอ่านหนังสือพวกนั้น เพราะฉะนั้นตรงนี้ต่างกัน

ทีนี้มาถึงหัวใจของเรื่องก็คือปรัชญาเอง หนังสือที่ผมยกตัวอย่างก็เป็นหนังสือค่อนข้างสำคัญ ค่อนข้างใหม่ และหลายคนเข้าใจว่าเป็นการรื้อฟื้นเหตุผลนิยมที่ดีที่สุดเท่าที่มีอยู่ นี่ก็คือเมื่อ 6 ปีมาก่อน *In Defense of Pure Reason* กำลังบอกว่าเหตุผลนิยมไม่ใช่แค่เป็นไปได้ คือก่อนหน้านี้บอกว่าเหตุผลนิยมใช้ไม่ได้ ถ้าอยากหาความรู้มันต้องใช้ประสาทสัมผัส เหตุผลนิยมล้ำสมัย หนังสือนี้กำลังอธิบายว่า ไม่ใช่เหตุผลนิยมเป็นระบบซึ่งเป็นไปได้ แต่เป็นระบบเดียวที่ดี มันไปเกินกว่านั้นอีก เช่นลองดูที่ผมยกมา 3 ข้อความ ผมจะเลือกเอาแล้วกันเพราะเวลาไม่พอ ผมเอาข้อความที่ 2 ดิกว่า เพราะว่าเขากำลังเสนอ concept ใหม่อันหนึ่ง เรียกว่า moderate rationalism เหตุผลนิยมแบบพอประมาณ เพราะเหตุผลนิยมแบบสุดโต่ง คนก็จะหาข้อถกเถียงที่ลบล้างมันได้ แต่ถ้าไม่เอาเหตุผลนิยมเลย มันก็จะติดปัญหาหลายอย่างเช่นว่ามนุษย์รู้ได้ยังงี้ถ้าใช้แต่ประสาทสัมผัส เขาก็เสนอสิ่งที่เรียกว่า moderate rationalism ก็เป็น concept หลักของหนังสือนี้ เขียนว่า (จากเอกสารแจกในที่ประชุม หน้า 3)

"A moderate rationalism that does not endorse these stronger claims could still be quite sufficient to meet the demands posed by three arguments for 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.)"

เขาบอกว่า moderate rationalism เพียงพอที่จะตอบคำถามบางอย่างที่คนตั้งไว้เกี่ยวกับการให้เหตุผลสนับสนุน เพียงประโยคนี้นี้ประโยคเดียว ถามว่าจริงไหม จริงแบบไหน นี่เป็นประโยคค่อนข้างสำคัญ เป็นหัวใจของงานชิ้นนี้ “จริงยังงี้” ประโยคนี้นี้ วิกิพจนานุกรมยังงี้ประโยคนี้นี้ ตรวจสอบยังงี้ มีหลายจุดในประโยคนี้นี้ประโยคเดียว เช่นถ้าบอกว่าเพียงพอที่จะตอบข้อเรียกร้องจากจุดยืนบางอย่าง เพียงพอแปลว่าอะไร ความจริงตรงนี้ก็ก็คือว่า ถ้าเรายึด moderate rationalism มันสามารถตอบเงื่อนไขจำเป็นบางอย่างของทฤษฎีความรู้ตรงนี้ อันนี้ก็จริงเรื่องความจริงประเภทธรรมดา syntactic truth เราแค่โยงมันได้ หา conclusion ของ moderate rationalism แต่มีคำถามต่อมา เงื่อนไขที่ว่าเป็นเงื่อนไขจริงหรือเปล่า เพียงพอที่จะตอบข้อเรียกร้องหรือ demands จากระบบที่มีความชอบธรรม หรือ justification บางอย่าง ก็ถามว่าข้อเรียกร้องนั้นมาจากไหน demands นั้นเป็นที่ยอมรับในวงการทั่วไปหรือเปล่า หรืออันนี้คือตัวอย่างของ straw man อย่างที่ว่าเป็นคือไปตั้งตัวอย่างบางอย่างเสร็จแล้วไปบอกว่าอันนี้ไม่ดีหรืออันนี้สนับสนุนได้ แต่สิ่งที่ตั้งขึ้นมา มันมีความสำคัญหรือไม่ในวงการ ความจริงตรงนี้เป็นการใช้เหตุผลจริงผมยอมรับ แต่ไม่ใช่เหตุผลที่เอามาจากการฝึกในวิชาตรรกวิทยา มันเป็นอีกแบบหนึ่ง เป็นการไปประเมินว่า demands ที่เรียกร้องสำคัญอย่างไรต่อญาณวิทยาบ้าง

ตัวอย่างอื่นในปรัชญาที่สำคัญ เช่น เวลาคนบอกว่า begging the question นี่เป็นวิธีวิพากษ์คนที่กำลังเขียนว่าจะอะไรจริง เช่นสมมติว่า ผมยกตัวอย่างคนที่อาจจะพูดอย่างนี้ในเอกสารปรัชญา “ไม่มีของเหนือธรรมชาติ เพราะว่าประสาทสัมผัสเราจับไม่ได้และสิ่งที่จับไม่ได้แปลว่าไม่มี” ทีนี้มันจริงหรือเปล่า ไม่มีอะไรเหนือธรรมชาติ ในเมื่อประสาทสัมผัสจะไม่สามารถรับทราบและถ้ารับทราบไม่ได้ก็ไม่มี วิธีหลักที่จะวิจารณ์อันนี้กับบอกว่าอันนี้เป็นการ beg the question คือ สิ่งที่เราอยากจะสรุปเอาไปใส่เป็นข้ออ้าง ประเด็นก็คือมีของเหนือธรรมชาติหรือเปล่า แล้วไปบอกว่าไม่มีเพราะรับรู้ไม่ได้ด้วยประสาทสัมผัสทั้งห้า เสร็จแล้วไปบอกว่าเฉพาะสิ่งที่รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสทั้งห้าถึงมี แต่ว่าประเด็นคือมีหรือเปล่าของที่รับรู้ไม่ได้ด้วยประสาทสัมผัสทั้งห้า ก็เป็นความจริงอีกแบบหนึ่ง ความจริงซึ่งที่จริงอันนี้ไม่มีประโยชน์ มันถูกแต่มันวกวน ไม่ให้ความก้าวหน้าในการตอบคำถามว่ามีอะไรเหนือธรรมชาติหรือเปล่า เป็นเพียงการบอกอีกครั้งหนึ่งว่าไม่มีไม่มีเพราะอะไร เพราะไม่มี ก็ไม่ได้เป็นความจริงที่สำคัญอะไรทั้งสิ้น

ความจริงที่เป็นหมันในปรัชญา เป็น concept ที่ผมคิดว่าสำคัญที่สุด เพราะปรากฏอยู่ตลอด โดยเฉพาะในยุคซึ่งจำเป็นต้องมีการผลิตผลงานและตีพิมพ์ เราก็ต้องสร้างสิ่งซึ่งจริงเพื่อลงได้ และเป็นหมันทั้งนั้น ทุกอย่างที่เกิดขึ้นมาไม่นำไปสู่อย่างอื่น ผมว่าตรงนี้เป็นสิ่งที่ทำลายมนุษยศาสตร์นิดหน่อย คือบางครั้ง concept อันนี้ถึงแม้ว่ามีในทางอื่น เช่นผมยกตัวอย่างว่ามีความจริงที่เป็นหมันในคณิตศาสตร์ แต่มันถกเถียงกันไม่มากเท่าไร เพราะในวงการคณิตศาสตร์คนส่วนใหญ่ค่อนข้างเห็นว่าเราอยากจะแก้ปัญหาแบบไหน และมี concept ของการแก้ปัญหาที่

สวยในคณิตศาสตร์ซึ่งทุกคนเข้าใจ elegant proof สิ่งซึ่งจริงและใช้ 20 หน้า และสามารถแสดงสิ่งเดียวกันได้ในครึ่งหน้า ทุกคนก็ยอมรับในวงการเหมือนกันว่าครึ่งหน้ามันสวยกว่า เป็นความจริงเหมือนกันแต่จริงที่สวยกว่า อีกอย่างหนึ่งที่มีความเห็นร่วมกันคือปัญหาใหญ่ๆ คืออะไรที่ทำให้วงการก้าวหน้า ก็ค่อนข้างเห็นคล้ายกัน มีบ้างที่ไม่ค่อยเห็นด้วยแต่ส่วนมากคล้ายกัน ก็เลยไม่มีปัญหาเวลาคนประเมินว่าอันนี้เป็นความจริงที่เป็นหมัน มันไม่โยงไปที่ไหนก็ยอมรับ แต่ก็ไม่ใช่เท็จก็ไปพิมพ์ที่ไหนก็ได้ ไปหาที่พิมพ์ที่อื่น ในวิทยาศาสตร์เองก็มีปัญหาบ้าง แต่ผมว่าไม่มาก เพราะ research project ในวิทยาศาสตร์ค่อนข้างชัด มันตั้งอยู่ก่อน และเรากำลังหาอะไร ไม่ค่อยมีนั่งหาเฉยๆ ไม่ค่อยมีเซ็นเข้าไปในห้องแล็บ ไม่มีปัญหา ไม่มี research question เอาทุกอย่างโยนเข้าไปใน test tube ต่างๆ แล้วจุด อย่างนี้ไม่ค่อยมี โครงการวิจัยในวิทยาศาสตร์มี research problem ก่อน เพราะฉะนั้นไม่ค่อยมีปัญหาเรื่องความจริงที่เป็นหมัน แต่ในมนุษยศาสตร์ ตรงนี้จะเป็นปัญหารึเปล่า มีทัศนะหนึ่งที่บอกว่า concept นี้ไม่ควรใช้ในมนุษยศาสตร์ อาจจะเป็นทัศนะมาจากสายศิลปะ ผมถึงบอกศิลปะกับปรัชญามีปัญหากันนิดหน่อย เพราะว่าถ้าทุกอย่างงดงามที่สร้างมาจากมนุษย์ อะไรก็ได้ ถ้าเราใช้ความคิดนี้ต่อไปในปรัชญาก็คือ ทุกอย่างที่มีเหตุผลงดงาม ถูกต้อง จริง ใช้ได้ ปัญหาก็คือมีอะไรที่สูงกว่าที่เราจะไปหรือเปล่า มีเป้าที่สูงกว่า ถ้ามี ก็ต้องแยกแยะความจริงตรงนี้ ระหว่างความจริงที่สำคัญกับความจริงที่เป็นหมัน

อ.สุวรรณา: อาจารย์ก็ได้ทำให้เห็นถึงความหลากหลายของวิธีประเมินความจริงในทางปรัชญา และก็ทำให้เห็นความขัดแย้งบางแง่มุมของปรัชญากับศิลปะ ดิฉันคิดว่าที่สำคัญ อาจารย์ทำให้เห็นว่า ตัวที่จะมาวัดความจริงมันไม่ใช่แค่โลกภายนอก มันมีเกณฑ์หลายเกณฑ์ ทั้งความพอเพียง ความสำคัญ มันทำอะไรได้ มันรักษาโรคหรือเปล่า มันแก้ความงงได้หรือไม่ เป็นต้น เดียวเรามาทิ้งวาทะประวัติศาสตร์จะว่าอย่างไร ขอเชิญอาจารย์ธงชัย ค่ะ

ศาสตราจารย์ ดร.ธงชัย วินิจจะกูล

ผมอยากจะเน้นประเด็นใหญ่ประเด็นเดียวเรื่องความจริง-ไม่จริง แท้-ไม่แท้ ในทางประวัติศาสตร์ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งในชีวิตของเรา เป็นชีวิตของสังคมที่เรียกว่าสังคมชาติไทยก็ได้ ขอเกริ่นไว้ก่อนว่าผมไม่แน่ใจว่าประวัติศาสตร์จะเป็นหน่วยกัฏย อย่างที่อาจารย์เจตนาว่า นักประวัติศาสตร์ราวกับว่าเป็นหน่วยกัฏย มาหาความจริงให้กับนักมนุษยศาสตร์ เพราะว่าถึงที่สุดประวัติศาสตร์มีหลายแง่ ทำให้เป็นสังคมศาสตร์มากหน่อยก็ได้ ทำให้เป็นประจักษ์นิยมออกเป็นวิทยาศาสตร์มากหน่อยก็ได้ แต่ประวัติศาสตร์ในแง่ที่เป็นมนุษยศาสตร์ ผมคิดว่าเราแสวงหาความรู้ด้วยวิธีการแบบมนุษยศาสตร์ คือการวิจารณ์และการตีความเช่นกัน ต่อให้มีหลักฐานมามากมายยังไง ถึงที่สุด

หลักฐานไม่เคยพูดด้วยตัวเอง เราใช้การตีความ เราใช้การวิจารณ์เช่นกัน หลักฐานขึ้นเดียวกัน ตีความและวิจารณ์ต่อกันไปได้เป็นหลายชั่วอายุคน

ผมตั้งหัวข้อความจริงสองระดับของประวัติศาสตร์ไทย ผมขอเริ่มจากตัวอย่าง ตัวอย่างนี้ไม่มีในเอกสาร กรณีที่ 1 กรณีที่รู้จักกันดี เรื่องหลักศิลาจารึกหลักที่ 1 เมื่อเร็วๆ นี้ถึงขนาดมีการประท้วงสาปแช่งอาจารย์พิริยะ และคุณไมเคิล ไรท์ กรณีนี้สะท้อนอะไรเกี่ยวกับความจริงทางประวัติศาสตร์ในสังคมไทย กรณีนี้คล้ายกันมากกับเมื่อหลายปีก่อน ถ้าจำไม่ผิด แปดปีก่อน กรณีเกี่ยวกับเรื่องงานวิจัยทำวสุนารี ที่ทำให้ชาวโคราชโกรธมากจนมาชุมนุมกันนับหมื่น ไม่มีการถกเถียงทางวิชาการเท่าไร เพราะนักวิชาการเจออย่างนี้ก็หลบนะครับ ถ้าขึ้นไม่หลบก็อันตรายนะครับ การชุมนุมครั้งนั้นถึงขนาดต้องการให้ลงโทษนักศึกษาผู้ทำวิจัยและลงโทษอาจารย์ที่ปรึกษาด้วย กรณีนี้สะท้อนอะไรเกี่ยวกับการหาความจริงทางประวัติศาสตร์ในสังคมไทย หนึ่งสะท้อนได้แนวทางการหาความจริงทางประวัติศาสตร์อาจเป็นอันตรายต่อสุขภาพ ทั้งสองกรณีเป็นไปในทำนองเดียวกัน ประชาชนเขารู้แล้วว่าประวัติศาสตร์ที่ถูกคืออะไร ประชาชนรู้อยู่แล้วว่าความจริงคืออะไร ถ้าคุณรักประชาชน คุณอยู่ฝ่ายประชาชน คุณศรัทธาในมวลชน เรามีคำตอบเสร็จหมด สำหรับพวกเขา ความจริงที่มันแท้นั่นมันไม่ต้องตั้งคำถาม ไม่ต้องสงสัย มันมีอยู่เรียบร้อยแล้ว การหาความจริงแบบนักประวัติศาสตร์ไม่ใช่ว่าสิ่งที่เขาต้อนรับ นักประวัติศาสตร์ทำงานแบบหนึ่ง แต่มีคนจำนวนไม่น้อยเขารู้อยู่แล้วว่าเรื่องจริงคืออะไร นักประวัติศาสตร์ไปชี้ให้ตายว่าไม่จริง ไม่จริง ไม่จริง ก็เขาบอกว่าจริง และยิ่งไปกว่านั้น ชีวิตคนจำนวนเป็นร้อยเป็นพันเป็นหมื่นเป็นแสน โตขึ้นมาด้วยความจริงแบบนั้น คุณจะบอกว่าไม่จริงได้อย่างไร นักประวัติศาสตร์ในระยะหลังมีแนวโน้มจะบอกเรื่องนั้นก็เพิ่งสร้างขึ้นมาก็จริง เรื่องนี้ก็เพิ่งสร้างขึ้นมาก็จริง ทุกอย่างหมดเลย Everything is just constructed ในแง่หนึ่งก็คือบอกว่าสิ่งที่สร้างขึ้นมาก็ไม่ใช่ความจริงแท้ มันเพิ่งสร้างขึ้นมาก็จริง แต่คิดอีกแง่หนึ่ง สร้างเสร็จมันก็เป็นความจริงนะ แล้วก็โตมากับสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมานั้นแหละ

ผมไม่เถียงด้วยนะครับว่าหลักศิลาจารึกสร้างสมัยไหน ผมไม่มีความรู้พอ อ่านทั้งนักประวัติศาสตร์ศิลปะอย่างอาจารย์พิริยะ อ่านทั้งนักภาษาศาสตร์เชิงประวัติ ผมมองทั้งสองฝ่ายเลย ผมไม่เถียงด้วยว่าทำวสุนารีนี่มีตัวตนหรือไม่ เพราะไม่อยากถูกประท้วง ทั้งสองอันเป็นปัญหาที่เถียงกันได้ในทางประวัติศาสตร์ในทางวิชาการเถียงไปได้อีกนานด้วย แต่ที่กล่าวมาเมื่อสักครู่นี้คือหมายความว่า นักประวัติศาสตร์ไม่ต้องเสียเวลา ความจริงเรารู้กันอยู่แล้ว สลักแน่นในความเชื่อของผู้คนยิ่งกว่าจารึกหลักที่หนึ่งอีก กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือว่ามีเพดานอยู่เรียบร้อยแล้วอะไรที่เป็นขอบเขตของความรู้ อะไรที่เป็นขอบเขตของการแสวงหาความจริงในการศึกษาประวัติศาสตร์ที่เราไม่พึงละเมิด แดมยังบอกด้วยซ้ำว่า แค่นั้นคือการละเมิด แค่นั้นคือการไม่ละเมิด แค่นั้นคือการทำลาย แค่นั้นไม่ใช่การทำลาย หรือกล่าวเปรียบเทียบอีกอย่างหนึ่งคือว่ามีป้ายว่านักประวัติศาสตร์ซึ่งสงสัยห้ามเข้า ขวบนไว้เรียบร้อยแล้วในหลายกรณีที่เป็นความรู้ในสังคมไทย ผมไม่ทราบ

ว่าหลักศิลาจารึกสร้างสมัยไหน ผมไม่สนใจว่าทำวสุรนาฬามีจริงไม่จริง แต่สิ่งที่ผมสนใจคือแง่มุมซึ่งไม่มีการหยิบยกขึ้นมาในการถกเถียงทั้งสองอย่าง คือในแง่มุมที่ว่า หลักหนึ่งสร้างในสมัยใดก็ตาม ทำวสุรนาฬามีจริงไม่จริงก็ตาม แต่ทำไมจึงมีความเชื่อหรือความจริงจำนวนหนึ่งที่สถาปนาเรียบร้อยแล้วเป็นขอบเขตและเป็นขีดจำกัด อันนี้เราเรียกว่าเป็นความเชื่อก็ได้ เป็นอุดมการณ์ก็ได้ ในขณะที่เดียวกัน ผมคิดว่าความเชื่อและอุดมการณ์อันนี้เป็นความจริงเชิงประจักษ์อย่างหนึ่งที่มีอยู่จริงและมนุษย์ก็อยู่กับมันด้วย โดมากับมันด้วย ในกรณีศิลาจารึก ไม่มีการตั้งคำถามว่าศิลาจารึกหลักหนึ่ง กลายเป็นเสาหินที่ค้ำจุนความรู้ประวัติศาสตร์แห่งชาติของไทยขนาดแต่ต้องไม่ได้ มาได้อย่างไร มาตั้งแต่เมื่อไร **หลักศิลาจารึกจะสร้างเมื่อไรเรื่องหนึ่ง กรุณาเถียงกันต่อไป แต่ประเด็นที่ผมตั้งคือทำไมศิลาจารึกหลักหนึ่งจึงมีความสำคัญขนาดที่เป็นเสาหินค้ำจุนประวัติศาสตร์แห่งชาติของเราจนแต่ไม่ได้ หรือตั้งข้อสงสัยไม่ได้ อันนี้ก็เป็นการตั้งประวัติศาสตร์อีกอันหนึ่ง** ซึ่งต้องถามว่าเราก่อร่างสร้างความคิดนี้มาตั้งแต่เมื่อไร ทำไมการตั้งข้อสงสัยถึงแทบจะกลายเป็นเรื่องคอขาดบาดตาย ในแง่นี้ไม่เกี่ยวกับว่าอาจารย์พิริยะจะถูกหรือผิด ประเด็นอยู่ที่ว่าทำไมในเงื่อนไขอะไร สังคมไทยจึงอนุญาตให้ตั้งข้อสงสัยได้หรือไม่ได้ในทางวิชาการ ในเงื่อนไขอะไรในสังคมไทยจึงถือเป็นการละเมิด

ทั้งสองกรณี คือทั้งกรณีศิลาจารึกและกรณีทำวสุรนาฬามี ขอบ้างข่าวร้ายให้ทราบ ว่าไม่ใช่ข้อยกเว้นหรือเป็นกรณีพิเศษ มีอีกหลายกรณี มีความรู้ประวัติศาสตร์ของไทยอีกมากมายที่เป็นเพดานหรือเป็นกรอบที่ว่าเรานักประวัติศาสตร์ที่สงสัยไม่พึงละเมิด หรือว่าต้องระวังให้ดีเวลาจะเขียนเรื่องเหล่านั้น ไต่เส้นให้ดี ที่สำคัญก็คือมีความเชื่อหรือความจริงที่ไม่พึงสงสัยนี้ในระดับประวัติศาสตร์เฉพาะถิ่นเฉพาะกรณีอีกหลายประเด็น และก็มีความเชื่อหรือความจริงที่ไม่พึงสงสัยในระดับประวัติศาสตร์แห่งชาติด้วย ยกตัวอย่างเช่นกรณีหลักศิลาจารึกหลักหนึ่ง ผมอาจจะไม่สามารถลงไปในรายละเอียดทั้งหมด แต่ผมคิดว่าความสำคัญที่เรื่องนี้กลายเป็นเรื่องใหญ่โตคอขาดบาดตายเพราะว่า การสงสัยศิลาจารึกหลักหนึ่ง มีผลไปกระทบกระเทือนต่อความเชื่อและอุดมการณ์ในระดับชาติ อาจจะต่างกับกรณีทำวสุรนาฬามีหนึ่ง ถึงแม้จะเป็นวีรสตรีแห่งชาติ แต่เอาเข้าจริง ความเชื่อถ้าขยับกันจริงๆ อาจจะไม่ใช่สะท้อนเท่าศิลาจารึกหลักหนึ่ง ความจริงทำนองว่าศิลาจารึกสร้างสมัยพ่อขุนรามณรงค์ ความจริงว่าทำวสุรนาฬามีตัวตน ความจริงมีอีกหลายอันที่เราไม่พึงละเมิด มีมาแต่แรกเริ่มจากการศึกษาประวัติศาสตร์โดยนักประวัติศาสตร์ ค้นคว้าและตีความและเสนอความจริงก็ได้ หรือบางทีก็ไม่ได้มาจากนักประวัติศาสตร์ เช่นกรณีทำวสุรนาฬามี ไม่ได้มาจากนักประวัติศาสตร์ นักประวัติศาสตร์เช่นกรมพระยาดำรงฯ ก็ยังสงสัยว่ามาจากไหน แต่ที่สำคัญที่ทำให้ความจริงเหล่านี้ได้รับการสถาปนาขึ้นมาก็คือ ในความจริงที่สำคัญเหล่านี้ ผมคิดว่าได้กลายเป็น เรื่อง หรือเป็น story ที่เป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ เป็นส่วนหนึ่งของตัวตน เป็นส่วนหนึ่งของความเป็นตัวเราไปเรียบร้อยแล้ว แล้วแต่ว่าจะเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ท้องถิ่น ส่วนหนึ่งของอัต

ลักษณะตัวบุคคล หรือเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์แห่งชาติ มีตัวอย่างมากมายที่ผมจะเล่าให้ฟัง เอาเรื่องง่าย ๆ เรื่องหนึ่ง ซึ่งอาจจะไม่ค่อยสุภาพเท่าไรนะครับ ผมเคยถามคุณพ่อผม ซึ่งเป็นชาวจีนอพยพ เล่าประวัติตัวเองหน่อย ผมไม่ค่อยได้คุยกับพ่อ แต่เวลาให้เล่า ผมสังเกตอย่างหนึ่งว่าเรื่องของ คุณพ่อผม เตี่ยผมที่มาจากเมืองจีนจะลงลึกเป็นสูตรคล้ายๆ กับ “ลวดลายมังกร” เลย ก็คือมาเสือผืนหมอนใบ ผจญความยากลำบาก เคยถูกโกงด้วย แต่สุดท้ายเอาชนะสำเร็จ ก่อร่างสร้างตัวจนกระทั่งมีฐานะได้ คุณเชื่อไหมครับว่าคุณไปถามชาวจีนอพยพตั้งเยอะ เรื่องคล้ายกันมากเลย คุณจะไม่เคยเจอใครที่บอกว่าเขาไปโกงคนอื่นมา บางคนเคยถูกโกงมากโกงน้อยผมก็ไม่แน่ใจ แต่ต้องมีเรื่องถูกโกงปนอยู่ด้วย อย่างคุณทักษิณก็เริ่มบอกว่าลำบากเหมือนกันนะ จนกระทั่งหนังสือของอาจารย์ผาสุกมาบอกว่าก็ไม่ได้ลำบากขนาดนั้น

กล่าวคือ อย่างที่อาจารย์เจตนาบอก หลายคนเอาประวัติความเป็นจริงที่เป็นจริงลงให้มันลงลึกกับเรื่องที่ได้มีการกวีนิพนธ์ ตัวอย่างที่อาจารย์เจตนาบอก เป็นสิ่งที่กวีได้สร้างไว้ก่อนแล้ว เพราะไม่จันทะใจไม่ได้ หรือเข้าใจลำบาก มีตัวอย่างทำนองนี้อยู่มากมาย ที่ว่าความเป็นจริงทำนองนี้กลายเป็นส่วนหนึ่งของตัวตน อัตลักษณ์ของบุคคล เช่นของคุณพ่อผม ของอีกหลายๆ คนของชาวจีนอพยพ เป็นตัวตนของท้องถิ่นเช่นกรณีท้าวสุรนารี เป็นตัวตนของประเทศ หมายความว่า **เรื่องราวเหล่านี้ จริงหรือไม่จริงก็แล้วแต่ เป็นเรื่องราวที่มีผลที่เป็นจริงแล้ว เป็น reality effect ไปเรียบร้อยแล้ว ก็คือตัว effect เป็นตัวที่เป็นความเป็นจริง แต่ส่วนเรื่องจะเป็นจริงไม่จริงนั้นอีกเรื่องหนึ่ง** สร้างสรรค์ให้คนสามารถดำรงอยู่ในแบบหนึ่ง ซึ่งเราจะชอบไม่ชอบก็แล้วแต่จะเถียงกันไป แต่มันมีผลที่เป็นจริงเรียบร้อยแล้ว ด้วยเหตุปัจจัยทางการเมือง ด้วยเหตุอันอุดมการณ์ต่างๆ นานาแล้วแต่กรณี ได้สร้างให้ story อันนั้นเป็นส่วนหนึ่งที่เรามีชีวิตอยู่ แล้วหล่อหลอมมาเป็นตัวเราเรียบร้อยแล้ว มีหน้าซ้ำโดยปกติเรื่องที่มีความสำคัญมากขนาดนั้น มักจะมีการผลิตซ้ำแล้วซ้ำอีก และมักจะมีพิธีกรรมทางสังคมที่ตอกย้ำว่าเรื่องนี้ จริง จริง จริง และเมื่อเราเห็นมาตั้งแต่เกิดจนโต เราไม่เคยนึกเลยว่าเรื่องนี้อาจจะไม่จริง สิ่งนั้นย่อมเป็นสิ่งที่เป็ความจริงเชิงประจักษ์ด้วยสำหรับชีวิตเราเรียบร้อยแล้ว ไม่ว่าจากต้นตอแต่ต้นจะจริงหรือไม่จริงเป็นอีกเรื่องหนึ่ง ต้นตอจริงๆ จะจริงหรือไม่จริง ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์เป็นอย่างไรเป็นอีกเรื่องหนึ่งไป

กล่าวสั้นที่สุด และในคำที่อาจจะฟังดู negative ล็กหน่อย แต่เพื่อจะลองให้เห็นว่าระหว่างความจริงที่มีผลจริงๆ แล้ว ถ้าหากตอนนี้ผมจะบอกว่าเป็นลัทธิความเชื่อ คำว่าลัทธิในภาษาไทย ฟังดูแล้วไม่ค่อยดี แต่ในแง่นี้ต้องการจะชี้ให้เห็นว่า ความจริงแบบที่จริงแล้วสร้างจากตัวเรา หลายอันเป็นลัทธิความเชื่อ เป็นอุดมการณ์ทางสังคม ความรู้ที่กลายเป็นความจริงที่ไม่พึงสงสัย ไม่ใช่เป็นแค่เพดานที่ไม่พึงละเมิด หลายครั้งกลายเป็นกรอบแก่การศึกษาและตีความประวัติศาสตร์โดยนักประวัติศาสตร์ด้วย หมายถึงว่านักประวัติศาสตร์ก็นึกแล้วว่าอันนี้จริง ไม่นึกว่าจะต้องไปสงสัย เราก็เริ่มจากความจริงที่นึกว่าจริงไปเรียบร้อยแล้ว แล้วเอาไปตีความเรื่องอื่นต่อไป ต่อไป ต่อไป

พูดง่าย ๆ ในภาษาของอาจารย์มารคเมื่อสักครู่นี้ก็คือ อันนี้ไม่ใช่ straw man แล้วนะครับ อันนี้ผลิตความจริงกันต่อ ๆ ไป แต่ที่นี้ตัวตั้งต้นมันไม่จริง ตัวตั้งต้นอาจจะเป็นแค่ลัทธิความเชื่อ ในแง่นี้จะบอกว่าความจริงที่เป็นลัทธิความเชื่อนี้ไม่ reproduce หรือไม่ produce ก็ไม่ได้ มันมีอำนาจที่จะ produce ความรู้อื่นต่อ ๆ มา เพราะฉะนั้นนอกจากจะเป็นเพดานแล้วที่ห้ามไม่ให้มีการละเมิดแล้ว ในแง่หนึ่งกลับเป็นปัจจัยที่ผลิตก่อให้เกิดความรู้ต่าง ๆ ได้มากมาย

คิดจากลักษณะหนึ่งของสุขุขทัย สมมตินะครับว่าอาจารย์พิริยะถูก เราเคยนึกไหมครับว่ามีความรู้เกี่ยวกับสุขุขทัยที่มีพื้นฐานจากศิลาจารึกหลักหนึ่งเท่าไร คำตอบคือเกือบทั้งนั้นเลยครับ ความรู้ที่เราเข้าใจต่อสุขุขทัยเริ่มต้นด้วยสมัยกรมพระยาดำรงฯ ใช้หลักหนึ่งเป็นฐานสำคัญมาก นักประวัติศาสตร์ต่อมามีข้อโต้แย้งมากมาย ความรู้เปลี่ยนไปมากแล้ว แต่ความรู้ที่เป็นจุดตั้งต้นและกลายเป็นกรอบอ้างอิงที่เถียงไปเถียงมาเป็นเวลาหลายทศวรรษ เป็นความรู้ที่มีพื้นฐานมาจากศิลาจารึกหลักหนึ่ง แล้วเราอาจจะนึกไม่ถึงว่าความรู้ที่เรามีต่อสุขุขทัย ภาพลักษณ์สุขุขทัยที่แทบจะเป็นรัฐอุดมคติ จนกระทั่งอาจารย์ศรีศักดิ์ หรือคุณสุจิตต์ พยายามมาขยายอยู่ตอนนี้ ภาพลักษณ์อันนี้มีพื้นฐานมาจากศิลาจารึกหลักหนึ่งมาเป็นเวลาหลายชั่วอายุคน เพราะฉะนั้นเกิดเราสมมติว่าอาจารย์พิริยะถูกขึ้นมา ก็แปลว่าหลักหนึ่ง ไม่ได้สร้างในสมัยกรุงสุโขทัย แต่เราก็ผลิตความรู้ตั้งมากมายในสังคมไทยที่มีฐาน มีจุดตั้งต้นมาจากความเชื่อที่ว่าหลักหนึ่งสร้างสมัยนั้นจริง ถ้าเกิดอาจารย์พิริยะถูกขึ้นมา ผมคิดว่าเป็นเรื่องที่ทำให้คอขาดบาดตาย เพราะว่ามันกระเทือนมากมากเกินไป ไม่ได้กระเทือนความรู้ประวัติศาสตร์เท่านั้น แต่ว่ากระเทือนตัวตนของเรา

ความจริงในแง่นี้ ชนิดนี้ อย่างเช่นการทำลายหลักศิลาจารึกจึงกลายเป็นการก่อความไม่มั่นคงไปได้ สังคมโทษอาจารย์พิริยะ สังคมโทษนักประวัติศาสตร์ว่าหาเรื่อง ถ้าเราคิดกลับกัน เราคงต้องคิดว่าสังคมเราเติบโตมาแบบไหน ถึงโตมากับฐานความเชื่อทางประวัติศาสตร์ที่อ่อนแอขนาดนี้ เขากันหลักเดียวก็แทบจะตกอกตกใจกันทั้งบ้านทั้งเมือง ถ้าหากเราโตมาบนฐานที่หนักแน่นมั่นคงกว่านี้ เขาก็อีกสิบหลักก็เขย่าไปเถอะ เพราะเราสามารถที่จะเข้าใจสังคมสุขุขทัยที่หนักแน่นได้มากกว่านี้

มีเรื่องอื่นอีกมากมายที่ยิ่งกว่าเรื่องหลักศิลาจารึกที่เป็นเพดานและเป็นกรอบที่ไม่พึงต้องสงสัย ในบทความนี้ผมเอ่ยถึงสักย่อน้าสองย่อน้า ผมจะเอ่ยสั้น ๆ แต่ขออนุญาตไม่อธิบาย เรื่องมันยาวกว่าที่จะอธิบายได้ และก็อาจจะเถียงกันได้มากมายจนเลยจากประเด็นไป ผมยกเรื่องความจริงหรือความเชื่อ แล้วแต่จะคิดว่าเป็นความจริงหรือความเชื่อที่ว่า ไทยไม่เคยตกเป็นอาณานิคม เอาเรื่องเดียวพอ ขอล่าวแต่เพียงว่าความเชื่อที่ไม่พึงสงสัยทุกชนิดเป็นขีดจำกัดต่อการแสวงหาทางปัญญาในสังคมทั้งนั้น ถ้าหากเราพยายามสงสัย พยายามเข้าใจให้มากขึ้นว่ายัง **เิงที่เรียกว่าไทยไม่เคยตกเป็นอาณานิคม** **จริงก็เปอร์เซ็นต์ ไม่จริงก็เปอร์เซ็นต์ มีแง่มุมใดบ้าง** **ซับซ้อนยังเิงที่เรียกว่าจริงและไม่จริง** ผมคิดว่าสังคมไทยจะอธิบายเรื่องอีกหลาย

เรื่องได้ แต่ที่ผ่านมามหาวิทยาลัยไทยติดอยู่ตรงที่ว่าสังคมไทยไม่เคยเป็นอาณานิคม แล้วยึดอันนี้ไปอธิบายอีกหลายเรื่อง เวลาจะอธิบายการเปลี่ยนแปลงสมัยรัชกาลที่ 5 ก็ดึงเข้าเรื่องรักษาเอกราชอยู่เรื่อยจนแทบจะกลายเป็นสูตร ทั้งที่มีเรื่องอื่นอีกมากมาย ถ้าเราสงสัยอันนี้ อาจจะไม่ใช่ว่าต้องจบท้ายด้วยการปฏิเสธหรือด้วยการโจมตี ผมไม่มีคำตอบจริงๆ ว่า จะอธิบายสภาวะขณะนั้น ว่ามีความสัมพันธ์กับต่างชาติหรือลัทธิอาณานิคมออกมาให้ชัดเจนยังไง ผมก็มีข้อเสนอของผม แต่คนอื่นอาจจะไม่เห็นด้วย ประเด็นนี้มีเพียงว่าถ้าเราเปิดประเด็นนี้ออกไป เราสามารถจะคิดเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงในยุคสมัยรัชกาลที่ 4 ที่ 5 ได้ต่างออกไปจากเดิมตั้งมากมาย แต่เนื่องจากถ้าเราติดอยู่กับเพดานนี้ แล้วไม่กล้าละเมิด หรือถูกบังคับให้ละเมิดไม่ได้ เราคิดหลายเรื่องไม่ออก เราไม่มีทางเข้าใจ แค่นี้คงชัดเจนพอแล้ว ความจริงทางประวัติศาสตร์ไม่ได้มีเพียงแค่การใช้วิธีทางประวัติศาสตร์ไปวิพากษ์หลักฐานภายนอกภายใน ไปตรวจสอบ ซึ่งหลายคนอาจจะคิดว่าผมจะพูดวันนี้ ผมไม่พูดเพราะไปหาหนังสืออ่านกันเองได้ว่าการวิพากษ์หลักฐานประวัติศาสตร์ หาความจริงทำกันอย่างไร ประเด็นวันนี้อยู่ตรงนี้ต่างหากว่า การหาความจริงทางประวัติศาสตร์มิใช่มีเพียงสิ่งที่นักประวัติศาสตร์ทำ แต่มีความจริงอีกชุดที่นักประวัติศาสตร์วิ่งชนอยู่เป็นประจำ นักประวัติศาสตร์อีกจำนวนหนึ่งก็ช่วยผลิตซ้ำ นักประวัติศาสตร์จำนวนไม่น้อยเป็นนักประวัติศาสตร์ข้างสงสัย วิ่งชนเป็นประจำ พอชนแล้วก็ตัวใครตัวมัน บางคนก็หาทางหลบ บางคนก็รู้จักเดินไต่ลอดเส้นบาง บางคนก็คิดว่าอย่าไปหาเรื่องเลย ไปทำอย่างอื่นดีกว่า

กรอบเหล่านี้ ทั้งในแง่ที่เป็นเพดาน ทั้งในแง่ที่เป็น assumption ที่เราไม่สงสัย ทำให้เราต้องอธิบายตามกรอบเหล่านี้อยู่เรื่อย ถึงที่สุด การหาความจริงทางมนุษยศาสตร์ในหลายประเด็นคือการท้าทายเรื่องความคิดความเชื่อ หลายอันจึงไม่ใช่เป็นสิ่งที่น่าอภิมรย์เท่าไรนัก เราเปิดการสัมมนาว่าช่วยให้เกิดจิตอภิมรย์ นักประวัติศาสตร์ข้างสงสัย ปกติเราเป็นตัวการก่อให้เกิดไม่ค่อยอภิมรย์สักเท่าไร ผมคิดว่าหน้าที่อันหนึ่งคือการท้าทายเพื่อจะ breakthrough เพราะคิดว่าเป็นทางวิชาการ ไม่ว่าในทางวิทยาศาสตร์ หรือในทางสาขาอื่น ถ้าเราไม่คิดจะ breakthrough ไม่คิดจะตั้งคำถาม เราก็ไม่ต้องทำงานมากสักเท่าไร จะด้วยวิธีการอันสุนทรีย์หน่อย อย่างอาจารย์เจตนา ผมก็เชื่อว่าท่านก็ breakthrough หลายเรื่อง แต่ด้วยวิธีการงดงามกว่าที่ผมทำ วิธีการของผมคือตรงๆ ที่อูๆ แต่ว่าถึงที่สุดภารกิจของวิชาการทางมนุษยศาสตร์ที่เราตีความและวิจารณ์ ไม่ใช่เป็นเพียงเรื่องเล็กๆ ที่ตีความเล่นๆ แต่เป็นเรื่องใหญ่ คือเราตั้งความสงสัยต่อความเชื่อที่มีอยู่ในสังคมหลายๆ อย่าง ในแง่นี้ ทุกสังคมล้วนมีความเชื่อทำนองนี้อยู่ ผมยกตัวอย่างนิดเดียว และจะไม่อธิบายมาก เช่น สังคมอเมริกันเชื่อว่าประวัติศาสตร์อเมริกันคือประวัติศาสตร์ของการแสวงหาเสรีภาพ ทองกันตั้งแต่เด็กจนโตเลย นักประวัติศาสตร์เพื่อนผมก็บอกเล่าประวัติศาสตร์ทั้งหลายเรื่องว่า ระหว่างปี ค.ศ.1880 ถึงปี ค.ศ.1920 คนผิวขาวเอาคนผิวดำแขวนคอท่ามกลางสาธารณชน ตายไปทั้งหมดประมาณ 4,000 คน พอจบ class นักศึกษาก็บอกว่าประวัติศาสตร์อเมริกาเป็น

ประวัติศาสตร์ของแสวงหาเสรีภาพอยู่ดี คือนักประวัติศาสตร์ทำงานให้ตาย สุดท้ายเขาก็เชื้อของ เขาอย่างเดิม แต่เรื่องนี้มีอยู่ในทุกสังคม ไม่ใช่แค่สังคมไทย

ในแต่ละกรณี ยกความรู้ที่เป็นความเชื่ออุดมการณ์ ก่อร่างสร้างตัวมาอย่างไร เขียนกันมา อย่างไร มีเหตุผลกระบวนการทางสังคมการเมืองอย่างไรจึงทำให้ได้รับการสถาปนาเป็นความเชื่อ อย่างนั้นอย่างนี้ โดยมากจะแล้วแต่สังคม แล้วแต่กรณี นั้นหมายความว่าถ้าเราอยากจะเข้าใจเรื่อง ท้าวสุรนารี เรื่องศิลาจารึกหลักหนึ่ง เรื่องไทยเคยเป็นอาณานิคมหรือไม่ เราก็จะต้อง แทนที่จะ หาความเข้าใจอย่างเป็นสากลก็ยาก เราคงต้องหาความเข้าใจว่าเกิดอะไรขึ้นในสังคมไทย ใน เงื่อนไขหนึ่งในสถานะหนึ่งจึงสถาปนาความรู้ความคิดเหล่านี้ขึ้นมา ตรงนี้ผมไม่พูดมากดีกว่า ใน เอกสารผมอธิบายเรื่องที่ว่า ในระยะหนึ่งของการพยายามอธิบายเรื่องสิ่งที่ผมเรียกว่ากำเนิดหรือ ระยะแรกของประวัติศาสตร์ไทย ไม่ใช่ในความหมายเมื่อ 700 – 800 ปีก่อน แต่ในความหมายว่า กำเนิดหรือระยะแรกของความรู้ที่เราเรียกว่าประวัติศาสตร์ไทยสมัยใหม่ เกิดขึ้นมาอย่างไร ใน ภาวะอย่างไร เราเลือกรับและเลือกปฏิเสธความรู้ที่มาจากตะวันตกอย่างไร ซึ่งจะมีผลต่อเงื่อนไข ของการสร้างความรู้ทางประวัติศาสตร์นับตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ 19 ถึงต้นศตวรรษที่ 20 ผม อธิบายคร่าวๆ เพราะคิดว่าไม่ใช่รายละเอียดที่ต้องลงในที่นี้ ประเด็นที่ผมอยากเสนอ ออกจาก ประเด็นเรื่องความจริงสองระดับไปสักเล็กน้อยคือว่า ผมคิดว่าการเลือกรับ ดัดแปลง และเลือก ปฏิเสธความรู้ของตะวันตก สมัยนั้น เรามียุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญาบางอย่าง ซึ่งเป็นยุทธศาสตร์ ทางภูมิปัญญาที่เราใช้จนถึงทุกวันนี้ มีก็อย่างผมไม่ทราบ นี่เป็นประเด็นที่โดยส่วนตัวผมสนใจอยู่ หมายความว่าในการพูดว่าสังคมไทยเลือกดีทิ้งเสีย ในความเห็นผมถือว่าเป็นการพูดที่มีคุณค่า มากกว่าการไม่พูดนิดเดียว คือทุกคนก็เลือกดีทิ้งเสียด้วยกันทั้งนั้น เราเข้าใจได้ดีขึ้นกว่านี้ได้ไหม ว่าอะไรคือการตัดสินใจหรือเป็นเครื่องชี้ว่า เป็นข้อพิจารณาว่าอะไรดีอะไรเสีย ดีเสียสำหรับใคร เพราะถ้าเราไม่ลงถึงเฉพาะมากกว่าเลือกดีทิ้งเสีย เราเข้าใจประวัติศาสตร์ตัวเองไม่ได้ ทุกคนก็ เลือกดีทิ้งเสียด้วยกันทั้งนั้น ความขัดแย้งหลายอย่างในประวัติศาสตร์ไทยก็เพราะว่าต่างคนต่าง เลือกดีทิ้งเสียด้วยกันทั้งนั้น แต่อะไรดีอะไรเสียเห็นไม่ตรงกัน ทุกคนต้องการความจริงด้วยกันทั้ง นั้น แต่อะไรคือความจริงความเห็นไม่ตรงกัน อันหนึ่งที่ผมจับได้ และคิดว่ามีอิทธิพลในสังคม ไทยปัจจุบันคือ การที่เห็นว่าโลกนี้แบ่งเป็นโลกวัตถุ โลกภายนอก กับเรื่องทางจิตใจ เรื่องของจิต วิญญาณ อะไรที่เป็นเรื่องภายนอกได้ เราก็เอาตะวันตกมา เอาวิทยาศาสตร์มา อะไรที่เป็นเรื่อง ภายใน เราจะตั้งป้อมแข็งขันมาก และพยายามยืนยันว่าสิ่งที่เรามีอยู่ ดี ถูกต้อง อันนี้เป็นยุทธ ศาสตร์อันหนึ่ง เป็นมาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 ในความเป็นจริง พวกเรา 100 คนในที่นี้ ดีความว่า อะไรข้างนอกข้างใน ผมว่าก็คงไม่ตรงกัน และปัญหาก็เกิดขึ้นเพราะเราเข้าใจว่าอะไรนอกอะไรใน ไม่ตรงกัน เลยทะเลาะกันอยู่ทุกวันนี้ แต่หลายคนมีสิ่งที่ผมเรียกว่า intellectual strategy ร่วมๆ กัน อะไรที่เป็นเรื่องภายนอก ไม่ใช่เรื่องจิตวิญญาณ ไม่ใช่เรื่องจิตใจ เรายินดีต้อนรับวิธีการสมัย

ใหม่ อะไรที่เป็นเรื่องจิตใจ เป็นเรื่องภายใน อะไรที่เป็นเรื่องตัวตนที่แท้จริงของเรา เราถือว่าพระพุทธศาสนา เราถือว่าความเป็นไทย เราถือว่าธรรมเนียมประเพณีเป็นสิ่งที่ล้ำค่ากว่า หรือดีกว่า หลายคนมี intellectual strategy ในแง่นี้ แต่อย่างที่บอกคือ เอาเข้าจริง พอไปประยุกต์ใช้กับชีวิตประจำวัน การเมืองนี้มันข้างนอกหรือข้างใน การเลือกตั้งมันข้างนอกหรือข้างใน ประชาธิปไตยข้างนอกหรือข้างใน สังคมศาสตร์ข้างนอกหรือข้างใน เราเถียงกัน 10 วันก็ไม่จบ เพราะว่าเราเห็นตรงนี้ได้ต่างกัน

ในประเด็นนี้ สิ่งที่เราพยายามเสนอคือ ความรู้ประวัติศาสตร์ ผมเข้าใจว่าความรู้ที่เราจัดกลุ่มว่าเป็นกลุ่มมนุษยศาสตร์ อย่างเช่นปรัชญาและวรรณคดี เป็นความรู้ที่อยู่ในกลุ่มที่จัดไปอยู่ในทาง เป็นความรู้ที่เป็นตัวตนของเรา นั่นหมายถึงว่าอย่ารับตะวันตกมากนัก หรือพูดกลับกัน ไม่มีใครไม่รับตะวันตกแล้ว ไม่มีใครเป็นไทยแท้แล้ว และไม่มีใครเป็นตะวันตกจ๋า เพื่อความเข้าใจอย่างง่าย ๆ ความรู้เชิงวิทยาศาสตร์เราก็เห็นอยู่ จนปัจจุบันนี้ยังต้องอ่าน International Journal ไม่อย่างนั้นคุณตามโลกไม่ทัน ต้องต่อการกับการถกเถียงทางวิชาการอย่างนั้นอยู่ตลอดเวลา แต่ความรู้ที่เรียกว่าเป็นเชิงสังคมศาสตร์เริ่มขยับแล้ว มีที่ไปที่ไป มีรากเหง้าทางภูมิปัญญาในสังคมไทยเอง ที่เราสืบทอด หรือที่เราวนอยู่ในนั้น มากขึ้น พอถึงเรื่องที่เป็นมนุษยศาสตร์ ยกตัวอย่างง่าย ๆ เรื่องศาสนา ถูกปฏิเสธตั้งแต่ต้นเลยว่า ถึงแม้ฉันจะรับวิทยาศาสตร์ แต่ฉันก็ไม่เอาคริสต์ศาสนา ตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 รับวิทยาศาสตร์ แต่ไม่เอาคริสต์ศาสนา ยืนยันว่าพุทธศาสนาเหนือกว่า ดีกว่า ถูกกว่า ปัญหาของผมในที่นี้ไม่ได้มาเถียงกันว่าตกลงคิดอย่างนี้ถูกหรือผิด ว่านี่คือ intellectual strategy นี่คือยุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญาอย่างหนึ่งในก๊ออย่าง ซึ่งผมก็ไม่ทราบ อาจจะมีอย่างอื่นด้วย แต่อันนี้เป็นอย่างหนึ่ง สุดท้ายเกิดการประยุกต์ แต่ว่าในวิชาความรู้หลายกรณี เช่นกรณีมนุษยศาสตร์ ผมคิดว่าเราได้รับมรดกตกทอดที่มากับการเรียนรู้เกี่ยวกับปรัชญาพุทธศาสนา หลายครั้งการเรียนรู้ปรัชญาเหมือนการเรียนรู้พุทธศาสนาด้วยซ้ำไป คนเรียนปรัชญาอย่างอาจารย์มารคมีไม่กี่คนหรอกครับ ส่วนใหญ่เรียนปรัชญาในสมัยก่อน เรียนปรัชญาเหมือนเรียนปรัชญาพุทธ เรียนวรรณคดีจึงมีที่ไปที่ไปและมีจารีตการเรียนรู้วรรณคดีแบบไทยๆ ที่หนาแน่นกว่าการไปเรียนวรรณคดีแบบอาจารย์เจตนา เรียนประวัติศาสตร์ก็เรียนประวัติศาสตร์แบบพงศาวดารมากกว่าจะเป็นประวัติศาสตร์หัวนอกอย่างที่ผมไปเรียน กล่าวแล้วนะครับว่าไม่มีอะไรที่ไทยบริสุทธิ์หรือฝรั่งไม่เจือปน ไม่มีการคิดอย่างนี้ แต่ว่ามีอิทธิพลธรรมเนียมทางมนุษยศาสตร์ที่มาอย่างนี้ เพราะฉะนั้นการแบ่งที่เราแบ่งแม้ในการสัมมนาคราวนี้เป็นเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ อยู่บนฐานการแบ่งที่บอกว่าศาสตร์ต่างๆ มีวิทยาศาสตร์ สังคมศาสตร์ มนุษยศาสตร์ อันนี้คือเรารับมาจากข้างนอก วิทยาศาสตร์ สังคมศาสตร์ มนุษยศาสตร์ การแบ่งแบบนี้ และการรวมความสัมพันธ์ของสามแขนงนี้ในโลกตะวันตกเป็นคนละอย่างกับการแบ่งและการรวมขององค์รวมของวิชาความรู้ในสังคมไทย ผมคิดว่าปฏิสัมพันธ์ระหว่างวิทยาศาสตร์กับมนุษยศาสตร์ในสังคมไทยมีน้อยกว่าปฏิสัมพันธ์ระหว่างวิทยา

ศาสตร์กับมนุษยศาสตร์ในสังคมตะวันตก อาจจะมีข้อดีคือเราไม่ถูกครอบงำด้วยวิทยาศาสตร์ อาจเป็นข้อเสียคือเราไม่มีการพัฒนาวิธีวิทยา (methodology) เพราะเราไม่ถูกท้าทายด้วยวิทยาศาสตร์ อาจจะมีข้อดีคือเรามีความเป็นไทยมากขึ้น อาจจะมีข้อเสียคือเรามีความเป็นไทยมากเกินไป เหล่านี้เถียงกันได้ ประเด็นอยู่เพียงว่าผมคิดว่าความเติบโตของสิ่งที่เรียกว่ามนุษยศาสตร์ในสังคมไทย ซึ่งรวมถึงประวัติศาสตร์ด้วย ไม่ได้โตมาแบบเดียวกับประวัติศาสตร์และมนุษยศาสตร์ในฐานะหนึ่งในสามขาของศาสตร์สมัยใหม่ที่ไปอยู่ในโลกตะวันตก ผมคิดว่ามนุษยศาสตร์กับวิทยาศาสตร์ในสังคมไทยห่างกันหน่อย พอห่างกันก็อย่างที่บอก ด้านหนึ่งก็ไม่ถูกครอบงำ แต่อย่างที่บอกแล้วว่าเราก็ไม่ถูกท้าทายด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ ทำให้นักมนุษยศาสตร์หลายคนต้องปรับตัว โดยเฉพาะในเชิงวิธีวิทยาอย่างหนัก ไม่ได้หมายความว่านักมนุษยศาสตร์ไทยไม่ได้ถูกท้าทาย ถ้าถูกท้าทายก็ด้วยเหตุปัจจัยอื่น อาจจะได้ไม่ได้ถูกท้าทายจากวิทยาศาสตร์มากเท่ากับกระแสดการศึกษาประวัติศาสตร์ในโลกตะวันตก

แต่ในอีกแง่หนึ่ง กลับเป็นปัญหาคือว่า อุดมศึกษาของไทยพัฒนามาอย่างไร อย่าลืมว่าการศึกษาทางมนุษยศาสตร์ในสังคมไทยจำนวนมาก ถ้าไม่อยู่ในสถาบันที่เป็นจารีตเช่นในวัดในวัง ก็อยู่ในมหาวิทยาลัย ผมจะพูดเพียงในมหาวิทยาลัย ประวัติของมหาวิทยาลัยไทยมีความเป็นมาอีกแบบหนึ่งซึ่งจะไม่เหมือนประวัติมหาวิทยาลัยอื่นๆ ในโลก เช่น เทววิทยา วรรณคดี และประวัติศาสตร์ หรืออักษรศาสตร์ เป็นฐานของมหาวิทยาลัยในโลกตะวันตก และก็ยังเป็นอยู่ แต่ผมไม่แน่ใจว่าในสังคมไทยมีสถานะเดียวกันหรือเปล่าในเมื่อสังคมไทยเริ่มต้นจากการผลิตข้าราชการ หรือแม้ธรรมศาสตร์ก็ต้องการผลิตนักกฎหมาย มีจุดประสงค์แบบหนึ่ง ผลิต technician แบบหนึ่ง คือว่าเราน่าคิดว่าในสังคมไทยสุดท้ายแล้ว แม้กระทั่งนักมนุษยศาสตร์ พูดให้สังคมเข้าใจไม่ค่อยได้ เหมือนกับว่าเราอธิบายวิธีการของเรา สังคมก็อาจจะไม่ค่อยเห็น และในวงการอุดมศึกษากันเองก็มีความพยายาม หรืออาจจะโดยไม่รู้ตัวว่าเวลาพูดถึงวิธีวิทยา คนไม่ค่อยเข้าใจวิธีวิทยาหรือวิธีการของมนุษยศาสตร์คือการตีความและการวิจารณ์ เพราะการตีความการวิจารณ์ฟังดูแล้วมันไม่เห็นจะเป็นวิธีการเลย เวลาพูดถึงวิธีวิทยาหรือวิชาวิธีวิทยา research methodology กลับไปหาวิทยาศาสตร์ตลอดเวลา นักมนุษยศาสตร์เองก็ต้องพยายามทำตัวให้พูดภาษาเดียวกับนักวิทยาศาสตร์ เช่นประเมินแบบนักวิทยาศาสตร์ ทั้งที่มันไม่เหมือนกัน จุดตั้งต้นในการตั้งคำถาม รายงานความคืบหน้า การตั้งคำถามในการขออนุมัติ รายงานความคืบหน้าในการวิจัย การประเมินผลการวิจัยไม่เหมือนกันเลย แต่เรากลับต้องตอบคำถามซึ่งครอบงำด้วยคำถามที่มาจากวิธีการทางวิทยาศาสตร์ ผมคิดว่าอันนี้ไม่ใช่เป็นผลของการที่นักวิทยาศาสตร์ใกล้ชิดกับนักมนุษยศาสตร์เลยครอบงำ ผมคิดว่ามันเป็นผลจากการที่เราไม่ได้คุยกัน เป็นผลของการที่แยกห่างกันเกินไป จนวิธีการทางมนุษยศาสตร์ที่เรียกว่าตีความและวิจารณ์ คนฟังก็จะบอกว่า “แล้วไง” ใครๆ ก็ตีความและวิจารณ์ได้ ไม่เห็นต้องเรียนเลย ซึ่งอันนี้เป็นเรื่องจริง แต่เป็นวิธีของมนุษยศาสตร์ และเป็นความจริงที่

อาจารย์มารค ว่าการตั้งคำถามแบบวิทยาศาสตร์กับมนุษยศาสตร์ต่างกัน นักมนุษยศาสตร์อาจจะตั้งคำถามที่เป็น straw man บ่อยๆ อันนี้มีส่วนจริง ในการศึกษาปริญญาเอก ปกตินักมนุษยศาสตร์จะจบยากกว่า นานกว่า เพราะว่าหลงทางนานกว่า คำถามไม่ชัดเจนแบบนักวิทยาศาสตร์ เอาเป็นว่าคนละเรื่อง แต่ในขณะเดียวกัน คนละเรื่องเกินไปก็เป็นปัญหา แทนที่จะให้มีปฏิสัมพันธ์และคุยกันเพื่อยกระดับวิธีวิทยาทั้งสองฝ่าย และทำให้เข้าใจกันทั้งสองฝ่าย

ประเด็นสุดท้ายและเป็นประเด็นตั้งต้นคือว่า วิธีวิทยา ความคิดว่าอะไรคือความจริงในทางประวัติศาสตร์ ผมกลับเห็นด้วยกับอาจารย์เจตนาว่า ในบางเรื่อง วิธีวิทยาแบบวิทยาศาสตร์ถ้าถือเอาสิ่งที่ผมพูดมาทั้งหมดเป็นเพียงตัวอย่างหนึ่ง การเข้าใจ ความพยายามเข้าใจ หรือการพยายามศึกษาว่า ความจริงทางประวัติศาสตร์มีสองระดับอะไรอย่างนี้ ถ้าใช้วิธีวิทยาศาสตร์เปลืองๆ อาจจะหลงทาง มันต้องใช้วิธีวิจารณ์และตีความแบบนักมนุษยศาสตร์ แต่ในทางกลับกัน ถ้าเราเข้าใจอันนี้ กลับจะเห็นว่าวิธีการแบบนักมนุษยศาสตร์ที่ห่างจากวิทยาศาสตร์เกินไป มีผลทำให้การพัฒนาวิธีการและการคิดเป็นปัญหาไปอีกแบบหนึ่ง คงไม่ใช่เพียงการใช้วิทยาศาสตร์เพื่อตรวจสอบอายุหิน คงไม่ใช่แค่นั้น แต่ผมคิดว่าการทำหายทางวิทยาศาสตร์จะทำให้นักมนุษยศาสตร์กลับต้องคิดในหลายๆ เรื่องที่เราไม่เคยคิด และการทำหายทุกอย่างก็ดีทั้งนั้น

ถาม – ตอบ

อ.สุวรรณา: คิดว่าจะไม่สรุป แต่อยากจะให้โอกาสกับท่านผู้เข้าร่วมประชุมทุกท่านได้ถามคำถามและสนทนากับวิทยากร สำหรับผู้เข้าร่วมประชุมที่อยู่อีกห้องหนึ่ง ที่ดูจอทีวีอยู่ จะเขียนฝากมากับเจ้าหน้าที่ก็ได้ จะได้มีส่วนร่วมด้วย ยังไงก็เชิญจากห้องนี้ก่อนเพราะรู้สึกว่ามีหลายคนอยากแสดงความคิดเห็น ช่วยกรุณาบอกชื่อด้วย คิดว่าจะให้เวลาพูดคุยสักครึ่งชั่วโมงถึงสี่สิบนาที แล้วให้วิทยากรกล่าวอีกคนละประมาณ 4 – 5 นาที

ผู้ร่วมประชุม: กราบนมัสการพระคุณเจ้า และวิทยากรทุกท่าน ผมเป็นนักวิมาจากอยุธยา ได้ทราบข่าวก็จะมาศึกษาเรื่องมนุษย์ เพราะว่าผมเรียนทางวิทยาศาสตร์ ท่านครับ ที่พูดกันถึงเรื่องความจริง ความจริงบางครั้งเราพูดไม่ได้ เพราะว่าบริบทของประวัติศาสตร์ที่เขาทำกันตอนนั้น เขาทำเพื่อให้สังคมขณะนั้นเป็นสุข แล้วเราคนรุ่นหลังมาวิจารณ์เขา ผมว่าไม่ค่อยเหมาะ ผมยกตัวอย่างง่ายๆ ที่อยุธยาเป็นเมืองประวัติศาสตร์ ผมเด็กๆ ผมมาเรียนมาม.1 ถึง ม.8 ที่อยุธยาวิทยาลัย ต้องมานอนวัด หน้าวัดผมนี้เป็นพระที่นั่ง ผมเล่นโป้งแปะกันเป็นประจำ กำแพงวังอยู่ที่ริมแม่น้ำ ผมเคยไปขนอิฐเข้ามาในวัด แต่เดี๋ยวนี้กำแพงเมืองไปสร้างที่ด้านหน้า เดียวนี้คนรุ่นใหม่ 20 ปีให้หลังมานี้ ไปอยุธยา นี่กำแพงเมืองอยุธยา ความจริงในขณะนี้เขาอาจจะให้เห็นว่ากรุงศรีอยุธยามี

กำแพงเมืองก็เท่านั้น แต่จริงๆ มันเป็นตัวหนัก เพราะฉะนั้นผมถึงว่าเรื่องหลายๆ เรื่องที่เกิดปัญหา กับคนรุ่นใหม่ ซึ่งคนรุ่นเก่ามีผลกระทบเยอะ เรื่องศิลาจารึก ตอนนั้นเขาทำ ทำเพื่อแผ่นดิน แต่มา ถูกคนรุ่นลูกหลานหลานตา ผมไม่เห็นด้วย เพราะฉะนั้นความจริงบางอย่างไม่ควรพูด ผมยกตัวอย่าง อย่างผมเขียนหนังสือ ในเรื่องมีลูกชายไปเล่นกีฬา เล่นดีเยี่ยมเลย ได้เหรียญทอง สมมติว่าเป็นมวย ถ้าพ่อมาบอกว่าเวลาต่ออย่อย่างหลับตานะลูก ลูกก็จะหมดเลยนะที่เคยภูมิใจ เพราะฉะนั้นความจริง นะครับท่านครับ สังคมขณะนั้นเป็นอย่างไร เขาทำให้สังคมตรงนั้น เขาเรียกว่าบรรทัดฐานสังคม เขาเป็นอย่างนั้น เราต้องละเอียดกันหน่อยนะครับ ผมให้ข้อคิดเห็นว่าคุณความจริงนะครับ บางครั้ง เราพูดทำลายหลายสิ่ง ผมฝากเอาไว้เป็นข้อคิด

อ.สุวรรณ: เป็นประเด็นความจริงของชนบ เราควรจะมีทำที่อย่างไร อยากให้อาจารย์มารคตอบ ก่อน ในแง่ที่ว่าอาจารย์มารคบอกว่าเกณฑ์อันหนึ่งคือทำสำเร็จ ท่านกำลังบอกว่ามันทำสำเร็จใน สมัยหนึ่ง คนสมัยหลังมีสิทธิอะไรไปวิจารณ์สิ่งซึ่งเคยสำเร็จในสมัยหนึ่ง ขออาจารย์มารคก่อนแล้ว อาจารย์ธงชัย ขอสั้นๆ นะคะ ท่านผู้ถามทุกท่าน เนื่องจากเรามีผู้เข้าร่วมประชุมมากมาย ขอให้ กระชับแล้วก็สั้น จะได้มีคนถามให้ได้มากที่สุด เชิญอาจารย์มารค

อ.มารค: บางครั้งผมเข้าใจว่าการเถียงเรื่องอะไรจริงในประวัติศาสตร์ เหตุที่เกิดปัญหาเพราะเถียง ผิดจุด ไปดูหลักฐานทางประวัติศาสตร์ นี่กว่าสำคัญ แล้วไปดูว่าเกิดอะไรขึ้น ไปเขียนอะไรเมื่อไร อันนั้นเป็นเพียงจุดเริ่มต้นเล็กน้อยในความเข้าใจของผม จริงๆ การถกเถียงว่าอะไรจริงใน ประวัติศาสตร์ไม่ใช่เรื่องนั้น และไม่ใช่เรื่องว่าเราอยากจะเลือกเข้าใจอดีตยังไงด้วย ที่จริงนั้นก็ไม่ใช่ **จริงๆ การถกเถียงในประวัติศาสตร์ก็คือการถกเถียงว่าเราอยากจะอยู่ต่อไปยังไ** ตรงนี้ทำให้ผมเข้าใจมาตลอดว่าประวัติศาสตร์เป็นมนุษยศาสตร์ ไม่ใช่สังคมศาสตร์อย่างที่บางคนเข้าใจ เพราะเป็นวิชาที่ normative ที่สุด เพราะว่าการบอกว่าต่อไปเราอยากอยู่กันยังไ และอย่างอื่นมัน ไปกลบสิ่งนี้หมด ไปเถียงเรื่องอื่น จริงๆ ไม่ใช่สำคัญ เพราะฉะนั้นถ้าจะถกเถียงให้ตรงจุด ก็เอาให้ ตรงจริงๆ ว่าต่อไปเราอยากอยู่กันยังไ อยู่อย่างอดีตดีหรือไม่ดี ตรงนี้ผมว่าอาจจะแก้ปัญหาได้

อ.สุวรรณ: ดีเหมือนกันนะคะ นักปรัชญาตอบคำถามทางประวัติศาสตร์ได้จากอีกแง่มุมหนึ่ง อาจารย์ธงชัยจะเสริมอะไรอีกนิดนึงไหมคะ

อ.ธงชัย: ผมไม่ตอบท่านที่ให้ความเห็นมา แต่ผมก็รับความเห็นนั้นไป แต่ผมจะขอตอบอาจารย์ มารค อาจารย์ครับคำถามนั้นโหดกว่านะครับ

อ.ธีระ นุชเปี่ยม: ผมขออนุญาตตามคำถามที่ต้องบอกว่าเบื้องต้นมาก เพราะผมได้ฟังแล้วผมเกิดความรู้สึกว่า ความจริง กับ ความรู้ มันอย่างเดียวกันหรือเปล่า ในทางประวัติศาสตร์เมื่อเราบอกเราแสวงหาความจริงหรือเราแสวงหาความรู้ ผมคิดว่าความจริงในประวัติศาสตร์ไม่มีใครทราบ หลวงพ่อคุณพูดได้ถูกเลย *ถูกก็เกิดไม่ทัน ผิดก็เกิดไม่ทัน* ไม่มีใครรู้ แต่เราหาความรู้ได้ครับ ความรู้ทางประวัติศาสตร์ ความรู้ซึ่งขึ้นอยู่กับหลักฐาน ไม่มีอย่างอื่น ความรู้ที่ได้มาจากประวัติศาสตร์ต้องอาศัยหลักฐาน ไม่มีทางอาศัยอย่างอื่นได้ จะไปเข้าฝันเข้าทรงแล้วบอกว่าเป็นความรู้ คงไม่มีใครยอมรับว่าเป็นความรู้ แต่ว่าความรู้มีนัยที่เป็น pragmatic คือหมายความว่าเราผู้ผิดก็ได้ ผมว่ามนุษย์เราอยู่กับความรู้ผิดๆ มาตลอดเวลา ตั้งแต่ความรู้ที่บอกว่าโลกแบน ก็ไม่เห็นเป็นไรเราก็อยู่ได้กันมาตลอด สมมติว่าวันหนึ่งมีหลักฐานยืนยันว่าหลักศิลาจารึกหลักที่หนึ่งไม่ได้สร้างในสมัยสุโขทัย สำหรับผม ผมว่าไม่เห็นจะเป็นอะไรจะตายตรงไหน ผมว่านั่นคือความรู้ใหม่ โอเคเราได้ความรู้ใหม่แล้วตรงนี้ ผมคิดว่าในเรื่องอย่างนี้ เราแสวงหาอะไร เราแสวงหาความรู้หรือว่าความจริงครับ

อ.เจตนา: ผมพยายามจะเลี่ยงไม่พูดอะไรที่มันตายตัวนัก แล้วก็ผมไม่คิดว่าวิชาการระดับโลกอย่างนี้จะไปถึงสัจธรรมที่เลยไปจากข้อโต้แย้งอะไรทั้งหลาย สิ่งที่ผมเน้นมากๆ ที่พูดในตอนต้นว่า วิชาประวัติศาสตร์มีคุณูปการนั้นคือว่า ก่อนที่เขาจะสรุป เขาสอนกันมาว่าให้หาหลักฐานให้ได้รอบด้านที่สุด ให้มากที่สุดเท่าที่จะมากได้ กลั่นกรองสิ่งเหล่านั้นแล้ว แล้วจึงลงความเห็นว่าเป็นไฉนความจริงที่สุดเท่าที่เราจะรู้ ณ บัดนี้ ถ้าพูดกันภาษาทางศาสนาก็หมายถึงว่าความจริงก็อยู่ข้างบนนั่น เราไปไม่ถึงนะครับ แต่ว่าอย่างเรื่องศิลาจารึกอะไรนี้ก็ตาม ผมก็นึกใจนะ เพราะว่ามีเงื่อนไขบางประการในสังคมไทยที่ว่า พูดความจริงอย่างไรจึงจะบาดใจคนน้อยที่สุด มีวิธีพูดครับ ถึงค้นพบมาใหม่แล้วว่าปลอม ก็ต้องมีวิธีพูดที่สร้างสรรค์ แล้วผมจะช่วยเรียบเรียงให้

อ.มารค: ตรงนี้ผมก็เห็นด้วยครับว่าต้องแยกความจริงออกจากความรู้ ก็เป็นประเด็นหลักในปรัชญาตั้งแต่ต้นว่า ความรู้มันต้องมีเหตุผลยืนยัน หลักฐานอะไรอย่างที่ท่านบอกทั้งหมด แต่ที่นี้มันไม่ได้แก้ปัญหา การที่เราขยับจากการถกเรื่องความจริงมาถกเรื่องความรู้ เพราะว่าความรู้ภายในกรอบแคบที่เมื่อสักครู่นี้บอก ก็ยังมีผลกระทบต่อบัจจุบันและอนาคต ก็ยังต้องถกอีกว่าสิ่งที่เรียกว่ารู้มีผลยังงัย ก็กลับไปเรื่องเดิมอีก ก็ต้องถกว่าผลที่มีจะเอาอย่างไรกันแน่ ยังต้องมีวิธีหยุด คือผมไม่เชื่อว่าทุกวิธีอยู่กันทุกอย่างดีเท่ากันหมด ไม่จริง มีบางวิธีอยู่ร่วมกันดีกว่าวิธีอื่น และถ้าอะไรนำไปสู่วิธีที่ไม่ดีเท่า ก็ต้องถือว่าเป็นของไม่สำคัญ ควรจะทิ้ง

อ.ธงชัย: ผมขอเสริมประเด็นคือ บ่อยครั้งบางที่เราไม่เห็นว่าการทางมนุษยศาสตร์ อย่างการวิจารณ์และการตีความเป็นเรื่องที่สำคัญ อย่างที่อาจารย์เจตนาบอกว่าอาจารย์เจตนาจะเลี่ยงพูด

อะไรที่มันตายตัว ผมไม่ตีความเลยเถิด แต่ถ้าหากผมจะตีความแบบไม่แคร์อาจารย์ก็คือว่าวิทยาศาสตร์พยายามจะพูดอะไรที่ตายตัว ในแง่นี้ ผมกลับคิดว่านักมนุษยศาสตร์จำนวนไม่น้อยน่าจะเห็นตรงกันตรงนี้ว่าโลกเราจะอยู่ได้ เอาเข้าจริงโลกเราอยู่ได้มาตลอดหลายพันปี ด้วยการทำอะไรหลายๆ อย่างมันไม่ตายตัว พอพยายามทำให้ตายตัว ฆ่ากันทุกทีเลย หรือว่าทะเลาะกันจนเปิดเปิง เพราะฉะนั้นปัญหาเรื่องความรู้ความจริง บางครั้งถ้าบวกคำอีกหนึ่งคำเข้าไป โดยไม่ใช่เหมือนกัน แต่ขณะเดียวกันอย่าไปแยกให้ต่างกันมากนักระหว่างความรู้ ความจริง ความเชื่อ และอย่าไปรู้ลึกว่าเป็นเรื่องเสียหายนักหนาที่สามอันนี้จะอยู่ใกล้ๆ กัน ผมว่าโลกอาจจะสนุกขึ้น

อ.เจตนา: มีตัวอย่างอื่นเหมือนกัน อาจารย์พิริยะ เป็นผู้ก่อวาททางปัญญาที่ดี แต่ว่าผมก็ตึงอะไรหลายๆ อย่างว่าหลักฐานและเหตุผลบางครั้งไม่ค่อยหนักแน่น ไม่พูดเรื่องหลักศิลาจารึก หลายปีมาแล้วอาจารย์พิริยะพยายามจะบอกว่า ศิลปินไทยลอกเลียนศิลปินอเมริกันทั้งสิ้น แล้วก็ทำหนังสือออกมาเล่มหนึ่ง มีภาพที่มีนัยว่าเป็นภาพศิลปะต้นแบบที่อเมริกันเขาวาด แล้วก็มีการที่จิตรกรไทยศิลปินไทยวาด แล้วบอกว่าคนนี่ลอกคนนั้น คนนี้ลอกคนนั้น พวกศิลปินก็มีปฏิกิริยาแรงและเร็วไปหน่อย บางคนไปพูดถึงขั้นว่าจะฟ้องศาล มันไม่ใช่เรื่องที่จะฟ้องศาล เป็นเรื่องที่จะต้องสู้กันด้วยเหตุผลและหลักฐาน แต่ถ้าอาจารย์พิริยะใช้เวลามากกว่านั้นสักหน่อย วิเคราะห์ให้ละเอียดเลยว่า ที่เขาได้มาจากอเมริกา แต่ละคนมันไม่เหมือนกัน ไม่ใช่ว่าดูงานต้นแบบแล้วมันกลายมาเป็นภาพนี้ มันผ่านกระบวนการกลั่นกรอง คิดใหม่ อะไรอีกเยอะเยอะ มองให้ดี วิธีการของอาจารย์พิริยะกลับจะเป็นการสร้างสรรค์เสียด้วยซ้ำ ที่ว่าคนรับประสบการณ์จากต่างประเทศแล้วรับประสบการณ์จากที่อื่นแล้ว คิดใหม่ได้ ตรงนี้ที่ผมคิดว่าความใจร้อนของอาจารย์พิริยะเลยทำให้สิ่งที่ท่านต้องการมันหยุดเร็วไปหน่อย และเกิดปฏิกิริยาที่แรงเกินไป ถ้าอธิบายให้เห็นเลยว่าขั้นตอนมันหลายขั้นตอน ใช้เวลาให้มากกว่านั้นหน่อย ผมพูดอย่างนี้ผมไม่กลัวอาจารย์พิริยะโกรธ เพราะผมรู้ว่าอาจารย์พิริยะไม่โกรธ เพราะท่านบอบช้ำมาคล้ายๆ กับผมเหมือนกันจากมหาวิทยาลัยศิลปากร เคยทำเรื่องศิลปะไทย แล้วก็ทำออกมาแล้ว ผมถามอาจารย์ว่าเป็นร่างไซ้ไหม อาจารย์จะกลับไปเขียนใหม่อีกไซ้ไหม เพราะว่าผมคิดว่าควรจะเขียนใหม่ นี่แหละครับเสร็จแล้วครับ นั่นคือปัญหาครับ วิชาเราต้องใช้เวลาเยอะๆ เพราะฉะนั้น สกว.เขาให้ทุน บางที่เขาให้เวลา 3 ปี วิชาอย่างเราเขาให้เวลาเรา 3 ปี แต่ถ้า 3 ปีไม่เสร็จ เขาริบเงิน

อ.ประพจน์: จริงๆ แล้วเห็นด้วยกับอาจารย์เจตนา ไม่ว่าเรื่องอะไรก็ตาม เท่าที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน ผมว่าการตีความและการวิจารณ์ ผิดได้ แต่การที่จะนำหลักฐานอะไรมาไว้ในหัวข้อนั้นๆ ไม่ควรจะผิด เพราะฉะนั้นสิ่งที่ปัญหาอยู่ทุกวันนี้ คือเกิดอาการส่งเดชแผลงฤทธิ์ โดยที่ไม่ได้ดูให้ละเอียดก่อนว่าอะไรเป็นอะไร หรือว่าไม่รู้ตัวตัวเองแสดงความคิดจากความเชี่ยวชาญของตัวเองหรือเปล่า

เพราะฉะนั้นก็เลยเกิดอาการที่ใครก็ได้ ไม่ต้องเรียนก็ได้ แล้วก็ออกความคิดในศาสตร์นั้นๆ โดยที่ไม่ได้ระวังตัว ถ้าในกรณีหลักศิลาจารึกหลักที่หนึ่ง อันไหนที่เหมือนสุโขทัยก็คือลอกหลักที่สองที่สาม อันไหนที่ไม่เหมือนสุโขทัยคือคิดเอาเองใหม่ แต่ว่าผู้ที่ได้เห็นอย่างนั้นได้อ่านพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ 4 ทั้งหมดหรือไม่ รู้ว่าโครงสร้างของสำนวน ว่าทำทางท่วงที่เป็นยังไงก็ไม่ได้ดู ได้อ่านจารึกขอมทั้งหมดหรือไม่ เพราะศัพท์ต่างๆ ที่ว่าใหม่ มันอยู่ในจารึกขอมก่อนหน้านั้นแล้ว เยอะแยะมากมาย เพราะฉะนั้น ก็เป็นเรื่องน่าเสียใจอันหนึ่งเหมือนกัน ผมมีคำถามอยู่คำถามหนึ่ง ผมอยากจะรู้ว่า true กับ real ต้องอยู่ด้วยกันเสมอหรือไม่

อ.สุวรรณ: บังเอิญอาจารย์ประพนธ์มาช้า เขาพูดตั้งแต่ต้นแล้วว่า วันนี้เขาพูดเรื่องความจริง ไม่ใช่ reality

อ.เจตนา: ผมคิดว่าต้องยกย่องพวกที่เขาทำงานประเภทซ้ำๆ หนักๆ เช่นอาจารย์ประเสริฐ สมัยก่อนไม่มีการถ่ายภาพ ท่านต้องป็นไปดูหลักศิลาจารึกทุกวันเสาร์ ท่านป็นขึ้นดู แล้วท่านแกะที่ละตัว ถึงเดี๋ยวนี้ เขาก็นั่งอ่านศิลาจารึกกัน ไม่ใช่อ่านเหมือนอ่านหนังสือพิมพ์ บางทีหนึ่งคำใช้เวลาเป็นปี แต่ความรู้ก้าวหน้าไปมากแล้วครับ ผมยกตัวอย่างเรื่องภาษาบาลี ขณะนี้คนไทยรู้จักถึงขนาดว่าบาลีที่ใช้กันอยู่แบบนี้ ไม่ใช่บาลีที่มากับพุทธศาสนาโดยตรง เป็นบาลีบ้านนอกอีกแบบหนึ่ง ผมกำลังบอกกับพวกสันสกฤตว่าเมื่อไรจะไปถึงขั้นนั้นสักทีที่อ้างกันว่า สันสกฤตที่อ้างในศิลาจารึกนั้นของเขมร ของขอมอะไร ผมพยายามจะถามว่าสันสกฤตที่แปลงไป มันมีอะไรที่เอียงมาเข้ากับภาษาพื้นเมืองของเรา เพราะนามสกุลผม ไปที่ไหนเขาก็คิดว่านามสกุลของผมเป็นแขก ของพวกนี้ ความรู้ก็ค่อยๆ ไปทีละนิดๆ เราด่วนสรุปคงไม่ได้ ผมยกย่องพวกอ่านศิลาจารึกจริงๆ คือบังเอิญผมไม่ได้เรียนทางนี้ ถ้าเรียนทางนี้คงจะโหมมากกว่านี้

อ.มารค: ผมไม่ทราบว่ามีมารยาทหรือเปล่าถ้าพูดซ้ำที่เพิ่งพูด เพราะเราก็ยังหลงอยู่ทางนั้นกันอยู่ เก็บแค่ไหนก็ตาม หลักฐานประวัติศาสตร์ ระมัดระวังไม่ด่วนสรุปอะไรก็ตาม จะไม่ตอบปัญหาที่กำลังถกกันอยู่ ผมว่ามันเป็นการบังหน้า ที่ไม่ยากถกปัญหาที่สำคัญของสังคมไทยมากกว่า แล้วมานั่งถกเรื่องเล็กๆ น้อยๆ เรื่องอย่างนี้ว่าอะไร เป็นอะไร ใครพบเมื่อไหร่ ที่ไหน จริงอยู่ ผมเห็นด้วยว่าบางทีด่วนสรุป แต่มันไม่ได้เป็นประโยชน์ที่ยืดออกไป ผมไม่ได้สนับสนุนให้รีบสรุป แต่สนับสนุนให้เลิกสรุป คือเลิกไปทิศทางนี้ นี่ไม่ใช่ปัญหาที่เราถกกันอยู่ แต่คนไม่อยากถกก็เลยบังด้วยสิ่งนี้

อ.ธงชัย: ผมเลยขอเสียมารยาทอีกคน พูดเรื่องที่พูดไปแล้วก็คือว่า อย่าลืมประเด็นอันหนึ่งว่า อาจารย์พิริยะจะถูกหรือไม่ มีคำถามอีกชุดหนึ่งว่า สังคมไทยตอบต่อการตั้งคำถามอันนี้ยังไงเป็นอีกคำถามหนึ่ง

อ.สุวรรณ: ขอแทรกด้วยคำถามที่มาจากอีกห้องหนึ่ง ความจริงกับความรู้ ไม่ว่าในทางมนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์ วิทยาศาสตร์ เห็นมีแต่การถกเถียงตลอดเวลา มีการยอมรับกฎบางอย่างของความจริงความรู้หรือไม่ หรือเป็นเพียงปัญหาความใจกว้างใจแคบ คำถามที่ 2 ทุกอย่างเป็นสิ่งสร้างทางสังคมหรือเปล่า ความรู้ความจริงทุกอย่างถูกสังคมสร้างขึ้นหรือเปล่า

อ.มารค: ผมว่าอันนี้เป็นตัวอย่างที่ดีที่เทียบมนุษยศาสตร์กับธรรมชาติ ที่ว่าเลือกใช้คำว่าเถียงกันไปเรื่อย อันนั้นเป็นธรรมดา และเหตุที่เป็นธรรมดามีที่ไปที่ไป ไม่ใช่ธรรมดาเพราะว่าเป็นคนชอบเถียง คือวิทยาศาสตร์มีธรรมชาติคอยควบคุมอยู่ วิทยาศาสตร์เวลาทำอะไรก็ตาม หาความจริงมันมีตัวนั้นอยู่ คอยชั่งวัด คอยสกัดอยู่ ว่าใช่ไหม อะไรอย่างนี้ แต่ในมนุษยศาสตร์ สิ่งที่อยู่ข้างนอกงานของนักมนุษยศาสตร์ ไม่ใช่ของอย่างเช่นธรรมชาติ มันคือสิ่งที่มนุษย์ปรารถนา ตามความเข้าใจของผม เบื้องหลังทุกอย่างที่มนุษยศาสตร์ทำมีสิ่งหนึ่งเรียกว่าสิ่งที่ปรารถนา สิ่งที่ปรารถนาอยู่ทั้งสองระดับ ชีวิตที่ปรารถนาในฐานะโดดเดี่ยวบุคคล และสังคมที่ปรารถนา ไม่ว่าจะทำอะไร ตัวนี้เป็นตัววัดอยู่ข้างหลัง ที่นี้ในเมื่อตัวนี้เป็นตัววัดและมันเป็น normative มันก็ต้องถกเถียงกันตลอด และไม่มีที่สิ้นสุด การถกเถียงไม่ใช่เป็นของไม่ดี กลายเป็นของดี เพราะว่าไม่อย่างนั้นเราไม่สามารถเรียนรู้จากการปรับความคิดของเราเกี่ยวกับสิ่งที่ดียังไง

อ.ธงชัย: ลั่นๆ นิดเดียว คำถามที่ 2 ที่ว่า ความรู้ทุกอย่างเป็นสิ่งที่สังคมสร้างขึ้นใช่ไหม คำตอบคือใช่ครับ

อ.กัลยา ดิงศภัทิย์: ดิฉันอยากจะแบ่งปันความคิดตรงนี้ ความรู้ในงานวิจัยที่ทำอยู่ ดิฉันเป็นนักภาษาศาสตร์ คำถามสำหรับภาษาไทยถิ่นก็คือคำถามที่ถามกันมากคือว่า รอยต่อระหว่างภาษาถิ่นทั้ง 4 ภาษาอยู่ตรงไหน เวลาที่เรามองแบบเร็วๆ กว้างๆ มันก็มีคำตอบ แต่ยิ่งใช้วิธีการที่ละเอียดยิ่งขึ้น ยิ่งมองให้ละเอียดยิ่งขึ้น มองไปในแง่ของเชิงการแปล ในแง่ของอายุ ในแง่ของสังคม ทุกสิ่งทุกอย่างพอมองเข้าไปแล้วมันสลาย คือตรงนี้เรื่องความรู้กับความจริง ยิ่งทำวิจัยเข้าไปเท่าไร ที่เคยนึกว่ารอยต่อมันอยู่ตรงนั้นกลับหายไป เพราะว่ามันกลายเป็นว่าคนก็เปลี่ยนแปลง ภาษาที่คนใช้ก็เปลี่ยนแปลง ดิฉันคิดว่าเป็นเรื่องที่สำคัญมากกว่าเราต้องรับเสมอว่า อะไรที่เคยจริง ณ วันนี้ พูดยังมันก็ไม่จริงแล้ว เราก็ต้องพยายามที่จะหาความรู้ต่อไปว่า จริงๆ แล้ว ขณะนี้มันเป็นอย่างไร ยิ่งเรา

เก่งมากยิ่งขึ้น ความจริงยิ่งสลาย หายไปต่อหน้าต่อตา เพราะฉะนั้นตรงนี้ จากที่จับงานเรื่องนี้อยู่ ทำให้มองเห็นเรื่องนี้ค่อนข้างจะชัดมาก ค่อนข้างจะทำใจ เวลาที่วิจัยได้ผลออกมาเดี๋ยวนี้ ปีน้าไปทำก็เปลี่ยนไปอีกแล้ว มันก็สลายไปอีกแล้ว แล้วก็ไปเป็นชุดของความรู้ชุดอื่นต่อไป ก็เรียนว่าคือถ้าเมื่อเราพยายามไปกำหนดตายตัวว่าความจริงคืออะไรแล้วก็หยุด เราไม่ไปไหนในการที่จะเข้าใจมนุษย์ เพราะมนุษย์เปลี่ยนอยู่ตลอดเวลา

อ.สุวรรณ: วิธีวิทยาที่ละเอียดทำให้สิ่งที่เราคิดว่าจริงอาจจะแปรเปลี่ยน แต่ถ้าโจทย์เป็นโจทย์เกี่ยวกับภาษาถิ่นหรือเกี่ยวกับโลกข้างนอก ถ้ามันไม่เกี่ยวกับอัตลักษณ์ของเรา เราอาจจะทำได้ง่ายกว่าหรือเปล่า สมมติโจทย์เป็นเรื่องที่กระทบกับอัตลักษณ์เราอย่างรุนแรง เราอาจจะทำได้ยากขึ้นรีเปล่า

อ.ประพนธ์: การที่กระทบอัตลักษณ์อย่างเช่นศิลาจารึกหลักที่หนึ่ง มีหนังสือพิมพ์ มีอะไรต่อมิอะไรขึ้นมา คือ concept อัตลักษณ์ของคนไทยอยู่ตรงไหน นิยามอัตลักษณ์ของไทยเหมือนกับอัตลักษณ์ของตะวันตกหรือ หรือว่าเราเพิ่งสร้างรีเปล่า

อ.สุวรรณ: คำถามคือเราเลี่ยงคำถามนี้ได้ยังไง ถ้าเราจะเข้าใจตัวเราเอง

อ.ประพนธ์: ไม่ใช่เรื่องของอัตลักษณ์ที่ต้องการ identify ตัวเองกับอะไร

อ.สุวรรณ: การมี identity ขึ้นอยู่กับว่าเรา identify ตัวเราเองกับอะไร ซึ่งก็เปลี่ยนได้

อ.ประพนธ์: วิธีการที่เราจะ identify หรือความคิดว่าฉันต้อง identify กับอะไรซักอย่าง ในสังคมไทยมันแรงแค่ไหน

อ.ธงชัย: ผมว่าคำถามนี้น่าสนใจ สิ่งนี้นักวิชาการหลายคนถาม ไม่ใช่เพราะคิดว่ามีอัตลักษณ์ ผมว่านักวิชาการหลายคนเริ่มต้นจากการบอกว่ามันไม่ชัด แต่ขณะเดียวกัน ที่พยายามจะชี้คือในสังคมหนึ่งๆ ถึงแม้มันไม่ชัดแต่หลายคนเชื่อว่ามี ถ้าอาจารย์ไม่แน่ใจว่ามีหรือเปล่า อาจารย์ลองเขียนหนังสืออย่างท้าวสุรนารีแล้วไปโผล่ที่โคราช ไม่ใช่ว่านักวิชาการเราเพื่อจะก่อสร้างเรื่องอัตลักษณ์ ผมว่านักวิชาการพยายามจะอภิปรายเรื่องนี้ แต่ปรากฏการณ์ในสังคมก็คือ ความคลุมเครือและไม่แน่นอนนั้นมันมีอยู่จริง

อ.ประพจน์: ผมกำลังจะบอกว่า มันเกิดอะไรขึ้นในการสร้างอันนี้ มันมีปัจจัยต่างๆ ที่เข้ามาสร้างมากกว่าที่เราเห็น มันไม่ simple มันไม่ได้มาตามธรรมชาติที่มันจะเป็น

อ.สุวรรณา: เช่นเดียวกับสิ่งอื่น คือถ้าอาจารย์ถามว่าทำไมเรามาถามคำถามนี้มากนักในวงการศึกษาการนี้

อ.ประพจน์: ผมก็เห็นด้วยกับอาจารย์มารค แต่ไม่ได้เห็นด้วยทั้งหมด ผมคิดว่ามนุษย์ก็เป็นธรรมชาติอย่างหนึ่ง และธรรมชาติภายนอกมันก็ต้องยอมรับธรรมชาติมนุษย์เหมือนกันถ้าจะตีความ มัน reciprocate กัน คือในเมืองไทยนี้ผมเห็นด้วยกับอาจารย์ธงชัย ว่าอยู่ดีๆ จะลุกขึ้นแยกวิทยาศาสตร์ pure art กับ pure science เกิดแยกกัน จนไม่เข้าใจในบัดนี้ว่าทำไมฉันต้องแยกอันนี้ตั้งแต่มัธยม เสร็จแล้วพื้นฐานไม่มีอะไรเลย จริงๆ แล้วก็เป็นเรื่องเดียวกัน เพราะวิทยาศาสตร์ก็เกิดจากมนุษยศาสตร์ มันหนีไม่พ้น และถ้ามันไม่เกิดจากคนแล้วจะเกิดจากอะไร มันเกิดไปก็ไม่มี ความหมายอะไรกับเรา

อ.เอกศักดิ์ ยุกตะนันท์: ชื่อเอกศักดิ์ครับ มาจากมหาวิทยาลัยขอนแก่น เมื่อสักครู່ท่านพูดเรื่องความจริง และพูดว่าเวลาพูดความจริงต้องระวังหน่อย ความจริงมันถูกสร้างมาเพื่อความสะดวกในสังคม บางทีก็ต้องถามเหมือนกันว่า ความสงบในสังคมมันซ่อนอะไรไว้บ้าง อะไรทำนองนี้ แล้วถ้ารู้ความจริงมากไปกว่านั้นจะเปลี่ยนอะไรบ้าง อย่างเรื่องอัตลักษณ์ ถามว่าสำคัญไหม เวลาที่ผมถามนักศึกษาของผมให้พูดถึงสิ่งที่เราภูมิใจ เขาจะพูดว่าเขาภูมิใจในความเป็นไทย ผมบอกว่าแล้วไม่ภูมิใจในความเป็นลาวหรือ เพราะมาจากขอนแก่น คือที่นั่นเป็นมหาวิทยาลัยอีสาน เขาไม่เรียกตัวเองว่าเป็นคนไทยแล้ว แต่ในขณะที่มหาวิทยาลัยขอนแก่น เมื่อ 2-3 สัปดาห์ที่แล้ว มีประชุมทางวิชาการเรื่อง pluralistic society และมีนักวิชาการคนหนึ่งซึ่งเป็นคนต่างชาติดก็ขึ้นมาพยายามจะบอกว่า ภาษาเขียนของลาวมันตายไปแล้ว มันกำลังถูกทำลายไปหมดแล้ว ก็รู้สึกไม่มีใครพูดอะไร ไม่มีใครตอบโต้อะไร ไม่มีใครคิดว่าเป็นเรื่องที่สำคัญ อาจจะไม่สำคัญเพราะว่ามันคงไม่ได้ทำให้สังคมสงบสุขน้อยลง สังคมตรงนี้สงบสุขพอแล้ว อย่าไปยุ่งกับมันดีกว่า อะไรทำนองนั้น

อ.มารค: ผมขออีกนิดหน่อย เพราะมีประเด็นต่างจากที่อาจารย์ธงชัยพูด แล้วไม่มีใครถาม มันเข้ากับคำตอบไม่ได้ คิดว่าอาจจะสำคัญ คือผมว่านักมนุษยศาสตร์ไทยมีพันธมิตรโดยธรรมชาติอยู่กลุ่มหนึ่งคือนักมนุษยศาสตร์ของโลก อันนี้เป็นพันธมิตรที่ต้องไม่ลืม มันสำคัญ เพราะว่าผมว่าทั้งนักมนุษยศาสตร์และศิลปินทุกคนในทุกประเทศ รู้ว่าเรียนจากคนอื่นได้ และไม่ได้รู้สึกว่เมื่อเรียนจากคนอื่นมันเป็นการกระทบความสร้างสรรค์ของตัวเองเลย เพราะว่าเข้าใจความเป็นมนุษย์ตรงนี้

ผมถึงไม่ค่อยสบายใจเวลาแบ่ง ใน-นอก เท่าไร ตอนหลังที่มีการคุยกันว่า ถ้าเรื่องในเอาเรื่องไทย เรื่องนอกเอาตะวันตก สำหรับผม มันไม่ค่อยเป็นประโยชน์เท่าไร เพราะว่าไม่ค่อยมีเรื่องใน-นอก พอเรื่องมนุษย์มันมีอย่างเดียวกันก็คือมนุษย์ แล้วจริงๆ งานของมนุษยศาสตร์ก็คือ ทำให้หลุดตรงนี้ หลุดจากวัฒนธรรมหน่อย ให้ออกไปและเห็นความเป็นมนุษย์ และคราวนี้เรื่องถกเถียงเรื่องคุณค่า เรื่องอะไร ถกเถียงกันได้ข้ามวัฒนธรรมทั้งหมด

อ.ธงชัย: ไม่มีอะไรแย้งนะ ที่ผมเสนอนั้นไม่ใช่ผมคิดว่าเราควรจะเป็น ผมเสนอในแง่ที่ว่าผมคิดว่า สังคมไทย 100 – 200 ปีที่ผ่านมา อันนั้นเป็นแนวหนึ่งในการช่วยคิดช่วยเลือก ซึ่งถึงที่สุดก็อย่างที่กล่าวแล้วว่า สุดท้ายแล้วเราก็ทะเลาะกันเหลือเกินว่าอันไหนใน-นอก เพราะเขาเข้าจริงไม่มีใครคิดตรงกัน หรือถึงที่สุดถ้าเมื่อไรเราข้ามการแบ่งอันนี้ได้ ผมเห็นด้วยกับอาจารย์มากครับ

**การอภิปรายเรื่อง “จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ:
บทศึกษาอุทโทเปียตะวันตก – ตะวันออก”**

วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม พ.ศ.2547 เวลา 13.00 – 16.00 น.

ณ อาคารมหาจุฬาลงกรณ์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

รศ.ดร. สมบัติ จันทรวงศ์	วิทยากร
ผศ.ดร. ประพนธ์ อัครวิรุฬห์การ	วิทยากร
ผศ. อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย	วิทยากร
ศ.ดร. ธงชัย วินิจจะกุล	ผู้ดำเนินรายการ

กล่าวนำโดย ศาสตราจารย์ ดร.ธงชัย วินิจจะกุล

มนัสการพระคุณเจ้า เรียนท่านผู้มีเกียรติทุกท่านครับ หัวข้อในช่วงสุดท้ายนี้ ผมไม่ได้ถามคนจัดว่านี่ทุกอย่างไปถึงได้มาคุยเรื่องอุทโทเปีย คิดว่าผู้จัดคงเก็บไว้ให้เป็นปริศนากันเองว่า เริ่มจากเรื่องความจริง หลังจากนั้นไปคุยกันในหลายเรื่องเหลือเกิน แล้วกลับมาพูดเรื่องสังคมในอุดมคติ ถ้าหาความสัมพันธ์กันไม่พบ ก็กลับไปคิดเป็นการบ้าน คิดว่าคนจัดคงคิดกันมาพอสมควร ผู้อภิปรายบนเวทีทั้งหมด ผมเดาว่าไม่มีใครทราบจะทำไมผู้จัดถึงตั้งหัวข้อนี้ คิดว่าสิ่งที่จะเสนอในรอบสุดท้ายนี้ ถ้าพูดอย่างอาจารย์มารคคือการเถียงในหลายๆ เรื่อง อาจจะไม่ใช่เพียงประวัติศาสตร์ ถึงที่สุดคือการเถียงเรื่องอนาคต ซึ่งไม่มีใครรู้อนาคต เพราะฉะนั้นถ้ากล่าวให้ชัดเจนก็คือการเถียงกันว่าแต่ละคนคิดยังไงกับอนาคต

เรามีวิทยากร 3 ท่านบนเวทีนี้ ผมจะแนะนำแต่เพียงสั้นๆ ในขั้นต้น แล้วก็เริ่มรายการกันเลย ทางซ้ายนะครับ อาจารย์สมบัติ จันทรวงศ์ จากคณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ อาจารย์สมบัติ หลายท่านอาจจะรู้จักผ่านทีวีนะครับ แต่สำหรับคนในแวดวงวิชาการแล้ว เรารู้จักผลงานอาจารย์สมบัติ มามากพอสมควร อาจารย์เป็นคนแปลอุทโทเปียของ โทมัส มอร์ และอาจารย์มีงานเขียนเกี่ยวกับเรื่องประวัติศาสตร์ความคิดของไทยมาตั้งแต่สมัยที่หลายๆ คนในที่นี้ยังไม่ได้เริ่ม เรื่องเกี่ยวกับสุนทรภู่ เกี่ยวคิดหลักคิด หลักปรัชญา ในตำราโบราณหลายชิ้น ถัดมาอาจารย์ประพนธ์ อัครวิรุฬห์การ อาจารย์ประพนธ์ เป็นผู้เชี่ยวชาญบาลีสันสกฤต คนเรียนบาลีสันสกฤตคงหนีไม่พ้นเรื่องพระพุทธศาสนา เพราะฉะนั้นอาจารย์ประพนธ์ น่าจะมากคุยกับพวกเราเรื่องอุดมคติในสายตา ในทัศนะทางพุทธศาสนา และเข้าใจว่าไม่ใช่แค่ทางเถรวาทเท่านั้น อาจารย์ประพนธ์ ปัจจุบันอยู่ที่ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาฯ ทางขวาของผมคือ อาจารย์อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย อาจารย์อยู่ที่ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาฯ เช่นกัน เมื่อสักครู่เรียนถามอาจารย์ว่าจะให้แนะนำอย่างไรดี ให้แนะนำว่าเป็นผู้เชี่ยวชาญ Marxism ซึ่งสมัยนี้ก็คงไม่

เป็นไรแล้วนะครับ ผู้เชี่ยวชาญ Marxism มีหลายแบบ ผู้เชี่ยวชาญ Marxism ที่ไม่ใช่ Marxism ก็มีมากมาย เอาเป็นว่าอาจารย์เป็นผู้เชี่ยวชาญ Marxism อาจารย์คงจะมาคุยถึงสังคมอุดมคติในทัศนะของฝ่าย Marxism ถ้ามองว่าทำไมเราเรียกตะวันตกโดยรวม Marxism ก็เป็นเพียงส่วนหนึ่งของตะวันตก ผมคิดว่าเราจะเห็นเองว่า ถ้าหากเราเอาผู้เชี่ยวชาญเกี่ยวกับสังคมอุดมคติหลายๆ สาขามารวมบนโต๊ะนี้ เผลอๆ จะมีอีกมากมาย ทางพุทธก็ไม่ใช่อีกฝ่ายเดียวของฝ่ายตะวันออก แถมนในทางพุทธก็มีอีกหลายฝ่าย ในทางตะวันตกนอกจาก Marxism นอกจาก โทมัส มอร์ ก็มีอีกมาก แต่ผมคิดว่าจุดประสงค์บนเวทีนี้ เหมือนจุดประสงค์ของทั้งรายการ คือ ตั้งคำถาม ตั้งประเด็น แล้วเก็บไปคิดกันเอาเอง ผมจะให้เวลากับผู้อภิปราย 30 นาทีก็ดีนะครับ ถ้า 40 นาทีก็ OK แต่เกิน 40 นาทีไม่ได้ครับ เรียนเชิญอาจารย์สมบัติ เป็นท่านแรกครับ

รองศาสตราจารย์ ดร.สมบัติ จันทรวงศ์

ขอบคุณครับ ผมตั้งใจจะใช้เวลาน้อยกว่า 30 นาทีด้วยซ้ำ คือเรื่องที่ตั้งกันไว้วันนี้บอกว่าเป็น "จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ" ที่จริงในปัจจุบันนี้ น่าจะพูดลำบาก เพราะว่าหลังจากที่สหภาพโซเวียตล่มสลายไป ก็มีคนเขียนบทความว่าบัดนี้จุดจบของประวัติศาสตร์ได้มาถึงแล้ว เพราะว่าระบอบเศรษฐกิจสังคมแบบเสรีนิยมทุนนิยมได้พิสูจน์ตัวเองแล้วว่าเป็นหนึ่งเดียวที่ชนะทุกอย่าง เพราะฉะนั้น สิ่งที่เราจะพูดกันต่อไป ถ้าจะเป็นจินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ ก็คงจะเป็นจินตนาการชีวิตและสังคมที่วนเวียนอยู่ในกรอบของทุนนิยมที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน ถ้ามองในโลกในทางการเมืองอาจจะพูดกันอย่างนั้น แต่ถ้าเรามองความคิดที่เราเรียกกันรวมๆ ว่ายูโทเปีย ว่าไม่ใช่เป็นเพียงการต่อสู้กันทางการเมือง มันอาจจะเป็นเรื่องของการพยายามที่จะวิพากษ์วิจารณ์สังคมที่เป็นอยู่อย่างในปัจจุบัน ผมคิดว่าตรงนี้เป็นประเด็นที่ผมอยากจะเริ่ม

โดยทั่วไป เมื่อเราพูดถึงยูโทเปีย เรามักจะนึกถึงสิ่งซึ่งเป็นไปไม่ได้ในทางปฏิบัติ เป็นสิ่งที่ดีแต่เป็นไปไม่ได้ เป็นสิ่งที่ฟังปรารถนาแต่เราทำให้เป็นจริงไม่ได้ คนที่บอกตัวเองว่าเป็นนักคิดแบบยูโทเปีย ก็จะถูกมองว่าเป็นคนซึ่งคิดแตกต่างจากชาวบ้านเขา คิดไม่เหมือนกับชาวบ้านเขา เพราะฉะนั้น เพียงมองว่าคิดไม่เหมือนชาวบ้านในบางสังคมก็อยู่ลำบากแล้ว ถ้ามองว่าสังคมยูโทเปียเป็นสังคมในอุดมคติ คือสังคมที่เพียบพร้อมไปหมดทุกอย่างแล้ว ก็ยิ่งทำให้ตัวเองอยู่ลำบากเข้าไปอีก เพราะว่าถ้าคุณพูดว่าสังคมที่คุณต้องการคือสังคมที่เพียบพร้อมไปด้วยทุกสิ่งทุกอย่าง ก็หมายความว่าสังคมที่เป็นอยู่ในปัจจุบันนี้ใช้ไม่ได้ ยังบกพร่องอยู่ เพราะฉะนั้นพูดแบบนี้ก็หาเรื่องดีกว่าสังคมในปัจจุบันนั้นไม่ดี

อย่างไรก็ตาม ถ้าเราพูดถึงสังคมยูโทเปียที่มีงานเขียนมากมาย ไม่จำเพาะเฉพาะในเรื่องของมาร์กซิสต์ หรือ โทมัส มอร์ เราจะพบว่ามันมีลักษณะร่วมกันหลายอย่าง อย่างหนึ่งที่ผมคิดว่าสำคัญก็คือเรื่องของสันติสุข ท่านอาจารย์ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ อยู่ที่นี่คงจะเห็นด้วย เงื่อนไข

สำคัญของสังคมอุดมคติคือต้องเป็นสังคมที่ผู้คนอยู่กันอย่างสันติสุข เราจะพบว่าสันติสุขนี้บางครั้งเป็นสันติสุขที่คนในสังคมนั้น ถ้าเขียนออกมาเป็นงานเขียนก็อาจจะเขียนออกมาว่า อยู่ในดินแดนอันห่างไกลไม่มีใครไปถึง อยู่ในเกาะ หรืออยู่ที่ลึกลับที่ไหนสักแห่งหนึ่งก็สุดแล้วแต่ เราไปไม่ถึง เพราะฉะนั้น จึงสามารถจะมีสันติสุขได้ ถ้าเมื่อไรก็ตามที่มีมนุษย์จากสังคมปัจจุบันไป ได้เรื่องทุกที คือไปก่อให้เกิดความวุ่นวายขึ้น นิยายปรัมปราของไทยก็มีอย่างเมืองลับแล เขาอยู่กันพูดจាកันเรียบร้อยดี พอมีคนในปัจจุบันหลงเข้าไปคนเดียวยุ่งเลย เพราะฉะนั้นสันติสุขเป็นสันติสุขจากโลกภายนอก จากโลกซึ่งแปดเปื้อนด้วยกิเลสด้วยบาป และสันติสุขก็เป็นสันติสุขที่อยู่กันภายใน ผมก็ไม่ทราบว่าจะเอนไซโตเป็นเอนไซโต แต่ดูเหมือนว่าถ้าเขาอยู่กันโดยลำพัง เขาจะมีความสุข และถ้ามีคนภายนอกเข้าไป ทำให้เกิดปัญหา เพราะฉะนั้น **เงื่อนไขแรกของสังคมในอุดมคติก็คือต้องเป็นสังคมที่คนอื่นเขาไปไม่ถึง**

อันที่สองคือว่าเป็นสังคมที่ไม่มีปัญหาเรื่องความจำเป็นขั้นพื้นฐาน ความจำเป็นขั้นพื้นฐานเป็นเรื่องที่เห็นชัด เรื่องความเป็นอยู่ เรื่องอาหาร เรื่องยารักษาโรค เรื่องอะไรทั้งหลาย สังคมในอุดมคติเป็นสังคมที่ไม่มีปัญหาเรื่องพวกนี้ ที่ไม่มีปัญหาก็คือเพราะว่าชีวิตของเขาเป็นชีวิตซึ่งเรียบง่าย มีชีวิตอย่างธรรมดาๆ ไม่มีความต้องการอะไรมากมาย อีกอย่างหนึ่งคือชีวิตที่ไม่จำเป็นต้องมีปัญหาพื้นฐานนั้น อาจจะเป็นเพราะว่ามีความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีสูง ถ้าเป็นยูโทเปียที่เป็นวิทยาศาสตร์ หมายความว่าชีวิตคุณจริงๆ ก็ไม่ได้เรียบง่าย แต่ว่าคุณได้ทุกอย่างที่คุณต้องการ ด้วยความสามารถของเทคโนโลยีระดับสูง เพราะฉะนั้น เราอยู่กันอย่างสันติสุข เรามีทุกสิ่งทุกอย่างที่เราต้องการ แล้วเรามีความเท่าเทียมกัน ความเท่าเทียมกันนี้ อาจจะเป็นความเท่าเทียมกันในหมู่คนซึ่งมีฐานะเหมือนกัน แต่แน่นอน ก็จะมีสังคมที่บางคนจะพูดถึงสังคมที่มีผู้ปกครอง แต่ผู้ปกครองถึงจะอยู่สูง ถ้าหากว่าอยู่สูงกว่าคนอื่นอย่างสิ้นเชิง ก็อยู่ด้วยเหตุผล อยู่ในฐานะนั้นด้วยเหตุผล คือเป็นคนดี หรือคนวิเศษที่ทุกคนยอมรับได้ เหมือนกับว่าเรามีเทวดามาเป็นนายก ถ้ามีเทวดามาเป็นนายกรัฐมนตรีก็คงไม่จำเป็นต้องมีรัฐธรรมนูญ ไม่ต้องไปมีการตรวจสอบใดๆ ทั้งสิ้น แต่ถ้าหากว่านายกยังไม่เป็นเทวดา ก็คงจำเป็นที่ต้องมีการตรวจสอบกัน

ถึงแม้เราจะพูดถึงความเท่าเทียมกัน ความเสมอภาคกันในสังคมยูโทเปีย ถ้าไม่เสมอภาคกัน ก็ไม่เสมอภาคด้วยความเต็มใจ เพราะว่ามีใครบางคนซึ่งวิเศษจริงๆ เราต้องยอมรับเขา ให้เขามาอยู่ตรงนั้น ที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ ลักษณะของสังคมยูโทเปียเป็นสังคมที่ไม่มีอำนาจบังคับ คืออำนาจบังคับเป็นอำนาจที่คนรู้สึกว่าคุณบังคับ แต่ถ้าอยู่ในสังคมยูโทเปีย เป็นเรื่องที่เราค่อนข้างรู้สึกว่าเป็นเรื่องปกติ อันนี้ก็เช่นเดียวกัน คนที่อยู่ในสังคมยูโทเปียมองพวกเรา ก็จะมองว่าพวกเราอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์การบังคับต่างๆ นานา ซึ่งน่ารังเกียจทั้งสิ้น ถ้ามีเวลาผมจะยกตัวอย่างให้ฟัง แต่ถ้าเรามองเขา ก็จะรู้สึกว่าเขาอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ซึ่งแปลกๆ เหมือนกัน

ประการสุดท้าย คนในสังคมยูโทเปีย เป็นคนซึ่งมีคุณธรรม แต่คุณธรรมของเขาเป็นคุณธรรมที่ไม่ต้องฝืนใจทำด้วยความลำบากยากเย็น อันนี้ต้องถามตัวเราเองในปัจจุบัน การที่จะมีชีวิตอยู่เป็นคนดีมีศีลธรรมในสังคมปัจจุบันนี้ง่ายหรือเปล่า ถามตัวเองสิครับ ผมตอบได้ว่ามันยากมากๆ เพราะฉะนั้นถ้ามีสังคมยูโทเปียซึ่งมีชีวิตอย่างสอดคล้องกับคุณธรรม แล้วมันไม่ยาก ผมก็อยากอยู่เหมือนกัน เพราะว่าที่เป็นอยู่ทุกวันนี้ก็ไม่ง่าย

ถ้าเรามองว่าสังคมยูโทเปียเป็นสังคมในอุดมคติอย่างที่ผมว่ามาแล้ว ความคิดเหล่านี้มาจากไหน ต้นตอที่มาของยูโทเปียมาอย่างไร ผมว่าหลักๆ มาจาก 3 ส่วนด้วยกัน อันที่หนึ่งเป็นความคิดนานมาแล้ว เกือบจะในทุกอารยธรรมก็ว่าได้ เราจะพูดถึงคนในสมัยยุคทองซึ่งผ่านพ้นมานานแล้ว เป็นยุคที่ผู้คนที่มีชีวิตอยู่อย่างเรียบง่าย ไม่มีความชั่วอย่างร้ายกาจ เราจะพบนิยายปรัมปราที่พูดเหมือนกัน กันว่า สมัยก่อนมันดี แล้วก็มนุษย์ทำอะไรต่ออะไรที่ชั่ว ความชั่วจะเริ่มมาในภายหลัง ฉะนั้นเราอยากจะกลับไปอยู่ในยุคที่เรายังเป็นคนดีกันอยู่ สมัยก่อนคนไม่มีความต้องการอะไรมากมาย ก็ไม่มีความชั่ว ไม่มีกิเลสมากมาย ไม่มีสิ่งเย้ายวน คนก็มีความสุขได้อย่างง่ายๆ ความเป็นอย่างนี้ก็กลมเกลียวปรองดองกัน ชีวิตที่เรียบง่าย อันนี้ผมเข้าใจว่ามีอยู่ในอารยธรรมหลักๆ มีพูดถึงผู้คนประเภทนี้อยู่ ยังไม่ได้เกี่ยวกับศาสนาโดยตรง แต่อันที่สองจะเป็นคำสอนในทางศาสนา คำสอนทางศาสนาก็ไปดูสิครับ บางคนก็อยากจะกลับไปเป็นอดัมกับอีฟก่อนที่จะไปกินแอปเปิ้ล ผลไม้ไม่ต้องห้ามที่พระเจ้าสั่งห้ามไว้ อันนี้ก็จะมีความคิดเรื่องศาสนาเข้ามาเกี่ยวข้อง ความคิดที่สามก็เป็นความคิดทางวิทยาศาสตร์ ความคิดทางวิทยาศาสตร์ ผมฟันธงง่ายๆ เพื่อความเข้าใจ คือว่าวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีสามารถจะตอบสนองต่อความต้องการของมนุษย์ได้โดยไม่มีข้อจำกัด เพราะฉะนั้น ถ้าคุณจัดการบริหารทรัพยากรอย่างดีและอย่างมีเหตุผล คุณก็สามารถจะตอบสนองความต้องการของมนุษย์ได้อย่างพอเพียง มีทุกอย่างได้อย่างพอเพียงตามต้องการของเขา ก็ไม่มีปัญหา ไม่มีความขัดแย้งอะไรเกิดขึ้น ทุกอย่างก็กลมเกลียวปรองดองกันไปหมด โดยไม่ต้องไปสนใจว่าในจิตใจของมนุษย์แต่ละคนเป็นอย่างไร เพราะจิตใจของมนุษย์ทุกคนก็คงจะเหมือนกัน ถ้าเห็นแก่ตัวก็เห็นแก่ตัวเหมือนกัน กัน แต่ว่าถ้าคุณได้ทุกอย่างที่คุณพอใจแล้ว ปัญหานี้ก็จบไป ผมว่าหลักๆ ความคิดประเภทนี้ มันเป็นที่มาของสิ่งที่เราพบในปัจจุบัน เพราะฉะนั้น **เมื่อคุณอยากจะมีสังคมยูโทเปีย อยากจะมีสังคมที่สมบูรณ์แบบทุกอย่าง คุณกำลังพูดถึงสถานการณ์ปัจจุบันที่ไม่ได้เป็นอย่างที่เคยเป็น หรือคุณเคยคิดว่ามันเคยเป็น** เงื่อนไขสำคัญของการมีชีวิตในสังคมอุดมคติ คือคุณต้องคิดว่าสังคมนี้นี้เป็นสังคมที่ทุกคนสามารถเข้าไปมีส่วนร่วมได้ สังคมยูโทเปียไม่ใช่สังคมซึ่งเฉพาะเจาะจงคนบางกลุ่ม ถ้าคนบางกลุ่มก็ยูโทเปียเฉพาะคนบางกลุ่ม คนอื่นไปรวมด้วยไม่ได้ สังคมยูโทเปียประเภทนั้น ถ้าเริ่มต้นขึ้นมาแล้ว จำกัดคนข้างนอกแล้ว โอกาสที่จะถูกคนข้างนอกทำลายง่ายมาก เพราะฉะนั้นต้องพูดไว้ก่อนว่า โดยหลักแล้วทุกคนสามารถเข้าไปมีส่วนร่วมตรงนี้ได้

แต่ถ้าเรามองจากสภาพการณ์ปัจจุบัน จากโลกที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน ผมคิดว่าผมแบ่งประเภทของยูโทเปียเป็นสองประเภท ประเภทที่หนึ่งเป็นยูโทเปียที่มองว่าปัญหาหลักเป็นปัญหาที่อยู่ภายในจิตใจมนุษย์ ถ้าคุณจัดการกับความรู้สึกภายในของคุณได้ถูกต้อง ปัญหาเรื่องสิ่งจำเป็นภายนอกจะไม่มีเลย ผมยกตัวอย่างจากหนังสือยูโทเปีย มี 2 เล่ม เล่มที่ 1 เป็นการพูดถึงสถานการณ์ในอังกฤษในขณะนั้น ที่เริ่มมีการเปลี่ยนแปลงในทางสังคม คือ คนซึ่งเป็นเจ้าขุนมูลนายเริ่มที่จะเอาที่ดินมาใช้แล้ว เอาไปทำอย่างอื่นแล้ว ก็จะไล่คนที่อยู่ในที่ดินของตนออกไป คนเหล่านี้กลายเป็นคนเร่ร่อน กลายเป็นคนพเนจร กลายเป็นพวกซึ่ง homeless เข้าไปหางานทำในเมืองในนคร แต่ไม่มีงานทำเพียงพอ คนเหล่านี้ก็กลายเป็นโจร ในเล่มที่ 1 มีการพูดถึงโมฆะโจรทั้งหลาย มีทนายความคนหนึ่งบอกแก้ปัญหาไม่ยาก เอากฎหมายบังคับอย่างจริงจัง ใครทำผิดก็ลงโทษแขวนคอ ก็มีเสียงคนค้านบอกว่าทำอย่างนั้น อาชญากรรมที่เกิดจากความจำเป็น คุณจะไม่มีพนักงานมาทำหน้าที่แขวนคอได้พอหรอก เพราะอาชญากรรมที่เกิดจากความจำเป็น เพื่อความอยู่รอด ยังไงๆ ก็ต้องทำเพื่อความอยู่รอด เพราะฉะนั้น ถ้าคุณบริหารจัดการ ผมใช้คำนี้เพราะคุณนี้ได้ยินบ่อย บริหารจัดการกับจิตใจของตัวเอง คือมีความต้องการในปริมาณที่ควรจะต้องการ ในระยะเวลาที่เหมาะสมถูกต้อง มันเหลือ สิ่งที่เราบริโภคแต่ละวัน มันเหลือที่จะไปแบ่งให้คนอื่นที่มีไม่เพียงพอได้อย่างทั่วถ้วนเลย เพราะฉะนั้น ปัญหาจึงไม่ใช่ปัญหาเรื่องเทคโนโลยี แต่เป็นปัญหาว่าความโลภของเรา ความเห็นแก่ตัวของเรา มันมีมากมายมหาศาล เมื่อมีมากมายมหาศาล เราก็บริโภคยิ่งกว่าคนร้อยคนพันคน

ยูโทเปียในลักษณะแบบนี้จึงไม่ใช่เรื่องยาก ไม่ใช่เรื่องของเทคโนโลยี เป็นเรื่องของกาที่คุณจะสร้างสถาบันทางสังคมที่กล่อมเกลาคคนให้คิดและปฏิบัติในลักษณะที่ไม่เกินตัว พอดี มีชีวิตที่เรียบง่ายธรรมดา อย่างในยูโทเปีย ที่เป็นยูโทเปียที่สุด คือคำแปลยูโทเปียก็คือมันไม่มีที่ไหน ก็คือในที่นี้เขาไม่ใช้เงินใช้ทอง ไม่มีการใช้เงิน บ้านของชาวยูโทเปียก็เป็นบ้านที่เปิดตลอด ทุกบ้านมีลักษณะเหมือนกันหมด คุณจะไปอยู่บ้านไหนก็ได้ ถ้ามวลสิ่งเหล่านี้เป็นไปได้หมด ไม่มีใครมีอะไรที่เป็นส่วนตัว ผลผลิตทางเกษตรกรรมที่ทำมาได้ก็เอามากองไว้ส่วนกลาง ใครมีความจำเป็นก็ไปเอามาใช้ ไม่มีสิ่งซึ่งเก็บไว้ส่วนตัว โดยเฉพาะอย่างยิ่งคนที่ทำหน้าที่ตำแหน่งบริหาร ยิ่งต้องเปิดเผยมากยิ่งขึ้น จะไปซุกอะไรไว้ก็ไม่ได้ทั้งสิ้น เวลากินอาหารก็ต้องมากินรวมกัน จะได้เห็นว่ามีผู้ปกครองหรือคนธรรมดาสามัญก็กินอาหารอย่างเดียว ไม่ได้แตกต่างกัน ถ้าอย่างนี้ ไม่ต้องมีเทคโนโลยี ไม่ต้องดิจิตอล มันแบ่งปันกันได้หมด

ในสังคมไทย ผมไปเจอสังคมแบบนี้เมื่อหลายปีมาแล้ว ผมไปศึกษาชุมชนปทุมโคก ผมก็พูดให้เครดิตเขาว่า เขาทำได้สำเร็จในระดับหนึ่ง เขามีสหกรณ์ในหมู่บ้านของเขา ใครก็ตามที่มีของที่ไม่ต้องการใช้ เหลือใช้เกินความจำเป็น ก็ไปทิ้งไว้ที่นั่น ใช้คำว่าทิ้ง แล้วคนอื่นมีความจำเป็นก็ไปนำมาใช้ แล้วก็เอาของของตัวเองไม่จำเป็นไปวางไว้ที่นั่น คนอื่นก็ไปเอา แลกเปลี่ยนกัน บ้านใน

ชุมชนปรวมอโคก ก็ปลูกกันแบบไม่ต้องมีกฎแฉ่ ทุกบ้านก็เป็นบ้านธรรมดาๆ อยู่บ้านไหนก็ได้ ผมว่าในระดับหนึ่งทำได้ แม้มีเงื่อนไขเยอะ แต่ในระดับหนึ่ง สิ่งเหล่านี้ทำได้ เพียงแต่ว่าเขาไม่ได้อยู่ในเกาะ เขาอยู่ใกล้ๆ แค่นี้เอง เพราะฉะนั้น การที่จะถูกเอารัดเอาเปรียบจากคนข้างนอก มันก็มี แต่ก็มียุทธวิธีที่จะมองการเอารัดเอาเปรียบ ยิ่งเห็นคนไปเอารัดเอาเปรียบ แย่งชิงประโยชน์จากพวกเขา ก็เป็นภาพที่มองเหมือนกับว่า มันเอ็นเตอร์เทนเหมือนกันที่เห็นคนเหล่านี้ทำในสิ่งซึ่งตัวเองคิดว่าตัวเองได้เปรียบ แต่ว่าคนอื่นมองแล้วน่าสมเพช **นี่เป็นประเภทที่ 1 คือ ยูโทเปีย ถ้าคุณจัดการกับตัวตนของคุณภายในได้อย่างเหมาะสม ปัญหาเทคโนโลยีไม่ใช่ปัญหาใหญ่ เพราะฉะนั้น เงื่อนไขต่างๆ ที่จะทำให้คนอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุขเป็นไปได้**

ยูโทเปียประเภทที่ 2 ผมคิดว่าเป็นประเภทที่ให้ความสำคัญกับปัญหาภายในน้อยกว่าปัญหาเรื่องเทคโนโลยี ปัญหาเรื่องการผลิต เน้นเรื่องการผลิต ถ้าคุณสามารถจะจัดการกับปัญหาเรื่องของการผลิต ผมยกตัวอย่าง พูดตรงไปตรงมาว่าอย่างกรณีของมาร์กซิสต์ ชัดเจนว่าสิ่งที่คุณต้องกำจัด สิ่งที่คุณต้องมาจัดการใหม่ เป็นเรื่องของปัจจัยการผลิต เป็นเรื่องของกรรมสิทธิ์ เรื่องของทรัพย์สิน คุณต้องไปจัดการกับลักษณะที่เป็นเชิงสถาบันของสิ่งเหล่านี้ให้ถูกต้อง แล้วเมื่อผลผลิตเพียงพอ มนุษย์ก็ดีเอง ถ้าทุกคนได้ในสิ่งที่เขาจำเป็นต้องได้ และให้ในสิ่งที่เขาสามารถจะให้ได้ ปัญหาความดีความชั่วอย่างอื่นไม่ต้องพูดถึง มันจบไปเอง เพราะมีความอุดมสมบูรณ์อยู่ตรงนั้น

แต่ปัญหาใหญ่อยู่ที่ว่า ธรรมชาติของมนุษย์เป็นอย่างนั้นจริงหรือเปล่า พอตั้งคำถามนี้เป็นคำถามที่ปรับใช้ทั้งสองกรณีนะครับ คือว่ามนุษย์เราโดยพื้นฐาน มโนทัศน์ที่เรียกว่าเราสามารถจะบริหารจัดการ ให้ทุกคนจัดการกับปัญหาตัวตนภายในของตัวเองได้ แล้วไม่ต้องสนใจเรื่องเทคโนโลยีด้วยซ้ำ เราจะมีความสุขจริงหรือเปล่า หรือเทคโนโลยีและทุกอย่างซึ่งเรียกว่าขั้นสุดยอดแล้ว เรามีสิ่งนี้แล้ว สิ่งยังงี้ก็ได้ แล้วเรายังต้องพะวงกับปัญหาความดีความชั่วของมนุษย์อยู่หรือเปล่า ถ้ามีเทคโนโลยีเพียงพอพร้อมแล้ว ปัญหาความดีความชั่วของมนุษย์จะหายไปเองโดยอัตโนมัติหรือเปล่า ผมก็ไม่แน่ใจทั้ง 2 ประการ แต่ผมคิดว่าถึงในสมัยปัจจุบัน อย่างที่ผมบอกตอนต้น คือถ้ายูโทเปียมีความหมายถึงความคิดและในที่สุดเป็นการกระทำในสิ่งซึ่งค่อนข้างไม่เหมือนกับที่ชาวบ้านเขาทำ จริงแล้วเรามาเริ่มพูดแบบนี้มันก็ไม่ยูโทเปียแล้ว เพราะว่า setting ที่นี้มัน formal, traditional มากเลย มานั่งกัน มีคนพูด มีคนฟัง มีการแนะนำอะไรทั้งหลายทั้งปวง เริ่มต้นก็ไม่ยูโทเปียแล้ว เพราะว่าในงานยูโทเปียที่มีชื่อที่สุดใน *Republic* เขาต้องไปเริ่มต้นพูดกันที่เมืองท่า เขาไม่พูดกันในที่ที่เป็นเมืองหลวง เมืองเอก เมืองอะไรทั้งหลาย เพราะเมืองท่าเป็นเมืองที่มีผู้คนหลายชาติ หลายภาษา มีความคิดใหม่ๆ เข้ามาเต็มไปหมดเลย บรรยายากดแบบนั้นจึงสมควรจะพูดถึงยูโทเปีย หรือในยูโทเปียเอง เขาก็พูดกันในบ้านคน เป็นที่รโหฐาน พูดกันในหมู่มิตร ที่มาพูดที่นี้ ผมไม่รู้ว่ามีใครเต็มไปหมดเลย พูดไปตอนต้นๆ อาจจะมีใครไปฟังแล้วก็ได้

เพราะฉะนั้น เมื่อพูดถึงยูโทเปียในปัจจุบัน ผมคิดว่าเราต้องมาพิจารณาใหม่ ปัจจุบันนี้ผมค่อนข้างจะเชื่อ ไม่ได้หมายความว่าเห็นด้วย เชื่อกับเห็นด้วยนี้ต่างกันนะครับ ผมเชื่อว่าปัจจุบันเรามาถึงยุคที่ความคิดทางยูโทเปียแบบที่เรียกว่าเป็นทางออกในทางปฏิบัติค่อนข้างน้อย เมื่อฟรานซิส ฟูกูยามา เขียนเรื่อง *The End of History* ออกมา ผมจำปีไม่ได้ 1987 หรือ 1989 มีคนเขียนวิพากษ์วิจารณ์เขามากมาย เขาก็พูดว่ามันเป็น "the end of history" แต่เกือบจะไม่มีใครเลยที่วิจารณ์เขาในแง่ที่ว่า มันมีทางออกอย่างอื่นนอกจากที่เขาพูด เขาบอกว่าการล่มสลายของสหภาพโซเวียตหมายความว่าหมดแล้ว ทุนนิยมพิชิตแล้วว่าสุดยอดแล้ว ทุกอย่างต่อไปนี้ต้องอยู่ภายในกรอบนี้ แล้วช่วงหลังเราพูดถึงเรื่องของโลกาภิวัตน์ ยิ่งชัดเจนใหญ่ โลกาภิวัตน์คือกระบวนการที่ความคิดเรื่องทุนนิยมไปทั่วทุกหนแห่ง ตอนที่มิกฤติเศรษฐกิจใหม่ๆ หลายคนบอกไม่เป็นไรเมืองไทย คนที่ตกงานมากมายมหาศาล กลับไปอยู่ชนบทได้ เราวาดภาพชนบทว่าสวยงาม ไม่มีอะไรเปลี่ยนแปลง ทุกสิ่งทุกอย่างเหมือนเดิม คุณกลับไปก็เข้าไปสวมต่อจากที่คุณเคยทิ้งไว้เมื่อ 20 -30 ปีก่อนนี้ได้ มีนิยายมีเรื่องสั้นที่เขียนในทำนองนี้มากมาย แต่มันหลอกตัวเองทั้งนั้น เป็นจินตนาการที่หลอกตัวเองทั้งสิ้น เพราะเมื่อกลับไปพบจริงๆ ชนบทไม่เหมือนเดิมแล้ว ชนบทก็ถูกกระแสทุนนิยม ถูกกระแสของโลกาภิวัตน์ครอบงำเหมือนกัน ไม่ได้แตกต่างกันกับในเมือง ทุกอย่างเวลานี้เป็นยูโทเปียทั้งสิ้น แต่เป็นยูโทเปียที่ซื้อได้ด้วยเงิน คือถ้าคุณมีเงิน คุณซื้อทุกอย่างได้ ซื้อพรรคการเมืองก็ยังได้ เพราะฉะนั้น ผมคิดว่าในปัจจุบันนี้ ผมยอมรับว่ากระแสนี้คงเป็นกระแสที่ทวนได้ยาก

มีนักศึกษาผมคนหนึ่งทำวิจัยเรื่องนี้ เขาพบว่าในงานเขียนเรื่องสั้นเป็น 1,000 เรื่องในช่วงวิกฤติเศรษฐกิจตกต่ำ ไม่มีเรื่องไหนเลยที่เสนอทางออกของสังคม ทางออกทุกช่องทางที่เสนอ อยู่ในกรอบของทุนนิยมทั้งสิ้น ไปตั้งตนใหม่ รู้กันใหม่ แต่รู้ในกรอบอันนี้ คุณเจ๊ง คุณก็ต้องพยายามหาเงินหาทองมาสู้ใหม่ หรือไม่ก็ทำใจให้ได้ แล้วก็อยู่ไปในสังคมอย่างนี้แหละ เราองไม่เห็นว่ามีเปลี่ยนแปลงได้ ถ้าเป็นอย่างนี้ พูดกันถึงเรื่องของยูโทเปียในวันนี้ เราคิดว่าเราจะได้ประโยชน์อะไร ผมคิดว่าประโยชน์อันแรก คือเป็นการวิพากษ์ความคิดของคนซึ่งคิดในเรื่องของยูโทเปีย เป็นการวิพากษ์ เป็นการชี้ให้เห็นถึงปัญหา หรือข้อบกพร่องที่มีอยู่ในสังคมปัจจุบัน เพราะสังคมที่คนปัจจุบันกำลังมีความสุข สมมติว่าเรามาพูดเรื่องนี้ก่อนวิกฤติเศรษฐกิจ จะมีคนมาฟังกี่คน จะไปอยู่ตลาดหุ้นกันหมด แต่ตอนนี้อาจจะมียั่งยืนบ้าง แต่กระนั้นก็ตาม ผมคิดว่าสังคมที่พอใจกับสิ่งที่ตัวเองกำลังเป็นอยู่ในปัจจุบัน เขาไม่ค่อยมองเห็นว่าตัวเองนั้นบกพร่องอะไร แต่ต้องเอาสังคมที่มีคนคิดในเชิงยูโทเปีย ถึงจะสามารถนำมาวิพากษ์ได้

ในงานแปลของผม *ยูโทเปีย* ของโทมัส มอร์ มีบทวิพากษ์สังคมที่ผมอยากจะขออนุญาตอ่านให้ฟังเล็กน้อย ลองฟังดูว่าเขากำลังพูดถึงสังคมในสมัยไหน เขาบอกว่า

“รัฐบาลที่มอบสิ่งตอบแทนอันมั่งคั่งให้แก่ชนชั้นสูง ช่างทองและคนอื่นๆ ที่ไม่ได้ทำงาน แต่มีชีวิตอยู่โดยการเอนยอ หรือโดยการหาความพอใจ ความสนุกสนานอันไร้ประโยชน์นั้น ไม่ได้เป็นรัฐบาลที่อยู่ยุติธรรมและออกกฎหมายหรือ แต่เป็นการยุติธรรมหรือที่รัฐบาลจะมองข้ามความเป็นอยู่ของชาวไร่ชาวนา คนเผาถ่าน คนรับใช้ คนขับรถ และช่างตีเหล็ก ผู้ซึ่งถ้าไม่มีเสียแล้ว รัฐบาลจะคงอยู่ไม่ได้เลย หลังจากวัณกรรมจี้จันต้องหมดไปด้วยการทำงาน และพวกเขาต้องซบตามวัยและโรคภัยไข้เจ็บแล้ว พวกเขาก็ยังคงยากจน และรัฐซึ่งไร้ความกตัญญู และไม่แยแสต่อผลงานอันสำคัญของพวกเขานั้น ไม่ได้ตอบแทนอะไรแก่เขาเลยนอกจากความตายที่เพิ่มขึ้น นอกจากนี้แล้ว คนรวยก็ยังคงพยายามเชือดเฉือนบางสิ่งบางอย่างออกไปจากค่าจ้างอันน้อยนิดของคนจนอยู่ด้วยการฉ้อโกง และแม้แต่โดยการใช้อำนาจ การจ่ายค่าตอบแทนอันน้อยนิดให้แก่ผู้ที่สมควรได้รับสิ่งที่ดีที่สุดในชีวิตจากรัฐนั้น ก็เป็นการยุติธรรมอยู่ในตัวแล้ว แต่กระนั้นก็ดี มันถูกทำให้กลายเป็นยุติธรรมตามกฎหมายขึ้นมาโดยการออกกฎหมาย”

นี่คือบทวิพากษ์รัฐบาลในสมัยปลายศตวรรษที่ 15 ที่ร้อยปีมาแล้วครับ ถ้าเขาไปอ่านในวันแรงงานที่ผ่านมา ผมว่าคงได้ยินเสียงปรบมืออย่างกึกก้อง เพราะว่ามันก็ยังคงเป็นความจริงอยู่ ไซ้ไหมครับ

“ชาวยูโทเปียจับเอาพวกที่คลั่งเพชฌิมจินดา และคิดว่าตนเองมีความสุขราวกับเทพดา ถ้าตนได้เพชรพลอยที่หายาก และถือว่ามีราคาสูงในประเทศของตนในขณะนั้น เข้าไว้ในพวกนี้ด้วย (คือพวกบ้า) พวกนี้จะไม่ยอมซื้ออัญมณีจนกว่าจะเอามันออกมาจากตัวเรือนทองคำ และจนกว่าคนขายจะได้สาบานว่ามันเป็นของแท้ เพราะพวกเขากลัวว่าตาของตนจะถูกของปลอมหลอก แต่ถ้าคิดดูดีๆ ในเมื่อตาของท่านเองก็ไม่สามารถบอกได้ว่าอันไหนจริงอันไหนปลอมแล้ว ทำไมเพชรพลอยที่เป็นของปลอมจึงจะให้ความสุขแก่ท่านน้อยลงเล่า มันย่อมมีค่าสำหรับท่านเท่าๆ กับของจริง เพราะท่านก็เหมือนกับคนตาบอดนั่นเอง”

นี่เป็นการวิพากษ์สังคมซึ่ง 400 , 500 ปีที่ผ่านมา ไม่ได้เปลี่ยนแปลงเลย ไม่ทราบในที่นี้มีท่านผู้ใดมาจากคณะนิติศาสตร์หรือไม่ มีก็ไม่ว่า ผมจะอ่าน ผมไม่กลัว

“ในยูโทเปีย ทุกคนๆ ชำนาญในกฎหมาย เพราะกฎหมายมีน้อยมาก ดังที่ข้าพเจ้าได้กล่าวไปแล้ว และการตีความกฎหมายอย่างธรรมดาที่สุด ก็คือการตีความที่ดีที่สุด ตามทัศนะของพวกเขาแล้ว กฎหมายทั้งหมดออกมาก็คือวัตถุประสงค์เดียว คือสั่งสอนบุคคลถึงหน้าที่ของตน การตีความกฎหมายอย่างลึกซึ้งนั้น สอนคนเพียงคนไม่กี่คน เพราะมีคนไม่กี่คนที่สามารถเข้าใจได้ ส่วนลักษณะกฎหมายซึ่งธรรมดาและเห็นได้ชัดๆ นั้น เป็นที่กระจ่างแก่คนทั้งปวง ถ้ากฎหมายไม่แจ่มชัด มันก็ไร้ประโยชน์สำหรับมหาชน ซึ่งต้องการข้อแนะนำจากกฎหมายมากที่สุด และถ้าเป็นเช่นนั้นเสียแล้ว ไม่มีกฎหมายเสียเลยจะดีกว่าการมีกฎหมายที่เฉพาะผู้มีความสามารถและได้รับการฝึกฝนอบรมมานานเท่านั้นจึงอาจจะตีความได้ คนส่วนใหญ่ขาดสมรรถภาพสำหรับงานอย่างนี้ และไม่มีเวลาว่างจากงานมาให้กับเรื่องเหล่านี้ด้วย”

ผมว่าถ้าไม่เริ่มต้นคิดอย่างนี้ สุภาชิตกฏหมายที่บอกว่าทุกคนต้องรู้กฎหมาย มันก็ไร้ประโยชน์ ถ้าคุณมาจากคณะนิติศาสตร์ คุณจะต้องไม่เห็นด้วยกับผม

ผมคิดว่าประการที่ 2 นอกจากการที่จะเป็นบทวิพากษ์สังคมที่เป็นอยู่ในปัจจุบันแล้ว งานเขียนยูโทเปียยังมีลักษณะการชี้ให้เห็นถึงศักยภาพของมนุษย์ด้วย มีหลายอย่างที่มนุษย์ทำได้ แต่บางทีไม่กล้าทำ ในงานเขียนเรื่องยูโทเปีย ก็มีบทวิพากษ์บางตอนที่สามารถจะปรับได้กับยุคปัจจุบันเช่นกัน ยกตัวอย่างเรื่องการดูแลผู้เจ็บป่วยและการฆ่าเพราะเมตตา เขาบอกว่า

“ผู้เจ็บป่วยนั้น ก็อย่างที่ข้าพเจ้าได้กล่าวมาแล้วว่าได้รับการดูแลอย่างดี ได้รับยาและอาหารทุกอย่างที่จะทำให้เขาหายคืนมา มีสุขภาพดังเดิม พวกเขาช่วยแบ่งเบาผู้ซึ่งป่วยด้วยโรคภัยที่ไม่อาจรักษาให้หายได้ด้วยการนั่งสนทนาด้วย และทำทุกอย่างเท่าที่จะทำได้เพื่อปิดปากความทุกข์ทรมาน แต่ถ้าบุคคลใดต้องทนทุกข์จากโรคภัยซึ่งทั้งรักษาไม่หาย และทรมานอยู่ตลอดเวลาแล้ว พระและเจ้าหน้าที่ปกครองก็จะมากล่าวสนับสนุนให้เขาตัดสินใจไม่ยอมทนทุกข์ทรมานอีกต่อไป เพราะบัดนี้เขาไม่อาจปฏิบัติหน้าที่ใดๆ ในชีวิตได้ ตกเป็นภาระให้แก่ตนเองและผู้อื่น และไม่มีชีวิตียึดยาวกว่าที่ตัวเองควรมี พวกเขาจะบอกคนป่วยไม่ให้รื้อฟื้นที่จะตาย ในเมื่อการมีชีวิตอยู่เป็นความทุกข์ทรมานอย่างยิ่ง ข้ายังมีความเชื่อมั่นในชีวิตที่ดีกว่าหลังจากการตาย ทั้งนี้เพื่อปลดปล่อยตัวเองให้หลุดพ้นจากความพินาศและการจองจำของการมีชีวิตอยู่ หรือไม่ก็ให้ผู้อื่นช่วยปลดปล่อยเขาเสีย พวกเขาถือว่าภาระกระทำเช่นนี้เป็นการกระทำที่ฉลาด เพราะเมื่อเขาตาย เขาจะไม่สูญเสียอะไรเลยนอกจากความทุกข์ทรมาน และเนื่องจากเขากระทำไปโดยคำแนะนำของพระ ซึ่งเป็นผู้ตีความเจตนารมณ์ของพระเจ้า เขาก็จะกระทำในสิ่งที่ถูกต้องและอย่างมีคุณธรรม”

ผมว่าคนซึ่งกล้าพูดเรื่องนี้อย่างตรงไปตรงมาเมื่อสี่ห้าร้อยปีมาแล้ว เราจะไปบอกเขาว่าเป็นคนซึ่งคิดฝันในอุดมคติ ก็ถูกต้องที่ต้องคิดอย่างนั้น เพราะทุกวันนี้ปัญหาเรื่องนี้ก็ยังเป็นปัญหาที่เราพูดอยู่ คิดกันอยู่ แล้วในแง่นี้ ผมคิดว่ามอง Marxism ผิด The End of History ไม่ได้หมายถึงจุดจบของ Marxism ในแง่ของความคิด เพราะว่าสิ่งที่ Marxism บอกว่าเป็นความดิ้นรนดิ้นรนที่มีคนพยายามเอาไปผลักดันให้เป็นภาคปฏิบัติจริงๆ มากที่สุด แต่ว่าจะสำเร็จหรือไม่สำเร็จเถียงกันได้ แต่ผมคิดว่าที่ปฏิเสธไม่ได้ก็คือ Marxism ทำหน้าที่ในฐานะที่เป็นบทวิพากษ์ และเป็นบทซึ่งชี้แนะถึงศักยภาพของมนุษย์ ทำได้ดีมาก แต่กระแสนี้ก็กระแสนี้ ซึ่งผมยอมรับว่าผมเองผมก็คิดเหมือนกัน ลองคิดดูสิครับ ถ้ามองจริงๆ คุณอยากจะใช้ชีวิตอยู่ในสังคมยูโทเปียหรือไม่ สังคมที่ทุกคนคิดไม่ค่อยแตกต่างกัน เป็นคนดีเหมือนกันหมดเลย ไม่มีอะไรน่าตื่นเต้นในชีวิต มันเรียบง่าย สบายไปหมดเลย ความแตกต่างทางสติปัญญา ความสามารถอะไรนี้ มีผลกระทบน้อยมาก ลองนึกดูนะว่า มันจะไม่มีเรื่องที่น่าตื่นเต้นเลย เพราะว่าประสบการณ์ที่เขามีอยู่มันไม่ตื่นเต้นเลย ผมไม่ค่อยแน่ใจเหมือนกันว่าชีวิตที่เป็นยูโทเปียจริงๆ จะเป็นชีวิตที่มีความสุขหรือเปล่า แต่ว่าเมื่อผมพูดเมื่อผมอายุมากแล้ว ถ้าผมอายุยังน้อยอยู่ อยู่ในวัยฉกรรจ์ แน่่อนว่าผมจะต้องการสังคมที่เป็นสังคมยูโท

เปีย เพราะผมต้องการที่จะมีอะไรหลายๆ อย่าง ที่ผมคิดว่าคนรุ่นผม สมัยผม ในวัยของผม ควรจะมีแล้วไม่มี นั่นก็เป็นยูโทเปียส่วนตัว ขอขอบคุณครับ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพนธ์ อัครวิรุฬหการ

ที่แรก ผู้จัดให้มาพูดถึงยูโทเปียทางตะวันออก พุทธกับพราหมณ์ ฟังๆ ก็นึกไม่ออกว่าความคิดเรื่องยูโทเปียมันจะตรงกันไหม แต่ฟังไปฟังมาก็นึกออกว่ามีกวีคนหนึ่งของยูโทเปียเขาเล่นคำระหว่างคำว่ายูโทเปีย ถ้าเขียนเป็นกรีกมันเป็น “โอ” กับ “อู” กับ “อี” กับ “ยู” มันออกเสียงเหมือนกัน ถ้า “โอ” กับ “อู” มันแปลว่า No ถ้า “อี” กับ “ยู” มันแปลว่าดี เพราะฉะนั้นแล้ว จริงๆ แล้ว ผมไม่รู้วาทิมัส มอร์ คิดยังไงในการที่ให้กวีคนนั้นแต่งคำประพันธ์นี้ออกมาว่าเป็น good place and no place at the same time คือจริงๆ แล้วเขาอาจจะมุ่งไปถึง good place มากกว่า เท่าที่ผมดูในทางพุทธศาสนา หรือว่าในทางฮินดู ในทางจีน หรืออะไรก็ตาม มันไม่ใช่ no place อย่างเดียว มันจะเป็น good place โดยมาก ยังไงก็ตาม เขาคิดว่าเป็นไปได้ก็แล้วกัน แล้วก็เป็นอย่างนั้นก็เคยมี แล้วก็จะมีต่อไปด้วย มันจะออกมาในหลายลักษณะมากที่สุด พูดถึงในบริบทวัฒนธรรมอินเดีย ถ้าเราจะพูดว่าจุดมุ่งหมายสุดท้ายของคนคือการหลุดพ้น เวลาที่พูดถึงการหลุดพ้น บางทีก็พูดในลักษณะของเมือง ทุกคนคงเคยได้ยินคำว่า “อมตะมหานคร” พระนิพพานเป็นอมตะมหานคร มันคงจะโดนทั้ง 2 อัน คือเป็นนครที่ไม่มี ถ้ามีคงไม่เป็นนิพพาน แต่ถ้าไม่มีจริงๆ ก็ไม่เป็นนิพพานเหมือนกัน เพราะฉะนั้นนิพพานต้องเป็นของที่ไม่เป็นสังขตธรรม คือไม่เป็นของ composite things เป็นผลของอะไรก็ได้ แต่จะบอกว่าไม่มีก็ไม่ใช่ มันมีใน sense ว่าเป็นของดี เป็นของที่สูงสุด และจะบอกว่านี้เป็นยูโทเปียใหม่ ก็เป็นยูโทเปียในระดับที่สูงสุด เป็นลักษณะของยูโทเปียอันหนึ่งเหมือนกัน และก็จะมีลักษณะทั้งคู่ด้วยว่ามัน no place ใน ลักษณะที่ว่าไม่ขึ้นกับ space and time มันไม่มีเรื่องของเวลา และไม่มีเรื่องของสถานที่อยู่ตรงนั้น แต่ถ้าถามว่ามีการเรียกนิพพานเป็นคำที่เป็นสถานที่ใหม่ มีมากด้วยไม่ใช่เนี่ย อายตนะอะไรเลย ลองไปดู มีบางคนคิดว่าคำว่านิพพานเป็นคำที่ค่อนข้างใหม่ ก็อาจจะจริงเพราะในวรรณคดีบาลียุคเก่าสุดใช้คำว่า ปารายานะ คือหันไปอีกข้างหนึ่ง ข้ามฟากไปเลย หลุดออกไปอีกโลกหนึ่ง ก็เป็นโลกอีกอันหนึ่ง อาจจะไปด้วยภาษาที่ไม่สามารถจะสื่อความอันนี้ได้ แต่รวมความแล้วมียูโทเปียระดับสูงสุด

ถ้าเราดูระดับต่ำลงมา ทุกคนรู้จักไตรภูมิพระร่วง ระดับต่ำลงมา ก็เป็นสังขตธรรม เป็นเหตุปัจจัย เกิดขึ้นมาจากการเป็นผลของอะไรหลายๆ อย่าง ถ้าอย่างสูงสุดเกือบจะไม่มีแล้ว ถ้าสมมติพูดจากระดับล่างก่อนแล้วกัน สมมติว่าคนซึ่งโชคดี แล้วโดยเฉพาะอย่างยิ่งมนุษย์ในชมพูทวีปในโลกนี้ สามารถที่จะภาวนาปฏิบัติด้วยระดับขั้นไปได้ เพราะเหตุที่ว่าเงื่อนไขต่างๆ มันช่วยให้จริงเราก็เกิดในยูโทเปียส่วนหนึ่ง เพราะว่ามันมนุษย์ในทวีปอื่น เขาเป็นว่าโลกมี 4 ทวีป มองเห็นอะไรแบบๆ แล้วกัน ภูเขาพระสุเมรุอยู่ตรงกลาง แล้วมีเทือกเขาล้อมเจ็ดยอด นอกเขาออกมา ก็จะ

มีทวีป 4 ทวีป เรียงกันเป็น 4 ทิศ ทวีปแต่ละทวีปก็มีทวีปน้อยเป็นบริวาร ถ้าใครอ่านเรื่องกา ก็จะได้ยินเขาบรรยายไปด้วย ซึ่งบรรยายได้เพราะพริ้งมาก มนุษย์ในชมพูทวีปคือเรานี้ เป็นมนุษย์ที่มีค่อนข้างดีและเลว เพราะฉะนั้นจึงสามารถที่จะดีขึ้นก็ได้ เลวลงก็ได้ จะว่าไปแล้วก็เป็นความยุติธรรมอย่างหนึ่งเหมือนกัน เพราะเหตุที่ว่าทุกคนมีโอกาสเท่ากัน จะว่าไปถึงความเสมอภาคอย่างที่อาจารย์สมบัติว่า ก็คือทุกคนในโลกเกิดมามีความยุติธรรมอันหนึ่ง คือมีเงื่อนไขของความเป็นมนุษย์ อยากจะทำดีก็ได้ อยากจะทำชั่วก็ได้ เป็นการเลือกของตัวเองที่จะทำ แล้วคนที่มาสอนบอก ว่าฉันมาชี้บอกเฉยๆ ถ้าเห็นด้วยเขาก็ทำตาม ไม่เห็นด้วยเขาก็ไม่ต้องทำตาม ทวีปที่มีคำบรรยายละเอียดละออมากกว่าทวีปอื่นคือทวีปที่อยู่ทางทิศเหนือ ถ้าจะเรียงทางตะวันออกไป ทุกคนคงนึกออกว่าเพราะมีภูพิวเทหะ ซึ่งอธิบายคลุมเครือบอกว่ามันอยู่ทางตะวันออก แล้วทวีปที่คนรู้พระเวทย์มากมันเลยชื่อวิเทหะ เลยขึ้นไปทางเหนือก็ชื่ออูตรกุรุ คือแคว้นกุรุที่อยู่ทางเหนือ จนกระทั่งทำให้มีคนคิดว่าคนที่เป็นอารยัน หรือว่าคนที่เป็นฝรั่ง ต้นกำเนิดอยู่ใกล้ๆ ขั้วโลก เพราะว่ามันอยู่เหนือขึ้นไปเรื่อยๆ ถึงกับขนาดคำนวณดวงดาวที่ว่ากันในพระเวทย์ว่ามันเป็นตำแหน่งที่จะเห็นดาวในลักษณะนั้นที่ในขั้วโลก จริงเท็จขึ้นอยู่กับคนที่เขาพูด แต่ว่าอูตรกุรุนี้พูดถึงมากมายในลักษณะต่างๆ เขาบรรยายว่าอย่างนี้ "อูตรกุรุทวีปเป็นรมณีสถาน คือสถานที่ที่เป็นที่ตั้งแห่งความรื่นรมย์ มีภูเขาหลวงชื่อสินธุ แลดูงดงาม พวกมนุษย์ที่เกิดในอูตรกุรุทวีปนั้นไม่ยึดถือสิ่งใดว่าเป็นของตน ไม่ถือครอง มนุษย์เหล่านั้นไม่ต้องหว่านพืช ไม่ต้องนำไถออกไถ หมู่มนุษย์ผู้บริโภคข้าวสาลีอันผลิตผลในที่ที่ไม่ต้องไถ พวกเขานุ่งข้าวสาลีอันไม่มีรำ ไม่มีแกลบ บริสุทธ์มีกลิ่นหอม มีเมล็ดเป็นข้าวสาร บนเตาอันปราศจากควันและถ่าน แล้วบริโภคจากที่นั่น พวกเขาใช้แม่โคแทนม้ากสิปเดียว แล้วเที่ยวไปสุทิตน้อยใหญ่ ใช้สัตว์เลี้ยงแทนม้ากสิปเดียว แล้วเที่ยวไปสุทิตน้อยใหญ่ ใช้หญิงเป็นพาหนะ ใช้ชายเป็นพาหนะ ใช้เด็กหญิงเป็นพาหนะ ใช้เด็กชายเป็นพาหนะ" อรรถกถาแก้แล้ว ก็ฟังดูแล้วตลกๆ "ใช้หญิงเป็นพาหนะ" อรรถกถาแก้ว่าใช้หญิงที่มีครรภ์ลากรถไป คืออรรถกถาจารย์อ่านไม่รู้เรื่องนะตรงนี้ เราก็อ่านไม่รู้เรื่องไปด้วยแล้วกัน

แล้วก็พูดถึงมีเมืองมีอะไรต่างๆ ที่นี้พูดถึงราชธานี เขาบอกว่ามีที่ประชุมของพวกยักษ์ประหลาด พวกอูตรกุรุเป็นพวกยักษ์ แต่คำว่ายักษ์ไม่ใช่ปีศาจ ไม่ใช่ที่มีเขี้ยวโจ่ง คำว่ายักษ์แปลว่าผู้ที่ควรจะบูชา ใช้ไปใช้มานานปนกันยังงี้ไม่รู้ กลายเป็นภูตผีไปเลย ทศกัณฐ์เองก็เป็นยักษ์ะ จริงๆ แล้วอาจจะเป็นลักษณะการบอกแบบปรัมปราคติ เวลาที่บอกว่ายักษ์ มันไม่ได้เป็นพวกพหุพงศ์ด้วยซ้ำไป ถ้าไปถึงทศกัณฐ์ เขาเป็นพวกพหุพงศ์ เขาเป็นอารยัน อาจจะเป็นรุ่นแรกที่เข้ามา แล้วก็สีบวงศ์ แล้วก็สีลักษณะทางวัฒนธรรมซึ่งก็แตกต่างกับพวกที่อพยพมารุ่นหลัง ทศกัณฐ์ไม่ใช่คนไม่หล่อละ ทศกัณฐ์ทั้งใน *รามายณะ* ทั้งใน *รามเกียรติ์* ไทย ไปอ่านดูตอนทศกัณฐ์ล้ม เมื่อถูกพระรามแผลงศรตาย เขี่ยกล่องดวงใจตาย มีคำกลอนประมาณ 30 คำกลอนที่ชมว่าทศกัณฐ์งามยังงี้ ใน *รามายณะ* ทศกัณฐ์เป็นคนหล่อที่สุด ไม่ใช่พระราม ของเราพระรามต้อง

หล่อที่สุดเอวกลมกลิ้งแก้มตามประสาพระเอกคนไทย แต่รับชนะทุกที เราอาจยกความเป็นพระเอกให้หนุ่มมาน เพราะพระองค์เป็นพระเจ้า จะทำอะไรเจ้าผู้ก็ไม่ถนัด พระรามความจริงเป็นคนในยุโทเปีย คือแห้งแล้งมาก จริงๆ เดี่ยวจะมีประเด็นพูดต่อไปอีกว่า คนที่เป็นยุโทเปียไปอยู่ตรงไหนก็จะทำให้ตรงนั้นเป็นยุโทเปียได้เหมือนกัน

เอาเป็นว่าในทวีปอื่นๆ เช่น อัปโรรียาน ก็ไม่ได้มีอะไรพูดมาก ที่นั่นคนในอูตรกูร เหตุผลที่เขาบอกว่าคนในนี้ไม่ต้องทำอะไรเลยก็คือความเสมอภาค ความเสมอภาคในที่นี้คืออะไร คือเขามีปกติศีล หมายความว่าศีล 5 อยู่โดยปกติ คำว่าศีลจริงๆ แปลว่าปกติ สังเกตหรือเปล่าว่าเวลาเราไปขอศีลกับพระ เราขอปัจจุศีลนี่ เป็นภาษาบาลีว่าศีลทั้งหลาย 5 ข้อ พระไม่ให้ศีล พระให้สิกขาบท บอกว่าเอาไปศึกษา รู้แล้วว่าไม่มีถึงมาขอ ถ้าเธอศึกษาอย่างนี้แล้ว ศีลมีข้อเดียว เวลาสรุปก็สรุปเป็นเอกพจน์เสมอ ศีลเน สุขติน ยันติ ศีลนั้นไปสู่สุคติ คือไปทางดีๆ ไม่ทำให้คนอื่นแย่งไปด้วย ก็เหมือนคนเดินทางเดียวกัน อีกคนทำของแตกไปตลอดทาง อีกคนเขาเดินดีๆ และไม่ทำให้คนอื่นเขาลำบาก คนบางคนไปถึงที่เดียวกันแต่ทำให้คนอื่นลำบากมากมายกายกอง เพราะฉะนั้นคำว่ามีปกติศีล เพราะความที่มีศีลเสมอกัน มันทำให้เกิดอะไรหลายๆ อย่าง ทำให้เกิดความเสมอภาคกัน เพราะว่าดูในปกติศีล จริงๆ แล้วมีอยู่ข้อเดียวที่ค่อนข้างจะเป็นปัจเจกบุคคล เป็นส่วนตัว ข้ออื่นๆ เป็นส่วนทางสังคม จะเป็นกฎหมายอาญา กฎหมายมหาชน กฎหมายครอบครัว อยู่ในนั้น ข้อปณาทิปาตากับบทินนาก็เห็นชัดว่าเป็นเรื่องกฎหมายในครอบครัว แล้วใน **พระไตรปิฎก** เอง เมื่อเวลาที่บอกสาเหตุของการที่จะขโมยกันก็เป็นเพราะพระราชารวมเอาของไปแล้วไม่รู้จักให้ทาน คือมาข้อแรกเลยของพระเจ้าแผ่นดิน ต้องให้ ต้องทำทาน ข้ออื่นไม่สำคัญเท่า ในทศพิธราชธรรมข้อแรกคือต้องทำทาน อย่างอื่นยังไม่สำคัญเท่า เพราะฉะนั้น คนที่เป็นราชาในที่นี้ ไม่ได้หมายความว่าราชาใหญ่ยอด ของเราใช้คำว่าราชาไม่เหมือนกับบาลีเท่าไร พระราชาในภาษาบาลีหมายถึงชนชั้นปกครอง เขามีราชาราช หรือยกใครๆ เป็นราชาใหญ่ก็คนก็แล้วไปอย่างพระพุทธเจ้า พวกศากยะ เขาปกครองโดยคณาธิปไตย จะเรียกว่า democratic ก็ไม่ใช่ มันเป็น oligarchy เป็นคณาธิปไตย เขามีชนกลุ่มหนึ่งเหมือนโรมันโบราณ มีชนผู้ดี ชนชั้นล่าง คนที่เป็นผู้ดีเรียกว่าราชาทั้งนั้น แล้วก็เลือกคนหนึ่งให้เป็นหัวหน้าราชา ถึงเวลาจะทำอะไรต้องมีสภาเหมือนกับในอูตรกูร ต้องเข้าไปประชุมสภา ถ้าไม่เข้าสภาไม่ได้ ต้องมีการออกเสียง เพราะฉะนั้นลักษณะของการทำสังฆกรรมในพุทธศาสนาก็ออกมาในลักษณะนั้นเหมือนกัน จะทำอะไรประชุมกันก่อน ประกาศบัญญัติเรื่องสำคัญประกาศ 3 หนเลย แล้วอีกหนหนึ่งค่อยลงมติ ฉะนั้นเวลาที่จะรับคนเข้าบวชเป็นเรื่องยากเย็นแสนเข็ญนัก เราทำเป็นพิธีกรรมโดยที่ไม่รู้จุดมุ่งหมายเดิมเลยจริงๆ ต้องมาบอกว่าใครเป็นคนแนะนำ ซึ่งจริงๆ ไม่ต้องอยู่ในนั้นก็ได้อ ถ้าอยู่ในนั้นต้องถามว่าชื่ออะไร เวลาที่จะซักถามคุณสมบัติอุปนิสัย แกะชื่ออะไร คือคนแนะนำชื่ออะไร จริงๆ ไม่จำเป็นต้องอยู่ในนั้น เพราะแนะนำเป็นจดหมายก็ได้เหมือนสมัยปัจจุบัน เสร็จแล้วต้องมีการประกาศบัญญัติว่า

คนๆ นี้คุณสมบัติครบถ้วนแล้ว จะเอาไม่เอา ถ้าเอาก็นิ่งไว้ เขาพูดตั้ง 4 ที่ นี่ก็เป็นลักษณะยูโทเปียเหมือนกัน คือเป็นลักษณะของความเสมอภาคที่เห็นๆ อยู่ในนั้น ในสังคมของโลกหรือในสังคมของชีวิตมนุษย์

ถ้าสมมติพูดเลยขึ้นไป ถ้าเกิดว่าทำดีในโลกมนุษย์ ใน **พระไตรปิฎก** ก็เหมือนกัน ตอนพระพุทธเจ้ามาเกิด ตอนพระพุทธเจ้าทรงพระชนม์อยู่ สวรรค์แน่นอน มีการบ่นว่าสวรรค์นั้นแน่นขนัด เทวดาก็สงสัยว่าทำไมสวรรค์มันเกิดแน่น ก็ไปดู เป็นเพราะพระพุทธเจ้ามาเกิด สวรรค์ก็เลยแน่น สมัยนั้นรอกอาจจะแน่น แต่ไม่จริง ที่แน่นจริงๆ คือเปรต เพราะว่าถ้าสมมติว่าเราพบอะไรอย่างหนึ่ง ถ้าเราคิดดีกับมัน ทำไปว่ามันดี มีคนมาขอเงินก็ควักไปเลย เราให้ไปเลย นี่คือไปสวรรค์ แต่ถ้าไม่ต้องให้ ด่าเข้าไปอีก แล้วถามถึงส่งไปอีกว่าแกมาขอฉันทำไม นี่ลงนรก อย่างน้อยก็ต้องไปเกิดเป็นปีศาจเพราะทำอาการเหมือนปีศาจ แต่จริงๆ แล้วบางทีไม่ค่อยให้ อยากจะให้เหมือนกัน จดๆ จ้องๆ แล้วอย่าเลย เดินเลยไป บางทีให้เหมือนกัน หยิบขึ้นมาแต่ด่าไปด้วย มันแย้งกันเองในบางลักษณะ อันนี้มันก็ยูโทเปียเหมือนกันนะ คือเสร็จแล้วมันไปอยู่ในภพของความกระหาย อยากจะทำอะไรบางอย่างที่ไม่ได้ทำ อยากจะเตะเพื่อนจริงๆ แต่ไม่ได้เตะ เพราะฉะนั้นก็อาจจะเป็นเปรต ขาโต อย่างนี้มีอยู่ในวิมานวัตถุ กุเปตวัตถุ ไปหาอ่านได้ใน **พระไตรปิฎก** เป็นเรื่องสนุกมากเลย ดูว่าคนเขาคิดอย่างไร คนที่ควักเงินไปด้วยแล้วด่าไปด้วย มือสวดยมาก ผิวพรรณสวดย ปากหนอน ขึ้นตลอดเวลา เพราะฉะนั้นนี่คือผลที่จะเห็น ถ้าสมมติว่าทำดี มันขึ้นไปเป็นตามลำดับของความประณีตของจิต ที่แรกในสวรรค์ชั้นแรก เคยได้ยินสวรรค์หกชั้นใช่ไหม นี่ก็ยูโทเปียเหมือนกัน เพราะเป็นสิ่งที่คนคิดว่ามันดี ขอดีความว่ามัน "อึ ยู" แล้วก็ "โทเปีย" แล้วกัน เพราะว่ามันไม่ใช่ no place คนเชื่อจริงๆ ว่ามันมี แต่จะจริงหรือเปล่าไม่ทราบ แต่ว่าก็มีได้ เห็นได้เหมือนกันในโลกนี้ สวรรค์ชั้นแรกๆ ความประณีตไปอยู่ที่สัมผัสต่างๆ อย่างเช่นคนเราบอกว่าเราอยู่ทุกวันนี้เบาะมันไม่นิ่ม บนสวรรค์มันนิ่มนั่งจมถึงสะดือ หรือว่าจะมีเมียก็ต้องสวดยกว่าคนอื่น เหยื่อโคลก็ไม่มีไม่ต้องอาบน้ำ กินก็ไม่ต้องกิน เพราะมันเป็นภพของวิบาก มันไปรับผลอย่างเดียวไม่ต้องกิน ไม่ต้องกิน คงสบาย คงไม่ต้องมีอะไรมาเกิดขึ้นในโลกนี้ มันอยู่ที่เรื่องกินอย่างเดียวเท่านั้น เพราะฉะนั้นเวลาพูดถึงเรื่องต่างๆ พูดถึงเรื่องกิน ข้าวสารไม่ต้องหามาเอง เรื่องกินเป็นเรื่องใหญ่ แล้วการที่คนจะเกิดมาเป็นคนหรือเกิดอะไรก็แล้วแต่ เวลาต้นเรื่อง ใครอ่านอัครคัมภีร์สูตร จะเห็นว่าพระพุทธเจ้าท่านบอกว่า เวลาที่เกิดสิ่งมีชีวิตที่แรก ซึ่งเรียกคนก็ไม่ได้ อะไรก็ไม่ได้ ต้องเรียกว่าสัตว์ คือความเป็น มันเป็นภาวะลำนึกหรืออะไรก็ไม่รู้ หรืออาจจะเป็นบั๊กเทรียเซลล์เดียว มองอะไรไม่เห็น หนักๆ เข้า เกิดความแค้นขึ้นของดินขึ้นมา พวกนี้ก็ไปกิน กินแล้วก็เริ่มจะฟอร์มรูปร่างที่หยาบขึ้นๆ ที่แรกก็ยังมีแสงสว่าง หนักๆ ขึ้นหายไป เศษบุญที่เทวดาไม่ต้องนอน กระพริบตา也不用กระพริบ ถ้าขึ้นให้พวกเราไปนอนไม่หลับ เพราะแสงสว่างที่ออกจากเทวดาไม่รู้ก็หื่นก็พันแรงเทียน เสร็จแล้วก็กลายมาเป็นคน ในที่สุดก็มีการแบ่งเพศชายเพศหญิง เกิดการแย่งกันอะไรอย่างนี้ คือที่แรกมันก็เสมอ

ภาค แต่ความโลภเป็นอุกตมุลอย่างหนึ่ง อธิบายไม่ได้ว่าเกิดขึ้นมาได้ยังไง แต่มีการที่บอกส่วนของข้า ข้าก็อยากได้ส่วนของคนอื่นด้วย คนก็ไปเตือนหลายหนก็ไม่ฟัง ในที่สุดก็เกิดการลงโทษ การลงโทษนี้เกิดเพราะความโลภ เมื่อเกิดการลงโทษก็ต้องเกิดชนชั้นทางสังคม เพราะการที่จะลงโทษกันธรรมดาทำไม่ได้ ก็เลยเอาการลงโทษแปะไว้กับมือคนที่เราเห็นว่าไว้วางใจมากที่สุด คำว่ามหาชนสมมติ

ในกรณีที่เป็นสวรรค์ชั้นพวกนี้ ความประณีตต่างๆ จะยิ่งมีมากขึ้น ก็เป็นยูโทเปียในแต่ละชั้น ถ้าสมมติว่าในชั้นสุดท้ายก่อนที่จะพ้นการมีประสาทสัมผัส เขาเรียกว่าสวรรค์ชั้นปรนิมมิตวสวัตติ มันอยู่เหนือชั้นนิมมานนรติ ในชั้นนั้นอยากได้อะไรก็เนรมิตเอา เหมือนเศรษฐีทุกวันนี้ อยากได้อะไรก็เนรมิตเอาก็แล้วกัน จะทำอะไรก็ได้ แต่ว่าของเรานี้มันคาบๆ แล้ว มันจะเป็นปรนิมมิตวสวัตตินี้เพียงแต่นึกอยากจะได้อะไร มีคนอื่นเขามาทำให้ ซึ่งก็เป็นลักษณะของสังคมมนุษย์เหมือนกัน ถ้าในแง่ดีก็คือคนเขามีบารมีพอ เขาทำอะไรดี คนอื่นก็มาช่วยทำ อย่างพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวจะทำอะไร คนก็รีบมาช่วยทำ ยังไม่ทันจะนึกถึงว่าต้องมึงบประมาณ คนก็รีบเอาเงินมาให้ นี่ก็อยู่ชั้นสวรรค์ปรนิม แต่ถ้าในแง่ไม่ดีมันก็มีเหมือนกัน คนเขาจะต้องประจบสอพลอกันเยอะ แต่ก็ก็เป็นความคิดของคนที่เห็นว่าสังคมเป็นไปได้ที่จะเกิดสิ่งเหล่านี้ จะเป็นยูโทเปียไม่เป็นยูโทเปีย ก็เป็นยูโทเปียแบบหนึ่งหรือไม่

เลยขึ้นไป เป็นเรื่องของคนเข้าฌาน วิธีการเข้าฌานนี้ง่ายแต่ทำยาก ก็คือจะทำยังไงให้มีตัวเพ่ง เพ่งในสิ่งที่ป็นรูป อย่างเช่นเพ่งดิน ถ้าเมื่อไรมันแผ่ฐานไปในร่างตัวเรา เห็นเป็นดินไปหมด แล้วก็มีการคิด คือทำให้มันเล็กก็ได้ ขยายให้มันใหญ่ก็ได้ อิทธิฤทธิ์จะมาเอง เป็นผลพลอยได้ เราก็มองเห็นอะไรเป็นดินไปหมด นี่ตามทฤษฎี แต่มันเกิดในจิต จะเรียกว่าไม่เกิดในจิตก็ไม่ได้ ก็เกิดในจิตก็ทำไปได้ ที่นี้พวกนี้จิตก็จะเพ่งอยู่ในนั้น จิตที่ดีมากๆ กับจิตที่เลวมากๆ duration กับ impression มันยาว เพราะฉะนั้นผลมันก็จะยาว ยูโทเปียทั้งหลายเหล่านี้ เดิมเป็น no place แต่ว่าเพราะว่ามีสัตว์พวกนี้ สัตวะ คือ being ที่อยู่ในระดับนั้นได้ ก็จึงจะเกิดโลกอันนั้นได้ เพราะฉะนั้นตามมติทั้งฮินดู ทั้งพุทธ จะว่าไปแล้วมันไปอยู่ตรงที่ว่า คนสร้างโลกของตัวเองทั้งนั้น โลกคำจุนอยู่ด้วยศีลธรรมของคนในแต่ละแบบ ถ้าเราอยากจะมียูโทเปีย เราก็มียูโทเปียได้หลายระดับเหมือนกัน ในระดับพวกที่เป็นคนเข้าฌาน ก็ยิ่งแห้งแล้งกว่ายูโทเปียของโทมัส มอร์ เสียอีก คือจิตมันนิ่งอยู่ในนั้นเป็นเวลานาน

ถ้าจะยกตัวอย่างเช่น duration ของจิตมันไม่ขึ้นอยู่กับเวลาที่เรานับลักษณะนี้ เวลาที่เราบีบกดตัวหนึ่งไม่นาน จิตบาปก็จริงเพราะฆ่าสัตว์ แต่มันไม่นาน ในห้องนี้ ใครเดินไปแล้วเห็นแมว แล้วบีบคอแมวให้ตายไปเลยได้หรือไม่ มันยากกว่า ถ้าทำได้ impression ในจิตก็ยาวนานกว่า วิชาหรือผลที่เกิดกับจิตก็จะลึกและยาวกว่า ในแง่ของการทำดีก็เหมือนกัน ถ้าทำดีมากๆ ผลสืบเนื่องที่เกิดกับจิตก็ยาวมากกว่า เพราะฉะนั้น โลกของพวกพรหมโลก เวลายาวมาก ใครเคยอ่านวาสิฏฐี ภาค

สวรรค์ กามนิตหันหน้าไปมองวาลิภูรี เวลาผ่านไปแสนโกฏิล้านปี จริงๆ เป็นไปได้นะ ในชีวิตประจำวัน อะไรที่เราไม่ชอบ สมมติว่ารองเท้ากัด เดินสิบเมตรมันแฉะนะ รองเท้าที่เดินร้อยเมตรไม่ป่นซักคำ นั่นคือ duration ของจิตซึ่งมันไม่ขึ้นกับกาลเวลาอะไร มันขึ้นกับจิตเรา

ยังอีกพวกหนึ่งอีก ลบนิมิตลบกณีนอก คราวนี้เว้งว่างว่างเปล่า เป็นพวกไม่มีรูป มีแต่จิตลอยอยู่ เวลาที่วาดไม่รู้จะวาดยังไงในจิตกรรมผาผนัง วาดไม่ได้ เลยวาดเป็นอะไรกลมๆ ใส่พานไว้ก็เลยเรียกพรหมรูปพัก ก็เป็นยูโทเปียอันหนึ่งเหมือนกัน ซึ่งก็จะตีמדאในฅณสมบัตติ สมบัตติแปลว่าถึง แนบแน่น ภาษาอังกฤษเขาแปลดีเหมือนกัน เขาแปลว่า "absorbition" มันไม่หลุดออกไปจากนั้น อยู่เป็นเวลานาน แต่หลุดออกมาแล้วลงมาใหม่ได้

กลับมาโลกมนุษย์บ้าง เอาอย่างนี้แล้วกัน ในพวกสวรรค์ทั้งหลาย ประเด็นก็คือว่ามันเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นทั้งนั้น ยกเว้นนิพพาน แต่ว่ายูโทเปียของทางพุทธและทางของฮินดู เกิดขึ้นเพราะกรรมของคน มันได้เกิดมีอยู่แล้วไปจัดการกับมันนะ แต่มันเป็นผลของสิ่งนี้ที่เกิดขึ้นมา จากการกระทำของเราที่มันมีส่วนสร้างให้มันเกิดขึ้นมา ถ้าเราอยากให้มีความสุข เราก็ทำให้มีความสุข ถ้าเราทำไม่ดี ก็ไม่มีความสุข ตัวอย่างที่เห็นใน**พระไตรปิฎก**บ่อยๆ สมมติว่าในจักรวรรดิสีหนาทสูตร มีพระเจ้าจักรพรรดิ ทำไม่ถึงเป็นจักรพรรดิ เพราะว่าทำดี ประพฤติตามจักรวรรดิวัตร เสร็จแล้วก็จะมีจักรแก้วลอยมา เต็มมีช้างแก้ว ม้าแก้ว มณีแก้ว นางแก้ว แล้วก็มิชุนช้างแก้ว ขุนพลแก้ว อะไรก็แล้วแต่ เสร็จแล้วจะว่ายูโทเปียจะเป็นเกาะอูตรกฏ คนที่จะเป็นจักรพรรดิต้องได้ 4 ทวิป เขาเรียกจากตรงคทวิป คือต้องได้ทั้งหมด 4 ทวิป จึงจะเรียกเป็นพระเจ้าจักรพรรดิได้ แต่จักรพรรดิไม่เกิดในทวิปอื่น เกิดในทวิปนี้เท่านั้น เพราะฉะนั้นคนที่จะสามารถทำให้โลกดีขึ้นได้ มันก็มีอยู่ตรงนั้นด้วย

ทีนี้ถ้าจะมาพูดถึงว่าสังคมในส่วนที่เป็นสังคมจริงๆ มันจะดีได้ไหม มันจะเป็นยูโทเปียได้หรือไม่ ทั้งพุทธทั้งพราหมณ์บอกว่ามีได้ แล้วมีได้เสมอด้วย บัจฉัยก็คือมีคนมาเป็นหัวหน้า มีคนที่เป็นผู้ปกครองที่ดี เมื่อไรผู้ปกครองดี มันกลายเป็นสวรรค์ไปเอง ก็เป็นคติหรือความคิดความมุ่งมาดปรารถนาของคนทุกคนด้วย ไปดูสิเวลาชมเมือง วรรณคดีไทยของไทยทุกอันขึ้นต้นด้วยยูโทเปียทั้งนั้น ใครที่อยู่บนภูเขาก็ตอบพื้นเรียบๆ ก็เป็นสวรรค์ของคนที่อยู่บนเขา สวรรค์ของคนพื้นราบเรียบ ก็มีภูเขา มีต้นไม้ คนมันมีวิภาวะตณหา อะไรที่มันจำเจก็ไม่ได้ยากจะได้ คือว่าสังคมที่สมบูรณ์ในลักษณะนี้ นอกจากนั้นแล้วถ้าดูในทางพุทธศาสนา ยังมีได้อีกในกรณีของการที่ไปออกบวช แล้วเข้าไปอยู่ในสังคมที่เป็นพระ รักรัชาวินัย แล้วก็จะเกิดความสุข ไม่เบียดเบียนกันอยู่ในนั้น เพราะฉะนั้นสังคมสงฆ์เองนี่ก็เป็นสังคมยูโทเปียอันหนึ่งซึ่งพระพุทธเจ้าสร้างขึ้นมา และในฐานะของพระพุทธเจ้าก็ต้องถือว่าท่านสร้างนิพพานขึ้นมาด้วยจริงๆ แล้วไม่ได้สร้าง เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาหลังจากที่ได้สำเร็จอะไรบางอย่าง

นอกจากความคิดที่ว่ามันมีอยู่เสมอแล้ว ก็จะไปโยงกับเรื่องของยุคทอง ซึ่งมีอยู่ทั้ง พราหมณ์และทั้งพุทธ ในจีนก็คงจะมีเช่นกัน ลักษณะของยุคทองก็คือว่าเมื่อเวลาที่เป็นยุคทอง แล้วมันก็จะเสื่อม เสื่อมเสร็จแล้วมันก็จะดีขึ้น ปัจจัยเหล่านี้ก็ยังขึ้นอยู่กับกรรมของมนุษย์และสัตว์ อยู่ดี ทำกรรมไม่ดี ฆ่าคนบ่อยๆ ในที่สุดคนก็จะเหลืออายุ 10 ขวบ แล้วเดี๋ยวค่อยๆ ขึ้นมา แล้วเดี๋ยวเอาใหม่ ลงไปใหม่แล้วขึ้นมา เวลาที่อายุคนยาวขึ้น ยืนขึ้น เด็กก็จะเกิดสิ่งดีๆ อะไรอย่างนี้ ตามมา แล้วแต่สถานการณ์และความเหมาะสม

นอกจากนั้นแล้ว ใน**พระไตรปิฎก**ยังพูด และในวรรณคดีอินเดียเอง จะมีเรื่องราวการอยากจะออกไปอยู่ในป่าในเขา มีหนังฝรั่งที่ตัวเอกออกไปอยู่ในป่าเลย เห็นป่าเป็นเรื่องสบาย ไม่ต้องมีอะไรผูกพัน ไม่มีรถติด ก็มีอยู่มากหลายเรื่อง ถ้าสมมติจะชี้ให้τιάเอาอย่างเรื่องพระเวสสันดร พระเวสสันดรจริงๆ เป็นคนเมือง ข้างฝ่ายนางมัทรีเป็นผู้หญิงที่เข้มแข็ง พระเวสสันดรพอรู้ว่าตัวเองถูกขับออกไป ก็มาบอกเมียว่าอย่าไปเลยปาล้าปาก จันไปคนเดียว เมียบอกจะลำบากอะไร แล้วก็พรรณนาความสุขที่ได้อยู่ในป่า ว่าจะมีกระท่อมน้อย เราจะไปหาอาหารมา แล้วไม่มีใครมา ยุ่ง ป่าสวยยังงี้ ได้ยินเสียงนกเสียงกา อาศรมต่างๆ มันก็เหมือนกับหน่วยย่อยๆ ของยูโทเปีย การที่คนสร้างอาศรมนั้นอาศรมนี้ คือยูโทเปียย่อยๆ ในส่วนหนึ่ง

แล้วก็จะมีความคิดว่า สิ่งที่มีมันขึ้นแล้วมันลงแล้วก็ขึ้นแล้วลง ก็คือว่าจะมีพระศรีอารียมา เกิด เป็นของที่มองไปข้างหน้าว่าไม่เป็นไร ของคริสต์กับอิสลามแย่น้อยคือมาม้วนเดียวจบ ก่อนหน้านั้นไม่ต้องพูด อดีตไม่มี ปัจจุบันกับอนาคตยาวมากเลย ถ้าพระผู้เป็นเจ้าบอกอยู่กับจันก็อยู่ไปเลยชั่วนิรันดร์ ถ้าพระผู้เป็นเจ้าบอกว่าลงไปก็ลงไปเลย ของพุทธกับของพราหมณ์สบายหน่อยไปเรื่อยๆ เมื่อไหร่พ้นก็พ้นแล้วกัน ตกไปอเวจีแล้วมันแปลว่าไม่มีคลื่น คือมันชั่วจนจิตไม่กระเพื่อมมา ดีเลย ก็ลงไปเลย แต่พอตกลงไปตรงวิบากนั้นจริงๆ แล้วเดี๋ยวมันค่อยๆ ขึ้น กระเด็นขึ้นมาใหม่ อย่างพระเวสสันดรที่ลงไปได้เป็นพระปัจเจกพุทธด้วยซ้ำไป เพราะฉะนั้น อดีตก็ยาวนาน ปัจจุบันก็อยู่ตรงนี้ อนาคตก็ยังไปอีกยาวนาน เพราะฉะนั้น ความคิดที่ว่าความมุ่งหวังว่าพระเมสไซอาห์ (messiah) จะมาโปรด จะว่าไปแล้วก็มีส่วนคล้ายคลึงกันกับในพุทธศาสนากับพราหมณ์ คือในวันหนึ่ง เมื่อเวลาที่คนทำดีพร้อมมูลแล้ว จะมีสิ่งนี้เกิด สถิติปัญญาคนสมัยพระศรีอารียจะเสมอกัน แล้วจะบรรลุมรรคผลได้ง่าย คนก็จะไปนิพพานกันได้มาก ก็เป็นความคิดที่จะไปโยงเรื่องสุชาวดี หรือพุทธเกษตร ซึ่งเป็นที่คล้ายๆ ว่าเหมือนกับเป็นยูโทเปียที่เป็นโรงเรียนที่จะไปนิพพาน คือเกื้อหนุนให้ไปนิพพานง่ายขึ้น ก็เป็นยูโทเปียเหมือนกัน

รวมความแล้วคือ ยูโทเปียทางพุทธกับพราหมณ์นี้สนิทสนมกันพอสมควร ถ้าเกิดไปพูดกับพราหมณ์ คำว่ายูโทเปียไม่ใช่เรื่องห่างไกล ถึงหากจะเป็นเรื่องในฝัน แต่ทุกคนคิดว่าเป็นไปได้ ผมว่าทุกคนคิดว่าเป็นไปได้เรื่องที่ว่าจะมียูโทเปียเกิดขึ้นในทุกวันนี้ สามารถทำได้

อ.ธงชัย: ประเด็นสำคัญที่น่าจะต่างกันคือ ยูโทเปียที่อาจารย์สมบัติเสนอตั้งแต่ต้น เหมือนสถานะที่ไปไม่ถึง แต่ถ้าไปได้ ก็จะเป็นจุดหมายปลายทาง แต่ยูโทเปียแบบพุทธแบบพราหมณ์ นอกจากจะไปถึงได้ ยังมาๆ ไปๆ ด้วย แต่นิพพานไม่ใช่ยูโทเปีย เป็นอีกสถานะหนึ่งซึ่งพ้นไป พ้นเสียจนเราพูดถึงไม่ได้ ยูโทเปียในส่วนที่เราพูดถึง มาๆ ไปๆ และเป็นสิ่งที่มีเงื่อนไข เงื่อนไขอันหนึ่งคือขึ้นอยู่กับกรรม ขอเรียนเชิญอาจารย์อุกฤษฏ์เป็นท่านสุดท้าย พูดถึงยูโทเปียในทัศนะของ Marxism

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย

ก่อนอื่น ผมอยากขออธิบายว่าผมจะมาพูดเรื่องอะไรนะครับ เพราะว่าถ้าบอกว่าจะมาพูดเรื่องยูโทเปียของมาร์กซ์โดยไม่พูดอะไรต่อ ผมคิดว่าคนที่ เป็นมาร์กซิสต์หรืออ่านงานของมาร์กซ์หลายคนก็คงจะส่ายหน้า เพราะว่ามาร์กซ์เองเป็นคนที่ตำหนิวิธีการคิดแบบยูโทเปียอย่างมาก ที่เห็นชัดคือ มาร์กซ์เรียกพวกสังคมนิยมที่มาก่อน ที่มาร์กซ์เอ่ยชื่อถึงบ่อยๆ ก็มี อองรี เดอ แซงซีมองต์, ชาร์ลส์ อูเลียร์ และ โรเบิร์ต โอเวน ว่าเป็นพวกยูโทเปียโซเชี่ยลลิสต์ เพราะฉะนั้นมาร์กซ์เป็นคนที่ใช้คำว่ายูโทเปียเป็นเชิงตำหนิมาตลอด การมาพูดถึงยูโทเปียของมาร์กซ์คงต้องตกลงกันก่อนว่ามีอะไรจะให้พูด ประการแรก เรามากำหนดกันก่อนว่าคำว่า "ยูโทเปีย" ใช้ในความหมายอะไร เพราะอย่างผมพูดไปแล้ว คนบางคนอาจบอกว่า ไม่สำคัญว่ามาร์กซ์จะไปว่าใครว่าเป็นยูโทเปีย แต่อย่างน้อยทราบใดที่ไปวาดภาพสังคมในอุดมคติเอาไว้ หรือสังคมคอมมิวนิสต์ว่าเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ ก็ถือว่าเป็นยูโทเปียแล้ว อันนี้ผมคิดว่าเดี่ยวเรามาดูกันว่ายูโทเปียหมายความว่าอย่างไร ถ้าเราใช้คำว่ายูโทเปียกว้างๆ หมายถึงสังคมอุดมคติทั้งหมด ก็คงหาคนที่ไม่ใช่เป็นยูโทเปียยาก

คำว่า "ยูโทเปีย" ถ้าเราดูจากที่ใช้ในภาษาอังกฤษที่สามัญชนใช้กัน ไม่ใช่ในวิชาการ ซึ่งคำนี้มีใช้กันเยอะ ก็มีความหมายสองแง่ด้วยกัน ยูโทเปียในความหมายหนึ่งที่คนสามัญใช้กัน เราจะเห็นในหนังสือพิมพ์บ้าง ในวารสาร นิตยสารภาษาอังกฤษ ก็จะเป็นคำที่ใช้ในความหมายว่าเป็นอะไรที่เป็นความฝันที่สูงส่ง เป็นสิ่งที่เราอยากจะมีขึ้น และเป็นสิ่งที่ในบางครั้งอาจมีขึ้นได้ เช่น คนบางคนอาจฝันที่จะไปดินแดนที่มีอาหารอร่อยเลิศเลอทุกอย่าง อาจไปเจอดินแดนนั้นและบอกว่านี่คือยูโทเปีย บางทีภาษาอังกฤษจะใช้คำในความหมายอย่างนั้น

ในอีกแง่หนึ่ง คำว่า "ยูโทเปีย" ที่ใช้กันในสามัญชน ก็คือใช้ในเชิงตำหนิ คือเวลาคนเราใช้คำว่ายูโทเปีย เป็นการใช้ในเชิงว่าฝันเพื่องหรือห่างไกลความเป็นจริง การใช้แบบนี้ ถ้าใครโดนเข้า ก็เป็นการถูกตำหนิว่าเป็นคนที่ไม่ติดดินหรือคิดอะไรเพ้อฝัน สังเกตดูว่าคำว่า "ยูโทเปีย" ก็มีความหมายเดียว หมายถึงอะไรที่ฟังปรารภนา หรือเป็นแดนสวรรค์อะไรก็แล้วแต่ อันนี้ก็ขึ้นอยู่กับว่าเวลาที่เราจะใช้คำนี้ในความหมายที่เป็นกลาง หรือใช้ในความหมายเชิงตำหนิ ขึ้นกับว่าเราคิดว่ามันสามารถเป็นจริงได้หรือไม่ ถ้าเราคิดว่าความฝันนี้สามารถเป็นจริงได้ เราก็อาจใช้มันในความหมายที่เป็นกลางหรืออาจจะยกย่องด้วยซ้ำ แต่ถ้าเราคิดว่าสิ่งที่เรียกว่ายูโทเปียเป็นสิ่งที่ไปไม่

ได้หรือไม่ทางเป็นความจริงได้ อันนั้นก็จะถูกใช้ในเชิงตำหนิ แต่แน่นอนว่า การจะถูกใช้ในแง่ไหน ก็ขึ้นอยู่กับคนมองหรือคนฟังว่า คิดว่าสิ่งที่คนๆ หนึ่งพูดเป็นความจริงได้หรือไม่

ในทฤษฎีสังคมการเมือง โดยเฉพาะในทางปรัชญา ก็จะมีเป็นทฤษฎีที่พูดถึงสังคมอุดมคติ ไว้มากมาย การที่ใครสักคนเสนอทฤษฎีสังคมการเมือง ซึ่งแน่นอนว่าการเสนอนี้ อาจเป็นการ ตำหนิสังคมที่มีอยู่ และอาจบอกว่าสังคมที่ดีกว่านี้ ยุติธรรมกว่านี้ คืออะไร อันนี้แค่ไหนเป็นยูโทเปีย แค่ไหนไม่ใช่ ถ้าเราดูจากงานเขียนของพวกที่คนในวงการเรียกว่านักคิดยูโทเปีย เราจะเห็น ความสำคัญอย่างหนึ่งคือ พวกนักเขียนไม่ว่าจะเป็นนักปรัชญาหรือคนในสายวรรณคดีก็ตาม เวลา ที่ถูกเรียกว่าเป็นนักคิดยูโทเปีย งานพวกนี้จะมีลักษณะสำคัญอย่างหนึ่งคือ จะวาดภาพ สังคมที่สุขสมบูรณ์ สันติสุข หรืออะไรดีหมดแบบนี้ ซึ่งส่วนใหญ่แล้วจะมีพื้นฐานมาจากการวิจารณ์สังคมที่มีอยู่ เพราะฉะนั้นงานเขียนที่เป็นยูโทเปีย ลักษณะอันหนึ่งก็คือการวาดภาพ อย่างนี้ และเป็นการวาดอย่างมีรายละเอียดอีกด้วย บรรยายค่อนข้างจะชัดเจนว่าในสังคมนั้นเขา ดำรงชีวิตกันอย่างไร มีการผลิตอย่างไร มีการแจกจ่ายผลผลิตอย่างไร อะไรพวกนี้ ซึ่งมีรายละเอียด ค่อนข้างมาก ในแง่นี้ ทำให้ทฤษฎีสังคมการเมืองจำนวนมากไม่เข้าข่ายเป็นยูโทเปีย เพราะว่า ทฤษฎีสังคมการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในทางปรัชญาจำนวนมากที่นักคิดเสนอ มักจะเสนอ เกณฑ์สำหรับใช้วัดว่าสังคมที่ยุติธรรม หรือสังคมที่มีความเสมอภาค หรือสังคมที่ควรจะเป็น ควร จะดำเนินตามเกณฑ์อะไรบ้าง ความคิดทางสังคมการเมืองและปรัชญามีจำนวนมากที่ออกมาใน รูปแบบนั้น ผมถือนักคิดที่เป็นคลาสสิก พวกฮอบส์ ล็อก หรือแม้แต่มาร์กซ์ ส่วนใหญ่จะเสนอใน แนวนี้ พวกนี้จะไม่มานั่งวาดภาพเป็นรายละเอียดว่า สังคมที่พวกเขาใฝ่ฝันถึง คนอยู่กันยังไง หรือ ว่ามีระบบการผลิตในรายละเอียดยังไงบ้าง คือถ้าพูดง่ายๆ ถ้าพูดถึงแต่ว่าเกณฑ์ที่สังคมควรจะใช้ ในการดำรงอยู่ว่าอะไรยุติธรรม อะไรถึงจะดี ถ้าพูดแค่นั้นโดยไม่ได้อธิบายแดนสวรรค์ให้ ทฤษฎี พวกนั้นก็ไม่ใช่อะไรยูโทเปีย เพราะฉะนั้นเวลาเราพูดถึงทฤษฎียูโทเปีย จึงอาจต้องแยกว่าใคร เป็นนักคิดสายยูโทเปีย ใครไม่ใช่ ในแง่นี้ การจะพูดถึงสังคมในอุดมคติของมาร์กซ์ ก็คงจะต้องพูด ถึงความคิดของมาร์กซ์ในลักษณะที่เป็นแบบหลัง ก็คือในลักษณะที่ไม่ใช่เป็นการพูดถึงสังคมยูโทเปีย ความจริง สิ่งหนึ่งที่คนชอบไปอ้างถึงมาร์กซ์ว่ามีลักษณะสังคมยูโทเปีย อาจไปอ้างในงาน แน่ นอนมาร์กซ์มีข้อเขียนบางตอนที่บรรยายถึงการผลิตในสังคมคอมมิวนิสต์ว่าเป็นยังไง หรือว่าพูด ถึงว่าคนในสมัยนั้นจะเป็นยังไง ซึ่งเป็นการพูดที่สั้นมาก ไม่มีรายละเอียดอะไรทั้งสิ้น ในแง่นั้น ผม ถือน่าจะเป็นการบอกว่าความคิดของมาร์กซ์ไม่จัดอยู่ในชั้นเป็นยูโทเปีย ผมถือว่าการที่ บรรยายสังคมในอนาคตโดยไม่มีรายละเอียดไม่ใช่เป็นยูโทเปียอย่างแท้จริงแน่นอน อาจ จะถามว่าผมเอาเกณฑ์อะไรมาวัด เอาตามใจชอบหรือเปล่า อันนี้ ผมดูตามธรรมเนียมว่า เวลา เรียกนักคิดพวกหนึ่งว่าเป็นพวกยูโทเปีย ถ้าเราดูลักษณะรวมว่านักคิดพวกนี้จะเป็นยังไง ก็อย่าง ที่ผมบอกคือต้องมีรายละเอียดเกี่ยวกับว่าดินแดนอันเป็นแดนสวรรค์ของเขาเป็นยังไง ในขณะที่

มาร์กซ์ไม่มีรายละเอียดอะไรทั้งสิ้น และก็ไม่มีอรรถาธิบายด้วยเหตุผลที่ผมจะอธิบายอีกทีหนึ่ง อีกประเด็นหนึ่งที่ว่าทำไมคนที่คิดอะไร ไม่ได้บรรยายรายละเอียดถึงไม่ไช่ยูโทเปีย อันนี้ก็ไม่ต้องแปลก เพราะว่าความหมายของยูโทเปียอย่างที่ผมบอก คือดินแดนในความฝันหรือเป็นความฝัน คนเราจะฝันทั้งที ควรจะมีรายละเอียด ถ้าฝันอะไรที่กว้างๆ ไม่มีเนื้อหาอะไรที่ชัดเจน อันนั้นก็เหมือนเป็นการเพ้อมากกว่าที่จะเป็นความฝัน ถ้าฝันทั้งทีก็ไม่ควรจะเสียสมอง ควรจะมีรายละเอียดหน่อย เพราะฉะนั้น ผมคิดว่าในแง่นี้ **พวกนักคิดที่เสนอเกณฑ์ว่าสังคมในอนาคตควรจะเป็นอย่างไร และไม่มีการบรรยายรายละเอียดถึงดินแดนในอนาคตว่าคนอยู่กันอย่างไร อันนั้นจะถือว่าไม่ใช่ทฤษฎียูโทเปียอย่างแท้จริง** แน่แน่นอนถ้าเราดูจากเกณฑ์แบบนี้ ก็ไม่ต้องแปลกที่ทำไมมาร์กซ์ถึงเรียกพวกโซเชี่ยลลิสต์ที่มาก่อนตนบางคนว่าเป็นพวกยูโทเปียโซเชี่ยลลิสต์ เพราะงานของพวกนั้นชัดเจนว่าจะบรรยายรายละเอียดว่าสังคมในอนาคตมีระบบการผลิตอย่างไรและคนดำรงชีวิตอยู่กันอย่างไร รายละเอียดมากทีเดียว งานส่วนใหญ่ของคนพวกนี้ทำในส่วนนี้

สรุปแล้ว มาร์กซ์เป็นคนที่ใช้คำว่ายูโทเปียในความหมายในเชิงตำหนิ และแน่นอนก็ต้องถือว่าถ้ามาร์กซ์ทำเสียเองก็เป็นเรื่องที่แปลกมาก ความจริงแล้ว ถ้าเราถามว่าเวลามาร์กซ์ตำหนิความเป็นยูโทเปีย ตำหนิที่ตรงจุดไหน ในกรณีที่มาร์กซ์โจมตีพวกยูโทเปียโซเชี่ยลลิสต์ สิ่งหนึ่งที่มาร์กซ์ตำหนิคนพวกนี้ ไม่ใช่ตำหนิในแง่ที่ว่าคนพวกนี้เป็นพวกคิดอะไรไม่ได้เรื่อง เพ้อฝัน สิ่งที่มาร์กซ์ตำหนิก็คือ คนพวกนี้ความจริงแล้วเป็นคนที่ฉลาด มาร์กซ์ยกย่องคนพวกนี้อย่างมาก ถึงแม้จะตำหนิในแง่หนึ่ง แต่ว่าตัวเองก็ได้รับอิทธิพลจากคนพวกนี้ไม่ใช่น้อย เหตุที่มาร์กซ์ตำหนิสังคมนิยมยูโทเปีย ตำหนิในแง่ที่ว่าคนพวกนี้วาดสังคมอุดมคติในลักษณะที่ไม่เป็นอยู่บนศาสตร์ นั่นก็คือ พวกนักคิดยูโทเปียโซเชี่ยลลิสต์พวกนั้น มาร์กซ์กล่าวหาว่าคนพวกนั้นโจมตีสังคมนิยม แต่เผอิญพวกนี้เกิดเร็วไปนิด คือไปโจมตีสังคมนิยมในสมัยที่ยังไม่เติบโตเต็มที่ เพราะฉะนั้นคนพวกนี้มองไม่เห็นลักษณะที่แท้จริงว่าธาตุแท้ของสังคมนิยมคืออะไร มองไม่เห็นแม้กระทั่งว่าสังคมนิยมเป็นการต่อสู้ระหว่างชนชั้น คนพวกนี้ในเมื่อเกิดเร็วไป มองไม่เห็นสังคมนิยมเมื่อเติบโตใหญ่แล้ว ก็เลยไม่เข้าใจสภาพการณ์อันนี้ ก็เลยไปเพ้อฝันว่าสังคมที่ดีกว่านี้ควรจะเป็นอย่างไร แต่เนื่องจากการไปสร้างสังคมอุดมคติใหม่โดยยืนอยู่บนพื้นฐานความเข้าใจผิด อันนี้มาร์กซ์ถือว่าการสร้างยูโทเปีย เพราะฉะนั้นอันนี้จะเป็นเหตุผลอันหนึ่งว่าทำไมตัวมาร์กซ์เองไม่กล้าที่จะบรรยายสังคมคอมมิวนิสต์ในลักษณะที่มีรายละเอียด เพราะว่ามาร์กซ์รู้ว่าสังคมคอมมิวนิสต์ในยุคที่เป็นสังคมที่ค่อนข้างจะเป็นคอมมิวนิสต์ขั้นสูงหน่อย ไม่ใช่ในขั้นที่เพิ่งออกมาจากทุนนิยม เป็นสังคมที่จะวาดภาพได้ก็ต่อเมื่อรู้เสียก่อนว่าสังคมที่มีมาก่อนนั้นมีลักษณะที่แท้จริงอย่างไร ซึ่งเผอิญว่าสังคมนั้นยังมาไม่ถึง เมื่อเป็นเช่นนี้ จะมีอะไรที่จะพูดเกี่ยวกับมาร์กซ์กับยูโทเปีย ผมอยากจะพูดถึงความคิดส่วนหนึ่งของมาร์กซ์ ซึ่งเป็นความคิดที่คนบางคนถ้าจะไปสร้างยูโทเปียของพวกโซเชี่ยลลิสต์อาจจะเอาตรงนี้ไปสร้างได้ ความคิดของมาร์กซ์ที่บรรยายสังคมคอมมิวนิสต์ในอุดมคติที่ควร

จะเป็น แน่นนอนมาร์กซ์ก็พูดถึงไว้บ้างว่าระบบการผลิตควรจะเป็นยังไง และก็พูดถึงคนในสังคมคอมมิวนิสต์ว่าจะเป็นยังไง ผมอยากจะพูดถึงเรื่องมาร์กซ์คิดว่าคนในสังคมคอมมิวนิสต์เป็นยังไง เพราะว่าถ้าใครอยากจะเอาอันนี้ไปสร้างยูโทเปียด้วยเหตุผลอะไรก็ตาม อาจจะต้องสร้างจากจุดนี้ความจริงแล้ว ตัวมาร์กซ์เองก็มีอยู่ครั้งหนึ่งก็เผลอ อุดรทนไม่ไหว ไปวาดภาพอะไรที่ยืนอยู่บนพื้นฐานอันนี้ คือพูดง่ายๆ มีอยู่ครั้งหนึ่งใน *The German Ideology* ซึ่งเป็นงานสมัยแรก ที่มาร์กซ์เองเผลอไปวาดภาพสังคมคอมมิวนิสต์โดยยืนอยู่บนพื้นฐานอันนี้ ซึ่งเป็นวิธีวาดที่ไม่เป็นศาสตร์แบบเดียวกับพวกโซเชี่ยลลิสต์ที่มาก่อน แต่เนื่องจากว่าเป็นข้อเขียนสั้นๆ เพียง 3 – 4 บรรทัด ผมคิดว่าก็อาจจะให้อภัยกันได้

ผมอยากจะขอพูดถึงความคิดสำคัญของมาร์กซ์เกี่ยวกับเขาคิดว่าคนในสังคมคอมมิวนิสต์จะเป็นยังไง เพราะตรงนี้เป็นจุดที่ผมคิดว่าใครอยากจะไปสร้างยูโทเปียก็เอาจากตรงนี้ ความคิดของมาร์กซ์เกี่ยวกับเรื่องคนในสังคมคอมมิวนิสต์ก็คือ มาร์กซ์มีความเชื่อว่า **ในสังคมคอมมิวนิสต์ที่เป็นอุดมคติ คนในสังคมนี้คือคนที่มีความว่างพอที่จะพัฒนาศักยภาพทั้งหมดที่ตนมีได้ อย่างไม่มีใครมาขัดขวางหรือได้อย่างมีเสรี** อันนี้คือภาพของคนในสังคมคอมมิวนิสต์ของมาร์กซ์ ความคิดเรื่องที่ว่ามนุษย์ในอุดมคติหรือมนุษย์ที่มาร์กซ์อยากให้ เป็น คือมนุษย์ที่พัฒนาศักยภาพได้อย่างรอบด้านและอย่างมีเสรี ไม่มีอะไรมาขัดขวาง เป็นความคิดที่แฝงอยู่ในงานของมาร์กซ์ตั้งแต่สมัยต้นจนสมัยสุดท้าย มาร์กซ์เปลี่ยนความคิดอะไรไปหลายอย่าง แต่ความคิดอันนี้ไม่เคยเปลี่ยน และถ้าเราไปถามมาร์กซ์ว่าสังคมคอมมิวนิสต์มีอะไรดี สิ่งหนึ่งที่มาร์กซ์คงจะพูดก็คือเพราะว่าเป็นสังคมที่ถ้าจะดีกว่าสังคมทุนนิยม ก็ดีกว่าตรงที่ว่าสร้างสถานการณ์ให้มนุษย์สามารถที่จะเป็นอย่างนี้ได้ ที่นี้ความเชื่ออันนี้ ถ้าเราจะถามว่ายูโทเปียเป็นรีเปลา ก็ต้องมาดูว่ามาร์กซ์มีความเชื่ออะไรอยู่เบื้องหลังที่เป็นพื้นฐานของความคิดที่ว่าสังคมคอมมิวนิสต์ควรจะเป็นอย่างนี้ มาร์กซ์มีความคิดสำคัญอยู่ 3 ประการด้วยกัน ความคิดทั้ง 3 ประการ จะนำมาสู่ความคิดที่ว่ามนุษย์ในสังคมคอมมิวนิสต์อุดมคติจะมีลักษณะเป็นเช่นนี้

ความคิดอย่างแรกก็คือความคิดที่ว่าพลังการผลิตเป็นสิ่งที่ก้าวหน้าไปอย่างไม่หยุดยั้งและไม่มีใครหยุดได้ด้วย สอง ความเชื่อที่แน่อนว่า มนุษย์มีศักยภาพหลายอย่าง อันนี้ชัดเจน ส่วนความเชื่ออย่างที่สามก็คือความเชื่อที่ว่า ความต้องการหลักของมนุษย์คือความต้องการที่จะใช้แรงงาน เดียวเรามาดูความเชื่อทั้ง 3 อย่างกัน แล้วจะดูว่าความเป็นยูโทเปียมีแฝงอยู่ที่ไหน

ความคิดอันแรกที่เป็นฐานสำคัญของมาร์กซ์ก็คือความคิดเกี่ยวกับเรื่องพลังการผลิต เวลามาร์กซ์ใช้ “พลังการผลิต” ซึ่งในภาษาอังกฤษใช้คำว่า *productive forces* หรือในบางแห่งบอกว่าต้องแปลว่า *productive power* แต่บังเอิญผมไม่รู้ภาษาเยอรมัน เลยไม่รู้คำว่าไหนจะดีกว่ากัน แต่ว่าคำว่า “พลังการผลิต” ก็จะรวมถึงตั้งแต่แรงงานของมนุษย์ เครื่องมือที่ใช้ในการผลิต ซึ่งแน่นอนรวมเทคโนโลยีด้วย รวมทั้งภูมิปัญญาที่ตกทอดมาจากบรรพบุรุษ อาจจะรวมถึงวิทยา

ศาสตร์ซึ่งเป็นที่มาของเทคโนโลยีด้วย พวกนี้เป็นสิ่งที่มาร์กซ์เรียกว่าพลังการผลิต พลังการผลิตนี้เป็นสิ่งที่พื้นฐานที่สุดของมาร์กซ์ เพราะว่าพลังการผลิตที่มันก้าวหน้าไป หมายความว่ามนุษย์พัฒนาเครื่องมือในการผลิต เทคโนโลยีในการผลิต อยู่เรื่อย ซึ่งเราจะเห็นว่าจากประวัติศาสตร์ มันเป็นอย่างนั้น คือเราพัฒนาวิธีการผลิต ระบบการผลิตกันอยู่เสมอ นี่คือความหมายว่าพลังการผลิตก้าวหน้าไปเรื่อย ซึ่งแน่นอนเป็นเรื่องของการที่มนุษย์พยายามที่จะเอาชนะธรรมชาติ และเนื่องจากว่าสิ่งของที่ผลิตมีไม่เพียงพอ ก็ต้องพัฒนาให้มีมากขึ้น อันนี้คือการที่มันก้าวหน้าไปเรื่อยๆ สิ่งหนึ่งที่น่าสนใจและเกี่ยวข้องกับอุดมคติของมาร์กซ์คือ มาร์กซ์เชื่อว่าพลังการผลิต นอกจากจะก้าวหน้าไปเรื่อยๆ แล้ว ยังเป็นสิ่งที่ไม่มีใครมาหยุดได้ นั่นคือ เวลาที่มาร์กซ์พูดถึงพลังการผลิต มันเป็นสิ่งที่ในประวัติศาสตร์จะถูกขัดขวางไม่ให้เดินหน้าไปตลอดเวลา นั่นก็คือ พลังการผลิตเป็นที่มาของโครงสร้างทางเศรษฐกิจของแต่ละสังคม พลังการผลิตเมื่อเจริญไปถึงขั้นหนึ่งจะเป็นตัวกำหนดรูปแบบว่าโครงสร้างทางเศรษฐกิจจะเป็นอย่างไร และสิ่งที่จะมาขัดขวางพลังการผลิตไม่ให้เดินหน้าต่อไปก็คือตัวโครงสร้างทางเศรษฐกิจนี้ แต่สิ่งหนึ่งซึ่งเป็นความเชื่อในทฤษฎีสังคมของมาร์กซ์ก็คือความเชื่อที่ว่า เมื่อโครงสร้างทางเศรษฐกิจขัดขวางพลังการผลิต ไม่ว่าจะขัดอยู่ได้นานแค่ไหนก็ตาม แต่ในที่สุดจะต้องเป็นฝ่ายปราชัย พลังการผลิตจะก้าวหน้าไปจนถึงขั้นที่โครงสร้างทางเศรษฐกิจในที่สุดจะต้องเปลี่ยนตาม ความจริงอันนี้เป็นความเชื่อของมาร์กซ์ที่ทำให้มาร์กซ์คิดว่า สังคมคอมมิวนิสต์ยังงี้ก็ต้องมาถึง เพราะว่าในสังคมทุนในขณะนี้ก็คือการที่พลังการผลิตถูกโครงสร้างทางเศรษฐกิจขัดขวางไม่ได้เดินหน้าไปกว่านี้ แต่มาร์กซ์เชื่อว่าในเมื่อสิ่งนี้เป็นสิ่งที่หยุดไม่ได้ สังคมก็ต้องเปลี่ยน แน่แน่นอนนี้เป็นความเชื่ออันหนึ่งซึ่งเป็นที่ถกเถียงกันอยู่แม้กระทั่งในหมู่มาร์กซิสต์ด้วยกันว่าเหตุใดถึงคิดว่าพลังการผลิตเป็นสิ่งที่หยุดไม่ได้ อันนี้เป็นความเชื่อหนึ่งในสามอย่าง และเป็นความเชื่อที่มีข้อสงสัยหลายอย่างด้วยกัน

ความเชื่อที่สองก็คือมนุษย์มีศักยภาพหลายอย่าง เป็นความเชื่อที่ไม่ค่อยมีใครอยากจะซักถามมากนัก อาจจะเป็นความเชื่อที่อาจจะจริงก็ได้ ส่วนความเชื่อที่สำคัญอันที่สามก็คือความเชื่อของมาร์กซ์ที่บอกว่า ความต้องการหลักอย่างหนึ่งของมนุษย์คือความต้องการที่จะใช้แรงงาน แรงงานนี้ผมหมายถึงร่างกายและแรงสมอง ไม่ใช่แค่การใช้แรงทางกายอย่างเดียว ที่นี้สามอย่างนี้นำไปสู่สังคมอุดมคติอย่าง que มาร์กซ์มองว่าเป็นสังคมที่มนุษย์จะมีเวลาพัฒนาศักยภาพของตัวเองได้อย่างไร ความคิดทั้งสามอย่างมันประกอบกันอย่างนี้ ในความคิดอย่างที่สอง ก็เป็นสิ่งที่รู้ กันอยู่ แต่ความคิดอันแรกมีบทบาทสำคัญตรงที่ว่า ถ้าพลังการผลิตก้าวหน้าไปตลอดเวลาและไม่มีใครมาหยุดได้ ผลก็คือในอนาคต เช่น ในสังคมคอมมิวนิสต์ เมื่อพลังการผลิตเจริญมาก แน่แน่นอนว่าการผลิตก็จะมีประสิทธิภาพสูง ผลผลิตก็จะมีจำนวนมากมาย มากมายยิ่งกว่าในยุคสังคมทุนนิยมเสียอีก มาร์กซ์เป็นคนที่ชื่นชมสังคมทุนนิยมมากในแง่ที่เป็นสังคมที่ทำให้เกิดพลังการผลิตและผลผลิตจำนวนมากศาล แต่เขาถือว่ามีจุดที่พลังการผลิตถูกหยุดยั้งและจะต้องก้าวหน้าต่อไป แน่แน่นอน

ว่าในสังคมคอมมิวนิสต์ มาร์กซ์มีความเชื่อว่าพลังการผลิตจะเจริญถึงขั้นที่เราสามารถผลิตจำนวนมากในเวลาอันสั้น ซึ่งก็หมายความว่ามนุษย์จะมีเวลาว่างมากขึ้นนอกเหนือจากการที่ต้องทำการผลิตอย่างเดียว แน่่อนว่าถ้าเรามองสังคมทุนนิยมสมัยที่มาร์กซ์อยู่ ภาพนี้เป็นภาพที่อาจจะดูเป็นเช่นนั้นจริง คนงานในสมัยนั้นทำงานวันหนึ่งเกินสิบชั่วโมง ใช้เวลาส่วนใหญ่ไปในการทำงาน นี่คือคนที่มาร์กซ์มองว่าต่อไปจะเป็นคนส่วนใหญ่ของสังคม ผมยกตัวอย่างเช่น ในสมัยนั้นการต่อสู้แค่ออกกฎหมายที่บอกว่าไม่ให้ทำงานเกินสิบชั่วโมงต่อวัน แค่นั้นก็ถือว่าได้ชัยชนะเต็มที่แล้ว สิบชั่วโมงนี้ก็มากเหลือเกินแล้ว แต่ก็ยังอุตสาหะต่อสู้มา เพราะฉะนั้นความเชื่อเรื่องพลังการผลิตนี้สำคัญตรงที่ว่ามันเป็นตัวบอกวามนุษย์มีเวลาว่างเหลือมากพอที่จะพัฒนาศักยภาพที่ตัวเองมี ที่นี้ความเชื่อที่สามที่บอกว่ามนุษย์มีความต้องการหลักที่จะใช้แรงงาน มีบทบาทในแง่ที่ว่า ถึงแม้มนุษย์มีเวลาว่าง ก็อาจจะไม่ทำอะไรก็ได้ ในเมื่อผลิตจนเพียงพอแล้วก็ไม่เห็นจะต้องทำอะไรอีก แต่ความเชื่ออันนี้เป็นความเชื่อที่ทำให้มาร์กซ์เชื่อว่าถึงมีเวลาว่างก็จะเป็นอยู่หนึ่ง เนื่องจากความต้องการที่มนุษย์มีคือการต้องการที่จะใช้แรงงานหรือพลังงานที่จะเปลี่ยนแปลงธรรมชาติ ไม่ว่าจะเป็นร่างกายหรือแรงสมองก็ตาม ความเชื่ออันนี้เมื่อประกอบกับความเชื่อหนึ่งและสองแล้วก็จะนำไปสู่ภาพของสังคมแบบนั้น มีความเชื่ออีกอันหนึ่งที่อาจจะแฝงอยู่ แต่ผมไม่รู้วามาร์กซ์เชื่ออย่างนี้หรือเปล่า ก็คือความเชื่อที่ว่ามนุษย์ต้องการพัฒนาศักยภาพทุกด้าน การที่เรามีศักยภาพหลายอย่างไม่ได้หมายความว่าเราต้องการจะพัฒนาทุกอย่าง ถึงแม้เราจะบอกว่าทุกคนต้องการใช้แรงงานเปลี่ยนแปลงธรรมชาติ แต่เราอาจจะอยากพัฒนาศักยภาพด้านเดียวก็ได้ เพราะฉะนั้นการที่มาร์กซ์เชื่อว่ามนุษย์จะพัฒนาศักยภาพทุกอย่างนี้อาจจะต้องขึ้นอยู่กับอีกความเชื่อหนึ่งอีกอันหนึ่งซึ่งไม่รู้ว่าจะจริงหรือเปล่า คือ มนุษย์ต้องการจะพัฒนาศักยภาพทุกด้านที่ตัวเองมี ความจริงแล้ว อันนี้ไม่ใช่ว่าไม่สำคัญ มาร์กซ์ในงาน *The German Ideology* พูดเอาไว้ชัดเจนว่า การพัฒนาศักยภาพมนุษย์ต้องพัฒนาทุกด้าน ถ้าพัฒนาด้านเดียว ต่อให้พัฒนาไปยอดเยี่ยมแค่ไหนก็ตาม ก็ยังเป็นมนุษย์พิการอยู่ นั่นคือคำที่เขาใช้ ถ้าจะพัฒนาแบบไม่พิการคือพัฒนาความสามารถทุกด้านที่มี อันนี้เป็นอุดมคติอันหนึ่งที่มาร์กซ์ใช้ ส่วนมาร์กซ์เชื่อหรือเปล่าวามนุษย์ต้องการทำอย่างนั้นจริง อันนี้คิดว่าเป็นความเชื่อที่แฝงอยู่ นี่คือการเชื่อหลัก 3 ประการที่นำไปสู่ภาพของมาร์กซ์ว่า สังคมคอมมิวนิสต์ในอุดมคติ ผมหมายถึงในขั้นที่ผ่านเผด็จการชนชั้นกรรมาชีพมาแล้ว ว่ามีลักษณะเป็นอย่างไร คือพูดง่าย ๆ ว่าเป็นลักษณะที่มนุษย์มีเวลาว่างมากพอที่จะพัฒนาศักยภาพของตัวเอง ศักยภาพอันนี้เป็นศักยภาพอะไรก็ตามที่ตัวเองคิดว่ามี อันนี้ก็เป็นความเชื่อซึ่งอย่างที่ผมบอกก็คืออาจจะเชื่อสำหรับใครที่จะไปสร้างยูโทเปียแบบโซเชี่ยลลิสต์ก็ได้ ซึ่งความจริงแล้ว มีในสมัยหนึ่งที่มาร์กซ์otronทนไม่ได้ ก็อุตสาห์เอาภาพนี้ไปวาดภาพเอาไว้ว่าในสังคมคอมมิวนิสต์ ซึ่งจะเป็นสังคมที่ไม่มีการแบ่งแยกแรงงาน ไม่ใช่เป็นแบบที่คนๆ หนึ่งวันหนึ่งนั่งชัณนียดทั้งวัน ต้องเป็นคนที่มีความรอบด้าน และเขาพูดบรรยายไว้ว่าในสังคมคอมมิวนิสต์จะเป็นสังคมที่มีเวลาว่างมาก เข้า

ออกไปล่าสัตว์ บ่ายออกไปตกปลา เย็นยังอุตส่าห์มาเลี้ยงตัววัวตัวควาย กินข้าวเสร็จก็ยังไปอย่างที่เขาใช้คำว่าไปวิพากษ์หนึ่ง วิพากษ์หนังสือ อะไรก็แล้วแต่ อันนี้เป็นข้อความอันหนึ่งซึ่งเป็นที่ตื่นเต้นในวงการ เพราะว่ามันบอกความเป็นยูโทเปียของมาร์กซ์ ก็โชคไม่ดีที่ไม่มีกล่าวที่ไหนอีก ผมคิดว่าตอนหลังมาร์กซ์คงรู้ตัวว่าการพูดอย่างนี้ไม่สมควรยังไง แน่หนอนว่าอันนี้ไม่สมควรเพราะว่ามาร์กซ์ละเมิดเกณฑ์ที่ตัวเองเอาไปใช้กับพวกสังคมนิยมยูโทเปีย ก็คือเกณฑ์ที่ว่า การที่จะบรรยายสังคมในอนาคต จะทำได้อย่างเป็นศาสตร์ที่แท้จริงต้องเข้าใจสังคมที่มาก่อนเสียก่อน อันนี้มาร์กซ์ละเมิดเกณฑ์ของตัวเอง เพราะว่าสังคมที่มาก่อนสังคมคอมมิวนิสต์คือสังคมเผด็จการชนชั้นกรรมาชีพ ซึ่งเป็นสังคมที่ยังไม่เกิด และเมื่อไม่เกิดก็ไม่มีความเข้าใจได้ว่ามันเป็นยังไง ความจริงอันนี้มันเลวร้ายกว่าพวกสังคมนิยมโซเชี่ยลลิสต์ อย่างน้อยพวกนั้นก็ยังเห็นสังคมทุนนิยมบ้าง อย่างน้อยก็ในขั้นตอนแรกๆ เพราะฉะนั้นอันนี้ก็เหมือนคติของมาร์กซ์ส่วนที่ใครจะเอาไปสร้างเป็นยูโทเปีย ส่วนเรื่องวิธีการผลิตในสังคม แน่หนอนอันนี้มาร์กซ์ก็พูดถึงไว้บ้าง แต่พูดในลักษณะที่ไม่มีรายละเอียดอะไรชัดเจน เพราะว่าอย่างที่บอกก็คือ ไม่ต้องการที่จะสร้างสังคมยูโทเปีย พูดอย่างมากที่สุดก็แค่ว่า **สังคมคอมมิวนิสต์เป็นสังคมที่การผลิตต้องมีการวางแผนเพื่อที่ว่ามนุษย์จะสามารถควบคุมกลไกการผลิต ไม่ใช่แบบทุนนิยมที่กลไกการผลิตเป็นตัวควบคุมมนุษย์** รวมทั้งข้อความที่มีชื่อเสียงในข้อเขียนสมัยหลังที่บอกว่า หลักการของความยุติธรรมในสังคมก็คือ คนทำงานเท่าที่ความสามารถตัวเองจะมีให้ และเอาผลผลิตไปเท่าที่ตัวเองต้องการ แน่หนอนอันนี้ฟังดูมันก็เหมือนกับเป็นยูโทเปีย แต่มันไม่เป็นยูโทเปียถ้าพลังการผลิตในสังคมคอมมิวนิสต์เจริญถึงขั้นที่ผลิตได้อย่างล้นเหลือจริง แน่หนอนอันนี้ก็เหมือนหลักการที่สามารถเอาไปใช้ได้ แม้แต่อันนี้ซึ่งไม่มีลักษณะความคิดแบบยูโทเปียก็ตาม แต่สิ่งหนึ่งที่น่าคิดสำหรับวิธีคิดของพวกสังคมนิยมแบบมาร์กซ์คือมีปัญหาว่า ถึงแม้เราจะเชื่อว่าพลังการผลิตในสังคมคอมมิวนิสต์จะเจริญก้าวหน้าจนมีผลผลิตจำนวนมาก แต่ปัญหาคือมนุษย์มีเวลาว่างที่จะพัฒนาศักยภาพของตัวเองจริงหรือไม่ ข้อคิดอันหนึ่งซึ่งเป็นข้อคิดที่ผมคิดว่ามาร์กซ์เองก็รู้สึกอยู่คือข้อคิดที่ว่า ไม่ใช่เพียงแต่ว่าพลังการผลิตเจริญแล้วทุกอย่างจะอัตโนมัติ ขึ้นอยู่กับว่าสังคมนั้นจะมีระบบจัดการกับการผลิตของตัวเองยังไง ในสังคมคอมมิวนิสต์ขั้นสุดท้ายของมาร์กซ์จะเป็นสังคมที่ไม่มีรัฐในความหมายที่เราเข้าใจ เป็นสังคมที่ทุกคนต้องเข้ามาจัดการ ขบคิดทุกอย่าง ไม่ว่าจะผลิตอะไร หรือจะดำเนินการสังคมอย่างไร คนหนึ่งที่มาก่อนมาร์กซ์และค่อนข้างจะเข้าใจดีคือรุสโซ รุสโซบอกว่าในสังคมที่เป็นประชาธิปไตยที่มนุษย์จัดการกิจการของตัวเอง ไม่ใช่ให้ผู้นำมาปกครอง เวลาของมนุษย์ส่วนใหญ่จะถูกใช้ไปกับการเข้าประชุม ถ้าเป็นสังคมอนาธิปไตยจะเป็นอย่างนั้น คือ ต้องมีกรรมการชุดต่างๆ ขึ้นมาเพื่อแบ่งหน้าที่การจัดการสังคม ไม่ใช่เป็นเรื่องของรัฐบาลเป็นคนจัดการ รุสโซเองที่เป็นนักคิดอีกคนหนึ่งที่มีมาร์กซ์ดำเนินในบางครั้งว่าเป็นยูโทเปีย กลับเป็นคนมองเห็นสิ่งนี้ บอกเลยว่าสังคมแบบนี้ที่มนุษย์เป็นนายของตัวเองจะเป็นสังคมที่มนุษย์แทบจะไม่มีเวลาว่าง อันนี้ก็เหมือนเรื่องหนึ่งที่น่าคิดที่มาร์กซ์

บอกไว้ในสังคมคอมมิวนิสต์ที่มีพลังการผลิตที่ล้นเหลือ มนุษย์จะมีเวลาว่าง เป็นสิ่งที่ตั้งข้อสงสัยได้ว่าจริงหรือไม่ จริงๆ แล้ว การจะมีเวลาว่างอย่างที่บอกว่าเข้าไปตกปลา เย็นไปล่าสัตว์ จะทำได้ก็ต่อเมื่อการจัดการระบบการผลิตและการปกครองในสังคมทำได้อย่างมีประสิทธิภาพและใช้เวลา น้อย เพราะถ้าไม่เป็นเช่นนั้น ก็จะเป็นแบบรัสเซียก็คือ วันหนึ่งทุกคนไม่ต้องทำอะไรนอกจากเข้านั่งประชุมต่างๆ ว่าจะผลิตอะไร จะจัดการกับปัญหาในสังคมอย่างไร ความจริงแล้วเมื่อถึงตรงนี้ มาร์กซ์เองใน *The Critique of the Gotha Programme* ในข้อเขียนหลังๆ ของมาร์กซ์ ก็ปฏิเสธที่จะคิดเกี่ยวกับเรื่องนี้ มาร์กซ์บอกเลยว่าอย่ามานั่งถามว่าพอเป็นคอมมิวนิสต์แล้วรัฐบาลจะมีอยู่ในรูปแบบไหนหรือว่าจะหายไป ซึ่งโดยตรรกมันไม่ควรจะมีอยู่ในรูปแบบเดิม เพราะรัฐบาลสำหรับมาร์กซ์ก็คือเป็นเครื่องมือของชนชั้นหนึ่งกดขี่อีกชนชั้นหนึ่ง ในเมื่อสังคมคอมมิวนิสต์ไม่มีชนชั้น หน้าที่นี้ก็ไม่มี แต่มาร์กซ์ก็ตอบบอกว่าอย่าไปคิดดีกว่าว่ารัฐบาลในสังคมนั้นจะเป็นยังไง เพราะว่าถ้าจะคิดต้องคิดแบบที่เราใช้คำว่า scientifically แบบวิทยาศาสตร์ นั่นก็คือ เมื่อสังคมนั้นยังไม่ถึง คิดไปก็เป็นยูโทเปียเปล่าๆ อันนี้ก็คิดว่าถ้าตรงนี้คิดไม่ได้ ก็เป็นปัญหว่ามนุษย์จะมีเวลาว่างมากพอที่จะไปพัฒนาศักยภาพของตัวเองจริงหรือไม่

อีกเรื่องหนึ่งคือ ปัญหาเวลาพูดถึงสังคมอุดมคติของมาร์กซ์ ผมพูดว่าไม่สมควรจะพูดถึงยูโทเปียของมาร์กซ์ด้วยเหตุผลที่บอกไปแล้ว หรือแม้แต่การพูดถึงสังคมอุดมคติของมาร์กซ์เองก็เป็นปัญหาในอีกแง่หนึ่งคือ ส่วนใหญ่เราจะหมายถึงสังคมที่ทุกอย่างจบสิ้นสุขสมบูรณ์แล้ว อย่างนี้ถึงจะเป็นยูโทเปีย แต่นั่นก็คือปัญหา เพราะว่าทฤษฎีของมาร์กซ์เองไม่ได้บอกว่าทุกอย่างจะหยุดที่สังคมคอมมิวนิสต์ ถ้าทฤษฎีทางสังคมศาสตร์ของมาร์กซ์ถูกต้อง มันก็จะเดินไปอีกเรื่อยๆ เพราะพลังการผลิตก็พยายามที่จะผลักดันตัวเองออกไปเรื่อยๆ เพราะฉะนั้นไม่มีหลักฐานอะไรที่มาร์กซ์คิดว่าสังคมคอมมิวนิสต์เป็นจุดสุดท้าย ความจริงแล้วในบทนำของ *The Critique of Political Economy* ซึ่งเป็นบทนำที่มีชื่อเสียง มาร์กซ์ก็บอกเพียงว่าการจบสิ้นของสังคมทุนนิยมเป็นจุดจบของ prehistory ของสังคมมนุษย์ ไม่ได้บอกว่าเป็นจุดจบของประวัติศาสตร์ ซึ่งมาร์กซ์มองว่าสังคมคอมมิวนิสต์เป็นสังคมมนุษย์อย่างแท้จริง แต่ไม่ได้หมายความว่าสิ้นสุดตรงนั้น เพราะฉะนั้นการพูดถึงสังคมอุดมคติของมาร์กซ์ตรงนี้ก็อาจจะต้องมีเงื่อนไขเอาไว้ว่าคือไม่ใช่เป็นภาพของสังคมสุดท้ายที่ต่อไปจะไม่มีอะไรดีกว่านี้แล้ว แต่เป็นสังคมที่เกิดขึ้นในยุคหลังนายทุนเท่านั้นเอง

อ.ธงชัย: ข้อคิดเล็กๆ ก็คือว่า รัสเซียโซเวียตนะครับ ถ้ารัสเซียมาเป็นอาจารย์มหาวิทยาลัยในเมืองไทย ผมว่าเขาเลิกเขียนสังคมอุดมคติแน่ เพราะเจอสังคมอุดมคติเรียบร้อยแล้ว ประชุมกันเต็มไปหมด

ถาม – ตอบ

อ.ธงชัย: ผมขอย้อนกลับไปที่อาจารย์สมบัตินิติเดียว ถ้าลองเอาหลายอย่างที่อาจารย์อุกฤษฏ์พูดถึง เราคงสังเกตเห็นว่า ถ้าจะเรียกอย่างรวมๆ ที่อาจารย์สมบัติวางแนวไว้ให้ว่าลักษณะร่วมของคน ที่คิดถึงสังคมอุดมคติยูโทเปียทั้งหลาย เป็นสังคมที่ยังไม่เกิดขึ้น ไม่รู้ไปถึงได้หรือเปล่า ในขณะที่ความเท่าเทียมมีอีกหลายๆ ลักษณะ จะเห็นได้ว่าเรื่องที่แยกออกเป็นเรื่องจิตใจ หรือเป็นการแก้ปัญหาในเรื่องเกี่ยวกับพลังทางการผลิต ผมขอเปลี่ยนที่อาจารย์อุกฤษฏ์พูดทั้งหมดเป็นอุดมคติของมาร์กซ์ ไม่ใช่ของมาร์กซิสต์ เพราะมีมาร์กซิสต์ไม่รู้กี่คนที่เอาอันนี้ไปขยาย แล้วเสริมต่อดัดแปลง ในแง่หนึ่งจะบอกว่าสิ่งที่อาจารย์ประจักษ์พูดว่ายูโทเปียขึ้นกับจิตใจ จะเข้ากับที่อาจารย์สมบัติพูดใหม่ ฟังให้ดีเหมือนจะเข้า ฟังอีกทีไม่เข้า เป็นการพูดถึงสังคมจิตใจที่พอเพียงคนละแ่งกัน อย่างน้อยที่สุด สังคมอุดมคติในทัศนะประวัติศาสตร์แบบที่อาจารย์สมบัติเสนอมา ขอเรียกก่อนว่าเป็นแบบตะวันตก มีลักษณะแบบม้วนเดียวจบ คือไปให้ถึงแล้วก็คงจะเป็นจุดจบ หรือถ้าพูดอย่างอาจารย์อุกฤษฏ์คือเป็นจุดตั้งต้นของประวัติศาสตร์ เป็นจุดจบของ pre-history ของก่อนประวัติศาสตร์ ในขณะที่ทางพุทธทางพราหมณ์ออกจะเป็นคนละเรื่อง

อีกแง่หนึ่งถ้าเราจะสังเกตให้ดีคือ หลายท่านพูดถึง ทั้งบนเวทีนี้และที่เราเข้าใจทั่วไป เมื่อพูดถึงสังคม มีนัยว่าบุคคลมีส่วนเกี่ยวข้องในการที่จะต่อสู้เปลี่ยนแปลงในแง่หนึ่ง แต่อีกแง่หนึ่งน้ำหนักของสิ่งที่พุทธกับพราหมณ์ หรือที่อาจารย์อุกฤษฏ์พูดถึง มีนัยเชิงสังคมเหมือนกัน แต่น้ำหนักกลับลงมาที่กรรม ลงมาที่เจตน์จำนง ลงที่การสร้างของเราเอง ผมจะไม่อภิปรายต่อไปมากกว่านี้ แต่มีคำถามนิดนึงเอาไว้ให้เราค่อยว่ากันตอนท้าย หรือใครอยากจะทำตอบ คือว่าตอนต้นผมถาม ผมไม่ได้คุยกับผู้จัด นึกอย่างไรจึงเอาเรื่องสังคมอุดมคติเอาไว้เป็นหัวข้อสุดท้าย ใครมีความเห็นอยาก จะเสนอปริศนานี้ก็เชิญเข้าร่วมได้

อ.ชัชชัย คุ่มทวีพร: ผมชัชชัย คุ่มทวีพร อยู่มหาวิทยาลัยรังสิต ผมฟังหัวข้อแล้ว คล้ายๆ กับว่าเป็นผลหลังจากการใช้ความรู้ทางมนุษยศาสตร์ในหลายๆ ด้านที่ได้พูดคุยกันมาสองวันนี้ การพูดถึงสังคมในอุดมคติ ยูโทเปีย ก็เป็นวิพากษ์วิจารณ์สภาพสังคมที่เป็นอยู่จริงตอนนี้ว่ายังขาดอะไรอยู่บ้างที่ควรจะไปให้ไกลกว่านี้ ทำให้มาสู่ประเด็นที่รู้สึกว่ายูโทเปียด้านหนึ่งเป็นการวิจารณ์สังคมที่ดำรงอยู่จริงว่ายังขาดอะไรอีกหลายสิ่งหลายอย่าง ขาดความเท่าเทียม ขาดความเสมอภาค ขาดสิทธิ ขาดอะไรอีกมาก แต่เท่าที่อาจารย์อุกฤษฏ์พูดมา หัวใจของลัทธิมาร์กซ์ ที่บอกว่าไม่เป็นยูโทเปีย มันไม่ได้อยู่ตรงส่วนที่อาจารย์ว่า คือไม่มีดินะครับ แต่มาร์กซ์บอกว่าสังคมนิยมที่ตัวเองพูดซึ่ง ดร.มาร์กซ์ ร่วมกับเองเกลเขียน บอกว่าเป็นวิทยาศาสตร์ก็ตรงที่การพูดถึงว่ายูโทเปียก่อนหน้านี้ทั้งหมดคือความพยายามที่นักคิดคนหนึ่งหรือกลุ่มหนึ่ง พยายามผลิตโมเดลที่คิดว่าสวยงามที่สุด วิจิตรที่สุด ไปให้ผู้ปกครองที่มีอำนาจดู ดูว่ามันดีอย่างไร แล้วพยายามจะโน้มน้าวให้พวกเขาเปลี่ยน ซึ่งมาร์กซ์บอกทั้งหมดคือความเพ้อฝัน ยูโทเปีย จริงๆ แล้วเขาจะบอกว่าสิ่งที่เป็นวิทยา

ศาสตร์ในความหมายแบบไม่ใช่วิทยาศาสตร์ปัจจุบัน เขาได้บอกว่าทุนนิยมได้ชุดหลุมศพให้กับตัวเองตรงที่ว่าพลังการผลิตไม่สามารถควบคุมได้ การพัฒนาไปของพลังการผลิตนี้จะไปสร้างความขัดแย้งกับความสัมพันธ์ทางการผลิต ซึ่งในท้ายที่สุดแล้ว จะมีการโค่นล้มระบบโดยตัวของมันเอง และถ้ามีความต่างอะไรสักอย่างหนึ่งอยู่ตรงนั้น คือตรงที่บอกว่ามีวิธีการที่สังคมใหม่ที่อยากจะได้มา จะได้มาด้วยวิธีอะไร แม้ว่าตอนหลังวิธีการจะคลาดเคลื่อนผิดพลาด ก็จะมีคำอธิบายต่างๆ อีกชุดหนึ่งออกมา ผมรู้สึกจริงๆ ในแง่หนึ่งคือ ถ้ามีความต่างอะไรระหว่างยูโทเปียกับที่อาจารย์ว่าของมาร์กซ์ ก็คือจริงๆ มันไม่ได้เป็นยูโทเปียตรงที่มันพยายามบอกว่ากระบวนการได้มาซึ่งสังคมที่เขาอยากได้จะเป็นอย่างไร

อาจารย์เอกศักดิ์ ยุกตะนันท์: ชื่อเอกศักดิ์ จากมหาวิทยาลัยขอนแก่น ถามอาจารย์ประพจน์ คือมีนักวิชาการพุทธศาสนาบางคนบอกว่าความคิดเรื่องศีลธรรมว่าพุทธศาสนาที่บอกว่าแล้วแต่จะเลือก แล้วแต่เราจะเลือกว่าจะทำดีก็ได้ ทำเลวก็ได้ ความคิดต้องมีเจตน์จำนงเสรี (free will) มันเป็นความคิดของคนชั้นกลาง เพราะฉะนั้นพุทธศาสนาแบบนั้นก็เป็นพุทธศาสนาของคนชั้นกลาง พังดูก็เข้ากับมาร์กซ์ดี เพราะมาร์กซ์จะบอกว่าชนชั้นล่างไม่ค่อยรู้สึกว่าเขามี free will

อ.ธงชัย: ผมขอถามอาจารย์สมบัติ เพราะยังไม่มีใครถาม อุดมคติของระบบของสังคมทุนนิยม หรืออุดมคติของคนที่เชื่อทุนนิยม อาจารย์คิดว่ามีหรือไม่ คือเราพูดถึงอุดมคติของคนที่ไม่เอาทุนนิยม อุดมคติของมาร์กซิสต์ อุดมคติของพุทธ อุดมคติของทุนนิยมตอนนี้รับ CEO เป็นอุดมคติแล้ว

อ.สมบัติ: ผมคิดว่าเรากำลังเป็นประจักษ์พยานของอุดมคติของทุนนิยม ทุนนิยม เอาหลักง่ายที่สุดคือมนุษย์มีความแตกต่าง แล้วความแตกต่างนี้เป็นความแตกต่างโดยธรรมชาติ ความแตกต่างโดยธรรมชาติทำให้คนมีฐานะที่แตกต่างกัน มีคนรวย คนจน คนเก่ง คนขยัน คนฉลาด คนไม่ฉลาด อะไรทั้งหลาย รัฐบาลมีหน้าที่ที่จะรักษาความแตกต่างโดยธรรมชาตินี้ไว้ นี่ผมพูดตรงไปตรงมา รัฐบาลที่ดีที่สุดก็คือรัฐบาลที่เข้ามายุ่งกับเรื่องของที่เราเรียกว่าภาคเอกชนน้อยที่สุด ยิ่งรัฐบาลเข้ามายุ่งมากเท่าไร ความคิดสร้างสรรค์ ความคิดใหม่ๆ ของฝ่ายเอกชนก็จะไม่เกิด แล้วเขาก็มีความเชื่อว่าการคิดแบบนี้ไม่ใช่ว่าไม่ดีนะ เพราะในที่สุดสังคมที่มีคนรวย จะทำให้คนจน อย่างน้อยที่สุดก็ยังดีกว่าคนจนสมัยก่อน คุณไปเป็นคนเลี้ยงสุนัขในบ้านบางบ้าน เงินเดือนสูงกว่าเป็นกรรมกรตั้งไม่รู้กี่เท่า อยู่ในห้องแอร์เลี้ยงหมา อยู่ในห้องแอร์มีความสุขอย่างมาก ผมคิดว่าตรงนี้เป็นเรื่องจริงจัง ผมคิดว่าพัฒนาการของทุนนิยมเองไปไกลกว่าที่ทุนนิยมเคยคาดคิดเอาไว้ด้วยซ้ำ ตัวอย่างที่เห็นชัดที่สุดคือ เมื่อหลายปีมาแล้ว ผมเคยแปลหนังสือเรื่องความคิดทางการเมืองของมาร์ค

ทเวน เขาเขียนหนังสือเรื่อง *ทอม ซอร์เยอร์* สมัยผมเป็นเด็กๆ เป็นหนังสือที่อ่านในห้องเรียนวิชาภาษาอังกฤษ คงจำได้แน่ครับว่ามีอยู่วันหนึ่งที่ทอม ซอร์เยอร์ ไปขโมยขนมคุกกี๋ เขาอยู่กับป้า ป้าเป็นคนเลี้ยง แล้วป้าก็ลงโทษบอกว่าขโมยขนมกินโดยไม่ได้รับอนุญาต เพราะฉะนั้นรุ่งขึ้น ทอม ซอร์เยอร์ จะต้องมีการละ คือมีการลงโทษให้ ต้องไปทาสีรั้วบ้าน เอาสีขาวมาทาสีรั้วบ้านให้หมด แล้ววันนั้นเป็นวันอาทิตย์ เด็กในหมู่บ้านก็เรียกได้ว่ากำลังสนุกสนาน ออกไปเที่ยวเล่นตามบ้าน ในขณะที่ทอม ซอร์เยอร์ ต้องมาทาสีบ้าน มันเป็นการซึ่งแสนจะสุดทนสำหรับเด็ก แต่ทอม ซอร์เยอร์ ฉลาด คือเด็กมันล่อว่าเอ็งต้องทำงาน ทอม ซอร์เยอร์ ก็ทำประหนึ่งว่าตัวเองกำลังมีความสุขกับการทำงานตรงนี้ เพราะฉะนั้น เอ็งอยากจะทำไหมล่ะ เอ็งอยากจะทำต้องเอาของมาให้ล่ะ ก็มีคนหนึ่งที่หนึ่งซึ่งอยากจะลองดูซิว่าไอ้ทาสีนี้มันเป็นอย่างไร คนที่หนึ่งก็เอาสตางค์มาให้ เอาของเล่นมาให้ ในที่สุดนี้ สีรั้วบ้านของป้าที่ให้ทา ทาหมดตั้งไม่รู้กี่รอบ ของๆ เด็กทั้งหลายอยู่ในกระเป๋าของทอม ซอร์เยอร์หมด

นี่คือบทเรียนว่า ทุนนิยมที่พัฒนาไปถึงจุดๆ หนึ่ง ไม่เพียงสามารถจะขายผลิตภัณฑ์เท่านั้น แต่ยังสามารถจะขายความต้องการที่จะเป็นส่วนหนึ่งของผลิตภัณฑ์ได้ด้วย ในกรณีนี้ เด็กในหมู่บ้านต้องขายแรงงานเสนอตัวเองมาทำงานและจ่ายเงินอีกต่างหาก กระบวนการนี้มันเกิดขึ้นทั่วโลก ผมยกตัวอย่าง ผมไปอ่านบทความอันหนึ่ง น่าสนใจดี เขาพูดถึงกระบวนการ McDonaldization กระบวนการอาหารฟาสต์ฟู้ดทั้งหลายที่เกิดขึ้น เขาบอกสังเกตดูนะครับ เวลาที่ไปร้านอาหารพวกฟาสต์ฟู้ดทั้งหลาย คนที่ไปนี่ะครับ เอาสังคมไทยยิ่งชัดเจนใหญ่เลย มีความรู้สึกส่วนตัวนี่เทห์ เด็กวัยรุ่นชอบที่จะไปกินอาหารประเภทนี้ แต่ความเทห์ของเขานี่ะครับ คือเขามองไม่เห็นว่าเขาเป็นส่วนหนึ่งของทั้งหมด คือเพื่อที่จะเทห์ ทุกคนต้องทำเหมือนกันหมด ความเป็นบุคลิกเฉพาะตัวคือต้องเหมือนกับคนอื่น พอเข้าไปในร้านอาหารแมคโดนัลด์ เราไม่ต้องชะงักดูเคาน์เตอร์ ถ้าชะงักดูเคาน์เตอร์ก็จะเห็น มันจะมีเส้นที่เป็นสีๆ สีเขียว สีแดง นั่นคือการทำงานของพนักงานแมคโดนัลด์ คุณรู้เฉพาะแค่นั้น คือคุณมีหน้าที่เอาไอ้นี้มาเสิร์ฟ คุณต้องเดินตามเส้นสีเหลือง ห้ามออกไปเส้นอื่น คุณมีหน้าที่เอาไอ้นี้มาจากครัว คุณก็เดินตามเส้นสีน้ำเงิน นี่คือการทำให้งานมันมี specialization มากจนกระทั่งว่ามนุษย์กลายเป็นหุ่นยนต์ แต่ว่ามีประสิทธิภาพมาก ที่นี้ในส่วนของคนที่ไม่ไปบริโภค เขาบอกเราก็นึกว่าเราไม่กินแมคโดนัลด์ เราไม่กินพิซซ่าก็ได้ ไปกินโน้นกินนี้ก็ได้อีก แต่ว่าทุกร้านหลักการเหมือนกัน คือคุณไปบริโภคในสิ่งที่เขามีให้คุณบริโภคเท่านั้น คุณจะกินไหม Big Mac ไม่ก็ Mac ธรรมดา แต่ผมบอกว่าผมอยากได้ขนาดกลางๆ เขาบอกไม่ได้ มีเพียงสองอย่างนี้ เอาไอ้มาผสมกันได้ไหม ก็ไม่ได้เหมือนกัน เพราะฉะนั้น ผู้บริโภคเป็นส่วนหนึ่งของระบบนี้ทั้งหมด แม้แต่ร้านอาหารแมคโดนัลด์ ไปดูนะครับ เราต้องทำอะไรทุกอย่าง ไปสั่ง ไปจ่ายสตางค์ ทำอะไรเองหมดเลย พอไปนั่งเก้าอี้ก็เป็นเก้าอี้ที่นั่งไม่ถนัด นั่งได้ไม่นานก็รีบไป คือให้กินๆ แล้วรีบไป กระบวนการอย่างนี้เป็นตัวอย่างที่ชี้ว่าทุนนิยมประสบผลสำเร็จ มันข้ามเส้นกัน

แบ่งของประเทศทั้งหลายได้เป็นอย่างดี มันตรงกันข้ามกับที่มาร์กซ์เคยพูดว่า “Workers of the world united” กรรมกรไม่สามัคคีกันหรอก แต่ว่าทุนนิยมสามัคคีกัน

อ.ธงชัย: ขอบขอบคุณครับ อาจารย์ประพนธ์ครับ พุทธศาสนาแบบ free will เป็นของชนชั้นกลาง

อ.ประพนธ์: ผมไม่รู้ว่าจะสามารถใช้คำว่า free will ได้หรือไม่ เพราะทุกสิ่งทุกอย่างที่คนทำเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการเหตุปัจจัยในพุทธศาสนา ยกเว้นแต่จะเห็นธรรมชาติอันแท้จริงแล้ว จึงจะไม่ถูกกำหนด เพราะฉะนั้น ในกรณีนั้น เวลาที่เราบอกว่าเลือกที่จะทำดีทำไม่ดี ก็ยังถูกกำหนดด้วยเหตุปัจจัยอยู่ดี จนกว่าเราจะอยู่ตรงกลาง จึงจะเป็น free will ของจริง คือค่อนข้างจะเป็นปัญหาหนักเหมือนกัน แต่ที่นี้ที่บอกว่า เป็นของชนชั้นกลางใหม่ คิดว่าคนที่ตั้งปัญหาประเด็นนี้ขึ้นมา มองดูประวัติพุทธศาสนาแล้วเห็นว่าเกี่ยวกับวรรณะไวศยะมากในการเผยแพร่พุทธศาสนา แต่ถ้าดูจริงๆ แล้วก็ไม่จริง คนที่เป็นสาวกพระพุทธเจ้าส่วนใหญ่มาจากวรรณะพราหมณ์ ไปดูสาวกที่ออกบวช โดยเฉพาะอย่างยิ่งเป็นพราหมณ์มากกว่า หลายเท่าของกษัตริย์ และหลายเท่าของไวศยะ ไวศยะอาจจะมีความที่ช่วยโปรโมต ซึ่งก็เป็นหน้าที่ธรรมดาในสังคมอินเดียอยู่แล้ว มีอีกประเด็นหนึ่งคือ ในกรณีที่สมมติว่ามีลักษณะของความเสมอภาคในแง่ที่ว่ามันเสมอภาคมากกว่าเป็น free will ในพุทธศาสนา ถ้าดูจริงๆ ในสังคมพราหมณ์ จะเป็นแบบเดียวกับที่อาจารย์สมบัติว่า คือมี equilibrium ของสังคมมากกว่า equality ประเด็นที่เน้นจะเน้นว่าเริ่มจาก equality แล้วมันก็เกิด imbalance เกิดความไม่สมดุล ก็เลยเกิดอะไรต่อๆ มา ในขณะที่ทางพราหมณ์บอกว่าในสังคมอุดมคติคือการให้คนแต่ละกลุ่มอยู่ด้วยกันได้ โดยที่ไม่ปนกันด้วย เพราะว่าสังคมอินเดียเป็นสังคมกลุ่ม เพราะฉะนั้นคนที่ปกครองจะพยายามให้กลุ่มต่างๆ อยู่ได้โดยไม่ตีกัน เน้นอนสิ่งที่ต้องการคือความสุข ไม่ได้ต้องการเสรีภาพ เพราะฉะนั้น free will ในที่นี้ก็อาจจะไม่ค่อยจะตรงนัก เพราะเป็นคำที่กำกวม ผมฟังแล้วกำกวมทีเดียว เพราะว่าตกลงมันมีอะไรที่เสรีจริงๆ หรือไม่ในโลกนี้ คงจะมีลำบาก แต่ไม่ค่อยจะเห็นด้วยกับที่บอกว่า เป็น free will ของชนชั้นกลาง เพราะว่าพระเจ้าแผ่นดินเองก็ต้องตัดสินใจเหมือนกันว่าจะทำดีหรือจะทำชั่ว เจื่อนไขปัจจัยต่างๆ ที่มีมา ถ้าตัดสินใจทำดี คนที่อยู่ในฐานะนั้น เวลาทำดีก็มีผลกระทบกับคนอื่นมากกว่าคนอื่น ถ้าทำไม่ดีก็มีผลกระทบมากกว่าคนอื่น เพราะฉะนั้นถึงจะมีความคิดทฤษฎีเรื่องพระโพธิสัตว์ ซึ่งทำดีแบบสามารถออกมาเสมอภาค ให้ทุกคนเท่ากันหมด ในกรณีนั้นประโยชน์เป็นสาธารณะกับทุกคน

อ.อุกฤษฏ์: ผมเสริมที่อาจารย์สมบัติพูดเมื่อสักครู่หนึ่ง คือเรื่อง globalization ทำให้คนเป็นหุ่นยนต์หรือเหมือนกัน อันนี้ความจริงแล้วเป็นสิ่งที่มาร์กซ์ทำนายเอาไว้ตั้งนานแล้ว ตั้งแต่ใน *Communist Manifesto* นั่นเป็นสิ่งที่มาร์กซ์ทำนายสังคมทุนนิยม คือมันทำให้คนเหมือนกัน

ความจริงแล้วอุดมคติที่ผมพูดถึงเมื่อสักครู่นี้เป็นอุดมคติที่มองภาพคนในสังคมคอมมิวนิสต์ว่าจะมีความไม่เหมือนกัน นั่นเป็นสังคมที่คนสามารถพัฒนาศักยภาพทุกด้านที่ตัวเองมี คนจะมีความหลากหลาย ไม่ใช่เป็นคนแบบเดียวกันหมด พอพูดอย่างนี้คนอาจจะแปลกใจว่าไม่น่าจะใช้อุดมคติของสังคมนิยม ถ้าเราดูจากสังคมนิยมรัสเซียหรือจีน สังคมพวกนี้กลับพยายามทำให้คนเหมือนกันหมด และเป็นที่โจมตีของพวกทุนนิยมว่าทำให้คนเป็นหุ่นยนต์เหมือนกันหมด ทุนนิยมมีความหลากหลาย อันนี้ตรงข้ามกับที่มาร์กซ์วิจารณ์หรือเข้าใจโดยสิ้นเชิง ความจริงแล้วการที่สังคมคอมมิวนิสต์เช่นในรัสเซียล่มสลายไปนี้ สำหรับคนบางคนคิดว่าเป็นชัยชนะของทุนนิยม นั่นก็เป็นการมองแบบหนึ่ง แต่พวกมาร์กซิสต์จำนวนมากดีใจ ที่ไปชักที่สังคมแบบนี้ มันบิดเบือนอุดมคติทุกอย่างที่มาร์กซ์เคยวาดภาพเอาไว้

อ.จาตุรย์ ดิงศภักดิ์: ดิฉันอยากจะเรียนถาม ไม่เจาะจงวิทยากร อาจจะเป็นคำถามที่เปิดให้ผู้ฟังทุกๆ คนร่วมแสดงความคิดเห็นก็ได้ ขอเปลี่ยนจากจากเศรษฐศาสตร์หรือรัฐศาสตร์ ที่เท่าที่พูดมา จะเกี่ยวข้องกับทุนนิยมหรือไม่ก็ระบบอุดมการณ์ที่เป็นแนวอื่น ขอเปลี่ยนกลับมาที่มนุษยศาสตร์ และเรื่องของวัฒนธรรมบ้าง เท่าที่ดิฉันสังเกตมาประชุมสองวันนี้ ประเด็นหนึ่งที่มีการพูดถึงมากไม่ว่าจะโดยตรงหรือโดยนัย ก็คือประเด็นของเรื่องอัตลักษณ์ของชาติและอัตลักษณ์ของชนกลุ่มน้อย เป็นประเด็นที่พูดกันมากขึ้นเรื่อยๆ ทั้งในมนุษยศาสตร์ของตะวันตก ที่น่าสนใจคือมีการเริ่มพูดขึ้นมาแล้วในเวทีมนุษยศาสตร์ของไทย คำถามที่ดิฉันอดถามไม่ได้ทุกครั้งที่มีการพูดเรื่องประเด็นของชาติ แล้วก็ประเด็นเกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์หรือชนกลุ่มน้อยอื่นๆ และดิฉันก็เห็นว่าจำเป็นที่จะรักษาความหลากหลายของวัฒนธรรมอันนี้ไว้ได้ อันเป็นสิทธิที่ทุกคนควรมี และสังคมควรที่จะเคารพสิทธินั้นด้วย ความแตกต่างทางด้านวัฒนธรรม ทางด้านศาสนา ทางด้านความเชื่อ แต่ในขณะเดียวกัน ถ้าเผื่อว่ามีการเรียกร้องอัตลักษณ์ความเป็นตัวของตัวเองของคนกลุ่มน้อยมากขึ้นเรื่อยๆ เราจะประสานความสำคัญของการอยู่ร่วมกันโดยสันติสุขได้อย่างไร ดิฉันอยากจะทราบว่าการที่จะประสานกันทั้งสองด้าน เพื่อที่จะสร้างยูโทเปียขึ้นมา วิทยากรคิดอย่างไร แล้วผู้ฟังคนอื่นๆ คิดอย่างไร

อ.ธงชัย: นิยูโทเปียขนาดไม่ต้องไปถึงระดับโทมัส มอร์ ไม่ต้องไปถึงขนาดมาร์กซ์ ยูโทเปียที่เล็กลงไปหน่อย คือว่ายังอิงรักษาอัตลักษณ์ความแตกต่างได้ และอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติสุข นี่ก็ very utopian แล้ว

อ.ประพนธ์: เขาคิดว่าอะไรคืออัตลักษณ์ อัตลักษณ์บางอย่างใหม่มากเลยนะ จริงๆ แล้วไม่ใช่อัตลักษณ์ ข้อสำคัญคืออะไรคืออัตลักษณ์ นิยามก็ยาก สมมติว่ามีแหะอะไรอย่างนี้ อัตลักษณ์ก็คือแหะสนุก จะเรียกว่าเป็นอัตลักษณ์หรือไม่

ผู้ร่วมประชุม (พระ): ขอโอกาสนี้นะ เอาเกี่ยวกับเรื่อง free will นิดนึง เกี่ยวกับพระพุทธศาสนา ก็ต้องขอโอกาสให้อาจารย์สุวรรณา แล้วก็ท่านอาจารย์มารค เรื่องยูโทเปีย อาตมาขออิสระในความคิดนิดนึง โดยการเล่าจากทั้งภาษาอังกฤษ และก็จะให้ความหมายแต่งสรุปเป็นกลอนสองวันที่ผ่านมา คือ U อาตมาใช้คำว่า ultimate T - truth O - organize P - people I - ฉัน แล้วก็ A - animal คือสรุปความว่าอยู่ในคำที่เราแม่เมตตา สัพเพสัตตา สัตว์ทั้งหลายที่เป็นเพื่อนร่วมทุกข์ เกิดแก่เจ็บตาย ทั้งสรรพสัตว์ทั้งหลาย ทั้งฉัน ทั้งสัตว์ทุกชนิด รวมกันเข้าถึงความจริงสูงสุด คือสังขารที่มนุษยศาสตร์กำลังแสวงหา ในสังคมไทยเรานี้มีอิทธิพลจากแนวความคิดเรื่องกาลามสูตร แต่ส่วนใหญ่เมื่อเราพูดถึงกาลามสูตรนี้ เราจะพูดเฉพาะ 10 ข้อ แต่เราไม่ได้พูดถึงบทสรุปของกาลามสูตร ซึ่งอาตมาไปอ่านแล้วพยายามจับบทสรุป ตรงนั้นคือจุดสำคัญ แต่สังคมไทยเราไม่ได้สนใจตรงนี้ แต่งเป็นกลอนไว้วันนี้ว่า “มองความจริงจากมนุษย์มันสุดยาก ถ้าวิพากษ์ด้วยอวิชหมดสิทธิได้ แม้อ้างเหตุฟังตามเข้ากับใจ อ้างตำราอื่นใดมากมายมี แต่มิได้สรุปหลักตรงกับจิต จนชนิดรู้จริงถูกถ้วนถี่ การกระทำใจกายทั้งวจี พันวิธีกุศลจน enlight วรรณกรรมบอกเนื้อแห่งสาระ เป็นธรรมจริงถูกหลังยุคใหม่ จะสุวรรณหรือทองคำตัดสินใจ สะท้อนให้ควรเหมาะไพเราะ ความ แรงกระแสแนวโน้มชนบท บริบทวัฒนธรรมชาติสยาม สร้างมุมมองอัตลักษณ์ทั้งนิยาม เป็นความงามเรียงร้อยยูโทเปีย”

อ.สมบัติ: เวลาที่เราพูดถึงอัตลักษณ์ของเรา แสดงว่าเรามีปัญหา คือถ้าเราอยู่สุขสบายดี เราคงไม่มาเสียเวลาพูดว่าคนอื่นควรจะมองเรายังไง จริงๆ เราควรจะเป็นอย่างไร เขาควรจะเป็นอย่างไร เราคงไม่ต้องเสียเวลามาพูด เราพูดเรื่องนี้เพราะว่าเรารู้สึกว่าเราด้อยกว่าเขา เราสู้เขาไม่ได้ในเกมส์ที่สู้กันอยู่ในปัจจุบัน เพราะฉะนั้นเรากำลังอ้างอะไรสักอย่างที่เป็นเรื่องเฉพาะที่เป็นข้อยกเว้น ที่คนอื่นไม่ควรจะมาทำอะไรต่ออะไรกับเราหรือแทนเราได้ในเรื่องนี้ ผมยกตัวอย่างนะครับ บนเวทีนี้เราพูดกันถึงมนุษย์ พูดถึงคนในหลายฐานะด้วยกัน เราอาจจะพูดถึงมนุษย์ในฐานะที่เป็นสัตว์การเมือง อาจจะพูดถึงมนุษย์ในฐานะที่เป็นสัตว์เศรษฐกิจ แต่พอเราพูดถึงอัตลักษณ์ มันต้องถามว่าเราพูดถึงมนุษย์ในฐานะอะไร พูดถึงตรงนี้มีลักษณะค่อนข้างเฉพาะแล้ว เพราะว่าอัตลักษณ์ใครก็อัตลักษณ์มัน กลายเป็นชาติต่างๆ มีอัตลักษณ์ของตัวเอง เรากำลังจะสร้างสิ่งซึ่งแปลกแยกออกไปจากเกณฑ์ที่เราพูดกันทั่วไปว่าเป็นมนุษย์ทางเศรษฐกิจ มนุษย์เศรษฐกิจคิดอย่างนี้ มนุษย์ที่เป็นสัตว์การเมืองก็คิดอย่างนี้เหมือนกันหมด แต่ถ้าพูดถึงอัตลักษณ์

มันของใครของมัน ตัวอย่างคือ ถามว่าคนรวยมีปัญหาเรื่องอัตลักษณ์หรือเปล่า คนชั้นกลางโดยทั่วๆ ไปมีปัญหาเรื่องอัตลักษณ์หรือเปล่า คนจนมีปัญหาเรื่องอัตลักษณ์หรือไม่ เวลาถึงงานเทศกาล เราต้องเป็นคนจีนใหม่เพื่อจะไปรับของที่เขาแจก คำถามอย่างนี้พยายามจะชี้ว่าท้ายที่สุดแล้วคิดอย่างมาร์กซ์ อะไรที่กระทบเรามากที่สุด ผลกระทบในทางเศรษฐกิจ หรือผลกระทบในเรื่องเชื้อชาติ หรือผลกระทบในเรื่องศาสนา อะไรมาก่อน ผมว่าบางครั้งสิ่งเหล่านี้มันเป็นความจริงซึ่งเราหลีกเลี่ยงไม่ได้ ต้องยอมรับมัน แต่จะสรุปอย่างไรก็ว่ากันอีกเรื่องหนึ่ง

อ.ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ: ที่อาจารย์สมบัติพูดเรื่องอัตลักษณ์ ทำให้ผมคิดอะไรได้น่าจะต้องช่วยอัตลักษณ์หน่อย ผมไม่คิดว่าคนที่พูดเรื่องอัตลักษณ์มีปัญหาอย่างที่อาจารย์สมบัติตอบ ผมคิดว่ามันถูกนะพอพูดเรื่องอัตลักษณ์แล้ว ก็ยุ่งเพราะทุกคนต่างมีอัตลักษณ์ที่ไม่เหมือนกัน แต่จริงๆ ถ้าเราไปดูที่เขาพูดถึงอัตลักษณ์ มันมีกลุ่มที่มันใหญ่กว่าความเป็นปัจเจกคนเดียว ผมกำลังคิดว่า เรากำลังมองว่าการพูดถึงอัตลักษณ์คือการกลับไปสู่ลัทธิปัจเจกชนอย่างสุดขั้ว ซึ่งดูเหมือนจะใช่ แต่ผมไม่คิดว่าใช่ พูดกันให้กว้างๆ ผมคิดว่ามันน่าจะเข้าสู่อีกพัฒนาการหนึ่ง ซึ่งความจริงก็หลากหลาย อนาคตก็ไกล อดีตก็พ้นมาแล้ว แต่ยังพูดถึงได้หมดเลย ผมคิดว่าการเกิดขึ้นของการต่อสู้เรียกร้องเรื่องอัตลักษณ์ น่าจะเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการความรู้มนุษยศาสตร์อันใหม่ พูดง่ายๆ ว่าเลิกพูดความจริงอันใหญ่อันเดียว พูดความจริงที่มันเล็กลง แล้วผมคิดว่าหลายเรื่องไม่ต้องรอฟุ้งนี้ด้วย เอาเดี๋ยวนี้เลย เอาอย่างนี้กันดีกว่าว่าเราจะต้องทำอะไร คนแต่ละคนมีปัญหา ร้อยแปดพันเก้า ซึ่งถ้าหากว่าคนอื่นไม่ช่วยเขา หรือไม่เข้าใจ หรือพูดง่ายๆ ว่าที่ใหญ่ขึ้นไปคือ สังคมมีโครงสร้างที่เอื้อหรือไม่ที่จะให้เขาสามารถร่วมสรรค์สร้างความรู้ หรือพัฒนาการอันใหม่ขึ้นมาได้ ยกตัวอย่างง่ายๆ ในครอบครัว บทบาทผู้หญิงผู้ชาย ผมคิดว่าโดยส่วนใหญ่ก็คือผู้หญิงต้องแบกรับงานในบ้าน เพื่อที่ผู้ชายจะได้ไปเสริมสร้างสติปัญญาให้กับมนุษยชาติ ซึ่งผมยืนยันว่าไม่จริง ผมคิดว่ามนุษยชาติจะมีความรู้ที่ดีกว่านี้ ถ้าหากบทบาทของอันนี้สามารถจัดสัดส่วนได้ดีกว่าที่ผ่านมาพันกว่าปี หลายอย่างจะเปลี่ยนไป ความรู้จะเปลี่ยนไป เรื่องที่เราเถียงลดลงไปหรืออาจจะเถียงมากขึ้น แต่ว่าเปลี่ยนมิติของมันออกไป บนเวทีนี้อาจจะมีเป็นสองต่อสอง ไม่ใช่ชายสี่คนทั้งหมด อาจารย์ผู้หญิงไม่ต้องทำหน้าที่เป็นพิธีกร เป็นคนอื่นก็ได้ อะไรหลายอย่างถึงจุดที่เราจะต้องเปลี่ยนกระบวนทัศน์หรืออคติ พูดให้มันตรงไปตรงมาเลยว่ามันสิ่งมานาน มันจะต้องเลิก แต่ว่าก็คงไม่หมดไป คือผมไม่ได้คิดว่าถ้าเปลี่ยนเรื่องอัตลักษณ์แล้ว เราจะเข้าสู่ยุคเปิยอันใหม่ได้เลย แต่ผมคิดว่ามันจะเปลี่ยน เปลี่ยนกรอบอันใหม่ในการมองให้สนุกขึ้น

อ.สมบัติ: ผมขออนุญาตต่อมิดหนึ่ง บังเอิญผมไม่ได้มาเมื่อวาน ผมไม่ทราบว่าคุณพูดเรื่องอะไรถึงออกมาเรื่องอัตลักษณ์แห่งชาติทำนองนี้ แต่ผมเดาเอาว่าเราพูดถึงเรื่องของสังคม ทุกสังคมจะต้องมี

เรื่องของผลประโยชน์ เรื่องของการต่อสู้ เรื่องของการแย่งชิง อันนี้เป็นเรื่องปกติ ถ้าเราสอนการเมืองก็ต้องสอนอย่างนี้ ว่ามันเป็นแบบนี้ และเขาก็ทำกันแบบนี้แหละ เราจะสอนคุณทั้งในสิ่งที่คุณควรจะทำ ควรจะคิด แต่เราต้องสอนคุณด้วยว่าสิ่งที่เขาทำกันจริงๆ เป็นอย่างไร ในทางการเมือง อย่างนโยบายสาธารณะ นโยบายสาธารณะทุกอย่างเป็นนโยบายสาธารณะที่ตามความเป็นจริงแล้ว มีผู้ได้ประโยชน์ แล้วก็มีผู้เสียประโยชน์ ในขณะที่อ่านตามตัวบทกฎหมาย มันไม่เป็นอย่างนั้น มันจะมีสาธารณะ ส่วนรวม มหาชน ซึ่งได้ประโยชน์ โดยภาพทั่วไปก็คือว่าคนที่ได้เปรียบในสังคม คนซึ่งมีอำนาจในสังคม ก็จะเป็นคนซึ่งได้ประโยชน์มากที่สุดจากนโยบายสาธารณะ ทั้งโดยตรงและโดยอ้อม การต่อสู้เหล่านี้มันทำให้การต่อสู้ การแย่งชิง หรือการเอาเปรียบกันนี้ เกิดขึ้นตลอดเวลา ทำให้คนบางกลุ่ม บางคน เกือบจะกลายเป็นคนกลุ่มน้อยตลอดกาลของสังคม คือถูกรังแกถูกเอาเปรียบอยู่ตลอด ในการต่อสู้ ไม่ว่าจะต่อสู้ในพื้นที่ปริมนทลทางการเมือง หรือในทางเศรษฐกิจ เขาไม่มีทางสู้เลย ตามกระบวนการระบอบประชาธิปไตยที่เป็นอยู่ คนกลุ่มน้อยตลอดกาลสู้ไม่ได้ แต่ว่ามีอะไรบางอย่างที่ทำให้คนเหล่านี้ไม่ใช่คนกลุ่มน้อยธรรมดาๆ นั่นคือเรื่องอัตลักษณ์ของเขา ประวัติศาสตร์ของเขา คุณจะไปเขียนประวัติศาสตร์ของเขาใหม่ไม่ได้ วิถีคิด วัฒนธรรมอะไรของเขา คุณไปยกเครื่องใหม่ทั้งหมดไม่ได้ เพราะฉะนั้น การที่จะมีการพูดถึงอัตลักษณ์แห่งชาติ เราพูดถึงอัตลักษณ์แห่งชาติเมื่อเราต้องเผชิญอะไรบางอย่างซึ่งมันใหญ่กว่าชาติเรา เราพูดถึงอัตลักษณ์ของกลุ่มเมื่อมันมีอะไรที่มันใหญ่กว่ากลุ่มเรา ผมคิดว่าการพูดถึงอัตลักษณ์ของตนเอง ของกลุ่ม ของชาติ เป็นการพูดเพื่อต่อสู้กับอะไรบางอย่างที่ใหญ่กว่า และเป็นระบบเชื่อมโยงกันทั้งระบบ ผมคิดว่าสิ่งนี้มันเลียงไม่ได้ที่จะต้องเกิดขึ้น แต่จะจบอย่างไรยังไม่ทราบ ผมคิดว่าท่ามกลางกระแสที่เชี่ยวกรากของระบบทุนนิยมที่หลั่งไหลเข้า ก็จำเป็นที่จะต้องพูดถึงเรื่องนี้ ยกเป็นตัวอย่างง่ายๆ สมัยก่อนเวลาที่เราซื้อเสื้อ ผมจำได้ ยี่ห้อมันต้องอยู่ข้างใน มันต้องอยู่ตรงคอเสื้อข้างใน แต่สมัยนี้ทำไมมันออกมาอยู่ข้างนอกกันหมด ก่อนวิกฤตเศรษฐกิจ ผมได้อ่านบทสัมภาษณ์ของนักศึกษามหาวิทยาลัยเอกชนบางแห่ง เขาบอกว่าถ้าเขาออกไปนอกบ้าน แล้วเครื่องเฟอร์นิเจอร์ของเขา เสื้อ นาฬิกา มือถือ สร้อย อะไรต่ออะไรทั้งหลาย ถ้าไม่ถึงแสน เขารู้สึกหงุดหงิด อันนี้จะเรียกว่าเป็นอัตลักษณ์ของคนยุคใหม่หรือเปล่า ไม่ทราบนะครับ แต่ผมคิดว่าอย่างนี้เป็นตัวอย่างที่ดีให้เห็นว่า มีอะไรบางอย่างที่ทำให้ตัวคนๆ นั้น เพื่อที่จะเป็นตัวเขาต่อไป เขาต้องกลายเป็นส่วนหนึ่งของอะไรบางอย่าง แต่ว่ามีคนอีกกลุ่มหนึ่งซึ่งเขาไม่ยอมเป็นส่วนตรงนั้น ตรงนี้ที่ผมคิดว่ามีปัญหาเรื่องอัตลักษณ์เข้ามาเกี่ยวข้องด้วย

อ.ธงชัย: เรื่องของคนมีปัญหาเนี่ย ไม่ได้แปลว่าเป็นทำนองเดียวกับเด็กมีปัญหา นะครับ แต่ในความหมายของอาจารย์สมบัติ คือ มีเหตุ มีความขัดแย้ง ที่จะต้องหยิบประเด็นนี้ขึ้นมา ประเด็นที่อาจารย์เนศทิ้งไว้ก็ยังคงสำคัญ ในแง่ที่ว่าคำถามตั้งต้นของอาจารย์จาตุรย์ ไม่ใช่เป็นเพียงเรื่องอัต

ลักษณะ รวมถึงชนกลุ่มน้อยประเภทอื่น พุดง่าย ๆ พุดถึงความขัดแย้ง ความแตกต่างในทางสังคมกับการอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุข ในแง่เป็นยูโทเปียที่ไม่เลิกรอกันนะครับ แต่อาจไม่ใช่ถึงขนาดไปไม่ถึง แต่ที่สำคัญที่อาจารย์ทิ้งไว้ก็คือ มนุษยศาสตร์เกี่ยวข้องกับเรื่องอันนี้ แทนที่ผมจะตอบ ผมขอปิดดีกว่า ปิดด้วยคำถามอีกอันหนึ่ง เพราะอย่างน้อยที่สุด อาจารย์สุวรรณ บอกว่าจะมาตอบก็คือว่าทำไมเราเริ่มต้นด้วยเรื่องว่าความจริงคืออะไร แล้วเราปิดท้ายว่าอุดมคติคืออะไร ขอขอบพระคุณวิทยากรทุกท่านบนเวทีนี้ ขอบพระคุณมากครับ

สรุปภาพรวม
การประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม พ.ศ.2547 เวลา 16.00 – 17.00 น.

ณ อาคารมหาจุฬาลงกรณ์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

โดย

รองศาสตราจารย์ ดร.มารค ตามไท

ศาสตราจารย์ ดร.ธงชัย วินิจจะกูล

รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์

รองศาสตราจารย์ ดร.มารค ตามไท

ถ้าผมเข้าใจถูกคือช่วงนี้ต้องการให้มาตั้งข้อสังเกตอะไรหน่อยว่าการประชุมสองวันที่ผ่านมาต่างกันอย่างไร ผมก็เข้าใจจำนวนจำกัด เพราะว่ามีหลายห้องพร้อมกัน เพราะฉะนั้นสิ่งที่ผมจะพูดก็สะท้อนเฉพาะห้องที่ผมเข้าไปฟัง หรือการคุยกับบางคนที่เข้าห้องอื่น ผมมีคำถาม 3 คำถามที่เกิดขึ้นจากสองวันนี้

คำถามแรกเกิดจากการสังเกตว่า ในการสนทนาของเราใน session ต่างๆ อย่างกับการสนทนาสองแบบ แบบหนึ่งเป็นการสนทนาระหว่างคนที่อยู่ในหลักวิชาหรือสาขาวิชาเดียวกัน หรือใกล้เคียงกันมาก และสนทนากันในระดับที่ assume ความเคยชินกับบ้างเรื่องเหมือนกัน แล้วก็มีอีกแบบหนึ่งคือการสนทนาในเรื่องซึ่งสามารถร่วมกันคุยได้ถึงแม้ว่ามาจากสาขาต่างๆ แต่แบบหลังนี้เท่าที่ผมสังเกตเป็นการสนทนาซึ่งจริงๆ ไม่ต้องมาจากมนุษยศาสตร์ก็คุยได้ คือมาจากที่ไหนก็ได้ วิศวะ แพทย์ ก็คุยเรื่องนี้กับพวกเรา เพราะฉะนั้น ช่องว่างเลยกว้างเกินไป มีการพูดเฉพาะสำหรับนักปรัชญา นักประวัติศาสตร์ วรรณคดีเปรียบเทียบ เสร็จแล้วก็ไปพูดกันฐานะเป็นมนุษย์ แต่บังเอิญเป็นมนุษยศาสตร์อยู่จริงๆ ใครก็มาคุยได้ ผมก็เกิดคำถามว่า มีไหมการสนทนาที่เหมาะสมที่นักมนุษยศาสตร์คุยกันในระดับกลาง ตัวอย่างจากวิทยาศาสตร์คือมีกลุ่ม Pugwatch คือนักวิทยาศาสตร์เพื่อสังคมที่ดีขึ้น หรือบางทีเขาจะเรียกตัวเองว่านักวิทยาศาสตร์สำหรับสร้างสันติภาพหรืออะไรอย่างนี้ เวลาเข้าประชุมกับเขา หัวข้อกว้างจริง แต่ลักษณะการคุยกันถ้าไม่อยู่ในวิทยาศาสตร์ คุยยาก เพราะวิธีที่เขาใช้ตัวอย่างอะไร จะเป็น Background ที่ข้ามวิทยาศาสตร์จริง ชีวะ ฟิสิกส์ แต่ถ้าอยู่นอกเลยก็จะหลุดไปหน่อย เขาจะใช้บ้างอย่างในวิทยาศาสตร์ของเขาสร้างความลุ่มลึกในการสนทนา คำถามคือมีไหมมนุษยศาสตร์ ของอย่างนั้น ของซึ่งถ้าอยู่นอกมนุษยศาสตร์ ก็ฟังได้ เราไม่ได้รังเกียจ แต่จริงๆ อาจจะคุยไม่ได้ จะไม่ค่อยซึ่งกับสิ่งที่กำลังคุยกันอยู่ แต่ไม่ต้องไปถึงกับ

ขอย่อยในทางมนุษยศาสตร์ ผมไม่แน่ว่าคำตอบคืออะไร แต่ถ้ามี คำถามคือว่าคุยอย่างไรถ้ามีของอย่างนั้น และคุยในเรื่องอะไร คุยอย่างไร

คำถามที่สองคือว่า ภาษา เราทำอะไรกับภาษาดี เพราะว่าคุยอย่างไรก็ต้องคุยด้วยการใช้ภาษา แต่สำหรับมนุษยศาสตร์อย่างกับมีสองชั่วเกี่ยวกับเรื่องภาษา ส่วนหนึ่งในมนุษยศาสตร์สำคัญอย่างยิ่งที่ภาษาต้องชัดเจน อย่างนั้นคุยไม่ได้ คือต้องสร้างความกระจ่างทางภาษาและ concept ที่ใช้ ถึงกับบางสาขานั้นคืองานหลักของสาขาเลย ทำให้มันชัด หรือบางสาขาทำแล้วถึงจะคุยได้ แต่อีกส่วนหนึ่งของมนุษยศาสตร์ต้องการความกำกวม ถ้าไม่กำกวมพูดไม่ได้ ถ้าพูดอย่างสุดโต่งคืออย่างกวีเขาคงไม่อยากใช้ทุกคำที่มีความหมายที่ตายตัว เพราะว่าบางครั้งต้องเลือกคำให้เข้าจังหวะ และเวลาเลือกต้องยืดหยุ่นพอ ไม่อย่างนั้นมันไม่เข้า ยากเกินไปที่จะแต่งบทกวี เพราะฉะนั้นตรงนี้เป็นปัญหา ผมก็ไม่รู้คำตอบคืออะไร ว่าเวลามนุษยศาสตร์คุยกันจะมองภาษาแบบไหน จะใช้ให้ว่ามันชัด หรือให้ยืดหยุ่น กำกวม อันนี้ไม่ค่อยแน่ อีกเรื่องหนึ่งคือถ้ามีเวทีและเรื่องที่จะสนทนาเกี่ยวกับทางมนุษยศาสตร์ก็เกิดคำถามที่สองคือจะคุยเรื่องอะไร ที่นี้คล้ายๆ กับเรื่องรวมอย่างหนึ่งคือ ไม่ว่าจะฟังที่ไหนอันนี้ไม่รู้เห็นด้วยกันหรือเปล่า แต่ผมสังเกตไม่ใช่เฉพาะสองวันนี้เท่านั้น หลายปีที่อยู่ในวงการนี้ ก็คือมนุษยศาสตร์หลักไม่พ้นเรื่อง normative มันเป็นเรื่องว่าอะไรควร ถูก ดี เป็นเรื่องระดับนั้น ไม่ว่าในสาขาไหน เพราะฉะนั้นกำลังคุยในลักษณะอุดมคติบางอย่าง ที่นี้เวลาคุยเรื่องอุดมคติก็เป็นการถกกันหรือแลกเปลี่ยน บางคนไม่ชอบใช้คำว่าถก มันรุนแรง แลกเปลี่ยนความเห็นเพื่อที่จะมาประสาน อันนี้ก็ลงท้ายด้วยสิ่งที่ panel ที่ผ่านมาพูดกัน คือสิ่งที่ต้องประสานในที่สุดคือประสานอุดมคติ ประสานอุดมคติก็ใช้เวลาค่อนข้างมาก แต่วงการมนุษยศาสตร์อาจจะทำได้ดีกว่า เพราะอะไร ลองไปคุยเรื่องนี้กับคนที่วงการอื่นเขาไม่ยอมคุยด้วย เพราะเขาบอกอย่างนี้คุยไม่ได้ ไม่มีที่สิ้นสุดนั้น ไม่ยอมคุยเรื่องนี้ อุดมคติ เขาจะคุยกันในข้อเท็จจริง มันก็มีที่เดียวที่สามารถหาวิธีประสานอันนี้ ที่นี้ การประสานอุดมคติก็ยากเพราะคนเรามีอุดมคติต่างกันอย่างที่หลายท่านเมื่อสักครู่นี้พูด แต่จริงๆ แล้วความแตกต่างอาจจะไม่ใช่แตกต่างอย่างที่เราคิดถ้าเราไปลองทดลองทำดู บางคน สิ่งที่ยังปรารถนาน้อยมากและประสานไม่ยากและมันแปลก ส่วนมากคนที่มันน้อยต้องการน้อย คนที่มีมากสิประสานยาก เพราะยิ่งอยากได้อะไรมาก ผมจำได้ครั้งหนึ่งไปสัมภาษณ์อยู่ปีหนึ่ง ผู้ที่พลัดถิ่น เขาหนีเข้ามาจากเพื่อนบ้าน แล้วผมถามคนหนึ่งว่าชีวิตในความฝันเขาคืออะไร ไม่ถึงกับ Utopia ไม่ใช่ถามว่าสำหรับคุณ Utopia คืออะไร เขาเป็นว่าสำหรับตัวเขาเองชีวิตที่ดีที่สุดที่เขาคิดออกคืออะไร เขาบอกถ้าได้เป็นผู้ลี้ภัย นั่นคือสูงสุดของ นี่คือ Utopia ของเขา ที่นี้ตรงนี้ สิ่งที่สูงสุดสำหรับแต่ละคนที่จะประสานกันต่างกันค่อนข้างมาก และมันไม่ต่างกันตามที่เราคิดว่าถ้ามันน้อยอยากได้มากจริงๆ มีน้อยยิ่งอยากได้น้อย แต่ผมว่าอันนี้เป็นสิ่งที่มนุษยศาสตร์อาจจะมีคุณูปการต่อวงการวิชาการได้

ศาสตราจารย์ ดร.ธงชัย วินิจจะกุล

พยายามนึกว่าจะพูดอะไรดี อาจจะไม่ค่อยตรงกับสิ่งที่เห็นมาสองวันนี้โดยตรง แต่คิดว่าก็อยู่ในกรอบนี้ด้วย ผมคิดว่ามนุษยศาสตร์มีลักษณะ paradox ภาษาไทยเขาเรียกอะไรผมไม่ทราบ เขาเป็นว่าถ้าเจอภาษาแขกที่เราคิดว่าเป็นภาษาไทยก็อาจจะฟังไม่รู้เรื่องพอกัน เพราะฉะนั้นใช้ paradox แล้วกัน มี paradox คือว่า อันนี้เป็นทั้งโลก วิชาทางมนุษยศาสตร์โดยเฉพาะสาขาที่เห็นชัดๆ วารณคดี ประวัติศาสตร์ ศิลปะ ปรัชญา บ่อยครั้งคนเข้ามาสู่วิทยาศาสตร์ เพราะความภาคภูมิใจ เพราะความเชื่อ ความศรัทธา แต่จำนวนไม่น้อย บ่อยครั้งที่คนกลับมาหามนุษยศาสตร์ เพราะความไม่เชื่อ จุดเริ่มต้นของการแสวงหาความรู้ทางมนุษยศาสตร์ในแง่หนึ่งที่ว่ามี paradox คือ ด้านหนึ่งเกิดจากความภูมิใจ เกิดจากจิตอธิษฐานอย่างที่ว่าวันแรกได้มีการพูดถึง แต่ผมคิดว่าวิธีการของมนุษยศาสตร์คือการวิจารณ์และตีความ โดยรากฐานคือวิธีการของ skepticism เป็นวิธีการของความไม่เชื่อ งานนี้เป็น paradox คือ paradox ในแง่ระหว่างตัวรากฐานที่มากับวิธีการ ไม่ได้แปลว่าเราไม่สามารถจะใช้วิธีการไปสู่จิตอธิษฐาน หรือยืนยันความเชื่อเดิมซึ่งเราใช้กันเป็นประจำ แต่ลึกๆ มีนัยนี้อยู่ แต่บางครั้งวิธีการแสวงหาความรู้ทางมนุษยศาสตร์ ถ้า critical ไม่พอ เราก็ไปถึงจุดที่เป็นการตอกย้ำความเชื่ออย่างที่มีอยู่ไม่ยาก ในทางกลับกัน ถ้าหากเรา skeptic มากๆ เราซึ่งสงสัยมากๆ บ่อยครั้งทำให้เกิดการทำลายต่อจุดเริ่มที่เราต้องการจะเป็น หรือจุดเริ่มที่เราคิด เช่น คิดว่าต้องการเพราะความศรัทธา ความภูมิใจอะไรบางอย่าง สองวันนี้ผมไม่ได้คิดว่าเรื่องนี้เป็นเรื่องที่จะโผล่ขึ้นมาในการถกเถียงเลย แต่ผมอดคิดไม่ได้ นั่งฟังไปคนนี้ใช้ methodology แบบนี้ คนนี้ใช้วิธีคิดแบบนี้ แล้วผมก็คิดไปเพลินๆ บางเรื่องขออนุญาต วิธีวิจารณ์ของผม ผมขอสารภาพ ผมวิจารณ์แรงแต่หลีกเลี่ยงปัญหาโดยการไม่ระบุว่าเป็นเรื่องใดหรือใคร บางเรื่องเราไม่ต้องวิจัยก็ได้ข้อสรุปอย่างนั้นได้ คือไม่จำเป็นต้องวิจัยก็ได้ข้อสรุปเดียวกัน บางเรื่องผมสังเกตเห็นเลยว่าน่าสนใจมากๆ ใช้วิธีการที่ทำให้เกิดการตั้งคำถามใหม่ๆ เสร็จแล้วหยุด หยุดก่อนที่จะเลยต่อไป เพราะคิดว่าการตั้งคำถามเลยเถิดต่อไปอาจจะทำให้คิดมากเกินไป ผมคิดว่า ลึกๆ ไม่ทราบว่าคนจะเห็นอย่างนี้หรือเปล่า อาจจะเป็นประสบการณ์ส่วนตัว ผมเจอปัญหาเหล่านี้เป็นประจำ เพราะฉะนั้นต้องพยายามแก้ปัญหาอยู่บ่อยๆ ว่าจะจัดการกับความขัดแย้งนี้ยังไง

ในประเด็นนี้จึงเข้ามาสู่คำถามที่ผมตั้งไว้เอง และขอลองตอบโดยไม่ถามผู้จัด และก็ประเด็นของอาจารย์มารค คือเราเริ่มต้นด้วยปัญหาว่าจะแสวงหาความจริงอย่างไร ซึ่งผมว่าเมื่อวานอาจารย์ธีระ นุชเปี่ยม ได้ตั้งข้อสังเกตที่ดีว่า เรามหาความจริงกันหรือ อาจารย์ธีระนึกว่าเรามาหาความรู้ คนละเรื่องกัน เรามาหาความรู้ไม่ใช่มาหาความจริง ผมว่าอันนี้ที่จริงตรง แต่ว่าโดยปกติคนเราที่คิดว่าหาความรู้ เรานึกถึงก็ทักเอาว่าเราหาความจริงด้วย ผมว่าข้อทักของอาจารย์ธีระอันนี้ดี ถ้าเราคิดแค่ว่ามาหาความรู้ และความจริงหายาก **มนุษยชาติอาจจะมีชีวิตยืนยาวต่อไปโดยไม่ต้องฆ่ากัน เพราะต่างคนรู้ว่าเราต่างมาหาความรู้กัน แทนที่คิดว่ามาหาความจริง**

เราเริ่มต้นที่ว่าเรามาหาความจริงหรือมาหาความรู้ เราปิดท้ายด้วยเรื่องอุดมคติ ซึ่งเราพูดถึง Utopia ไปมากมาย ผมคิดว่าถึงคำถามที่คลุมเครือกว่า เล็กกว่า หรือใหญ่กว่า ก็คือว่าเราหาไปทำไม **คำถามแรกคือจะหาอย่างไร คำถามสุดท้ายคือหาไปทำไม** อย่างเช่นอาจารย์จาตุรย์ ตั้งคำถามขึ้นมา อย่างน้อยที่สุดมี Utopia ระดับหนึ่ง Utopia ระยะกลาง จะอยู่ร่วมกันอย่างสันติในความแตกต่างทั้งหลายได้อย่างไร ไม่ต้องพูดถึงสังคมอุดมคติทั้งหลาย ผมคิดว่าอยู่ภายใต้คำถามใหญ่เช่นนี้ ซึ่งผมคิดว่าผมตอบไม่ได้ในที่นี้ และอาจจะไม่มีใครตอบได้ แต่อย่างน้อยนี้เป็นคำถามของนักมนุษยศาสตร์จำนวนมาก อาจจะทั้งหมดก็ได้ เราหาความรู้ สุดท้ายเราหาความรู้ไปทำไม เราหาความรู้เพราะเราคิดว่ามีบางอย่างที่เราคิดว่าจะทำให้บางอย่างดีขึ้น แต่แน่นอนนักมนุษยศาสตร์ล้านคนก็อาจจะมียุทธศาสตร์หาความรู้ล้านอย่าง ที่สำคัญ ที่สำคัญแน่ๆ คือ อุดมคติไม่ตรงกัน แต่อย่างไรก็ตามถึงอุดมคติไม่ค่อยจะตรงกัน หรืออะไรคือความดีในสิ่งที่อยากจะทำการไปให้ถึง ตรงนั้นไม่ตรงกัน อย่างน้อยทุกคนอย่างที่เราอาจารย์มาร์คได้บอก ผมเห็นด้วย นักมนุษยศาสตร์เล็กๆ normative มีอยู่ในใจ ถ้าไม่มีเลยคุณทำทำไม คุณทำเพื่อความภูมิใจเพิ่มขึ้นหรือคุณทำเพื่อความสนุกสนาน ก็มีจุดมุ่งหมายบ้าง อาจจะไม่ถึงขั้น normative ที่อาจารย์มาร์คว่า แต่มีจุดมุ่งหมายบางอย่างที่ไม่ใช่ๆ ก็มานั่งทำ แม้คุณจะบอกว่าเพราะมันจะทำให้ชีวิตนี้ประกอบอาชีพที่พอมีความสุขบ้าง เป็นอาจารย์สอนหนังสือ ไปเขียนหนังสือ หรืออะไรก็แล้วแต่ สุดท้ายนี้ อุดมคติหรือบางอย่างที่เราคิดว่าทำอันนี้มีประโยชน์ จะมีประโยชน์ต่อคนอื่น ๆ ประโยชน์ต่อตนเอง และผมค่อนข้างเชื่อด้วยว่าส่วนใหญ่มองเห็นประโยชน์ที่ไกลไปกว่าตัวเอง จะหลอกตัวเองหรือเปล่าแล้วแต่ แต่อย่างน้อยเรายังบอกตัวเองได้ว่าอยากหาความรู้แบบนี้ เพราะต้องการไปสู่ความดีบางอย่าง แต่เรื่องความดีคืออะไรผมไม่ไปมาหาพินาศนั้น รับรองเถียงกันไม่รู้จบ

กลับไปเรื่องเมื่อสักครู่นี้บอกว่า paradox กับนักมนุษยศาสตร์ในเชิงวิธีการมีความขัดแย้งอันนี้อยู่ ในเชิงจุดหมายกลับมีจุดหมายกว้างๆ มหาศาลร่วมกันอยู่ ที่พูดมานี้ไม่ใช่จะพูดว่านักมนุษยศาสตร์จะไม่ทะเลาะกัน ที่พูดมานี้เพื่อจะบอกว่านักมนุษยศาสตร์จึงทะเลาะกันอย่างยิ่ง เพราะมนุษยศาสตร์อยู่กับความกำกวม ผมคิดว่าถ้าวิชาทางมนุษยศาสตร์ไม่มีความกำกวมผมเลิกทำไปแล้ว เพราะมันไม่มีพื้นที่แห่งจินตนาการ ไม่มีที่ให้แก่วิธีการขัดแย้ง และถ้ามนุษย์เมื่อไรไม่มีทำให้เกิดความขัดแย้ง มนุษย์จะเป็น Utopia เร็วเกินไป จิตลนินทาเลย เพราะฉะนั้นในแง่นี้ ประเด็นของอาจารย์มาร์คที่บอกว่าภาษามนุษยศาสตร์ต้องพูดอะไรให้ชัด ชัดจนตระหนักว่าความกำกวมอยู่ตรงไหน หมายความว่าให้ชัดเท่าที่จะชัดได้ตามที่เราเข้าใจ โดยเฉพาะถึงจุดที่แก้ความกำกวมไม่ได้ เราใช้ภาษาอันนั้นเพื่อให้ความกำกวมถูกผลัดออกไปเรื่อยๆ ไปสู่ระดับต่อไป และวิธีการแก้ปัญหาคือการประสานอุดมคติ วิธีนี้จะแก้อุดมคติต่างกัน วิธีการแก้ปัญหามนุษยศาสตร์มีความต่างกันอยู่มาก มีสองวิธีที่ดูเหมือนคล้ายกันมาก อาจารย์มาร์คพูดถึงวิธีการประสานอุดมคติ ผมคิดว่ามีอีกวิธีที่ไม่เหมือนกัน และเอาเข้าจริงอันนี้อาจารย์มาร์คกับอาจารย์ชัยวัฒน์จะรู้ดีกว่าแน่ๆ วิธีแก้

ไขความขัดแย้ง คนเราจะประสานอุดมคติกันยังไงกับคนเราจะแก้ไขความขัดแย้งกันยังไง ไม่ใช่อย่างเดียวกันทีเดียว ผมว่ามนุษยศาสตร์ต้องเปิดที่ให้แก่ความขัดแย้ง คิดไม่ตรงกัน ทำลายกัน ได้ ไม่งั้นวิชามนุษยศาสตร์ไม่ไปไหน แต่ขณะเดียวกันเราต้องอยู่กับ spirit ว่าไม่ใช่ด้วยการประสานอุดมคติ หรือประสานได้ก็ดี แต่ถึงจุดที่ประสานกันไม่ได้จะอยู่ร่วมกันอย่างขัดแย้งกันได้อย่างไร

รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์

กิติใจที่มีคนถามว่าทำไมมาคุยในหัวข้อเหล่านี้ จริงๆ การตอบว่าทำไมจัดการประชุมอันนี้ หรือแบบนี้ ตอบได้อย่างน้อยสองแบบ แบบแรกคือ อยากเปิดเวทีวิจัย อยากให้คนรุ่นใหม่รุ่นเก่ามีโอกาสเสนอผลงาน อันนี้แบบหนึ่ง แต่สิ่งที่อยากจะพูดตอนนี้ไม่ใช่แบบนี้ เป็นแบบที่สอง ดิฉันคิดว่าตัวคำสำคัญอยู่ที่คำแรกของโปรแกรมคือ **ความจริง** กับคำแรกของช่วงสุดท้ายคือ **จินตนาการ** ดิฉันสนใจเรื่องความจริงทางมนุษยศาสตร์มานาน และมีข้อสังเกตเนื่องจากตัวเองเรียนมาทางปรัชญาว่า เวลาเราพูดเรื่องความจริง มักฝากไว้สองที่ คือ ฝากไว้ที่ข้อความ เช่น พูดความจริงหรือเปล่า หรือฝากไว้ที่โลกข้างนอกว่าเหตุเกิดขึ้นจริงในโลกหรือเปล่า แต่หลังๆ นี้ตัวเองมีความรู้สึกว่าความจริงต้องผูกพันกับคำอีกสองคำ ซึ่งสำคัญมาก คือคำว่า "เรื่องราว" หรือ story กับคำว่า "จินตนาการ" คือเวลาที่เรื่องราวเรื่องใดเรื่องหนึ่ง หรืออุดมการณ์ชุดหนึ่ง หรือความเชื่อแบบหนึ่งที่ถูกสถาปนาขึ้นแล้วสืบทอดมาต่อเนื่องยาวนาน ความเชื่อชุดนี้เป็นตัวกำหนดโลกแห่งความเป็นจริงไปด้วย และในโลกแห่งความเป็นจริงนั้น มีเรื่องราวบางอย่างที่คนในสังคมเข้าใจได้ หรือเข้าใจกัน ดิฉันเคยอ่านบันทึกของมิชชันนารีพวกคริสต์ที่ไปเมืองจีนคริสต์ศตวรรษที่ 19 พวกมิชชันนารีบันทึกและบันทึกกันว่าคนจีนก็ฉลาด แต่เรื่องหนึ่งที่สอนยากที่สุดคือคติเรื่องพระเจ้า ทำไมคนจีนถึงเข้าใจคตินี้ยากมาก แต่เชื่อหน่อยอันหนึ่งที่ดิฉันสะกิดใจมากกับประเด็นเรื่องความจริงกับประเด็นเรื่อง story หรือเรื่องราวก็คือ เมื่อมิถุนายนปี 97 ดิฉันนั่งดูโทรทัศน์ข่าวการคืนเกาะฮ่องกงให้กับจีน เดียวนี้มีรีโมทก็เปิดดูไปเรื่อยๆ ก็พบว่าในข่าวของ BBC ภาพที่เห็นเป็นภาพชุดเดียวกัน คือพิธีมอบเกาะ มีธงธง มีเจ้าชายชาร์ลส์ มีคนโน้นคนนี้มากล่าวสุนทรพจน์ แต่คำที่อธิบายภาพนี้น่าสนใจ ของ BBC จะเน้นประเด็นว่า อังกฤษได้มอบความรุ่งโรจน์ทางเศรษฐกิจแก่ฮ่องกง (deliver prosperity) ได้ทำให้ฮ่องกงซึ่งเป็นเมืองหลังเขา ริมทะเล ไม่มีอะไรเลย กลายเป็นศูนย์กลางการธนาคารและการค้าพาณิชย์แห่งโลก และเน้นประเด็นว่าอนาคตจะไม่แน่นอน ไม่รู้อนาคตทางเศรษฐกิจของฮ่องกงจะเป็นอย่างไร ในการสัมภาษณ์ มากาเร็ต แทตเชอร์ ท่านบอกว่า "We deliver prosperity, they did not." "they" ก็คือพวกเติ้งเสี่ยวผิงและคนอื่น เพราะฉะนั้นเรื่องราวที่ข้อเท็จจริงนั้นไปปรากฏในสื่อ BBC เป็นเรื่องหนึ่ง พอเปิดไป CNN ภาพชุดใกล้เคียงกันมาก แต่เรื่องราวที่ CNN ใส่ให้ก็คือเป็นการกลับสู่ *motherland* เน้นประเด็นเรื่อง independence เราอย่า

ลืมน่า 30 มิถุนายนนั้นเป็นเวลา 4 วันก่อนวันชาติอเมริกัน เพราะฉะนั้นสำหรับ CNN เรื่องการคืนเกาะฮ่องกงกลายเป็นอีกเรื่องหนึ่งไป บังเอิญดิฉันไปเจอเพื่อนทำวิจัยเกี่ยวกับจีน ถามเขาว่าในเมืองจีนมองเรื่องนี้ว่าอย่างไร เพื่อนบอกว่าสำหรับเมืองจีนเรื่องการคืนเกาะฮ่องกงเป็น *An end of national humiliation* เป็นจุดจบแห่งความอับอายสุดแห่งชาติ ดิฉันเลยมาถามว่า ถ้าอย่างนั้นข้อเท็จจริงชุดเดียวกัน ถูกจับใส่โครงเรื่องคนละโครง กลายเป็นว่าตัวเรื่องเป็นตัวกำหนดความจริงไปด้วย มันไม่ใช่แค่ถามว่าเรื่องนี้จริงหรือเปล่า แต่ความเป็นเรื่องนั้นเองมีผลต่อการคิด หรือการยอมรับ หรือแม้แต่การเข้าใจได้ว่าอะไรจริงไม่จริง ซึ่งดูเหมือนว่าสื่อมวลชนก็เข้าใจผู้ชมของตัวเองค่อนข้างดี ก็สร้างเรื่องที่คล้ายๆ ผู้ชมของตัวเองรับได้แล้วเข้าใจได้ทันที

เมื่อเรื่องราวสำคัญมาก ดิฉันว่าสำคัญมากสำหรับมนุษยศาสตร์ มนุษยศาสตร์ให้ความสำคัญกับ fact น้อยกว่าในทางวิทยาศาสตร์ ประเด็นคือว่าสำหรับมนุษยศาสตร์ข้อเท็จจริงไม่ใช่ไม่สำคัญ แต่อย่างที่อาจารย์เจตนาพูดเมื่อวานนี้ แต่สิ่งที่สำคัญกว่าอาจจะคือตัวเรื่องราว ฉะนั้นในหัวข้อสัมมนาต่างๆ เมื่อเข้านี้ ดิฉันไม่ได้ไปทุกอันแต่ได้อ่านบทความหมดทุกอันก่อนที่จะมีงานนี้ ดิฉันพบตัวอย่างเรื่องเล่าที่เล่า คงเล่าทุก session ไม่ได้ แต่อยากจะเน้นประเด็นเรื่องราวของชุมชนท้องถิ่นภาคใต้ ซึ่งสัมพันธ์กับรัฐมาตลอด 4-5 ทศวรรษที่ผ่านมา เรื่องราวของผ้าชิ้นที่ชาวบ้านทางภาคเหนือสร้างขึ้นเพื่อรักษาและเพื่อขายอัตลักษณ์บางอย่างให้กับกลไกของตลาด เรื่องราวภาพลักษณ์ของผู้หญิงเหนือ เรื่องราวเกี่ยวกับสังคมอเมริกันใน Star Wars เรื่องราวของคนไข้ใน session เรื่อง hermeneutics กับการวิจัยทางพยาบาล เรื่องราวของคนไข้ตอนนี้มีการมองว่าการเข้าใจวิธีที่คนไข้เล่าเรื่องเกี่ยวกับตัวเองมีผลโดยตรงต่อการเยียวยารักษา ไม่ใช่เป็นเพียงหลักฐานทางห้องแล็บ หรือมิติกายภาพของคนไข้เท่านั้น เพราะฉะนั้นดิฉันคิดว่าสิ่งเหล่านี้คือสิ่งที่มนุษยศาสตร์ช่วยในการเข้าถึงความจริงได้ นั่นคือประเด็นเรื่องความจริงกับ story หรือเรื่องราว

ส่วนที่สองคือความจริงกับจินตนาการ มีนักคิดบางคนอ้างถึงขนาดว่า ประเด็นเรื่องความจริงกับจินตนาการมี 2 ส่วน ส่วน 1 คือจินตนาการกับประเด็นเรื่องความเป็นปรนัย หรือ objectivity มีนักคิดบางคนคิดว่าแม้กระทั่งโลกแห่งกายภาพที่เราคิดว่าเป็นจริงด้วยตัวของมันเองไม่ขึ้นกับอคติความชอบไม่ชอบของเรา แม้กระทั่งการเข้าใจว่าโลกนั้นมีอยู่ ก็ยังขึ้นกับจินตนาการของเรา เช่นเราคิดว่าห้องนี้มีอยู่จริงใช่ไหม ไม่มีใครคิดว่าห้องนี้เป็นมายาใช่ไหม ส่วนหนึ่งที่เราคิดอย่างนี้ได้เพราะว่าเราเชื่อว่าเราจินตนาการได้ว่า เวลาเราออกไปจากห้องนี้ ห้องนี้ไม่หายวับไปกับตา หรือว่าเราเห็นสิ่งหนึ่งเพียงมุมเดียว แต่เราก็จินตนาการได้ว่าถ้าคนมองจากมุมอื่นๆ ก็จะเห็นสิ่งเดียวกันได้ถึงแม้จากมุมที่ต่างกัน เพราะฉะนั้นมีนักคิดอ้างถึงขนาดว่า **จินตนาการเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการบอกได้ว่าโลกนี้เป็นโลกที่มีภาวะปรนัยของโลกภายนอก** แต่ว่าอันนั้นเป็นด้านหนึ่ง อีกด้านหนึ่งที่ดิฉันสนใจมากกว่าคือ **จินตนาการสำคัญสำหรับชีวิตปลายเปิด** คือ เราจะทำตัวเราให้เป็นอะไร อย่างไร มันยังมีโอกาสที่ไม่ได้ถูกกำหนดโดยอดีตหรือโดยขนบจารีตโดย

สิ้นเชิง ดิฉันคิดว่าอาจารย์มารคพูดเมื่อวานนี้ว่า ในที่สุดแล้วประวัติศาสตร์เป็นความจริงเกี่ยวกับการเลือกวิธีที่เราจะอยู่ด้วยกัน ไม่ใช่ดูเพียงหลักฐานทางประวัติศาสตร์อย่างเดียว ถ้าอย่างนั้นจริง แปลว่าการพัฒนามวลมเกลลาจินตนาการซึ่งเป็นพื้นที่แห่งการเลือก ตัวจินตนาการนั้นต้องได้รับการพัฒนาผ่านเรื่องราวต่างๆ เช่นเรื่องยูโทเปีย **อยากจะให้การหายูโทเปียเป็นตัวอย่างหนึ่งของการพัฒนาจินตนาการเกี่ยวกับชีวิตและสังคมที่ดีขึ้นได้** ถ้าเราไม่ทำแบบนี้ ดิฉันคิดว่าวัฒนธรรมนิยมจารีตประเพณี จะเป็นตัวกำหนดความจริงที่เด่นชัดสมบูรณ์จนเกินไป ในสมัยหนึ่ง การทรมานนักโทษ ใส่ตะกร้อให้ข้างตะะ ถ้าเรายึดแต่ขนบจารีต เราจะหลุดจากสังคมแบบนั้นได้ซ้ำหรือไม่ได้ถ้าเราไม่คิดเกินเลยไปจากการยอมรับความถูกผิดในสมัยหนึ่งๆ หรือการเหยียดผิวในบางสมัย หรือการมีทาส เพราะฉะนั้น ดิฉันคิดว่าสิ่งเหล่านี้ **จินตนาการจึงสำคัญต่อการเปิดพื้นที่ในการเลือกที่เราจะเลือกอยู่ร่วมกันยังงให้ดีขึ้น** ด้วยเหตุนี้ ดิฉันจึงรู้สึกวามมนุษยศาสตร์เวลาพูดถึงความจริง หรือพูดกับคนในสาขาอื่นๆ มนุษยศาสตร์ซึ่งให้พื้นที่กับประเด็นเรื่อง story เรื่อง narrative หรือประเด็นเรื่องจินตนาการ ไม่ว่าจะเป็นวรรณกรรม ไม่ว่าจะเป็นประวัติศาสตร์ ไม่ว่าจะเป็นปรัชญา ไม่ว่าจะเป็นการศึกษา Utopia เลยรู้สึกว่าเรื่องนี้สำคัญต่อมนุษยศาสตร์

คำถามจากผู้เข้าร่วมประชุม

ผู้ร่วมประชุม: ดิฉัน อรวรรณ ปิลาธิโอวาท จากนิเทศศาสตร์ จุฬาฯ ฟังที่ อ. สุวรรณ พุดนำสนใจมาก โดยเฉพาะประเด็นเกี่ยวกับการที่สื่อต่างๆ บรรยายการคืนเกาะฮ่องกงให้กับประเทศจีน ทางนิเทศศาสตร์ ก็คงอย่างที่อาจารย์ว่า เรามี truth ที่มีตัว t ตัวเล็ก แล้วมี s หลายๆ ตัว สิ่งหนึ่งที่เราน่าสนใจมากๆ คือทฤษฎีที่เรียกว่า social constructivism ทฤษฎีนี้จะบอกว่าสื่อจะสร้างความจริงทั้งหลายให้คนดูตามทีสื่อปรารถนา อย่างอาจารย์บอกว่า BBC เขาเรียกว่าเป็นการคืนเกาะ มันก็เป็น social construction of reality บางคนเรียกว่า construction of social reality ให้กับคนดูชุดนั้น ซึ่งก็เข้าใจว่าจะเป็นชาวอังกฤษ เขาจะพอใจมากที่เขาได้ทำให้ฮ่องกงเจริญมาก พอถึงชุด CNN ซึ่งผู้ฟังเป็นสหรัฐฯ เขาจะบอกได้ว่า independence ที่เป็น reality อีกชุดหนึ่งซึ่งสร้างโดยสื่อ พอมาถึงคนจีนที่อาจารย์ถาม อันนี้เป็น humiliation ที่ถูกเปลี่ยนไปแล้ว นิเทศศาสตร์ที่ยุ่งเรื่องสื่ออยู่เรื่อยๆ เราก็จะมองเห็นว่าสื่อต่างๆ จะสร้าง reality ให้คนดูอยู่เสมอแล้วแต่สื่อจะนิยาม อันนี้เป็นธรรมดาмаก ขอขอบคุณค่ะ

อ.สุวรรณ: แต่จริงๆ สื่อทั้งหมดที่พูดมา สื่อ CNN BBC ก็เป็นสื่อที่ก้าวไปเกินกว่าชาวอังกฤษหรือชาวอเมริกันจริงๆ เขาก็ขายเรื่องเดียวกันให้กับโลกด้วย

ผู้ร่วมประชุม: ดิฉันเห็นด้วยกับประเด็นความสำคัญของการเล่าเรื่อง ว่าเป็นการสร้างความจริงขึ้นมาในระดับหนึ่ง แล้วก็เป็นความจริงที่มีการยอมรับอย่างมากมายด้วย แต่ที่ดิฉันอยากเสริมก็คือว่า ยังมีเรื่องอีกหลายเรื่องที่ไม่ได้ถูกเล่า และเรื่องที่ไม่ได้ถูกเล่าสำคัญว่า อาจจะมาก

กว่าเรื่องที่ถูกเล่ามากมาย ที่สำคัญเพราะว่าเป็นพื้นที่ที่ไม่เคยมีใครยอมรับ กลับมาที่มนุษยศาสตร์ว่าเกี่ยวข้องอย่างไร มนุษยศาสตร์ไม่ใช่แค่เล่าเรื่อง แต่มนุษยศาสตร์มีวิธีเล่าเรื่องที่ไม่ได้ถูกเล่าอยู่ในเรื่องนั้นด้วย แต่ว่าขึ้นอยู่กับว่าเราจะอ่านยังไง เราจะศึกษายังไง ถึงจะได้เข้าไปถึงเรื่องที่ไม่ได้ถูกเล่าผ่านการเล่าเรื่องนั้น

อ.สุวรรณ: ก็ค่อนข้างจะเห็นด้วย ว่าจริงๆ หลายเรื่องในทางมนุษยศาสตร์บางครั้งถูกวิจารณ์ว่าเป็นเรื่องของวัฒนธรรมชั้นสูง เป็นเรื่องของคลาสสิก แต่ว่าเดี๋ยวนี้ก็มีเรื่องมนุษยศาสตร์ขาย خوب แต่ว่าก็อาจจะยังไม่ถึงจุดที่อาจารย์อยากจะให้เห็น ซึ่งดิฉันก็เห็นด้วยโดยสิ้นเชิงว่าจะทำอย่างไรจะไปถึงข้างใน ฟังเสียงที่ซ่อนอยู่ หรือเสียงของเรื่องคนอื่นๆ ที่ไม่มีโอกาสที่จะมีผู้คนได้ยินมากนัก

ผู้ร่วมประชุม: ดิฉัน ศรวณีย์ สุขุมวาท จากคณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ สนใจประเด็นเรื่องเรื่องเล่า กำลังนึกถึงคำว่า fact กับ fiction ดิฉันคิดว่าหน้าที่หนึ่งของคนในคณะมนุษยศาสตร์ คือในการทำวิจัยอะไรต่างๆ เราจะได้ข้อมูลมากมายซึ่งผ่านการพิสูจน์อย่างมาเป็นระบบ ทำอย่างไรที่มนุษยศาสตร์จะทำงานกับศิลปิน หรือผู้ทำงานที่ใช้จินตนาการ คือคนเล่าเรื่อง เพราะฉะนั้นเห็นถึงความสำคัญของประเด็นที่เราพูดถึงเรื่องการเล่าเรื่องเล่าให้มีพลัง บางครั้งถ้าเราทำงานเชื่อมโยงกันได้ด้วยการใช้ข้อมูลที่มีอยู่ ส่งเสริมหรือสนับสนุนให้เกิดการเล่าเรื่องผ่านข้อมูลเหล่านี้ อาจจะเป็นการช่วยแก้ปัญหาได้ เช่น ในครั้งหนึ่งถ้าเรามองประวัติศาสตร์อเมริกัน เรื่อง *Uncle Tom's Cabin* ก่อให้เกิดกระแสที่รุนแรงมากทางด้านการเลิกทาส เพราะฉะนั้นในประเทศไทยเราเองที่กำลังมีเรื่องอย่างมากมายอย่างเช่น ปากมุล หรือว่าปักษ์ใต้ หรืออะไรต่างๆ ถ้ามีกระบวนการ fictionalize ซึ่งทำให้มีพลัง ดิฉันคิดว่าจะเป็นการทำงานระหว่างคนในสายมนุษยศาสตร์ได้ และข้อมูล การค้นหา และเรื่องราวที่เหมือนกับเป็นความจริงก็จะถูกส่งผ่านไปทำให้เปลี่ยนแปลงสังคมได้

อ.ธงชัย: ความอหังการของนักมนุษยศาสตร์คือคิดว่าตัวเองเล่าเรื่องแล้วเปลี่ยนโลกได้ พูดแบบนี้ไม่ได้ประชดนะครับ ผมพูดถึงความอหังการแง่ไหนแง่ดี คนอื่นเขาเปลี่ยนกันด้วยวิธีอื่น ของเราเปลี่ยนด้วยวิธีเล่าเรื่อง มีคนเคยถามผมเหมือนกันว่านักประวัติศาสตร์ทำอะไร ผมบอกว่าเล่าเรื่อง เขาถามจุดมุ่งหมายคืออะไร คือเล่าเรื่องให้ดี บางที่เขาถามว่าเขียนหนังสือขึ้นมาเรื่องหนึ่งเพื่ออะไร ความมุ่งหมายก็คือว่า หวังว่านี่จะเป็นเรื่องหนึ่งที่ดี จบ กำกวมมากเลย อาจารย์ แต่ว่านี่คือความไม่สามารถของมนุษยศาสตร์ และเป็นการเล่นตลกกว่าบางที่เราก็ตูได้แค่นี้เอง แต่ในความอหังการนี้ต้องอย่าลืมว่า เรื่องเล่าหลายๆ เรื่องเป็นเพียงพิธีกรรมเพื่อตอกย้ำเรื่องเล่าที่มีอยู่แล้วเช่นกัน ไม่ใช่ว่านักมนุษยศาสตร์ที่เล่าเรื่องกันเก่ง ไม่ใช่ว่าเรื่องเล่าทุกเรื่องเปลี่ยนโลก เรื่องเล่าหลายเรื่องคือการผลิตซ้ำโลกที่เป็นอยู่ แต่ว่าผมเห็นด้วยว่า เอาเข้าจริงอหังการร่วมกันของนักมนุษยศาสตร์หลายสาขา ก็คือ ทำตัวเป็นนักเล่าเรื่อง คำนี้บางทีโลกภายนอกของโลก

มนุษยศาสตร์อาจจะไม่เข้าใจ แต่ผมเห็นด้วยว่าในแง่นี้มีพลัง แต่ส่วนว่าพลังนี้เป็นพลังของพิธีกรรมแห่งการผลิตซ้ำหรือเป็นพลังแห่งการเปลี่ยนแปลงโลกยังเป็นอีกเรื่องหนึ่ง

อ.มารค: ผมดีใจที่เรื่องนี้อย่างน้อยก็ยกมาคุยกัน ต่อไปอาจจะคุยได้ แต่ผมคิดว่าเราต้องยอมรับว่า มันเป็นโรคของมนุษยศาสตร์ไทย ไม่ใช่ของโลกที่ต้องแก้ เอาเป็นปัญหาแล้วกัน ไม่ใช่ปัญหาของมนุษยศาสตร์ทั่วไป ปกติเป็นของแปลกถ้าต้องบอกว่าคราวนี้มนุษยศาสตร์น่าจะมาตั้งตัวเล่าเรื่องต่างๆ ที่ไม่ถูกเล่า เพราะว่าโดยธรรมชาติของมันเอง มันไม่มีศาสตร์ไหนหรือส่วนไหนของการค้นคว้าที่อ่อนไหวต่อความเจ็บปวดของคนได้เท่ามนุษยศาสตร์ เพราะฉะนั้นประวัติศาสตร์ในโลกถึงออกมาจากมนุษยศาสตร์ตลอด แต่ในเฉพาะในสังคมไทยไม่ค่อยออก เพราะฉะนั้นเป็นปัญหาของเราที่เราต้องคิดกันว่าทำไม ไม่ได้เป็นปัญหามนุษยศาสตร์สากล เพราะที่อื่นไม่ใช่อย่างนี้ ทั้งบทกวี เพลง ละคร เป็นอย่างนี้ทั่วไป ที่อื่นออกมาโดยธรรมชาติ ผมไม่ได้หมายถึงสังคมไทยสังคมเดียวแต่สังคมที่คล้ายสังคมไทยอาจจะมี ผมว่าเป็นปัญหาเฉพาะที่ต้องแก้กัน

ผู้ร่วมประชุม: จากที่ฟังมา แท้จริงแล้วการเล่าเรื่องที่มีทั้งจริงและปลอม แล้วเราจะมีวิธีควบคุมความจริงอย่างไรในโลกของความเป็นจริงในยุคปัจจุบัน และก็โยงมาสู่การวิจัยทางมนุษยศาสตร์

อ.สุวรรณ: ปัญหาคือเราต้องรู้ตัวว่าความจริงเท่าที่เราหาได้ถูกควบคุม และมีสำนึกอย่างที่ว่าอาจารย์เจตนาว่า คือสำนึกในความถูกต้องด้วยที่เป็นตัวชี้ นำ เป็นตัวชี้ นำจินตนาการ ไม่งั้นก็กลายเป็นเข้ารกเข้าพงหรือเพ้อฝันได้ แต่คงไม่ใช่ไปควบคุมความจริง แต่ความจริงเท่าที่เราหาได้หรือเท่าที่เราเข้าใจได้ ถูกควบคุมโดยความเชื่อบางชุดที่ถูกยกเป็นอุดมการณ์ ปัญหามันกลับกัน

ในนามของคณะผู้จัด ขอขอบคุณท่านผู้เข้าร่วมประชุมทุกท่าน ขอขอบคุณอาจารย์ ดร.สุภัทวดี อมาตยกุล ที่ช่วยมาตลอด คุณพรเทพ สหชัยรุ่งเรือง และทีมงานคนอื่นๆ ขอขอบพระคุณทุกท่านค่ะ

คณิต-วิทย์ ในประวัติศาสตร์ความรู้

ศุภวิทย์ ถาวรบุตร*

บทคัดย่อ

วิถีชีวิตในสังคมปัจจุบันมีหลายกิจกรรมที่แฝงไว้ด้วยการใช้คณิตศาสตร์ซึ่งสะท้อนถึงความเชื่อของมนุษย์ว่าคณิตศาสตร์สามารถประยุกต์ใช้ได้กับเรื่องราวต่างๆ ได้อย่างถูกต้องและแน่นอน ทั้งนี้ ในประวัติศาสตร์ของมนุษย์ได้มีการนำความรู้ทางคณิตศาสตร์มาใช้อย่างหลากหลายตั้งแต่โบราณกาลแล้ว แต่จุดเปลี่ยนครั้งสำคัญคือการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ในโลกตะวันตกช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 16 - 17 ซึ่งความคิดความเข้าใจต่อโลกและเอกภพของสังคมตะวันตกเกิดความก้าวหน้าครั้งยิ่งใหญ่

ในช่วงเวลาดังกล่าว คณิตศาสตร์สาขาเรขาคณิตวิเคราะห์ได้ถือกำเนิดขึ้นและเป็นเครื่องมือหนึ่งที่ช่วยให้นักคิดคนสำคัญของโลกตะวันตกค้นพบข้อเท็จจริงเกี่ยวกับธรรมชาติและอธิบายปรากฏการณ์เหล่านั้นได้อย่างแจ่มชัด บทความนี้จะกล่าวถึงรายละเอียดในกระบวนการดังกล่าวเพื่อชี้ให้เห็นว่าอิทธิพลของการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ส่งผลให้เกิดความพยายามหากรอบทฤษฎีที่สามารถครอบคลุมสรรพสิ่งต่างๆ ตามแบบวิทยาศาสตร์ รวมทั้งเกิดความเชื่อที่ว่าสมการทางคณิตศาสตร์สามารถบรรจุแบบแผนของธรรมชาติหรือ "ความจริง" ไว้ได้ แม้จะเป็นเพียงสมการสั้นๆ ก็ตาม ในที่นี้จึงใช้รายละเอียดจากผลงานทางความคิดของนักคิดคนสำคัญ 4 ท่าน ประกอบด้วย นิโคลัส โคเปอร์นิคัส โจฮันเนส เคปเลอร์ กาลิเลโอ กาลิเลอี และไอแซค นิวตัน ซึ่งล้วนมีบทบาทที่นำสนในการปฏิวัติวิทยาศาสตร์และเป็นผู้ชี้ให้เห็นความเชื่อมโยงและสอดคล้องระหว่างธรรมชาติกับคณิตศาสตร์

ผลของการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ไม่เพียงแต่เปลี่ยนแนวทางการศึกษาธรรมชาติไปสู่วิธีการทางวิทยาศาสตร์แผนใหม่ อันได้แก่ การสังเกตและทดลอง แต่ยังมีผลลึกลับถึงความเชื่อเรื่องโลกเป็นศูนย์กลางเอกภพและความเข้าใจผิดเรื่องความสมบูรณ์แบบของฟากฟ้าเบื้องบน ที่สำคัญคือการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ช่วยเสริมสร้างความเชื่อมั่นต่อศักยภาพทางความคิดของมนุษย์ในแง่ของการใช้ "เหตุผล" เพื่อเข้าถึงสัจธรรมของธรรมชาติ ข้อพิพาทนี้ได้ใช้เป็นประเด็นรองรับแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติและความเท่าเทียมจนนำไปสู่ทฤษฎีปรัชญาการเมืองต่างๆ ในสมัย Enlightenment และมีผลอย่างยิ่งต่อประวัติศาสตร์ตะวันตก ภายใต้กระบวนการนี้ คณิตศาสตร์

* บทความนี้ดัดแปลงจากสารนิพนธ์เรื่อง "เรขาคณิตวิเคราะห์ : ฤกษ์แจเผยวิถีแห่งฟากฟ้า (จากโคเปอร์นิคัส ถึงนิวตัน) ค.ศ.1543-1687" สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ พ.ศ. 2547 และขอขอบพระคุณ อ.อาทิตย์ สุขพานิช สำหรับแนวความคิดในการดัดแปลงเนื้อหาครั้งนี้

** เจ้าหน้าที่การทูต 4 กรมเอเชียใต้ ตะวันออกกลาง และแอฟริกา กระทรวงการต่างประเทศ

กลายเป็นสิ่งประดิษฐ์ที่ช่วยในการถ่ายทอดความคิดให้ปรากฏได้เป็นรูปธรรม จนเป็นที่นิยมใน ศาสตร์สาขาอื่นๆ ด้วยในเวลาต่อมา

Abstract

Many of our present activities are based on mathematical knowledge which reflects human's belief in applying mathematics to the world with an aim to reach certainty and accuracy. In history, human beings have always used mathematics to serve their lives and to answer their curiosity, but the Scientific Revolution during the 16th – 17th century was a significant turning point in that this event had led the Western World to a remarkable progress in understanding the world and the universe.

During that period, a branch of mathematics called Analytic Geometry was created and was a tool to assist some great thinkers in the Western World to discover the truth about nature and clearly described natural phenomena. This study aims to examine the said process and identify the influence of the Scientific Revolution. Its influence pushed people to find or create a theory that can cover all matters like scientific model and also formed the idea that mathematical equation can contain the "truth" or the pattern of nature even it was just a short equation. Thus, the details from the works of 4 great thinkers - Nicholas Copernicus, Johannes Kepler, Galileo Galilei, and Isaac Newton - can be studied as they had played significant roles in the Scientific Revolution. Their works also indicate and intimate relationship between nature and mathematics.

The Scientific Revolution not only changed the means to study nature to the new scientific method – observation and experiment, but also defeated the old geocentric paradigm and the mistaken belief in the perfection of Heavenly Kingdom. Moreover, it gave rise to a higher level of confidence in using human "Reason" to understand the truth of nature while, at the same time, this confidence also supported the idea of rights and equality which led to many theories of political philosophy in the Age of Enlightenment and has greatly effected the history of the western world.

Furthermore, Analytic Geometry has increased accuracy in recording, describing, and analyzing the pattern of information both from an observation of nature and from experimentation. This process has led to a neglect of the old paradigm. This

branch of Mathematics is an innovation that can transform ideas to concreteness in the form of graphic demonstration. It has been widely used in many areas of the Sciences.

บทนำ

ในระบบการศึกษาในประเทศไทยเรานั้น นับแต่เริ่มต้น เยาวชนเป็นฝ่ายที่ไม่ต้องเลือกวิชาเรียนหรืออีกนัยหนึ่งถูกกำหนดให้เรียนภายใต้หลักสูตรที่ผ่านการกลั่นกรองแล้วโดยผู้ใหญ่ แม้ผู้เขียนเองจะจดจำความรู้สึกของการได้เลือกแผนการเรียนครั้งแรกในชีวิตได้เพียงเลือนลาง แต่ที่จำได้ค่อนข้างแม่นยำก็คือความรู้สึกที่ว่า การเลือกครั้งนั้นเป็นเรื่องใหญ่มากสำหรับวัยขณะนั้นและเป็นโอกาสจะได้เลือกแผนการเรียนตามความสนใจ เป็นการขึ้นสู่ชั้นมัธยมปลายโดยได้เลือกเรียน "สายวิทย์" หรือ "สายศิลป์" บางคนต้องมองไกลไปถึงขั้นว่าจะเรียนสาขาใดต่อในมหาวิทยาลัย และจะเลือกแผนการเรียนให้สอดคล้องกันอย่างไร

สำหรับคนที่เลยช่วงเวลานั้นมาแล้ว อาจลืมนึกไปว่าปรากฏการณ์นี้ยังคงเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องทุกปี และเกิดกับเยาวชนรุ่นแล้วรุ่นเล่าจนนับไม่ถ้วน

การเลือกแผนการเรียนนี้สัมพันธ์กับการเรียนต่อในระดับที่สูงขึ้นอย่างแนบแน่น เพราะบางสาขาที่โน้มเอียงไปทางวิทยาศาสตร์ไม่เปิดโอกาสให้นักเรียนสายศิลป์สอบ หากไม่ได้เรียนพื้นฐานด้านการคำนวณหรือวิทยาศาสตร์มาจากระดับมัธยมปลาย เหตุการณ์ลักษณะ "สายวิทย์กลับใจ" จึงเกิดขึ้นได้ง่ายกว่า เพราะเมื่อนักเรียนสายวิทย์ค้นพบตนเองว่าไม่ชอบในสิ่งที่เรียนก็จะหันมาหาวิชาสังคมศาสตร์หรือมนุษยศาสตร์ได้ไม่ยาก

ภายใต้การแบ่งแยกนี้ รวบรวมว่านักเรียนสายวิทย์สามารถหันไปเป็น "ศิลปิน" เมื่อไรก็ได้ ขณะที่นักเรียนสายศิลป์ต้องเจอกับช่องทางที่ตีบตันกว่าและดูเหมือนยากที่จะกลับใจ

ด้วยวัฏจักรการเลือกนี้ คำกล่าวทำนองที่ว่าต้องเลือกสายศิลป์เพื่อหนีวิชาคณิตศาสตร์ เป็นสิ่งที่ปรากฏให้เห็นได้แม้จนปัจจุบัน จนแทบเป็นที่ยอมรับโดยปริยายว่าคณิตศาสตร์คือเครื่องวัดว่าควรเลือกสายวิทย์หรือสายศิลป์มากกว่ากัน และเท่ากับยอมรับไปด้วยเช่นกันว่าสามารถจำแนกมนุษย์ออกเป็นสองแนวโน้ม คือ พวกที่ถนัดการคำนวณอย่างมีเหตุผล (ตรรกะ = สมอชิกซ้าย) กับพวกที่รักในศิลปะหรือภาษา มีแนวโน้มเป็นศิลปิน (จินตนาการ = สมอชิกขวา)

โลกทัศน์ดังกล่าวครอบงำสังคมไทยอยู่อย่างมั่นคง แทบไม่มีการตั้งคำถามอย่างจริงจังว่าการจำแนกมนุษย์เป็นสองพวกใหญ่ๆ นี้เป็นสิ่งที่ถูกต้องเพียงใด และหากกระบวนกาแบ่งแยกนี้เป็นไปตาม "ธรรมชาติ" ของมนุษย์ที่มีความถนัดต่างกันแล้ว ก็เป็นที่น่าสงสัยและน่าทดลอง จินตนาการดูว่าในห้วงเวลาที่คณิตศาสตร์ยังไม่ถูกสถาปนาให้เป็น "ศาสตร์" สาขาหนึ่งดังเช่นปัจจุบัน มีการใช้ความรู้สาขาใดๆ มาแบ่งแยกผู้เรียนในลักษณะนี้หรือไม่ และเป้าหมายทางการศึกษาในสมัยโบราณมีความแตกต่างจากปัจจุบันมากน้อยเพียงใด รวมทั้งคณิตศาสตร์ได้เริ่มก้าว

ขึ้นมาเป็นปัจจัยสำคัญในการบ่งชี้ความถนัดของมนุษย์ จนทำให้สังคมการเรียนรู้ปรากฏโฉมหน้าดังที่เป็นอยู่ในปัจจุบันตั้งแต่เมื่อไร

บทความชิ้นนี้พยายามตอบคำถามที่กล่าวมาเหล่านี้ โดยอาศัยการศึกษาประวัติศาสตร์ของสังคมตะวันตกตั้งแต่โบราณจนถึงช่วงเปลี่ยนผ่านสู่การเป็นสังคมสมัยใหม่ภายหลังการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ เพื่อวิเคราะห์ที่มาของโลกทัศน์แบบ “สายวิทย์-สายศิลป์” ตลอดจนที่มาของความเชื่อมั่นในพลังของคณิตศาสตร์ซึ่งสังคมไทยห่างเหินจากการตรวจสอบประเด็นนี้เป็นเวลานาน แต่กลับเป็นมุมมองซึ่งเป็นที่ยอมรับกันทั่วไปแม้จนปัจจุบัน

จารีตความคิดในโลกตะวันตกโบราณ

แน่นอนว่ามีการใช้คณิตศาสตร์กับเรื่องราวรอบตัวมนุษย์มาแต่โบราณ เช่น ในการกำหนดปฏิทิน ในการค้าขาย ฯลฯ แต่ในประวัติศาสตร์ตะวันตก คณิตศาสตร์หาได้มีสถานะเป็นศาสตร์แขนงหนึ่งอย่างเป็นเอกเทศมาตั้งแต่ต้น หากแต่รวมอยู่กับกระบวนการสร้างความเข้าใจความเป็นไปของธรรมชาติ ความเป็นมาซึ่งผลต่อสถานะทางสังคมของคณิตศาสตร์อย่างสำคัญ

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

ในขั้นต้น เราอาจเห็นได้ว่า ข้อแตกต่างประการหนึ่งระหว่างมนุษย์กับสิ่งมีชีวิตอื่นคือ นอกจากการดำรงชีพแล้วมนุษย์ยังพยายามทำความเข้าใจกับโลกและปรากฏการณ์ธรรมชาติ ในแทบทุกอารยธรรมจึงปรากฏ คำบอกเล่า ตำรา หรือคำสั่งสอน ในลักษณะที่อธิบายความเป็นมาและเป็นไปของโลก เพื่อตอบมนุษย์ว่าทำไมมนุษย์จึงเห็นสรรพสิ่งปรากฏต่อสายตาดังที่มันเป็นอยู่ เช่น คำอธิบายเชิงพุทธว่าสรรพสิ่งอยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์ ฮินดูอธิบายด้วยระบบเทวะ อิทธิพลของเทพเจ้ากรีกต่อโลกมนุษย์ กำเนิดโลกตามนิทานของจีน ฯลฯ

โลกตะวันตกเองก็มีการสั่งสมความเข้าใจเรื่องความเป็นไปของโลก ธรรมชาติ และสรรพสิ่ง เช่นกัน กล่าวคือ นับแต่สมัยกรีกโบราณจนถึงช่วงก่อนการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ โลกตะวันตกมีแนวความคิดที่พยายามสร้างคำอธิบายให้เข้าถึงธรรมชาติในลักษณะการเปิดเผยความจริง พยายามสำรวจและเข้าใจปรากฏการณ์ทางธรรมชาติอยู่อย่างน้อย 3 จารีตความคิด โดยข้อแตกต่างสำคัญระหว่าง 3 จารีตนี้คือ บางจารีตเชื่อว่าการเข้าถึงความจริงของธรรมชาติจำเป็นต้องอาศัยคณิตศาสตร์ ขณะที่บางจารีตเห็นว่าผู้ที่หมกมุ่นจะใช้คณิตศาสตร์เพื่อเข้าถึงธรรมชาติกำลังเดินบนทางที่ผิด การพยายามทำความเข้าใจกับจารีตความคิดเหล่านี้จะช่วยเพิ่มความเข้าใจโลกทัศน์ของตะวันตกโบราณและผลเกี่ยวโยงที่มุมมองเหล่านั้นมีต่อประวัติศาสตร์ จารีตความคิดทั้งสามประกอบด้วย

จารีตชีวภาพ (Organic Tradition)

แนวทางของจารีตชีวภาพ คือ เน้นความเป็นเหตุผลตามวิธีทางตรรกวิทยา ใช้ตรรกะในการจำแนกแยกแยะสรรพสิ่งต่างๆ แล้วจัดหมวดหมู่ (classification) โดยเทียบเคียงตามลักษณะที่คล้ายคลึงกันใกล้เคียงกับวิชาชีววิทยาในปัจจุบัน แนวทางนี้สามารถย้อนไปถึงอริสโตเติล (Aristotle) ซึ่งเป็นต้นกำเนิดของวิธีการศึกษาระบบชาติในรูปแบบนี้ ผลงานสมัยกรีกที่มีชื่อเสียงและถูกจัดว่าอยู่ภายใต้อิทธิพลจารีตนี้ได้แก่ การศึกษากายวิภาคของกาเลน (Galen) และการศึกษาดาราศาสตร์ของปโตเลมี (Ptolemy)

วิธีได้มาซึ่งข้อมูลของจารีตชีวภาพ คือ การสังเกต ด้วยเหตุนี้ ผลงานของชาวกรีกทั้งสามที่กล่าวมาจึงแสดงถึงการอดทนเก็บข้อมูลอย่างยาวนานทำให้มีข้อมูลเชิงประจักษ์ (empirical data) จำนวนมาก เช่น แผนที่ดวงดาว (star chart) ของปโตเลมี ซึ่งถือว่าเป็นแผนที่ที่ให้รายละเอียดดีที่สุดในโลกตะวันตกโบราณ อย่างไรก็ตาม สถานะของจารีตความคิดนี้เป็นมากกว่าแหล่งรวบรวมข้อมูลจำนวนมากหาศาลที่ได้จากการสังเกตสังก เพราะภายใต้กระบวนการเก็บรวบรวมความรู้นั้น จารีตชีวภาพได้สร้างระบบปรัชญาของตนขึ้นมาด้วย นั่นคือปรัชญาการมองโลกว่า โลกมีการเติบโตและเสื่อมสลาย ทุกสรรพสิ่งกำเนิดขึ้นโดยมีศักยภาพ (potentiality) หรือเป้าหมาย (purpose) ในตัวและจะเติบโตพัฒนาไปสู่เป้าหมายสุดท้าย (final cause) เช่น การเติบโตของมนุษย์ สัตว์ และพืช ด้วยพื้นฐานเช่นนี้จึงเลี่ยงไม่ได้ที่จารีตชีวภาพต้องศึกษาจากสิ่งมีชีวิต¹

จารีตชีวภาพมักใช้คำว่า "เป็นธรรมชาติ (natural)" และ "ไม่เป็นธรรมชาติ (unnatural)" กับสรรพสิ่งซึ่งไม่ใช่สิ่งมีชีวิตและปรากฏการณ์ต่างๆ รวมถึงการเคลื่อนที่ เช่น ก้อนหินดังตกสู่พื้นเป็นธรรมชาติ แต่การเคลื่อนที่วิถีโค้ง (projectile) ไม่เป็นธรรมชาติ ทั้งนี้ เพราะจารีตนี้มีพื้นฐานความคิดว่าธาตุทั้ง 4 จะเคลื่อนที่เข้าหาต้นกำเนิดอันเป็นที่อยู่ตามธรรมชาติของมัน ธาตุหนัก 2 ชนิด คือ ธาตุดินและน้ำจึงตกและไหลลงจากที่สูงสู่พื้นโลกและผืนน้ำ เพื่อแสวงหาที่อยู่ตามธรรมชาติ ในทางกลับกัน ธาตุเบาอย่างธาตุไฟจึงลอยขึ้นหาดวงอาทิตย์อันเป็นแหล่งกำเนิดของไฟและความร้อน และธาตุลมเคลื่อนไหวโดยไม่ตกสู่พื้นเพราะที่อยู่ตามธรรมชาติของมันคือชั้นบรรยากาศ วิธีอธิบายแบบนี้ นับเป็นคำอธิบายที่ฟังดูเข้าใจง่าย สอดคล้องกับภาพที่ปรากฏต่อสายตา ในคำอธิบายที่ถูกสร้างขึ้นนี้มีระบบตรรกะรองรับในตัวของมันเองคือตรรกะที่ว่าด้วยการแสวงหาที่อยู่ตามธรรมชาติอันเป็นคำอธิบายที่ฟังดูเรียบง่าย (simple) ไม่ขัดกับความรู้สึกของคนทั่วไป จุดได้เปรียบจึงอยู่ที่การเปรียบเทียบอันสอดคล้องกับความรับรู้ของมนุษย์จนน่าเชื่อถือว่าถูกต้อง

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

ต่อมาอิทธิพลของศาสนาคริสต์แพร่ขยายในโลกตะวันตกช่วงยุคกลางแล้วเกิดการรื้อฟื้นองค์ความรู้ของกรีกขึ้นมาด้วยภายหลัง ความคิดตามแบบจารีตชีวภาพจัดเป็นกระแสความคิดหลักและถูกนำมาผสมผสานกับความคิดแบบคริสต์ศาสนา กลุ่มนักคิดที่พยายามผสมผสานแนวคิดทั้งสองนี้ไว้ด้วยกันเรียกกันภายหลังว่าสาย Scholastic ทั้งยังมีการนำเรื่องเป้าหมายมาเสริมบทบาทของพระเจ้าที่มีต่อธรรมชาติว่า การดำเนินไปของสรรพสิ่งในจักรวาลที่พัฒนาไปสู่เป้าหมายของตนเป็นความประสงค์ของพระเจ้า พระเจ้าสร้างสรรพสิ่งโดยบรรจุเป้าหมายไว้แล้วจักรวาลจึงเป็นไปตามที่พระเจ้าวางแผนไว้ เช่น การเติบโตของพืชจากเมล็ดเป็นต้นไม่คือการเปลี่ยนแปลงตามเป้าหมายที่ถูกกำหนดมา

ความพยายามรวมแนวทางคำสอนเรื่องศรัทธาแบบคริสต์ศาสนาไว้ ซึ่งเป็นลักษณะเฉพาะของสาย Scholastic บรรลุจุดสูงสุดเมื่อนักบุญโทมัส อควินัส (Saint Thomas Aquinas) ได้รวมแหล่งข้อมูลที่ยิ่งใหญ่สองแหล่งเข้าด้วยกันอย่างเป็นระบบคือ **พระคัมภีร์ไบเบิล** (The Bible) กับงานเขียนและปรัชญาสายอริสโตเติล จนเป็นที่มาของคัมภีร์ตะวันตกชื่อ **องค์รวมแห่งเทวศาสตร์** (*Summa Theologica*) งานของอควินัส คือการนำวิธีจัดจำแนกแบบจารีตชีวภาพ และสายอริสโตเติล มาใช้ร่วมกับความเชื่อทางศาสนา ซึ่งเท่ากับการนำแนวทางการอธิบายโลกที่ทรงอิทธิพลที่สุดสองแนวมาเสริมกันและกัน ทำให้ศรัทธาความเชื่อแบบศาสนาได้รับการจัดเป็นองค์ความรู้ที่มีระบบ ภายใต้วิธีจัดจำแนกแยกแยะและให้เหตุผลที่เรียบง่ายตามจารีตชีวภาพ จนกลายเป็นแนวความคิดที่ยอมรับกันอย่างกว้างขวางที่สุดและกลายเป็น ภูมิปัญญากระแสหลักของโลกตะวันตก

จารีตไสยเวท (Magical Tradition)

จารีตไสยเวทเป็นจารีตทางความคิดที่เก่าแก่และลึกซึ้งที่สุด มีแนวทางการทำความเข้าใจโลกโดยอาศัยคณิตศาสตร์ เพราะโดยพื้นฐานจารีตนี้จะมองว่าสรรพสิ่งที่พบเห็นบนโลกนั้นไม่สมบูรณ์ แต่บิดเบี้ยวไปจากความสมบูรณ์ที่แท้จริงอันเป็นสิ่งที่อยู่เหนือโลกขึ้นไป จึงสนใจศึกษาคณิตศาสตร์โดยถือว่าการศึกษาคณิตศาสตร์จะช่วยให้เข้าถึงความเที่ยงแท้แน่นอนรวมถึงสร้างคำอธิบายที่ถูกต้องเกี่ยวกับโลกและสรรพสิ่งได้

ที่มาของสายความคิดนี้กล่าวกันว่าย้อนไปได้ถึงสมัยอียิปต์ซึ่งมีบุคคลชื่อ Hermes Trismegistus ได้เผยแพร่งานทางความคิดของตนไว้จำนวนหนึ่ง เป็นที่มาของการเรียกงานเขียนในสายนี้ว่า Hermetic Tradition หลังกรุงคอนสแตนติโนเปิล (Constantinople) ถูกตีแตกในปี ค.ศ. 1453 งานกลุ่มนี้แพร่หลายมาถึงโลกตะวันตกแล้วได้รับการแปลเผยแพร่อีกครั้ง งานเขียนกลุ่ม Hermetic มีมุมมองว่า ความลับของจักรวาลถูกเขียนขึ้นโดยพระเจ้าด้วยภาษาคณิตศาสตร์ ส่งผลให้โลกเต็มไปด้วยพลังลึกลับ การเปิดเผยความลับของโลกจะทำได้โดยกลุ่มคนไม่มากนักที่

ได้รับเลือกแล้วว่าจะสามารถศึกษาเข้าใจปรากฏการณ์ธรรมชาติอย่างลึกซึ้งมิใช่เพียงผิวเผิน² ความเชื่อที่ถูกปลูกฝังไว้นี้ส่งผลให้จารีตไสยเวท ค่อนข้างปิดตัวเอง คนภายนอกจะมองว่าคนพวกนี้ลึกลับเพราะนอกจากปรัชญาพื้นฐานที่เชื่อว่าปรากฏการณ์ธรรมชาติมีพลังลึกลับกำกับอยู่ซึ่งต้องอาศัยคณิตศาสตร์ในการทำความเข้าใจแล้ว คนทั่วไปที่อยู่ร่วมสมัยยังไม่มีโอกาสที่จะศึกษาคณิตศาสตร์อย่างลึกซึ้งเท่าบรรดาผู้ศรัทธาในจารีตสายนี้ด้วย

บุคคลสำคัญในจารีตไสยเวทในสมัยกรีก ได้แก่ ปิทาโกรัส (Pythagoras) ผู้สนใจศึกษาความสัมพันธ์ของตัวเลขทางคณิตศาสตร์กับธรรมชาติ ทั้งนี้ เป็นผลจากความเชื่อหลักที่ว่าสรรพสิ่งพยายามบรรลุความสมบูรณ์แบบและความสมบูรณ์แบบนี้สามารถใช้คณิตศาสตร์ช่วยประเมินวัดและทำความเข้าใจได้ จนเป็นที่มาของการหา “สัดส่วนทองคำ” (Golden Ratio หรือ Golden Section) โดยสาวกของ Pythagoras หรือเรียกกันว่าพวก Pythagorean School ทั้งยังเชื่อว่า ค่าสัดส่วนทองคำเป็นต้นแบบของความงดงาม และสะท้อนให้เห็นความคงที่เที่ยงแท้ว่ามีอยู่ แม้จะมองไม่เห็นแต่สามารถสืบค้นโดยวิธีที่ต่างกัน

เพลโต (Plato) ซึ่งถือเป็นนักปราชญ์สำคัญของจารีตไสยเวทอีกคนหนึ่งเสนอว่า มีสิ่งที่เรียกว่า “แบบ” (Form) เป็นต้นแบบของความสมบูรณ์แต่อยู่เหนือธรรมชาติจับต้องไม่ได้ และด้วยความประณีตละเอียดอ่อนที่เกินกว่ามนุษย์จะรับรู้ได้ง่ายๆ จึงต้องพยายามหาวิธีสื่อเข้าถึงความเหนือธรรมชาตินี้ ซึ่งจารีตไสยเวทมองว่าเครื่องมือที่จะช่วยให้เข้าถึงคือคณิตศาสตร์นั่นเอง ดังปรากฏในตัวอย่างการใช้คณิตศาสตร์เพื่อศึกษาความลึกลับที่แฝงอยู่ในธรรมชาติ จารีตนี้ยังเชื่อว่าทุกสิ่งทุกอย่างมีตัวเลขกำกับอยู่แล้วนำตัวเลขเหล่านั้นมาคำนวณทางคณิตศาสตร์หาสัดส่วนที่สอดคล้องกับความสมบูรณ์แบบได้ เช่น การอธิบายว่ารูปร่างหน้าตามนุษย์แตกต่างกันเพราะต่างคนต่างบิดเบี้ยวไปจากรูปแบบที่สมบูรณ์ที่สุดที่มีอยู่เพียงแบบเดียว ซึ่งสามารถใช้เลขคณิตหรือภาพเรขาคณิตมาอธิบายว่า หน้าตาที่ถูกต้องที่สุดตามสัดส่วนจะต้องมีความกว้างความยาววัดได้เท่าไร เป็นต้น

เพลโตสืบทอดจารีตความคิดนี้ภายหลัง Pythagoras เพลโตมีแนวทางที่เปิดเผยขึ้นบ้างเมื่อเทียบกับสมัยของ Pythagoras โดยเขาได้เปิดสำนักเพื่อเผยแพร่วิचार แต่ก็ยังคงมีข้อบ่งชี้เกี่ยวกับความรู้ทางคณิตศาสตร์ เช่น ต้องรู้เรขาคณิตเพราะจำเป็นต่อการถ่ายทอดคำสอน ผลผลิตทางความคิดของสำนักจึงยังมุ่งจำกัดให้อยู่ในวงแคบของผู้ได้รับการคัดเลือกแล้วเท่านั้น

จารีตไสยเวทยังถือว่า Pythagoras เป็นต้นแบบของนักคณิตศาสตร์ที่ค้นหาความลึกลับของตัวเลขต่างๆ เพราะเห็นว่าคณิตศาสตร์คือกุญแจที่จะเข้าถึงสัจธรรมอันเที่ยงแท้หรือพลังใดก็ตามที่กำหนดความเป็นไปของธรรมชาติเอาไว้แต่สิ่งเหล่านี้ซ่อนอยู่ในความรับรู้ระดับปกติของ

² เพิ่งอ้าง, หน้า 37.

มนุษย์ อีกทั้งในสมัย Renaissance มีการเชื่อกันอย่างจริงจังว่า สรรพสิ่งบนฟากฟ้า (celestial bodies) เช่น ดวงดาว มีอิทธิพลต่อเรื่องราวบนโลก และการจะศึกษาดวงดาวก็อาศัยตัวเลขและคณิตศาสตร์มาช่วยคำนวณหาความเชื่อมโยงเพื่อเพิ่มความเข้าใจได้เช่นกัน

เห็นได้ว่า จาริตไสยเวทมีพื้นฐานต่างไปจากจาริตชีวภาพ กล่าวคือ ไม่ได้มุ่งรวบรวมข้อมูลจากการสังเกตสรรพชีวิตแต่เชื่อว่าเบื้องหลังของธรรมชาติมีพลังสูงส่งที่ละเอียดอ่อนเหนือความรับรู้คอยควบคุมให้สรรพสิ่งแสดงออกดังที่ปรากฏให้เห็น ถ้าอยากทราบเบื้องหลังนี้จะต้องใช้คณิตศาสตร์ในการเข้าถึงเพราะเหตุว่าทุกสิ่งมีตัวเลขกำกับอยู่ หากสืบค้นตัวเลขออกมาย่อมนำมาช่วยเข้าใจรูปแบบความสัมพันธ์หรือความเที่ยงแท้ได้ จาริตไสยเวทจึงไม่เน้นการสังเกตข้อมูลในวงกว้าง แต่หมกมุ่นกับการคิดคำนวณเพื่อเข้าถึงความสมบูรณ์แบบโดยเชื่อว่าความสมบูรณ์แบบคือเป้าหมายที่สรรพสิ่งต่างๆ พยายามจะเป็น

จาริตจักรกล (Mechanistic Tradition)

ความเชื่อพื้นฐานของจาริตนี้ มองว่าธรรมชาติเป็นเครื่องจักรขนาดใหญ่ สรรพสิ่งซึ่งรวมถึงสิ่งมีชีวิตทั้งหลายก็มีพื้นฐานการทำงานแบบเครื่องจักร จักรวาลจึงเต็มไปด้วยเครื่องจักรใหญ่เล็กมากมาย สำนักความคิดนี้มุ่งจะหากฎเกณฑ์ ผล และการทำนาย ทั้งในระดับจักรวาล ในร่างกายมนุษย์ หรือในอาณาจักรสิ่งมีชีวิต ด้วยความคิดว่าทุกสิ่งมีกลไกการทำงานแบบจักรกล เมื่อพบและเข้าใจแบบแผนของกลไกแล้วย่อมสามารถทำนายผลที่แน่นอนได้

รากฐานของจาริตความคิดนี้สืบทอดมาจากอาร์คิมิดีส (Archimedes) ในสมัยกรีก ผลงานของเขาเริ่มแพร่หลายในหมู่ปัญญาชนอีกครั้งในปลายยุคกลาง ด้วยความรุ่งเรืองของการพิมพ์ Archimedes มีมุมมองว่า มนุษย์ต้องใช้วิธีการทางคณิตศาสตร์ เนื่องจากโลกมนุษย์เป็นโลกที่สามารถวัด คำนวณ และวิเคราะห์ได้ และภายใต้จาริตนี้ ตัวเลขต่างๆ หากได้มีพลังลึกลับใดๆ อย่างที่จาริตไสยเวทเชื่อกัน เอกภพเพียงดำเนินไปบนพื้นฐานของพลังขับเคลื่อนแบบเครื่องจักร การค้นหาความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติจำเป็นต้องสำรวจหาความสัมพันธ์ระหว่างกันของส่วนต่างๆ ของเอกภพ เพราะส่วนต่างๆ ซึ่งมีความเป็นจักรกลในตัวของมันเองจะประกอบเข้ากันเป็นเครื่องจักรธรรมชาติที่ใหญ่ขึ้น นี่คือการใช้ความเข้าใจที่ได้จากเครื่องจักรมาตีความโครงสร้างทางกายภาพต่างๆ ในธรรมชาติ

ตัวอย่างเช่น กรณีของการประดิษฐ์นาฬิกา ซึ่งหากเชื่อว่าเวลาตามธรรมชาติเป็นสิ่งที่เดินหน้าอยู่ตลอด การสร้างนาฬิกาขึ้นก็ช่วยให้มนุษย์สามารถก้าวไปพร้อมกับการเดินของเวลาตามธรรมชาติ อีกทั้งในเมื่อจักรกลเป็นตัวทำให้นาฬิกาเดินในลักษณะกลไก เวลาตามธรรมชาติ (ที่เดินไปพร้อมกับนาฬิกา) จึงน่าจะเดินด้วยกลไกที่สอดคล้องกันด้วย และที่สำคัญการเลียนแบบกลไกขึ้นนี้ให้ผลที่เที่ยงตรงกว่าการสังเกตดวงอาทิตย์ ซึ่งเป็นวิธีดั้งเดิม

จุดที่น่าสังเกตอย่างหนึ่งคือ การประดิษฐ์เครื่องจักรขึ้นนั้น จะต้องมีการวัด การคำนวณ สร้างชิ้นส่วนต่างๆ ที่มาประกอบกัน เพื่อก่อให้เกิดการทำงานในลักษณะกลไก การนำลักษณะเช่นนี้ไปใช้เข้าใจธรรมชาติว่ามีกลไกต่างๆ เป็นตัวผลักดันอยู่ทำให้ต้องมีเครื่องมือทางความคิดที่สามารถให้ความเที่ยงตรงได้เช่นกัน (ซึ่งคณิตศาสตร์ให้ได้) ที่สำคัญ กลไกธรรมชาติทั้งปวงไม่ได้ปรากฏต่อสายตาของมนุษย์อย่างชัดแจ้ง มองไม่เห็นด้วยตาเปล่า แต่เหมือนเป็นชิ้นส่วนย่อยๆ ซ่อนอยู่ ในเมื่อการสร้างเครื่องจักรกลขึ้นเพื่อจำลองกลไกของธรรมชาติยังต้องมีการคิดคำนวณประกอบอยู่ด้วย กลไกแท้จริงของธรรมชาติที่ยิ่งใหญ่กว่าอย่างมหาศาลยิ่งต้องสมบูรณ์กว่า แต่ทั้งหมดนี้มนุษย์สามารถใช้คณิตศาสตร์ช่วยในการวัดคำนวณได้

จารีตจักรกลจึงเชื่อในรูปแบบของจักรวาลที่เป็นเหมือนเครื่องจักร มุ่งสู่การเข้าใจกลไกที่ดำเนินไปของธรรมชาติซึ่งต้องการคณิตศาสตร์มาช่วยจำลองรวมทั้งประดิษฐ์กลไก สำหรับสายความคิดนี้คณิตศาสตร์หรือตัวเลขไม่ได้มีพลังลึกลับแต่อย่างใด เพียงช่วยในการวัดและเปิดเผยวิธีการทำงานแบบจักรกลออกมาเป็นความรู้ที่ถูกต้อง

โดยสรุป จารีตความคิดทั้งสามมีเป้าหมายในการเปิดเผยความเป็นจริงทางธรรมชาติ ทำความเข้าใจกับปรากฏการณ์ธรรมชาติ และเห็นได้ว่ายังไม่เกิดมุมมองที่แยกคณิตศาสตร์ออกเป็นศาสตร์สาขาหนึ่งเป็นเอกเทศ หากแต่ถือว่าคณิตศาสตร์เป็นส่วนหนึ่งซึ่งอาจตอบสนองเป้าหมายในการเข้าถึงสัจธรรมของธรรมชาติ หรืออีกนัยหนึ่งยังไม่มีแยกคณิตศาสตร์ออกจากกรอบคิดทางปรัชญาธรรมชาติในโลกตะวันตก

คณิตศาสตร์ในโลกตะวันตกก่อนการปฏิวัติวิทยาศาสตร์

ในยุคต้นของกรีก Pythagoras ถือเป็นผู้ที่เริ่มสถาปนาองค์ความรู้ทางคณิตศาสตร์ขึ้นเป็นสาขาวิชาหนึ่งและมีผู้สนใจศึกษาแนวคิดของ Pythagoras เรียกกันว่า Pythagorean School แต่ด้วยความที่จารีตนี้ปิดกั้นตัวเอง การศึกษาค้นคว้าความรู้ทางคณิตศาสตร์จึงไม่เป็นที่แพร่หลายนัก

จนถึงยุคเฮลเลนิก (Hellenic) ของกรีก เพลโตได้เปิดสถาบันชื่อ Academy of Plato ขึ้นที่กรุงเอเธนส์ แม้เพลโตไม่ได้มีผลงานที่โดดเด่นนักในด้านคณิตศาสตร์แต่ต้องนับว่าสำนักที่เขาเปิดเป็นศูนย์กลางของกิจกรรมทางคณิตศาสตร์ในยุคนั้นและมีผลส่งต่อการพัฒนาคณิตศาสตร์ในสมัยกรีก ทั้งนี้ ที่หน้าประตูของสำนัก Academy of Plato มีการจารึกประโยคว่า "Let no one ignorant of Geometry enter here" เพราะฉะนั้นคนที่เข้าศึกษาในสำนักนี้จึงต้องเป็นผู้พร้อมที่จะทุ่มเทความคิดกับคณิตศาสตร์จริงๆ อาจกล่าวได้ว่าเพลโตไม่เป็นที่รู้จักในฐานะนักคณิตศาสตร์ แต่กลับเป็นที่รู้จักในฐานะผู้สร้างนักคณิตศาสตร์ (the maker of mathematicians) ทั้งยังมีอิทธิ

พลในการทำให้คณิตศาสตร์เป็นสาขาวิชาที่ จำเป็นต้องบรรจุไว้ในการศึกษาของรัฐบุรุษ (statesman) ด้วย³

แม้เพลโตไม่ใช่คณิตศาสตร์ แต่ได้เคยให้คำจำกัดความซึ่งแยกแยะความแตกต่างได้อย่างเฉียบคมระหว่างคำว่า arithmetic (เลขคณิต-ในแง่ของทฤษฎีจำนวน) กับ logistic (ในแง่ของเทคนิคการคำนวณ) โดยเพลโตมองว่า logistic เป็นสิ่งที่เหมาะกับนักธุรกิจและนักรบ ซึ่งใช้เทคนิคการคำนวณเพื่อจัดการกับงานของตน เช่น คำนวณเพื่อค้าขาย การจัดสรรกำลังพล จัดแถวทหาร ขณะที่นักปราชญ์ต้องศึกษา arithmetic เพื่อให้อยู่เหนือความผันแปรต่างๆ และมุ่งสู่การเข้าใจสิ่งที่เป็นจริงเที่ยงแท้ ในหนังสือเรื่อง *อุดมรัฐ (Republic)* เพลโตได้กล่าวไว้ว่า “Arithmetic has a very great and elevating effect, compelling the mind to reason about abstract number” แสดงถึงความเชื่อมั่นว่า ความรู้ทางคณิตศาสตร์จะช่วยยกระดับความคิดไปสู่รูปแบบที่เป็นเหตุผลได้โดยผ่านจำนวนหรือตัวเลขนามธรรม⁴ เพราะถึงแม้ว่าการครุ่นคิดถึงตัวเลขของบรรดานักปราชญ์จะเป็นเรื่องค่อนข้างนามธรรม ไม่ใช่การประยุกต์ตัวเลขกับปัญหาในชีวิตประจำวันที่เป็นรูปธรรมเช่นบุคคลทั่วไป แต่จุดเด่นคือเลขคณิตนามธรรมนั้นเป็นระบบและมีตรรกะ ซึ่งสำนักนี้เชื่อว่าจะนำไปสู่ความเป็นเหตุผลและความเที่ยงแท้ได้

เห็นได้ว่า ในช่วงเวลานี้ของอารยธรรมกรีกเป็นระยะที่เริ่มมีการศึกษาคณิตศาสตร์อย่างจริงจัง แม้จะโดยผู้สนใจศึกษาในกลุ่มเล็กๆ แต่ก็มีส่วนช่วยให้องค์ความรู้ทางคณิตศาสตร์เกิดพัฒนาการ และด้วยอิทธิพลของเพลโต ทำให้มีการเรียนรู้คณิตศาสตร์ในหมู่ชนชั้นสูงด้วยอีกกลุ่มหนึ่ง กระนั้นก็ตาม ไซโรติสซัสทุกคนของเพลโตจะเชื่อเหมือนเพลโต ดังเช่นอริสโตเติล ซึ่งเป็นนักปราชญ์สำคัญอีกคนหนึ่งและเป็นศิษย์ของเพลโตด้วย แต่มีข้อเสียดังนี้ในฐานะนักปรัชญาและนักชีววิทยา โดยไม่มีส่วนในการพัฒนาคณิตศาสตร์เลย ทั้งนี้อริสโตเติลมีความเชื่อแบบจารีตชีวภาพที่เชื่อในการรวบรวมข้อมูลมาวิเคราะห์ เทียบเคียง และสรุปโดยไม่ต้องอาศัยคณิตศาสตร์ อริสโตเติลยอมรับตรรกะที่มีอยู่ในคณิตศาสตร์แต่ไม่ได้ขีดวงของความรู้ของคณิตศาสตร์ นั่นคือ อริสโตเติลเพียงสั่งสอนให้ปราชญ์ใช้คณิตศาสตร์เป็นเครื่องฝึกกระบวนการความคิดที่เป็นเหตุเป็นผลและมีตรรกะเพื่อนำเอาวิธีคิดเชิงตรรกะไปสร้างเสริมความรู้ แต่ไม่เห็นว่าคุณค่าความรู้ทางคณิตศาสตร์สัมพันธ์กับปรากฏการณ์และสรรพสิ่งทางโลก

คณิตศาสตร์ในสมัยกรีกมาถึงจุดเปลี่ยนแปลงที่สำคัญในยุคเฮลเลนิสติก (Hellenistic) เมื่อยุคลิด (Euclid) เขียนผลงานเรื่อง *Elements* ขึ้น *Elements* ไม่ใช่มีจุดมุ่งหมายหลักที่การ

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

⁴ เฟิงฮ้าง, หน้า 99.

รวบรวมความรู้ทางเรขาคณิตทั้งมวล แต่ *Elements* เป็นเหมือนตำราเบื้องต้นที่ครอบคลุมคณิตศาสตร์พื้นฐาน (elementary mathematics) แขนงต่างๆ คือ เลขคณิต (theory of number) เรขาคณิต (synthetic geometry – เกี่ยวกับ จุด เส้น ระนาบ วงกลม และรูปทรงต่างๆ) และ พีชคณิต (ซึ่งใช้รูปแบบของเรขาคณิตแทนการใช้ตัวอักษรเหมือนในปัจจุบัน)

แม้ *Elements* จะเป็นเพียงตำราเบื้องต้น แต่ความสำคัญของ *Elements* คือ เป็นจุดเริ่มต้นของการสถาปนาวิธีการทางคณิตศาสตร์ ซึ่งเป็นการใช้วิธีลำดับเหตุผลในการพิสูจน์องค์ความรู้ โดยยูคลิดเริ่มต้นด้วยการนิยามคำศัพท์พื้นฐาน เช่น "a point is that which has no part", "a line is breadthless length" กับสัจพจน์ (axiom) เช่น "มุมจากทุกมุมมีขนาดเท่ากัน" จากนั้นยูคลิดสามารถนำสิ่งเหล่านี้ไปใช้สร้างทฤษฎี โดยอาศัยการให้เหตุผลเชิงตรรกศาสตร์เพื่อให้ได้ข้อสรุปที่ซับซ้อนมากขึ้น และเนื่องจาก *Elements* เป็นผลงานที่รวบรวมความรู้จากนักคณิตศาสตร์รุ่นก่อนๆ ไว้ด้วย ยูคลิดก็ได้พิสูจน์ความถูกต้องของความรู้เหล่านั้นโดยอาศัยนิยามและสัจพจน์ของเขาเช่นกัน⁵

วิธีเช่นนี้ส่งผลต่อแนวคิดการสร้างความรู้ทางคณิตศาสตร์ว่าจะต้องเริ่มต้นจากพื้นฐานความจริงที่แม้จะดูธรรมดา แต่เมื่อผ่านกระบวนการให้เหตุผลแล้วกลับให้ข้อสรุปที่ซับซ้อนขึ้นและไม่สามารถกังขาต่อข้อสรุปใหม่เพราะเป็นสิ่งที่สืบเนื่องกันอย่างมีขั้นตอนมีตรรกะ โดยต่อยอดมาจากพื้นฐานความจริงที่เชื่อกันว่าถูกต้องอยู่ก่อนแล้ว เช่น ถ้า $a = b$ และพบว่า $b = c$ ด้วยแล้วสามารถได้ข้อสรุปใหม่ว่า $a = c$ (คุณสมบัติการถ่ายทอด) เป็นต้น เห็นได้ว่าจาก 2 วิธีพื้นฐานสามารถสร้างเป็นข้อสรุปวลีใหม่ ($a = c$) ที่มีตรรกะสอดคล้องกันและใช้ในการแก้ปัญหาทางคณิตศาสตร์ได้ ลักษณะนี้ยังคงเป็นลักษณะของวิชาคณิตศาสตร์ตราบนานปัจจุบัน

ต่อมาโลกตะวันตกอยู่ภายใต้อำนาจของจักรวรรดิโรมัน พวกโรมันมีส่วนน้อยมากต่อการพัฒนาคณิตศาสตร์เพราะโรมันไม่มีความสนใจในเรื่องความลึกซึ้งของการสืบค้นทางตรรกะ แต่กลับโดดเด่นในด้านวิศวกรรมและการประยุกต์ความคิดเพื่อใช้งาน ลักษณะเช่นนี้ไม่เอื้อให้เกิดการขบคิดเพื่อไปสู่ความลึกซึ้งแบบกรีก หลังจากนั้นยุโรปเข้าสู่ยุคกลาง (Middle Age) ซึ่งไม่เกื้อกูลต่อการพัฒนาความคิดทางคณิตศาสตร์เช่นกัน และตราบนานปี ค.ศ. 1200 ศาสนจักรยังคงต่อต้านการศึกษาผลงานของกรีกด้วยเหตุผลว่าขัดกับความเชื่อทางศีลธรรมของคริสต์ศาสนา

อย่างไรก็ดี ยังคงมีการเก็บคณิตศาสตร์บางส่วนไว้ในระบบการศึกษาเพื่อตอบสนองของวัตถุประสงค์หลายอย่างในสมัยนั้น เช่น นักดาราศาสตร์ยังต้องคำนวณเพื่อทำปฏิทิน แต่ก็ใช้เลขคณิตและเรขาคณิตไม่มากนักเพียงพอที่จำเป็นต่อการทำปฏิทินให้ละเอียดถูกต้องเหมือนกับที่เคยปฏิบัติกันในสมัยอียิปต์และบาบิโลน (ซึ่งไม่จำเป็นต้องใช้การขบคิดคิดทางตรรกะที่ลึกซึ้งทาง

⁵ พิพัฒน์ พสุธารชาติ, *ปลายทางที่ ๐๐* (กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, 2544), หน้า 25-28.

คณิตศาสตร์แบบกรีก) ทั้งนี้ ภาระเรื่องการทำปฏิทินโดยปกติเป็นของพระเพราะเป็นชนชั้นที่ได้รับการศึกษาสูงที่สุด ยิ่งไปกว่านั้น โหราศาสตร์ (Astrology) ซึ่งเป็นศาสตร์ที่ยอมรับกันทั่วไปในยุคกลางว่าเกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์รวมถึงเป็นรากฐานของการแพทย์ในสมัยกลาง ก็จำเป็นต้องใช้ความรู้ทางคณิตศาสตร์และดาราศาสตร์ประกอบ⁶ คณิตศาสตร์ในโลกตะวันตกจึงไม่หายขาดช่วงไปเสียทีเดียว

ทั้งนี้ จะเห็นได้ว่าสถานะของคณิตศาสตร์มีความสัมพันธ์กับกระแสความคิดหลักทางสังคม กล่าวคือ โลกตะวันตกโดยทั่วไปยึดถือปรัชญาธรรมชาติตามจารีตชีวภาพ (ซึ่งไม่ศรัทธาในพลังของคณิตศาสตร์) เป็นเหตุให้ความสนใจในคณิตศาสตร์เพียงกระจุกตัวอยู่ในกลุ่มคนค่อนข้างจำกัดเท่านั้น เช่น กับจารีตไสยเวทและไม่ได้ก่อให้เกิดผลในวงกว้างต่อประวัติศาสตร์ในช่วงเดียวกันมากนัก แต่นั่นก็เพียงพอที่จะให้คนกลุ่มน้อยที่ยึดมั่นในคณิตศาสตร์ขบคิดและแสวงหาความจริงตามปรัชญาของจารีตไสยเวท ถึงกระนั้นความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์มีผลให้การแสวงหาความรู้ทางคณิตศาสตร์ตกต่ำลงในยุคกลาง

การปฏิวัติวิทยาศาสตร์กับบทบาทของความรู้ทางคณิตศาสตร์

จุดเปลี่ยนที่นำมาสู่การยอมรับสถานะของคณิตศาสตร์คือเหตุการณ์สำคัญในประวัติศาสตร์ตะวันตกที่เรียกกันว่า การปฏิวัติวิทยาศาสตร์ (Scientific Revolution) และถือเป็นจุดเริ่มของการผสมผสานระเบียบวิธีทางคณิตศาสตร์เข้ากับกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ ส่งผลให้นับแต่นั้นเป็นต้นมา สถานะของวิทยาศาสตร์ถูกยึดมั่นว่าสามารถให้ความจริงหรือคำอธิบายที่เที่ยงแท้แก่สังคม โดยมีคณิตศาสตร์ช่วยเสริมว่าอะไรคือความรู้ที่เที่ยงแท้ วัดได้ คำนวณได้ คาดการณ์ผลที่แน่นอนได้

เพื่อเปรียบเทียบผลของการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์และจักรวาลทัศน์ดังกล่าวให้เห็นได้ชัดเจน ส่วนนี้จึงจะแบ่งการอธิบายออกเป็น 2 ช่วง

ก) จักรวาลวิทยาดั้งเดิม

นับแต่โบราณ มนุษย์พยายามหาคำอธิบายและพยายามเข้าใจโลก รวมทั้งความเป็นไปของธรรมชาติรอบตัวซึ่งสะท้อนอยู่ในตำนานหรือเรื่องเล่าของหลายๆ อารยธรรม ทั้งที่อิงและไม่อิงกับศาสนา ยกตัวอย่างที่ใกล้ตัวที่สุดคือ *ไตรภูมิ* ของไทยที่เป็นแหล่งความรู้เกี่ยวกับโลก เช่น ศูนย์กลางของโลกคือเขาพระสุเมรุ สวรรค์ประกอบด้วยชั้นใดบ้าง เหนือขึ้นไปมีพรหมโลกอยู่อีก มี

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

กำแพงจักรวาล ได้ผืนโลกมีปลาอานนท์เป็นต้นเหตุของแผ่นดินไหว ฯลฯ หรืออารยธรรมจีนมีนิทานตำนานเกี่ยวกับการกำเนิดโลกและเทพเจ้า มีจักรวาลวิทยาในแบบของตน อารยธรรมอื่นๆ ก็เช่นกัน แม้ปัจจุบันคำอธิบายเหล่านี้อาจจะเหลือบทบาทเป็นเพียงความเชื่อหรือคติแบบโบราณเท่านั้น แต่ความเชื่อเหล่านี้อาจเชื่อมโยงให้เข้าใจได้ว่ามนุษย์ในยุคสมัยก่อนหน้าเราคิดและมองโลกอย่างไร

ก่อนการสถาปนาวิทยาศาสตร์แผนใหม่ขึ้น โลกตะวันตกมิได้ต่างจากสังคมโบราณอื่นๆ คือ มีการสร้างคำอธิบายเกี่ยวกับโลกและสรรพสิ่งซึ่งต้องจินตนาการขึ้นเพราะไม่สามารถมองเห็นโลกจากอวกาศเหมือนปัจจุบัน จึงต้องพยายามสร้างคำอธิบายที่คิดว่าสมเหตุสมผล สอดคล้องกับระบบจักรวาลที่ตนเชื่อในขณะนั้น การที่จักรวาลวิทยาแบบนี้สามารถดำรงอยู่มาได้ร่วมพันปี ย่อมสะท้อนว่าคำอธิบายที่สร้างขึ้นนี้จะต้องมีความน่าเชื่อถือมากพอและสอดคล้องกับความรับรู้ของมนุษย์ จนมนุษย์สามารถเชื่อถืออยู่ได้เป็นเวลานาน ในทางกลับกัน การจะโค่นล้มจักรวาลวิทยาดั้งเดิมได้ก็ย่อมต้องการคำอธิบายที่หนักแน่นเพียงพอด้วย

โลกตะวันตกโบราณเชื่อว่าจักรวาลมีขอบเขตจำกัดแน่นอน (finite universe) และล้อมรอบโลกไว้ โดยที่โลกเป็นผืนแผ่นดินที่สถิตอยู่กับที่ (static earth) ดวงดาวต่างๆ โคจรรอบโลก มีการแบ่งวงโคจรเป็นสองชั้นซึ่งใช้ดวงจันทร์เป็นตัวแบ่ง อาณาบริเวณเหนือพื้นโลกสูงขึ้นไปถึงวงโคจรของดวงจันทร์ เรียกว่า *Sub Lunar Sphere* ขณะที่ดวงอาทิตย์และดวงดาวต่างๆ เคลื่อนอยู่เหนือวงโคจรของดวงจันทร์ขึ้นไปอีกในบริเวณที่เรียกว่า *Lunar Sphere* ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในบริเวณทั้งสองมีข้อแตกต่างกันอย่างมาก โลกตะวันตกใช้สาระข้อนี้ในการสร้างความอธิบายความเป็นไปของสรรพสิ่งในธรรมชาติ นอกจากความเข้าใจเรื่องการแบ่งฟากฟ้าเป็น 2 ส่วนแล้ว พื้นฐานอีกเรื่องหนึ่งที่ต้องทำความเข้าใจคือเรื่ององค์ประกอบพื้นฐานของธรรมชาติ โลกตะวันตกเชื่อว่าสรรพสิ่งในจักรวาลประกอบขึ้นจากธาตุพื้นฐาน 4 ประเภท คือ ดิน น้ำ ลม ไฟ แต่ละธาตุมีสมบัติพื้นฐานไม่เหมือนกัน และเมื่อมาประกอบกันเป็นสรรพสิ่งบนโลก จึงทำให้สรรพสิ่งต่างๆ มีสมบัติเหมือนธาตุที่เป็นองค์ประกอบไปด้วย และเป็นที่มาของปรากฏการณ์ธรรมชาติทั้งหลาย⁷

เมื่อนำจักรวาลแบบโบราณของโลกตะวันตกมาโยงกับแนวคิดเรื่องธาตุองค์ประกอบพื้นฐาน โลกตะวันตกจึงสร้างคำอธิบายว่า ใน *Sub Lunar Sphere* นั้น เป็นเขตที่ไม่เที่ยงแท้ มีความเปลี่ยนแปลงและการเสื่อมสลายเกิดขึ้นเสมอ ธาตุพื้นฐานทั้งสี่มีที่อยู่ตามธรรมชาติของตัวเอง ดินและน้ำจึงแสวงหาที่ตามธรรมชาติของมันคือโลก (รวมทั้งผืนโลกและผืนน้ำ) น้ำจึงไหลลงต่ำและดินกับหินจะตกสู่พื้น และถึงแม้ว่าสิ่งต่างๆ บนโลกจะไม่ได้เป็นธาตุดินโดยบริสุทธิ์แต่เมื่อมีธาตุดินเป็นองค์ประกอบส่วนใหญ่จึงตกหรือลึกลงสู่พื้นโลกเสมอ ขณะที่ลมกับไฟพยายามลอยขึ้นไปสู่ที่

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

ของมันคือชั้นบรรยากาศและดวงอาทิตย์ ปรากฏการณ์ธรรมชาติที่มนุษย์มองเห็น ไม่ว่าจะเปลวไฟ พวยพุ่ง น้ำตก ฝนตก ลมพัด ดินถล่ม วัตถุตกพื้น ฯลฯ ล้วนเกิดจากการเคลื่อนตัวของธาตุพื้นฐาน เพื่อไปยังที่อยู่ตามธรรมชาติของมัน

แต่ใน *Lunar Sphere* กลับต่างออกไป สรรพสิ่งใน *Lunar Sphere* ไม่ว่าจะเป็นดวงอาทิตย์หรือดวงดาวต่างๆ ประกอบขึ้นด้วย ธาตุที่ห้า (*Fifth Element* หรือ *Quintessence*) ซึ่งทำให้ลักษณะทางกายภาพของสิ่งต่างๆ ใน *Lunar Sphere* ไม่พุ่งขึ้นและไม่ตกลงสู่พื้น แต่ลอยอยู่ได้ เพราะมีธาตุองค์ประกอบที่สมบูรณ์⁸ หากความเปลี่ยนแปลงคือธรรมชาติของ *Sub Lunar Sphere* ความสมบูรณ์เที่ยงแท้ (*Perfection*) ก็คือธรรมชาติของ *Lunar Sphere* และมูลเหตุที่ทำให้การเคลื่อนที่ของเทหวัตถุในสองบริเวณไม่เหมือนกันเกิดจากธรรมชาติของธาตุที่เป็นองค์ประกอบพื้นฐานซึ่งต่างกันในแต่ละบริเวณนั่นเอง

จักรวาลวิทยาที่บรรยายมาเป็นคำอธิบายหลักและมโนภาพซึ่งยอมรับกันทั่วไปในโลกตะวันตกมาตั้งแต่โบราณและแสดงถึงอิทธิพลของการสร้างคำอธิบายตามจารีตชีวภาพ เพราะตามทฤษฎีของอริสโตเติลได้ระบุว่า โลกซึ่งประกอบขึ้นจากธาตุทั้งสี่เป็นศูนย์กลางจักรวาลมีดาวเคราะห์โคจรรอบอยู่โดยรอบและมีการแบ่งขอบเขตของฟากฟ้าเป็น 2 ส่วนดังที่กล่าวมา ผลงานด้านดาราศาสตร์ชื่อ *Almagest* ของปโตเลมี สนับสนุนจักรวาลทัศน์เช่นนี้ รวมทั้งยืนยันว่าดาวเคราะห์โคจรรอบโลกเป็นวงกลม

ในส่วนของจารีตไสยเวท ซึ่งนำโดยเพลโต เชื่อเรื่องธาตุพื้นฐานทั้ง 4 เช่นกัน จารีตชีวภาพและไสยเวท จึงคิดตรงกันเรื่องธาตุที่เป็นองค์ประกอบของวัตถุต่างๆ ในโลก แต่จากการที่จารีตไสยเวทโยงไปถึงสายความคิด Hermetic จึงมีความเชื่อที่มุ่งสู่ความสมบูรณ์แบบและมีคำสอนว่า ดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของจักรวาล มีโลกโคจรรอบอยู่โดยรอบ แสงคือแหล่งกำเนิดของชีวิต และดวงอาทิตย์คือสัญลักษณ์ของพลังอันศักดิ์สิทธิ์ที่สมบูรณ์แบบ⁹ จุดนี้ขัดกับจารีตชีวภาพที่เชื่อว่าโลกเป็นศูนย์กลาง

อีกทั้งเมื่อจารีตไสยเวทได้รวมเข้ากับแนวทางของสายไพธากอเรียนซึ่งเน้นความสอดคล้องของคณิตศาสตร์กับจักรวาล โดยเชื่อว่าความลับของจักรวาลถูกเขียนขึ้นด้วยภาษาคณิตศาสตร์ ทำให้เกิดการถวิลหาความคิดว่ามนุษย์สามารถใช้คณิตศาสตร์เพื่อเข้าใจจักรวาลและธรรมชาติ รวมทั้งคณิตศาสตร์จะเป็นสิ่งบ่งชี้ความสมบูรณ์แบบได้ ซึ่งจารีตชีวภาพไม่เคยใช้แนวทางนี้ แต่เลือกที่จะอธิบายธรรมชาติว่าเป็นการพัฒนาเพื่อบรรลุเป้าหมายแทน

⁸ Steven Shapin, *The Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press), หน้า 22-24.

⁹ Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 39.

ด้านจารีตจักรกล ไม่ได้ให้มโนภาพใดๆ เกี่ยวกับจักรวาลมากนัก เพียงแต่เสนอว่าจักรวาลดำเนินไปในลักษณะเดียวกับเครื่องจักรกล ขณะเดียวกัน จารีตไสยเวทค่อนข้างปิดตัวเองลึกกลับ และจำกัดวงผู้รับรู้ จึงเห็นได้ว่าแนวคิดภายใต้จารีตชีวภาพกลายเป็นที่แพร่หลายที่สุด มีคำอธิบายซึ่งพยายามครอบคลุม มีข้อมูลมาก และโดยเปรียบเทียบแล้วเป็นระบบคิดที่ค่อนข้างเข้าใจได้ง่าย และเป็นรูปธรรมมากกว่า รวมทั้งการที่จารีตชีวภาพพัฒนาขึ้นเป็นสาย Scholastic ซึ่งผสมผสานคริสต์ศาสนาเข้ามาด้วยแล้ว ยิ่งทำให้อิทธิพลทางความคิดได้รับการถ่ายทอดอย่างเป็นระบบในวงกว้างผ่านมหาวิทยาลัยต่างๆ

ข) กระบวนการสถาปนาระบบจักรวาลวิทยาใหม่

การคิดที่ท้าทายความเชื่อโบราณย่อมต้องมีเงื่อนไขที่สนับสนุนให้เกิดขึ้น แนวคิดใหม่ของบรรดานักคิดไม่ได้เกิดขึ้นลอยๆ แต่ส่วนหนึ่งเป็นผลจากที่สังคมตะวันตกต้องเผชิญกับความเปลี่ยนแปลง มีการพบสิ่งใหม่ๆ ที่ไม่รู้จักจนเกิดความกังขาและจากคำถามได้นำไปสู่การหาคำตอบในที่สุด ความเปลี่ยนแปลงสำคัญทางสังคมที่นำเข้าสู่ยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการ คือการเกิดเมืองใหม่ตามเส้นทางเดินทัพระหว่างสงครามครูเสด ในการนี้ กลุ่มคนจำพวกหนึ่งซึ่งหลบหนีจากระบบศักดินาได้เข้าไปทำมาหากินในเมืองเหล่านั้นจนสามารถสั่งสมความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจ ในทางประวัติศาสตร์เรียกคนกลุ่มนี้ว่าพวก *กระฎุมพี (Bourgeois)* แต่พวกกระฎุมพีเกิดความขัดแย้งกับสถาบันทางศาสนา เนื่องจากได้หลบหนีออกจากพันธะตามระบบศักดินามาแสวงหาโอกาสและประกอบธุรกิจซึ่งถือเป็นสิ่งที่ผิดต่อความสัมพันธ์ในระบบศักดินาที่ศาสนจักรเป็นผู้ควบคุมอยู่ เมื่อต้องเผชิญหน้ากับศาสนจักร พวกกระฎุมพีจึงนำพลังทางเศรษฐกิจของตนไปสนับสนุนสถาบันกษัตริย์ให้คานอำนาจของศาสนจักรเพื่อให้โอกาสทางเศรษฐกิจของตนดำรงอยู่ต่อไป ความเปลี่ยนแปลงที่มีพื้นฐานจากจุดนี้นำไปสู่การสถาปนาระบบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ (Absolutism) ให้มั่นคงขึ้นและนำไปสู่ภาวะ *Church and State* ในโลกตะวันตกระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 15 – 16 รวมทั้งกระแสของการปฏิรูปศาสนา (Reformation) ที่เกิดขึ้นใกล้เคียงกันก็มีเป้าหมายอยู่ที่การต่อต้านศาสนจักรเช่นกัน

ผลกระทบจากสภาวะดังกล่าวมีมาถึงความคิดของชาวตะวันตกด้วย กล่าวคือเกิดการตั้งคำถามต่อความชอบธรรมของศาสนจักรในการควบคุมความคิดและชีวิตของบุคคลทั่วไป มีการศึกษาเอกสารโบราณเพื่อเข้าถึงความคิดที่เก่าแก่กว่าของศาสนจักร เช่น กรีก โรมัน รวมทั้งมีการพิสูจน์ว่าการอ้างอำนาจจากเอกสาร *Donation of Constantine* เป็นการอ้างที่ผิดมาตลอด นอกจากนี้ การค้นพบโลกใหม่ในปี ค.ศ. 1492 ยิ่งนำไปสู่วิกฤตทางกระบวนทัศน์เพราะในพระคัมภีร์หรือแม้แต่ปราชญ์ผู้ยิ่งใหญ่อย่างอริสโตเติล ไม่เคยบอกไว้ว่ามีผืนทวีปนี้อยู่ในโลก ทั้งหมดยิ่งกระตุ้นกระแสการสงสัยในความรู้อย่างเดิม (ทั้งของศาสนจักรโรมันคาทอลิกและแนวความคิดของ

จารีตชีวภาพ) ว่าเป็นองค์ความรู้ที่ครอบคลุมสรรพสิ่งต่างๆ จริงหรือไม่ ศาสนจักรโรมันคาทอลิกเองก็ไม่ลดละเพราะยังพยายามตีความคำสอนอีกครั้งว่า สิ่งใหม่ทั้งหลายอยู่ในพระคัมภีร์ตั้งแต่แรก แต่เพราะก่อนหน้านี้ยังตีความได้ไม่ดีพอจึงไม่พบ

อย่างไรก็ตาม โลกตะวันตกในสมัยนั้นเริ่มเกิดความคิดว่าความรู้เก่าถูกจำกัดด้วยปริมาณข้อมูลและข้อเท็จจริงที่มีอยู่เดิม ขณะที่โลกใหม่เต็มไปด้วยพืช สัตว์ และสรรพสิ่งแปลกตาซึ่งไม่มีในทวีปยุโรป บวกกับการประดิษฐ์อุปกรณ์ เช่น กล้องโทรทรรศน์ เพื่อช่วยในการเข้าถึงข้อเท็จจริงที่เหนือกว่าการมองด้วยตาเปล่า ทำให้มนุษย์อยู่ในฐานะที่จะเข้าถึงข้อมูลใหม่ๆ ที่กว้างขวางและแม่นยำมากขึ้นได้ แต่นี่กลับเป็นวิกฤตสำหรับแนวคิดดั้งเดิมที่ต้องเผชิญกับคำถามซึ่งเข้ามาทุกๆ วันเนื่องจากข้อมูลที่ไปประสบมาใหม่¹⁰ ซึ่งเห็นได้ว่าจารีตชีวภาพที่สร้างองค์ความรู้ขึ้นจากวิธีการรวบรวมและจัดจำแนกหมวดหมู่ต้องประสบปัญหาการถาโถมเข้ามาของข้อเท็จจริงใหม่ๆ อีกทั้งการระบุว่า ข้อมูลที่ผ่านการสังเคราะห์มาอย่างยาวนานของตนครอบคลุมความเป็นไปของสรรพสิ่งแล้วนั้น ย่อมประจักษ์ชัดว่ายังไม่อาจครอบคลุมสรรพสิ่งได้ตามที่กล่าวอ้าง

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

นิโคลัส โคเปอร์นิคัส

โคเปอร์นิคัสมีความสำคัญในฐานะเป็นผู้นำเสนอความคิดเรื่องดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของเอกภพ (heliocentric) อย่างเป็นระบบ อันเป็นจุดเริ่มต้นของการโต้แย้งความรู้ทางดาราศาสตร์ที่มีมาแต่โบราณ ถือได้ว่าโคเปอร์นิคัสเป็นปฏิริยาขั้นต้นของกระแสการเปลี่ยนแปลงทางความคิดระหว่างการปฏิวัติวิทยาศาสตร์

ราวปลายปี ค.ศ.1542 โคเปอร์นิคัสตัดสินใจพิมพ์ผลงานชิ้นสำคัญและปรากฏเป็นหนังสือที่เป็นผลงานของเขาชื่อ *De Revolutionibus* หรือ *On the Revolution of the Heavenly Spheres*

¹⁰ Steven Shapin, อ้างแล้ว, หน้า 19.

(เรียกสั้นๆ ว่า *Revolutions*) ซึ่งมาถึงมือเขาในวันที่ 24 พฤษภาคม ค.ศ. 1543 ไม่นานก่อนที่จะเสียชีวิตลงด้วยอาการตกเลือดในสมอง หลังจากที่เขากลับทฤษฎีไว้กับตัวเองนานกว่า 30 ปี¹¹

ในหนังสือที่ถือเป็นผลงานทางวิทยาศาสตร์เพียงชิ้นเดียวของโคเปอร์นิคัสนี้ เขาได้นำความคิดของนักคิดกรีกบางคนมาเป็นพื้นฐานโดยเฉพาะจาก Aristarchus of Samos ที่เคยระบุไว้ว่า มีความเป็นไปได้ที่ดวงอาทิตย์จะอยู่ในที่ที่เป็นศูนย์กลาง แล้วมีโลกเคลื่อนที่อยู่รอบๆ โดยโลกหมุนรอบแกนของตัวเองไปพร้อมกัน โคเปอร์นิคัสได้ประเมินความเป็นไปได้นี้ แต่ทางหนึ่งเขาเองยังเชื่อตามความคิดของกรีกว่า สรรพสิ่งบนฟ้าเคลื่อนที่เป็นวงกลมสมบูรณ์หรือหากจะซับซ้อนขึ้นบ้างก็ต้องประกอบขึ้นจากวงกลมอยู่นั่นเอง อย่างไรก็ตาม การย้ายตำแหน่งระหว่างโลกกับดวงอาทิตย์ช่วยให้โคเปอร์นิคัสบรรลุผลในการอธิบายระบบเอกภพโดยสามารถลดขั้นตอนที่ยุ่งยากซับซ้อนลงไป

โคเปอร์นิคัสยังคงเชื่อเหมือนกับอริสโตเติลว่า วงโคจรจะหมุนเป็นวงกลมและไม่ได้สำรวจดวงดาวบนท้องฟ้าเป็นกิจวัตรเหมือนนักดาราศาสตร์ เขาเพียงแต่เสนอความคิดที่น่าจะเป็นแบบจำลองที่ได้จึงยังไม่สามารถให้ผลที่ถูกต้อง เนื่องจากการใช้ข้อมูลดาราศาสตร์ที่เก่ามากและขาดความถูกต้องแม่นยำ ด้วยความข้อนี้ เท่ากับงานของโคเปอร์นิคัสคือการนำเสนอความคิดของตนเองออกมาโดยจุดเด่นของงานคือการเสนอทฤษฎีที่ลดความซับซ้อนได้

ผลกระทบของ *Revolutions* ขยายตัวอย่างเชื่องช้าและเป็นงานที่แทบไม่มีผลต่อคนร่วมสมัย กว่าที่ศาสนจักรจะบรรจุให้เป็นหนังสือต้องห้ามก็เนิ่นนานกว่า 73 ปีหลังการตีพิมพ์ โดยเหตุผลหนึ่งคือ กาลิเลโอเข้าไปขยายความจนโด่งดัง หาใช่ด้วยเนื้อในของหนังสือเอง และถึงแม้ทฤษฎีของโคเปอร์นิคัสจะขัดกับพระคัมภีร์แต่ก็ไร้นัยสำคัญเสียจนไม่ได้รับการบรรจุในรายชื่อหนังสือต้องห้ามและถูกปฏิเสธจากตำราวิชาการมาตรฐานทั้งหลาย การที่โคเปอร์นิคัสมีความคิดโน้มเอียงไปทางจารีตโดยเวทเป็นคำอธิบายไปในตัวว่า เหตุใดฝ่ายที่ยึดมั่นในจารีตความคิดชีวภาพ และ Scholastic ที่แม้จะมีความขัดแย้งกันในขณะนั้นเรื่องนิยายทางศาสนาระหว่างคาทอลิกกับโปรเตสแตนต์ ต่างก็ไม่ยอมรับแนวคิดเรื่องดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของเอกภพ แม้แต่มาร์ติน ลูเธอร์ (Martin Luther) ซึ่งต่อต้านศาสนจักรโรมันคาทอลิกอย่างโจ่งแจ้งยังไม่เห็นด้วยกับแนวคิดของโคเปอร์นิคัส¹²

โคเปอร์นิคัสไม่ได้ตั้งใจที่จะให้ผลงานของตนก่อความเปลี่ยนแปลงใดๆ ความสำคัญของโคเปอร์นิคัสจึงอาจไม่ได้อยู่ที่ความถูกต้องทางทฤษฎี เพราะความสำคัญแท้จริงของสิ่งที่เขานำ

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

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

เสนออยู่กับการตีความผลของมันต่อธรรมชาติและเอกภพมากกว่า จนเกิดกระบวนการให้ความหมายกับ *Revolutions* ในทางประวัติศาสตร์ โดยถือกันว่างานชิ้นนี้บรรจุความจริงที่ถูกต้องซึ่งนำโลกตะวันตกหลุดพ้นจากความเชื่อผิดๆ ที่มีมาโบราณ แต่ในความเป็นจริงแล้วเป็นที่รู้กันภายหลังว่าผลงานชิ้นนี้มีคำอธิบายที่ยังไม่ถูกต้องอยู่อีกหลายประเด็นและเป็นงานที่มีคนร่วมสมัยอ่านกันน้อยมาก ความโดดเด่นแท้จริงของงานอยู่ที่วิธีการ (method) ใหม่ซึ่งโคเปอร์นิคัสนำมาใช้ ไม่ใช่ที่ความถูกต้องแง่ลัทธิ แต่การละเลยข้อเท็จจริงเหล่านี้ทำให้เกิดการหลงประเด็นแล้วยกโคเปอร์นิคัส ให้กลายเป็นบุคคลสำคัญทางประวัติศาสตร์ ทั้งที่งานของเขากลับแทบไม่มีผลใดๆ เลยต่อผู้ร่วมสมัย

โจฮานส์ เคปเลอร์

เคปเลอร์เป็นผู้ที่มีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการสร้างคำอธิบายระบบจักรวาลใหม่ ความโดดเด่นในงานของเขาคือการนำข้อมูลที่ได้มาด้วยวิธีการทางคณิตศาสตร์ มาใช้ประกอบการเปิดเผยความจริงที่แฝงอยู่ในธรรมชาติ และตอกย้ำคติที่ว่า ในธรรมชาติมีแบบแผนทางคณิตศาสตร์ซ่อนอยู่ แม้จะมองไม่เห็นด้วยตาเปล่า แต่มนุษย์ที่เรียนรู้คณิตศาสตร์สามารถสืบค้นได้ ผลงานต่างๆ ที่เขาเสนอจึงเต็มไปด้วยข้อมูลความสัมพันธ์ของคณิตศาสตร์กับเรื่องราวทางดาราศาสตร์

เคปเลอร์ได้เขียนเรื่อง *Astronomia Nova* (หรือ *New Astronomy*) เสร็จสมบูรณ์ราวปี ค.ศ. 1605-1606 และตีพิมพ์ปี ค.ศ. 1609 ในงานชิ้นนี้ เคปเลอร์ได้เสนอการค้นพบ 2 ประเด็นเกี่ยวกับการเคลื่อนที่ของดวงดาว¹³ ซึ่งจะกลายเป็นกฎ 2 ข้อแรกจากทั้งหมด 3 ข้อของเคปเลอร์

กฎข้อที่ 1 เคปเลอร์ระบุว่า ดาวเคราะห์โคจรรอบดวงอาทิตย์เป็นรูปวงรี (ellipse) โดยมีดวงอาทิตย์อยู่ที่จุดโฟกัสของรูปวงรีนั้น หมายความว่าดวงอาทิตย์จะหยุดนิ่งที่จุดโฟกัสจุดหนึ่งในสองจุดนี้โดยมีดาวเคราะห์ต่างๆ หมุนรอบจุดโฟกัสทั้งสองเป็นรูปวงรี ข้อนี้ เคปเลอร์ได้อาศัยข้อมูลการบันทึกตำแหน่งดาวเคราะห์ของนักดาราศาสตร์นาม Tycho Brahe ในการทดสอบสมมติฐานและหาแบบจำลองที่เหมาะสมกับข้อมูล หลังจากผ่านการเลือกใช้รูปแบบต่างๆ เคปเลอร์ยอมรับว่าวงรีเหมาะสมที่สุด ซึ่งวงรีที่เคปเลอร์ร่างออกมาหาได้รีแหลมจนเห็นได้ชัดและออกจะใกล้เคียงกับวงกลมเสียด้วยซ้ำ แต่เพราะความเชื่อมั่นในความถูกต้องของ Brahe เมื่อข้อมูลไม่สอดคล้องกับวงกลม เคปเลอร์จึงปฏิเสธการอธิบายโดยใช้วงกลม

การเปิดเผยทฤษฎีข้อนี้ แสดงถึงวิธีการใหม่ที่เคปเลอร์ใช้ในการแปลงข้อมูลที่ถูกบันทึกไว้ในรูปตัวเลขให้กลายเป็นภาพ อันเป็นประเด็นที่สายความคิดสายเวทศาสตร์แคลนเสมอมาคือ ความเป็นรูปธรรม เพราะที่นักคิดสายไสยเวทรวมถึงโคเปอร์นิคัสได้ทำไว้ เป็นเพียงการเสนอความเชื่อ

¹³ เพิ่งอ้าง, หน้า 132, 136.

ของตนออกมา รูปแบบทางคณิตศาสตร์ที่น่าเสนอเป็นเพียงการเชื่อว่าธรรมชาติน่าจะเป็นเช่นนั้น เพราะเป็นรูปแบบที่ตนเชื่อว่าถูกต้องสมบูรณ์แล้ว แต่ต้องเผชิญกับปัญหาว่าจะทำให้คนที่ไม่มี ความเชื่อแบบไสยเวทหันมายอมรับด้วยได้อย่างไรเนื่องจากไม่มีหลักฐานที่เป็นรูปธรรม กล่าวให้ ชัดคือ ตาเปล่าไม่สามารถทำให้มนุษย์มองเห็นว่ามีแบบแผนทางคณิตศาสตร์และเรขาคณิต ปรากฏอยู่ในธรรมชาติตามที่จาริตไสยเวทยืนยันว่ามีมาโดยตลอด

กฎข้อที่ 2 เคปเลอร์ระบุว่า ถ้าลากเส้นตรงเชื่อมจุดระหว่างตำแหน่งของดาวเคราะห์ดวง นั้นกับจุดโฟกัสที่ดวงอาทิตย์อยู่ พื้นที่ที่เกิดจากการวาดเส้นตรงเส้นนั้นในขณะที่ดาวเคราะห์ดวง ใดๆ เคลื่อนที่ในเวลาเท่ากันจะทำให้ได้พื้นที่เท่ากัน นั่นคือในแต่ละวงโคจรความเร็วของดาว เคราะห์จะไม่คงที่แต่จะเกิดสามเหลี่ยมฐานโค้งที่มีพื้นที่เท่ากัน ถ้าส่วนโค้งนั้นๆ เกิดจากการเคลื่อน ที่ในเวลาเท่ากัน

เคปเลอร์เขียนผลงานอีกชิ้นที่ชื่อ *Harmonice Mundi* (หรือ *Harmony of the World*) แล้ว เสร็จในปี ค.ศ.1618 ตีพิมพ์เมื่อ ค.ศ.1619 โดยงานชิ้นนี้ยังพยายามเสนอแนวคิดที่ ธรรมชาติถูก สร้างขึ้นด้วยภาษาคณิตศาสตร์ จนเคปเลอร์ได้กฎข้อที่ 3 ว่า สัดส่วนของผลยกกำลังสองของเวลา ที่ดาวเคราะห์แต่ละดวงใช้ในการเคลื่อนที่รอบดวงอาทิตย์ 1 รอบ กับ ผลยกกำลังสามของระยะ ทางเฉลี่ยระหว่างดาวเคราะห์ดวงนั้นกับดวงอาทิตย์จะมีค่าคงที่¹⁴

เคปเลอร์ได้แสดงให้เห็นว่า เขามีข้อมูลที่น่าเชื่อถือบวกกับแนวคิดที่ตนเชื่อมั่นและไม่ลด ละจะทำให้สองสิ่งนั้นสอดคล้องต้องกันให้ได้ แม้เคปเลอร์จะได้รับแรงบันดาลใจจากความเชื่อ กึ่ง ศาสนาที่ยึดมั่นในพระเจ้าและแบบแผนทางคณิตศาสตร์ที่พระเจ้าใช้สร้างจักรวาล แต่ถึง กระนั้นสิ่งที่เขาค้นพบกลับก่อคุณูปการต่อวิทยาศาสตร์แผนใหม่อย่างยิ่งในเวลาต่อมา ทำยที่สุด เคปเลอร์ได้ทำลายแนวคิดเกี่ยวกับวงโคจรที่เป็นวงกลมสมบูรณ์ และเรื่องการเคลื่อนที่ด้วย ความเร็วคงที่ของดาวเคราะห์

ผลงานของเคปเลอร์มีอิทธิพลน้อยมาก โดยเพิ่งจะเป็นที่รับรู้ในฐานะผลงานที่ปฏิวัติทาง ความคิดเมื่อนิวดันมองเห็นคุณค่างานของเขาเมื่อล่วงไปกว่า 50 ปีหลังการตีพิมพ์ ขณะที่นัก ปราชญ์เด่นๆ ก่อนยุคของนิวดัน ยังยอมรับแนวคิดเรื่องการโคจรเป็นวงกลมโดยมีความเร็วคงที่ กันทั่วไป จนมองข้ามผลงานของเขาไป

กาลิเลโอ กาลิเลอี

¹⁴ เฟิ่งฮ้าง, หน้า 137-138.

กาลิเลโอเป็นบุคคลที่สำคัญยิ่งในกระบวนการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ เนื่องจากหลายสิ่งที่กาลิเลโอเสนอ เป็นจุดกำเนิดของวิธีการทางวิทยาศาสตร์แผนใหม่ คือ การทดลอง ซึ่งทำให้งานของกาลิเลโอ เป็นที่ยอมรับในแง่การนำเสนอความคิดอย่างน่าเชื่อถือ

ในปี ค.ศ.1610 กาลิเลโอตีพิมพ์ผลงานเรื่อง *Messenger from the Stars* ซึ่งเป็นผลงานทางวิทยาศาสตร์ชิ้นสำคัญ เขาได้ประดิษฐ์กล้องส่องทางไกลมาใช้เป็นกล้องโทรทรรศน์ (telescope) แล้วนำมาส่องดูดวงดาวต่างๆ และค้นพบข้อเท็จจริงที่น่าสนใจ อันนำไปสู่การตีความปรัชญาธรรมชาติในแนวทางใหม่ อาทิเช่น สังเกตพบจุดดำ (dark spot) บนพื้นผิวดวงอาทิตย์นำไปสู่การตีความที่ท้าทายปรัชญาธรรมชาติดั้งเดิมเรื่องความสมบูรณ์แบบ การพบว่าพื้นผิวดวงจันทร์ไม่เรียบและมีภูเขา พบวงแหวนดาวเสาร์ซึ่งเป็นหลักฐานว่าดาวเคราะห์ที่อยู่เบื้องบนขึ้นไปมีลักษณะเหมือนๆ กับโลก และไม่ใช่อุปทรงที่สมบูรณ์แบบ การค้นพบดวงจันทร์ 4 ดวงของดาวพฤหัสบดี ซึ่งชี้ว่าดาวเคราะห์ที่เคลื่อนตัวสามารถมีดาวบริวารได้นำไปสู่การตีความว่าโลกก็อาจเคลื่อนตัวอยู่โดยที่มีดวงจันทร์ซึ่งเป็นบริวารโคจรโดยรอบไปพร้อมๆ กัน ความสัมพันธ์ระหว่างโลกและดวงจันทร์ในลักษณะดวงบริวารหาใช่สิ่งที่เป็นเอกเทศ เนื่องจากพบว่าดาวเคราะห์อื่นๆ มีดวงจันทร์บริวารเป็นของตนเองได้เช่นกัน

ข้อเท็จจริงเหล่านี้ ชวนให้กาลิเลโอตั้งคำถามต่อความเชื่อที่มีมาแต่โบราณเรื่องการแบ่งแยกความเป็นไปของโลกกับของฟากฟ้า การอธิบายว่าสรรพสิ่งบนฟากฟ้าต่างกับวัตถุบนโลกมีธาตุองค์ประกอบที่แตกต่างกัน มีการเคลื่อนที่ที่ต่างกันระหว่างวัตถุใน Lunar sphere กับ Sublunar Sphere กาลิเลโอกังขาว่าการแบ่งแยกที่มีมาแต่เดิมนั้นถูกต้องหรือไม่ เนื่องจาก ตามแนวคิดดั้งเดิม ดวงอาทิตย์จะต้องไม่มีจุดดำเพราะแสดงถึงความไม่สมบูรณ์แบบ จนนำมาสู่การขยายความว่ามีความไม่สมบูรณ์บนฟากฟ้าดังเช่นที่มีอยู่บนพื้นโลก

จะเห็นว่า ข้อมูลใหม่ของกาลิเลโอไม่ได้มีบทบาทในการพิสูจน์ทฤษฎีของโคเปอร์นิคัส เพราะไม่มีข้อใดที่บ่งบอกโดยตรงว่าดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของเอกภพ หากเทียบแล้วงานของเคปเลอร์ให้ภาพความเป็นศูนย์กลางของดวงอาทิตย์อย่างชัดเจนกว่า แต่กาลิเลโอได้ทำให้ข้อเท็จจริงเหล่านี้มีฐานะเป็นหลักฐานแวดล้อมที่สนับสนุนโคเปอร์นิคัสได้

เนื่องจากโคเปอร์นิคัสเสนอว่าโลกไม่ใช่ศูนย์กลางของเอกภพหากแต่เป็นดวงอาทิตย์ การค้นพบดวงจันทร์ของดาวพฤหัสบดีเท่ากับการพบว่าไม่ใช่มีแต่โลกเท่านั้นที่มีดวงจันทร์โคจรโดยรอบ และมนุษย์ไม่สามารถใช้ปรากฏการณ์นี้มาเป็นเครื่องยืนยันสถานะของโลกให้อยู่เหนือดาวเคราะห์อื่นๆ ได้อีกต่อไป แต่เดิมปัจจัยสำคัญที่ทำให้มนุษย์รู้สึกว่าโลกคือศูนย์กลางคือการรับรู้ว่าดวงดาวอื่นๆ โคจรรอบโลกที่ตนอาศัย โลกจึงเป็นศูนย์กลางที่ใช้ในการอ้างอิงและอธิบาย ดังนั้น หากมีดาวดวงอื่นที่มีดาวบริวารของตนเองโคจรอยู่ด้วย ย่อมทำลายความชอบธรรมของการกล่าวอ้างเช่นนั้น

นอกจากนี้ยังมีผลงานเรื่อง *Two New Sciences* ของกาลิเลโอ ที่โดดเด่นในการบุกเบิกวิธีการทางวิทยาศาสตร์และความเข้าใจเรื่องกลศาสตร์ โดยใช้ความรู้จากคณิตศาสตร์สาขาเรขาคณิตวิเคราะห์มาเกี่ยวข้องกับกระบวนการทางความคิดของเขาด้วย

กาลิเลโอทำการทดลองเรื่องการตกของวัตถุโดยเสรี (freely falling body) ซึ่งนำไปสู่การทำความเข้าใจเรื่องความเร่ง (acceleration) และแรงดึงดูด (gravity) ปัญหาที่เขาเผชิญในการทดลองคือการวัดเวลาในการเปลี่ยนแปลงอัตราความเร็วซึ่งในสมัยนั้นนาฬิกาที่มีใช้อย่างขาดความละเอียด กาลิเลโอแก้ปัญหามาโดยประดิษฐ์ระนาบพื้นเอียงที่ปรับเปลี่ยนความลาดชันได้แล้วปล่อยวัตถุทรงกลมขนาดเล็กลงตามระนาบเอียง ซึ่งทำให้วัตถุเคลื่อนที่ช้าลงและวัดเวลาได้ง่ายขึ้น

กาลิเลโอพบว่า ความเร่งและแรงดึงดูดต่างสัมพันธ์กับค่า $\sin^{15}$ ของมุมที่พื้นเอียงทำกับพื้นโลกและเขียนในรูปสมการทางพีชคณิตได้ แต่กาลิเลโอก็ไม่ได้ใช้สมการนี้ในการวาดกราฟ เขาเลือกที่จะเริ่มต้นด้วยการนำผลการทดลองซึ่งบันทึกค่าระยะทางที่วัตถุวิ่งจากต้นถึงปลายระนาบกับค่าเวลาที่ใช้ในการเคลื่อนที่แต่ละครั้งเอาไว้ แล้วนำสองสิ่งนี้มาร่างกราฟระหว่างระยะทางกับเวลา (distance-time graph) จนพบความสัมพันธ์ว่าระยะทางเป็นสัดส่วนกับค่ากำลังสองของเวลาที่ใช้เคลื่อนที่จากต้นถึงปลายทางโดยมีค่าสัดส่วนเท่ากับครึ่งหนึ่งของความเร่ง จากนั้นจึงนำความรู้เรื่องตรีโกณมิติมาประยุกต์ใช้ในการหาค่าของแรงดึงดูด¹⁶ สังเกตได้ว่าสิ่งที่กาลิเลโอทำคล้ายกับเคปเลอร์คือ การใช้ข้อมูลที่บันทึกไว้ในรูปตัวเลขมาสร้างเป็นภาพ (กราฟ) จุดนี้ช่วยในการยืนยันความถูกต้องได้หนักแน่น เช่น ความเชื่อเดิมว่าดาวเคราะห์โคจรเป็นวงกลมนั้น ไม่มีข้อมูลใดๆ รองรับเลย แต่เพียงเพราะเห็นการเคลื่อนที่บางกรณี เช่น ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์มีวิถีโค้งจึงนำไปสู่ความเชื่อเรื่องวงโคจรที่กลม ต่อมาภายหลังด้วยการบันทึกตำแหน่งดาวเคราะห์โดยอาศัยตัวเลขต่างๆ แล้วนำมาร่างเป็นกราฟ ได้พิสูจน์ความถูกต้องของแนวคิดเรื่องวงโคจรแบบวงรีแทน

นอกจากใช้คณิตศาสตร์ช่วยวัดและบันทึกข้อมูลเพื่อไปแปลงผลแล้ววิเคราะห์หาความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงกัน (ความเร็วสัมพันธ์กับเวลาไม่ใช่ น้ำหนัก) แล้ว จะเห็นว่ากาลิเลโอค้นพบความจริงโดยใช้การทดลองและสังเกตด้วยประสาทสัมผัส ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นของความสัมพันธ์ที่คณิตศาสตร์มีกับวิทยาศาสตร์และการทดลอง โดยคณิตศาสตร์ให้การบันทึกข้อมูลและแสดงผลผ่านกราฟและคำนวณหาความสัมพันธ์ของตัวแปรอันเป็นกระบวนการแผนใหม่ที่ปรัชญาธรรมชาติเดิมไม่เคยใช้มาก่อน กระบวนการลักษณะนี้ให้ความน่าเชื่อถือและการทดลองก็

¹⁵ ค่า sine เป็นค่าทางตรีโกณมิติอย่างหนึ่ง ซึ่งจะเปลี่ยนแปลงไปตามขนาดของมุม

¹⁶ Lloyd Motz and Jefferson Hane Weaver, *The Story of Mathematics* (New York: Avon Books, 1995), หน้า 104-105.

เทียบเท่ากับการพยายามพิสูจน์ความถูกต้องไปในตัว ซึ่งเป็นประเด็นสำคัญที่นำไปสู่ความกล้าที่จะปฏิเสธองค์ความรู้เก่าๆ เช่น กรณีรูปแบบวงโคจรของดาว

จารีตชีวภาพ และอิทธิพลจากอริสโตเติล มีทัศนะว่า คณิตศาสตร์คือศาสตร์ซึ่งหนีห่างจากปัญหาในโลกของความเป็นจริงที่มีความเปลี่ยนแปลงต่างๆ เกิดขึ้นเสมอ ขณะที่กาลิเลโอสร้างโลกที่เป็นคณิตศาสตร์ (mathematical world) ขึ้นในการทดลองของเขาและพิจารณาเฉพาะสิ่งที่ตนสนใจ (ความเร็ว เวลา และระยะทาง)¹⁷ จากข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ย่อมปฏิเสธไม่ได้ว่า จารีตไทยเวทที่ยกย่องคณิตศาสตร์มีประเพณีที่จะใช้คณิตศาสตร์เพื่อบรรลุถึงความสมบูรณ์แบบมากกว่าที่จะใช้มันเพื่อเข้าใจโลกรอบตัวอย่างมีระบบวิธีคิดที่แน่นอน ซึ่งเมื่อลองเปรียบเทียบแล้ว จารีตชีวภาพสร้างองค์ความรู้จากสิ่งที่เป็นรูปธรรมกว่าแต่กลับมีทัศนะต่อคณิตศาสตร์ในแง่ลบ สิ่งที่กาลิเลโอทำ จึงได้ชี้ให้เห็นว่าคณิตศาสตร์ช่วยให้เข้าใจโลกอย่างเป็นรูปธรรมได้ถ้ามีการจัดระบบการทดลองที่ดีเพียงพอและเลือกศึกษาจากปัจจัยที่เหมาะสม

ทั้งนี้เห็นได้ว่า กาลิเลโอมีผลงานทางความคิดที่ก้าวหน้ามาก โดยเฉพาะการนำคณิตศาสตร์มาช่วยในการค้นหาความจริง แต่ขณะเดียวกันนั้น เขาก็มีศรัทธาต่อแนวทางของคาทอลิกไม่เสื่อมคลาย ทั้งยังมีทัศนคติทางบวกว่าความก้าวหน้าทางความรู้เหล่านี้ไม่เป็นปฏิปักษ์ต่อดำสอนและพระคัมภีร์ หากแต่สามารถนำมาปรับปรุงการตีความจักรวาลและธรรมชาติให้ถูกต้องเหมาะสมได้อีกด้วย แต่โชคไม่ดีพอเนื่องเพราะบรรดาผู้ทรงอำนาจในศาสนจักรไม่มีโอกาสได้ใช้ความปรารถนาดีของเขาอย่างคุ้มค่า

ไอแซค นิวตัน

หากเทียบกับนักคิดทั้งสามคนที่เอ่ยมา นิวตันดูเหมือนเป็นผู้ได้รับการจดจำมากที่สุดในฐานะผู้เปิดเผยความเป็นไปของธรรมชาติ ความทรงจำที่คนทั่วไปมีถึงนิวตัน มักอยู่ที่เรื่องผลแอปเปิ้ลตกใส่ศีรษะของเขาแล้วนำไปสู่การคิดค้นเรื่องกฎแรงโน้มถ่วงได้สำเร็จ แท้จริงแล้วบทบาทของนิวตันมีมากกว่านั้น ไม่ว่าจะเป็นด้านภูมิปัญญาหรืออิทธิพลต่อประวัติศาสตร์ สิ่งที่เขานำเสนอส่งผลกระทบต่อมนุษยชาติและสังคมอย่างใหญ่หลวง อีกทั้งการศึกษาแนวคิดของนิวตันก็เป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้ในการศึกษาประวัติศาสตร์การปฏิวัติวิทยาศาสตร์

ราวทศวรรษ 1660 นิวตันได้รู้จักกฎทั้ง 3 ข้อของเคปเลอร์และกฎการเคลื่อนที่ของกาลิเลโอ รวมถึง *ทฤษฎีแม่เหล็กของกิลเบิร์ต* ซึ่งยังไม่มีใครนำมาเชื่อมโยงกัน นิวตันมีแนวคิดพื้นฐานว่ากลไกบนฟากฟ้าเป็นผลลัพธ์ของแรง 2 ประเภท แล้วจินตนาการว่าวงโคจรที่เป็นวงรีเกิดจากแรงกระทำที่มากขึ้นเมื่ออยู่ใกล้ดวงอาทิตย์จนความเร็วเพิ่มขึ้น แต่การจะแปรสภาพสมมติฐานที่คาด

¹⁷ Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 64.

เดาขึ้นคร่าวๆ ให้เป็นทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์นั้น นิวตันตระหนักดีว่า ต้องอาศัยการพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์หลังจากนั้น นิวตันละทิ้งการครุ่นคิดเรื่องนี้ไปราว 20 ปี¹⁸ ระหว่าง 20 ปีนี้ Jean Picard ค้นคว้าและพัฒนาข้อมูลเรื่องขนาดเส้นผ่านศูนย์กลางของโลกและระยะห่างของโลกกับดวงจันทร์ได้สำเร็จ ส่วนนิวตันหันไปพัฒนาความคิดเรื่องคัลคูลัส (Calculus) ซึ่งเป็นเครื่องมือทางคณิตศาสตร์ที่จำเป็นอย่างยิ่ง

จนปี ค.ศ.1686 นิวตันได้สังเคราะห์ความรู้ คำนวณแรงดึงดูดระหว่างโลกกับดวงจันทร์ จากนั้นคำนวณแรงดึงดูดของดวงอาทิตย์กับดาวเคราะห์จนนำไปสู่ข้อสรุปว่า แรงจะแปรผกผันกับกำลังสองของระยะห่าง ท้ายที่สุด นิวตันพิสูจน์ว่า ในการคำนวณสามารถใช้จุดศูนย์กลางมวลแทนที่มวลทั้งหมดได้ ในปี ค.ศ.1687 ที่นิวตันตีพิมพ์ *Philosophiae naturalis principia mathematica* (ชื่อในภาษาอังกฤษคือ *The Mathematical Principles of Natural Philosophy* หรือเรียกสั้นๆ ว่า *Principia*) การตีพิมพ์งานชิ้นนี้ทำให้การศึกษากลศาสตร์กลายเป็นศาสตร์ที่มีระเบียบวิธีที่แน่นอน¹⁹

งานชิ้นนี้มีใจความหลักอยู่ที่การชี้ให้เห็นว่า กลไกธรรมชาตินั้นเป็นไปตามกฎที่อยู่ในรูปแบบความสัมพันธ์ทางคณิตศาสตร์และแสดงให้เห็นได้ด้วยภาษาคณิตศาสตร์ คณิตศาสตร์กับแนวคิดเรื่องจักรกลถูกนำมารวมกันและใช้เป็นนิยามใหม่ของปรัชญาธรรมชาติ ความโดดเด่นของนิวตันคือ การใช้แนวคิดทางคณิตศาสตร์เพื่อการเข้าใจปรัชญาธรรมชาติ แม้ว่าจะมีความพยายามลักษณะนี้มาก่อนแล้วเช่น แนวคิดสายไครากอเรียน หรือจารีตไสยเวท แต่ความเชื่อมั่นในเรื่องนี้บรรลุจุดสูงสุดของพัฒนาการช่วงต้นสมัยใหม่ในงานของนิวตัน

นิวตันประสบความสำเร็จในการหาแนวทางการอธิบายรวบยอดซึ่งสามารถประยุกต์ใช้กับความเป็นจริงทางธรรมชาติได้โดยไม่ยุ่งยากซับซ้อน นิวตันได้บ่งชี้ว่า วัตถุทั้งในโลกและบนฟากฟ้าต่างพยายามจะรักษาการเคลื่อนที่ในแนวเส้นตรง แต่ขณะเดียวกันวัตถุทั้งหลายต่างต้องอยู่ภายใต้แรงดึงดูดระหว่างตัวมันกับวัตถุอื่น ซึ่งดึงให้เคลื่อนที่เข้าหาศูนย์กลางของวัตถุอื่น การมีแรงกระทำต่อวัตถุทั้งสองทิศทางดังกล่าว ผลลัพธ์คือการเคลื่อนที่ของวัตถุในลักษณะวงโคจรภายใต้แรงดึงดูดที่มองไม่เห็น แต่อธิบายได้ว่าทำไมดวงดาวต่างๆ จึงโคจรรอบดวงอาทิตย์และไม่หลุดออกไป

จุดแตกต่างสำคัญที่แยกนิวตันออกจากเคปเลอร์และอาจารย์รวมถึงนักคิดคนอื่นๆ ด้วย คือ เคปเลอร์ไม่ได้แสดงให้เห็นถึงการใช้วิธีการทางคณิตศาสตร์ในการสร้างกรอบทฤษฎี โดยเคปเลอร์เพียงได้กฎของเขามาจากข้อมูลเชิงประจักษ์ที่บันทึกไว้ แต่การค้นพบของนิวตันคือทฤษฎีใหม่และ

¹⁸ Arthur Koestler, อ้างแล้ว, หน้า 505-507.

¹⁹ เฟิงฮ้าง, หน้า 507-509.

เป็นการสื่อด้วยรูปแบบทางคณิตศาสตร์ จนคณิตศาสตร์ได้กลายเป็นหนทางในการแสดงให้เห็นปรัชญาธรรมชาติได้อย่างแม่นยำ ที่สำคัญนิวตันโยงความสัมพันธ์ระหว่างการเคลื่อนที่ของวัตถุกับแรงที่กระทำต่อวัตถุออกมาในรูปสมการทางคณิตศาสตร์ ซึ่งแนวคิดสายอริสโตเติลและสายชีวภาพไม่เข้าใจ เพราะจารีตชีวภาพมุ่งเน้นว่า การเคลื่อนที่ที่เกิดจากมีธรรมชาติบางอย่างควบคุมวัตถุอยู่ ให้เกิดลักษณะพฤติกรรมที่วัตถุแสดงออกมา จึงไม่คิดถึงเรื่องที่มีแรงใดๆ มากระทำต่อวัตถุจนทำให้เกิดการเคลื่อนที่

นอกจากเรื่องการเคลื่อนที่และแรงดึงดูดแล้ว นิวตันยังทำการศึกษาเรื่องแสงและนำไปสู่ผลงานทางความคิดที่สำคัญอีกชิ้นหนึ่งของเขา ทั้งนี้ วิธีคิดแบบจารีตจักรกลของนิวตันเห็นได้ในการทดลองเรื่องแสงของเขาซึ่งเริ่มทำไว้ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1666 แล้วรวบรวมพิมพ์ไว้ในผลงานชื่อ *Optics* ในปี ค.ศ. 1704 โดยมีการพิสูจน์ว่า พฤติกรรมของแสงเป็นไปตามหลักเชิงจักรกลเมื่อเดินทางผ่านตัวกลางและพบอีกว่าแสงขาวประกอบขึ้นจากรังสีของสีพื้นฐาน²⁰ ก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 17 ความคิดทั่วไปจะแยกระหว่างเรื่องสีกับแสงออกจากกัน แต่นิวตันทำการทดลองโดยนำปริซึม 2 อัน วางไว้ให้แสงเดินทางผ่านและเกิดการหักเห และเกิดการแตกออกเป็นแถบสีต่างๆ ในครั้งแรก และการรวมกลับเป็นแสงขาวเมื่อผ่านปริซึมครั้งที่สอง

นิวตันแสดงให้เห็นการใช้วิธีการทางคณิตศาสตร์ในการพิสูจน์และสร้างทฤษฎี เพื่อแจกแจงว่าองค์ประกอบของแรงดึงดูดสามารถคำนวณหาโดยใช้ตัวแปรที่เกี่ยวข้องตัวใดบ้าง ที่สำคัญนิวตันใช้คณิตศาสตร์เป็นเครื่องแสดงความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงระหว่างสรรพสิ่งและปรากฏการณ์ที่มองเห็น (วัตถุและการเคลื่อนที่) เข้ากับสิ่งที่มองไม่เห็น (ความเร่งกับแรงดึงดูด) ทั้งหมดนี้ นิวตันได้ก้าวล้ำหน้าเคปเลอร์และกาลิเลโอไปอีกหนึ่งก้าว เพราะขณะที่นักคิดทั้งสองคนที่เอ่ยมานี้ใช้คณิตศาสตร์ช่วยเปิดเผยแบบแผนที่แน่นอนบางอย่างในธรรมชาติออกมาได้ แต่ไม่สามารถระบุว่ามีแรงชนิดใดที่ควบคุมแบบแผนเหล่านั้นและจะคำนวณหาค่าของแรงได้อย่างไร นิวตันได้เปิดเผยว่าแรงโน้มถ่วงคือสิ่งที่ทำให้เกิดการเคลื่อนที่และความเปลี่ยนแปลงตามแบบแผนบางอย่าง รวมทั้งให้ทฤษฎีที่สามารถประเมินวัดค่าต่างๆ ได้อย่างเที่ยงตรง

จะเห็นได้ว่า งานของนักคิดคนสำคัญทั้ง 4 ที่กล่าวมาทั้งหมด แสดงถึงการโต้แย้งทางความคิดที่จารีตไสยเวทกับจักรกลมีต่อจารีตชีวภาพ ประเด็นนี้ถือได้ว่าเป็นแรงขับเคลื่อนหลักของการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ เพราะนอกจากสารัตถะในผลงานแต่ละชิ้นจะแสดงให้เห็นพลังทางความคิดและความอุตสาหะแล้ว ผลงานเหล่านี้ยังแฝงนัยของการผลักดันให้โลกตะวันตกหลุดพ้นจากการครอบงำของความเชื่อแบบโบราณซึ่งไม่สามารถให้คำอธิบายที่ถูกต้องและเป็นอุปสรรคต่อ

²⁰ Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 187.

การเข้าถึงความจริงทางธรรมชาติ แม้ว่าโดยส่วนใหญ่นักคิดเหล่านั้นแทบมิได้มุ่งหวังให้งานของตน มีนัยที่ยิ่งใหญ่ทางประวัติศาสตร์เลย

ผลจากงานต่างๆ ที่กล่าวมาให้ภาพการอธิบายเอกภพและธรรมชาติต่างไปจากคำอธิบายดั้งเดิมอย่างยิ่ง ที่สำคัญคือคำอธิบายที่สร้างขึ้นใหม่มีความเป็นเหตุผล มีระบบการอธิบายที่น่าเชื่อถือโดยนำคณิตศาสตร์มารองรับ กล่าวโดยสรุป ด้วยเงื่อนไขทางสังคมนับแต่ยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการเป็นต้นมา ได้เกิดปัจจัยที่หนุนให้เกิดการก่อกำเนิดองค์ความรู้ที่สั่งสมมาแต่โบราณก็จริง แต่ใช่ว่าการเสนอคำอธิบายหรือทฤษฎีใหม่ๆ ขึ้นมาจะได้รับความชอบธรรมไปโดยปริยายเพราะอิทธิพลของแนวคิดและสถาบันดั้งเดิมยังคงดำรงอยู่ ดังนั้น แนวความคิดใหม่ๆ จะมาแทนที่แนวคิดดั้งเดิมได้ต้องผ่านการพิสูจน์ตัวเองด้วยว่า องค์ความรู้ที่ได้มานั้นเริ่มต้นจากจุดไหนและผ่านการกลั่นกรองโดยกระบวนการวิธีใดมาบ้าง ในการนี้ ความรู้ทางคณิตศาสตร์ได้มีส่วนเกี่ยวข้องทั้งในการเปิดเผย พิสูจน์ และสร้างกรอบความคิดที่เป็นประโยชน์ต่อการสถาปนาองค์ความรู้ใหม่อย่างสำคัญยิ่งระหว่างช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 16-17

จากการปฏิวัติวิทยาศาสตร์สู่ผลกระทบทางสังคม

ชัยชนะของนิวตันนำไปสู่ปรัชญาการเข้าถึงความจริงด้วยการคิดอย่างมีเหตุผล ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นศักยภาพที่มนุษย์มีเหนือกว่าสิ่งมีชีวิตอื่น ทั้งยังมีตัวอย่างแล้วว่าการใช้เหตุผลคือกุญแจสำคัญในการเข้าใจธรรมชาติ อย่างไรก็ตาม ผลกระทบอันเกิดจากโลกทัศน์ในลักษณะนี้กลับไปแสดงออกในกระแสความคิดด้านอื่นๆ ในสังคมตะวันตกอย่างรวดเร็ว เร็วกว่าด้านวิทยาศาสตร์ซึ่งควรจะได้รับผลกระทบโดยตรงเสียอีก

ใน ค.ศ.1690 ปราชญ์ชาวอังกฤษชื่อ จอห์น ล็อก (John Locke) ตีพิมพ์หนังสือชื่อ *Human Understanding* กับ *Two Treatises of Government* โดยเล่มแรกชื่อว่า ความเชื่อเกี่ยวกับมนุษย์แบบเดิมๆ คือมี สันดานดิบนั้น เป็นเรื่องเหลวไหลไร้สาระทั้งหมด

คติเกี่ยวกับ สันดานดิบ นี่เป็นที่ยอมรับแพร่หลายมาแต่โบราณ พิสูจน์ได้จากมนุษย์คู่แรกคืออาดัมกับอีวา ซึ่งพระเจ้าจะทรงมอบให้ทุกสิ่งทุกอย่าง ยังไม่วายขัดพระประสงค์ของพระองค์ จนเกิดเป็น *Original Sin* ให้กับมวลมนุษยชาติ

ล็อกปฏิเสธคำอธิบายเชิงศาสนาอย่างสิ้นเชิง โดยยืนยันว่ามนุษย์เกิดมาอย่างบริสุทธิ์ ทุกคนเป็นผ้าขาว (*Tabula rasa*) ตอนแรกเกิด ประสบการณ์

ต่างหากที่สำคัญ ถ้าเด็กมีสิ่งแวดล้อมและการเลี้ยงดูที่ดีเขาก็จะเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่ดีตามไปด้วย

แต่ลือเองยอมรับว่า คนส่วนใหญ่เลวมากกว่าดี คำถามคือทำไมจึงเป็นเช่นนั้น คำตอบของเขาคือสิ่งแวดล้อมเลวนำสู่การสร้างประสบการณ์เลวๆ ให้กับสังคม แล้วเขาดังคำถามต่ออีกว่า ความเลวร้ายทั้งหลายทั้งมวลนี้เกิดขึ้นมาจากอะไรเล่า?

ข้อสรุปต่อ ปุจฉา-วิสัชนา ทั้งหมดที่กล่าวถึง จะเป็นสาระสำคัญในหนังสือเล่มหลังของเขา คือความเลวร้ายทั้งหลายของคนเรามีรากเหง้ามาจากกระบวนการเมืองการปกครองทั้งสิ้น เพราะเมื่อการเมืองการปกครองเลวเสียแล้ว อย่างอื่นๆ ย่อมไม่มีทางจะดีได้เลย

.....ทฤษฎีทางการเมืองของจอห์น ล็อค ทั้งหมดวางอยู่บนสมมุติฐานแห่งความเท่าเทียมและ สิทธิตามธรรมชาติ ของมนุษย์...²¹

ความโดดเด่นคือผลงานนี้ตั้งอยู่บนพื้นฐานเรื่องความเท่าเทียมของมนุษย์ สิทธิเป็นสิ่งที่มนุษย์มีอยู่ตามธรรมชาติ เมื่อรวมกับความมีเหตุผลมนุษย์จึงสามารถแสวงหารัฐบาลที่ปกป้องประชาชนให้ได้ใช้สิทธิเหล่านั้นและถอดถอนรัฐบาลได้เมื่อละเมิดสิทธิของประชาชน²² นี่เป็นตัวอย่างของการพยายามสร้างกรอบทฤษฎีให้สอดคล้องกับความเป็นจริงทางธรรมชาติ แม้จะไม่ใช่ทฤษฎีที่ใช้ภาษาคณิตศาสตร์แต่ก็แสดงถึงความพยายามจะเสนอกฎเกณฑ์ที่เที่ยงแท้เหมือนเช่นวิทยาศาสตร์ ทั้งที่ในเวลานั้น มนุษย์ยังแทบไม่มีความรู้ใดๆ เกี่ยวกับพันธุศาสตร์ที่จะมายืนยันสภาพธรรมชาติที่เท่าเทียมของมนุษย์ได้เลย ผลจากทฤษฎีทางการเมืองนี้นำไปสู่เหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์ในยุโรป

หนังสือของล็อคก็มีอิทธิพลอย่างยิ่งต่อฝรั่งเศส กล่าวได้ว่า นักปราชญ์ผู้ที่ยอมรับแนวความคิดของนิวตันเกี่ยวกับธรรมชาติในจักรวาลย่อมยอมรับแนวความคิดเกี่ยวกับสิทธิตามธรรมชาติในสังคมมนุษย์และเกี่ยวกับการปกครองวอลแตร์ นักปราชญ์ชาวฝรั่งเศสกล่าวว่า "กฎธรรมชาติคือสิ่งที่ธรรมชาติได้สอนให้มนุษย์รู้จักสิทธิของมนุษย์ทุกคนประกอบกันขึ้นเช่นเดียวกับกฎแห่ง

²¹ ธาวิต สุขพานิช, "ความรู้วิทยาศาสตร์ 7 : สิทธิมนุษยชนสากล," *เนชั่นสุดสัปดาห์* 8 (17-23 มกราคม 2543): 42.

²² เพ็ชร ภูมิตร (บรรณาธิการ), *อารยธรรมตะวันตก*, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2529), น. 138-139.

ธรรมชาติทุกกรณี” เมื่อชาวฝรั่งเศสไม่พอใจกับการปกครองแบบเอกราธิปไตย
ของกษัตริย์ของตน...การไม่ยินยอมรับทฤษฎีเทวสิทธิ์ของกษัตริย์ไม่ใช่เป็น
ของยากและนำเอาทฤษฎีแห่งสิทธิตามธรรมชาติของมนุษย์มาใช้แทน²³

จะเห็นได้ว่า ตามแนวคิดนี้ สิทธิและความเท่าเทียมเป็นผลจากศักยภาพที่จะคิดอย่างมี
เหตุผลซึ่งมนุษย์มีอยู่โดยธรรมชาติ ความเชื่อมั่นในเหตุผลมาจากอิทธิพลของนิวตันเป็นสำคัญ
“ข้อเขียนของนิวตัน...สามารถอธิบายได้ว่า...พระเจ้าสร้างโลกอย่างมีเหตุผลและพระเจ้าย่อมได้
ประสาทความคิดอันมีเหตุผลให้แก่มนุษย์ ในเมื่อพระเจ้าได้ให้สิ่งที่ดีที่สุดแก่มนุษย์ หมายถึงความ
คิดอย่างมีเหตุผลแล้ว มนุษย์ก็ควรจะได้ใช้ความคิดให้ดีที่สุดโดยอาศัยเหตุผลและประสบการณ์
มนุษย์ก็จะสามารถเรียนรู้ทุกสิ่งทุกอย่างเกี่ยวกับจักรวาลและกฎแห่งจักรวาล ทั้งยังสามารถแก้
ปัญหายุ่งยากต่างๆ ที่มนุษย์มีอยู่ได้ในที่สุด...ปรัชญาของนิวตันจึงทำให้คนเชื่อว่ามนุษย์มีความ
สามารถอันมีเหตุผลและจะเพิ่มพูนความรู้ได้แน่นอน”²⁴ แนวคิดที่เป็นผลมาจากวิทยาศาสตร์นี้ได้
รับการขยายผลอย่างกว้างขวาง แต่มีไขด้วยฝีมือของนักวิทยาศาสตร์

นักปรัชญาซึ่งมีบทบาทมากที่สุดผู้หนึ่งในเรื่องนี้คือ วอลแตร์ (Voltaire) ที่พยายามเผยแพร่
เสรีภาพทางความคิดและประณามการกดขี่แบบต่างๆ แม้เขาจะประสบความสำเร็จในการ
เขียน แต่ก็ทำให้ผู้มีอิทธิพลและอำนาจในฝรั่งเศสไม่พอใจและจับเขาคุมขัง เมื่อเขาได้อิสรภาพใน
ค.ศ.1726 เขาได้ไปอยู่ที่อังกฤษถึง 3 ปี ซึ่งช่วยให้วอลแตร์มีเสรีภาพทางความคิดและเขาเองพอใจ
สภาพความเป็นอยู่ที่นั่น จนเขียนหนังสือชื่อ *Letters on the English* ตีพิมพ์ปี ค.ศ.1733 ซึ่งยก
ย่องการส่งเสริมเสรีภาพของอังกฤษ หนังสือนี้ได้รับการตีพิมพ์อีกใน ค.ศ.1734 ในฝรั่งเศส และได้
รับความนิยม เป็นเหตุให้รัฐบาลฝรั่งเศสและสถาบันศาสนาไม่พอใจสั่งเผาหนังสือโดยอ้างว่าเป็น
ความเลวร้ายขัดกับศีลธรรม แต่การเผาหนังสือยิ่งกลับเป็นการโฆษณาอย่างดี ทั้งนี้ ตลอดชีวิต
ของวอลแตร์ มักถูกลงโทษเพราะการเขียนแสดงความคิดเห็น เขาจึงถือว่สิ่งที่ยึดขวางเสรีภาพเป็น
ศัตรูโดยเฉพาะชนชั้นผู้มีอำนาจ²⁵

ผลต่อโลกทัศน์ในการแสวงหาความรู้

ที่กล่าวมาเป็นผลกระทบที่การปฏิวัติวิทยาศาสตร์มีต่อความเปลี่ยนแปลงทางสังคมอย่าง
ใหญ่หลวง โดยเกิดขึ้นกับทฤษฎีปรัชญาการเมืองหรือแนวคิดทางสังคมอย่างรวดเร็วเสียยิ่งกว่า

²³ เพิ่งอ้าง, หน้า 139-140.

²⁴ เพิ่งอ้าง, หน้า 135-136.

²⁵ เพิ่งอ้าง, หน้า 136-137.

ที่เกิดกับวิทยาศาสตร์ สาเหตุก็คือความเชื่อมั่นต่อการเข้าใจธรรมชาติด้วยเหตุผลซึ่งปรากฏในงานทางวิทยาศาสตร์ จากนั้นความมีเหตุผลจึงเข้ามารองรับความเชื่อเรื่องเสรีภาพที่มนุษย์มีอยู่ตามธรรมชาติ

อย่างไรก็ตาม ผลงานของนักปราชญ์ที่เอ่ยนามได้ส่งผลกระทบครั้งใหญ่ต่อปรัชญาวิทยาศาสตร์และปรัชญาธรรมชาติด้วย โดยอาจแบ่งผลกระทบในเรื่องนี้ได้เป็น 2 ด้าน หนึ่งคือผลกระทบด้านจักรวาลทัศน์ และสองคือผลกระทบด้านระเบียบวิธีวิทยา

เริ่มที่ผลด้านจักรวาลทัศน์ ความแตกต่างระหว่างโลกกับฟากฟ้าเบื้องบนที่เคยเชื่อกันแต่โบราณถูกล้มล้างไป เนื่องจากพบว่าโลกและสรวงสวรรค์ต่างมีความไม่สมบูรณ์และเผชิญการเปลี่ยนแปลงเหมือนกัน การศึกษาการเคลื่อนที่ของวัตถุบนโลกสามารถนำไปสู่การเข้าใจเอกภพและธรรมชาติได้ แม้จะทำการศึกษาอยู่บนโลกก็ตาม

นอกจากนี้ ทฤษฎีแรงโน้มถ่วงของนิวตันยังทำลายคติความศักดิ์สิทธิ์และการแบ่งความเหลื่อมล้ำให้สิ้นไป “เพราะไม่ว่าเราจะอยู่ในโลก อยู่เหนือโลก และแม้กระทั่งอยู่ใต้โลก (นรก) กฎแห่งแรงโน้มถ่วงดังกล่าว มันจะตามจงล้าจงผลาญเรา ไม่ว่าเดรัจฉาน เทวดา อินทร์พรหม หรือมนุษย์หน้าไหนๆ ทั้งสิ้น โดยกระทำอย่างเท่าเทียมเข้มข้นและไม่มีข้อยกเว้นพอๆ กันด้วย”²⁶ กฎนี้จึงส่งเสริมความเชื่อเรื่องความเท่าเทียมระหว่างมนุษย์ด้วยทางหนึ่ง

ทฤษฎีของนิวตันยังเปลี่ยนวิธีมองจักรวาลและธรรมชาติ เนื่องจากการสร้างกฎหรือทฤษฎีในรูปสมการคณิตศาสตร์ที่ครอบคลุมกลไกความเป็นไปของธรรมชาติทำให้เกิดความเชื่อว่าเป็นองค์หลังธรรมชาติมีแบบแผนซ่อนอยู่ และการจะเข้าถึงธรรมชาติได้จะต้องค้นหาแบบแผนมาประกอบการทำความเข้าใจ ต่อมาแนวคิดนี้กลายเป็นแนวทางหลักของปราชญ์รุ่นหลังในสมัยยุครู้แจ้ง (Enlightenment) ที่พยายามหากฎที่เป็นสากลต่างๆ ให้สามารถครอบคลุมความจริงในสิ่งที่ปราชญ์เหล่านั้นศึกษา

ถัดมาคือผลกระทบด้านระเบียบวิธีวิทยา โดยเริ่มจาก *Revolutions* ของโคเปอร์นิคัส ในฐานะที่เป็นต้นกำเนิดของระเบียบวิธีทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ผลงานนี้เป็นงานที่อาศัยการคำนวณนับล้วนๆ ไม่เกี่ยวกับเหตุผลทางตรรกศาสตร์ใดๆ อันที่จริง ข้อเสนออย่างขัดแย้งกับสามัญสำนึกทั้งมวลด้วย ทั้งนี้ เทียบกับองค์ความรู้เดิมๆ ที่ศาสนาคครอบงำอยู่ การพิสูจน์ความถูกต้องเที่ยงแท้ของหลักธรรมคำสอนเหล่านั้นจะอาศัยวิธีทางตรรกวิทยาและการจัดจำแนก เพื่อสรุปว่า

²⁶ ธาวิต สุขพานิช, *ข้างแล้วเชิงอรรถที่ 21*.

สิ่งนั้นดี ดีที่สุด หรือ เลว เลวกว่า เลวที่สุด แล้วอธิบายด้วยเหตุผลต่างๆ ไป เดิมการคำนวณนับจึงมีแต่ในสาขาเฉพาะเช่น โหราศาสตร์ ดาราศาสตร์เท่านั้น²⁷

ในปี ค.ศ.1543 เช่นกัน ที่ Andreas Vesalius ตีพิมพ์ *De humani corporis fabrica* ซึ่งเทียบแล้วมีผลกระทบเฉียบพลันว่างานของโคเปอร์นิคัสอย่างมาก เพราะงานชิ้นนี้พิสูจน์ชัดว่าตำราแพทย์โบราณเกี่ยวกับกายวิภาคนั้นผิดหมดเนื่องจากไม่ได้ศึกษาจากร่างกายมนุษย์โดยตรง อีกทั้งเขายังสาธิตการผ่าศพต่อนักศึกษาด้วย เลโอนาร์โด ดา วินชี ก็เคยทำสิ่งนี้มาก่อนโดยเกี่ยวพันกับแนวคิดแบบไสยเวทของเขา ทั้งที่ศาสนจักรถือเป็นเรื่องต้องห้าม เรื่องนี้เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่ชี้ให้เห็นว่า การเข้าถึงความรู้ที่ถูกต้องควรจะต้องมีการศึกษาทดลองในเชิงประจักษ์ และมีผลปรากฏออกมาชัดเจน²⁸

กาลิเลโอตอบย้ำเรื่องการทดลองและสังเกตทางวิทยาศาสตร์เพื่อให้ได้ผลเชิงประจักษ์มาประกอบการสร้างองค์ความรู้ไม่ว่าจะเป็นการใช้กล้องโทรทรรศน์หรือทดลองเรื่องระนาบเอียง ซึ่งนำไปสู่การเข้าถึงความจริงอันน่าเชื่อถือตามแบบของวิทยาศาสตร์แผนใหม่ โดยมีคณิตศาสตร์เป็นเครื่องช่วยในการแสดงผล ทั้งนี้ โคเปอร์นิคัสและนิวตัน ต่างได้อาศัยวิธีการทางคณิตศาสตร์ช่วยเปิดเผยความจริงทางธรรมชาติในงานของตน การศึกษาครั้งนี้จึงชี้ให้เห็นความเปลี่ยนแปลงในระเบียบวิธีแสวงหาความรู้ได้เป็นอย่างดี

ด้วยเหตุนี้ วิทยาศาสตร์จึงพัฒนาสู่การเป็น “ความรู้ที่แน่นอน (exact knowledge)” มากขึ้นตามลำดับ โดยมีคณิตศาสตร์ช่วยในการสร้างความเข้าใจความสัมพันธ์ในลักษณะที่แน่นอน วัดค่าได้ ทดลองให้เห็นจริงได้ อย่างไรก็ตาม “ยังมีอยู่อีกหลายๆ วิชาซึ่งอยู่ระหว่างกลางของวิชาทั้งสองนั้น ได้แก่ วิชาซึ่งต้องพึ่งพา ‘สถิติ’ อันเป็นคณิตศาสตร์ประยุกต์ เช่น เศรษฐศาสตร์ และ ภูมิศาสตร์ เป็นต้น การมี ‘วิชาการระหว่างกลาง’ ของศิลปศาสตร์กับวิทยาศาสตร์ดังกล่าว ไม่ได้หมายความว่า วิชาการพวกหลังสุดนี้เป็น ‘ลูกผสม’ ของวิชาหลักและวิชาการ แต่จะหมายถึงว่าวิชาเช่น เศรษฐศาสตร์ และ ภูมิศาสตร์เป็น ‘วิทยาศาสตร์ที่ไม่แน่นอน’ (Not Exact Science) ต่างหาก อีกนัยหนึ่ง ความรู้กลุ่มหลัง ‘ยัง’ ไม่เป็นวิทยาศาสตร์บริสุทธิ์ เช่น การทำนายทายทัก การขึ้นลงของ

²⁷ ธาวิต สุขพานิช, “ความรู้วิทยาศาสตร์ (0): ปฐมภูมิ คือ การนับ กับ ค.ศ.2000,” *เนชั่นสุดสัปดาห์* 8 (2 – 8 ธันวาคม 2542): 62.

²⁸ ธาวิต สุขพานิช, “รหัส ดา วินชี : The Da Vinci Code (3),” *มติชนสุดสัปดาห์* 24 (23-29 เมษายน 2547): 73.

เศรษฐกิจ หรือการทำนายสภาพอากาศของกรมอุตุนิยมวิทยา ซึ่งมักผิดพลาดซ้ำซากอย่างสม่ำเสมอ แต่ก็มีศักยภาพสูง และน่าจะพัฒนาต่อไปให้กลายเป็นวิทยาศาสตร์จริงๆ ได้ในภายหน้า”²⁹

เราจึงเห็นนักคิดในศาสตร์สาขาต่างๆ พยายามเสนอทฤษฎีที่ครอบคลุมความจริงได้อย่างแน่นอนไม่ว่าจะเป็นด้านการเมืองหรือเศรษฐกิจ โดยมักมีนัยว่าทฤษฎีต่างๆ ของตนสอดคล้องกับความเป็นจริง เช่น ทฤษฎีปรัชญาการเมืองหลายสำนักหรือทฤษฎีเศรษฐศาสตร์ เช่น มือที่มองไม่เห็น – กลไกตลาด ทฤษฎีพฤติกรรมกรรมการบริโภคของมนุษย์ ฯลฯ ล้วนรับอิทธิพลไปจากแนวคิดที่เป็นผลสืบเนื่องจากการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ โลกทัศน์แบบนี้เองที่ครอบงำวิธีการแสวงหาคำความจริงไว้จวบจนปัจจุบัน เห็นได้จากการศึกษาในสาขาทางมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ทุกวันนี้ จะต้องมีการเปรียบเทียบวิจัยและมีทฤษฎีรองรับ แม้แต่ในความรู้ที่ไม่เป็นวิทยาศาสตร์ เช่น พฤติกรรมศาสตร์หรือทฤษฎีเกี่ยวกับสังคม ก็อาศัยความน่าเชื่อถือจากทฤษฎี เปรียบวิธี และข้อมูลเหมือนๆ กับวิธีการทางวิทยาศาสตร์เช่นกัน

สังเกตได้ว่า องค์ความรู้ในหลายสาขา เช่น รัฐศาสตร์ เศรษฐศาสตร์ จิตวิทยา สังคมวิทยา ฯลฯ เริ่มได้รับการยกสถานะในลักษณะดังกล่าวภายหลังยุครู้แจ้ง (Enlightenment) (ราวคริสต์ศตวรรษที่ 17-18) เป็นต้นมาทั้งสิ้น วิชาเหล่านี้มีสาระเกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตด้านต่างๆ ของมนุษย์และสังคม ซึ่งค่อนข้างแตกต่างไปจากความรู้ในสายวิทยาศาสตร์แต่ก็ได้มีการพัฒนาวิธีคิดให้เป็นระบบจนยอมรับกันว่าเป็นศาสตร์สาขาหนึ่ง เหตุผลหลักก็คือความรู้เหล่านี้ถูกนิยามให้มีขอบเขตความสนใจชัดเจนและที่สำคัญมีทฤษฎีและระเบียบวิธีที่แน่นอนและเฉพาะเจาะจงเพียงพอที่จะรับว่าเป็นศาสตร์สาขาหนึ่ง (แม้ความแน่นอนของทฤษฎีอาจไม่เท่ากับทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์และคณิตศาสตร์ก็ตาม) จึงอาจกล่าวได้ว่า ผลจากการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ได้กระทบต่อมุมมองของมนุษยชาติในแง่มุมที่เกี่ยวกับสาระขององค์ความรู้ที่สำคัญและเป็นมุมมองที่ยังได้รับการยอมรับกันทั่วไปในระบบการศึกษาทุกวันนี้

งานของนักคิดต่างๆ คือหลักฐานที่บ่งชี้ว่า ความเชื่อมั่นในพลังของเหตุผลและการใช้วิธีคิดอย่างเป็นเหตุเป็นผลเพื่อเข้าใจธรรมชาติมีส่วนสำคัญมาจากการพัฒนาของวิทยาศาสตร์และคณิตศาสตร์ โดยคณิตศาสตร์ช่วยให้มนุษย์เพิ่มความเข้าใจแบบแผนความสัมพันธ์ต่างๆ ในธรรมชาติ เช่น ธรรมชาติมีวงโคจรของดวงดาวก็มีการใช้ความรู้สาขาเรขาคณิตวิเคราะห์เพื่อบ่งชี้ว่าวงโคจรนั้นเป็นวงรี รวมทั้งเส้นกราฟต่างๆ รวมถึงวงรีมีความสัมพันธ์กับระบบตัวเลขอย่างไร และสามารถหาสมการเฉพาะที่สัมพันธ์กันออกมาได้อย่างไร ซึ่งเหมือนเป็นการต่อยอดข้อสรุปที่ว่ากลไกในธรรมชาตินั้นสอดคล้องกับความสัมพันธ์ทางคณิตศาสตร์ การศึกษาประวัติศาสตร์

²⁹ ธาวิต สุขพานิช, “ความรู้วิทยาศาสตร์ (2): ระบบการศึกษาไทย (สายวิทย์ – สายศิลป์),” *เนชั่นสุดสัปดาห์* 8 (16 – 22 ธันวาคม 2542): 62.

ช่วงที่กล่าวมาช่วยให้เข้าใจระเบียบวิธีแบบใหม่ซึ่งเลือกที่จะละทิ้งการใช้เหตุผลและตรรกะทางกายภาพแบบเดิม แล้วหันมาใช้ข้อมูลการสังเกตที่น่าเชื่อถือ การทดลองและการใช้เหตุผลตามวิธีการทางคณิตศาสตร์แทน

ด้วยกระบวนการหลังยุครู้แจ้ง (Enlightenment) เป็นต้นมา ศาสตร์ของการสร้างองค์ความรู้แขนงต่างๆ ได้พยายามจำลองระเบียบวิธีแบบวิทยาศาสตร์จนกลายเป็นความเชื่อกระแสหลัก อย่างไรก็ตาม ได้ปรากฏการตั้งคำถามต่อแนวทางนี้ เช่น การเกิดกระแสความคิดโรแมนติค หลังการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ หรือในปัจจุบันมีกระแสความคิดหลังสมัยใหม่ (Postmodernism) ที่กังขาต่อแนวทางแห่งยุครู้แจ้ง (Enlightenment) ซึ่งกล่าวอ้างเรื่องการสถาปนาองค์ความรู้ให้ครอบคลุมความเป็นจริงเรื่องต่างๆ ได้ครบถ้วนทุกแง่มุม เนื่องจากกระแสความคิดหลังสมัยใหม่เห็นว่า เป็นไปไม่ได้ที่จะสถาปนาสิ่งดังกล่าว อีกทั้งมองว่าแนวทางความคิดแบบยุครู้แจ้งยังมั่นใจในศักยภาพความคิดแบบเหตุผลมากจนเกินไป

“วิทย์-ศิลป์” ที่แยกกันไม่ขาด

การปฏิวัติวิทยาศาสตร์นำความหยั่งรู้มาสู่มนุษย์ แต่อีกด้านหนึ่งยังมีความเข้าใจผิดเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์อยู่แม้จนปัจจุบัน ความเข้าใจผิดที่สำคัญมากข้อหนึ่งคือการสับสนและไม่สามารถแยกแยะวิทยาศาสตร์จากคณิตศาสตร์ จนเป็นที่มาของการแยก “สายวิทย์-สายศิลป์” ที่กล่าวในเบื้องต้นและมายาคติที่ว่า การเข้าใจวิทยาศาสตร์ต้องเต็มไปด้วยการคำนวณทางคณิตศาสตร์ ซึ่งปิดกั้นคนจำนวนมากจากวิทยาศาสตร์

แต่โบราณกระแสความคิดหลักในโลกตะวันตกเคยมองคณิตศาสตร์ในฐานะไสยเวทลึกลับ แต่ภายหลังการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์แขนงต่างๆ ได้มีโอกาสแสดงพลังให้เห็นว่าสามารถเชื่อมโยงกับธรรมชาติได้อย่างน่าอัศจรรย์เพียงใด ช่วยในการเปิดเผยความจริงได้อย่างไร และมีความน่าเชื่อถือที่ยากจะปฏิเสธได้อย่างไรบ้าง เราจึงสามารถเห็นความเปลี่ยนแปลงจากสถานะที่คณิตศาสตร์เป็นสิ่งต้องห้ามมายาวนานสู่การก้าวขึ้นเป็นศาสตร์ที่มีส่วนสำคัญในการไขความลับของธรรมชาติและเอกภพ

การที่ความรู้ทางคณิตศาสตร์เข้าไปมีส่วนในการค้นพบทางวิทยาศาสตร์ ถือเป็นจุดเริ่มต้นของการเชื่อมโยงคณิตศาสตร์เข้ากับวิทยาศาสตร์ แต่เมื่อกาลเวลาล่วงเลยมากลับกลายเป็นว่ามีผู้คนที่ไม่สนใจวิทยาศาสตร์เพราะกลัวคณิตศาสตร์ รากเหง้าของปัญหาคือการไม่แยกแยะข้อแตกต่างระหว่างศาสตร์ทั้งสองให้ชัดเจน อีกทั้งวิทยาศาสตร์ได้ใช้ภาษาคณิตศาสตร์ในการถ่ายทอดและอธิบายจนเคยชิน ความใกล้ชิดกันเป็นเวลานานกลับนำไปสู่ความกลัวการศึกษาศาสตร์เพราะไม่ถนัดคณิตศาสตร์ นำคณิตศาสตร์มาเป็นอุปสรรค ทั้งที่จริงคณิตศาสตร์เป็นเครื่องมือช่วยเผยความกระจ่างแก่วิทยาศาสตร์

แท้จริงแล้วศาสตร์ทั้งสองสาขามีเป้าหมายและวิธีการต่างกันอย่างสิ้นเชิง วิทยาศาสตร์มุ่ง
 ที่การเข้าใจธรรมชาติ รู้จักเหตุปัจจัยและความสัมพันธ์ที่มีอยู่ในปรากฏการณ์ธรรมชาติ โดยได้
 ความรู้จากการสังเกตและทดลองเพื่อนำไปสู่กระบวนการเปิดเผย (discover) สิ่งที่ยังดำรงอยู่คู่กับ
 ธรรมชาติ แต่คณิตศาสตร์ไม่ได้มุ่งจะเข้าใจปรากฏการณ์ธรรมชาติ หากแต่เป็นการศึกษาเชิงตรรก
 ะและการคำนวณหาความสัมพันธ์หรือแบบแผนที่แน่นอนบางอย่างของตัวเลขและรูปทรง
 เรขาคณิต (โดยไม่สนใจว่าความสัมพันธ์นั้นๆ ต้องมีอยู่จริงในธรรมชาติหรือไม่) คณิตศาสตร์จึง
 ศึกษาจากสิ่งที่เป็นนามธรรม เพื่อบรรลุถึงความรู้ที่สูงขึ้น ผ่านการขบคิดทางตรรกะและการพิสูจน์
 เป็นเหตุให้ความหนักแน่นของคณิตศาสตร์มาจากการกลั่นกรองความคิดเชิงตรรกะจนรัดกุมและ
 น่าเชื่อถือโดยมิได้สนใจว่าความรู้จะสอดคล้องกับปรากฏการณ์ทางธรรมชาติใดๆ หรือไม่ และที่
 สำคัญไม่ต้องใช้การทดลอง

วิทยาศาสตร์ใช้คณิตศาสตร์เพื่อตอบสนองเป้าหมายการเข้าใจธรรมชาติ สมการและตัว
 แปรต่างๆ จึงต้องเป็นปริมาณที่มีความหมายในทางวิทยาศาสตร์ด้วย เพื่อที่จะนำไปสู่การเข้าใจ
 ความสัมพันธ์ที่มีเหตุและผลในธรรมชาติซึ่งเกิดขึ้นโดยปัจจัยเหล่านั้น เพราะฉะนั้นสมการทาง
 วิทยาศาสตร์ทุกสมการมีขึ้นเพื่อช่วยเข้าใจปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ กล่าวให้ชัดคือ สมการที่ไม่
 สอดคล้องกับเรื่องราวทางธรรมชาติแทบไม่มีประโยชน์ต่อวิทยาศาสตร์เลย

ขณะที่คณิตศาสตร์สามารถกำหนดโครงสร้างสมการที่คำนวณอย่างซับซ้อนเพื่อใช้แสดงความ
 สัมพันธ์อันงดงามทางตัวเลขได้โดยไม่ต้องสนใจว่า สมการนั้นๆ มีความหมายทางวิทยาศาสตร์
 หรือสอดคล้องกับปรากฏการณ์ทางธรรมชาติหรือไม่ หากวิทยาศาสตร์บังเอิญนำไปใช้ประโยชน์ได้ก็
 นำยินดี นักคณิตศาสตร์ยังถนัดในการพัฒนาเทคนิคการแก้สมการต่างๆ เมื่อศาสตร์สาขาอื่นๆ
 สร้างสมการหรือทฤษฎีตามองค์ความรู้ของตนขึ้น เทคนิคนี้ก็จะประโยชน์ในการหาคำตอบได้
 ยง่ายขึ้น

จะเห็นได้ว่า องค์ความรู้ทางคณิตศาสตร์อย่างเรขาคณิตวิเคราะห์มีภูมิหลัง มีที่มา มีเงื่อนไข
 ทางประวัติศาสตร์ก่อนที่จะถือกำเนิดขึ้น เหมือนกับศาสตร์ทั้งปวง ที่สำคัญคือ พัฒนาการของ
 คณิตศาสตร์แยกไม่ออกจากความก้าวหน้าทางปรัชญาธรรมชาติตลอดจนการพัฒนาวิทยาศาสตร์
 ในโลกตะวันตก โดยจะเห็นได้จากประวัติศาสตร์ตั้งแต่โบราณที่กล่าวมา ได้มีการพยายามสร้าง
 ความเข้าใจต่อจักรวาลและธรรมชาติ ต่อมาในสมัยหลังเกิดการนำคณิตศาสตร์มาช่วยตอบสนอง
 เป้าหมายนี้อย่างเป็นระบบและแม่นยำมากขึ้น

ในประวัติศาสตร์ มนุษย์ได้ทำทุกวิถีทางเพื่อตอบคำถามที่ตนสงสัย โดยไม่สนใจว่าความรู้
 ที่ใช้นั้นจะถูกขนานนามว่า คณิตศาสตร์ วิทยาศาสตร์ ดาราศาสตร์ ภูมิศาสตร์ หรืออะไรก็ตาม
 トラบเท่าที่สิ่งทั้งหลายเหล่านั้นนำมารวมกันแล้วตอบสนองเป้าหมายหลักของมนุษย์ได้ คือการทำ

ความเข้าใจโลก จักรวาล และสิ่งแวดล้อมของตน กล่าวโดยย่อก็คือ ความก้าวหน้าทั้งหมดที่กล่าวมาเกิดขึ้นจากการพัฒนาความรู้แขนงต่างๆ แต่ล้วนมุ่งไปสู่เป้าหมายเดียวกัน

การแบ่งความรู้สาขาต่างๆ ออกจากกันโดยสิ้นเชิงในปัจจุบันจึงเปรียบเสมือนการแบ่งวิสัยมองโลกออกเป็นแง่มุมต่างๆ แล้วไม่ได้นำมารวมกัน การศึกษาในศาสตร์สาขาหนึ่งๆ ก็เพื่อนำความรู้ขั้นสูงในศาสตร์นั้นไปใช้ประกอบการทำงานในสาขาเฉพาะ มากกว่าจะสนใจความเชื่อมโยงที่รู้นั้นๆ มีกับอดีตหรือกับความรู้ด้านอื่นๆ

ระบบความคิดที่แบ่งแยกนี้ทำให้เกิด “สายวิทย์” ที่คอยแต่จะแก้โจทย์ หาคำตอบต่างๆ แต่ไม่รู้อนาคตเป็นมาของความรู้ที่ตนใช้ ไม่รู้ว่าสิ่งนั้นเคยเปลี่ยนโลกไปในทิศทางใด ขณะเดียวกัน “สายศิลป์” ที่เรียนเพื่อพัฒนาไปสู่การเป็นนักมนุษยศาสตร์-สังคมศาสตร์ ก็เป็น “สายศิลป์” ที่ขยายต่อกับคณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ ทั้งๆ ที่สองศาสตร์นี้ต่างก็มีบทบาทอย่างสำคัญต่อพัฒนาการของสังคมมนุษย์และโลกทัศน์ของมนุษย์ หากมีเพียงบทบาทในด้านความก้าวหน้าหรือเทคโนโลยีเท่านั้น

จากกรณีการศึกษาประวัติศาสตร์ของคณิตศาสตร์ สามารถชี้ให้เห็นว่าความรู้ทางคณิตศาสตร์มีที่มาและมีความสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์อย่างน่าสนใจ 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.
- เพ็ชรี สุมิตร (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.

ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าของ ปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการพยาบาล

Paul Ricoeur' s Narrative Hermeneutics in Nursing Research

ปกรณ สิงห์สุริยา^{*}

บทคัดย่อ

นักวิจัยสาขาการพยาบาลนำทฤษฎีการตีความของ ริเกอร์ มาปรับใช้เพื่อหาวิธีการที่เหมาะสมในการทำความเข้าใจข้อมูลในรูปของเรื่องเล่า บทความชิ้นนี้เป็นการศึกษาเชิงวิพากษ์เกี่ยวกับการปรับใช้ดังกล่าว ซึ่งมีอยู่ 3 รูปแบบ รูปแบบแรกเสนอโดยเจเนลลอส การตีความตามแนวทางนี้ประกอบด้วย 3 ขั้นตอน ได้แก่ (1) การอธิบาย (2) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (3) การทำความเข้าใจระดับลึก รูปแบบที่สองเป็นของ วิลลุนด์, ลินดอล์ม และ ลินสโตรมบ์ ซึ่งเสนอว่าการตีความต้องผ่าน 3 ขั้นตอน ได้แก่ (1) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (2) การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง ซึ่งแบ่งเป็นอีก 2 ขั้นตอนย่อย ได้แก่ (2.1) การวิเคราะห์หาโครงสร้างของเรื่องเล่า (2.2) การวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึก และ (3) การเข้าครอบครอง และท้ายที่สุด ลินเซธและนอร์เบอร์ก ได้เสนอวิธีการตีความซึ่งประกอบด้วยขั้นตอนต่อไปนี้ (1) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (2) การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง (3) การทำความเข้าใจอย่างครอบคลุม (4) การรายงานผล (5) การเข้าครอบครอง ข้อเขียนเรื่องนี้แสดงให้เห็นว่าแม้ทฤษฎีของ ริเกอร์ จะช่วยให้นักวิจัยเหล่านี้สามารถจัดการกับข้อมูลในรูปของเรื่องเล่าได้อย่างเป็นระบบ แต่ก็ยังมีความเข้าใจคลาดเคลื่อนเกี่ยวกับแนวคิดสำคัญๆ ของริเกอร์ หรือนัยของแนวคิดเหล่านั้น ทำให้ยังไม่ได้ประโยชน์จากการปรับใช้ทฤษฎีของ ริเกอร์ อย่างเต็มที่

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. The first formulation by Geanellos consists of 3 interpretive stages: (a) explanation (b) naïve understanding and (c) deeper understanding. The second belongs to Wiklund, Lindholm, and Lindström who propose that an interpretation goes through the following 3 stages: (a) naïve understanding (b) structural analysis, which comprises analyses of narrative structure and of deep structure and (c) appropriation. Lastly, Lindseth and Norberg offer an interpretative

^{*} อาจารย์ประจำ ภาควิชามานุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

approach which requires that the following stages be completed: (a) naïve understanding (b) structural analysis (c) comprehensive understanding (d) report of interpretative results and (e) appropriation. In this paper, it is showed that, even though Ricoeur's theory helps these researchers achieve systematic handling of narrative data, some key concepts and their implications are still misunderstood so that a full benefit is yet to be gained from the modification of his theory.

งานชิ้นนี้อยู่ในบริบทของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ โดยมีจุดหมายที่จะพิจารณาการนำทฤษฎีทางปรัชญาเกี่ยวกับศาสตร์การตีความ (hermeneutics) ไปปรับใช้เป็นพื้นฐานให้กับวิธีการของการวิจัยเชิงคุณภาพที่อาศัยการตีความเรื่องเล่า (narrative) ขอบเขตการศึกษามีสองประการ กล่าวคือ (1) ทฤษฎีทางปรัชญาที่ศึกษา ณ ที่นี้ เจาะจงเฉพาะที่เป็นของ ปอล ริเคอร์ (Paul Ricoeur) และ (2) การวิจัยทางสังคมศาสตร์ที่ศึกษา ณ ที่นี้ เจาะจงเฉพาะที่ปรากฏในการวิจัยทางการแพทย์ (nursing research) ด้านความสัมพันธ์ระหว่างพยาบาลกับผู้ป่วย/บุคลากรร่วมงานที่เก็บข้อมูลการวิจัยในรูปของเรื่องเล่า

โครงสร้างเนื้อหาประกอบด้วยหัวข้อดังนี้

1. ศาสตร์การตีความตามทฤษฎีของ ปอล ริเคอร์
2. การปรับใช้ทฤษฎีของ ปอล ริเคอร์ ในการวิจัยทางการแพทย์
3. อภิปราย

ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าตามทฤษฎีของ ปอล ริเคอร์

ปอล ริเคอร์ เป็นนักปรัชญาคนสำคัญ ไม่ยิ่งหย่อนไปกว่านักปรัชญาอื่นๆ ที่คุ้นเคยกันดีในหมู่นักสังคมศาสตร์ เช่น ฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ (Hans-George Gadamer) เจอร์เกน ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas) จาร์ค แดริดา (Jacques Derrida) หรือ มิเชล ฟูโก (Michael Foucault) อย่างไรก็ตาม หากสำรวจวรรณกรรมเกี่ยวกับปรัชญาสังคมศาสตร์ หรือ สังเกตแวดวงนักสังคมศาสตร์ไทย ริเคอร์ ไม่ค่อยเป็นที่เอ่ยถึงนัก ทั้งนี้เหตุผลสำคัญน่าจะเนื่องมาจากการงานของเขามีลักษณะ “สุดขั้ว” อันจะทำให้เห็นเป็นเอกลักษณ์และนำแนวคิดมาประยุกต์ใช้ได้โดยง่าย หากแต่มีลักษณะของการประสานความขัดแย้ง “สุดขั้ว” สองด้านเข้ามาไว้ด้วยกันได้ ตัวอย่างที่เป็นที่รู้จักกันดี ได้แก่ การแสดงให้เห็นว่าแท้ที่จริงแล้วแนวคิดของกาดาเมอร์ ซึ่งเน้นความติดขัดกับ “ความเชื่อเดิม” กับแนวคิดของฮาเบอร์มาส ซึ่งเน้นความหลุดพ้นจาก “ความเชื่อเดิม” ต่างเป็นองค์ประกอบที่จะขาดเสียไม่ได้ในกระบวนการตีความ

งานทางปรัชญาของ ริเกอร์ มีอิทธิพลกว้างขวางทั้งในสาขาวรรณคดี ภาษาศาสตร์ จิตวิทยา ศาสนา/ เทววิทยา และสังคมศาสตร์ ทั้งนี้พื้นฐานทางปรัชญาดั้งเดิมของ ริเกอร์ คือ ปรัชญาการณวิทยา (phenomenology) ซึ่งให้ความสำคัญกับการพิจารณาปัญหาเกี่ยวกับเจตจำนง (will; volitional consciousness) และ อัตถิภาวะ (existential) ของมนุษย์ เช่น เสรีภาพ ความรู้สึกผิด อย่างไรก็ตาม ช่วงต่อมา ริเกอร์ ได้หันมาสู่ศาสตร์การตีความ ซึ่งมีได้เป็นเพียงเครื่องมือหาความรู้ (epistemology) เท่านั้น แต่ยังเป็นถึงพื้นฐานของการดำรงอยู่ของมนุษย์ (ontology) อีกด้วย ถึงแม้สิ่งนี้ถือเป็นช่วงเปลี่ยนสำคัญที่เรียกว่า “hermeneutic turn”¹ หรือ “linguistic turn”² แต่ในอันที่จริงทั้งสองช่วงนี้มีความเชื่อมโยงกันเนื่องจากการให้ความสำคัญแก่บทบาทของภาษาในความสัมพันธ์กับความเป็นจริงนั้นปรากฏในงานของ ริเกอร์ มาตั้งแต่ช่วงแรกแล้ว งานที่สะท้อนจุดเชื่อมโยงที่สำคัญคือ *Symbolism of Evil*³

เพื่อที่จะเข้าใจทฤษฎีการตีความของริเกอร์ ในเบื้องต้นจะเสนอภูมิหลังของพัฒนาการศาสตร์การตีความก่อน จากนั้นจึงเข้าสู่ทฤษฎีการตีความของ ริเกอร์

1. ภูมิหลังของศาสตร์การตีความ⁴

ศาสตร์การตีความแต่เดิมจะมีบทบาทในกิจกรรมเฉพาะที่ (regional) เช่น การตีความคัมภีร์ทางศาสนา การตีความกฎหมาย ศาสตร์การตีความสมัยใหม่เริ่มเมื่อเกิดทฤษฎีตีความที่ใช้ทั่วไป (general) ไม่จำกัดกับกิจกรรมเฉพาะใดๆ ผู้ที่เป็นบิดาของศาสตร์การตีความสมัยใหม่นี้คือ ฟรีดริช ชไลเออร์มาเคอร์ (Friedrich Schleiermacher) ซึ่งนำวิธีการทางนิรุกติศาสตร์และประวัติศาสตร์มาใช้เป็นเครื่องมือสำคัญ สำหรับ ชไลเออร์มาเคอร์ เป้าหมายสำคัญของการตีความคือการเข้าถึงเจตนาของผู้แต่ง โดยเชื่อว่ามีวิธีการที่ใช้จะช่วยให้ “เข้าใจผู้แต่งให้ได้ดีกว่าผู้แต่งเข้าใจตนเอง” และช่วยหลีกเลี่ยงความเข้าใจผิด

วิลเฮล์ม ดิลไธ (Wilhelm Dilthey) รับศาสตร์การตีความทั่วไปของ ชไลเออร์มาเคอร์ มาใช้ต่อ โดยยกฐานะให้เป็นวิธีวิทยาของ “มนุษยศาสตร์” (Human Sciences; Geisteswissenschaften)

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.

ดิลไธม์ ไม่เห็นด้วยกับยกการศึกษามนุษย์ขึ้นเป็นศาสตร์ โดยนำวิธีการทางวิทยาศาสตร์ หรือ การอธิบาย (explanation) ซึ่งเป็นการหาสาเหตุและผล (causality) มาใช้ดังที่พยายามปฏิบัติกันทั่วไป เนื่องจากมนุษย์มีจิต การศึกษามนุษย์จึงควรใช้วิธีการทำความเข้าใจ (understanding) เจตนา เบื้องหลังการกระทำ ความพยายามสำคัญของ ดิลไธม์ คือการเสนอทฤษฎีที่จะแสดงให้เห็นว่า การศึกษามนุษย์ด้วยวิธีการตีความนี้มีฐานะเป็นศาสตร์ที่น่าเชื่อถือและเป็นปรนัย (objective) ไม่แพ้วิทยาศาสตร์ธรรมชาติ

พัฒนาการของศาสตร์การตีความตามแนวของ ชไลเออร์มาเคอร์ และ ดิลไธม์ ยังจำกัดอยู่ ที่ระดับญาณวิทยา แม้ความพยายามในการหาพื้นฐานให้แก่การตีความในฐานะวิธีวิทยาของ ดิลไธม์ จะนำไปสู่ข้อพิจารณาเกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ ซึ่งอยู่ในระดับภววิทยา แต่เขาก็กังเห็นว่า การตีความเป็นทางเลือกหนึ่งในการหาความรู้ของมนุษย์ มาร์ติน ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger) เป็นนักปรัชญาคนสำคัญที่ทำทลายฐานคิดดังกล่าว โดยชี้ให้เห็นว่าการตีความไม่ได้เป็นเพียงทางเลือกหนึ่งเท่านั้น แต่เป็นทางเลือกเดียว เนื่องจากการดำรงอยู่ของมนุษย์ประกอบขึ้นจากการตีความ หรืออีกนัยหนึ่ง การตีความไม่ใช่เรื่องของกรู้ แต่เป็นเรื่องของการเป็น (being)

กาตาเมอร์ ได้นำปรัชญาเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของมนุษย์ของ ไฮเดกเกอร์ กลับมาพิจารณา ในระดับญาณวิทยา 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 ทั้งสองจึงกำหนดซึ่งกันและกัน มนุษย์ไม่สามารถหนีออกไปจากความเข้าใจองค์รวมเพื่อพิจารณาสิ่งย่อยๆ อย่างที่มันเป็นได้

กาตาเมอร์เห็นว่าเป้าหมายของการตีความคือไม่ใช่การเข้าถึงเจตนาของผู้แต่งอีกต่อไป แต่เป็นการผสมผสานขอบฟ้า (fusion of horizons) นั่นคือ การครอบครอง (appropriation) หรือ การทำให้สิ่งที่ทำความเข้าใจ ซึ่งเป็น "บางสิ่ง" หรือ ความเป็นไปได้ของการดำรงอยู่บางอย่าง มาเป็น

⁵ วงเวียนแห่งความเข้าใจ โดยแกนความหมายแล้ว คือการเข้าใจองค์รวมจากส่วนย่อย และเข้าใจส่วนย่อยภายในกรอบขององค์รวม อย่างไรก็ตาม แนวคิดนี้ผันแปรไปได้ตามบริบทที่ทำให้เข้าใจได้ต่างๆ กันว่าจะไรคือองค์รวม และอะไรคือส่วนย่อย เช่น ในที่นี้้องค์รวมคือความเข้าใจที่มีมาก่อน ส่วนย่อยคือความเป็นไปได้ของการดำรงอยู่ แต่ต่อไปจะพบว่าองค์รวมอาจหมายถึงเอกภาพทางความหมายของเรื่องเล่า และส่วนย่อยก็คือรายละเอียดต่างๆ ในเรื่อง

ส่วนหนึ่งของความเข้าใจที่มีมาก่อน หรือ “องค์รวม” อันเป็นพื้นฐานการมองเห็นการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ทั้งหลาย จนเกิดเป็นความเข้าใจใหม่ที่กว้างขวางขึ้น หากแต่อยู่บนพื้นฐานเดิม

ริเกอร์ ชี้ว่าปัญหาสำคัญที่กาดามอร์ตั้งก็คือเราต้องเลือกระหว่าง “ความจริง” กับ “วิธีการ” นั่นคือ ถ้าเราเลือกใช้วิธีการที่เป็นกลาง หรือการถอยห่าง (distanciation) จากอคติของผู้ศึกษา เราก็จะเข้าไม่ถึงความจริงที่เราศึกษา แต่ถ้าเราเลือกที่จะเข้าถึงความจริงที่ศึกษา เราต้องเลือกรักษาอคติเพื่อให้เกิดการเข้าครอบครอง แต่เมื่อนั้นเราก็จะเสียความเป็นกลาง หรืออีกนัยหนึ่ง ริเกอร์ เห็นว่ากาดามอร์ไม่ยอมรับศาสตร์การตีความเชิงญาณวิทยาอย่างที ชไลเออร์มาเคอร์ และ ดิลธอร์ ค้นพบ แต่ยึดถือในศาสตร์การตีความเชิงภววิทยาอันเป็น “ข้อค้นพบ” สำคัญของ ไฮเดกเกอร์ นั่นคือ กาดามอร์ เห็นว่าการอธิบายไม่สามารถเข้ามาอยู่ในวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจได้ ทั้งนี้ ในแง่หนึ่ง เราสามารถเข้าใจพัฒนาการของศาสตร์การตีความโดยริเกอร์จากแง่มุมนี้ กล่าวคือ ริเกอร์สามารถแสดงได้ว่าการถอยห่างและการเข้าครอบครองขาดจากกันไม่ได้ หากแต่ร่วมกันนำสู่เป้าหมายสูงสุดของการตีความ นั่นคือ ความเข้าใจตัวตน⁶

2. ศาสตร์การตีความของริเกอร์⁷

ศาสตร์การตีความของริเกอร์ที่พิจารณาในส่วนนี้จะเน้นการนำเสนอในรูปของลำดับเวลา เพื่อสะดวกในการนำไปประยุกต์ใช้ การตีความในการวิเคราะห์ของริเกอร์นั้น คู่ตรงข้ามทั้งหลายที่ได้กล่าวมาก่อนต่างก็มีบทบาททั้งสิ้น หากได้บังคับให้ต้องเลือกอันใดอันหนึ่งไม่ คู่ตรงข้ามดังกล่าว ได้แก่ การอธิบายและการทำความเข้าใจ และการถอยห่างและการครอบครอง

ในการทำความเข้าใจการตีความเรื่องเล่าตามแนวของ ริเกอร์ สิ่งสำคัญประการแรกที่ต้องเข้าใจคือลักษณะของเรื่องเล่าในฐานะวาทกรรมทางการเขียน ริเกอร์ ยึดถือแนวคิดเชิงโครงสร้างนิยม (structuralism) ที่ริเริ่มโดย เฟอ์ดินันด์ เดอ โซซูร์ (Ferdinand de Saussure) ที่แบ่งระหว่างระบบภาษา (langue) และ วาทกรรม (parole) ระบบภาษาเป็นระบบของสัญญาณ (sign) ที่นิยามซึ่งกันและกัน ดังนั้น จึงมีความสมบูรณ์ในตัวเอง วาทกรรมคือเหตุการณ์ทางภาษาที่ผู้ส่งสารใช้ระบบภาษามาผลิตสารเพื่อสื่อไปยังผู้รับสาร วาทกรรมแบ่งเป็นสองประเภทคือวาทกรรมทางกรพูดและวาทกรรมทางการเขียน

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.

ความแตกต่างที่สำคัญของวาทกรรมทั้งสองคือการทำให้อยู่นิ่ง (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) หรือไม่ก็ใช้วิธีการถกเถียง (argumentation) ดังนั้นถึงแม้ว่าจะมีการเสนอองค์รวมหลากหลาย แต่ก็เป็นไปได้ที่จะตัดสินว่าข้อเสนอใดดีที่สุด โดยพิจารณาว่าองค์รวมที่เสนอได้อธิบายส่วนย่อยได้สอดคล้องกลมกลืนมากที่สุด⁹ การเห็นเอกภาพ

⁸ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, pp. 136-139.

⁹ Ibid., pp. 175-176 ทั้งนี้ ในกรณีของเรื่องเล่า องค์รวมที่ได้ อาจเป็น “โครงเรื่อง” (plot) อย่างไรก็ตาม เมื่อกล่าวถึง “โครงเรื่อง” ในความสัมพันธ์กับทฤษฎีของ ริเกอร์ มีข้อควรระวังว่าริเกอร์ จะใช้คำนี้ในความหมายที่ไม่ตรงกับที่ใช้ทั่วไปนัก กล่าวคือ โครงเรื่องเป็นสิ่งที่สัมพันธ์อย่างแยกไม่ออกจากโครงสร้างเบื้องต้น เนื่องจากโครงเรื่องคือลำดับของเหตุการณ์ (succession) และลำดับของเหตุการณ์เป็นองค์ประกอบหนึ่งของโครงสร้างเบื้องต้น (configure) ซึ่งหาได้ด้วยวิธีการทางโครงสร้างนิยม (ในงานชิ้นนี้ ริเกอร์ ใช้วิธีของ Greimas) โครงสร้างเบื้องต้นนั้นโดยพื้นฐานแล้วจะประกอบด้วยองค์ประกอบที่เป็นคู่ตรงกันข้าม ยกตัวอย่างง่ายๆ เช่น หน่วยบนโครงสร้างอาจจะเป็น “ได้” ซึ่งจะมาพร้อมคู่ตรงข้ามที่ปฏิเสธมัน นั่นคือ “ไม่ได้” เพื่อความสะดวก สมมติว่าโครงสร้างเบื้องต้นประกอบด้วย 2 หน่วยนี้ เหตุการณ์ต่างๆ ที่ผู้ฟังหรืออ่านเรื่องเล่ารับรู้ในระดับพื้นผิวจะสามารถจัดไว้ภายใต้ 2 หน่วยในโครงสร้างเบื้องต้นนี้ และ ลำดับของเหตุการณ์ที่ผู้ฟังหรือผู้อ่านรับรู้คือการดำเนินสลับกันไปของเหตุการณ์ต่างๆ ที่อยู่ภายใต้หน่วย “ได้” สลับกับเหตุการณ์ต่างๆ ที่อยู่ภายใต้หน่วย “ไม่ได้” ไปเรื่อยๆ จนจบเรื่อง โครงเรื่องก็คือการดำเนินสลับกันไปมาระหว่างหน่วยบนโครงสร้างเบื้องต้นเช่นนี้เอง (ดู Ibid., pp. 280-

ของความหมายเป็นขั้นแรกของการตีความ และเป็นสิ่งที่ทำให้สามารถเริ่มการอธิบายได้ อีกร่าง
ที่จะเรียกการทำความเข้าใจแบบนี้ว่าการทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (naive understanding) ที่
เรียกว่า “ธรรมชาติ” เนื่องจากมิได้ใช้วิธีการทางเทคนิคใดๆ ใช้แต่การถกเถียงธรรมดา

เมื่อเห็นเอกภาพของความหมายแล้ว ริเกอร์ เสนอว่าควรมีการอธิบายให้เห็นว่าความ
หมายดังกล่าวซึ่งอยู่ระดับพื้นผิว (surface) เกิดได้อย่างไร การอธิบายนี้อาศัยวิธีการที่เป็น “ปรนัย”
นั่นคือ วิธีการของโครงสร้างนิยม ซึ่งเป็นการวิเคราะห์หาโครงสร้าง อันเป็นความสัมพันธ์เชิงคู่ตรง
ข้ามระหว่างสัญลักษณ์เบื้องหลัง ริเกอร์ ชี้ว่าในขณะที่ความหมายพื้นผิว (surface semantics) อ้าง
ถึง (refer) โลกของเรื่องที่เล่า โครงสร้างที่วิเคราะห์ได้อ้างถึงโลกที่เป็นไปได้ (possible world) หาก
ผู้ตีความเห็นการอ้างถึงดังกล่าว โครงสร้างนั้นก็จะมีฐานะเป็นความหมายเบื้องลึก (depth
semantics) การจะเห็นสิ่งนี้ได้ผู้ตีความต้องถอยห่างจากตนเองเพื่อติดตามโครงสร้างที่ให้เอกภาพ
ของความหมายนั้น เป็นการเคลื่อนจากสิ่งที่ตัวบทพูดไปสู่สิ่งที่ตัวบทพูดถึง (“from what it says,
to what it talks about”)¹⁰ สิ่งทีพูดถึงนี้เกี่ยวข้องกับอัตถิภาวะของผู้ตีความ และในโลกที่เป็นไปได้
นี้เองที่ผู้ตีความจะ “ฉาย” (project) ลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ใหม่ๆ (possible mode of
being) ออกมาจาก “ตัวตน” อันหมายถึงความเข้าใจที่มีมาก่อน (preunderstanding) ดังนั้น ริ
เกอร์ จึงกล่าวว่าผลของการทำความเข้าใจคือการมี “ตัวตนที่ใหญ่ขึ้น” (enlarged self)¹¹

ริเกอร์ ยึดถือเช่นเดียวกับกาดาเมอร์ว่าในที่สุดการตีความต้องนำสู่การผสมผสานขอบฟ้าซึ่ง
เป็นการเข้าครอบครอง การฉายความเป็นไปได้ของผู้ตีความในกรอบของความเป็นไปได้ของโลก
ของเรื่องเล่าก็คือการการผสมผสานขอบฟ้าและถือเป็นการเข้าครอบครองโลกที่เป็นไปได้นั้น เนื่องจาก
โลกดังกล่าวถูกเชื่อมเข้ากับความเข้าใจที่มีมาก่อนผ่านทาง การฉายการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ การ
เข้าครอบครองนี้ก็คือการเข้าใจตัวตน เนื่องจากการฉายทำให้ผู้ตีความเห็นแง่มุมหรือศักยภาพของ
ความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน

จะเห็นได้ว่าเพื่อที่จะเข้าใจเรื่องเล่า เราต้องอธิบายด้วยวิธีการทางโครงสร้างนิยมก่อน แต่
ก่อนที่เราจะอธิบายได้ เราก็ต้องเข้าใจเรื่องเล่า นั่นคือ เห็นเอกภาพของความหมาย นอกจากนี้
ก่อนที่เราจะเข้าครอบครองเพื่อให้มีตัวตนที่ใหญ่ขึ้น เราก็ต้องถอยห่างจากตัวตน อันเป็นการถอยห่าง
จากตัวตนก่อนที่จะเกิดการเข้าครอบครองนี้ มีองค์ประกอบของ “ขณะแห่งการวิพากษ์” (critical

285) ประเด็นนี้จะช่วยให้ไม่สับสนกับ “โครงเรื่อง” ในวิธีการตีความของ วิกฤตและคณะ ซึ่งจะได้พิจารณาต่อ
ไป

¹⁰ Ibid., p. 218.

¹¹ Ibid., p. 143.

instance)¹² ด้วย กล่าวคือ การติดตามความหมายเบื้องต้นทำให้ (1) ผู้ตีความไม่สามารถหาความหมายตามความปรารถนาของตน และ (2) ผู้ตีความต้องคิดนอกกรอบความเข้าใจความเป็นจริงประจำวัน เพื่อฉายความเป็นไปได้ใหม่ ดังนั้น ในการเข้าใจตัวตน ผู้ตีความจึงเข้าใจอย่างวิพากษ์มิได้เข้าใจแบบยืนยันอคติเดิมของตน¹³

การปรับใช้ทฤษฎีของ ปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการพยาบาล

ทิศทางการวิจัยทางการพยาบาลในส่วนของความสัมพันธ์ระหว่างพยาบาลและผู้ป่วย/บุคลากรร่วมงานนั้น มีลักษณะร่วมกับการวิจัยในสังคมศาสตร์ เดิมนั้นการวิจัยเชิงปริมาณที่มีพื้นฐานจากปฏิฐานนิยม (positivism) ยังอยู่ในความนิยม แต่ปัจจุบันหลายฝ่ายตั้งคำถามกับแนวคิดแบบปฏิฐานนิยม ซึ่งเชื่อในความเป็นปรนัยและความเป็นสากลของข้อเท็จจริง/ความรู้ และการแยกขาดจากกันระหว่างผู้รู้และข้อเท็จจริง/ความรู้ ดังนั้น จึงเกิดแนวคิดอีกแนว บ้างเรียกว่า “anti-positivism” บ้างก็เรียกว่า “nonpositivism” ซึ่งเห็นว่าข้อเท็จจริงนั้นสัมพันธ์กับบริบทและผู้รู้ หรืออีกนัยหนึ่ง ความเป็นจริงไม่ได้มีอยู่อย่างเป็นปรนัย แต่เกิดจากการสร้างของบุคคล/สังคม ด้วยเหตุนี้จึงได้หันมาสนใจการวิจัยเชิงคุณภาพมากขึ้นเพื่อศึกษาความจริงที่มีลักษณะดังกล่าว¹⁴ นี่เป็นเหตุผลหนึ่งที่มีการวิจัยทางการพยาบาลหันมาสนใจศาสตร์การตีความที่จะนำมาใช้กับข้อมูลเชิงคุณภาพที่เก็บมาในกระบวนการทำวิจัย โดยเฉพาะที่อยู่ในรูปของเรื่องเล่า

นอกจากนี้ เช่นเดียวกับในวงการแพทย์และสาธารณสุข วงการพยาบาลมีการถกเถียงที่คู่ขนานไปกับทิศทางในการวิจัยทางสังคมศาสตร์ นั่นคือ ข้อถกเถียงเกี่ยวกับวิธีการปฏิบัติงานของบุคลากรว่าควรจะมีพื้นฐานบนหลักฐาน (evidence-based) อันเป็นแนวคิดกระแสหลักที่มีฐานจากปฏิฐานนิยม หรือ ควรจะเป็นแบบไตร่ตรอง (reflective) ซึ่งเป็นแนวคิดที่มาท้าทายแนวคิดกระแสหลัก แนวคิดเกี่ยวกับการปฏิบัติงานนี้ย่อมมีผลต่อวิธีการให้การศึกษาและการวิจัย¹⁵ และอีกเหตุผลหนึ่งก็คือลักษณะของพยาบาลศาสตร์เองที่เกี่ยวข้องกับความเอื้ออาทร (care) ทำให้

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.

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.

ต้องศึกษาทำความเข้าใจตนเองและผู้ป่วยในฐานะที่เป็นปัจเจกบุคคล ที่มีปฏิสัมพันธ์เชิงความหมายกับสิ่งรอบตัวภายใต้บริบทของประวัติศาสตร์ส่วนบุคคล¹⁶

จากการสำรวจการวิจัยทางพยาบาล พบว่ามีการนำกระบวนการตีความของ ริเกอร์ ไปใช้ในการวิจัยเชิงคุณภาพที่เก็บข้อมูลในรูปของเรื่องเล่าในลักษณะต่างๆ กัน ในที่นี้ขอพิจารณา 3 รูปแบบ¹⁷ กล่าวคือ

1. รูปแบบที่พัฒนาโดย เรอเน เจเนลลอส¹⁸
2. รูปแบบที่พัฒนาโดย ลีนา วิลคลุนด์ ลิสเบท ลินดอล์ม และ อุนนี ลินด์สโตรมบี¹⁹
3. รูปแบบที่พัฒนาที่มหาวิทยาลัยแถบสแกนดิเนเวีย ได้แก่ มหาวิทยาลัย Umea แห่งสวีเดน²⁰ และมหาวิทยาลัย Tromso แห่งนอร์เวย์²¹

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 ลินดอล์ม ที่เลือกมาใช้นี้ 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.)

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 โด ย 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.)

รูปแบบในข้อ 1 และ 2 นี้เป็นรูปแบบที่พัฒนาใช้เฉพาะนักวิจัย ส่วนรูปแบบในข้อ 3 ดูจะเป็นที่ยอมรับใช้เป็นรูปแบบมาตรฐานแล้ว ในการพิจารณารูปแบบหลังนี้ จะพิจารณาเฉพาะที่นำมาอธิบายใหม่โดย แอนเดอส์ ลินด์เซธ และ แอสทริด นอร์เบอร์ก²² หลังจากทีรูปแบบนี้มีการนำไปใช้โดยนักวิจัยต่างๆ ได้ประมาณหนึ่งทศวรรษ

อนึ่ง ก่อนที่จะอธิบายและอภิปรายแต่ละรูปแบบ มีข้อสังเกตเกี่ยวกับการทำให้อยู่หนึ่งซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดความจำเป็นที่จะต้องตีความ กล่าวคือ ในการวิจัยเชิงคุณภาพนั้นมีการทำให้วาทกรรมทางการพูดของผู้ที่ถูกศึกษาอยู่หนึ่งด้วยวิธีการต่างๆ นอกจากการจดบันทึกเป็นตัวอักษร เช่น การบันทึกเป็นวิธีทัศน การบันทึกเสียง การทำให้อยู่หนึ่งนี้ทำให้วาทกรรมนั้นเป็นอิสระไปจากผู้พูดและเปิดตัวให้ผู้วิจัยต่างๆ ตีความ

1. รูปแบบที่พัฒนาโดย เรอเน เจเนลลอส

เจเนลลอส²³ เห็นว่าจุดเด่นของทฤษฎี ริเกอร์ คือการที่เฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างการตีความ ซึ่งอยู่ระดับญาณวิทยา และ ผู้ตีความ ซึ่งอยู่ระดับภววิทยา ทั้งนี้ ในการนำทฤษฎีของ ริเกอร์ มาประยุกต์ใช้นั้น เจเนลลอสกล่าวว่าสามารถวิเคราะห์ได้ว่าขั้นตอนการตีความจากทฤษฎีดังกล่าวประกอบด้วย (1) การอธิบาย (2) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (3) การทำความเข้าใจระดับลึก (deeper understanding) จะเห็นได้ว่าสองขั้นตอนนี้ประกอบด้วยสองกลุ่มคือ การอธิบาย และ การทำความเข้าใจ เจเนลลอสชี้ว่าการอธิบายคือการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ภายในของเรื่องเล่า และการทำความเข้าใจคือการค้นหาความหมายที่เรื่องเล่าเผย²⁴

นอกจากนี้ เจเนลลอส เห็นว่าการทำความเข้าใจตามธรรมชาติคือขั้นตอนแรกสุดที่ผู้ตีความพยายามหาความหมายของโครงร่างของเรื่อง และการทำความเข้าใจระดับลึกเป็นการนำองค์รวมที่ได้มาตรวจสอบว่าสามารถครอบคลุมส่วนประกอบต่างๆ ในเรื่องได้หรือไม่ การตรวจสอบนี้จะช่วยให้เห็นว่าร่องโครงร่างที่เห็นในครั้งแรกนั้นใช้ได้หรือไม่ หากใช้ไม่ได้ ก็จะเป็นการหาองค์รวมอีกครั้งเพื่อตรวจสอบซ้ำกระบวนการเดิม ในการนี้จะเป็นการทำให้การเข้าใจนั้นลุ่มลึกขึ้น อย่างไรก็ตาม การทำความเข้าใจระดับลึกมิได้มีความหมายเพียงเท่านั้น เจเนลลอส เห็นว่าการเข้าใจระดับนี้เป็นทำให้สิ่งที่ไม่ได้กล่าวถึงโดยตรงปรากฏออกมา ซึ่งเป็นไปได้เมื่อผู้ตีความอาศัยความเข้าใจ

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.

ใจที่มีมาก่อนของตน ทั้งนี้ เจเนลลอสเห็นว่าการที่เราสามารถเข้าใจความหมายของเรื่องเล่าเดียวกันได้ทั้งสองระดับนี้ แสดงถึงธรรมชาติของตัวบทที่มีความหมายได้หลากหลาย (multiple meanings)²⁵

เขายกตัวอย่างการนำวิธีการนี้มาตีความเรื่องเล่าเกี่ยวกับพยาบาลคนหนึ่งของ เบอลินดา เด็กวัยหัดเดินในสถานบำบัดจิตที่ชอบกรีดข้อมือตนเอง

“อีรินไม่เคยทำให้ฉันเสียใจหรืออะไรอย่างนั้น แม้ตอนที่ฉันทำเรื่องงี่เง่าอย่างกรีดข้อมือ เขาก็อาจจะพูดแล้วว่าทำอย่างนั้นมันงี่เง่า แต่ก็ยังยอมรับและช่วยเหลือฉัน มากกว่าที่จะดูดำที่ฉันทำอย่างนั้น...ไม่ว่าพยาบาลจะคิดอย่างไร ถ้าเขาคิดว่าคุณเป็นนางตัวแสบแสนงี่เง่า นั่นก็ถูก แต่ตรงที่พวกเขายังยอมรับคุณ...และยังเป็นเพื่อนของคุณ อย่างคอยชี้ทางและให้คำแนะนำ ไม่ใช่ด่าว่า ถ้าเป็นแบบนี้ คุณก็จะรู้ว่าคุณเชื่อใจเขาได้ ถ้ามีอะไรเกิดขึ้นอีก...คุณก็จะไปหาพวกเขาได้...”²⁶

ในระดับการอธิบายนั้น เจเนลลอสเห็นว่าเรื่องนี้เกี่ยวกับวิธีที่พยาบาลตอบสนองต่อการกรีดข้อมือ อีรินมีท่าที่เป็นมิตรให้ความช่วยเหลือ แต่คนอื่นกลับทำให้เบอลินดาารู้สึกแย่ เบอลินดาบอกว่าจะคิดว่าเธอเป็นเด็กไม่ดื้ออย่างไรก็ได้ แต่ขอให้ยอมรับและช่วยเหลือเธอ ในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมเนียมนั้น เจเนลลอส เห็นว่าเอกภาพของความหมายของเรื่องที่เด็กเล่านี้อยู่ที่เรื่องการยอมรับจากพยาบาลผู้ดูแล และในขั้นตอนการทำความเข้าใจระดับลึก เจเนลลอส ชี้ว่าความเข้าใจที่มีมาก่อนของเขาในฐานะพยาบาลในสถานจิตบำบัดสำหรับวัยรุ่นในออสเตรเลียทำให้เขาเห็นความหมายที่ลึกไปกว่าเรื่องการยอมรับ นั่นคือ การเห็นต่อไปถึงโอกาสในการแก้ไขพฤติกรรมการทำร้ายตนเองของเบอลินดา โดยอาศัยการมีท่าทีที่ยอมรับ²⁷

กระนั้นก็ดี เจเนลลอส เห็นว่าทฤษฎีของริเกอร์ มีความขัดแย้งภายในอยู่ 2 ประการ กล่าวคือ

1. ริเกอร์ ชี้ว่าวิธีการเข้าถึงความหมายของเรื่องเล่ามีเพียงวิธีเดียว คือ การเดา เนื่องจากผู้ตีความไม่สามารถล่วงรู้ได้ว่าผู้แต่งมีเจตนาอะไร เจเนลลอสเห็นว่าทัศนะนี้เป็นการขัดแย้งตัวเองเนื่องจากแนวคิดเกี่ยวกับการทำให้วาทกรรมอยู่หนึ่งของ ริเกอร์ มีหน้าที่ประการหนึ่งในการแสดงว่าวาทกรรมดังกล่าวเป็นอิสระไปจากผู้แต่ง ทำให้การตีความไม่ใช่การค้นหาเจตนาของผู้แต่ง นอก

²⁵ Ibid., pp. 114 - 115.

²⁶ Ibid., p. 115.

²⁷ Ibid.

จากนี้ เจเนลลอส ยังเห็นว่า ริเกอร์ กำลังสื่อเป็นนัยว่ามีการตีความเดียวกันที่ถูกต้อง นั่นคือการตีความที่เป็นการเอาได้ตรงกับเจตนาผู้แต่ง ทำที่นี้ขัดกับธรรมชาติของตัวบทที่มีได้หลายความหมาย²⁸

2. ริเกอร์ เห็นว่ามีวิธีแสดงว่าสิ่งที่ได้นำมาเชื่อถือ (valid) หรือไม่ ซึ่งวิธีดังกล่าวมีประโยชน์ในการตัดสินระหว่างการตีความต่างๆ ที่เสนอมาแข่งขันกัน เจเนลลอส เห็นว่าประเด็นนี้ที่ว่า ริเกอร์ ขัดแย้งตัวเอง เนื่องจากเขายอมรับเป็นอย่างดีว่าตัวบทมีธรรมชาติที่มีได้หลายความหมาย การเห็นว่าการตัดสินที่ “ถูกต้อง” ได้ เป็นการสื่อเป็นนัยว่ามีการตีความที่ถูกต้องเพียงการตีความเดียว เจเนลลอส เชื่อว่าแม้ ริเกอร์ จะกล่าวชัดว่าการแสดงความน่าเชื่อถือ (validation) ไม่ใช่การพิสูจน์ว่าจริง (verification) แต่เป็นการแสดงเพียงแต่ว่าการตีความหนึ่งมีความน่าจะเป็น (probable) เหนือกว่าการตีความอื่นๆ แต่นี่ก็เพียงพอที่จะชี้ได้ว่า ริเกอร์ ไม่เห็นความเป็นไปได้ที่การตีความมากกว่าหนึ่งการตีความอาจใช้ได้พอๆ กัน ('do equal justice to a text')²⁹

ดังนั้น เจเนลลอส จึงได้เสนอว่าควรนำวิธีของ กาดามเมอร์ มาเสริมวิธีการของ ริเกอร์ เพื่อให้แนวคิดเกี่ยวกับการอาศัยความเข้าใจที่มีมาก่อนเพื่อเข้าถึงความหมายที่ลุ่มลึกขึ้น อันจะเป็นการตอบสนองต่อธรรมชาติของตัวบทที่มีความหมายได้หลากหลาย

2. รูปแบบที่พัฒนาโดย ลินา วิกลุนด์ ลิสเบท ลินดอล์ม และ อุนนี ลินด์สโตรมบ³⁰

วิกลุนด์และคณะมีความสนใจเกี่ยวกับการมีความหมายหลากหลายของตัวบทเช่นเดียวกับ เจเนลลอส อย่างไรก็ตาม วิกลุนด์และคณะกลับเห็นเป็นตรงกันข้ามว่าสิ่งที่สำคัญที่ ริเกอร์ เรียกร้องให้ผู้ตีความกระทำก็คือการเผชิญกับความหลากหลายนั้น อันจะนำไปสู่ความเข้าใจที่ลุ่มลึกขึ้น³¹ วิกลุนด์และคณะได้นำทฤษฎีของ ริเกอร์ มาเป็นพื้นฐานสำหรับขั้นตอนการตีความ และในขณะเดียวกันก็กล่าวชัดว่ามีการดัดแปลงบางจุดเพื่อให้เข้ากับความเป็นจริงของการวิจัยทางการแพทย์

วิกลุนด์และคณะ วิเคราะห์ว่าขั้นตอนการตีความตามทฤษฎีของ ริเกอร์ ประกอบด้วย 3 ขั้นตอน กล่าวคือ (1) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (2) การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง ซึ่งแบ่งเป็น

²⁸ Ibid., p. 117.

²⁹ Ibid., pp.117-118.

³⁰ แต่นี้ไปขอเรียกโดยย่อว่า “วิกลุนด์และคณะ”

³¹ Wiklund, Lindholm, and Lindström, *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002), p. 116.

อีก 2 ขั้นตอนย่อย ได้แก่ (2.1) การวิเคราะห์หาโครงสร้างของเรื่องเล่า (2.2) การวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึก และ (3) การเข้าครอบครอง³²

นอกจากนี้ ข้อดัดแปลงมี 2 ประการคือ (1) ในทุกที่ที่มีการตีความจะดึงกรอบทฤษฎี (theoretical frame) ที่พัฒนาจากงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง และบริบทประสบการณ์ชีวิต (lived experience) ของผู้ที่ถูกศึกษามาพิจารณาเสมอ โดยในบางกรณีอาจมีการนำการตีความไปให้ผู้ที่ถูกศึกษาสะท้อนกลับด้วย³³ (2) การใช้วิธีการอื่นที่ไม่ใช่โครงสร้างนิยมในขั้นตอนการวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง ทั้งนี้วิธีการที่ใช้นำมาจาก ไวท์ (White)³⁴

ขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาติเป็นการอ่านเพื่อหาความหมายทั่วไป โดยตระหนักดีว่าความหมายที่ได้จะสะท้อนความเข้าใจที่มีมาก่อนของผู้ตีความ ความตระหนักนี้ทำให้ผู้ตีความสืบหาความเข้าใจที่มีมาก่อนจากผลการตีความที่ได้ โดย (1) พยายามมองหาความหมายจากหลายๆ มุมมอง และ (2) นำผลการตีความมาพิจารณาร่วมกับกรอบทฤษฎีและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษา ทั้งนี้วิกุลน့်และคณะ เห็นว่าเมื่อทำความเข้าใจที่มีมาก่อนชัดเจนแล้ว จะเป็นเรื่องปกติว่าความเข้าใจดังกล่าว จะสอดคล้องกับกรอบทฤษฎีและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษา³⁵

ขั้นตอนการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างเพื่อหาโครงสร้างของเรื่องเล่า นั้น ใช้วิธีการที่นำมาจาก ไวท์ ซึ่งเป็นการดูลักษณะโครงเรื่อง (plot) ว่าเป็นเรื่องประเภทไหนในบรรดา เรื่องรักใคร่/ฮีโร่ (romance) เรื่องสนุกสนาน (comedy) เรื่องโศกเศร้า (tragedy) หรือ เรื่องเสียดสี (irony/satire) เมื่อระบุประเภทได้ก็จะทำให้เห็นว่าผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับตนเองมีท่าทีอย่างไร นอกจากนี้ บทบาทของโครงเรื่องทำให้เห็นจุดเริ่มต้น จุดท่ามกลาง และจุดสิ้นสุด ของเรื่อง จึงสามารถบอกอะไรบางอย่างเกี่ยวกับความเข้าใจอดีต ปัจจุบัน และอนาคตของผู้เล่าได้³⁶

วิกุลน့်และคณะชี้ว่าการวิเคราะห์โครงเรื่องเป็นการถอยห่างจากความเข้าใจที่มีมาก่อน ซึ่งในที่นี้หมายถึงความคุ้นเคยกับสิ่งที่เล่าในเรื่อง เพราะเป็นการถอนความสนใจจากสิ่งที่เล่าไปสู่

³² Ibid., pp. 116-117.

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.

ลักษณะของเรื่องเล่าเองว่ามีโครงเรื่องอย่างไร และส่วนต่างๆ ในเรื่องสอดประสานกันอยู่บนโครงเรื่องเดียวกันอย่างไร แต่เมื่อระบุประเภทโครงเรื่องได้แล้วจึงเริ่มการตีความอีกครั้ง ด้วยการถามว่า ผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับตนเองมีท่าทีอย่างไร และมีความเข้าใจต่ออดีต ปัจจุบัน และอนาคตของตนอย่างไร³⁷ เช่น อาจพบว่าผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับความทุกข์ของตนเอง เล่าออกมาในแนวโคกเศร้า โครงเรื่องของแนวนี้อาจช่วยให้เห็นว่าเขาเข้าใจว่าต้องยอมจำนน แต่ถ้าเขาเล่าเรื่องแนวฮีโร่ ก็จะเห็นว่าเขามีความคิดที่จะเอาชนะความทุกข์

การตีความที่ได้นี้จะนำไปเทียบกับผลการตีความในชั้นการทำความเข้าใจตามธรรมชาติอีกครั้งหนึ่ง เพื่อตรวจสอบว่าการตีความครั้งก่อนน่าเชื่อถือหรือไม่ มีจุดให้ที่ควรปรับปรุงหรือไม่ ผลที่ได้คือความเข้าใจที่ลุ่มลึกขึ้น หลังจากนั้นจึงนำมาพิจารณาในความสัมพันธ์กับกรอบทฤษฎีและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษาอีกครั้ง ยกตัวอย่างเช่น ในกรณีที่วิกุลนุต์และคณะ ศึกษาพบว่าผลการตีความหลังการวิเคราะห์โครงสร้างยืนยันการตีความที่มีมาก่อน แต่ช่วยให้แง่มุมใหม่ที่ทำให้ต้องไปสืบค้นวรรณกรรมเพื่อทบทวนเพิ่ม และยังทำให้เห็นและเข้าใจผู้ถูกศึกษามากขึ้นว่ามีท่าทียอมจำนน อันเป็นการเปิดโอกาสให้เห็นทางเลือกในการช่วยเหลือผ่านทางการเสวนาเพื่อช่วยกันสร้างเรื่องเล่าต่อไปแต่หันเหไปในทิศใหม่³⁸

หลังจากนั้นจึงเป็นการวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึก ซึ่งเป็นการหาอุปลักษณ์ (metaphor) ในการนี้ผู้วิจัยต้องเป็นผู้ที่สร้าง (formulate) อุปลักษณ์ขึ้นมาเอง โดยสิ่งที่สร้างมานี้ต้องเป็นพื้นฐานอธิบายความหมายของเรื่องเล่าทั้งหมด เช่น ในกรณีที่วิกุลนุต์และคณะศึกษาได้มีการเสนอให้ใช้ “น้ำที่ถูกทำให้เย็นจนแข็งตัว” (frozen water) เป็นอุปลักษณ์เพื่ออธิบายเรื่องเล่าเกี่ยวกับความทุกข์ของผู้ที่ไม่สามารถสื่อสารความทุกข์นั้นได้ แต่ต้องแสวงใส่หน้ากากว่ารู้สึกดี น้ำเปรียบเหมือนพลังชีวิตที่ถูกทำให้อยู่นิ่งบนผิวน้ำ ในขณะที่มีน้ำอีกส่วนซ่อนอยู่ข้างใต้ผิวน้ำที่ไม่สามารถเจาะผ่านไปได้³⁹

เมื่อได้อุปลักษณ์ก็จะเห็นความหมายไปพร้อมกัน จากนั้นจึงนำการตีความนี้ไปเทียบกับการตีความที่มีมาก่อน ซึ่งในกรณีที่วิกุลนุต์และคณะศึกษา พบว่าการตีความทั้งสองสอดคล้องกัน และการตีความใหม่เปิดเผยแง่มุมเพิ่มขึ้น กล่าวคือ จากการตีความที่มีมาก่อนชี้ว่าผู้เล่าเรื่องยอมจำนน ก็ทำให้เห็นว่าจะต้องให้ทางเลือกใหม่ การตีความบนพื้นฐานอุปลักษณ์นี้ทำให้เห็นว่าทาง

³⁷ Ibid., p. 120.

³⁸ Ibid., pp. 120-121.

³⁹ Ibid., p. 121.

เลือกนั้นคือทำให้เขาสื่อสารความทุกข์ออกมา จากนั้นจึงนำมาพิจารณาพร้อมกับกรอบทฤษฎีที่ไป ทบทวนเพิ่มและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษาอีกครั้ง⁴⁰

ขั้นตอนสุดท้ายคือการเข้าครอบครอง ซึ่งอยู่ในระดับภววิทยาอันเป็นการเคลื่อนจากการรู้ ไปสู่การเป็น หรือการกระทำ วิกิลด์และคณะเห็นด้วยกับ ริเกอร์ ว่าในที่สุดแล้วการทำความเข้าใจ ต้องนำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงในชีวิต ในกรณีนี้พวกเขาชี้ว่าถ้าพยาบาลมาอ่านผลการตีความนี้ และเข้าครอบครองผลนั้น ก็จะมีการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมบางอย่างในการดูแลผู้ที่มีความทุกข์ อย่างไรก็ตาม ในช่วงท้าย วิกิลด์และคณะกล่าวเพิ่มเกี่ยวกับการเข้าครอบครองว่าผู้ที่เข้าครอบ ครองมีสองกลุ่มคือ (1) ผู้วิจัยเอง (2) ผู้อ่านงานวิจัย⁴¹

ทั้งนี้ แม้วิกิลด์และคณะจะเห็นด้วยกับวิธีการตามแนวของ ริเกอร์ แต่ก็ชี้ได้ว่ามีข้อ วิจาร์ณบางอย่างแฝงอยู่ ข้อวิจาร์ณนี้มีความสัมพันธ์กับเหตุผลของข้อดัดแปลงแรก โดยเฉพาะ เรื่องการนำการตีความกลับสู่บริบทชีวิตของผู้ถูกศึกษา กล่าวคือ วิกิลด์และคณะเห็นว่าองค์ ประกอบเรื่องการถอยห่างในขั้นตอนการอธิบาย ซึ่งส่วนหนึ่งสัมพันธ์กับการไม่ให้ตัวบทผูกติดอยู่ กับผู้แต่งและบริบทของเขานั้น อาจกระทบต่อจริยธรรมของนักวิจัยที่จะต้องรักษาความน่าเชื่อถือ ของตน ในฐานะที่ผู้ถูกศึกษาให้ความไว้วางใจเล่าเรื่องชีวิตส่วนตัวให้ฟัง ดังนั้นจึงได้แก้ไขโดยให้มี การนำการตีความกลับสู่บริบทเดิม โดยนอกจากจะอาศัยความคุ้นเคยของผู้วิจัยที่มีกับผู้ถูกศึกษา ส่วนหนึ่งอาจเป็นการให้ผู้ถูกศึกษาสะท้อนกลับ และหากว่าพวกเขาเห็นว่าความหมายที่ได้ไม่ปิด เป็นสิ่งที่เขารู้สึกหรือต้องการจะสื่อ เมื่อนั้น ก็จะกล่าวได้ว่าการตีความมีความน่าเชื่อถือ⁴²

3. รูปแบบที่พัฒนาโดย แอนเดอส์ ลินด์เซธ และ แอสทริด นอร์เบอร์ก

ในปี 1989 ลินด์เซธ นอร์เบอร์ก และคนอื่นๆ ที่มหาวิทยาลัย Umea ร่วมกันริเริ่มพัฒนารูป แบบการตีความโดยอาศัยทฤษฎีของ ริเกอร์ เพื่อใช้ในการวิจัยทางการแพทย์ จนกระทั่งในปี 1994 จึงได้มีผลงานวิจัยที่ใช้วิธีการดังกล่าวปรากฏตีพิมพ์⁴³ หลังจากนั้นกว่าทศวรรษ ก็มีผู้นำรูปแบบดังกล่าวไปใช้ในการวิจัยหลายชิ้น ใน ลินด์เซธและนอร์เบอร์กได้มีการอธิบายวิธีการใช้รูปแบบ ดังกล่าวอีกครั้งหนึ่ง⁴⁴

⁴⁰ Ibid., p. 122.

⁴¹ Ibid.

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.

ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก วิเคราะห์ว่าขั้นตอนการตีความตามทฤษฎีของ ริเกอร์ ประกอบด้วย 5 ขั้นตอน กล่าวคือ (1) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (2) การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง (3) การทำความเข้าใจอย่างครอบคลุม (comprehensive understanding) (4) การรายงานผล (5) การเข้าครอบครอง⁴⁵

ในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาติ เป็นการหาความหมายองค์รวมของเรื่องเล่า ทำให้ในการอ่านเรื่องเล่าต้องเป็นแบบปรากฏการณ์วิทยา นั่นคือ ใส่วงเล็บ (bracketing) ให้กับฐานคติ ความเชื่อ ความคาดหวัง หรืออคติ ที่มี เพื่อที่จะไม่ตัดสินสิ่งที่ปรากฏอยู่ตรงหน้า แต่พยายามรับรู้ไปตามเนื้อผ้าเพื่อเข้าถึงความหมายอันเป็นสาระัตถะของสิ่งนั้น เมื่อมีการทำความเข้าใจแล้ว ให้เขียนความเข้าใจออกมาในรูปแบบภาษาของปรากฏการณ์วิทยา นั่นคือ การเขียนองค์ประกอบต่างๆ ที่นิยามความเป็นสิ่งนั้น เช่น

*“ความรู้สึกแบบอยู่บ้าน (feeling at home) คือความรู้สึกสบาย ผ่อนคลาย
ไม่ต้องคอยตามใจใคร และเป็นส่วนตัว...”*⁴⁶

สิ่งที่เขียนมาก็คือสมมติฐานที่จะตรวจสอบความน่าเชื่อถือ (validate) ด้วยการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างในขั้นต่อไป การวิเคราะห์เชิงโครงสร้างใช้วิธีหาแกนความคิดหลัก (theme) การวิเคราะห์หาความคิดสำคัญเริ่มจากการตั้ง “คำถามกับตัวบท” นั่นคือ กำหนดไว้ก่อนว่าต้องการได้คำตอบอะไรจากตัวบท โดยปกติคำถามนี้ก็คือคำถามการวิจัยนั่นเอง จากนั้นจึงแบ่งตัวบทเป็นส่วนๆ ตามหน่วยความหมาย ซึ่งอาจเป็นคำ บางส่วนของประโยค ประโยค กลุ่มประโยค หรือย่อหน้า การกำหนดหน่วยความหมายให้พิจารณาจากการสื่อความคิด/ความหมาย หนึ่งหน่วยความหมายจะสื่อหนึ่งความคิด/ความหมาย ทั้งนี้หากมีหน่วยความหมายใดที่ไม่เกี่ยวกับคำถามที่ตั้ง ก็ไม่จำเป็นต้องใช้ในการวิเคราะห์ความคิดสำคัญ แต่ยังสามารถร่วมพิจารณาในการอ่านหาความหมายโดยรวม⁴⁷

หน่วยความหมายนี้ย่อมมีความหมายภายในขอบเขตของความเข้าใจตามธรรมชาติ เมื่อได้หน่วยความหมายแล้วจึงอ่านทวนและรวบรวมความ (condense) ไว้ในรูปแบบภาษาในชีวิตประจำวัน หลังจากนั้นให้อ่านทวนอีกครั้งเพื่อวิเคราะห์ความเหมือนความต่างระหว่างผลของการรวบรวมความ จัดกลุ่มที่เหมือนเข้าด้วยกันและตั้งหัวข้อบรรยาย ในขั้นนี้จะได้ แกนความคิดรอง (sub-theme) แล้วจึงนำแกนความคิดรองมาวิเคราะห์ความเหมือนความต่างอีกครั้งเพื่อจัดให้แกนความ

⁴⁵ Ibid., pp. 149-151.

⁴⁶ Ibid., p. 149.

⁴⁷ Ibid.

คิดรองที่เหมือนกันอยู่กลุ่มเดียวกันและตั้งหัวข้อบรรยาย เมื่อนั้นจะได้แกนความคิดหลัก นอกจากนี้ ในบางกรณีที่ทำได้ ผู้วิจัยอาจนำแกนความคิดหลักมาวิเคราะห์ความเหมือนความต่างอีกครั้ง เพื่อจัดให้แกนความคิดหลักที่เหมือนกันอยู่กลุ่มเดียวกันและตั้งหัวข้อบรรยาย เมื่อนั้นก็จะได้แกนความคิดหลักสำคัญ (main theme) อย่างไรก็ตาม ส่วนมากสิ่งที่ค้นหาในการวิจัยจะเป็นแกนความคิดหลักสำคัญ⁴⁸ ยกตัวอย่างเช่น สมมติมีเรื่องเล่าสั้นๆ เกี่ยวกับความรู้สึกแบบอยู่บ้านว่า

“ผมนั่งอยู่บนเก้าอี้ที่นอกชาน เก้าอี้ นั่งสบายมาก และตอนนั้นสิ่งต่างๆ รอบตัว ก็เจียบมาก ผมรู้สึกว่ามีผมอยู่เพียงคนเดียว ผมถอดรองเท้าและปลดกระดุม ออก ทำให้ผ่อนคลาย ไม่อึดอัด ผมรู้สึกว่าผมเป็นอิสระที่จะทำอะไรก็ได้ ไม่มีใครมาคอยเรียกร้องอะไรจากผม”⁴⁹

หลังจากการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างตามกระบวนการ (ดูตารางที่ 1 ข้างล่าง) ก็จะนำแกนความคิดสำคัญที่หาได้มาพิจารณาร่วมกับความเข้าใจตามธรรมชาติว่าไปด้วยกันได้หรือไม่ ถ้าไม่ได้แปลว่าความเข้าใจตามธรรมชาติไม่น่าเชื่อถือ ดังนั้น จึงต้องเริ่มนับหนึ่งใหม่ คือ ทำความเข้าใจตามธรรมชาติและวิเคราะห์เชิงโครงสร้างตามความเข้าใจนั้น จนกว่าจะเห็นว่าทั้งสองไม่ขัดแย้งกัน⁵⁰

ขั้นตอนต่อไปคือการทำความเข้าใจอย่างครอบคลุม ในขั้นนี้ผู้วิจัยต้องนำแกนความคิดหลักสำคัญ แกนความคิดหลัก แกนความคิดรอง มาเขียนสรุปในความสัมพันธ์กับคำถามการวิจัย และบริบทของสิ่งที่ศึกษา ยกตัวอย่างต่อเนื่องจากข้างต้น เช่น

“ความรู้สึกแบบอยู่บ้าน”⁵¹ ตามที่เล่าโดยชาวสวีเดนที่มีอายุและอาชีพต่างๆ กัน⁵² สามารถอธิบายได้ว่าประกอบด้วยแกนความคิดหลัก (แกนความคิดรอง) ต่อไปนี้ โยงติดกับร่างกาย (รู้สึกสบาย; ผ่อนคลาย) โยงติดกับตนเอง (อยู่ในความเป็นส่วนตัว; เป็นอิสระ) ดังนั้นจะเห็นว่าแกนความคิดหลักคือ “การโยงติด” และแกนความคิดหลักสำคัญคือความรู้สึกแบบอยู่บ้าน”⁵³

⁴⁸ Ibid., pp. 149-150.

⁴⁹ ดัดแปลงจาก Ibid., p. 150.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ ตรงนี้เป็นการบอกหัวข้อวิจัย - ผู้เขียน

⁵² ตรงนี้เป็นการบอกบริบท - ผู้เขียน

⁵³ Lindseth, and Norberg, *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 18 (2004), p. 151.

จากนั้นจึงทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับการสรุปนี้ โดยเลือกที่จะช่วยให้มีความเข้าใจ ได้ดีขึ้น กระบวนการนี้อยู่ในรูปแบบเสวนา (dialogue) นั่นคือ เราพยายามทำความเข้าใจผลการ วิจัยนี้จากมุมมองของเอกสารงานวิจัยอื่นๆ

หน่วยความหมาย	การรวบรวมความ	แกนความคิดรอง	แกนความคิดหลัก
ผมนั่งอยู่บนเก้าอี้ที่นอกชาน เก้าอี้ยิ่งสบายมาก	นั่งอย่างสบาย	รู้สึกสบาย	โยงติดกับร่างกาย
และตอนนั้นสิ่งต่างๆ รอบตัวก็ เงียบมาก ผมรู้สึกว่ามีผมอยู่ เพียงคนเดียว	อยู่คนเดียวในความ เงียบ	อยู่ในความเป็นส่วน ตัว	โยงติดกับตนเอง
ผมถอดรองเท้าและปลดกระดุม ออก ทำให้ผ่อนคลาย ไม่อึดอัด	รู้สึกผ่อนคลายในชุด ที่ปล่อยหลวม	ผ่อนคลาย	โยงติดกับร่างกาย
ผมรู้สึกที่ผมเป็นอิสระที่จะทำ อะไรก็ได้	มีอิสระในการกระทำ ตามที่ต้องการ	เป็นอิสระ	โยงติดกับตนเอง
ไม่มีใครมาคอยเรียกร้องอะไร จากผม	ไม่ถูกเรียกร้องให้ทำ อะไร	เป็นอิสระ	โยงติดกับตนเอง

(ตารางที่ 1: การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง)

แต่ในขณะเดียวกัน ในการค้นหาและทำความเข้าใจเอกสารงานวิจัยเหล่านั้น เราก็ค้นหาและทำ ความเข้าใจบนพื้นฐานของผลการวิจัย กระบวนการนี้จะทำให้ผู้วิจัยเห็นมุมมองในการตีความของ ตัวเองชัดเจน และยังช่วยขยายการตีความออกไปจากมุมมองนั้น ยกตัวอย่างต่อเนื่องเช่น การทบทวนวรรณกรรมทำให้เห็นคนป่วยที่มาอยู่โรงพยาบาลและไม่รู้สึกสบายแบบอยู่บ้านนั้น รู้สึกว่าได้ รับการปลอบประโลม (consoled) เมื่อกลับบ้าน ผู้วิจัยจึงขยายการตีความให้ครอบคลุมลุ่มลึกขึ้น เป็นว่า “การโยงติด” นั้นสัมพันธ์กับความรู้สึกได้รับการปลอบประโลม ดังนั้น จึงสรุปว่าความรู้สึก แบบอยู่บ้านคือประสบการณ์ที่คล้ายกับการได้รับการปลอบประโลม⁵⁴

ขั้นตอนต่อไปคือการรายงานผลการตีความในรูปของภาษาในชีวิตประจำวัน โดยมุ่งให้ สอดคล้องกับประสบการณ์ชีวิต (lived experience) มากที่สุด ในการนี้จะหลีกเลี่ยงภาษาเทคนิค

⁵⁴ Ibid.

และจะสนับสนุนให้ใช้ภาษาเชิงกวี หรืออุปลักษณ์ ที่สื่อความหมายในความสัมพันธ์กับประสบการณ์ชีวิตได้ดี ทั้งนี้เพื่อเผยให้เห็นลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้⁵⁵

สุดท้ายคือการเข้าครอบครอง ผู้วิจัยจะใช้ผลวิจัยเพื่อให้ตนเองและผู้อื่นมีความเข้าใจที่ลุ่มลึก (insight) ต่อความเป็นจริงที่ศึกษา ซึ่งสะท้อนถึงตัวตนอีกทอดหนึ่ง การได้มองโลกในมุมใหม่ หรือในมุมที่ลึกซึ้งนี้ย่อมส่งผลต่อทัศนคติและการกระทำ ซึ่งเป็นเรื่องระดับภววิทยา ประเด็นนี้สอดคล้องกับขั้นตอนที่มาก่อนตรงที่ว่า การนำเสนอผลวิจัยต้องสามารถช่วยให้ผู้อ่านเกิดความรู้สึกนี้ขึ้นมาให้ได้ จึงไม่ควรเขียนด้วย “ภาษาวិทยาศาสตร์”⁵⁶

อภิปราย

เนื่องจากข้อจำกัดของเนื้อที่ จึงจำกัดจุดหมายการอภิปรายไว้ที่การพิจารณาว่าการนำทฤษฎีของ ริเกอร์ ไปปรับใช้ตามที่พิจารณามาข้างต้นนั้น เหมือนหรือต่างจากความคิดของ ริเกอร์ อย่างไร โดยไม่สามารถพิจารณารายละเอียดอื่นๆ ที่น่าสนใจ โดยเฉพาะเรื่องเงื่อนไขการวิจัยที่มีผลต่อการปรับใช้ นอกจากนี้ การวิจารณ์ก็ได้มีนัยที่จะแสดงว่าการประยุกต์ใช้นั้นดีหรือไม่ดี หรือสามารถนำไปใช้ได้หรือไม่ การทราบความเหมือนต่างน่าจะเป็นพื้นฐานเบื้องต้นที่จะเป็นประโยชน์สำหรับผู้สนใจปรับใช้ทฤษฎีของ ริเกอร์ ต่อไป

1. รูปแบบที่พัฒนาโดย เรอเน เจเนลลอส

เมื่อพิจารณาแล้ว เห็นว่ารูปแบบที่ เจเนลลอส พัฒนาขึ้นมานั้นดูจะห่างไกลกับทฤษฎีของ ริเกอร์ มาก ทั้งนี้อาจจะเป็นเพราะโดยพื้นฐานเดิมแล้ว เจเนลลอส ดูจะคุ้นเคยกับทฤษฎีของ กาดาเมอร์ มากกว่า⁵⁷ ดังนั้น รูปแบบที่พัฒนามานั้นจึงยังเป็นแบบของ กาดาเมอร์ อยู่ เพียงแต่มีการยืมคำสำคัญ ที่ ริเกอร์ ใช้มาใช้โดยเฉพาะอย่างยิ่ง คำว่า “อธิบาย” และ “การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ”

ดังที่กล่าวไว้แล้วว่าในการพัฒนาต่อไปจาก กาดาเมอร์ นั้น ริเกอร์ สามารถนำแนวคิดที่ กาดาเมอร์ เห็นว่าไม่สามารถอยู่ด้วยกันได้มาอยู่ด้วยกัน นั่นคือ ริเกอร์ เห็นว่าการอธิบายสามารถ

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.

เข้ามาอยู่ในวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจได้ ในขณะที่ กาดาเมอร์ เห็นเป็นตรงข้าม ทั้งนี้กระบวนการตีความตามทฤษฎีของริเกอร์ จะเริ่มจากการทำความเข้าใจโดยไม่อาศัยเทคนิควิธีอะไร ใช้เพียงแต่การพูดคุยถกเถียงกันแบบการอ้างเหตุผล โดยมีจุดหมายเพื่อเข้าใจความหมายโดยรวมของเรื่อง หลังจากนั้นจึงใช้วิธีการของโครงสร้างนิยมเพื่ออธิบายว่าความหมายนั้นได้มาอย่างไร หรืออีกนัยหนึ่งมีโครงสร้างอะไรที่ยึดโยงจัดเรียงองค์ประกอบย่อยต่างๆ ของเรื่องจนกระทั่งรวมกันสื่อความหมายนั้นออกมาได้ ก่อนที่จะนำโครงสร้างนั้นกลับมาทำความเข้าใจเพื่อให้เห็นการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้อีกครั้งหนึ่ง

จุดที่ต่างกับ กาดาเมอร์ ก็คือสำหรับ กาดาเมอร์ แล้วไม่จำเป็นต้องมีการใช้วิธีโครงสร้างนิยมมาคั่นกลาง จะใช้แต่วงเวียนแห่งการทำความเข้าใจตรวจสอบไปมาระหว่างเอกภาพทางความหมายที่ได้กับส่วนย่อยเท่านั้น (หรือในอีกบริบทหนึ่งก็เป็นการตรวจสอบไปมาระหว่างความเข้าใจจากเรื่องเล่าและความเข้าใจโลกของผู้ตีความ)

จะเห็นได้ว่าในรูปแบบของ เจเนลลอส นั้น การอธิบายแทบจะไม่มีบทบาทเลย ถึงแม้ เจเนลลอส จะกล่าวได้ถูกต้องว่าการอธิบายคือการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ภายในของเรื่องเล่า แต่ในการประยุกต์ใช้จริง ไม่เพียงแต่ เจเนลลอส จะนำเอาการอธิบายมาเป็นขั้นตอนแรกของการตีความเท่านั้น แต่ยังให้การอธิบายเป็นเพียงการสรุปความหมายรวมๆ ของเรื่องเล่า แทนที่จะเป็นการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ภายใน⁵⁸

นอกจากนี้ ยังจะเห็นได้ว่า เจเนลลอส ให้ขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาติ และการทำความเข้าใจระดับลึกเรียงลำดับกันโดยไม่มีการอธิบายแทรกกลางตามที่ ริเกอร์ เสนอ ทำให้การทำความเข้าใจระดับลึกของ เจเนลลอส เป็นการนำผลที่ได้จากการทำความเข้าใจตามธรรมชาติไปสะท้อนกับประสบการณ์ส่วนตัว (หรืออีกนัยหนึ่ง ความเข้าใจที่มีมาก่อน)⁵⁹ ซึ่งเป็นการตรวจสอบไปมาระหว่างความเข้าใจจากเรื่องเล่าและความเข้าใจโลกของผู้ตีความตามแนวทางของ กาดาเมอร์ นั่นเอง ดังนั้น จึงเป็นเรื่องแปลกที่ เจเนลลอส เสนอให้ใช้แนวทางของ กาดาเมอร์ หลังจากที่วิจารย์ ริเกอร์ เนื่องจากว่าในอันที่จริงแล้ว เจเนลลอส ไม่ได้ใช้แนวทางของ ริเกอร์ เลยก่อนที่จะเสนอว่าให้ใช้แนวทางของ กาดาเมอร์

สังเกตได้ว่าประเด็นนี้สัมพันธ์กับความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนของ เจเนลลอส ที่ว่าการตีความอยู่ระดับญาณวิทยาและผู้ตีความอยู่ระดับภววิทยา เวลาที่เขาบอกถึงจุดเด่นของ ริเกอร์ เพราะในขณะที่แท้ที่จริงแล้ว สำหรับ ริเกอร์ "ญาณวิทยา" หมายถึงการอธิบาย และ "ภววิทยา" หมายถึงความเข้าใจ

⁵⁸ Geanellos, *Nursing Inquiry* 7, 2 (2000), p. 115.

⁵⁹ Ibid.

นอกจากนี้ ข้อวิจารณ์ของ เจเนลลอส ที่มีต่อ ริเกอร์ นั้นก็มีความคลาดเคลื่อน กล่าวคือ อันที่จริง เหตุผลที่ ริเกอร์ ให้ใช้การเดาในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมเนียมชาตินั้น เนื่องจากการทำความเข้าใจไม่ใช่ "ศาสตร์" จึงไม่มีวิธีการที่แน่นอน และนี่เป็นเหตุหนึ่งที่ ริเกอร์ นำการอธิบายมาช่วย เนื่องจากการอธิบายเป็น "ศาสตร์" มีวิธีการเป็นขั้นตอนแน่นอน แต่เมื่ออธิบายได้แล้ว ก็ต้องทำความเข้าใจระดับลึกอีกครั้งหนึ่ง ในการนี้ก็ต้องอาศัยจินตนาการอีก เนื่องจากการจะฉายลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ของตนในโลกที่เป็นไปได้ที่โครงสร้างของเรื่องเผยก็ไม่มีวิธีการอะไรที่เป็น "ศาสตร์" ให้ใช้อีกเช่นเดียวกัน ดังนั้น การเดาจึงไม่เกี่ยวกับความไม่สามารถในการเข้าถึงเจตนาผู้แต่ง อันที่จริง ริเกอร์ ยึดถืออยู่ตลอดเวลาว่าการตีความไม่ใช่การค้นหาเจตนาของผู้แต่ง เนื่องด้วยลักษณะของวาทกรรมทางการเขียนที่มีการทำภาษาให้อยู่หนึ่ง

ส่วนประเด็นที่ว่า ริเกอร์ เห็นว่ามีวิธีแสดงว่าสิ่งที่เดาน่าเชื่อถือหรือไม่เพื่อใช้ในการตัดสินระหว่างการตีความหลายแบบนั้น ก็ได้มีนัยว่า ริเกอร์ เห็นว่ามีเพียงการตีความเดียวที่ถูกต้อง หากแต่เห็นว่าสามารถกล่าวได้ว่าในบริบทหนึ่งๆ อาจมีการตีความที่ดีที่สุดในบรรดาการตีความที่เสนอมมา การตัดสินนี้อาศัยการพิจารณาว่าเอกภาพทางความหมายที่เสนอมมาครอบคลุมองค์ประกอบย่อยมากน้อยเพียงไร ซึ่งต้องอาศัยการพิจารณาถกเถียงกัน เหมือนกับที่ผู้พิพากษาพิจารณาการอ้างเหตุผลของทนายฝ่ายโจทก์และจำเลยเพื่อตัดสินคดี⁶⁰

ในการนี้จะเห็นว่าหากมีการเสนอการตีความใหม่พร้อมเหตุผลสนับสนุนที่ดีกว่า การตีความนั้นย่อมเป็นที่ยอมรับ สถานการณ์จึงผันแปรได้เสมอ นอกจากนี้ การตีความมีลักษณะยืดหยุ่นกับบริบทของผู้ตีความ ดังที่กล่าวว่าวาทกรรมทางการเขียนเปิดตัวให้แก่ผู้อ่านไม่จำกัดสถานที่และเวลา ดังนั้น หากบริบทเปลี่ยน การตีความก็ย่อมเปลี่ยน ความสับสนไหลเช่นนี้ตรงข้ามกับความคิดของ เจเนลลอส ที่ว่า ริเกอร์ เห็นว่ามีเพียงการตีความเดียวที่ถูกต้อง

สรุปได้ว่า เจเนลลอส ยังเข้าใจความคิดของ ริเกอร์ ไม่เที่ยงตรง รูปแบบที่เจเนลลอสเสนอ ยังไม่ได้รับประโยชน์จากความคิดของริเกอร์อย่างแท้จริง โดยเฉพาะเรื่องการอธิบาย มีแต่การยืมคำศัพท์มาใช้เท่านั้น ดังนั้น การนำรูปแบบของเจเนลลอสไปใช้จึงยังต้องอาศัยการเดาเพียงอย่างเดียวในการนำผลที่ได้จากการทำความเข้าใจตามธรรมเนียมชาติไปสะท้อนกับประสบการณ์ส่วนตัว เพื่อให้ได้ความเข้าใจระดับลึก

2. รูปแบบที่พัฒนาโดย ลินา วิกุลน့် ลิสเบท ลินดอล์ม และ อุนนี ลินด์สโตรมบ์

เมื่อเทียบกับ เจเนลลอส แล้ว รูปแบบที่ วิกุลน့်และคณะพัฒนาสามารถเก็บรายละเอียดทฤษฎีของ ริเกอร์ ได้ดีกว่า ข้อสังเกตเกี่ยวกับรูปแบบที่พัฒนามีดังนี้

⁶⁰ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 215.

ประการแรก วิลลุนด์และคณะให้ความสำคัญกับความประสงค์ในการสื่อความของผู้เล่า ด้วยเกรงว่าหากการตีความไม่ตรงกับที่เขาต้องการจะสื่อ อาจจะมีผลต่อความไว้นิ่งเชื่อใจต่อผู้วิจัยอันเป็นองค์ประกอบหนึ่งของจริยธรรมนักวิจัย โดยเฉพาะในประเด็นเรื่องการบิดเบือนข้อมูล และ “การละเมิดความเป็นส่วนตัว” (ในกรณีที่มีการตีความเปิดเผยแง่มุมที่ผู้เล่าไม่ต้องการ) จึงกำหนดให้มีการนำผลการตีความมาพิจารณาพร้อมกับบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้เล่า โดยอาจจะให้ผู้เล่าสะท้อนกลับอีกครั้งหนึ่ง เพื่อให้ได้ความหมายตามที่ผู้เล่าประสงค์จริงๆ ขั้นตอนนี้ก็คือข้อดัดแปลงประการหนึ่งที่เสนอขึ้นมานั่นเอง จะเห็นว่าข้อดัดแปลงนี้ไม่เพียงการวิจารณ์ขั้นตอนการถอยห่างเท่านั้น แต่ยังแสดงว่า วิลลุนด์และคณะดูเหมือนยังติดอยู่กับความคิดที่ว่าเป้าหมายของการทำความเข้าใจคือการเข้าถึงเจตนาหรือจุดประสงค์ของผู้เล่า

อย่างไรก็ตาม มีข้อวิจารณ์ 2 ประการ คือ (1) หากพิจารณาแนวคิดของ ริเกอร์ จะเห็นว่าอันที่จริง แม้มีการนำผลการตีความมาพิจารณาร่วมกับบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้เล่าแล้ว ก็ยังหนีการถอยห่างไปไม่พ้น กล่าวคือ การนำผลการตีความเรื่องเล่าไปให้เจ้าตัวพิจารณาก็เป็นการถอยห่างแบบหนึ่ง เนื่องจากเป็นการสะท้อนให้เห็นความหมายของสิ่งที่เขาเล่า ในฐานะของสิ่งที่แม้จะกำเนิดมาจากเขาก็ตาม แต่ก็เปลี่ยนไปจากตัวเขาด้วยการทำให้อยู่นิ่งและได้เปิดตัวให้กับ การอ่านของนักวิจัยแล้ว สิ่งที่เกิดขึ้นกับผู้เล่าก็คือการเข้าใจตัวตนในระดับหนึ่ง อย่างไรก็ตาม การที่วิลลุนด์และคณะเห็นว่าผลการทำความเข้าใจต้องตรงกับเจตนาผู้เล่า นั้น อาจมีผลต่อการเข้าใจตัวตนนี้ได้⁶¹

(2) แม้แต่ในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมเนียมชาตินั้น ริเกอร์ ก็ชี้ว่าแม้บุคคลจะทำความเข้าใจกับการกระทำของตนเอง เขาก็ต้องถอยห่างจากสิ่งที่ทำไปแล้วเสียก่อน และไตร่ตรองเกี่ยวกับสิ่งที่ทำราวกับว่าเป็นการกระทำของบุคคลอื่น⁶² หากไม่สามารถรักษาท่าทีการถอยห่างนี้ได้ ในที่สุดก็จะทำให้ผลการทำความเข้าใจยืนยันตัวตนที่ “หลงตัวเอง” (narcissistic ego)⁶³ หรืออคติจากโครงสร้างทางอำนาจของสังคม หรืออีกนัยหนึ่ง ยังติดอยู่กับกรอบความเข้าใจความเป็น

⁶¹ ทั้งนี้มีประเด็นเกี่ยวข้องข้อย่อยอีกประการหนึ่ง กล่าวคือ สังเกตได้ว่า วิลลุนด์และคณะเสนอข้อดัดแปลงนี้เพื่อแก้ปัญหาการถอยห่างที่พวกเขาจะพบว่าเกิดในขั้นตอนการอธิบาย (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 หรือเห็นว่าตนเป็นคนที่ต้องช่วยคนอื่นตลอด (...to find only oneself in a text, to impose and rediscover oneself.- Ibid., p. 191.)

จริงประจำวัน⁶⁴ อันจะทำให้ไม่สามารถเข้าใจในสิ่งที่กระทำได้ อย่างไรก็ตาม มีประเด็นว่าการที่ วิลสันและคณะกำหนดให้นำผลการตีความเป็นไปตามประสงค์ของผู้เล่าเช่นนี้ อาจจะส่งผลให้ไม่สามารถเข้าใจเรื่องเล่าได้

อย่างไรก็ตาม มีข้อเตือนเล็กน้อยว่า เวลาที่กล่าวว่าควรให้ผู้เล่าได้ตรวจสอบผลการตีความนั้น วิลสันและคณะนั้นอาจจะมิได้กำลังกล่าวถึงผลการตีความ แต่กล่าวถึงการปฏิสัมพันธ์กับผู้ถูกศึกษา อันเป็นปัจจัยที่ช่วยรักษาความเข้าใจระหว่างกัน เนื่องจาก (ก) ในการวิจัยของพวกเขาได้มีการนำผลการตีความกลับไปให้ผู้เล่าสะท้อนกลับทุกครั้ง (ดูเชิงอรรถ 33) ซึ่งคาดว่าจะนำกลับไปสะท้อนเฉพาะกรณีที่เกรงว่าจะเกิดการผิดใจกันระหว่างนักวิจัยและผู้เล่า

และ (ข) อาจมีความกำกวมกับคำว่า “validate” ที่ใช้ กล่าวคือ วิลสันและคณะกล่าวว่า การนำการตีความไปให้ผู้เล่าสะท้อนเป็นการ “validate” ผลการตีความ นอกจากนี้คำนี้จะมีความหมายอย่างที่ใช้มาตลอดข้างต้นว่า “แสดงว่าใช้ได้หรือไม่” แล้ว ยังอาจหมายความว่าผู้เล่าให้การรับรอง ในลักษณะของท่าที่เข้าอกเข้าใจ ไม่ประท้วง อันเป็นการรับประกันว่าจะไม่มีความบาดหมางหรือการประท้วงหลังการเสนองานวิจัย

กระนั้นก็ดี ยังไม่ชัดเจนว่าหากเป็นเช่นนั้นจริงและผู้เล่าเกิดประท้วงผลการตีความขึ้นมา จะมีการปรับการตีความหรือไม่ ถ้าหากมี ก็จะทำให้เกิดปัญหาตามที่วิจารณ์ใน (2) ข้างต้น แต่ถ้าหากไม่มี ก็จะทำให้เกิดปัญหาความบาดหมาง ดังนั้น จึงมีข้อเสนอแนะว่าในการวิจัยลักษณะนี้อาจจะต้องมีการทำความเข้าใจระหว่างนักวิจัยและผู้เล่าว่าจะเป็นการเรียนรู้ไปพร้อมกัน เหมือนกับนักจิตวิทยากับผู้ให้บริการที่มีการให้ผู้ให้บริการเล่าเรื่องและนักจิตวิทยาก็คอยชี้ประเด็นเพื่อให้ผู้ให้บริการเกิดการเรียนรู้เกี่ยวกับปัญหาของตน แต่ก็ยังมีปัญหาว่า (ก) ในหลายกรณี ผู้ถูกศึกษาต่างกับผู้ให้บริการทางจิตวิทยาตรงที่พวกเขาไม่คิดว่าตนมี “ปัญหา” ที่จะทำให้ต้องเรียนรู้เกี่ยวกับตัวเอง (ข) นักจิตวิทยาไม่จำเป็นต้องบอกทุกอย่างเกี่ยวกับตัวผู้ให้บริการแก่เจ้าตัว แต่จะบอกเฉพาะสิ่งที่จะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงไปในทางที่ดีขึ้น แต่ในการวิจัย ต้องมีการเปิดเผยข้อมูลการตีความทั้งหมด

ประเด็นที่ตามมาก็คือว่า เป้าหมายในการวิจัยอาจจะนำไปเพื่อการเข้าใจผู้เล่า ซึ่งอาจเป็นผู้ป่วยหรือญาติผู้ป่วย ดังนั้น การนำไปให้ผู้เล่าสะท้อนก็น่าจะเป็นสิ่งที่ดี เนื่องจากจะเป็นการทำให้แน่ใจว่าเข้าถึงความเป็นไปของตัวผู้เล่าเอง อย่างไรก็ตาม ปัญหาก็คือว่าบุคคลอาจไม่เข้าใจตนเองอย่างแท้จริง ด้วยถูกครอบงำด้วย “ความหลงตัวเอง” หรือโครงสร้างทางอำนาจ ดังนั้น การปรับการตีความเรื่องเล่าเพื่อให้ตรงกับที่ผู้เล่าต้องการจึงอาจจะส่งผลให้ไม่สามารถเข้าใจผู้เล่าได้ โดยเฉพาะกรณีที่ผู้เล่าต้องการคงภาพลักษณ์ของตนเพื่อผลอะไรบางอย่าง เช่น ต้องการให้คนรับรู้ว่าคุณอ่อนแอเพื่อรับความเอาใจใส่

⁶⁴ Ibid.

ประการต่อไป ในขั้นตอนของการอธิบายนั้น วิกิลด์และคณะเลือกที่จะใช้วิธีการวิเคราะห์โครงเรื่องแทนวิธีการของโครงสร้างนิยม ทั้งนี้ในระดับหนึ่งถือว่ามีเหตุผลรับฟังได้ เนื่องจากการใช้สิ่งที่เป็เทคนิคเครื่องมือจะช่วยให้เกิดการถอยห่าง อย่างไรก็ตาม อาจกล่าวได้ว่าไม่เพียงพอ เนื่องจาก สำหรับทฤษฎีของ ริเกอร์ แล้ว การใช้วิธีของโครงสร้างนิยมมีนัยสำคัญ เนื่องจากโครงสร้างที่ได้จากการวิเคราะห์ ไม่เพียงแต่จะมีบทบาทในการอธิบายว่าความหมายระดับพื้นผิว หรือ โลกที่สร้างโดยเรื่องเล่า อันได้เ็นขั้นตอนการตีความตามธรรมชาตินั้น เกิดขึ้นได้อย่างไรเท่านั้น หากแต่ยังมีบทบาทในการสร้างโลกที่เป็นไปได้ผ่านการอ้างอิง (reference) ของหน่วยบนโครงสร้าง (มีลักษณะคล้ายกับแกนความคิดหลักที่วิเคราะห์ตามวิธีที่ ลินเชและนอร์เบอร์ก ใช้) ดังนั้น ข้อดัดแปลงของ วิกิลด์และคณะจึงมีปัญหาตรงที่ขาดสิ่งที่จะทำหน้าที่ในการอ้างอิง เนื่องจากการวิเคราะห์แบบ ไวท์ เป็นการหารูปแบบล้วนๆ ดังนั้น รูปแบบที่หาได้จึงไม่มีองค์ประกอบที่จะอ้างอิงโลกที่เป็นไปได้

ข้อสังเกตอีกประการหนึ่งเกี่ยวกับการวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึกซึ่ง วิกิลด์และคณะเห็นว่าเป็นการค้นหาอุปลักษณ์ คือปัญหาของประเด็นนี้เกี่ยวข้องกับประเด็นข้างต้น ตรงที่เป็นการมองข้ามบทบาทของโครงสร้างที่หาได้ด้วยวิธีการของโครงสร้างนิยม กล่าวคือ ริเกอร์ได้เปรียบเทียบเรื่องเล่า (หรือตัวบท) ว่ามีลักษณะบางอย่างเหมือนอุปลักษณ์ ที่เกิดจากธรรมชาติของภาษาที่มีหลายความหมาย อุปลักษณ์มีรูปแบบบางอย่างคงตัว แต่กลับสามารถผันแปรการอ้างอิงไปได้ตามแต่ละบริบท⁶⁵ เช่นเดียวกันตัวบทมีรูปแบบบางอย่างคงตัว รูปแบบนั้นคือโครงสร้างที่หาได้ด้วยวิธีการของโครงสร้างนิยม ซึ่งโครงสร้างนี้สามารถผันแปรการอ้างอิงได้ไปตามผู้อ่าน เพราะโครงสร้างอ้างอิงโลกที่เป็นไปได้ ซึ่งอยู่บนพื้นฐานของความเข้าใจที่มีมาก่อนของผู้อ่านแต่ละคนที่ยินดีติดตามโครงสร้างนั้น

ดังนั้น บทวิเคราะห์ดังกล่าวจึงต่างจากที่ วิกิลด์และคณะเข้าใจว่าการวิเคราะห์โครงสร้างระดับลึกเป็นการหาอุปลักษณ์แทนที่จะเป็นการหาโครงสร้างที่พบได้ด้วยวิธีการของโครงสร้างนิยม นอกจากนี้ การที่ วิกิลด์และคณะกำหนดให้หาอุปลักษณ์ในขั้นตอนนี้ทำให้การประยุกต์ใช้รูปแบบที่พวกเขาพัฒนามีข้อติดขัดตรงที่ว่าหาอุปลักษณ์ไม่มีขั้นตอนวิธีการ

3. รูปแบบที่พัฒนาโดย แอนเดอส ลินด์เซธ และ แอสทริด นอร์เบอร์ก

เมื่อเปรียบเทียบดูแล้ว จะเห็นว่ารูปแบบที่พัฒนาโดย ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก มีขั้นตอนสอดคล้องกับกระบวนการตีความในทฤษฎีของริเกอร์มากที่สุด อย่างไรก็ตาม ข้อสังเกตเกี่ยวกับรูปแบบนี้มีดังนี้

⁶⁵ Ibid., pp. 169-171.

วิธีการของ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก นั้นมีการผสมผสานระหว่างแนวคิดและวิธีการวิจัยทางปรากฏการณ์วิทยาของ แม็กซ์ แวน มาเนน (Max van Manen)⁶⁶ และทฤษฎีการตีความของ ริเกอร์ วิธีการที่ แวน มาเนน เสนอนั้นเน้นการหาแกนความคิดหลักควบคู่ไปกับกิจกรรมการเขียนของผู้วิจัย ซึ่งจะเห็นได้ว่าทั้งสองประการปรากฏในวิธีการที่ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก นำเสนอ นอกจากนี้ วิธีการวิเคราะห์แกนความคิดหลักก็เป็นวิธีที่เรียกว่า "detailed or line-by-line approach" ซึ่งพัฒนามาจาก แวน มาเนน⁶⁷

นอกจากนี้ จะเห็นได้ว่าสำหรับ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก เป้าหมายของการตีความคือการค้นหาสาระัตถะโดยอาศัยการวิเคราะห์แกนความคิดหลัก ดังที่เห็นในตัวอย่างว่าในที่สุดแล้วคำตอบที่ได้ในการวิจัยคือข้อความบรรยายที่ว่า "ความรู้สึกลับแบบอยู่บ้านคือประสบการณ์ที่คล้ายกับการได้รับการปลอบประโลม" อันเป็นข้อความที่ระบุสาระัตถะของประสบการณ์ชีวิตที่ศึกษา สอดคล้องกับที่ แวน มาเนน กล่าวว่าเป้าหมายของการศึกษาทางปรากฏการณ์วิทยาคือการหาความหมายของประสบการณ์ชีวิตว่าประสบการณ์ชีวิตหนึ่งๆ มีความหมายอย่างไร ซึ่งความหมายในที่นี้มีลักษณะเป็นสาระัตถะ กล่าวคือ มันเป็นสิ่งที่ทำให้สิ่งหนึ่งเป็นอย่างที่มันเป็น⁶⁸ เป้าหมายในการวิจัยเช่นนี้พบได้ในงานวิจัยต่างๆ ที่นำวิธีการแบบของ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก ไปใช้ นั่นคือ จะตั้งคำถามการวิจัยว่า "อะไรคือความหมายของ..." เช่น "อะไรคือความหมายของการเป็นผู้ดูแลผู้ป่วยออทิสติก"⁶⁹

ในเมื่อลินด์เซธและนอร์เบอร์ก จะได้รับอิทธิพลจาก แวน มาเนน มากเช่นนี้ แล้วทำไมจึงหันมาสนใจริเกอร์ จนกระทั่งถึงกับกล่าวว่าได้พัฒนารูปแบบการวิจัยบนพื้นฐานทฤษฎีของริเกอร์ เมื่อพิจารณาดูจะคล้ายกับว่า ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก นำวิธีการของ แวน มาเนน มาจัดเป็นขั้นตอนด้วยแนวคิดที่ได้จากขั้นตอนกระบวนการตีความของริเกอร์ อันจะทำให้สะดวกต่อการวิจัย ทั้ง

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.

นี้เนื่องจากวิธีการของ แวน มาเนน ประกอบด้วยวิธีการที่ไม่จำเป็นต้องเป็นลำดับขั้นตอน แต่สามารถปฏิบัติหลายวิธีการได้ในเวลาเดียวกันหรือแม้แต่สลับกันไปมา⁷⁰

ในขั้นนี้ ผู้เขียนเพียงขอตั้งข้อสังเกตว่ารูปแบบที่พัฒนาโดยลินด์เซธและนอร์เบอร์ก จะใช้ประโยชน์อื่นๆ จากทฤษฎีของริเกอร์ ได้มากน้อยเพียงไร เนื่องจากดังที่เห็นแล้วว่าเป้าหมายของการตีความในทัศนะของริเกอร์ นั้นคือการเห็นลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ ที่ฉายออกมาจากความเข้าใจที่มีมาก่อนของผู้ตีความ มิได้มุ่งหาสารัตถะของสิ่งอื่น อย่างไรก็ตาม ยังมีอาจกล่าวได้ว่าการหาสารัตถะเช่นนี้ขัดกับทัศนะของ ริเกอร์ เนื่องจาก (1) ประสบการณ์ชีวิตไม่ใช่สิ่งภายนอก แต่เป็นส่วนหนึ่งของตัวเรา การหาสารัตถะของสิ่งนี้จึงสัมพันธ์กับตัวตน และ (2) สำหรับ แวน มาเนน สารัตถะนั้นมีรากอยู่ในความเข้าใจที่มีมาก่อน แต่โดยทั่วไปคนจะมองข้ามไปในการดำเนินชีวิตประจำวัน จึงต้องใช้วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาวิเคราะห์ออกมาให้เห็นชัด และสารัตถะก็มีหน้าที่ในการนิยามประสบการณ์เฉพาะต่างๆ⁷¹ ดังนั้น ในส่วนหนึ่งก็น่าจะกล่าวได้ว่าสารัตถะที่พบก็คือการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้

อย่างไรก็ตาม ในที่นี้เป็นการตีความ แวน มาเนน ตามความเข้าใจของผู้เขียน ซึ่งอยู่บนพื้นฐานที่ว่าในทางหนึ่ง แวน มาเนน กล่าวว่าสารัตถะมีอยู่ใน “โลกชีวิต” (lifeworld)⁷² ในอีกทางหนึ่ง เขากล่าวว่าวิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาที่ใช้เพื่อค้นหาสารัตถะนี้ มีหน้าที่อย่างหนึ่งในการ “ส่องเล็ง” ความเข้าใจที่มีมาก่อน⁷³ อย่างไรก็ตาม เขาใช้ “ความเข้าใจที่มีมาก่อน” ในความหมายที่แคบ กล่าวคือ หมายถึงฐานคติที่ยึดถือไว้และมีอิทธิพลต่อการบิดเบือนการรับรู้สิ่งที่ศึกษา⁷⁴ ดังนั้น

⁷⁰ van Manen, *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*, p. 34. ทั้งนี้ วิธีการวิจัยที่ แวน มาเนน เสนอประกอบด้วย

การหันหาธรรมชาติของประสบการณ์ชีวิต (turning to the nature of lived experience)

การสำรวจประสบการณ์อย่างที่มีในชีวิตเรา (investigating experience as we live it)

การไตร่ตรองหาแก่นความคิดสำคัญที่เป็นสารัตถะ (reflecting on essential themes)

การใช้ศิลปะการเขียนและเขียนซ้ำ (the art of writing and rewriting)

รักษาความสัมพันธ์ให้แนบแน่นและคงหันหาต่อประสบการณ์นั้น (maintain a strong and oriented relation)

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.

หากเราเข้าใจ “ความเข้าใจที่มีมาก่อน” ตามความหมายที่ใช้มาแต่ต้น ก็น่าจะกล่าวได้ว่าสาร์ตละมีรากอยู่ในความเข้าใจที่มีมาก่อน ดังที่ ริเกอร์ กล่าวว่าการเข้าใจที่มีมาก่อนก็คือ “โลกชีวิต”⁷⁵ กระนั้นก็ดี หากต้องการคำตอบที่แน่นอน ต้องมีการอภิปรายเปรียบเทียบระหว่าง ริเกอร์ และ แวน มาเนน ต่อไป ซึ่งไม่ได้อยู่ในขอบเขตของงานชิ้นนี้

สรุป

นักวิจัยทั้งสามกลุ่มข้างต้นที่ได้นำวิธีการของริเกอร์ไปปรับใช้ต่างก็พอใจกับผลที่ได้ อย่างไรก็ตาม การจะชี้ประโยชน์ของการปรับใช้ทฤษฎีของ ริเกอร์ จากผลที่ได้จากการปรับใช้มีความซับซ้อนบางประการ กล่าวคือ (ก) เป็นปรากฏการณ์ปกติที่การเข้าไปพูดคุยหรือคลุกคลีกับผู้ถูกศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งด้วยท่าทีของนักวิจัยที่ใคร่รู้จักเข้าใจประสบการณ์ของผู้ถูกศึกษา จะนำมาซึ่งความรู้สึกเข้าใจในตัวผู้ถูกศึกษา ไม่ว่าจะใช้วิธีการใดในการวิเคราะห์ตีความเรื่องเล่าที่ได้ก็ตาม (ข) การพิจารณาที่ความเข้าใจที่ได้อาจยังทำให้ต้องหวนกลับไปพิจารณาเปรียบเทียบกับความหมายของ “ความเข้าใจ” หรือ เป้าหมายการตีความอีกครั้งหนึ่ง กระนั้นก็ดี เราสามารถชี้ชัดประโยชน์ของทฤษฎีของริเกอร์ ได้ว่าเป็นเรื่องของลำดับขั้นตอนและวิธีการอธิบายในฐานะขั้นตอนหนึ่งในกระบวนการตีความ

กล่าวคือ เหตุผลสำคัญที่สุดที่ทำให้คนสนใจนำทฤษฎีของ ริเกอร์ มาใช้น่าจะมาจากการที่ ริเกอร์ มีแนวคิดเกี่ยวกับลำดับขั้นตอนการตีความที่ชัดเจน ผสมกับการนำขั้นตอนการอธิบายมาเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการตีความ ซึ่งนักวิจัยคาดหวังว่าขั้นตอนดังกล่าวจะช่วยให้ผู้วิจัยหลุดพ้นจากการหาความหมายเชิงพื้นผิวและมุมมองดั้งเดิมจากความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน ประโยชน์ของลำดับขั้นตอนและการอธิบายนี้ปรากฏชัดเจนในกรณีของ วิกลุนด์และคณะ และ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก ซึ่งสามารถดำเนินการตีความได้อย่างเป็นระบบ ในขณะที่ เจเนลลอส ซึ่งมีได้นำวิธีการวิเคราะห์โครงสร้างเข้ามาใช้ ยังคงต้องใช้วิธีการ “เดา” โดยอาศัยความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน กระนั้นก็ดี แม้ วิกลุนด์และคณะ และ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก เองก็ยังไม่ได้ใช้ประโยชน์จากทฤษฎีของ ริเกอร์ อย่างเต็มที่ ดังที่เห็นจากประเด็นการวิเคราะห์โครงสร้างและการใช้อุปลักษณะของวิกลุนด์และคณะ และการมุ่งหาสาร์ตละของลินด์เซธและนอร์เบอร์ก

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.

การนำทฤษฎีของริเกอร์ มาใช้ได้ไม่เต็มที่เช่นนี้มีเหตุเนื่องมาจากข้อจำกัดด้านต่างๆ เช่น อิทธิพลทางความคิดจากนักปรัชญาหรือนักวิจัยทางปรากฏการณ์วิทยาคนอื่นๆ ที่มาแทรกแซงความเข้าใจทฤษฎีของ ริเกอร์ เช่น กาดาเมอร์ และ แวน มาเนน หรือลักษณะการทำงานวิจัยที่มีข้อกำหนดเงื่อนไข เช่น จริยธรรมนักวิจัย หรือ การต้องแสดงว่างานวิจัยให้คุณูปการอะไรต่อวงวิชาการที่ทำให้ต้องมีการทบทวนวรรณกรรมในขั้นตอนสุดท้ายจนกระทั่งดูเหมือนว่าการเข้าใจตัวตนจะถูกบดบังหรือหายไป และยังทำให้เน้นการเกิดความเข้าใจและการเปลี่ยนแปลงท่าทีในตัวผู้ใช้งานวิจัยที่ได้มีส่วนร่วมใดๆ ในกระบวนการตีความ

นอกจากนี้ ผู้เขียนพบว่ามียางจุดที่น่าสนใจศึกษาต่อ ได้แก่ ความเป็นไปได้ของการนำอุดมคติวิจารณ์เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในกระบวนการตีความข้อมูล หรือ วิธีการตีความวาทกรรมที่ถูกทำให้ยู่ในลักษณะอื่นๆ 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 สำหรับผู้ที่ยังเห็นความสำคัญของริเกอร์ 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. Hermeneutic philosophy. Part I: Implications of its use as methodology in interpretative nursing research. *Nursing Inquiry* 5 (1998): 154-163.

Geanellos, R. Hermeneutic philosophy. Part II: A nursing research example of the hermeneutic imperatives to address forestructures/preunderstandings. *Nursing Inquiry* 5 (1998): 238-247.

Geanellos, R. Exploring Ricoeur's hermeneutic theory of interpretation as a method of analysing research texts. *Nursing Inquiry* 7,2 (2000): 112-119.

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.

“สัมพันธบท” และการเข้าถึงความจริงกรณีปัญหาเขื่อนปากมูล^{*}

“Intertextuality” and politics of the truth of Pak Mun dam

สุรสม กฤษณะจุฑะ^{**}

บทคัดย่อ

บทความนี้ได้ประยุกต์ใช้มโนทัศน์ “สัมพันธบท” มาวิเคราะห์ความขัดแย้งกรณีเขื่อนปากมูล ข้อโต้แย้งหลักคือ ปัญหาเขื่อนปากมูลไม่ใช่ปัญหาในระดับการจัดการทรัพยากรเท่านั้น หากเป็นปัญหาการเมืองของการผลิตสร้างและการจัดการความจริงในสังคมไทยด้วย ในที่นี้ได้ชี้ให้เห็นกลไกในการจัดการความจริงสองประการด้วยกันคือ ประการแรก ความจริงในกรณีเขื่อนปากมูลถูกสร้างขึ้นภายใต้กรอบความรู้ที่แตกต่างกัน ฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายคัดค้านเขื่อนปากมูลต่างพยายามสร้าง “วาทกรรม” ของตนเองขึ้นมาเพื่อปะทะแข่งขันกัน อย่างไรก็ตาม วาทกรรมของทั้งสองฝ่ายไม่ได้แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด แม้ว่าจะมีการโต้แย้งกันก็ตาม แต่อีกด้านหนึ่งก็เป็นการอ้างอิงและหยิบยืมวาทกรรมของกันและกัน ทั้งหมดนี้ทำให้ความจริงในกรณีเขื่อนปากมูลซับซ้อนและเลื่อนไหลยิ่ง ประการที่สอง สังคมไทยไม่ได้ให้ความสำคัญกับการจัดการความจริงมากนัก กล่าวคือ แม้ในปัจจุบันก็ยังมิอาจหาข้อสรุปได้ว่าอะไรคือความจริงกรณีเขื่อนปากมูลที่กระจ่างชัด การปล่อยให้ความจริงเจียบเสียงเช่นนี้ ดูเหมือนเป็นธรรมเนียมปฏิบัติของสังคมไทยในการจัดการความจริง ซึ่งสามารถมองเห็นได้ในหลายๆกรณีที่เคยเกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็นความจริงกรณี 6 ตุลา 2519 ความจริงเรื่องผู้ก่อการร้าย ความจริงเรื่องการฆาตกรรมผู้นำชุมชนที่ถูกขึ้นมาท้าทายอำนาจอันไม่ชอบธรรมในสังคม ฯลฯ

Abstract

This article applies “Intertextuality” as a concept for analysis of the conflict of Pak Mun dam. The main argument here is that the conflict was not only a problem of resource management, but it was also a politics of truth in Thai society. This manifests two dynamics of truth management. First, the truth of Pak Mun dam was constructed under different “epistemic framework”. The pro and the con dam groups separately made their own “discourses” to contend and counter each other in diverse social space.

^{*} ปรับปรุงจาก “การเมืองวัฒนธรรมของความเป็นอื่นในพื้นที่สื่อ: การต่อสู้ทางวาทกรรมว่าด้วยพลังงาน” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2547.

^{**} อาจารย์ประจำคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

However, the content of their discourse is not completely separate from one another. Although the pro and the con groups may present arguments against each other, they also referred and borrowed from discourses of the other. This process resulted in the complexity and the elusiveness of the truth of Pak Mun dam. Second, 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 the truth naturally and automatically go silent" seems to be our tradition or our way of dealing with "a truth". This tradition can be illustrated in several 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 unjust and hegemonic power.

ความจริง? เรื่องเขื่อนปากมูล

ปัญหาเขื่อนปากมูลถือได้ว่าเป็นกรณี *คลาสสิก* ของประเด็นความขัดแย้งในการจัดการทรัพยากร และนำมาสู่การตั้งคำถามสำคัญๆ ในสังคมไทยหลายประการ ไม่ว่าจะเป็นทิศทางการพัฒนาของประเทศ การผลิตและบริโภคพลังงานไฟฟ้า ผลกระทบด้านสิ่งแวดล้อม การละเมิดสิทธิของประชาชน การใช้อำนาจรัฐอย่างไม่ชอบธรรม ฯลฯ ปัญหาเหล่านี้นำมาสู่การโต้แย้งถกเถียงระหว่างฝ่ายหนึ่งคือชาวบ้านปากมูลและกลุ่มผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับการสร้างเขื่อนปากมูล อาทิ องค์การพัฒนาเอกชน นักวิชาการ นักศึกษา กับอีกกลุ่มหนึ่งซึ่งมีตัวละครหลักคือรัฐบาล การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย และธนาคารโลก ในฐานะผู้ผลักดันให้มีการสร้างเขื่อนปากมูล การปะทะขัดแย้งนี้เกิดขึ้นนับตั้งแต่ช่วงก่อนสร้างเขื่อนในปี พ.ศ.2532 จนกระทั่งเขื่อนปากมูลสร้างเสร็จในปี พ.ศ.2537 แม้ภายหลังการสร้างเขื่อนก็ยังมีการโต้แย้งถึงความสำเร็จและล้มเหลวของเขื่อนปากมูลกันอย่างกว้างขวาง

ภายใต้เส้นทางอันยาวนานของการโต้แย้งเรื่องเขื่อนปากมูล ดูเหมือนว่า สังคมไทยยังไม่สามารถสรุปเป็นคำตอบสุดท้ายได้ว่าอะไรคือ *ความจริง*? เพราะหากไม่ใช่ผู้เกี่ยวข้อง ถ้าไปถามฝ่ายคัดค้าน ย่อมได้คำตอบในลักษณะหนึ่ง ถ้าไปถามฝ่ายสนับสนุน ย่อมได้คำตอบตรงกันข้าม นอกจากนี้ ถ้าไปถามสื่อมวลชนผู้ทำหน้าที่ถ่ายทอดข่าวสารให้แก่สมาชิกในสังคม ก็อาจได้ฟังการวิเคราะห์ที่แตกต่างออกไปอีก ขึ้นอยู่กับว่าสื่อมวลชนคนนั้นมีความเห็นต่อกรณีนี้อย่างไร หรือผลิตข่าวสารภายใต้ข้อเรียกร้องสื่อมวลชนที่มีอุดมการณ์ทางการเมืองหรือการเงินเช่นไร ในสถานการณ์ที่

ต่างฝ่ายต่างอ้าง *ความจริง* เช่นนี้ ย่อมนำมาสู่ความสงสัยต่อไปอีกว่า แล้วเรื่องเล่าของใครคือ *ความจริง* เรื่องเล่าของฝ่ายไหนที่ไม่ใช่ความจริง เพราะในเมื่อผู้สันตกระณีทุกฝ่ายต่างอ้างว่าสิ่งที่ตนเองกล่าวออกมาคือ *ความจริง*

บทความนี้ไม่ได้มุ่งหวังที่จะพิสูจน์ว่าความจริงของปากฝ่ายไหนถูกหรือผิด หรือต้องการสถาปนา *ความจริง* ขึ้นมาอีกชุดหนึ่ง หากแต่ต้องการชี้ให้เห็นถึง *กระบวนการผลิตและจัดการความจริงเรื่องเชื่อนปากมุล* ว่ามีรูปแบบลักษณะเช่นใด ในที่นี้เห็นว่า *ความจริง* ถูกผลิตขึ้นภายใต้ “กรอบความรู้” (Episteme) ซึ่งได้นิยามตามความหมายของมิเชล ฟูโก (Michel Foucault) นักคิดที่ถูกขนานนามว่าเป็นพวกสกุลหลังโครงสร้างนิยม (Post-Structuralism) “กรอบความรู้” หมายถึง *โครงสร้างของความคิดความเชื่อในระดับจิตใต้สำนึกที่กำหนดวิถีคิดวิถีพฤติกรรมหนึ่งๆ* 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” กำกับวิถีคิดวิถีพูดของมนุษย์ ได้ชี้ให้เห็นว่า *ความจริง* คือ “กฎเกณฑ์ชุดหนึ่งที่ทำให้อะไรจริง/ไม่จริง มากกว่าเป็นเรื่องของข้อเท็จจริงหรือพยานหลักฐานเชิงประจักษ์” (ไชยรัตน์, 2543: 58) จากการนิยามความหมายเช่นนี้ ทำให้ *ความจริง* ไม่ได้เป็นสิ่งที่หยุดนิ่งตายตัวแต่อย่างใด หากแต่มีลักษณะสัมพันธ์ ทั้งในมิติประวัติศาสตร์ ซึ่งเกิดการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ทั้งในมิติสังคมวัฒนธรรมซึ่งมีการปะทะประสานผสมผสานข้ามไขว้วัฒนธรรมต่างๆ ในแต่ละยุคสมัยล้วนมีกฎเกณฑ์ในการบอกว่าสิ่งใดจริง/สิ่งใดไม่จริงต่างกันไป ในที่นี้จะได้ประยุกต์ใช้มโนทัศน์ “สัมพันธ์บท” (Intertextuality) เพื่อทำความเข้าใจกฎเกณฑ์ในการบอกว่าอะไรคือความจริงและอะไรไม่ใช่ความจริงในสังคมไทย โดยศึกษากรณีปัญหาเชื่อนปากมุล

สัมพันธ์บทกับการเข้าถึงความจริง

¹ ผู้เขียนมีความทรงจำเกี่ยวกับการเมืองในการอ้างความจริงกรณีปัญหาเชื่อนปากมุลจากการอ่านเอกสารต่างๆ คือ ในปี พ.ศ.2543 การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทยได้ผลิตจุลสารชื่อ “*ความจริงที่เชื่อนปากมุล*” ออกมา ซึ่งได้แจกจ่ายไปตามห้องสมุดมหาวิทยาลัยต่างๆ ในปีเดียวกันนี้เอง ก็มีผู้เขียนบทความตีแผ่ผลกระทบอันใหญ่หลวงของเชื่อนปากมุล โดยบทความนั้นตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ *มติชน* ใช้ชื่อว่า “*ความจริงที่ควรเรียนรู้จากกรณีปากมุล*”

ก่อนที่จะไปถึงการเชื่อมโยงวิเคราะห์การผลิตและจัดการความจริงในกรณีเชื่อนปากมุล จะขอกล่าวถึงมโนทัศน์ “สัมพันธบท” ที่นำมาเป็นแกนกลางในการวิเคราะห์ หากย้อนพินิจกลับไปยังที่มาที่ไปของ “สัมพันธบท” พบว่า “สัมพันธบท” เป็นมโนทัศน์ที่พยายามแหวกกรอบความคิดที่ถูกผลิตภายใต้สังคมนิยม และปรารถนาที่จะข้ามพ้นปรัชญาทันสมัยนิยม (Modernism) อิทธิพลของสิ่งที่เรียกว่าทุนนิยม/ทันสมัยนิยมนี้ไม่ได้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในมิติเศรษฐกิจแต่อย่างใด แต่ทุนนิยม/ทันสมัยนิยม เป็น *อุดมการณ์* ที่ได้แผ่ขยายไปยังมิติต่างๆ มากมาย ไม่เว้นแต่แวดวงวิชาการ หากมองในระดับพื้นผิว เราอาจกล่าวได้ว่า ทุนนิยมได้ใช้อำนาจเงินตราเพื่อผลักดันให้ *ความรู้* กลายเป็นสินค้า (Commodification of Knowledge) แต่หากมองลึกลงไป อุดมการณ์ของทุนนิยมได้ผนวกแนบแน่นไปกับแนวคิดปรัชญาของยุคสมัยใหม่ และได้กัดเซาะรากฐานวิธีคิดของศาสตร์ความรู้ต่างๆ ดังที่มีผู้วิจารณ์ว่าวรรณกรรมศึกษาในปัจจุบันได้ตกอยู่ใต้เงาเงื้อมมือของอุดมการณ์ของสังคมนิยม/ทันสมัยนิยม โดยการเชิดชูคุณค่าของปัจเจกบุคคล เน้นความสำคัญของเอกลักษณ์อันโดดเด่นไม่เหมือนใคร (Originality) ความคิดสร้างสรรค์ (Creativity) (นพพร, 2543: 175-177) และการแสดงออก (Expressiveness) (Chandler, 2004) นพพร ประชากุลได้ชี้ให้เห็นว่า มโนทัศน์ “สัมพันธบท” เป็นการตอบโต้มายาคติทางวรรณกรรมในสังคมนิยม และได้ถือกำเนิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 1970 โดยมีต้นเค้ามาจากมิคาอิล บัคติน (Mikhail Bakhtin) ซึ่งได้เสนอแนวคิดเรื่อง “พหุโฆษะ” (polyphony) ไว้ว่า “ตัวบทของนวนิยายเรื่องหนึ่งๆ เป็นพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้ “ภาษา” ของคนกลุ่มต่างๆ จากหลากหลายฐานะ อาชีพ และเพศวัย ได้มาปะทะสังสน์กันอย่างมีพลวัต เกิดเป็นเสียงซึ่งแซ่แต่สอดประสานขึ้นในงานชิ้นเดียว” (นพพร, 2543: 177)

กระนั้นก็ตาม “สัมพันธบท” มิได้จำกัดอยู่เพียงแต่การวิเคราะห์วรรณกรรม 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 แต่นำไปสู่การอกเงยความหมายให้แก่ตัวบทอื่นๆ ต่อไปไม่สิ้นสุดสิ้น ในแง่นี้ ตัวบทหนึ่งจึงไม่ได้มีเอกลักษณ์โดยตัวมันเอง หากแต่เป็นการหยิบบรรูปแบบและเนื้อหาของตัวบทที่มีอยู่ก่อนแล้วมาประกอบสร้างขึ้นมาใหม่ (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) หรือดังที่สจวร์ต ฮอลล์ (Stuart Hall) ได้ตีความว่า การก่อรูปของวาทกรรม (Discursive Formation) ก็คือความสัมพันธ์เชิงอำนาจซึ่งเกิดจากการยึดโยงเอาวาทกรรมต่างๆ เข้าด้วยกัน (Inter-Discursivity) ซึ่งมีความหมายใกล้เคียงกับ “สัมพันธบท” นั้นเอง (Grossberg, 1996: 136)

อย่างไรก็ตาม มีผู้พยายามประยุกต์ใช้แนวคิด “สัมพันธบท” โดยที่ไม่ยึดติดว่าเป็นเพียงการเชื่อมโยงระหว่างตัวบทหนึ่งกับตัวบทอื่นๆ หรือระหว่างวาทกรรมชุดต่างๆ เท่านั้น แต่ยังหมายถึงการเชื่อมโยงระหว่างตัวบทกับบริบททางสังคมอีกด้วย ดังที่นิค คูลดรี (Nick Couldry) เห็นว่าเราควรที่จะข้ามพ้นแนวทางการศึกษาที่มุ่งดำดิ่งและตีความในการวิเคราะห์ตัวบท หากควรหันมาสนใจพิจารณาสิ่งที่คูลดรีเรียกว่า “สิ่งแวดล้อมรอบตัวบท” (Textual Environment) (Couldry, 2000: 136) นอกจากนี้ เอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) แสดงความไม่เห็นด้วยกับแนวทางการศึกษาแบบรื้อสร้าง (Deconstruction) ของฌาค แดริดา (Jacques Derrida) ที่มองว่าผู้อ่านสามารถตีความตัวบทได้อย่างไม่สุดสิ้น แต่ซาอิดกลับเห็นว่า ตัวบทนั้นเกี่ยวโยงกับความเป็นภววิสัยและโลกภายนอกตัวบทถูกนำไปใช้ในสถานการณ์ของการตอบโต้เช่นเดียวกับ “การพูด” (Speech) หรือถ้ากล่าวในสำนวนของแนวทางการศึกษาแบบหลังอาณานิคม ก็คือ พลังอำนาจของตัวบทไม่ได้อยู่ที่การนำเสนอโลก หรือการวางตัวบทให้อยู่ข้างนอกโลกของความเป็นจริง แต่ตัวบทนั้นเกี่ยวเนื่องและเป็นส่วนหนึ่งในโลกของความเป็นจริง (Ashcroft and Ahluwalia, 1999: 22-23) ซาอิดได้สรุปว่า เขาไม่เห็นด้วยกับแนวทางการวิเคราะห์ของแดริดา ที่ชักจูงให้เรา “เข้าไปสู่” (Into) การอ่านตัวบท แต่เขาเห็นด้วยกับแนวทางของฟูโก ที่เน้นการวิเคราะห์ ทั้ง “ใน” (In) และ “นอก” (Out) ตัวบท (Said, 1991: 183)

กล่าวโดยสรุป “สัมพันธบท” มีนัยสำคัญต่อการเข้าถึงความจริงอย่างน้อยสองประการ คือ ประการแรก ทำให้มองเห็นว่าตัวบทมิได้เพียงสะท้อนความจริงของโลกข้างนอก หรือความจริงข้างนอกได้ถูกย่นย่อลงมาอยู่ในตัวบท หากความจริงอาจมาจากการหิบบั่มความหมายของตัวบทที่ถูกผลิตก่อนหน้า ไม่ว่าตัวบทก่อนหน้านั้นจะมีความหมายไปในทางเดียวกัน หรือแม้แต่ตัวบทที่สื่อความหมายตรงกันข้ามซึ่งขัดแย้งกัน การหิบบั่มผลสมรสระหว่างตัวบทต่างๆ ทั้งกลมกลืนและขัดแย้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อจัดระเบียบของวาทกรรม (The Order of Discourse) ซึ่งจะเข้าไปจัดความสัมพันธ์ทางสังคมอีกทอดหนึ่ง ไม่ว่าจะเป็นการผนวกรวมหรือเบียดขับ หรือการต่อต้านคัดค้านความหมายเดิม (Barker and Galasinski, 2001: 68-69)

นัยสำคัญประการสองก็คือ นอกจาก “สัมพันธบท” จะทำให้เราเห็นว่า ตัวบทและบริบท ล้วนไม่สามารถแยกออกจากกันได้ ในอีกมิติหนึ่ง ทั้งตัวบทและบริบทต่างฝ่ายต่างมีส่วน สร้าง กัน และกัน กล่าวคือ บริบทมิได้เพียงรอให้ตัวบทนำไปใช้อ้างอิง หรือเป็นสิ่งที่คอยให้นักวิจารณ์วรรณกรรมหยิบไปวิเคราะห์เชื่อมโยงในภายหลัง และในด้านกลับกัน ตัวบทก็ได้มีส่วนอย่างแข็งขัน ในการเข้าไปแนบเนื่องเป็นส่วนหนึ่งของบริบททางสังคม

มุมมองเช่นนี้ ได้ชี้ให้เห็นว่า เป็นการยากลำบากยิ่ง หรือแทบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่จะขุดค้นหา ความจริงต้นแบบ เพราะความจริงนั้นถูกนำมาอ้างครั้งแล้วครั้งเล่า และการอ้างครั้งหนึ่งๆ นั้นก็ มิได้เพียงแค่ ถ่ายสะท้อน (Mimesis) ความจริงชุดเดิม แต่คือการสร้างความจริงชุดใหม่ๆ ขึ้นมาในเวลาเดียวกันนี้เอง การจะเข้าใจการผลิตสร้างและจัดการความจริง จึงควรตระหนักว่า ความจริง นั้นลื่นไหล ไม่แน่นอน และไม่ได้รอให้เราไปค้นพบ หากแต่มีการผลิตซ้ำ ผลิตใหม่ และเปิดโอกาส ให้ ผู้รับสาร ได้ตีความในลักษณะอันหลากหลาย และไม่จำเป็นที่จะต้องมีความหมายเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้น

สัมพันธบทกับการเข้าถึงความจริงกรณีเชื่อนปากมูล

ท่ามกลางการต่อสู้อย่างยืดเยื้อยาวนานของกรณีเชื่อนปากมูล พบว่า มีงานศึกษาจากหลากหลายสาขาวิชาหลากหลายแง่มุมด้วยกัน เช่น มานุษยวิทยา สังคมวิทยา รัฐศาสตร์ วิศวกรรมศาสตร์ เศรษฐศาสตร์ ประมง วนศาสตร์ ประเด็นสิ่งแวดล้อม ประเด็นสุขภาพ แง่มุมของการจัดการพลังงาน แง่มุมของการรวมตัวของชาวบ้านเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม ฯลฯ นอกจากนี้ ยังมีข้อมูลข่าวสารอีกจำนวนนับไม่ถ้วนที่ผลิตขึ้นผ่านสื่อประเภทต่างๆ ทั้งในรูปของข่าว บทความ รายงานพิเศษ ภาพถ่าย ภาพวาด ประติมากรรม แกลงการณ์ จุลสาร โบปลิว โฆษณา รวมทั้งการรณรงค์เคลื่อนไหวในเชิงสัญลักษณ์ต่างๆ มากมาย

ความหลากหลายของความรู้และข้อมูลข่าวสารของกรณีเชื่อนปากมูลนี้ บ่งบอกนัยสำคัญหลายประการด้วยกัน ประการแรก ได้ช่วยชี้ให้เห็นว่า สังคมไทยได้ก้าวเดินมาสู่ยุคสารสนเทศซึ่ง ข่าวสารมีบทบาทอย่างมากในการตัดสินใจว่าอะไรคือความจริงอะไรคือความไม่จริง ประการที่สอง แม้ว่าข้อมูลข่าวสารมากมายจะช่วยให้เราพิจารณาเปรียบเทียบอย่างรอบด้าน แต่ก็ไม่จำเป็น ว่าข้อมูลข่าวสารเหล่านั้นจะมีคุณค่าและนำพาให้เราเข้าถึงความจริงได้ เพราะในฝ่ายผู้ผลิตความจริงได้มีการปะปนทั้งที่เป็นข้อมูลเชิงประจักษ์ คำอธิบายที่มีเหตุผลรองรับ แต่อีกด้านหนึ่ง สิ่งที่ถูกเรียกหรืออ้างว่าคือความจริงมักเจือปนไปด้วยความเชื่อ ความคิดเห็น และความรู้สึก การจำแนก แยกแยะระหว่างความจริงกับความเชื่อนั้นไม่สามารถกระทำได้อย่างง่ายๆ อีกต่อไป ประการสุดท้าย เรามีอาจทำความเข้าใจความจริงในกรณีเชื่อนปากมูลโดยละเลยเสียงของผู้รับสาร กล่าวคือ ผู้รับสารเป็นเงื่อนไขหนึ่งในการกำหนดการแสดงความคิดเห็นของฝ่ายต่างๆ เกี่ยวกับเชื่อนปากมูล

เนื่องจากผู้รับสารมีความคาดหวังล่วงหน้าในการ อ่าน เหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ผู้ส่งสารจึงอาจหยิบเลือกคัดสรรสิ่งที่ผู้รับสารคิดว่าเป็นความจริงก็เป็นไปได้ ดังนั้น อะไรคือกฎเกณฑ์ในการชี้ว่าสิ่งใดคือความจริงหรือความไม่จริงในเรื่องเชื่อนปากมุล ย่อมไม่สามารถพิจารณาจากผู้ผลิตข่าวสารแต่อย่างเดียว แต่จะต้องดูทั้งผู้ผลิต กระบวนการถ่ายทอดข่าวสาร และผู้รับสารที่หลากหลายในสังคม กล่าวโดยสรุปก็คือ กฎเกณฑ์ในการตัดสินว่าสิ่งใดจริง/ไม่จริงเกิดขึ้นท่ามกลางปฏิสัมพันธ์ในการสื่อสารของคนในสังคม ซึ่งทำให้ความจริงนั้นสั่นไหว ไม่ตายตัว กฎเกณฑ์ในการประเมินความจริงอาจมาจากหลากหลายทิศทางหลายนุ่มมอง มากกว่าที่จะมีกฎเกณฑ์เพียงหนึ่งเดียว

บทความนี้ต้องการชี้ให้เห็นว่า ในการต่อสู้ช่วงชิงความจริงในกรณีปัญหาเชื่อนปากมุล ต่างฝ่ายต่างยึดถือ "กรอบความรู้" คนละชุด อาทิ ฝ่ายสนับสนุนสร้างเชื่อนปากมุลประกอบด้วย "กรอบความรู้" หลายชุด คือ กรอบความรู้แบบวิทยาศาสตร์โลก กรอบความรู้เรื่องความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจรัฐกับประชาชน เป็นต้น ขณะที่อีกฝ่ายหนึ่ง อยู่ภายใต้กรอบความรู้ที่ให้ความสำคัญกับสิ่งแวดล้อม เศรษฐมรรชาติ และกรอบความรู้เรื่องสิทธิเสรีภาพของคนชายขอบ กรอบความรู้ทั้งสองด้านนี้ได้มีการปะทะโต้แย้งกันมาก่อนหน้านี้แล้ว อาทิเช่น การโต้เถียงกันในเรื่องโครงการสร้างเขื่อนในอดีต การโต้เถียงกันเรื่องการจัดการป่าไม้ เป็นต้น ข้อถกเถียงของทั้งฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายคัดค้านการสร้างเชื่อนปากมุลมิได้เป็นเพียงวิวาทะระหว่างกลุ่มบุคคลสองฝ่าย หากแต่เป็นการปะทะกันของ "กรอบความรู้" ที่มีมาอยู่ก่อนแล้ว เพียงแต่กลุ่มบุคคลต่างๆ ได้หยิบใช้ "กรอบความรู้" เหล่านั้นมาใช้ ต่อสู้ในสถานการณ์ใหม่ที่เกิดขึ้นเท่านั้นเอง

อย่างไรก็ตาม ความซับซ้อนของการเมืองเรื่องความจริงในอีกมิติหนึ่งคือ แม้เราจะมองเห็นว่าการโต้แย้งของฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายคัดค้านต่างหยิบยกเหตุผลของตนมาหักล้างอีกฝ่ายหนึ่ง แต่ในอีกด้านหนึ่งกลับพบว่า ฝ่ายต่างๆ สามารถหยิบยืมหรือผนวกกลืน "วาทกรรม" ของฝ่ายตรงข้ามมาใช้สนับสนุนเหตุผลของตน ซึ่งส่งผลให้พรมแดนของวาทกรรมฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านพร่าเลือน และบางครั้งอาจซ้อนทับกันจนมิอาจแยกแยะออกจากกันได้ กล่าวคือ แม้กลุ่มบุคคลต่างๆ จะผลิต "วาทกรรม" ตามกรอบความรู้ของตน และอ้างว่า "วาทกรรม" ที่ตนผลิตนั้นเป็น "ความจริง" แต่จะพบว่า ในท่ามกลางการปะทะต่อสู้กัน การผลิต "วาทกรรม" ของฝ่ายต่างๆ อาจไม่ได้ "กักตุน" ต่อ "กรอบความรู้" ที่ตนเองยึดถืออยู่ก็ได้ หากเมื่อเห็นว่า "วาทกรรม" ของอีกฝ่ายหนึ่งสามารถก่อให้เกิดความชอบธรรมแก่ฝ่ายของตนได้ ก็อาจหยิบยกมาอ้างถึงและผนวกกลืน "วาทกรรม" ของอีกฝ่ายมาเป็นของตน การหยิบยืมวาทกรรมกันและกันนี้ ได้ชี้ให้เห็นลักษณะที่ขัดกันเองระหว่าง "กรอบความรู้" ในฐานะอุดมการณ์หลักของแต่ละฝ่าย กับ "วาทกรรม" ที่ถูกผลิตสร้างภายใต้บริบททางสังคมในยุคสมัยหนึ่งๆ

เพื่อทำความเข้าใจความซับซ้อนของความจริงนี้ ผู้เขียนจะประยุกต์ใช้มโนทัศน์ "สัมพันธบท" ในการวิเคราะห์การถกเถียงโต้แย้งสองกรณีด้วยกัน คือ กรณีแรก เป็นการกล่าวถึงการเมือง

เรื่องความจริงกรณีบันไดปลาโจน ซึ่งมีการผลิตสร้างความจริงในหลากหลายรูปแบบจากทั้งฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านเขื่อนปากมูล และกรณีที่สอง เป็นการเมืองเรื่องความจริงในประเด็น “อัตลักษณ์ของเพศและวัย” ซึ่งเป็นการถกเถียงประเด็นอัตลักษณ์ของผู้หญิง เด็ก และคนชรา ซึ่งเข้าร่วมการเคลื่อนไหวคัดค้านเขื่อนปากมูลว่ามีความชอบธรรมมากน้อยเพียงไร ผู้เขียนหยิบยกประเด็นนี้มาอภิปรายในที่นี้ เพื่อชี้ให้เห็นว่า ปัญหาเขื่อนปากมูลไม่ใช่เรื่องการจัดการทรัพยากรหรือปัญหาการพัฒนาประเทศแต่อย่างใด หากมีความเกี่ยวเนื่องกับเรื่องอื่นๆ ที่ดูเหมือนจะเป็นคนละประเด็น แต่เรื่องอื่นๆ ที่ดูเหมือนไม่เกี่ยวข้องนี้ กลับมีนัยสำคัญในการต่อสู้เรื่องความจริงในกรณีเขื่อนปากมูล และจากทั้งสองกรณีตัวอย่างที่หยิบยกมาอภิปรายนี้ ผู้รับสารได้ดีความว่ามันเป็นเรื่องจริง/ไม่จริงอย่างไร

สัมพันธ์กับความจริงเรื่องบันไดปลาโจน

บันไดปลาโจนเป็นเทคโนโลยีที่ผู้สร้างเขื่อนอ้างว่าสามารถแก้ไขปัญหาลดผลกระทบจากการสร้างเขื่อนปากมูล ซึ่งขวางกั้นลำน้ำจนเป็นต้นเหตุให้ปลาที่ว่ายผ่านแม่น้ำมูลไม่สามารถอพยพได้ อันส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตชาวประมงซึ่งหากินอยู่ในบริเวณลุ่มน้ำมูล จึงได้สร้างบันไดเพื่อให้ปลากระโดดข้ามฝั่งแม่น้ำจากฟากหนึ่งไปยังอีกฟากหนึ่งเพื่อวางไข่และสืบพันธุ์ต่อไป แต่ในการประเมินคุณค่าภายหลังจากการใช้งานบันไดปลาโจน พบว่าแตกแยกเป็นสองขั้ว ฝ่ายสนับสนุนเขื่อนปากมูลอ้างว่าประสบผลสำเร็จ ขณะที่ฝ่ายคัดค้านกลับยืนยันความล้มเหลวของบันไดปลาโจน

ดังที่กล่าวไปแล้วว่า บทความนี้ไม่ได้มีความมุ่งหมายที่จะพิพากษาความถูกต้องของความจริงที่ถูกหยิบยกมาอ้าง แต่ต้องการชี้ให้เห็นว่า ท่ามกลางการอ้างว่าสิ่งที่กล่าวนั้นเป็น ความจริง นั้นมีกฎเกณฑ์หรือกระบวนการผลิตสร้างสิ่งที่เรียกว่าความจริงในเรื่องบันไดปลาโจนอย่างไร ในที่นี้ ชี้ให้เห็นว่าเป็นความจริงแบบ “สัมพันธ์บท” ซึ่งอาศัยการประกอบ “วาทกรรม” ชุดต่างๆ เข้าไว้ด้วยกัน และหลอมรวมให้กลายเป็น “กรอบความรู้” ของแต่ละฝ่าย ซึ่งมีทั้งวาทกรรมแนวทางเดียวกัน วาทกรรมที่แตกต่างขัดแย้งกัน การซ้อนทับดังกล่าว ทำให้เกิดการผสมผสานปนประหว่างความจริงของฝ่ายสนับสนุนกับความจริงฝ่ายคัดค้าน ความจริงกับความเชื่อ ความจริงกับความไม่จริง ความจริงกับความรู้ ความจริงกับการสร้าง “ภาพแทนความจริง” (Representation) ฝ่ายหนึ่งพยายามชี้ให้เห็นถึงความสำเร็จของการเชิดชูเทคโนโลยี โดยการอ้างอิงงานวิจัยที่อ้างความเป็นวิทยาศาสตร์และสถิติต่างๆ เพื่อยืนยันสนับสนุนวาทกรรมของตน ขณะที่ฝ่ายต่อต้าน ก็ยกงานวิจัยที่มีการเก็บข้อมูลอย่างเป็นระบบและสถิติออกมาโต้แย้งเช่นกัน ฝ่ายสนับสนุนเขื่อนปากมูลได้อ้างอิงงานวิจัยเกี่ยวกับบันไดปลาโจนของธนาคารโลก หรือของกรมประมง เป็นต้น เพื่อนำเสนอภาพภาพด้านบวกของบันไดปลาโจน ขณะที่ฝ่ายคัดค้านอ้างอิงจากงานวิจัยของคณะกรรมการเขื่อน

โลก หรืออ้างปากคำของชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบในฐานะ “ข้อมูลเชิงประจักษ์” ซึ่งชี้ให้เห็นว่า บันไดปลาโจนไม่สามารถบรรลุมรรตผลที่วางไว้แต่อย่างใด ในเวลาต่อมา ฝ่ายสนับสนุนก็ได้ วิพากษ์งานวิจัยของคณะกรรมการเชื่อนโลกว่าไม่ถูกต้องตามหลักวิชาการ หรือพยายามลดทอนความจริงปากคำของชาวบ้านให้หมดความน่าเชื่อถือ ด้วยการกล่าวหาต่าง ๆ นานา เช่น สร้างภาพชาวบ้านที่คัดค้านเชื่อนปากมุลว่าเป็นคนเห็นแก่ตัวเนื่องจากเรียกร้องค่าชดเชยไม่รู้จักจบสิ้น ในด้าน ฝ่ายต่อต้านก็วิพากษ์วิจารณ์องค์ความรู้ที่ฝ่ายสนับสนุนนำมาอ้าง และก็ย้อนศรด้วยการลดทอนภาพลักษณ์ของฝ่ายสนับสนุน เช่น วิจารณ์รัฐบาลที่ใช้ความรุนแรงในการปราบปรามว่าเป็นเผด็จการไม่รับฟังความคิดเห็นของประชาชน เป็นต้น นอกจากนี้ ทั้งสองฝ่ายได้แปรรูป “กรอบความรู้” ของตนเพื่อนำเสนอผ่านสื่อต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นวิทยุ โทรทัศน์ หนังสือพิมพ์ โฆษณา แผ่นพับ ใบปลิว ฯลฯ อันเป็นกระบวนการผลิตสร้างความจริงที่มุ่งให้เข้าถึงมวลชนผู้บริโภคข่าวสารในวงกว้าง

ถ้ากลับไปขุดค้นหา “กรอบความรู้” ของฝ่ายสนับสนุนให้สร้างเชื่อนปากมุลและเห็นดีเห็นงามกับบันไดปลาโจน จะพบว่ามีการผสมผสานวาทกรรมหลากหลายชุดมาเป็น “กรอบความรู้” ที่กำกับการอธิบายอยู่เบื้องหลัง ได้แก่ *วาทกรรมเทคโนโลยีนิยม* ซึ่งมีความเชื่อพื้นฐานว่า เทคโนโลยีที่มนุษย์สร้างขึ้นมีคุณค่าเหนือธรรมชาติ มีการระบุว่า บันไดปลาโจนในฐานะสิ่งประดิษฐ์ของมนุษย์จะไม่กระทบต่อระบบนิเวศของแม่น้ำมุล อย่างไรก็ตาม *วาทกรรมเทคโนโลยีนิยม* นี้ไม่ได้หยุดนิ่งตายตัว หากแต่มีการหยิบยืม ผสมผสาน ซ้ำมั่วไขว้ วาทกรรมชุดอื่นๆ ด้วย ทั้งวาทกรรมที่หนุนเนื่องส่งเสริมสอดรับกัน เช่น *วาทกรรมการพัฒนา* ที่ผลักดันให้เกิดโครงการต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการปล่อยพันธุ์ปลาพันธุ์กึ่ง นำมาสู่การอ้างว่าเชื่อนปากมุลจะทำให้แม่น้ำมุลอุดมสมบูรณ์ยิ่งขึ้นกว่าเดิม มีการส่งเสริมอาชีพด้านอื่นๆ สร้างถาวรวัตถุต่างๆ มากมายเพื่อส่งเสริมคุณภาพชีวิตของชาวบ้าน เป็นต้น นอกจากนี้ *วาทกรรมเทคโนโลยีนิยม* ยังผนวกกลืนเอาวาทกรรมที่ลึกลับขัดแย้งกันมาไว้เคียงข้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง *วาทกรรมอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม* ซึ่งมีปรัชญาพื้นฐานในการให้คุณค่าธรรมชาติเหนือเทคโนโลยี ก็ยังถูกหยิบยืมมาใช้สร้างความชอบธรรมให้การสร้างเชื่อนปากมุลและบันไดปลาโจน

การหยิบยืมวาทกรรมอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมมาผนวกเข้ากับวาทกรรมเทคโนโลยีนิยมได้ชี้ให้เห็นความสับสนโหลของการผสมผสานของความคิดซึ่งอยู่คนละขั้วมาวางเรียงเคียงคู่กัน เมื่อสืบย้อนกลับไปยังที่มาที่ไปของบันไดปลาโจน พบว่าแรงผลักดันให้เกิดการสร้างบันไดปลาโจนมิได้มาจากความตั้งใจหรือเจตจำนงของผู้สร้างเชื่อน แต่ก็อาจเรียกได้เช่นกันว่าเป็นอุบัติเหตุ นั่นคือ การสร้างบันไดปลาโจนมาจากการ “ล้มพันรบ” กับข้อเรียกร้องของฝ่ายต่อต้าน ในรายงานของคณะกรรมการเชื่อนโลก ซึ่งได้เข้ามาทำการศึกษาลผลกระทบของเชื่อนปากมุลในฐานะกรณีศึกษาหนึ่งของการประเมินผลสำเร็จและล้มเหลวของเชื่อนทั่วโลก ได้ระบุว่า รายงานผลกระทบสิ่งแวดล้อมของเชื่อนปากมุลฉบับปี พ.ศ.2524 ได้ให้ความเห็นว่า บันไดปลาโจน ไม่จำเป็น ต่อเชื่อนปากมุล

แต่ชี้ว่า แรงกดดันทางการเมืองต่างหากที่เป็นปัจจัยสำคัญที่หนุนส่งให้มีการสร้างบันไดปลาโจนขึ้น (World Commission on Dams, 2000: 37) การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทยเองออกมายอมรับว่า รายงานการศึกษาผลกระทบสิ่งแวดล้อมที่นำมาใช้เป็นมาตรฐานในการตัดสินใจเหมาะสมของเขื่อนปากมูลฉบับปี พ.ศ.2524 ไม่ได้ให้ความสนใจเรื่อง "ความหลากหลายทางชีวภาพ" เพราะประเด็นดังกล่าว "ยังไม่เป็นที่สนใจในประเทศไทย" (การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย ฝ่ายประชาสัมพันธ์, 2543: 28) นั่นหมายความว่า หากบริบททางสังคมไม่ได้เปลี่ยนแปลงไปสู่การที่คนในสังคมให้ความสำคัญกับปัญหาสิ่งแวดล้อมและความหลากหลายชีวภาพ การสร้างบันไดปลาโจนอาจไม่เกิดขึ้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง ฝ่ายสนับสนุนได้หยิบยืมกระแสอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม ซึ่งเป็นบริบททางสังคมที่สำคัญในช่วงทศวรรษ 2530 มาอ้างความชอบธรรมในการสร้างเขื่อนปากมูล โดยให้บันไดปลาโจนเป็นสัญลักษณ์ของการอนุรักษ์พันธุ์ปลา เพื่อนำมาต่อสู้ทางวาทกรรมกับฝ่ายคัดค้าน ที่ได้โต้แย้งให้เห็นว่า การสร้างเขื่อนปากมูลส่งผลกระทบต่อการทำลายธรรมชาติอย่างมหาศาล

ฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยกับการสร้างเขื่อนปากมูล ก็ได้ผลิตสร้างความจริงทั้งในรูปของการโต้แย้งและหยิบยืมฝ่ายวาทกรรมของฝ่ายสนับสนุน นับตั้งแต่ก่อนสร้างเขื่อน ฝ่ายคัดค้านได้อ้างผลกระทบที่จะเกิดขึ้นจากการสร้างเขื่อนปากมูลในมิติต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นผลกระทบต่อระบบนิเวศ วิถีชีวิตของชาวบ้าน ด้านการสาธารณสุข ความจริงที่หยิบยกมาต่อสู้ ด้านหนึ่งได้ถอดบทเรียนมาจากการคัดค้านการสร้างเขื่อนจากกรณีอื่นๆ ในอดีต โดยเฉพาะการรณรงค์คัดค้านเขื่อนน้ำโจน จังหวัดกาญจนบุรี ซึ่งประสบความสำเร็จในการยับยั้งมิให้ก่อสร้าง อีกด้านหนึ่ง ก็พยายามชี้ให้เห็นทางออกของปัญหาเขื่อนปากมูลว่า ควรที่จะแสวงหาทางเลือกในการจัดการพลังงานแบบอื่นใดก็ได้ที่มีใช้การสร้างเขื่อน ในช่วงเริ่มแรกของการรณรงค์คัดค้านเขื่อนปากมูล คือ ปี พ.ศ.2532 บทความเรื่อง "เขื่อนปากมูล จุดปะทุพลังมวลชนเหนือแคว้นอีสาน" ของสุธาณี ใจชื่อสมบุญณ์ เจ้าหน้าที่โครงการส่งเสริมสิทธิเสรีภาพของประชาชนภาคอีสาน ซึ่งตีพิมพ์ใน *สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์* ได้เสนอทางออกกรณีเขื่อนปากมูลว่า การผลิตกระแสไฟฟ้าไม่ได้มีข้อจำกัดเฉพาะการสร้างเขื่อนเท่านั้น แต่ควรที่จะหันไปใช้พลังงานในรูปแบบอื่นๆ เช่น ก๊าซธรรมชาติ น้ำมัน ถ่านหิน โดยเฉพาะถ่านหินลิกไนต์ ซึ่งสุธาณีได้ชี้ให้เห็นว่า มีปริมาณสำรองมากมาย และยังคงพบแหล่งอื่นๆ อีกหลายแห่งรวมแล้วมีถ่านหินลิกไนต์ในประเทศไทยไม่ต่ำกว่า 700 ล้านตัน (สุธาณี, 2532: 14-19) เหตุผลเช่นนี้ชี้ให้เห็นว่าฝ่ายคัดค้านเขื่อนปากมูลก็ได้หยิบยืม *วาทกรรมเทคโนโลยีนิยม* มาใช้โต้แย้งถึงความเหมาะสมในการสร้างเขื่อนปากมูลเช่นกัน ทั้งนี้เพราะความคิดเห็นดังกล่าวอาจสอดคล้องกับบริบททางสังคมในช่วงนั้น แต่ข้อเสนอดังกล่าว อาจ มีสอดคล้องกับวาทกรรมพลังงานไฟฟ้าในปัจจุบัน เพราะ "ความจริง" ว่าด้วยถ่านหินได้เปลี่ยนแปลงไป จากที่เมื่อปี พ.ศ.2532 การรับรู้ของคนในยุคนั้นอาจเห็นว่าถ่านหินเป็นพลังงานไฟฟ้าที่ดีกว่าเขื่อน ด้วยเพราะมีสมมติฐานว่าเขื่อนเป็นแหล่งพลังงานที่เลวที่สุด แต่ในปัจจุบัน "ความจริง" เรื่องถ่านหินได้เปลี่ยนแปลงไป เนื่องจากมีการ

คัดค้านต่อต้านโรงไฟฟ้าถ่านหิน ซึ่งเป็น “ความจริง” ที่อ้างอิงมาจากปัญหาโรงไฟฟ้าแม่เมาะ และการคัดค้านโรงไฟฟ้าถ่านหินบ่อนอก/หินกรุด อย่างไรก็ตาม ประเด็นสำคัญในที่นี้คือ ความจริงของฝ่ายคัดค้านมิได้เพียงแค่วิพากษ์วิจารณ์ฝ่ายสนับสนุนเท่านั้น ในบางครั้งกลับหยิบยืมวาทกรรมของอีกฝ่ายมาใช้อ้างอิง เพื่อหักล้างความจริงของฝ่ายสนับสนุนการสร้างเขื่อนปากมูล

วิทยานิพนธ์สาขาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เรื่อง “อุดมการณ์สิ่งแวดล้อมนิยมในงานโฆษณา” ของ เนตรดาว แพทย์กุล สามารถชี้ให้เห็นความเชื่อมโยงระหว่างมโนทัศน์ “สัมพันธบท” กับการเมืองเรื่องความจริงเกี่ยวกับบันไดปลาโจนชัดเจนยิ่งขึ้น วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ได้ประยุกต์ใช้แนวคิดสัญศาสตร์มาวิเคราะห์โฆษณابันไดปลาโจน ทางโทรทัศน์ของการไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย ซึ่งได้เผยแพร่ออกอากาศในช่วงการสร้างเขื่อนปากมูล โฆษณานี้ใช้กลวิธีการเล่าเรื่องผ่านมุมมองของ *ผู้ชายบ้านนอก* คนหนึ่งที่นอนหลับฝันไปว่าปลาได้หมดจากลำน้ำมูล ส่งผลให้ไม่มีปลาร้ากินอีกต่อไป แต่เมื่อตื่นจากฝัน กลับพบว่าความจริงหาเป็นเช่นนั้นไม่ เพราะปลาสามารถแหวกว่ายผ่านบันไดปลาโจนได้อย่างสะดวก โฆษณานี้ได้สื่อความหมายว่า แม้จะมีการสร้างเขื่อนปากมูล ปลาในแม่น้ำมูลก็ยังคงมีความอุดมสมบูรณ์ เทคนิคการนำเสนอของงานโฆษณาดังกล่าว ได้กระตุ้นให้ผู้ชมรู้สึกขบขันไปกับองค์ประกอบโฆษณา ทั้งในแง่เนื้อหาและบรรยากาศ เช่น กิริยาท่าทางอันเฝอเอยของคนที่สาน ดนตรีประกอบอันสนุกสนาน ฯลฯ ในทัศนะของเนตรดาว โฆษณานี้ดังกล่าวได้บรรจุ *วัตถุประสงค์ของการสร้างความจริง* นั่นคือ สามารถตอบโต้กับกระแสการคัดค้านเขื่อนปากมูลที่มุ่งโจมตีความไม่สมเหตุผลผลของบันไดปลาโจนลงได้ (เนตรดาว, 2543: 130)

จากการวิเคราะห์ข้างต้น แม้จะไม่ได้กล่าวโดยตรง แต่เนตรดาวก็ได้ชี้ให้เห็นว่า โฆษณابันไดปลาโจนประสบผลสำเร็จในการ *ครอบงำทางความคิด* ด้วยข้อสรุปที่ว่า

- 1) โฆษณาดังกล่าวได้นำ บริบททางสังคมมาลดทอนให้กลายเป็นเพียงภาพแทนความจริง
- 2) กระบวนการสร้างภาพแทนความจริงนี้ ได้ “ทำให้ ความจริงต้นแบบ สูญเสียอำนาจในการยืนยันความจริงที่มันเป็นตัวแทนอยู่ จึงเป็นการบิดเบือนความหมายของรูปสัญญะ” (เนตรดาว, 2543: 131, เน้นโดยผู้เขียนบทความ)
- 3) งานโฆษณานี้สำเร็จได้เพราะว่า “ผู้ชมซึ่งไม่ได้เข้าใจบริบทของความขัดแย้งกรณีเขื่อนปากมูล ก็จะเข้าใจได้ว่า บันไดปลาโจนเป็น เทคโนโลยีที่ทำให้การพัฒนาประโยชน์จากธรรมชาติกับการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมสามารถไปด้วยกันได้” (เนตรดาว, 2543: 131, เน้นตามต้นฉบับเดิม)

จากแง่มุมของ “สัมพันธบท” ทำให้เราตั้งคำถามขึ้นมาว่า เราจะรู้ได้อย่างไรว่าความจริงของฝ่ายคัดค้านเขื่อนปากมูลเป็นความจริงต้นแบบ เพราะจะพบว่าบริบทที่เราเห็นว่าเป็นจริงนั้นก็ไม่ได้เป็นความจริงที่หยุดนิ่ง หากแต่มีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ดังนั้น การกล่าวว่าโฆษณานี้เป็น

กระบวนการ *บิดเบือน* ความหมายของรูปสัญลักษณ์ จึงเป็นการสรุปเพียงครั้งเดียว เพราะการบิดเบือนนั้นไม่ได้ทำในระดับตัวบทเท่านั้น หากแต่การบิดเบือนสามารถกระทำในระดับบริบทได้เช่นกัน นั่นคือ เมื่อกลับมาสู่คำถามที่ว่า ทำไมงานโฆษณาบันไดปลาโจนจึงมีพลังหรือมีความน่าเชื่อถือ? ทั้งๆที่ ไม่ใช่เรื่องจริงแน่นอนว่า ส่วนหนึ่งย่อมเป็นเพราะเทคนิคในการนำเสนอที่ทำให้ดูสมจริง จนทำให้เนื้อหาในงานโฆษณาดังกล่าวเป็นการบิดเบือนความจริง แต่การบิดเบือนความจริงต่างๆของงานโฆษณาบันไดปลาโจนนั้น ถึงที่สุดแล้วก็ยังต้อง “อ้างอิง” กับบริบทของการเมือง เศรษฐกิจ วัฒนธรรมซึ่งอยู่รายล้อมผู้รับสาร มิฉะนั้นรหัสหมายต่างๆที่สอดใส่ลงไปในงานโฆษณาก็จะไม่เป็นที่เข้าใจของผู้รับสาร หรือเป็นรหัสหมายที่ไร้ความสมจริง เช่น ถ้าต้องการสื่อความหมายสัญลักษณ์ว่า “ผู้ได้รับผลกระทบจากเขื่อนปากมูล” เราไม่อาจใช้รูปสัญลักษณ์ที่เป็นคนกรุงเทพฯ, ชาวเขา, คนภาคใต้ คนญี่ปุ่น ได้ แต่ต้องใช้ “ผู้ชายบ้านนอก ผิวดำ ไม่มีตังจุก หน้าตาซื่อ” ซึ่งเป็นรูปสัญลักษณ์ของความเป็นอีสาน ปัญหาก็คือ รูปสัญลักษณ์ของความเป็นอีสานก็ไม่ใช่ตัวตนที่แท้จริงของคนอีสานอยู่ดี เพราะนั่นเป็นเพียง “ภาพแทนความจริง” ของคนอีสานแบบหนึ่งเท่านั้นเอง

ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่างงานโฆษณากับโลกความจริงข้างนอกตัวบท จึงมิได้เป็นเพียงแค่แหล่งอ้างอิงของกันและกันเท่านั้น แต่ทั้งคู่ล้วนมีส่วนสร้างอีกฝ่ายหนึ่ง นั่นคือตัวบทได้มีส่วนสร้างบริบท และในเวลาเดียวกัน บริบทก็ได้สร้างตัวบท เมื่อมองย้อนกลับมาดูปฏิบัติการในการนำเสนอโฆษณาบันไดปลาโจน โฆษณามีได้เป็นเครื่องมือในการบิดเบือนความจริงที่ทรงพลังภาพด้วยตัวของมันเอง แต่สิ่งที่ควรตระหนักถึงยิ่งกว่านั้นก็คือ การสร้างโลกความจริงล้อมรอบโฆษณาในแง่นี้ ความยกย่อนับเนียบของการสร้างความจริงเรื่องบันไดปลาโจน ไม่ได้อยู่ที่การใช้โฆษณาชิ้นหนึ่งเป็นเครื่องมือในการสร้าง “ภาพแทนความจริง” เท่านั้น แต่อยู่ที่การสร้าง “โลกความจริงภายนอกโฆษณา” หรือสร้าง “บริบททางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง” ที่แวดล้อมอยู่ โฆษณาสามารถบิดเบือนความจริงได้อย่างมีประสิทธิภาพ เพราะโลกข้างนอกโฆษณานั้นบิดเบือนพอๆกัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง โฆษณาและสภาพสังคม ทั้งคู่ล้วนมี “กรอบความรู้” ร่วมกัน ชุดเดียวกัน จนคนในสังคมเชื่อว่าโฆษณานั้นสอดคล้องกับโลกความเป็นจริงข้างนอก และโลกข้างนอกสอดคล้องกับโฆษณา โฆษณาจึงไม่ได้ทำหน้าที่แค่เป็นเครื่องมือในการครอบงำทางอุดมการณ์ หรือเป็นเทคนิคทางอำนาจชนิดหนึ่งเท่านั้น แต่กลายเป็นส่วนหนึ่งที่แนบแน่นไปกับบริบททางสังคมที่ถูกสร้างขึ้น และเมื่อถูกนำมาผลิตสร้างในห้วงเวลาของการสร้างเขื่อนปากมูล การโหมกระพือโฆษณาผ่านสื่อโทรทัศน์ จึงยังสอดคล้องกับ “สถานการณ์” ที่ต้องการทำให้คนเชื่อว่า “บันไดปลาโจน” มีประโยชน์มากกว่ามีโทษ ส่งผลให้ความจริงยิ่งกระโจนเข้าสู่ความขัดแย้งทางการเมืองอย่างแยกไม่ออก

จากกรณีตัวอย่างที่กล่าวมาในการผลิตสร้างความจริงเกี่ยวกับบันไดปลาโจน แสดงให้เห็นว่า ความจริงไม่ได้มีลักษณะที่มีแก่นแท้แน่นอนตายตัวในลักษณะของสัจพจน์ (Axiom) ที่ไม่ต้องพิสูจน์หรือเป็นสัจธรรมที่เป็นความจริงสูงสุด หากเป็นความจริงซึ่งสั่นไหว อย่างไรก็ตาม มิได้หมายความว่าความเลเยอเกิดไปว่า ความจริงเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นมาได้โดยไร้สิ่งอ้างอิง สามารถกล่าวขึ้นมาลอยๆ หรือสามารถเสกให้เรื่องโกหกกลายเป็นเรื่องจริงได้โดยไร้ขอบเขต เพียงแต่ต้องการชี้ชวนให้เห็นว่า ความจริงสัมพันธ์กับ “กรอบความรู้” ของทั้งผู้ผลิตสร้างและผู้รับสาร หาก “กรอบความรู้” ของทั้งคู่สอดคล้องกัน หรืออย่างน้อยไม่ขัดขวางกันและกัน ก็ย่อมมีแนวโน้มที่ผู้รับสารจะเชื่อ “ความจริง” ของผู้ที่บอกเล่า กล่าวคือ สมาชิกในสังคมเลือกที่จะเชื่อความจริงของฝ่ายหนึ่ง และไม่เชื่อความจริงของฝ่ายอื่น ไม่ได้ขึ้นอยู่กับว่า ความจริงฝ่ายไหนเป็นข้อมูลที่ถูกต้องหรือเป็นข้อเท็จจริง หากแต่ความจริงนั้นมีโครงสร้างชุดเดียวกันหรือสอดคล้องกับ “กรอบความรู้” หรือโลกทัศน์ของผู้รับสารซึ่งมีมาก่อนแล้วหรือไม่

ตัวอย่างหนึ่งที่น่าสนใจคือ คำเชิญชวนของกลุ่มศาสนาคริสต์แห่งหนึ่งเกี่ยวกับการทัศนศึกษาจังหวัดอุบลราชธานี ในโฆษณารายการท่องเที่ยวได้กล่าวเชิญชวนไว้ว่า “ท่องเที่ยวชมผีพระหัตถ์ พระเจ้า: แก่งสะพือ, แก่งตะนะ, แม่น้ำสองสี, เชื่อนสิรินธร, เชื่อนปากมูล, บันไดปลาโจน”(marutr.tripod.com/camp_program.doc) ไม่ว่าจะเป็นโดยจงใจหรือไม่ก็ตาม คำเชิญชวนดังกล่าวแสดงมุมมองต่อบันไดปลาโจนและเชื่อว่าเป็นสิ่งที่พระเจ้ารังสรรค์ขึ้นมาเฉกเช่นเดียวกับธรรมชาติที่สวยงามน่าชื่นชม และมีคุณค่าเทียบเท่ากับการสัมผัสความมหัศจรรย์ที่มาจากหัตถ์พระเจ้า การ “สัมพันธ์บท” ระหว่างการท่องเที่ยวกับความเชื่อเรื่องพระเจ้าและบันไดปลาโจน บ่งบอกให้เห็นถึงการแฝงฝัง “กรอบความรู้” ไว้อย่างแนบเนียน นั่นคือ เชื่อมมั่นในเทคโนโลยีที่มนุษย์ประดิษฐ์ขึ้นสามารถเอาชนะธรรมชาติ ภายใต้อำนาจ “กรอบความรู้” เช่นนี้ เราจะกล่าวได้ใหม่ว่า ในโลกการรับรู้ของคนกลุ่มนี้ซึ่งปรารถนาจะไปชมความงามจากผีพระหัตถ์ของพระเจ้า ไม่สามารถมองเห็นหรือไม่พร้อมที่จะมองเห็น ความอยู่ดีธรรมเชิงโครงสร้าง เพราะในโลกรับรู้ของพวกเขา/เธอได้ถูกล้อมรอบไปด้วยความคิดความเชื่อบางอย่าง ซึ่งไม่เปิดโอกาสให้เข้าถึงความจริงของฝ่ายคัดค้านเชื่อนปากมูล นั่นคือ รับรู้ว่า พลังงานไฟฟ้าเป็นสิ่งจำเป็นต่อชีวิต การมีไฟฟ้าใช้เป็นดัชนีชี้วัดการพัฒนา การท่องเที่ยวไม่เกี่ยวข้องกับการเมือง ชาวประมงไม่มีศักดิ์ศรีที่จะประกอบอาชีพของตนและควรหันไปประกอบอาชีพอื่นแทน คนอีสาน(ลาว)ด้อยกว่าคนกรุงเทพฯ ปลาแม่น้ำมูลสามารถว่ายข้ามบันไดปลาโจนได้ การเรียกร้องของสมัชชาคนจนก่อให้เกิดความุ่นวาย การเมืองในระบอบประชาธิปไตยแปลว่าการเลือกตั้ง ฯลฯ เมื่อผสมผสานทั้งหมดเป็นเนื้อเดียวกันแล้ว อาจเกิดคำถามขึ้นว่า “กรอบความรู้” ชุดหนึ่งของสังคมไทย คือ “กรอบความรู้” ที่มองไม่เห็น ความอยู่ดีธรรมเชิงโครงสร้าง ใช่หรือไม่

สัมพันธ์กับอัตลักษณ์เพศและวัยกรณีเชือนปากมุล

ในการต่อสู้ทางการเมือง ประเด็นเรื่องของเพศและวัยดูเหมือนจะเป็นจุดประจักษ์ที่ทั้งฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านเชือนปากมุลได้หยิบมาใช้เป็นเครื่องมือในการอ้างความชอบธรรมของแต่ละฝ่าย ทั้งสองฝ่ายล้วนมีมุมมองที่ต่างกัน ฝ่ายหนึ่งพยายามเก็บกดปิดกั้น เด็ก ผู้หญิง และคนชรา ว่าไม่ควรมีส่วนเกี่ยวข้องในเรื่องการเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพ ขณะที่อีกฝ่ายหนึ่งกลับนำเสนอภาพความเป็นเด็ก ผู้หญิง และคนชรา ในมิติที่ยกย่องเชิดชู ในที่นี้จะพิจารณาว่า ทั้งสองฝ่ายได้อ้างอิง “กรอบความรู้” เกี่ยวกับเพศและวัยอย่างไร และนำมาสู่การผลิตสร้างและจัดการความจริงในมิติเพศสภาพนี้อย่างไร

ฝ่ายหนึ่งได้ใช้ประเด็นเพศสภาพเพื่อทำให้ผู้หญิง (รวมทั้งเด็กและคนชรา) กลายเป็น “คนอื่น” (The Other) ซึ่งพบว่า กรอบการมองผู้หญิง เด็ก และคนชรา ล้วนยึดติดกับ “ลักษณะต้นแบบ” (Stereotype) กล่าวคือ มีพื้นฐานการมอง “อัตลักษณ์” ของผู้หญิง เด็กและคนชรา ว่าเป็นเพศ/วัยที่อ่อนแอ ดังนั้น จึงควรมีชีวิตอยู่ในบ้าน ไม่ควรที่จะออกมาเคลื่อนไหวประท้วง ซึ่งเป็นการต่อสู้ทางการเมืองที่เต็มไปด้วยความรุนแรง เช่น ในปี พ.ศ.2543 เมื่อชาวบ้านปากมุลมาชุมนุมเรียกร้องให้มีการเปิดเชือนปากมุลที่หน้าทำเนียบรัฐบาล ชาวบ้านไม่พอใจที่รัฐบาลไม่แสดงท่าทีที่จะตัดสินใจดำเนินการใดๆ จึงแสดงความจำนงร่วมกันอดข้าวประท้วงรัฐบาล นายบัญญัติ บรรทัดฐาน รองนายกรัฐมนตรีได้แสดงความเห็นว่า “อย่าลำบากถึงขั้นนั้นเลย เนื่องจากถ้าเป็น ผู้หญิง หรือคนชรา ก็ก่อให้เกิดอันตราย ทั้งนี้ขอให้เข้าใจว่า รัฐบาลที่มาจากกาเลือกตั้ง สิ่งใดที่เป็นข้อสนองตอบของประชาชน ก็จะดำเนินการให้อยู่แล้ว” และ “จะกดดันรัฐบาลหรือไม่กดดัน รัฐบาลให้อยู่แล้ว ทั้งนี้ตนอยากฝากส่งข่าวไปบอกกลุ่มผู้ชุมนุมด้วยว่า อย่าให้ ผู้หญิงหรือคนสูงอายุอดข้าวอดน้ำ เพราะไม่เป็นประโยชน์กับใคร” (กรุงเทพธุรกิจ, 25 กรกฎาคม 2543: 1-2, เน้นโดยผู้เขียนบทความ)

มิติของการนำเสนอภาพผู้หญิงในขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมจากคำพูดของรองนายกรัฐมนตรีข้างต้น นับเป็นอำนาจในการจัดแบ่งประเภทและการนิยาม “อัตลักษณ์” ของผู้ที่เข้าร่วมกิจกรรมทางการเมือง ดังที่มีแฮนดี้ได้ศึกษารายการโทรทัศน์ในสหรัฐอเมริกา และพบว่ารายการเหล่านั้นจะสร้าง “ลักษณะต้นแบบ” ของการแสดงบทบาทของผู้หญิงและติดตรึงความไร้อำนาจของผู้หญิงเอาไว้ กระบวนการดังกล่าวนี้ นำไปสู่การจัดแบ่งประเภทผู้หญิงออกเป็น ผู้หญิงดี ซึ่งมีคุณลักษณะของความอ่อนน้อมง่าย อ่อนไหว และอยู่ในพื้นที่ภายในบ้านกับ ผู้หญิงเลว ที่ขบถ อิสระ และเห็นแก่ตัว (อ้างใน Barker, 2000: 249) ในกรณีผู้หญิงที่เข้าร่วมขบวนการเคลื่อนไหวในสังคมไทยก็มีการแบ่งแยกไม่แตกต่างกัน ที่ได้มีการจัดจำแนกผู้หญิงที่ดีตาม “กรอบความรู้” ชุด

หนึ่ง นั่นคือ สังคมไทยได้ตัดสินใจล่วงหน้าแล้วว่า ผู้หญิง เด็ก และคนชรา ไม่ควรออกมาเดินขบวนประท้วง แต่ควรอยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือน และดำรงความอ่อนไหวอ่อนแอเอาไว้

เมื่อหันกลับมาของกลุ่มคัดค้านเขื่อนปากมูล พบว่า มีคำอธิบายประเด็นเพศและวัยที่แตกต่างออกไป กล่าวคือ มุ่งเน้นยกย่องเชิดชูบทบาทผู้หญิงชาวบ้านในขบวนการเคลื่อนไหว ซึ่งพบว่ามีสองลักษณะด้วยกัน ด้านหนึ่ง นำเสนอภาพความเป็นผู้หญิงให้มีความทัดเทียมเท่ากับผู้ชาย ซึ่งเป็นการพลิกตรรกะหรือมายาคติของสังคม เช่นชาวบ้านปากมูลได้นั่งขวางระเบิดในช่วงการสร้างเขื่อน เพื่อมิให้มีการระเบิดแก่งต่อไป การกระทำดังกล่าวถูกตีความว่า ผู้หญิงมีความหมายเป็นคนแข็งแรง กล้าหาญ เสียสละเพื่อครอบครัว ในขณะที่ภาพอีกด้านหนึ่ง นำเสนอภาพลักษณะเฉพาะของผู้หญิง เช่น นลินี ตันฐวนิตย์ ชี้ว่า ในการต่อสู้เรื่องเขื่อนปากมูลมีการนำเสนอผู้หญิงชาวบ้านปากมูลให้มีความรู้เรื่องธรรมชาติ ความรู้เรื่องชุมชน และความรู้จากการสรุปทบทวนจากการเคลื่อนไหว ในขณะที่เมื่อสถานการณ์ในการเผชิญหน้าทางการเมืองตึงเครียด ผู้หญิงไม่ได้ถูกสร้างภาพให้เป็นคนแข็งแรงอีกต่อไป แต่กลับตอกย้ำคุณลักษณะความเป็นผู้หญิง นั่นคือ มีการนำเสนอ "อัตลักษณ์" ผู้หญิงในฐานะเพศที่อ่อนแอ อ่อนหวาน เพื่อลดความรุนแรงของการชุมนุม เช่นยืนอยู่แถวหน้าของการชุมนุมเพื่อให้เผชิญหน้ากับตำรวจ (นลินีและคณะ, 2545: 231-232)

ในอีกมิติหนึ่ง จะพบว่า เมื่อผู้หญิง เด็ก และคนชราออกมาเคลื่อนไหว พบว่าเป็นแง่มุมที่สื่อมวลชนค่อนข้างให้ความสนใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อผู้หญิง เด็ก หรือคนชรา กลายเป็นผู้ถูกระทำจากอำนาจรัฐ สิ่งนี้ได้กลายมาเป็นจุดเปราะบางที่กระตุ้นมโนธรรมสำนึกของสื่อมวลชนและสมาชิกของสังคมให้ตั้งคำถามกับการใช้อำนาจรัฐอย่างไม่ชอบธรรม เมื่อผู้ที่อ่อนแอถูกระทำอย่างไรเมตตารธรรม ยิ่งช่วยสร้างความสะเทือนใจแก่สังคม การทำให้ผู้หญิงกลายเป็น *เหยื่อ* ของอำนาจเป็นโครงเรื่องประเภทหนึ่งที่คนทั่วไปในสังคมยอมรับได้ และไม่อาจนิ่งเฉยดูดาย กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ สังคมไทยมี "กรอบความรู้" เกี่ยวกับผู้หญิง เด็ก และคนชรา ว่าเป็นเพศที่อ่อนแอ นั่นคือเป็นความรู้สึกเดียวกับเมื่อผู้หญิงถูกสามีทำร้าย คนชราที่ถูกปล่อยให้เหงาเดียวดาย เด็กที่ถูกอำนาจบาตรใหญ่รังแก เป็นต้น เมื่อประเด็นเหล่านี้ถูกหยิบยกขึ้นมาเป็นเรื่องเล่าในสาธารณะ คนในสังคมสามารถรู้สึกร่วมไปกับความทุกข์ยากของพวกเธอ/เขาได้อย่างไม่ยากเย็น

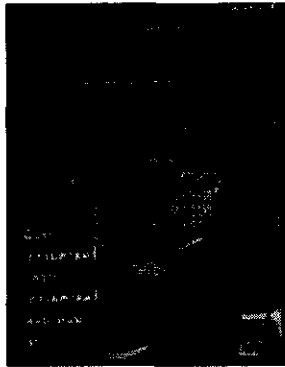
ในที่นี้จะยกตัวอย่างการพิจารณาถึง "สัมพันธ์บท" ของภาพถ่ายภาพหนึ่ง ที่ทำให้เห็นถึงพลังของประเด็นเพศและวัยที่ถูกนำมาต่อสู้ในการเคลื่อนไหวคัดค้านเขื่อนปากมูล อันนำมาสู่การยืนยัน "กรอบความรู้" อีกชุดหนึ่ง ซึ่งเป็นกรอบความรู้ที่มองเห็น *ความอยู่ดีธรรมเชิงโครงสร้าง* ในสังคมไทย

ภาพที่ 1 ภาพข่าวเล่าเรื่อง: ผู้หญิง เด็ก คนชรา และลูกกรง



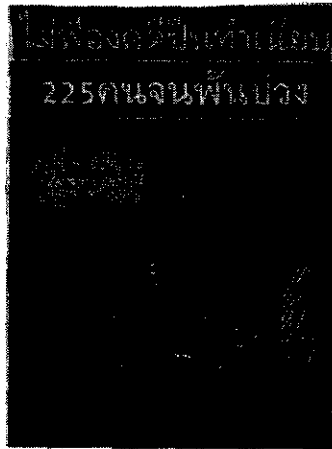
ภาพนี้เป็นผลิตผลจากกรณีของการจับกุมชาวบ้านปากมูลและสมาชิกคนจนจำนวน 225 คน ที่ได้ป็นเข้าไปยังทำเนียบรัฐบาลเมื่อวันที่ 16 กรกฎาคม พ.ศ.2543 เพื่อเรียกร้องรัฐบาลให้ทำตามมติคณะกรรมการกลางแก้ไขปัญหาของสมาชิกคนจน ซึ่งมีมติให้เปิดประตูระบายน้ำเขื่อนปากมูล แต่รัฐบาลกลับนิ่งเฉยไม่ปฏิบัติตาม ก่อนหน้านั้น ในวันที่ 13-15 ก.ค. ชาวบ้านพยายามยื่นหนังสือให้รัฐบาลพิจารณาข้อเสนอแต่ไม่ได้รับความสนใจแต่อย่างใด ทำให้ชาวบ้านมองไม่เห็นหนทางในการเจรจา จึงตัดสินใจป็นเข้าไปในทำเนียบรัฐบาล ตำรวจที่รักษาความสงบได้ใช้กระบองตีและยิงแก๊สน้ำตาเข้าใส่ แต่ชาวบ้านบางส่วนได้เข้าไปชุมนุมในทำเนียบรัฐบาล ในวันต่อมา ตำรวจได้เข้าจับกุมชาวบ้านที่อยู่ในทำเนียบรัฐบาล ด้วยข้อหาบุกรุกสถานที่ราชการ จากเหตุการณ์ดังกล่าว สื่อมวลชนได้เลือกหยิบใช้ความอ่อนแอมานำเสนอเพื่อเรียกร้องสังคมให้หันมารับรู้ความไม่ชอบธรรมของอำนาจ การนำเสนอภาพผู้หญิง เด็ก และคนชราได้กลายเป็น *อาวุธทางสัญลักษณ์* ในการเรียกร้องมโนธรรมสำนึกของสังคมโดยรวม ภาพหนึ่งภาพจากเหตุการณ์นั้นได้ถูกตีพิมพ์ในสื่อสิ่งพิมพ์หลายฉบับ เช่น *มติชนสุดสัปดาห์* *ข่าวสด* *สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์* เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง "คดีคนจนการเมืองกับนโยบายรัฐบาลใหม่" ของสถาบันพัฒนาการเมือง ฯลฯ การตีพิมพ์ภาพดังกล่าวซ้ำแล้วซ้ำเล่า ทำให้ "คนอื่น" ที่ถูกกระทำ พลิกกลับมาทำให้อำนาจที่ใช้ความรุนแรงกลายเป็น "คนอื่น" แทน นั่นคือกลายเป็นอำนาจที่ไม่ชอบธรรม ภาพดังกล่าวจึงมีหน้าที่ในการฟ้องสังคมให้รับรู้ความไร้เมตตาธรรมของเจ้าหน้าที่รัฐที่กระทำต่อคนจน และกลายเป็น "อำนาจเชิงสัญลักษณ์" (Symbolic Power) ที่สำคัญยิ่งในการบั่นทอนความชอบธรรมของรัฐในการใช้ความรุนแรงต่อผู้ชุมนุมของกลุ่มคนจน ในแง่นี้จะพบว่าอำนาจของภาพจึงมิใช่เพียงการแสดงออกซึ่งอารมณ์ความรู้สึกของเด็ก ผู้หญิง และคนชราในภาพเท่านั้น แต่ภาพนี้ถูกนำมาตีพิมพ์ใหม่เพื่อสื่อถึงการใช้อำนาจอย่างไม่ชอบธรรมอีกด้วย

ภาพที่ 2 หน้าปกมติชนสุดสัปดาห์ (24 ก.ค. 2543)



ใน *มติชนสุดสัปดาห์* ได้ใช้เทคนิคคอมพิวเตอร์กราฟฟิคซ้อนภาพสองภาพเข้าด้วยกัน ภาพเบื้องหลัง (Background) เป็นภาพที่เรา กำลังกล่าวถึงอยู่ และเบื้องหน้า (Foreground) เป็นภาพของนายกรัฐมนตรีชวน หลีกภัยกำลังยกแก้วดื่มไวน์ ภาพดังกล่าวไม่ได้เกิดในเวลาเดียวกัน และไม่ได้มีความเกี่ยวข้องอะไรกันเลย แต่ *มติชนสุดสัปดาห์* กลับหยิบมาวางเคียงคู่กัน เพื่อก่อให้เกิดความหมายที่ขัดกันอย่างสิ้นเชิง ด้านหนึ่ง คนจนถูกจับเข้าคุก ต้องตกระกำลำบาก อีกด้านหนึ่ง ผู้มีอำนาจกำลังดื่มด่ำกับความสนุกสนาน ตัว เทคนิคการตัดปะภาพเช่นนี้ ได้เรียกร่องอารมณ์ของผู้รับสารให้มองเห็นความขัดแย้งในสองภาพ และยิ่งภาพด้านหลัง ถูกขับเน้นจากการล้อมกรอบตัดภาพ (Crop) ให้เหลือเฉพาะส่วนของใบหน้าอันเศร้าหมองของผู้หญิงและใบหน้าของเด็กไร้เดียงสา โดยตัดองค์ประกอบซึ่งเป็นรูปคนอื่นๆออกไป การจัดวางองค์ประกอบภาพเช่นนี้ยิ่งสันตะเพือนอารมณ์ของผู้อ่าน สัมผัสกับข้อความในเชิงเสียดเย้ย (Irony) ที่ว่า “ฉันรักธรรมศาสตร์ เพราะธรรมศาสตร์สอนให้ฉันรักประชาชน” ถูกหยิบขึ้นมาประกอบในหน้าปก ยิ่งชี้ชวนให้เห็นถึงการหลงลืม “อัตลักษณ์” ในอดีต (ความเป็นนักศึกษาธรรมศาสตร์ของชวน ที่ถูกปลุกฝังอุดมการณ์รับใช้ประชาชน) นำมาสู่การสร้าง “อัตลักษณ์” ใหม่ นั่นคือ สร้างความเป็น “ทรวราชย์” ให้กับนายกรัฐมนตรีที่มาจาก การเลือกตั้ง ดังที่หนังสือพิมพ์หลายฉบับได้ร่วมกันวิพากษ์วิจารณ์การสลายการชุมนุมของชาวบ้านปากมูลด้วยความรุนแรง ว่าเป็นการกระทำอย่างเดียวกันกับการปราบปรามประชาชนของรัฐบาล “ทรวราชย์” ซึ่งเป็นเผด็จการกระทำกับขบวนการประชาชนในยุค 14 ตุลาคม 2516 ภาพการกินไวน์ขาวของนายทวชวน หลีกภัย ได้กลายมาเป็นสัญลักษณ์ของความเป็น “ทรวราชย์” ภายใต้การตัดต่อภาพด้วยคอมพิวเตอร์ อย่างไรก็ดีตาม ภาพดังกล่าวได้ถูกผลิตออกมาในช่วงที่รัฐบาลชวน หลีกภัยกำลังถูกกดดันอย่างหนัก และเผชิญหน้าวิกฤตศรัทธาทางการเมือง บริบทเช่นนี้ ยิ่งทำให้ภาพ ความอยุติธรรมเชิงโครงสร้าง ชัดเจนขึ้น

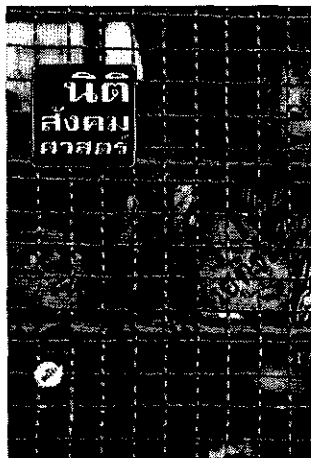
ภาพที่ 3 หน้าหนึ่งหนังสือพิมพ์ข่าวสด (3 ธ.ค. 2544)



หลังจากเกิดเหตุการณ์ได้ประมาณหนึ่งปีครึ่ง ภาพนี้ได้ถูกผลิตซ้ำอีกครั้งในหน้าหนึ่งของหนังสือพิมพ์ข่าวสด ฉบับวันที่ 3 ธ.ค. 2544 เพื่อนำมาประกอบเรื่องราวของการที่อัยการไม่สั่งฟ้องคดีชาวบ้านกลุ่มสมัชชาคนจน 225 คน ปืนรั้วทำเนียบรัฐบาลในข้อหาบุกรุกสถานที่ราชการในเวลากลางคืน มั่วสุมตั้งแต่ 10 คนขึ้นไป และกระทำการอย่างใดอย่างหนึ่งที่ทำให้เกิดความวุ่นวายในบ้านเมือง ภาพดังกล่าวได้ถูกตีพิมพ์อีกครั้ง เพื่อย้อนให้เห็นความอยุติธรรมเชิงโครงสร้างที่เคยเกิดขึ้นในบริบททางการเมืองของยุคสมัยหนึ่ง

นอกจากนี้ ภาพดังกล่าวยังถูกนำมาตอกย้ำอีกครั้งหนึ่งในการพิมพ์หน้าปกของวารสารทางวิชาการคือ วารสารนิติสังคมศาสตร์ ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 ซึ่งจัดทำโดยคณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ได้เลือกใช้รูปดังกล่าวเพื่อแสดงภาพตัวแทนของความไม่ชอบธรรมของการใช้กฎหมายกับคนจน อันเป็นกระบวนการตอกย้ำถึงการมีอยู่ของ ความอยุติธรรมเชิงโครงสร้าง ที่ชัดเจนขึ้น

ภาพที่ 4 หน้าปกวารสารนิติสังคมศาสตร์ ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 (2546)



จากตัวอย่างของภาพหนึ่งภาพข้างต้น ซึ่งถูกผลิตซ้ำครั้งแล้วครั้งเล่า ได้ชี้ให้เห็น “อำนาจของภาพ” ที่สามารถหยิบใช้ในบริบทต่างๆ กันไป การนำเสนอภาพจึงไม่ได้เป็นเพียงการบันทึกภาพเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเท่านั้น แต่ภาพถ่ายสามารถสื่อความหมายข้ามพ้นมิติเวลาและสถานที่ และสามารถมีความหมายใหม่ในบริบทใหม่ ดังเช่นภาพผู้หญิง เด็ก และคนชราในลูกกรง เมื่อเวลาผ่านไป ภาพดังกล่าวได้ค่อยๆ ปรากฏเด่นชัดขึ้นเรื่อยๆ ในความหมายในระดับนามธรรม นั่นคือมีความหมายถึง *ความยุติธรรมเชิงโครงสร้าง* ในขณะที่ความหมายที่เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ป็นเข้าทำเนียบรัฐบาลนั้นลดบทบาทลงไปตามลำดับ

อย่างไรก็ตาม การนำเสนอภาพผู้หญิง เด็ก และคนชราข้างต้น แม้จะมีความหมายข้ามพ้นมิติเวลาและสถานที่ แต่ก็มิได้หลุดพ้นไปจาก “กรอบความรู้” เกี่ยวกับผู้หญิง เด็ก และคนชราในสังคมไทย ภาพที่หยิบยกมาอภิปรายนี้ จะเห็นได้ว่า ก็ยังเป็นการหยิบใช้ “ลักษณะต้นแบบ” ความอ่อนแอ นำสงสารของผู้หญิง เด็ก และคนชรามานำเสนอ และจะพบว่า เมื่อข่าวการถูกกระทำของคนกลุ่มนี้ถูกแพร่กระจายออกไป ก็ดูเหมือนว่าปัญหาเชือนปากมูลซึ่งรัฐบาลไม่ได้ให้ความสนใจแก้ปัญหาก่อนหน้านี้ เริ่มมีท่าทีเปลี่ยนแปลงไป คือยอมโอนอ่อนผ่อนตามต่อข้อเรียกร้องของผู้คัดค้าน เชือนปากมูลและกลุ่มสมัชชาคนจนมากขึ้น

บทส่งท้าย: “อมพระมาพูดใครจะเชื่อ”?

การจับมือของคู่หูซูเปอร์สตาร์แกรมมี่ เสก โลโซกับเบิร์ด ธงไชย ได้ผลักดันให้เพลง “อมพระมาพูดก็ไม่เชื่อ” กลายเป็นเพลงฮิตติดหูคนไทย ด้วยการเขียนเนื้อร้องต่อว่าผู้หญิงที่รูปลักษณ์ภายนอกดูสวยงาม แต่กลับพูดไม่ตรงกับการกระทำ แนวคิด “สัมผัสบทบาท” ก็ชี้ให้เห็นในทำนองเดียวกันว่า การผลิตสร้างความจริงและการจัดการความจริงของสังคมไทยในกรณีเชือนปากมูลมีความซับซ้อนยิ่งนัก การทำความเข้าใจแค่ในระดับ “ภาพปรากฏ” ภายนอก ไม่เพียงพอต่อการเข้าถึง “ความจริง” ในกรณีเชือนปากมูล เนื่องจากทั้งฝ่ายที่สนับสนุนและโต้แย้งล้วนมี “กรอบความรู้” ของตน และเชื่อมั่นว่า “กรอบความรู้” นั้นเป็นความจริง ขณะเดียวกัน ในผู้รับสารเองก็มี “กรอบความรู้” ที่อาจแตกต่างหรือเหมือนกับ “กรอบความรู้” ของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง อะไรจะเรียกว่า “ความจริง” ขึ้นอยู่กับปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้ส่งสารกับผู้รับสารว่าจะเห็นว่า กฎเกณฑ์ในการตัดสินว่าสิ่งใดจริง/ไม่จริงคืออะไร

ในอีกมิติหนึ่ง นอกจากกรอบความรู้จะมีหลากหลายชุดแล้ว ในส่วนของ “วาทกรรม” หรือการเขียน การปฏิบัติต่อเรื่องหนึ่งๆ ก็มีทั้งการสอดรับกับ “กรอบความรู้” ของแต่ละกลุ่ม และบางครั้งก็มีการหยิบยืมผสมผสาน “วาทกรรม” ของฝ่ายตรงข้ามมาผนวกกลืนเข้าไว้ด้วยกัน ทำให้ความจริงกรณีเชือนปากมูลเป็นการหยิบยืมข้ามไขว้ “ตัวบท” ฝ่ายหนึ่งจึงไม่ได้อ้างความจริงจาก

“กรอบความรู้” ของตนเองเท่านั้น แต่ยังมีการช่วยให้สิ่งที่อีกฝ่ายเห็นว่าเป็น “ความจริง” มาผสมผสานสนับสนุนความจริงของฝ่ายตน

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีการอ้างอิง “วาทกรรม” ของฝ่ายตรงข้าม รวมทั้งยังอ้างอิงกับ “กรอบความรู้” ของผู้รับสาร ถึงที่สุดแล้ว ฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายคัดค้านเขื่อนปากมูลล้วนมี “กรอบความรู้” คนละชุดที่ไม่มีวันจะลงรอยกันได้ ภาวะขัดกันเองเช่นนี้ ทำให้สังคมไทยจัดการความจริงเรื่องเขื่อนปากมูล ด้วยการช่วงชิงความหมาย (เช่นการมียุทธศาสตร์ในการนำเสนอความจริงผ่านสื่อมวลชนของทั้งฝ่ายสนับสนุนและคัดค้าน) การสร้างภาพลักษณ์ (เช่นการทำให้ความจริงดูน่าเชื่อถือโดยการอ้างงานวิชาการหรือการอ้างความรู้) และ การทำลายอัตลักษณ์ ของฝ่ายตรงข้าม (เช่นการโจมตีองค์การพัฒนาเอกชนว่าเป็นผู้ไม่หวังดีต่อประเทศชาติ) มากกว่าที่จะมุ่งเน้นจัดการความจริงเพื่อเข้าถึง ความจริง ในกรณีเขื่อนปากมูล

กล่าวโดยสรุปก็คือ จากกรณีตัวอย่างที่ยกมา ได้ชี้ชวนให้เห็นว่า สังคมไทยยังไม่สามารถสร้างข้อสรุปที่ชัดเจนได้ว่า สังคมไทยจะใช้กรณีความขัดแย้งเรื่องเขื่อนปากมูลเป็นบทเรียนของการแก้ไขปัญหาสังคมไทยในอนาคตได้ เพราะด้านหนึ่ง ในการวิวาทะโต้แย้งกันนี้ ไม่ได้ดำเนินไปตามแนวทาง “วิภาษวิธี” ที่เมื่อมีความขัดแย้งจะนำไปสู่กฎเกณฑ์ชุดใหม่ตามยุคสมัยที่เปลี่ยนแปลงไป หากแต่ในความขัดแย้งนั้นอาจจะปล่อยปละละเลยให้ ความจริง ถูกทอดทิ้งให้เจ็บเสียดลงไปจนอ่อนเปลี้ยเพลียแรงในที่สุด แต่อีกด้านหนึ่ง มโนทัศน์ “สัมพันธบท” ก็ได้ช่วยชี้ชวนให้เห็นว่า ความจริงที่ถูกกดทับ ปิดกั้น หรือเป็นเพียง “วาทกรรม” ซึ่งมีเสียงดังน้อยกว่า แต่ก็สามารถก่อให้เกิดกระแสความเห็นอกเห็นใจของแก่ชาวบ้านปากมูลในฐานะ “คนชายขอบ” มากขึ้น ดังกรณีตัวอย่างของการใช้ภาพการถูกจับกุมของชาวบ้านจากสมัชชาคนจนปลุกเร้าให้มองเห็น “ความอยุติธรรมเชิงโครงสร้าง” ที่ดูเหมือนไกลตัวผู้รับสาร (ซึ่งอนุโลมในที่นี้ก่อนว่าเป็นคนชั้นกลาง) ให้มาอยู่ใกล้ตัวมากขึ้น

แต่เราจะมั่นใจได้อย่างไรว่า การยึดติดใน “กรอบความรู้” ชุดใดชุดหนึ่ง จะช่วยทำให้ความจริงเรื่องเขื่อนปากมูลกระจ่างชัดได้ ทั้งฝ่ายที่อ้างเทคโนโลยีสามารถอยู่เหนือธรรมชาติ ซึ่งถูกปลุกฝังจากการยึดถือความรู้ตามแบบวิทยาศาสตร์เชิงกลไก ทั้งการนำเสนอภาพอัตลักษณ์ของเพศและวัยที่อ่อนแอมาใช้เรียกร้องความเห็นอกเห็นใจจากคนในสังคม ทั้งหมดนี้ แม้จะช่วยให้ความจริงชุดหนึ่งสามารถอยู่เหนือความจริงอีกชุดหนึ่ง แต่ก็เอาชนะกันได้ชั่วคราวชั่วคราว ขึ้นอยู่กับกระแสการตอบรับของสมาชิกในสังคมและในสถานการณ์ทางสังคมที่ผันแปรเปลี่ยนอยู่ตลอดเวลา ในแง่มุมเช่นนี้ หากฝ่ายใดสามารถนำเสนอเนื้อหาที่สอดคล้องกับกระแสสังคมได้มากกว่ากัน ก็ดูเหมือนจะเป็นฝ่ายที่ได้เปรียบ

ในภาวะที่ “ความจริง” เต็มไปด้วยความสับสนโหล คลุมเครือ และสับสนเช่นนี้ เราควรที่จะตั้งคำถามร่วมกันหรือไม่ว่าสังคมไทยจะมีกลไกอย่างไรในการเข้าถึง “ความจริง” และเรียนรู้จาก

“ความจริง” ที่เคยเกิดขึ้นมาแล้วอย่างไร เพราะยังมี “ความจริง” อีกหลายเรื่องซึ่งยังไม่ได้รับการชำระสะสาง ถูกปล่อยให้เงิบเสียง และตกอยู่ในภาวะ “ความไม่รู้” ไม่ใช่เฉพาะกรณีเชื่อนปากมุลเท่านั้น แต่ยังมี “ความจริง” กรณี 6 ตุลาคม 2519 กรณีปัญหาการก่อการร้าย กรณีการฆาตกรรมผู้นำชุมชนซึ่งลุกขึ้นมาคัดค้านโครงการของรัฐ ทั้งหมดนี้เป็นโจทย์ข้อใหญ่ที่มิได้จำกัดอยู่เพียงในแวดวงสังคมศาสตร์มนุษยศาสตร์ แต่เป็นเรื่องที่สมาชิกในสังคมควรที่จะร่วมกันตอบคำถามว่าสังคมไทยจะจัดการ “ความจริง” กันอย่างไร?

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- 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: กรณีศึกษาเขื่อนปากมูลและเขื่อนราษีไศล" *วิถีชีวิต วิถีสู้: ขบวนการประชาชนร่วมสมัย*. เชียงใหม่: ตรัสวิน.
- เนตรดาว แพทย์กุล. (2543). "อุดมการณ์สิ่งแวดล้อมนิยมในงานโฆษณา" *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*.
- สุธานี ใจชื่อสมบูรณ์. (2532). "เขื่อนปากมูล: จุดปะทุพลังมวลชนเหนือแคว้นไควันอีสาน" *สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์*. 36(3): 24-29.

ภาษาอังกฤษ

- 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).

สังคมไทยและชาวสยามในสมัยรัชกาลที่ 4 ในทัศนะขององรี มูโอด^{*}

วราภรณ์ ก.ศรีสุวรรณ^{**}

บทคัดย่อ

เราสามารถศึกษาภาพลักษณ์ของสังคมไทยและชาวสยามจากข้อเขียนของชาวตะวันตกที่เดินทางมาเมืองไทยในสมัยต่างๆ ข้อเขียนเหล่านี้สะท้อนภาพชีวิต ความเป็นอยู่และวัฒนธรรมประเพณีของคนไทยในแง่มุมที่หลากหลายและแตกต่าง บันทึกการเดินทางเรื่อง *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine* ของ องรี มูโอด พิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในปี พ.ศ.2406 นับเป็นเอกสารฝรั่งเศสอีกชิ้นหนึ่งที่สะท้อนภาพสังคมไทยและชาวสยามในสมัยรัชกาลที่ 4 มูโอดเดินทางเข้ามาในฐานะนักธรรมชาติวิทยาเพื่อสำรวจราชอาณาจักรสยาม กัมพูชาและลาว นอกจากจะบันทึกเส้นทางการเดินทางแล้ว มูโอดยังวาดภาพที่สะท้อนให้เห็นดินแดนแถบนี้ในแง่มุมต่างๆ ข้อสังเกตและการนำเสนอสะท้อนให้เห็นภาพลักษณ์ของสังคมไทยและชาวสยามจากมุมมองของมูโอด และสะท้อนให้เห็นทัศนคติของตัวมูโอดเอง ตลอดจนบริบททางสังคมของประเทศฝรั่งเศสช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19

บทความนี้ศึกษาภาพสังคมไทยและชาวสยามในทัศนะของมูโอด โดยใช้แนวการเขียนแบบพรรณนาวิเคราะห์ เพื่อประมวลและวิเคราะห์ทัศนคติขององรี มูโอด ตลอดจนศึกษาสถานภาพของเอกสารโดยเปรียบเทียบกับข้อเขียนของชาวฝรั่งเศสคนอื่นๆ

ผู้วิจัยคาดว่า บทความนี้จะประโยชน์แก่นักค้นคว้าชาวไทยในการนำเอกสารต่างประเทศ โดยเฉพาะเอกสารฝรั่งเศสมาใช้ในการศึกษาสังคมไทยและชาวสยามในสมัยต่างๆ ในแง่มุมที่หลากหลายและแตกต่าง ทั้งนี้ การใช้ประโยชน์จากเอกสารต่างประเทศจะต้องคำนึงถึงทัศนคติ ภูมิหลังทางวัฒนธรรมและสังคมของผู้เขียนด้วย เพื่อว่าเมื่อเราได้เข้าใจเหตุผลและความคิดของผู้บันทึกเอกสารชิ้นนั้นๆ แล้ว จะประเมินความสำคัญของเอกสารและนำมาใช้ประกอบการศึกษาวิจัยได้อย่างเที่ยงตรงยิ่งขึ้น

^{*} เป็นส่วนหนึ่งของงานวิทยานิพนธ์เรื่อง *La société thaï et les Siamois au milieu du XIXe siècle d'après Henri Mouhot* สาขาฝรั่งเศสศึกษา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร ได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากโครงการเอเชีย-ยุโรปศึกษา สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

^{**} ปัจจุบันเป็นผู้จัดการโครงการปริญญาตรีควบโทศึกษาศาสตร์ภาคพิเศษ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

Abstract

Documents written by Western travelers to Siam are useful sources for a study of the Siamese's way of life, and their culture from a different angle. *Travels in Indo-China, Siam, Cambodia, Laos & Central parts of Indo-China* was written by Henri Mouhot; a French explorer in 19th century who came to Siam during the reign of King Mongkut. This book, published in 1863, explains the Siamese society under the reign of King Mongkut. According to Mouhot's experience, he criticized and compared different societies based on his points of view. Moreover, several drawings in this travelogue represent Mouhot's impressions of this region.

The objective of this article is to study Mouhot's opinions about Thai society during the 19th century, through a method of descriptive analysis. Then, study the socio-cultural context of France in 19th century before comparing Mouhot's opinion to another Frenchman.

I believe that an understanding of cultural origin and background of each occidental document helps researchers to better evaluate the merits of the documents.

การศึกษาภาพสังคมและผู้คนในอดีตจากเอกสารร่วมสมัยนับว่าเป็นวิธีสะท้อนภาพที่ใกล้เคียงความจริงได้มากที่สุด ทั้งนี้ การมองตัวเองอาจทำให้เห็นภาพในด้านเดียว เราจึงต้องการมุมมองและทัศนะที่แตกต่างและหลากหลายออกไป ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นช่วงที่ชาวตะวันตกเดินทางเข้ามาในประเทศไทยสยามมาก และมีงานเขียนที่น่าสนใจอยู่หลายเล่ม เอกสารที่ผู้วิจัยนำมาศึกษาคือหนังสือ *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine* (บันทึกการเดินทางในราชอาณาจักรสยาม กัมพูชา ลาวและดินแดนตอนกลางของอินโดจีน) ขององรี มูโฮต์¹ นักธรรมชาติวิทยาชาวฝรั่งเศส ผู้เดินทางเข้ามาในสยามระหว่างปี พ.ศ.2401-2404 (ค.ศ.1858-1861) โดยมีจุดประสงค์เพื่อสำรวจราชอาณาจักรสยาม กัมพูชา ลาวและกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในบริเวณลุ่มแม่น้ำแม่โขง²

องรี มูโฮต์ (Henri Mouhot ค.ศ.1826-1861) เป็นชาวเมืองมงเบลีอาร์ซึ่งตั้งอยู่ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของฝรั่งเศส เขาเริ่มชีวิตนักเดินทางตั้งแต่อายุ 18 ปี เริ่มจากไปรัสเซีย อิตาลี เยอรมัน ก่อนจะตั้งรกรากที่อังกฤษ ที่นี่ เขาได้แรงบันดาลใจมาจากการอ่านหนังสือว่าด้วยสยาม จึงเสนอโครงการสำรวจทางธรรมชาติวิทยากับราชสมาคมภูมิศาสตร์แห่งกรุงลอนดอน (The Royal Geographical Society of London) และได้รับความสนับสนุนด้วยดี เขาทุ่มเททั้งร่างกายแรงใจเพื่อการสำรวจ เก็บตัวอย่างสัตว์เลื้อยคลาน สัตว์เลื้อยคาน ปลา แมลงและเปลือกหอยในสยามและอินโดจีน มูโฮต์บันทึกความรู้สึกเมื่อได้ค้นพบสิ่งแปลกใหม่ว่า

“แม้ว่าสิ่งที่ได้พบเจอแต่ละชิ้นนั้นจะนำไปสู่ความก้าวหน้าในวิทยาการด้าน
ธรรมชาติวิทยาแม้เพียงเล็กน้อยก็ตาม ข้าพเจ้ารู้สึกพอใจเมื่อตระหนักได้ว่า
การค้นคว้าทางโบราณคดี ภูมิวิทยาและสัตววิทยาของข้าพเจ้าในดินแดนแถบ
นี้จะก่อให้เกิดประโยชน์แก่มวลสมาชิกแห่งชาติอังกฤษผู้ยิ่งใหญ่และมีน้ำใจ
แก่นักธรรมชาติวิทยาผู้ยากไร้”³

¹ หนังสือเล่มนี้ตีพิมพ์ครั้งแรกในนิตยสารรอบโลก (*Le Tour du Monde*) ในปี ค.ศ.1863 ต่อมาหนังสือตีพิมพ์อีกหลายครั้งเป็นภาษาฝรั่งเศส (1863, 1872, 1882, 1989, 1999) ภาษาอังกฤษ (1864, 1886, 1989, 2000) ภาษารัสเซีย (1868) และภาษาอิตาเลียน (1871) และเล่มที่ใช้ในการศึกษาค้นคว้านี้ ผู้วิจัยใช้ฉบับภาษาฝรั่งเศส ตีพิมพ์ในปี ค.ศ.1989

² MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, Genève: Olizane, 1989, 9.

³ ศุภรัตน์ ธาราศักดิ์, แปล. “การเดินทางสู่อินโดจีน ตอนประเทศไทย” ใน *รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 4*. 93. (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2541).

ความยากลำบากในการเดินทางและความไม่คุ้นเคยกับสภาพภูมิอากาศแบบร้อนชื้นทำให้สุขภาพของมูโด้อ่อนแอ และเสียชีวิตเมื่อวันที่ 10 พฤศจิกายน พ.ศ.2404 ด้วยไข้ป่าที่เมืองหลวงพระบาง

หนังสือเล่มนี้หนา 319 หน้า มีทั้งหมด 28 บท กล่าวถึงการเดินทางในสยาม 16 บท ในกัมพูชา 10 บทและในลาว 8 บท มูโด้บันทึกการเดินทางอยู่ 4 เส้นทางซึ่งมีจุดตั้งต้นการเดินทางแต่ละครั้งที่เมืองบางกอก มูโด้เริ่มต้นชีวิตนักเดินทางหลังจากมาถึงประเทศสยามในเดือนกันยายน พ.ศ.2401 คือระหว่างเดือนตุลาคมถึงเดือนธันวาคม พ.ศ.2401 (ค.ศ.1858) เริ่มการเดินทางจากบางกอก ขึ้นไปทางอยุธยา ผ่านสระบุรีแล้วกลับบางกอก เป็นการสำรวจเส้นทางที่จะไปหลวงพระบาง เส้นทางที่สอง ระหว่างเดือนธันวาคม พ.ศ.2401 (ค.ศ.1858) ถึงเดือนเมษายน พ.ศ.2403 (ค.ศ.1860) มูโด้เดินทางไปจันทบูรทางเรือ ขึ้นฝั่งที่เมืองกัมโพช (Kampôt) และเดินเท้าเข้าไปแถบตอนกลางของกัมพูชา การเดินทางครั้งนี้เป็นครั้งที่ยาวนานที่สุด ใช้เวลาประมาณ 15 เดือน เส้นทางที่สาม เดินทางทางเรือเพื่อไปพักผ่อนที่เพชรบุรีในเดือนพฤษภาคมถึงเดือนสิงหาคม พ.ศ.2403 (ค.ศ.1860) ส่วนเส้นทางสุดท้ายระหว่างเดือนกันยายน พ.ศ.2403 (ค.ศ.1860) ถึงเดือนพฤศจิกายน พ.ศ.2404 (ค.ศ.1861) เดินทางขึ้นไปทางตะวันออกเฉียงเหนือโดยมีจุดหมายปลายทางอยู่ที่เมืองหลวงพระบางและจะล่องเรือตามแม่น้ำโขงลงมาที่กัมพูชา แต่การเดินทางครั้งสุดท้ายไม่สำเร็จลุล่วงเพราะมูโด้เสียชีวิตก่อน

ขณะพำนักอยู่ที่บางกอกและระหว่างการเดินทาง มูโด้ได้พบเห็นและสัมผัสชีวิตความเป็นอยู่ของชาวสยามโดยตรง และได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับสังคมสยามไว้อย่างน่าสนใจ นอกจากจะบันทึกประสบการณ์การเดินทางด้วยตัวอักษรแล้ว ยังมีภาพวาดลายเส้นที่สะท้อนให้เห็นสภาพทางภูมิศาสตร์ โบราณสถานโบราณวัตถุ สถาปัตยกรรม วิถีชีวิตและวัฒนธรรมประเพณีต่างๆของประชาชนในแถบอินโดจีนอย่างละเอียดและสวยงาม นับว่าหนังสือเล่มนี้เสนอข้อมูลที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตัวและสามารถนำมาใช้เป็น หลักฐานอ้างอิงทางประวัติศาสตร์ประกอบการศึกษาภาพสังคมสยามและชีวิตความเป็นอยู่ของผู้คนในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นได้เป็นอย่างดี

มูโด้เสนอภาพสังคมไทยและชาวสยามไว้มากหลายด้านคือ การเมือง เศรษฐกิจและสังคม บุคลิกภาพของชาวสยาม วิถีชีวิต วัฒนธรรม ประเพณีและอุปนิสัยใจคอ โดยอาศัยข้อเขียนของชาวตะวันตกรุ่นก่อนมาเป็นข้อมูลเบื้องต้น จากประสบการณ์ชีวิต ความช่างสังเกตและทัศนะวิพากษ์วิจารณ์ของตัวเอง ทำให้การนำเสนอภาพสังคมไทยและชาวสยามมีแง่มุมที่น่าสนใจ

เริ่มจากการมองโครงสร้างทางการเมืองไทยในสมัยรัชกาลที่ 4 เขาเขียนไว้ในบทแรกของหนังสือว่า

กว่า 10 ปีที่ข้าพเจ้าพำนักในรัสเซีย ข้าพเจ้าประสบเหตุการณ์น่าสยดสยองของระบอบแบบกดขี่และระบบทาส และที่สยาม ข้าพเจ้ายังเห็นเหตุการณ์ที่น่าเศร้าและน่าเวทนาไม่แพ้ที่รัสเซีย ที่นี่ ผู้ที่มีฐานะต่ำกว่าจะยอมกายอันสิ้นเปลืองต่อหน้าผู้สูงศักดิ์กว่า แค่ว่าคุกเข่าลงหรือก้มกราบและแสดงท่าที่อ่อนน้อม เชื่อฟังและปฏิบัติตามคำสั่งของนาย สังคมทั้งหมดตกอยู่ในสภาพหมอบราบคาบแก่ทั่วทุกหัวระแหง ทาสทนต์ตัวลงหน้านาย ผู้ใหญ่และเด็ก คุกเข่าต่อหน้าผู้นำหมู่บ้าน แม่ทัพนายกองหรือพระสงฆ์ และทุกคนพึงหมอบกราบหน้าองค์พระมหากษัตริย์

จากประสบการณ์ในรัสเซีย มูโอด้นำมาเปรียบเทียบกับสังคมไทยว่าเป็นสังคมที่อยู่ใน "สภาพหมอบราบ" ในทุกระดับสังคม สะท้อนให้เห็นว่าสยามปกครองด้วยระบอบการปกครองแบบกดขี่ (despotisme) มีกษัตริย์เป็นประมุข เป็นเจ้าชีวิตผู้ทรงอำนาจและผู้ที่มีฐานะทางสังคมสูงสุด ตามโครงสร้างทางสังคมและการปกครองแล้ว ยังมีข้าราชการที่มีอำนาจและฐานะทางสังคมรองจากพระมหากษัตริย์ ส่วนประชากรสยามทั้งหมด (ถือว่าเป็นชนกลุ่มใหญ่แต่ไม่มีปากเสียง) อยู่ในฐานะไพร่หรือทาส มูโอดตั้งข้อสังเกตไว้ว่าฐานะทางสังคมเป็นตัวกำหนดหน้าที่ทางสังคมคือ ผู้อยู่ใต้บังคับบัญชาต้องปฏิบัติตามคำสั่งของผู้บังคับบัญชา ทำให้เห็นความสัมพันธ์และความแตกต่างระหว่างชนชั้นข้าราชการและประชาชนหรือไพร่ได้ชัดเจนแม้จะไม่มี การแบ่งชนชั้นวรรณะตามอย่างของอินเดีย มูโอดให้คำจำกัดความหน้าที่ของ "พลเมืองสยามที่ดี" ไว้สั้นๆ แต่กินความลึกซึ้งว่า "ชาวสยามที่ดีจักรู้ว่าเมื่อได้ยินแล้วก็ต้องเชื่อฟังและทำตาม"⁵ และยกตัวอย่างอภิสิทธิ์และการแสดงอำนาจของ "เจ้านาย" ไว้ด้วย

“ถ้าพวกเจ้านายต้องการสร้างบ้านสักหลังและในเมื่อแรงงานก็ไม่มีราคาว่า
งวดอะไร ก็จะเกณฑ์พวกบ่าวไพร่มาสร้างบ้านโดยใช้หว่ายเป็นเครื่องกำกับให้
ทำงาน...ถ้าจำเป็นจริงๆ ก็รื้อบ้านของเพื่อนบ้านออก ไม่มีอะไรง่ายไปกว่านี้
อีกแล้ว”⁶

⁴ MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, 16.

⁵ Ibid., 38.

⁶ Ibid., 38.

แรงงานจากไพร่ที่รับราชการที่เรียกว่า "เข้าเดือน" จะไม่ได้รับค่าตอบแทนใดๆ จากรัฐหรือจะเลือกจ่ายส่วยแทนการรับราชการก็ได้ หน้าที่ของชาวสยามอีกอย่างก็คือการจ่ายภาษีให้รัฐตามที่กำหนด ส่วนสถานภาพของทาสนั้น มูอิตกล่าวว่า เป็นความทุกข์ทรมานของชาวสยามเพราะพวกเขามีค่าเพียงสินค้าชิ้นหนึ่งของนายและสามารถตกลงซื้อขาย "มนุษย์" กันได้อย่างง่ายดายเพียงเพื่อชำระหนี้สินที่เกิดจากการกู้ยืมหรือการพนัน มูอิตเห็นว่าการเข้าเดือนและส่วยเป็นภาระที่หนักมาก แต่ขณะเดียวกันก็อดแปลกใจต่อความไม่เดือดเนื้อร้อนใจของชาวสยามต่อสถานภาพของตนเอง จนถึงกับปรารภว่า

"...ข้าพเจ้ายังประหลาดใจไม่หายถึงความสดชื่นร่าเริงและความไม่ทุกข์ไม่ร้อนที่ชาวสยามแสดงออกมา ทั้งๆ ที่พวกเขาต้องแบกภาระอันหนักหน่วงและยังต้องจ่ายส่วยสาอากรในอัตราที่สูงลิ่ว แต่สภาพภูมิอากาศที่สบายๆ อุบิสัยอ่อนโยนโดยเนื้อแท้ของชาวพื้นเมือง และความเป็นทาสที่ฝังลึกจากคนรุ่นหนึ่งไปอีกรุ่นหนึ่ง ทำให้พวกเขาลืมความกังวลส่วนตัวและความขมขื่นที่ได้รับมาจากระบบการปกครองแบบกดขี่"

มูอิตวิพากษ์โครงสร้างสังคมสยามไว้ด้วยว่าถ้าชาวสยามได้เป็นไทจาก"ระบอบการปกครองแบบกดขี่" ความอุดมสมบูรณ์ของธรรมชาติจะช่วยให้พวกเขาดำรงชีพได้อย่างสบายและมีความสุข เพราะวิถีชีวิตปกติของชาวสยามเรียบง่าย ผูกพันกับธรรมชาติและไม่ฟุ้งเฟ้อหรือต้องการเครื่องอำนวยความสะดวก⁷

"ประชาชนในประเทศนี้จะมีความสุขเพียงใดถ้าพวกเขาไม่ต้องจมปลักอยู่กับความเป็นทาสที่ต่ำช้าที่สุด ธรรมชาติอันอุดมสมบูรณ์เปรียบเสมือนแม่ที่แสนดีตามใจลูกจนเสียคน เป็นแม่ที่ทำทุกอย่างให้ลูก ต้นไม้ในป่าเป็นผักและผลไม้รสโอชะ ในแม่น้ำ ทะเลสาบและตามหนองน้ำก็มีปลาชุกชุม ใช้ไม้ไผ่เพียงไม่กี่ลำก็พอสร้างบ้านได้หลังหนึ่ง น้ำหลากช่วยให้พื้นดินอุดมสมบูรณ์เป็นพิเศษ ณ ที่นี้ ชาวสยามเพียงแค่นั่งและปลูกพืชเอาไว้ ที่เหลือจาก

⁷ Ibid., 46-48.

⁸ Ibid., 65-66.

นั่นเป็นหน้าที่ของพระอาทิตย์ พวกเขาทั้งไม่รู้จักรและไม่ต้องการข้าวของหรูหรา ซึ่งเป็นเครื่องอำนวยความสะดวกในชีวิตสำหรับชาวยุโรป⁹

ฉะนั้นแล้วชาวสยามจึงไม่ต้องดิ้นรนเพื่อการอยู่รอดมากนักเพราะธรรมชาติให้ปัจจัยสำคัญทุกอย่างในการดำรงชีวิตแก่ชาวสยามแล้ว มูโอดยังบรรยายกิจวัตรประจำวันที่ชาวสยามโปรดปรานเอาไว้ด้วยว่า

ไพร่ฟ้าชาวสยามก็เหมือนกับข้าแผ่นดินอื่นๆ คือนิยมใช้ชีวิตส่วนใหญ่ไปกับการละเล่น หาความเพลิดเพลินจากการบันเทิงเริงรมย์ ซึ่งข้าพเจ้าอาจกล่าวว่าเป็นช่วงชีวิตที่ดีที่สุดก็ว่าได้ การละเล่นทุกรูปแบบเริ่มต้นขึ้นหลังจากเสร็จเรื่องปากท้องแล้ว จากนั้นก็ไม่วิตกอะไรอีกจนกระทั่งรู้สึกหิวอีก ผู้คนทุกวัยต้องได้ครั้นเครงเฮฮา มีเครื่องขยับจังหวะในมือเสมอตั้งแต่เช้าจรดเย็น ส่วนเด็กๆ พวกกันเล่นตีหวง ซ่อนแอบ กระโดดข้ามหลัง ตีจับ ปิดตาไล่จับ เล่นลูกข่างและอื่นๆ อีกสุดแต่จะประดิษฐ์กันขึ้นมา เข้าใจว่าเป็นการละเล่นที่ดีตรามาจากยุโรป สำหรับคนโต ก็เล่นสะกา หมากรุก หอดลูกเต๋า ไพ่นกกระจอก แม้แต่เล่นว้าวซึ่งที่บ้านเราจะเล่นกันเฉพาะเด็กๆ ส่วนผู้เล่นบ้างก็ตั้งใจมาเพื่อการนี้ บ้างมาผสมโรงโดยบังเอิญ เล่นกันเต็มที่ บางคนพนันขันต่อ เสียจนหมดตัว เหลือแต่กางเกงตัวจ้อยไว้กันอุจาดตา¹⁰

ชีวิตของชาวสยามไม่ได้ราบเรียบและสุขสบายนัก เนื่องจากหน้าที่ที่พึงกระทำนอกจากการเป็นไพร่คือ การจ่ายภาษีและส่วยสาอากร ซึ่งเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่มูโอดแสดงทัศนะวิพากษ์วิจารณ์อย่างตรงไปตรงมาว่ารัฐชุดรัตนประชานมากเกินไป เก็บภาษีทุกอย่างตั้งแต่สมาชิกในครอบครัว บ้าน ที่นา ต้นไม้ สัตว์เลี้ยง เป็นต้น เมื่อรัฐเก็บเงินรายได้ของประชาชนไปเกือบหมด ประชาชนจึงไม่มีทุนรอนไปขยายกิจการ มูโอดเล่าสภาพของครอบครัวชาวจีนที่เขารู้จักและเห็นมาว่า

“ความทุกข์ยากของอาแปะในขณะนี้ก็คือ แกมีหนี้สินอยู่ประมาณ 50 บาท และต้องจ่ายดอกเบี้ยให้เจ้านั้นปีละ 10 บาทเพราะชาวสยามคิดอัตราดอกเบี้ย

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., 41.

เงินกู้ปกติประมาณ 20-30 เปอร์เซ็นต์ นอกจากนี้ก็ยังมีการที่จะต้องจ่ายค่าภาษีสำหรับลูกชาย 2 คนอีกเป็นเงิน 12 บาท บ้าน 1 หลังเป็นเงิน 4 บาทรวมทั้งเตาหลอมโลหะและหม้ออีกอย่างละ 1 บาท และยังต้องเสียภาษีเงินได้จากการเพาะปลูกพริกไทย 5 บาท หมาก 1 บาท พืช 1 บาท และไก่อีก 2 สลึงรวมเป็น 39 บาท ในขณะที่เขามีรายได้ต่อปีเพียง 40 บาท เพราะฉะนั้นเงินเพียง 1 บาทที่เหลือหลังจากหักค่าใช้จ่ายทั้งหมดแล้ว อาแปะคงไม่สามารถนำไปทำอะไรได้”¹¹

น่าคิดว่าชีวิตชาวบ้านที่มูโอตยุคเป็นตัวอย่งคือชาวจีนซึ่งขึ้นชื่อเรื่องความขยัน ก็ยังแทบไม่เหลือรายได้ ถ้าเป็นชาวสยามที่วันๆ หมดไปกับการบั่นทึงและไม่ได้ทำมาหากินจริงจัง จะมีชีวิตที่แร้นแค้นสักเพียงใด

ส่วนการพัฒนาประเทศนั้น มูโอตกล่าวว่าสยามจำเป็นต้องปรับปรุงประเทศให้เจริญและทันสมัยเมื่อเปิดสัมพันธไมตรีกับชาติตะวันตก แต่สยามยังไม่พร้อมที่จะรับความเปลี่ยนแปลงใดๆ ทั้งทางด้านกฎหมายและด้านการค้า ทั้งนี้เป็นเพราะอำนาจในการปกครองและการค้าอยู่ที่พระมหากษัตริย์ พระบรมวงศานุวงศ์และข้าราชการผู้ใหญ่ ส่วนประชากรชาวสยามมีวิถีชีวิตที่เรียบง่าย ผูกพันกับธรรมชาติ ถูกเกณฑ์เป็นไพร่จนไม่มีเวลาและทุนรอนขยายกิจการของตน

เมื่อพิจารณาทัศนะของมูโอต เราจะเห็นว่าเขาสนใจเศรษฐกิจและการใช้ทรัพยากรธรรมชาติของสยามอยู่ไม่น้อย เขาอธิบายว่าสยามยังพัฒนาประเทศได้ช้าแม้จะเป็นประเทศเกษตรกรรมที่อุดมไปด้วยทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งมีสาเหตุมาจากลักษณะโครงสร้างทางสังคมและบุคลิกลักษณะนิสัยของชาวสยามเอง มูโอตเห็นว่าชาวสยามเป็นคนเกียจคร้าน เชื้อยขารักสนุก เชื้อยโศกลาง แต่วิถีชีวิตเรียบง่ายและอุปนิสัยโอบอ้อมอารีนั้นส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากความอุดมสมบูรณ์ของประเทศ เขาวิเคราะห์ว่าสังคมและประชาชนเป็นปัจจัยสำคัญที่เกื้อหนุนซึ่งกันและกันต่อการพัฒนาของประเทศ และยังเสนอวิธีแก้ปัญหาที่ว่ารัฐบาลควรปรับปรุงระบอบการปกครองและสนับสนุนการเกษตรและการค้าของประชาชนให้มากขึ้นด้วยการยกเลิกการเกณฑ์ไพร่ทาสและลดอัตราภาษีเก็บส่วยสาอากรลง มูโอตเชื่อว่าระบบการปกครองแบบกตจี รวมถึงอัตราภาษีที่สูงลิ่ว การเกณฑ์ไพร่ การฉ้อราษฎร์บังหลวงของข้าราชการ และความล่าช้าในการดำเนินการทางการค้าล้วนเป็นสาเหตุสำคัญขัดขวางการเติบโตทางเศรษฐกิจของสยาม

¹¹ ศุภรัตน์ ธาราศักดิ์, แปล. “การเดินทางสู่อินโดจีน ตอนประเทศสยาม” ใน *รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 3* (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2538), หน้า 283-284.

"ประเทศยังไม่พร้อมต่อการเปลี่ยนแปลงทางด้านกฎหมายอย่างกระทันหัน และผู้คนยังคงเพาะปลูกแค่เพียงพอต่อการบริโภคเท่านั้น ยิ่งกว่านั้นจำนวนประชากรชาวสยามมีน้อยและยังเป็นคนขี้เกียจอีก การเกษตรส่วนใหญ่จึงอยู่ในมือของชาวจีน"¹²

และ

"ถ้าประเทศนี้ปกครองด้วยกฎหมายที่ดี ถ้างานและการเกษตรได้รับการสนับสนุนแทนที่จะถูกลงและข่มขู่ประชาชน ถ้ารัฐบาลไม่ปกครองประเทศด้วยระบอบกตัญญูและระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งถ้าสภาพภาพของทาสไม่ต่ำต้อยจนเกินไป ล้วนก็ดชวาทการผลิตตามที่พวกเขาต้องการ เพราะยิ่งทำได้มากเท่าไร ก็ต้องเสียภาษีมากเท่านั้น ฉะนั้นแล้วบนพื้นดินอันอุดมสมบูรณ์แห่งนี้ ผู้คนคงจะมีชีวิตที่ดีกว่านี้"¹³

อย่างไรก็ดี การเสนอภาพสังคมไทยในแง่มุมดังที่กล่าวมาแล้วนี้สะท้อนทัศนคติของชาวตะวันตกไว้ชัดเจนด้วยเช่นกันโดยเฉพาะการถือตัวว่าเจริญและมีอารยธรรมสูงกว่าชาวตะวันออกบ่อยครั้งที่มูโอต์เปรยว่า ตะวันตกน่าจะเป็นต้นแบบให้ตะวันออก จะได้เจริญเช่นเดียวกับตะวันตก แสดงให้เห็นความรู้สึกที่เหนือกว่า(ในทุกๆด้าน) คนตะวันตกมองว่าประเทศอื่นโดยเฉพาะประเทศทางตะวันออกด้อยกว่าตนทุกประการแม้แต่การให้รายละเอียดเรื่องรูปร่างหน้าตาของชาวสยาม มูโอต์ก็ใช้คำคุณศัพท์ที่มีความหมายในเชิงลบ

บุคลิกของชาวสยามจดจำได้ไม่ลำบากนักจากท่าทางปวกเปียกและขี้เกียจ เหงวี้ยงบอกลักษณะเข้ารับใช้ จมูกบี้ โหนกแก้มสูง แววตาเฉื่อยและไม่เฉลียวฉลาด รูจมูกกว้าง ปากอ้า ริมฝีปากเปราะคราบน้ำมากและฟันดำเหมือนไม้มะเกลือ พวกเขาโกนศีรษะยกเว้นตรงผมจุกกลางกระหม่อม¹⁴

¹² MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, 12.

¹³ Ibid., 208.

¹⁴ Ibid., 17.

การเสนอแบบอย่างของความเจริญในประเทศตะวันตกเช่นประเทศฝรั่งเศสให้เป็นแม่แบบแก่ประเทศสยามสะท้อนให้เห็นทัศนคติของชาวตะวันตกว่าตนเหนือกว่าชาวตะวันออกอย่างชัดเจน "[...] รายละเอียดเล็กน้อยพวกนี้แสดงให้เห็นว่าคนเหล่านี้ก็มีหัวใจที่หัวใจอยู่เหมือนกัน วันหนึ่ง พวกเขาจะกระจ่างและเจริญขึ้นเมื่อได้ติดต่อกับเรา (ฝรั่งเศส) จะได้ปลูกสติปัญญาที่หลับใหลให้ตื่นขึ้นเสียที"¹⁵ ทัศนะนี้ปรากฏเห็นไว้นับแต่ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 และพัฒนาไปสู่ปฏิบัติการทางการเมืองคือการล่าอาณานิคม

เพื่อให้เข้าใจทัศนคติมุมมองขององรี มูโอดีได้ชัดเจนขึ้น เราคงต้องย้อนมาพิจารณาภูมิหลังทางสังคมฝรั่งเศสในสมัยของเขา คือช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 การเมืองฝรั่งเศสในขณะนั้นอยู่ในช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อและเป็นระยะทดลอง"ของใหม่" มีการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองทั้งในระดับผู้นำและโครงสร้างการปกครองสลับกันถึง 3 ระบอบ คือ ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ (La Monarchie de Juillet หรือ La Restauration 1830-1848) ระบอบสาธารณรัฐ (La Seconde République 1848-1852) และระบอบจักรวรรดิ (Le Second Empire 1852-1870) แม้กระนั้นแนวโน้มทางการเมืองก็เป็นประชาธิปไตยมากขึ้นเมื่อเทียบกับรูปแบบทางการเมืองในอดีต ส่วนทางด้านเศรษฐกิจนั้น นับแต่ปี ค.ศ.1840 ถึงยุคจักรวรรดิถือว่าเป็นยุคที่เศรษฐกิจฝรั่งเศสรุ่งเรืองมากอีกยุคหนึ่ง ความเฟื่องฟูนี้มาจากความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และการทำเหมืองแร่ จึงมีการปรับปรุงสาธารณูปโภคหลักเช่น ถนน ทางรถไฟและเส้นทางเดินเรือ โดยเฉพาะอย่างยิ่งรถไฟและเรือกลไฟได้เชื่อมโยงเมืองหลวงกับเมืองอุตสาหกรรมสำคัญๆเอาไว้ อีกทั้งยังช่วยให้การขนส่งสินค้าเป็นไปด้วยความรวดเร็วและมีปริมาณมากขึ้น อุตสาหกรรมหลักในสมัยนั้นเป็นการทำเหมืองแร่ การถลุงโลหะ อุตสาหกรรมน้ำตาลและการทอผ้า กลุ่มชนชั้นกระฎุมพีเป็นกลุ่มที่มีบทบาทสำคัญทางเศรษฐกิจโดยเป็นเจ้าของธนาคาร¹⁶ บริษัทห้างร้าน และการลงทุนของประเทศ ทั้งยังมีอิทธิพลและอำนาจทางการเมืองอีกด้วย การพัฒนาทางด้านเศรษฐกิจและอุตสาหกรรมในยุคนั้น ทำให้โครงสร้างทางสังคมเปลี่ยนไป เกิดชนชั้นใหม่ในสังคม 2 กลุ่ม คือ ชนชั้นกลางที่พัฒนาเป็นนายทุนและ

¹⁵ Ibid., 18.

¹⁶ การขยายตัวของธนาคารในฝรั่งเศสเป็นเครื่องบ่งชี้พัฒนาการของกระแสนิยมได้อย่างดี 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.

ขยายอิทธิพลในวงการเมืองแทนกลุ่มอำนาจเดิมที่ค่อยๆ เสื่อมลง (กษัตริย์ พระและขุนนาง) และชนชั้นกรรมาชีพ ซึ่งเพิ่มจำนวนขึ้นตามการขยายตัวของโรงงานอุตสาหกรรม การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางเศรษฐกิจยังทำให้วิถีชีวิตและทัศนคติของชาวฝรั่งเศสเปลี่ยนไป เงินตราเริ่มเป็นปัจจัยสำคัญในการดำรงชีวิต ผู้คนเริ่มหันไปสู่วิถีชีวิตแบบทุนนิยมมากขึ้น

จากการเมืองที่ผกผัน ชีวิตในเมืองใหญ่ที่เร่งรีบและความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และอุตสาหกรรม ทำให้ชาวฝรั่งเศสรุ่นใหม่เกิดมโนสำนึกเรื่องอิสรภาพ แนวคิดใหม่ที่ปรากฏในสังคมฝรั่งเศสนับแต่ช่วงต้นศตวรรษคือ กระแสโรแมนติก ความสนใจในตะวันออกและความก้าวหน้าทางวิทยาการมีส่วนกระตุ้นให้ชาวฝรั่งเศสรุ่นใหม่มีวิถุนยานักผจญภัย อยากรู้ อยากเห็นสิ่งใหม่ๆ และเดินทางไปแสวงหาในต่างแดน

ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 แนวคิดโรแมนติกถือเป็นกระแสที่ปึงชีสภาวะจิตใจและมีอิทธิพลต่อการมองโลก มองชีวิตของชาวฝรั่งเศส แนวคิดนี้ให้ความสำคัญกับอารมณ์ ความรู้สึก จินตนาการ ธรรมชาติและปัจเจกบุคคล การแสดงออกของพวกโรแมนติกที่ปรากฏในงานศิลปะวรรณกรรมในแต่ละรุ่นจะต่างกัน รุ่นแรกจะแสดงความรู้สึกในทางลบและรุนแรงเช่น เหนงา เศร้า สร้อย สิ้นหวัง คิดถึงความรุ่งโรจน์ในอดีต เป็นชาวฝรั่งเศสที่ไม่พอใจในสังคมที่ตนอยู่และต้องการหนีไปให้ไกลจากสภาพเดิมๆ จึงหาทางหนีให้พ้นจากสังคมโดยการเก็บตัว หรือไปอยู่กับธรรมชาติ หรือเดินทางไปต่างถิ่น การเดินทางไป"แดนอื่น" (aller ailleurs) เกิดขึ้นในช่วงเดียวกับที่รัฐบาล Monarchie de Juillet¹⁷ มีนโยบายส่งเสริมการค้าและหาตลาดในต่างประเทศเพิ่มเติม¹⁸ มีการส่งมิชชันนารีไปตามประเทศในเอเชียมากขึ้น นับแต่ปี พ.ศ.2362 (ค.ศ.1819) และเริ่มมีรายงานเรื่องราวจากต่างแดนตีพิมพ์ในนิตยสารมากขึ้นโดยมากมักเป็นบันทึกของมิชชันนารี หรือเป็นงานวรรณคดีย้อนยุค หรือเรื่องเล่าจากแดนไกลถึงกระตุนความกระหายใคร่รู้ของชาวฝรั่งเศสอย่างต่อเนื่อง ในช่วงปี พ.ศ.2363 (ค.ศ.1820) มูโอต์ถือกำเนิดท่ามกลางกระแสโรแมนติกและเป็นคนร่วมสมัยกับนักเขียนชื่อดังเช่นโฟลแบร์ต โบทแลร์ เป็นต้น อีก 20 ปีต่อมา เมื่อโตเป็นหนุ่มใหญ่ กระแสโรแมนติกเริ่มลดระดับความรุนแรงทางอารมณ์ คุณสมบัติของพวกโรแมนติกที่มีอยู่ในตัวของมูโอต์

¹⁷ รัฐบาลฝรั่งเศสสมัย Monarchie de Juillet (ค.ศ.1830-1848) ภายใต้พระราชอำนาจของพระเจ้าหลุยส์-ฟิลิปป์ ทรงดำเนินนโยบายทางการเมืองอย่างเป็นกลางเพื่อประสานความขัดแย้งของกลุ่มการเมืองต่างๆ เช่น พวกนิยมราชวงศ์บูร์บองส์ พวกนิยมนโปเลียน พวกนิยมระบบสาธารณรัฐ พวกสังคมนิยม เป็นต้น และทรงสนับสนุนระบบเศรษฐกิจเสรีและการเดินเรือไปทุกทิศเพื่อแสวงหาตลาดใหม่ๆ

¹⁸ Sunanta FABRE. *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, III

จึงเป็นวิญญานนักผจญภัยที่แสวงหาการเดินทางไป"แดนอื่น" (Ailleurs) เพื่อรู้จัก"ผู้อื่น" (l'Autre) และสนใจธรรมชาติ

การเดินทางไปยัง "แดนอื่น" เท่ากับเป็นการเพิ่มผลงานศึกษาเกี่ยวกับประเทศอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นด้านภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และชีวิตของชนพื้นเมือง ข้อมูลเหล่านี้ยังมีส่วนร่วมสำคัญในการวางพื้นฐานการศึกษาตะวันออกหรือบูรพาคติศึกษา (Orientalisme) นั่นเอง จากบันทึกการเดินทางของมูโอดต์ กล่าวถึงการค้นพบนครวัดโดยบังเอิญ ชีวิตดั้งเดิมของชาวเสตียง วิถีชีวิตในสังคมไทยและเส้นทางสู่ประเทศจีนล่องไปตามแม่น้ำโขงทำให้ชาวฝรั่งเศสตื่นตัวและตื่นตัวกับบันทึกการเดินทางเล่มนี้ จนกระทั่งรัฐบาลของพระเจ้าฌ็องโปเลียนที่ 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 จึงทำให้มูโอดต์ที่มาจากสังคมที่การค้ารุ่งเรืองและมีประสบการณ์จากโลกกว้าง เสนอภาพสังคมไทยและชาวสยามว่าเป็นสังคมเกษตรกรรมแบบศักดินา ประชาชนอยู่ภายใต้ระบอบการปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราช การค้าเสรีในประเทศยังไม่เปิดกว้างสำหรับชาวสยาม ส่วนภาพของชาวสยามที่ปรากฏมักเป็นคนเกียจคร้าน เชื้อยชา ไม่ใช้ประโยชน์จากทรัพยากรให้คุ้มค่า เชื้อยโศกลางและรักสนุก แต่เป็นคนใจดี เรียบง่ายและเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ แม้ว่ามูโอดต์จะไม่ได้รับรู้เหตุการณ์บ้านเมืองฝรั่งเศสถึง 10 ปี แต่ก็ได้ประสบการณ์จากการพำนักที่ประเทศรัสเซีย ซึ่งปกครองโดยพระเจ้าซาร์และระบบทาส เมื่อมาเห็นสังคมสยามจึงกล่าวว่า "เห็นเหตุการณ์ที่น่าสยดสยองไม่แพ้ที่รัสเซีย"

ในอดีต นับย้อนหลังไปถึงสมัยอยุธยา ชาวฝรั่งเศสเขียนบันทึกเกี่ยวกับอาณาจักรสยามไว้หลายเล่มจนถึงข้อเขียนของมูโอดต์ในสมัยรัชกาลที่ 4 ล้วนสะท้อนให้เห็นภาพของสังคมและชาวสยามไว้หลากหลาย ผู้วิจัยขอนำทัศนะขององรี มูโอดต์ไปเปรียบเทียบกับทัศนะของชาวฝรั่งเศสรุ่นก่อนอีก 3 คนคือ นิโกลัส แชรแวส¹⁹ ราชทูตลาลูแบร์²⁰ และมุขนายกมิสซังปาลเลอกัวซ์²¹ เพื่อให้

¹⁹ นิโกลัส แชรแวส (ค.ศ.1662-1729) เป็นหนึ่งในคณะผู้ติดตามสังฆราชปัลลู เดินทางมาถึงอาณาจักรสยามเมื่อปี ค.ศ.1681 พำนักอยู่ที่อยุธยา 4 ปีก่อนเดินทางกลับฝรั่งเศสพร้อมกับคณะทูตของราชทูตเดอ โชมองต์เมื่อครั้งเดินทางมาเจริญสัมพันธไมตรีกับพระนารายณ์อย่างเป็นทางการครั้งแรกเมื่อปี ค.ศ.1685

เข้าใจประวัติความเป็นมา ทักษะ มุมมองและความสนใจของชาวฝรั่งเศสที่มีต่อสังคมไทยโดยรวม ผู้วิจัยเลือกงานเขียนฝรั่งเศสเกี่ยวกับเมืองไทยที่เป็นที่รู้จักกันดีและใช้อ้างอิงอยู่เสมอได้แก่ งานเขียนของแชร์แวส 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 ต่างประเภทมาเปรียบเทียบกันเพื่อแสดงให้เห็นว่าทัศนคติของชาวฝรั่งเศสที่มีต่อประเทศสยามในยุคใดก็ตาม ก็ยังเป็นไปในรูปแบบในรอยเดิม เพียงแต่แนวคิด รูปแบบและวัตถุประสงค์ในการเขียนงานจะกำหนดแนวทางการนำเสนอผลงานให้แตกต่างกันไป เริ่มจากผลงาน 2 เล่มในคริสต์ศตวรรษที่ 17 ก่อน ถือว่างานสองชิ้นนำเสนอข้อมูลโดยละเอียด เล่มแรกคือ *L'Histoire naturelle et politique du royaume de Siam* ของแชร์แวส 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 ขนบธรรมเนียมประเพณี

²⁰ ชิมง 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 ลาลูแบร์ ได้รับคัดเลือกเป็นสมาชิกราชบัณฑิตยสภาฝรั่งเศส และได้รับคัดเลือกเป็นสมาชิกบัณฑิตยสภาชาวกรีกและอักษรศาสตร์ในปีต่อมา

²¹ มุขนายกมิสซังปาลเลอกัวซ์เป็นมิชชันนารีเดินทางเข้ามาในช่วงรัชกาลที่ 3- รัชกาลที่ 4 พำนักอยู่ถึง 24 ปีก่อนตีพิมพ์ *Description du royaume thaï ou Siam*. และเป็นพระสหายของรัชกาลที่ 4 ตั้งแต่พระองค์ยังทรงผนวชอยู่ที่วัดสมอราย และปาลเลอกัวซ์เป็นเจ้าอธิการวัดคอนเซ็ปชียง (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.

ของชาวสยามและจารีตของชาวสยามตามชั้นบุคคลในฐานะต่างๆ ส่วนเล่มสอง เป็นการรวมเรื่องเบ็ดเตล็ดเข้าด้วยกัน เช่น ภาพต้นไม้ การคำนวณทางดาราศาสตร์และคณิตศาสตร์ พุทธศาสนา เป็นต้น

ส่วนมุนายกมิตซังปาลเลอกัวซ์ เป็นพระสหายของรัชกาลที่ 4 และทำนบกอยู่ในสยามนานถึง 24 ปีก่อนจะตีพิมพ์หนังสือเรื่อง *Description du royaume thai ou Siam* (เล่าเรื่องกรุงสยาม) ในปี พ.ศ.2397 (ค.ศ.1854) แบ่งเนื้อหาออกเป็นบท มี 15 บท เช่น สถาปณมิตศาสตร์ ขนบธรรมเนียมการค้า ภาษาและวรรณคดี ฯลฯ โดยมีจุดประสงค์เพื่อเผยแพร่แก่ผู้สนใจโดยเฉพาะผู้สนใจเผยแพร่ศาสนาคริสต์ในสยาม

งานเขียนทั้งสามเล่มนี้มีวิธีการนำเสนอเนื้อหาอย่างเป็นระบบคือ มีการแบ่งเนื้อหาออกเป็นบทและหัวข้อ จึงทำให้เนื้อหาต่อเนื่องและไม่กระจัดกระจาย ในขณะที่งานเขียนของมูอิต์นั้นต่างออกไปเพราะเป็นบันทึกการเดินทางเรียงตามลำดับเวลา จึงทำให้รายละเอียดเกี่ยวกับสังคมไม่ต่อเนื่องและเป็นระบบนัก ทั้งนี้เพราะผู้เขียนบันทึกทุกสิ่งทีพบเห็นในแต่ละวันเสมือนบันทึกประจำวัน มูอิต์เรียนรู้ชีวิตของชาวสยามในชนบทจากการสังเกต และสัมผัสด้วยตัวเองระหว่างการเดินทางสำรวจธรรมชาติ ส่วนชาวฝรั่งเศสคนอื่นเข้ามาในสยามในฐานะราชทูต เช่น ซิมง เดอลาลูแบร์ หรือมากับคณะสังฆราชฝรั่งเศสเช่น นิโคลาส แทร์แวงส หรือมิชชันนารีเช่น มุนายกมิตซังปาลเลอกัวซ์ ต่างเข้าถึงองค์พระประมุขและผู้รู้ของประเทศ จึงทำให้ข้อมูลเกี่ยวกับประเทศสยามและชาวสยามเป็นระบบกว่าของมูอิต์

เนื่องจากคนฝรั่งเศสในคริสต์ศตวรรษที่ 17 แทบไม่รู้จักสยามเอาเสียเลย ดังนั้นผู้บันทึกเกี่ยวกับอาณาจักรสยามในช่วงนี้จึงให้ความสำคัญกับรายละเอียดทุกด้าน ครอบคลุมหลายสาขานับเป็นแหล่งข้อมูลเบื้องต้นให้ผู้อ่านรู้จักสยามมากขึ้น แทร์แวงสให้เหตุผลการตีพิมพ์หนังสือเล่มนี้ว่าเพื่อสนองความอยากรู้อยากเห็นของเพื่อนๆ ส่วนลาลูแบร์ ต้องเขียนรายงานเกี่ยวกับประเทศสยามถวายพระเจ้าหลุยส์ที่ 14 ฉะนั้นงานสองเล่มนี้จึงจัดและนำเสนอข้อมูลอย่างเป็นระบบเพื่อความเข้าใจของผู้อ่าน ลาลูแบร์เล่าวิธีการทำงานของเขาไว้ว่า

การที่จะเขียนจดหมายเหตุด้วยความสุขจิตจริงใจอย่างเดียวนั้นยังไม่พอจะเป็นจดหมายเหตุที่ถูกต้องแท้จริงขึ้นมาได้ จำเป็นที่จะต้องผนวกความสว่างกระจ่างแจ้งให้แก่ความสุขจิตนั้นด้วย และจำต้องสืบเสาะให้รู้เรื่องราวเป็นอย่างดีแล้วก่อนที่จะนำมาบอกเล่าให้ผู้อื่นทราบต่อไป ข้าพเจ้าจึงได้พิจารณาสอบถามพยายามศึกษาให้ถึงแก่นเท่าที่ข้าพเจ้าสามารถจะทำได้ก่อนที่จะเดินทางไปถึงประเทศสยาม ข้าพเจ้าได้อ่านจดหมายเหตุทั้งเก่าและใหม่ บรรดาที่มีผู้เขียนขึ้นไว้เกี่ยวกับประเทศต่างๆ ทางภาคพื้นบูรพาทิศ จน

ทำให้ข้าพเจ้ารู้สึกว่าการเตรียมตัวโดยทำนองนี้ เป็นเรื่องช่วยอย่างมาก มาย ในเมื่อข้าพเจ้าไม่มีโอกาสอยู่ที่นั่นได้นานวันพอให้ข้าพเจ้าได้รับข้อสังเกต และรู้จักประเทศสยามที่ข้าพเจ้าได้ไปอยู่เพียงสามเดือนตี่ยังขึ้น ซึ่งถ้า ปราศจากจดหมายเหตุเหล่านั้นเสียแล้ว ถึงข้าพเจ้าจะใช้เวลาสักสามปี ก็คง ไม่ได้ข้อสังเกตและรู้จักประเทศสยามดีถึงเท่านี้²⁵

การเข้าถึงชาวสยามโดยเฉพาะกลุ่มชนชั้นนำของประเทศเป็นอีกวิธีหนึ่งที่ทำให้ผู้เขียนได้ รายละเอียดเกี่ยวกับสังคมอย่างมีรายละเอียดมากขึ้น

ทัศนะของชาวฝรั่งเศสทั้งสามน่าสนใจ แม้ว่าจะต่างกรรม ต่างวาระ เราจะเห็นว่าผู้เขียน แสดงทัศนะบางอย่างร่วมกันเช่น ด้านการเมืองการปกครองของสยาม ทุกคนเห็นตรงกันว่าเป็น ระบบการปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์และกษัตริย์มีอำนาจเบ็ดเสร็จ แชร์แวสเห็นว่า กษัตริย์ปฏิบัติตนเสมือนพระเจ้าและมีพิธีการมากมาย ลาตูแบร์เสริมภาพชาวสยามขณะอยู่ต่อ หน้าพระองค์ว่าหมอบกราบโดยใช้เข่าและข้อศอก ส่วนปาลเลอกัวซ์ให้พระบรมนามาภิไธยต่างๆ ของพระมหากษัตริย์ ซึ่งแต่ละพระนามสื่อสิทธิและอำนาจของพระมหากษัตริย์ ในขณะที่มุโอต์ วิพากษ์รูปแบบการปกครองและยังเพิ่มเติมประเด็นเรื่องความไม่เท่าเทียมทางสังคม

สำหรับด้านเกษตรกรรม ชาวฝรั่งเศสมักบันทึกรายละเอียดเรื่องความอุดมสมบูรณ์ ต้นไม้ ผลไม้และทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งงานของลาตูแบร์นับว่าเด่นกว่าคนอื่นเพราะมีภาพประกอบอย่าง ละเอียดและสวยงาม ส่วนมุโอต์จะเน้นเรื่องทรัพยากรที่น่าจะมีประโยชน์ต่อยุโรปอยู่บ่อยครั้งพร้อม ทั้งแทรกความเห็นส่วนตัวเรื่องการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรของชาวสยาม ในส่วนที่เกี่ยวกับการ ค้าของสยามนับแต่สมัยอยุธยาถึงรัตนโกสินทร์ ข้อเขียนของทุกคนเห็นตรงกันว่าการค้าสยามไม่ ขยายตัวเพราะระบบไพร่และอัตราภาษี ปาลเลอกัวซ์เพิ่มเติมเรื่องความยากลำบากในการขายสิน ค้าที่สยามว่า “ถ้าใครคิดจะมาค้าขายกับประเทศสยามแล้ว ต้องนำกำปั้นมาสวมล่า ลำหนึ่ง บรรทุกของขวัญบรรณาการมาจ้ก้องพระเจ้าแผ่นดิน และพวกเสนาบดี ลำหนึ่งบรรทุกสินค้า อีก ลำหนึ่งบรรทุกความอดทนมาด้วย”²⁶ มีแต่แชร์แวสกลับเห็นว่าการค้าในสยามดีคักเพราะมีเรือค้า ขายจำนวนมาก แม้มุโอต์ไม่ให้อัตราภาษีเช่นเดียวกับปาลเลอกัวซ์บันทึกอัตราภาษีว่าจะต้องจ่าย เท่าไรไว้อย่างละเอียด ตัวอย่างที่ยกขึ้นมาทำให้ผู้อ่านนึกถึงสภาพสังคมในสมัยนั้นได้เช่นกัน

²⁵ เดอ ลาตูแบร์, ซีมอง. จดหมายเหตุลาตูแบร์ฉบับสมบูรณ เล่ม 1. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร (กรุงเทพฯ : ก้าวหน้า, 2510), หน้า 6-7.

²⁶ ปาลเลอกัวซ์. เล่าเรื่องกรุงสยาม. แปลโดยสันต์ ท. โกมลบุตร. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : ก้าวหน้า, 2520. 307.

ส่วนที่วาดด้วยโครงสร้างทางสังคม แชนด์วาล ลาลูแบร์และปาลเลอกัวซ์ต่างแบ่งชนชั้นในสังคมตามวิธีเฉพาะของตัวเอง แชนด์วาลแบ่งสังคมไทยไว้ประมาณ 3 กลุ่มชนชั้น คือ พระมหากษัตริย์ พระสงฆ์และไพร่ฟ้าประชาชน ลาลูแบร์แบ่งได้ถึง 5 กลุ่มคือ พระมหากษัตริย์ ขุนนาง ไพร่ ทาสและพระสงฆ์ ส่วนมุโอตินั้นแบ่งตามปาลเลอกัวซ์ กล่าวคือแบ่งสังคมไทยออกเป็น 3 กลุ่ม ได้แก่ กษัตริย์ ขุนนางและประชาชน บทบาทของขุนนางและของประชาชนเป็นประเด็นที่ได้รับความสนใจ โดยลาลูแบร์กล่าวถึงสถานภาพของขุนนางว่า ไม่มีรายได้ แต่จะได้รับของพระราชทานทุกอย่างเช่น บ้าน ลัตว์ แรงงานและที่ดิน และระบุถึงแหล่งรายได้สำคัญของขุนนางว่า "อยู่ที่การซื้อราชฎีบังหลวง ขุนนางเจ้ากรมทบวงการทั้งปวง ก็ถ้อยที่ถ้อยอาศัยร่วมใจกันในการปล้นราชฎี อันเป็นเหตุให้เกิดการให้สินบาทคาดสินบนกันขนานใหญ่"²⁷ ปัญหาเรื่องนี้ยังมีอยู่ในสมัยรัตนโกสินทร์และดูเหมือนจะหนักขึ้น ดังที่ปาลเลอกัวซ์ได้กล่าวไว้เช่นกัน "พวกเจ้าเมืองมีอำนาจมาก ฉะนั้นจึงมักฉกฉวยโอกาสทำการบีบบังคับราชฎีที่ยากจน เป็นเหตุให้ต้องหาอยู่บ่อยๆ และเอาตัวรอดได้ก็แต่โดยการมอบเงินเป็นอันมากแก่เจ้าผู้ครองนครหรือขุนนางชั้นผู้ใหญ่ที่ตนสังกัดอยู่เท่านั้น" ส่วนมุโอตินั้นเห็นผลเสียที่เกิดจากปัญหานี้และเล่าประสบการณ์ตรงที่เมืองเขาคอก บทสนทนา ระหว่างเจ้าเมืองกับผู้แจ้งข่าวเรื่องช้างเผือกสะท้อนให้เห็นความแตกต่างระหว่างชนชั้นออกมาทางฐานะทางสังคม ลักษณะท่าทางและการใช้ภาษา²⁸ และมุโอตินี้ยังได้เรียนรู้สำนวน "ทำนาบนหลังไพร่" ด้วยตนเอง

สถานภาพของพลเมืองสยามเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่ชาวฝรั่งเศสสนใจและพยายามทำความเข้าใจ แชนด์วาลบันทึกไว้ว่า "ราชฎีทุกคนต้องทำงานให้หลวงปีละ 6 เดือน" การแบ่งกลุ่มและงานในหน้าที่ไว้ 3 ชั้นคือ "ชั้นแรกได้แก่บุคคลที่เข้ารับราชการในพระองค์ ชั้นที่สองคือพวกที่ถูกเกณฑ์ไปทำงานโยธาและชั้นที่สามเข้าทำงานรับใช้ประจำตัวขุนนาง"²⁹ ลาลูแบร์บันทึกไว้ว่างานที่ราชฎีต้องทำเป็นงานหนัก พลเมืองชาวสยามจะถูกขึ้นทะเบียนเป็นทหาร แต่ไม่ได้ไปรบและต้องทำงานตามที่พระมหากษัตริย์ทรงสั่งให้ทำ³⁰ ลาลูแบร์ยังระบุไว้อีกว่างานหนักจนไม่มีใครอยากทำ ก็เลยยอมเป็นทาสผู้อื่น แม้ว่าทาสต้องทำงานหนักและอาจจะถูกโบย แต่ทาสไม่ต้องรับราชการ เพียง

²⁷ ลาลูแบร์. เรื่องเดียวกัน, 361.

²⁸ Mouhot. *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, 264-266.

²⁹ แชนด์วาล, นิโกลาส์. *ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม*. แปลโดย สันต์ ท. โกมลบุตร. พระนคร : ก้าวหน้า, 2506. 131.

³⁰ ลาลูแบร์. เรื่องเดียวกัน, 436.

แต่ทำงานให้นายงานเพียงคนเดียว ดังนั้นชาวสยามจึงยอมเป็นทาสมากกว่าเป็นไพร่ฟ้าหน้าใส³¹ ในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ภาระหน้าที่ของพลเมืองชาวสยามยังหนักหนาและโครงสร้างทางสังคมแทบไม่ต่างจากสมัยอยุธยามากนัก แต่อย่างไรก็ดี ปาลเลอกัวซ์เปรียบเทียบสถานภาพของชาวสยามกับทาสในฝรั่งเศสว่า "คนไทยมีมนุษยธรรมต่อทาสมาก ใช้ให้ทำงานแต่โดยสมควรและได้รับการปฏิบัติดีกว่าคนพวกเรารับใช้ในประเทศฝรั่งเศสเสียอีก"³² สำหรับมูโอต์ เขาถ่ายทอดภาพพ่อแม่ชายลูก สามี ขยายภรรยา กระบวนการยุติธรรม ความขัดสนหรือความอดอยากและแม้กระทั่งสัญญาว่าจะยกทั้งกายและใจให้เป็นสมบัติของนาย จากประสบการณ์ในประเทศรัสเซียทำให้เขามองว่าทาสในสยามนั้นต้องทนทุกข์ (Caput mortuum) แสนสาหัส ซึ่งสะท้อนความไม่เท่าเทียมกันในสังคมสยามขณะนั้น

ส่วนบุคคลลักษณะของชาวสยาม ทุกคนจะให้รายละเอียดตั้งแต่รูปร่างหน้าตา เครื่องแต่งกาย นิสัยและความประพฤติของชาวสยาม โดยรวมเห็นว่าชาวสยามเป็นคนเรียบง่าย เอื้อเฟื้อต้อนรับขับสู้และไม่จองหอง แต่วิจารณ์ว่าชาวสยามเป็นคนเกียจคร้าน เฉื่อยชา ยอมโอนอ่อนผ่อนตามและเชื่อโชคลาง ส่วนคำถามที่ว่าวิถีชีวิตที่ใกล้ชิดกับธรรมชาติและเรียบง่ายมีส่วนทำให้ชาวสยามเกียจคร้านหรือไม่ จากทัศนะของชาวฝรั่งเศสที่เลือกมาศึกษา พบว่าทุกคนเห็นตรงกัน ความเกียจคร้านเป็นข้อบกพร่องร้ายแรงของชาวสยามและทำให้เสียโอกาสดีๆ บางอย่างไป แชร์แวสเห็นว่าประเทศสยามหมดโอกาสที่จะเป็นประเทศที่ร่ำรวยที่สุดเพราะไม่รู้จักราคูณค่าของทรัพยากร³³ ลาลูแบร์กล่าวว่าศิลปวิทยาการต่างๆ จะถดถอยเพราะความเกียจคร้านในการศึกษาของชาวสยาม³⁴ ส่วนปาลเลอกัวซ์ระบุว่า การส่งออกข้าวอาจเพิ่มขึ้น 2-3 เท่าหากชาวสยามไม่ขี้เกียจจนเกินไป³⁵ อย่างไรก็ตาม แชร์แวสวิเคราะห์ความเกียจคร้านของชาวสยามไว้ดังนี้

³¹ ลาลูแบร์. เรื่องเดียวกัน, 344.

³² ปาลเลอกัวซ์. เรื่องเดียวกัน, 282.

³³ แชร์แวส. เรื่องเดียวกัน, 128. «เหมืองแร่ดีบุก เหล็กและดินประสิว ฝ้าย ไหมและเครื่องหอม ซึ่งมีอยู่เป็นอันมากในราชอาณาจักรสยามนั้น อาจจะทำให้ประเทศนี้มั่งคั่งที่สุดในชมพูทวีป ถ้าทรัพยากรธรรมชาติเหล่านี้ตกอยู่ในมือของชนชาติที่รู้จักทำให้มันมีคุณค่าขึ้น»

³⁴ ลาลูแบร์. เรื่องเดียวกัน, 267. «ชาวสยามพิเคราะห์อะไรได้ง่าย และรู้ได้แจ่มแจ้งแทบตลอด การเจรจาโต้ตอบก็เชียบแหลมและว่องไว ข้อคิดคำนึงของเขาก็มีเหตุผลอันถูกต้อง ในขั้นแรกก็พยายามเลียนแบบไปพลางก่อน และภายในวันต้นๆ ไม่กี่วันก็เป็นคนงานที่มีฝีมือพอใช้ได้ จนกระทั่งเชื่อกันว่า ถ้าได้ศึกษาสักหน่อยแล้วก็จะเป็นผู้เก่งกาจได้ ไม่ว่าจะเป็นการศึกษาศิลปวิทยาการในชั้นสูง หรือว่าศิลปวิทยาการที่ยากเพียงใด แต่ความเกียจคร้านที่ไม่สามารถเอาชนะได้ของเขาได้ทำลายความหวังเสียหมดสิ้นไปในทันทีทันใด»

³⁵ ปาลเลอกัวซ์. เรื่องเดียวกัน, 18

“ตามปกติเขาจะเป็นกังวล ก็เฉพาะสิ่งที่อำนาจประโยชน์ให้แก่ตัวเขาเท่านั้น และความเกียจคร้านที่เขาได้รับมาโดยกำเนิดนั้น ทำให้เขาพอใจในชีวิตอันสันโดษ สะดวกสบายและสงบ เหนือกว่าความสำราญ เกียรติหรือความมั่งคั่งใดๆอันจะพึงได้จากการทำงาน”³⁶

แต่ในทัศนะของมูโฮต์ ชาวสยามยิ่งเกียจคร้านมากกว่าใครเพราะละเลยการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาตินั่นเอง จะเห็นได้ว่าความเกียจคร้านมีส่วนทำให้ประเทศไม่ก้าวหน้าเท่าที่ควร โดยเฉพาะด้านเศรษฐกิจ เมื่อความเกียจคร้านมีมาก ความเฉื่อยชาและความไม่ทุกขร้อนก็เข้ามาแทนที่ กำลังที่จะพัฒนาเศรษฐกิจและการค้าของสยามจึงไม่มีเพราะชาวสยามใช้เวลาเพื่อการบันเทิงหรืออยู่เฉยๆ³⁷

ลาลูแบร์อนุมานที่มาของความเกียจคร้านไว้ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 17 ว่า

“เมื่อพ้นกำหนดเกณฑ์และกลับมาถึงบ้าน ผู้ชายส่วนมากก็ไม่ว่าจะทำงานอะไรให้เป็นล่ำเป็นสัน [...] เช่นนี้จึงพออนุมานได้ว่าชีวิตชาวสยามนั้นดำเนินไปด้วยความเกียจคร้านเป็นประมาณ เขาแทบไม่ได้ทำอะไรเลยเมื่อพ้นจากงานราชการงานหลวงมาแล้ว [...] ได้แต่นั่ง เอนหลัง กิน เล่น สูบยาแล้วนอนไปวันหนึ่งๆ เท่านั้น”³⁸

ในขณะที่ มูโฮต์เห็นต่างจากลาลูแบร์ โดยวิเคราะห์ว่านิสัยเกียจคร้านมาจากปัจจัยหลักๆ ดังนี้ โครงสร้างทางการเมือง เศรษฐกิจและสังคมไทยทั้งระบบ ธรรมชาติที่อุดมสมบูรณ์ ภูมิอากาศและอุปนิสัยของชาวสยามเอง อาจกล่าวได้ว่าบริบททางสังคมไทยที่หล่อหลอมบุคลิกนี้ขึ้นมา³⁹

อีกประเด็นหนึ่งที่ชาวฝรั่งเศสมักพูดถึงกันเสมอคือเรื่องพุทธศาสนาและพระสงฆ์ ผู้เขียนมักมองว่าชายชาวสยามอาศัยผ้าเหลืองเพื่อหลีกเลี่ยงงานราชการหรือเพื่อสิทธิพิเศษบางประการของพระสงฆ์ จนต้องมีการสอบภาษาบาลีเพื่อคัดเลือกผู้ที่ตั้งใจบวชจริง ดังที่ลาลูแบร์ให้คำจำกัด

³⁶ แร้วแวส. เรื่องเดียวกัน, 57.

³⁷ MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, 46-48.

³⁸ ลาลูแบร์. เรื่องเดียวกัน, 223-224.

³⁹ MOUHOT, *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, 46-48.

ความเป็น "อาชีพที่ทำกำไร"⁴⁰ ส่วนปาลเลอกัวซ์มองว่าพระมีรายได้มาจากการทำบุญของพุทธศาสนิกชน ทศณะเหล่านี้มีปรากฏซ้ำในบันทึกของมูโอต์ทั้งสิ้นโดยเฉพาะในประเด็นที่ว่าผู้เป็นพระจะได้รับการยกเว้นการเกณฑ์ไพร่และสิทธิการผ่านด่านศุลกากร⁴¹

เพื่อเปรียบเทียบงานเขียนของมูโอต์กับงานศึกษาสังคมสยามของชาวฝรั่งเศสที่เลือกมา 3 เล่ม เราคงต้องประมวลความเป็นมาของข้อมูลและศึกษาวิเคราะห์ทัศนะของมูโอต์ที่ปรากฏในหนังสือ *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine* เริ่มจากด้านข้อมูล ไม่ว่าแซร์แวส ลาลูแบร์ หรือ ปาลเลอกัวซ์ต่างเข้าถึงชนชั้นปกครองของสยาม คนกลุ่มนี้ดูจะเป็นผู้ที่มีความรู้และเข้าใจสถานการณ์ของประเทศมากกว่าชาวบ้าน ข้อมูลที่ได้ไปจึงค่อนข้างเป็นทางการและเป็นระบบ ในขณะที่มูโอต์ต้องเดินทางออกไปตามหัวเมือง ติดต่อกับข้าราชการหรือชาวบ้านตามหัวเมืองมากกว่า เนื่องจากเขาเดินทางสำรวจเส้นทางต่างๆ ที่ชาวตะวันตกน้อยคนจะผ่าน นับเป็นการได้สัมผัสสังคมด้วยตัวเอง นอกจากนี้ มูโอต์ได้ยังข้อมูลจากมิชชันนารีที่พำนักอยู่ตามหัวเมือง ทั้งยังได้อ่านหนังสือที่เขียนถึงประเทศสยาม⁴² และนำมาให้อ้างอิงรายละเอียดที่เขาไม่แน่ใจ เช่นเมื่อพูดถึงช้าง มูโอต์ยอมรับตรงๆ ว่า "ข้าพเจ้านำรายละเอียดส่วนใหญ่มาจากเรื่องเล่าของบุคคลที่น่าเชื่อถือที่มีมาก่อนหน้านี้นี้มากกว่าข้อสังเกตของตนเอง"⁴³ ก่อนหน้านี้ มูโอต์ได้ให้เหตุผลไว้แล้วว่า เหตุใดจึงจำเป็นต้องอ้างอิงงานเขียนเรื่องอื่นๆ และเชื่อว่า

"การทำนักเพียงชั่วระยะหนึ่งอาจทำให้เข้าใจผิดได้ และข้าพเจ้าขอย้ำอีกครั้งว่าข้าพเจ้าเอ่ยถึงสิ่งที่ข้าพเจ้าเห็น และความประทับใจตามที่รู้สึก เป็นอิสระจากความคิดของนักเดินทางคนอื่นซึ่งอาจบิดเบือนความคิดของข้าพเจ้าได้ แต่ข้าพเจ้าขอตั้งข้อสังเกตว่าบางทีความรู้สึกครั้งแรกก็เลือนลาง และ

⁴⁰ ลาลูแบร์. เรื่องเดียวกัน, 514.

⁴¹ Mouhot, *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, 248-249.

⁴² มูโอต์อ่านงานเขียนเรื่อง *The Kingdom and people of Siam* ของ Sir John Bowring และ *Description du royaume de Siam* ของ Mgr. Pallegoix ก่อนที่จะเสนอโครงการสำรวจธรรมชาติกับราชสมาคมภูมิศาสตร์แห่งกรุงลอนดอน

⁴³ Mouhot. *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, 252-254.

ข้าพเจ้าก็ไม่แน่ใจในการพินิจวิเคราะห์ของตัวเอง จึงต้องอ้างตามความเห็น
ของผู้อื่นบ้าง⁴⁴

มุโธต์มักอ้างอิงข้อเขียนของปาลเลอกัวซ์โดยแทรกความเห็นส่วนตัวลงไปบ่อยครั้ง เช่น ใน
ประเด็นเรื่องบุคลิกลักษณะของชาวสยาม ปาลเลอกัวซ์บรรยายไว้ว่าเป็นกลางว่า

รูปพรรณสันตติ สูงประมาณ 5 ปีเอ็ด 2 ฟูซ องค์กายพหุส่วนล่างแข็งแรง
และได้สัดส่วนดี ลำตัวยาว ไหล่กว้าง และหน้าอกผิ้วผาย ลำคอสั้นและคิริระ
ได้สัดส่วน มือใหญ่และผิวพรรณเขียวคล้ำ ส่วนบนของใบหน้าผากแคบ ใบ
หน้าตอบระหว่างโหนกแก้มกว้าง และคางเหลี่ยม ดวงตาดำและลึก นัยน์ตาขาว
เป็นสีเหลืองอ่อนๆ จมูกค่อนข้างแบน รูจมูกกว้าง ริมฝีปากยื่นเล็กน้อย เส้นผมสี
ดำราวกับนิลและหยาบ รักษาไว้ส่วนหนึ่งบนคิริระ เรือนผมส่วนอื่นโกนออกทั้ง
สิ้น เขาถอนเคราและหนวดอันเกิดขึ้นที่คางและริมฝีปาก ผู้หญิงก็ไว้ผมกระจุก
หนึ่งบนคิริระเหมือนกัน แต่ไม่ไว้เท่าของผู้ชาย ใส่น้ำมันและหวีเรียบร้อยอยู่
เสมอ⁴⁵

ส่วนมุโธต์ บรรยายไว้ดังนี้

บุคลิของชาวสยามจดจำได้ไม่ลำบากนักจากท่าทางปากเปี้ยกและ
เกียจคร้าน โหงวเฮ้งบอกลักษณะเข้ารับใช้ จมูกบี้ โหนกแก้มสูง แหวตาดำเฉื่อย
และไม่เฉลียวฉลาด รูจมูกกว้าง ปากอ้า ริมฝีปากเปราะคราบน้ำมากและ
พันดำเหมือนไม้มะเกลือ พวกเขาโกนคิริระยกเว้นตรงผมจุกกลางกระหม่อม
[...] พวกผู้หญิงก็ไว้ผมแบบเดียวกัน⁴⁶

เป็นไปได้หรือไม่ว่าการที่มุโธต์บันทึกบุคลิภาพของชาวสยามดังที่มองเห็นอย่างตรงไป
ตรงมา เพราะไม่มีส่วนได้ส่วนเสียทางการเมืองหรือความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับฝรั่งเศส ดังได้

⁴⁴ Ibid., 112-113.

⁴⁵ ปาลเลอกัวซ์. เรื่องเดียวกัน, 181.

⁴⁶ Mouhot. *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties
centrales de l'Indo-Chine*, 17

กล่าวข้างต้นแล้วว่ามูโอต์เดินทางเข้ามาในฐานะนักธรรมชาติวิทยาอิสระ ไม่สังกัดสถาบันใด จึงไม่ต้องแสดงท่าทีอย่างนักการทูตหรือนักการศาสนาที่ต้องสงวนความเห็นไว้บ้างในบางครั้ง

กล่าวโดยสรุป ผลงานสามเล่มของแซร์แวนส ลาลูแบร์ และปาลเลอกัวซ์ มีการจัดการข้อมูลและการศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับประเทศสยามอย่างเป็นระบบ คือ แบ่งเนื้อหาตามหัวข้อ ส่วนงานเขียนของมูโอต์แบ่งออกเป็นบทเช่นกัน แต่ใช้วิธีการจัดข้อมูลต่างออกไปเพราะเรียงเนื้อหาตามลำดับการเดินทาง ตามลำดับเวลาและสิ่งที่พบเห็น ชื่อของแต่ละบทจะเป็นชื่อสถานที่หรือเหตุการณ์สำคัญๆ ระหว่างการเดินทาง เช่น บทที่ 25 การเดินทางสู่เขาคอก ช้ามเหือกเขาดงพญาไฟ ขุนนางกับช้างเผือก ข้อสังเกตจากนักธรรมชาติวิทยาและนายพราน (*Voyage à Khao-Khoc. Traversée de la Dong-Phya-Phay, ou forêt du Roi-de-Feu. Le mandarin et l'éléphant blanc. Observation de moraliste, de naturaliste et de chasseur*) เป็นต้น ผู้อ่านงานบันทึกการเดินทางเล่มนี้จะรู้สึกเหมือนได้เดินทางไปพร้อมๆ กับมูโอต์

เสน่ห์ของหนังสือเล่มนี้อยู่ที่ภาพถ่ายเส้นประกอบสวยงาม โดยมากเป็นทัศนียภาพ สถานที่ที่สำคัญ วิถีชีวิตชาวสยามและบุคคลสำคัญๆ ดร.สุนันทา ฟาเบรอส ผู้ศึกษาเรื่องสยามในประชาคมฝรั่งเศสในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ระบุว่าภาพประกอบและภาพวาดลายเส้นที่สวยงาม⁴⁷ ซึ่งนิยมใช้กันมากในสมัยนั้นเป็นวิธีสื่อสารอีกอย่างหนึ่งสำหรับชาวฝรั่งเศสที่ไม่รู้หนังสือให้รู้จักสยามในแง่มุมที่หลากหลายและแตกต่างออกไป ทั้งยังแสดงทัศนะไว้ด้วยว่ามูโอต์เป็นนักสังเกตการณ์ที่ละเอียดละอออยู่บ้าง หากรายละเอียดในภาพถ่ายเส้นไม่ปรากฏข้อผิดพลาดเลย⁴⁸ ส่วนเอนก นาวิกมูล นักค้นคว้าวิจัยสังคมไทยในอดีตกล่าวว่าเราสามารถศึกษาประวัติศาสตร์ไทยจากองค์ประกอบอื่นๆ นอกจากงานเขียน เช่น ภาพประกอบ เป็นต้น ดังตัวอย่างผลงานเรื่อง *ภาพสยามของ อองรี มูโอต์*⁴⁹ ซึ่งผู้เขียนนำเสนอภาพสังคมไทยจากภาพเก่าๆ ในอดีตจากหนังสือของมูโอต์

ในวงวิชาการไทย คุณค่าผลงานของมูโอต์ขึ้นนี้อยู่ตรงที่เป็นเอกสารชั้นต้นสมัยรัชกาลที่ 4 การศึกษาสังคมในสมัยนั้นสามารถหาข้อมูลที่เป็นหลักฐานชั้นต้นได้จากจดหมายเหตุรัชกาลที่ 4 **พระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และพระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์รัชกาลที่ 4** ของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ เนื้อหาส่วนใหญ่กล่าวถึงเหตุการณ์และพระราชภารกิจของพระมหากษัตริย์และพระบรมวงศานุวงศ์มากกว่าจะกล่าวถึงชีวิตของประชาชนทั่วไป แหล่งข้อมูลอีกทางหนึ่งได้แก่งานศึกษาวิจัยสังคมในสมัยรัตนโกสินทร์อย่างเป็นระบบโดยนัก

⁴⁷ Sunanta. *Le Siam dans l'opinion française de 1815-1868*, 35.

⁴⁸ Ibid., 37

⁴⁹ เอนก นาวิกมูล. *ภาพสยามของอองรี มูโอต์ (Old Siam of Henri Mouhot)*. กรุงเทพฯ : แสงดาว,

วิชาการยุคหลัง เล่มแรกคือเรื่อง **สังคมไทยในสมัยรัตนโกสินทร์ (พ.ศ.2325-2416)**⁵⁰ ของ ม.ร.ว. อคิน รพีพัฒน์ ศึกษาโครงสร้างของสังคมไทยและวิวัฒนาการการเปลี่ยนแปลง โดยเสนอไว้ว่าสังคมไทยแบ่งได้ 2 กลุ่มคือ กลุ่มชนชั้นสูงและชนชั้นล่าง ชนชั้นสูงประกอบด้วยเชื้อพระวงศ์และขุนนางทำหน้าที่ปกครองประเทศ ส่วนชนชั้นล่างประกอบด้วยไพร่และทาสรับผิดชอบงานเกษตรกรรม อีกเล่มเป็นงานศึกษาของ ศ. ดร. นิธิ เอียวศรีวงศ์ **วัฒนธรรมกระฎุมพีกับวรรณกรรมรัตนโกสินทร์**⁵¹ ศึกษาเรื่องชนชั้นกลางจากงานวรรณคดีในสมัยรัตนโกสินทร์ พบว่าเศรษฐกิจไทยในสมัยรัตนโกสินทร์อยู่ในช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อระหว่างเศรษฐกิจแบบยังชีพกับการส่งออก กลุ่มที่ได้ประโยชน์มากที่สุดคือกลุ่มชนชั้นนำของประเทศกับชาวจีนอพยพ ส่วนประชาชนยังคงยึดอาชีพเกษตรกรรมเพียงอย่างเดียว เมื่อเปรียบเทียบกับงานศึกษาวิจัยของนักวิชาการไทยแล้วทัศนะของมูโอต์ที่สะท้อนภาพสังคมไทยและชาวสยามในบันทึกการเดินทางเล่มนี้นับได้ว่าเป็นแหล่งข้อมูล"เพิ่มเติม" ที่สะท้อนภาพสังคมและผู้คนในแง่มุมที่เรา"ชาวสยาม"เองกลับไม่เคยสังเกตมาก่อน

บันทึกการเดินทางของมูโอต์เรื่อง *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine* นี้มีจุดเด่นอยู่ที่เป็นเอกสารร่วมสมัยสะท้อนภาพสังคม บุคลิกภาพชาวสยามและเหตุการณ์ทางการเมืองการปกครองสมัยรัชกาลที่ 4 ตามทัศนะและความเข้าใจของนักเดินทางฝรั่งเศส ข้อเขียนนี้ทำให้คนอ่านชาวฝรั่งเศสเข้าใจวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของผู้คนในดินแดนตะวันออก ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเล่าจากการเดินทาง ธรรมชาติ สถานที่ต่างๆ และทัศนะของผู้เขียนที่มีต่อสังคมไทยและชาวสยาม นอกจากนี้วิธีการประพันธ์และภาพลายเส้นช่วยเสริมให้หนังสือเล่มนี้มีชีวิตชีวา อ่านสนุก ทั้งเมื่อผู้เขียนไม่มีพันธะทางการเมือง การค้าหรือการศาสนาใดๆ จึงแสดงความคิดเห็นได้เต็มที่และตรงไปตรงมา วิธินำเสนอความคิดเห็นของมูโอต์มักจะเริ่มจากการตั้งข้อสังเกตหรือข้อสมมติฐาน แล้วพยายามวิเคราะห์และสรุปผล

กล่าวได้ว่า เอกสารหรือบันทึกของชาวตะวันตกที่กล่าวถึงสยามหรือเมืองไทย เป็นอีกทางเลือกหนึ่งของการศึกษาภาพสังคมไทยและชาวสยามในสมัยต่างๆ นับเป็นหลักฐานข้อมูลที่มี

⁵⁰ อคิน รพีพัฒน์, ม.ร.ว. **สังคมไทยในสมัยรัตนโกสินทร์ (พ.ศ.2325-2416)**. พิมพ์ครั้งที่ 2. แปลโดย ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุขและพรณี สรวงบุญมี กรุงเทพฯ : พิมพ์ศ, 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. **วัฒนธรรมกระฎุมพีกับวรรณกรรมรัตนโกสินทร์**. มูลนิธิโครงการตำราสังคม-ศาสตร์และมนุษยศาสตร์. 2525. 221 หน้า.

คุณูปการต่อวงการไทยศึกษาอยู่ 3 ประการคือ ประการแรก เป็นการเติมเต็มข้อมูลในส่วนที่ไม่มีในเอกสารไทย ทำให้ภาพสังคมและผู้คนที่ได้ชัดเจนและสมบูรณ์ขึ้น ประการที่สอง ทำให้เราคนไทยต้องศึกษาค้นคว้าสังคมตะวันตกเพื่อให้เข้าใจทัศนะมุมมองว่ามีความเป็นมาอย่างไร และประการสุดท้ายคือ เอกสารตะวันตกสะท้อนให้เห็นภาพบ้านเมืองและผู้คนในมุมมองที่เราเองอาจมองข้ามหรือละเลยไป ทั้งนี้ไม่ว่าจะสอดคล้องหรือขัดแย้งกับความเป็นจริงก็ล้วนแต่เป็นประโยชน์ต่อวงวิชาการทั้งสิ้น ในทางกลับกันการนำเสนอภาพที่แตกต่างออกไปช่วยให้เราเห็นภาพสังคมไทยในอดีตหลากหลายขึ้นและเข้าใจได้ว่าพื้นฐานทางสังคม ทัศนคติและความแตกต่างทางวัฒนธรรมทำให้ภาพสังคมไทยพราเลือนไป อย่างไรก็ดี การศึกษาสังคมไทยและชาวสยามจากเอกสารตะวันตกอาจมีข้อจำกัดเช่นกัน เราควรศึกษาภูมิหลังทางสังคมและจุดประสงค์ของการเดินทางของผู้เขียนเพื่อเป็นข้อมูลเบื้องต้นในการประเมินค่าเอกสารชิ้นนั้นๆ 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 Coursus-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 polycopiés. 172 p.
- GERVAISE, Nicolas. *Histoire naturelle et politique du royaume de Siam*. Paris : Cl. Barbin, 1688. 331 p.
- JACQ-HERGOUALC'H, 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^o12, 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 ธาวาศักดิ์. ใน *รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ชุดที่ 3*. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, 2538. 207-300.
- กรมศิลปากร. " การเดินทางสู่อินโดจีน ตอนประเทศสยาม" แปลโดยศุกลรัตน์ ธาวาศักดิ์. ใน *รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ชุดที่ 4*. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, 2541. 80-157.

- จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว. **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 ลาตูแบร์, ซีมอง. **จดหมายเหตุลาตูแบร์ฉบับสมบูรณ์ เล่ม 1**. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. กรุงเทพฯ : ก้าวหน้า, 2510. 640 หน้า
- เดอ ลาตูแบร์, ซีมอง. **จดหมายเหตุลาตูแบร์ฉบับสมบูรณ์ 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**. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. พระนคร : ก้าวหน้า, 2506. 308 หน้า.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. **วัฒนธรรมกระฎุมพีกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์**. มุลินธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์. 2525. 221 หน้า.
- นันทา โชติกะพุกกณะ. **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.
- ธรรค์ รัชฤกษ์. **วิวัฒนาการแห่งสังคมสยาม (ภาคต้น)**. กรุงเทพฯ : รุ่งเรืองสมัยการพิมพ์, 2522. 176 หน้า.
- อดิน รพีพัฒน์, ม.ร.ว. **สังคมไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ (พ.ศ.2325-2416)**. พิมพ์ครั้งที่ 2. แปลโดย ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุขและพรณี สรุณบุญมี กรุงเทพฯ : พิมพ์เศ, 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 มูโอด์ (Old Siam of Henri Mouhot)*. กรุงเทพฯ : แสงดาว, 2542. 159 หน้า.

บทความ

ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. "ชิมอง เดอะลาตูแบร์." *ศิลปวัฒนธรรม*. 1,6 (เม.ย. 2523) : 40-58.

ธีรภาพ โลหิตกุล. "อเล็กซองดร์ ฌองรี มูโอด์ มาตุภูมิภาคภูมิใจลูกชายคนนี้" *อนุสารอ.ส.ท.* 42, 9 (เม.ย. 2545) : 166-169.

สรศักดิ์ สุปงกช. "องรี มูโอด์ นักสำรวจผู้ค้นพบนครวัดโดยบังเอิญ." *เนเจอร์ เอ็กซ์พลอเรอร์*. 3, 31(ก.ค. 2545) : 6-27.

บทละครพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ ๕ : นาฏยกระบวนทัศน์

Plays by King Rama V : A dramatic paradigm

จักรกฤษณ์ ดวงพัตรา^{*}

บทคัดย่อ

การศึกษานาฏยกระบวนทัศน์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ด้วยนาฏยกระบวนทัศน์ โดยอาศัยทั้งต้นฉบับตัวเขียน และฉบับตีพิมพ์ครั้งต่าง ๆ เป็นข้อมูล แล้วจัดกลุ่มบทละครเป็น ๒ กลุ่มประเภท ได้แก่ กลุ่มบทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นให้เหมาะสำหรับการนำไปเล่นออกโรงได้จริง กับทั้งสามารถเร้าให้ผู้ดูบังเกิดสุนทรียภาพในเชิงละครได้ด้วย และกลุ่มบทพระราชนิพนธ์ซึ่งมีพระราชประสงค์จะให้ผู้อ่านบทละคร และ/หรือ ผู้ดูละคร รู้ลึกซึ้งขึ้น ในบทความชิ้นนี้เป็นความพยายามที่จะทดลองศึกษานาฏยกระบวนทัศน์ด้วยวิธีวิทยาอันแตกต่างไปจากที่เคยมีผู้ศึกษาไว้แล้ว โดยมีพื้นฐานความเชื่อว่าการพิจารณาตัวบทในแนวคิดนี้ “จะช่วยเปิดพื้นที่เชิงจินตนาการ” ให้กว้างขวางขึ้นได้บ้าง และผลที่ได้จากการศึกษาพบว่า บทละครทุกเรื่องต่างฉายพระอัจฉริยภาพ 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.

^{*} รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ความนำ

ในการประชุมวิชาการ เรื่อง นิทราชาคริต เมื่อ ๑๓ มิถุนายน พ.ศ.๒๕๔๖ ณ หอประชุม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย นั้น มีข้อความน่าสนใจในบทความ เรื่อง “วรรณคดีและการแสดงนิทราชาคริต” ที่กล่าวถึงละคร เรื่อง นิทราชาคริต ซึ่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าโปรดกระหม่อมให้ Royal Magical Society เล่นออกโรงเนื่องในวันขึ้นปีใหม่ พ.ศ.๒๔๒๒ ว่า “บทพูดเจรจาจะเป็นอย่างไร สืบหาหลักฐานไม่ได้เลย ตามธรรมเนียมของการแสดง บทละครพูดน่าจะมีบทอยู่ หรืออย่างน้อยก็น่าจะมีบทร่าง จะเป็นพระราชนิพนธ์หรือผู้ใดเขียนก็ไม่ มีบันทึกไว้ อาจมีต้นฉบับอยู่ ณ ที่ใดที่หนึ่งก็ได้ เห็นจะต้องตั้งความหวังไว้ก่อน... บทร้องที่บันทึกไว้เป็นพระราชนิพนธ์... เหมือนกับละครสันสกฤตซึ่งมีบทพูดบทร้องสลับกัน... รู้ไม่ได้ว่าผู้แสดง ทรงร้องเองหรือมีผู้ร้อง... เห็นว่าน่าจะมีผู้ร้องต่างหาก ... วิธีการแสดงนั้นก็ไม่มีการบันทึกไว้”¹

ข้อความดังกล่าว เป็นจุดเริ่มต้นของการค้นคว้าเพื่อเก็บข้อมูลเฉพาะตัวบท และการเล่น ละครครั้งนั้นทั้งที่เป็นฉบับตัวเขียน และฉบับตีพิมพ์ สำหรับนำมาศึกษา แต่แล้วความตื่นเต้น และความซึ้งที่เกิดขึ้นจากการค้นพบหลักฐานสำคัญชิ้นแรก ก็เร็ว และจงใจให้พยายามเสาะหาข้อมูลที่เกี่ยวข้องกันต่อไปอีก จนในที่สุด จากความตั้งใจเดิมซึ่งคิดว่าจะศึกษาตัวบท และการเล่นละคร เรื่อง นิทราชาคริต เพียงเรื่องเดียว ได้ขยายผลกระทั่งกลายเป็นการศึกษา “บทละครพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว” ทุก ๆ เรื่อง ที่รวบรวมตัวบทได้

ปัญหาใหญ่ที่ตามมา คือ เคยมีนักวิชาการเชิญบทละครพระราชนิพนธ์มาศึกษาไว้ก่อน แล้วมากมายบางท่านนำความถนัดทางภาษามาใช้ในการวิเคราะห์ บางท่านก็วิจัยโดยอาศัย ความชัดเจนทางวรรณกรรม ฉะนั้น หากจะมีการเชิญบทละครพระราชนิพนธ์มาศึกษาอีกครั้งหนึ่ง แล้ว ก็จำเป็นจะต้องเลือกใช้วิธีวิทยาที่แตกต่างไปจากเดิม เพื่อหลีกเลี่ยงความซ้ำซ้อนกับผลงาน ก่อนหน้าเหล่านั้น และเมื่อพิจารณาตัวเองแล้ว เห็นว่าความสันทัดทางนาฏศิลป์ที่มีอยู่เป็นทุน เดิม น่าจะเป็นประโยชน์ต่อการเชิญบทละครพระราชนิพนธ์มาทดลองศึกษาด้วย “นาฏยกระบวน ทศน์” เพื่อให้เหมาะสมกับลักษณะประเภทของบทพระราชนิพนธ์ ซึ่งเป็น “นาฏยวรรณกรรม” ด้วย

บทละครพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ ๕ : นาฏยกระบวนทศน์

บทละครพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เท่าที่ปรากฏตัวบท อยู่ในปัจจุบันมี ๗ เรื่อง หลายเรื่องตีพิมพ์ครั้งแรกในรัชสมัย และระบุนวนเวลาที่ทรงพระราชนิพนธ์ และ/หรือ การเล่นละครครั้งแรก ไว้ชัดเจน พระราชนิพนธ์บางเรื่องแม้จะพิมพ์ครั้งที่ ๑ เมื่อล่วงรัช

¹ ประพนธ์ อัครวิรุฬหาร. “วรรณคดีและการแสดงนิทราชาคริต. ใน จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เฉลิมฉลอง ๕๕๐ ปี พระบรมราชสมภพพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. (กรุงเทพมหานคร: อัดสำเนา), หน้า ๑๓๓ - ๑๓๔.

กาลแล้ว แต่ก็มี “คำนำ” และ/หรือ “คำอธิบาย” แสดงข้อมูลเกี่ยวกับพระราชประสงค์ และปีที่ทรงพระราชนิพนธ์กำกับไว้ด้วยเสมอ มีเพียง ๑ เรื่องเท่านั้น ที่พบเฉพาะเอกสารชั้นรองจากข้อมูลแหล่งเดียวซึ่งระบุว่าเป็นบทพระราชนิพนธ์

บทละครพระราชนิพนธ์มีหลากหลายรูปแบบ ทั้งที่เป็นกลอนบทละคร บทร้องลำ และบทเจรจา ฉะนั้นเพื่อให้สามารถเข้าถึงบทพระราชนิพนธ์ได้สะดวก และมีความชัดเจนในการศึกษา จึงเห็นสมควรเชิญบทละครทั้ง ๗ เรื่อง มาจัดแบ่งเป็น ๒ กลุ่ม โดยพิจารณาจากพระราชประสงค์ในการทรงพระราชนิพนธ์เป็นสำคัญ ดังนี้

๑. บทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นโดยมีพระราชประสงค์จะให้เหมาะแก่การเล่นละคร
๒. บทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นโดยมีพระราชประสงค์จะให้ผู้อ่านบทละคร และ/หรือ ผู้ดูละคร บังเกิดความรู้อีกชั้น

๑. บทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นโดยมีพระราชประสงค์จะให้เหมาะแก่การเล่นละคร

บทละครพระราชนิพนธ์กลุ่มนี้ มีจำนวน ๓ เรื่อง แบ่งได้เป็น ๒ ประเภท คือ

๑.๑ พระราชนิพนธ์บทละครที่ทรงปรับจากบทละครพระราชนิพนธ์ในรัชกาลก่อน ๆ มี ๑ เรื่อง ได้แก่ **บทละครจักรพรรดิ** ซึ่งจะทรงพระราชนิพนธ์ตั้งแต่เมื่อใดไม่ปรากฏหลักฐาน เมื่อหอพระสมุดวชิรญาณเชิญมาตีพิมพ์รวมอยู่ในหนังสือ **บทละครชุดเบ็ดเตล็ด ในเรื่องรามเกียรติ์ พระราชนิพนธ์ ในรัชกาลที่ ๑ ที่ ๒ ที่ ๔ ที่ ๕ และพระราชนิพนธ์กรมพระราชวังบวรมหาดัศดุพลเสพ** ได้อธิบายความโดยสังเขปว่า “บทละครเรื่องจักรพรรดินี้ มีพระราชนิพนธ์แทบทุกรัชกาล ทรงแก้ไขเพิ่มเติมต่อ ๆ กันมา...”²

ในส่วนของบทพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวนั้น มีคำอธิบายว่า “ทรงแก้บทเทวดานางฟ้าท่อนท้าย และแก้บทพระอรชุนเมขลาใหม่ พระอรชุนมาที่ประชุมเทวดาอย่างเดิม บทรามสูตรคงใช้อย่างที่รัชกาลที่ ๒ ทรงแก้”³ และมีข้อความกำกับไว้ก่อนจะเริ่มบทพระราชนิพนธ์ว่า “จักรพรรดิ พระราชนิพนธ์รัชกาลที่ ๕ ทรงแก้ไขบทรัชกาลที่ ๔ ข้างต้นสองบทฉบับขาด เข้าใจว่าเหมือนรัชกาลที่ ๔”⁴

ความที่ว่า “ข้างต้นสองบทฉบับขาด” นั้น หมายถึง บทร้องเพลงพระทอง และบ่้าหลุด ซึ่งเป็น ๒ บทแรก ในชุดจักรพรรดิเทวดานางฟ้า ที่เรียกกันว่า “ระบำสี่บท” ดังนั้น พระราชนิพนธ์จึงเริ่ม

² สมมตอมรพันธุ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ. “บทละครจักรพรรดิ,” ใน **บทละครชุดเบ็ดเตล็ด ในเรื่องรามเกียรติ์ พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ ๑ ที่ ๒ ที่ ๔ ที่ ๕ และพระราชนิพนธ์กรมพระราชวังบวรมหาดัศดุพลเสพ**. (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๔๖๖), ไม่มีเลขหน้า.

³ เพิ่งอ้าง, ไม่มีเลขหน้า.

⁴ เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๖.

ต้นด้วยบทร้องเพลงสระบุโหรง ตามด้วยปะหลิม อันเป็น ๒ บทหลัง ของชุดเพลงดังกล่าว ซึ่งในกรณีนี้ มีข้อควรทบทวนว่า ต้นฉบับพระราชนิพนธ์ขาดหายไปจริง หรือเป็นพระราชประสงค์ที่จะทรงทอนบทจ้ะบ๊ะอันเป็นนาฏการแรก ลงกึ่งหนึ่ง เพื่อความกระชับสำหรับการเล่นละคร เช่นเดียวกับที่ทรงทอนบทตั้งพระประชนอันเป็นนาฏการที่ ๒ จาก ๘ คำกลอน เหลือ ๔ คำกลอน และนาฏการที่ ๓ บทตั้งนางมณีเมขลา ๑๔ คำกลอน เหลือ ๑๐ คำกลอน ซึ่งเป็นลักษณะ และวิธีเดียวกันกับที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเคย “ทรงตัดบทเทวดานางฟ้าให้สั้นเข้า”⁵ กว่าจำนวนที่พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยทรงพระราชนิพนธ์ไว้เดิม นั่นเอง

เมื่อพิจารณา บทละครจ้ะบ๊ะ ต่อไปอีก ก็จะพบว่านอกจากจะทรงทอนบทพระราชนิพนธ์รัชกาลก่อนดังกล่าวแล้ว ยังทรงเขียนบทที่ว่า “เที่ยวดูฝูงเทพนิกร หั่งนางอัปสรศรีใส พร้อมกันสุขเกษมเปรมใจ กับฝูงเทพไทในชั้นฟ้า”⁶ พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย มาทรงปรับ และแทรกไว้ท้ายบทตั้งพระประชนด้วย ส่งผลให้ตัวละครซึ่งจ้ะบ๊ะเทวดานางฟ้าจบไปแล้วตั้งแต่ก่อนตั้งพระประชนนั้น กลับออกมาจ้ะบ๊ะ (โดยไม่มีบทร้อง) อีกครั้ง นับเป็นการเชื่อมโยงเวลา และสถานที่ ให้มีความต่อเนื่องเป็นนาฏการเดียวกันได้อย่างเหมาะสมและงดงาม

สำหรับบทตั้งนางเมฆลานั้น นอกจากจะทรงตัดบทท้าวความเดิมออกแล้ว ยังทรงเปลี่ยนคำ และความจากบทพระราชนิพนธ์ของเดิมอีกด้วย สันนิษฐานได้ว่าน่าจะเป็นพระราชประสงค์ให้สะดวกแก่การที่ตัวละครซึ่งเล่นเป็นนางมณีเมขลาจะรำใช้บท และเพื่อมิให้เกิดความสับสนในเรื่องสีล้นของเครื่องแต่งกาย ตัวละคร ดังจะเปรียบเทียบบทพระราชนิพนธ์ทั้ง ๒ จำนวน ต่อไปนี้

พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว⁷

มาจะกล่าวบทไป	ถึงโฉมศรีมณีเมขลา
อยู่ในทิพสถานวิมานฟ้า	เปนนักงานรักษาชลาโดย
นางทรงแก้วมณีไว้ที่ลับ	เปนครื่องประดับดิศริส
เมื่อเมฆออกก็วามอร่ามไป	ให้ทวาดใจผู้เห็นเป็นอัศจรรย์
เปนนวิขลุटाสายฟ้าแลบ	ปลานแปลบ নয়เนตรเป็นเหตุหวั่น
อันศรียาภรณ์ของนางนั้น	ล้วนนิลวรรณประดับนิลจินดา

พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว⁸

มาจะกล่าวบทไป	ถึงนางมณีเมขลา
อยู่ในสถานวิมานฟ้า	พนักงานรักษาชลาโดย
มีเครื่องประดับดวงมณี	รัศมีโอกาสผ่องใส
เปนอนภรณ์ซ่อนไว้ภายใน	เผยออกยามใดก็แพรวพราว

⁵ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๒.

⁶ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. “จ้ะบ๊ะพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ ๕,” ใน *บทละครชุดเบ็ดเตล็ด ในเรื่องรามเกียรติ์ พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ ๑ ที่ ๒ ที่ ๔ ที่ ๕ และพระราชนิพนธ์กรมพระราชวังบวรมหาดัศดิพลเสพ*. (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๔๖๖), หน้า ๒๗.

⁷ จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. “บทในระบ้,” ใน *บทเบิกโรงละครหลวง พระบรมราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ ๔*. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๓), หน้า ๑๔ - ๑๕.

⁸ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๖.

พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว⁷
มาจะกล่าวบทไป ถึงโสมศรีมณีเมขลา
อยู่ในทิพสถานวิมานฟ้า เปนนักงานรักษาชลาโดย
นางทรงแก้วมณีไว้ที่ลับ เปนเครื่องประดับตีสริไส
เมื่อเผยออกก็ความอร่ามไป ให้หว่าดใจผู้เห็นเป็นอัศจรรย์
เป็นวิษชุดาสายฟ้าแลบ ปลาบแปลบน้อยเนตรเป็นเหตุหวั่น
อันศรียาภรณ์ของนางนั้น ล้วนนิลวรรณประดับนิลจินดา
เมื่อถึงกาลพระพายย้ายประตู่ มีเมฆหมอกเลื่อนกลุ่มคลุ้มเวหา
คราวเล่นที่เล่นของเทวดา เทพบุตรนางฟ้ามาพ้อนรำ
นางเคยไปในที่ประชุมนั้น ทรงเครื่องดีมีพรรณเขียวขำ
ถึงแล้วเล่นกับพวกจระบับ แล้วทำสายฟ้าแลบแปลบปลาบไป
ครั้นถึงคราวระดูเล่นเห็นปานนั้น นางแต่งองค์ทรงพรรณผ่องใส
ล้วนเขียวคลุ้มหมุ่มมณีรัตนไว้ ภายในระโหภาศประหลาดครัน
ครั้นแต่งองค์ทรงเครื่องสรรพเสร็จ จึงระเห็จจากสถานพิมานสวรรค์
รับเหาะเหินมาลัยไปด้วยพลัน ยังที่เล่นเทวัญมีทันนาน
ฯ ๑๔ คำ ฯ เชิดฉิ่ง

พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว⁸
มาจะกล่าวบทไป ถึงนางมณีเมขลา
อยู่ในสถานวิมานฟ้า พนักงานรักษาชลาโดย
มีเครื่องประดับดวงมณี รัตมีโอภาสผ่องใส
เป็นอาภรณ์ซ่อนไว้ภายใน เผยออกยามใดก็แพรวพราย
จับพื้นนภาเป็นฟ้าแลบ ปลาบแปลบด้วยดวงมณีฉาย
ภูษาอาภรณ์พรรณราย เขียวขจีจับกายอำไพ
เคยไปประชุมเทวัญ เปนนิจนิรันตรหาขาดไม่
ถึงวันกำหนดนัดไว้ ก็มีใจยินดีปรีดา
อ่าองค์ทรงทิพย์อลังการ กุมมณีชีขวาลย์มีค่า
ออกจากวิมานรัตนนา เหาะมาที่ประชุมเทวัญ
ฯ ๑๐ คำ ฯ เชิดฉิ่ง

กล่าวโดยสรุปได้ว่า พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงปรับแก้ บทละครจับ
ระบำขึ้นใหม่ โดยมีพระราชประสงค์จะให้กระชับ สะดวกต่อการนำไปเล่นละคร และสื่อความแก่
ผู้ดูให้ชัดเจน

๑.๒ พระราชนิพนธ์บทละครที่ทรงปรุงขึ้นใหม่จากพระราชนิพนธ์ในพระองค์เอง ซึ่งทรงไว้
เดิม มี ๒ เรื่อง ได้แก่ บทร้องละคร เรื่องนิราชาคริช และ บทละครเรื่องเงาะป่า

เมื่อคราวที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชนิพนธ์ ลิลิตนิราชาคร
ิช เพื่อพิมพ์พระราชทานเป็นของขวัญแด่พระบรมวงศานุวงศ์ ในการสโมสรสำราญวันขึ้นปีใหม่
พ.ศ. ๒๔๒๒ นั้น ทรงพระกรุณาแนะให้ “เจ้านายแลข้าราชการ ซึ่งรวมกันเรียกว่า สมาคมนักกล
หหลวง”⁹ นำพระราชนิพนธ์ลิลิต มาเล่นเป็นละครพูด โดยทรงคัดเลือกผู้เล่นละครด้วยพระองค์เอง
และเสด็จลงทอดพระเนตรการซ้อมเป็นระยะ ดังข้อความใน จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน

⁷ จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. “บทในระบำ,” ใน บทเบิกโรงละครหลวง พระบรมราช
นิพนธ์ในรัชกาลที่ ๔. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๓), หน้า ๑๔ - ๑๕.

⁸ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๖.

⁹ ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. ระเบียบตำนานละคร. (พระนคร: โรงพิมพ์
โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๔๖๕), หน้า ๒.

ว่า “๙ เมษายน ๒๔๒๒... เสด็จลงไปซ้อมละครปีใหม่ ที่โรงช้างพิมานรรรุธาด้ว้นตง เวลา ๔ ทุ่ม กลับขึ้น ๒ ยาม”¹⁰ เป็นตัวอย่าง

ผลจากการเสด็จพระดำเนินลงทอดพระเนตรการซ้อมละครดังกล่าว ทำให้ “ทรงพระราชดำริเห็นว่าเรื่องบางแห่งเล่นละครควรจะมีบทร้องเข้าปี่พาทย์ด้วยจึงจะดี จึงทรงพระราชนิพนธ์บทร้องเรื่องนิทราชาคริขเพิ่มเติมขึ้นสำหรับให้เล่นละครในครั้งนั้น เปนกลอนแปดบ้าง คัดโคลงกลิตพระราชนิพนธ์มาใช้เป็นบทร้อง”¹¹

สำหรับร้องแทรกสลับการพูดของตัวละครบ้าง

เหตุที่บทความนี้เลือกใช้คำว่า “การพูดของตัวละคร” แทนคำว่า “บทพูดของตัวละคร” เพราะการเล่นละครพูดในระยะนั้น “ตัวละครเปนแต่ศึกษารู้เรื่องแล้วเล่นเจรจาตามประติษฐของตนเอง”¹² เนื่องจากว่า “กระบวนเล่นไม่มีบท ตัวละครเจรจาตามใจไปตามเรื่องที่เล่น ต่อมีการขับร้องในเรื่องละคร จึงเอาบทกลอนของเก่าที่แต่งไว้ ถาแต่งขึ้นใหม่ เปนคำขับลำ แต่เล่นโรงเวทีมีจาก แลแต่งตัวตามอย่างบุคคลในเรื่องละคร มาแต่แรก”¹³ ซึ่งเป็นวิธีการเล่นละครแบบที่เรียกว่า “ละครพูดขึ้นเดิม”

การเล่นละคร เรื่อง นิทราชาคริข ในพระบรมราชูปถัมภ์ครั้งนั้น มีประเด็นที่แสดงให้เห็นถึงพระปรีชาด้านนาฏยศิลป์ ในพระราชสถานะผู้อำนวยการแสดง ๒ ประการ ดังต่อไปนี้

ประการแรก บทร้องละคร เรื่องนิทราชาคริข จำนวนทั้งสิ้น ๓๐ บท เป็นบทซึ่งทรงดัดมาจากกลิต ๓ บท ทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นใหม่เป็นคำกลอน ๒๔ บท และกาพย์สุรางคนางค์ ๓ บท ส่วนใหญ่เป็นบทร้องเดี่ยว มีบทร้องคู่ ๑ บท บทร้องหมู่ ๑ บท และบทสำหรับตัวละครเอกร้องเนื้อ โดยมีตัวละครประกอบร้องรับ อีก ๑ บท

ประการที่ ๒ ผู้เล่นเป็นตัวละครซึ่งมีบทร้องลำครั้งนั้น มีทั้งข้าราชการผู้มีบรรดาศักดิ์ และ “เจ้านายพี่น้องทรงเล่น”¹⁴ ซึ่งในจำนวนนั้น มีเจ้านายที่ทรงรับบทเป็นตัวละครสำคัญ มากกว่า ๑ บทบาท ถึง ๓ พระองค์ ได้แก่ พระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นอดิศรอุดมเดช (พระเจ้าบรมวงศ์

¹⁰ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. *จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ปีเถาะ จุลศักราช ๑๒๔๑*. (พระนคร: แสงทองการพิมพ์), หน้า ๒๙.

¹¹ ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. “ตำนานการเล่นละครเรื่องนิทราชาคริข,” ใน *กลิต นิทราชาคริข*. (พระนคร: โรงพิมพ์ไท, ๒๔๖๕), หน้า ๒๓๑ - ๒๓๒.

¹² อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๙. หน้า ๑๐.

¹³ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๙.

¹⁴ ศรีสวรินทิรา, สมเด็จพระ บรมราชเทวี พระพันวัสสาอัยยิกาเจ้า. “คำนำ,” ใน *กลิต นิทราชาคริข*. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๕), หน้า ๑.

เธอ กรมหลวงอดิศรอุดมเดช)ทรงเล่นเป็นพระนางโชปีเด และนางบำเรอชื่อดาวพระศุภรี พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าดิศวรกุมาร (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเดชาดิศร) ทรงเล่นเป็นนางจอบแก้วมารดาของอาบุญหะชัน และนางบำเรอชื่อชื่นจิตร สุดท้ายคือ พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้า กรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์) ทรงเล่นเป็นนางนอชาตอนัฏฐัตถกรยาของอาบุญหะชัน และนางบำเรอชื่อพวงไข่มุก

เมื่อนำ ๒ ประเด็น ข้างต้น มาพิจารณาควบคู่กับ **หนังสือถือเฝ้า** บันทึกการดำเนินงานละคร ครั้งนั้น โดย “ภาณุรังษี” (สมเด็จพระปิตุลาภบรมราชพงศาพิมุข เจ้าฟ้า กรมพระยาภาณุพันธุวงศ์วรเดช) แล้ว ก็จะเห็นลำดับการจัดเล่นละครได้ชัดว่า เริ่มต้นที่มีพระราชประสงค์จะให้เล่นเป็นละครพูด จากนั้นจึงทรงคัดเลือกผู้เล่นละคร ต่อเมื่อได้ทอดพระเนตรการซ้อมแล้วระยะหนึ่ง และมีพระราชวินิจฉัยว่าสมควรให้ตัวละครร้องลำแทรกด้วย จึงมีพระราชดำริที่จะทรงพระราชนิพนธ์บทร้องลำสำหรับตัวละครใด ตอนไหนบ้าง¹⁵ ซึ่งเชื่อได้ว่าในขั้นตอนต่อไป คือระหว่างที่ทรงพระราชนิพนธ์บทร้องลำ และกรอกเพลงนั้น ย่อมจะมีพระราชอนุสรณ์คำนึงถึงความสามารถในการร้องของผู้เล่นละครด้วยอย่างแน่นอน ดังปรากฏว่านอกจากอาบุญหะชันตัวเอกของเรื่องจะมีบทพระราชนิพนธ์ร้องหลายเพลงแล้ว เจ้านาย ๓ พระองค์ ที่ต้องรับบทเป็นทั้งนางบำเรอ และนางสำคัญ ดังออกพระนามมาข้างต้น ต่างก็ได้รับพระราชทานบทที่ต้องทรงขับร้องจำนวนไม่น้อยเช่นกัน และอาจจะกล่าวได้ว่าในบรรดาเจ้านาย ๓ พระองค์ ซึ่งรับบทเป็นตัวนาง ๒ สถานภาพ ด้วยกันนั้น พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ เป็นองค์ที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงกำหนดให้มีบทบาทกว่าพระองค์อื่น ๆ และทรงเปิดโอกาสให้แสดงความสามารถเฉพาะองค์มากที่สุด

ทั้งนี้เพราะบทร้องของนางบำเรออื่น ทั้ง ๖ ลำ ที่ทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นใหม่ และทรงแจกบทให้แต่ละนางร้อง นางละ ๑ บท นั้น ล้วนเป็นทำนองลำที่คุ้นหู ได้แก่ ลำแขกมอญ จีนแสด เขียดจิ้งข้างประสานงา อีสร์ลำอ่างค์ และเทพบรรทม แต่สำหรับบทร้องของนางพวงไข่มุกนั้น ทรงตัดโคลงจากกลิต ๒ บท มาเป็นบทร้องตอนขับลำบำเรออาบุญหะชัน และทรงตัดโคลงอีก ๓ บท มาเป็นบทร้องตอนวางยาอาบุญหะชัน ที่สำคัญคือมิได้ทรงกรอกทำนองลำสำหรับขับร้องกำกับไว้ด้วย ฉะนั้น พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ ซึ่งเป็นที่ทราบโดยทั่วไปว่ากอปรด้วยพระปรีชาทางคีตศิลป์ ดุริยางคศิลป์ และนาฏยศิลป์ จึงทรงมีอิสระในการคัดสรรเพลงลำตามที่ทรงถนัด พอพระทัย และมีพระวินิจฉัยว่าท่วงทำนองไพเราะเหมาะกับพระราชนิพนธ์บทต่อไปนี้

¹⁵ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, “กลอนนี้จะแต่งให้ตัวละครร้อง”, ใน *ระเบียบการแสดงละครต่าง ๆ*, ห้องเอกสารโบราณ หอสมุดแห่งชาติ, เลขที่ ๑ ตู้ ๑๑๕ ชั้น ๔/๓ มัดที่ ๒๑๗.

บารมีพระมากพัน	รำพัน
พระพิทักษ์ยุติธรรม	ถ่องแท้
บริสุทธิดุจดวงตะวัน	ส่องโลก ใสแฉ
ทวยราษฎร์รักบาทแม่	ยิ่งด้วยบิตุรงค์ ฯ
ยืนยงจงรักเบื่อง	บาทมุล ท่านเฮย
ข้าบาทราชนิกุล	ใหญ่น้อย
พระสนมสนิทกุล	พิศวาส ท่านนา
ความเคียดเกียจคร้านก่อ	กึ่งนั้นฤามี ฯ
เจริญศรีชนมชีพยัง	ยืนนาน ยิ่งเทอญ
พระพลปฏิภาณ	จูงแม่
ดำรงศิริราชฐาน	สมบัติ
ทอนทุกข์สุขสวัสดิ์แคล้ว	คลาดพ้นพรัศม์ภัย ฯ ¹⁶

นอกจากที่กล่าวมาแล้ว พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ ยังมีโอกาสแสดงพระ
ปรีชาให้ปรากฏอีกวาระหนึ่ง ในฉากนาฏการที่ทรงรับบทเป็นนางนอชาตอนอวดัด คือ ได้ทรงขับ
ร้องลำต้นเพลงฉิ่ง คู่กับอาบุญหะชั้นหลังจากเสร็จสิ้นพิธีแต่งงานแล้ว และบทพระราชนิพนธ์ร้องลำ
ตอนนี้ ก็มีเนื้อความเป็นบทร้องสรรเสริญพระบารมี เช่นเดียวกันบทที่กล่าวมาแล้ว ดังนี้

อาบุญ	ชื่นเอ๋ยชื่นใจ	เพราะพี่ได้นิมน์องประคองขวัญ
นอชา	น้องดีใจเหมือนได้พี่ที่ร่วมครรภ	นับวันจะเกษมเปรมปรีดา
อาบุญ	พระผ่านเกล้าเจ้าประคุณการุณเลียง	ได้ชื่อเสียงยศศักดิ์หนักหนา
นอชา	แม่เหนือเกล้าเจ้าประคุณกรุณา	ผดุงผดายกย่องให้ฟ่องฟู
อาบุญ	พี่พระคุณอุ้นเกล้าทุกเข้าคำ	ประทานข้าสินทรัพย์นับอักขุ
นอชา	โอ้เย็นใจเข้าคำแม่คำชู	ทั้งเกื้อกูลสารพัดจัดประทาน
อาบุญ	ขอพระจงทรงพระชนม์พันเรือนร้อย	สัตรุน้อยใหญ่พินาศอย่าอาจหาญ
นอชา	ขอพระแม่แผ่พระยศกำหนดนาน	ประสงค์ประการใดให้นึกได้เอย ฯ ¹⁷

¹⁶ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. "พระราชนิพนธ์บทร้องสรร เจริญนิทราชาคริข," ใน
ลิลิต นิทราชาคริข. (พระนคร: โรงพิมพ์ไท, ๒๔๖๕), หน้า ๒๔๔.
¹⁷ เพิ่งอ้าง. หน้า ๒๔๖ - ๒๔๗.

บทนางนอชาตอนอัวัดกราบทูลพระนางโชนิเดว่าอาบุญะขันตาย นับได้ว่าเป็นอีกบทร้องหนึ่งที่ทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นใหม่ เพื่อให้พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ ได้แสดงพระปรีชาสามารถ และความเชี่ยวชาญในทางคีตศิลป์ เพราะนอกจากจะทรงกำหนดให้ขับร้องลำมอญร้องให้ เช่นเดียวกับบทร้องของอาบุญะขันในตอนต้นเรื่อง ซึ่งเป็นเพลงที่มีการร้องเอื้อนมาก และขับร้องให้ไพเราะได้ยากแล้ว บทร้องบทนี้ยังทรงพระราชนิพนธ์บาทแรกด้วย “วรกรับ” อีกด้วย ฉะนั้น นอกจากผู้ขับร้องจะต้องรู้จักทางร้องเป็นอย่างดี ยังจำเป็นต้องรู้ทางบรรเลงอีกด้วย จึงจะสามารถร้อง “เข้าเพลง” ได้ถูกต้อง

การที่องค์ผู้ทรงพระราชนิพนธ์บทร้องลำ คัดสรรตัวผู้เล่นละคร ทรงกะการ และเปิดโอกาสให้เจ้านายผู้ทรงรับเป็นตัวละครได้แสดงฝีมือซึ่งมีอยู่บริบูรณ์ให้ปรากฏเช่นนี้ จึงเป็นอีกตัวอย่างหนึ่งซึ่งแสดงถึงพระอัจฉริยภาพด้านนาฏศิลป์ ทั้งในพระราชสถานะผู้อำนวยการสร้าง ผู้คัดเลือกตัวละคร และผู้เขียนบท

องค์พยานที่ยืนยันถึงความสำเร็จของบทร้องลำพระราชนิพนธ์ และการจัดเล่นละครครั้งนั้น เป็นอย่างดี ได้แก่ ความประทับพระราชหฤทัยจากที่เคยทอดพระเนตรการเล่นละคร และทรงสดับ บทร้อง ละคร เรื่องนิทราชาคริต ที่ว่า “รู้สึกเพราะจับใจ แลสนุกอย่างเยี่ยมยอด”¹⁸ ซึ่งสมเด็จพระศรีสวรินทิรา บรมราชเทวี พระพันวัสสาอัยยิกาเจ้า ทรงพระราชนิพนธ์เมื่อ พ.ศ. ๒๔๕๖ หลังจากเวลาผ่านมานานกว่า ๔๐ ปี

สำหรับพระราชนิพนธ์ บทละครเรื่องเงาะป่า นั้น ได้มีผู้เชี่ยวชาญมาศึกษาแล้วอย่างต่อเนื่อง ซึ่งเท่าที่พบมักอาศัยฉบับที่ตีพิมพ์แล้วมาเป็นข้อมูล แต่ในการศึกษาครั้งนี้ จะเชิญ “ฉบับลายพระหัตถ์ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้านิมิตร์มณฑล กรมขุนอุทองเขตขัตติยนารี”¹⁹ มาเป็นฉบับหลัก และฉบับสอบชำระใหม่ ที่พิมพ์เผยแพร่ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๔๐ เป็นฉบับรอง สำหรับใช้พิจารณาเทียบเคียง

ผู้ที่ได้อ่านพระราชนิพนธ์ “คำนำ” จำนวนหนึ่ง มีความเข้าใจตรงกันว่าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ ด้วยมีพระราชประสงค์จะให้ เป็นบทร้องส่ง มิใช่บทเล่นละคร ประกอบกับการที่ฉบับพิมพ์ครั้งแรก เมื่อ พ.ศ. ๒๔๔๙ โดย โรงพิมพ์บำรุงนุกูลกิจ ซึ่งจำหน่ายปกหนังสือว่า เรื่องเงาะป่า²⁰ ก็มีเฉพาะแต่เพียงบทร้อง จึงเป็นการเสริมย้ำความเชื่อดังกล่าว

¹⁸ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๑๔. หน้า ๑ - ๒.

¹⁹ ฉบับลายพระหัตถ์สมเด็จพระเจ้าฟ้า นิมิตร์มณฑล กรมขุนอุทองเขตขัตติยนารี. ใน *บทละคร เรื่องเงาะป่า*. (ม.ป.ท., ๒๕๔๐).

²⁰ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. *เรื่องเงาะป่า*. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกูลกิจ, รัตนโกสินทร์ศก ๑๒๕).

ให้นักแน่นขึ้นอีก กับทั้งเมื่ออ่านฉบับซึ่งตีพิมพ์ครั้งที่ ๒ เมื่อล่วงรัชกาลแล้ว โดย โรงพิมพ์ไทย ก็ยิ่งทำให้ปักใจเชื่อมั่นขึ้นไปอีกว่า ต่อเมื่อทรงปรียอให้เหมาะสำหรับเล่นละครแล้ว จึงเรียกว่า **บทละคร เรื่อง เงาะป่า**²¹ ดังปรากฏอยู่บนหน้าปกหนังสือฉบับพิมพ์ครั้งที่ ๒ นั้น และเป็นเล่มที่มักใช้เป็นต้นฉบับในการพิมพ์ครั้งต่อ ๆ มา จนถึงปัจจุบัน

แต่เมื่อได้พิจารณาต้นฉบับลายพระหัตถ์สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้า กรมขุนอิศเรศรังษี ซึ่ง “เขียนด้วยหมึกดำมีรอยขีดฆ่าเขียนด้วยดินสอหลายตอน”²² แล้ว ทำให้เกิดข้อสันนิษฐานใหม่ขึ้นว่า ความในพระราชนิพนธ์ “คำนำ” ดังกล่าว น่าจะมีความหมายว่า ในชั้นแรกเมื่อเริ่มทรงพระราชนิพนธ์นั้น ตั้งพระราชนิพนธ์ให้เป็นบทร้องส่งจริง แต่ครั้นทรงพระราชนิพนธ์ต้นเรื่องไปแล้ว ก็เปลี่ยนพระราชนิพนธ์ และลีลาการพระราชนิพนธ์ใหม่ให้มีลักษณะเป็นบทละคร ดังปรากฏความในบาทที่ ๒ ของโคลงพระราชนิพนธ์ท้ายเรื่องว่า “เรื่อง หลากเล่นละคร ก็ได้”²³ ข้อสันนิษฐานดังกล่าวนี้ มีที่มาจากข้อสังเกต ๕ ประการ คือ

ประการที่ ๑ ทรงขึ้นต้นบทพระราชนิพนธ์ด้วยกลอนแปดจำนวน ๑๔ คำกลอน เป็น “คำเริ่ม” เพื่อเกริ่นการณ์ จากนั้น จึงเข้าสู่เรื่องด้วยบทร้องแนะนำตัวคนึงในเพลงซ้ำปี ว่า “มาจะกล่าวบทไป”²⁴ ซึ่งเรียกตามนาฏยศัพท์ว่า “ตั้งคนึง” ต่อมาเป็นบทดำเนินเรื่อง ทรงพระราชนิพนธ์ว่า “วันหนึ่ง ให้คิดรำพึงถึงสหาย”²⁵ อันมีเนื้อความใกล้เคียงกับต้นเรื่อง **ไกรทอง** พระราชนิพนธ์ ในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย ที่กรอกเพลงร้องเพลงเดียวกัน คือ เพลงปิ่นตลึง และมีบทร้องใกล้เคียงกันว่า “วันหนึ่ง ให้คิดคำนึงถึงบ้าน”²⁶ และเมื่อถึงจากนาฏการที่ไม่ได้ปรากฏตัว ได้ทรงพระราชนิพนธ์คำขึ้นต้นบทว่า “เมื่อนั้น” เป็นครั้งแรก จากนั้น ก็ทรงใช้คำว่า “เมื่อนั้น” และ “บัดนั้น” เป็นคำบ่งสถานะของตัวละครในเรื่องตามขนบการแต่งกลอนบทละครต่อเนื่องไปจนจบพระราชนิพนธ์

²¹ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, **บทละคร เรื่อง เงาะป่า**, (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๕๖)

²² คณะผู้สอบชำระ, “เรื่องควรรู้ และการสอบชำระพระราชนิพนธ์บทละคร “เงาะป่า”, ใน **บทละคร เรื่อง เงาะป่า** (ม.ป.ท., ๒๕๔๐), หน้า ๑๖.

²³ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๒๐, หน้า ๔๔๒.

²⁴ เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๓๖.

²⁵ เพิ่งอ้าง.

²⁶ พุทธเลิศหล้านภาลัย, พระบาทสมเด็จพระ, “ไกรทอง,” ใน **บทละครนอกพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ ๒**, กรุงเทพมหานคร: ทวีการพิมพ์, ๒๕๒๕), หน้า ๓๗๕.

ประการที่ ๒ ทรงระบุว่าจะต้องมีการ “เจรจา” แทรก เมื่อจบบทร้องตอนใดบ้าง ไว้ตั้งแต่แรกทรงพระราชนิพนธ์ ซึ่งหากมีพระราชประสงค์ให้เป็นบทร้องแต่เพียงโสดเดียวแล้ว ก็ไม่มีความจำเป็นใด ๆ ที่จะต้องทรงกำหนดให้มีการเจรจาแทรกบทร้องเลย

ดังเช่น ท้ายจากนาฏการที่คนนั่ง และไม้ไผ่แบ่งอาหารกันกินนั้น มีลายพระหัตถ์ทรงด้วยหมึกว่า “แล้วบันกันกินเล่นเปนฤตยัค สรวลสนุกเฮฮาประสาใจ ฯ ๖ คำ เเจรจา ฯ”^{๒๗} และมีลายพระหัตถ์ทรงด้วยดินสอ ชีตคำว่า “เจรจา” ออก รวมทั้งมีคำว่า “เส้นเหล้า เเจรจา”^{๒๘} ต่อท้าย ก่อนจะเริ่มจากนาฏการใหม่คือตั้งชมพลา เป็นต้น ตัวอย่างนี้แสดงให้เห็นว่า ทรงกำหนดให้มีเจรจาแทรกไว้แต่แรกทรงพระราชนิพนธ์แล้ว ต่อภายหลังเมื่อทรงพระราชนิพนธ์บทร้องเพลงเส้นเหล้า และแขกไพร่ขึ้น สำหรับแทรกเข้าไประหว่างจากนาฏการทั้งสอง สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้า กรมขุนอนุรักษ์เชตชาติยนาวิ จึงทรงขีดฆ่า และแก้ไขไว้ในฉบับลายพระหัตถ์ตามที่ปรากฏบทร้องในฉบับพิมพ์ พ.ศ. ๒๔๕๖ นั้น

ประการที่ ๓ ทรงพระราชนิพนธ์บทร้องเกี่ยวพาราสี ระหว่างตาวางของกับนางถึงเงาะ ให้มีลีลาเป็นบทโต้ตอบ และพระราชทานพระราชดำริให้ขุนเสนาะดุริยางค์ (แช่ม สุนทรวาทิน) จัดเพลงร้องสลับกันให้ฟังได้นัดว่าเป็นบทร้องของผู้ใด ในการนั้น ขุนเสนาะดุริยางค์ได้กรอกเพลงโลมนอกกับบทของตาวางของ และรายสำหรับบทของนางถึงเงาะ บทร้องที่กล่าวถึงนี้ มีว่า

โลมนอก	ปากจัด เฝ้าสับจับมัดไปถึงไหน
ราย	อะไรตกนี้หน่ออ้อลูกไม้ เห็นจะเปนพระไพร่ท่านแกล้งเข้า
โลมนอก	เจ้าประมาณน้ำหน้าว่านางไม้ ไม่เชื่อพี่นี่อะไรเหตุเกิดเข้า สู้แสวงปากลูกไม้มาให้เรา
ราย	เอะเอาจลงมาอีกหรือไร
โลมนอก	จงเก็บไว้เปนพยานการสำคัญ ได้เทวัญเปนลักขมีที่ไหน ซึ่งว่าพันหักจะเสียไป
ราย	มาอีกหลายใบเจียวคราวนี้ ลองชิมลิ้มดูหวานแะ
โลมนอก	ไซ้จะแคะค่อนว่ามารศรี กลับหน้าตาจิ้มลิ้มจุ่มจิ้มดี เมื่อก่อนมีเหยินงอกออกเสียงงาม น้อยหรือน้องต้องตัวเฝ้าสะดุ้ง

^{๒๗} อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๒๐. หน้า ๒๔๖.

^{๒๘} เพิ่งอ้าง.

ร้าย
เอะยุงมาปึงปึงหนึ่งสองสาม นี่เทวดาเห็นว่าเราตะกราม เลยหยาบ
หยามแกล้งปามารำไป...²⁹

ประการที่ ๔ บทร้องอวยพรปาวสาวในงานวิวาห์สเนากับนางลำหับนั้น มีลายพระหัตถ์
ระบุชื่อตัวละครกำกับไว้ว่าบทใดเป็นบทร้องเดี่ยวของตัวละครใด บทใดเป็นบทร้องคู่ของตัวละคร
คู่ใด และบทใดเป็นบทร้องหมู่ของตัวละครทั้งฉาก ซึ่งจะเห็นได้ว่าเป็นวิธีการที่ทรงใช้กำกับการขับ
ร้องละครไว้แต่แรกแล้ว ดังตัวอย่างต่อไปนี้

(เจาะชอ)	ทองย่อน	ลูกรัก จงดูเยี่ยงพยัคฆโครงใหญ่ ถึงร้ายกาจอาจนานูปานใด มิ ได้ทำร้ายแก่ลูกเมีย
(ตองฮีบ)		บุญเหลือ จงดูเยี่ยงแม่เสื่ออย่าอ่อนเอี้ย รักตัวผู้ดูลูกเฝ้ากกเลีย มี ศัตรูสู้เสียชีวิตรแทน
(มานะ ฮอยเจาะ)		สองเจ้า จงจำคำผู้เฒ่าให้มันแม่น ผัวอย่าดูเมียอย่าดื้อถือเคียดแค้น รักกันมันแม่นพยัคฆมา
(ทั้งหมด)		นำฟิงเนาะนำฟิงข้างวิงวอน ขออวยพรอยู่ด้วยกันให้บรรชา บอ แอ็ดบอแอ็ดไว้ให้หุยฮา จงแกล้งกล้าแคล่วคล่องทั้งสองคน ...
(ลำหับ)	เวสสุกรรม	ดวงบุปผามาลีไม่มีจิต ยังหันหาอาทิตย์ที่แสงฉัน เมื่อยามค้ำน้ำ ค้ำพร่างไพรวัน รับแสงจันทร์รอบอุ้นไม่ขุนมัว... ³⁰

ลักษณะเช่นเดียวกันนี้ปรากฏซ้ำอีกครั้ง เมื่อถึงบทชมดงเพลงเขนงของนางวังคอน และ
เพลงน้ำค้างของนางมือซังด้วย

ประการที่ ๕ ทรงกำกับวิธีการเล่นของบรรดาเงาะหนุ่มสาว แทรกไว้ในระหว่างการเดิน
รำว่า “ไปรอยดอกไม้ฟายมือหนึ่ง”³¹ และ “ไปรอยดอกไม้อีกฟายมือหนึ่ง”³² การทรงกำกับวิธีเล่น
ละครดังที่ปรากฏ ช่วยย้ำความเชื่อ สร้างความมั่นใจ และสนับสนุนข้อสันนิษฐานใหม่นี้ให้หนัก
แน่นขึ้น

²⁹ เพ็งฮ้าง, หน้า ๒๙๕ - ๒๙๗.
³⁰ เพ็งฮ้าง, หน้า ๓๓๕ - ๓๓๙.
³¹ เพ็งฮ้าง, หน้า ๓๔๒.
³² เพ็งฮ้าง, หน้า ๓๔๔.

นอกจากนั้น ประโยชน์ที่ได้รับจากการพิจารณาด้านฉบับลายพระหัตถ์อีกประการหนึ่ง ก็คือ ได้เห็นวิธีการที่ทรงตัด – ต่อ บทละครเรื่องนี้ชัดเจนยิ่งขึ้น เพราะหากศึกษาพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ จากฉบับพิมพ์ฉบับต่าง ๆ แล้ว จะแลเห็นเพียงว่าความตอนใดที่มีจำนวนคำกลอนมาก ก็ทรงปรับย่อให้สั้นลง เพื่อให้เหมาะแก่การเล่นละคร (ตามนัยที่เข้าใจกัน) และพระราชนิพนธ์ที่ทรงปรับย่อ นั้น จะพิมพ์อยู่ในเครื่องหมายขลิบทิต ต่อท้ายพระราชนิพนธ์สำนวนเดิม ดังตัวอย่างต่อไปนี้

อันที่วิวาหมงคล	ปลูกไผ่ได้ต้นตะเคียนป่า
โคนเต็บแปดอ้อมมหิมา	ร่มรูกษายาเป็นลานเตียน
ช่วยกันทูปราบราบริน	รอยทรายรายพื้นให้แลเลียน
แต่งไม้รอบขอบเขตแนบเนียน	ตัดทางอ้อมเวียนไม่วกวน
บ้างปลูกแคร่แม่พ้อแลบัวสาว	เกรียวกราวชนรับสับสน
ช่วยกันมากมายหลายสิบคน	บัดดลก็เสร็จดังจินดา ๙ ๖ คำ ๙
เมื่อนั้น	สองเงาะซึ่งเป็นหัวหน้า
ไปหาพ่อเล้าแกล้งแจ่งกิจจา	การนั้นเข้าจัดพร้อมพริก ๙ ๒ คำ ๙
(อันที่วิวาหมงคล	ปลูกไผ่ได้ต้นตะเคียนป่า)
(กระปือเมื่อกลมไผ่นานา	ทั้งสุราเมรัยชัยบาน)
(ส่งข่าวเล่าบอกทั่วถึง	เตรียมการอื้ออึงทั้งหมู่บ้าน)
(ครึ่งสำเร็จเสร็จสรรพมีทันนาน	ไปแจ้งการบิดาว่าพร้อมพริก) ³³

แต่เมื่อได้ศึกษาจากต้นฉบับลายพระหัตถ์แล้ว จึงได้แลเห็นว่าวิธีที่ทรงใช้ตัด – ต่อ สำนวนเดิมให้เป็นสำนวนใหม่ ซึ่งเหมาะแก่การนำไปเล่นละครนั้น มี ๒ วิธี ด้วยกัน คือ

วิธีการแรก มีลายพระหัตถ์คำว่า “ตัด” อยู่หน้าบทที่ไม่มีพระราชนิพนธ์ประสงค์จะให้ใช้ร้องละคร และเมื่อถึงบทซึ่งมีพระประสงค์ให้เป็นบทร้องต่อเนื่องกับบทก่อนหน้าบทที่ทรงตัดออก ก็จะมีลายพระหัตถ์คำว่า “จับ” อยู่หน้าบทนั้น ตัวอย่างต่อไปนี้ มาจากฉบับลายพระหัตถ์ซึ่งมีคำว่า “ตัด” และ “จับ” กำกับอยู่ แต่ในฉบับตีพิมพ์ฉบับอื่น ๆ ยังคงปรากฏบทร้องที่ทรงตัดออกแล้ว

³³ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. บทละคร เรื่อง เงาะป่า พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. (พระนคร: โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, ๒๕๑๒), หน้า ๕๑.

ชมโฉม พิศภักตรเพียงปวงเมื่อทรงกลด ลอหมดมิได้มีรอยฝีไผ เนตรคมชำ
ด่ำดั่งเซดสลักใจ แลวิไลปากหูดูติดตา... นึกกระหึ่มอ้อมใจพันทวี
เผ่ายิ้มแย้มยินดีอยู่มิวาย ฯ ๘ คำ ฯ

ตัด ^{ว่า} เมื่อนั้น ชมพลาตาเขม้นเห็นมุ่งหมาย เห็นอเนาะกระหึ่มยิ้มพราย ให้
ชุ่นแค้นระคายเคืองใจ เคลื่อนขยับจับบาเดะแล้วได้คิด จะรับให้สนิท
มิใคร่ไหว ครั้นจะอยู่ดูงานต่อไป แม้นไม่ยังได้จะเสียการ จึงเสแสร้ง
แก่งว่ากับอ้ายแค ภูเจ็บแท้อยู่ไม่ได้จะไปบ้าน มึงไปกับภูน้อยไม่
เนิ่นนาน แล้วจึงมาดูงานให้หน้าใจ ว่าพลางทางพากันแหวกคน ดั้น
ด้นเดินออกมานอกได้ กระซิบสั่งข้อความตามคิดไว้ แล้วรีบไปยัง
ทับฉับพลัน ฯ ๘ คำ เชิด ฯ

ตัด เมื่อนั้น เงาะแคะจำคำถนัดมัน แล้วกลับไปในที่ประชุม นั้น สังเกตสำคัญ
ดูแยกคาย ฯ ๒ คำ ฯ

จับ เมื่อนั้น สองเงาะเฒ่าขึ้นชมสมหมาย...³⁴

จากตัวอย่างที่เชิญมานี้ สามารถอนุมานได้ว่าองค์ผู้ทรงพระราชนิพนธ์คงจะมีพระราช
วินิจฉัยว่าหากคงบทร้องที่เป็นฉากนาฏการของชมพลา และเงาะแคะไว้ตามเดิมแล้ว ก็จะเป็นการ
หน่วงเรื่อง และทำให้บทร้องของฉากนาฏการหลัก คือ งานวิวาห์สเนากับนางลำหับขาดตอน จึง
ทรงตัดทิ้ง ๒ บท และจับบทเงาะยกกับมาเภา มาต่อเนื่องกับบทสเนาชมโฉมนางลำหับทันที โดย
ไม่ต้องทรงแก้สัมผัสกลอนแต่อย่างใด

วิธีการที่ ๒ แทรกบทพระราชนิพนธ์ใหม่ลงไประหว่างบรรทัดโดยไม่ทรงขีดฆ่าบทของเดิม
ทิ้งและ/หรือ แทรกพระราชนิพนธ์ใหม่ลงระหว่างบรรทัด และขีดเส้นใต้วรรคหรือบทเดิมที่ไม่ต้อง
พระราชประสงค์แล้ว รวมทั้งปรากฏลายพระหัตถ์คำว่า “ไม่ใช่” กำกับไว้หน้าบทซึ่งมีพระราช
ประสงค์จะตัดทิ้งด้วย อาทิ

ไม่ใช่ ^{ปราสาททอง} นึกไปก็ให้แห่งถาแก่งเล่น ... คงไม่ทนทุกข์ได้ไปถึงไหน จะตายตาม
ลูกไป

^{ปราสาททอง} โอ้บิตรมารดาน่าสงสาร จะรำคาญชุ่นข้องหมองศรี ๒ คำ

เป็นผี รำพลางนางแสนโคกี้ เพียงว่าชีวิจะมรณา ฯ ๒ คำ โอด ฯ³⁵

³⁴ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๒๐. หน้า ๓๓๐ - ๓๓๒.

³⁵ เพิ่งอ้าง. หน้า ๓๑๙ - ๓๒๐.

แต่เป็นที่น่าเสียดายอย่างยิ่งว่า ในฉบับตีพิมพ์ทุกฉบับ มิได้แสดงให้เห็นทั้งวิธีการ และผลจากการที่ทรงตัด – ต่อ ลักษณะนี้ให้ปรากฏ และส่งผลสืบเนื่องให้ยังคงมีบทร้องทั้งพระราชนิพนธ์จำนวนเดิม และจำนวนใหม่ อยู่รวมกันในฉบับตีพิมพ์ครั้งต่าง ๆ ด้วย ดังเช่นบท “อันที่วิวาหมงคลปลูกไว้ได้ต้นตะเคียนป่า...” ซึ่งแสดงไว้ข้างต้น

จากที่กล่าวมาแล้วทั้งหมด สรุปได้ว่าพระราชนิพนธ์ บทร้องละคร เรื่องนิทราชาคริข ก็ดี บทละครเรื่องเงาะป่า ก็ดี ต่างแสดงถึงพระปรีชาญาณเห็นการณ์นัดในการทรงพระราชนิพนธ์บทละครให้เหมาะแก่ศักยภาพ และความสามารถของผู้เล่น รวมทั้งพระอัจฉริยภาพในการพระราชนิพนธ์บทสำหรับเล่นละคร ให้ดำเนินเรื่องได้ต่อเนื่อง กระชับ และสะดวกแก่การเล่นละครด้วย

๒. บทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นโดยมีพระราชประสงค์จะให้ผู้อ่านบทละคร และ/หรือ ผู้ดูละคร บังเกิดความรูสึกขบขัน

บทละครพระราชนิพนธ์ประเภทนี้ มีจำนวน ๔ เรื่อง แบ่งได้เป็น ๒ ประเภท คือ

๒.๑ บทละครซึ่งทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นด้วยความสำราญพระราชหฤทัยเป็นหลัก รวม ๓ เรื่อง ได้แก่ บทพระบำตลก วงศเทวราช และ ปัญหายายแก่ ดังจะกล่าวถึงเป็นรายละเอียดตามลำดับต่อไปนี้

บทพระบำตลก

บทพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ ได้รับการกล่าวถึงอย่างเป็นทางการครั้งแรก ใน “อธิบายว่าด้วยพระราชนิพนธ์บทกลอน” ความว่า “พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงสันตติเตตบบทกลอนมาแต่ทรงพระเยาว์ เมื่อเสด็จประทับอยู่ ณ พระตำหนักเดิมสวนกุหลาบ ได้ทรงพระราชนิพนธ์ระบำแลบทละคร ระบำนั้น ได้มาเล่นเมื่อเสด็จเถลิงถวัลยราชสมบัติแล้วครั้งหนึ่ง เดียวนี้หาบทไม่ได้ น่ากลัวจะสูญ”³⁶

ต่อมา ได้ทรงพระนิพนธ์ถึงอีกครั้งหนึ่ง ใน ตำนาน เรื่อง ละครอิเหนา ว่า “ครั้นสมโภชพระเศวตวรวรรณกับพระมหารพีพรรณคชพงศ์เข้าโรงใน ในรัชกาลที่ ๕ โปรดให้มีละครหลวงที่โรงละครหลังวัดพระศรีรัตนศาสดาราม ตอนเย็นเล่นจับระบำตลก ตัวละครเลือกล้วนแต่จำอวดผู้ชายที่มีชื่อเสียงในเวลานั้นมาเล่นประสมโรง นายต่ายข้าหลวงเดิมเป็นตัวพระอรชุน นายข้าแตรเป็นตัวนางเมขลา นายรุ่งเป็นตัวรามสูร บทระบำนั้นทรงพระราชนิพนธ์ไว้ แต่เมื่อยัง

³⁶ ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. “อธิบายว่าด้วยพระราชนิพนธ์บทกลอน,” ใน พระราชนิพนธ์โดยรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (ม.ป.ท., ๒๔๕๖), หน้า ๒๔.

เสด็จประทับอยู่พระตำหนักสวนกุหลาบ ในรัชกาลที่ ๕ เล่ากันว่าขบขันนัก³⁷ และทรงพระนิพนธ์อธิบายขยายความไว้ในเชิงอรรถด้วยว่า “บทระบำตลกที่ทรงพระราชนิพนธ์ เดียวนี้เป็นแต่จำกันได้คนละเล็กละน้อย หากนับให้ตลอดไม่ได้”³⁸

จากข้อมูลเท่าที่ปรากฏ สันนิษฐานได้ว่าทรงพระราชนิพนธ์ **บทระบำตลก** ขึ้น ตั้งแต่ครั้งยังทรงดำรงพระยศเป็นกรมขุนพิริยประพานาถ เจริญพระชันษาราว ๑๔- ๑๕ พรรษา ในช่วงปลายปีชกาล พ.ศ. ๒๔๐๙ จนถึงต้นปีมะโรง พ.ศ. ๒๔๑๑ และมีพระราชธิดากับ ม.ร.ว.แช (เจ้าจอมตาม ม.ร.ว.แช) แล้ว ๑ พระองค์ เป็นระยะที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าโปรดกระหม่อมให้เสด็จไปประทับ ณ พระตำหนักสวนกุหลาบ และพระราชทานคุณแพ (เจ้าคุณพระประยูรวงศ์) ให้เป็นอัครบริจาริกาแล้ว เท่านั้น

ตรวจจนกรมศิลปากรพบว่า “ที่ในหอสมุดแห่งชาติมีหนังสือเป็นตัวพิมพ์ดีดรักษาไว้เรื่องหนึ่ง พิมพ์เป็นชื่อเรื่องไว้ว่า ‘บทระบำตลก พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อยังเป็นสมเด็จพระเจ้าลูกเธอ’”³⁹ และนำมาพิมพ์เผยแพร่ ใน พ.ศ. ๒๔๗๘ พระราชนิพนธ์เรื่องนี้จึงปรากฏสู่สาธารณะ

แต่อาจด้วยเหตุว่ามีการตีพิมพ์เพียงครั้งเดียว และคงจะมีจำนวนพิมพ์ไม่มากนัก จึงไม่เป็นที่แพร่หลาย ดังจะเห็นได้ว่าเมื่อ วินัย จินดารักษ์ วิเคราะห์บทร้อยกรองพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เสนอเป็นวิทยานิพนธ์ต่อมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร ใน พ.ศ. ๒๕๔๐ นั้น ก็ไม่ปรากฏว่าได้เชิญพระราชนิพนธ์เรื่องนี้มาเป็นข้อมูลประกอบการศึกษาด้วย เป็นต้น

พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจะมีพระราชประสงค์ให้ เรื่อง **บทระบำตลก** เป็นบทสำหรับเล่นออกโรงจริง ๆ ตั้งแต่แรกที่ทรงพระราชนิพนธ์หรือไม่นั้น ไม่อาจตอบได้แน่ชัด แต่น่าจะเป็นเรื่องซึ่งทรงพอพระราชหฤทัยอยู่ไม่น้อยทีเดียว ดังจะเห็นว่าเมื่อสบโอกาสเหมาะ คือ ในปีที ๓ แห่งรัชสมัย เมื่อคราวมีงานสมโภชช้างเผือก ๒ ช้าง เข้าโรงใน ปีมะเมีย พ.ศ. ๒๔๑๓ พระราชนิพนธ์เรื่องนี้ก็ได้เล่นออกโรง⁴⁰ ดังกล่าวมาแล้ว

³⁷ ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. **ตำนาน เรื่อง ลครโอเหนา**. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๔), หน้า ๑๕๖ - ๑๕๗.

³⁸ เพิ่งอ้าง. หน้า ๑๕๗.

³⁹ กรมศิลปากร. “คำอธิบาย,” ใน **พระราชนิพนธ์บทระบำตลก ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๗๘), ไม่มีเลขหน้า.

⁴⁰ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ในรัชกาลที่ ๕ ปีมะโรง พ.ศ. ๒๔๑๑ - ประกา พ.ศ. ๒๔๑๖**. (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สำนักทำเนียบนายกรัฐมนตรี), หน้า ๔๑.

หากพิจารณาเนื้อความ จะเห็นได้ชัดว่าทรงพระราชนิพนธ์ล้อ บทละครจักรีประบำ คือ เติบเรื่องตั้งแต่บทจักรีประบำเทวดานางฟ้าในเพลงสี่บท ตั้งนางเมขลา ตั้งพระวรุณ ตั้งรามสูร รามสูรชิงแก้วนางเมขลา พระวรุณรบกับรามสูร เขาพระสุเมรุทรุด ตั้งพระอิศวร พระวิษณุกรรม ตามพระวรุณ กับรามสูรเข้าเฝ้า และจบเรื่องลงที่เทวดาชักเขาพระสุเมรุ และมีหลายคำกลอนที่ใกล้เคียงกับบทละคร เรื่อง ระเด่นลันได ของ พระมหามนตรี (ทรัพย์) กับบทละคร เรื่อง พระมะเหลเถไถ ของ คุณสุวรรณ อาทิตยพรพรรณาลักษณะของนางเมขลา ว่า “ผิวเนื้อเป็นนวลล้วนซีไคล วิลัยเหมือนหนังแซกเมื่อแรกมี”⁴¹ กล่าวถึงทิพยอาหารของพระวรุณว่า “เปิดม่านเห็นข้าวตังกับหนังปลา”⁴² เสริมสร้อยท้ายไวพจน์แทนนามพระอิศวรว่า “เมื่อนั้น พระจอมภพโลกกระหลาป่า”⁴³ และพรรณนาบทอดิทธิฤทธิ์ของรามสูรคล้ายกับบทของระเด่นลันได ว่า “...เราจะอวดฤทธิ์ให้ เอ็งเกรง กลัวเราทั้งในใต้หล้า แต่ชั้นหมากูเตะยังร้องเอ็ง ไล่เดือนกึ่งก็ล้อครั้นเครง คนตายเองภูติ ไม้มีความ ... ได้เห็นฤทธิ์เราหรือหาไม่ นานไปกลัวท่านจะสิ้นหัว มิใช่จะแสร้งแกล้งอวดตัว...”⁴⁴ เป็นอาทิ

จำเป็นต้องกล่าวไว้ ณ ที่นี้ด้วยว่า มีบทร้องบางคำกลอนที่โหดโหม และมีน้ำเสียง ติดอยู่ข้างจะ “โจน” อยู่บ้าง ดังตัวอย่างบทจักรีประบำเทวดานางฟ้าในเพลงพระทอง ที่ว่า “นางฟ้าเหยียบบำเทพบุตร”⁴⁵ บทรามสูรชิงแก้วนางเมขลาว่า “แสงแก้วเข้าตาขุนยักษ์ มีदनักหาเห็นอะไร ไม่ ล้มลงด้วยพลันทันใด เมขลาดีใจวิ่งเข้ามา แล้วเอาสันตีนปักกระบาน ขุนมารปั้มจะม้วยสังขาร...”⁴⁶ และบทพระวรุณรบกับรามสูร ว่า “เมื่อนั้น จิงพระวรุณใจหาญ รับรองป้องกัน ประจัญบาน โผนทะยานเหยียบบำกุมภกันท์ ขุนยักษ์บีบคั้นลูกคันทะ วรุณแทบจะม้วยอาสัจญ...”⁴⁷ เป็นต้น

เมื่อพิจารณาถึงการทรงพระราชนิพนธ์ และน้ำเสียงที่ปรากฏในบทพระราชนิพนธ์ ประกอบกับข้อความสั้น ๆ พระนิพนธ์ในสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ที่ว่า “เล่ากันว่าขบขันนัก” ดังกล่าว แม้จะยังหาข้อยุติไม่ได้ชัดว่าบรรดาท่านผู้ได้ดูการเล่นระบำตลก

⁴¹ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. พระราชนิพนธ์บทระบำตลก ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๗๘), หน้า ๒.

⁴² เพิ่งอ้าง.

⁴³ เพิ่งอ้าง. หน้า ๗.

⁴⁴ เพิ่งอ้าง. หน้า ๔ - ๕.

⁴⁵ เพิ่งอ้าง. หน้า ๑.

⁴⁶ เพิ่งอ้าง. หน้า ๔.

⁴⁷ เพิ่งอ้าง. หน้า ๕.

ครั้งนั้น รู้สึกเข้ากับบทพระราชนิพนธ์ที่ได้ยิน หรือรู้สึกตลกกับท่าทีการเล่นของตัวละครที่ได้เห็น หรือทั้ง ๒ ประการ ประกอบกัน จนทำให้เล่าสืบต่อกันมา ก็ตาม แต่เชื่อว่าคงไม่มีผู้ใดรู้สึกว่าเป็น การกล่าวเกินจริง หากจะสรุปไว้ในขั้นต้นนี้ก่อนว่าทรงพระปรีชาสามารถพระราชนิพนธ์พระบำให้ ชวนหัวได้ และสำเร็จประโยชน์ยิ่งขึ้นไปอีก เมื่อทรงคัดสรร “จำอวดผู้ชายที่มีชื่อเสียงในเวลานั้นมา เล่นประสมโรง” ดังกล่าวมาแล้วนั้นด้วย

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 และความเป็นมาของเรื่องไว้ ใน “คำนำ” ด้วย

กล่าวเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวกับความเป็นมา ซึ่งทรงเรียกว่า “ตำนานการที่ทรงพระราชนิพนธ์บทละครเรื่องวงศ์เทวราช”⁴⁸ นั้น มีข้อความที่พิจารณาแล้วเห็นว่าเป็นสาระอันพึงสังเกต และมีนัยสำคัญ ดังจะยกมาแสดง และใส่หมายเลขกำกับไว้ เพื่ออธิบายขยายความต่อไป ดังนี้

เดิมเมื่อหลวงพัฒนพงศ์ภักดี (ทิม สุขยางค์) เมื่อยังเป็นขุนจบพลรักษ์ ในกรมพระสุรัสวดี เป็นผู้สำหรับแต่งบทละครให้เจ้าพระยามหินทรศักดิ์ธำรง เล่น ขุนจบพลรักษ์แต่งบทละครเรื่องวงศ์เทวราชขึ้นตามความคิดแลความสามารถของตน ทำนองเจ้าพระยามหินทรศักดิ์ธำรงจะเห็นไม่สมควรเล่นละครนี้ได้ ขุนจบพลรักษ์จึงส่งบทนั้นไปให้พิมพ์ขาย... พ.ศ. ๒๔๒๗ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวประจักษ์ทรงรำคาญพระราชหฤทัย จึงโปรดฯ ให้หาหนังสือบทกลอนซึ่งยังไม่เคยทรงฟัง มาอ่านถวายเป็นแก้รำคาญ ได้หนังสือบทละครเรื่องวงศ์เทวราชมาอ่านถวายเป็นแก้รำคาญ ไม่ทรงทราบว่าเป็นของผู้ใดแต่ง แต่ทรงสังเกตเห็นวิปลาสด้วยความเขลาเดาศวดของผู้แต่ง... (๑) ฟัง ‘มันได้’ จึงทรงพระราชนิพนธ์แต่งต่อล้อ ... (๒) ทรงพระราชนิพนธ์อยู่จนหายประจักษ์ก็เลิก หนังสือซึ่งทรงพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ จึงมีอยู่แต่ฉบับข้างที่ กับที่

⁴⁸ ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. “คำนำ,” ใน วงศ์เทวราช พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีวอก พ.ศ. ๒๔๒๗ ภาคที่ ๑. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๖๙), ไม่มีเลขหน้า.

พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้เจ้านายฝ่ายใน คัดสำเนาไปน้อยฉบับ
ด้วยกัน⁴⁹

ข้อความหมายเลข (๑) ว่า “ฟัง มันได้” จึงทรงพระราชนิพนธ์แต่งต่อล้อ” นี่เองที่เป็นสาเหตุให้มีบทวิเคราะห์บางฉบับ กล่าวถึงพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ว่า “ถ้าจะเอาสาระประโยชน์โดยแท้จริงนั้นไม่ได้ แต่ถ้าจะอ่านเล่นเพลิน ๆ เพื่อความสนุกสนานและขบขัน เรื่องนี้มีอยู่ทุกตอน”⁵⁰ ซึ่งเป็นคำพิพากษาที่ “ฉกรรจ์” อยู่เพราะหากผู้วิเคราะห์ได้ติดตามอ่าน “คำนำ” หนังสือเรื่อง วงศเทวราช ลำนวน ของ หลวงพัฒนพงศ์ภักดี ซึ่งราชบัณฑิตยสถานนำมาพิมพ์ หลังจากที่เคยพบพระราชนิพนธ์มาตีพิมพ์ไปเพียง ๒ เดือนเศษ แล้ว ก็อาจจะไม่ด่วนสรุปดังเช่นที่กล่าวมานั้น และคงจะมุ่งค้นหาสาระประโยชน์จากบทละครพระราชนิพนธ์ให้กว้างขวาง และถ่องแท้ต่อไป ข้อความใน “คำนำ” ดังกล่าว มีว่า

หนังสือซึ่งหอพระสมุดฯ พิมพ์มาก่อนแล้ว เคยถือเป็นหลักอย่างหนึ่งว่าพิมพ์แต่หนังสือซึ่งแต่งดีหรือมีประโยชน์ ... หนังสือเรื่องวงศเทวราชของหลวงพัฒนพงศ์ภักดีจะนับว่าเป็นหนังสือแต่งดีไม่ได้ ... ถ้าว่าด้วยประโยชน์บทละครอนึ่งลำนวนหลวงพัฒนพงศ์ภักดี ... มีประโยชน์อยู่ที่จะประกอบให้พระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระพุทธเจ้าหลวงบริบูรณ์⁵¹

หากพิจารณาบทละครพระราชนิพนธ์ เรื่อง วงศเทวราช ในแง่วรรณศิลป์แล้ว จะพบว่ามีอยู่หลายตอนที่ทรงคุณค่า และแสดงถึงความตั้งใจพระราชหฤทัยในการทรงพระราชนิพนธ์ ดังจะนำบทลงทรงเครื่องของนางบุษบง และเทวราช ก่อนเข้าพิธีอภิเษก และบทพรรณนานาฏการในมณฑลพิธี มาใช้เป็นตัวอย่างโดยลำดับ ดังนี้

มณฑล	ให้นางสรทิวารี	ลอยด้วยมาลีเกสร
ทรงสุคนธ์รวรินกลิ่นขจร		พักรตร์ผัดเพียงศศิธรอำไพ

⁴⁹ เพิ่งอ้าง.

⁵⁰ ทวีศักดิ์ ญาณประทีป. วรรณกรรมพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์ สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง, ๒๕๓๒), หน้า ๒๕๔.

⁵¹ ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. “คำนำ,” ใน บทละครเรื่องวงศเทวราช หลวงพัฒนพงศ์ภักดี (พิมพ์ สุขยางค์) แต่ง อันเป็นมูลเหตุให้พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ต่อล้อ. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๖๙), ไม่มีเลขหน้า.

ภูษาเย็บปักพันตอง	ลายแย่งกรวยทองสุกใส
ห่มคาดแดงปักดินดูวิไล	สอดใส่สังวาลบานพับ
ทองกรสวมนวมทรงสร้อยสอ	ทับทรวงเพริศพริ้งเพชรประดับ
เข็มขัดพลอยอร่ามงามวิบ	กุดทอลเถื่อกรยับยอดจินดา
สวมทรงมงกุฎเอกอนงค์	ธำมรงค์เพชรพรายทั้งซ้ายขวา
ทรงฉลองพระบาทรัตน	สีเทพิธิดาพาดลาไคล ๕

...

โขน	แล้วทรงสุคนธ์ปิ่นปรง	เฟื้องฟุ้งตรลอบอกกลิ่น
สนับเพลาเป็นรูปนาคน		เย็บปักทรงเข้าบิณฑพัณแดง
ฉลองพระองค์คาดปักปักแมงทับ		เลื่อมดุนดินสลัเป็นลายแย่ง
ผ้าทิพกลีบสลัปลับแพลง		ชายไหวชายแครงเรื่องอุไร
รัดพระองค์ทรงสอนสายกระสัน		พานุรัตสุวรรณดอกไม้ไหว
ทองกรนกรัตนอำไพ		สอดใส่ฉลองศอสังวาลวรรณ
ดาบทิพทับทรวงพวงเพชร		ธำมรงค์เรือนเก็จฉายฉัน
มงกุฎกัญเจียรจรัสวรรณ		ทรงอุบะสุวรรณคัลลีนขจร ๕

...

ต่างคนคลาดเข้าไปจุดเทียน	ติดแว่นส่องเวียนเจริญศรี
หำรอบตามระบอบโบราณมี	แล้วดับอัคคีไบกวัน

๕ มหาไชย ๔ คำ ๕

นพสุธาวาสสังขวารี	เจิมภูมีแลองค์สาวสวรรค์
วิเรนทรนั้นถือชั้นสุวรรณ	ถวายมะพร้าวขวัญทั้งสององค์
ราชสุบรรณนั้นถือด้ายควาด	แล้วผูกคาคถวายพรดังประสงค์
อันกรุงกษัตริย์ทุกพระองค์	อวยสวัสดิมงคลถวายไชย ๕ ⁵²

ด้วยเหตุที่วัตถุประสงค์หลักของบทความนี้ มุ่งหมายจะเชิฐบทละครพระราช
นิพนธ์มาศึกษา โดยใช้นาฏยกระบวนทัศน์ เป็นหลัก ฉะนั้น จึงจะไม่แสดงความเห็นในที่นี้ ว่าบท

⁵² จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, วงศเทวราช พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้า
อยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีวอก พ.ศ.๒๔๒๗ ภาคที่ ๑. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๖๙),
หน้า ๑๙๐ - ๑๙๓.

พระราชนิพนธ์ที่เชิญมาเป็นตัวอย่างข้างต้น มีประโยชน์ต่อการศึกษาทั้งในแง่วรรณศิลป์ และประวัติศาสตร์อย่างไรบ้าง แต่จะชี้ให้เห็นว่าบทลงทรงทรงเครื่องทั้ง ๒ บท มีคุณค่าในแง่นาฏยศิลป์ เช่นไร เพราะหากคำนึงว่าบทลงทรงเครื่องนั้น เป็นบทสำหรับแสดงกระบวนการรำประเภททอดฝีมือแล้ว ก็เห็นว่าพระราชนิพนธ์บทลงทรงเครื่องทั้งตัวนาง และตัวพระดังกล่าว พรรณนา ลักษณะเครื่องแต่งกายได้ครบถ้วนตามขนบนิยม ไม่มีเนื้อร้องคำใดเป็นอุปสรรคต่อการประดิษฐ์ท่ารำ ทั้งเป็นที่เชื่อได้ว่าสามารถจะนำไปรำ “ใช้บท” ได้อย่างดี และมีชั้นเชิงนาฏยศิลป์ด้วย

หากพิจารณาในด้านการกรอกเพลงร้อง ก็กล่าวได้ว่าบทลงทรงเครื่องทั้ง ๒ บทข้างต้น กรอกเพลงร้องถูกต้องตรงตามขนบนิยม และหากศึกษาเพลงที่ทรงกรอกประกอบบทลงทรงเครื่องบทอื่น ๆ ต่อไปอีก ก็จะพบว่าทรงรอบรู้เรื่องเพลงร้อง และทรงสรรเพลงร้องมากรอกสำหรับบทต่าง ๆ ได้อย่างน่าชื่นชม เพราะนอกจากจะทรงใช้เพลงชมตลาด และโชน เป็นหลักแล้วยังทรงใช้เพลงโชนท่วงทำนองที่หลากหลาย และเพลงสำเนียงภาษาต่าง ๆ ซึ่งนิยมใช้ประกอบบทลงทรงเครื่องด้วย อาทิ เพลงโชนลงทรงมอญ⁵³ และโชนลีลากระทุ้ม⁵⁴ เป็นต้น

ไม่เฉพาะเพียงบทลงทรงเครื่องเท่านั้น เพราะยังทรงกรอกเพลงร้อง และเพลงหน้าพาทย์ไว้เป็นจำนวนมากอีกด้วย เหตุที่เชื่อว่าทรงกรอกเพลงในบทละครพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ด้วยพระองค์เองนั้น สันนิษฐานจากข้อความหมายเลข (๒) ที่ว่า “ทรงพระราชนิพนธ์อยู่จนหายประชวรก็เลิก... หนังสือซึ่งทรงพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ จึงมีอยู่แต่ฉบับข้างที่ กับที่พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้เจ้านายฝ่ายใน คัดสำเนาไปน้อยฉบับด้วยกัน” ดังจะอธิบายต่อไปนี้

ข้อความวรรคที่ว่า “ทรงพระราชนิพนธ์อยู่จนหายประชวรก็เลิก” มีเนื้อหาตรงกันกับกลอนพระราชนิพนธ์ท้ายบทละคร ที่ว่า “วันที่แต่งหนังสือนี้มีน้อยนัก เขียนเขียนพักพักหยุดผ่อนผัน แล้วสำเร็จเสร็จสี่สิบสามวัน มิได้ตรวจตรากันเลยสักที... จึงออกเบื่อบทพจมาน จงทราบการโดยคดีเท่านั้นเอย”⁵⁵

จึงมีความเป็นไปได้มากกว่า เมื่อทรงพระราชนิพนธ์แล้วเสร็จ ก็ได้ทรงเอาพระราชหฤทัยใส่แต่อย่างใดอีกต่อไป บทละครพระราชนิพนธ์ “จึงมีอยู่แต่ฉบับข้างที่ กับที่พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้เจ้านายฝ่ายใน คัดสำเนาไปน้อยฉบับด้วยกัน” เท่านั้น และด้วยสาเหตุดังกล่าวมานี้ ประกอบกับการที่ปรากฏเพลงร้อง และเพลงหน้าพาทย์ต่อเนื่องตลอดเรื่อง จึงทำให้มัน

⁵³ เพิ่งอ้าง. หน้า ๕๗.

⁵⁴ เพิ่งอ้าง. หน้า ๙๗.

⁵⁵ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **วงศเทวราช พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีวอก พ.ศ. ๒๔๒๗ ภาคที่ ๒.** (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๖๙), หน้า ๒๓๒.

ใจได้ว่าขณะที่ทรงพระราชนิพนธ์เนื้อเรื่องนั้น ก็ทรงกรอกเพลงกำกับไปด้วยในเวลาเดียวกัน มิได้มีการตรวจแก้ และพระราชทานให้ผู้อื่นกรอกเพลงถวายภายหลัง ดังเช่นที่ทรงกระทำเมื่อคราวทรงพระราชนิพนธ์บทละคร เรื่อง เงาะป่า ในเวลาต่อมา⁵⁶

บรรดาเพลงร้อง และเพลงหน้าพาทย์ต่าง ๆ ที่ทรงกรอกไว้ในบทละครพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ ส่วนใหญ่ยังเป็นที่รู้จักกันอยู่ในปัจจุบัน มีเพลงร้อง ๖ เพลง เท่านั้น ที่ยังไม่พบผู้ทราบทางร้อง และทางบรรเลง ได้แก่ เพลงจีนกุ่มกุ่ม⁵⁷ จีนไฟเราะ⁵⁸ จีนรับแขก⁵⁹ ข้าแขกวิลันดา⁶⁰ ทองย้อย⁶¹ และฝรั่งกินโต๊ะ⁶²

จุดเด่นเป็นที่สังเกตเกี่ยวกับวิธีการที่ทรงกรอกเพลง คือ แม้ว่าจะทรงพระราชนิพนธ์บทละครเรื่องนี้ ขึ้นด้วยพระอารมณ์ขันเช่นไรก็ตาม แต่ก็ทรงคัดสรรเพลงมากรอกกำกับบทร้องตามปกตินิยมเสมอ อาทิ ทรงกรอกเพลงโห่ให้⁶³ โห่ปี่⁶⁴ และครวญกบเต้น⁶⁵ กับบทโคกบทต่าง ๆ และทรงกรอกเพลงหน้าพาทย์ตามสถานภาพตัวละคร หรือสถานการณ์ เช่น บทเดินทางจากสถานที่หนึ่งไปยังอีกแห่งหนึ่ง ก็จะทรงคัดสรรเพลงหน้าพาทย์มากรอกลงกำกับบทตามขนบนิยมเช่นกัน ตัวอย่างเช่น เพลงกลม⁶⁶ สำหรับบทเทวราชเหาะ ขุบ⁶⁷ สำหรับบทนางพระที่เลี้ยง ข้า⁶⁸ สำหรับบทนางเลือนลอยฟ้า กราวนอก⁶⁹ สำหรับบทยกทัพของเทพเปื้อ และกลองโยน⁷⁰ สำหรับบทกระบวนเสด็จของสุลต่าน เป็นต้น

⁵⁶ สดับ ลดาวัลย์, เจ้าจอม ม.ร.ว., "เรื่องปอเกิดของพระราชนิพนธ์ "เงาะป่า", ใน *เจ้าจอมหม่อมราชวงศ์สดับ ในรัชกาลที่ ๕*, กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์การพิมพ์, ๒๕๒๖), หน้า ๔๙ - ๕๐.

⁵⁷ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๕๒, หน้า ๑๐๒.

⁵⁸ เพิ่งอ้าง, หน้า ๑๑๕.

⁵⁹ เพิ่งอ้าง, หน้า ๑๑๗.

⁶⁰ เพิ่งอ้าง, หน้า ๑๖๙.

⁶¹ เพิ่งอ้าง, หน้า ๑๗๗.

⁶² เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๐๘.

⁶³ เพิ่งอ้าง, หน้า ๑๒.

⁶⁴ เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๒.

⁶⁵ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๕๕, หน้า ๓๓.

⁶⁶ เพิ่งอ้าง, หน้า ๔๑.

⁶⁷ เพิ่งอ้าง, หน้า ๕๑.

⁶⁸ เพิ่งอ้าง, หน้า ๕๒.

⁶⁹ เพิ่งอ้าง, หน้า ๘๖.

แหล่งเดียวเท่านั้นก็ตาม แต่เมื่อพิจารณาลีลาการแต่ง และน้ำเสียงในเรื่องแล้ว ก็มีเค้ารางที่พอจะเชื่อได้ว่าเป็นบทพระราชนิพนธ์จริง

นอกจากนั้น แม้จะเห็นชัดเจนว่ามีได้มีพระราชประสงค์จะทรงพระราชนิพนธ์ปัญหาขยายแก้ เป็นบทละคร แต่ผู้ที่ได้อ่านเรื่องนี้แม้เพียงเล็กน้อย ก็คงเห็นพ้องต้องกันว่า มีพระราชเจตนาที่จะนำวิธีการวางรูปแบบทสนทนาของบทละครพูด มาใช้พระราชนิพนธ์เรื่องนี้โดยแท้

ด้วยเหตุทั้ง ๒ ประการข้างต้น จึงเห็นสมควรนำ เรื่อง ปัญหาขยายแก้ มาจัดรวมเข้าไว้ในกลุ่ม (๒.๑ บทละครซึ่งทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นด้วยความสำราญพระราชหฤทัยเป็นหลัก) นี้ เพื่อศึกษาต่อไป

ปัญหาขยายแก้ เป็นบทถาม – ตอบ และโต้ตอบกันของตัวละครหญิง ๒ คน คือ ถ. และ ต. ซึ่งน่าจะเป็นคุณพนักงานซึ่งมีหน้าที่จัดเตรียมฉลองพระองค์ และพระภูษาทรง เนื้อหาแบ่งเป็น ๒ ช่วง ช่วงแรก “ว่าด้วยเครื่องแต่งพระองค์”⁷⁸ และช่วงหลัง “ว่าด้วยวิธีติดพระตรา”⁷⁹

ในส่วนซึ่งเกี่ยวกับวันเวลาที่ทรงพระราชนิพนธ์นั้น พอจะสันนิษฐานได้จากเนื้อความบางตอนในเรื่อง กล่าวคือ เมื่อพิจารณาข้อความที่ว่า “ต. ในปีนี้เป็นปีทวิธาภิเศก ควรจะทรงตรา ๔ ดวง”⁸⁰ เป็นหลัก ก็ทำให้กำหนดปีที่ทรงพระราชนิพนธ์ได้ว่า คือ พ.ศ. ๒๔๔๖ และเมื่อนำข้อความอีกตอนหนึ่ง ที่ว่า

- ถ. ไม่ได้แต่งเองก็จำยากอยู่ ฉลองพระองค์ขาวยุทธานิการนี้ทรงเวลาไรคะ
- ต. ทรงเวลาเต็มยศใหญ่ เช่นพยุหยาตรา หรือมีการเลี้ยงในวัง
- ถ. ดิฉันได้ยินว่า ทหารเขาถวายอะไรเมื่อวานขึ้นนี้ สำหรับทรงเวลาไรคะ
- ต. อ้อถูกละ เขาเรียกว่าคทา สำหรับทรงกับฉลองพระองค์สำหรับนี้เมื่อเวลาติดสายสร้อย ฉันก็ไม่รู้สันทัดอย่างธรรมเนียม เพราะเพิ่งมีมาใหม่ ควรจะจำไว้
- ถ. เมื่อวันเสด็จสลาวยุทธานิการ ก็ไม่ได้ทรงฉลองพระองค์ขาว ไม่ได้ติดสายสร้อย ทำไมถึงได้ทรงคทาละคะ
- ต. อ้อ - - นั่นเป็นวันสมโภช หรือถ้าเป็นการประชุมในส่วนทหาร แต่งพระองค์เต็มยศจากตรงนี้ก็ได้อ

⁷⁸ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, “ปัญหาขยายแก้,” ใน สารานุกรมพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, (กรุงเทพมหานคร: สยาม, ๒๕๒๗), หน้า ๕๖๑.

⁷⁹ เพิ่งอ้าง, หน้า ๕๖๕.

⁸⁰ เพิ่งอ้าง, หน้า ๕๗๐.

- ถ. ถ้ายังงั้น ครึ่งยศแต่งอย่างไรละคะ
 ต. ถ้าครึ่งยศแล้ว ไม่ทรงสายสะพายเป็นอันขาด⁸¹

มาประกอบการสันนิษฐานแล้ว ก็จะสามารถชี้ชัดได้ว่าทรงพระราชนิพนธ์ เรื่อง ปัญหายายแก่ นี้ ขึ้นภายหลังวันที่ พลโท พระเจ้าลูกยาเธอ พระองค์เจ้าจิรประวัติวรเดช กรมหมื่นนครไชยศรีสุรเดช (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงนครไชยศรีสุรเดช) พูลเกล้าทูลกระหม่อมถวาย “คทาจอมพล” เนื่องในการพระราชพิธีทวิธาภิเศก ณ พระที่นั่งจักรีมหาปราสาท เมื่อ วันที่ ๑๖ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๔๔๖⁸² ได้ไม่นานนัก อย่างแน่นอน

สำหรับมูลเหตุที่ทรงพระราชนิพนธ์นั้น เมื่อพิจารณาน้ำเสียง และเนื้อความในบทถาม – ตอบ แล้ว ก็พอจะอนุมานได้ว่าเกิดขึ้นด้วยเหตุ ๒ ประการ คือ มีพระราชประสงค์จะให้ “คู่มือ” ของคุณพนักงานผู้มีหน้าที่รับผิดชอบเตรียมฉลองพระองค์สำหรับทรงในการพระราชพิธี หรือวาระสำคัญต่าง ๆ เป็นประการแรก อีกประการหนึ่ง น่าจะเป็นเพราะ “เสียงบ่น กระปอดกระแปด” ของคุณพนักงานในเวลาที่เกิดความสับสน และมีปัญหาในการจัดเตรียมเครื่องแต่งพระองค์ ตลอดจนการติดดวงตราต่าง ๆ ถวาย คงจะทราบถึงพระกรรณฉะนั้น จึงมีพระราชประสงค์จะทรงพระราชนิพนธ์ “ยั่วล้อ” โดยทรงเรียกว่า “ยายแก่” ดังบทเริ่มเรื่อง ต่อไปนี้

- ถ. ดิฉันเห็นในหลวงท่านทรงเครื่อง ๓ อย่าง หรือ ๔ อย่างเท่านั้น ไม่เห็นแปลกอะไร ทำไมถึงได้เกิดความกั๊กดั่งดั่ง ๆ เสมอ ไม่เห็นต้องเลือกสี แพรสีผ้าให้ถูกกันให้เปลี่ยนตามวัน เหมือนเช่นเรา ๆ แต่งกัน ไม่เห็นว่าจะเกิดความอะไรได้
 ต. นี่แน่ะหล่อน มันเป็นด้วยแก่แล้วหลง ๆ ลืม ๆ นั้นอย่างหนึ่ง นึกอยากจะให้ตีฟุ้งไปนั้นอย่างหนึ่ง มีทำนองธรรมเนียมนิดอัศจรรย์ ฉลองพระองค์ ๆ นี้ จะทรงสนับเพลาอย่างโน้นก็ได้ พระแสงองค์นี้ จะทรงกับฉลองพระองค์สำหรับโน้นก็ได้ เฉพาะงานนี้ต้องทรงอย่างนี้ งานนั้นต้องทรงเช่นนี้ น้อยก็จริง แต่มันอัศจรรย์⁸³

⁸¹ เฟื่องอ้าง. หน้า ๕๖๗ - ๕๖๘.

⁸² กระทรวงกลาโหม. **จอมทัพไทยและเอกลักษณ์การทหารของแผ่นดิน**. (กรุงเทพมหานคร: พิมพ์ลิขิตเนสพรินทร์, ๒๕๓๕), หน้า ๒๕๓.

⁸³ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๗๙.

อย่างไรก็ตาม แม้จะทรงพระราชนิพนธ์เพื่อ “ยั่วล้อ” ดังกล่าวแล้ว แต่บทถาม - ตอบ ในเรื่อง ก็ให้สาระประโยชน์เกี่ยวกับการจัดเตรียมเครื่องแต่งพระองค์เต็มยศ และเครื่องยศ รวมทั้งการติดดวงตราถวาย อย่างละเอียด ซึ่งนอกจากจะพระราชทานความรู้แล้ว ยังทรงแทรกบทถาม - ตอบ ที่ชวนหัว เป็นระยะ ๆ อาทิ ขณะจะเปลี่ยนเรื่องจากการติดดวงตราสำหรับฉลองพระองค์เต็มยศเป็นฉลองพระองค์เครื่องยศ ต่อไปนี้

- ถ. ตราบนพรัตน์นั้นงานศพทรงแกะคะ
- ด. ไม่ทรงเป็นอันขาด ถ้าเช่นนั้นแล้ว จักรีกับจุลจอมเกล้าเท่านั้น
- ถ. ที่ว่านี้ทั้งเต็มยศเครื่องยศหรือคะ
- ด. เมื่อพูดกันแต่เต็มยศ หล่อนเอาเครื่องยศเข้ามาปน
- ถ. ถ้ายังงั้น เครื่องยศแต่งอย่างไรล่ะคะ
- ด. ถ้าเครื่องยศแล้ว ไม่ทรงสายสะพายเป็นอันขาด
- ถ. ถ้าเช่นนั้น ดวงตราทรงอะไรล่ะคะ จักรี หรือนพรัตน์ หรือจุลจอมเกล้า
- ถ. ถ้ายังงั้นสร้อยพระศอจักรี ทรงด้วยหรือไม่คะ
- ด. ถ้าทรงนพรัตน์ หรือจุลจอมเกล้าแล้ว ทรงสร้อยจักรีด้วยไม่ได้เป็นอันขาด
- ถ. อีฉันท์บื้ออ้ายคำเป็นอันขาดนี้เสียจริง ๆ ตราข้างเผือก ตรามงกุฎไม่งาม เพราะไม่เป็นเพชร สายสะพายสีแดงงาม ทรงตราจักรี จุลจอมเกล้า และ นพรัตน์ ๓ ดวง แล้วทรงสายสะพายข้างเผือกสีแดง ก็จะไม่งามดี สีส้มพุดออกจืด จะทรงเช่นนี้ไม่ได้หรือคะ
- ด. ฉันที้เกียจตอบ จะอธิบายก็ยืดยาวไป ขอบอกแต่ว่าไม่ได้เป็นอันขาด⁸⁴

บทถาม - ตอบ อีกบทหนึ่ง ที่ประกอบด้วยอารมณ์ขัน และเป็นกลการประพันธ์ที่ช่วยจำกัดขอบเขตสาระของเรื่องให้พอเหมาะ คือ บทเริ่มต้น ช่วงที่ ๒ “ว่าด้วยวิธีติดพระตรา” ดังนี้

- ถ. ตราฝรั่งเครื่องต้นมีมากหรือคะ
- ด. มีมากหล่อน
- ถ. ทำไมนั้นไม่ใคร่จะเห็นท่านทรง
- ด. ท่านไม่ทรงดอกหล่อน ทรงแต่ตราไทย เมื่อไรแขกเมืองมา ท่านถึงจะทรงตราเมืองนั้น

⁸⁴ เฟิงอ่าง, หน้า ๕๖๘.

- ถ. เอ๊ะ - - อย่างนั้นมึงอมหรือ ถ้าแขกเมือง ๆ ไหนมา ทำไมเราจะไปรู้
 ต. เขาหมายมาสิหล่อน
 ถ. เขาหมายมาก็เถอะค่ะ ทำไมเราจะรู้ว่าตราดวงไหนของเมืองไหน
 ต. หล่อนอย่าเพ่ออยากเรียนตราฝรั่งเลย เรียนติดตราไทยให้ได้เสียก่อนเถอะ
 ถ. ทำไมไม่ทรงทั้ง ๕ ดวง พร้อมกันหมดหรือคะ
 ต. ท่านไม่ทรงนะสิจึงได้ลำบาก ถ้าทรงพร้อมกันเสียเสมอ ๆ ก็น่าดี⁸⁵

บทถาม – ตอบ ทั้ง ๒ บท พยายามข้างต้น แสดงให้เห็นถึงความใคร่รู้ และช่างซัก
 ข้างถาม ของ ถ. เท่า ๆ กับที่ฉายพื้นอารมณ์ ของ ต. ให้ปรากฏชัด จนไม่จำเป็นต้องอธิบายขยาย
 ความใด ๆ อีก

ฉะนั้น แม้เนื้อเรื่องจะมุ่งที่สาระ และไม่มีคำอธิบายกิริยาอาการใด ๆ ของคู่
 สนทนาเลย ก็ตาม แต่จินตภาพก็ย่อมจะบังเกิดขึ้นได้เองในความคิดคำนึงของผู้อ่าน ทั้งนี้เพราะ
 ทรงคุณลักษณะของตัวละครทั้งคู่ไว้คงที่ สม่าเสมอ และคมชัด ง่ายแก่การจะจับสังเกต และไม่จำ
 เป็นต้องใช้จินตนาการในการอ่านเท่าใดนัก ซึ่งนับได้ว่าเป็นพระปรีชาในการทรงพระราชนิพนธ์บท
 สนทนาตามแบบบทละครพูดชวนหัว อย่างแท้จริง

๒.๒ บทละครพูดซึ่งพระราชนิพนธ์ขึ้นใหม่สำหรับเจรจาแทรกในบทละครว่า มี
 จำนวน ๑ เรื่อง ได้แก่ บทเจรจา ลครอิเหนา

เมื่อมีการเชิญบทพระราชนิพนธ์เรื่องนี้มาจัดพิมพ์ครั้งแรกนั้น สมเด็จพระเจ้าบรม
 วงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงพระนิพนธ์อธิบายชัดเจนว่า “บทเจรจาที่พิมพ์ในสมุดเล่ม
 นี้ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์เองบ้าง โปรดให้พระเจ้าน้องยา
 เธอ กรมหลวงพิชิตปรีชากร แต่งถวายบ้าง บางทีอาจจะมีของเจ้านายพระองค์อื่นอีกบ้าง แต่
 ส่วนพระองค์อื่นนั้นหาทราบแน่ไม⁸⁶

แต่อาจเป็นเพราะเหตุว่า บทเจรจาส่วนที่เป็นพระนิพนธ์ในพระเจ้าบรมวงศ์เธอ
 กรมหลวงพิชิตปรีชากร นั้น ตีพิมพ์ครั้งเดียว ใน ประชุมพระนิพนธ์ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรม
 หลวงพิชิตปรีชากร (พระองค์เจ้าคัคณางยุค) และไม่มีที่พบเห็นแพร่หลายนักด้วย ฉะนั้น
 จึงปรากฏว่ามีรายงานการค้นคว้าหลายฉบับ ที่ผู้ศึกษา บทเจรจา ลครอิเหนา ประสงค์จะถวาย

⁸⁵ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๘๐.

⁸⁶ ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา, “อธิบายบทเจรจาลครอิเหนา,” ใน *บท
 เจรจา ลครอิเหนา*, (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๔), หน้า (๑).

พระเกียรติคุณด้านการพระราชานิพนธ์บทละคร แต่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว มักจะพลั้งพลาดนำบทพระนิพนธ์มาใช้เป็นตัวอย่างประกอบ ด้วยความเข้าใจผิด คิดว่าเป็นบทพระราชานิพนธ์อยู่เสมอ บทเจรจาซึ่งมีผู้นิยามยกมาเป็นตัวอย่างด้วยความไม่รู้ดังกล่าว ได้แก่ บทที่ ๖ ชาวเมืองมาตุ อีเหนาเข้าเมือง และบทที่ ๗ ชาวเมืองชมอีเหนา ซึ่งเป็นตอนที่มิบของตัวละครเชื้อชาติต่าง ๆ หลากหลาย ในลักษณะเดียวกับการออกสืบทองภาษานั้นเอง

บทเจรจา ลครอีเหนา เป็นบทละครพูดที่ทรงพระราชนิพนธ์ให้มีเสียงสัมผัสรับกันประปราย ตามสมควร เพราะ “เป็นของแต่งสำหรับตัวละครเจรจาแซกสลับกับบทละครของเดิม”⁸⁷ ในคราวที่ละครหลวงเล่นละครในสมโภชพระนคร ๑๐๐ ปี เมื่อปีมะเมีย พ.ศ. ๒๔๒๕ แต่มีชื่อเรียกต่าง ๆ กันไปบ้าง ตามวาระที่พิมพ์ ได้แก่ **บทเจรจา ลครอีเหนา**⁸⁸ **คำเจรจาละครเรื่องอีเหนา**⁸⁹ และ **บทเจรจาละครเรื่องอีเหนา**⁹⁰

ส่วนฉบับที่พิมพ์ครั้งที่ ๓ พ.ศ. ๒๕๑๖ นั้น ที่หน้าปกเขียนว่า **บทเจรจา ลครอีเหนา** เหมือนฉบับพิมพ์ครั้งแรก แต่จำหัวเรื่องในเล่มว่า **คำเจรจาลครอีเหนา**⁹¹ สำหรับการศึกษาครั้งนี้ จะเรียกชื่อตามฉบับพิมพ์ครั้งแรก อันเป็นฉบับที่ “พิมพ์ตามต้นฉบับเดิม ซึ่งเขียนเอาสำเนียงพูดเป็นข้อสำคัญ”⁹²

จากการสำรวจเอกสาร ได้พบว่าบทพระราชนิพนธ์ ฉบับพิมพ์ครั้งที่ ๒ เมื่อ พ.ศ. ๒๔๔๐ นั้น มีข้อมูลบางประการที่น่าสนใจ ซึ่งหากนำมาพิจารณาประกอบกับการศึกษาบทพระราชนิพนธ์แล้ว จะแสดงให้เห็นถึงพระอารมณ์ขัน กับทั้งพระปรีชาสามารถแห่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ได้อย่างชัดเจน และมีความน่าสนใจยิ่ง เพราะเป็นมุมมองใหม่ที่ยังไม่

⁸⁷ เพิ่งอ้าง. หน้า (๒).

⁸⁸ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเจรจา ลครอีเหนา**. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๔).

⁸⁹ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **คำเจรจาละครเรื่องอีเหนา**. (พระนคร: โรงพิมพ์น้ำเขียว, ๒๔๔๐).

⁹⁰ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเจรจาละครเรื่องอีเหนา พระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. (ม.ป.ท., ๒๕๒๐).

⁹¹ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเจรจา ลครอีเหนา และ ตำนาน เรื่อง ลครอีเหนา**. (กรุงเทพมหานคร: ศูนย์การพิมพ์, ๒๕๑๖).

⁹² อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๘๙.

เคยมีผู้ใดศึกษามาก่อน ข้อมูลซึ่งกล่าวถึงนี้ได้แก่ “นามท่านที่เป็นครู และท่านที่เป็นตัวละคร”⁹³ ซึ่งเจ้าจอมมารดาสมบุญได้สืบค้น และรวบรวมมาพิมพ์ไว้

เมื่อสำรวจ “นามท่านที่เป็นครู และนามท่านที่เป็นตัวละคร” ดังกล่าว พบว่ามีท่านที่เป็นครูหลายท่าน เป็นตัวละครซึ่งร่วมเล่นละคร เมื่อ พ.ศ.๒๔๒๕ ด้วย ได้แก่ คุณอรุณ คุณท้าวโสภ (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 อันเป็นบทละครพูดนี้สมบุญขึ้น จึงจะพิจารณาคำกำกับการเล่นที่ทรงพระราชนิพนธ์แทรกไว้ในบทเจรจา ควบคู่กันไปด้วย ดังจะอธิบายต่อไป

ลักษณะเด่นของ บทเจรจา ลครอิเหนา คือ เห็นได้ชัดเจนมาก ว่าขณะที่ทรงพระราชนิพนธ์บทตัวละครประกอบซึ่งเป็นบรรดาคุณช้างในทั้งหลายนั้น ทรงสำราญพระราชหฤทัยเป็นอย่างยิ่ง ทรงจำลองภาพความคึกคักตื่นเต้นของคุณช้างใน เมื่อถึงเวลาต้องตระเตรียมตัวโดยเสด็จไปประทับแรมนอกพระราชฐานได้อย่างละเอียด 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

⁹³ สมบุญ, เจ้าจอม ในรัชกาลที่ ๕. “คำปรารภ,” ใน บทเจรจาละครเรื่องอิเหนา พระราชนิพนธ์ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. (พระนคร: โรงพิมพ์หน้าเตี้ย, ๒๔๘๐), หน้า (ก).

มลาหฺร อึย ตามแต่หล่อนจะโกรธจะกริ้ว ที่จะให้ฉันนั่งชิวๆไม่ยอมจนตาย พุโร่ ผ้าตัวนคุณพ่อซื้อเจ็กจิวมาให้ใหม่ใหม่ หล่อนก็เอาไปเสียทั้งสามผืน...⁹⁴

...

ปะหนัน ซื่ออะไร เอาที่ไหนมา ดูผ้าตัวนเถอะ เจ็กจิวธานี
ยาหย่า ผ้าเขาสั่งไปนานแล้ว แต่แม่ทองคำยังไม่ตาย เขาจะขายผืนละยี่สิบแปด ฉันเห็นว่าแพง ต่อกี่ไม่ให้

ปะหนัน อึย ยี่สิบแปดใครจะซื้อได้ เอาเถอะถ้าให้ยี่สิบสี่ จะเอาสักสองผืน⁹⁵

๒. ไม่ออกนามโดยตรง แต่เนื้อความมีนัยให้เข้าใจได้ว่าหมายถึงบุคคลใดนามบุคคลที่ทรงกล่าวถึงด้วยวิธีเช่นนี้ มีอยู่ทั้งในบทเจรจาทั่วไป และประเภท “เรื่องซุบซิบที่ลือฉาว” ดังตัวอย่างต่อไปนี้

บุหลัน ถมไป ใหม่ใหม่ อย่างกลัว ยังเย็บค้างอยู่ห่างแบดแมนก็หลายอย่างด้วยกัน ฉันเตือนแหม่มเมื่อตะกี้ แหม่มว่าจะเย็บให้ทัน ถมตื่นแพรคุณพ่อสั่งมาใหม่ใหม่ ก็มีแปดหลายคู่ ถมไปเครื่องนุ่งห่มฉันมีเป็นคู่⁹⁶

...

สำหรับ หีบไค่นะหล่อน ทำไมฉันไม่เห็น
มลาหฺร หีบรายนั่นนะเป็นไร หีบรายปีมะโรงนะหล่อนไม่เห็นฤา เมื่อมีละครโรงหล่อ เขาไปกินป้อออกโรง

สำหรับ อะไรหี ฉันนึกไม่ออก
สุบั้ง อือ ฉันนึกได้แล้ว แม่สำหรับไม่เห็นหีบอกแม่มลาหฺร

สำหรับ เรื่องราวมันเป็นอย่างนี้ บอกให้ฉันรู้มั่ง
มลาหฺร รู้ละจะซื้อหรือ หีบรายนี้เจ้าของเขามั่งมีมาก เมื่อก่อนอยู่ที่ในวัง แม่ยาหย่าแน่ เขาเป็นคนสนิท เขาเป็นคู่คิดคู่อ่าน เขาเสียใจว่าอยู่ในวังมานานไม่ได้หีบทอง เขาถึงทำหีบเพชรใบนี้ ให้

⁹⁴ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๘๙. หน้า ๔๕.

⁹⁵ เพิ่งอ้าง. หน้า ๕๙.

⁹⁶ เพิ่งอ้าง. หน้า ๔๘.

เห็นว่ามียอดมิใช่เต็มตรง แต่ที่ยากได้หนีบหลวงสักใบ พอจะ
ได้เป็นเกียรติยศ คอยคอยอยู่นานเห็นไม่ได้การก็อ่อนใจ พอมิ
เหตุก็บอกออก เว้นแต่ยังไม่ไป ใค้ช่วยกันห้ามปราบก็ไม่ฟัง
ว่าต้องรับสั่งถึงจะอยู่ได้ แล้วก็ให้ประทานหนีบทองเสี้ยสักใบ พอ
อย่าให้ต้องขายหน้ากับคนที่เขามาใหม่ใหม่ มีคนรับแก่ก็รออยู่
นานนาน แต่เห็นไม่ได้การก็เสียใจ บอกว่าห้วงตึกจะออกไป
สุขบัง อุ้ย หนั้นได้ ไปแล้วยังอวดดีว่าหนีออกมาได้ ท่านโปรดปราบ
มากมาย แต่ตัวไม่สบายไม่เต็มใจ ถึงจะได้หนีบทองหนีบหยองก็
ไม่เห็นดีอะไร เขาว่าผู้ขายตอมกรวกรว...⁹⁷

๓. กำหนดชื่อตัวละครให้ตรงกับนามท่านผู้ที่ต้องเล่นเป็นตัวละครนั้น ๆ
วิธีการนี้เอง ที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงใช้กับท่านผู้เป็นครู ๓ ท่าน ซึ่งได้เอ่ย
นามไปแล้วข้างต้น คือทรงพระราชนิพนธ์บท “ท้าวอ้อม” ให้ท้าวศรีสัจจา (อ้อม) เล่น “ท้าวเปลี่ยน”
ให้ท้าวอินทร์สุริยา (เปลี่ยน) เล่น และ “คุณปลาลำไย” ให้คุณแก้วแก่ลำไยเล่น ซึ่งเมื่อพิจารณาบท
เจรจาแล้ว จะเห็นว่าทรงพระราชนิพนธ์ให้ตัวละครทั้งสามมีลักษณะเฉพาะบางอย่าง ที่สันนิษฐาน
ได้ว่าคงจะทรงนำพฤติกรรมจริงของแต่ละท่านนั่นเอง มาเป็นบทบาท และบทเจรจาของตัวละคร
อาทิ คุณปลาลำไยผู้ที่บรรดาคุณข้างในมักแฉะเวียนไปขอให้กันโฉมให้เสมอ และเป็นผู้ที่ชอบฟังธรรม
เทศนามาก ดังเมื่อแรกปรากฏตัวในละครนั้น ก็เพิ่งจะกลับจากไปฟังเทศน์⁹⁸ และเมื่อจบฉากนาฏ
การก็จะไปฟังเทศน์ที่โรงทาน⁹⁹ อีกครั้ง

สำหรับท้าวเปลี่ยนนั้น ไม่มีบทที่แสดงลักษณะชัดเจนนัก แต่มีบทเจรจาของท้าว
อ้อมบทหนึ่งที่เล่นสะบ้าแพ้ แล้วถูกปรับให้ลุกขึ้นรำ ในชั้นแรกท้าวอ้อมไม่ยอมรำ แต่เสนอให้ท้าว
เปลี่ยนเป็นผู้รำแทน บทมีว่า “...แม่เปลี่ยนนะเนาะ หล่อนซึ่งรำงามเหมือนคุณวรจันทร ไปให้
หล่อนรำเถอะ”¹⁰⁰ ซึ่งเมื่อท้าวเปลี่ยนได้ยินดังนั้น ก็ลุกขึ้นแสดงความพร้อมที่จะรำแทนทันที จนผู้
อื่นต้องทักท้วง ในที่สุด ท้าวอ้อมจึงยอมลุกขึ้นรำเอง

บทท้าวอ้อมซึ่งท้าวศรีสัจจา (อ้อม) เป็นผู้เล่นนั้น เป็นตัวละครประกอบที่ได้รับการ
แจกบทให้มาก เด่น และมีน้ำเสียงยั่วล้อที่สุด กล่าวคือ ทรงพระราชนิพนธ์ให้เป็นตัวละครซึ่งพื้น

⁹⁷ เฟื่องอ้าง. หน้า ๕๖ - ๕๗.

⁹⁸ เฟื่องอ้าง. หน้า ๕๓ - ๕๔.

⁹⁹ เฟื่องอ้าง. หน้า ๕๙ - ๖๐.

¹⁰⁰ เฟื่องอ้าง. หน้า ๙๐.

อารมณ์เสียง่าย เมื่อได้ฟัง หรือเห็นอะไรที่ผิดหูผิดตา ก็มักจะฉุนเฉียว เอะอะปึงปึง ไม่ยอมสงบลง ง่าย ๆ และหากมีใครห้ามปรามแล้ว ก็มักจะประกาศว่า “จะเอาไปเขียนไปฆ่าที่ไหนก็เอาไปเถอะ” บ้าง หรือปนว่า “จะลาออกจากราชการ” บ้างเสมอ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

มะดีหวิ อ้าย รำคาญคุณท้าวเน่้นัก ยังไม่ยั้งทนไรก็ไม่ให้ออกโรม โรม ไป เปล่าเปล่านี่

ท้าวอิม อ้าว ก็เมื่อเห็นยั้งก็พูดไปนะแหละ กลับกริ้วเอาว่าพูด ที่นี้จะ ได้ไม่พูดละ เอาเถอะ คราวนี้ไม่พูดละ พูดไม่ได้ละ ไม่พูด ไม่พูดละ เมื่อพูดผิดก็เอาออกเสียจากราชการเถอะ ไม่อยากทำ หรือ

บาหยัน อ้าย ท่านจะพูดจาไม่พูดอะไรก็นิ่งเสียมั่งเถอะเจ้าคะ

ท้าวอิม โอ อย่าสอตนะ อย่าสอด ข้าทำราชการมาก่อนเจ้า ข้ารู้แน่ รู้ดอก เมื่อไม่ให้พูด จะได้ไม่พูด แต่ว่าผิดก็อย่ามาลงเอาอีแก่่นี้นะ ประเดี๋ยวนี้อะไรอะไรก็ท้าวอิม ท้าวอิม นี่แหละ เอาเถอะ ไม่พูดละ ท้าวนางอื่นท่านมีดอก (ลุกขึ้น เดินไปนั่งห่าง ๆ กอดมือ แหงนหน้าเคี้ยวหมากบ่น) ยังจี้ละทำราชการไม่ได้ เห็นจะต้องออก เจ็บใจนัก¹⁰¹

...

บาหยัน นั่นอะไรละเจ้าคะ อีฉันบอกให้ไปเที่ยวหา นิว่าใครทะเลาะเอาละ

ท้าวอิม ก็หามันไม่เห็นนี่นะ จะเอาไปเขียนไปฆ่าที่ไหนก็เอาไปเถอะ

บาหยัน ก็ท่านไม่หายังนี้ มันจะเห็นที่ไหนละเจ้าคะ ราชการนะเจ้าคะ (บาหยันกลับไป)

ท้าวอิม เอ้า ให้เที่ยวหาหามันไป ให้ตื่นหักตายโง่เสียรู้แล้วรู้รอดไป (ไปหากับนางกำนัลทั้งปวง เดินบนพื้มฟ้า แล้วตะโกน) นางยุบิล แม่ยุบิลเจ้าขา ไปเสียข้างไหนละเจ้าคะ (บ่น) จะรู้ที่ไปหาข้างไหนนะ ยังจี้ละเต็มทีละ ไม่เคยพบเคยเห็น (ตะโกน) คุณนายยุบิลเชียวมานี่เกิดเจ้าข้า อีฉันเจ็บเท้าหนักเจ้าข้า (นั่งบ่น) โอ๊ย มันมืออย่างเถา คนหนึ่งไปข้างไหนเสียแล้ว กลับใช้ให้เรา มาหา จะรู้ที่ไปหาที่ไหน ยังจี้เถาชอบแต่ให้ผู้ขายเขาช่วยกันค้น

¹⁰¹ เพิ่งอ้าง. หน้า ๗๗ - ๗๘.

หาในป่าดูซิ ถึงจะถูก แต่พวกผู้หญิงใครจะไปเห็น เอาเถอะ
ไม่หาไม่แหละ จะเอาไปเปลี่ยนไปฆ่าที่ไหนก็เอาไปเถอะ...

หลายคน ยังไงละคุณเจ้าขา ท่านไปหาไม่ได้ฤา

ท้าวอิม (ยื่นท้าวสะเอียว) ไฉน ไปหาไปหมั่นที่ไหน ดินจะหักจะด้วนเสีย
แล้วนี้ ไม่หาละ จะเอาไปฆ่าไปเปลี่ยนอะไรเสียก็เอาไปเถอะ

102

เชื่อได้ว่า เวลาที่นำบทเจรจาตั้งกล่าวไปเล่นออกโรงในครั้งนั้น ทั้งตัวท่านผู้เล่น
เป็นท้าวอิม ตัวละครอื่น ๆ และบรรดาท่านผู้ชมทั้งหลายที่รู้จักท้าวศรีสัจจา (อิม) ย่อมจะรู้สึกซาซัน
กันทั่วหน้า และคงจะขันหน้าขึ้นไปอีก หากท้าวศรีสัจจาไม่ยอมเล่นให้สมบท และประกาศว่า “จะ
เอาไปเปลี่ยนไปฆ่าที่ไหนก็เอาไปเถอะ” หรือ “ยังงี้ละทำราชการไม่ได้ เห็นจะต้องออก” นับเป็นพระ
ปรีชายิ่งที่ทรงพระราชนิพนธ์บทเจรจาให้เข้ากับลักษณะเฉพาะตัวของผู้เล่น สมเหมาะกับผู้ชม
กลุ่มเป้าหมาย เพื่อผลสำเร็จในเวลาที่น่าละครไปเล่นออกโรง

จากบทเจรจาที่ยกมาเป็นตัวอย่างข้างต้น จะเห็นว่าทรงพระราชนิพนธ์คำกำกับการ
การเล่นแทรกไว้ในระหว่างบทเจรจาด้วยเสมอ จึงเท่ากับว่าทรงกำกับการเล่นละครผ่านตัวบทพระ
ราชนิพนธ์ด้วยนั่นเอง เพราะนอกจากจะทรงพระราชนิพนธ์การออกท่าทางของตัวละคร และการ
เข้าออกโรงละครแล้ว ยังคาดได้ว่าในขณะที่ทรงพระราชนิพนธ์นั้น คงจะทรงคะเนแล้วว่า จะปลุก
โรงที่ใด ตอนใดจะใช้สถานที่จริง และตัวละครจะต้องเล่นกับสถานที่นั้น ๆ อย่างไร ดังตัวอย่างต่อ
ไปนี้

ยาทยา ว่ายก็ได้จะเป็นไรมี คอยดูเถอะให้ดีดี

(นางยาทยาว่ายไปเป็นท่าต่าง ๆ ตะแคงบ้าง หงายบ้าง ว่าย
ข้ามสระบ้าง พวกที่ดูพากันชมอื้อออไปต่าง ๆ แต่พากันขึ้น
หมด นางสะเปียเอาลูกมะตาด ทุบหัวตามคั่นอัฒจันทร์แล้ว พอ
นางยาทยาข้ามไปถึงฝั่งสระปากโน้น) ...

(...นางยาทยาตกใจรีบว่ายมาเร็วเร็ว เหนื่อยอ่อนเต็มที่ ว่าย
เต็มกระเดือก พอมา พอมาถึงบันไดก้าวขึ้นลิ้นลิ้ม ตกน้ำลงไป
ใหม่ ขึ้นอีกลิ้มอีก สามหนสี่หน พวกนั้นลื้อ เฮ ๆฮา ๆ ที่หลังจึง
ขึ้นมาบนบกได้) ¹⁰³

¹⁰² เพิ่งอ้าง. หน้า ๑๑๒ - ๑๑๔.

¹⁰³ เพิ่งอ้าง. หน้า ๙๕.

บทพระราชนิพนธ์ตอนซึ่งเด่นที่สุด และเหมาะจะใช้เป็นตัวอย่างแสดงถึงพระราชจินตนาการที่ทรงใช้ระหว่างพระราชนิพนธ์บทเจรจา และคำกำกับการเล่นแทรกลงระหว่างบทร้องของเดิม เพื่อให้สามารถเล่นละครได้น่าดูตรงตามพระราชประสงค์ คือ บทที่ ๒๓ ท้าวล่าสำเข้าเฝ้าท้าวดาหะ ดังต่อไปนี้

บท	ลตองคัลงเหนือบัลลังก์อาสน์	หมู่เฒ่าตยเฒ่าล้อยหลายหลั่น
จรรกา	(ยิ้ม ถวายบังคมสี่ครั้ง)	
บท	เห็นท้าวล่าสำมาอภิวันท์	พระผินผันภักตร์ตรัสประภาสไป
จรรกา	(พลอยประนมมือไปด้วย แล้วหันหน้ามาบอกแก่เสนา)	พี่ฉัน ดี ดี นี่
บท	ดูก่อนระตูผู้ทรงนาม	ค่อยมีความผาสุกฤาไฉน
จรรกา	(ยิ้ม ถวายบังคม แล้วหันมาว่าแก่เสนา)	รับสั่งกับพี่ฉัน (แล้วสกิดท้าวล่าสำ) กราบทูล กราบทูล นี่
บท	ครองบุรีราชฐานสำราญใจ	ฤาทุกขโศกโรคภัยพาธา
จรรกา	(หันหน้ามาว่าแก่เสนา มือชี้ล่าสำ)	แข่งแรง ไม่ใครจะเป็นคนชี้โรคภัยไทย นี่ ...
บท	เมื่อนั้น	ท้าวล่าสำสนองพระบรรหาร
จรรกา	(สกิดท้าวล่าสำขานไป ประนมมือหัวเราะกับท้าวดาหะบ้าง แล้วหันมาว่ากับเสนา)	กราบทูล
บท	ว่ามีได้มีเหตุเภทพาล	อยู่สำราญเป็นสุขสวัสดิ์
จรรกา	(สกิดท้าวล่าสำ)	กราบทูล กราบทูล
บท	ด้วยเดชานุภาพพระภูวไนย	ปกไปได้เย็นเกษิ
จรรกา	(พลอยไหว้ท้าวดาหะด้วย แล้วเอามือสกิดเท้าล่าสำ ทำหน้าเกิดความสองสามครั้ง)	
บท	ไพร่ฟ้าประชานมนตรี	ในธานีเกษมเปรมปรา
จรรกา	(หันมาว่าแก่เสนา)	ในเมืองล่าสำสบาย สบายมาก นี่ ¹⁰⁴

บทของจรรกาบทที่ ๒ และบทรองสุดท้าย ซึ่งทรงพระราชนิพนธ์คำกำกับการเล่นไว้ข้างต้น เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นชัดเจนว่าขณะที่ทรงพระราชนิพนธ์นั้น ทรงจินตนาการภาพละครกำลังเล่นออกโรงไปด้วยอย่างแน่นอน ฉะนั้น เมื่อทอดพระเนตรเห็นในจินตภาพว่าตัวละครที่

¹⁰⁴ เพิ่งอ้าง. หน้า ๓๗ - ๓๘.

เล่นเป็นท้าวสาส์นกำลังรำใช้บททำถวายเป็นบังคม จึงทรงพระราชนิพนธ์ให้จรรกา “พลอยประนมมือไปด้วย...” และ “พลอยไหว้ท้าวดาหด้วย...” ดังกล่าว และการที่ทรงพระราชนิพนธ์ให้จรรกาขอบให้เสียงง่ายที่ฟังแปร่งหู ตลอดจนมีบทบาท และบทเจรจา ซึ่งสื่อแสดงให้เห็นว่าเป็นผู้ไม่มีความเหมาะสมกับกาลเทศะนั้น ล้วนแต่เป็นวิธีที่ทรงกำกับการเล่นผ่านตัวบททั้งสิ้น

กล่าวโดยสรุปได้ว่า ทั้ง ปัญหายายแก่ และ บทเจรจา ลครอึเหินา เป็นบทพระราชนิพนธ์ที่แสดงให้เห็นประจักษ์ถึงพระปรีชาสามารถในการพระราชนิพนธ์บทละครพูด ทั้งยังทำให้เห็นพระอัจฉริยภาพในการทรงกำกับ และอำนวยความสะดวก เล่นผ่านบทพระราชนิพนธ์ได้ด้วย

สรุป

เมื่อนำผลการศึกษบทละครพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทั้ง ๗ เรื่อง มาประมวลเข้าด้วยกันแล้ว ได้คำตอบว่าการพิจารณาตัวบทด้วยนาฏยกระบวนทัศน์เช่นนี้ ช่วยแสดงให้เห็นถึงพระอัจฉริยภาพ และพระปรีชาญาณแห่งองค์ผู้ทรงพระราชนิพนธ์ ทั้งในพระราชสถานะผู้เขียนบทละคร ผู้กรอกเพลง ผู้คัดเลือกตัวละคร ผู้กำกับ และผู้อำนวยการเล่นละคร ได้จริง สอดคล้องกับรายงานผลการวิจัยของ ศาสตราจารย์สุรพล วิรุฬห์รักษ์ ที่สรุปว่า พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว “ทรงสนพระทัย และทรงพระปรีชาสามารถในนาฏยศิลป์ไทย ทั้งเก่า และใหม่”¹⁰⁵

นอกจากนั้น ประโยชน์ที่ได้รับจากการวิเคราะห์ด้วยนาฏยกระบวนทัศน์ครั้งนี้ คือ ช่วยสนับสนุน และเสริมให้ผลการศึกษาบทละครพระราชนิพนธ์ผ่านกระบวนทัศน์อื่น ๆ ที่เคยมีผู้อภิปราย และนำเสนอไว้แล้วนั้น มีน้ำหนักค่าความน่าเชื่อถือเพิ่มขึ้นด้วย จึงอาจกล่าวได้ว่า ความพยายามที่จะทดลองนำนาฏยกระบวนทัศน์มาใช้ศึกษาบทละครพระราชนิพนธ์ในครั้งนี้ ได้ผลเป็นที่น่าพึงพอใจตามสมควร ตามส่วนแห่งความสนใจ

¹⁰⁵ สุรพล วิรุฬห์รักษ์. *วิวัฒนาการนาฏยศิลป์ไทยในกรุงรัตนโกสินทร์ พ.ศ. ๒๓๒๕ - ๒๔๗๗*. (กรุงเทพมหานคร: อัดสำเนา, ๒๕๔๑), หน้า ๑๐/๒๓.

ภาคผนวก

บทความชิ้นนี้จะไม่มีความสมบูรณ์เลย หากไม่สามารถจุดประกายให้มีผู้สนใจศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับบทละครพระราชนิพนธ์เพิ่มเติมต่อไป เพื่อขยาย “เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย” ให้ลึกซึ้ง และกว้างขวางขึ้นอีก จึงสมควรจะต้องกล่าวถึงบทละครซึ่งเคยมีผู้บอกเล่า อ้างอิง และสันนิษฐานว่าเป็นพระราชนิพนธ์ รวม ๔ เรื่องได้แก่ เรื่อง โจร ๔๐ ผัวกลัวเมีย พนันงดความโกรธ และ แม่มายทรงเครื่อง ไว้พอสังเขปด้วย ดังนี้

เรื่อง โจร ๔๐ เป็นละครที่เล่นออกโรงในงานเลี้ยงโต๊ะปีใหม่ พ.ศ.๒๔๒๐ ซึ่งการเล่นละครครั้งนั้น “มีบทร้องด้วย ๖ ท่อน เข้าใจว่าจะเป็นบทพระราชนิพนธ์ของรัชกาลที่ ๕”¹⁰⁶ ตามที่ ม.ร.ว.ศุภวัตร เกษมศรี สันนิษฐานไว้ และเป็นข้อมูลตรงกับใน จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ซึ่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ว่า “ขึ้นค่ำ ๑ เดือน ๕ ปีฉลู ยังเป็นอุฎฐก จุลศักราช ๑๒๓๘...เวลาค่ำแต่งตัวเป็นปชา เจ้านายแต่งต่าง ๆ กัน...นั่งโต๊ะเวลา ๒ หุ่ ๔ หุ่เล็ก จับฉลากต่าง ๆ...แล้วเล่นกลแลเขียนเตอจนรุ่ง ปีนีเล่นเรื่องโจร ๔๐ กระเชมศรีเป็นอาลิบบา ทองเป็นน้อง แถมเป็นบาบามักเตพา กรมเจริญเป็นนายโจร จิตรเป็นมียพา มีคำร้องด้วย ๖ ท่อน”¹⁰⁷ แต่ทว่าไม่มีข้อมูลใดเลยที่ชี้ชัดว่า “คำร้อง ๖ ท่อน” ในการเล่นละคร ครั้งนั้น เป็นบทพระราชนิพนธ์ ทั้งยังไม่สามารถค้นหา “คำร้อง ๖ ท่อน” ที่กล่าวถึงมาศึกษาได้ในปัจจุบันด้วย

การเล่นกล และเล่นละครในงานสโมสรสำราญ ภายหลังการเลี้ยงโต๊ะวันปีใหม่ จะเริ่มมีขึ้นตั้งแต่ปีใด ไม่ทราบแน่ชัด แต่มีหลักฐานยืนยันว่า ในการเลี้ยงโต๊ะปีใหม่ พ.ศ.๒๔๑๙ (ปีชวด จุลศักราช ๑๒๓๗) นั้น ได้มีการเล่นกลแล้ว ดังความใน หนังสือ COURT ขาวราชการ เล่ม ๒ ว่า “เวลา ๒ ยามเศษ เสด็จมาที่กลางตลาดวันตักแห่งพระที่นั่งบรมราชสถิตยมโหฬาร ประทับร้อนด้วยพระบรมวงศานุวงศ์ฝ่ายหน้าฝ่ายในเป็นอันมาก ที่ตลาดหน้าโรงกลทอดพระเนตรเล่นกลของรอยัลมาโยเกมต์ โซเซอดดี แลกนี้เล่นสนุกนัก แลเล่นอยู่จนเวลา ๑๐ หุ่เศษ”¹⁰⁸ กระทั่งถึงปีถัดมา จึงมีการเล่นกล และเล่นละคร เรื่อง โจร ๔๐ ดังกล่าวแล้ว

¹⁰⁶ ศุภวัตร เกษมศรี, ม.ร.ว., พระประวัติกรมหมื่นทิวากรวงศ์ประวัติ. (พระนคร: มิตรสยาม, ๒๕๑๗), หน้า ๘๖.

¹⁰⁷ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาค ๑. (พระนคร: โรงพิมพ์สยามพาณิชย์การ), ๒๔๗๖. หน้า ๑ - ๒.

¹⁰⁸ หนังสือ COURT ขาวราชการ เจ้านาย ๑๑ พระองค์ทรงช่วยกันแต่ง เล่ม ๒. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย), ๒๔๖๖. หน้า ๑๙ - ๒๐.

ต่อมาถึง พ.ศ.๒๔๒๑ การเลี้ยงโต๊ะปีใหม่ในพระบรมมหาราชวัง ก็มีการเล่นกล และละคร อีกเช่นเคย ดังข้อความในพระราชนิพนธ์ จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ว่า “วันพุธขึ้น ๕ ค่ำ เดือน ๕ ปีชวด ยังเป็นนพศก ๑๒๓๙... คำเจ้านายแต่งแผนขึ้นมาดินเน่อ ๒ หุ้มเล็กโต๊ะ ไปรับของ ฉลากแล้วลงไปเล่นกลและละคร เล่นเรื่องตาบอดและสัตว์ป่า เรื่องตารุ่ง จนเข้าโมงหนึ่ง”¹⁰⁹

เนื้อเรื่องละคร “เรื่องตารุ่ง” ตามที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงเรียก อย่างล้าลอง ใน จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ช่วงต้นนั้น เป็นเรื่องของสามภรรยาคนหนึ่ง ที่ ภรรยา มีนิสัยชอบข่มสามี พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหมื่นทิฆาทวายุพงษ์ ประพฤติ ทรงเล่นเป็น “ตัวตารุ่ง” ชื่อ รุ่ง กรมหมื่นอดิศรอุดมเดช เป็นเมียชื่อยายจัน ในที่สุดของเรื่องกลับกลายเป็นว่า ตัวตารุ่ง เมีย ๆ ก็ เลยกลับตัวไม่กล้าข่มเหงอีกต่อไป”¹¹⁰ และละครเรื่องนี้ ก็คือ เรื่อง ตัวกลัวเมีย ตามชื่อที่ ม.ร.ว. ศุภวดี เกษมศรี บันทึกไว้ และปรากฏชื่อรวมอยู่ในรายการ “พระราชกรณียกิจ ด้านการเขียน บทละคร”¹¹¹ เป็นครั้งแรก

แต่เมื่อกลับไปทบทวนข้อความจากพระราชนิพนธ์ จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน เกี่ยวกับการเล่นละคร “เรื่องตารุ่ง” ซ้ำอีกครั้ง ทำให้มีความเชื่อ่านอกจากเล็ดลอดทอดพระเนตรละครแล้ว ก็คงจะมีได้มีส่วนเกี่ยวข้องใด ๆ กับการเล่นละครครั้งนั้นเป็นแน่ トラบจนถึงงาน สโมสรปีใหม่ปีต่อมา คือ พ.ศ.๒๔๒๒ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจึงทรงมีบทบาท สำคัญอย่างยิ่ง ในการจัดเล่นละคร นิทราชาคริข ดังได้กล่าวถึงโดยละเอียดในบทความมาแล้ว และสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงพระนิพนธ์ไว้ว่า เป็น “คราวสุดท้าย”¹¹² ที่มีการเล่น “ละครพูดขึ้นเดิม” ในกาลมงคลปีใหม่ด้วย

ในส่วนของละคร เรื่อง พนันดความโกรธ ซึ่งปรากฏชื่อรวมอยู่ในรายการเดียวกับ เรื่อง ตัวกลัวเมียด้วยนั้น พบข้อมูลเกี่ยวกับละครเรื่องนี้เพียงสั้น ๆ ในบันทึกความทรงจำ ของ ขุนวิจิตร มาตรา ว่า “ดูเหมือนจะมีขึ้นในงานฉลองหอพระสมุดวชิรญาณ เมื่อ ปี พ.ศ. ๒๔๓๒”¹¹³ เท่านั้น

¹⁰⁹ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชนิพนธ์ ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาค ๗. (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร), ๒๔๗๗. หน้า ๑.

¹¹⁰ อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๑๐๖.

¹¹¹ สุรพล วิรุฬห์รักษ์. “พระราชกรณียกิจ ด้านการเขียนบทละคร,” ใน นาฏยศิลป์รัชกาลที่ ๕. (แผ่นโปร่งใส) หน้า ๒๙.

¹¹² อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ ๑๕๔.

¹¹³ วิจิตรมาตรา, ขุน. ๘๐ ปีในชีวิตข้าพเจ้า. (กรุงเทพมหานคร: บัณฑิตการพิมพ์), หน้า ๔๓.

สำหรับบทละคร เรื่อง แม่ม่ายทรงเครื่อง เป็นเรื่องที่ ศาสตราจารย์ พลตรี ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช เคยกล่าวถึงในระหว่างการสนทนาอย่างไม่เป็นทางการครั้งหนึ่ง¹¹⁴ ว่าท่านผู้ใหญ่เคยเล่าให้ท่านฟังว่า คราวที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เสด็จประพาสประเทศในทวีปยุโรป ครั้งแรก เมื่อ พ.ศ.๒๔๔๐ นั้น ได้ทรงพระราชนิพนธ์บทละครชุดเรื่องนี้ ส่งกลับมายังประเทศไทย เพื่อพระราชทานแด่ “สมเด็จพระริยเณต์” (สมเด็จพระศรีพัชรินทราบรมราชินีนาถ ขณะทรงดำรงตำแหน่งผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์) เนื้อเรื่องละครกล่าวถึงสตรีที่สามีต้องจากบ้านไปแดนไกล ชั่วคราว แต่ท่านผู้ใหญ่ผู้เล่าก็ได้เคยเห็นตัวบท หรือชมการเล่นละครเรื่องนี้เลย

หากข้อมูลเพียงน้อยนิดเกี่ยวกับบทละคร ๔ เรื่อง นี้ จะจุดประกาย หรือเป็นต้นทางให้ บรรดาผู้ที่สนใจศึกษาพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ติดตามสืบค้น ให้พบตัวบท และหาหลักฐานมาสนับสนุน และ/หรือ คัดค้าน ต่อไปแล้ว ก็จะเป็นประโยชน์แก่การศึกษาในสาขามนุษยศาสตร์อย่างยิ่ง

¹¹⁴ ศาสตราจารย์ พลตรี ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช นางสุวรรณี ชลาณุเคราะห์ และนายจักรกฤษณ์ ดวงพัตรา ณ บ้านเลขที่ ๙ ซอยพระพิณิจ (ซอยสวนพลู) เขตสาทร กรุงเทพมหานคร เมื่อวันที่ ๒๐ ตุลาคม พ.ศ.๒๕๓๗.

บรรณานุกรม

เอกสารฉบับตีพิมพ์

กระทรวงกลาโหม. **จอมทัพไทยและเอกลักษณ์การทหารของแผ่นดิน**. กรุงเทพมหานคร: พับ
ลิกบิสเนสพรินท์, ๒๕๓๕.

กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, สถาบันไทยคดีศึกษามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
เงาะป่า ฉบับลายพระหัตถ์สมเด็จพระเจ้าฟ้า นิทานกอดล กรมขุนอุทองเขตขัตติยนารี. ใน **บท
ละครเรื่องเงาะป่า**. ม.ป.ท., ๒๕๔๐.

จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเบิกโรงละครหลวง พระบรมราชนิพนธ์ในรัช
กาลที่ ๔**. (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงสมรรัตนศิริเชษฐ โปรดให้พิมพ์ เมื่อปีวอก
พ.ศ.๒๔๖๓). พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๓.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **คำเจรจาละครเรื่องอิเหนา**. (เจ้าจอมสมบุญ รัช
กาลที่ ๕ พิมพ์แจกในงานทำบุญ อายุ ๖๐ ปี เมื่อปีฉลู พ.ศ.๒๔๔๐). พระนคร: โรงพิมพ์
น้ำเที่ยง, ๒๔๔๐.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ในพระบาท
สมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ปีเถาะ จุลศักราช ๑๒๔๑**. (พระบาทสมเด็จพระเจ้า
อยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรมราชานุญาต ให้เจ้าภาพตีพิมพ์
เนื่องในงานพระราชทานเพลิงศพ พระปฏิเวทยวิศิษฎ์ (สาย เลขยานนท์) ณ เมรุวัดธาตุ
ทอง วันเสาร์ ที่ ๒๑ พฤศจิกายน พ.ศ.๒๕๑๓). พระนคร: แสงทองการพิมพ์, ๒๕๑๓.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ในรัชกาลที่ ๕ ปี
มะโรง พ.ศ.๒๔๑๑ - ปีระกา พ.ศ.๒๔๑๖**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สำนักทำเนียบ
นายกรัฐมนตรี, ๒๕๑๗.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชนิพนธ์
ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาค ๑**. (พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว
ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้พิมพ์พระราชทาน ในงานพระราชทานเพลิงพระศพ พระเจ้า
บรมวงศ์เธอ พระองค์เจ้าอรุณวดี ปีระกา พ.ศ.๒๔๗๖). พระนคร: โรงพิมพ์สยามพณิชย
การ, ๒๔๗๖.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชนิพนธ์
ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาค ๗**. (พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานพระ
ราชทานเพลิงศพ มหาอำมาตย์โท หม่อมเจ้าธำรงศิริ ศรีธวัช ป.ม., ต.ช., ว.ป.ร. ๓, ร.จ.พ.

วันที่ ๒ กรกฎาคม พุทธศักราช ๒๔๗๗ ณ วัดมกุฏกษัตริยาราม). พระนคร: โรงพิมพ์
โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๔๗๗.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชนิพนธ์
ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาค ๑๙.** (สมเด็จพระเจ้าอยู่หัว โปรด
ให้พิมพ์พระราชทานในงานพระเมรุ สมเด็จพระปิตุจฉา เจ้าฟ้าวงษ์อลงกรณ์ กรมหลวง
เพชรบุรี ณ พระเมรุท้องสนามหลวง เมื่อวันที่ ๑๔ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๔๘๔). พระนคร:
โรงพิมพ์พระจันทร์, ๒๔๘๗.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **ฉบับนำพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ ๕. ใน บทละครชุด
เบ็ดเตล็ดในเรื่องรามเกียรติ์ พระราชนิพนธ์ ในรัชกาลที่ ๑ ที่ ๒ ที่ ๔ ที่ ๕ และพระ
ราชนิพนธ์กรมพระราชวังบวรมหาดัศกดิพลเสพ.** (แจกในการพระกฐินพระราชทาน
พระราชวรวงศ์เธอ กรมหมื่นกวีพจน์สุปรีชา ณ บวรมงคล พระพุทธศักราช ๒๔๖๖). พระ
นคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๔๖๖.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเจรจา ลครอิเหนา.** (พระนางเจ้า สุขุมาลมารศรี
พระราชเทวีโปรดให้พิมพ์ ในงานฉลองพระชันษาชาวยิต เมื่อปีระกา พ.ศ. ๒๔๖๔). พระ
นคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๔.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเจรจา ลครอิเหนา และ ตำนาน เรื่อง ละครอิ
เหนา.** (พิมพ์เป็นธรรมเนียมบรรณาการ ในงานฉาปนกิจศพ คุณแม่ส้มจิ้น กาญจนวัฒน์ ณ
ฉาปนสถาน วัดธาตุทอง กรุงเทพมหานคร วันที่ ๑๐ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๑๖).
กรุงเทพมหานคร: ศูนย์การพิมพ์, ๒๕๑๖.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเจรจาละครเรื่องอิเหนา พระราชนิพนธ์พระ
บาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** (พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานฉาปนกิจศพ นาง
เนื่อง อุมะวิชนี ณ ฉาปนสถานกองทัพอากาศ วัดพระศรีมหาธาตุ วันที่ ๒๖ เมษายน
พุทธศักราช ๒๕๒๐). ม.ป.ท., ๒๕๒๐.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทละคร เรื่อง เงาะป่า.** (พระราชทานกรรมสิทธิ แก่
สมเด็จพระเจ้าลูกเธอ เจ้าฟ้านิมิตนาถ). พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๕๖.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทละครเรื่องเงาะป่า พระราชนิพนธ์ในพระบาท
สมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** พระนคร: โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, ๒๕๑๒.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **ปัญหาายแก้. ใน สารานุกรมพระบาทสมเด็จพระ
พระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** กรุงเทพมหานคร: สยาม, ๒๕๒๗.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **พระราชนิพนธ์บทร้องละคร เรื่องนิทราชาคริข. ใน
ลิลิต นิทราชาคริข.** (พระราชนิพนธ์ ใน พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว กับ

ตำนานแลบทร้องละคร เจ้านายทรงเล่นเรื่องนิทราชาครีษ ในรัชกาลที่ ๕ สมเด็จพระ
มาตุจฉาเจ้าฯ พระบรมราชเทวี โปรดฯ ให้พิมพ์ในงานเฉลิมพระชันสาครบ ๖๐ ปี บริบูรณ์
เมื่อปีจอ พ.ศ. ๒๔๖๕). พระนคร: โรงพิมพ์ไท, ๒๔๖๕.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **พระราชนิพนธ์พระบำตถกในพระบาทสมเด็จพระ
จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** (พิมพ์แจกเป็นที่ระลึกในงานมงคลทำบุญฉลองอายุครบ
๖๐ ทศ ของเจ้าจอมมารดาเลื่อน ในรัชกาลที่ ๕ เมื่อวันที่ ๘ กุมภาพันธ์ พ.ศ. ๒๔๗๘).
พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๗๘.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **เรื่องเงาะป่า.** (พระราชทานให้สมเด็จพระเจ้าลูกเธอ
เจ้าฟ้านิภาณภดล ซึ่งได้ทรงคัดเขียน จดบาญชีรับกรรมสิทธิ์เป็นส่วนหนึ่งของพระองค์ท่าน
รัตนโกสินทร์ศก ๑๒๕). พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๔๙.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **วงศ์เทวราช พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า
เจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีวอก พ.ศ. ๒๔๒๗ ภาคที่ ๑.** (พระเจ้าพี่นางเธอ
พระองค์เจ้าอัมพันทรีปรา พระองค์เจ้าทิพยาลังการ โปรดให้พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิง
ศพ เจ้าจอมมารดาแสด รัชกาลที่ ๕ ท จ ว, รัตน จ ป ร, เมื่อปีชวด พ.ศ. ๒๔๖๙). พระนคร:
โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๔๖๙.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **วงศ์เทวราช พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า
เจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีวอก พ.ศ. ๒๔๒๗ ภาคที่ ๒.** (พระเจ้าวรวงศ์เธอ
พระองค์เจ้าเฉลิมเขตมงคล โปรดให้พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ เจ้าจอมมารดาแสด
รัชกาลที่ ๕ ท จ ว, รัตน จ ป ร, เมื่อปีชวด พ.ศ. ๒๔๖๙). พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ,
๒๔๖๙.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. **ตำนาน เรื่อง ลครอิเหนา.** (พระเจ้า
บรมวงศ์เธอ กรมพระดำรงราชานุภาพ แต่งถวายพระนางสุซุมาลมารศรี พระราชเทวี ใน
งานฉลองพระชันษาชายิด เมื่อปีระกา พ.ศ. ๒๔๖๔). พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, ๒๔๖๔.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. **พระราชประวัติพระบาทสมเด็จพระ
จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก่อนเสวยราชย์.** (พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณา
โปรดเกล้าให้พิมพ์ในงานพระศพ สมเด็จพระเจ้าพี่นางเธอ เจ้าฟ้ามหิตลลิตยเดช กรมขุน
สงขลาณครินทร์ ครบปัญญาสมวาร ณ วันที่ ๑๓ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๔๗๒). พระนคร: โรง
พิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๔๗๒.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. **ระเบียบตำนานละคร เล่นที่วังวรดิศ.**
(ในงานฉลองพระชนมายุครบ ๖๐ ทศ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระดำรงราชานุภาพ เล่น

คืนที่ ๒ วันที่ ๑๕ พฤศจิกายน พ.ศ.๒๕๖๕) พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๕๖๕.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. อธิบายว่าด้วยพระราชนิพนธ์บทกลอน.

ใน **พระราชนิพนธ์ไดอริซึมทราบ** กับตามเสด็จประพาศไทรโยค. (พระเจ้าพี่ยาเธอ กรมหลวงจันทบุรีนฤนาถ กับหม่อมเจ้าหญิงอัปสรสมาน โปรดให้พิมพ์แจกในการศพ หม่อมเจ้าชาย (พุม). ม.ป.ท., ๒๕๕๖.

ทวีศักดิ์ ญาณประทีป. **วรรณกรรมพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง, ๒๕๓๒.

ประพจน์ อัครวิรุฬหการ. วรรณคดีและการแสดงนิทราชาคริต. ใน **จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เถลิงฉลอง ๑๕๐ ปี พระบรมราชสมภพพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. (เอกสารประกอบการประชุมวิชาการ เรื่อง นิทราชาคริต วันศุกร์ที่ ๑๓ มิถุนายน ๒๕๕๖ ณ หอประชุมจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย). กรุงเทพมหานคร: เอกสารอัดสำเนา, ๒๕๕๖.

พัฒนพงศ์ภักดี, หลวง. **บทละครเรื่องวงศเทวราช หลวงพัฒนพงศ์ภักดี (ทิม สุขยางค์) แต่ง อันเป็นมูลเหตุให้พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ ต่อล้อ**. (พระวิมาดาเธอฯ กรมพระสุทธาสินีนาฏ ปิยมหาราชปดิวรัดา โปรดให้พิมพ์เป็นมิตรพลี ในการเปิดตึกมาลินี ซึ่งสร้างเป็นอนุสาวรีย์ แห่งสมเด็จพระเจ้าพี่นางเธอ เจ้าฟ้ากัลยาณิวัฒนาลัยสุภักัญญา พระธิดา เมื่อวันที่ ๓๐ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๕๖๙). พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, ๒๕๖๙.

พิชิตปรีชากร, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวง. **ประชุมพระนิพนธ์ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงพิชิตปรีชากร**. (หม่อมหลวงรสลิน คัคณางค์ พิมพ์สนองพระคุณคุณยา หม่อมสุน คัคณางค์ ยุคล วันที่ ๕ มีนาคม พุทธศักราช ๒๕๙๓). พระนคร: โรงพิมพ์ตรีธรรสาร, ๒๕๙๓.

พุทธเลิศหล้านภาลัย, พระบาทสมเด็จพระ. **บทละครนอกพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ ๒**. กรุงเทพมหานคร : ทวีการพิมพ์, ๒๕๒๕.

วิจิตรมาตรา, ชุน. **๘๐ ปี ในชีวิตข้าพเจ้า**. (อนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพขุนวิจิตรมาตรา (สง่า กาญจนาคพันธุ์) ณ เมรุวัดมกุฏกษัตริยาราม วันพฤหัสบดี ที่ ๙ ตุลาคม ๒๕๒๓). กรุงเทพมหานคร: บัณฑิตการพิมพ์, ๒๕๒๓.

วินัย จินดารักษ์. วิเคราะห์บทร้อยกรองพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต สาขาภาษาไทย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร. กรุงเทพมหานคร: อัดสำเนา, ๒๕๔๐.

ศุภวัฒน์ เกษมศรี, ม.ร.ว.. **พระประวัติกรมหมื่นทิฆารวงษ์ประวัติ**. (พิมพ์แจกในงานฉลองครบ ๖ รอบ ม.จ.วัฒนากร เกษมศรี). พระนคร: มิตรสยาม, ๒๕๑๐.

สลับ ลดาวัลย์, เจ้าจอม ม.ร.ว.. เรื่องปอเกิดของพระราชนิพนธ์ "เงาะป่า". ใน **เจ้าจอมหม่อมราชวงศ์สดับในรัชกาลที่ ๕**. กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์การพิมพ์, ๒๕๒๖.

สุรพล วิรุฬห์รักษ์. **นาฏยศิลป์รัชกาลที่ ๕**. (สำเนาแผ่นโปร่งใส และเอกสารประกอบการบรรยายเสนอผลงานวิจัย ของ ภาคีสมาชิก ประเภทจิตรศิลป์ สาขาวิชานาฏกรรม ต่อที่ประชุมสำนักศิลปกรรม วันที่ ๕ พฤศจิกายน ๒๕๔๖ ณ ราชบัณฑิตยสถาน). กรุงเทพมหานคร: อัดสำเนา, ๒๕๔๖.

สุรพล วิรุฬห์รักษ์. **วิวัฒนาการนาฏศิลป์ไทยในกรุงรัตนโกสินทร์ พ.ศ.๒๓๒๕ - ๒๔๗๗**. (รายงานการวิจัยเงินทุนจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เฉลิมฉลองสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร: อัดสำเนา, ๒๕๔๑).

หนังสือ COURT ข้าราชการ เจ้านาย ๑๑ พระองค์ทรงช่วยกันแต่ง เล่ม ๒. (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอเจ้าฟ้าภาณุรังษีสว่างวงศ์ กรมพระยาภาณุพันธุวงศ์วรเดช โปรดฯ ให้พิมพ์ในการฉลองพระชันษา เมื่อปีภูมิ พ.ศ.๒๔๖๖). พระนคร: โรงพิมพ์ไท, ๒๔๖๖.

เอกสารฉบับตัวเขียน

จักรบรรดาลก. ห้องเอกสารโบราณ, หอสมุดแห่งชาติ. หมุกลอนบทละคร เลขที่ ๑๘๑. ตู้ที่ ๑๑๕ ชั้น ๔/๓ มัดที่ ๒๑๗.

ระเบียบการแสดงละครต่าง ๆ. ห้องเอกสารโบราณ, หอสมุดแห่งชาติ. หมุกลอนบทละคร เลขที่ ๑ - ๖. ตู้ที่ ๑๑๔ ชั้น ๑/๓ มัดที่ ๑๓/ก.

เรื่องอิเหนา จัดโรงละคร. ห้องเอกสารโบราณ, หอสมุดแห่งชาติ. หมุกลอนบทละคร เลขที่ ๕๐๔ - ๕๐๖ และ ๕๐๘. ตู้ที่ ๑๑๔ ชั้น ๔/๑ มัดที่ ๒๐๓.

เรื่องอิเหนา เบ็ดเตล็ด. ห้องเอกสารโบราณ, หอสมุดแห่งชาติ. หมุกลอนบทละคร เลขที่ ๕๐๗. ตู้ที่ ๑๑๔ ชั้น ๔/๑ มัดที่ ๒๐๓.

บางระจัน: ประวัติศาสตร์ในวรรณกรรม

Bangrachan: History in Literature

บทย่น อิมสำราญ*

บทคัดย่อ

เรื่องราวของชาวบ้านบางระจันในประวัติศาสตร์ไปสร้างสรรค์เป็นวรรณกรรมนั้น เริ่มต้นตั้งแต่รัชกาลที่ ๖ คือ เรื่องลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจัน ของพระยาอุปกิตศิลปสาร โดยมีจุดมุ่งหมายสดุดีวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน เพื่อโน้มนำให้เกิดความรักชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์ ต่อมาในยุคสร้างชาติ สมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม เรื่องราวของชาวบ้านบางระจันในวรรณกรรมได้รับการพัฒนาไปสู่ความเป็นชาตินิยมสูงสุด ดังที่ปรากฏในนวนิยายเรื่อง บางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม ในยุคที่มีการแบ่งขั้วความคิดทางการเมือง สว่าง ขวัญบุญ เขียนเลือดเนื้อพลีเพื่อไทย วรรณกรรมเรื่องนี้สะท้อนความคิดรักชาติ เทิดทูนเอกราชและอธิปไตยผ่านวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน ในยุคโลกไร้พรมแดน เรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์ก็ยังคงมีบทบาทหน้าที่ในฐานะที่เป็นสื่อในการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ ดังจะเห็นได้จากนวนิยายเรื่องอดีตตาของทมยันตี

Abstract

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

บทนำ

"บางระจัน" เป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับการต่อสู้ของสามัญชนที่ปรากฏหลักฐานทางประวัติศาสตร์กล่าวได้ว่าคนไทยทุกคนเคยได้ยินได้ฟัง หรือเคยรับรู้เรื่องราวดังกล่าวจากการบอกเล่าจากการอ่านหนังสือ จากบทเพลง หรือจากสื่อบันเทิงอื่น ๆ เช่น ละครหรือภาพยนตร์ ซึ่งถูกปรุงแต่งสีสันให้แตกต่างหลากหลายกันออกไปตามลักษณะของสื่อ แต่หัวใจของเรื่องไม่แตกต่างกัน คือ ต้องการแสดงถึงน้ำใจอันกล้าหาญเด็ดเดี่ยวของชาวบ้านในการต่อสู้กับผู้รุกราน

ชาวบ้านบางระจันมีเกียรติภูมิและศักดิ์ศรีจริงตามที่ปรากฏตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์หรือไม่ คงเป็นเรื่องยากที่จะพิสูจน์ให้แจ่มชัดลงไปได้ แต่ที่เชื่อได้อย่างแน่นอนก็คือเรื่องบางระจันนั้นกลายเป็นแรงบันดาลใจให้นักประพันธ์นำมาแต่งเป็นวรรณกรรมหลายเรื่อง ทั้งที่เป็นร้อยแก้วและร้อยกรอง บางเรื่องอาจจำลองเหตุการณ์ตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์เอาไว้อย่างครบถ้วน บางเรื่องอาจอาศัยเพียงโครงเรื่องแล้วสร้างตัวละครใหม่แสดงบทบาท ใช้การสู้รบที่เกิดขึ้นที่บางระจันเป็นฉากเพื่อนำเรื่องไปสู่จุดหมายที่ผู้เขียนต้องการ

บทความนี้ผู้เขียนต้องการรวบรวมวรรณกรรมไทย¹ ที่นำเอาเรื่องราวบางระจันในประวัติศาสตร์มาเป็นเค้าโครงสำคัญในการแต่งโดยมีสมมติฐานอยู่ว่า ไม่ว่าเวลาจะเปลี่ยนแปลงไปนานเท่าไร จุดมุ่งหมายหลักของเรื่องบางระจันคือการเชิดชูจิตใจรักชาติของสามัญชนจะยังคงอยู่ตลอดไป แต่ความคิดดังกล่าวจะเข้มข้นเพียงใดนั้นขึ้นอยู่กับว่าสังคมในยุคนั้นจะเป็นเช่นใด

"บางระจัน" ในหลักฐานทางประวัติศาสตร์

เอกสารที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่กล่าวอ้างถึงบางระจันมีหลายชิ้น ได้แก่ จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี คำให้การขุนหลวงหาวัด พระราชพงศาวดารกรุงเก่าฉบับบริติชมิวเซียม พระราชพงศาวดารฉบับพันจันทนุมาศ(เจิม) พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา นอกจากนี้ยังมีหนังสือเล่มสำคัญของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพเรื่องไทยรบพม่า ทั้งหมดกล่าวถึงเรื่องบางระจันว่าเกิดขึ้นในรัชสมัยของพระเจ้าเอกทัศเมื่อกรุงศรีอยุธยาใกล้จะเสียกรุงครั้งที่สอง การต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันเพื่อต้านทานกองทัพพม่านั้นได้บันทึกไว้ในลักษณะต่างกัันดังต่อไปนี้

๑. เอกสารที่บันทึกเรื่องบางระจันเพียงชื่อ ได้แก่ จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี และคำให้การของขุนหลวงหาวัด เอกสารฉบับแรกกล่าวถึง "บางระจัน" ในฐานะที่เป็น

¹ ขอบเขตของข้อมูลที่ใช้ศึกษาในบทความนี้ ใช้เฉพาะข้อมูลวรรณกรรมเพื่อการอ่าน ไม่รวมถึงบทเพลงที่ใช้ขับร้อง เนื่องจากบทเพลงที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับบางระจันมีหลายเพลง และมีประเด็นและวิธีการศึกษาที่แตกต่างออกไป สมควรเขียนเป็นบทความอีกเรื่องหนึ่งโดยศึกษาร่วมกับบทเพลงปลุกใจที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์เพลงอื่น

ชื่อค่ายที่พม่าตั้งประชิดล้อมกรุงศรีอยุธยา และชื่อ "ค่ายบ้านระจัน" ไม่ใช่ "ค่ายบางระจัน" ที่สำคัญก็คือ ไม่มีวีรกรรมของชาวบ้านไทยเกิดขึ้น ณ สถานที่แห่งนี้ ส่วนคำให้การขุนหลวงหาวัด กล่าวถึง "บางระจัน" ว่าเป็นชื่อค่ายหนึ่งในสิบแปดค่ายที่พม่าตั้งอยู่รายล้อมกรุงศรีอยุธยา และชื่อ "ค่ายบ้านระจัน" ไม่ใช่ "ค่ายบางระจัน" เช่นเดียวกับจดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี

๒. เอกสารที่บันทึกเรื่องบางระจันอย่างคร่าวๆ ได้แก่ พระราชพงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียม พระราชพงศาวดารฉบับพันจันทนุมาศ(เจิม) พระราชพงศาวดารฉบับสมเด็จพระพนรัตน์ เรื่องบางระจันในพระราชพงศาวดารทั้ง ๓ ฉบับ มิใช่เป็นเพียงการเรียกขานชื่อค่ายเหมือนเอกสาร ๒ ฉบับที่กล่าวมาข้างต้น แต่มีการกล่าวถึงสถานที่ บุคคล และเหตุการณ์ สถานที่ยังคงใช้ชื่อ "บ้านระจัน" ส่วนชื่อบุคคลที่ปรากฏในตอนนี้อย่างได้แก่ พระอาจารย์วัดเขานางบวช นายจันเขียว พระยารัตนาธิเบศ ชาวบ้าน และพม่า เหตุการณ์ก็คือพม่าตีค่ายบางระจันเพราะชาวบ้านไม่ยอมสวามิภักดิ์ แม้ว่าจะพยายามเกลี้ยกล่อมให้ยอมแพ้ แต่ชาวบ้านกลับฆ่าพม่าล้มตายเป็นอันมาก พม่าพยายามจะตีค่ายบางระจันหลายครั้งแต่ไม่สำเร็จ ชาวบ้านพยายามต่อสู้ด้วยการเดินทางเข้ามาขอปืนใหญ่ในเมืองหลวงแต่ไม่ได้ เพราะเมืองหลวงเกรงว่าหากค่ายแตก ปืนใหญ่จะกลายเป็นอาวุธให้พม่าเข้ามาตีกรุงศรีอยุธยา พระยารัตนาธิเบศไปหล่อปืนใหญ่ให้ ๒ กระบอก แต่ก็สู้พม่าไม่ได้ ค่ายแตกชาวบ้านล้มตายเป็นอันมาก

การรบของชาวบ้านบางระจันที่ปรากฏในพระราชพงศาวดารกลุ่มนี้ จะมีรายละเอียดเพิ่มมากขึ้นกว่าเอกสารกลุ่มแรกที่กล่าวมาข้างต้น อย่างไรก็ตาม การรบดังกล่าวก็ยังคงเป็นการปะทะครั้งย่อยๆ ระหว่างกองกำลังของพม่ากับชาวบ้านตามเส้นทางที่พม่าเคลื่อนทัพผ่านจากทางเหนือเพื่อลงมาล้อมกรุงศรีอยุธยา และดูเหมือนว่าผู้บันทึกจะไม่ให้ความสำคัญที่โดดเด่นเป็นพิเศษ เพราะจะกล่าวรวมๆ ไปกับการรบที่ปากน้ำประสบ โดยตัดจากสลับกันไปมา ไม่ได้มีการเน้นย้ำการรบที่บ้านระจันโดยละเอียดเพียงเหตุการณ์เดียว

...ฝ่ายชาวค่ายบ้านระจันยกออกตั้งอยู่นอกค่าย ไล่ตะลุมบอน
แทงฟันพม่าล้มตายเป็นอันมาก ข้างเสนาบดีผู้น้อย ยกออกไปจะตีค่าย
พม่าซึ่งตั้งอยู่ ณ วัดป่าฝ้าย ปากน้ำประสบ ให้สานสี่ซึกแบกไปตั้ง ถ้าจะให้ตั้ง
ที่ใด จะเอาสี่ซึกตั้งเรียงให้ชิดกัน แล้วจะขุดดินไต่บังเป็นค่าย และคนยกไปวัน
นั้นมากเต็มทุ่ง เสนาบดีให้หยุดแควที่ใดก็หยุดพร้อมๆ กัน รังรอไป

ครั้นเห็นพม่าวัดป่าฝ้าย ขี่ม้าข้ามน้ำไปหาค่ายใหญ่ปากตะวันตกเป็น
หลายม้า จึงขับคนเข้าตี พม่าในค่ายยิงปืนออกมาถูกล้มลง ๕-๖ คน คนทั้งนั้น

ก็ถอยมาสิ้น ครั้นเพลายืนก็เลิกทัพกลับมา ประมาณ ๒-๓ วัน พม่าก็ยกไป
ตีค่ายบ้านระจันอีก ทำการกวต้อนขึ้นกว่าเก่า ...

(พระราชพงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียม ๒๕๐๗: ๖๓๒)

ความแตกต่างของเรื่องบางระจันในพระราชพงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียมพระราชพงศาวดารฉบับพันจันทนุมาศ(เจิม) และพระราชพงศาวดารฉบับสมเด็จพระพนรัตน์ มีอยู่บ้างตรงชื่อบุคคลและการใช้ถ้อยคำสำนวนที่ผิดเพี้ยนกันไปบ้างเล็กน้อย

๓. เอกสารที่เล่าเรื่องบางระจันอย่างละเอียด ได้แก่ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และหนังสือเรื่องไทยรบพม่า

เรื่องบางระจันที่บันทึกไว้ในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขานั้น หากพิจารณาจากโครงเรื่องใหญ่มิได้แตกต่างกับเอกสารกลุ่มที่สอง กล่าวคือเป็นเรื่องของการต่อสู้ระหว่างนักรบชาวบ้านไทยกับกองกำลังของพม่าและจบลงด้วยความพ่ายแพ้ของฝ่ายไทย ส่วนรายละเอียดในพระราชพงศาวดารฉบับนี้พิสดารกว่าเรื่องบางระจันในพระราชพงศาวดารทุกฉบับที่กล่าวมาแล้วทั้งในแง่เนื้อเรื่อง ตัวละคร และการใช้ภาษา

เรื่องบางระจันในพระราชพงศาวดารฉบับนี้ เปิดเรื่องด้วยเหตุการณ์ก่อนอันเป็นมูลเหตุให้ชาวบ้านลุกขึ้นสู้กับพม่ากล่าวคือ กองกำลังของพม่าทำตัวเยี่ยงโจรเข้ามาปล้นทรัพย์สินเงินทองและบุตรหญิง ส่วนรายละเอียดในเรื่องบางระจันที่ทำให้พระราชพงศาวดารฉบับนี้แตกต่างกับพระราชพงศาวดารฉบับอื่น ๆ ที่กล่าวมาแล้ว ได้แก่ รายละเอียดเกี่ยวกับตัวบุคคล อันได้แก่ชื่อและบทบาทของบุคคลในเรื่อง เหตุการณ์ รวมทั้งการแสดงพรรณนาเกี่ยวกับการศึกสงคราม

บุคคลที่ปรากฏในพระราชพงศาวดาร แบ่งเป็น ๒ ฝ่าย คือฝ่ายบางระจัน และฝ่ายพม่า ฝ่ายบางระจัน ได้แก่ พระอาจารย์ธรรมโชติ วัดเขานางบวช นายแท่น นายโช นายอิน นายเมือง เป็นชาวบ้านสีบัวทอง แขวงเมืองสิงห์ นายดอกขาวบ้านตรับ นายทองแก้วบ้านโพทะเล พันเรือนายทองเหม็น นายจันทนวดเขียว ขุนสั่น ฝ่ายพม่า ได้แก่ งาจุนห่วน เยภิห่วน ดิงจาโป สุรินทจอชอง แยกจอกากา จิแก อากาปันญี และพระนายกอง

พระอาจารย์ธรรมโชติเดิมอยู่วัดเขานางบวช ต่อมาอยู่ ณ วัดโพธิ์เก้าต้น บางระจัน เป็นที่พึ่งของชาวบ้าน มีความรู้ทางเครื่องรางของขลัง เป็นผู้เสกวัตถุมงคลเพื่อให้ชาวบ้านใช้คุ้มครองตนเองเมื่อออกรบ เมื่อบางระจันแตกข่าวบางกระแสนี้ว่าพระอาจารย์มรณภาพในที่ค่าย บ้างก็ว่าพระอาจารย์หายสาบสูญไป

นายแท่น เป็นชาวบ้านสีบัวทอง แขวงเมืองสิงห์ เป็นคนกล้าหาญ เป็นหัวหน้าพาชาวบ้านบุกเข้าไล่ตะลุมบอนทหารพม่า เป็นผลให้ถูกปืนพม่าเข้าที่เข้า เจ็บป่วยเป็นเวลานานภายหลังเสียชีวิตในค่าย

นายทองเหม็นชอบดื่มสุรา เป็นนักรบผู้กล้าหาญและมีฝีมือ เคยได้รับมอบหมายเป็นปีกซ้ายเมื่อคราวที่สุรินทจอยของยกมาตี วันหนึ่งเมาสุราที่กระป้อมเฝือกยกพลเข้าตีค่ายพม่า ปะทะกับพระนายกองและพลรามัญ นายทองเหม็นซัดกระป้อมไล่ล่าเข้ากลางทัพแต่เพียงผู้เดียว พลพม่าแทงฟันนายทองเหม็นไม่เข้า สุดท้ายสู้รบจนสิ้นกำลัง พม่าจับตัวได้และถูกทรมานในที่รบ

พันเรื่องเป็นชาวบ้านที่ฝ่ายพม่าต้องการตัว ถึงกับส่งพลร้อยเศษมาตามจับ เป็นเหตุให้พลพม่าต้องปะทะกับชาวบ้านบางระจันเป็นครั้งแรกที่ฝั่งแม่น้ำ พันเรื่องมีความสามารถในการรบได้รับมอบหมายให้เป็นปีกซ้าย เมื่อคราวรบกับสุรินทจอยของ เป็นหัวหน้าชาวบ้านที่มีชีวิตอยู่ต่อสู้กับพม่า จนกระทั่งถึงตอนท้ายที่ค่ายบางระจันใกล้แตก และเป็นผู้คิดอ่านร่วมกับนายทองแสงใหญ่ ส่งคนเข้ามาขอปืนใหญ่และกระสุนดินดำในเมืองหลวง

ส่วนขุนสันยิงปืนแม่น มีฝีมือในการรบ นายจันทนวดเขี้ยวก็เป็นนักรบคนสำคัญที่ยกพลออกรบพม่าอีกหลายครั้ง แต่ในที่สุดทั้งสองก็ตายในที่รบ

ฝ่ายพม่านั้น นายทัพได้แก่ งาจุนหุ่น เยภิหุ่น ดิงจาโบ สุรินทจอยของ แยกจอกกา จิกแก อากาบันฎี พระนายกอง นายทัพเหล่านี้ล้วนแต่เป็นผู้คุมกองกำลังมาตีค่ายบางระจัน ส่วนใหญ่จะบอกเพียงคุมทหารมาจำนวนหนึ่งปะทะกับชาวบ้านบางระจันและในที่สุดก็แตกพ่ายกลับไป ยกเว้นการรบที่มีสุรินทจอยของ และพระนายกองเป็นนายทัพที่จะมีรายละเอียดมากกว่าครั้งอื่นๆ

ด้านเหตุการณ์นั้นพบว่า เหตุการณ์ที่ปรากฏเฉพาะในพระราชพงศาวดารฉบับนี้ก็คือ การระบุถึงสาเหตุที่ชาวบ้านลุกขึ้นต่อสู้ว่า พม่าทำตัวประหนึ่งใจ “เร่งเอาทรัพย์เงินทองและบุตรหญิง” (พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา: ๒๖๙)

ส่วนเหตุการณ์ด้านการรบในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาจะระบุว่ามีการรบถึง ๘ ครั้ง การรบครั้งสำคัญได้แก่การรบครั้งที่สี่ ฝ่ายไทยมีนายมีแท่นเป็นนายทัพ นายทองเหม็นเป็นปีกขวา พันเรื่องเป็นปีกซ้าย ฝ่ายพม่ามีสุรินทจอยของเป็นนายทัพ การรบครั้งนี้พระราชพงศาวดารบรรยายไว้อย่างละเอียดว่า

“...กองทัพบม่ายกมาตั้งอยู่ปากคลองข้างโน้น ได้ยิงปืนโต้ตอบกันทั้งสองฝ่าย พม่าเห็นไทยน้อยก็ตั้งรบอยู่มิได้หือถอย ทัพไทยจึงชนเอาไม้และหนัมาถล่มคลองและยกข้ามคลองรุกไปรบพม่าถึงอาวุธสั้น เข้าไล่ตะลุมบอน พันฆ่าพม่าล้มตายเป็นอันมาก และสุรินทจอยของนายทัพนั้น ก็นรุมระย้าอยู่ในกลางพล เร่งให้ตีกลองรบ รบกันตั้งแต่เช้าจนตะวันตกเที่ยง พลทหารไทยวิ่งเข้าฟันตัดศีรษะสุรินทจอยของขาดตกม้าตายท่ามกลางสนามรบ...”

(พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา: ๒๗๑)

ส่วนพรรณานี้เกี่ยวกับศึกสงครามนั้น จะแฝงอยู่ในการบรรยายการสู้รบ โดยจะไม่แสดงความชื่นชมชัยชนะของชาวบ้านบางระจันโดยตรง แต่จะกล่าวว่า “พม่ากลัวฝีมือไทยค่ายบ้านระจันนัก” (พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา: ๒๗๒) หรือให้ภาพพม่าที่ขวัญเสียเพราะความพ่ายแพ้จากการสู้รบ หวาดกลัวกองกำลังของชาวบ้านถึงขนาดหุงข้าวสุกบ้างไม่สุกบ้าง ได้กินข้าวบ้างไม่ได้กินข้าวบ้าง เพราะเกรงว่ากองกำลังชาวบ้านจะยกมาโจมตี

แต่เดิมนั้นจารีตของการบันทึกพระราชพงศาวดารนั้นจะให้ความสำคัญเฉพาะเรื่องกษัตริย์ การที่พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาซึ่งเป็นพงศาวดารที่ชำระหลังสุด² ให้ความสำคัญกับเรื่องของสามัญชนเป็นพิเศษ โดยให้รายละเอียดในเรื่องบุคคล เหตุการณ์ และแสดงพรรณนาที่เกี่ยวข้องกับการรบที่บ้านบางระจัน แสดงให้เห็นชนบทการบันทึกพงศาวดารที่เปลี่ยนไปจากยุคก่อนหน้า สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นการเปลี่ยนแปลงระบบคิดในหมู่นักเขียนชาวไทย ที่เริ่มให้ความสำคัญต่อสามัญชนในฐานะส่วนหนึ่งของรัฐ เรื่องราวเล็กๆ ของชาวบ้านเพียงไม่กี่บรรทัดที่ปรากฏในพระราชพงศาวดารฉบับที่ชำระก่อนหน้าจึงถูกขยายความอย่างมากในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และกลายเป็นจุดเริ่มต้นของเรื่องเล่าบางระจันที่เป็นอมตะในสังคมไทย

หนังสือเรื่องไทยรบพม่า ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ เป็นตัวอย่างอันดีที่แสดงให้เห็นอิทธิพลของเรื่องบางระจันจากพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เพราะมีเนื้อความคล้ายคลึงกันมาก จะแตกต่างกันบ้างก็คือสำนวนภาษา หนังสือไทยรบพม่านำเรื่องบางระจันในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขามาเล่าให้ง่ายและเป็นระบบระเบียบมากขึ้น โดยเริ่มต้นเรื่องด้วยสำนวนว่า “แต่มีเรื่องอัศจรรย์เกิดขึ้นทางหัวเมืองในตอนนี้เรื่อง ๑ คือเมื่อเดือน ๓ ปีระกา” (ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยา ๒๕๒๐: ๓๕๙) และมีข้อความลงท้ายในเชิงยกย่องสรรเสริญชาวบ้านบางระจันโดยไม่ปรากฏในเอกสารฉบับอื่น ได้แก่ “เรื่องราวของพวกนักรบบ้านบางระจันมีมาดังนี้ คนทั้งปวงยกย่องเกียรติยศมาตราบเท่าทุกวันนี้” (ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยา ๒๕๒๐: ๓๕๙) นอกจากนั้น สิ่งที่แตกต่างกันอีกประการหนึ่งก็คือการระบุชื่อผู้ที่อาสาไปกองกำลังมารบกับบางระจันว่าชื่อ “สุกี้” ในขณะที่พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาเรียกว่า “พระนายกอง”

เอกสารทั้งสองเรื่องนี้มีอิทธิพลต่อการสร้างสรรค์วรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับเรื่องบางระจัน เนื่องจากมีรายละเอียดที่สามารถนำไปใช้เป็นวัตถุดิบในการประพันธ์ได้ โดยในขั้นต้นถือพระราช

² เอกสารที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ฉบับนี้ชำระหลังสุดคือสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งพระองค์โปรดให้กรมหลวงวงศาธิราชสนิทชำระขึ้นใหม่ โดยได้เลือกสรรเหตุการณ์บางอย่างที่เชื่อถือได้มาจากหนังสือโบราณว่าด้วยกฎหมาย และพงศาวดารเขมรหลายฉบับ กับคำบอกเล่าของผู้เฒ่าผู้แก่ซึ่งเชื่อถือได้

พงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาว่าเป็นแม่แบบเรื่องบางระจันให้แก่เรื่องไทยรบพม่า และต่อจากนั้นทั้งพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาและเรื่องไทยรบพม่าก็เป็นแหล่งอ้างอิงแก่ผู้สนใจสร้างสรรค์งานที่เกี่ยวข้องกับเรื่องบางระจันต่อไป รวมถึงบางระจันในรูปแบบของวรรณกรรมที่จะกล่าวถึงในบทความนี้ด้วย

กล่าวโดยสรุป เรื่องบางระจันที่ปรากฏในเอกสารที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์คือ จดหมายเหตุ พระราชพงศาวดาร และในหนังสือเรื่องไทยรบพม่านั้น มีลักษณะร่วมกันคือเป็นเรื่องการสงครามระหว่างไทยกับพม่าที่เกิดขึ้นที่ค่ายบางระจัน แต่มีวิธีการนำเสนอเรื่องแตกต่างกันเป็น ๓ ลักษณะ

ลักษณะแรก อ้างถึงเพียงแต่ชื่อของหมู่บ้านบางระจัน ได้แก่ จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี คำให้การขุนหลวงหาวัด

ลักษณะที่สอง เล่าเรื่องราวอย่างย่อ ได้แก่ พระราชพงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียม และพระราชพงศาวดารฉบับพันจันทนุมาศ (เจิม)

ลักษณะที่สาม เล่าเรื่องราวอย่างละเอียด ระบุชื่อบุคคล วันเวลา สถานที่ และรายละเอียดของเหตุการณ์ ชื่อบุคคลและรายละเอียดของเหตุการณ์จำนวนมากไม่ปรากฏในพงศาวดารฉบับอื่น เอกสารกลุ่มนี้ ได้แก่ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และหนังสือเรื่องไทยรบพม่า โดยเฉพาะเรื่องไทยรบพม่านี้นักนิพนธ์ได้เพิ่มเติมพรรณาสวนตัวในเชิงยกย่องวีรกรรมของชาวบ้านไว้ในตอนท้ายอีกด้วย

"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 ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระ
มงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ตีพิมพ์รวมเล่มรวมกับบทประพันธ์เรื่องอื่น ๆ ในหนังสือ “คำประพันธ์บาง
เรื่อง” เพื่อแจกในงานฌาปนกิจศพบิดา(นายหว่าง กาญจนชีวะ) ภรรยา(คุณหญิงอุปกิตศิลป
สาร) และน้องชาย (พระภิกษุสุน กาญจนชีวะ) เมื่อ พ.ศ. ๒๔๗๒ ต่อมากระทรวงศึกษาธิการใน
สมัยนั้น ได้นำหนังสือเล่มนี้มาเป็นหนังสือแบบเรียนสำหรับชั้นมัธยมศึกษาปีที่๖ และยกเลิกไป
เมื่อมีการเปลี่ยนแปลงหลักสูตร (ส่วางวรรณ กาญจนชีวะ ๒๕๒๔ : คำนำ)

พระยาอุปกิตศิลปสารนำเค้าเรื่องวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันมาจากเรื่อง ไทยรบพม่า
ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ โดยกล่าวไว้ในตอนท้ายเรื่องว่า

บางระจันเรื่องนี้	นำเสนอ
จากเรื่องรบพม่าของ	พระเจ้า
บรมวงศ์เธอ	กรมพระ ดำรงฯ
ผู้กลิลิตเค้าต้น	ประดัดบรรณ
(น.๔๑)	

ลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจันนี้ แต่งด้วย คำประพันธ์ประเภทลิลิต ประกอบด้วย ร่ายต้น
๑๒ บท โคลงต้นวิวิธมาลี ๓๖ บท และโคลงสามต้น ๑๕ บท มีองค์ประกอบ ๓ ส่วน ได้แก่
ส่วนนำเรื่อง เนื้อเรื่อง และสรุป

ส่วนนำเรื่อง เรียกว่าประณามพจน์คือคำไหว้ครู ในลิลิตสดุดีบ้านบางระจันนั้น คือร่าย
บทแรก และโคลงต้น ๔ บทที่ตามมา อันได้แก่ เนื้อหาร่าย เป็นการกล่าวชมรัฐสยามว่ามีความ
ยิ่งใหญ่ สุขสบายเจริญรุ่งเรืองและสวยงามราวกับเมืองของเทวดา เปรียบเทียบเมืองหลวงว่า
ประดุจเขาไกรลาส ประชาชนมีความเจริญรุ่งเรือง มีความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจ มี
ทรัพยากรธรรมชาติ อันได้แก่ ป่าไม้ที่อุดมสมบูรณ์ สัตว์ป่า ทรัพยากรในดินสินในน้ำ อุดมสมบูรณ์ไป
ด้วยพืชพันธุ์ธัญญาหารทั้งพืชสวนพืชไร่ มีการติดต่อกับต่างประเทศจนเป็นที่ยอมรับในระดับ
นานาชาติ มีพระมหากษัตริย์ปกครองบ้านเมือง สนับสนุนศาสนาอันนำมาซึ่งสันติ เป็นผลให้
ประชาชนมีชีวิตมีความสุขสนุกสนาน ส่วนโคลงต้น ๔ บทที่ตามมานั้นเป็นการขอพระเกียรติพระ
บาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวว่าเป็นกษัตริย์ผู้ทรงไว้ซึ่งทศพิธราชธรรม เปรียบประดุจจักร
ของพระพรหมซึ่งปกป้องบ้านเมือง มีพระมหากษัตริย์คุณอันหาที่เปรียบมิได้ ผู้ประพันธ์ขอเทิด
ทูนชาติ ศาสนาและพระมหากษัตริย์ไว้ประดุจดังชีวิต ขอสดุดีพระเกียรติคุณเพื่อเป็นสิริมงคล
และผลงานเขียนเรื่องนี้ขอถวายเป็นเครื่องสักการะแก่พระองค์ท่าน

จากนั้นจึงเข้าสู่เนื้อเรื่อง ซึ่งแต่งด้วยรายดั้น โคลง ๒ ดั้น โคลง ๓ ดั้น และโคลง ๔ ดั้น สลับกันไป โดยดำเนินเรื่องไปตามเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ที่ปรากฏในหนังสือไทยรบพม่า ตั้งแต่พม่ายกทัพมาล้อมกรุงศรีอยุธยา เข้าปล้นทรัพย์สินและจุดคร่าบุตรสาวของชาวบ้าน สร้างความเดือดร้อนให้แก่ประชาชนเป็นอันมาก มีคนกล้ำกลุมหนึ่งรวมกำลังกันต่อต้านฆ่าฟันพม่าล้มตายเป็นอันมาก แล้วหนีไปพึ่งพระอาจารย์ธัมมโชติ ที่วัดเขานางบวช สุพรรณบุรี ส่องส่องกำลังคน แล้วจึงอพยพไปตั้งค่ายที่บางระจันต่อสู้ด้านทานพม่า พม่าเข้าตีค่ายบางระจัน ๗ ครั้ง แต่ก็พ่ายแพ้ไปทุกครั้ง ผู้แต่งให้ความสำคัญต่อการศึกครั้งที่ ๔ และครั้งที่ ๗ ซึ่งฝ่ายบางระจันได้ชัยชนะอย่างงดงามในการต่อสู้ แต่ศึกครั้งที่ ๘ ซึ่งฝ่ายพม่าแต่งตั้งให้สุกี้เป็นแม่ทัพนั้น บางระจันไม่อาจต้านทานได้ เพราะสุกี้ใช้กลยุทธ์ให้ชาวบ้านบางระจันออกรบนอกค่าย ทำให้ชาวบ้านต้องล้มตายเป็นอันมาก ครั้นไปขอปืนใหญ่จากเมืองหลวงก็ไม่ได้ หล่อปืนใหญ่ใช้เองก็ราวไข้การไม่ได้ ในที่สุดค่ายบางระจันก็ถูกตีแตก

ส่วนสรุป แต่งด้วยโคลง ๒ ดั้น ๑๓ บทโคลง ๔ ดั้น ๔ บท และรายดั้น ๑ บท เนื้อหาเป็นการสรรเสริญเกียรติคุณของชาวบ้านบางระจัน โดยเริ่มต้นสดุดีชาวบ้านบางระจันในฐานะที่เป็นกลุ่มชาวบ้านจำนวนน้อยนิรนามกันต่อสู้กับพม่า การตายของชาวบ้านบางระจันนั้นเป็นการตายที่สมศักดิ์ศรีของการที่ได้เกิดมา และถึงจะเป็นเพียงชาวบ้านธรรมดาแต่มีจิตใจกล้าหาญ ต่อสู้พม่าจนได้ชัยชนะถึง ๗ ครั้ง การกระทำเยี่ยงนี้ไม่ว่าไปที่ไหนก็มีคนนับถือ และแม้ว่าชาวบ้านบางระจันจะเสียชีวิตไปแล้ว แต่ความดีงามทั้งหลายจะเลื่องลือไปทุกหนทุกแห่ง แม้แต่รุ่นลูกหลานได้รับฟังเรื่องราวของท่านก็ยังปลาบปลื้ม อิ่มอกอิ่มใจ

จากนั้นก็พรรณนาถึงเกียรติคุณแห่งวีรชนบ้านบางระจันทีละคน เริ่มตั้งแต่อาจารย์ธัมมโชติ นายแท่น นายทองเหม็น พันเรือง ขุนสรรค์ นายจันทร์หนองเขียว นายทองแสงใหญ่ แสดงความคารวะชาวบ้านบางระจันอีกครั้ง ในฐานะเป็นเพื่อนร่วมชาติผู้เขียนยังรู้สึกความปลาบปลื้มจนน้ำตาไหลถึงเพียงนี้ หากผู้ที่เป็นลูกหลานวีรชนเหล่านี้จะยังปลาบปลื้มในวีรกรรมเพียงใด ลงท้ายเรื่องด้วยการแสดงความอิ่มใจที่ได้แต่งเรื่องการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันจนเสร็จสิ้น และอวยพรให้ชาติสยามจงเจริญรุ่งเรือง และขอให้ผลงานเรื่องนี้คงอยู่คู่ชาติสยามตลอดไป

ในบทประณามพจน์ตอนต้นเรื่องนั้น มีข้อน่าสังเกตก็คือกวีมิได้แต่งโดยใช้จารีตของบทประณามพจน์แบบวรรณกรรมในช่วงก่อนหน้านี้นี้ ซึ่งมักเริ่มต้นเรื่องด้วยสูตรสำเร็จที่คล้ายคลึงกัน คือ กวีจะกล่าวการชมปราสาทราชวัง ชมความรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนา และชมบุญญาบารมีของพระมหากษัตริย์ เช่น บทประณามพจน์ในลิลิตยวนพ่าย กำสรวลโคลงดั้น นิราศนรินทร์ ลิลิตตะเลงพ่าย เป็นต้น แต่ลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจันจะเริ่มต้นเรื่องด้วยการระบุถึงสยามในฐานะรัฐที่มีความเจริญรุ่งเรือง “ศรีศรีสยามรัฐ หัดหัดถิ่นสุวรรณ สรวณราวสุรราชฎ์ โสภาสเพียงสุภพ ลากหลังลบสุรโลก...” (น.๒๖)

ผู้แต่งแสดงความภูมิใจในชาติของตนอย่างมากที่มีความมั่งคั่งไม่ว่าจะเป็นในเมืองหลวงหรือหัวเมือง มีทรัพยากรธรรมชาติและพืชพันธุ์ธัญญาหารอันอุดม ได้รับการยอมรับจากนานาประเทศ และมีพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์กลางของรัฐ “เป็นปิ่นสยามสากล ก่องหล้า” (น.๒๖) กวีแสดงจุดยืนทางความคิดที่แน่วแน่ชัดเจนว่ารักชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์ “รักชาติศาสน์เจ้าหล้า เล่ห์ชนม์” (น.๒๗)

การนำเสนอบทประณามพจน์ในลักษณะนี้ ในแง่วรรณกรรมนั้นถือว่าเป็นความพยายามเกริ่นนำเรื่องเพื่อให้สอดคล้องกับเนื้อหาซึ่งเป็นเรื่องของเหล่าชาวบ้านที่ช่วยกันปกป้องบ้านเมืองอันเป็นสิ่งที่มีความสำคัญให้พ้นจากเงื้อมมือของผู้รุกราน แต่ในแง่ประวัติศาสตร์บทประณามพจน์ดังกล่าวได้ชี้ให้เห็นว่ารัฐจารีตแบบดั้งเดิมดังที่ปรากฏในบทประณามพจน์แบบเก่านั้นเป็นอดีตไปแล้ว รัฐแบบใหม่นั้นประกอบไปด้วยเขตแดนที่ชัดเจน มีประชาชน พืชพันธุ์ธัญญาหาร สัตว์บก สัตว์น้ำ ทรัพยากรธรรมชาติ มีศาสนา มีพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์กลางจิตใจ และเป็นรัฐที่เป็นที่ยอมรับในระดับสากล เป็นสิ่งที่เข้ามาแทนที่

ความรู้สึกรักและภูมิใจรัฐแบบใหม่ที่มีชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์เป็นเป้าหมายนี้ผู้แต่งได้ใช้เป็นบรรทัดฐานทางความคิด และนำมาใช้เป็นเหตุผลของการลุกขึ้นสู้ของชาวบ้านบางระจัน ซึ่งจะได้กล่าวถึงต่อไป

ความสนใจของกวีที่จะนำเรื่องราวในประวัติศาสตร์ไทยมาแต่งเป็นวรรณกรรมจะไม่ใช่ว่าใหม่ เพราะก่อนหน้านี้สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรส ก็ได้นำสงครามคราวสมเด็จพระนเรศวรกระทำยุทธหัตถีกับพม่ามานิพนธ์เป็นวรรณกรรมเรื่องลิลิตตะเลงพ่าย สุนทรภู่แต่งเสภาพระราชพงศาวดาร ซึ่งรวมไปถึงโคลงประกอบภาพเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์อย่างโคลงภาพพระราชพงศาวดาร วรรณกรรมเหล่านี้แสดงให้เห็นความเปลี่ยนแปลงทางโลกทรรศน์และภูมิปัญญาของกวีไทยในช่วงหลังรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวเป็นต้นมาที่ให้ความสำคัญต่อประวัติศาสตร์ของตนเอง จนเกิดแรงบันดาลใจไม่ว่าจะด้วยเหตุใดก็ตามที่จะสร้างสรรค์งานวรรณกรรมเพื่อจำลองอดีตที่ปรากฏในพระราชพงศาวดารมาเป็นวรรณกรรม

ลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจัน ก็เป็นวรรณกรรมอีกเรื่องหนึ่งที่อยู่ในกระแสดังกล่าว หากแต่่ามีความแตกต่างกันในแง่ที่ว่ามิได้เป็นการจำลองอดีตที่มีศูนย์กลางอยู่ที่พระมหากษัตริย์และความยิ่งใหญ่ของราชสำนัก แต่เป็นเรื่องของไพร่ฟ้าคือชาวบ้านธรรมดาสามัญที่เป็นเรื่องเล่าสั้นๆ แทรกอยู่ในพระราชพงศาวดาร การให้คุณค่าเรื่องราวของชาวบ้านของกวีราชสำนักจนถึงขั้นนำมาแต่งเป็นวรรณกรรมประเภทลิลิตนั้นยังไม่เคยปรากฏมาก่อนหน้านี้เลย จึงนับเป็นครั้งแรกที่เรื่องของไพร่ฟ้าประชาชนได้รับการกล่าวขวัญถึง อย่างไรก็ตาม พบว่ามีความพยายามเชื่อมโยงเรื่องราวการต่อสู้ของประชาชนให้เข้ากับบริบทของรัฐแบบใหม่ ทั้งที่การอธิบายเช่นนั้นไม่ปรากฏในเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ไม่ว่าจะเป็นเอกสารลักษณะใดที่เกี่ยวข้องกับเรื่องบางระจัน แม้แต่ใน

หนังสือเรื่องไทยรบพม่า ซึ่งผู้แต่งกล่าวว่าได้ใช้หนังสือเล่มนี้เป็นต้นเค้าในการแต่ง นั่นก็คือความพยายามที่จะอธิบายการต่อสู้ของชาวบ้านว่าเป็นการต่อสู้เพื่อชาติศาสนาพระมหากษัตริย์ ซึ่งผู้แต่งได้ใส่ความคิดลักษณะนี้เข้าไปในเรื่องหลายตอน ในขณะที่หนังสือเรื่องไทยรบพม่ากล่าวเพียงแต่ว่าเหตุที่ชาวบ้านลุกขึ้นสู้เพราะ “พวกราษฎรพากันโกรธ จึงคิดจะแก้แค้นพม่า” (น.๓๖๗) แต่ในลิลิตต้นสดที่บ้านบางระจันกล่าวว่า

“จักจงพจนประพันธ์ สรรอุทาหรณ์หาญ ขานคุณชาวบ้านบางระจัน
ผู้เพียรจันทร์ภักดีชาติ ศาสน์กษัตริย์สุจริต กอบกิจช่วยชาติตน” (น.๒๗)

“ยังมีชายชาวสยาม นามนายแท่นกับสหาย นายโชตินายเมืองนาย
อิน อยู่แดนดินสิงห์บุรี ณ บ้านศรีบัวทอง อีกสองชายชาวเขต เมืองวิเศษชัย
ชาญ นามขนานนายดอก บอกตำบลบ้านกรับกับนายทองแก้ว, อยู่หมู่บ้าน
โพธิ์ทะเล หกนายเหากัน พลันปรึกษาปรองดอง ปองแก้แค้นแทนชาติ ”
(น.๒๘)

“ความเป็นไทยเคยถนอม ใครจักยอมย่นให้
สัจศัตรูล้างได้ ดุจปอง” (น.๒๙)

การแปรความหมายการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันจากการต่อสู้เพื่อป้องกันตัวจากการถูกกดขี่ข่มเหงเป็นการต่อสู้เพื่อชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์นั้น ถือว่าเป็นการตีความในกรอบแนวคิดชาตินิยม ซึ่งน่าจะเชื่อได้ว่าผู้แต่งต้องการนำเรื่องราวการต่อสู้อันน่าสะเทือนใจของชาวบ้านบางระจันมาอธิบายใหม่ภายใต้กรอบของรัฐชาติแบบใหม่ จากการตายเพราะการต่อสู้เพื่อป้องกันตัวและการล้างแค้น กลับกลายมาเป็นการตายเพื่ออุดมการณ์ชาติศาสนาพระมหากษัตริย์ ทั้งนี้เพราะเมื่อระบบมูลนายสลายลงไป ไฟร์ฟ้าประชาชนกลายเป็นพลกนิกรของรัฐ การสร้างวรรณกรรมเพื่อสดุดีวีรกรรมของกษัตริย์ให้ประชาชนรับรู้และประทับใจเพียงช่องทางเดียวไม่เพียงพอที่จะสร้างความมั่นคงให้กับรัฐ แต่จำเป็นต้องปลุกเร้าให้ประชาชนเห็นแบบอย่างของประชาชนที่ผู้ปกครองอยากให้เป็น อันเป็นการแสวงหาวิธีการที่จะช่วยสถาปนาความมั่นคงให้รัฐบาลใหม่อีกช่องทางหนึ่ง

ก่อนหน้าที่พระยาอุปกิตศิลปสารจะประพันธ์ลิลิตสดุดีบ้านบางระจันนั้น ก็ได้มีกวีตั้งแต่เมื่อครั้งอดีตจนลงานวรรณกรรมเพื่อจุดมุ่งหมายคือการยกย่องสดุดีมาแล้ว สมัยอยุธยา ได้แก่ลิลิตยวนพ่าย จันท์เฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าปราสาททอง โคลงเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระ

นารายณ์มหาราช โคลงชะลอพระพุทโธไสยาสน์ ในสมัยกรุงธนบุรี ได้แก่ โคลงยอพระเกียรติพระ
เจ้ากรุงธนบุรี

ในสมัยรัตนโกสินทร์ มีคำประพันธ์ประเภทสวดดี ๒๖ เรื่อง เรื่องสำคัญ ๆ ได้แก่ โคลง
เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก โคลงยอพระเกียรติพระพุทโธเลิศล้ำ
นภาลัย ลิลิตตะเลงพ่าย โคลงต้นเรื่องปฏิสังขรณ์วัดพระเชตุพน กลอนเพลงยาวสรรเสริญพระ
เกียรติพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ยอพระเกียรติสามรัชกาล เพลงยาวเฉลิมพระเกียรติ
พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวและพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว โคลงสรรเสริญพระเกียรติเสด็จ
พระราชดำเนินเลียบมณฑลปักษ์ใต้ พ.ศ. ๒๔๖๐ เป็นต้น

วรรณกรรมสวดดีที่กล่าวมานี้ทั้งหมดเป็นวรรณกรรมที่ยอพระเกียรติพระมหากษัตริย์ไว้
อย่างยิ่งใหญ่ว่า เป็นเทวราชาบ้าง ธรรมราชาบ้าง นอกจากนั้นทรงไว้ซึ่งบุญญาภิหารและพระ
ปรีชาสามารถอย่างหาที่สุดมิได้

กล่าวได้ว่า ลิลิตต้นสวดดีบ้านบางระจันนั้น เป็นวรรณกรรมที่เปลี่ยนมุมมองจากการ
สวดดีพระมหากษัตริย์มาเป็นการสวดดีสามัญชนเป็นครั้งแรกของประวัติศาสตร์วรรณกรรมไทย นอกจาก
นั้นยังนำเสนอเรื่องราวโดยใช้จารีตการเขียนวรรณกรรมสวดดีกษัตริย์ กล่าวคือ มีบทประณามพจน์
เนื้อเรื่อง และสรุปหรือนิคมคาถารวมทั้งการใช้คำประพันธ์ประเภทลิลิต ซึ่งในอดีตเคยใช้ในการ
เขียนเรื่องเกี่ยวกับกษัตริย์ทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นลิลิตพระลอ ลิลิตยวนพ่าย ลิลิตตะเลงพ่าย เป็นต้น

ลิลิตต้นสวดดีบ้านบางระจันจึงนับเป็นพยายามของผู้แต่งที่กล้าเปลี่ยนแปลงจารีตของ
วรรณกรรมสวดดีที่เคยใช้กับชนชั้นสูงมาเป็นเรื่องของชาวบ้าน ความสำคัญของลิลิตต้นสวดดีบ้าน
บางระจันก็คือ เป็นวรรณกรรมสวดดีชนชั้นไพร่เป็นครั้งแรก และชนชั้นไพร่ที่รับการยกย่องอย่าง
สูงเด่นก็คือชาวบ้านบางระจัน แต่การสวดดีดังกล่าวอยู่ภายใต้กรอบของรัฐบาลแบบใหม่ที่มุ่งปลูก
ฝังอุดมการณ์ภักดีต่อชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ ทำให้การต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันต้อง
กลายเป็นการต่อสู้ของสามัญชนเพื่อปกป้องชาติศาสนาพระมหากษัตริย์ไปด้วย ทั้งที่ชาวบ้านบาง
ระจันตัวจริงไม่เคยรู้จักอุดมการณ์เหล่านี้เลย

๒. บางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม เป็นวรรณกรรมที่นำเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านบาง
ระจันมาแต่งในรูปแบบนวนิยายเป็นครั้งแรก ไม้ เมืองเดิมแต่งเรื่องนี้ราวพ.ศ. ๒๔๘๐-๒๔๘๕ อัน
เป็นยุคที่จอมพลป. พิบูลสงครามใช้นโยบายสร้างชาติ โดยสร้างสิ่งเร้าต่างๆ เพื่อรวมพลังประชา
ชน เช่น กำหนดรัฐธรรมนูญ จัดประกวดเพลงชาติ บทเพลง ละคร เพื่อเน้นให้เห็นถึงความยิ่งใหญ่ของ
ชนชาติไทย (พรภิรมณ์ เอี่ยมธรรม ๒๕๒๐: ๖๐)

บางระจัน เป็นเรื่องของนายทหารกองทหารม้าหนุ่มชื่อทัพ หลังจากแพ้สงครามพม่าที่
ยุทธการอ่าวหว้าขาว และไม่ยอมไปรายงานตัวต่อนายทัพ เพราะการแตกทัพนั้นหมายถึงโทษ

ประหาร แต่กลับรวบรวมกำลังเป็นกองโจรทหารม้าบ้านคำหยาดคอยปล้นกองทัพพม่า และช่วยเหลือชาวบ้านที่ถูกทหารพม่ารังแก ทพมิต์ครุฑอาสาตีสองซึ่งซึ่งเป็นทหารหลวง ต่อมากลายเป็นมิตรกัน และชักชวนกันไปบางระจันเพื่อทำศึกกับพม่า ทำสงครามกับพม่า ๗ ครั้ง แต่ครั้งที่ ๘ ไม่สามารถต้านทานกำลังของพม่าได้ ทุกคนในค่ายบางระจันถูกฆ่าตายทั้งหมด ในระหว่างที่เรื่องดำเนินไป ก็มีเรื่องราวความรักเกิดขึ้นในระหว่างการสู้รบดังกล่าวด้วย

ถ้าพิจารณาจากโครงเรื่องและเนื้อเรื่องความขัดแย้งที่เกิดขึ้นในนวนิยายเรื่องนี้ มีทั้งที่เป็นความขัดแย้งหลัก และความขัดแย้งรอง ความขัดแย้งหลักคือความขัดแย้งระหว่างตัวละครเอกกับผู้รุกรานคือพม่า ส่วนความขัดแย้งรองเป็นความขัดแย้งส่วนตัว ระหว่างตัวละครเอกคือทพกับศัตรูคู่อาฆาตคือสอง โดยมีปัญหามาจากเรื่องการผูกพยาบาทกันมาตั้งแต่หนหลังและเรื่องผู้หญิงเป็นสำคัญ ความขัดแย้งรองคือความขัดแย้งส่วนตัวเกิดขึ้นก่อน และดำเนินต่อไป แต่เมื่อความขัดแย้งหลักคือความขัดแย้งกับผู้รุกรานเริ่มทวีความรุนแรงมากขึ้น ความขัดแย้งรองก็ลดความสำคัญลงไป จนกระทั่งไม่มีความขัดแย้งรองใด ๆ เหลืออยู่เลย เพราะตัวละครที่ขัดแย้งกันด้วยปัญหาส่วนตัวทั้งหลายต่างปรับความเข้าใจกัน และร่วมมือร่วมใจกันรักษาแผ่นดินเกิดของตนเองให้รอดพ้นจากศัตรูผู้รุกราน

ตัวละครสำคัญในเรื่องนี้ ได้แก่ ทพและสอง เป็นตัวละครที่ ไม้ เมืองเดิม สมมติขึ้น ไม่มีตัวตนในประวัติศาสตร์ เช่นเดียวกับเรื่องราวความรักที่เกิดขึ้นระหว่างรบนั่นก็ไม่ปรากฏในประวัติศาสตร์เช่นเดียวกัน ตัวละครที่มีชื่ออยู่ในประวัติศาสตร์ได้แก่นายแท่น นายดอก นายโชติ ขุนสรรค์ พันเรือง นายทองเหม็น ฯลฯ ไม้ เมืองเดิม ไม่ค่อยให้ปรากฏออกมาเป็นจริง นอกเสียจากนายแท่นถูกปืนพม่า และนายทองเหม็นที่ขี่ควายออกตะลุยรบด้วยความโกรธแค้น ทั้งนี้คงเป็นด้วยเหตุผลที่ว่าเกรงจะมีข้อผิดพลาดในเรื่องถ้อยสนทนาหรือพฤติกรรมที่มีได้เป็นอย่างดีชัดเจนในพระราชพงศาวดาร (สุจิตต์ วงษ์เทศ ๒๕๓๘: ๒๑) นอกจากนั้น การกำหนดตัวละครขึ้นมาใหม่ยังเปิดโอกาสให้ผู้แต่งใช้จินตนาการได้อย่างอิสระกว่าการใช้ตัวละครที่มีชื่ออยู่ในประวัติศาสตร์ ผู้นำชาวบ้านบางระจันอย่างเช่นนายแท่น นายทองเหม็น นายจันทร์หนองเขียว ฯลฯ จึงเป็นเพียงตัวประกอบ เรื่องราวโดยส่วนใหญ่จะเป็นเรื่องราวการต่อสู้ของทพและพวกพ้องกับทหารพม่าภายใต้บริบทการสู้รบระหว่างชาวบ้านบางระจันกับพม่าตามที่ปรากฏในประวัติศาสตร์

ตัวละครอีกฝ่ายหนึ่งคือตัวละครฝ่ายพม่าซึ่งเป็นฝ่ายปรปักษ์ ไม้ เมืองเดิมสร้างตัวละครกลุ่มนี้มีพฤติกรรมที่ในลักษณะที่เป็นผู้ร้ายสมบูรณ์แบบ กล่าวคือมีจิตใจชั่วร้ายเหี้ยมโหดทารุณ กดขี่ข่มเหงปล้นชิงทรัพย์สินเงินทอง อดคร่าอนาจารผู้หญิง ฆ่าได้แม้กระทั่งคนชราที่หมดทางสู้ แม้กระทั่งคนเหล่านั้นจะวิงวอนร้องขอชีวิตทหารพม่าก็หาได้สนใจไยดี เมื่อปล้นเสร็จก็เผาบ้านเรือนโรงเรียนของชาวบ้านวอดวาย แต่บทบาทของตัวละครกลุ่มนี้ตามที่ปรากฏในหลักฐานทางประวัติศาสตร์มิได้ให้รายละเอียดในเรื่องความชั่วร้ายอย่างละเอียดลออเหมือนที่ ไม้ เมืองเดิมบรรยายไว้

ในนวนิยาย ในพระราชพงศาวดารระบุไว้เพียงสั้นๆว่า“พม่าเร่งเอาทรัพย์สินเงินทองและบุตรหญิง”(พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา:๒๖๙) พฤติกรรมของทหารพม่าในหลักฐานทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวนี้ เมื่อไม้ เมืองเดิมนำมาแปรเป็นวรรณกรรมแล้ว ได้ระบายสีความให้เลวร้ายไปยิ่งกว่าข้อเท็จจริงจากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ อย่างเช่น

แล้วความเดือดร้อนก็กลับกระพือให้ร้อนยิ่งขึ้น ตลอดแคว้นวิเศษชัยชาญและเมืองสิงห์ทั้งแดนอื่นที่ใกล้เคียง ถูกกองโจรพม่าเข้าห้อมล้อมปล้นริบทรัพย์ แสงเพลิงจับต้องฟ้าทั้งกลางวันกลางคืนไม่ขาด ผู้หญิงถูกข่มขืนไป เด็กและคนเฒ่าผู้แก่เสียชีวิต เพราะตราบาตรำลำบาก พ่อแม่หาย เลยถูกกวาดต้อนดังควายฝูง ส่งไปยังกองคุ้มครัว แล้วเชลยนั้นก็ต้องละสถานบ้านเกิดเมืองนอนจากบุตรและธิดาไปแล้ว แม้ภรรยาหรือบุตรไม่หย่านมก็หาว่าอยู่ไหน ไหน นอกจากจะกัมน้ำให้คิดถึงกรรมก่อนตัวเอง แล้วก็เดินทางเข้าสู่ทศกรรมจากกรุงศรีอยุธยาไปตายแดนพม่าโน้น (น. ๘๙)

เสียงตะโกนนั่นดังก้องไปอีก บางเสียงของผู้เป็นหัวหน้านั้นสั้น บางเสียงเมื่อตะโกนไปแล้วก็เป็นเสียงร้องให้ พันชบพันน้ำตานอง ... มือตบมืออยู่ขาดจวน...บุญ...ทั้งย่าและแม่มันผลัดคะมาไป มันเอาตีนเหยียบ ภูเคยกราบ ตีนแม่ - แต่ตีนพมานั้นเขี่ยข้ามแม่ที่ถูกราบ ลูกเอ๋ย เจ้ายังมีท้นหย่านม เพิ่งจะสอนเรียกแม่ และขานชื่อพ่อได้เพียงคำแม่เขาก็จากไป พมามันดูดแม่เอ็งไปเสียแล้ว มึงต้องหย่านมเพราะแม่หาย ถึงจะเรียกอีกสักร้อยคำแม่เจ้าเขาก็หาหวนมาได้ยินไม่ เมีย ...เมียเอ๋ย เมื่อคำครั้งก่อนเราเคยสาบานร่วมเหย้าเมื่อยากไร้ ไม่มีหมอน แขนซ้ายและอกพี่เคยเป็นหมอนหนุนก็ยังเกิดสุขเหลือหลาย แต่เดี๋ยวนี้พม่าจับบังคับให้เจ้าแอบอก เจ้าต้องพลัดอกไปบำเรอมัน แล้วด้วยฝันใจ...ใคร...ไทยคนไหนมั่งที่จะนั่งดูมันมาหยามหน้าเยี่ยงนี้ ลูกสาวและพี่น้องมันรีบไปเป็นเมีย ว่ายังไฉ่ผู้ชาย จะใช้ผู้หญิงและลูกเมียเข้าแลกพอชีวิตมึงรอดไปจันหรือ (น.๑๐๔)

แนวคิดสำคัญของนวนิยายเรื่องนี้คือการปลุกใจให้เกิดความรักชาติ ร่วมกันต่อสู้เพื่อบ้านเกิดเมืองนอนอย่างองอาจกล้าหาญ และเสียสละ และชี้ให้เห็นว่าความรักชาติ และการเทิดทูนพระมหากษัตริย์นั้นยิ่งใหญ่จนกระทั่งความขัดแย้งส่วนตัวไม่มีความหมาย ศัตรูถูกกลายเป็นมิตร ความเข้าใจผิดต่าง ๆ มลายไปสิ้น ทุกคนต่างสมัครสมานสามัคคีกันร่วมกันต่อสู้กับผู้รุกราน

เพื่อรักษาชาติ แผ่นดินเกิด และพระมหากษัตริย์อันเป็นสิ่งเคารพสูงสุด ผู้แต่งได้ยืนยันแนวคิดดังกล่าวโดยกำหนดเป็นเป็นชื่อตอนแต่ละตอน รวมทั้งหมด ๔ ตอน อันได้แก่

ตอนที่ ๑ มโนมอบพระผู้เสวยสวรรค

ตอนที่ ๒ แขนมอบถวายทรงธรรมเทอดหล้า

ตอนที่ ๓ ดวงใจมอบเมียขวัญแลแม่

ตอนที่ ๔ เกียรติศักดิ์รักของข้ามอบไว้แก่ตัว

ชื่อตอนเหล่านี้ผู้แต่งได้นำมาจากบทพระราชนิพนธ์แปลเรื่องภาชิตันกรบโบราณพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งทรงแปลมาจากคำคมในบทละครเรื่อง All's Well that End Well ของ เชกส์เปียร์ (ทิพย์สุเนตร อนันมุตระ มปป:๕๙)

อย่างไรก็ตาม ในบริบทของเนื้อเรื่องแล้ว การลุกขึ้นสู้ของชาวบ้านเพื่อต่อต้านผู้รุกรานด้วยความรักมาตุภูมินั้นเป็นเรื่องที่พอเข้าใจได้หากตีความในบริบทของชาติแบบใหม่ แต่การพยายามโยงเรื่องการต่อสู้ให้เกี่ยวข้องกับความรักและเทิดทูนสถาบันกษัตริย์นั้น ดูจะไม่เข้ากันกับเนื้อเรื่อง เพราะกษัตริย์ในเรื่องมิได้กระทำการใดให้เกิดความรู้สึกว่าเป็นหลักชัยอันมีค่าที่สมควรจะต้องสู้ตายถวายชีวิตให้ นับตั้งแต่การพร้อมที่จะหยิบบิ้นโทษประหารให้แก่ทหารผู้ภักดีอย่าง "ทัพ" เพราะฝ่ายแพ้สงครามกลับมา หรือการส่งทหารหลวงมารีบครอบครัวของทัพเข้าหลวงเหตุเพราะ "ทัพ" หนีทัพ เหตุการณ์สำคัญอีกเหตุการณ์หนึ่งก็คือ การไม่พยายามจะสนับสนุนการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจัน เมื่อชาวบ้านส่งทัพไปขอปืนใหญ่ก็ไม่ให้ ปล่อยให้ชาวบ้านสู้อย่างเดียวดายจนกระทั่งถูกทหารพม่าฆ่าตายหมดทั้งหมู่บ้าน ดังนั้นเมื่อผู้แต่งพยายามจะเสนออุดมการณ์การต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันและมีเรื่องความภักดีต่อกษัตริย์เข้าไปเกี่ยวข้อง โดยผ่านคำพูดของทัพซึ่งเป็นตัวเอกของเรื่องบ้าง ผ่านพระอาจารย์ธรรมโชติบ้าง หรือจากการบรรยายของผู้แต่งบ้าง จึงเหมือนกับเป็นการยัดเยียดอุดมการณ์ภักดีต่อกษัตริย์โดยที่ไม่สอดคล้องกับเนื้อเรื่อง เช่น

พวกเจ้าจะต้องสู้ศึกมิใช่ส่วนแค้นถ้ายเดียว แต่จะต้องอาสาสู้เอาชีวิตถวายให้แก่ชาติ เลือดเนื้อเจ้าจะต้องถวายแผ่นดินและเจ้าชีวิต (พระอาจารย์ธรรมโชติ) (น.๑๑๗)

ข้าจะออกศึกในชั่วครู่นี้ ชีวิตข้า หัวใจข้า ขอมอบให้แก่พื้นแผ่นดินและชาวไทย สองแขนข้าจะขอทำศึกป้องกันค่ายและพี่น้องบ้านระจันสองแขนข้าขอถวายเจ้าชีวิตแล้วเยี่ยงทหาร (ทัพ) (น.๑๑๘)

หากกุมารบก็เพราะจะกันลูกเด็กเล็กแดงและหญิงสยามศรีอยุธยาให้
พ้นข่มเหง...กุมารบให้เจ้าเหนือหัวแลพ่อเมือง (ทัพ) (น.๑๓๐)

เสียงผีเฝ้าสะเทือนดินเสียงเพลงศึกสนุกสนานให้อวยพรแต่บางระจัน
ให้ถวายชีฟให้ชาติและพระมหากษัตริย์ (ผู้แต่งบรรยายเรื่อง) (น.๑๖๔)

อย่างไรก็ตาม ความสำเร็จของนวนิยายเรื่องนี้ก็คือ สามารถปลุกเร้าจิตใจให้เกิดความรู้สึก
รักชาติ ซึ่งนอกจากจะมาจากเนื้อเรื่องที่แสดงวีรกรรมที่กล้าหาญและเสียสละต่อแผ่นดินเกิดแล้ว
ยังประสานกับวรรณศิลป์จากกระบวนการใช้ภาษาของผู้แต่งที่ผ่านการคัดกรองเลือกสรรให้มี
ความสะเทือนใจสูงสุด ทั้งในแง่การบรรยายของผู้แต่งและบทสนทนาของตัวละครในเรื่อง เพื่อ
แสดงความรักชาติและเทิดทูนพระมหากษัตริย์อย่างยิ่งยวด จนกระทั่งสามารถโน้มน้าวใจผู้อ่าน
ให้เกิดอารมณ์ร่วมได้อย่างแนบแน่น การใช้ภาษาเหล่านี้ปลุกใจให้เกิดอารมณ์ ทั้งที่เป็นอารมณ์
โกรธแค้นชิงชัง อารมณ์ดึกคักเข้มแข็ง อารมณ์สลดสังเวช ดังจะยกตัวอย่างให้เห็นดังนี้

อารมณ์โกรธแค้นชิงชัง ผู้เขียนจะบรรยายด้วยการสร้างภาพกองทัพมาให้เป็นเหมือน
กองโจรกระทำการอย่างโหดเหี้ยม เข้าปล้นสะดมชีวิตและทรัพย์สิน กวาดต้อนชาวบ้านไปเป็น
เชลย ทำร้ายผู้ที่อ่อนแอกว่า ไม่ว่าจะเป็นเด็ก ผู้หญิง และคนแก่ จุดคร่ำผู้หญิงไปข่มขืน เผาวัดวา
อารามและบ้านเรือนมอดไหม้เป็นจุณ การบรรยายภาพและเหตุการณ์จะเต็มไปด้วยความรุนแรง
หยาบคายและป่าเถื่อนที่สุดอย่างที่มีมนุษย์พึงกระทำต่อกัน เช่น

หลังคาเรือนและกระท่อมทับโรงนามอดเป็นเก้าถ่านลงกองดินนับไม่
ถ้วน ทุกหย่อมหญ้าระส่ำระสาย ศพตายในเพลิง ศพนอนกลางดินเมื่อถูกโจร
พม่าปล้น เด็กอ่อนตายเพราะแม่และเด็กมันตายไปก่อน ผู้เฒ่าหรือชายฉกรรจ์
ทั้งหลาย ดาบพม่าปลิดชีวิตไปแล้วนับไม่ได้ แต่ผู้หญิงถูกปล้นริบตัว ลูกสาว
และบุตรธิดาใครอื่นต้องจากเหย้าด้วยมือโจนอุ้มขึ้นไปส่งยังค่ายใหญ่ วิเศษ
ชัยชาญกำลังจะเป็นเมืองร้าง กระท่อมและโรงเรียนถูกเผาพินาศทุกวัน หาก
ไม่เผาเรือนและกระท่อมนั้นก็ร้างเจ้าของด้วยผู้คนอพยพพากันหนีร้อนขึ้นอยู่
บ้านระจันแทบหมดสิ้น (น. ๗๔)

แล้วความเดือดร้อนก็กลับกระเพื่อมให้ร้อนยิ่งขึ้น ตลอดแคว้นวิเศษชัย
ชาญและเมืองสิงห์ทั้งแดนอื่นที่ใกล้เคียง ถูกกองโจรพม่าเข้าห้อมล้อมปล้นริบ
ทรัพย์สิน แสงเพลิงจับท้องฟ้าทั้งกลางวันกลางคืนไม่ขาด ผู้หญิงถูกอุ้มตัวไป

เด็กและคนเฒ่าผู้แก่เสียชีวิต เพราะตรากตรำลำบาก พ่อแม่หาย เลี้ยงดู
กวาดต้อนดังควายฝูง ส่งไปยังกองคุ้มครัว แล้วเขลยนั้นก็ต้องละสถานบ้าน
เกิดเมืองนอนจากบุตรและธิดาไปแล้ว แม้ภรรยาหรือบุตรไม่หย่ากันก็หาว่า
อยู่ไหน นอกจากจะกั่มหน้าให้คิดถึงกรรมก่อนตัวเอง แล้วก็เดินทางเข้าสู่
ทิศกรรมจากกรุงศรีอยุธยาไปตายแดนพม่าโน้น (น. ๘๙)

อารมณ์ศึกกักเคียดแค้น เป็นอารมณ์อีกเหมียวอยากจะต่อสู้กับผู้รุกราน และทำลายล้าง
แบบตาต่อตาฟันต่อฟันเพื่อให้สาสมกับความแค้นเคืองที่มีอยู่ เป็นบทบรรยายเช่นนี้มักจะปรากฏ
ในฉากที่ชาวบ้านบางระจันตะลุยไล่ฆ่าฟันทหารผู้รุกราน และรู้สึกสาสมใจที่เห็นความตายและ
เลือดของผู้รุกรานนองแผ่นดิน เป็นการล้างแค้นให้กับคนไทยที่ต้องตายเพราะน้ำมือข้าศึก การได้
ตอบโต้ศัตรูเช่นนี้ถือเป็นการกระทำที่แสดงความกล้าหาญ เป็นการรักษาเกียรติยศและศักดิ์ศรี
ของตนเองและแผ่นดินเอาไว้มิให้ใครมาหยาม ดังตัวอย่างต่อไปนี้

“ฟัง-ทุกคนเถอะลูกเอ๋ย พวกเจ้าผิดมามากแล้ว เกิดเป็นคนต้องแก้ตัว
ในผิดนั้น พวกเจ้ากำลังได้ช่องแก้ตัวให้พ้นผิด จงกั่มหน้าสนองพระเดชพระ
คุณแผ่นดินที่เจ้าละเมิดมาแล้วเถอะ - บางระจันเหนือโนนเกิดศึกแล้ว” ท่านชี
มือขึ้นทิศเหนือแล้วพูดเสียงดังขึ้นอีก เป็นเสียงของนายหม้ออาทมาตที่ฟังแล้ว
แสยงขนเมื่อก่อน

“บางระจันกำลังเกิดศึก พวกบ้านระจันเป็นแต่ชาวบ้าน แต่พวกบ้านระ
จันมันไม่ยอมให้ฝาดินเข้าเหยียบบ้านระจัน หญ้าบ้านระจันไม่ใช่สำหรับช้าง
ศึกหรือม้าพม่าจะมากิน แล้วพวกมันเป็นอะไร? ”อ้ายทัพตะโกนก้องโบท

“ตะหาร” แล้วเสียงทหารก็คำรามไปทั่วโบทีร้าง (น. ๘๔-๘๕)

พอตะวันตกดิน พม่าชิงลาโลกสิ้นชีวิตพร้อมกับตะวันเย็นหมดทั้ง
ยี่สิบกว่า ไม่มีเหลือศพกายศพ ดินแดงเฉอะแฉะไปด้วยเลือด มือนี่เองที่ชาว
บ้านไทยมันคายความขมออกมาจากหัวใจเป็นมือแรกที่มันร้องไห้มาแล้วจะ
ก่อน ๓ เดือนเต็ม ได้หัวร่อว่า ผีปู่ ลูกเล็กเด็กแดงทั้งหลายที่กลายเป็นเจ้าถม
ดินไปมากในเพลิง เจตภูตของแม่ พ่อและลูกสาววิเศษชัยชาญเมืองสิงห์ทั้ง
หลายจงมาเกิด มาเหยียะและคุยจวดเขาเถอะว่า ศรีอยุธยามันยังไม่หมด
คนสู้ ชายชาติวีรจะไว้หรือเมื่อสยามยังไม่สิ้นชาย (น. ๘๘)

... นายดอกไม้บ้านกรับและนายทองแก้ววิเศษชัยชาญก็ให้ร้องตะลุมมานายทองแสงใหญ่ทั้งนายทองเหม็นผู้ใหญ่บ้านระจันก็ควงดาบแล่นนำพล ปากก็ตะโกนก้องให้พลตาม ตามมาเถิดน้องเอ๋ย ไทยทั้งหลายมาเถิด ศึกมันมาชิงเมือง ศึกมันมาเหยียบเมืองขุนโลกบ้านเราแล้ว มันมาหยาบทหารชายระจันมาเถิด มากอดคอกันตาย ฝากยศทหารไว้แต่คนหลัง (น.๒๓๔)

อารมณ์สลดสังเวช เป็นอารมณ์อันเศร้าสลด วังเวง และหดหู่ใจ อันเกิดจากการจفاการพ่ายแพ้อย่างยับเยิน แต่เป็นความพ่ายแพ้อย่างมีเกียรติ ไม่ได้เกิดจากการยอมจำนน ไม้ เมืองเดิม บรรยายจากอันก่อให้เกิดอารมณ์สลดหดหู่เช่นนี้ในตอนท้ายของเรื่อง อันเป็นฉากที่ชาวบ้านบางระจันกลุ่มสุดท้ายได้สละชีวิตเพื่อมาตุภูมิของตนเอง

มีทันดวงตะวันจะชิงพลบ ชาวระจันก็ชิงหนีโลกไปก่อนแล้ว ศพเกลื่อนสมรภูมิตั้งบ้านไทยเอง เขาตายชอบแล้วทุกศพ นายจันทร์ผู้กล้าตายของชาวบ้านระจันนอนเคียงสิ้นชีพอยู่เบื้องซ้าย เบื้องขวาเล่าขุนสรรค์ กรมการสรรค์บุรีนั้นทอดกายสิ้นชีวิต ศิระบ้ายสุทศนค้ายระจันที่จะจากมา เขาตายกันหมด ตายอย่างชาติลูกผู้ชายที่ตั้งใจว่าจะตาย เขาเอาศพออกมารับเพื่อศิกซึ่งเป็นแขกเมืองมาเยี่ยมกรุงไทย พลพม่าอันมีเกียรติมีน้อยก็ปลาบปลื้มที่ได้ชำนะบ้านระจันทุกชีวิต แต่สุดท้ายกับนายทัพนายกองทั้งปวงซึ่งมีสติปัญญาเป็นทหารแท้ต้องสลดใจ ศพเจ้าบ้านตายอนาถอยู่กลางดิน เหลยศิกเหลยไทยอยู่หว่างล้อม ไม่มีชีวิตให้จับเลยแต่สักคน น้ำใจเขาเป็นกระนี้ ศิก ๗ ครั้งที่ยกมา จึงพ่ายแพ้หัวใจกล้าบ้านระจันหมด (น.๒๖๔)

ดาบตก มือนั้นก็ผลอยลงทอดแฟง ทหารกล้าดับชีวิตลับโลกไปแล้ว เป็นคนที่สุด หากสิ่งทิพย์ศักดิ์สิทธิ์อย่างใด ๆ จักสำแดงให้ประจักษ์เล่า คนอยู่หลังชีวิตในบ้านระจันก็คงจักเห็นในขณะนั้นว่าชายหนุ่มคำหยาดผู้กล้ากำลังเดินจงมือแฟงเมียรักย่างเหยียบไปภพหน้า และภพนั้นมีกองทหารตั้งเรียงราย กองม้าคำหยาดเก่าประจำหลังเพียบชกดาบจากฝักควงให้รับ ท่านพันเรื่องขุนสรรค์นายแท่นชาวศรีบัวทองทั้งนายทองเหม็นนายจันทร์นายทองแสงใหญ่กับผู้ร่วมคิดอื่น ๑๐ คน จักอ้าแขนยิ้มแย้มรับวิญญาณทหารกล้าศิกเข้าสู่เมืองใหม่ แล้วต่างเปล่งวาจาพร้อมกันว่า ขอฝากค่ายระจันที่เสียไปแล้วให้คนเกิดมาหลังช่วยกันจำไว้ ขอลูกหลานและผู้ร่วมชาติร่วมเมืองจงหวงบางระจันตลอดชีพ ค่ายระจันเสียเพราะไร้อาวุธจะสู้ (น.๒๘๙)

กระบวนการใช้ภาษาเพื่อเร่งเร้าให้เกิดอารมณ์ร่วมกับเหตุการณ์และเรื่องราวที่ไม้ เมืองเดิมนำมาใช้ จึงเป็นกลวิธีสำคัญที่ทำให้นวนิยายเรื่องบางระจัน มีลักษณะปลุกเร้าอารมณ์อย่างสูง ทั้งอารมณ์เกลียดชัง อารมณ์แค้นเคือง อารมณ์ฮึกเหิม และอารมณ์เศร้าสลดหดหู่ใจ และเกิดขึ้นซ้ำ ๆ กันตลอดทั้งเรื่องด้วยวิธีการนี้เองทำให้ บางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม มีลักษณะเป็นวรรณกรรมปลุกเร้าจิตใจที่สะท้อนอารมณ์เป็นอย่างสูง

บางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม จึงเป็นนวนิยายปลุกใจให้รักชาติ โดยมีศูนย์กลางอยู่ที่ชาติและพระมหากษัตริย์ คล้ายกับเรื่องบางระจันในลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจัน ของพระยาอุปกิตศิลปสารซึ่งแต่งขึ้นก่อนหน้าราว ๑๔ ปี แสดงให้เห็นว่าความหมายของเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์นั้นยังคงเหมือนเดิม คือเป็นเรื่องการต่อสู้ของชนชั้นล่างเพื่อพิทักษ์รักษากษัตริย์บ้านเกิดเมืองนอนและพระมหากษัตริย์ซึ่งเป็นสถาบันสูงสุด แม้กระทั่งเหตุการณ์บ้านเมืองแปรเปลี่ยนไปสู่สมัยของจอมพล ป.พิบูลสงคราม ซึ่งใช้นโยบายสร้างชาติที่ไม่ได้คงศูนย์กลางไว้ที่พระมหากษัตริย์ อีกทั้งมีความพยายามที่จะตัดทอนและลดพระราชอำนาจและสัญลักษณ์ของพระมหากษัตริย์ (ราม วัชรประดิษฐ์ ๒๕๓๙: ๒๓๑) ไม้ เมืองเดิมก็ยังนำเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์มาแต่งเป็นนวนิยาย โดยคงรูปรอยเดิมคือให้ชาวบ้านลุกขึ้นสู้เพื่อชาติและพระมหากษัตริย์ ทั้งๆที่ในแง่ของวรรณกรรม ไม้ เมืองเดิม สามารถตัดทอนเรื่องของการต่อสู้เพื่อกษัตริย์ออกไปได้ เพราะไม่สอดคล้องกับเนื้อเรื่อง ที่สำคัญก็คือไม่มีเรื่องนี้ในประวัติศาสตร์ แต่สิ่งที่ ไม้ เมืองเดิมนำมาใช้เพื่อสนองตอบนโยบายสร้างชาติของจอมพล ป.พิบูลสงครามกลับเป็นเรื่องการปลุกเร้าอารมณ์ให้เกิดความรู้สึกรักชาติอย่างแรงกล้า โดยใช้ภาษาที่สะท้อนอารมณ์สูงสุด และการสร้างภาพพจน์ซึ่งเป็นตัวละครฝ่ายปราบกษัตริย์ให้น่าเกลียดน่ากลัว ดูเหมือนว่า ไม้ เมืองเดิมจะทำสำเร็จ เพราะบางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม ไม่เพียงถูกตีพิมพ์เผยแพร่สู่สายตาสาธารณชนซ้ำแล้วซ้ำเล่า แต่ยังถูกนำไปสร้างเป็นละครและภาพยนตร์จนเป็นที่รู้จักแพร่หลายของคนไทยทุกระดับชั้น (สุนทร ชูตินทรานนท์ ๒๕๓๗: ๔๕)

๓. เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย ของ สว่าง ขวัญบุญ เป็นวรรณกรรมร้อยกรองอีกเรื่องหนึ่งที่นำเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันมาสร้างสรรค์เป็นงานประพันธ์ ร้อยกรองเรื่องนี้ได้รับรางวัลที่ ๑ จากการประกวดวรรณกรรมไทยประเภทร้อยกรองของธนาคารกรุงเทพ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๒๐ การประกวดนี้ธนาคารกรุงเทพได้ดำเนินการมาตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๑๑ โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อธำรงไว้ซึ่งวัฒนธรรมอันดีงามของชาติ และเพื่อให้โอกาสวรรณกรรมใหม่ได้ปรากฏและได้รับการรักษาไว้เป็นสมบัติของแผ่นดินสืบไป ทั้งนี้เนื่องจากว่าในปัจจุบันวรรณกรรมที่แต่งดีถึงขนาดที่จะพึงได้รับการยกย่องให้เป็นวรรณคดีในอนาคตมีอยู่น้อย (สว่าง ขวัญบุญ ๒๕๒๓: (๓))

การประกวดครั้งนั้นมิกติกาว่า “ให้แต่งเป็นกวีนิพนธ์ร้อยกรอง คำโคลง ๔ สุภาพ
สำนวนไทย ถูกต้องตามตำราชั้นลักษณะของไทย ดังที่จินตกวีเคยแต่งไว้ เช่นนิราศนรินทร์
กำสรวลศรีปราชญ์ เป็นต้น เรื่องที่แต่งนั้นอาจ

ก. คิดสร้างโครงเรื่องขึ้นเอง

ข. อาศัยเรื่องจากประวัติศาสตร์ พงศาวดารไทย

ค. อาศัยเค้าเรื่องที่แปลมาจากภาษาอื่น”

(สว่าง ขวัญบุญ ๒๕๒๓ : (๔))

กรรมการซึ่งเป็นผู้ตัดสินให้วรรณกรรมเรื่องเลือดเนื้อพลีเพื่อไทยได้รับรางวัลนั้น ประกอบ
ด้วยผู้ทรงคุณวุฒิซึ่งเป็นที่ยอมรับในระดับชาติได้แก่ ดร.ประเสริฐ ณ นคร เป็นประธาน นายเกษม
บุญศรี นายสถิตย์ เสมานิล นายเสฐียร พันธรังษี และนายณัฐวุฒิ สุทธิสงคราม เป็นกรรมการ
(สว่าง ขวัญบุญ ๒๕๒๓:(๑๕))

ในการประพันธ์ร้อยกรองเรื่องนี้ สว่าง ขวัญบุญ ได้ค้นคว้าจากหลายแหล่ง ได้แก่
หนังสือที่ระลึกกระทรวงกลาโหมครบรอบ ๖๖ ปี ฉบับพิมพ์ปี พ.ศ. ๒๔๙๖ ตรงข้อความที่ว่า นาย
ทองเหม็นขับกระบี่นำพลไล่ล่าเข้าไปกลางพวกข้าศึก ถูกพม่าทบตีตาย และอีกตอนหนึ่งว่า ขุน
สรศักดิ์กับนายจันทร์หนวดเขี้ยว ซึ่งเป็นผู้นำทัพในชั้นหลังออกไปตีค่ายพม่า ก็ถูกอาวุธตายทั้งสอง
คน ยังเหลือแต่พันเรื่องและนายทองแสงใหญ่เป็นหัวหน้าควบคุมอยู่ (สว่าง ขวัญบุญ ๒๕๒๓:คำ
นำ) นอกจากนั้น ยังค้นคว้าจาก ตำราพิชัยสงคราม ฉบับพิมพ์ พ.ศ. ๒๔๖๙ พระราชพงศาวดาร
กรุงศรีอยุธยาตอนปลาย ฉบับราชบัณฑิตยสภา ไทยรบพม่า พระนิพนธ์ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์
เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ตำราประวัติศาสตร์ไทย ของ เจริญ ไชยชนะ (สว่าง ขวัญบุญ
๒๕๒๓:๑๔๗) รวมทั้งยังได้แรงบันดาลใจจากการอ่านลิลิตตะเลงพ่าย พระนิพนธ์สมเด็จพระมหา
สมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส ซึ่งเป็นงานสดุดีวีรกรรมสมเด็จพระนเรศวรมหาราช จึง
พยายามเลียนแบบลีลาการประพันธ์ และปรับให้เข้ากับงานเขียนของตน โดยใช้เวลาในการ
ประพันธ์ ๓ เดือน (สุริรัตน์ ทองคงอ่วม ๒๕๔๒: ๓๖)

ผู้แต่งกล่าวถึงสาเหตุที่แต่งเรื่องนี้ว่า เนื่องจากเป็นครูสอนสังคมศึกษา³ ทำให้ได้อ่าน
หนังสือประวัติศาสตร์ แล้วเกิดความชื่นชมวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน ที่แม้ว่าชาวบ้านจะมี

³ นอกจากเป็นครูสอนสังคมศึกษาแล้ว สว่าง ขวัญบุญ ยังเป็นเลขาธิการของวรรณศิลป์สโมสร ฝ่าย
กิจกรรมพิเศษของมูลนิธิอภัยภูธรราชานุสรณ์ในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวอานันทมหิดล เลขาธิการค่ายวัด
สุทัศน์ฯ กรรมการพิเศษของวัดสุทัศน์ และลูกเสือชาวบ้านวัดสุทัศน์อีกด้วย (สุริรัตน์ ทองคงอ่วม ๒๕๔๒: ๓๐๑)

กำลังน้อยกว่าพม่า แต่ก็สามารถยืนหยัดต่อสู้พม่าได้ถึง ๗ ครั้ง ในระบบเลือดเนื้อ ตาต่อตา ยากที่จะหาชาติใดเหมือนในประวัติศาสตร์ของโลก (สุริรัตน์ ทองคงอ่วม ๒๕๔๒:๓๕)

ในชั้นแรก สว่าง ขวัญบุญตั้งใจจะใช้ชื่อเรื่องว่า "บางระจัน" และ "ศึกสุกี้" แต่ภายหลังได้ปรึกษากับพระครูสันตาคารคุณ วัดราชประดิษฐารามแล้วเห็นพ้องต้องกันว่า ควรจะเปลี่ยนชื่อเสียใหม่เป็น เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย เพราะต้องการเน้นให้เห็นถึงความสำคัญของน้ำใจบรรพบุรุษไทยที่ได้ประกอบวีรกรรมอันยิ่งใหญ่ คือพลีชีพและเลือดเนื้อเพื่อรักษาไว้ซึ่งเอกราชและอิสรภาพเป็นประการสำคัญ (สุริรัตน์ ทองคงอ่วม ๒๕๔๒:๓๕)

วรรณกรรมเรื่องนี้แต่งเป็นรายสุภาพ ๒ บท และ โคลงสี่สุภาพ ๘๖๖ บท ประกอบด้วยองค์ประกอบ ๓ ส่วน ได้แก่ คำนำ เนื้อเรื่อง และ สรุป

คำนำหรือที่เรียกว่าบทประณามพจน์ แต่งด้วยรายและโคลงสี่สุภาพ ส่วนที่แต่งเป็นรายนั้นผู้แต่งกล่าวชื่นชมกรุงเทพฯ เป็นเมืองที่รุ่งเรืองเหมือนลอยมาจากสวรรค์ชั้นฟ้า มีเอกราชอธิปไตย มีทหารที่เก่งกล้าสามารถ มีสัมพันธไมตรีกับนานาประเทศ อยู่ในฝ่ายโลกเสรี เศรษฐกิจมั่งคั่ง ราษฎรมีความสุข บ้านเมืองอุดมสมบูรณ์ เต็มไปด้วยพืชพันธุ์ธัญญาหารทั่วทั้งแผ่นดินไทย

ส่วนที่เป็นโคลงสี่สุภาพนั้นกล่าวถึงสถาบันหลักที่คนไทยยึดเหนี่ยวก็คือชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์ กล่าวชมประชาชนไทยว่าเป็นคนที่รักบ้านเกิดเมืองนอน ไม่ยอมให้ผู้ใดมารุกรานเหยียบย่ำศักดิ์ศรี ดังที่ปรากฏในวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันอันลือลั่น

ส่วนที่เป็นคำนำนี้เป็นการนำเข้าสู่เรื่อง ประเด็นสำคัญก็คือสะท้อนความภูมิใจของผู้แต่งที่มีต่อสถานะของประเทศไทยที่เป็นอยู่ในขณะนั้น คือเป็นประเทศเอกราช มีสถาบันหลักของสังคมอันได้แก่ ชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์ มีสถาบันทางการปกครองที่เข้มแข็งอัน ได้แก่ ทหาร มีเศรษฐกิจที่มั่นคงและมั่งคั่ง อีกทั้งมีประชาชนที่รักชาติบ้านเมือง

เนื้อเรื่อง ยังดำเนินตามเค้าโครงเรื่องพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และเรื่องไทยรบพม่า แตกต่างกันในส่วนที่เป็นโครงเรื่องย่อยที่ผู้ประพันธ์ได้เสริมแต่งขึ้นมา

โครงเรื่องใหญ่ เริ่มต้นด้วย พระเจ้ามังระมีพระราชประสงค์จะขยายอาณาเขตให้เหมือนพระเจ้าบุเรงนองจึงให้เนเมียวสีหบดี และมังฆวนรธาคุมทหารมาทำสงครามแบบกองโจร ুদ্ধคร่าผู้หญิง ปล้นทรัพย์และกวาดต้อนคนไทยไปเป็นเชลย ต่อมาคนไทยรวมรวมกำลังกันเข้าต่อสู้และต้องสูญเสียคนกำลังคนไว้ที่บ้านบางระจัน โดยมีพระอาจารย์ธรรมโชติเป็นประธานฝ่ายสงฆ์ กลุ่มชาวบ้านได้เข้าต่อสู้กับพม่าด้วยความกล้าหาญจนได้ชัยชนะ ถึง ๗ ครั้ง ฆ่าทหารพม่าล้มตายเป็นอันมาก เนื้อเรื่องในตอนนี้อาจจะรวบรัดเป็นการเกริ่นก่อนที่จะนำเข้าสู่เรื่องหลัก คือศึกครั้งที่แปด คือตอนที่สุกี้อาสาที่จะเป็นนายทัพปราบชาวบ้านบางระจัน การรบครั้งนี้สุกี้ใช้ยุทธวิธีการรบแบบไม่เผชิญหน้า ชาวบ้านบางระจันจำนวนมากถูกฆ่าตายด้วยวิธีรบแบบนี้ พระ

อาจารย์ธรรมโชติเห็นว่าสถานการณ์ล่อแหลมและเป็นอันตรายมาก จึงแนะนำให้ไปขอปืนใหญ่จากในเมืองหลวง แต่เมืองหลวงไม่ให้ พระยารัตนาธิเบศร์อาสามาเป็นช่างหล่อปืนจากเศษโลหะที่เสียไธจากชาวบ้าน แต่ปืนที่หล่อแล้วใช้การไม่ได้ พม่าระดมยิงชาวบ้านอย่างหนักหน่วงและโจมตีจนค่ายบางระจันต้องสูญเสียแก่ข้าศึกในที่สุด

โครงเรื่องย่อ ยวณกรรมเรื่องนี้มีโครงเรื่องย่อที่ผู้แต่งเพิ่มเติมเข้ามาหลายตอน ได้แก่ ตอนสู้ที่อาสาศึก ตอนชาวบ้านบางระจันเดินทางเข้ามาขอปืนใหญ่

๑. ตอนสู้ที่อาสาศึกนั้น ผู้แต่งให้รายละเอียดเกี่ยวกับการอาสาศึกว่าเป็นเพราะต้องการสร้างบารมีจึงได้อาสาศึก เมื่อเตรียมตัวออกศึกก็มีการศึกษาดำราพิชัยสงคราม การจัดขบวนทัพ การแต่งองค์ทรงเครื่อง การตรวจดูฤกษ์ยาม จากนั้นจึงเดินทางสู่บางระจัน ในระหว่างการเดินทางนั้นก็เพิ่มบทให้สู้ที่ชมธรรมชาติ ชมดอกไม้ ชมสัตว์ และรำพึงถึงนาง คล้ายคลึงกับบทพระมหาอุปราชา เดินทางเพื่อมากระทำยุทธหัตถีกับพระนเรศวรในลิลิตตะเลงพ่าย ตัวอย่างเช่น

โอดทะยานหมู่ไม้	มवलลิ่ง
เล่นลูกสิงลงชิง	ลูกไม้
แนบอกลูกสิงติง	ตามแม่
ร่วมสนิทชิดใกล้	เกลื่อนพื้นพนานต์ผอง
สองเนตรพิศภาพล้วน	รำลึก
น้องรักพี่ระทิก	เพียงแท้
ห่างไกลไม่วายตริก	ตรงเสนห์
ธรรมชาติพิลาสแล้	เล่นนี้สวาทหวัง

(น . ๒๖)

การเพิ่มโครงเรื่องย่อในตอนนี้ ถือได้ว่าเป็นความพยายามที่จะรักษาขนบของการแต่งยวณกรรมไทยโบราณที่มีเนื้อเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการรบทัพจับศึก ที่ตัวเอกของเรื่องจะต้องมีบทสรรสงครามเครื่อง บทรำลา บทบรรยายขบวนทัพ บทเนเมียวสีหบดีให้พรสู้ก็ บทบรรยายธรรมชาติ หรือบทบรรยายความรู้สึกในทำนองนิราศ เรื่องเหล่านี้ไม่มีในเอกสารทางประวัติศาสตร์ แต่เป็นขนบทางวรรณศิลป์ที่ผู้เขียนจงใจใส่เข้าไปเพื่ออวดฝีมือการประพันธ์ ดูจะเดียวกับที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรสนิพนธ์ลิลิตตะเลงพ่าย

๒. ตอนชาวบ้านบางระจันเดินทางเข้ามาขอปืนใหญ่ แม้ว่าเนื้อเรื่องในตอนนี้จะปรากฏในเอกสารพระราชพงศาวดาร แต่ผู้แต่งให้รายละเอียดในตอนนี้อย่างมากมาย ตั้งแต่การระบุชื่อตัวละครว่าผู้ที่เดินทางมา คือ นายอิน นายเมือง นายดอก ชายทั้งสามเข้ามาในกรุงศรีอยุธยาและ

ขอพักแรมที่บ้านเพื่อนนายเมืองถูกเพื่อนยั่วเย้าว่าหนีศึกมา นายดอกโกรธมากจนกระทั่งเกือบจะมีเรื่องกับเพื่อนของนายเมือง แต่นายเมืองห้ามไว้และปรับความเข้าใจกัน เพื่อนนายเมืองเล่าถึงความแตกความสามัคคีของคนในเมือง และแนะนำให้เข้าไปหาขุนวังและขอให้ขุนวังช่วย ขุนวังไม่ยอมช่วยเพราะถือว่าไม่ใช่หน้าที่ นายอินโกรธจึงปรึกษาขุนวัง ขุนวังให้ทาสมาไล่ทั้งสามคนออกไปจากบ้าน ทั้งสามคนยอมรับผิด และขุนวังเห็นคนทั้งสามมีท่าทีรักชาติ จึงยอมเจรจาด้วย เลี้ยงข้าวปลาอาหารแต่ชายทั้งสามกินไม่ลงเพราะคิดถึงเพื่อนที่กรำศึกอยู่ที่บางระจัน ขุนวังพาไปเข้าเฝ้าพระเจ้าเอกทัศ เพื่อขอพระราชทานปืนใหญ่ พระเจ้าเอกทัศหารื้อกับกลาโหมและมหาดไทย และตัดสินพระทัยไม่ให้ แต่พระยารัตนาธิเบศร์อาสาไปหล่อปืนใหญ่ให้แก่ชาวบ้าน

เนื้อเรื่องในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาตอนนี้มีอยู่ว่า

“...ยังแต่พันเรื่องและทองแสงใหญ่อยู่ในค่ายบ้านระจัน เห็นเหลือกำลังจะสู้รบพม่าจึงบอกเข้ามาในเมือง ขอปืนใหญ่และกระสุนดินดำ เสนาบดีจึงปรึกษาลงเห็นพร้อมกันมิได้ให้ ว่าพม่าตีค่ายบ้านระจันแตกแล้วก็จะได้ปืนใหญ่ และกระสุนดินดำเป็นกำลังเข้ามารบพระนคร” (น.๒๗๖)

การที่ผู้แต่งเพิ่มเติมรายละเอียดเข้าไปในตอนนี้นอกจากจะชี้ให้เห็นความพยายามของชาวบ้านบางระจันอีกทางหนึ่งที่จะต่อสู้กับผู้รุกราน โดยส่งคนเข้าไปขอความช่วยเหลือจากเมืองหลวง แต่กลับถูกคนไทยด้วยกันขับไล่เนื่องจากเห็นเป็นคนบ้านนอก ชาวบ้านต้องใช้ความอดทนเป็นอย่างมากกว่าจะได้เข้าเฝ้าพระเจ้าเอกทัศ เหตุการณ์ที่เพิ่มเข้าไปได้กล่าว เป็นการให้คำอธิบายเรื่องคราวๆที่มีมาแต่เดิมในประวัติศาสตร์ให้มีรายละเอียดมากขึ้น เพื่อโยงไปสู่แนวคิดที่ว่าความพ่ายแพ้ของชาวบ้านบางระจันนั้นไม่ได้เกิดจากชาวบ้านสู้เข้าศึกไม่ได้ แต่เกิดจากชาวบ้านไม่ได้รับความสนับสนุนจากคนไทยด้วยกันเองต่างหาก

นอกจากโครงเรื่องย่ออย่างที่กล่าวมาแล้ว ยังมีเรื่องปลีกย่อยที่ผู้แต่งแทรกเข้ามาโดยที่ไม่ปรากฏในพระราชพงศาวดารหรือหนังสือเรื่องไทยรบพม่า ได้แก่

๑. พม่าค่ายบางระจัน เกิดไฟลุกค่าย อันเป็นलगบอกเหตุร้ายว่า ชาวบ้านจะต้องพ่ายแพ้

๒. นายอินและนายดอกเสียชีวิต ขณะที่ทั้งสองคนพร้อมกับชาวบ้านอีกจำนวนหนึ่งกลับจากการออกไปหาน้ำ มาใช้ในค่าย ทหารพม่าที่คุมอยู่ข้างทางก็ออกมาฆ่านายอิน นายดอก และชาวบ้านทั้งหมด

๓. นายแท่นเกิดกลางสังหารณ์เห็นขุนสรรค์และนายจันทร์หนวดเขี้ยวหัวขาด ก่อนที่ทั้งสองคนจะยกทัพออกต่อสู้กับพม่า

๔. ชาวบ้านบางระจันให้กำลังใจซึ่งกันและกันเมื่อมีการสูญเสียชีวิตเกิดขึ้น

๕. การรบที่น่าหวาดกลัวและความตายอันน่าสยดสยอง

เนื้อเรื่องปลุกย่อยเหล่านี้ผู้แต่งสอดแทรกเข้ามาเพื่อให้เรื่องสะท้อนใจมากขึ้น เพื่อเป็นเหตุการณ์ที่แสดงความสูญเสียของชาวบ้านบางระจันทั้งในแง่การเสียกำลังคนและการเสียกำลังใจในการสู้รบกับพม่า

สรุปเรื่อง ด้วยการย้ำถึงวัตถุประสงค์ของการแต่งว่าต้องการชี้ให้เห็นวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน ที่ยอมสละได้แม้แต่เลือดเนื้อและชีวิตเพื่อดำรงเอกราชและศักดิ์ศรีของชาติไทยผู้ประพันธ์รู้สึกซาบซึ้งใจ และขอแต่งเรื่องนี้เพื่อเทิดทูนเกียรติของชาวบ้านบางระจันให้ลูกหลานได้รับรู้

กล่าวได้ว่าวรรณกรรมเรื่อง**เลือดเนื้อเพื่อไทย**นี้นำเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์มาปรับใช้โดยอาศัยนำเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์ดังมาเป็นเพียงกรอบในการแต่ง แต่ในส่วนรายละเอียดนั้นผู้เขียนเพิ่มเติมเข้าไปด้วยเหตุผลทางวรรณศิลป์บ้าง ด้วยเหตุผลในด้านการเสนอแง่คิดบ้าง และเหตุผลในแง่การสร้างอารมณ์สะท้อนใจบ้าง ลักษณะดังกล่าวทำให้เลือดเนื้อเพื่อไทยมีเนื้อหานี้แตกต่างกับบางระจันที่เป็นเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ นัยสำคัญของความแตกต่างนี้ชี้ให้เห็นเจตนาของผู้แต่งที่ต้องการให้เรื่องบางระจันที่ผลิตใหม่ ไม่ได้เป็นเพียงการเล่าเรื่อง การสู้รบระหว่างชาวบ้านบางระจันกับพม่าแล้วจบลงเพียงการบันทึกเหตุการณ์ แต่ต้องการให้เรื่องเสนอความคิดเรื่องความรักชาติโดยชูประเด็นเรื่องการต่อสู้เพื่อเอกราชและอธิปไตย ดังที่ผู้แต่งกล่าวไว้ตอนเปิดเรื่องในส่วนที่เป็นคำนำว่า “**สรวมไศตถ์สิทธิ์ศรี ดิลกครบภิญโญ รัตนโกสินทร์สืบหล้า ลอยจากฟ้าโลมดิน ภาพพรหมินทร์เมืองมนุษย์ ประทีปจุดสว่างไสว เชิดชัยไทยธวัช บังบอกชัดอิสระ ทุนเทิดอธิปไตย**” (น.๑) และสรุปย่ออีกครั้ง ในบทลงท้ายเรื่องว่า

ไทยสละชีพเพื่อให้	ไทยคง
ไทยสละชีพยอมปลง	ปลิดได้
ไทยสละชีพดำรง	รักเอก- ราชแล
ไทยสละชีพหวังไว้	เกียรติก็องก้องเห็น
...	
บรรพบุรุษท่านล้วน	ลงทุน
ชีพเลือดพละต่างหนุน	หนุนสู้
ไว้เอกราชอดุลย์	เด่นคำ
แม้เนิ่นนานไม่รู้	รับด้วยเกียรติทวิ (น.๑๔๕-๑๔๖)

นอกจากจะใช้เนื้อหาเป็นสื่อในการเสนอความคิดแล้ว ผู้แต่งยังใช้กลวิธีด้านตัวละคร กล่าวคือให้ตัวละครที่เป็นกำลังหลักของชาวบ้านบางระจัน ได้มีโอกาสพูดเพื่อแสดงเจตจำนงในการต่อสู้ของคนที่ละตัว ไม่ว่าจะเป็น พระอาจารย์ธรรมโชติ นายจันทรหนวดเขียว นายทองแสงใหญ่ ขุนสรศักดิ์ พันเรือง หรือแม้แต่ตัวละครผู้หญิงที่สร้างขึ้นใหม่อย่างเช่นภรรยานายอิน นายดอก ผู้เขียนก็ยังเปิดโอกาสให้พูดเพื่อแสดงจุดยืนทางความคิดของตน เนื้อหาที่ตัวละครเหล่านี้พูดแสดงให้เห็นจิตใจรักชาติ ยอมพลีชีวิตเพื่อเอกราชอธิปไตย หรือตัวผู้แต่งเองหากมีโอกาสบรรยายความคิดดังกล่าวผู้แต่งก็จะสอดแทรกเข้าไป เช่น

เพื่อนชาวบางระจันปลอบนายแท่น

เพื่อนชายหลายหลากเข้า

แม่ท่อมเทชีวิต

ธงไทยเด่นเป็นนิมิต

เลือดทุกหยดโคดดิน

ชนาธิด

วอดสิ้น

แนวเอก- ราชนา

ดุจท้าวศัตรุเกือ (น.๑๐๔)

นายจันทร

นายจันทรกระแซะเข้า

คำกล่าวชอบปลอบจิต

เพื่อนไทยทอดชีวิต

เลือดทุกหยดพลิกล้ำ

เคียงชิด

โจ่งจ้ำ

วางเทิด ชาตินา

เกียรติไ้ววงศ์สกุล (น.๑๑๔)

ภรรยานายอินและนายดอก

เป็นคนคงไม่ช้า

ตายอย่างคนรักชั้น

เกลือกสถลสุนันต์

แรงนิคคิดแต่จ้ำ

เช่นกัน

คำล้ำ

ระเนระนาด เลวแฮ

จวกให้ศึกสลาย (น.๑๑๕)

นายทองแสงใหญ่

ใครตายหมดเคราะห์แล้ว

พันศิกหนักชีวี

ตายเพื่อชาติเป็นศรี

เราชนะเขาชนะซ้อน

โชคดี

วกย้อน

แสนสง่า

ศึกล้นเป็นผล (น.๑๑๖)

ขุนสรรค์

 อวรณ์ในพวกพ้อง
 ตายช่างเกิดเป็นไร
 เอกราชชาติเกรียงไกร
 ผู้ศีกนิกเรื่องน้อย

 พลไทย
 เรื่องก้อย
 เกินกว่า ชีพนอ
 นิตแล้วรานขวัญ (น.๑๑๗)

พันเรื่อง

 ถนนมถันที่เกิดไว้
 สิ้นชีพซ้ำก็ยอม
 อยู่เคนคิดอดอม
 ม้วยมอดยากอดตื่น
 ...ถือไทยไทยถ้วนทั่ว
 เชิงเช่นช่องเชิงชัย
 ชมชื่นชมขาดชัย
 ตายตกต่อติดต้อน

 วานถนนม
 ชีพสิ้น
 เคยอยู่ ร่วมนา
 มอดม้วยมุ่งหมาย
 เกิดไทย
 ช่วงซ้อน
 เชิงเช่น
 แต่ตั้งตามเตื่อน (น.๑๒๔-๑๒๕)

ปัจฉิมโอวาทของพระอาจารย์ธรรมโชติก่อนค่ายบางระจันแตก

 เหมือนเป็นเช่นหลักแจ้ง
 ธรรมโชติอาจารย์พลัน
 คำปลอบประโลมขวัญ
 ไทยปกบ้านคุ้มเหยา

 แจ่มจรรย
 เพิ่มเข้า
 ฝากเพื่อน ไทยเอย
 อย่างนี้ดีเหลือ (น.๑๒๙)

การตอกย้ำความคิดแบบเดียวกันซ้ำๆกัน ด้วยวิธีการซ้ำกัน เพื่อให้วัตถุประสงค์ของเรื่องเด่นชัด ทำให้เลือดเนื้อพลีเพื่อไทยมีศูนย์กลางของเหตุการณ์และการกระทำของตัวละครอยู่ที่การต่อสู้เพื่อปกป้องชาติและเอกราชอธิปไตย การนำการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันในประวัติศาสตร์ไปเกี่ยวข้องกับการต่อสู้เพื่อเอกราชอธิปไตยนั้นน่าจะมีความสัมพันธ์กับยุคสมัยที่แต่งวรรณกรรมเรื่องเลือดเนื้อพลีเพื่อไทย กล่าวคือสถานการณ์การเมืองในช่วงปีพ.ศ.๒๕๒๐ นั้นกลุ่มอนุรักษ์นิยมในสังคมไทย มีความหวาดวิตกว่าการปฏิวัติสังคมนิยม⁴ จะนำพาประเทศไปสู่ความเปลี่ยนแปลง

⁴ ความหวาดกลัวการปฏิวัติสังคมนิยมส่วนหนึ่งมาจากการปฏิวัติในลาว เขมร และเวียดนามเมื่อปี ๒๕๑๘ อีกส่วนหนึ่งมาจากการเติบโตของขบวนการสังคมนิยมในประเทศไทยที่โน้มนำโดยขบวนการนักศึกษาและพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย

คนกลุ่มนี้ตีความสถานการณ์ดังกล่าวว่าจะนำพาประเทศไปสู่ภาวะการสิ้นชาติ ประเทศไทยจะไร้ซึ่งเอกราช สถาบันหลักทางสังคมที่เป็นสิ่งที่คนไทยภูมิใจจะถูกทำลาย การโยกเรื่องบางระจันให้เข้ากับการต่อสู้เพื่อเอกราชอธิปไตยจึงเกิดขึ้นมา เพื่อให้เห็นแบบอย่างของบรรพบุรุษที่ร่วมกันปกป้องบ้านเมืองด้วยชีวิต อันเป็นสิ่งที่คนไทยรุ่นหลังควรจะดำเนินรอยตาม

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าผู้แต่งจะมีความพยายามที่จะให้บางระจันฉบับนี้เป็นการเรียงของการต่อสู้เพื่อเอกราชอธิปไตย อันเป็นมุมมองที่อาจแตกต่างไปจากเรื่องบางระจันในอดีตอยู่บ้าง แต่ก็มิได้ขัดแย้งกับกรอบความคิดเรื่องบางระจันที่มีมาแต่เดิมที่ปรากฏในเรื่องลิลิตดั้นสดุดีบ้านบางระจันของพระยาอุปกิตศิลปสาร และนวนิยายเรื่องบางระจัน ของไม้เมืองเดิม เพราะความหมายของเอกราชในเรื่อง ก็คือการไม่ตกเป็นเมืองขึ้นของใครและสามารถรักษาสถาบันหลักคือชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์เอาไว้ได้

๔. **อดีต** ของ ทมยันตี เป็นนวนิยายอีกเรื่องหนึ่ง ที่ปรากฏเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจัน นวนิยายเรื่องนี้เคยตีพิมพ์เป็นตอน ๆ ในนิตยสารจันทร์ ตั้งแต่เดือนกรกฎาคม ๒๕๓๕ ถึง เดือน กุมภาพันธ์ ๒๕๓๙ สำนักพิมพ์ ณ บ้านวรรณกรรม พิมพ์รวมเล่มครั้งแรกเมื่อเดือน มีนาคม ๒๕๓๙ ฉบับที่ใช้ในการศึกษาเป็นการพิมพ์รวมเล่มครั้งที่ ๕ เดือนกุมภาพันธ์ ๒๕๔๔ (ทมยันตี ๒๕๔๔:ปกใน) นับว่าเป็นหนังสือที่มียอดพิมพ์จำหน่ายสูงเล่มหนึ่ง นอกจากนี้ นวนิยายเรื่องนี้ยังนำมาสร้างเป็นละครโทรทัศน์ อย่างไรก็ตามมีการดัดแปลงเนื้อเรื่องให้ต่างจากต้นฉบับนวนิยายค่อนข้างมาก

อดีต เป็นเรื่องของชายหนุ่มนักเรียนนอกคนหนึ่งผู้ไม่เคยใส่ใจกับประวัติศาสตร์ชาติไทย แต่บังเอิญได้ก้าวผ่านกาลเวลา ไปอยู่ในมิติแห่งอดีต ในช่วงที่กรุงศรีอยุธยา กำลังจะสูญเสียอิสรภาพแก่พม่า เขาเป็นหนึ่งในนักรบผู้กล้าแห่งบางระจันที่ต่อสู้เพื่อปกป้องแผ่นดินให้พ้นภัยจากผู้รุกราน การได้เข้าไปสู่มิติแห่งอดีตทำให้เขาได้เห็นและเข้าใจถึงหัวใจอันเด็ดเดี่ยวของชาวบ้านบางระจันที่ยืนหยัดปักหลักต่อสู้กับผู้รุกรานอย่างกล้าหาญ เมื่อกลับสู่โลกปัจจุบันเขาก็ยังจดจำวีรภาพอันเด็ดเดี่ยวของชาวบ้านบางระจันได้ และกลับกลายเป็นคนใหม่ที่มีสำนึกแห่งอดีตอย่างเต็มเปี่ยม

นวนิยายเรื่องนี้ต้องการเป็นสะพานเชื่อมโยงอดีตและปัจจุบัน ให้คนปัจจุบันสำนึกถึงอดีตที่บรรพบุรุษปกป้องบ้านเมืองไว้ด้วยเลือดเนื้อและชีวิต โดยใช้แนวคิดเรื่องกรรมและเรื่องภพชาติเป็นกลวิธีสร้างความสมจริงให้แก่เนื้อเรื่อง

ทมยันตีดำเนินเรื่องโดยอาศัยเค้าโครงประวัติศาสตร์คราวชาวบ้านบางระจันรบกับพม่า ผสมกับจินตนาการของตน ตัวละครเอกลัคนั้นแต่งขึ้นมาใหม่เกือบทุกตัว ไม่ว่าจะเป็น ศิโรตม์ จันกะพ้อ กาวหลง ตัวละครที่มีชื่ออยู่ในประวัติศาสตร์ที่มีบทบาทมากที่สุดก็คือเมืองใจหรือนายเมือง

ตัวละครตัวอื่นที่อยู่คู่กับเรื่องเล่าบางระจันตลอดมาอย่างเช่น เช่น พระอาจารย์ธรรมโชติ นายแท่น นายจันทน์หวดเขียว นายทองเหม็น หรือพระยารัตนาธิเบศร์ มีบทบาทไม่มากนัก

ตัวละครที่ทมยันตีกำหนดขึ้นมานั้นมี ๒ กลุ่ม กลุ่มแรกเป็นตัวละครในโลกยุคปัจจุบัน ได้แก่ ศิโรตม์ ปานทิพย์ ลติกา ศิรส พระอาจารย์วิจิตรธรรมโชติ อีกชุดหนึ่งเป็นตัวละครในโลกแห่งอดีต ได้แก่ เมืองใจ กาหลง จันกะพ้อ อาจารย์ธรรมโชติ นายแท่น นายจันทน์หวดเขียว พระยารัตนาธิเบศร์ ไร่ก้าน ไร่เผือก เป็นต้น การนำตัวละคร ๒ ชุดมา มีปฏิสัมพันธ์กันนั้น ทมยันตีให้ความเชื่อเรื่องมิติที่ลึกลับพาตัวละครเอกคือศิโรตม์ก้าวผ่านกาลเวลาไปสู่พหุชาติอดีตยุคใกล้เสียกรุงศรีอยุธยาครั้งที่สอง ให้ตัวละครตัวนี้กลับไปใช้ชีวิตร่วมกับบรรพชนชาวบางระจัน และร่วมกันปกป้องบ้านเมืองจากผู้รุกราน การได้ร่วมทุกข์ร่วมสุขกับมิตรชาวบางระจัน ทำให้เขาได้เรียนรู้วิถีชีวิตของบรรพบุรุษที่มีความเป็นอยู่อย่างเรียบง่าย แต่ทว่าชาญฉลาด ได้รับรู้ถึงจิตใจที่รักชาติบ้านเมือง เสียสละกล้าหาญและเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันของชาวบ้านที่นั่น ทมยันตีให้ตัวละครศิโรตม์นี้เป็นสื่อเสนอพรรณนาในเชิงเปรียบเทียบระหว่างโลกในยุคอดีตและโลกยุคปัจจุบันในระหว่างที่เรื่องดำเนินไป

การที่ทมยันตีใช้วิธีการดำเนินเรื่องแบบนี้ก็เพื่อให้ผู้อ่านเข้าถึงอดีตอย่างเป็นเนื้อเดียว ให้เห็นว่าการไม่สนใจอดีตนั้นก็คือไม่สนใจตัวเอง และหากเชื่อเรื่องภพชาติ คนแต่ละคนก็เคยมีอดีต และอดีตเหล่านั้นอาจเป็นอดีตที่เสี่ยงเป็นเสี่ยงตายเพื่อบ้านเมือง อย่างเช่นที่ศิโรตม์มีอดีตที่บางระจัน ดังนั้นการที่คนเราสนใจแต่ปัจจุบันมุ่งที่จะก้าวให้ทันโลก และไม่สนใจอดีตนั้นก็เหมือนกับดูหมิ่นเกียรติภูมิของตนเองที่ฝ่าฟันมาด้วยเลือดเนื้อและชีวิต

อดีตอาจเป็นนวนิยายที่นำเรื่องบางระจันมาเล่าใหม่ด้วยการผูกโยงให้เข้ากับปัจจุบัน วิธีการที่ทมยันตีนำมาใช้นี้นับว่าเป็นความพยายามสรรหารูปแบบของการนำเสนอวรรณกรรมอิงประวัติศาสตร์เกี่ยวกับบางระจันให้มีความแปลกใหม่ แต่สิ่งที่ผู้แต่งต้องการนำเสนอมากกว่านั้นก็คือการเรียกร้องให้คนปัจจุบันมีสำนึกในอดีตและแสวงหารากเหง้าของตนเองผ่านเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ โดยนำเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์กลับมาใช้อีก ทั้งนี้เพราะเรื่องบางระจันนั้นนอกจากจะเป็นเรื่องของสามัญชนแล้ว เนื้อเรื่องยังมีความสะเทือนใจสูง สามารถปลุกเร้าจิตใจให้เกิดความรู้สึกรักชาติในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งเป็นอย่างดี

หากพิจารณาถึงสังคมในช่วงทศวรรษ ๒๕๓๐ นั้น กล่าวได้ว่าเป็นยุคที่โลกาภิวัตน์ได้แผ่ขยายไปทั่วโลก การปฏิบัติทางเทคโนโลยีสารสนเทศนำมาซึ่งความเปลี่ยนแปลงหลายด้าน การเปลี่ยนแปลงด้านวัฒนธรรมน่าจะเป็นสิ่งทมยันตีหวาดวิตก เพราะโลกาภิวัตน์สร้างระบบวัฒนธรรมโลกใหม่ครอบงำโลก โดยใช้ระบบสารสนเทศไร้พรมแดนเป็นเครื่องมือ สร้างกระแสบริโภคนิยม ตลาดเสรีนิยม เทคโนโลยีนิยม คลั่งไคล้ฮอลลีวูด และนิยมสินค้าทุกอย่างที่เป็นของอเมริกา หรือญี่ปุ่น (ยุค ศรีอารียะ ๒๕๔๐ : ๙๗) โดยตัดขาดจากวัฒนธรรมแห่งชาติ ทมยันตีเขียนน

นิยายเรื่องอดีตดีขึ้นมาในช่วงระหว่างพ.ศ. ๒๕๓๕-๒๕๓๙ ก็เพื่อต่อสู้กับโลกาภิวัตน์ โดยหวังจะให้นวนิยายเรื่องนี้เป็นสื่อในการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ให้แก่คนไทยได้หันกลับมาคิดถึงตัวตนที่แท้จริง โดยนำประวัติศาสตร์บางระจันที่สามัญชนเป็นตัวเอกกลับมาเล่าใหม่อีกครั้ง แม้คู่ต่อสู้ในเรื่องจะเป็นพม่าซึ่งปัจจุบันอาจมิได้น่ากลัวเท่าใด แต่ก็เป็นการสาธกเรื่องราวในอดีตของบรรพบุรุษให้คนไทยเห็นเป็นตัวอย่าง ก่อนจะไปต่อสู้กับโลกาภิวัตน์ซึ่งเป็นศัตรูตัวจริงในโลกยุคปัจจุบัน

บทสรุป

การนำเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันจากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ไปสร้างสรรคเป็นวรรณกรรมนั้น เริ่มต้นตั้งแต่รัชกาลที่ ๖ คือเรื่องลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจัน ของพระยาอุปกิตศิลปสาร โดยดำเนินเรื่องตามหนังสือเรื่องไทยรบพม่า ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ โดยมีจุดมุ่งหมายสดุดีวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน เพื่อโน้มนำให้เกิดความรักชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์

บางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม นวนิยายเรื่องนี้แต่งขึ้นในยุคชาตินิยมเฟื่องฟูสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม โดยอาศัยเพียงเค้าโครงเรื่องจากประวัติศาสตร์อย่างคร่าว ๆ พอให้ตัวละครที่สร้างขึ้นใหม่แสดงบทบาทอยู่ในกรอบของโครงเรื่องนั้น แนวคิดสำคัญของนวนิยายเรื่องนี้คือการเชิดชูวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันที่ต่อสู้ปกป้องบ้านเมืองไว้ด้วยชีวิต และที่น่าสนใจก็คือนวนิยายเรื่องนี้ได้สร้างภาพของพม่าในฐานะศัตรูของชาติไว้อย่างชัดเจนที่สุด ด้วยกระบวนการใช้ภาษาที่สร้างความสะเทือนอารมณ์อย่างสูง

เรื่อง เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย ของ สว่าง ขวัญบุญ เป็นงานเขียนเฉพาะกิจ ด้วยแรงบันดาลใจจากการประกาศเชิญชวนให้ส่งเรื่องเข้าประกวดขององค์การทางธุรกิจ ผู้แต่งพยายามใช้ฝีมือในการแต่งอย่างเต็มที่ วรรณกรรมเรื่องนี้สะท้อนความคิดรักชาติ เทิดทูนเอกราชและอธิปไตยผ่านวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันในยุคสมัยที่การแบ่งขั้วทางความคิดในสังคมไทยยังดำรงอยู่

เรื่อง อดีตตา ของ ทมยันตี นับเป็นวรรณกรรมชิ้นล่าสุดที่นำเหตุการณ์บางระจันในประวัติศาสตร์มาแต่งเป็นนวนิยาย ทมยันตีนำเรื่องบางระจันมาเล่าใหม่โดยดำเนินเรื่องเรื่องสลับไปสลับมาระหว่างอดีตกับปัจจุบัน จุดมุ่งหมายก็คือต้องการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ให้เกิดความรู้สึกรักชาติท่ามกลางกระแสโลกาภิวัตน์ที่ครอบงำสังคมไทย

เรื่องบางระจันที่อยู่ในวรรณกรรมทั้งสี่เรื่องนี้ จึงเป็นการนำประวัติศาสตร์มาปรุงแต่งทั้งจากความคิดของยุคสมัยและจากการใช้ชั้นเชิงทางวรรณศิลป์ แต่ข้อสรุปหนึ่งได้ชัดก็คือ ยามใดที่บ้านเมืองประสบวิกฤตต้องการความสามัคคีร่วมแรงร่วมใจกันของคนในชาติ เรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์จะถูกนำมาสร้างสรรคเป็นวรรณกรรม โดยมีหัวใจหลักคือความรักชาติ กระตุ้นให้

เห็นจิตใจที่เสียสละกล้าหาญของบรรพบุรุษ สุดท้ายผู้แต่งจะโยงให้เข้ากับเรื่องใด เรื่องชาติ ศาสนาและพระมหากษัตริย์ เรื่องเอกราชอธิปไตย หรือเรื่องการต่อต้านโลกาภิวัตน์ กรอบความคิดเช่นนี้จะยังดำรงอยู่ต่อไปตราบเท่าที่รัฐไทยยังมีฐานะเป็นรัฐชาติ และความคิดชาตินิยมยังคงมีอยู่ในสังคมไทย

บรรณานุกรม

คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัด และพระราชพงศาวดารกรุงเก่าฉบับหลวง
ประเสริฐอักษรนิติ์. พระนคร: คลังวิทยา, ๒๕๑๕.

จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี(พ.ศ.๒๓๑๐-๒๓๘๑)และพระราช
วิจารณ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว
ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯให้พิมพ์พระราชทานในงานพระราชทานเพลิงศพ พระเจ้าบรม
วงศ์เธอพระองค์เจ้าวาปีบุษบาภร ณ เมรุหลวงพลาศิริยาภรณ์ วัดเทพศิรินทราวาส ๒๖
มีนาคม พ.ศ. ๒๕๒๖.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยา. ไทยรบพม่า. พระนคร: บรรณาคาร,
๒๕๑๕.

ทมยันตี [นามแฝง]. อดีตตา (เล่ม๑-๒). กรุงเทพฯ: ณ บ้านวรรณกรรม, ๒๕๔๔.

ทิพย์สุนเตร อนุมบุตร. วรรณกรรมพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว. กรุงเทพฯ:
มหาวิทยาลัยรามคำแหง, มปป.

พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับบริติชมิวเซียม. พระนคร: สำนักพิมพ์ก้าวหน้า, ๒๕๐๗.

พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับพระพนรัตน์. นครหลวงฯ: บรรณาคาร, ๒๕๑๕.

พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับพระราชหัตถเลขาเล่ม๒. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์, มปป.

พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับพันจันทนุมาศ(เจิม)กับพระจักรพรรดิพงศ์(จาด).

พระนคร: คลังวิทยา, ๒๕๐๗.

พรภิรมณ์ เอี่ยมธรรม. บทบาททางการเมืองของหนังสือพิมพ์ไทย (พ.ศ.๒๔๗๕-๒๔๘๘).

กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๐.

ไม้ เมืองเดิม [นามแฝง]. บางระจัน. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บางหลวง, ๒๕๓๘.

ยุค ศรีอาริยะ [นามแฝง]. จุดจบรัฐชาติสู่...ชุมชนอธิปไตย. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับ
ลิชชิ่ง จำกัด, ๒๕๔๐.

รวม วัชรประดิษฐ์. พัฒนาการของประวัติศาสตร์ชาติในประเทศไทย พ.ศ. ๒๔๑๑- ๒๔๘๗.

วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,

๒๕๓๙.

สว่าง ขวัญบุญ. เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย. กรุงเทพฯ: ธนาคารกรุงเทพ, ๒๕๒๓.

สว่างวรรณ กาญจนชีวะ. "คำนำ" ใน คำประพันธ์บางเรื่อง. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๔.

สุจิตต์ วงษ์เทศ. "คำนำเสนอบางระจันของไม้เมืองเดิม" ใน บางระจัน. หน้า ๔-๒๓. กรุงเทพฯ:

สำนักพิมพ์บางหลวง, ๒๕๓๘.

สุนทร ชูตินธรรานนท์. พม่ารบไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๓๗.

สุริรัตน์ ทองคงอ่วม. *การวิเคราะห์วรรณคดีประวัติศาสตร์ประเภทสดุดีวีรกรรม*. วิทยานิพนธ์
ปริญญามหาบัณฑิต ภาควิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๔๒.

เสาวณิต จิวอน. *การศึกษาวิเคราะห์วรรณกรรมยอพระเกียรติ*. วิทยานิพนธ์ปริญญาตรี
บัณฑิต ภาควิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๐.

อุปกิตศิลปสาร, พระยา. *คำประพันธ์บางเรื่อง*. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๔.

วาทกรรมรัฐ กับการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนป่าพรุควนเคร็ง

จ.นครศรีธรรมราช^{*}

พิเชฐ แสงทอง^{**}

บทคัดย่อ

บทความนี้ศึกษาประวัติศาสตร์ความเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ชุมชนเคร็ง ในเขตอำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช ภายหลังรัฐสามารถเข้ามาจัดการชุมชนผ่านระบบราชการ พบว่าด้วยสภาพภูมิศาสตร์ที่เป็นชุมชนชายแดนระหว่างนครศรีธรรมราช พัทลุง และสงขลา ทำให้เคร็งอยู่ห่างไกลจากอำนาจรัฐ เหมาะแก่การอาศัยของผู้กระทำการผิดกฎหมายหลากหลายกลุ่ม ชุมชนจึงเกิดระบบการเมืองการปกครองตนเองที่เน้นความมีเอกภาพ และความเสมอภาค มีการประดิษฐ์สร้างเรื่องเล่าและความเชื่อของชุมชนเพื่อแสดงถึงควมมีรากเหง้าและสร้างความมั่นใจในตัวเอง เคร็งจึงเป็นชุมชนที่มีเครือข่ายกว้างไกล มีภาพลักษณ์ของเพื่อนที่จริงใจ แต่น่าคร้ามเกรง

ระหว่างนี้ รัฐพยายามจัดการเคร็งโดยระบบราชการ แต่เพราะระบบการเมืองของชุมชนเข้มแข็ง ทำให้ในทศวรรษที่ 2480 ชาวเคร็งได้รวมตัวกันตอบโต้กับอำนาจรัฐอย่างซึ้งๆ หนัา แต่ในช่วงทศวรรษที่ 2490 รัฐก็สามารถวางอำนาจการปกครองลงเหนือชุมชนเคร็งสำเร็จ โดยกระทำผ่านกำนัน ผู้ใหญ่บ้าน และโครงการพัฒนาสาธารณูปโภค ชาวเคร็งเริ่มรู้สึกว่าการปฏิสัมพันธ์กับรัฐทำให้ชุมชนและเอกชนได้ผลประโยชน์ตอบแทน พวกเขาจึงเริ่มมองตัวตนในอดีตอย่างแปลกแยก ชุมชนอื่นๆ ก็มองเคร็งอย่างไม่ไว้ใจ เรียกขานว่าเป็นชุมชนโจร มีความล้าหลังที่สุดในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา เคร็งพยายามเปลี่ยนแปลงตัวเองโดยเรียกร้องการดูแลจากรัฐเพื่อให้เท่าเทียมกับท้องถิ่นอื่นๆ

^{*} บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของรายงานการวิจัยเรื่อง "ประวัติศาสตร์ชุมชนบริเวณป่าพรุควนเคร็งในเขตรอยต่อจังหวัดพัทลุง สงขลา และนครศรีธรรมราช" ในโครงการวิจัย "ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคใต้บริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา" สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ผศ.ยงยุทธ ชูแว่น เป็นผู้ประสานงาน

^{**} ปัจจุบันเป็นนักวิจัยอิสระ

Abstract

This article aims to study the history of changing identities of the Kreng's community in Cha-Aud district, Nakorn Sri Thammarat province after attempts in establishing social order by the State through bureaucratic system. The study found that due to Kreng's geography, which is peripheral from Nakorn Sri Thammarat, Pattalung, and Songkla provinces, Kreng is remote from the State's authority and fitting to be a den for various groups of criminals. The community had, therefore, formed self-governing system, which emphasized unity and equity. Community legends and beliefs were invented in order to indicate their origin as well as to develop their self-confidence when they interacted with other communities. The community of extensive networking with its adjacent communities and the image of sincere, generous but fearful friends was, thus, Kreng's identity.

Through recent history the State initiated several attempts to establish bureaucratic rule in Kreng. Due to the strong self-governing system, in the 1940s the Krengs resisted state's power. However, in the 1950s onwards the State successfully placed governing power on Kreng community through "Kamnan" (an elected official who looks after the general welfare of the community), "Pu Yai Baan" (a headman of a village), and development of various infrastructures. The Krengs began to think that interactions with the State offered them private and communal benefits. They also started to feel alienated from their own past. At the same time, other communities viewed Kreng as unfaithful, called it bandit community and also the most outmoded among Songkla lake communities. Kreng attempted to change by demanding the State's administration in order to be equally developed as other communities in Thailand.

ความนำ

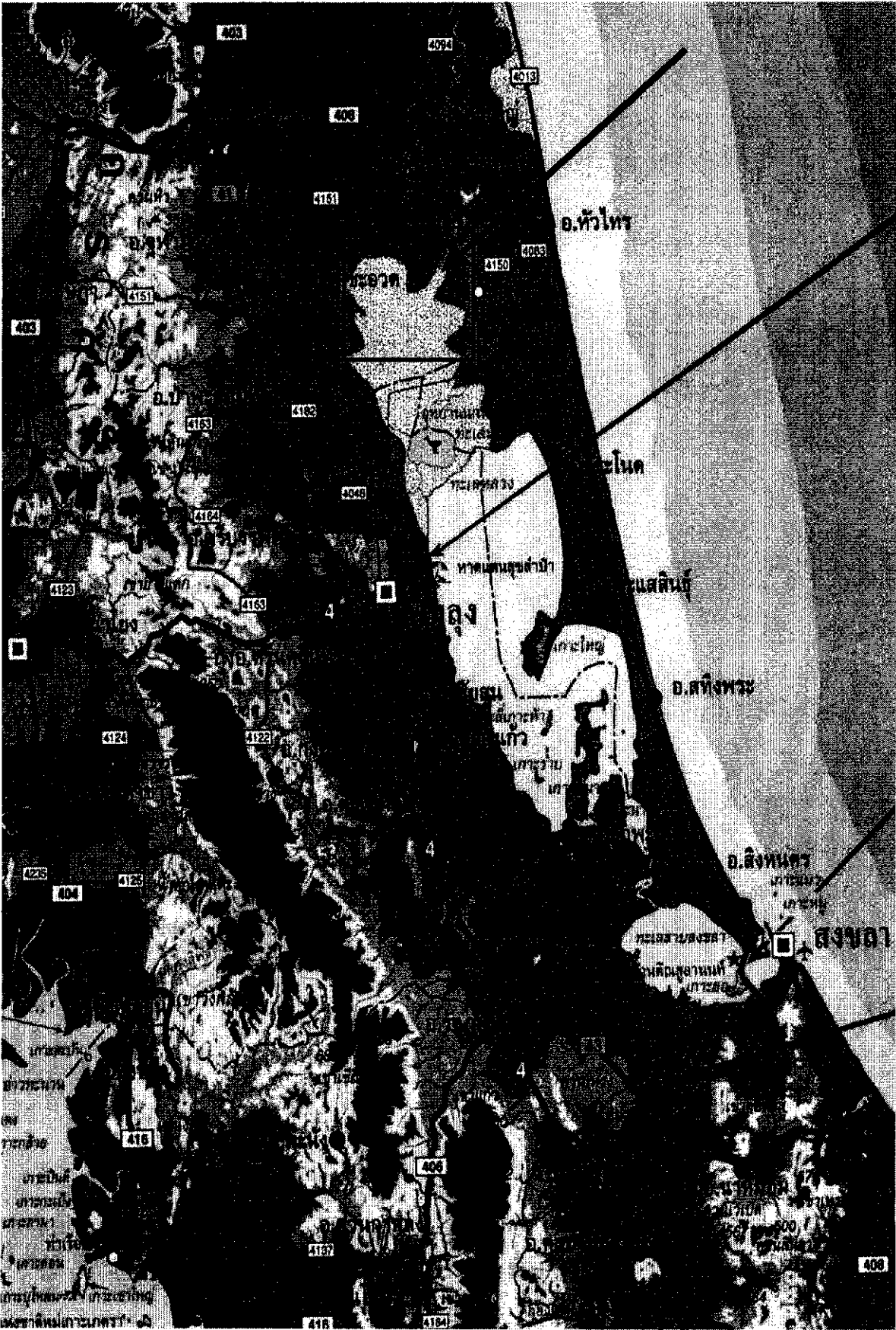
กอไม้ไผ่พริบพริบ ประหัวนอนหนองปรือ
 ประตืนยังหินกอง ใครท่ายให้ต้อง
 ให้เงินให้ทองอย่างละ 2 ตุ่ม

มองอย่างผิวเผิน กลอนบทนี้อาจเป็นเพียงปริศนาคำทายข้อหนึ่งที่ชาวบ้านใช้ทายเล่นกันสนุกๆ แต่ในประวัติศาสตร์ชุมชนป่าพรุควนเคิ่ง ในเขตการปกครองของ อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช กลอนปริศนาลี้ๆ นี้มีลักษณะเป็นสหบท (Intertextuality) ที่สัมพันธ์โยงใยไปถึงภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และความใฝ่ฝันของคนเคิ่ง มีลักษณะเป็น “ลายแทงชุมชนทรัพยากร” ที่มีเส้นใยยาววนและส่งอิทธิพลต่อการดำรงชีวิตของคนเคิ่งหลายรุ่นมาแล้ว เพราะที่มาของปริศนาลี้ๆ นี้คือตำนานประวัติศาสตร์ที่ชาวพรุเคิ่งให้การเชื่อถือและศรัทธา จนมีการผลิตซ้ำวาทกรรมในรูปแบบต่างๆ กระทั่งกลายเป็นตัวตนหรืออัตลักษณ์ของชาวพรุเคิ่งในยุคหนึ่งไปในที่สุด

อย่างไรก็ดี ในหมู่ชาวพรุเคิ่งรุ่นใหม่ อายุ 20 ปีลงมา กลอนปริศนาบทนี้ดูจะมีค่าและน่าจดจำน้อยกว่าปริศนาที่ว่า “ปลาอะไรเอ๋ยร้องเจี๊ยกๆ” (คำตอบ ปรากฏว่าเป็นลิง) ซึ่งเป็นปริศนาที่ล่องลอยอยู่ในสายลมของประเทศไทย ไม่มีความผูกพันกับภูมิหลังทางภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม หรืออุดมการณ์ ที่แสดงถึงอัตลักษณ์ของชุมชนใดชุมชนหนึ่ง

บทความนี้สนใจที่จะค้นหาว่า ตรงช่องว่างระหว่างชาวเคิ่งรุ่นก่อน ซึ่งกลอนปริศนาบ่งบอกตัวตนของพวกเขา กับชาวเคิ่งรุ่นใหม่ซึ่งปริศนาคำทายในสายลมบ่งบอกตัวตนของคนไทยได้เกิดอะไรขึ้นกับชาวเคิ่ง กระทั่งทำให้ตัวตนหรืออัตลักษณ์ของชุมชนป่าพรุเคิ่งเปลี่ยนแปลงไปบ้าง และอัตลักษณ์ใหม่ๆ ที่เกิดขึ้นนั้นส่งผลต่อชุมชนปัจจุบันอย่างไร

แผนที่แสดงพื้นที่ป่าพรุเครื่องในเขตลุ่มทะเลสาบสงขลา



ชุมชนเครื่องปั้นดินเผา

ชุมชนเครื่องปั้นดินเผาเป็นตำบลหนึ่งในอำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช ตั้งอยู่ในเขตพยุหะรีอง ขนาด 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, บ้านทุ่งไคร, บ้านบางน้อย, บ้านย่านแดง, บ้านตะเคียนดวน, บ้านทุ่งนอกอ่าว และบ้านทุ่งยวนนาก 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, โรงเรียนวัดทุ่งไคร, โรงเรียนวัดควนป้อม, โรงเรียนวัดควนยาว, โรงเรียนบ้านควนชิง และโรงเรียนวัดควนเครื่อง ระดับมัธยมศึกษา 1 โรง คือ โรงเรียนมัธยมชะอวดเศรษฐนิเทศวิทยา อย่างไรก็ตามยังมีคนเครื่องปั้นดินเผาบางส่วนที่นิยมส่งลูกหลานออกไปศึกษานอกตำบล เช่น โรงเรียนในอำเภอ โรงเรียนในจังหวัด และโรงเรียนในจังหวัดพัทลุง เป็นต้น ทั้งนี้เพราะการคมนาคมที่สะดวก สามารถเดินทางไปกลับได้โดยใช้เวลาไม่นานนัก มีให้เลือกทั้งทางบกและทางน้ำ คือ ถนนลูกรังจากเครื่องปั้นดินเผาถึงชะอวด และจากเครื่องปั้นดินเผาถึงควนชะลิก ส่วนการคมนาคมทางน้ำ สายแม่น้ำปากพนัง-เขื่อนใหญ่-คลองชะอวด ซึ่งผ่านบางหมู่บ้านของชุมชนเครื่องปั้นดินเผานี้ก็สามารถใช้ได้ทั้งปี ส่วนสายเครื่อง-ทะเลน้อย และสายเครื่อง-ควนชะลิก ใช้ได้ในฤดูน้ำหลาก

ด้านเศรษฐกิจและทรัพยากร เนื่องจากชุมชนเครื่องปั้นดินเผามีพื้นที่ 3 ลักษณะ คือ เนินควน, ที่ราบหรือที่ดอน และที่ราบลุ่มน้ำท่วมขังหรือ “พยุ” ทำให้มีทรัพยากรที่หลากหลายตามลักษณะพื้นที่ โดยบริเวณที่ราบหรือที่ดอนใกล้ๆ กับบ้านเรือน ชาวบ้านจะปลูกไม้ผล เช่น ทุเรียน, หนาม, ละมุด, มะม่วง, มะม่วงหิมพานต์, สละ และขนุน เป็นต้น พร้อมๆ กันนั้นก็เลี้ยงสัตว์ เช่น ไก่, เป็ด, หมู บางบ้านก็ปลูกผักสวนครัวเสริม เช่น พริก, ถั่ว และผักต่างๆ ส่วนบนควนสูงขึ้นไปเป็นไม้ป่าเบญจพรรณดั้งเดิม บางส่วนเป็นยางพารา ขณะที่บริเวณพื้นที่ราบใช้สำหรับทำนาและเป็นทุ่งหญ้าเลี้ยงสัตว์ ส่วนในพื้นที่พยุ สาธารณะซึ่งชาวบ้านใช้สอย และเก็บเกี่ยวผลผลิตร่วมกัน เช่น ถอน

กระจูด, จับปลา, จับเต่า, จับผึ้ง, ตัดไม้ ผลิตภัณฑ์จากกระจูดจะโดดเด่นมาก ปัจจุบันชาวเครื่องทอครัวเรือนทำผลิตภัณฑ์จากกระจูด เช่น กระเป๋า, หมวก, เสื่อ เป็นสินค้าส่งออกไปจำหน่ายภายนอกชุมชน สร้างรายได้ให้ครัวเรือนได้มากกว่ากิจกรรมเศรษฐกิจอย่างอื่น

พัฒนาการของชุมชน

เอกสารประวัติศาสตร์และตำนานท้องถิ่นสะท้อนตรงกันว่าในอดีตอันยาวนาน ชุมชนเครื่องปัจจุบันเคยเป็นทะเลมาก่อน โดยความต่างๆ ซึ่งเป็นที่ตั้งชุมชนนั้นเป็นเกาะขนาดเล็กๆ แผนที่อาณาจักรสยามของชาวต่างประเทศจำนวนหนึ่งซึ่งมีอายุอยู่ระหว่างพุทธศตวรรษที่ 22-24 ได้ชี้ให้เห็นสภาพของเครื่องว่าเป็นช่องแคบระหว่างแผ่นดินใหญ่ (นครศรีธรรมราช-พัทลุง) และสันทรายสทิงพระ ผู้คนสามารถใช้เรือผ่านเข้าช่องแคบทางตอนบน (อำเภอปากพนังปัจจุบัน) เพื่อเดินทางต่อไปยังพัทลุงและสงขลาได้ จนเมื่อ 150-200 ปีที่ผ่านมา ก็เกิดการปิดกั้นของสันทรายเขี้ยวใหญ่ และสันทรายนอกฝั่งทะเลสทิงพระ ประกอบกับการถดถอยของน้ำทะเลทำให้บริเวณช่องแคบทางตอนเหนือถูกปิดกั้นและดินขึ้นจนกลายเป็นที่ราบและทุ่งพรุในปัจจุบัน¹

ด้วยความเป็นช่องแคบทางผ่านดังกล่าว ทำให้เครื่องเป็นเส้นทางเดินเรือสายในซึ่งกระจัดกระจายไปด้วยเกาะเล็กๆ เหมาะแก่การเป็นจุดแวะพักและการติดต่อค้าขายทางทะเลชั่วคราว ในพรุและบริเวณความต่างๆ จึงพบไหและเครื่องถ้วยจีน ไทย และเวียดนามในสภาพสมบูรณ์กระจายอยู่จำนวนไม่น้อย จึงอาจเป็นไปได้ที่พรุเครื่องจะเคยเป็น "แหล่งเรือจม" แหล่งหนึ่งในภาคใต้ฝั่งตะวันออก²

นอกจากนั้น ในบริเวณป่าพรุยังพบขวานหินขัดยุคก่อนประวัติศาสตร์ซึ่งชาวบ้านควนยาวควนเครื่อง และควนชิงเก็บรักษาไว้เป็นจำนวนมาก โดยที่ไม่พบวัตถุโบราณอื่นๆ เช่น ลูกปัด ไครง กระดุกมนุษย์ หม้อสามขา ฯลฯ ในยุคก่อนประวัติศาสตร์เลย³ การค้นพบนี้จึงชวนให้เข้าใจว่าเครื่องมีบทบาทเป็นเส้นทางผ่านหรือพื้นที่แวะพักในการเดินทางทางทะเลเท่านั้น ไม่น่าจะเป็นชุมชนที่จะพึ่งมีอายุยาวนานไปถึงก่อนยุคประวัติศาสตร์แต่อย่างใด

¹ วรรณิการ์ ต้นประเสริฐ และคณะ, รายงานการวิจัยสนองพระราชประสงค์เรื่อง นครศรีธรรมราช, (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ, 2540), หน้า 48.

² แหล่งเรือจมแหล่งอื่นๆ ทางภาคใต้ฝั่งตะวันออกซึ่งนักวิชาการรับรองแล้วในปัจจุบันคือแหล่งเกาะสมุย จังหวัดสุราษฎร์ธานี แหล่งอำเภอปากพนัง จังหวัดนครศรีธรรมราช และแหล่งอำเภอรอนดง จังหวัดสงขลา; ดูเรื่องเดียวกัน, หน้า 75-76.

³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 47.

สภาพที่เคยเป็นทะเลมาก่อนนี้ได้รับการสนับสนุนทั้งจากนักวิชาการด้านโบราณคดีและประวัติศาสตร์ชาวบ้านในรูปความทรงจำ นิทาน และตำนานท้องถิ่น อาทิ การขุดสำรวจของนักธรณีวิทยาและการขุดโดยบังเอิญของชาวบ้านพบว่าลึกลงไปเพียง 40-100 เซนติเมตร ยังได้พบเปลือกหอยทะเลชนิดต่างๆ ทับถมกันอยู่มากมาย⁴ นอกจากนั้น ชื่อสถานที่บางแห่งก็ยังคงชี้ถึงความเกี่ยวพันอยู่กับทะเลเช่น เช่น อ่าวนางห้อง อ่าวทุ่งครก ในอ่าว นอกอ่าว⁵ ขณะเดียวกันก็ยังมีตำนานกำเนิดชื่อบ้านและชื่อสถานที่บางแห่งที่ช่วยยืนยันความเป็นไปได้ข้างต้นเช่นกัน⁶

เมื่อพิจารณาจากสภาพภูมิศาสตร์ (เส้นทางเดินเรือ) หลักฐานโบราณคดี และตำนานต่างๆ ดังกล่าวทำให้กล่าวได้ว่าการก่อตั้งชุมชนถาวรในเขตพุมเรียงนั้นอาจเกิดขึ้นแล้วในยุคประวัติศาสตร์ อย่างไรก็ตาม ชุมชนดังกล่าวก็น่าจะเป็นชุมชนเล็กๆ ที่มีความอ่อนไหวต่อภัยธรรมชาติและโรคระบาดเป็นอย่างมาก เพราะมีตำนานบอกเล่าถึงสถานที่แห่งหนึ่งที่เรียกว่า "ควนเขอผี" (ควนชื่อผี) ซึ่งเป็นพื้นที่พิเศษที่ใช้ค้ำศพผู้เสียชีวิตด้วยโรคระบาดมาอย่างยาวนานอย่างน้อย 200 ปี⁷

ชื่อเครื่องปรากฏในเอกสารราชการครั้งแรกใน "ทำเนียบข้าราชการนครศรีธรรมราช" พ.ศ. 2354 ตรงกับรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย เอกสารระบุถึงเครื่องในนาม "บางเครื่อง" มี "นายที" และ "รองที" บรรดาศักดิ์ชั้น "หมื่น" เป็นผู้ดูแลเก็บเกี่ยวผลประโยชน์⁸ เอกสารนี้แสดงให้เห็นว่าฐานะของเครื่องสมัยยุคต้นรัตนโกสินทร์พัฒนาเป็นหมู่บ้านซึ่งเป็นสังคมที่มีระบบและโครงสร้างที่ซับซ้อนแล้วในระดับหนึ่ง แม้อาจมีผู้คนอาศัยอยู่ไม่มากนักก็ตาม

หลังจากนั้นมา ชุมชนเครื่องก็ไม่ถูกกล่าวถึงในเอกสารราชการใดๆ อีกกระทั่งถึงการจัดการปกครองท้องถิ่นในสมัยรัชกาลที่ 5 การหายไปเช่นนี้ อาจกล่าวได้ว่าเป็นเพราะราชการเข้าควบคุมและใช้ทรัพยากรในชุมชนได้ยาก เนื่องจากการคมนาคมที่ยากลำบาก เอกสารของท้องถิ่นระบุว่า จนถึง พ.ศ.2450 แล้ว "คนภายนอกที่จะไปมาหาสู่กับคนในตำบลนี้สมัยนั้นมีความลำบากและ

⁴ นิคม ภูสุกุลสุข และอัมพร แก้วหนู, "พุมเรียง: จากพุมเสื่อมโทรมเป็นที่เก็บน้ำ 150,000 ไร่." วารสารแลใต้ (มกราคม-กุมภาพันธ์, 2537), หน้า 23.

⁵ กลิ่น ทองกลับ, หนังสือประวัติเครื่องหรือเครื่อง (นครศรีธรรมราช: ชะอวดการพิมพ์, 2534; พิมพ์เพื่ออุทิศเป็นวิทยาทาน แจกเป็นที่ระลึกในงานทอดกฐินสามัคคี ณ วัดควนเครื่อง วันที่ 27 ตุลาคม 2534), หน้า 12; และ บรรจง วงศ์วิเชียร, รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพุมเรียง. (ม.ป.ท.: 2537), หน้า 7.

⁶ ดูตำนานต่างๆ ในประเด็น "วัฒนธรรมความเชื่อ" หน้า 10-12.

⁷ องค์การบริหารส่วนตำบลเครื่อง, รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพุมเรียง อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช. (เอกสารอัดสำเนา: ม.ป.ท., ม.ป.ป.), หน้า 6.

⁸ มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์, "ทำเนียบข้าราชการเมืองนครศรีธรรมราช," ใน จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จ.ศ.1173 (พระนคร: ม.ป.ท., 2514; จัดพิมพ์เนื่องในวันพระบรมราชสมภพครบ 203 ปี 24 กุมภาพันธ์ 2514), หน้า 95.

กันดารมาก โดยการเดินทางไปมาอาศัยทางเรือเพียงทางเดียวเท่านั้น...ถ้าไม่จำเป็นจริงๆ ไม่ค่อยมีคนอยากเข้ามามากนัก”⁹ ด้วยเหตุนี้ผู้ที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในเครื่องุ่นแรกๆ ส่วนใหญ่จึงเป็นคนที่หลบหนีภาษีอากร และค่าราชการ และหนีคดีอาญามาจากชุมชนรายรอบ เช่น ทะเลน้อย, ควนขนุน, ชะอวด, ปากพนัง เป็นต้น

ชาวบ้านคนหนึ่งกล่าวว่า ชุมชนพุมเรียงในอดีตซึ่งมีความสืบเนื่องกับปัจจุบันมีอายุเพียง 3ชั่วอายุคน กล่าวคือสามารถย้อนไปได้จากคนรุ่น 50-60 ปีในปัจจุบันได้ถึงรุ่นปู่ตายายเท่านั้น¹⁰ เมื่อคำนวณอย่างยาวนานที่สุด สามรุ่นที่วันนี้อาจกินเวลาได้ไกลไปจากปัจจุบันเพียง 150 ปี สอดคล้องกับคำบอกเล่าของชาวบ้านอีกคนหนึ่งซึ่งบอกว่าบ้านเรือนกลุ่มแรกๆ ในเขตชุมชนพุมเรียงนั้นเกิดขึ้นเมื่อประมาณ 150 ปีที่ผ่านมา โดยกลุ่มบ้านกลุ่มแรกๆ อยู่ที่ควนชิง¹¹ นั่นก็แสดงว่าชุมชนที่เคยดำรงอยู่เมื่อครั้งรัชกาลที่ 2 ได้ล่มสลายลงไปด้วยเหตุใดเหตุหนึ่ง

ความทรงจำของชาวบ้านระบุว่า ชุมชนบนควนชิงเคยประสบวิกฤติใช้ทรัพย์สินอย่างหนักมาครั้งหนึ่ง มีผู้คนล้มตายมาก ผู้ที่เหลือจึงอพยพออกไปอยู่ควนอื่นๆ และต่างท้องถิ่น ทั้งควนชิงให้ร้างอยู่ยาวนาน กระทั่งเมื่อปี พ.ศ.2478 จึงได้มีผู้อพยพเข้าไปยึดพื้นที่อยู่อาศัยอีกครั้งหนึ่ง¹² เหตุการณ์นี้สอดคล้องกับบริบทการเติบโตของชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบรายรอบเครื่องุ่นในทศวรรษ 2470 เริ่มไม่มีที่ดินรองรับการขยายตัวของประชากรมากนัก เพราะนอกจากจำนวนประชากรที่เพิ่มมากขึ้นแล้ว ที่ดินว่างเปล่าและยังไม่มีผู้จับจองทั้งหมดก็ถูกอ้างสิทธิไปเป็นของรัฐตามพระราชบัญญัติว่าด้วยการหวงห้ามที่ดินรกร้างว่างเปล่าอันเป็นสาธารณสมบัติของแผ่นดิน พ.ศ.2478 เพื่อกันที่ดินไว้เพื่อสาธารณประโยชน์หรือใช้ในราชการโดยเฉพาะ¹³ ผู้คนจากรอบๆ ทะเลสาบสงขลาเหล่านี้จึงมุ่งหน้ามาจับจองที่ดินด้วยคุณภาพในเขตพุมเรียงมากขึ้น ขณะเดียวกัน ผู้หลบหนีคดีความและภาษีก็ยังคงทยอยกันเข้ามาอยู่เป็นระยะๆ แม้จะต้องพบเจอกับการปราบปรามของเจ้าหน้าที่บ้างเป็นครั้งคราว แต่การเข้ามาอยู่ในเครื่องุ่นก็มีโอกาสถูกจับกุมน้อยกว่าที่อื่นๆ

⁹ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 10.

¹⁰ เอี่ยม เพ็ญหนู, สัมภาษณ์, 14 ตุลาคม 2544.

¹¹ แคล้ว นาคนวน, สัมภาษณ์, 25 ธันวาคม 2544.

¹² องค์การบริหารส่วนตำบลเครื่อง, เรื่องเดิม.

¹³ ก่อนหน้านั้นก็มีกฎหมายลักษณะนี้ออกมา แต่การบังคับใช้ในท้องถิ่นลุ่มทะเลสาบสงขลาคงยังไม่เข้มงวดนัก คือ พ.ร.บ.รักษาป่า พ.ศ.2456 และกฎข้อบังคับวางระเบียบวิธีการจัดการรักษาป่า พ.ศ.2456 ต่อมากฎหมายทั้งสองฉบับแก้ไขเพิ่มเติม และถูกบังคับใช้อย่างจริงจังโดย พ.ร.บ.รักษาป่า ฉบับที่ 2 พ.ศ.2479 ดู พิเชฐ แสงทอง, “ศึกษาลักษณะเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนชาวนาบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาในวรรณกรรมนิราศ,” (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2545), หน้า 106.

ในทศวรรษ 2470 เครื่องเป็นตำบลขึ้นอยู่กับกิ่งอำเภอชะอวดซึ่งได้รับการจัดตั้งขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2466 ภายหลังจากที่เคยขึ้นกับอำเภอร่อนพิบูลย์มานาน ต่อมาเมื่อปี พ.ศ.2488 ถูกยุบรวมเป็น ตำบลท่าเสม็ด และกลับมาเป็นตำบลเครื่องอีกครั้งเมื่อมีการยกฐานะชะอวดขึ้นเป็นอำเภอในปี พ.ศ. 2495 หลังจากนั้น เครื่องก็มีความใกล้ชิดกับศูนย์อำนาจที่ชะอวดมากขึ้น มีการออกเอกสารสิทธิให้แก่ชาวบ้านขึ้นเป็นครั้งแรกในห้วงเวลานี้ ต่อมาจึงมีโครงการพัฒนาต่างๆ เข้ามา เช่น การขุดลอก คลอง การสร้างถนน เป็นต้น การพัฒนานี้ดำเนินไปอย่างต่อเนื่องจนถึงทศวรรษที่ 2520 ที่เกิด สถานีนอนามัย สถานีตำรวจ และโรงเรียนประถมเพิ่มขึ้นจากเดิมที่มีอยู่เพียง 2 โรง

ในห้วงเวลาเดียวกันนี้เองที่เกิดวิบัติภัยกับทรัพยากรเครื่องครั้งใหญ่ๆ หลายครั้ง เช่น เกิด พายุและไฟไหม้ป่าพฤษภาคม พ.ศ.2487 โดยไฟคุ้ไหม้อยู่ยาวนานหลายเดือน ทำให้ประสบปัญหาน้ำ ในพฤษภาคม สูญเสียพันธุ์สัตว์ที่ชาวบ้านเคยล่าหาเลี้ยงชีพ ภัยลักษณะนี้เกิดขึ้นซ้ำอีกในปี พ.ศ.2518 และที่ร้ายแรงที่สุดคือปี พ.ศ.2545 วิบัติภัยระลอกแล้วระลอกเล่าเหล่านี้ทำให้ผู้คนอพยพออกไป อยู่ท้องถิ่นอื่นเป็นระยะๆ เพราะทรัพยากรถูกทำลายลงไปมาก บ้างก็ขาดแคลนที่ดินอุดมสมบูรณ์ สำหรับการเพาะปลูก ทำให้เกิดปัญหาความยากจนตามมา เครื่องจึงเป็นชุมชนที่จำนวนประชากรมี แนวโน้มลดลงเรื่อยๆ

การก่อร่างสร้างตัวตน

อัตลักษณ์ (Identity) หรือตัวตน คือมโนทัศน์ที่อาจใช้พิจารณาความเข้มแข็งของชุมชน อัตลักษณ์มีความเป็นพลวัตอยู่ในตัวเอง เพราะเป็นสิ่งที่กระบวนการทางสังคมสร้างและให้นิยาม ความหมาย อัตลักษณ์จึงอาจจะมีค่างที่อยู่ในกาลเทศะหนึ่ง หรือปรับเปลี่ยนแปลงรูปไป ขึ้น อยู่กับความสัมพันธ์ซึ่งเจ้าของอัตลักษณ์นั้นมีกับผู้อื่นหรือปัจจัยแวดล้อมอื่นๆ ภายใต้ความ สัมพันธ์นี้ อัตลักษณ์จึงเป็นความตระหนักรู้ว่าตัวเองเป็นใคร และคนอื่นเป็นใคร ควรจะสัมพันธ์กัน อย่างไร ทั้งนี้ พัฒนาการของอัตลักษณ์จะก่อรูปและแปรเปลี่ยนจากสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์ ของถิ่นที่อยู่ กระบวนการสืบทอดสานต่อความเชื่อ ประเพณี และอุดมการณ์ เป็นต้น

ภูมิศาสตร์สร้างอัตลักษณ์

เนื่องจากเป็นชุมชนที่อยู่ในเขตป่าพรุ เครื่องจึงแตกต่างกับชุมชนทั่วไปในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาอย่างชัดเจนในด้านภูมิศาสตร์ กล่าวคือเป็นชุมชนที่ถูกโดดเดี่ยวเพราะมีป่าพรุและ สภาพน้ำท่วมขังตลอดปีห้อมล้อมเอาไว้ อย่างไรก็ตาม ด้านกลับของสภาพภูมิศาสตร์เช่นนี้ก็ทำให้ เครื่องเป็นตำบลเล็กๆ ที่มีพื้นที่หลากหลาย 3 ลักษณะ คือเป็นควนสูง, ที่ราบ และที่ลุ่มน้ำท่วมขัง ทำ ให้ทรัพยากรของชุมชนมีความหลากหลายตามไปด้วย เช่น บนที่ควนสูงและที่ราบจะมีไม้เนื้ออ่อน

และเนื้อแข็ง เช่น ชิง, ตะเคียน, ชุมพระ, หว่าหิน¹⁴ และไม้ผลเช่น สะตอป่า ลูกเนียงป่า ขนุน ทุเรียน รวมทั้งต้นไม้ใหญ่ที่มีผิ้วมาทำรังจะเรียกว่า "ต้นยวนผิ้ว" เป็นต้นไม้ที่มีค่ามหาศาลสำหรับผู้ที่ได้ครอบครอง

นอกจากนั้น ในป่าจะชุกชุมไปด้วยสัตว์จำพวกช้าง กวาง เสือ กระเจิง ไก่ป่า หมูป่า นกยาง รอด นกเป่า และนกเงือก ฯลฯ ส่วนในพื้นที่พรุ นอกจากหญ้าจำพวกปรีอ ราไฟ กัลปเห่ ซึ่งสูงระดับท่วมหัวช้าง และหญ้าที่มีประโยชน์ทางเศรษฐกิจอย่างสูงอย่างกระจูดแล้ว ยังมีไม้ที่ใช้ประโยชน์ได้เรียกว่าป่าไผ่น้ำ เช่น ไผ่ทิ้งทวด ไผ่เสม็ด ไผ่จิก ไผ่เมา และไผ่เถียะ¹⁵ และไผ่เดียว ไผ่แรด (โดยเฉพาะไผ่เดียวนั้นชาวบ้านจะนำไปหีบเป็นน้ำมันเพื่อใช้สำหรับประกอบอาหารได้)¹⁶ สัตว์น้ำก็มี ปลาน้ำจืด เช่น ปลาช่อน ปลาหมอ ปลาดุก และปลาลำพันซึ่งเป็นปลาที่ขึ้นชื่อและถือเป็นเอกลักษณ์ของชุมชนเคร็ง¹⁷ ขณะที่ทุ่งราบมีพื้นที่ทุ่งหญ้าสำหรับเลี้ยงสัตว์ที่กว้างขวางกินอาณาบริเวณหลายพันไร่

ที่ราบลุ่มมีน้ำขัง หรือเป็นที่พรุ และเป็นพื้นที่ส่วนใหญ่ของชุมชนเหล่านี้ ถ้ามองอย่างผิวเผินอาจทำประโยชน์อะไรไม่ได้ แต่พื้นที่ส่วนนี้เองที่หล่อเลี้ยงชุมชนมายาวนาน ผลผลิตจากพื้นที่อันหลากหลายนี้เชื้ออำนวยให้ชุมชนเคร็งซึ่งในยุคที่ยังมีครัวเรือนไม่มากนักสามารถดำรงอยู่ได้แม้ว่าจะต้องแบ่งผลผลิตส่วนหนึ่งส่งให้แก่ราชการด้วย (เฉพาะภาษีน้ำผึ้งและภาษีของป่านัน เพิ่งดไปเมื่อ พ.ศ. 2470 นี้เอง)¹⁸

ผลผลิตจากธรรมชาติซึ่งมีความแตกต่างหลากหลายเหล่านี้มีมากพอที่ชาวเคร็งจะนำไปแลกเปลี่ยนผลิตผลซึ่งชุมชนไม่สามารถผลิตได้อย่างเพียงพอกับชุมชนรอบนอก โดยเฉพาะชาวนั้น ก่อนทศวรรษ 2470 ชาวเคร็งยังไม่สามารถผลิตเองได้อย่างพอเพียงเพราะสภาพพื้นที่ยังไม่เอื้ออำนวย ชาวเคร็งจึงอาศัยทรัพยากรที่หลากหลายซึ่งชุมชนรอบทะเลสาบขาดแคลน เช่น กระจูดเครัง, หัวมันเคร็ง, ปลาร้าเคร็ง, น้ำผึ้งเคร็ง และไม้เสม็ดเคร็ง เป็นต้น เป็นสิ่งแลกเปลี่ยน ชุมชนที่ชาว

¹⁴ ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ, การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา (สงขลา: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2540), หน้า 25.

¹⁵ เชื้อน ศิริโรจน์, "ตำนานตะเคียนะตำนานช้างทุ่ง." หนังสือที่ระลึกกระโนดสังสรรค์ครั้งที่ 30, 5 กุมภาพันธ์ 2543 ณ หอประชุมคุรุสภา กระทรวงศึกษาธิการ กรุงเทพมหานคร, หน้า 79.

¹⁶ ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ, เรื่องเดิม.

¹⁷ ปลาชนิดนี้จะไม่มีเกล็ดเหมือนปลาดุก แต่มีขนาดตัวโตและยาวกว่า สีแดงคล้ำออกดำ มีลายดอกสีขาวจุดเป็นจุดๆ หัวลำตัว เนื้อมันอร่อย

¹⁸ ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ, เรื่องเดิม.

เครื่องสัมพันธ์แลกเปลี่ยนกันตลอดมาในประวัติศาสตร์ก็คือ ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนท่าเสม็ด (ชะอวด) และชุมชนปากพนัง¹⁹ และระโนด

ในแง่เศรษฐกิจและทรัพยากร เครื่องจึงเป็นชุมชนหนึ่งที่มีความมั่นคงในตัวเองสูง แม้ว่าจะขาดแคลนข้าว แต่อาศัยความได้เปรียบด้านทรัพยากรธรรมชาติที่แตกต่างกับท้องถิ่นอื่น เครื่องจึงสามารถสร้างอำนาจต่อรองและการยอมรับจากชุมชนรอบนอกได้ ผลผลิตหลายอย่างจึงมีชื่อที่บ่งชี้ความเป็นเครื่องโดยเฉพาะ

อย่างไรก็ดี ลักษณะภูมิศาสตร์ที่เป็นป่าพรุ ชาวเครื่องก็ต้องต่อสู้กับ “โรคภัย” ที่แปลกต่างไปจากชุมชนอื่นๆ ด้วย ดังเช่น “น้ำพรุ” และ “ยุ้งพรุ” ที่เป็นสาเหตุของ “โรคเท้าช้าง” ทำให้โรคนีกลายเป็น “โรคประจำตัว” ของคนเครื่องไปในที่สุด ชาวบ้านเองก็ถือว่าเป็นเรื่องธรรมดาที่ครอบครัวหนึ่งๆ จะมีสมาชิกเป็นโรคเท้าช้างสักหนึ่งคน²⁰

นอกจากนั้น ยุ้งพรุ ยังเป็นอุปสรรคต่อชีวิตประจำวันของคนเครื่องด้วย เพราะพวกเขาต้องต่อสู้กับยุ้งตลอดทั้งกลางวันและกลางคืน ชาวบ้านคนหนึ่งเล่าว่า ตกเย็นก็ต้องก่อกองไฟไต้ถุนเรือนกันแล้วเพราะยุ้งเริ่มชุม ยิ่งตกกลางคืนยุ้งยิ่งมากขึ้นหลายสิบเท่า ชีวิตประจำวันของชาวเครื่องจึงสัมพันธ์กับกองไฟไต้ถุนอย่างแน่นแฟ้น²¹ กลิ่นควันไฟจึงติดตัวชาวเครื่องอย่างยากที่จะกำจัดไปได้ง่ายๆ จนชาวบ้านท้องถิ่นอื่นเรียกกลิ่นนี้ว่า “กลิ่นเครื่อง” ด้วยเหตุนี้โรคเท้าช้างและกลิ่นเครื่องจึงเป็นสิ่งที่ผู้คนจากท้องถิ่นอื่นๆ ใช้เป็นเครื่องมือหนึ่งในการแบ่งแยกความเป็นคนเครื่องออกจากกลุ่มอื่น ซึ่งชาวเครื่องเองก็ยอมรับการแบ่งแยกนั้นโดยมองว่าเป็นโรคภัยและกลิ่นธรรมดาที่พวกเขาไม่สามารถปฏิเสธได้

ประวัติศาสตร์มีบอก

ความสืบเนื่องของประวัติศาสตร์ชุมชนเป็นปัจจัยหนึ่งที่จะทำให้ชุมชนสามารถใช้อ้างอิงเพื่อนิยามความหมายตัวตนหรืออัตลักษณ์ของตนเองได้ แต่สำหรับชุมชนเครื่อง พวกเขารู้ดีว่าสมาชิกในชุมชนต่างเป็นลูกร้อยพ่อพันแม่ที่อพยพมาจากคนละทิศละทาง ชุมชนของพวกเขาไม่มีรากเหง้าทางประวัติศาสตร์ที่ยาวนานเหมือนกับชุมชนในกลุ่มทะเลสาบสงขลาชุมชนอื่นๆ นอกจากนั้นยังเป็นชุมชนโดดเดี่ยวที่การติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนรายรอบไม่อาจเป็นไปได้ง่ายๆ ภายใต้สภาพการณ์นี้ ชุมชนจึงมีกระบวนการสร้างประวัติศาสตร์ขึ้นมาเพื่ออธิบายตัวเอง โดยพยายาม

¹⁹ พอตา แก่นแก้ว, “ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนปากพนัง พ.ศ. 2439-2525,” (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2528), หน้า 53; กล้า สังข์ทอง, สัมภาษณ์, 1 กรกฎาคม 2544; ชาญณรงค์ หนูช่วย, สัมภาษณ์, 15 กรกฎาคม 2544.

²⁰ แดง สงเดช, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546 และ นา ชมตะวัน, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

²¹ รำน พูลนวล, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

ปะติดปะต่อเรื่องราวจากหลักฐานต่างๆ ที่ค้นพบ เช่น การขุดพบเปลือกหอย, การค้นพบวัตถุโบราณชนิดต่างๆ เช่น ถ้วยชาม เครื่องเคลือบ และพระพุทธรูป, ที่ราบบนควนเคร็ง (ซึ่งมีร่องรอยของสิ่งปลูกสร้าง) เป็นต้น โดยการอธิบายว่าบริเวณนี้เคยติดทะเล และเป็นเส้นทางเดินเรือที่คนนานาชาติเดินทางผ่าน ดังเช่น ตำนานเรื่อง "พระศรีแพง" ที่เล่าว่ามีพระคุณเจ้าจากกรุงสุโขทัยองค์หนึ่งชื่อพระแพงได้เดินทางผ่านมาโดยเรือใบ มาเห็นเกาะๆ หนึ่ง (คือควนเคร็ง-หมู่ที่ 11 ปัจจุบัน) มีสถานที่อันร่มรื่นและสวยงาม กลางเกาะสูงมีลานกว้าง มีต้นไม้ขึ้นร่มรื่น และรอบๆ เกาะมีหาดทรายขาวสะอาดสวยงามมาก มีเรือวิ่งผ่านไปมาเสมอ เป็นที่เงียบสงบดี เหมาะสำหรับปฏิบัติธรรมมาก พระแพงจึงตัดสินใจขึ้นมาตั้งสำนักอยู่บนยอดเขาลูกกลางของควนเคร็ง ต่อมาชาวบ้านเรียกชื่อยอดเขาลูกนี้ว่าภูเขาศรีแพง หรือภูเขาท้ายโมสท์ ท่านปฏิบัติธรรมเคร่งครัดมากทำให้ชาวเรือที่แล่นเรือไปมาค้าขายเคารพนับถือทั่วกัน ต่อมาชาวเรือเหล่านั้นจึงได้บรรทุกอิฐหน้าวัวจากกรุงสุโขทัยเอามาช่วยสร้างวัดจนรุ่งเรือง²²

ตำนานเรื่องนี้แพร่หลายมาตั้งแต่เมื่อไรไม่อาจสืบสาวได้ แต่เห็นได้ว่าเป็นกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ด้วยเรื่องเล่าที่สามารถตอบคำถามที่ชุมชนอื่นๆ อาจมีข้อสงสัยต่อชุมชนเคร็งได้ทุกมิติ ตำนานทำหน้าที่อธิบายว่านอกจากเคร็งจะไม่ใช่ชุมชนโดดเดี่ยวแล้ว ยังเป็นชุมชนที่มีโอกาสได้ต้อนรับผู้คนจากแดนไกลซึ่งมีอารยธรรมมาก่อน การสร้างคำอธิบายนี้ตรงกับข้อสันนิษฐานของนักวิชาการที่ได้เข้าไปศึกษาวิจัยชุมชนในภายหลัง การณีนี้นิยมทำให้ชาวเคร็งมั่นใจในตัวเองมากยิ่งขึ้น

ตำนานอีกตำนานหนึ่งคือ เรื่อง "อ่าวนางห้อง" แพร่หลายเมื่อทศวรรษ 2480 หลังได้รับการบอกเล่าจากคนทรง ตำนานเล่าว่าอ่าวนางห้องซึ่งปัจจุบันคือบริเวณพรุอันกว้างขวางทางด้านทิศใต้ของควนเคร็งซึ่งชาวบ้านใช้เป็นเส้นทางติดต่อกับทะเลน้อยนั้น เกิดขึ้นจากเพชรแก้วพร้อมด้วยน้องชายชื่อเพชรพลอย น้องสาวชื่อนางห้อง และญาติผู้ใหญ่ชื่อจอมเผ่าได้นำเรือสำเภาบรรทุกสิ่งของเพื่อจะไปร่วมบูชาพระบรมธาตุนครศรีธรรมราช แต่เคราะห์ร้ายเรือต้องลมพายุแตกและล่มลงแถบควนเคร็ง นางห้องติดอยู่ในเรือและจมน้ำตาย ชาวบ้านจึงเรียกสถานที่เรือแตกว่าอ่าวนางห้อง ส่วนเพชรแก้วกับเพชรพลอยเกาะขอนไม้หาดได้ จึงขึ้นไปปักหลักใช้ชีวิตอยู่บนเกาะ ต่อมาเกิดพายุพัดไม้หาดพัดไปในทะเลด้านตะวันออก ขอนไม้ไปเกยตื้นอยู่ที่แห่งหนึ่ง ปัจจุบันที่แห่งนั้นกลายเป็นชุมชนชื่อ "บ้านขอนหาด"²³

จะเห็นได้ว่าตำนานเรื่องนี้เป็นตำนานที่มี "โครงเรื่อง" เหมือนกับตำนานของชุมชนจำนวนมากในลุ่มทะเลสาบสงขลาที่พยายามสร้างความสัมพันธ์กับพระบรมธาตุนครศรีธรรมราชซึ่งเป็น

²² กลิ่น ทองกลีบ, เรื่องเดิม, หน้า 24-25.

²³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 25-26.

ศูนย์กลางอำนาจของชุมชนในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลามาดั้งแต่โบราณ ทั้งยังสะท้อนถึงความพยายามอธิบายกำเนิดของชุมชนใกล้เคียงอย่างชุมชนขนหาด (ซึ่งเกิดขึ้นหลังชุมชนเคร็ง แต่พัฒนาเร็วกว่ามากเพราะเป็นชุมชนริมทางรถไฟ) ว่ามีความสืบเนื่องมาจากการเติบโตของเคร็ง สำหรับชุมชนที่เกิดมาจากเกาะในทะเล ปราศจากอัตลักษณ์ที่เกิดจากความสืบเนื่องทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม จินตนากรรมในลักษณะนี้เป็นสิ่งจำเป็น เพราะถือเป็นสิ่งที่จะทำให้พวกเขารู้สึกมั่นใจที่จะอยู่ในชุมชนและออกไปปฏิสัมพันธ์กับชุมชนภายนอก

วัฒนธรรมการเมือง

เนื่องจากเป็นชุมชนที่เข้าถึงยาก และลักษณะภูมิศาสตร์ที่เป็นรอยต่อของ 3 จังหวัด เคร็งจึงมีโอกาสด้อนรับและเป็นที่พักแรมแก่ผู้คนหลากหลาย ทั้งคนจากชุมชนท่าเสม็ด ชุมชนนางหลง อำเภอชะอวด ชาวมาจากอำเภอระโนด อำเภอหัวไทร อำเภอเชียรใหญ่ และตำบลทะเลน้อย เครีจึงเป็นชุมชนที่ผสมผสานวัฒนธรรมที่หลากหลาย ขณะเดียวกันการที่มีคนหลากหลายกลุ่มเข้ามาก็ทำให้มีผู้นำที่หลากหลายไปตามจำนวนกลุ่มผู้คนด้วย กล่าวคือในวิถีของการอพยพแสวงหาที่ทำกินและแสวงหาพื้นที่ตั้งชุมชนในอดีตนั้น กลุ่มหนึ่งๆ จำเป็นต้องมีผู้นำกลุ่มที่สามารถรับผิดชอบความปลอดภัย มีอำนาจและบารมีที่จะจัดการให้เกิดความยุติธรรมในการจัดสรรใช้ทรัพยากรให้แก่สมาชิกในกลุ่มได้ ในแง่นี้เมื่อเคร็งประกอบด้วยกลุ่มคนที่หลากหลาย ผู้นำที่มีบารมีจึงย่อมจะกระจายออกไปตามจำนวนกลุ่มด้วย กำนันในชุมชนเคร็งจึงมีหลายกลุ่มตระกูลสลับสับเปลี่ยนกันไป เช่น สกุล “ภิรมย์รักษ์” สกุล “ดูลยา” สกุล “แว่นนาค” สกุล “พรหมพิทักษ์” สกุล “ผิวขาว” และสกุล “ประติษฐ์” และแต่ละสกุลก็ไม่สามารถสืบทอดอำนาจจนกระทั่งสามารถผูกขาดตำแหน่งกำนันได้อย่างต่อเนื่องหลายรุ่น แต่จะสลับสับเปลี่ยนกันระหว่างกลุ่มสกุล เช่น สกุล “ภิรมย์รักษ์” (นายหนู ภิรมย์รักษ์) ซึ่งเป็นกำนันคนแรกที่ชาวบ้านสืบสาวได้ ก็ไม่สามารถส่งทอดตำแหน่งกำนันให้แก่นายเสน 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 (ดีอ) ภิรมย์รักษ์ กำนันคนปัจจุบัน

ปรากฏการณ์ดังกล่าวข้างต้นนี้เกิดขึ้นเพราะมีอำนาจสองชั่วซึ่งดำรงและเคลื่อนไหวอยู่เป็นคู่ขนานกัน กล่าวคือขณะที่กำนันซึ่งเป็นผู้มีอำนาจอย่างเป็นทางการ (ในระยะแรกเป็นคนที่รัฐส่งมาจาก อ.ร่อนพิบูลย์ และ ต.ท่าเสม็ด) สามารถมีอำนาจเหนือชุมชนโดยมีการรับรองจากราชการ ก็ยังมีผู้นำตามประเพณีคนอื่นๆ ที่มีอำนาจบารมีในการจัดการกับชีวิต ความขัดแย้ง และการแบ่งสรรทรัพยากรของคนในชุมชนอยู่ด้วย

ความโดดเด่นของผู้นำตามประเพณีเกิดขึ้นเพราะสามารถให้การช่วยเหลือสมาชิกในชุมชนได้อย่างมีประสิทธิภาพและรวดเร็วมากกว่าเมื่อเปรียบเทียบกับผู้นำที่เป็นทางการ โดยเฉพาะปัญหาที่เกิดจากความพยายามเข้ามาจัดการโดยราชการซึ่งผ่านมาทางผู้นำที่เป็นทางการ เช่น กำนัน และผู้ใหญ่บ้าน และเจ้าหน้าที่เก็บภาษี ดังเช่น การออกรับหน้าแทนชาวบ้านเมื่อกำนัน และหรือเจ้าหน้าที่เข้ามาเร่งรัดเก็บภาษีซึ่งชาวบ้านมักไม่มีเงินจ่ายติดต่อกันหลายๆ ปี²⁴

ด้วยเหตุนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่าปัญหาความขัดแย้งต่างๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชนมักจะถูกขจัดไปด้วยผู้นำตามประเพณีเป็นส่วนใหญ่ ประสิทธิภาพของกฎหมายในการแก้ไขความขัดแย้งดูเหมือนจะเกิดขึ้นน้อยมาก เพราะผู้นำที่เป็นทางการไม่ได้มีการติดต่อสัมพันธ์กับอำเภอย่างใกล้ชิดเพียงพอ หน้าที่ของผู้นำที่เป็นทางการในความทรงจำของชาวบ้านจึงมักจะเป็นเพียงเรื่องราวของการเก็บภาษีและการล่ามะโนประชากรมากกว่าจะเป็นการแก้ไขความขัดแย้งในการใช้/แบ่งสรรทรัพยากร ซึ่งผู้นำตามประเพณีมีและเป็นที่ต้องการของชาวบ้านมากกว่า โดยเฉพาะการเก็บภาษีนั่น กำนันเป็นเสมือนเจ้าภาษีนายอากรที่ผูกขาดการประมูลภาษีนำฝั่งมาโดยตลอด เมื่อเป็นเช่นนั้นจึงไม่แปลกที่ชาวบ้านจะรู้สึกว่กำนันไม่ใช่คนของชุมชน แม้ว่าจะมีบ้านเรือนอยู่ในชุมชนก็ตาม²⁵

ผู้นำตามประเพณี นอกจากจะให้การช่วยเหลือคนในชุมชนซึ่งมีปัญหาเกี่ยวกับทางการแล้ว ยังสามารถให้การช่วยเหลือคนที่มีปัญหาจากชุมชนอื่นๆ ที่อพยพหรือหลบหนีเข้ามาอาศัยอยู่ในชุมชนครั้งด้วย คนเหล่านี้บางส่วนมักจะหนีคดีอาญา หรือหนีค่าราชการมาเช่นเดียวกัน ชาวบ้านในชุมชนใกล้เคียงเล่าว่า พอรู้ข่าวว่าตำรวจจะมาจับ ทุกคนก็จะนึกถึงเครื่อง จนมีคำพูดติดปากว่า “หย็อบนาย (หลบหนีตำรวจ) ให้ไปเครื่อง”²⁶ ด้วยเหตุนี้ผู้นำตามประเพณีจึงมีเครือข่ายที่กว้างขวางไปยังชุมชนรายรอบ เช่น ชุมชนท่าเสม็ด ชุมชนนางหลง ชุมชนร้อนพิบูลย์ อำเภอลำทะเมนชัย ชุมชนเกาะเกด ชุมชนหัวไทร ชุมชนควนชะลิก จังหวัดนครศรีธรรมราช, ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนพนางตุง ชุมชนแพรงหา อำเภอกวนขนุน จังหวัดพัทลุง, ชุมชนควา ชุมชนปลายคลอง ชุมชนทุ่งสงวน อำเภอร่อนพิบูลย์ จังหวัดสงขลา ภายใต้อำนาจการมีของผู้นำตามประเพณี ชุมชนเครื่องจึงเปรียบเสมือนเป็นศูนย์กลางในการปฏิบัติการต่างๆ ที่รัฐมองอย่างไม่ไว้วางใจ เช่น การปล้นสะดม และการขโมยวัวควายเพื่อส่งไปจำหน่ายที่ไทรบุรี ก็มีความร่วมมือกันระหว่างโจรเครื่องกับโจรจากชุมชนอื่นๆ โดยใช้เครื่องเป็นทางผ่านและทางพักวัวควายก่อนจะนำไปส่งให้แก่ผู้ซื้อ อาศัยเครือข่ายที่กว้างขวางของผู้นำตามประเพณี ขบวนการขโมยวัวควายจึงสามารถรับ-ส่งสินค้าได้อย่างปลอดภัย เช่น เส้นทางลำเลียงวัวควายตั้งแต่เขตอำเภอเชียรใหญ่ และหัวไทร จะมีสายแจ้งข่าวความ

²⁴ พรพน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

²⁵ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

²⁶ น้ำ ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

เคลื่อนไหวของเจ้าหน้าที่ตำรวจอยู่ตลอดรายทางตั้งแต่บ้านเขาพระบาท ควบชะลิก ควบทะเลโม่ง จนถึงครึ่ง บนเส้นทางลำเลียงตั้งแต่ครึ่งถึงควนขนุนก็จะมีสายแจ่งขาวอยู่อีกสายหนึ่งตั้งแต่บ้านหัวป่าเขียว บ้านซอนหาด และทะเลน้อย

ความมีอำนาจบารมีหรือพระคุณต่อชาวบ้านนี้เอง ทำให้ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2470 เป็นต้นมา ผู้นำตามประเพณีของกลุ่มบ้านต่างๆ ได้รับการเลือกตั้งเป็นกำนันสลับสับเปลี่ยนกันไป อย่างไรก็ตาม ผู้นำตามประเพณีเหล่านี้ก็ยังไม่สามารถปรับเปลี่ยนหรือประสมประสานอำนาจที่เป็นทางการกับอำนาจที่เกิดขึ้นตามประเพณีได้อย่างลงตัวนัก ส่งผลให้ผู้นำยังคงคุ้นเคยกับการใช้อำนาจที่เกิดจากความเป็นผู้นำตามประเพณีซึ่งมีมาแต่เดิม จึงไม่อาจสนองต่อการแสวงหารายได้ของราชการได้อย่างเต็มเม็ดเต็มหน่วย ด้วยเหตุนี้ การเงินอากร และค่าภาษีต่างๆ ซึ่งเคยให้กำนันเป็นคนเก็บรวบรวมไปส่งแก่ทางการจึงเปลี่ยนมาให้ชาวบ้านเดินทางไปเสียเองที่อำเภอตั้งแต่ทศวรรษที่ 2460 เป็นต้นมา ทั้งนี้เพราะราชการได้ตระหนักถึงอำนาจบารมีจากความเป็นผู้นำตามประเพณีของกำนันเหล่านั้นจึงระแวงว่าผลประโยชน์จะตกหล่น บางช่วงราชการจึงได้ลิตรอนอำนาจในการจัดเก็บและพิจารณายกเว้นภาษีให้กับคนบางจำพวก (เช่น คนยากจน แร่นแค้น และผู้ช่วยทำทะเบียนล้มมะโนครัว เป็นต้น) ของกำนันออกไป เมื่อมีการจัดตั้งกิ่งอำเภอชะอวด ในปี พ.ศ. 2466 เป็นต้นมา ชาวเคร็งจึงต้องรับภาระในการเดินทางอย่างยากลำบากไปจ่ายภาษีและเงินค่าราชการด้วยตนเองที่ทำการกิ่งอำเภอ²⁷ การณ์นี้แทนที่จะทำให้ราชการได้อัตราภาษีเพิ่มมากขึ้น กลับไม่เป็นเช่นนั้น เพราะสภาพที่ชาวบ้านไม่มีเงินตราอยู่ในมือมากพอและความยากลำบากในการเดินทางไปจ่ายภาษี ทำให้ชาวบ้านไม่ค่อยเต็มใจจะไปจ่ายเงินมากนัก อัตราภาษีที่ราชการได้จากเคร็งจึงเป็นจำนวนน้อยกว่าชุมชนอื่นๆ ในอำเภอชะอวดมาโดยตลอดแม้ในช่วงเวลาที่ราชการได้เปลี่ยนระบบภาษีจากเงินค่าราชการและอื่นๆ มาเป็นภาษีบำรุงท้องที่แล้วก็ตาม²⁸

ในปี พ.ศ.2451 รัฐบาลได้ออกประกาศเรื่อง “ประกาศเปลี่ยนชื่อแขวง แคว้น และบ้าน” มีการวางแผนเรื่องการจัดการท้องที่ใหม่เพื่อแก้ปัญหาโจรผู้ร้ายในท้องที่ที่ห่างไกลและกำลังเจ้าหน้าที่มีน้อย รัฐบาลจึงให้อำนาจนายอำเภอ และปลัดอำเภอซ้าย-ขวา กำนัน ผู้ใหญ่บ้านซึ่งมียศเป็นหมื่นหรือขุน สามารถจับโจรผู้ร้าย สืบสวน ไต่สวนคดีความได้ ความโดดเด่นของชุมชนเคร็งและอำนาจที่มั่นคงของผู้นำตามประเพณี ทำให้ประกาศฉบับนี้มีผลถึงชุมชนเคร็งหลังจากนั้นนานกว่าทศวรรษ โดยในปี พ.ศ. 2463 ทางราชการโดยอำเภอร่อนพิบูลย์ได้ส่งกำลังเจ้าหน้าที่ไปตั้งกองปราบปรามผู้ร้ายขึ้นในชุมชนทางด้านทิศตะวันตกเฉียงใต้ของชุมชนเคร็ง คือที่วัดหนองจิก ในเขต

²⁷ พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

²⁸ กลิ่น ทองกลีบ, เรื่องเดิม, หน้า 51.

บ้านนางหลง เรียกว่า “กองกลาง” หัวหน้าตำรวจผู้เป็นผู้บังคับบัญชาสูงสุดของกองกลางมียศเป็น นายสิบพร้อมกำลังตำรวจ และกำนันผู้ใหญ่บ้านในชุมชนใกล้เคียงเป็นผู้ช่วยและผู้ประสานงาน²⁹

การปฏิบัติการของราชการดังกล่าวนี้ นอกจากสะท้อนให้เห็นการดำเนินการตามกลยุทธ์ในการปราบปรามโจรผู้ร้ายในท้องถิ่นห่างไกลโดยการให้อำนาจนายอำเภอเป็นผู้พิพากษาที่เริ่มดำเนินการมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2451 แล้ว ยังสะท้อนให้เห็นถึงการพอกพูนของปัญหาโจรผู้ร้ายในชุมชนเครื่องอีกด้วย ผลปรากฏว่ามีโจรผู้ร้ายจากชุมชนเครื่องจำนวนหนึ่งหลบหนีคดีออกไปจากชุมชน ละทิ้งครอบครัว และที่ดินซึ่งจับจองเอาไว้จำนวนมากไปอาศัยอยู่ในชุมชนอื่นๆ เช่น ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนควนชะลิก และควนทะเลเือง เป็นต้น³⁰

กระนั้นก็ตาม ในเวลาต่อมากองกลางที่วัดหนองจิกก็มีปัญหาเพราะในการควบคุมผู้ต้องหาคดีต่างๆ จะควบคุมไว้ที่วัดหนองจิก เมื่อได้ผู้ต้องหาจำนวนหนึ่งก็จะควบคุมตัวเดินทางจากวัดหนองจิกไปขึ้นรถไฟที่สถานีท่าเสม็ดหรือชะอวดซึ่งอยู่ไกลถึง 5 กิโลเมตร เพื่อไปพิจารณาคดีความที่อำเภออรอนพิบูลย์ ระหว่างการเดินทางนั้นมักจะมีผู้ต้องหาหลบหนีเสมอ ทางอำเภออรอนพิบูลย์จึงได้ย้ายกองกลางจากวัดหนองจิกไปตั้งอยู่ที่สถานีรถไฟท่าเสม็ด (ที่ตั้งที่ว่าการอำเภอชะอวดปัจจุบัน) ในปี พ.ศ.2466 สมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอ เจ้าฟ้ายุคลทิฆัมพร กรมหลวงลพบุรีราเมศวร์ ข้าหลวงเทศาภิบาลมณฑลนครศรีธรรมราชจึงได้ยกระดับชุมชนท่าเสม็ดขึ้นเป็นกิ่งอำเภอชะอวด อยู่ภายใต้การปกครองของอำเภออรอนพิบูลย์อีกชั้นหนึ่ง เครื่องจึงมาขึ้นกับกิ่งอำเภอชะอวด³¹

ในบริบททางประวัติศาสตร์ที่อำนาจรัฐเข้าถึงได้ยากดังกล่าวนี้นำให้ก่อนทศวรรษที่ 2460 ชุมชนเครื่องเป็นชุมชนชายขอบซึ่งมีความมั่นใจในตัวเองเป็นอย่างสูง ชาวเครื่องจำนวนหนึ่งตั้งหรือเปลี่ยนนามสกุลตัวเองให้มีคำว่า “เครื่อง” อยู่ด้วย เช่น “ทองเครื่อง”, “เครื่องนิคม”, “อ่อนเครื่อง” เป็นต้น กระทั่งปลายทศวรรษ แม้ราชการจะพยายามเข้ามาใกล้ชิดเครื่องมากขึ้นโดยการจัดตั้งกิ่งอำเภอชะอวด แต่ราชการก็ต้องยอมรับในตัวตนบางอย่างของชุมชนเครื่อง เช่น จำยอมอนุญาตให้ดื่มเหล้าที่บ้านเพื่อการดื่มกินภายในชุมชน เพราะเหล้าชนิดนี้สัมพันธ์กับวิถีการผลิตของชาวเครื่องแทบจะแยกไม่ออก ผู้ชายชาวเครื่องจำนวนมากต้องดื่มเหล้าเพื่อให้มีเรี่ยวแรงในการทำงาน กระทั่งมีคำกล่าวยกย่องชายเครื่องขึ้นมาคนหนึ่งแพร่กระจายอยู่ในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาว่าเป็น “แบบ

²⁹ กมล เต็มรัตน์, *ย้อนรอยชะอวด* (นครศรีธรรมราช : ศูนย์วัฒนธรรมอำเภอชะอวด โรงเรียนชะอวดวิทยาคาร, 2542), หน้า 6.

³⁰ คำ รักแก้ว, สัมภาษณ์, 22 พฤษภาคม 2546.

³¹ กรมศิลปากร, “เอกสารราชกาลที่ 6 ม.3.2/55 เรื่องเปลี่ยนแปลงท้องที่สงขลา พัทลุง นครศรีธรรมราช,” 28 สิงหาคม-4 กันยายน พ.ศ. 2466.

อย่างที่ดี" ของคนเมาแต่ไม่เสียการงาน คำพูดดังกล่าวคือ "เมาให้เหมือนสงฆ์เคร่ง ดีให้เหมือนเหล้าตะเคียว"³²

จนกระทั่งเมื่อถึงทศวรรษที่ 2480 รัฐมีความมั่นใจมากขึ้นว่า อำนาจอัฐที่ได้วางหลักประกันอย่างจริงจังมาตั้งแต่ทศวรรษที่ 2450 นั้นอาจสามารถควบคุมเคร่งได้แล้วโดยสิ้นเชิง จึงถืออำนาจเข้าไปใช้ทรัพยากรกระจุกซึ่งเป็นพื้นฐานทางเศรษฐกิจของชาวเคร่งมายาวนาน โดยส่งนักโทษชั้นดีจากทัณฑสถานควนกุฎ จ.พัทลุง ไปถอนกระจุกเพื่อส่งจำหน่ายนารายได้เข้ากรมราชทัณฑ์ ในการนี้ รัฐได้กั้นแนวเขตถอนกระจุกกว้างขวางหลายสิบไร่ ห้ามไม่ให้ผู้ใดล่วงล้ำ สร้างความเดือดแค้นให้กับชาวบ้านเป็นอย่างมาก จึงรวมกลุ่มกันทำทนายรัฐด้วยการพากันไปถอนกระจุกในเขตหวงห้ามต่อหน้าเจ้าหน้าที่และนักโทษที่กำลังทำงานกันอยู่ การทำทนายนี้บานปลายก่อให้เกิดการปะทะกันอย่างรุนแรง นักโทษและชาวบ้านบาดเจ็บจำนวนหนึ่ง ไม่นานหลังจากนั้น รัฐก็ถอนกำลังนักโทษกลับออกไป โดยผลการสอบสวนไม่มีการเอาผิดฝ่ายใด³³

วัฒนธรรมความเชื่อ

แม้ในความทรงจำของชาวบ้าน วัดในชุมชนเคร่งจะก่อตั้งมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2450 แล้ว แต่บทบาทของวัดที่สัมพันธ์กับวิถีชีวิตของชาวบ้านนั้นจะอยู่เพียงบทบาทด้านพิธีกรรม และการศึกษาเป็นหลัก นอกจากนั้น วัดยังเป็นสถาบันของชุมชนที่สามารถควบคุมโจรเคร่งให้ดำรงวิถีของ "ไอ้เสือ" ที่สามารถยืนอยู่ในท่ามกลางการยอมรับของคนในชุมชนและท้องถิ่นรายรอบ โดยกฎบัตรข้อสำคัญคือโจรเคร่งต้องมีจรรยา คำนึงถึงความเป็นพวกหมู่เดียวกัน ไม่ลักไม่ปล้นหรือทำร้ายผู้หนึ่งเด็ก และบ้านเรือนหลังใดก็ตามที่เคยให้หลังคาคุ้มหัว หรือให้น้ำให้ข้าวกิน หลักจรรยานี้เองทำให้สิ่งที่ได้มาจากการลักขโมยส่วนหนึ่งได้รับการแบ่งปันกันไปทั่วทั้งหมู่บ้าน และชุมชนอื่นๆ ที่เป็นเครือญาติ เครือชาย ตลอดจนผู้ที่เคยให้การหลบพัก³⁴

ด้วยเหตุนี้ ในหมู่ชาวเคร่งทั่วไป วัฒนธรรมความเชื่อที่มีอิทธิพลต่อพวกเขาอย่างลึกซึ้งคือความเชื่อเรื่องผีและอำนาจลึกลับ โดยเคร่งมีผีบรรพบุรุษหรือ "ทวด" มากถึง 12 คนด้วยกัน ทวดเหล่านี้กระจัดกระจายอยู่ตามเนินควนต่างๆ มีหน้าที่ปกป้องคุ้มครองชาวเคร่งระหว่างการทำมาหากิน หรือติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนรายรอบ เช่น ทวดหัวควนเคร่ง ที่อยู่ระหว่างทางไปทะเลน้อยซึ่งมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับจะเข้ร้าย ชาวเคร่งก็จะบนบานขอให้ทวดปกป้องคุ้มครองทุกครั้งที่ต้องเดินทางผ่านทางนี้ ทวดตากล้วยยายคำ อยู่ทางทิศใต้ให้ความคุ้มครองผู้คนบนควนชิงเมื่อต้องไปติดต่อกับ

³² กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 16.

³³ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 5.

³⁴ เขียม เพ็งหนู, สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2544.

ชาวควนอื่นๆ ทวดชัยหัวหมอน ให้ความคุ้มครองชาวบ้านที่จะเดินทางไป ต.ท่าเสม็ด และ อ.ร่อนพิบูลย์ ทวดปากช่องหนองดี คุ้มครองผู้ที่เดินทางไป อ.เชียรใหญ่ และ อ.หัวไทร จ.นครศรีธรรมราช นอกจากนี้ยังมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่นๆ ที่เกิดขึ้นจากตำนานคอยปกป้องป่าต้นน้ำบนควนสูง (เช่น ตาเพชรแก้ว) หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สร้างความหวังความฝันให้กับชาวเคร็ง เช่น เรื่องทรัพย์สินสมบัติของนางห้อง ที่ทำให้ชาวเคร็งมุ่งมั่นค้นหาหานาน

ความเชื่อเรื่องผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายเหล่านี้สะท้อนนัยเกี่ยวกับชุมชน 2 ประการ คือนัยของความต้องการความมั่นคงปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินของสมาชิกแต่ละคนในชุมชน และความต้องการความปลอดภัยในทรัพยากรซึ่งชุมชนต้องใช้ร่วมกัน ทั้งสองประการนี้เป็นอำนาจชนิดหนึ่งที่สามารถควบคุม กัดดันสมาชิกในชุมชนและนอกชุมชนให้ประพฤติปฏิบัติตามความคาดหวังของบุคคลและชุมชนได้

ความยากลำบากในการคมนาคมทำให้ชุมชนโดดเดี่ยว ปราศจากความมั่นใจในการผลิตและดำเนินชีวิต ชุมชนจึงสร้างความมั่นใจขึ้นมาปกป้องตัวเองโดยผลิตความเชื่อเรื่องผีขึ้นมาเพื่อให้รู้สึกมั่นคงในการดำเนินกิจกรรมต่างๆ เราจะพบว่าผีในชุมชนเคร็งนั้นแต่ละตนถูกแบ่งสรรให้อำนาจหน้าที่ที่หลากหลายครอบคลุมกิจกรรมในชีวิตของชาวเคร็งในทุกมิติ ตั้งแต่ชีวิตที่เป็นจริงจนถึงชีวิตที่เป็นความฝันหรือความคาดหวัง เช่น มิติของการติดต่อสัมพันธ์และแลกเปลี่ยนกับชุมชนอื่นๆ ก็จะมีผีที่ให้การคุ้มครองการเดินทางทั้งทางเรือในคลอง ในพยุ และทางบก เช่น ตาทวดปากควน ตาอินทร์แก้ว ตาทวดตากล้วยยายคำ ทวดหัวควนเคร็ง และทวดปากช่องหนองดี มิติของการผลิต เช่น การทำนาของชาวบ้านควนยาวก็มีตาทองลูกกับแม่พรายประสิทธิ์ (แม่ปั้งเฒ่า) ให้การปกป้องคุ้มครอง การหาปลา และผลผลิตจากพรุของชาวบ้านแต่ละคนก็มีทวดหัวควนเคร็งช่วยสร้างความมั่นใจ มิติของการสร้างขวัญกำลังใจของชุมชนก็มีตาทวดหลักเมือง ตาทวดร่มเมือง มิติของการปกป้องรักษาทรัพยากรก็มีผีเพชรแก้ว เพชรพลอย และจอมเฒ่า ขณะเดียวกันก็ยังมีผีที่สร้างความหวังในชีวิตที่ดีกว่าให้แก่ชาวเคร็งอีกด้วย คือนางห้องในอ่าวนางห้อง ที่ชาวบ้านยังเชื่อกันจนถึงปัจจุบันว่านางห้องได้เก็บซ่อนสมบัติเอาไว้ในพยุ รอชาวบ้านผู้มีบุญบารมีมาค้นพบในวันหนึ่ง กล่าวถึงที่สุดก็อาจกล่าวได้ว่าผีต่างๆ เหล่านี้มีอำนาจในการควบคุม/กล่อมเกล้าให้ชุมชนและปัจเจกชนมั่นใจ/ไม่มั่นใจ กล้า/กลัว มุ่งมั่น/ท้อแท้ ได้

ส่วนนัยของผีที่สร้างอำนาจเพื่อความปลอดภัยในทรัพยากรซึ่งชุมชนต้องใช้ร่วมกันนั้นมักจะเกี่ยวกับการสงวนพื้นที่บางพื้นที่เอาไว้เป็นพื้นที่เฉพาะสำหรับสาธารณะใช้ประโยชน์ โดยชุมชนสร้างสรรค์เรื่องเล่าเกี่ยวกับความศักดิ์สิทธิ์ ความลึกลับ และความน่ากลัวลงไป เช่น พื้นที่ของผี

เพชรแก้ว และเพชรพลอยบนควนเคร็ง ที่เป็นป่าต้นน้ำก็จะมีเชื่อว่าใครจะไปตากถางหรือบุกรุกสร้างบ้านเรือนไม่ได้ ไม่เช่นนั้นก็จะเกิดอันตรายหรืออาเพศแก่คนผู้นั้นหรือคนรอบข้าง³⁵

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเคร็ง

อำนาจรัฐที่เข้ามาใกล้ชิดกับชุมชนเคร็งมากขึ้น ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2460 เป็นต้นมา แม้ว่าจะไม่ถึงกับทำให้ชุมชนเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็วเหมือนกับชุมชนอื่นๆ ที่อยู่รายรอบทะเลสาบ เพราะเคร็งยังมีลักษณะทางภูมิศาสตร์ที่โดดเดี่ยวเข้าถึงได้ยาก แต่ก็ปัจจัยสำคัญที่ทำให้ชุมชนเคร็งต้องเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของตัวเองในเวลาต่อมา เพื่อตอบรับกับความเปลี่ยนแปลงของ "โลกใหม่" รายรอบ ในการณ์นี้ นอกจากชุมชนเคร็งต้องต่อสู้กับความย้อนแย้งภายในซึ่งมีระดับและความเร็วในการเปลี่ยนแปลงไม่เท่ากันแล้ว พวกเขายังต้องรับมือกับระดับและความเร็วของปัจจัยของการเปลี่ยนแปลงภายนอกซึ่งตีวงล้อมเข้าไปทุกขณะ ในที่นี้จะได้กล่าวถึงการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมการเมืองและวัฒนธรรมความเชื่อ ซึ่งเป็นตัวบ่งชี้หลักของการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเพื่อตัวตนใหม่ๆ และการเปลี่ยนแปลงประชากรอันเนื่องมาจากการที่พวกเขาเริ่มตระหนักถึงระดับความยากจนและด้อยโอกาสของชุมชน

วัฒนธรรมการเมือง

การยกสถานะกิ่งอำเภอชะอวด ขึ้นเป็นอำเภอเมื่อปี พ.ศ. 2495 แม้จะเป็นการดึงชุมชนเคร็งเข้าไปอยู่ใกล้กับศูนย์กลางอำนาจรัฐในระดับท้องถิ่นมากขึ้น แต่การติดต่อกับระหว่างเคร็งกับราชการหรือกับชุมชนเจริญกว่าอย่างชะอวดยังเกิดขึ้นได้ยาก เพราะการคมนาคมที่แสนลำบาก³⁶ ในช่วงทศวรรษ 2500 แม้ว่าการคมนาคมทางบกจะได้รับการพัฒนาบ้างแล้วก็ตาม แต่ภัยธรรมชาติ โดยเฉพาะวาตภัยและอุทกภัยก็เกิดขึ้นอยู่เสมอๆ ระหว่าง พ.ศ.2506-2508 ทำให้การคมนาคมทางบกระหว่างเคร็งกับชะอวดไม่สามารถเข้าไปแทนที่การคมนาคมทางน้ำแบบเดิมได้โดยทันที ในห้วงเวลานี้กำนัน ผู้ใหญ่บ้านจึงเป็นเพียงกลไกของราชการเพียงกลุ่มเดียวที่ใกล้ชิดและมีอิทธิพลต่อการปฏิบัติตามนโยบายการพัฒนาของรัฐซึ่งอยู่ภายใต้การแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับต่างๆ

กลางทศวรรษที่ 2510 ซึ่งวาทกรรมการพัฒนากำลังจะพัดไปทั่วชนบทไทย เคร็งรอดพ้นจากการครอบงำอย่างจริงจังจากราชการอีกครั้งหนึ่งเมื่อแผนการพัฒนาราชการขัดแย้งกันเอง

³⁵ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 27.

³⁶ ชาวบ้านเล่าว่าการเดินทางไป-กลับเคร็ง-ชะอวด ซึ่งมีระยะทางเพียง 10 กิโลเมตรในยุคนั้น ต้องใช้เวลาถึง 2 วัน 2 คืน.

ระหว่างมาตรการป้องกันภัยคอมมิวนิสต์กับแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ อำเภอลำปางอุดรภูมิลำเนาให้เป็นเขตแทรกซึมโดยเจ้าหน้าที่จากกองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายใน (กอ.รมน.) เพื่อป้องกันภัยคอมมิวนิสต์ ข้าราชการระดับปฏิบัติงานไม่กล้าที่จะลงไปพบปะกับชาวบ้านเพื่อกระทำให้เป็นไปตามนโยบายพัฒนาคุณภาพชีวิต (พัฒนาจิตสำนึก ขจัดความมั่งงายไร้เหตุผล) และให้ทำการผลิตที่เป็นแบบแผนของทางราชการตามที่แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติวางไว้ (เช่น การเพาะปลูกแผนใหม่) ขณะเดียวกันเจ้าหน้าที่จะวางตัวถืออภิสิทธิ์เป็นคนของรัฐที่เคร่งครัดก็ทำไม่ได้ เพราะระแวงภัยจากชาวบ้าน ด้วยเหตุนี้งานประชุมอบรมชาวบ้านตลอดจนงานพัฒนาสังเคราะห์ต่างๆ ที่เคยเกิดขึ้นอย่างทั่วถึงเมื่อปลายทศวรรษ 2500 จึงหยุดชะงักไปด้วย³⁷ นโยบายรัฐที่ริเริ่มมาตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510 ไม่ได้ได้รับการสานต่อในชุมชนเครื่องปั้นดินเผาบ้านยังคงทำกิจกรรมทางเศรษฐกิจที่พวกเขาคุ้นเคย ตัวอย่างเช่น การส่งเสริมการเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจที่ประสบผลในช่วงเวลานี้มีเพียงอย่างเดียวเท่านั้น คือการการปลูกมะพร้าว ขณะที่การส่งเสริมการปลูกกาแฟที่เข้าสู่ชุมชนเครื่องปั้นดินเผาบ้านกันกลับไม่แพร่หลาย

การที่ข้าราชการระดับปฏิบัติงานไม่กล้าลงพื้นที่จึงเป็นช่องว่างอันสำคัญที่ทำให้กำนันผู้ใหญ่บ้านมีอำนาจเหนือชาวบ้านอย่างเต็มรูปแบบ ทั้งมาตรการด้านการพัฒนา และการปกครองผู้นำที่เป็นทางการในชุมชนสามารถอ้างอิงอำนาจและมาตรการของทางอำเภอมาใช้ควบคุมพฤติกรรมของชาวบ้านในการปกครองได้โดยปราศจากการควบคุมหรือคานอำนาจจากผู้นำตามประเพณี (ซึ่งเคยเป็นอำนาจคู่ขนานกันมาาก่อนดังที่กล่าวแล้ว) ทำให้พัฒนาการการใช้อำนาจของผู้นำเป็นทางการเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางไม่พึงประสงค์ เจ้าหน้าที่ราชการจำนวนน้อยนิดที่ถูกส่งลงไปส่วนหนึ่งถูกผนวกเข้าเป็นคนของผู้นำไปโดยปริยาย สถานีตำรวจซึ่งตั้งขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2522 ก็ต้องยุบเลิกภายในเวลาไม่นานนัก เมื่อหัวหน้าสถานีซึ่งเป็นคนสนิทของผู้นำหมู่บ้านถูกสังหารอย่างมีเงื่อนงำ³⁸ ดังนั้นตั้งแต่กลางทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ผู้นำทางการเริ่มไม่ให้ความสำคัญกับอำนาจบารมี หากหันไปสร้างอำนาจอิทธิพล โดยใช้โอกาสที่สามารถเข้าถึงนโยบายและกลไกอำนาจได้ใกล้ชิดกว่าชาวบ้านทั่วไปเป็นช่องทาง

นโยบายรัฐที่เน้นการสร้างโครงสร้างพื้นฐาน เป็นเหตุสำคัญที่ทำให้ผู้นำเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของตนเองไป ผู้นำเหล่านี้เริ่มมองเห็นโอกาสในการยกระดับทางเศรษฐกิจเพื่อสร้างอิทธิพลในเชิงเศรษฐกิจ ตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ผู้นำเครื่องปั้นดินเผาไปประกอบธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับนโยบายการพัฒนาของรัฐ เช่น ธุรกิจรับเหมานาขนาดเล็กๆ ถ้าหากเป็นการก่อสร้างขนาด

³⁷ กองบรรณาธิการ, "สัมภาษณ์ผู้อำนวยการโรงพยาบาลอำเภอลำปาง," วารสารแพทย์นครสัมพันธ์ 5, 5 (กันยายน-ตุลาคม, 2521): 53.

³⁸ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 7 มิถุนายน 2546.

ใหญ่ เช่น การสร้างถนนสายหลักของหมู่บ้าน ก็จะดึงนักธุรกิจจากถิ่นอื่นๆ เช่น อำเภอชะอวด หรือ อำเภอทุ่งสง เข้ามาร่วมมือ โดยผู้นำจะอำนวยความสะดวกให้ทุกอย่าง ตั้งแต่การหาเนื้อดิน/หินมาถมถนน จัดสร้างที่พัก/อาหารการกินให้คนงาน ระดมกำลังชาวบ้านช่วยเหลือเมื่อเกิดอุปสรรค รวมทั้งรับประกันความปลอดภัยจากโจรผู้ร้าย เป็นต้น

อาจกล่าวได้ว่าธุรกิจรับเหมาก่อสร้างของผู้นำทางการเมืองในยุคนี้เฟื่องฟูเป็นอย่างมาก กล่าวกันว่าการรับเหมาก่อสร้างโรงเรียนนั้นจะทำให้กำไรสูงที่สุดเพราะวัสดุอุปกรณ์ โดยเฉพาะไม้เนื้อแข็งนั้นไม่ต้องซื้อจากที่ไหนเลย เพราะสามารถนำออกมาจากป่าในชุมชนที่สูงด้านทิศตะวันตกของชะอวดได้โดยง่าย ธุรกิจนี้ส่งผลให้ผู้นำชุมชนครึ่งในยุคนี้มีสายสัมพันธ์อย่างแน่นแฟ้นกับพ่อค้าไม้ชาวจีนรายใหญ่และรายเดียวในอำเภอชะอวด³⁹ อย่างไรก็ตาม ด้วยเหตุที่เป็นความสัมพันธ์เชิงธุรกิจซึ่งอาจจะเสียเปรียบได้โดยง่าย เพราะเล่ห์เหลี่ยมทางการค้าของชาวจีนนั้นมีอยู่มาก ผู้นำจึงต้องสร้างอำนาจอิทธิพลขึ้นมาให้เป็นที่ยอมรับแก่คู่ธุรกิจ เช่น อาจสร้างนักเลงโตขึ้นมาเป็นเงาของตนเอง หรือแสดงออกถึงความเป็นนักเลงโตของตนเองด้วยการเลี้ยงดูวัยรุ่นหรือชายฉกรรจ์ไว้เป็นจำนวนมาก ขณะเดียวกันก็สร้างสายสัมพันธ์ออกไปในระนาบกว้างด้วยการเป็นมิตรหรือผูก絡กับผู้นำในท้องถิ่นอื่นๆ เช่น ปากพนัง ป่าพะยอม หรือแม้กระทั่งผู้นำในจังหวัดยะลาและจังหวัดปัตตานี

ระหว่างราชการกับอำนาจอิทธิพลของนักเลงโต วัยรุ่น ชายฉกรรจ์ ซึ่งชาวบ้านเรียกกันติดปากว่า "อันธพาล" กำนันและผู้ใหญ่บ้านจึงไม่สามารถเข้าข้างฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดได้ ในการช่วยเหลือราชการเพื่อปราบโจรผู้ร้ายอันถือเป็นหน้าที่สำคัญ กำนันผู้ใหญ่บ้านจะลงมือทำก็ต่อเมื่อมีการมาตั้งกองปราบกันภายในชุมชนเท่านั้น ทั้งนี้กำนันผู้ใหญ่บ้านสามารถกระทำได้เพียงไปเกลี้ยกล่อมโจรผู้ร้ายให้มอบตัวกับกองปราบเพื่อให้ราชการเห็นเป็นรูปธรรม โดยรับปากว่าจะให้การช่วยเหลือภายหลัง⁴⁰ การเกลี้ยกล่อมนี้ทำกันอย่างลับๆ กระทั่งชาวบ้านเข้าใจว่าเหตุที่โจรผู้ร้ายเหล่านั้นออกมามอบตัวเป็นเพราะมนต์คาถาของอดีตตำรวจมือปราบผู้หนึ่ง⁴¹

การที่มีความขัดแย้งกันเองระหว่างนโยบายของรัฐบาลสองนโยบาย คือ นโยบายการพัฒนาตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติกับนโยบายการป้องกันภัยคอมมิวนิสต์ ทำให้เกิดช่องว่างขึ้นในชุมชนครึ่งจนกระทั่งเปิดโอกาสให้ผู้นำเป็นทางการใช้อำนาจและโอกาสที่ได้จากราชการปรับเปลี่ยนตนเองจากการสร้างอำนาจแบบเก่าไปเป็นการสร้างอำนาจอิทธิพลแทน โดยอำนาจอิทธิพลดังกล่าวนี้มีที่มาสองทางคือ การเป็น/อ้างอิง/ดูแลนักเลงโต/อันธพาล และการสร้างฐานะทางเศรษฐกิจด้วยการทำ

³⁹ เรื่องเดียวกัน.

⁴⁰ นา ชมตะวัน, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁴¹ พรพน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

ธุรกิจรับเหมาก่อสร้าง ความแปรเปลี่ยนดังกล่าวนี้ทำให้ช่องว่างระหว่างผู้นำกับชาวบ้าน ถ่างกว้างออกไปมากยิ่งขึ้น ไม่มีใครได้เห็นกำนันหรือผู้ใหญ่บ้านเดินบอกข่าวการประชุม หมู่บ้านเหมือนกับที่เคยได้เห็นอีก ในการตัดสินใจความขัดแย้ง ผู้นำเลือกใช้ความรุนแรง และการข่มขู่แทนการเกลี้ยกล่อมหรือร้องขอ กำนันในช่วง 2500-2520 จึงถูกเปรียบเทียบ เป็นเสมือน “นายอำเภอ” ดังเช่นชาวบ้านผู้หนึ่งเปรียบเทียบให้ฟังว่า “ก็เหมือนกับนายอำเภอ เรารู้จักชื่อ เกรงกลัว เกรงใจ แต่ไม่เคยเห็นหน้า และไม่กล้าทัก”⁴²

ก่อนการกระจายอำนาจการปกครองลงสู่ท้องถิ่นในรูปขององค์การบริหารส่วนตำบลเมื่อ ปลายทศวรรษที่ 2530 อำนาจของผู้นำที่เกิดขึ้นจากหลายช่องทาง เช่น การได้รับการรับรองจากราชการ การเป็นเจ้าของที่ดิน การเป็น/อิงนักเลงโต และการเป็นเจ้าของธุรกิจรับเหมา ทำให้ผู้นำ ขยายนิยามตนเองออกไปพ้นจากความเป็นคนครึ่ง กำนันท่านหนึ่งภาคภูมิใจมากที่ได้รับยกย่อง เป็น “กำนันดีเด่น” เป็นคนแรกของเครื่องเมื่อทศวรรษ 2510 เขาได้รับ “แหวนทองคำ” และ “ปิ่น” (สมิท 38) โดยต้องขึ้นไปรับที่กรุงเทพมหานคร การไปกรุงเทพมหานครอย่างมีเกียรติครั้งนี้ทำให้ **ความเป็นอื่น**ของเขาขยายขอบเขตออกไปมากกว่าเก่าเพราะได้เข้าไปทำความรู้จักกับกำนันที่ได้รับการยกย่องด้วยกันในหลายท้องถิ่นของภาคใต้ ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นครั้งนั้นทำให้เกิดเส้นสาย จนเขาสามารถฝากฝังวัยรุ่นในเครื่องจำนวนหนึ่งให้ออกไปทำงานอยู่ต่างถิ่น หรือแม้กระทั่งเข้ารับ ศึกษาต่อในโรงเรียนพลตำรวจยะลาเมื่อต้นทศวรรษที่ 2530

ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ก่อเกิดอัตลักษณ์ใหม่ให้แก่ผู้นำ จนบางคนมั่นใจที่จะไปสร้าง บ้านเรือนไว้อีกหลังหนึ่งในตัวอำเภอ ไปๆ มาๆ ระหว่างบ้านสองหลัง ส่งลูกหลานไปเรียนและพัก อาศัยอยู่ที่นั่น บ้างก็มีห้องพักหรือซื้อบ้านอยู่กรุงเทพมหานคร กำนันท่านหนึ่งนิยมไปปักหลักอยู่ หลังที่ว่าการอำเภอชะอวดด้วยสำนึกว่าตนเป็นคนของทางอำเภอ แม้กระทั่งเมื่อเกิดเหตุน้ำท่วม ใหญ่ในชุมชนชะอวด ซึ่งเครื่องได้รับผลกระทบจากภัยครั้งนี้ด้วย กำนันท่านนี้ก็นั่ง “สั่งการ” อยู่ที่ หลังที่ว่าการอำเภอให้คนเครื่องนำเรือหางยาวซึ่งทั้งหมู่บ้านมีอยู่ 10 ลำมาช่วยราชการที่ชะอวด

การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ดังกล่าวนี้เป็นทั้งผลและเหตุให้กลุ่มผู้นำและสายตระกูลมี โอกาสทางสังคมมากกว่าชาวบ้านทั่วไป ทั้งยังเป็นกลุ่มคนกลุ่มแรกๆ ที่สามารถเข้าถึงความเป็น สมัยใหม่ภายใต้วาทกรรมของการพัฒนาด้วย

วัฒนธรรมความเชื่อ

วัดควนป้อม ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่าสร้างขึ้นตั้งแต่สมัยปลายรัชกาลที่ 5 ถือเป็นวัดแห่งแรกใน ชุมชนที่มีบทบาทเป็นสถาบันที่ชาวบ้านใช้ประกอบพิธีกรรมและศึกษาเล่าเรียนทางธรรม และเป็น

⁴² ขึ้น มากแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

แหล่งปลูกฝักรยาไอ้เสือ แต่ดังที่กล่าวแล้ว บทบาทเช่นนี้ไม่ได้เป็นหนึ่งเดียวกับชีวิตชาวบ้านทั่วไปมากเท่ากับความสำเร็จเรื่องผีบรรพบุรุษทั้ง 12 ตน

แต่ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2450 เป็นต้นมา บทบาทของวัดในฐานะสถาบันการศึกษาที่ทวีความสำคัญมากยิ่งขึ้น มีการตั้งโรงเรียนวัดขึ้นเป็นครั้งแรกที่ควนป้อม โดยทางอำเภอร่อนพิบูลย์ส่งครูจากร่อนพิบูลย์มาสอน 1 คน และต่อมาในทศวรรษ 2480 ก็ย้ายโรงเรียนจากวัดควนป้อมมาอยู่ที่ควนยาวเพื่อให้เป็นศูนย์กลางของตำบลที่แท้จริง ไม่นานหลังจากนั้นก็สร้างโรงเรียนวัดควนเค็ง โดยครูที่สอนก็เป็นชาวเค็งที่ได้รับการศึกษาจากโรงเรียนวัดควนป้อมนั่นเอง สองถึงสามทศวรรษต่อมาก็เกิดวัดและโรงเรียนวัดขึ้นเต็มพื้นที่ตำบลเค็ง จนปัจจุบันมีวัด 6 แห่ง และโรงเรียนอีก 7 โรงเรียน

ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้สะท้อนให้เห็นอุดมการณ์ในชีวิตของชาวเค็งที่ค่อยๆ เปลี่ยนแปลงไป การศึกษาเริ่มกลายเป็นช่องทางในการไต่เต้าเพื่อชีวิตที่ดีกว่าแทนที่จะมาวัดมุ่งหวังในทรัพย์สินสมบัติของ “นางห้อง” เหมือนในอดีต ในทศวรรษที่ 2490 มีผู้ปกครองจากควนต่างๆ ส่งลูกหลานบุกป่าฝ่าหล่มโคลนมาเรียนที่โรงเรียนบ้านควนยาวร่วม 30 คน⁴³ บางคนต้องเดินทางไปกลับอย่างยากลำบาก บางคนก็อาศัยบ้านญาติหรือคนรู้จักในควนยาวอยู่อาศัยจนเสร็จสิ้นฤดูกาลสอบไล่⁴⁴ ในทศวรรษที่ 2510 ลูกหลานของผู้นำชุมชนบางคนมีโอกาสได้เล่าเรียนที่กรุงเทพฯ⁴⁵

การให้การศึกษาแก่ตนเองของชาวเค็งในห้วงเวลานี้เป็นสิ่งที่ปรากฏฐานของการเปลี่ยนแปลงระบบความเชื่อเรื่องผีซึ่งเคยมีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตและวิถีการผลิตของชาวเค็งมาแต่ในอดีต ป่าต้นน้ำซึ่งเคยเชื่อว่าผีเพชรแก้วและผีเพชรพลอยให้ความคุ้มครองอยู่ถูกโค่นตัดไปจำนวนหนึ่งเพื่อนำไม้ไปสร้างโรงธรรมศาลา ในทศวรรษที่ 2500⁴⁶ แม้ในการตัดโค่นนี้จะมีพระสงฆ์ ชาวบ้านครู และนักเรียนจำนวนหนึ่งทำพิธีเซ่นไหว้ขออนุญาตสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ปกป้องคุ้มครองอยู่ตามความเชื่อดั้งเดิม แต่ก็สะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อเรื่องผีที่มีความเข้มข้นเคร่งครัดน้อยลง ดำเนินเรื่องทรัพย์สินของนางห้อง กลายเป็นช่องทางให้แก่การมีพฤติกรรมที่ผิดทำนองคลองธรรม เช่น มีการสร้างคำอธิบายถึงช่องทางในการได้มาซึ่งทรัพย์สินสมบัติเสียใหม่ โดยบอกว่าผู้ที่มีบุญจะได้ทรัพย์สินสมบัติของนางห้องนั้นต้องเป็นผู้หญิง และผู้หญิงคนนั้นต้องอาบน้ำชำระร่างกายให้สะอาด ทาแป้งหอมกรุ่น ออกจากบ้านไป (คนเดียว) ตั้งแต่วางเพื่อไปค้นหา ปรากฏว่าคำอธิบายดังกล่าวกลายเป็น

⁴³ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 5-6 มิถุนายน 2546.

⁴⁴ รำน พูนवल, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

⁴⁵ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 7 มิถุนายน 2546.

⁴⁶ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 30.

เป็นเรื่องโละพ่อ เพราะมีคำรำลือภายหลังว่า เรื่องนี้เป็นเรื่องที่หญิงและชายมีครอบครัวแล้วคู่หนึ่งใช้เป็นเหตุนัดพบกัน

สำนักในระบบกรรมสิทธิ์ที่รัฐเข้ามาจัดประกายในทศวรรษที่ 2490 ก็เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่สั่นคลอนความเชื่อเรื่องผีของชาวเครื่องไปแทบสิ้นเชิง เพราะหลังจากนั้นพื้นที่ส่วนที่เป็นภูเขาและเนินควนก็ถูกรุกรานและอ้างสิทธิ์มากขึ้นเรื่อยๆ ปรากฏการณ์นี้เกิดขึ้นเพราะสำนักในระบบกรรมสิทธิ์ได้แสดงตัวตนให้ชาวเครื่องได้ประจักษ์ว่าพวกเขาสามารถใช้ระบบกรรมสิทธิ์ตอบสนองระบบเงินตราซึ่งชีวิตสมัยใหม่จะต้องประกอบด้วยการศึกษา ระบบภาษี ตลอดจนอุดมการณ์การบริโภครองรับ

อย่างไรก็ดี ความสามารถในการเข้าถึงราชการ กฎหมาย ตลอดจนชีวิตสมัยใหม่ ก็ส่งผลให้มีคนเครื่องเพียงกลุ่มเดียวเท่านั้นที่สามารถมีกรรมสิทธิ์เหนือที่ดินบนเนินควนได้ วาทกรรมอำนาจรัฐที่มีอิทธิพลเหนือที่ดินว่างเปล่า พื้นที่ป่าไม้ มีความศักดิ์สิทธิ์ต่อวิถีของชาวเครื่องทั่วไปเพียงพอ วาทกรรมนี้เมื่อผนวกกับความเชื่อในอำนาจที่สาม หรืออำนาจผี ทำให้ชาวบ้านทั่วไปไม่หาญกล้าที่จะเข้าไปรุกรานมากนัก จึงเป็นการเปิดช่องให้คนกลุ่มน้อยซึ่งเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ตัวเองไปแล้วได้ตักตวง ดั่งบันทึกของครูกลิ่น ทองกลับ ที่กล่าวถึงสภาพป่าไม่ว่า “เมื่อก่อนปรากฏว่าที่ดินของทวดมีอยู่หลายสิบไร่ แต่เดี๋ยวนี้เหลือน้อย เพราะขาดความขลัง คนก็ไม่กลัว เลยผนวกเอาที่ดินเสียเรื่อย”⁴⁷

อย่างไรก็ดี ความเปลี่ยนแปลงระบบความเชื่อนี้ของชาวเครื่องก็มีความย้อนแย้งกันอยู่บ้าง นั่นคือ ขณะที่ระบบความเชื่อเรื่องผีกับการปกป้องป่าไม้หรือพื้นที่สาธารณะเริ่มเสื่อมคลายลงจนเกิดการรุกที่สาธารณะของคนในชุมชน แต่กับพื้นที่และทรัพยากรในเขตพสุ ชาวเครื่องกลับสร้างเรื่องอาถรรพณ์ขึ้นมามากขึ้นในช่วงทศวรรษที่ 2490-2510 ทั้งนี้เนื่องจากชาวเครื่องเริ่มมองเห็นและหวงแหนสิทธิของตนต่อทรัพยากรในชุมชนซึ่งชาวท้องถิ่นอื่นๆ เคยร่วมใช้อย่างอิสระมายาวนาน จึงใช้เรื่องเล่าอาถรรพณ์เหล่านี้สกัดกั้นคนภายนอกไม่ให้เข้ามาใช้สอยได้โดยง่าย ซึ่งก็เป็นผลสำเร็จ เพราะคนภายนอกส่วนหนึ่งกลัวอาถรรพณ์เหล่านั้น บางคนถึงกับเช็ดขยาด ไม่มาถอนกระดูกและตัดไม้เล็มดไปเลยก็มี⁴⁸

การเปลี่ยนแปลงประชากร

ปัญหาภัยธรรมชาติทั้งน้ำท่วม พายุถล่ม และไฟไหม้ ซึ่งเกิดขึ้นอยู่เป็นระยะๆ ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2487 เป็นต้นมาส่งผลกระทบต่อการดำรงชีวิตทั้งทางเศรษฐกิจและสังคมของชาวเครื่องอยู่เสมอ

⁴⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 38-39.

⁴⁸ เพ็ญ หนูปาน, สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

ความกดดันเหล่านี้มาถึงขีดสุดเมื่อเกิดอุทกภัยครั้งใหญ่เมื่อปี พ.ศ.2518 น้ำที่ไหลทะลักมาจากป่าทางด้านทิศตะวันตกของอำเภอชะอวด แม้จะไหลผ่านมาสู่ชุมชนเครื่องโดยไม่สร้างความเสียหายให้แก่ชีวิตมากนัก แต่บ้านเรือนของชาวบ้านก็ถูกกระแสน้ำทำลายลงไปจำนวนหนึ่ง พิษผลที่เพาะปลูกไว้เสียหาย น้ำเจียนองไม่สามารถเพาะปลูกได้อยู่เป็นเวลานาน นากระจัดและบ่อปลาไหลเสียหายทุกเจ้า⁴⁹ ช่วงต้นทศวรรษที่ 2520 ชาวเครื่องจึงอพยพโยกย้ายออกไปอยู่ในท้องที่อื่นๆ ทั้งในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา และจังหวัดห่างไกลนับ 100 ครั้วเรือน⁵⁰ ในจำนวนนี้มี 30 ครั้วเรือนย้ายไปอยู่พังงาเพราะมีที่ดินที่เคยจับจองเอาไว้แล้วเมื่อปี พ.ศ.2511⁵¹ ชาวนาอีกจำนวนหนึ่งประสบปัญหาการทำนาไม่ได้ผล จึงย้ายออกไปบุกเบิกที่เคียนซา จังหวัดสุราษฎร์ธานี และจังหวัดชุมพร พลิกผันตัวเองเป็นชาวนาสวนเต็มรูปแบบ ชาวเครื่องเหล่านี้ลงหลักปักฐานอยู่ในต่างถิ่นอย่างมั่นคง จนกระทั่งบางคนได้รับเลือกตั้งเป็นผู้นำชุมชนในท้องที่นั้นๆ⁵²

พิจารณาจากตัวเลขเปรียบเทียบระหว่างจำนวนประชากร พบว่าประชากรเครื่องมีแนวโน้มลดลงเรื่อยๆ เช่น ปี พ.ศ.2534 หมู่ที่ 4 บ้านควนเครื่อง มีประชากรทั้งสิ้น 275 ครั้วเรือน สองปีหลังจากนั้นจึงลดลงเหลือเพียง 251 ครั้วเรือน ต่อมาในปี พ.ศ.2540 มีเพิ่มขึ้น 11 ครั้วเรือนเป็น 262 ครั้วเรือน ทิศทางเดียวกับหมู่ที่ 6 บ้านทุ่งตะเคียนดวน ซึ่งอยู่ติดกับอำเภอเชียรใหญ่ จังหวัดนครศรีธรรมราช ชาวบ้านจะอพยพออกไปตั้งบ้านเรือนในเชียรใหญ่ ซึ่งเป็นถิ่นฐานดั้งเดิมอยู่เสมอๆ สถิติปี พ.ศ.2534 ระบุว่าบ้านทุ่งตะเคียนดวนมี 50 ครั้วเรือน ปี พ.ศ.2536 อพยพออกไป 3 ครั้วเรือนเหลือเพียง 47 ครั้วเรือน หรือหมู่ที่ 8 ซึ่งมีอาณาเขตกว้างขวางถึง 3,000 ไร่ กินอาณาบริเวณบ้านย่านแดง บ้านบางลึกโพรง บ้านบางกรูด บ้านบางไทรปก ปี พ.ศ.2536 มีครั้วเรือนทั้งสิ้น 64 ครั้วเรือน ลดลง 6 ครั้วเรือนจากปี พ.ศ.2534 ที่เคยมีทั้งสิ้น 70 ครั้วเรือน เช่นเดียวกับบ้านเขอผี ซึ่งเคยเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ชาวบ้านเชื่อกันว่า “ผีแรง” กลุ่มตระกูลแรกที่กล้าเข้าไปอยู่ในพื้นที่นี้คือสกุล “ศิรินพวงศ์” นำโดยนายนวนล ศิรินพวงศ์ บุตรสาวและบุตรชาย สร้างบ้านอยู่ 3 ครั้วเรือนด้วยกัน ต่อมานายนวนลเสียชีวิต จนถึงทุกวันนี้เกือบ 10 ปีแล้วที่บ้านเขอผีเหลืออยู่เพียง 2 ครั้ว

⁴⁹ ลิม ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁵⁰ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 5-7 มิถุนายน 2546.

⁵¹ การจับจองที่ดินในจังหวัดพังงาครั้งนั้น ราชการเปิดโอกาสให้โดยมีเงื่อนไขว่า คนจับจองต้องมีทะเบียนบ้านอยู่ในจังหวัดพังงา ชาวบ้านเหล่านี้ได้รับความช่วยเหลือจากกำนันคนหนึ่งซึ่งเป็นเครือญาติทำการ “ย้ายปลอม” (ย้ายไปเฉพาะชื่อ) ให้ ด้วยเหตุนี้กลุ่มชาวบ้านกลุ่มนี้จึงสามารถสร้างความมั่นใจในที่ได้ เมื่อมีปัญหา จึงสามารถอพยพออกจากชุมชนได้โดยไม่ต้องรังรอง ; เรื่องเดียวกัน.

⁵² เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

เรือน นอกจากไม่มีท่าทีว่าจะมีผู้เข้าไปอยู่เพิ่มขึ้นแล้ว ครอบครัวของบุตรทั้งสองของนายพล ศิริบุหงศ์ ก็ยังพร้อมที่จะอพยพออกไปอยู่ท้องถิ่นอื่นอีกด้วย

เหตุปัจจัยที่ควรพิจารณาอีกประการหนึ่งที่มีผลต่อการตัดสินใจอพยพโยกย้ายออกจากชุมชนของชาวเครื่องก็คือระบบกรรมสิทธิ์ที่ไร้ความมั่นคง ปัญหานี้โดยมากแล้วมักจะเกิดกับชาวบ้านซึ่งมีที่ดินไม่มากนัก เป็นชาวบ้านที่ได้รับที่ดินมาจากการซื้อขายภายหลังเกิดการรับรองสิทธิ์โดยราชการเป็นครั้งแรกเมื่อทศวรรษที่ 2490 ที่ดินเหล่านี้เดิมเป็นของเจ้าที่ดินรายใหญ่ๆ ซึ่งแบ่งขายให้โดยการทำสัญญาปากเปล่า และครอบครองโดยพฤตินัย กรรมสิทธิ์เหนือที่ดินแปลงเล็กๆ ของชาวบ้านเหล่านี้จึงปราศจากความมั่นคง พวกเขาอยู่กันอย่างหวาดระแวงว่ารัฐหรือเจ้าของที่ดินเดิมจะเข้ามาอ้างสิทธิ์เวนคืนไม่วันใดก็วันหนึ่ง

มีคำอธิบายที่แพร่กระจายทั่วไปในหมู่ชาวบ้านว่า อันที่จริง ถ้าว่ากันตามกฎหมายแล้ว ชุมชนเครื่องทั้งชุมชนตั้งอยู่บนที่ดินในเขตป่าสงวนของรัฐ แต่ผู้นำหมู่บ้านได้ใช้ความสามารถในการขอร้อง/ต่อรองกับรัฐจนรัฐยินยอมจัดสรรให้ชาวบ้านเพื่อได้อาศัยและทำมาหากิน⁵³ คำอธิบายนี้ส่งผลให้ความไม่มั่นใจในระบบกรรมสิทธิ์มีมากขึ้น ขณะเดียวกันนัยของคำอธิบายก็สะท้อนถึงการปิดกั้นในการถ่ายโอน/ส่งมอบกรรมสิทธิ์ซึ่งเจ้าของที่ดินต้องทำ ไปให้แก่ราชการ อันเป็นการลดแรงเสียดทานระหว่างเจ้าของที่ดินรายใหญ่ (ผู้ขาย) กับชาวบ้านทั่วไป (ผู้ซื้อ) ทำให้เจ้าของที่ดินรายใหญ่ลอยตัวจากภาระในการเร่งรัดการถ่ายโอนกรรมสิทธิ์ให้แก่ผู้ซื้อ ที่ตั้งบ้านเรือนและที่ดินทำกินของชาวบ้านจำนวนมากจึงครอบครองสิทธิ์กันโดยพฤตินัย ชาวบ้านเหล่านี้มีวิธีสร้างความมั่นใจให้แก่ตัวเองด้วยคำอธิบายว่า เมื่อเทียบกับเอกสารสิทธิ์แล้ว การครอบครองโดยพฤตินัยดูจะศักดิ์สิทธิ์กว่ามาก "เราก็ซดบ่อ ทำรั้ว สร้างคอกหมู คอกไก่ เจ้าน้ำที่มาเห็นเขาคงเห็นใจ สิทธิ์เราก็มั่นโดยฮัตโนมิตี"⁵⁴

ความไม่มั่นคงเหล่านี้เป็นเหตุผลสำคัญทำให้ชาวเครื่องอ่อนไหวต่ออุปสรรคในการผลิต เมื่อมีที่ไป พวกเขาจึงสามารถตัดสินใจได้โดยง่ายที่จะละทิ้งถิ่นฐานออกไปอยู่ยังที่ที่ดีกว่าโดยขายที่ดินเดิมทิ้งไปในราคาถูก ซึ่งส่วนใหญ่แล้วเจ้าของที่ดินเดิมจะซื้อคืน หรือไม่ก็อาจขายต่อให้แก่ผู้อพยพรุ่นใหม่ๆ ซึ่งเข้ามาอยู่ในเครื่องอย่างประปรายระหว่างทศวรรษที่ 2520 ถึงต้นทศวรรษที่ 2530 ตลอดทั้งคนเครื่องรุ่นใหม่ที่พักสร้างครอบครัว หรือแยกออกมาจากครอบครัวเดิม อย่างไรก็ตาม กระทั่งหลังนั้นจะเกิดขึ้นได้น้อยมาก เพราะโดยส่วนใหญ่แล้ว คนรุ่นใหม่ๆ ที่เติบโตขึ้นมาในห้วงทศวรรษที่ 2520 นั้นมักจะออกไปจากชุมชน ไปหางานทำในจังหวัดอื่นๆ โดยเฉพาะภูเก็ต สงขลา พังงา และสุราษฎร์ธานี และตัดสินใจมีครอบครัวสร้างบ้านเรือนอยู่ในจังหวัดเหล่านั้น จะกลับมาอีกครั้งก็เมื่อ

⁵³ แดง สงเดช, เรื่องเดิม.

⁵⁴ ซีน มากแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

พบเจอกับอุปสรรคที่ยากแก่การแก้ไขเท่านั้น เช่น ครอบครัวแตกแยก หัวหน้าครอบครัวถูกจับกุม เป็นต้น บ้านที่กของกลืน ทองกลับ กล่าวถึงปัญหาของคนจนตรอกเหล่านี้เอาไว้ตอนหนึ่งว่า

ตำบลเคิ่ง...เป็นตำบลที่ล้าหลังมากที่สุดของอำเภอนี้ เศรษฐกิจตกต่ำ กว่ามาตรฐาน ทรัพยากรทุกอย่างทรุดหนัก จำนวนประชากรแทนที่จะเพิ่ม กลับลดน้อยลงไปมากเพราะผู้คนละทิ้งถิ่นฐานไปหาที่ทำมาหากินใหม่ๆ เฉพาะกับคนที่มีโอกาสได้ร่ำเรียนสูงๆ ก็จะไปทำงานที่อื่น เพราะได้พบกับ ความสะดวกสบาย และโอกาสที่จะสร้างฐานะให้เจริญขึ้นดีขึ้น มีช่องทางดีกว่าที่นี้มากมาย ส่วนคนที่ยังตั้งหน้าตั้งตาอยู่ต่อไป เพราะความยากจนบังคับ ให้ขยับขยายไม่ได้ จึงต้องทนรับกรรมกันต่อไป⁵⁵

เราอาจกล่าวได้ว่า ในสภาพที่เศรษฐกิจย่ำแย่ หนทางในการประกอบอาชีพมีให้เลือกน้อย ลงไปเรื่อยๆ ทรัพยากรธรรมชาติมีจำกัด การอพยพเข้ามาปักหลักในเคิ่งของคนจากถิ่นอื่นๆ ตลอดจน “คนเคิ่งกลับใจ” เหล่านี้เกิดขึ้นเพราะตกอยู่สภาพไร้ทางออก ชุมชนเคิ่งกลายเป็นที่รวม ของคนจนตรอก ชาวบ้านคนหนึ่งกล่าวอย่างน้อยเนื้อตัวใจในชะตากรรมว่า บรรพบุรุษของพวกเขา คงมองอนาคตของเคิ่งออกกว่าจะจบด้วยความ “เล็งเคิ่ง” จึงตั้งชื่อบ้านว่าเคิ่ง⁵⁶

อัตราการขยายตัวของประชากรในตำบลเคิ่งตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมาจึง แทบจะไม่เกิดขึ้นเลย แม้ว่าจะมีคนใหม่ๆ เข้ามาอยู่บ้าง แต่คนในเคิ่งเองก็ย้ายออกไปเรื่อยๆ เช่น เดียวกัน ระบบเครือญาติที่เคยใหญ่โต ครอบคลุมควนเกือบทั้งควนในอดีตจึงแปรเปลี่ยนไป เค ริ่งปัจจุบันจึงมีนามสกุลแปลกๆ ใหม่ๆ มากมาย โดยที่ไม่มีความเกี่ยวข้องในฐานะญาติพี่น้องกัน แต่อย่างใด

กลุ่มคนสายตระกูลใหญ่ในเคิ่งก็มีน้อยลงเรื่อยๆ ยกเว้นสกุล “ภิรมย์รักษ์” ซึ่งปัจจุบันมีอยู่ มากมายกระจัดกระจายออกไปอยู่แทบทุกควน สายสกุลนี้แม้จะไม่ได้เป็นเจ้าของที่ดินรายใหญ่ (เพราะถูกแบ่งปันไปให้สมาชิกซึ่งมีอยู่จำนวนมาก) แต่ก็ยังคงบทบาทตระกูลผู้นำชุมชนเอาไว้ได้ใน ระดับหนึ่ง โดยการปรับตัวเข้ากับการเมืองระบบใหม่ในทศวรรษที่ 2530 เช่น เป็นสมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบล เป็นประธานกลุ่มอาชีพ และกลุ่มสงเคราะห์ต่างๆ บ้างก็เป็นพ่อค้า/แม่ค้าคน กลางรับซื้อกระจุและผลิตภัณฑ์กระจุออกจำหน่ายทั่วประเทศ

⁵⁵ กลืน ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 48-49.

⁵⁶ ร้าน พูลนวล, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

ความเป็นเครื่อง ความเป็นอื่น

สำหรับชาวเครื่องทั่วไป อัตลักษณ์ของพวกเขาเลื่อนรางลงเมื่อองค์ความรู้เกี่ยวกับการพัฒนาไหลเข้าสู่ชุมชนมากขึ้น อย่างไรก็ตาม การสลายตัวของอัตลักษณ์ชาวเครื่องทั่วไปก็คงจะเกิดขึ้นหลังกลุ่มผู้นำและสายตระกูล เพราะอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจทำให้ชาวบ้านทั่วไปมีโอกาสเดินออกไปสัมพันธ์กับรัฐโดยตรงน้อยมาก ปัจจัยหลักของการสลายตัวของอัตลักษณ์ของชาวเครื่องทั่วไปจึงเป็นเพราะการเข้ามาของปัจจัยภายนอกเป็นสำคัญ เมื่อประกอบกับการที่ปัจจัยภายใน คือกลุ่มสายตระกูลผู้นำกลายเป็นแบบอย่างของผู้ที่มีโอกาสในชีวิตมากขึ้นเมื่อยินยอมกลายเป็นอื่น สองปัจจัยจึงสนับสนุนกันทำให้ชาวเครื่องรู้สึกต่ำต้อยถึงความเป็นเครื่องซึ่งเคยมีมาแต่เดิม “ไอ้เสือ” ถูกนิยามจากผู้ขายวัยฉกรรจ์เสียใหม่ว่าเพียงแค่ลัทธิขโมยน้อยก็เป็นไอ้เสือได้⁵⁷ เพราะพวกเขาอยู่ภายใต้การอุปถัมภ์ของผู้นำที่มีอำนาจอิทธิพล (ซึ่งอาจเป็นไอ้เสือเก่า) ขณะที่ชาวบ้านต่อสู้กับอำนาจนักเลงโตเหล่านี้ด้วยการให้นิยามพฤติกรรมของผู้นำอำนาจอิทธิพลและผู้ขายวัยฉกรรจ์เหล่านี้ว่า “อันธพาล”

ด้วยเหตุนี้ ใจผู้ร้ายในยุคนี้จึงกลายเป็นเรื่องผิดปกติ และผิดกฎหมาย ไอ้เสือ ใจ ค่อยๆ หายไปจากวิถีวัฒนธรรมของชาวเครื่อง เมื่อให้เล่าถึงเรื่องไอ้เสือ ชาวเครื่องจำนวนหนึ่งจึงมักย้อนระลึกไปถึงไอ้เสือในอดีตตั้งแต่ทศวรรษที่ 2500 ย้อนขึ้นไป กล่าวถึงการลักขโมย การปล้นสะดมของไอ้เสือเหล่านี้ด้วยความรู้สึกว่าเป็นเรื่องธรรมดา มีท่าทีเกรงใจ และน้ำเสียงยกย่อง เพราะไอ้เสือเหล่านั้นก็ได้ทำหน้าที่ปกป้องชุมชนและมีผลประโยชน์ร่วมกัน แต่เมื่อกล่าวถึงพฤติกรรมของนักเลงโตในทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ชาวบ้านจะเรียกเพียงแต่ชื่อ หรืออาจมี “ไอ้” นำหน้า

เหตุที่เป็นเช่นนี้อาจมีที่มา 2 ประการ คือ ประการแรก บุคคลที่ถูกอ้างถึงเหล่านั้นยังมีชีวิตอยู่ในชุมชน ประการต่อมาก็คือ ชาวบ้านเริ่มยึดมั่นกฎหมายเป็นบรรทัดฐานในการพิจารณาความประพฤติของนักเลงโตเหล่านั้นจนทำให้วัฒนธรรมไอ้เสือกลายเป็นความเป็นอื่นไป นอกจากนั้นนักเลงโตเหล่านี้ยังไม่สามารถคงวัฒนธรรมจรรยาไอ้เสือเช่นที่ไอ้เสือยุคก่อนๆ เคยมีเอาไว้ได้ ความเดือดร้อนจึงสามารถเกิดขึ้นได้กับชาวบ้านทั่วไปเสมอหน้ากัน ชาวบ้านจึงมองว่านักเลงโตเป็นอุปสรรคต่อความเจริญก้าวหน้าของชุมชน ดังเช่นเมื่อครั้งจังหวัดยกเลิกโครงการลาดยางถนนสายหลักระหว่างชะอวด-ควนยาวในปี พ.ศ.2528 ชาวบ้านวิพากษ์วิจารณ์กันว่าเป็นเพราะนักเลงโตในหมู่บ้านเรียกค่าคุ้มครองบริษัทรับเหมามากเกินไป⁵⁸

ก่อนทศวรรษที่ 2520 นั้นชาวบ้านจะถือเป็นเรื่องธรรมดาที่ครอบครัวหนึ่งๆ จะมีคนเป็นโรคเท้าช้างสักหนึ่งคน แต่เมื่อได้รับความรู้ด้านการสาธารณสุขจากเจ้าหน้าที่สาธารณสุขอำเภอ

⁵⁷ แดง สงเดช, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁵⁸ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 50.

และเจ้าหน้าที่สถานอนามัยประจำตำบลซึ่งเข้ามาประจำการพร้อมการก่อตั้งสถานอนามัยเมื่อทศวรรษที่ 2520 พวกเขาเริ่มเห็นว่าอาการเท้าโตเป็นโรคชนิดหนึ่งซึ่งมีหนทางป้องกันหรือรักษาให้หายขาดได้⁵⁹ คนที่เป็นโรคเท้าช้างจึงไม่กล้าออกมาเดินถนน เพราะกลัวจะพบกับคนนอกชุมชน โดยเฉพาะผู้หญิง ถึงกับมีอุทาหรณ์เตือนใจชายหนุ่มต่างถิ่นว่าเมื่อเห็นหญิงสาวชาวเครื่องนั่งพับเพียบอยู่บนเรือนอย่าเพิ่งหลงใหลในรูปโฉมหน้า จนกว่าจะแน่ใจว่าเธอไม่เป็นโรคเท้าช้างเสียก่อน โดยให้ใช้อุบายขอน้ำดื่มสักขัน⁶⁰ ถ้าผู้หญิงเครื่องจำเป็นต้องออกนอกบ้าน เธอจะต้องสวมผ้าถุงยาวจนถึงตาตุ่ม⁶¹ สามีวัย 75 ปีของนางแดง สงเดช เป็นคนเดียวในบ้านท่ามุดที่ยังเป็นโรคเท้าช้างอยู่ในปัจจุบัน เมื่อให้เล่าถึงสามี นางหัวเราะอย่างอายๆ บอกว่า “ถ้ารู้แต่แรกว่าจะเป็น ‘ตีนโห่’ ฉันไม่เอาหรอก...”

นอกจากนั้น ความรู้ด้านการสาธารณสุขที่ชาวเครื่องมีมากขึ้นตั้งแต่ทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมา เป็นเหตุให้กลิ่นควันไฟที่ต้องจุดไต้ยุงทั้งกลางวันกลางคืนติดตัวชาวเครื่องจนชาวชุมชนรอบลุ่มทะเลสาบสงขลารับรู้กันทั่วไปและเรียกว่า “กลิ่นเครื่อง” กลายเป็นกลิ่นที่ไม่พึงปรารถนา ชาวเครื่องจึงรู้สึกอับอายเมื่อต้องออกไปสัมผัสกับภายนอก แม้ว่าในความเห็นของชาวบ้านบางคนจะเห็นว่ากลิ่นเครื่องสามารถไต่ยุงได้โดยอัตโนมัติก็ตาม⁶²

ชาวเครื่องจึงเริ่มเอาใจใส่กับการอาบน้ำชำระร่างกายมากขึ้น แทบทุกครัวเรือนพยายามหาทำเลเหมาะๆ ขุดบ่อของครอบครัว⁶³ ตั้งแต่ช่วงทศวรรษที่ 2530 เป็นต้นมา จึงแทบไม่มีบ้านไหนเลยที่ต้องไปพึ่งพาบ่อน้ำบ้านคนอื่น หรือบ่อน้ำสาธารณะ สบู่ที่มีจำหน่ายในร้านขายของชำแทบทุกร้านทำหน้าที่ขจัดความเป็นเครื่องออกจากร่างกายพวกเขาออกไปได้อย่างหมดจด

ในกระแสของความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ เครื่องซึ่งเคยเป็นชุมชนซึ่งมีวิถีวัฒนธรรมที่มีอัตลักษณ์อย่างสูงจึงถูกนิยามความหมายจากวาทกรรมการพัฒนาให้กลายเป็นชุมชนโจร เป็นที่รุมสุมของความด้อยพัฒนาและล้าหลังแทบทุกอย่าง คำว่า “เครื่อง” เป็นที่รู้จักกันดีหมู่ชาวภาคใต้ตอนกลางว่าสื่อถึงความป่าเถื่อนและล้าหลัง โดยที่คนที่พูดอาจไม่เคยรู้เลยว่าเครื่องคือตำบลๆ หนึ่งซึ่งมี

⁵⁹ แดง สงเดช และ นา ชมตะวัน, 8 มิถุนายน 2546.

⁶⁰ ลี้ม ทองแก้ว, เรื่องเดิม; และ เพ็ญ หนูปาน, เรื่องเดิม.

⁶¹ วอน ชมตะวัน, เรื่องเดิม.

⁶² รำน พูลนวล, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁶³ ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ, การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา, หน้า 19.

ตัวตนจริงๆ⁶⁴ ในห้วงเวลานี้ กลุ่มตระกูลที่เคยใช้หรือเปลี่ยนนามสกุลให้มีคำว่า “เครื่อง” อยู่ด้วยจึงเปลี่ยนนามสกุลใหม่ให้ไพเราะกว่าเดิม ในห้วงเวลานี้ ปัญญาชนในชุมชนจึงเริ่มทบทวนประวัติชื่อบ้านกันใหม่ ตำนานเรื่อง “พระซีแพง” จากกรุงสุโขทัยซึ่งเคยเป็นวรรณกรรมมุขปาฐะถูกปัญญาชนดังกล่าวนำไปบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร และกลายเป็นต้นเรื่องที่ใช้สืบสาวและสันนิษฐานถึงความเป็นมาของชื่อหมู่บ้าน ผลการสืบสาวสรุปได้ว่าชื่อ “เครื่อง” น่าจะเพี้ยนมาจาก “เครื่อง” อันเป็นวิธีการปฏิบัติธรรมของพระซีแพงหลังตัดสินใจยึดพื้นที่บนควนเครื่องเป็นสถานบำเพ็ญบุญบารมี⁶⁵ คำอธิบายนี้น่าเชื่อถือยิ่งขึ้นเมื่อเป็นคำที่มีความหมายอยู่ในพจนานุกรม⁶⁶ และได้รับการต่อยอดจากพระชันผู้ใหญ่จากจังหวัดนครศรีธรรมราชที่เคยเดินทางมาปฏิบัติศาสนกิจในเครื่องเมื่อทศวรรษที่ 2530 จนปัจจุบันคำอธิบายนี้แพร่กระจายในหมู่ชาวบ้านทั่วไป

การสร้างคำอธิบายถึงความเป็นมาของชื่อหมู่บ้านเสียใหม่ ให้สามารถอ้างอิงความหมายตามพจนานุกรมได้ดังกล่าวนี้อาจสะท้อนถึงความต้องการที่จะมีที่อยู่ที่ยืนอยู่ในสารบบของทางราชการของชุมชนเครื่อง ขณะเดียวกัน ก็ได้ทำหน้าที่กะเทาะตัวตนในอดีตซึ่งชาวเครื่องสมัยใหม่รู้สึกแปลกแยกมานานนับแต่ทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมาให้หลุดร่อนออกไป ด้วยเหตุนี้ เมื่อเกิดโรงเรียนมัธยมโรงเรียนแรกและโรงเรียนขึ้นในชุมชนเมื่อทศวรรษที่ 2530 ชาวเครื่องจึงต้องตั้งเอาชื่อ “ชะอวด” ซึ่งเป็นศูนย์กลางอำนาจของพวกเขามาอ้างอิง ลดระดับชื่อ “เครื่อง” ซึ่งเป็นชื่อบ้านชื่อใหม่ (ในจิตสำนึกใหม่) ลงไปเป็นเพียงคำขยาย เป็น “โรงเรียนมัธยมชะอวดเครื่องธรรมวิทยา” โรงเรียนมัธยมประจำตำบลแห่งนี้จึงเป็นโรงเรียนของชุมชนที่ไม่มีร่องรอยของชุมชนดั้งเดิมหลงเหลืออยู่อีกเลย นอกจาก “พื้นที่” ที่ตั้งเท่านั้น

ชุมชนเครื่องจึงกลายเป็นอีกชนบทหนึ่งที่ทั้งถูกทำ และจำยอมเดินต่อแถวชุมชนชนบทยากจนซึ่งกำลังเปล่งเสียงเรียกร้องความเอาใจใส่จากรัฐมากขึ้น เหมือนชุมชนชนบทอื่นๆ ในประเทศไทย

⁶⁴ ไม่เพียงแต่เครื่องเท่านั้นที่ชื่อชุมชนได้กลายเป็นคำที่สื่อถึงความล้าหลังอย่างสุดลิ่มทิ่มประตู แต่ในยุคทศวรรษที่ 2500 ที่วาทกรรมการพัฒนาส่งกลิ่นหอมหวานคลั่งไปทั่วสังคมไทย วาทกรรมงามหรูนี้ก็ทำให้ “ชื่อ” หรือ “พื้นที่” ของชุมชนในท้องถิ่นภาคใต้หลายชุมชนต้องประสบชะตากรรมเยี่ยงเดียวกับชุมชนเครื่อง ดังเช่นคำว่า “ใหม่เหนือ” หรือ “หมู่เหนือ” ที่หมายถึงชุมชนเชิงภูเขาบรรทัด แถบ อ.กงหรา, อ.ศรีบรรพต (เดิมเป็นส่วนหนึ่งของ อ.ควนขนุน) จ.พัทลุง หรือบ้านอ้ายเขียว, ในเขียว และในหม้อง อ.พรหมคีรี จ.นครศรีธรรมราช ชื่อเหล่านี้เป็นที่รู้จักไปทั่วทั้งภาคใต้ว่าสื่อถึงอะไร โดยคนส่วนใหญ่ไม่รู้ว่าเป็นชุมชนที่มีอยู่จริง

⁶⁵ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 16.

⁶⁶ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

บทสรุป

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเครื่องในช่วงระยะเวลาเพียงไม่กี่ทศวรรษย้อนลงไปกระทั่งเครื่องกลายเป็นชุมชนที่มีรูปร่างหน้าตาและจิตสำนึกแทบจะไม่แตกต่างจากชุมชนอื่นๆ ในประเทศไทย ถือเป็นรูปธรรมที่เด่นชัดของวาทกรรมการพัฒนาของรัฐที่เข้ามาเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชาวบ้านให้เป็นโลกทัศน์สำเร็จรูป อัตลักษณ์ดั้งเดิมซึ่งเคยทำให้ชุมชนชายขอบที่ถูกหลงลืมจากอำนาจรัฐมานานหลายทศวรรษสามารถดำรงความมั่นใจและมั่นคงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรีและเป็นที่ยอมรับของชุมชนรายรอบค่อยๆ ถูกบ่อนเซาะ กะเทาะ และทำลายลงไป ชาวบ้านจึงเริ่มรู้สึกแปลกแยกกับอดีตของตัวเอง พร้อมกับกับความพยายามสร้างอัตลักษณ์ขึ้นมาใหม่เพื่อให้ตัวเองสามารถยอมรับตัวเอง และสามารถสัมพันธ์กับผู้อื่นได้อย่างไม่รู้สึกมีปมด้อย แต่เนื่องจากอัตลักษณ์ใหม่ๆ เหล่านี้เกิดขึ้นจากวาทกรรมรัฐที่เน้นการพัฒนาจากศูนย์กลาง อัตลักษณ์ใหม่ของชาวเครื่องจึงไม่สามารถหลุดพ้นจากอัตลักษณ์ที่เกิดจากการพึ่งพารัฐไปได้แต่อย่างใด

บรรณานุกรม

- กมล เต็มรักษ์, **ย้อนรอยชะอวด**. นครศรีธรรมราช: ศูนย์วัฒนธรรมอำเภอชะอวด โรงเรียนชะอวดวิทยาคาร, 2542.
- กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 กษ.3 เล่ม 3 หนังสือเจ้าพระยาพลเทพ เรื่องใบบอกข้าหลวงกรมนาสายทักษิณเมืองนครศรีธรรมราช." 14 มีนาคม รศ.111.
- กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม. 47/19 รายงานราชการมณฑลนครศรีธรรมราช," 4 ตุลาคม ร.ศ.117.
- กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม. 47/3 หนังสือกราบทูลพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นสมมตอมรพันธุ์ ราชเลขานุการเรื่องการจัดแบ่งท้องที่ต่างๆในแขวงเมืองนครศรีธรรมราชเป็นอำเภอๆ." 30 ธันวาคม ร.ศ.115.
- กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.47/14 สำเนาจดหมายจากพระวิจิตรวราสสนข้าหลวงพิเศษตรวจราชการเมืองสงขลา 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 สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพเสด็จตรวจราชการหัวเมืองปักษ์ใต้." 1-21 กันยายน ร.ศ. 115.
- กรรณิการ์ ตันประเสริฐ ประทุม ชุ่มเพ็งพันธ์ แสงอรุณ กนกพงศ์ชัย และด้วน หลีเติง. **รายงานการวิจัยสนองพระราชประสงค์เรื่องนครศรีธรรมราช**. กรุงเทพฯ: สภามหาวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ, 2540.
- กล้า สังข์ทอง. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 28 หมู่ที่ 7 บ้านหัวป่าเขียว ตำบลทะเลน้อย อำเภอควนขนุน จังหวัดพัทลุง. สัมภาษณ์, 1 กรกฎาคม 2544.
- กลั่น ทองกลับ. **หนังสือประวัติเครื่องหรือเครื่อง**. นครศรีธรรมราช: ชะอวดการพิมพ์, 2534. (พิมพ์เพื่ออุทิศเป็นวิทยาทาน แจกเป็นที่ระลึกในงานทอดกฐินสามัคคี ณ วัดควนเค็ง วันที่ 27 ตุลาคม 2534).
- กองบรรณาธิการ. "สัมภาษณ์ผู้อำนวยการโรงพยาบาลอำเภอชะอวด" **วารสารแพทย์นครสัมพันธ์**. 5, 5 (กันยายน-ตุลาคม 252): 51-55.
- แคล้ว นาคนวนล อายุ 80 ปี บ้านเลขที่ 17 หมู่ที่ 9 บ้านควนชิง ต. ควนเค็ง อ. ชะอวด 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 เมื่อรัตน โกสินทรศก 108, 109, 117, 120 รวม 4 คราว.** พระนคร: หอพระสมุดวชิรญาณ, 2468. (ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯให้พิมพ์พระราชทานในวาระ พระศพสมเด็จพระเจ้าน้องนางเธอ เจ้าฟ้ามาลินีนพดารา ศิริินิภาพรณวดี กรมขุนศรีสัชนาลัยสุรกัญญา ณ พระเมรุท้องสนามหลวง พ.ศ.2468).

เจิม จันท์ธมา. 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.

ชลิต อังวิทย์ธาร. **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 ศิวโรจน์. "ตำนานตะเคียนตำนานช้างทุ่ง." ใน **หนังสือที่ระลึกกระโนดสังสรรค์ครั้งที่ 30,** หน้า 79. กรุงเทพฯ: ชมรมชาวระโนด, 2543. (พิมพ์เนื่องในโอกาสจัดงานระโนดสังสรรค์วันที่ 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 จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

เทพ เดชสุวรรณ. *ของดีหัวไทร*. นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท., 2540.

นา ชมตะวัน. อายุ 56 ปี บ้านเลขที่ 90 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

น้ำ ทองแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 20 หมู่ที่ 1 ตำบลขนหาด อำเภอชะอวด จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

นิคม ภูสกุลสุข และอัมพร แก้วหนู. "พรวนเคิ่ง: จากพรวนเคิ่งเป็นที่เก็บน้ำ 150,000 ไร่." *วารสารแลได้* (มกราคม-กุมภาพันธ์, 2537): หน้า 23.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. "คติเกี่ยวกับรัฐของประชาชนไทยจากวรรณกรรมปากบ่ได้." *วารสารธรรมศาสตร์* 12, 3 (กันยายน 2526): 142-161.

บรรจง วงศ์เขียว. *รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรวนเคิ่ง*. ม.ป.ท.: 2537.

บุญมา พรหมพิทักษ์. อายุ 83 ปี บ้านเลขที่ 116 บ้านท่ามุด ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 5-6 มิถุนายน 2546.

ปก แก้วกาญจน์. *การค้าทางเรือบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา*. สงขลา: สถาบันทักษ์คดี ศึกษา, 2540.

ปก แก้วกาญจน์. *การสร้างทางรถไฟสายใต้กับผลกระทบทางเศรษฐกิจและการเมือง*. สงขลา: สถาบันทักษ์คดีศึกษา มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2534.

ประมวล มณีโรจน์. "โจรพิทลุง-กรณีตำนานโจรแห่งตำบลอนทราย : ความแรงของลมฝนย่อม เกี่ยวเนื่องกับเมฆหมอกแห่งฤดูกาล." *วารสารทักษ์คดี* 4, 1 (มิถุนายน - กันยายน 2537): 54-104.

ประมวล มณีโรจน์. และเกษม จันทร์ดำ. *เงื่อนไขแห่งการดำรงอยู่ของชาวนา: ศึกษาเฉพาะ กรณีของ ต.ขนหาด อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช*. นครศรีธรรมราช: โรงเรียนบ้าน ขนหาด, 2528.

ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ. *การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อ สภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบ สงขลา*. สงขลา: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2540.

พรวน ทองแก้ว. อายุ 76 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

พอลดา แก่นแก้ว. "ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนปากบ่ได้ พ.ศ.2439 - 2525." *วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, 2528.

พิเชฐ แสงทอง. "เรื่องเล่าเกี่ยวกับตัวตนของคนใต้." *เนชั่นสุดสัปดาห์*. 16 มิ.ย. 2546, หน้า 70-71.

พิเชฐ แสงทอง. "ศึกษาลักษณะเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนชาวนาบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา ในวรรณกรรมนิราศ." วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิตมหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2545.

พิบูลพิทยาพรรค, พระยา. *เรื่องโรงเรียนวัด มณฑลนครศรีธรรมราช พ.ศ.2474*. พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, 2476. (พิมพ์แจกเป็นธรรมพลีบรรณาการ เนื่องในงานทำบุญเฉลิมอายุครบ 80 ปี ของพระรัตนธัมมิ วัดท่าโพธิ์ จังหวัดนครศรีธรรมราช 2476).

เฟื่อง หนูปาน. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 163 หมู่ที่ 3 บ้านหัวท่อม ตำบลขนหาด อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

ไพรินทร์ รุยแก้ว. "ศึกษาพลวัตการผลิตและการค้าข้าวในอำเภอหัวไทร จังหวัดนครศรีธรรมราช." วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยทักษิณ, 2542.

มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์, "ทำเนียบข้าราชการเมืองนครศรีธรรมราช." 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 จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

วิทยา เพ็ชรดาลัย. "บันทึกกลับจากชะอวด." *วารสารแพทย์นครสัมพันธ์*. 5,1 (ม.ค. 2521): 65-59.

สำนักงานจังหวัดนครศรีธรรมราช. *จังหวัดนครศรีธรรมราช 37*. นครศรีธรรมราช:ฝ่ายแผนและโครงการ, ม.ป.ป.

องค์การบริหารส่วนตำบลเคร็ง. *รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรควนเคร็ง 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.

“คนแม่แจ่ม” ในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก

“Khon Mae Chaem” in the Process of the Re-invention of Pha Sin Tin Chok Culture

ปราโมทย์ ภัคดีณรงค์

บทคัดย่อ

ในปัจจุบัน สื่อสารมวลชนทำให้คุณค่าของวัฒนธรรมท้องถิ่นเข้าไปตอบสนองการบริโภค สัญญาของคนในสังคมเมืองในฐานะศูนย์กลางการผลิตและการบริโภคข้อมูลข่าวสาร ผลงานนี้ ต้องการนำเสนอวัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่ม ในจังหวัดเชียงใหม่ ในฐานะเป็นพื้นที่ชนิดหนึ่งที่กลุ่ม สังคมต่างๆ เข้ามาผลิตความหมาย ผู้ศึกษาสนใจกระบวนการนิยามความหมายของผ้าขึ้นตีนจก อันเป็นวัฒนธรรมวัตถุซึ่งถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของชุมชนและมีนัยสำคัญต่อการนำเสนอภาพ “คนแม่แจ่ม” โดยเฉพาะในการประดิษฐ์ประเพณี ได้แก่ ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ และ ‘งานจุลกฐิน’

การวิจัยพบว่า ชุมชนแม่แจ่มมีฐานความสัมพันธ์จากความหลากหลายทางวัฒนธรรมและ ชาติพันธุ์ บางชุมชนใช้ผ้าขึ้นตีนจกในระบบความสัมพันธ์ ขณะที่การประดิษฐ์ประเพณี ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่’ ถือเป็นสัญลักษณ์หรือแกนกลางของการแสดงความเป็นสมาชิกจากชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่ม อย่างไรก็ตาม ชุมชนเหล่านี้นำเสนอตัวตนทั้งโดยการยืนยันอัตลักษณ์ของกลุ่ม และการยอมรับบทบาทนำของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก นอกจากนี้ยังนำเสนอความเป็นสมาชิกของ รัฐชาติด้วย

ขณะที่ ‘งานจุลกฐิน’ เป็นกระบวนการนำเสนอภาพ “คนแม่แจ่ม” ที่สอดคล้องกับความ ต้องการบริโภควัฒนธรรมของคนในสังคมเมือง จึงเป็นประเพณีประดิษฐ์ที่ช่วยสถาปนาชุด สัญลักษณ์และความหมายในการนิยามตัวตนของคนชั้นกลางไทยด้วย

บทความนี้ปรับปรุงเนื้อหาบางส่วนจากวิทยานิพนธ์ของผู้ศึกษา เรื่อง “การเมืองของสุนทรียภาพผ้าขึ้นตีนจกกับกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมแม่แจ่ม” สาขาวิชาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย เชียงใหม่

นักวิจัยอิสระ

Abstract

In the present, mass communication has integrated values of local culture into a system of "consumptive signs" of urban society, which is the center of information production and consumption. The concept of Mae Chaem local culture is presented in this paper, a space where various social groups have constructed their meanings. This study focuses on the meaning construction process of Pha Sin Tin Chok, a material culture which is made symbol of Mae Chaem community. This local culture carries significant presentation of the image of the Mae Chaem people. This process is particularly evident in the invention of traditions such as the Mae Chaem Unique Handmade Tin Chok Fabric Festival and the Jula Kathin Ceremony.

From our study, it is found out that Mae Chaem community is based on relationships of various ethnic groups with different cultures. But the Mae Chaem Unique Handmade Tin Chok Fabric Festival has been invented as a symbol or a core of the diverse communities. However these communities have tried to show their identities by both maintaining their group symbols and by accepting Pha Sin Tin Chok culture. Moreover, they also negotiate their status as a member of the national-state.

In the case of the Jula Kathin Ceremony, it is a process of presentation of the image of Mae Chaem people. This process fits the need of urban society for cultural consumption. These traditions have helped establish sets of symbol and identity for the Thai middle class.

บทนำ

ในปัจจุบันชุมชนบนที่ราบของอำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ คือชุมชนที่ได้รับการนำเสนอจากงานวิชาการและสื่อมวลชนว่าเป็นชุมชนล้านนาในอดีต โดยเชื่อว่าการถูก “ปิดกั้น” ด้วยเทือกดอยอินทนนท์ทำให้ชุมชนแห่งนี้ดำรงวัฒนธรรมและความเป็นล้านนาของตัวเองไว้ได้อย่างเหนียวแน่น โดยเฉพาะสิ่งที่ทำให้วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่มมีชื่อเสียงที่สุด คือ ผ้าขึ้นดินจก ในวันนี้ ผ้าขึ้นดินจกได้รับการรื้อฟื้นขึ้นเป็น ‘เอกลักษณ์’¹ ของชุมชน อีกทั้งยังเกี่ยวข้องกับการสร้างความรู้ต่อชุมชน² รวมถึงการประดิษฐ์ประเพณีขึ้นในชุมชนในช่วงต่อมา ได้แก่ ‘งานเทศกาลมหกรรมผ้าขึ้นดินจกแม่แจ่ม’ และ ‘งานจุลกฐิน’ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง งานจุลกฐินมักถูกนำเสนอเชื่อมโยงกับคุณค่าและความหมายของผ้าขึ้นดินจกแม่แจ่มในงานวิชาการและสื่อมวลชนหลายชิ้น³

ลักษณะทั่วไปของอำเภอ ประกอบด้วยพลเมืองที่ตั้งอยู่บนฐานของความแตกต่าง กล่าวคือ ประกอบจากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ ในการนี้แม้กลุ่มชาติพันธุ์ ‘ไทยวน’ หรือ ปัจจุบันเรียกรวมว่า *คนเมือง* และส่วนใหญ่ตั้งชุมชนบนที่ราบจะมีจำนวนประชากรมากที่สุด แต่ในทางประวัติศาสตร์นั้นกลุ่มชาติพันธุ์ปกากะญอ ม้ง ลัวะ และไทใหญ่ ก็มีระบบความสัมพันธ์แบบพึ่งพา/แลกเปลี่ยนกับ*คนเมือง*มาโดยตลอด นอกจากนี้ยังกล่าวได้ว่ารัฐเองก็เป็นผู้ผลิตความแตกต่างขึ้น โดยการแบ่งเขตปกครองออกเป็น 10 ตำบล ได้แก่ ตำบลช้างเคื่อง ตำบลท่าผา ตำบลบ้านจันทร์ ตำบลแม่แดด ตำบลบ้านหับ ตำบลแจ่มหลวง ตำบลกองแขก ตำบลแม่ศึก ตำบลปางหินฝน และตำบลแม่นาจร

เมื่อเราทบทวนประวัติศาสตร์ภาพลักษณ์ของอำเภอแม่แจ่ม พบว่า หลังแผนพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติฉบับแรก แม้รัฐบาลจะขยายการส่งเสริมการท่องเที่ยวไปสู่ภูมิภาคแล้ว แต่ภาพลักษณ์ของวัฒนธรรมและชุมชนแห่งนี้ก็ยังมีภาพลักษณ์ของความล้าหลัง หาได้สะท้อนความหมายของชุมชนอันเป็นรากเหง้าบริบทของความเป็นล้านนาแต่อย่างใด ดังจะขอยกคำอาลัยอาวรณ์ (ความเจริญ) ของชายผู้หนึ่ง ซึ่งพิมพ์ในปี พ.ศ. 2510 ว่า

ข้าอยู่เดียวเปลี่ยวใจในไพรลึก	อกระทิกไถ่กรรมทำไฉน
มองสายน้ำไหลเชี่ยวเป็นเกลียวไป	ช่างห่างไกลแดนดินถิ่นรุ่งเรือง
ข้าจำหนูนไม้ขนอนนอนกวีล	เลี้ยงชีวิตอยู่ถิ่นมืดตมเหลือง

¹ ในที่นี้ผู้ศึกษาเลือกใช้คำว่า “เอกลักษณ์” เพื่อให้สอดคล้องกับการนำเสนอของส่วนราชการในอำเภอแม่แจ่ม

² ดังพบในผลงานของ ลักขณา ปันวิชัย และศิริศักดิ์คุ้มรักษา (2540) อภินันท์ บัวหภักดี (2543) วัฒนะ วัฒนา-พันธุ์ และคณะ (2544) และนิรมล เมธีสุวกุล (2545) เป็นต้น

³ อาทิ มหาวิทยาลัยศิลปากร (2543) วัฒนะ วัฒนาพันธุ์ และคณะ (2544) และนิรมล เมธีสุวกุล (2545) เป็นต้น

อีกนัยนักจักษ์ได้ไปสู่เมือง

ไม่รู้เรื่องข่าวสารการของคน

(แม่แจ่ม, 2510: 7 ; เน้นโดยผู้ศึกษา)

เห็นได้ว่า ความเป็นท้องถิ่นและวัฒนธรรมแม่แจ่มในช่วงเวลาดังกล่าวยังไม่เป็นที่ชื่นชมอย่างที่เรารับ 'สาร' ที่สื่อกันในปัจจุบัน การมีภาพลักษณ์ของชุมชนแม่แจ่มที่น่าพึงพอใจสำหรับ "การบริโภค" ได้มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์เชื่อมโยงกับแนวคิดทางสังคมและการสร้างความหมายต่อท้องถิ่นหรือวัฒนธรรมท้องถิ่นด้วย โดยเฉพาะในปัจจุบันที่การสื่อสารความหมายของวัฒนธรรมเป็นส่วนหนึ่งที่เข้าไปตอบสนองของผู้คนในสังคมเมือง ซึ่งกล่าวได้ว่าเป็นศูนย์กลางทั้งการผลิตและการบริโภคข้อมูลข่าวสาร (หรือความรู้) เกี่ยวกับท้องถิ่น ไม่ว่าจะเป็นการบริโภคจากสื่อสารมวลชนในชีวิตประจำวัน หรือจากการท่องเที่ยว

งานวิจัยนี้มีแนวคิดต่อ "วัฒนธรรมท้องถิ่น" ของชุมชนแม่แจ่มในฐานะเป็นพื้นที่ชนิดหนึ่งที่กลุ่มสังคมกลุ่มต่างๆ เข้ามาปฏิบัติกรกำหนดนิยามความหมาย ทั้งนี้ผู้ศึกษาจะเน้นการนิยามผ่าน "งานประเพณีประติษฐ์" ที่เกี่ยวข้องกับการนำเสนอวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนแม่แจ่ม ได้แก่ งานเทศกาลมหรพรมผ้าตีนจกแม่แจ่ม และงานจุลกฐิน ผู้ศึกษาสนใจวิเคราะห์ว่าท่ามกลางความหลากหลายของกลุ่มวัฒนธรรมในแม่แจ่มนั้น กระบวนการกำหนดนิยามและการประติษฐ์ดังกล่าวจากกลุ่มสังคมต่างๆ มีปฏิบัติการสถาปนาชุดความหมายหรือคุณค่าของวัฒนธรรมแตกต่างกันอย่างไร ชุดความหมายที่ถูกสถาปนาขึ้นมีผลอย่างไรต่อคนท้องถิ่น

แนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่น

จากมิติทางประวัติศาสตร์ซึ่งทำให้เห็นความเปลี่ยนแปลงของภาพลักษณ์ต่อท้องถิ่นแม่แจ่ม ทำให้ผู้ศึกษามีแนวคิดต่อท้องถิ่นและวัฒนธรรมท้องถิ่นแห่งนั้นในฐานะสนามของการกำหนดนิยามความหมาย ซึ่งมีพัฒนาการของการช่วงชิง ต่อด้าน ต่อรอง และเห็นร่วมจากกลุ่มสังคมที่เกี่ยวข้อง ผู้ศึกษาขอทบทวนแนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่นบางแนวคิดเพื่อช่วยการวิเคราะห์ดังนี้

1. แนวคิดว่าการช่วงชิงนิยามความหมาย

ผู้ศึกษาเริ่มจากผลงานของพัฒนา กิตติอาษา (2546) ซึ่งช่วยวางความเข้าใจต่อปรากฏการณ์กระแสท้องถิ่นนิยม โดยเฉพาะแนวคิดในกลุ่มทฤษฎีหลังทันสมัยนิยม (post-modernism) ที่นำเสนอการอธิบายวัฒนธรรมท้องถิ่น โดยให้ความสำคัญกับความแตกต่างหลากหลายของวัฒนธรรมและเน้นความไม่เป็นเนื้อเดียว (heterogeneity) ที่อยู่ร่วมกันในระบบความคิดและสังคมวัฒนธรรมของมนุษย์ นักทฤษฎีหลังความทันสมัยเชื่อว่าวัฒนธรรมต่างเกิดจากการปะติดปะต่อ

เอาชิ้นส่วนหรือองค์ประกอบของประวัติศาสตร์จากหลายที่ หลายช่วงเวลา มาจัดวางเข้าด้วยระเบียบความคิดที่สอดคล้องกับสมัยนิยมของปัจจุบัน ดังเห็นได้ในการจัดแสดงนิทรรศการของพิพิธภัณฑ์และการละคร เป็นต้น (พัฒนา กิตติอาษา, 2546)

งานศึกษาของ เกษียร เตชะพีระ (2540) เกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่น ช่วยทำให้เห็นว่าโลกาภิวัตน์และข่าวสารทำให้การสร้าง ความกลมกลืน (homogenization) และการแตกตัว (heterogenization) ทางวัฒนธรรมกลายเป็นเรื่องที่ซับซ้อน ทั้งนี้เพราะคนแต่ละกลุ่มต่างมีวัฒนธรรมมีภาษาเป็นของตนเอง ดังนั้น การส่งผ่านชิ้นส่วนวัฒนธรรมข้ามด้านภาษาหรือข้ามวัฒนธรรมจะถูกแปล/แปรให้ไปปรับใช้วัตถุประสงค์ของบริบททางสังคมหรือวัฒนธรรมอื่น ซึ่งเป็นอิสระจากต้นฉบับของวัฒนธรรมเดิมได้ ขณะเดียวกันเสรีภาพในการตีความ (ทั้งความหมายและหน้าที่) โดยท้องถิ่นก็ทำให้การครอบงำทางวัฒนธรรมอย่างสมบูรณ์นั้นเป็นไปได้ เพราะแต่ละภูมิภาคต่างต้องการยืนยันเอกลักษณ์เฉพาะตัว ไม่อยากถูกวัฒนธรรมอื่นครอบงำ (รวมถึงวัฒนธรรมชาติ) ส่วนปัจเจกบุคคลที่ไม่อยากถูกชุมชนที่ตนสังกัดสร้าง ความกลมกลืนทางวัฒนธรรมจะหันไปหยิบยืมวัตถุดิบทางวัฒนธรรมที่แพร่สะพัดไหลเวียนในตลาด (หรือในสื่อมวลชน) มาประกอบสร้างเอกลักษณ์ของตัวเอง (เกษียร เตชะพีระ, 2540)

ฉะนั้น การนิยามวัฒนธรรมท้องถิ่นจึงมีส่วนเชื่อมต่อของการเมืองระดับโลกาภิวัตน์ ระดับรัฐ และระดับการปฏิบัติของปัจเจก ซึ่งนักคิดชาวฝรั่งเศส มิเชล ฟูกูเกต์ (Michel Foucault) ได้เสนอแนวความคิดเรื่อง "governmentality" หรือ "การปกครองชีวญาณ" หรือ "ความเป็นสมาชิกการปกครอง" ว่า คืออำนาจการเมืองที่กระทำบนร่างกายของปัจเจก (body politics) ซึ่งจะปฏิบัติตัวเองสัมพันธ์กับการปฏิบัติของคนอื่นๆ และเป็นเงื่อนไขในการสถาปนาสังคมขึ้นไป สังคมและอำนาจการเมืองในที่นี้จึงมีลักษณะของพันธะทางสังคม (social contract) ซึ่งทำให้ "เรื่องเล่า" อันผลิตจากประวัติศาสตร์แต่ละช่วงถูกแปลความหมายให้มีนัยสัมพันธ์กับชีวิตปัจจุบัน โดยเฉพาะในฐานะเป็นเป้าหมายทางการเมืองจากกลุ่มผลประโยชน์ เช่น นโยบายรัฐ เมื่อดำรงฐานะเป็นสถาบันหรือเทคโนโลยีของ "การปกครองชีวญาณ" หรือ "ความเป็นสมาชิกการปกครอง" แล้ว ก็จะถูกนำมาควบคุมพฤติกรรมของปัจเจก ซึ่งแสดงให้เห็นว่า ทั้งรัฐและปัจเจกต่างก็มีพันธะทางสังคมต่อกัน (Danaher et al., 2000: 88-92)

ข้อสรุปในการส่งผ่านชิ้นส่วน/ความหมาย/คุณค่าวัฒนธรรมท้องถิ่น จึงเลี่ยงไม่ได้ที่จะถูกตีความ/แปล/แปร ให้ไปปรับใช้เจตนารมณ์ในบริบททางสังคม การเมือง และวัฒนธรรมในระดับอื่น (หรือสังคมอื่น) ซึ่งทำให้การแตกตัว (heterogenization) และความกลมกลืน (homogenization) ของวัฒนธรรมท้องถิ่นอาจแสดงถึงการต่อสู้ ต่อบรอง หรือหยิบใช้ร่วมกับวัฒนธรรมของชาติ ภายใต้สถานะที่ท้องถิ่นมีพันธะ/การติดต่อทางสังคมกับชาติในฐานะของ "ความเป็นสมาชิกการปกครอง"

2. แนวคิดว่าด้วยการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในบริบทของการบริโภค

จากบทนำซึ่งทำให้เห็นภาพลักษณ์และการสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก เต็บโตโดยเชื่อมโยงสัมพันธ์กับการสื่อสารในสังคมเมือง การทบทวนวรรณกรรมส่วนนี้จะเกี่ยวข้องกับการบริโภคของกลุ่มสังคมต่างๆ ซึ่งเราเริ่มต้นที่การอธิบายแนวคิดต่างๆ กล่าวคือ นักเศรษฐศาสตร์มักมองว่าปัจเจกชนจะพึงพอใจเมื่อบริโภควัตถุที่ตัวเองขาดแคลน นักจิตวิทยาของความ ต้องการบริโภคสิ่งของเป็นเรื่องแรงจูงใจ ส่วนนักสังคมวิทยา-วัฒนธรรม หรือสังคมวิทยา-จิตวิทยา มองว่าปัจเจกจะบริโภคสิ่งของตามจิตใต้สำนึกเพื่อบูรณาการเข้าสู่กลุ่มหรือสังคม (Baudrillard, 1999)

ทว่า การบริโภคในที่นี้ไม่ใช่เพียงเรื่องทางวัตถุเท่านั้น แต่ครอบคลุมถึงการบริโภคความหมายหรือสัญลักษณ์ของวัฒนธรรม ทั้งนี้การสื่อสารมวลชนที่ทำให้ “ท้องถิ่น” ถูกจัดวางด้วยระบบความสัมพันธ์เชิงพื้นที่ (spatial order) จนส่งผลให้ระยะทางเชิงพื้นที่ที่ห่างไกลถูกนำเสนอเพื่อสื่อนัย “ความเป็นอื่น” และเป็นตัวแทนของคนที่อยู่ต่างวัฒนธรรม เช่น วัตถุในพิพิธภัณฑ์ ซึ่งถูกจัดแสดงโดยจำแนกตามสถานที่หรือแหล่งกำเนิด ดังนั้นตัววัตถุจึงสะท้อนความสัมพันธ์ทางสังคม และความเป็นมนุษย์ตามกระบวนการวิวัฒนาการอยู่ในที่ นอกจากนี้พื้นที่ที่ห่างไกลมากๆ ยังชวนล้าลึกๆ ถึงความแตกต่างทางเวลา อันทำให้สิ่งประดิษฐ์จากดินแดนชายขอบมักถูกชวนความหมายว่าเป็นอดีตของสังคมศูนย์กลาง หรือเป็นส่วนวิวัฒนาการของสังคมเมือง (Miller, 1992)

การบริโภคสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมในสังคมเมืองยังส่งผลต่อการสร้างความกลมกลืนและการแตกตัวของวัฒนธรรมในท้องถิ่น โดยเฉพาะท้องถิ่นที่มีลักษณะเป็นสังคมชาวนา เช่น จากผลงานของ Peter Burke (1993) ได้บ่งบอกถึงรูปแบบที่ปัญญาชนในยุโรป (ช่วงศตวรรษที่ 19) วิเคราะห์อัตลักษณ์ของสังคม (collective identity) และพยายามค้นหาวัฒนธรรมประชาชน (popular culture) จากงานศิลปะและสิ่งประดิษฐ์พื้นบ้านในสังคมชาวนา ในกรณีนี้ Burke วิเคราะห์ว่าปัญญาชนตกอยู่ในมโนสำนึกต่อสังคมชาวนาด้วยลักษณะของการโหยหาอดีตสำหรับนำมายืนยันการมีรากเหง้าทางอัตลักษณ์ของตน อีกทั้งพวกเขายังสำนึกถึงการเป็นผู้อุปถัมภ์ (patronizing) จึงเข้าไปจัดการภาพวิถีชีวิตของชาวนา เช่น รวบรวมตีพิมพ์เพลงพื้นบ้านเผยแพร่ ด้วยการเชื่อมโยงถึงความเป็นอัตลักษณ์ของชาติ เป็นต้น ทั้งนี้วัฒนธรรมชาวนา “ที่เก่าแก่” จึงถูกทำให้เป็นตัวแทนวัฒนธรรมของชาติ เนื่องจากสังคมชาวนานั้นถูกทำประหนึ่งว่ายังไม่แปดเปื้อนจากอิทธิพลภายนอก หรือยังคงมีความเป็นอดีตมากกว่าสังคมเมือง นั่นเอง (Burke, 1993) ดังนั้นเมื่อเราผนวกแนวคิดการจัดระเบียบเชิงพื้นที่ ซึ่งดินแดนชายขอบถูกทำให้หมายถึงความเป็นอดีตของศูนย์กลางนั้น เราจึงเห็นกลุ่มแนวคิดชาตินิยมพยายามกลับไปค้นหา “สังคมชาวนา” ในฐานะเป็นรากเหง้าวัฒนธรรมของชาติ ในแง่นี้การบริโภคจึงก่อให้เกิดการบูรณาการเข้าสู่กลุ่มหรือชุมชน

(ทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับชาติ) เป็นเรื่องของจริยธรรม ระบบคุณค่า ระบบการสื่อสารและโครงสร้างการแลกเปลี่ยน (Baudrillard, 1999: 85)

เกษียร เตชะพีระ (2539) ชี้ให้เห็นว่าการบริโภคนิยม “ความเป็นไทย” เองอยู่ภายใต้ความต้องการมีตัวตนของคนชั้นกลางไทยในสภาวะโลกาภิวัตน์ของทุนนิยมการค้า ขาวสาร และวัฒนธรรม ที่มีการแข่งขันกันทั่วโลก ในการนี้พวกเขาได้แปร/แปลความต้องการดังกล่าวไปเป็นความต้องการบริโภค “สินค้า”⁴ ตลอดจนทำให้สัญญา “ความเป็นไทย” เป็นทางเลือกหนึ่งของอัตลักษณ์ซึ่งสามารถกระทำการผ่านการซื้อและบริโภคสินค้า โดยสัญญาเหล่านี้ต่างส่งผ่านการสื่อสารมวลชน อย่างไรก็ตาม การบริโภค “ความเป็นไทย” ทำให้เห็นได้ว่าอัตลักษณ์ระดับชาติ (ที่การรณรงค์มีรัฐเป็นส่วนสำคัญ) กับการบริโภคของปัจเจก ก่อตัวขึ้นจากสองปัจจัย คือ หนึ่ง กระบวนการโลกาภิวัตน์ทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรม และสอง ความพยายามของรัฐบาลที่จะเหนี่ยวรั้งยึดกุมอำนาจทางการเมืองวัฒนธรรม (cultural political hegemony) แต่เดิมของตนเอาไว้ ทั้งนี้เพื่อจะควบคุมให้ความหมายและการสื่อสาร “ความเป็นไทย” ดำรงต่อไปท่ามกลางกระแสสินค้าและภาพลักษณ์ที่ซัดข้ามรัฐข้ามชาติไปทั่วโลก (เกษียร เตชะพีระ, 2539)

ดังนั้น ทั้งการส่งผ่านคุณค่าของวัฒนธรรมท้องถิ่นและกระบวนการนิยามความหมาย ตลอดจนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในบริบทของการบริโภค จึงมิได้ตัดขาดจากความสัมพันธ์กับวิถีชีวิตของสังคมเมืองซึ่งมีฐานะเป็นศูนย์กลางการผลิตและบริโภคขาวสาร/ความรู้/ความหมาย ในเนื้อหาส่วนต่อไปผู้ศึกษาจะนำเสนอให้เห็นพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของกระบวนการดังกล่าวในกรณีวัฒนธรรมในแม่แจ่ม

ประวัติศาสตร์การรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม

จากที่อำเภอแม่แจ่มมีฐานจากความแตกต่างหลากหลาย ดังนั้น การเลือกวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ของ “คนแม่แจ่ม” จึงปฏิเสธไม่ได้ว่าเป็นการสถาปนาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมเหนือของชุมชนอื่นๆ ในแม่แจ่มด้วยกัน ทั้งนี้ผู้ศึกษาพบว่าชุมชนสำคัญที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกจะหนาแน่นในบริเวณคาบเกี่ยวของชุมชนใน 2 ตำบล คือ บ้านท้องฝายในเขตตำบลช้างเคือง⁵ บ้านทัพ บ้านไร่และบ้านยางหลวงในเขตตำบลท่าผา (ชุมชนเหล่านี้ถูกเลือกเป็นพื้นที่ศึกษาใน

⁴ “สินค้า” ในที่นี้ผู้ศึกษาตีความหมายครอบคลุมถึงสินค้าวัฒนธรรม สินค้าการท่องเที่ยว และสินค้าพื้นเมือง ทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม เช่น บรรยากาศของสถานที่ท่องเที่ยว ประสบการณ์จากการท่องเที่ยวในท้องถิ่น และการได้เห็นวิถีชีวิตชาวบ้านของนักท่องเที่ยว เป็นต้น

⁵ ปัจจุบันตำบลช้างเคือง คือ บริเวณศูนย์กลางการค้าและเศรษฐกิจของอำเภอแม่แจ่ม ซึ่งเป็นที่ตั้งของธนาคารพาณิชย์และศูนย์ราชการ

หมวดวัด แต่ละหมวดจะมีหัวหมวดเป็นหัวหน้า และมีแก้ววัด หรือ ไวยาวจักร เป็นแกนกลาง ประสานแต่ละหัวหมวด มีปุจารย์ หรือ มัคทายก เป็นผู้นำประกอบพิธีกรรม

อุดมการณ์อำนาจแบบพุทธ ชุมชนบ้านท้องฝาย บ้านทัพ และบ้านไร่ จะสังกัดศรัทธาวัดเดียวกัน คือ วัดบ้านทัพ ขณะที่บ้านยางหลวงมีศูนย์กลางศรัทธาที่วัดยางหลวง

ลักษณะทั่วไปข้างต้น แสดงความไม่เป็นเนื้อเดียวกัน (heterogeneity) ของอัตลักษณ์ ทั้งทางชาติพันธุ์-วัฒนธรรม และที่ถูกสร้างโดยรัฐ ได้แก่ การแบ่งเขตการปกครองออกเป็นตำบล โดยมองข้ามระบบความสัมพันธ์ของชุมชนซึ่งในมิติหนึ่งถือวัดเป็นศูนย์กลางการอ้างอิงสังกัด ดังเห็นได้จากกลุ่มศรัทธาวัดบ้านทัพที่ถูกเขตการปกครองทำการแยกออกเป็น 2 ส่วน ขณะเดียวกันผู้ศึกษาต้องการชี้ให้เห็น “แกนหลัก” หรือกลไกเพื่อจัดการความแตกต่างของสมาชิกในการรักษาความเป็นปึกแผ่น หรือความเป็นชุมชนเดียวกัน ได้แก่ การถืออุดมการณ์แบบผีและพุทธศาสนา เป็นต้น

แต่ก่อนจะกล่าวถึงกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน จำเป็นอย่างยิ่งที่เราต้องเข้าใจประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ของชุมชนที่วัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกเป็นแกนกลาง ทั้งภายในและระหว่างชุมชน ดังรายละเอียดจากนี้

1. ระบบความสัมพันธ์ในยุคค้าขายกับฝั่มพม่าและความเป็นมาของวัดอุทัย

ตามความทรงจำร่วมของชาวบ้านบันทึกว่าก่อนสงครามโลกครั้งที่สองจะปะทุขึ้น การหาเส้นฝ้ายมาทอเป็นขึ้นตีนจกไม่สามารถใช้ฝ้ายภายในชุมชนได้ เพราะฝ้ายพื้นเมืองที่ปลูกในแม่แจ่มนั้น เป็นฝ้ายคุณภาพไม่ดี เมื่อบั่นเป็นเส้นจะได้เส้นฝ้ายที่หนาฟู ไม่เรียบ และย้อมสีไม่ค่อยติด หากนำมาจกขึ้นตีนจะทำให้ทอลำบาก ทั้งยังทำให้ลวดลายไม่เรียบแน่น สีซีดและตกเลอะเปื้อนได้ง่าย ฝ้ายพื้นเมืองจึงนำมาทอเฉพาะเป็นผ้าห่ม ผ้าปูที่นอน หรือเสื้อผ้าที่ใช้ใส่ในชีวิตประจำวันธรรมดา

การเสาะหาฝ้ายมีคุณภาพดีสำหรับขึ้นตีนจก ชาวบ้านจะใช้ฝ้ายจากสองแหล่ง คือ ฝ้ายจากทิศตะวันตก เป็นฝ้ายที่มีขายตามเมืองการค้าทางตอนใต้ของกลุ่มน้ำสาละวินในเขตประเทศพม่า โดยจะมีพ่อค้าเร่ผ่านเข้ามาขาย หรือกลุ่มคนแม่แจ่มที่ไปรับจ้างทางสาละวินติดไม้ติดมือมาขาย ฝ้ายจากทิศตะวันออก ที่มีขายอยู่ในเมืองจอมทองทางเชียงใหม่ มีราคาถูกกว่า แต่สีตกซีดเร็ว ดังนั้น ช่างทอขึ้นตีนจกในยุคนั้นจึงนิยมใช้ฝ้ายจากตะวันตกมากที่สุด ในฝ้ายกลุ่มนี้มี ‘ฝ้ายแดงน้ำมัน’ เป็นฝ้ายสีแดง ราคาแพงที่สุด แต่มีคุณภาพดีมากสำหรับนำมาทอขึ้นตีนจก โดยเฉพาะใช้ทอตรงส่วนชายขึ้นตีนนิยมเป็นสีแดงก็จะทำให้สีคงทนไม่ตกง่าย ๆ ทว่า จากความนิยมและมีราคาแพงนี้เองทำให้การครอบครองสินค้าตัวนี้จึงแสดงถึงสถานภาพของผู้บริโภคด้วย

เนื่องจากชุมชนยังเป็นสังคมขนาดเล็ก การตั้งอยู่ใกล้ชิดกันจึงมีระบบความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจในลักษณะเป็นเครือข่ายเดียวกัน คือ มีกลุ่มคนรวย เช่น กลุ่มเจ้าทีนา กลุ่มพ่อค้า และกลุ่มทำธุรกิจส่งข้าวขายคนงานบริษัทสัมปทานป่าไม้ในเขตแม่แจ่ม เป็นกลุ่มที่มีอำนาจควบคุมทั้งตัวเงินและปัจจัยการผลิตผ้าเหนือชาวบ้านทั่วไป โดยเฉพาะในการควบคุมเส้นฝ้ายที่มีคุณภาพดี (ราคาแพง) เหมาะสำหรับนำมาทอเป็นชิ้นดินจกทำให้ผู้หญิงส่วนใหญ่ในชุมชนไม่สามารถเข้าถึงปัจจัยการผลิตและการบริโภคชิ้นดินจกได้

บทบาทที่สำคัญของชิ้นดินจกในช่วงนี้จึงเป็นหนทางหนึ่งของการแลกเปลี่ยนแรงงานเป็นข้าว เกลือ หรือเป็นเงินตรา ระหว่างกลุ่มคนรวยกับช่างทอที่ส่วนใหญ่มีฐานะยากจน ทั้งนี้แม้ผู้หญิงฐานะดีจะทอผ้าใช้เองบ้างในบางครอบครัว แต่ส่วนใหญ่จะไม่นิยมทอผ้าชิ้นดินจกใช้เอง ด้วยเหตุผล 3 ประการ คือ *ประการแรก* เพราะให้ความสำคัญกับการผลิตในไร่นาซึ่งเป็นแหล่งรายได้ทางเศรษฐกิจมากกว่า *ประการที่สอง* เนื่องจากการทอชิ้นดินจกที่ใช้วิธีการ 'จก'⁶ เป็นงานฝีมือที่ต้องใช้เวลายาวนาน การใช้เงินซื้อจึงสะดวกและคุ้มค่ากว่า และ*ประการสุดท้าย* การไม่จกชิ้นใช้เองยังหมายถึงสถานภาพทางสังคมที่สูงกว่าพวกรับจ้างจกชิ้นดินจกด้วย ดังนั้น ช่วงนี้ ภายในชุมชนที่มีชิ้นดินจกในระบบความสัมพันธ์เองก็เชื่อว่าทุกคนจะต้องมีชิ้นดินจกนุ่ง หรือต้องมีความรู้ในการจกชิ้นดินจก

ต่อมา ช่วงระหว่างและหลังสงครามโลกครั้งที่สองไม่นาน ฝ้ายกลายเป็นวัสดุที่หายาก ยิ่งเมื่อเส้นทางการค้าขายและรับจ้างกับฝั่งพม่าชะงักลง ผู้หญิงในชุมชนจึงไม่นิยมจ้างจกชิ้นดินจกกัน แต่หากคนใดต้องการชิ้นผืนใหม่จริงๆ ก็จะใช้วิธี 'ผ่าฝ้าย' หรือการแบ่งปันเส้นฝ้ายกันมาทอ โดยคนเป็นเจ้าของเส้นฝ้ายจะได้ชิ้นดินจกผืนแรกไปเป็นกรรมสิทธิ์ก่อน ส่วนผืนที่สองเป็นของคนออกแรง⁷ หรือบางกลุ่มพยายามปั่นฝ้ายพื้นเมืองเพื่อใช้ทดแทนเส้นฝ้ายคุณภาพดีจากฝั่งพม่า โดยนำมาย้อมสีธรรมชาติด้วยกรรมวิธีต่างๆ

เมื่อถนนเชื่อมเส้นทางอำเภอแม่แจ่ม-อำเภอฮอด-เชียงใหม่ ดัดเข้ามาในปีพ.ศ. 2506 เส้นทางนำเข้าฝ้ายจากเชียงใหม่มีความสำคัญแทนที่การค้าปากสาละวิน โครงสร้างความสัมพันธ์ของระบบการแลกเปลี่ยนจึงถูกผนวกเข้ากับเศรษฐกิจระดับจังหวัดและระดับชาติมากยิ่งขึ้น ซึ่งทำให้สินค้าเสื้อผ้าแบบใหม่ๆ และทันสมัยจากเชียงใหม่ไหลเข้ามาสร้างความนิยมแทนที่ชิ้นดินจก ความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ทำให้กลุ่มคนรวยในชุมชนไม่สามารถควบคุมเส้นฝ้ายได้เหมือนเดิม อีกทั้งเป็น

⁶ การจก คือ เป็นวิธีการทอลายผ้าโดยการเพิ่มด้ายเส้นพุ่งพิเศษ ใช้ชนแม่้น ไม่ปลายแหลม สอดนับด้ายเส้นยืน แล้วยกขึ้นสอดใส่ด้ายเส้นพุ่งพิเศษเข้าไป ทำให้เกิดลวดลายเฉพาะจุดหรือเป็นช่วงๆ เพื่อให้เกิดลวดลายสีล้นตามที่กำหนด

⁷ แม่คำป้อ ไชยเกตุ, อายุ 79 ปี. บ้านไร่. สัมภาษณ์ 18 ก.ย. 2544; แม่ตอง กันทะจัน, อายุ 72 ปี. บ้านยางหลวง, สัมภาษณ์ 9 มี.ค. 2545.

ส่วนหนึ่งที่ทำให้ช่างทอขึ้นตีนจกลดจำนวนลง อย่างไรก็ตาม ขึ้นตีนจกยังคงความนิยมในคนรุ่นแม่ รุ่นยาย ยาย อันทำให้ช่างทอที่เหลือสามารถทอขึ้นตีนจกลายโบราณขายได้เป็นระยะๆ

2. การก่อตัวของการผลิตเข้าสู่เศรษฐกิจส่วนกลาง

ผ้าขึ้นตีนจกมาเริ่มเคลื่อนไหวเป็นสินค้าในระบบเศรษฐกิจระดับประเทศในช่วงทศวรรษ 2510-2520 เป็นต้นมา เมื่อชาวบ้านจากบ้านท้องฝาย คือ แม่สุตา สิทธิเดช และลำดวน โนทา (ลูกสาว) มีโอกาสถวายผ้าขึ้นตีนจกเมื่อไปเข้าเฝ้ารับเสด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ ในปี พ.ศ. 2514 และทำให้ในปี พ.ศ. 2518 นางลำดวนได้สาธิตการทอผ้าจกถวายทอดพระเนตรในคราวที่ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถเสด็จเยี่ยมราษฎรอำเภอ แม่แจ่มอีกครั้ง จนภายหลัง นางลำดวน และเพื่อนบ้านอีกคนหนึ่งชื่อ นางบุปผา ปิงกุล จึงได้รับโอกาสไปสาธิตทอผ้าจกในงานศิลปาชีพที่กรุงเทพฯ และทำให้ลำดวนได้ไปเรียนทอผ้าเพิ่มเติมที่ พระตำหนักภูพิงค์ฯ จนกลับมาเป็นผู้เผยแพร่การจกลดลายใหม่ๆ ให้แก่เพื่อนบ้านคนอื่น โดยประยุกต์ลดลายให้ง่าย สีสันไม่ฉูดฉาด หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า 'ผ้าลายประยุกต์' เพื่อทอส่งขายใน โครงการส่งเสริมศิลปาชีพ (ทบวงมหาวิทยาลัย, มปป: 122) อย่างไรก็ตาม การดำเนินงานของนาง ลำดวนมีลักษณะการประกอบการแบบเอกชน งานทอผ้าขึ้นตีนจกป้อนตลาดภายนอกจึงกระทำกันในกลุ่มช่างทอที่จำกัดสมาชิกของนางลำดวนเท่านั้น

แต่ผลจากโครงการส่งเสริมศิลปาชีพเข้ามาสนับสนุนงานทอผ้าขึ้นตีนจกลดลายประยุกต์ใน หมู่บ้านท้องฝาย คือ ทำให้ขึ้นตีนจก (เน้นลายประยุกต์) มีฐานะเป็น "ตัวแทนของการพัฒนา" เช่น ในปี พ.ศ. 2519 นายอำเภอแม่แจ่มขณะนั้นได้นำช่างทอจากบ้านท้องฝาย ได้แก่ ลำดวน คำป้อ แสงจันทร์ และบุปผา พร้อมชน 'ก๊ทอผ้า' และอุปกรณ์ทอผ้าต่างๆ ออกไปแสดงการทอผ้าขึ้นตีนจก ในตัวเมืองเชียงใหม่ โดยไม่ได้นำขึ้นตีนจกและผ้าทอใดๆ ออกร้านขายด้วย⁸ ในการนี้ขึ้นตีนจก (เน้นลดลายประยุกต์) จึงน่าจะทำหน้าที่เป็นเครื่องมือประชาสัมพันธ์ภาพลักษณ์ของการพัฒนา อำเภอ ซึ่งสืบเนื่องมาจากการส่งเสริมและรับซื้อผลิตภัณฑ์ของโครงการส่งเสริมศิลปาชีพในบ้าน ท้องฝายเท่านั้น

อีกปรากฏการณ์ที่สนับสนุนว่ารัฐยังมิได้เน้นเชิดชูขึ้นตีนจกในฐานะตัวแทนวัฒนธรรม ดั้งเดิมของชุมชนที่นี่ คือ ในช่วงรอกนดอยอินทนนท์ - แม่แจ่มเปิดใช้ (ปี พ.ศ. 2520) เมื่อทางราชการพยายามเปิดแม่แจ่มให้เป็นพื้นที่ท่องเที่ยวขึ้น หน่วยงานที่เกี่ยวข้องได้เลือกทรัพยากรทางธรรมชาติบนดอยอินทนนท์เป็นจุดขายมากกว่าจะขยายงานทอผ้าขึ้นตีนจกให้เด่นชัด ทั้งยังขนานนามแม่แจ่มให้เป็นแหล่งอุทยานธรรมชาติของเชียงใหม่ (พิชัย น้อยวัฒน์, 2520) ขณะที่การปฏิบัติภายใน

⁸ คำป้อ นวประเทศ, อายุ 45 ปี.สัมภาษณ์ 9 พ.ค. 2545.

ในชุมชนตามนโยบายแย่งชิงมวลชนในยุคการปราบปรามพรรคมิวนิสต์แห่งประเทศไทยและนักศึกษาที่หนีภัยเข้ามาแฝงตัวในบริเวณป่าแม่แจ่มนั้น ทางราชการก็เน้นกิจกรรมกลุ่มแม่บ้านในรูปของการจัดกลุ่มทำขนมแปรรูปเป็นอาชีพเสริม หรือบางส่วนถูกจัดตั้งเป็นสาวรำวงคอยปลอบขวัญในงานต้อนรับข้าราชการผู้ใหญ่ ทหาร และผู้ร่วมพัฒนาชาติไทย⁹

แต่ในช่วงคาบเกี่ยวกันนี้ คือ ปี พ.ศ. 2522 โครงการส่งเสริมศิลปาชีพเข้ามาสนับสนุนกิจการทอผ้าจากของนางลำดวน โนทา มากขึ้นในรูปของกลุ่มสมาชิกในโครงการฯ นางลำดวนจึงเอาลวดลายจากที่ได้เรียนเพิ่มเติม เช่น จากผ้าจากลายคุบัว ผ้าจากหาดเสี้ยว นำมาผสมผสานประยุกต์กับลายจากแม่แจ่มเดิมให้แก่สมาชิกกลุ่ม โดยเน้นทอเป็นผ้าเทปสำหรับแต่งเสื้อและใช้ทอสีเย็นขริมๆ แทนสีโทนร้อนฉูดฉาดที่หญิงในชุมชนนิยมกัน (ทพวงมหาวิทยาลัย, มปป: 134) พร้อมทั้งได้ขยายฐานการผลิตไปสู่ช่างทอบ้านไร่และบ้านทัพ ซึ่งขณะนั้นมีปฏิบัติการของนักศึกษาฝ่ายซ้ายเข้มข้นกว่าที่ใดๆ ในชุมชนพื้นราบด้วยกัน

เห็นได้ว่า ท่ามกลางบรรยากาศทางการเมืองของการแย่งชิงมวลชน การปรับลวดลายของชิ้นดินจากแม่แจ่มจากที่เคยมีสีฉูดฉาดไปเป็นสีโทนขริมนั้น นอกจากเป็นความพยายามทำให้ลักษณะเฉพาะถิ่นสามารถเป็นเนื้อเดียวกับบรรณนิยมการบริโภคของคนในเมืองแล้ว การผสมผสานกับลวดลายจากที่อื่นๆ ในประเทศยังช่วยลดความเฉพาะถิ่นลง โดยถูกทำให้มีสถานภาพทางความหมายเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมของชาติ คือ “ความเป็นไทย” ร่วมกัน (นอกเหนือจากความเชื่อมโยงมิติทางเศรษฐกิจ)

ต่อมา ในปี พ.ศ. 2526 ภายใต้แผนงานของโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม¹⁰ พัฒนาการอำเภอจึงพยายามหาทางเลือกในการผลิตผ้าเข้าสู่ระบบตลาด โดยเข้ามาส่งเสริมการทอผ้าแบบใช้ ‘กีกะตุก’ เพื่อให้ผลผลิตปริมาณมากๆ ในแต่ละหมู่บ้าน ทดแทนวิธีการจกลายอย่างเดียว แต่ปัญหาขาดตลาดรับซื้อและกรรมวิธีผลิตที่สิ้นเปลืองฝ้ายปริมาณมาก ทำให้คนทอกีกะตุกลดลง

⁹ แม่ฝอยทอง สมวธา, อายุ 62 ปี. สัมภาษณ์ 22 ธ.ค. 2544.

¹⁰ โครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม เดิมเริ่มดำเนินการภายใต้ “คณะกรรมการประสานงานโครงการพัฒนาพื้นที่สูง” ในปี พ.ศ. 2521 โดยเป็นความร่วมมือระหว่างองค์การพัฒนาระหว่างประเทศของสหรัฐอเมริกา ประจำประเทศไทย หรือ USAID/Thailand กับสำนักงานคณะกรรมการป้องกันและปราบปรามยาเสพติด (ป.ป.ส.) แต่ต่อมา มีการขอเปลี่ยนแปลงหน่วยงานรับผิดชอบจาก ป.ป.ส. มาเป็นสำนักงานปลัดกระทรวงเกษตรและสหกรณ์ และมีการลงนามในสัญญารับเงินช่วยเหลือแบบให้เปล่าเป็นจำนวนเงิน 10 ล้านดอลลาร์สหรัฐ ในปี พ.ศ. 2523 ภายใต้ชื่อ “โครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม” มีวัตถุประสงค์ในการจัดการปัญหาการปลูกฝิ่น ปัญหาความยากจน ปัญหาสิ่งแวดล้อม สังคม และความมั่นคง จึงได้กำหนดแผนการพัฒนาที่เน้นการพัฒนาอาชีพของคนแม่แจ่ม การเพิ่มผลผลิตทางการเกษตร สันติชน ตลอดจนพัฒนาสภาพแวดล้อม สุขอนามัย ภายในชุมชนแต่ละแห่ง (สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ, 2546: 77-78)

เรื่อยมา ดังนั้นแม้แต่การประเมินผลของโครงการลุ่มน้ำแม่แจ่มเองจึงมิได้มีการเสนองานการทอดผ้าชนิดใดๆ รวมถึงขึ้นต้นจกว่าสมควรส่งเสริมเป็นอาชีพของชาวบ้าน¹¹

อย่างไรก็ตาม ในปี พ.ศ. 2527 ผลพวงจากแนวทางของโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มที่สนับสนุนการจัดตั้งกลุ่มต่างๆ รวมทั้งกลุ่มแม่บ้านนั้น ปรากฏว่าความเคลื่อนไหวภายในบ้านห้องฝายโดยนางบุผา ปิงกุล (ซึ่งเคยไปสาธิตทอดผ้าจากในงานศิลปาชีพพร้อมนางลำดวน) ได้รับเลือกเป็นหัวหน้ากลุ่ม นางบุผาจึงนำการทอดผ้าขึ้นต้นจกเข้ามาเป็นกิจกรรมหลักของกลุ่ม จึงทำให้การเติบโตของร้านค้าผ้าขึ้นต้นจกและผ้าลายประยุกต์ขึ้นหนาแน่นอยู่เพียงชุมชนเดียวในบ้านห้องฝาย

3. ช่วงการปะทะประสานของการพัฒนากับกระแสการค้นหาคำวัฒนธรรม

จากรายต่อทศวรรษ 2510 - 2520 ความเคลื่อนไหวในสังคมเมืองที่ปัญญาชนกลุ่มกระแสความคิดแบบมาร์กซิสต์นำเสนอความหมายต่อคำว่า "วัฒนธรรม" แตกต่างไปจากการนิยามของรัฐ กล่าวคือ ขณะที่ "วัฒนธรรม" ภายใต้การท่องเที่ยวที่สนับสนุนโดยรัฐบาลต้องการทำให้ชนบประเพณี วัฒนธรรม ศิลปหัตถกรรม ตลอดจนวิถีชีวิตของชาวบ้าน เป็นเพียงสินค้าตอบสนองการพัฒนาทางเศรษฐกิจเป็นหลัก แต่กลุ่มปัญญาชนยึดหลักว่า "วัฒนธรรม" หมายถึงอุดมการณ์ จิตสำนึก ศิลปะ และวรรณคดี เป็นโครงสร้างส่วนบนที่สะท้อนจากโครงสร้างส่วนล่าง อันได้แก่ พลังการผลิตและความสัมพันธ์ทางการผลิต ฉะนั้นความหมายของคำว่า "วัฒนธรรม" ที่ปัญญาชนผลักดันจึงมุ่งเปิดเผยการเอารัดเอาเปรียบในสังคมและความทุกข์ยากของชนชั้นล่างออกมา (ยุคติมูกตาวิจิตร, 2538) ขณะเดียวกันสังคมก็ตั้งคำถามต่อความไม่เท่าเทียมในยุคของการเปลี่ยนแปลงสังคมมาสู่ความเป็นอุตสาหกรรมและความเป็นเมือง ที่เกิดควบคู่กับการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์แบบชุมชน (Gemeinschaft) มาสู่สังคมขนาดใหญ่ (Gesellschaft) อันส่งผลให้ผู้คนในสังคมสัมพันธ์กันแบบเป็นทางการมากกว่าแบบส่วนตัว (จาเมะรี เชียงทอง, 2543) ผนวกกับความเคลื่อนไหวด้านล้านนาคดีและกระแสความคิดวัฒนธรรมชุมชนได้เติบโตขึ้นเรื่อยๆ ในเมืองเชียงใหม่ จนประสานเป็นกระแสความคิดที่แข่งขันกับแนวคิดเรื่องการพัฒนาของรัฐ

เมื่อกลุ่มนักพัฒนาเอกชนซึ่งมีบทบาทมากในการพัฒนาชนบทภาคเหนือ ได้ปรับแนวทางการทำงานให้มีแนวคิดมองหาทางเลือกของการพัฒนา ช่วงพ.ศ. 2527 - 2532 เป็นต้นมา เช่น ใช้แนวความคิด "วัฒนธรรมชุมชน" และสิทธิชุมชน มาประยุกต์ใช้ในการทำงาน จนก่อให้เกิดแนวความคิดในการพยายามจะค้นหาแบบอย่างภูมิปัญญาของชาวบ้าน เพื่อนำมาเป็นแบบอย่างความรู้สำหรับการดำรงชีวิตของชาวบ้านอีกครั้ง โดยสร้างพันธมิตรกับกลุ่มสังคมอื่นๆ ทั้งจากกลุ่ม

¹¹ รายละเอียดใน Roth et al. (1987) และสำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม และศูนย์วิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยพายัพ (2532)

นักวิชาการและคนชั้นกลางในเมือง เพื่อทำให้เกิดการรับรู้ในสังคมวงกว้าง (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, 2543)

ภายในชุมชนแม่แจ่มเองปรากฏทั้งการปฏิบัติการพัฒนาสู่ความทันสมัยของรัฐและปฏิบัติการของกลุ่มปัญญาชนที่ใช้นิยาม "วัฒนธรรม" ต่างไปจากรัฐ กล่าวคือ ขณะที่รัฐบาลดำเนินการเพื่อเปลี่ยนแปลงแม่แจ่ม โดยการดำเนินโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม อีกด้านหนึ่งกลุ่มปัญญาชนที่ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมท้องถิ่นและล้านนาคติได้เดินทางเข้ามาค้นคว้าศึกษาด้านศิลปวัฒนธรรม และวิถีชีวิตของคนแม่แจ่มก่อนที่จะทุกอย่างจะเปลี่ยนแปลงไปอันเนื่องจากการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจ โดยเฉพาะเมื่อมีการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายผ้าพื้นเมืองในสังคมเมืองเชียงใหม่¹² ได้ส่งผลให้ความสนใจเรื่องผ้าขึ้นตื้นจกในแม่แจ่มเด่นชัดกว่าศิลปวัฒนธรรมด้านอื่นๆ

ในขณะเดียวกัน ชาวบ้านได้เผชิญกับนักสะสมผ้าโบราณ ซึ่งเข้ามาขอซื้อผ้าขึ้นตื้นจกตามกระแสนิยมผ้าล้านนามากขึ้น ประกอบกับในช่วงปี พ.ศ. 2533 - 2535 มีนักพัฒนาเอกชนท่านหนึ่ง¹³ เข้ามาในบ้านยางหลวง¹⁴ และดำเนิน "โครงการส่งเสริมรายได้สตรีแม่แจ่ม" ที่เน้นกิจกรรมทอผ้าพื้นเมืองและขึ้นตื้นจก (เน้นลวดลายโบราณ) จนประสบความสำเร็จในเรื่องการตลาด กระทั่งทำให้กลุ่มคน/หน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับงานพัฒนาได้เห็นโอกาสของการใช้ผ้าขึ้นตื้นจกเป็นเครื่องมือในการทำงานต่อไป

ขณะที่ตลาดผู้บริโภคผ้าขึ้นตื้นจกภายในอำเภอแม่แจ่มเองก็ขยายตัวไปยังชุมชนอื่นๆ รวมถึงย่านเศรษฐกิจและสังคมข้าราชการในเขตตำบลช้างเคื่อง ซึ่งเดิมไม่เคยนิยมใช้ขึ้นตื้นจกมาก่อน ยิ่งเมื่อมีการจัด 'งานเทศกาลมหรหรรรมผ้าขึ้นตื้นจกแม่แจ่ม' ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2537 โดยใช้บริเวณบ้านท้องฝายเป็นสถานที่จัดงาน ยิ่งทำให้ตลาดค้าผ้าพื้นเมืองในบ้านท้องฝายเติบโตขึ้นด้วยจำนวนร้านขายผ้าพื้นเมืองมากขึ้น

ตลอดช่วงประวัติศาสตร์ที่รัฐพัฒนาแม่แจ่มเข้าสู่ความทันสมัย คือการพยายามจัดการความแตกต่างของชุมชนในแม่แจ่ม ซึ่งประกอบจากความหลากหลายทางชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความไม่เท่าเทียมทางชนชั้น รวมถึงการจัดการความแตกต่างอันเป็นปัจจัยจากภายนอก ได้แก่

¹² ตัวอย่างของความเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายและผ้าพื้นเมืองล้านนา เช่น ผลงานของ วิถีพานิชพันธ์ (2527) และ ทรงศักดิ์ ปรางค์พัฒนากุล และแพทรีเซีย แน่นหนา (2530) เป็นต้น

¹³ นอกจากการดำเนินงานส่งเสริมรายได้สตรีจากการทอผ้าพื้นเมืองและขึ้นตื้นจกแล้ว ต่อมานักพัฒนาเอกชนท่านนี้ยังทำงานร่วมกับนักวิชาการ สื่อมวลชน ตลอดจนหน่วยงานราชการ ในการสร้างชุดความรู้เพื่ออธิบายวัฒนธรรมผ้าขึ้นตื้นจกในแม่แจ่ม

¹⁴ ขณะนั้นงานศิลปกรรมปูนปั้นภายในอุโบสถวัดยางหลวงและภาพจิตรกรรมฝาผนังภายในวิหารวัดป่าแดด กำลังได้รับความสนใจเป็นอย่างมากจากนักวิชาการสายศิลปะและล้านนาคติ

อุดมการณ์ทางการเมืองที่เกิดขึ้นในสถานการณ์แย่งชิงมวลชน การจัดการระบบการผลิตในท้องถิ่นให้อยู่ในแนวทางเดียวกันกับแผนพัฒนาของชาติ ทว่า ท่ามกลางการพัฒนาของรัฐก็ปรากฏกลุ่มกระแสความคิดที่นำเสนอทางเลือกของการพัฒนา เช่น กระแสวัฒนธรรมชุมชน

อย่างไรก็ตาม เมื่อทั้งสองความเคลื่อนไหวประสานกับกระแสการบริโภค “ความเป็นไทย” และการท่องเที่ยวไทย ก็เป็นเงื่อนไขซึ่งเปิดพื้นที่ให้กับความแตกต่างของวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นสินค้าเช่นกัน ทั้งนี้ การจัดระเบียบความสัมพันธ์ระหว่างท้องถิ่นกับชาติที่กระทำโดยรัฐ ทั้งในเรื่องเศรษฐกิจและความหมายของวัฒนธรรม จึงทำให้ความแตกต่างเหล่านั้นถูกนิยามไว้ภายใต้ “สินค้าความเป็นไทย” ร่วมกัน

4. ก้าวสู่งานวิชาการและบริบทของการบริโภควัฒนธรรม

ในความเคลื่อนไหวที่ปัญญาชนในท้องถิ่นวิพากษ์และคัดค้าน พร้อมทั้งเปิดเผยให้เห็นผลกระทบตอสังคมและวัฒนธรรมอันเกิดจากการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจของรัฐนั้น มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ซึ่งจัดตั้งคณะวิจิตรศิลป์และโครงการศูนย์ส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมขึ้นในปี พ.ศ. 2526 และ พ.ศ. 2528 ตามลำดับ กลายสถาบันที่รวมนักวิชาการและผู้สนใจศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นล้านนาแห่งหนึ่ง ซึ่งเริ่มงานเคลื่อนไหวด้านความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมในจังหวัดเชียงใหม่มาอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายแบบล้านนา ในจำนวนนี้รวมถึงการนำเสนอขึ้นต้นจกแม่แจ่มด้วย

ภายในอำเภอแม่แจ่ม การเคลื่อนไหวด้านความรู้ดังกล่าวปรากฏชัดเจนเมื่อครั้งที่ส่วนราชการต้องการสร้างจุดขายให้อำเภอแม่แจ่มเพื่อตอบสนองนโยบายปรีณรงค์วัฒนธรรมไทย พ.ศ. 2537 ซึ่งถึงแม้ฝ่ายราชการจะเป็นหัวเรี่ยวหัวแรงจัดงาน 'เทศกาลมหรหรรพ์ผ้าขึ้นต้นจกแม่แจ่ม' ขึ้นเป็นครั้งแรก แต่ก็อาศัยความร่วมมือของนักพัฒนาเอกชนท่านหนึ่ง (ซึ่งประสานงานกับนักวิชาการในสถาบัน) สำหรับการนำเสนอชุดความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมผ้าขึ้นต้นจกแม่แจ่มด้วย ในความร่วมมือของฝ่ายต่างๆ ดังกล่าว ส่งผลให้ขึ้นต้นจกถูกสร้าง/ประดิษฐ์ให้เป็นตัวแทนความเป็นแม่แจ่มอย่างเต็มตัว แม้ว่าในพื้นที่ปกครองของอำเภอแม่แจ่มมีเพียงไม่กี่ชุมชนที่ทอผ้าขึ้นต้นจกก็ตาม

ต่อมา จากการที่เชียงใหม่มีการเฉลิมฉลองครบรอบ 700 ปี ในปี พ.ศ. 2540 และส่งผลให้เกิดงานรื้อฟื้น/งานจัดแสดงศิลปวัฒนธรรมอย่างกว้างขวางทั้งในส่วนราชการ สถาบันการศึกษา และองค์กรพัฒนาเอกชน รวมถึงการจัดตั้ง 'โยงเยียนสืบสานภูมิปัญญาล้านนา' โดยกลุ่มองค์กรนักพัฒนาเอกชนภาคเหนือ ซึ่งมีวัตถุประสงค์ให้เกิดการเรียนรู้วัฒนธรรมชาวบ้านที่ต่อเนื่อง ในการนี้จึงมีการเปิดสอนวิชาการทอผ้าพื้นเมืองเป็นหนึ่งในหลักสูตร โดยระยะแรกได้ชักชวนช่างทอจำนวนหนึ่งจากแม่แจ่มเข้าร่วมกิจกรรมด้วย และได้รับความสนใจจากคนในเมืองพอสมควรจนได้ส่งลูกหลานเข้ามาเรียนรู้วิชานี้ด้วย

ความเคลื่อนไหวของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกทั้งภายในแม่แจ่มและสังคมเชียงใหม่ยังส่งผลให้ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มปรากฏตัวในฐานะวัฒนธรรมล้านนาในอดีต เป็นวิถีชีวิตของชาวบ้านที่แท้จริงและมีคุณค่า เห็นได้จากขึ้นตีนจกแม่แจ่มที่ถูกนำเสนอในเวทีต่างๆ เช่น งานสืบสานภูมิปัญญาล้านนา ซึ่งเป็นความร่วมมือของกลุ่มนักพัฒนาเอกชน นักวิชาการ และภาคเอกชนในเชียงใหม่หรือปรากฏในการจัดแสดงตามหอศิลป์วัฒนธรรมและพิพิธภัณฑ์ เป็นต้น ตลอดจนทำให้ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม ถูกนำเสนอและผลิต "ชุดความรู้" ในงานทางวิชาการและสื่อมวลชนอย่างต่อเนื่อง

ภายใต้ความเคลื่อนไหวดังกล่าว นักวิชาการบางส่วนยังเข้ามามีบทบาทในการรื้อฟื้นและบำรุงงานศิลปวัฒนธรรมภายในชุมชนแม่แจ่มด้วย เช่น เมื่อปี พ.ศ. 2536 นักวิชาการกลุ่มหนึ่งนำนักศึกษามานุรณะอุโบสถวัดยางหลวง ซึ่งได้รับการนำเสนอจากกลุ่มนักวิชาการเช่นกันว่า

ความสนใจศึกษาค้นคว้าทางศิลปกรรมที่วัดยางหลวง ประกอบกับการรื้อฟื้นการทอผ้าขึ้นตีนจกแบบแม่แจ่มในเขตตำบลท่าผา โดยนักวิชาการจากภายนอกดังกล่าวมีส่วนเสริมให้ความรักและห่วงแหนวัฒนธรรมประเพณีท้องถิ่นของชาวแม่แจ่มปรากฏชัดเจนขึ้นไปอีก (...) ทำให้มีกองทุนที่จะนำมาใช้บูรณะปฏิสังขรณ์อาคารศาสนสถานวัดวาอารามหลายแห่ง แต่ที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือชาวบ้านต่างๆ ในเขตตำบลท่าผาล้วนมีแนวความคิดที่จะบูรณะปฏิสังขรณ์วัดวาอารามของตนเองไว้ในรูปแบบเช่นเดิมมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ (...) ในกรณีของวัดยางหลวงนั้นได้มีการบูรณะปฏิสังขรณ์ครั้งล่าสุดไปเมื่อปีที่แล้ว โดยรักษารูปทรงอุโบสถไว้ดังเดิมมากที่สุด (...) อย่างไรก็ตาม หากดูภาพรวมแล้วจะเห็นได้ว่า ชาวบ้านยางหลวงตลอดจนศรัทธาและนักวิชาการภายนอกต่างก็ล้วนเห็นถึงความสำคัญของการบูรณะปฏิสังขรณ์โดยรักษารูปลักษณะเดิมของอุโบสถไว้ให้มากที่สุด เพราะสิ่งนี้คือส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นชนบทแม่แจ่ม

(สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์ และวรลักษณ์ บุญยสุรัตน์, 2538)

ในการนี้ส่วนหนึ่งของการบูรณะซึ่งมีการทำสังฆโบสถ์ใหม่ จากเดิมคือสี่ปูนธรรมดาเป็นสีแดงยังมีส่วนคล้อยกับการสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับขึ้นตีนจกแม่แจ่ม นักวิชาการและสื่อมวลชนบางท่านชี้ว่า ดังนั้น สีแดงบริเวณชายขึ้นตีนจกเมื่อเทียบกับสีจิตรกรรมฝาผนังแล้ว จึงหมายถึงสวรรค์ หรือจักรวาลตามคติทางพุทธศาสนาด้วย¹⁵

¹⁵ อาทิ ผลงานของ จาริก (2537) นุสรา เตียงเกตุ (2539) ชัชวาลย์ ทองดีเลิศ (2544) และ วัฒนะ วัฒนาพันธุ์ และคณะ (2544) เป็นต้น

นอกจากนี้ ผลต่อเนื่องของบูรณะอุโบสถของนักวิชาการและการทำงานส่งเสริมการทอดผ้าของนักพัฒนาเอกชนในชุมชนบ้านยางหลวง ยังทำให้ทั้งสองกลุ่มเกิดความร่วมมือกับชาวบ้านในการจัดงานจุลกฐินที่วัดยางหลวงขึ้นในราวปี พ.ศ. 2540 จนทำให้ “ภาพวัฒนธรรมล้านนา” ของงานจุลกฐินได้รับความสนใจอย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะหลังจากนั้น ปรากฏว่าการผลิตภาพลักษณ์ของ “คนแม่แจ่ม” และชุดความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มหลายชิ้นมีการบรรจุจุลกฐินเข้าเป็นส่วนหนึ่งของการอธิบายด้วย

เห็นได้ว่า แม่แจ่มจากปลายทศวรรษ 2520 ได้เป็นพื้นที่ที่เปิดให้กลุ่มสังคมต่างๆ เข้ามามีบทบาทกำหนดนิยามความหมายต่อวัฒนธรรมและวิถีชีวิตในท้องถิ่น ก่อเกิด “การประดิษฐ์ประเพณี” โดยความร่วมมือของราชการ นักพัฒนาเอกชน นักวิชาการ และสื่อมวลชน ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มที่มีแนวคิดกระแสวัฒนธรรมชุมชน หรือกระแสการคั่นหารากเหง้าวัฒนธรรม การทำวัฒนธรรมเป็นสินค้า การท่องเที่ยวและการบริโภควัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม ปรากฏการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นท่ามกลางการพัฒนาทางเศรษฐกิจ การพัฒนาความเป็นเมือง (urbanization) และการแข่งขันทางวัฒนธรรมที่ข้ามพรมแดนรัฐชาติ ผลก็คือชุดความหมายของวัฒนธรรมขึ้นตีนจกแม่แจ่มสามารถออกไปปรับใช้สังคมส่วนอื่นๆ ได้ตามวัตถุประสงค์และบริบทที่แตกต่างกัน ทั้งนี้ด้วยอิทธิพลของเทคโนโลยีสื่อสารมวลชนเป็นกลไกสำคัญ

“คนแม่แจ่ม”: ตัวตนที่แตกต่างและกลมกลืนในการประดิษฐ์ประเพณี

ในทศวรรษ 2530 หลังจากขึ้นตีนจกเข้ามาเป็นแกนหลักของกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในแม่แจ่ม ทั้งที่เกิดจากปฏิบัติการภายในชุมชนและการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่เรื่องการสร้างความหมายและชุดความรู้เกี่ยวกับท้องถิ่นในสังคมเมือง ประกอบกับภาครัฐที่ประกาศปีส่งเสริมศิลปหัตถกรรมไทยในพ.ศ. 2531-2532 และปีศิลปวัฒนธรรมไทย พ.ศ. 2537 จึงมีส่วนให้ราชการและนักพัฒนาเอกชน รวมถึงกลุ่มผู้ค้าผ้าพื้นเมืองในอำเภอ เกิดความร่วมมือในการเชิดชูวัฒนธรรมขึ้นตีนจกให้แสดงออกอย่างเป็นรูปธรรม คือ การจัด ‘งานเทศกาลมหกรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ เช่นเดียวกันความร่วมมือของนักวิชาการ นักพัฒนาเอกชน และชาวบ้านกลุ่มหนึ่ง ในการประดิษฐ์ประเพณี ‘งานจุลกฐิน’ นั้น มีส่วนสำคัญในการสร้างชุดความรู้อธิบายวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกและการนำเสนอภาพของ “คนแม่แจ่ม”

แนวคิดประเพณีประเพณีนี้ เरिक ฮอบส์บอว์ม (Eric Hobsbawm) (นักประวัติศาสตร์จากมหาวิทยาลัยลอนดอน) อธิบายว่าสามารถเป็นสัญลักษณ์ของชุมชนในจินตนาการ หรือความเป็นปึกแผ่นทางสังคมในกลุ่มคน นอกจากนี้ ยังสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจของกลุ่มคนที่ปลูกฝังค่านิยมและความเชื่อ ในการปฏิบัติของคนที่เป็นสมาชิกของชุมชนด้วย (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2542) ยิ่งสามารถอ้างอิงกับ “อดีต” ที่มีนัยสำคัญทางประวัติศาสตร์ได้ก็จะยิ่งทำให้ประเพณีดัง

กล่าวสามารถสถาปนาอดีตของตัวเองว่ามีความต่อเนื่องมาอย่างยาวนานกับสถานการณ์ในประวัติศาสตร์ได้มากขึ้น สิ่งนี้จะกระทำอย่างซ้ำๆ กี่ๆ เป็นเงื่อนไขหรือหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติ “การประดิษฐ์ประเพณี” จึงพร่ำสอนระบบคุณค่าบางอย่างแก่สมาชิกของชุมชนให้ยอมรับสัญลักษณ์นั้น (Hobsbawm, 1983: 2-9)

ในที่นี้ผู้ศึกษาเห็นว่าการประดิษฐ์ประเพณีในชุมชนแม่แจ่ม คือ พื้นที่แสดงภาคปฏิบัติของกลุ่มสังคมที่เข้ามากำหนดนิยามความหมายหรือสัญลักษณ์ในทิศทางที่ตนต้องการ เมื่อเข้ามาอยู่ในบริบทของการบริโภคด้วยเทคโนโลยีสื่อสารมวลชนแล้ว ประเพณีประดิษฐ์จึงเกี่ยวข้องกับการจัดระเบียบความสัมพันธ์ หรือการจับจ้องท้องถิ่น (the gaze) โดยสังคมส่วนอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นรัฐหรือผู้บริโภคในสังคมเมือง โดยผู้ศึกษาขอยกตัวอย่างจากงานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าตีนจกแม่แจ่ม ประจำปี พ.ศ. 2546 และงานจุลกฐินในปี พ.ศ. 2545 เป็นกรณีศึกษา ดังนี้

1. กรณีแรก: “คนแม่แจ่ม” ในงานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าตีนจกแม่แจ่ม

การจัด ‘งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าตีนจกแม่แจ่ม’ ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2537 ใช้บริเวณบ้านท้องฝายเป็นสถานที่จัดงาน โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อร่วมกันสำนึกในพระมหากรุณาธิคุณของสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ฯ พระบรมราชินีนาถ ซึ่งทรงรับราษฎรจากบ้านท้องฝายไปอบรมเทคนิคขั้นสูงจากพระตำหนักภูพิงศ์ฯ จนเป็นจุดเริ่มของการตลาดผ้าตีนจกในอำเภอขึ้นมาเป็นหมู่บ้านแรก (กนกพร ชีวะสังข์, 2537)

สื่อท้องถิ่นเล่มหนึ่งเขียนเล่าถึงจุดเริ่มต้นว่า

ผู้คิด (...) ทำให้บุคคลภายนอกรู้จักแม่แจ่มด้วยผ้าตีนจก ท่านผู้นั้นคือนายไพโรจน์ แสงภู่วงษ์ [นายอำเภอแม่แจ่มในสมัยนั้น] (...) ท่านปรารถนาว่า ทำอย่างไรให้คนภายนอกได้รู้จักแม่แจ่ม จะเอาอะไรเป็นจุดขาย หลังจากนั้นท่านได้ศึกษาเรื่องผ้าตีนจกอย่างจริงจัง (...) จนสามารถรู้จักลายผ้าตีนจกดียิ่งกว่าคนแม่แจ่มส่วนมาก (...) ท่านจึงเริ่มจัดประชุมปรึกษาหารือกับภาคราชการและชาวบ้านและจัดงาน

(ผอวยทอง สมวธา, 2545)

ทว่า ข้าราชการผู้เกี่ยวข้องกับการจัดงานเทศกาลฯ จำได้ว่า แรกเดิมที่นายอำเภอตั้งใจใช้ชื่อว่า ‘วันของดีเมืองแม่แจ่ม’ เพื่อจะเป็นการรวบรวมเอาหัตถกรรมและประเพณีต่างๆ ภายในอำเภอออกมาแสดงให้นักท่องเที่ยวชม แต่ท้ายสุดตัดสินใจเลือกใช้ชื่อจากผ้าตีนจกก็เพราะเป็น

ช่วงที่ผ้าขึ้นดินจกแม่แจ่มกำลังได้รับความสนใจจากผู้ที่ยินยผ้าโบราณและผ้าพื้นเมืองเป็นอย่างมาก¹⁶

เห็นได้ว่า ด้านหนึ่งการสร้างขึ้นดินจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ของอำเภอ คือ กระบวนการลดทอนความแตกต่างของชุมชนอื่นๆ ในแม่แจ่ม โดยเฉพาะแสดงให้เห็นกลไกอำนาจของรัฐที่สถาปนา "การนำ" ของวัฒนธรรมผ้าขึ้นดินจกด้วยการเชื่อมโยงท้องถิ่นกับระบบสัญลักษณ์ของชาติ (จากกรณีใช้หมู่บ้านทองฝายเป็นพื้นที่จัดงานเทศกาลฯ ครั้งที่ 1) นอกจากนี้ การสร้างสัญลักษณ์ดังกล่าวยังทำให้เห็นการนำเสนอตัวตนของ "คนแม่แจ่ม" ทั้งในระดับความเป็นท้องถิ่นและในฐานะสมาชิกของชาติอยู่บนพื้นที่เดียวกัน

อย่างไรก็ตาม จากปัญหาชื่อของ 'งานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าขึ้นดินจกแม่แจ่ม'¹⁷ และการเป็นตัวแทน "คนแม่แจ่ม" ของบ้านทองฝาย ซึ่งทำให้ชุมชนหรือเขตตำบลอื่นๆ ขาดความรู้สึกเป็นปึกแผ่นเดียวกันกับสัญลักษณ์และพื้นที่ที่ถูกสถาปนา ดังนั้นนับจากงานเทศกาลฯ ครั้งที่ 2 เป็นต้นมา ทางราชการจึงย้ายพื้นที่จัดงานมาใช้บริเวณลานหน้า 'ที่ว่าการอำเภอ' ในการนี้พื้นที่ของการกำหนดสัญลักษณ์ของชุมชนความเป็นแม่แจ่ม(ในจินตนาการ) จึงเข้ามาซ้อนทับกับพื้นที่อันเป็นสัญลักษณ์การรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางของรัฐพอดี การจัดงานครั้งต่อๆ มา ราชการจึงได้เพิ่มกิจกรรมต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการประกวดจุดบอไฟ หรือบั้งไฟ การแข่งขันล่องแพ การประกวดธิดาดอยและธิดาผ้าขึ้นดินจก เป็นต้น กิจกรรมเหล่านี้นอกจากจะเป็นการดึงเอาชุมชนหรือตำบลอื่นๆ ได้เข้ามาร่วมกิจกรรมประจำปีของอำเภอแล้ว ยังเป็นประโยชน์ต่อการสร้างกิจกรรมอันหลากหลายในพื้นที่ท่องเที่ยวที่จะดึงดูดจำนวนคนเข้าร่วมได้มากขึ้น

ดังนั้น ความแตกต่างและความกลมกลืนของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มจึงถูกจัดการผ่านกลไกของรัฐ ทั้งโดยการสถาปนาสัญลักษณ์บางตัว (หรือพื้นที่บางแห่ง) ขึ้นเป็นตัวแทนของ "ความเป็นชุมชนแม่แจ่ม" หรือในฐานะแกนกลางของการอ้างอิงความเป็นสมาชิกต่อรัฐชาติ ทว่าในสภาวะดังกล่าวแต่ละชุมชนที่ต้องการยืนยันอัตลักษณ์ของตนจึงต้องปะทะประสานกับสัญลักษณ์นั้น ในที่นี้ผู้ศึกษาขอนำเสนอโดยยกตัวอย่างกรณีการจัดขบวนพาเหรดของแต่ละชุมชนในงานเทศกาลฯ ประจำปี พ.ศ. 2546 ดังนี้

¹⁶ นายบัลลังก์ จันทบูรณ, ศึกษาธิการอำเภอแม่แจ่ม, สัมภาษณ์ 7 ต.ค. 2545.

¹⁷ การใช้ชื่อ "งานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าขึ้นดินจก" มีนัยเพื่อให้ความหมายครอบคลุมผ้าขึ้นดินจกลายโบราณ-ลายประยุกต์ และผลิตภัณฑ์จากผ้าจกอื่นๆ เช่น เสื้อ เนคไท ยามและกระเป๋ เป็นต้น

บรรยากาศทั่วไป

บรรยากาศในช่วงเช้าวันอาทิตย์ที่ 9 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2546 ขบวนรถยนต์ตกแต่งของแต่ละตำบลที่ถูกกำหนดจากส่วนราชการให้แสดงออกภายใต้คำขวัญประจำอำเภอ 'เที่ยวบ้านแม่แจ่ม ล่องแพน้ำแจ่ม พักแรมน้ำตก ผ่าดินจกยอดน้ำมื่อ' เริ่มตั้งต้น ณ บริเวณต้นทางเข้าสู่ตัวอำเภอ เมื่อจบพิธีเปิด ขบวนพาเหรดจึงเคลื่อนตัวไปตามถนนสายเศรษฐกิจสายหลักของอำเภอมุ่งหน้าสู่ที่ว่าการอำเภอเป็นจุดสุดท้าย ณ ที่นั้น จะมีปริมพิธีเป็นที่นั่งชมของข้าราชการระดับสูง บรรยากาศสองฟากถนนเต็มไปด้วยคนแม่แจ่มที่ออกมาชมงาน ขณะที่นักท่องเที่ยวจากภายนอกมีไม่มากนัก

การแสดงของแต่ละขบวน

ต้นขบวนเริ่มที่การเชิญป้าย 'งานมหกรรมผ้าตีนจกแม่แจ่มครั้งที่ 10' โดยสองหญิงงามวัยสาวที่นุ่งซิ่นตาเหลืองต่อตีนจกแบบโบราณ เสื้อคอกลมแขนทรวงกระบอกยาวสีแดงสด ผ่าอกตลอดตัวและติดกระดุมแป็บ จับเกล็ดตรงเอวด้านหน้าและหลังเข้ารูป มวยผมปักดอกไม้อยู่เหนือศีรษะ ซึ่งเป็นการแต่งกายตรงตามภาพลักษณ์การแต่งกายของหญิงล้านนาในอดีต ต้นขบวนจึงถือเป็นพื้นที่ยืนยัน "ความเป็นคนแม่แจ่ม" โดยการนำของวัฒนธรรมผ้าซิ่นตีนจก (เน้นซิ่นลายโบราณ) เนื่อความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมในอำเภอ

การแสดงลำดับที่ 1

ขบวนพาเหรดของกลุ่มโรงเรียนมัธยมและประถมศึกษาในเขตเทศบาลหรือในเขตตำบลช้างเค็ง แสดงการแต่งกายชุดพื้นเมืองเสื้อผ้าฝ้าย อาทิ การจัดเด็กผู้หญิง 5-6 คน มานั่งสาธิตขั้นตอนการผลิตผ้าแบบพื้นบ้านอยู่บนกระบะรถที่ปิดล้อมไปด้วยผ้าซิ่นตีนจกหลายสิบผืน การแสดงการใช้ซิ่นตีนจกแม่แจ่มของเจ้านายชั้นสูง เป็นต้น ซึ่งทำให้เห็นความพยายามผลิตชุดความรู้เกี่ยวกับซิ่นตีนจกของหน่วยงานการศึกษาในท้องถิ่น โดยเชื่อมโยง "ท้องถิ่น" เข้ากับจินตนาการความเป็นไทยในทิศทางเดียวกันกับรัฐชาติ ซึ่งถือชนชั้นเจ้านายเป็นผู้นำในการสร้างความรุ่งเรืองของวัฒนธรรมและความเป็นปึกแผ่นสมาชิก

การแสดงลำดับที่ 2

ขบวนของ อบต.ช้างเค็ง ในประวัติศาสตร์ความนิยมซิ่นตีนจกจะมีมากเฉพาะที่บ้านท้องฝาย ดังนั้นจึงเปิดขบวนด้วยป้ายผ้าที่เขียนว่า 'หมู่บ้านอุตสาหกรรมชนบทเพื่อการท่องเที่ยวบ้านท้องฝาย อ.แม่แจ่ม' เพื่อเน้นความสำคัญของบ้านท้องฝายในฐานะหมู่บ้านที่ทอผ้าตีนจกหมู่บ้านเดียวในเขตตำบล จากนั้นเป็นการแสดงพาเหรดของกลุ่มแม่บ้านนุ่งซิ่นตีนจกเดินถือธงหรือธงผ้า

แบบล้านนาเป็นแถวแนว ห้ายชบวนจบด้วยรถที่ประดับล้อมด้วยผ้าตีนจก (ผ้าลายประยุกต์) และมีเด็กหญิงนั่งทอดีตีนจกอยู่ข้างบน

การแสดงลำดับที่ 3

ชบวนของ อบต.กองแขก นำเสนอดิดา หรือสาวงามนุ่งผ้าตีนจกนั่งอยู่บนหลังช้างเผือกที่ประดิษฐ์จากโครงไม้ไผ่บุด้วยดอกฝ้ายขาวเต็มตลอดตัว พิธีกรประจำชบวนประกาศว่าช้างเผือกนี้เป็นที่มาของชิ้นตีนจกลายเรียงแสน (หนึ่งในลวดลายชิ้นตีนจกโบราณและนิยมทอใสบนตีนชิ้นมากที่สุด) ทั้งที่จากการทบทวนเอกสารและเรื่องเล่าของช่างทอเองก็ไม่ปรากฏเนื้อหาที่พิธีกรคนดังกล่าวอ้าง อย่างไรก็ตาม เหตุการณ์นี้ทำให้เราเห็นความพยายามสร้าง "ตำนาน" และแสดงสำนึกร่วมของชาวบ้านในชุมชนรอบนอก ผู้ต้องการเชื่อมโยงชุมชนที่ตนสังกัดเข้ากับวัฒนธรรมชิ้นตีนจกนั่นเอง

การแสดงลำดับที่ 4

ชบวนของ อบต.ท่าผา ครอบคลุมทั้งชุมชนคนเมืองพื้นราบที่มีวัฒนธรรมผ้าชิ้นตีนจกเข้มข้น (โดยเฉพาะชุมชนบ้านทัพ บ้านไร่ และยางหลวง) และชุมชนชาติพันธุ์บนที่สูง ในการจัดชบวนแสดงจึงนำเสนอวัฒนธรรมของทั้งสองกลุ่ม แต่ก็นำโดยกลุ่มคนเมืองที่นุ่งชิ้นตีนจก ถือถุงผ้ามากันเป็นแถวแนวหน้า แล้วจึงต่อด้วยชาวปกากะญอในชุดแต่งกายที่บ่งบอกอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์

การแสดงลำดับที่ 5 - 7

ชบวน อบต.แม่ศึก อบต.บ้านทับ และ อบต.ปางหินฝน นำเสนอความเป็นชาติพันธุ์บนที่สูง ทั้งชบวนชาวม้ง ลัวะ และ ปกากะญอ โดยจัดเดินแถวมาพร้อมกับถือธงชาติไทยกันคนละผืน

การแสดงลำดับที่ 8

ชบวน อบต.แม่นาจร ซึ่งประชากรส่วนใหญ่เป็นชาวปกากะญอ แต่นำเสนอความเป็นแม่แจ่มด้วยการประดับชิ้นตีนจกเรียงล้อมรถชบวน พร้อมกับแสดงวิถีชีวิตปกากะญอ คือ การดำข้าวด้วยครกกระเดื่องของสองสาวในชุดประจำกลุ่มชาติพันธุ์ ตามปิดท้ายชบวนด้วยพาเหรดของเด็กผู้หญิงชาวปกากะญอถือธงชาติไทยเช่นเดียวกับอีกหลายๆ อบต. ที่มีชาติพันธุ์บนที่สูงมาร่วมชบวน

การแสดงลำดับสุดท้าย

ขบวนรวมตัวของตำบลที่อยู่รอบนอกออกไป และประชาชนส่วนใหญ่คือกลุ่มชาติพันธุ์ปกาเกอะญอ ได้แก่ อบต.บ้านจันทร์ อบต.แม่หลวง และอบต.แม่แดด ซึ่งมีการแสดงโดยใช้ป้ายผ้าที่สะท้อนเตือนความทรงจำเรื่องป่าสนบ้านวัดจันทร์¹⁸ ด้วยชิงป้ายผ้า "ป่าสนพลีไหวใหญ่กว้าง ก่อกำเนิดต้นน้ำแจ่ม ชาวบ้านจันทร์ยิ้มแย้ม ร่วมใจอนุรักษ์ป่า" อันแสดงถึงการเชื่อมความแตกต่างของชุมชนเข้ากับ "ความเป็น คนแม่แจ่ม" ด้วยสายน้ำ

อนึ่ง น่าสังเกตว่าไม่ปรากฏขบวนใดแสดงออกว่ามีการผนวกขึ้นต้นจกเข้ากับความหมายทางพุทธศาสนาเลย¹⁹

การแสดงทั้งหมดได้สะท้อนการเรียงลำดับจากกลุ่มที่ใกล้ชิดกับศูนย์กลางราชการไล่ไปจนถึงกลุ่มที่ห่างไกลออกไป โดยใช้ถนนสายเศรษฐกิจเส้นหลักและที่ว่าการอำเภอเป็นสัญลักษณ์หรือเป็นศูนย์รวมของการแสดง "ความเป็นคนแม่แจ่ม" ร่วมกัน หรือให้อยู่ภายใต้จินตนาการความเป็นชุมชนเดียวกัน ในการนี้รัฐจึงเป็นผู้กำหนดทิศทางและขอบเขตของจินตนาการให้มีศูนย์กลางการอ้างอิงอยู่ที่รัฐชาติ ซึ่งในวันนี้ข้าราชการระดับสูงและที่ว่าการอำเภอ คือ พื้นที่ชนิดหนึ่งที่แสดงสัญลักษณ์ของอำนาจรัฐดังกล่าว

แต่ในปฏิบัติการสร้างสัญลักษณ์ของความเป็นชุมชนนี้ จะเห็นว่าชุมชนพื้นราบบางชุมชนเท่านั้นที่มี "ทุนทางวัฒนธรรม" แสดงความเป็นแม่แจ่มในสัญลักษณ์ของขึ้นต้นจกได้ กลุ่มอื่นๆ จึงพยายามยืนยันอัตลักษณ์ของตนไปพร้อมๆ กับอ้างอิงวัฒนธรรมผ้าขึ้นต้นจกในหลายรูปแบบ เช่น การนำขึ้นต้นจกมาประดับขบวน เป็นต้น รวมถึงการแสดงโดยถือธงชาติไทยของชาวชาติพันธุ์บนที่สูงเพื่อแสดงการเป็นสมาชิกของอำนาจทั้งระดับอำเภอและรัฐชาติ ทั้งนี้เพราะความร่วมมือในการแสดง 'ตัวตน' ภายในงานเทศกาลฯ แต่ละปีของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มนั้น หมายถึง การมีตัวตนหรือตำแหน่งแห่งที่ใน "ชุมชนแม่แจ่ม" ไปพร้อมๆ กับบ่งบอกความเป็นสมาชิกในชุมชนชาติอยู่ในที่ ดังนั้น 'ตัวตน' ของชุมชนในประเพณีประติษฐ์เช่นนี้จึงมีผลต่อความรู้สึกเป็นหน้าที่หรือเป็นเจ้าของ "ประเพณี" ของคนท้องถิ่นแต่ละชุมชนเอง

¹⁸ ความเคลื่อนไหวด้านทรัพยากรของชาวแม่แจ่มมาปรากฏอย่างเด่นชัดในสังคมไทยอีกครั้งหนึ่งเมื่อราวปี พ.ศ. 2535 หลังเกิดกรณีโครงการทำไม้ป่าสนบ้านวัดจันทร์ขององค์การอุตสาหกรรมป่าไม้ถูกชาวแม่แจ่มคัดค้าน เนื่องจากถือว่าบริเวณป่าสนบ้านวัดจันทร์เป็นแหล่งต้นน้ำของแม่น้ำแจ่ม สายน้ำที่ไหลผ่านตัวอำเภอและหล่อเลี้ยงภาคการเกษตรบนพื้นที่ราบที่สำคัญ อีกทั้งยังเป็นสัญลักษณ์ประการหนึ่งของอำเภอแม่แจ่ม ในการคัดค้านครั้งนั้นชาวแม่แจ่มได้รับการประสานสนับสนุนจากภาคประชาชน ทั้งในอำเภอและจากภายนอก อาทิ นักศึกษา นักวิชาการ ศิลปิน และองค์กรพัฒนาเอกชน (สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ, 2546)

¹⁹ เปรียบเทียบการสร้างความรู้เกี่ยวกับขึ้นต้นจกแม่แจ่มโดยนักวิชาการและสื่อมวลชนในเชิงอรรถ 17

เห็นได้ว่า ถึงแม้การประดิษฐ์ประเพณีงานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าตีนจกจะมีวัตถุประสงค์เพื่อประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวและเพื่อหารายได้เพิ่มขึ้นให้แก่คนในท้องถิ่น แต่อีกด้านหนึ่งก็เน้นกระบวนการต่อยอดคุณค่าความสำคัญของคนท้องถิ่นกลุ่มต่างๆ ในฐานะเป็นสมาชิกของชาติอยู่ในที่

2. กรณีที่สอง: “คนแม่แจ่ม” ในงานจุลกฐิน

การประดิษฐ์ประเพณีจุลกฐินเป็นผลต่อเนื่องมาจากการบูรณะพระอุโบสถวัดยางหลวง เมื่อปี พ.ศ. 2536 เมื่อกลุ่มแกนนำศรัทธาวัดยางหลวง นักวิชาการ และนักพัฒนาเอกชน (ซึ่งทำงานส่งเสริมรายได้จากการทอดผ้าพื้นเมือง) เห็นร่วมกันจัดสร้างพระวิหารหลังใหม่เพื่อใช้ทดแทนอาคารเดิมที่เสื่อมโทรมลง จึงเกิดการคิดสรรรูปแบบกิจกรรมในการระดมทุนขนาดใหญ่เพื่อนำมาสร้างพระวิหาร(ที่มีความวิจิตรของงานสถาปัตยกรรม²⁰) โดยเฉพาะจำเป็นต้องพึ่งทุนจากกรุงเทพฯ ซึ่งได้นักวิชาการท่านหนึ่งช่วยเป็นผู้ประสานบุญ งานจุลกฐินจึงถูกจัดขึ้นครั้งแรกราวปี พ.ศ. 2540 ด้วยรูปแบบกิจกรรมที่คำนึงถึงความน่าประทับใจของนักท่องเที่ยวเป็นสำคัญ

จากการมีสื่อมวลชนเป็นพื้นที่ผลิตเรื่องราวงานจุลกฐิน ทำให้จุลกฐินถูกบันทึกว่าเป็นประเพณีประจำถิ่นของแม่แจ่มที่มีรากทางประวัติศาสตร์ เก่าแก่และดั้งเดิม (กองบรรณธิการ อนุสารอ.ส.ท., 2542) นี่คือข้อแตกต่างอีกประการหนึ่งจากงานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าตีนจกที่ไม่สามารถสร้าง “อดีต” ให้เข้าถึงอารมณ์ความต้องการบริโภคความรู้และข้อมูลข่าวสารของคนชั้นกลางในเมืองได้ นอกจากนี้ งานวิชาการและสื่อมวลชนจำนวนหนึ่งได้สะท้อนภาพ “คนแม่แจ่ม” จากการเชื่อมโยงงานจุลกฐิน โดยเฉพาะเรื่องชุมชนพึ่งตัวเอง วิถีชีวิตไทยที่เรียบง่ายและศรัทธาในพุทธศาสนา อีกทั้งยังเป็นภาพ “คนแม่แจ่ม” ที่เชิญชวนให้คนในสังคมเมืองรีบเข้ามาดู ก่อนที่ทุกอย่างจะเปลี่ยนแปลงไปกับกระแสโลกาภิวัตน์

การบริโภคเรื่องราว/ข่าวสารของจุลกฐินในระบบสื่อสารมวลชนของคนชั้นกลางในเมืองยังมีผลให้พวกเขาสร้างความรู้สึก (หรือจินตนาการ) ในความเป็นเจ้าของวัฒนธรรมร่วมกับ “คนแม่แจ่ม” ด้วย ในฐานะที่จุลกฐินเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงรากเหง้าหรือตัวตนทางวัฒนธรรมของประชาชนคนไทย อันมีชาติและ “ความเป็นไทย” คือ หน่วยสังคมที่ประชาชนจินตนาการความเป็นชุมชนร่วมกัน

²⁰ โดยใช้รูปแบบงานสถาปัตยกรรมของวิหารวัดตันเกว่น หรือวัดอินทราวาส อำเภอหางดง ภายในมีสถาปัตยกรรมและศิลปกรรมฝีมือช่างชั้นครู โดยเฉพาะศาลาโถงจตุรมุขแบบพื้นเมืองล้านนา สร้างในสมัยพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ (พ.ศ. 2399-2412) และวิหารลักษณะบิ๋มเตี้ยแบบล้านนาโบราณ หน้าบันประดับกระจกสี ฝาตาผ้าหรือฝาปะกน ปั้นลม หางหงส์ และคันทวย ประดับลวดลายแกะสลักไม้ลายพรรณพฤกษา ลายปูนปั้นรูปเทพพนมทั้งดงาม ได้รับยกย่องให้เป็นอาคารอนุรักษ์ดีเด่นจากสมาคมสถาปนิกสยามเมื่อปี พ.ศ. 2532 (การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2544: 21)

บรรยากาศจากเวทีท่องเที่ยว

ในที่นี้ผู้ศึกษาขอนำเสนอการแสดง “ความเป็นคนแม่แจ่ม” ในงานจุลกฐิน โดยจัดเรียงตามช่วงเวลาของกิจกรรม ดังนี้

วันพฤหัสบดีที่ 30 ตุลาคม 2545 เวลา: หลังอาหารเช้า

วันเตรียมงานวันหนึ่ง: เวลาที่ไม่ได้ระบุเป็นตัวเลขแน่นอน

ดอกฝ้ายที่แตกปุยขาวถูกตากไว้เต็มบนแคร่ กลุ่มผู้หญิงแม่ญิงที่ได้รับมอบหมายให้เตรียมปุยฝ้ายและฝักฐินสำหรับใช้ในงานจุลกฐินกำลังซักแชมันเตรียมย้อมสีผ้าด้วยขมิ้น แต่เพื่อป้องกันความผิดพลาดกลุ่มจึงเตรียมสีย้อมผ้าสำเร็จรูปไว้บางส่วน โชคดีที่การย้อมด้วยขมิ้นประสบความสำเร็จ จึงไม่ต้องใช้สีย้อมสำเร็จรูปเหล่านั้น จนตะวันเกือบๆ ตรงหัว ผืนผ้าขาวก็ย้อมเป็นผ้าเหลืองเสร็จเรียบร้อย

ฝ่ายกลุ่มผู้ชายยุ่งกับการตระเตรียมบริเวณวัด ทั้งงานตกแต่งซุ้มประตูป่า ปักตุง งานทำซุ้มโบมาะพร้าวสาน (ที่ถูกเรียกในสื่อสารมวลชนว่า “ตุงสด”) และทำรั้วไม้ไผ่สานกันเป็นเขตแนวของสวนปลูกฝ้าย งานปักตุงประดับตามเส้นทาง ปรับถางคันนาทางเดินสำหรับขบวนแห่องค์ฐินของนักท่องเที่ยว

วันเสาร์ที่ 2 พฤศจิกายน 2545 เวลา: 8.15 น.

วันหยุดสุดสัปดาห์ของคนทำงานออฟฟิศ

เที่ยวบินที่ TG 102 พาคณะนักท่องเที่ยวของบริษัททัวร์แห่งหนึ่งออกจากสนามบินดอนเมืองมุ่งสู่จังหวัดเชียงใหม่ เข้าสมทบกับนักท่องเที่ยวที่บ้านยางหลวง ทั้งชาวต่างประเทศและคนไทย นักศึกษาและสื่อมวลชน วันหยุดสุดสัปดาห์เช่นนี้ถือเป็นเงื่อนไขที่คนในเมืองควรใช้เวลาไปท่องเที่ยว เพราะการใช้วันหยุดออกไปท่องเที่ยวเป็นตัวผลิตสถานภาพของ ‘คนที่สมบูรณ์’ ในสังคมสมัยใหม่เช่นกัน (Urry, 1990: 6)

แต่เมื่อชีวิตในสังคมเมืองคุ้นชินกับการถูกกำกับด้วยตัวเลขและถูกบีบรัดด้วยตารางเวลา การแสวงหาความเรียบง่ายในท้องถิ่นจึงมีการประสมผสานทั้งการทำตัวแบบ “ชาวบ้าน” และวิถีชีวิตที่กำกับด้วยตัวเลขของสังคมเมือง ซึ่งปรากฏในการเตรียมตัวเดินทางที่นักท่องเที่ยวเหล่านี้ได้รับกำหนดการเป็นตารางเวลา พร้อมคำแนะนำสำหรับการท่องเที่ยวแบบ “โฮมสเตย์” ให้เตรียมเสื้อผ้าเข้ากับพิธี ภาพลักษณ์ และบรรยากาศของสังคมชาวนา นั่นคือ ผู้หญิงควรใส่ผ้าขึ้นหรือผ้า

พื้นเมือง ผู้ชายควรใส่เดี๋ยวสะตอ ควรหลีกเลี่ยงการใส่เสื้อยืด กางเกงยีนส์ และเสื้อผ้าที่ทำจากใยสังเคราะห์ทั้งปวง

ความชัดเจนของเวลายังเป็นทั้งการแบ่งประสบการณ์ท่องเที่ยวออกเป็นช่วงๆ และเพื่อความสะดวกให้การปฏิบัติของนักท่องเที่ยวไม่ไร้ระเบียบหรือคลุมเครือแม้จะอยู่ต่างถิ่นต่างวัฒนธรรม การปรับตัวของนักท่องเที่ยวในแง่นี้จึงแสดงความแตกต่างและความกลมกลืนระหว่างนักท่องเที่ยวเกี่ยวกับ “คนแม่แจ่ม” ที่กลับหัวกลับหางกัน กล่าวคือ รูปแบบการใช้ชีวิตการบริโภคในสังคมเมืองกลับเป็น “สิ่งแปลกปลอม” ของนักท่องเที่ยวเมื่อเดินทางเข้าสู่พื้นที่ท่องเที่ยว ขณะที่ความเฉพาะถิ่น (ซึ่งถูกประดิษฐ์) กลับสร้างความรู้สึกกลมกลืนกับนักท่องเที่ยวได้มากกว่า อีกทั้ง “คนแม่แจ่ม” ในพื้นที่จุลจกจนถึงแม้จะเป็นภาพที่มีมิติตรงข้ามกับความทันสมัยและความเป็นเมือง ทว่าก็มีระเบียบและความชัดเจนสำหรับคนในเมือง

เที่ยง

บรรยากาศโดยรวมเต็มไปด้วยนักท่องเที่ยว บางคนนั่งขึ้นดินจก (ขณะที่ชาวบ้านส่วนใหญ่ นั่งกันอยู่ตามศาลา ผู้หญิงถูกเน้นให้นั่งขึ้นดินจก ผู้ชายสวมเสื้อสีม่อฮ่อม) พอเข้าสู่ช่วงเที่ยงวัน นักท่องเที่ยวก็ถือคูปองไปแลกอาหารซึ่งจัดเตรียมไว้เฉพาะนักท่องเที่ยวที่เป็นแขกของผู้จัดงาน ไม่ปะปนกับชาวบ้าน

มีข้าวสวย(ปกติชาวบ้านจะรับประทานข้าวเหนียว) ผัดผักรวมกับไก่ทอดชิ้นโตบริการในงานกระเบื้อง มีกระบอกไม้ไผ่ตัดเป็นแก้วน้ำ ในบริเวณที่จัดด้วยบรรยากาศนั่งปูเสื่อกินข้าว ล้อมวงขันโตกที่รองด้วยใบตอง ดูเป็นพื้นเมืองและติดดิน ใกล้ชิดธรรมชาติและวิถีชีวิตชนบทไทยที่เรียบง่ายมากขึ้น นอกจากนี้ภายในบริเวณยังแต่งเติมให้อยู่ในภาพลักษณ์ของกาดหมั้วแบบล้านนาประดับร่มกระดาสีแดงห้อยพวงมาลัยแห่ง ปักบังแดดให้นักท่องเที่ยว

น่าสังเกตว่า ความกลมกลืนกับ “วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่ม” ของนักท่องเที่ยวในช่วงนี้ กลับแสดงผ่านการบริโภคสัญญาณมากกว่าการกลมกลืนกับชาวบ้าน พวกเขาจึงถูกจัดให้ปฏิบัติแบบ “ชาวบ้าน” แต่ไม่ใช่ร่วมกับชาวบ้าน

ภาคค่ำ

กิจกรรมเริ่มเวลา 20.00 น. ด้วยการแสดงดนตรีพื้นเมืองจากนักเรียนในอำเภอแม่แจ่มเอง และนักศึกษาคณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ลานด้านหน้าวัดจัดกิจกรรมปล่อยโคมลอยซึ่งปกติของชาวเหนือจะปล่อยกันในวันวาระวันยี่เป็ง คือวันเพ็ญเดือนยี่ หรือตรงกับวันเพ็ญเดือนสิบสองของไทยภาคกลาง (สมพล ไวโย และ อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542) แต่วันนี้ก็จัดให้นักท่องเที่ยวปฏิบัติกันอย่างสนุกสนาน

เวลา 23.30 น. ตามกำหนดการ นักท่องเที่ยวทุกคนเข้าในอุโบสถเพื่อสวดมนต์สมาทานศีล แล้วตั้งสัตยาธิฐานว่าจะทำผ้าจุลกฐินให้เสร็จภายใน 24 ชั่วโมง จากนั้นประกอบพิธีการปลดผ้าไตรจีวรที่ห่มองค์พระประธานผืนเดิมออก เพื่อเตรียมเอาผืนใหม่ที่จะผลิตกันในคืนนี้ห่มแทนในวันพรุ่งนี้ หลังจากนั้นเด็กสาวนุ่งชุดขาวสมมติว่าเป็นนางฟ้าพ่อนำนักท่องเที่ยวออกจากอุโบสถไปยังสวนฝ้ายเพื่อเริ่มพิธีการเก็บฝ้าย

พิธีกรในงานแจ้งให้ฟังว่า ฝ้ายในปีี้แตกปุยและออกดอกมากกว่าทุกครั้ง เพราะใช้พันธุ์ฝ้ายพื้นเมืองปลูกปนไปกับพันธุ์ฝ้ายของประเทศญี่ปุ่น ซึ่งมีเพื่อนชาวญี่ปุ่นของนักวิชาการในกรุงเทพฯ ท่านหนึ่งได้มอบมา เป็นต้นไม้สูงมากจึงเหมาะสมสำหรับการเก็บของนักท่องเที่ยว

จากนั้นนำดอกฝ้ายมารวมไว้ที่วิหาร เริ่มต้นขั้นตอนการทอผ้ากฐิน ตั้งแต่การแยกเมล็ดออกจากปุยฝ้ายไปจนถึงการปั่นฝ้ายเป็นเส้นด้ายนำไปขึ้นกี่ ในทุกขั้นตอนนี้นักท่องเที่ยวต่างได้ปฏิบัติร่วมแรงกันทุกขั้นตอน โดยมีเหล่าแม่อยู่ข้างทอผ้าสาธิตอยู่ตลอดทั้งคืน

เวลาที่ท่องเที่ยวในวันแรกจึงเป็นเวทีประสมของการแสดงความเป็นท้องถิ่นจากหลายแหล่งหลายที่ ทั้งระบบการจัดการตามกำหนดเวลาที่มีตัวเลขกำกับแน่นอน การแต่งชุดพื้นเมืองโดยนักท่องเที่ยวและชาวบ้าน หรือกรณีการใช้พันธุ์ฝ้าย รวมถึงการปล่อยโคลมลอยที่ไม่ใช่วาระตามประเพณีเดิม

วันอาทิตย์ที่ 3 พฤศจิกายน 2545 เวลา: 8.00 น.

เช้าวันที่สองของงานจุลกฐิน ภายใต้ม่านเมฆและละอองฝนที่โปรยปรายมาตั้งแต่เช้าตรู่ ผ้ากฐินที่ย้อมแห้งสนิทแล้ว พร้อมเครื่องบริวารที่เตรียมกันมาถูกย้ายไปตั้งขบวนเป็นองค์กฐิน ณ บ้านนักวิชาการจากกรุงเทพฯ ท่านหนึ่ง ซึ่งตั้งอยู่หน้าวัดป่าแดด²¹ จนเวลา 9.00 น. ขบวนแห่องค์กฐินก็เคลื่อนผ่านหน้าวัดป่าแดดเดินลัดไปตามคันนามุ่งสู่วัดยางหลวง เห็นเป็นทิวตุงล้านนาโบกสะบัดตัดกับฉากหลังซึ่งเป็นทุ่งข้าว ประกอบเสียงตีฆ้อง กลอง ฉิ่ง ฉาบ สร้างบรรยากาศไปตลอดเส้นทาง

กลุ่มนักท่องเที่ยวในขบวนต่างชื่นชมกับการเดินเท้า บางคนเท้าเปื้อนโคลนก็หัวเราะยิ้มขี้ข่วนกันดูอย่างสนุกสนาน การใช้ร่างกายที่สัมผัสความลำบากในวันหยุดสุดสัปดาห์ในถิ่นอื่นของนักท่องเที่ยวกลายเป็นประสบการณ์เชิงสัญลักษณ์เกี่ยวกับเนื้อหาของธรรมชาติ ความเป็นชนบทไทย และวิถีชีวิตแบบชาวบ้าน ซึ่งยากที่พวกเขาจะพบเจอในประสบการณ์ประจำวันในเมือง ดังนั้นพวกที่มีกล้องถ่ายรูปจึงไม่รีรอที่จะกดชัตเตอร์เก็บภาพบรรยากาศระหว่างทางไว้เป็นที่ระลึก

²¹ วัดป่าแดดห่างจากวัดยางหลวงตามถนนในหมู่บ้าน ระยะทางประมาณ 2 กิโลเมตร

กล่าวได้ว่า พื้นที่ท่องเที่ยวทั้งหมดของจุลจลินได้เป็นพื้นที่จำลองความหมายทางนามธรรมและอุดมการณ์ของคนชั้นกลางไว้ พวกเขาสามารถจับตัวด้วยรูปแบบการนอนอย่างชาวบ้าน รวมถึงสัมผัสความเป็นธรรมชาติและวิถีชีวิตของ “คนแม่แจ่ม” ได้ สิ่งเหล่านี้มิใช่การปฏิบัติเพื่อการอยู่รอดในชนบทอย่างไร้ความหมาย แต่ประกอบขึ้นอย่างมีชุดการอธิบายรองรับในสื่อมวลชนและงานวิชาการ จึงไม่น่าแปลกใจที่การประกอบสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มจะร่วมถ่ายทอดสัญญาณในงานจุลจลินเข้าไปด้วย ทั้งนี้เพราะในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมที่ประกอบด้วยการสร้างชุดความรู้และการประดิษฐ์ประเพณีจุลจลินต่างถูกกระทำในบริบทของการบริโภคของสังคมเมือง

ขณะที่การประดิษฐ์ประเพณีจุลจลินที่ทำหน้าที่ขัดเกลาความเป็นสมาชิกชุมชนของ “คนแม่แจ่ม” (ซึ่งในกรณีนี้จำกัดแค่คนบ้านยางหลวง) จะกระทำผ่านอุดมการณ์อำนาจเดิมภายในชุมชน ได้แก่ ระบบความสัมพันธ์แบบกลุ่มศรัทธาวัดเป็นศูนย์กลางอ้างอิงความเป็นสมาชิกของปัจเจกต่อชุมชน

บทส่งท้าย

จากกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในแม่แจ่มโดยการสร้างผ้าขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ขัดเกลา “ความเป็นสมาชิก” นั้น เราเห็นชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มยอมรับสัญลักษณ์นั้นไปพร้อมๆ กับการยืนยันอัตลักษณ์ของตน ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับ “ทุนทางวัฒนธรรม” ที่แตกต่างกัน ตัวอย่างเช่น ชุมชนที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกจะสามารถแสดงความเป็นสมาชิกผ่านสัญลักษณ์นี้ได้มากกว่าชุมชนบนที่สูง เป็นต้น ขณะเดียวกันเราเห็นกลุ่มสังคมที่อยู่ในช่วงชั้นทางอำนาจสูงกว่า ได้แก่ รัฐ ปัญญาชน สื่อมวลชน และผู้บริหารในเมือง สามารถสร้างความหมายหรือสัญลักษณ์ได้นี้อีกกว่าคนระดับชาวบ้าน

ในการประดิษฐ์ ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ ได้แสดงถึงการกระทำที่ดึงผ้าขึ้นตีนจกออกจากบริบทความสัมพันธ์ทางสังคม-วัฒนธรรมของชาวบ้าน แม้จะเป็นการส่งเสริมให้ชุมชนแสดงอัตลักษณ์ของตนเอง แต่ก็ถูกจัดระเบียบและกำหนดกรอบของสัญลักษณ์ที่สื่อความหมายให้อำนาจรัฐส่วนกลางมีความเข้มข้นยิ่งขึ้น ในการนี้งานเทศกาลฯ ซึ่งจัดขึ้นประจำปีจึงเป็นกระบวนการตอกย้ำสำนึกของชุมชนต่างๆ เกี่ยวกับความเป็นสมาชิกในการปกครองของชาติด้วย ขณะที่ ‘งานจุลจลิน’ แม้จะพยายามเข้าไปในบริบทของชาวบ้าน (จากเงื่อนไขการระดมทุนก่อสร้างพระวิหารของวัดยางหลวง) แต่ก็มุ่งการประดิษฐ์ให้สอดคล้องกับบรรณนิยมของนักท่องเที่ยวมากกว่า ผลคือประเพณีจุลจลินถูกทำให้เป็น “เวทีจำลอง” ของชุดสัญลักษณ์ ซึ่งให้ภาพและความหมายในเชิงสุนทรีย์เพื่อแสดงตัวตนที่มีรากเหง้าของคนชั้นกลางในเมือง รวมถึงเมื่ออยู่ใน

บริบทของการบริโภคความรู้ข่าวสารจึงทำให้ประเพณีลูกฐิณถูกดึงไปใช้ประกอบสร้างชุดความหมายของผ้าขึ้นตีนจกสำหรับคนในเมืองได้เหมาะสมเจาะกว้างานเทศกาลฯ

"คนแม่แจ่ม" ในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก จึงเป็นทั้งการแสดงตัวตนของคนท้องถิ่นและการถูกกำหนดจากภายนอก สิ่งนี้แสดงถึงการปรับตัวของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มที่สัมพันธ์กับการขงชิง/กำหนดความหมายของคนภายนอก

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- กนกพร ทีฆะสังข์. "ขึ้นดินจกมรดกทางวัฒนธรรมสู่ล้านนาไทย." *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. บริโศกความเป็นไทย. ใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), *จินตนาการสู่ปี 2000: นวัตกรรมเชิงกระบวนการทัศน์ด้านไทยศึกษา?*, หน้า 85-124. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2539.
- เกษียร เตชะพีระ. "โฮโม-เฮเทโร-โฮโม-เฮเทโร," *ไฮ-คลาส*, 14 (มิถุนายน 2540): 77-78.
- จามะรี เชียงทอง. การศึกษาความสัมพันธ์ทางสังคมและไทยศึกษา. ใน จักรทิพย์ นาถสุภา และ คณะ(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 เดียงเกตุ. ผ้าจากพื้นเมืองแม่แจ่ม. ในจินตนา มัธยมบุรุษ และยุพิน เข็มมุกด์ (บรรณาธิการ), *สรรพช่าง: ภูมิปัญญาท้องถิ่นเชียงใหม่*, หน้า 202-221. เชียงใหม่: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่, ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมสถาบันราชภัฏเชียงใหม่ และองค์การบริหารส่วนจังหวัดเชียงใหม่, 2539.
- ฝอยทอง สมวธา. *เรื่องราวปะเก๋เล่าสู่กันฟัง*. หนังสือทำมือ, 2545.
- พัฒนา กิติอาษา. *ท้องถิ่นนิยม Localism การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด*. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการวิจัยแห่งชาติสาขาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.
- พิชัย น้อยวัฒน์. "อุทยานธรรมชาติที่แม่แจ่ม," *อนุสาร อ.ส.ท.*, 11 (มิถุนายน 2520): 30-57.

- มหาวิทยาลัยศิลปากร. **ผ้าทอพื้นเมืองในภาคเหนือ โครงการพัฒนาผ้าพื้นเมืองในทุกจังหวัดของประเทศ**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2543.
- มาลา คำจันทร์. "เชียงใหม่เมื่อวานและวันนี้ในวิถีประชา," **อนุสารอ.ส.ท.**, 42 (กรกฎาคม 2545): 70-78.
- แม่แจ่ม (นามแฝง). "ห้วงกอนงานปางช้าง," **วารสารกองทำไม้ภาคเหนือ**, 7 (พฤศจิกายน 2510): 6.
- ยุกติ มุกดาวิจิตร. "การก่อตัวของกระแส 'วัฒนธรรมชุมชน' ในสังคมไทย: พ.ศ.2520-2537." **วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยมหิดล** สาขาวิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ลักขณา ปันวิชัย และศิริศักดิ์ คุ่มรักษา. **หัตถกรรมเมืองเชียงใหม่. ใน เพื่อความเข้าใจในแผ่นดินเชียงใหม่**, หน้า 243-281. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สารคดี, 2540.
- วัฒน์ วัฒนาพันธุ์, บุปผา วัฒนาพันธุ์ และสามารธ ศรีจำนงค์. **ศิลปะพื้นบ้านล้านนา: การเปลี่ยนแปลงเพื่อการดำรงอยู่**. เชียงใหม่: Within Design, 2544.
- สมพล ไวย และอุดม รุ่งเรืองศรี. ว่าว. ใน **สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคเหนือ**, หน้า 6257-6264 กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542.
- สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ. รายงานการวิจัยเรื่อง โครงการ "ของหน้าหมู" ประวัติศาสตร์ตัวตนของชุมชนกลางหุบเขาแม่แจ่ม, รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์เสนอต่อสำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย กรกฎาคม 2546.
- สำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม และศูนย์วิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยพายัพ. **แนวทางการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มในอนาคต: รายงานการสัมมนาสรุปรูปแบบการพัฒนาชุมชนและแนวทางในการดำเนินงานพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม**. เชียงใหม่: สำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม, 2532.
- สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์, ม.ล. และวรลัทธิ บุญยสุรัตน์. "สถาปัตยกรรมล้านนาบทบาทในสังคมเชียงใหม่จากอดีตถึงปัจจุบัน," **สยามอารยะ**, 3 (มกราคม 2538): 19-30.
- อภิรักษ์ บัวหนักดี. "แม่แจ่ม-ขุนยวม วงรอบใหม่สายดอกบัวตองสู่เมืองในม่านหมอก," **อนุสารอ.ส.ท.**, 40 (มกราคม 2543): 106-118.
- อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. ภาพรวมงานพัฒนาขององค์กรพัฒนาเอกชนภาคเหนือ ใน **ชีवाल ทองดีเลิศ (บรรณาธิการ), บันทึกฉบับ NGOs**, หน้า 24-62. เชียงใหม่: คณะกรรมการประสานงานองค์กรพัฒนาเอกชนภาคเหนือ, สถาบันส่งเสริมการเรียนรู้เพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน และมูลนิธิพัฒนาภาคเหนือ, 2543.

ภาษาอังกฤษ

- 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, บ้านห้อยผาย. (9 พฤษภาคม 2545).
- สัมภาษณ์ นางฝอยทอง สมวธา, บ้านช่างเค็งบน. (22 ธันวาคม 2544).
- สัมภาษณ์ นายบัลลังก์ จันทบูรณ์, สำนักงานอำเภอแม่แจ่ม. (7 ตุลาคม 2545).

กรุงเทพกับภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ”

Siam and Northern Women's Image

ภัคดีกุล รัตนา¹

บทคัดย่อ

การศึกษาเรื่อง “กรุงเทพกับภาพลักษณ์ ‘ผู้หญิงเหนือ’ ” มีวัตถุประสงค์คือ เพื่อศึกษาที่มาของทัศนคติทางสังคมของคนกลุ่มต่างๆ ต่อผู้หญิงเหนือ ในช่วงพุทธศตวรรษที่ ๒๕ โดยคำนึงถึงลักษณะความสัมพันธ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม รวมไปถึงวิถีชีวิต และแนวคิดของคนแต่ละกลุ่ม แล้วอธิบายถึงปัจจัยที่มีผลให้ทัศนคติต่อผู้หญิงเหนือบางประการกลายเป็นทัศนคติครอบงำที่ทำให้เกิดเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในเวลาต่อมา

ผลของการศึกษาพบว่า ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือเกิดจากทัศนคติทางสังคมในสังคมล้านนา และสังคมภายนอก โดยเฉพาะจากกรุงเทพฯ ที่เข้ามาสัมพันธ์กับล้านนาตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ ความแตกต่างของพื้นฐานทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรมของกรุงเทพฯ และล้านนาในช่วงเวลาดังกล่าวส่งผลให้ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ เกิดทัศนคติดูแคลนผู้หญิงล้านนาในทุกชนชั้น ทัศนคติดูแคลนนี้ผลักดันให้ชนชั้นสูงล้านนาสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในอีกลักษณะหนึ่งด้วยการปรุงแต่งศิลปวัฒนธรรมของตนให้ศิวิไลซ์และยืนยันถึงลักษณะเฉพาะดังกล่าวผ่านการแสดงออกของผู้หญิงเช่นรูปแบบการแต่งกาย การเกล้าผมแซมดอกไม้ ความนุ่มนวล อ่อนหวาน จากท่าทางการฟ้อน และความดีงามผ่านเนื้อหาของละคร

ความสัมพันธ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรมระหว่างกรุงเทพฯ กับล้านนาที่มีอย่างต่อเนื่องนำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงของภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ กล่าวคือภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือมีลักษณะซับซ้อนขึ้น ทั้งนี้เป็นผลจากการขยายตัวของกลุ่มทุนท้องถิ่นที่ได้รับผลประโยชน์จากการสร้างความสัมพันธ์กับกลุ่มผลประโยชน์ภายนอก อาทิ รัฐบาลกรุงเทพฯ และนายทุนส่วนกลาง ทำให้เกิดการเลือกรับภาพบางภาพของผู้หญิงเหนือเพื่อสร้างเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือเพื่อตอบสนองผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ และอาศัยสื่อต่างๆ ในการเผยแพร่ภาพลักษณ์ กระบวนการดังกล่าวส่งผลให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือบางภาพกลายเป็นภาพที่มีอิทธิพลครอบงำความคิดของคนทั่วไป ขณะที่บางภาพแม้จะมีการเสนออย่างต่อเนื่องแต่กลับไม่สามารถสร้างการยอมรับ และไม่มีพลังมากพอที่จะครอบงำความคิดทางสังคมได้ และบางภาพได้ลบเลือนไปจาก

¹ อาจารย์ประจำโปรแกรมวิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่

การรับรู้ของสังคม ทั้งนี้เพราะการดำเนินนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวของรัฐ ทำให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่นายทุนสร้างขึ้นมีอิทธิพลมากกว่าภาพอื่น

ผลการศึกษาคาดว่าจะเป็นประโยชน์ต่อการพัฒนาสตรีในแง่ความเข้าใจในคุณค่าของตนเองโดยไม่ยึดติดกับภาพที่ถูกสร้างขึ้น อันจะมีส่วนช่วยในการพัฒนาสังคมเพื่อสร้างแผนพัฒนาสตรีด้วยความเข้าใจและตระหนักถึงคุณค่าของผู้หญิงตามสภาพที่เป็นจริง

Abstract

This study, "Siam and The Images of 'Northern Women'" in 25th century (B.E.) aims to:

1. find out the social attitudes which have affected the images of northern women in 25th century (B.E.).
2. analyze key factors which contribute to the construction of those attitudes towards northern women

This study reveals that the attitudes of Lanna and Siam societies have affected the images of northern women. The differences in political, economic, and social practices between Lanna and Siam affect the attitudes of Siamese elite to look down upon all classes of the northern women. Such attitudes lead to the resistance by the Lanna royalty by attempting 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 principal presenter of a unique culture by means of their costumes, hair style, grace and beauty.

The continuing relationship between Lanna and Siam leads to the changing images of northern women. In addition, the expansion of local middle class has contributed to complex images of the northern women. For certain reasons, this local middle class has deliberately selected some characteristics of northern women that leads to the creation of certain images to suit their benefits. These local capitalists utilize the media to reflect their attitudes regarding northern women. Such an action has had an impact on some images of northern women; which have become dominant and have considerable influences on social perception. Other images cannot create comparable social acknowledgement; while some images also gradually disappear.

The promotion of tourism in Northern Thailand at the government level has also contributed to the dominance of certain images over others. We hope that the results of this study will be beneficial to the development of the alternative and more authentic traits of Northern Thai women. An understanding of women's values outside those promoted by the tourist trade could perhaps provide alternative resources for future human development planning.

ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ หมายถึงทัศนคติต่อผู้หญิง หรือจินตนาการเกี่ยวกับผู้หญิง ซึ่งทั้งทัศนคติและจินตนาการเกี่ยวกับผู้หญิงดังกล่าวมีผลต่อความสัมพันธ์ทางสังคมที่กลุ่มคนต่างๆ มีต่อผู้หญิง การศึกษาเรื่องภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในที่นี้อธิบายภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่ถูกสร้างขึ้นตั้งแต่หลังการปฏิรูปการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจนกระทั่งถึงก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.2475 ว่ามีคนกลุ่มใดที่สร้างภาพลักษณ์ดังกล่าว อีกทั้งสร้างขึ้นจากทัศนคติเช่นใด ทั้งนี้โดยคำนึงถึงเงื่อนไขและบริบททั้งภายใน และภายนอกสังคมล้านนาล้วนว่ามีผลกระทบอย่างไรต่อทัศนคติทางสังคมหรือจินตนาการที่มีต่อผู้หญิง และท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมนั้นท้ายที่สุดมีผลอย่างไรต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ

สถานภาพและภาพลักษณ์ที่สะท้อนจากชื่อ “ลาว”

การพิจารณาคำเรียกชื่อที่สยามใช้เรียกล้านนานั้นสามารถสะท้อนถึงสถานภาพของล้านนาในมุมมองของสยาม และความคิดที่อยู่เบื้องหลังของสยามที่มีต่อล้านนา จากการศึกษาพบว่าการใช้คำเรียกชื่อดังกล่าวนั้นสำคัญบางประการ กล่าวคือ แสดงให้เห็นถึงพัฒนาการความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับล้านนา และที่น่าสนใจคือ คำที่สยามใช้เรียกล้านนา โดยเฉพาะคำว่า “ลาว” นั้นสามารถนำมาอธิบายเพื่อชี้ให้เห็นระดับความสัมพันธ์ทางอำนาจของสยามต่อล้านนา และยังสะท้อนให้เห็นถึงทัศนคติของคนทั้งสองกลุ่มที่มีต่อกันผ่านชื่อที่ใช้เรียกกันด้วย

การรับรู้ของสยามต่อคำเรียกชื่อ “ลาว”

การใช้คำว่า “ลาว” เรียกดินแดนและผู้คนในล้านนาของสยามนั้น พบว่าในสมัยก่อนรัตนโกสินทร์เป็นการใช้เรียกเพื่อแสดงถึงการเป็นคนต่างพื้นที่และวัฒนธรรมกับตน¹ ดังปรากฏใน

¹ เตือนใจ ไชยศิลป์, ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ.2437-2476, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ 2536, หน้า 34-38.

หลักฐานสมัยอยุธยา เช่น ขุนพ่าย² ที่วรรณกรรมดังกล่าวใช้คำเรียกกองทัพเมืองเชียงใหม่ และพระเจ้าติโลกราชว่า “ลาว” ตลอดทั้งเรื่อง ทั้งยังปรากฏการใช้คำที่แสดงสถานะของเมืองทั้งสอง อาทิ ใช้คำว่า “จอมราช” หมายถึงสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ และใช้คำว่า “กรุงลาว” และ “ปิ่นลาว” ในความหมายของเมืองเชียงใหม่ และ พระเจ้าติโลกราช ตามลำดับ³

การอ้างถึง “ลาว” ในหลักฐานสมัยอยุธยาแสดงให้เห็นถึงการรับรู้ของสยามต่อล้านนาในฐานะคนต่างกลุ่มกับตน การรับรู้ดังกล่าวผนวกกับการรับรู้ของสยามต่อความแตกต่างในพื้นที่และวัฒนธรรมกับล้านนา ย่อมนำไปสู่ทัศนคติที่แสดงถึงการเป็นคนต่างกลุ่มกันอย่างชัดเจน

การรับรู้ของสยามต่อล้านนาจากคำว่า “ลาว” ได้ตกทอดและสืบต่อมาจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ ดังปรากฏในสารตราของเจ้าพระยาจักรีถึงเมืองเชียงใหม่ ลำพูน ลำปาง ว่า

“...จึงทรงพระราชดำริว่า เมืองเชียงใหม่เป็นเมืองใหญ่ประเทศราช เขตแดนบ้านเมืองกว้างขวางพริกพร้อมไปด้วยเจ้านายญาติวงศ์ บุตรหลานแสนท้าวพญาลาว ทเกล้าทวาททั้งไพร่บ้านพลเมืองก็มีเป็นอันมาก
“...ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ตั้งพญาอุปราชเป็นพญาวิเชียรประการ พญาเชียงใหม่ นายภิมภิสารเป็นพญาอุปราชช่วยกันรักษากันเมืองขอบขันฑสีมา ปกครองญาติพี่น้องแสนท้าวพญาลาวเก่าใหม่...”⁴

อย่างไรก็ตาม พบว่าการรับรู้ของสยามดังกล่าวได้เปลี่ยนนัยบางประการไปจากเดิม กล่าวคือจากเดิมที่ใช้เรียกเพื่อแสดงถึงเมืองที่มีความแตกต่างระหว่างกลุ่มคนต่างพื้นที่และวัฒนธรรมในสมัยอยุธยามาเป็นการรับรู้ต่อคำเรียกล้านนาในฐานะเมืองที่เป็นประเทศราชในสมัยรัตนโกสินทร์ โดยเฉพาะเมื่อล้านนายอมรับการอุปถัมภ์ของสยามเพื่อปกป้องเอกราชจากพม่า และอาศัยอำนาจของสยามในการสร้างการยอมรับและขยายอำนาจเหนือหัวเมืองต่างๆ ของกลุ่มเชื้อ

² วรรณกรรมเรื่อง ขุนพ่าย สันนิษฐานว่าแต่งขึ้นในสมัยพระรามาธิบดีที่ 2 ซึ่งครองราชย์ระหว่าง พ.ศ. 2034-2072 โดยมีจุดประสงค์การแต่งเพื่อเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถในคราวทำสงครามชิงเมืองกำแพงเพชรกับพระเจ้าติโลกราชแห่งเมืองเชียงใหม่เมื่อปี พ.ศ. 1900 ซึ่งครั้งนั้นกองทัพอยุธยาเป็นฝ่ายชนะ

³ *ลิลิตยวนพ่าย* (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์อักษรสัมพันธ์, 2518), หน้า 54.

⁴ หจข., จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 จ.ศ. 1209 เลขที่ 17 สารตราเจ้าพระยาจักรีฯ ถึงเมืองเชียงใหม่ นครลำพูน นครลำปาง เรื่องตั้งพระยาอุปราช.

เจ้าเจ็ดตน⁵ รวมไปถึงพฤติกรรมของผู้ปกครองล้านนาต่อการยอมรับอำนาจของกรุงเทพฯ อาทิ การที่ผู้ที่ได้รับการเสนอชื่อให้เป็นผู้ปกครองจะต้องลงมาเข้าเฝ้าเพื่อรายงานตัวและรับสัญญาบัตรโปรดเกล้าฯ แต่งตั้ง การยอมรับพันธะในการส่งเครื่องราชบรรณาการแก่กรุงเทพฯ ทุก 3 ปี⁶ การยอมรับความสัมพันธ์ดังกล่าวของล้านนา ทำให้ผู้ปกครองสยามรับรู้ถึงสถานภาพที่สูงกว่าของตน ต่อผู้ปกครองล้านนา และภายใต้ความสัมพันธ์ดังกล่าวจะทำให้ผู้ปกครองสยามเริ่มมองล้านนา ในฐานะ “ด้อย” กว่าตน และแม้สถานภาพของเจ้าผู้ปกครองล้านนาในสายตาของสยามก็เป็นเพียงสามัญชน เพราะสืบเชื้อสายมาจากพวกราชา⁷

นอกจากนี้ จากหลักฐานของชาวต่างชาติที่เดินทางเข้ามายังสยามและเดินทางต่อมายัง ล้านนาต่างใช้คำว่า “ลาว” ที่หมายถึงผู้คนและดินแดนล้านนาในบันทึกของตน เช่นเอกสารของ บาทหลวงปาลเลกซ์ ที่เล่าถึงสภาพทั่วไปของเมืองสยาม และกล่าวถึงคนล้านนา โดยใช้คำว่า “ลาว” หรือหลักฐานของคาร์ล บ็อค ที่เดินทางสำรวจแผ่นดินสยามขึ้นไปถึงล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 ก็ใช้คำว่า “ลาว” ในความหมายของคนและดินแดนล้านนาเช่นกัน ความคิดเกี่ยวกับคำว่า “ลาว” ของชาวต่างชาตินี้ น่าจะได้รับอิทธิพลจากการเรียกขานของชาวสยาม ดังปรากฏในรายงานการเดินทางสำรวจของมิสเตอร์ด๊อบบลิว.เจ.อาร์เซอร์ รองกงสุลอังกฤษประจำมณฑลเชียงใหม่ที่เดินทางเข้ามายังสยาม และมีโอกาสเดินทางสำรวจมณฑลเชียงใหม่ เมืองเชียงราย เมืองน่าน และ นครลำปาง ในปี พ.ศ.2430 กล่าวถึง “ชาวลาว” ว่า

“...มีเพียงชาวสยามเท่านั้นที่เรียกประชาชนของรัฐเหล่านี้ว่า “ลาว” และด้วย เหตุผลบางประการทำให้ชาวลาวไม่ชอบชื่อนี้เท่าใดนัก และจะใช้ชื่อนี้กับพวก ลาวพุงขาว ซึ่งอาศัยอยู่ในบริเวณลุ่มแม่น้ำโขงเหนือเมืองน่านขึ้นไปเท่านั้น ข้าพเจ้าเชื่อว่าบางครั้งชาวสยามจะเรียกพวกนี้ว่า “ลาวยวน”...”⁸

⁵ คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัด และพงศาวดารกรุงเก่าฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ์ (พระนคร : คลังวิทยา, 2510), หน้า 429.

⁶ สรัสวดี อ๋องสกุล, “บทบาททางการเมืองของตระกูลเจ้าเจ็ดตน”, *รวมบทความความสัมมนา ล้านนาคดีศึกษา : ประวัติศาสตร์และโบราณคดี* 23-31 มกราคม 2518 ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ (เชียงใหม่ : วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2518), หน้า 8.

⁷ พระยาประจักษ์กรจักร์, *พงศาวดารโยนก* (พระนคร : โรงพิมพ์สัมพันธ์, 2498), หน้า 29-30.

⁸ “รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ ประเทศสยาม”, *รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 2* แปลโดย สุชาติ ทองซ้อนกลีบ (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว, 2535), หน้า 114.

จากหลักฐานนี้แสดงให้เห็นถึงการรับรู้ของสยามต่อสถานภาพของล้านนา ซึ่งน่าจะมี
ความหมายในเชิงการดูแลที่รุนแรงขึ้นในสมัยต้นรัตนโกสินทร์เป็นต้นมา

การรับรู้ต่อตนเองของล้านนา

การรับรู้ของคนล้านนาต่อคำว่า "ลาว" จะต่างจากของคนสยาม เพราะคำดังกล่าวใน
ความหมายของล้านนาจะใช้เรียกผู้คนและดินแดนบริเวณลุ่มแม่น้ำโขง จากหลักฐานของล้านนา
อาทิ ตำนานมูลศาสนา พงศาวดารพื้นเมืองน่าน และตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ พบว่าการใช้
คำว่า "ลาว" เรียกผู้คนและดินแดนในแถบลุ่มแม่น้ำโขงหรือล้านช้างนี้เป็นการเรียกในความหมาย
ที่หมายถึงกลุ่มคนอีกกลุ่มหนึ่งที่อยู่ในดินแดนใกล้เคียงและมีความสัมพันธ์ต่อกัน ดังปรากฏใน
ตำนานมูลศาสนา ว่ามีการใช้คำว่า "ลาว" เรียกคนกลุ่มหนึ่งในหลายๆ กลุ่มที่ล้านนาสัมพันธ์อยู่
ด้วย

“...อันเหตุที่พระยาและชาวเมืองอันรู้กระทำบุญนั้น เมืองหริภุญไชยและเมือง
เชียงใหม่จึงสุขเกษมมากนัก และประกอบด้วยโภคทรัพย์มากนัก จึงปรากฏทั่ว
ไปว่า ลือ ลวะ ลาว ชาวไทย ม่าน เม็ง ทุกแห่งนั้นแล...”⁹

นอกจากนี้ ในความสัมพันธ์ยังน่าจะอยู่ในฐานะเมืองที่มีสายเครือญาติเดียวกัน เห็นได้
จากการอัญเชิญพระไชยเชษฐาจากเมืองหลวงพระบางมาครองเมืองเชียงใหม่ เพราะพระมารดา
ของพระองค์เป็นเจ้าเชื้อสายราชวงศ์มังราย¹⁰ ความสัมพันธ์ในฐานะเมืองที่เป็นพันธมิตร ดัง
ปรากฏในหลักฐานล้านนาที่ว่า “...พระญาจำบ้าน พระญานคอร พระญาแพล และหลวงพระบาง
ยกทัพขึ้นมารบเมืองเชียงแสน...”¹¹ อีกทั้งยังปรากฏความสัมพันธ์ในฐานะเมืองที่ทำสงครามกัน
อาทิ “...ออกญาเตโชไฟ เปนพระญาเชียงแสน ลาวล้านช้างขึ้นมาเอาเมืองล้านนา เว้นไว้แต่พระ
ยาว ผาง เชียงใหม่ บ่ได้...”¹²

⁹ ตำนานมูลศาสนา, พิมพ์ในงานทำบุญครบร้อยวันนายหน่อ ชูติมา (เชียงใหม่ : นครพิงค์การพิมพ์, 2513), หน้า 222.

¹⁰ ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ สถาบันราชภัฏเชียงใหม่, ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ฉบับ
เชียงใหม่ 700 ปี, (เชียงใหม่ : โรงพิมพ์มิ่งเมือง, 2538), หน้า 87.

¹¹ “พื้นเมืองน่าน ฉบับวัดพระเกิด”, ประชุมพงศาวดารฉบับราชบุรุษ ภาคที่ 2, นิธิ เอียวศรีวงศ์
บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด, 2539), หน้า 30.

¹² ตำนานมูลศาสนา, หน้า 30.

การเรียกกลุ่มคนในลุ่มแม่น้ำโขงว่า “ลาว” ของคนล้านนาจะหมายถึงการเรียกกลุ่มคนอีกกลุ่มหนึ่งที่อยู่ในดินแดนใกล้เคียงซึ่งมีความสัมพันธ์ระหว่างเมืองในด้านต่างๆ มากกว่าจะหมายถึงการเรียกด้วยทัศนคติของการดูแคลน เพราะไม่ปรากฏในหลักฐานที่กล่าวถึงการดูแคลนคนกลุ่มนี้โดยคนล้านนา จากความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ทำให้ชาวต่างชาติตั้งข้อสังเกตว่าเมืองทั้งสองเป็นเมืองพี่เมืองน้องกันอีกด้วย¹³

เป็นไปได้ว่า การเรียกชื่อ “ลาว” ของคนสยามต่อผู้คนและดินแดนล้านนานั้นนอกจากจะใช้เรียกเพื่อแบ่งแยกคนต่างกลุ่มกันแล้ว ยังน่าจะแฝงความหมายในเชิงของการเป็นเมืองที่มีสถานะด้อยกว่าตน และแม้ว่ามิสเตอร์ ดับบลิว.เจ.อาร์เธอร์ เองยังแสดงทัศนะที่รุนแรงต่อการอ้างถึงสิทธิของสยามต่อล้านนา โดยการเรียกตนเองว่า “ไทย” ซึ่งหมายถึงอิสรภาพ และเรียกล้านนาว่า “ลาว” ว่าใช้เกณฑ์อะไรเป็นเครื่องตัดสิน “...เป็นที่น่าแปลกประหลาดว่าชื่อ “ไทย” หรือ “เหล่าอิสรภาพ” ถูกเรียกร้องอ้างสิทธิโดยเผ่าต่างๆ อย่างไร มีเพียงชาวสยามเท่านั้นที่เรียกประชาชนของรัฐเหล่านี้ว่า “ลาว”...”¹⁴ และหากคิดในทางกลับกันแล้ว ข้อความดังกล่าวน่าจะแสดงว่าการที่สยามเรียกล้านนาว่า “ลาว” หมายถึงการเรียกดินแดนที่ขึ้นอยู่กับการปกครองของตนด้วย

การรับรู้ต่อดินแดนและผู้คนล้านนาของสยาม ท้ายที่สุดนำไปสู่การเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือโดยใช้มาตรฐานทางความคิดของสยามเป็นเครื่องกำหนด โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อสยามเข้ามาจัดการปฏิรูปการปกครองล้านนาให้อยู่ในระบบมณฑลเทศาภิบาล การเข้ามาของกลุ่มข้าราชการกรุงเทพฯ นำมาซึ่งการแสดงทัศนคติต่อล้านนาโดยเฉพาะต่อผู้หญิงอย่างมีนัยแฝงอยู่

การปฏิรูปการปกครองระบบมณฑลเทศาภิบาล พ.ศ.2442

การขยายอำนาจของรัฐสยามสู่หัวเมืองประเทศราชล้านนาในรัชสมัยพระบาทพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นการดำเนินการอย่างมีระบบขั้นตอน และเป็นการรวมศูนย์อำนาจไว้ภายใต้รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ด้วยเงื่อนไขความพร้อมของชนชั้นนำสยามที่ผ่านความคิดและประสบการณ์จากการรับวิทยาการความรู้แบบใหม่จากตะวันตกผ่านทางการค้าที่ขยายตัวอย่างสูง ประกอบกับตะวันตกได้ขยายอิทธิพลเพื่อแสวงหาผลประโยชน์จากการทำป่าไม้ และการค้าเสรีใน

¹³ “รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ ประเทศสยาม”, *รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 2* แปลโดย สุชาดา ทองซ้อนกลีบ : 122.

¹⁴ เรื่องเดียวกัน.

หัวเมืองล้านนา¹⁵ ปัญหาผลประโยชน์จากกิจการทำไม้และความวุ่นวายตามหัวเมืองชายแดน¹⁶ ทำให้สยามเข้ามาจัดการปกครองล้านนา โดยยกเลิกฐานะหัวเมืองประเทศราชและจัดการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลขึ้นแทน

ผลของการปฏิรูปการปกครองในสมัยเทศาภิบาลซึ่งใช้ระบบข้าราชการเป็นกลไกในการตั้งอำนาจเข้าสู่ส่วนกลางนี้ก่อให้เกิดกลุ่มผู้ปกครองใหม่ คือ กลุ่มข้าราชการไทยจากกรุงเทพฯ ที่เข้ามาดำเนินการปกครองโดยมีอำนาจแทนที่มูลนายเดิมซึ่งถูกไล่อรอนทั้งอำนาจและผลประโยชน์¹⁷ เพราะอำนาจในการจัดการทั้งทางเศรษฐกิจและการเมืองถูกโอนไปอยู่ในมือของข้าราชการกรุงเทพฯ เหล่านี้แทน การเข้ามาของคนกลุ่มนี้นอกจากจะส่งผลกระทบต่อกลุ่มชนชั้นสูงล้านนาแล้ว ชาวบ้านยังได้รับผลกระทบเช่นกัน กล่าวคือ การจัดเก็บภาษีอากรลักษณะใหม่ที่ยกเลิกระบบการเกณฑ์แรงงานเปลี่ยนเป็นการเสียภาษีรายหัว อีกทั้งยังเก็บภาษีในรูปของเงินตราแทนเก็บจากผลผลิตแบบเดิม ความเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจดังกล่าวส่งผลให้ชาวบ้านประสบปัญหาจากการถูกเรียกเก็บภาษี เพราะไม่มีเงินมากพอที่จะเสีย จนนำไปสู่การต่อต้านในหลายรูปแบบ เช่น กบฏญาปราวบ ในปี พ.ศ.2432 เป็นต้น

แม้ว่าในระดับนโยบายการปกครองหัวเมืองล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 มีความพยายามที่จะสร้างการรับรู้ต่อล้านนาว่ามีสถานภาพเป็นส่วนหนึ่งของชาติไทย¹⁸ และจัดการปกครองด้วยการทำความเข้าใจต่อท้องถิ่น ดังปรากฏว่ามีการดำเนินการอย่างค่อยเป็นค่อยไปและประนีประนอม ดังปรากฏในพระราชดำรัสของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อ พ.ศ.2428 ความว่า

“..พระราชอาณาจักรอันก่อปรด้วยหัวเมืองทั้งหลาย แม้ขยายอยู่ในพื้นแผ่นดินอันไพศาล มีราษฎรอาศัยอยู่ พูดภาษาอันเดียวกัน เพี้ยนกันบ้างดังนี้ เป็นเหตุที่เต็มใจ ยินดีของเราเป็นอันมาก ไทย ลาว ชนทั้งปวงนี้ก็นับถือว่าตนเป็นพวกอยู่ในชาติเดียวกันอันหนึ่ง แลตั้งตาคอยหมายว่าเราเป็นเจ้าเป็นใหญ่อุปถัมภ์บำรุง

¹⁵ พรพรรณ จงวัฒนา, “กรณีพิพาทระหว่างเจ้านครเชียงใหม่กับคนในบังคับอังกฤษอันเป็นเหตุให้รัฐบาลสยามจัดการปกครองแบบมณฑลพายัพ (พ.ศ.2401-2445)”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2517, หน้า 88-90.

¹⁶ หจข., จดหมายเหตุนครบาลที่ 5 จ.ศ. 1232 เลขที่ 2678, *สำนวนความเรื่องภาษีอากรไม้ขนสักหลายเรื่อง*.

¹⁷ เตช บุนนาค, *ขบถ ร.ศ. 121* (กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช, 2524), หน้า 14.

¹⁸ เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ.2437-2476”, หน้า 149.

ทั้งนั้น...”¹⁹

พระราชดำรัสข้างต้น แสดงให้เห็นว่าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงตระหนักดีว่า “ลาว” นั้นแตกต่างจากสยาม แต่ด้วยความต้องการสร้างความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของพลเมือง จึงทรงเล็งที่จะแสดงความแตกต่างที่มีอยู่ แต่กระนั้นในพระราชหัตถเลขาของพระองค์ที่มีไปยังพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระบำราบปรปักษ์ได้บ่งบอกถึงความรู้สึกของพระองค์ต่อสถานภาพของล้านนาในฐานะหัวเมืองลาวที่ชนชั้นปกครองสยามไม่มีใครจะเข้าใจนัก ทั้งยังรับรู้ถึงล้านนาในฐานะเมืองต่างกลุ่มกับตนอยู่ดี อาทิ

“..การที่จะจัดการบ้านเมืองนั้น จะให้แล้วเสร็จโดยเร็วในเดือนหนึ่งสองเดือน
ไม่แล้วไปได้...เห็นว่าการที่จะจัดราชการในหัวเมืองลาวให้ เรียบร้อยจำเป็น
ต้องจัดถึงสองแล้ว สามแล้ว..หาผู้หนึ่งผู้ใดไปหักล้างถางพงในเมืองต้น ถึงโดย
ว่าจะไม่ได้การอันใด ก็คงจะได้ความรู้ละเอียดละออในเมืองลาวลงมาเปนทาง
ดำริตริตrongในราชการต่อไป...”²⁰

อย่างไรก็ตาม การเข้ามาจัดการปกครองล้านนาโดยข้าราชการสยาม แม้ว่าจะมีพระราชดำรัสให้รักษาไมตรีกับผู้ปกครองล้านนา แต่ในทางปฏิบัติแล้วกลับเกิดความรู้สึกแปลกแยกระหว่างคนสยามกับคนล้านนา (ไทย-ลาว) ล้านนามีฐานะที่ด้อยกว่า อีกทั้งในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม ล้านนายังคงเป็น “พวกเขา” คือเป็น “ลาว” นอกจากนี้การที่กรุงเทพฯ มีอำนาจเหนือล้านนาในทางปฏิบัติอย่างชัดเจน ทำให้ความล้าหน้ากว่าล้านนาด้วยตนเองยิ่งเข้มข้นขึ้น ดังข้อวิจารณ์การทำงานของเจ้าผู้ปกครองเมืองลำปางของกรมหมื่นพิชิตปรีชากร “...ตัวเจ้านครลำปางเป็นคนซื่อและโง่ที่สุด มิรู้ว่สิ่งใดจะผิดจะชอบ จะคิดก็สั้นชั่ววันหนึ่งเท่านั้น...”²¹ หรือแม้แต่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ทรงกำหนดถึงสถานภาพของล้านนาเอาไว้ว่า

¹⁹ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระราชดำรัสในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (พระนคร : โรงพิมพ์สถานสงเคราะห์นฤญาติ, 2510), หน้า 34.

²⁰ หจข., ร. 5 บ. 11 ก/7 พระราชหัตถเลขารัชกาลที่ 5 ถึงพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระบำราบปรปักษ์.

²¹ หจข., ร. 5 ม.58/88 รายงานกรมหมื่นพิชิตปรีชากรเรื่องราชการมณฑลลาวเฉียง ลงวันที่ 4๓ 6 ค่ำ ปี 1246.

“...พระยาราชสัมภารากร ต้องถือว่าถ้าพูดกับฝรั่งฝ่ายหนึ่ง ลาวฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่าฝรั่งเป็นเขา ลาวเป็นไทย ถ้าพูดกับลาวฝ่ายหนึ่ง ไทยฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่าลาวเป็นเขา ไทยเป็นเรา...”²²

การรับรู้ของชนชั้นปกครองสยามในสมัยรัชกาลที่ 5 ล้วนมายังคงเป็น “พวกเขา” หรือ “คนอื่น” อยู่ ยิ่งกว่านั้นยังเป็น “พวกเขา” ที่มีสถานะด้อยกว่า การเข้ามาของกลุ่มข้าราชการกรุงเทพฯ ยังหัวเมืองล้านนาจึงน่าจะเป็นการเข้ามาพร้อมกับความคิดเบื้องหลังดังกล่าว คนคิดเหล่านั้นได้มีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนืออย่างมีนัยสำคัญด้วย

ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ : ผลสืบเนื่องจากสภาพพื้นฐานที่แตกต่าง

หัวข้อนี้เสนอให้เห็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในฐานะที่เป็น “ผู้หญิงลาว” ตามทัศนคติของสยามในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งเป็นผลมาจากความแตกต่างในพื้นฐานทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมของสยามกับล้านนา กล่าวคือ ภายใต้เงื่อนไขทางสังคมในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นมีความเปลี่ยนแปลงทั้งทางเศรษฐกิจ สังคม และการปกครอง โดยเฉพาะในส่วนของ การเปลี่ยนแปลงของวิธีการผลิตและการขยายตัวของการค้าที่มีผลต่อเนื่องมาตั้งแต่สมัยพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวจนกระทั่งสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่นำไปสู่การมีโลกทัศน์แบบใหม่ ประกอบกับปัจจัยภายนอกที่เข้ามากระทบอย่างจักรวรรดินิยมตะวันตก และเมื่อสยามปฏิรูปการปกครองหัวเมืองประเทศราชด้วยการนำระบบข้าราชการเข้ามาเป็นกลไกการปกครอง โดยการเข้ามาของคนกลุ่มนี้ที่มีความคิดเบื้องหลังและอุดมการณ์ที่เปลี่ยนไปดังกล่าว ความแตกต่างในพื้นฐานทางด้านต่างๆ เหล่านี้มีผลให้เกิดการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ

อย่างไรก็ตาม การอธิบายในที่นี้จะเน้นหนักการเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในทัศนคติของสยามอันเป็นผลมาจากความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจและสังคมเป็นสำคัญ ทั้งนี้ เพราะโดยพื้นฐานทางการเมืองนั้นได้กล่าวมาแล้วในก่อนหน้านี้ อีกทั้งการเสนอมุมมองผ่านทางเศรษฐกิจและสังคมที่มีความแตกต่างกันระหว่างสยามกับล้านนาก็เป็นมุมมองที่น่าสนใจศึกษาอีกด้วย

²² หจข., ร. 5 บ. 1.2/8 ใ้้นครเชียงใหม่ปกครองโดยสามัคคีกับแลให้ทางกรุงเทพฯ คอยดูแลสอดส่อง.

ความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจ

ระหว่างล้านนากับสยามนั้นนับได้ว่ามีความต่างกันในด้านวิธีการผลิต โดยเฉพาะตั้งแต่หลังสนธิสัญญาเบาริ่ง (พ.ศ.2398) เป็นต้นมาที่ส่งผลให้ความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจของล้านนาและสยามมีมากขึ้นตามลำดับ กล่าวคือ ก่อนหน้าที่สยามจะยกเลิกการผูกขาดทางการค้าใน พ.ศ.2398 พื้นฐานทางเศรษฐกิจของสยามคือการค้าที่มีลักษณะเป็นเมืองท่ารวบรวมสินค้าแล้วกระจายสินค้าไปสู่ที่อื่นๆ ต่อมาเมื่อเศรษฐกิจของสยามขยายตัวมากขึ้น โดยเฉพาะการค้ากับต่างชาติหลังการทำสนธิสัญญาเบาริ่ง โดยชนชั้นปกครองกลายเป็นกลุ่มที่แสวงหารายได้จากการค้ากับต่างชาติอย่างจริงจัง ผลของการขยายตัวทางการค้าในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ดังกล่าว นอกจากจะทำให้สินค้าออกกลายเป็นสินค้าที่ผ่านกระบวนการผลิตที่ซับซ้อนกว่าในสมัยอยุธยาแล้วยังก่อให้เกิด “หน่อทุนนิยม” ในระบบเศรษฐกิจของสยามอีกด้วย²³

การขยายตัวทางการค้าดังกล่าวมีผลโดยตรงต่อวิธีการผลิตและการค้าที่เปลี่ยนเป็นการผลิตเพื่อขายโดยใช้เงินตราเป็นตัวกลางในการแลกเปลี่ยน การเข้ามาของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรานำไปสู่การผกผันระบบควบคุมคน จากการเกณฑ์แรงงานเป็นการจ่ายเงินแทน ส่งผลให้ไพร่สามารถทำงานได้มากขึ้นตามความต้องการของตลาด ก่อให้เกิดการแบ่งงานกันทำและมีเงินหมุนเวียนในตลาดมากขึ้น เริ่มเกิดความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์ขึ้น²⁴ นอกจากนี้ยังพบว่าการขยายตัวทางเศรษฐกิจยังนำไปสู่การสร้างกิจกรรมที่ผู้คนต้องจ่ายเงินกันมากขึ้น เช่น การซื้อสินค้าฟุ่มเฟือย²⁵ การเข้าบ่อน สูบฝิ่น ตลอดจนการใช้เงินซื้อความบันเทิง เช่น การจัดงานเลี้ยง การแต่งงาน เป็นต้น²⁶

²³ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “วัฒนธรรมกรรมพิภพวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์”, *ปากไก่และใบเรือ : ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์* (กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2538) : 215.

²⁴ เห็นได้จาก จดหมายเหตุของพระมหากษัตริย์ในต้นรัตนโกสินทร์ที่มักจะกล่าวถึงคติความที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์ เช่น คดีฟ้องร้องมรดก คดีแอบอ้างนำที่ดินไปขาย รวมถึงเกิดกิจกรรมเชิงพาณิชย์ เช่น การทำกรรมธรรม์กู้ยืมเงิน เป็นต้น แสดงว่าเศรษฐกิจแบบเงินตราได้สร้างความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์และเงินได้เข้ามามีอิทธิพลต่อชีวิตของคนในสังคมสูงขึ้น

²⁵ สังเกตจากรายการสินค้านำเข้าซึ่งส่วนใหญ่เป็นสินค้าฟุ่มเฟือย เช่น ขนมหวานจากจีน เครื่องประดับโลหะต่างสี ถาดญี่ปุ่น กระเบื้องเคลือบ พัดขนนก เป็นต้น ใน หนังสือจดหมายเหตุ *Bangkok Recorder* เล่ม 1 จ.ศ. 1206-1207 โปรดเกล้าฯพิมพ์พระราชทานในงานพระราชทานเพลิงศพ นายสมหมาย สุนตะกุล, 2536, หน้า 134.

²⁶ กรมศิลปากร, *ชีวิตและความเป็นอยู่ในกรุงสยามในทัศนะชาวต่างชาติ* (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์หัตถศิลป์, 2528), หน้า 92-93.

ลักษณะดังกล่าวทำให้ความต้องการใช้เงินมีมากขึ้นจนนำไปสู่การกู้ยืมเงิน และหนี้สินตามมา²⁷ ในขณะที่ล้านนาในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นยังคงอยู่ในวิถีการผลิตแบบพอยังชีพ ซึ่งเป็นการผลิตเพื่อบริโภคเป็นหลัก และมีการผลิตแบบพึ่งพาธรรมชาติ เครื่องมือที่ใช้ในการผลิตเป็นเพียงเครื่องมือง่ายๆ เช่น จอบ เสียม ไถ แรงงานในการผลิตจะใช้แรงงานคนและสัตว์ มีระบบชลประทานขั้นพื้นฐาน เช่น เหมือง ฝ่าย ส่วนการเรียกเก็บภาษีนั้นด้วยเหตุที่การผลิตมีน้อย และมีผู้คนเบาบาง เพราะหนีภัยสงคราม จึงทำให้ผู้ปกครองล้านนามีนโยบายเก็บภาษีในระดับต่ำเพื่อจูงใจให้คนอยู่อาศัย²⁸ อันเป็นนโยบายการปกครองที่ค่อนข้างยืดหยุ่นของผู้ปกครองล้านนา ส่วนในด้านการค้าที่สำคัญคือ การค้าวัวต่าง ซึ่งเป็นการค้าทางบกระหว่างล้านนากับเมืองทางตอนเหนือ เช่น ไทยใหญ่ ลิบสองปันนา เป็นต้น²⁹ โดยมีสินค้าหลักคือ ของป่า และผลิตผลทางการเกษตร จนกระทั่งถึงสมัยรัชกาลที่ 5 แม้ว่าจะมีชาวจีนจากสยามเข้ามาตั้งรกรากในล้านนาพร้อมกับดำเนินกิจกรรมทางเศรษฐกิจ เช่น การค้าทางเรือ เจ้าภาษีนายอากร การค้าปลีก ธุรกิจเงินกู้³⁰ เป็นต้น รวมถึงการเปลี่ยนแปลงเส้นทางการค้าจากทางบกมาเป็นทางน้ำกับสยามแทนแต่การค้าภายในล้านนาก็มิได้ขยายตัวสูงแบบสยาม ทั้งรูปแบบสินค้าก็มิได้มีความซับซ้อนมากเท่า เพราะสินค้าหลักยังคงเป็นสินค้าของป่า ส่วนชาวยังมิใช่สินค้าที่ผลิตเพื่อขาย³¹ วิถีการผลิตแบบเดิมจึงยังคงอยู่ในล้านนาจนกระทั่งการตัดเส้นทางรถไฟสายเหนือถึงเชียงใหม่ในปี พ.ศ.2464 ที่ได้นำความเปลี่ยนแปลงในวิถีการผลิตมาสู่ล้านนาอย่างจริงจัง³²

ลักษณะการผลิตของล้านนาที่ยังอยู่ภายใต้การผลิตแบบพอยังชีพ ขณะที่สยามก้าวสู่ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราและผลิตเพื่อขายแล้วนั้น ความแตกต่างในพื้นฐานทางการผลิตดังกล่าวส่งผลให้เมื่อข้าราชการสยามเข้ามายังล้านนาจึงเกิดทัศนคติที่ไม่สู้ดีนักต่อลักษณะการทำมา

²⁷ หจข., จดหมายเหตุรัชกาลที่ 4 จ.ศ. 1229 เลขที่ 40 ความระหว่างนายชุ่ม อำแดงอยู่ใจทย์ กับนายนิ่ม อำแดงจ้อยจำเลย.

²⁸ อานันท์ กาญจนพันธุ์, *พัฒนาการของชีวิตและวัฒนธรรมล้านนา* (กรุงเทพฯ : มิตรนราการพิมพ์, 2527), หน้า 88.

²⁹ ทูลธิ์ ฐาติ, *พ่อค้าวัวต่าง : ผู้บุกเบิกการค้าในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย* (พ.ศ. 2398-2503), (รายงานวิจัย กรมการฝึกหัดครู, 2525).

³⁰ สรลวดี อ่องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา* (กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2539), หน้า 469.

³¹ ทูลธิ์ ฐาติ, *พ่อค้าวัวต่าง : ผู้บุกเบิกการค้าในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย* (พ.ศ. 2398-2503)

³² ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, *เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยในอดีต* (กรุงเทพฯ : เจริญการพิมพ์, 2533), หน้า 42.

หากินของชาวล้านนาว่า ไม่สู้งานหนัก รักความสบาย ทั้งยังเกียจคร้าน³³ ดังปรากฏในคำกราบบังคมทูลของสมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอกรมหลวงวงษาธิราชสนิทที่มีถึงพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว โดยกล่าวถึงลักษณะที่ทรงเรียกว่า “นิโลยสันดารลาว”

“...ด้วยนิโลยสันดารลาวมีอยู่ 3 อย่าง เป็นแต่อยากได้ของเขา ไม่อยากเสียของให้แก่ใคร กับเกียจคร้านเท่านั้น เหมือนกันตั้งแต่เมืองเชียงใหม่ตลอดไปทุกบ้านทุกเมืองไม่เหมือนชาติภาษาอื่นๆ ที่จะต่ำช้าเหมือนภาษาลาวไม่มี ไม่รักชาติรักสกุล...ลาวไม่มีสติปัญญาตรึกตรองระวังหาไม่ได้...”³⁴

การแสดงออกถึงทัศนคติในทางลบต่อคนลาวอย่างตรงไปตรงมาดังกล่าวนี้คงจะเป็นที่รับรู้โดยทั่วไปของชนชั้นปกครองสยามในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ เพราะแม้แต่องค์พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวยังทรงไม่ปฏิเสธทัศนคติดังกล่าว ดังที่ทรงมีพระราชหัตถเลขาตอบอยู่ตอนหนึ่งว่า “...เธอมีปัญญาแลได้ขึ้นมาเหนื ลาวเองแล้ว จะคิดอย่างไรก็อย่าให้มันเสียใจแต่กร้าวหน้านั้นจึงจะดี...”³⁵

ทัศนคติต่อ “นิโลยสันดารลาว” ของชนชั้นปกครองสยามดังกล่าวน่าจะมีผลต่อการสร้าง

³³ การเกิดทัศนคติทางลบอันเป็นผลมาจากความแตกต่างของพื้นฐานทางการผลิต สังเกตได้จากบันทึกของชาวต่างชาติ อาทิ ลาลูแบร์ หรือนิโคลัส แชรแวง ที่เข้ามายังสยามในสมัยอยุธยา ได้บันทึกถึงพฤติกรรมของคนสยามว่าเกียจคร้าน เช่น “ความเกียจคร้านของคนไทยมีมาตั้งแต่เกิดทีเดียว และสาเหตุความเกียจคร้านก็คือ คนไทยพอใจชีวิตง่าย ๆ สะดวกสบาย” หรือ “โดยธรรมดาแล้ว คนชาวสยามไม่ค่อยขยันขันแข็งเท่าใดนัก ซึ่งเราได้ให้ข้อสังเกตมาแล้วว่าส่วนใหญ่มักชอบใช้ชีวิตเฉื่อยชา เกียจคร้าน” (นิโคลัส แชรแวง, ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม, แปลโดย สันต์ ท. โกมลบุตร (พระนคร : ก้าวหน้า, 2506), หน้า 57, 115.) นอกจากนี้ลาลูแบร์ยังเหตุผลถึงความเกียจคร้านของคนสยามว่าเป็นผลมาจากอากาศที่ร้อนจึงทำให้คนไทยขี้เกียจ และแม้ว่าคนสยามจะมีความสามารถเพียงไรแต่เมื่อขี้เกียจเสียแล้ว จะทำการใดก็ไม่สำเร็จ (ซีมอง เดอ ลาลูแบร์, จดหมายเหตุลาลูแบร์, แปลโดย สันต์ ท. โกมลบุตร (พระนคร : ก้าวหน้า, 2510), หน้า 223.) ข้อบันทึกดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า ภายใต้พื้นฐานทางวัฒนธรรมและวิถีการผลิตที่ต่างกัน ชาวต่างชาติเองมีมุมมองต่อสยามว่ามีความด้อยกว่าตน ขณะที่สยามก็ได้หันกลับมามองล้านนาซึ่งยังไม่ก้าวสู่จุดที่สยามได้เปลี่ยนผ่านวิถีการผลิตและวิถีชีวิตไปบ้างแล้ว สยามในต้นรัตนโกสินทร์จึงมองล้านนาว่าด้อยกว่า พร้อมกับใช้คำอธิบายถึงคนล้านนาว่า “เกียจคร้าน” ดังเช่นที่ปรากฏในบันทึกของชาวต่างชาติที่เคยถึงตนมาแล้ว

³⁴ จดหมายเหตุเรื่องทัพเชียงตุง, อ้างในเตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476”, หน้า 67.

³⁵ เรื่องเดียวกัน.

ภาพลักษณ์ "ลาว" ว่ามีฐานะด้อยกว่า ทั้งยังเกียจคร้าน และไม่สู้งานหนัก ดังที่ปรากฏในคำกราบ บังคมพูลของสมเด็จพระเจ้านั่งยาเธอกรมหลวงวงษาธิราชสนิทที่มีต่อไปว่า

"...นิไสยลาวมากไปด้วยความเกียจคร้านโดยธรรมประเพณีบ้านเมือง ถึงจะ
ทำไร่นาสั่งไถถ้าแดดร้อนเข้าต้องหยุดก่อน ต่อเย็นๆจึงค่อยทำ เดินทางสาย
หน้อยก็ต้องหยุด เย็นๆ จึงค่อยไป ไม่เคยได้ความลำบากยากเลย ไม่เคยเสีย
เข้าของสิ่งไรกับผู้ใด เสียให้ก็แต่หมอนลาวกับใบเมี่ยงบ้างสักเล็กน้อย..."³⁶

ทัศนคติต่อความเป็น "ลาว" ที่เกียจคร้านของชนชั้นสูงสยามดังกล่าวเป็นการสร้างภาพให้
แก่คน "ลาว" ทั้งหมดโดยมิได้แยกแยะว่าเป็นผู้หญิงหรือผู้ชาย ซึ่งน่าจะหมายความว่าในทัศนคติ
ของคนสยามนั้นได้เหมารวมเอาว่าผู้หญิงเหนือ หรืออีกนัยหนึ่งคือผู้หญิง "ลาว" นั้นคือคนที่เกียจ
คร้าน ไม่สู้งานหนักไปด้วย ทั้งที่หากเปรียบเทียบกับเอกสารอื่นที่ให้ภาพบุคลิกลักษณะและการ
ทำงานของผู้หญิงเหนือซึ่งต่างกับที่ปรากฏในเอกสารหรือทัศนคติของชนชั้นสูงสยาม โดยส่วนใหญ่
จะเสนอภาพผู้หญิงที่ขยันขันแข็ง และมีบทบาททางสังคม เช่น เอกสารของชาวต่างชาติที่บันทึกไว้
หลังจากเดินทางเข้ามายังสยามและหัวเมืองเหนือในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน อาทิ บันทึกในหนังสือ
เรื่อง Siam ของ Bowring กล่าวว่า "...ในส่วนของผู้หญิงมีความคล่องแคล่ว ขยันขันแข็ง และ
เฉลียวฉลาดกว่าชาย ผู้หญิงมีอำนาจเหนือสามีอย่างไม่ต้องสงสัย และสามารถจับไล่สามีออกไป
เมื่อไม่เป็นที่พอใจ..."³⁷ หรือบันทึกของ Mrs. Lillian Johnson Curtis มิชชันนารีชาวอเมริกันคณะ
เพรสไบทีเรียนที่เข้ามาเผยแพร่คริสต์ศาสนาในดินแดนหัวเมืองเหนือระหว่าง พ.ศ.2438-2442 ได้
เขียนหนังสือเรื่อง The Laos of north Siam กล่าวถึงผู้หญิง "ลาว" ว่า "...ในตอนรุ่งอรุณจะเห็นผู้
หญิงหลายต่อหลายคนพร้อมกับผู้ชายจำนวนประปรายจากทั่วทุกสารทิศเดินอยู่บนถนนในตลาด
พวกเขาจะหาบกระบุงโดยใช้คานไม้ไผ่ที่ขัดเป็นเงางาม โดยปลายคานแต่ละข้างจะมีกระบุงห้อย
อยู่ ... แต่เมื่อพระอาทิตย์เคลื่อนสูงขึ้นสู่ท้องฟ้าราวสักสามชั่วโมง ผู้คนในตลาดก็จะกระจัด
กระจายกันไป พวกผู้หญิงต่างก็รีบกลับไปทำงานบ้านและดูแลลูกหลาน..."³⁸ หรือ "...ดังนั้นในฤดู

³⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 68.

³⁷ เคอร์ติส, ลิลเลียน จอห์นสัน, *ชาวลาวทางตอนเหนือของประเทศสยาม ตอนที่ 1*, แปลโดย
ชรัตน์ สิงหนเดชากุล (กรุงเทพฯ : กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, 2543), หน้า 115.

³⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 151-152.

เก็บเกี่ยวข้าวเราจะสามารถพบเห็นพวกผู้หญิงหาอาหารเร่ขายไปตามบ้าน พวกเธอจะต้องคอยผู้ซื้อด้วยความอดทน...”³⁹

อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสังเกตว่าทัศนคติด้านลบต่อภาพลักษณ์ดังกล่าวของผู้หญิงเหนือคงจะเป็นที่ยอมรับและสืบทอดความคิดดังกล่าวในหมู่ชนชั้นปกครองสยามด้วย เพราะปรากฏว่ามีข้อห้ามสำหรับข้าหลวงและข้าราชการของรัฐบาลสยามในช่วงหลังการทำสนธิสัญญาเชียงใหม่ครั้งแรกปี พ.ศ.2416 ข้าหลวงสามหัวเมืองนี้รัฐบาลสยามมุ่งหมายที่จะให้เป็นผู้ควบคุมดูแลและแนะนำให้เจ้าผู้ปกครองเชียงใหม่ปฏิบัติตามสนธิสัญญา และมีหน้าที่ประสานงานระหว่างกรุงเทพฯ กับล้านนาเท่านั้น⁴⁰ ข้อห้ามดังกล่าวเกี่ยวข้องกับการควบคุมความประพฤติส่วนตัวและการใช้อำนาจหน้าที่ไปในทางมิชอบ ข้อห้ามหนึ่งที่ปรากฏคือ ข้าหลวงและเจ้าพนักงานทุกคนต้องไม่มีภรรยาเป็นชาวพื้นเมือง แม้จะมีผู้ยกให้ด้วยความยินดียก็ตาม⁴¹ การออกข้อบังคับดังกล่าวนอกจากจะเป็นไปเพื่อความยุติธรรมในการดูแลการชำระความแล้ว ในอีกทางหนึ่งน่าจะแสดงให้เห็นถึงทัศนคติที่มองว่า “ลาว” นั้นด้อยกว่าด้วย⁴²

ความแตกต่างของพื้นฐานทางวัฒนธรรม

ประสบการณ์การค้าขายใต้เศรษฐกิจแบบเงินตรากับต่างชาติของชนชั้นปกครองสยามส่งผลให้โลกทัศน์ของคนกลุ่มนี้เปลี่ยนแปลงไป โลกทัศน์ดังกล่าวได้แก่ ความเชื่อในความจริงเชิงประสบการณ์ที่สามารถพิสูจน์ได้มากกว่าจะเชื่อในอำนาจเหนือธรรมชาติที่มีอาจจับต้องหรือพิสูจน์ได้⁴³ เชื่อและคิดอย่างมีเหตุผลรองรับ มีความคิดเป็นปัจเจกชนมากขึ้น และสนใจกับข้อผูกมัดทางสังคมและครอบครัวน้อยลง⁴⁴ เชื่อในพัฒนาการหรือความก้าวหน้าที่สามารถสร้างสรรคขึ้น

³⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 187.

⁴⁰ หจข., ร. 5 บ. 1.1ก/8 รัชกาลที่ 5 ถึงพระยาราชสมภารากร ลงเดือน 8 จ.ศ. 124.

⁴¹ หจข., ร. 5 “ข้อบังคับให้อำนาจกับข้าหลวงเมืองเชียงใหม่ในความที่เกี่ยวข้องเนื่องกับคนในบังคับอังกฤษ” สารบาณสมุคพิเศษ เล่ม 10, หน้า 194-195.

⁴² เพราะเมื่อพิจารณาจากอำนาจหน้าที่ของข้าหลวงสามหัวเมืองพบว่า เกี่ยวข้องกับกรณีพิพาทเรื่องป่าไม้ และชายแดนระหว่างสยามกับอังกฤษเป็นสำคัญ ขณะที่คดีความระหว่างคนพื้นเมืองด้วยกัน กลับอยู่นอกเหนือการดูแลของข้าหลวงสามหัวเมืองนี้ใน “พระราชบัญญัติสำหรับข้าหลวงชำระหัวความหัวเมือง” ราชกิจจานุเบกษา เล่ม 1 ลงวันอาทิตย์ เดือน 12 แรม 6 ค่ำ จ.ศ. 1236, หน้า 274-276.

⁴³ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ปากไก่และใบเรือ : ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์, หน้า 195-212.

⁴⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 186-187.

ได้ด้วยศักยภาพของมนุษย์มากกว่าจะฝากความหวังไว้กับโชคชะตาหรือพรหมลิขิต⁴⁵ ความคิดเกี่ยวกับความก้าวหน้าของสังคมนี้ทำให้ชนชั้นปกครองสยามรับรู้ว่าจะเจริญได้นั้นเกิดจากการรวมกลุ่มของคนและต่างรับผิดชอบการทำงานในหน้าที่ของตน ซึ่งนำไปสู่แนวคิดหน้าที่พลเมือง และเมื่อชาติเจริญขึ้น พลเมืองในชาติก็ย่อมได้รับผลของความเจริญนั้นด้วย⁴⁶

ภายใต้โลกทัศน์ต่อสิ่งรอบตัวที่เปลี่ยนแปลงไปของชนชั้นปกครองสยามที่หันมาให้ความสำคัญแก่สิ่งที่พิสูจน์ได้จริง และมีเหตุผลรองรับนั้นมีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ “ลาว” ที่ด้อยกว่าอันมีผลต่อการสร้างคำอธิบายต่อวัฒนธรรมบางอย่างของล้านนาด้วยการใช้มาตรฐานค่านิยมของตนเป็นหลัก เช่นมองว่าเหตุผลของการสักร่างกายของผู้ชายล้านนา หรือการขวากหูของผู้หญิงล้านนาเป็นเรื่องที่ไม่มีเหตุผล และงมงาย⁴⁷

นอกจากนี้ การที่สยามเป็นเมืองที่อยู่ในพื้นที่ราบลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา ซึ่งมีความอุดมสมบูรณ์มากกว่า อาจเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้สยามไม่ใคร่เข้าใจต่อข้อจำกัดในการอาหารในบริเวณที่แห้งแล้งกว่า จึงทำให้คนสยามตีความว่านิสัยของคน “ลาว” นั้นน่ารังเกียจ และมีทัศนคติดูแคลนการกินอาหารประเภทกึ่งป่า แย่ กบ เขียด หรือปลาร้า ดังปรากฏในวรรณกรรมเรื่อง *เสภาขุนช้างขุนแผน* ที่นางทองประศรีเรียกนางสร้อยฟ้าว่า “อีกินกึ่งก่ากบ” หรือในตอนกวาดต้อนชาวเชียงใหม่ลงปอยุทธยา ซึ่งได้อธิบายการหาอาหารของผู้หญิง “ลาว” เชียงใหม่ว่า “...สาวแก่แอ๊ดนัดกันออกทุ่ง เพี้ยวเก็บผักนึ่งจับกุ้งจับปลา หอยโข่งหอยขมงมใส่ตะกร้า ขึ้นบนคันทนามองหารูขุดตื้นขุดหนูขุดรูดักแย้ ขวยด้วงดักแด่เพี้ยวแห่รูบั้ง จับกบข่าเหี้ยดจับเขียดจับอึ่ง สิ้นได้ใบหนึ่งเป็นครึ่งค่อนซอง...”⁴⁸ ซึ่งทัศนคติดูแคลนผู้หญิงเหนือยังปรากฏแม้ในผู้หญิงชนชั้นสูงของล้านนา เช่น พระราชชายา เจ้าดารารัศมีที่ถวายตัวรับราชการในราชสำนักสยาม พระองค์ถูกเรียกว่า “ลาว” แม้ตำแหน่งที่อาศัยก็ถูกเรียกว่า “ตำหนักเจ้าลาว” และในบางครั้งก็มีเสียงตะโกนว่าเหม็นปลาร้าให้ได้ยินอีกด้วย⁴⁹

⁴⁵ อรรถจักร สัตยานุรักษ์, “ความเปลี่ยนแปลงของสำนึกทางประวัติศาสตร์และการเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 5 ถึง พ.ศ.2475”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2531, หน้า 36.

⁴⁶ อรรถจักร สัตยานุรักษ์, “การเกิดแนวคิด “หน้าที่พลเมือง” ในรัฐไทยสมัยใหม่”, *รัฐศาสตร์สาร* 14 : 3-15 (กันยายน 2531 – เมษายน 2532) : 204-227.

⁴⁷ เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ.2437-2476”, หน้า 106-142.

⁴⁸ หอสมุดแห่งชาติ, *ขุนช้างขุนแผน* (ธนบุรี : โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, 2513), หน้า136.

⁴⁹ ปราวณี ศิริธร ณ พัทลุง, *เพชรล้านนา เล่ม 1* (เชียงใหม่ : ผู้จัดการภาคเหนือ 2538), หน้า 27.

ทัศนคติของชาวสยามต่อผู้หญิงเหนือในช่วงนี้จึงมีใช้ทัศนคติที่เห็นว่าผู้หญิงเหนือมีความสวยงาม ทั้งยังมองว่าสิ่งที่ทำนั้นน่าละอาย

“...	ในน่านมยลสาวลาวสลอน
ยืนยกอกกราในสาคร	บ้างลงซ้อนกึ่งปลาตามวาริน
ที่ลงน้ำชำระสระร้าง	ไม่ระคางขายหน้ารักผ้าจีน
กลัวเสียสีปิ่นเป็นมลทิน	ใครจะยินดีดูอดสูเอง....”

หรือ

“...	สูบนหรือมเมียงมองเมียงหมาย
ดูต้อยแค้นแค้นยืมพระพิมพ์พราย	นุ่งขึ้นลายเหลืองรอบแต่ขอบดำ
เดินยกเท้าก้าวอย่างทางถนน	ดูกรอมสันสวยตาออกคลาคล้า
เสียสิ่งเดียวเยียวไม่นั่งหล่อนช่างทำ	เห็นให้รำคาญตาทำท่าทาง....” ⁵⁰

แม้แต่ในวรรณกรรมอีกเรื่องหนึ่ง เสภาขุนช้างขุนแผน ปรากฏทัศนคติต่อผู้หญิงเหนือที่ไม่ถือตัว และใจง่ายเช่นกัน ดังเช่นที่ปรากฏในตอนที่ขุนแผนและพละงามปลอมตัวเข้าเมืองเชียงใหม่

“จึงทักทายแน้นายที่เดินหลัง	ไม่เขินมั่งนั่งบึงตะลึงหลง
อยากได้อะไรมั่งก็นั่งลง	แล้วยื่นส่งดอกไม้ให้พละงาม
เจ้าพละงามรับจับมือหรือสะกิด	นางลาวบิดเบือนสะบัดประหวัดหวาม
บ้านเฮือนเพื่อนอยู่ใดอยากได้ความ	จะใคร่ตามหนุ่มน้อยไปแนบนอน” ⁵¹

อย่างไรก็ตาม เป็นไปได้ว่าการยอมรับภาพลักษณ์ผู้หญิงล้านนาดังกล่าวของชาวสยาม น่าจะสร้างปัญหาให้ผู้หญิงเหนือเช่นกัน อาทิ การถูกกลืนกลม⁵² และยังนำไปสู่การเป็นโสเภณีอีก

⁵⁰ ร.อ. เพิ่ม (หลวงทวยหาญรักษา), รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ.2445 อนุสรณ์อำมาตย์ตรีหลวงประกอบวรรณกิจ (กรุงเทพฯ : เสนาการพิมพ์, 2515), หน้า 82.

⁵¹ หอสมุดแห่งชาติ, ขุนช้างขุนแผน, หน้า 676.

⁵² บุญเสริม สาทราบัย และสังคีต จันทนะโพธิ, อดีตลานนา, (กรุงเทพฯ : กรุงเทพมหานครการพิมพ์, 2520).

ด้วย ดังความว่า

“นิสัยชาวลาวดื้อถือหน้าง
แมงภูไปฝั่งมาพาประเทือง
ทั้งทหารคนใช้ก็ได้สิ้น

ไม่เบียดพียงหมดสิ้นได้ยินเรื่อง
ไม่คิดเคืองขุนช้างหมองกะมล
เลยหากินเก็บรักษเป็นภักษผล”⁵³

กล่าวโดยสรุป ในก่อนสมัยรัตนโกสินทร์ การรับรู้ผู้หญิงเหนือว่าเป็น “ลาว” ยังมิได้นำไปสู่ทัศนคติเชิงดูแคลน เพียงแต่ใช้คำว่า “ลาว” นั้นเพื่อแสดงให้เห็นถึงการเป็นกลุ่มคนต่างพวกกัน แต่เมื่อล้านนายอมรับอำนาจของรัตนโกสินทร์ในฐานะหัวเมืองประเทศราชตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์เป็นต้นมา การมีสัมพันธภาพทางอำนาจที่กรุงเทพฯ เหนือกว่าดังกล่าวทำให้ชนชั้นสูงสยามเริ่มรับรู้ว่าล้านนาในฐานะเมือง “ลาว” มีความด้อยกว่า จนกระทั่งเมื่อพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่กรุงเทพฯ เข้ามาเกี่ยวข้องกับล้านนาอย่างใกล้ชิด และโดยเฉพาะหลังการปฏิรูปการปกครองระบบมณฑลเทศาภิบาลที่ล้านนาอยู่ใต้อำนาจการปกครองของกรุงเทพฯ โดยตรง ทัศนคติในเชิงดูแคลนในฐานะที่เป็นเมืองที่ด้อยกว่าจึงเข้มข้นขึ้น และเมื่อกรุงเทพฯ ใช้มาตรฐานของตนซึ่งอยู่ในระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราและการรับวัฒนธรรมตะวันตกเข้าไปปรุงแต่งโลกทัศน์ของตนแล้ว ความคิดเบื้องหลังดังกล่าวจึงนำไปสู่การตัดสินล้านนาในฐานะเมืองลาวที่มีความต่างกับตนทั้งทางวัฒนธรรม การเมือง และเศรษฐกิจว่าเป็นเมืองที่ไม่เท่าเทียมกับตน ทั้งยังเกิดทัศนคติดูแคลนผู้หญิงเหนืออย่างลึกซึ้งดังที่สะท้อนจากรายงานการปราบเงี้ยวของ ร.อ. เพิ่ม (หลวงทวยหาญรักษา) ดังกล่าว

ภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ” ในทัศนะของล้านนา

จากการศึกษาและสืบค้นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ พบประเด็นที่น่าสนใจซึ่งจะเสนอในที่นี้คือ ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในทัศนคติของคนล้านนานั้นเกิดขึ้นอย่างสัมพันธ์กับวิถีการผลิตและความสัมพันธ์ในสังคม ชุมชน และครอบครัว ทั้งยังเป็นภาพที่เกิดขึ้นอย่างซ้อนทับกับภาพลักษณ์ “ลาว” ที่สยามสร้างขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่สยามมีเหนือล้านนา

การรับรู้ต่อภาพลักษณ์ผู้หญิงของล้านนา ไม่น่าจะเป็นการรับรู้ถึงตนเองในฐานะที่เป็น “ลาว” โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาพลักษณ์ที่ปรากฏในทางลบอย่างที่สยามในสมัยต้นรัตนโกสินทร์สร้างขึ้น เพราะจากการศึกษาพบว่าภาพของผู้หญิงในล้านนามักจะเกิดตามความคาดหวังของสังคมที่ต้องการให้ผู้หญิงมีบทบาทและฐานะของการเป็นแม่และเมีย ซึ่งเป็นภาพที่วางอยู่บนความ

⁵³ ร.อ. เพิ่ม (หลวงทวยหาญรักษา), *รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ.2445*, หน้า 83.

สัมพันธ์ในครอบครัวและบนวิถีการผลิตแบบพอเพียงซึ่งเป็นสำคัญ

ภาพลักษณ์ผู้หญิงดีและไม่ดีในทัศนะของชาวบ้าน

แม้ว่าสยามจะเข้ามาปฏิรูปการปกครองล้านนาผ่านกลไกอำนาจรัฐแบบใหม่ที่ตั้งอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลาง ความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองดังกล่าวส่งผลกระทบต่อล้านนาในหลายด้าน และนำล้านนาไปสู่ความเปลี่ยนแปลง เช่น ระบบการปกครองแบบใหม่ ระบบการจัดเก็บภาษีอากรแบบใหม่ ระบบการศึกษารูปแบบใหม่ เป็นต้น สิ่งใหม่ๆ เหล่านี้ส่งผลให้ล้านนาต้องปรับตัว แต่กระนั้นในช่วงต้นของการปฏิรูปการปกครองจนกระทั่งถึงการขึ้นมาของทางรถไฟสายเหนือ ในปี พ.ศ.2468 ล้านนาโดยเฉพาะในหมู่บ้านน่าจะยังมีวิถีชีวิตและสัมพันธ์กันในรูปแบบการผลิตที่คล้ายคลึงกับสมัยก่อนหน้าการปฏิรูป ซึ่งทำให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือชั้นล่างมีลักษณะสอดคล้องกับวิถีชีวิตที่คนกลุ่มนี้เป็นอยู่

ภาพลักษณ์ผู้หญิงดี – ไม่ดี : ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ

จากวิถีการผลิตภายใต้ระบบเศรษฐกิจแบบพอเพียงของล้านนาในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ ส่งผลให้ความสัมพันธ์ของคนในสังคมอยู่ในรูปของความสัมพันธ์ภายในครอบครัวและชุมชน เพราะภายใต้การผลิตที่ต้องพึ่งพาแรงงานตามธรรมชาติและมีขั้นตอนการผลิตที่ไม่ซับซ้อน ทำให้สมาชิกภายในชุมชนต้องช่วยเหลือกันในด้านการทำงานหากิน ลักษณะความสัมพันธ์ดังกล่าวเห็นได้ชัดจากประเพณีการเอามื้อเอารวันที่สะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของคนในชุมชนต่อการผลิตและด้วยวิถีการผลิตดังกล่าวส่งผลให้โครงสร้างทางสังคมมีลักษณะความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์และเครือญาติ ระบบการผลิตดังกล่าวน่าจะส่งผลให้การดำเนินกิจกรรมบางอย่างในชีวิตประจำวันของเจ้านายและชาวบ้านไม่แตกต่างกันมากนัก เพราะเป็นการผลิตเพื่อยังชีพ การผลิตเครื่องอุปโภคและบริโภคเพื่อไว้ใช้เองจึงเป็นเรื่องปกติในครอบครัว เช่น การทอผ้า โดยพบว่ามีเจ้านายผู้หญิงล้านนาทอผ้าใช้เองเช่นกัน⁵⁴

นอกจากนี้การที่ตลาดเป็นแหล่งแลกเปลี่ยนสินค้าที่สำคัญในระบบเศรษฐกิจของล้านนา⁵⁵ น่าจะส่งผลให้ผู้หญิงมีบทบาทในการทำมาหากินและมีส่วนร่วมในทางเศรษฐกิจของครอบครัว เพราะปรากฏว่าในตลาดนั้นผู้ค้าส่วนใหญ่จะเป็นหญิง ดังในบันทึกของชาวต่างชาติที่ว่า “..เฉพาะร้านขายหมูเท่านั้นที่เป็นพ่อค้า ข้างหลังแม่ค้าจะเป็นร้านแผงลอย..จะขายร่ม ผัก ผ้าฝ้าย ผ้าไหม

⁵⁴ พรพนนิภา อาภิณขพงศ์, “เจ้า ไพร่ กับความเปลี่ยนแปลงในสังคมล้านนาระหว่าง พ.ศ.2427-2476”, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ 2535, หน้า 55.

⁵⁵ สรวิทย์ อ่องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา*, หน้า 456.

ผ้ามีสลิน ถาดทองเหลือง ถาดไม้ และเครื่องเงินต่างๆ...⁵⁶ ซึ่งให้ภาพตรงกับที่ปรากฏในวรรณกรรมล้านนาหลายๆ เรื่องที่มีภาพผู้หญิงเป็นแม่ค้า อาทิวรรณกรรมประเภทคำวขอ ซึ่งเป็นวรรณกรรมที่สืบเนื่องมาจากธรรมคำวที่นิยมแต่งในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น และคัดลอกต่อๆ กันเรื่อยมา⁵⁷ เช่นเรื่อง ก่ำก่ำดำ ที่บรรยายถึงแม่ค้าในตลาดว่า “..แม่กาดขายของ นมมกนลูกไม้ มะม่วงแก้ว ลำไย ถั่วมั่งคุด ลำสาทสุกใส เต้าแต่งแฟงไฟ หนัดหนุนหน่องแห้ง...”⁵⁸ หรือเรื่อง จันตะมา ที่บรรยายถึงแม่ค้าในตลาดที่จันตะมาเดินทางไปพบว่า “...นารีกาดร้านสนุกสุขหนัว คนหลายพันพั่ว สุนसानกาดตั้ง ปิดตำมาตา มาขายกู่อันพร้อมพริก หมากช่อยนอยเชื้อ พริกเกือหมากพิก ขายหมากเหมี้ยงยาควัน...”⁵⁹

จากวิถีชีวิตซึ่งสัมพันธ์กับวิถีการผลิตดังกล่าวส่งผลให้เกิดทัศนคติของสังคมต่อการเสนอภาพของผู้หญิงเหนือที่ดีและไม่ดี โดยภาพของผู้หญิงดีและไม่ดีนั้นจะถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือควบคุมและกำหนดบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงต่อครอบครัวและชุมชน อาทิ ผู้หญิงดีคือ ผู้หญิงที่ขยันขันแข็งในการทำงาน ประหยัดอดออม ลักษณะดังกล่าวของผู้หญิงมีส่วนสัมพันธ์อย่างสำคัญกับบทบาททางด้านการค้าขายของผู้หญิงล้านนา กล่าวคือ การที่ผู้หญิงมีภาระหน้าที่รับผิดชอบในทางเศรษฐกิจและการผลิตทำให้หน้าที่ของผู้หญิงต่อครอบครัวและชุมชนในฐานะของหน่วยการผลิตต้องมีคุณสมบัติขยันขันแข็งในการทำงาน ไม่เกียจคร้าน ประกอบกับผู้หญิงมีหน้าที่ในทางเศรษฐกิจของครอบครัว ทั้งการหารายได้และการจัดสรรค่าใช้จ่าย ส่งผลให้ผู้หญิงที่ดีต้องประหยัดอดออม ไม่ฟุ่มเฟือย หรือตระหนี่จนเกินไป ซึ่งเป็นอีกคุณสมบัติหนึ่งของผู้หญิงดี ในขณะที่ผู้หญิงไม่ดีภายใต้วิถีการผลิตดังกล่าวคือ ผู้หญิงเกียจคร้าน ฟุ่มเฟือย ซึ่งเป็นการกระทำที่ไม่สอดคล้องกับบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงต่อครอบครัวและชุมชนในฐานะหน่วยการผลิต เพราะลักษณะผู้หญิงไม่ดีดังกล่าวคือ ผู้ที่ไม่สามารถช่วยเหลือและค้าจุนครอบครัวภายใต้ระบบการผลิตที่ต้องพึ่งพาและช่วยเหลือกัน ผู้หญิงไม่ดีจึงเป็นผู้หญิงที่เกียจคร้าน ชอบเที่ยวเล่น และไม่ทำงาน เพราะการกระทำดังกล่าวไม่สามารถสร้างผลผลิตแก่ครอบครัวและชุมชนได้

จะเห็นได้ว่า การสร้างความคาดหวังต่อผู้หญิงของสังคมล้านนาในบทบาททางเศรษฐกิจดังกล่าวต่างมุ่งเน้นให้ผู้หญิงมีความขยัน ไม่เกียจคร้าน ภาพที่ปรากฏในสังคมก็เป็นเช่นนั้น ดังที่

⁵⁶ ลูกผู้ชายชื่อนายหลุยส์, จิรพันธ์ พิตรปรีชา เรียบเรียง (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ธรรมสาร, 2534), หน้า 77.

⁵⁷ ทรงศักดิ์ ปรางวัฒนกุล, “แนะนำวรรณกรรมท้องถิ่นล้านนาไทย” ใน รายงานการสัมมนาทางวิชาการ วรรณกรรมล้านนา เล่ม 1 (คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2527), หน้า 111-128.

⁵⁸ หนังสือคำวขอเรื่อง ก่ำก่ำดำ (เชียงใหม่ : ประเทืองวิทยา, 2511), หน้า 73.

⁵⁹ หนังสือคำวขอเรื่อง ธรรมจันตะมา (เชียงใหม่ : ประเทืองวิทยา, 2511), หน้า 37.

ปรากฏในบันทึกของชาวต่างชาติ คณะไวซิงกุล เอ็ดเวิร์ด ปี กุลด์ ชาวอังกฤษที่เข้ามายังล้านนา ในสมัยรัชกาลที่ 5 ได้บรรยายถึงตลาดเช้าในเชียงใหม่ว่า “...ทุกวันจะมีสตรีทั้งสาว แก่ เดินแบก กระบุง คอตระกร้านำผักผลไม้ข้ามสะพานมาชุมนุมกัน....”⁶⁰ หรือ “...แม่ค้าซึ่งเป็นชาวพื้นเมือง จะนำผลผลิตการเกษตรในหมู่บ้านใกล้เคียงมาวางขายตามสองข้างถนน สินค้าที่นำมาจะมีพวก ผัก ข้าว ยาสูบ ขี้ผึ้ง ผลไม้ หมากรุก ปูน ปลาแห้ง เป็นต้น....”⁶¹ อย่างไรก็ตาม ความขยันขันแข็งของผู้หญิงล้านนาดังกล่าวยังคงเป็นไปตามวิถีการผลิตแบบพอเพียงชีพ ที่ผู้ค้ามักจะนำของที่เหลือจากการบริโภค อุปโภคมาขาย หรือบางทีอาจจะเก็บจากสวนครัวของตนในกรณีของผัก ผลไม้⁶² ซึ่งเมื่อเทียบกับความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในระบบการผลิตของสยามในต้นรัตนโกสินทร์แล้ว ภาพดังกล่าวอาจจะมีใช่ภาพที่พอจะเสนอลักษณะความขยัน ไม่เกียจคร้านของผู้หญิงล้านนาได้มากนัก จนนำไปสู่ทัศนคติดังเช่น “นิโลยสันตารลาว” ที่เกียจคร้าน และเห็นแก่ได้ ดังที่กล่าวแล้วในหัวข้อข้างต้น

ภาพลักษณ์ผู้หญิงดี – ไม่ดี : ความสัมพันธ์ทางสังคม

ความคาดหวังของสังคมต่อผู้หญิงที่สำคัญประการหนึ่งคือ ความคาดหวังต่อบทบาทและหน้าที่ในฐานะเมียและแม่ ซึ่งเป็นบทบาทของผู้หญิงที่สัมพันธ์กับครอบครัว ผู้หญิงมีหน้าที่รับผิดชอบการทำงานในครอบครัว ทั้งดูแลบ้านเรือน ทำงานบ้าน เลี้ยงดูอบรมสมาชิกในครอบครัว การที่ผู้หญิงมีหน้าที่ดูแลครอบครัวให้มีความสุขทำให้ผู้หญิงต้องรู้จักปรนนิบัติทั้งสามีและสมาชิกในครอบครัว เอาใจใส่งานบ้านเรือน จัดการกิจการภายในบ้านได้อย่างเหมาะสม เคารพเชื่อฟังสามี และญาติพี่น้องของสามี ดูแลอบรมเป็นตัวอย่างที่ดีแก่สมาชิกในครอบครัว ดังนั้นจึงพบว่าค่านิยมทางสังคมมักจะสั่งสอนให้ผู้หญิงมีความอ่อนน้อมถ่อมตน พุดจาอ่อนหวานไพเราะ ไม่นินทา ส่อเสียด กิริยามารยาทดี เพราะลักษณะของผู้หญิงที่ดีดังกล่าวสามารถใช้เป็นภาพตัวอย่างในการถ่ายทอดคำสั่งสอนและปลูกฝังทัศนคติเกี่ยวกับผู้หญิงดีต่อสมาชิกในครอบครัว โดยเฉพาะต่อลูกสาวให้มีคุณสมบัติเช่นนั้นต่อไป ผู้หญิงดีจึงเป็นผู้หญิงที่รู้จักรับผิดชอบหน้าที่ของตนในครอบครัว

⁶⁰ ลูกผู้ชายชื่อนายหลุยส์, จิรพันธ์ พิตรปรีชา เรียบเรียง, หน้า 77.

⁶¹ Holt S. Hallet, *A Thousand Miles on an Elephant in the Shan States* (London : William Blackwood and Sons, 1890), p. 100.

⁶² *คร่าวกาวิละและตำนานเมืองเชียงแสน*, อุดม รุ่งเรืองศรี ปรีวรต (เชียงใหม่ : ศูนย์วัฒนธรรมเชียงใหม่และศูนย์ศิลปวัฒนธรรม วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2528), หน้า 18-19.

โดยเฉพาะในการจัดระเบียบความสัมพันธ์ภายในครอบครัว ซึ่งถือว่าผู้หญิงมีบทบาทดังกล่าวค่อนข้างสูง⁶³

ภาพลักษณ์ผู้หญิงที่ดีดังกล่าวสัมพันธ์กับลักษณะโครงสร้างของความสัมพันธ์ทางสังคมล้านนา กล่าวคือ ด้วยลักษณะการสืบทอดอำนาจที่อาศัยความสัมพันธ์แบบเครือญาติผ่านทางสายผู้หญิง ระบบดังกล่าวมีลักษณะสอดคล้องกับบทบาทของผู้หญิงในครอบครัวเพราะผู้หญิงเป็นฝ่ายที่สัมพันธ์กับบ้าน⁶⁴ อีกทั้งยังมีหน้าที่ในการปรนนิบัติพ่อแม่ยามแก่เฒ่า อันเป็นคุณสมบัติของผู้หญิงดีประการหนึ่งที่ต้องมีความกตัญญูรู้คุณ กรณีดังกล่าวสะท้อนให้เห็นจากรูปแบบการสืบทอดมรดกของสังคมล้านนา เช่นที่ดิน มักจะกระทำผ่านผู้หญิง เมื่อแต่งงาน ฝ่ายชายจะย้ายเข้ามาอยู่กับครอบครัวฝ่ายหญิงและทำมาหากินในที่ดินของภรรยา และจะอยู่ร่วมกับครอบครัวฝ่ายหญิงไปจนกว่าพี่น้องคนใดคนหนึ่งของฝ่ายหญิงจะแต่งงานและมีชายคนใหม่เข้ามาจึงจะย้ายออกไปอยู่ที่ทำกินใหม่ ซึ่งอาจจะอยู่ในบริเวณใกล้เคียงกับครอบครัวเดิม ในกรณีของลูกผู้หญิงคนสุดท้ายซึ่งมีหน้าที่ดูแลพ่อแม่จนแก่เฒ่า (ภาพผู้หญิงดีอีกประการหนึ่ง) และจะได้รับมรดกเป็นที่ดินหรือบ้านเดิม ทำให้ฝ่ายชายต้องย้ายเข้ามาอาศัยอยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิงไปตลอด ในกฎหมายล้านนากำหนดให้ฝ่ายชายต้องย้ายเข้ามาอาศัยอยู่กับครอบครัวฝ่ายหญิงและได้รับส่วนแบ่งที่ดินที่เคยทำกินร่วมกับสามีเป็นมรดก⁶⁵ การที่สังคมล้านนาสร้างลักษณะความสัมพันธ์ทางครอบครัวในรูปแบบดังกล่าว นอกจากจะเกี่ยวเนื่องกับบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงกับครอบครัว ซึ่งเป็นภาพของผู้หญิงที่ดีแล้ว ลักษณะดังกล่าวยังน่าจะส่งผลให้ผู้หญิงล้านนามีบทบาทในการตัดสินใจภายในครอบครัวด้วยนอกเหนือจากการมีส่วนร่วมในการผลิต “...ฐานะของสตรีภายในครอบครัวก็ได้รับการยอมรับทั่วไป...”⁶⁶

การพิจารณาว่าผู้หญิงดีหรือไม่นั้น สังคมได้เปิดช่องทางผ่านประเพณีของล้านนาบางอย่าง เช่น ประเพณีการแห้วสาว เมื่อหลังจากการทำงานในตอนกลางวันแล้วพอพลบค่ำพวกหนุ่มๆ ก็จะถือเครื่องดนตรีและร้องจ้อยขอเพื่อเกี้ยวสาวตามบ้านต่างๆ ซึ่งในด้านหนึ่งชี้ให้เห็นบท

⁶³ สมร เจนจิละ, “วิเคราะห์ล้านนาภานิต”, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทร วิโรฒประสานมิตร 2525, หน้า 35.

⁶⁴ ชัยนันท วรรณภูมิ และคณะ, “ผลกระทบจากวิกฤตการณ์ทุนนิยมโลกต่อชนบทและชาวไทย : โครงสร้างวิถีการผลิตและรูปการณิจิตสำนึก”, *วารสารเศรษฐกิจการเมือง* 4: 2-3 (มกราคม-มิถุนายน 2528) : 99.

⁶⁵ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และลมูล จันทร์หอม, *วิเคราะห์กฎหมายล้านนาโบราณ : ประชุมกฎหมายครอบครัว* (เชียงใหม่ : วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2528), หน้า 65-66.

⁶⁶ แดเนียล แมคกิลวารี, *กึ่งศตวรรษในหมู่คนไทยและคนลาว : อดีตชีวิตประวัติของศาสนาจารย์แดเนียล แมคกิลวารี ดี ดี*, แปลโดย จิตรา-ภรณ์ ตันรัตนกุล (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ภาพพิมพ์, 2537), หน้า 189.

บาทในการเลือกคู่ครองของชายหญิงล้านนา โดยในระหว่างที่หนุ่มมาแฉ่วสาวนั้น ฝ่ายหญิงก็จะทำงานไปด้วย เช่น บั่นฝ้าย กรอผ้าเพื่อใช้ทอผ้า หรือทอผ้า ผู้ชายจึงสามารถพิจารณาผู้หญิงผ่านภาพลักษณ์ของผู้หญิงดีและไม่ดีด้วยการดูว่าผู้หญิงคนนั้นมีความขยันในการทำงาน และมีความรับผิดชอบต่อครอบครัวมากแค่ไหน ขณะที่เป็นผู้หญิงไม่ดีคือผู้หญิงที่ไม่ทำงานอะไร คอยแต่จะให้ชายหนุ่มมาเกี้ยวเท่านั้น⁶⁷

จากการศึกษาพบว่ามีกรยอมรับภาพลักษณ์ผู้หญิงดีและไม่ดีตามทัศนคติของสังคมล้านนาดังกล่าว เพราะนอกจากจะเป็นไปอย่างสอดคล้องกับสภาพชีวิตและการผลิตในสังคมแล้ว ยังพบว่าภาพลักษณ์ดังกล่าวถูกเน้นย้ำด้วยการนำมาเสนอเป็นภาพผู้หญิงดีและไม่ดีในงานวรรณกรรมของล้านนา ซึ่งทำให้เห็นว่าภาพลักษณ์ดังกล่าวคงจะแพร่หลายในสังคมทั่วไปด้วย ดังเช่นในวรรณกรรมคำขอร้อง คำวาทะธรรม ซึ่งเป็นวรรณกรรมประเภทคำสอน สันนิษฐานว่าพระยาปัญญาพิทธาจารย์ กวีเอกคนหนึ่งของล้านนาแต่งขึ้นในสมัยพระเจ้ากาวิโรสุริยวงศ์ ตรงกับต้นรัตนโกสินทร์ ได้กล่าวถึงข้อปฏิบัติของผู้หญิงในฐานะเมียที่ดี ความเป็นมาว่า

“..หื้อปฏิบัติ	ชอบด้วยคลองวัตร
กับคู่ผัวแก้วแพง	ค้นคำมาแล้ว
หื้อนายบิดแบ่ง	ตามเทียนแยง
จับเสื้อและผ้า	ลวดนุแบ่ง
ที่นอนไว้ถ้าว	หื้อผัวนายนอนก่อนน้อง” ⁶⁸

การที่ขนบธรรมเนียมและจารีตประเพณีของล้านนามีรากฐานมาจากพุทธศาสนา ทำให้ขนบธรรมเนียมต่างๆ เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาอย่างแยกไม่ออกจนกลายเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตของคนในสังคม เช่น ประเพณีทานสลากภัต ประเพณีทำบุญบอย ประเพณีการตั้งธรรมหลวง เป็นต้น ทั้งยังนำคำสอนทางพุทธศาสนาไปใช้ในการปกครองและควบคุมความประพฤติของคนในสังคมด้วย เช่น ในกฎหมายล้านนาโบราณปรากฏข้อห้ามปรามคนในสังคมให้ปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ทางกฎหมาย⁶⁹ ความเชื่อทางศาสนาดังกล่าวมีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงด้วย กล่าวคือ ผู้หญิงดีจะต้องผู้ที่ยึดมั่นในคำสอนพุทธศาสนา ด้วยการหมั่นทำความดี รักษาศีล ทำนุบำรุง

⁶⁷ ทวี สมหวัง, *คำใช้ฮ้ายบ่าว* (เชียงใหม่ : วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2533).

⁶⁸ *คำวาทะธรรม* (เชียงใหม่ : ประเทืองวิทยา, 2511).

⁶⁹ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และลมูล จันทร์หอม, *วิเคราะห์กฎหมายล้านนาโบราณ : ประชุมกฎหมายครอบครัว*.

ศาสนา มีความกตัญญูรู้คุณ เช่น ในกฎหมายลักษณะมรดก กล่าวถึงผู้ที่ไม่มียศหรือรับมรดกเพราะไม่เลี้ยงดูพ่อแม่ยามแก่เฒ่า และในกรณีของผู้หญิงหากปฏิบัติดังกล่าว (อันเป็นลักษณะผู้หญิงไม่ดีประการหนึ่ง) นอกจากจะไม่มีสิทธิรับมรดกแล้วยังต้องตกนรกอีกด้วย เพราะไม่มีความกตัญญูต่อบุพการี ซึ่งจะต่างกับผู้ชายที่สามารถบวชเรียนทดแทนคุณได้ ทั้งยังได้รับส่วนแบ่งในมรดกอีกด้วย⁷⁰

ภาพลักษณ์ผู้หญิงดี – ไม่ดี : ความสัมพันธ์ระหว่างเพศ

ภาพลักษณ์ผู้หญิงที่ดีและไม่ดีที่ถูกเน้นย้ำเสมอเนิ่นนานมักเกี่ยวข้องกับลักษณะความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิง โดยเฉพาะคุณสมบัติในเรื่องความซื่อสัตย์ ไม่คบชู้ผู้ชาย ไม่เจ้าชู้หลายใจ ไม่ผิดประเวณี เป็นต้น เพราะพบว่ามีบทกวีถึงคุณสมบัติที่ดีของผู้หญิงที่ต้องละเว้นการกระทำที่ส่อไปในทางผิดประเวณีเหล่านี้ ทั้งในกฎหมายล้านนาโบราณ ในหมวดของกฎหมายครอบครัว ที่กล่าวโทษผู้หญิงร้ายว่าคือผู้หญิงที่คบชู้ผู้ชาย เพราะผิดศีลธรรม และถือว่าคดีความที่เกิดจากการไม่ซื่อสัตย์ต่อสามีต้องได้รับโทษหนักทั้งการปรับ การขายเป็นทาส หรือการประจานต่อสังคมในลักษณะต่างๆ เช่น การโกนศีรษะ การตัดหู การสีกหน้าผาก⁷¹ อีกทั้งยังอ้างหลักคำสอนในพุทธศาสนาว่าการกระทำความผิดดังกล่าวจะส่งผลให้ตกนรกหมกไหม้ไม่ได้หลุดไม่ได้เกิดอีกด้วย⁷² หรือในงานวรรณกรรมร่วมสมัยรัตนโกสินทร์ อาทิ คำวพญาพรหมโวหาร คำวคำอุทธาหรณ์ คำวขอเรื่องหงส์หิน เป็นต้น มักกล่าวถึงข้อปฏิบัติของผู้หญิงดีว่าจะต้องซื่อสัตย์ และปรนนิบัติสามี เช่น ในสุภาวดีสอนหญิง ในโคลงวิหุรสอนโลก ที่กล่าวถึงพฤติกรรมของผู้หญิงคบชู้ได้อย่างน่าสนใจว่า

“บางนางใจลับเลี้ยว	วังภฏ
ลักโลกเอาสมบัติ	ฝากชู้
วันคืนเท่ากองพัด	ผัวคำ จำอยู่
ทั้งครอบครัวเสียผ้า	เหมียดไว้อำเอา” ⁷³

⁷⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 86-120.
⁷¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 25-47.
⁷² เรื่องเดียวกัน, หน้า 68.
⁷³ มณี พยอมยงค์, *คติสอนใจล้านนาไทย* ธรรมบรรณาการงานพระราชทานเพลิงศพ พระครูสุคันธศีล (หลวงปู่คำแสน อินฺทจกฺกเถระ วัดสวนดอก อ.เมือง จ.เชียงใหม่ 25-28 มกราคม 2522, หน้า 124.

นอกจากเหตุผลทางศีลธรรมแล้ว สุภาษิตดังกล่าวชี้ให้เห็นว่าการที่สังคมเน้นย้ำถึงคุณสมบัติเรื่องความซื่อสัตย์ และการคบขู้สุ่ชายนั้นเป็นเพราะการที่ผู้หญิงมีบทบาททางด้านเศรษฐกิจ โดยเฉพาะเศรษฐกิจในครอบครัวที่ผู้หญิงเป็นผู้หาและผู้เก็บทรัพย์ ดังที่ปรากฏใน โคลงวิthurสอนโลก เช่นกันที่ว่า

“มีผัวหมั้นริเข้า	รวมของ
เงินคำคอยทำพรอง	สืบส้าง
โคบมีปลิ้นปลอง	เร็วรีบ พลันเหย
ร่ำสวนไรนาหือกว้าง	เที่ยงได้เป็นดี” ⁷⁴

ดังนั้น การคบขู้อาจเป็นหนทางที่นำไปสู่การสูญเสียทรัพย์ เพราะผู้หญิงอาจเก็บจำทรัพย์นั้นไปให้ขู้ได้ หรือหากคิดในทางกลับกันเป็นไปได้ว่า การเน้นย้ำในเรื่องใดเรื่องหนึ่งมากๆ อาจสะท้อนให้เห็นว่าสิ่งเหล่านั้นมีอยู่ และเกิดขึ้นจริงในสังคม ดังนั้นจึงมีความเป็นไปได้ว่าการสังคมที่เน้นย้ำถึงความซื่อสัตย์ของผู้หญิงนั้นเป็นเพราะผู้หญิงมีบทบาทในทางเศรษฐกิจของครอบครัวทั้งในฐานะผู้หาและผู้เก็บทรัพย์นั้นจริง

ภาพลักษณ์ผู้หญิงดี – ไม่ดี : ผู้หญิงสาว

จากหลักฐานพบว่าสังคมให้ความสำคัญต่อภาพลักษณ์ของผู้หญิงสาวทั้งภาพดีและไม่ดีเช่นกัน กล่าวคือ การที่ภาพลักษณ์ผู้หญิงล้า่นาสัมพันธ์กับบริบททางสังคมและเศรษฐกิจที่ส่งผลให้สังคมคาดหวังต่อบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงที่สัมพันธ์กับครอบครัวและวิถีการผลิตแบบพอเพียง ภาพหญิงสาวที่ดีและไม่ดีจึงสัมพันธ์กับบริบทดังกล่าวด้วย ดังปรากฏภาพหญิงสาวที่ดีและไม่ดีมีลักษณะใกล้เคียงกับผู้หญิงที่มีสามีโดยเฉพาะในส่วนที่สัมพันธ์กับครอบครัว เช่น การกตัญญูรู้คุณ การเคารพเชื่อฟังบิดามารดา (เพียงแต่ว่าผู้หญิงมีสามีต้องเพิ่มสามีเข้ามาเป็นบุคคลที่ควรเคารพเชื่อฟังด้วย) การขยันทำมาหากิน กิริยามารยาทดี ไม่นินทาส่อเสียด แต่ภาพที่สังคมสร้างเพิ่มเข้าไปในภาพของผู้หญิงสาวคือ การรู้จักครองตน เช่นการรักษนวลสงวนตัว ไม่ชิงสุกก่อนห่าม ไม่ผิดประเวณี เป็นต้น

จากหลักฐานประเพณีวรรณกรรมและคำสั่งสอนพบว่าการกล่าวถึงผู้หญิงสาวที่ดีจะต้องรักษนวลสงวนตัว เช่นใน คำสอนพระยามังราย ที่กล่าวถึงผู้หญิงที่เห็นผู้ชายแล้วเป็นฝ่ายเข้าไปหา

⁷⁴ โคลงวิthurสอนโลก (เชียงใหม่ : ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2518), หน้า 27.

ก่อนถือว่าเป็นหญิงไม่ดี “ค้นหันทบวามักไปหาหญิงนั้นบัด”⁷⁵ หรือ ใน พระลอสอนโลก ในหมวดของคำสั่งสอนสำหรับคนทั่วไปพร้อมทั้งกล่าวถึงลักษณะผู้หญิงดีและไม่ดี โดยเฉพาะได้กล่าวถึงผู้หญิงที่ไม่รักนวลสงวนตัวว่าเป็นผู้หญิงที่โลกนี้พึงระวัง

“หญิงร้ายคือพาหุภัยแก้ว	เกร็
ไผ่โดยประสงคฺดี	ก็ได้
เสียงดังท้าวธรณี	ยินม่วน นักเหย
จักแซมเทียมหญิงไว้	โลกนี้เปิงพัง” ⁷⁶

การที่สังคมเน้นย้ำถึงคำสอนเรื่องการรักนวลสงวนตัวของผู้หญิงนั้น นอกจากจะด้วยเหตุผลของการที่สังคมล้านนามีวิถีชีวิตที่สัมพันธ์กับพุทธศาสนา จนกระทั่งนำมาใช้เป็นส่วนหนึ่งในการปกครองและเพื่อควบคุมความประพฤติให้อยู่ในศีลในธรรมดังกล่าวข้างต้นแล้ว การห้ามปรามและสั่งสอนผู้หญิงล้านนาในเรื่องดังกล่าวยังเป็นการสร้างกรอบของความสัมพันธ์ระหว่างเพศ โดยเมื่อพิจารณาจากหลักฐาน โดยเฉพาะในหลักฐานประเภทคำสอน วรรณกรรม หรือแม้แต่สุภาพสตรีคำพังเพย การกล่าวถึงผู้หญิงที่ไม่รักนวลสงวนตัวมักจะกล่าวควบคู่ไปกับการอ้างถึงลักษณะนิสัยผู้หญิงที่มักจะอ่อนไหวง่าย เช่นเปรียบเหมือนครึ่งโกลีไฟ⁷⁷ หรือเหมือนนุ่นที่ไม่มีความหนักแน่น⁷⁸ เป็นต้น ซึ่งเป็นลักษณะที่ไม่ดีและถ้าหากผู้หญิงคนไหนมีลักษณะดังกล่าวก็ไม่เหมาะแก่การเลือกมาเป็นคู่ครอง เพราะเมื่อแต่งงานแล้วมักจะไม่ใช่สัจย์ต่อสามี⁷⁹ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อสังคมคาดหวังให้ผู้หญิงที่แต่งงานแล้วจะต้องซื่อสัตย์ต่อสามี ดังนั้นผู้หญิงสาวจึงต้องอยู่ในกรอบของการเป็นผู้หญิงที่รักนวลสงวนตัวเพื่อว่านั่นคือคุณสมบัติของผู้หญิงดีอันเหมาะแก่การเลือกเป็นคู่ครอง การสั่งสอนในเรื่องดังกล่าวจึงน่าจะแฝงนัยของการสร้างภาพผู้หญิงดีตามคตินิยมของสังคมซึ่งสัมพันธ์กับบริบทของสังคมล้านนาดังที่กล่าวมาแล้ว

⁷⁵ คำสอนพญามังราย (เชียงใหม่ : ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2529), หน้า 11.

⁷⁶ ประคอง นิมมานเหมินท์, *ลักษณะวรรณกรรมภาคเหนือ* (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2517), หน้า 120.

⁷⁷ *โคลงวิหกรสอนโลก*, หน้า 19-20.

⁷⁸ ประคอง นิมมานเหมินท์, *ลักษณะวรรณกรรมภาคเหนือ*, หน้า 153.

⁷⁹ ศิริรัตน์ อาชนะ, “สตรีในวรรณกรรมล้านนา”, วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร 2529, หน้า 238.

หากมองว่าความคาดหวังของสังคมต่อภาพลักษณ์ของหญิงสาวที่รักนวลสงวนตัวเป็นภาพผู้หญิงดี ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าภาพลักษณ์ดังกล่าวเป็นภาพรวมของผู้หญิงดีที่ปรากฏในทุกสังคมแล้ว การที่ในสังคมหนึ่งมีความคาดหวังและการส่งสอนลูกหลานที่เป็นหญิงสาวให้รู้จักครองตนรักนวลสงวนตัว ไม่ชิงสุกก่อนห่าม แต่พบว่าในอีกสังคมหนึ่งที่เข้ามาสัมพันธ์กลับสร้างภาพผู้หญิงดังกล่าว (ที่ไม่ใช่ผู้หญิงในสังคมของตน) ให้กลายเป็นผู้หญิงที่ไม่รักนวลสงวนตัว ฉะนั้นจึงเป็นที่น่าสนใจสืบค้นว่าเหตุใดจึงเป็นเช่นนั้น

ภายหลังการเข้ามาปฏิรูปการปกครองที่ส่งผลให้ล้านนาตกอยู่ภายใต้อำนาจของกรุงเทพฯ โดยตรง ความสัมพันธ์ดังกล่าวทำให้กรุงเทพฯ รับรู้ถึงความด้อยกว่าของล้านนา ผนวกกับการที่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ได้ผ่านการเตรียมตัวและปรับเปลี่ยนตนเองเพื่อการติดต่อสัมพันธ์กับตะวันตก โดยเฉพาะการรับวัฒนธรรมตามแนวของตะวันตก เช่น การแต่งกาย กิริยามารยาท⁸⁰ รวมถึงการรับความรู้ วิทยาการหลายๆ ด้านจากมิชชันนารีที่เข้ามาวางรากฐานความรู้ดังกล่าวแก่กรุงเทพฯ ก่อนหน้าล้านนา⁸¹ สภาพการณ์ดังกล่าวแตกต่างจากล้านนา ซึ่งยังมิได้เผชิญกับการคุกคามทางอำนาจจากจักรวรรดิอย่างเปิดเผยเท่ากรุงเทพฯ ดังนั้นล้านนาในสายตาของกรุงเทพฯ จึงเป็นพวกที่ยังล้าสมัยและด้อยกว่า โดยเฉพาะในด้านวัฒนธรรมที่ผู้หญิงล้านนายังคงแต่งกาย หรือมีกิริยามารยาทที่ยังมิได้ปรุงแต่งขึ้นตามแบบวัฒนธรรมตะวันตกอย่างวัฒนธรรมวิคตอเรียน⁸² และการที่กรุงเทพฯ รับรู้ต่อล้านนาในลักษณะดังกล่าวได้ส่งผลต่อทัศนคติของกรุงเทพฯ ต่อผู้คนล้านนาตามไปด้วย โดยเฉพาะผู้หญิงล้านนาที่ถูกสร้างภาพลักษณ์บางประการขึ้น เช่นภาพของผู้หญิงที่ไม่รักนวลสงวนตัว ดังภาพที่สะท้อนจากรายงานการปราบเงี้ยวของ ร.อ. เฟ็ม (หลวงทวยหาญรักษา) ซึ่งเป็นผู้หนึ่งที่ได้ร่วมเดินทางมากับทัพของกรุงเทพฯ ในการปราบเงี้ยวที่เมืองแพร่ ได้กล่าวถึงพฤติกรรมทางเพศของทหารในกองทัพ รวมถึงภาพผู้หญิงล้านนาที่ไม่รักนวลสงวนตัว ความว่า

“...ที่หนุ่มๆ นายทหารนั้นชาญเขี้ยว	ท่านไปเกี่ยวสาวสันนั้นบึง
ก็รักใคร่ได้เฝ้าอยู่เคล้าคลึง	เหมือนแมงผึ้งฟ่อนเกสรลาว
พอได้กลิ่นกะดินเพื่อนก็เลื้อนลับ	ไปเที่ยวจับเจาะตามดอกสามหาว

⁸⁰ เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ.2437-2476”, หน้า 73.

⁸¹ สุพรรณิ กาษณัษฐิติ, *บทบาทของมิชชันนารีในประเทศไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 3 ถึงรัชกาลที่ 5 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์*, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2507).

⁸² “รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ ประเทศสยาม”, แปลโดย สุชาดา ทองซ้อนกลีบ : 139.

ขอบโลมลิ้มชิมชืดไม่ยัดยาว	จนออกขาวดำดังแทบทั้งเมือง
นิสัยชาวลาวคือถือเนื้อหนัง	ไม่เปื่อยพังหมดสิ้นได้ยินเรื่อง
แมงกูปี้ไปผึ่งมาพาประเทือง	ไม่คิดเคืองขุนซ่องหมองกระมล
ทั้งทหารคนใช้ก็ได้สิ้น	เลยหากินเก็บรักษเป็นภักษผล
ความคิดลาวครวาทพิถึงอัปจน	เนื้อหนังปนเปื้อนไปทั้งไทยลาว
ท่านคิดเห็นเป็นภัยฤทัยเศร้า	จนเปื้อนเน่าเหม็นกลุ่มทั้งหนุ่มสาว
ตั้งโรงรักษาศรีราชา	ไม่แกล้งกล่าวกลอนรับลำดับมา
พนักงานท่านก็เด็ดช่างเล็ดลอด	เที่ยวสืบสอดรู้ตัวจนทั่วหน้า
จับตัวได้เรียกหมอไม่รอรา	ตรวจโรคกาเมมั่วจนทั่วกาย... ⁸³

ภาพที่เกิดขึ้นพร้อมกับการเป็นกาโรคของทหารกรุงเทพฯ ที่ขึ้นมาปราบเงี้ยวคราวนี้คือภาพของผู้หญิงลาวที่ไม่รักษนวลสงวนตัว และแม้ว่าไม่อาจกำหนดช่วงเวลาที่น่านอนได้ว่าการรับรู้ของกรุงเทพฯ ต่อผู้หญิงล้านนาว่าเป็นผู้หญิงลาวที่ไม่รักษนวลสงวนตัวนั้นเกิดขึ้นเมื่อไร แต่จากหลักฐานดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าทัศนคติของคนกรุงเทพฯ ต่อผู้หญิงล้านนาซึ่งนำไปสู่การสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่ไม่รักษนวลสงวนตัวนั้นน่าจะเกิดขึ้นมาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นอย่างน้อย

กล่าวโดยสรุป ทัศนคติเรื่องผู้หญิงเหนือที่ไม่รักษนวลสงวนตัวนั้น นอกจากจะเกิดขึ้นจากแนวคิดของชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ต่อสังคมล้านนา เพราะเหตุผลของการมีพื้นฐานทางเศรษฐกิจสังคมวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน ความแตกต่างกันดังกล่าวได้พัฒนามาตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ และอีกส่วนหนึ่งนั้นน่าจะเกิดจากการรับอิทธิพลของวัฒนธรรมวิคตอเรียนที่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ รับเข้ามาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 และพร้อมกันนั้นอิทธิพลของวัฒนธรรมดังกล่าวได้สร้างโลกทัศน์ใหม่แก่ชนชั้นสูงเหล่านี้ด้วย การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ดังกล่าวมีผลต่อการรับรู้และนำไปสู่การสร้างภาพผู้หญิงเหนือในอีกลักษณะหนึ่ง

พระราชชายาเจ้าดารารัศมีกับภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ”

การเปลี่ยนด้านเศรษฐกิจและสังคมของสยามภายหลังการปฏิรูปประเทศในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งนำความเปลี่ยนแปลงหลากหลายมาสู่สยาม โดยเฉพาะความเปลี่ยนแปลงในโลกทัศน์เกี่ยวกับสิ่งรอบตัวของชนชั้นปกครองสยาม ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ได้ก่อให้เกิดกระแสความเปลี่ยนแปลงค่านิยม และบทบาทของผู้หญิงท่ามกลางกระบวนการทำให้เป็นตะวันตกตามความคิดเรื่องความก้าวหน้าของสังคม รวมไปถึงความเปลี่ยนแปลงบางประการ

⁸³ ร.อ. เพิ่ม (หลวงพญาหาญรักษา), รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ.2445, หน้า 83.

ในวิถีชีวิต เช่น การได้รับการศึกษาแบบใหม่ ส่งผลให้ผู้หญิงสยามโดยเฉพาะผู้หญิงชั้นสูงและชั้นกลางถูกคาดหวังให้มีคุณสมบัติเพิ่มขึ้นกว่าเดิม แม้ว่าบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงในความคาดหวังใหม่ของสังคมจะยังอยู่ในขอบเขตของการเป็นเมีย แม่ และแม่บ้าน แต่ภายใต้บทบาทดังกล่าวของสังคมสยามใหม่เริ่มคาดหวังให้ผู้หญิงมีบทบาทมากขึ้น เช่นนอกจากจะมีความสามารถในงานบ้านงานเรือนอย่างไม่ขาดตกบกพร่องแล้ว ผู้หญิงยังต้องมีความรู้ในการสนทนาต้อนรับแขกได้อีกด้วย

ความคาดหวังในสังคมล้านนาต่อบทบาทของผู้หญิงของตนคงจะยังไม่เปลี่ยนแปลงในกระแสที่สูงเท่าของสยาม เพราะพบว่าในความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงกับสังคมนั้นสังคมยังคงคาดหวังต่อลักษณะของผู้หญิงที่สัมพันธ์กับบทบาทและหน้าที่ของการเป็นแม่และเมียเป็นสำคัญ จนกระทั่งเมื่อพระราชชายา เจ้าดารารัศมีเสด็จกลับมาเชียงใหม่อย่างถาวรภายหลังการสวรรคตของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว โดยพบว่าหลังจากนี้ได้เกิดกระแสความเปลี่ยนแปลงต่อลักษณะของผู้หญิงเหนืออย่างน่าสนใจ

ความพยายามในการดำเนินนโยบายตามคติการปกครองแบบเอกาติ⁸⁴ ของกรุงเทพมหานครสมัยรัชกาลที่ 5 กับล้านนานั้นนอกจากจะด้วยนโยบายทางการเมืองด้วยการนำระบบการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลมาใช้ในการปกครองแล้ว พระราชกฤษฎีกาอีกประการหนึ่งในการโน้มน้าวและสร้างความผูกพันทางความรู้สึกกับเจ้านายล้านนา คือ การที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงรับพระราชชายา เจ้าดารารัศมีเป็นพระราชชายา⁸⁵ การยอมรับดังกล่าวได้นำไปสู่การนำพระราชชายา เจ้าดารารัศมีเข้าวังหลวงตั้งแต่ยังทรงพระเยาว์ ส่งผลให้พระองค์เติบโตขึ้นมาพร้อมกับความเปลี่ยนแปลงในกระแสดวงคิดของการทำให้ประเทศ "ศิวิไลซ์" ของสยาม อีกทั้งการเข้ามาวังหลวงตั้งแต่ยังเล็กทำให้พระองค์มีโอกาสได้รับการศึกษาทั้งจากสยามและล้านนา ดังที่พระองค์สามารถเข้าใจได้ทั้งภาษาล้านนาและภาษาไทย ความสามารถของพระองค์ในข้อนี้ถูกนำมาใช้เมื่อครั้งมีราชทูตจากเมืองแสนหวิ และพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวโปรดเกล้าฯ ให้พระองค์เข้ามาเป็นล่ามแปลภาษาพร้อมกับให้การต้อนรับแก่ราชทูตนั้นเมื่อครั้งพำนักในเมืองสยามด้วย⁸⁶

⁸⁴ เตือนใจ ไชยศิลป์, "ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ.2437-2476", หน้า 107.

⁸⁵ พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี, เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม, พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานทำบุญ 100 วัน เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ (เชียงใหม่ : โรงพิมพ์กลางเวียง, 2517), หน้า 66.

⁸⁶ นางเยาว์ กาญจนจาวี, *ดารารัศมี : พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี* พิมพ์เป็นอนุสรณ์เนื่องในงานฉลองพระอนุสาวรีย์พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ณ กองกำกับการตำรวจนครเวชนายแดนที่ 5 ค่ายดารารัศมี จังหวัดเชียงใหม่ 2533, หน้า 56-57.

นอกจากนี้ความใกล้ชิดต่อประเพณีวัฒนธรรมของสยามน่าจะส่งผลให้พระองค์ทรงได้รับอิทธิพลความคิดจากชนชั้นสูงกรุงเทพฯ โดยเฉพาะการรับโลกทัศน์แบบชนชั้นสูงสยามเข้ามาปรับแต่งความคิดของพระองค์เอง แม้ว่าขณะประทับอยู่ในวังหลวง พระราชชายา เจ้าดารารัศมีจะทรงยังคงชนบทรูปประเพณีของล้านนา เช่น ภาษาพูด และการแต่งกายตามอย่างประเพณีของล้านนา คือ โปรดนุ่งผ้าซิ่น สวมเสื้อแขนกระบอก หม้อสไบเฉียง และไว้ผมยาวเกล้ามวย แทนที่จะนุ่งผ้าโจงและไว้ผมสั้นแบบชาววังทั้งหลาย การแต่งกายดังกล่าวพระองค์โปรดให้เจ้านายจากเชียงใหม่ที่ตามเสด็จและข้าราชการบริพารในตำหนักของพระองค์แต่งกายตามประเพณีนี้ด้วย⁸⁷

การรักษาขนบธรรมเนียมแบบล้านนาของพระราชชายา ดังกล่าวมีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ โดยเฉพาะด้านวัฒนธรรมการแต่งกายจนเป็นที่รับรู้และยอมรับในหมู่เจ้านายฝ่ายใน ดังสะท้อนให้เห็นในวรรณกรรมเรื่อง *สีแผ่นดิน* ที่ช้อยพาพลอยไปเที่ยวและแนะนำตำหนักต่างๆ ในพระราชวังฝ่ายในว่า

“...ส่วนตำหนักใหญ่สูงสี่ชั้นมียอดหอคอยกลาง ที่ช้อยบอกว่าเป็นตำหนักเจ้าดารารัศมีว่าแปลกกว่าที่อื่นทั้งสิ้น เพราะข้าหลวงนุ่งซิ่น ไว้ผมมวย แต่งกายอย่างชาวเชียงใหม่ พูดภาษาเมืองเหนือทั้งตำหนัก และเป็นที่เดียวที่มีเมียแยกกันกินเป็นประจำ...”⁸⁸

การที่พระองค์ทรงเติบโตขึ้นท่ามกลางสังคมวัฒนธรรมของชนชั้นสูงในราชสำนักกรุงเทพฯ ประกอบกับเกิดความเปลี่ยนแปลงทางความคิดของชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ที่ตื่นตัวต่อการรับวิทยาการความรู้และวัฒนธรรมความคิดอย่างตะวันตก ทำให้พระองค์ให้ความสนใจต่อความรู้ วิทยาการใหม่ๆ เหล่านั้นด้วย เช่นดังที่ปรากฏว่าพระองค์ทรงสนพระทัยดนตรีทั้งแบบของสยามและจากตะวันตก ทั้งยังสนับสนุนให้พระญาติและข้าหลวงของพระองค์หัดเรียนดนตรีไทยและดนตรีสากล โดยได้เชิญครูดนตรีของสยามมาสอนให้ที่ตำหนัก และสอนตั้งแต่พระราชชายา มาจนถึงข้าหลวงพระองค์ยังสนพระทัยในเรื่องการถ่ายรูปซึ่งเป็นของใหม่ที่เข้ามาจากต่างประเทศในสมัยรัชกาลที่ 5⁸⁹ รวมไปถึงศิลปะการแสดงละครของสยามที่ได้รับอิทธิพลตะวันตก เช่น ละครพูด⁹⁰ เป็นต้น สิ่ง

⁸⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 77-78.

⁸⁸ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช, *สีแผ่นดิน เล่ม 1* (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยามรัฐ พิมพ์ครั้งที่ 3, 2531), หน้า 69.

⁸⁹ นายแพทย์พูนพิศ อมาตยกุล, “ดนตรีไทยภาคกลางในล้านนาไทย”, *เอื้องเงิน* พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานบรรจุอัฐิเจ้าสุนทร ณ เชียงใหม่ (กรุงเทพฯ : บริษัทรักศิลป์, 2530), หน้า 85.

เหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลของโลกทัศน์แบบชนชั้นสูงในราชสำนักกรุงเทพฯ ที่มีผลต่อความคิดของพระองค์ ซึ่งในท้ายที่สุดพระองค์ได้นำสิ่งเหล่านี้มาปรุงแต่งวัฒนธรรมของล้านนาจนก่อให้เกิดภาพลักษณ์ใหม่แก่ผู้หญิงล้านนาในเวลาต่อมา

กล่าวได้ว่า พระราชชายาเจ้าดารารัศมีทรงมีบทบาทอย่างสำคัญต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงล้านนาขึ้นมาในอีกลักษณะหนึ่ง แม้ไม่สามารถบอกได้แน่ชัดว่าการเสนอภาพผู้หญิงดังกล่าวของพระองค์นั้นมีพระประสงค์เพื่อพยายามเสนอและพิสูจน์ว่าผู้หญิงเหนือเป็น "ลาว" ที่มีอารยธรรม เพราะพระองค์เองก็ทรงยอมรับต่อการเป็น "ช้างลาว" ของล้านนา⁹¹ แต่กระนั้นการที่พระองค์เสด็จกลับเมืองเชียงใหม่เป็นการถวารภายหลังการเสด็จสวรรคตของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระองค์ได้จำลองความคิดและโลกทัศน์ต่อสังคมแบบชนชั้นสูงกรุงเทพฯ มาไว้ในคัมภีร์เชียงใหม่ โดยการส่งเสริมและดัดแปลงขนบธรรมเนียมบางอย่างของล้านนาให้สอดคล้องกับโลกทัศน์ของพระองค์ เช่น การแสดงละคร การดนตรี รวมไปถึงการแสดงออกต่อบทบาทหน้าที่ของผู้หญิงตามความคาดหวังของสังคมตามแบบความคิดเรื่องความก้าวหน้าของผู้หญิงควรมีบทบาทและความรู้ความสามารถทั้งในงานเรือนและงานสังคม⁹² พร้อมทั้งยังเผยแพร่ความคิดดังกล่าวในหมู่ชนชั้นสูงของล้านนาอีกด้วย

พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ได้เสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือตามความคาดหวังของสังคมต่อบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงตามแนวความคิดเรื่องความก้าวหน้าซึ่งเป็นความคิดในสังคมชนชั้นสูงของกรุงเทพฯ ซึ่งพระองค์ทรงใกล้ชิดมาตั้งแต่ยังทรงพระเยาว์ ความคิดดังกล่าวได้ก่อให้เกิดบทบาทใหม่แก่ผู้หญิงเพื่อให้เป็นผลดีต่อความเจริญรุ่งเรืองของประเทศ ผู้หญิงจึงอยู่ในฐานะของเมียแม่ และแม่เรือนพร้อมกับถูกคาดหวังให้มีความรู้ความสามารถอื่นๆ เช่น การสมาคมต้อนรับแขกเป็นเพื่อนคู่คิดของสามี และมีความรู้ในวิทยาการด้านอื่นๆ ด้วย⁹³ นอกจากนี้ พระองค์ยังแสดงบทบาทของแม่เรือน อาทิ ความสามารถในการเย็บปักถักร้อย การทอผ้า รวมไปถึงความรู้อื่นๆ เช่น

⁹⁰ พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี, เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม, หน้า 118.

⁹¹ พระโอรสของพระราชชายา เจ้าดารารัศมี กราบบังคมทูลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ขณะเสด็จเยี่ยมเมืองลำพูน ช้างไนนงเยาว์ กาญจนจารี, *ดารารัศมี : พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, หน้า 68.

⁹² สงวน โชติสุขรัตน์, *พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, โครงการศึกษาวิจัยคัมภีร์ใบลานมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ 2535, หน้า 11-12.

⁹³ เปรมสิริ ขวนไชยสิทธิ์, "อาชีพครูกับผู้หญิง", วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2539, หน้า 14-17.

การดนตรี การละคร การฟ้อนรำ ความรู้ความสามารถดังกล่าวพระองค์ทรงนำมาดัดแปลงและสร้างสรรค์ให้ผสมผสานกับศิลปะของล้านนา จนเกิดเป็นภาพเฉพาะของผู้หญิงเหนือในเวลาต่อมา

จากการศึกษาพบว่า พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ทรงมีส่วนสำคัญต่อการเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือทั้งในภาพลักษณ์ที่มาจากพระองค์เองในฐานะของเจ้านายฝ่ายเหนือที่มีโอกาสใกล้ชิดกับกรุงเทพฯ อย่างที่สุด และภาพลักษณ์ที่พระองค์ทรงสร้างขึ้นผ่านงานวรรณกรรม หรือกิจกรรมต่างๆ ที่พระองค์ทรงส่งเสริมและสนับสนุนให้มีขึ้นในคุ้มหลวงเชียงใหม่ เช่น การละคร การฟ้อนรำ การดนตรี โดยพระราชชายาฯ ทรงอุปถัมภ์ภักวีล้านนา อาทิ ท้าวสุนทรพจนกิจ โดยทรงสนับสนุนให้แต่งละครร้องอย่างกรุงเทพฯ เช่น เรื่อง *น้อยใจยา* ที่ดัดแปลงเป็นละครขอ ทั้งพระองค์ยังทรงเป็นผู้คิดโครงเรื่องขึ้นเองด้วย

ในการสร้างบทละครขึ้นเองของพระราชชายาฯ นั้นหากพิจารณาโครงเรื่องและภาพผู้หญิงที่ปรากฏในงานดังกล่าว เช่น *น้อยใจยา* พบว่า การสร้างโครงสร้างเรื่องดังกล่าวสะท้อนให้เห็นอิทธิพลทางความคิดที่พระองค์ได้รับจากโลกทัศน์ของชนชั้นกระฎุมพีสยาม โดยเฉพาะในเรื่องเกี่ยวกับความรัก กล่าวคือ ความรักกลายเป็นเรื่องความผูกพันทางจิตใจของปัจเจกบุคคลที่เกี่ยวข้องกับข้อผูกมัดทางสังคมน้อยลง ไม่ว่าจะเป็นครอบครัว ฐานะทางเศรษฐกิจ หรือสถานะในระบบศักดินา⁹⁴ ดังที่น้อยใจยากับนางแว่นแก้วที่มีความรักต่อกันทั้งที่น้อยใจยามีฐานะยากจน ขณะที่พ่อแม่ของนางแว่นแก้วได้หมั้นหมายนางกับเศรษฐี แต่นางกลับปฏิเสธและพร้อมจะเอาชားอุปสรรคนั้นแม้กระทั่งยอมหนีตามน้อยใจยา จุดเน้นของโครงเรื่องอยู่ที่ความมั่นคงในความรักของนางแว่นแก้วต่อน้อยใจยา โดยมีนัยสื่อถึงการสร้างภาพผู้หญิงเหนือที่มีความมั่นคง ไม่ใจง่ายไหวเอน ดังที่นางแว่นแก้วกล่าวต่อน้อยใจยาหลังจากที่โดนตัดพ้อในเรื่องความรักว่า นางมีความมั่นคงในความรักที่มีต่อน้อยใจยา และไม่มีใจเอนเอียงไปหาคนอื่นแต่อย่างใด

“เต็มเค้ามันนั่งกึ่งมันบ่ถอน	บ่ไหวเพื่อนคลอนกึ่งไบไหวเล่า
ตามคำลมที่พัดออกเข้า	มีแต่เค้าไหวหวนคลอนเพื่อน
กึ่งมันแท้บ่แซสเลื่อน	บ่เหมือนลมเซยร่ำเพยกะจะนั่น
ใจของหญิงยังหนีมเพียงหัน	บ่เป็นของเพิ่นคนใด
ยังเป็นกระจกแว่นแก้วเงาใส	บ่มีใจเหิงย้าง้ายเนื้อ” ⁹⁵

⁹⁴ นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ปากไก่และไบเรือ : ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์*, หน้า 233.

⁹⁵ ประคอง นิมมานเหมินท์, *ลักษณะวรรณกรรมภาคเหนือ*, หน้า 196.

ภาพชัดเจนของผู้หญิงเหนือที่สื่อนานบละครคือนางแว่นแก้วมีความมั่นคงในความรัก และนอกจากจะเป็นการสะท้อนให้เห็นอิทธิพลทางความคิดที่พระราชชายาฯ ได้รับการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมของกรุงเทพฯ ต่อความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิง ภาพความมั่นคงในความรักของนางแว่นแก้วยังน่าจะสะท้อนให้เห็น การสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่มีลักษณะตรงข้ามกับทัศนคติของข้าราชการกรุงเทพฯ ที่มองว่าผู้หญิงเหนือใจง่าย และโดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อละครเรื่องน้อยใจยาถูกนำไปแสดงในวังหลวงที่กรุงเทพฯ โดยพระเจ้าลูกเธอพระองค์เจ้าหญิงอาทรทิพยนิภา ในรัชกาลที่ 5 ที่ทรงขอบละครเรื่องดังกล่าวไปให้คณะละครของพระองค์แสดง ณ พระตำหนักในพระราชวังสวนดุสิต⁹⁶ ซึ่งน่าจะทำให้ละครเรื่องดังกล่าวเป็นที่รู้จักในหมู่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ แต่กระนั้นก็คงเป็นแค่ในกลุ่มเจ้านายฝ่ายในเพียงไม่กี่ตำหนัก และคงจะไม่แพร่หลายเท่าใดนักเพราะไม่ปรากฏว่าละครเรื่องดังกล่าวเป็นที่นิยมในหมู่เจ้านายฝ่ายหน้า⁹⁷ การแผ่รณภาพผู้หญิงเหนือที่มั่นคงในความรักดังในละครจึงไม่น่าจะสร้างการรับรู้ให้แก่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ได้มากเท่าใดนัก

นอกจากนี้ พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ยังทรงส่งเสริมและอุปถัมภ์ศิลปะการฟ้อนในคุ่มเจ้านายฝ่ายเหนือ และทรงคิดประดิษฐ์ท่าทางการฟ้อนรำนี้ให้มีลักษณะพิเศษและแปลกตา⁹⁸ เช่น การฟ้อนเล็บ ฟ้อนเทียน ฟ้อนม่านม้วยเสียงดา เป็นต้น โดยมีลักษณะที่เรียกว่าเป็นแบบฉบับของพระราชชายาฯ ซึ่งท่านผู้หญิงฉัตรสุดา วงศ์ทองศรี พระนัดดาของพระราชชายาฯ ได้เล่าว่ามีลักษณะ “เหมือนกับล่องลอยไป เหยียบย่ำเบาๆ เนิบๆ เท้าไม่ลงหนัก เดินไม่กระแทก ไม่ขยับตัวมาก การวาดแขนก็ช้าๆ เนิบๆ การแต่งกายฟ้อนรำตามแบบฉบับพระราชชายาฯ ก็นุ่งซิ่นและห่มสไบอย่างเดียว ถ้าหากอากาศหนาวจึงสวมเสื้อแขนกระบอก”⁹⁹ ลักษณะการฟ้อนรำดังกล่าวหากพิจารณาแล้วจะเห็นว่าเน้นความอ่อนหวาน ทั้งนี้ นอกจากจะเพื่อแสดงความเป็นเอกลักษณ์ของท่าฟ้อนรำแล้ว¹⁰⁰ พระองค์ยังทรงคัดเลือกเจ้านายผู้หญิงที่เป็นบุตรหลานและเด็กหญิงชาวบ้านโดยทรงพิจารณาจากพรสวรรค์ส่วนตัวพร้อมๆ กับการมีรูปร่างหน้าตาดี มีรูปร่างสมส่วนบอบบาง แขนและนิ้วมือเรียวยาวได้รูป ผิวพรรณดี โดยเกณฑ์ความงามนี้ทรงพิจารณาเพื่อให้เกิดความสวยงามในการฟ้อนรำและเพื่อการจัดท่าทางการรำเป็นสำคัญ¹⁰¹ การที่พระราชชายาฯ ทรงมีวัตถุประสงค์ใน

⁹⁶ นงเยาว์ กาญจนจारी, *ดารารัศมี : พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, หน้า 118.

⁹⁷ เรื่องเดียวกัน.

⁹⁸ *พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม, หน้า 188.

⁹⁹ นงเยาว์ กาญจนจारी, *ดารารัศมี : พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, หน้า 162.

¹⁰⁰ *พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม, หน้า 188.

¹⁰¹ สัมภาษณ์เจ้าวรรณ ณ เชียงใหม่ อายุ 85 ปี วันที่ 19 กันยายน 2542.

การฝึกหัดศิลปะการฟ้อนรำในคุ้มหลวงที่นอกจากจะเพื่อถ่ายทอดความรู้ในด้านศิลปะต่างๆ แก่ลูกหลานแล้ว พระองค์ทรงฝึกหัดเพื่อใช้ในงานพิธีสำคัญๆ ต่างๆ ด้วย เช่นพระราชพิธีสมโภชเมื่อครั้งพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวเสด็จเยือนมณฑลพายัพ ในพระราชพิธีดังกล่าวพระราชชายาฯ ทรงสร้างท่ารำให้ช่างฟ้อนฟ้อนถวายหน้าพระที่นั่ง และเมื่อพิจารณาจากการที่สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพซึ่งทรงมีหน้าที่เป็นผู้จัดการเสด็จพระราชดำเนินมาถึง 3 รัชกาลยังต้องเสด็จมายังเชียงใหม่เพื่อไปคิดตระเตรียมการเสด็จพระราชดำเนินร่วมกับพระราชชายาฯ เพราะทรงเห็นว่าการเสด็จพระราชดำเนินครั้งนี้มีความสำคัญเพราะถือเป็นครั้งแรกที่พระมหากษัตริย์สยามเสด็จเสียบมณฑลพายัพ ทั้งนี้ด้วยทรงเห็นว่า “...ในภาคพายัพในเวลานั้นมีแต่พระราชชายาฯ พระองค์เดียวที่สามารถและรอบรู้ขนบธรรมเนียมทั้งได้และเหนือ...”¹⁰² ลักษณะดังกล่าวจะทำให้การเสนอทั้งภาพลักษณ์ของศิลปวัฒนธรรมและผู้หญิงเหนือกลายเป็นเรื่องที่น่าเชื่อถือและเป็นที่ยอมรับในหมู่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ในการเสด็จเยือนมณฑลพายัพครั้งนั้น เมื่อพิจารณาจากลักษณะของท่ารำที่นุ่มนวล อ่อนหวาน เนิบๆ ช้าๆ ประกอบกับรูปร่างหน้าตา การแต่งกายที่นุ่งผ้าซิ่น ห่มสไบและเกล้าผมแซมดอกเอื้องด้วยแล้ว ทำให้ภาพผู้หญิงเหนือนั้นยังมีความงามจนกลายเป็นที่นิยมกว้างขวางออกไป¹⁰³ ภาพความงามของผู้หญิงช่างฟ้อนที่มีรูปร่าง ผิวพรรณดี ประกอบกับท่ารำที่นุ่มนวล อ่อนหวาน เนิบๆ ช้าๆ นี้ต่อมาถูกทำให้กลายเป็นภาพลักษณ์ของผู้หญิงเหนือ ทั้งยังถูกทำให้เชื่อว่าเป็นท่ารำที่เป็นแบบแผนของล้านนามาช้านาน ทั้งที่ท่ารำและความงามของผู้หญิงในรูปแบบดังกล่าวเพิ่งจะถูกประดิษฐ์ขึ้นในสมัยพระราชชายา เจ้าดารารัศมีนี้เอง

กล่าวโดยสรุปได้ว่า การที่กรุงเทพฯ เข้ามามีอำนาจเหนือล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 โดยเฉพาะการมีอำนาจที่เหนือกว่าภายหลังการปฏิรูปการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาล ซึ่งส่งผลให้กรุงเทพฯ รับรู้และสำนึกถึงความด้อยกว่าของล้านนา แม้แต่ผู้หญิงชั้นสูงอย่างพระราชชายาฯ เองก็ตาม เพราะปรากฏว่าพระองค์มักจะถูกฝ่ายในด้วยกันเรียกว่า “ลาว” อยู่เสมอ จนพระองค์มักจะปรารภกับเจ้านายผู้หญิงที่ทรงนำไปอยู่ด้วยที่กรุงเทพฯ ว่า “ไต่ปีกวันละสิบวันจะร้อยเตี๊”¹⁰⁴ การปรับเปลี่ยนศิลปวัฒนธรรมของล้านนาตามแนวของกรุงเทพฯ พร้อมกันกับพยายามยืนยันถึงลักษณะของศิลปวัฒนธรรมของตนเอง ดังเช่นที่พระราชชายาฯ ทรงกระทำผ่านการละคร การฟ้อน การที่พระองค์เลือกให้ลักษณะเฉพาะดังกล่าวแสดงออกสู่สังคมผ่านผู้หญิง ภาพผู้หญิงเหนือจึงถูก

¹⁰² หม่อมเจ้าหญิงพูนพิศมัย ดิศกุล, *ประชุมพระนิพนธ์ เล่ม 1* (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บำรุงบัณฑิต, 2529), หน้า 34.

¹⁰³ *พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม, หน้า 191.

¹⁰⁴ ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง, *เพชรล้านนา เล่ม 1*, หน้า 67.

ติดกับรูปแบบและลักษณะเฉพาะของการแสดงนั้น โดยถูกส่งเสริมให้กลายเป็นภาพความงามที่นุ่มนวล อ่อนหวาน จนท้ายที่สุดรูปแบบการแสดงดังกล่าวกลายมาเป็นเอกลักษณ์ของผู้หญิงเชียงใหม่และผู้หญิงเหนือไป¹⁰⁵

การที่ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่พระราชชายา เจ้าดารารัศมีทรงสร้างขึ้นกลายเป็นที่ยอมรับและแพร่หลายในสังคมนั้น พบว่ามีเงื่อนไขการเลือกนำไปใช้โดยกลุ่มทุนในช่วงเวลาต่อมา ภาพผู้หญิงที่ปรากฏอย่างสัมพันธ์กับพระราชชายา ไม่ว่าจะเป็นภาพพระจริยวัตร หรือภาพผู้หญิงชั้นสูงที่มีบทบาทและความสามารถทั้งด้านการเรือนและการสังคม ดังที่พระองค์กลายเป็นภาพตัวอย่างที่มักจะถูกยกมาใช้เสมอเมื่อเอ่ยถึงความสัมพันธ์ระหว่างกรุงเทพฯ กับเชียงใหม่หรือล้านนา ในช่วงสมัยของการสร้างรัฐชาติในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว¹⁰⁶ และภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่นุ่มนวลอ่อนหวาน และมีความงามทางกายภาพถูกนำมาใช้เพื่อผลประโยชน์ทั้งจากกลุ่มทุนในท้องถิ่นและจากส่วนกลาง โดยเฉพาะจากการท่องเที่ยว จนทำให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือดังกล่าวถูกเน้นย้ำจนกลายเป็นจุดขาย พร้อมกับถูกทำให้เชื่อว่านั้นเป็นเอกลักษณ์ของเชียงใหม่หรือเมืองเหนือจริงๆ¹⁰⁷ ขณะที่ภาพผู้หญิงเหนือในอีกด้านหนึ่งที่เป็นผลจากการสร้างภาพของพระราชชายา เช่นกันคือ ภาพผู้หญิงที่มีความรู้ ความสามารถ และแม้แต่ภาพผู้หญิงเหนือที่รักเดียวใจเดียว มั่นคงในความรัก กลับอ่อนพลังกว่า ทั้งนี้ น่าจะเป็นเพราะภาพดังกล่าวไม่ได้ถูกเลือกมาใช้เพื่อเป็นภาพ "เอกลักษณ์" ของผู้หญิงเหนือ ขณะที่ภาพผู้หญิงเหนือที่มีความรู้ความสามารถกลับจำกัดเฉพาะในกลุ่มผู้หญิงเหนือชั้นสูงมากกว่าผู้หญิงเหนือทั่วไป การแบ่งแยกลักษณะผู้หญิงเหนือออกเป็นส่วนๆ ดังกล่าวจึงน่าจะสัมพันธ์กับกลุ่มคนหลายกลุ่มทั้งนี้ขึ้นอยู่กับผลประโยชน์ และความคิดเบื้องหลังเป็นสำคัญ

ภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ” จากมุมมองของชาวต่างชาติ

บทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงล้านนาซึ่งสัมพันธ์กับครอบครัวและชุมชนยังสะท้อนให้เห็นจากบันทึกของชาวต่างชาติที่เข้ามายังล้านนาในสมัยรัตนโกสินทร์ การเสนอภาพดังกล่าวของชาวต่างชาติซึ่งส่วนใหญ่เป็นมิชชันนารีที่เดินทางเข้ามาเผยแผ่ศาสนาคริสต์ยังดินแดนล้านนาเป็นการเสนอภาพผู้หญิงจากมุมมองของชาวตะวันตกที่มีความคิดเบื้องหลังเกี่ยวกับบทบาทและหน้า

¹⁰⁵ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “เอกลักษณ์ท้องถิ่น”, *วัฒนธรรมคนจน?* (กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน), 2541), หน้า 55.

¹⁰⁶ *วันวาร...ที่ชานไซ : 120 ปีพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, พิมพ์เป็นอนุสรณ์ใน “งาน 120 ปีพระราชชายา เจ้าดารารัศมี” ณ ห้องล้านตอง อุทยานการค้ากาดสวนแก้ว เชียงใหม่, 2526.

¹⁰⁷ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “เอกลักษณ์ท้องถิ่น”, *วัฒนธรรมคนจน?*: 56.

ที่ของผู้หญิง ข้อสังเกตของชาวต่างชาติต่อผู้หญิงล้านนาสะท้อนให้เห็นถึงการมีส่วนร่วมในการตัดสินใจในกิจกรรมต่างๆ ทั้งในด้านการทำงาน และเรื่องภายในครอบครัว ซึ่งส่วนหนึ่งคงจะเป็นผลมาจากโครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมที่ให้ความสำคัญแก่ฝ่ายหญิง เช่น การสืบทอดมรดกผ่านผู้หญิง การมีส่วนร่วมในทางเศรษฐกิจทั้งในระดับชุมชนและครอบครัวเป็นสำคัญ ดังที่ศาสนาจารย์แดเนียล แมคกิลวารี ตั้งข้อสังเกตว่า

“หลังจากการแต่งงาน ประเพณีโดยทั่วๆ ไปของดินแดนแถบนี้ กำหนดให้สามีอาศัยอยู่กับครอบครัวของภรรยา ซึ่งทำให้นิรุษผู้นั้นกลายเป็นสมาชิกของครอบครัวภรรยาไป และยังเป็นสมาชิกที่ไม่มีอำนาจใดๆ ไประยะหนึ่ง หรือจนกระทั่งโยกย้ายออกจากครอบครัวเดิมของตน” ¹⁰⁸

หรือที่มิชชันนารีชื่อ ดร.วิลเลียม คลิฟตัน ดอดด์ บันทึกไว้ในหนังสือชื่อ *The Tai Race : The Elder Brother of the Chinese* ว่า “ผู้หญิงจะตื่นตั้งแต่เช้ามืด ไปตลาด หาเบียด ทำงานสังสรรค์ พุดคุยกับเพื่อนๆ ที่เป็นแม่ค้าด้วยกันก่อนกลับบ้าน” และ “เมื่อแต่งงาน ชายจะต้องมาอยู่บ้านหญิง ผู้หญิงถือถุงเงินที่รับผิดชอบการใช้สอย สามีจะปรึกษาเธอด้านการเงิน” ¹⁰⁹

หากพิจารณาจากมุมมองของต่างชาติพบว่า คนกลุ่มนี้มองว่าผู้หญิงล้านนามีบทบาทและมีศักยภาพในทางสังคมเศรษฐกิจซึ่งเป็นผลมาจากพื้นฐานทางวัฒนธรรมที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงล้านนามีส่วนร่วมในด้านต่างๆ ค่อนข้างมาก ¹¹⁰ และเมื่อผนวกกับจุดประสงค์ของการเข้ามายังดินแดนล้านนาของมิชชันนารีที่มุ่งเน้นการเผยแพร่คริสต์ศาสนาในหมู่ผู้คนล้านนา ประกอบกับความสำคัญของบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงต่อความสัมพันธ์ในครอบครัวที่มีส่วนในการกลมเกลียวและปลูกฝังอุดมการณ์แก่สมาชิกในครอบครัว มิชชันนารีได้นำลักษณะดังกล่าวมาใช้เพื่อประโยชน์ในการเผยแพร่ศาสนาคริสต์ ดังที่ศาสนาจารย์แดเนียล แมคกิลวารี ตั้งข้อสังเกตว่าหากครอบครัวใดแม่ยอมรับในศาสนาคริสต์แล้วสมาชิกคนอื่นๆ ก็มักจะคล้อยตามได้ง่าย ¹¹¹

¹⁰⁸ แดเนียล แมคกิลวารี, *กึ่งศตวรรษในหมู่คนไทยและคนลาว : อดีตชีวิตประวัติของศาสนาจารย์แดเนียล แมคกิลวารี ดี ดี*, แปลโดย จิตรารักษ์ ดันรัตน์กุล, หน้า 235.

¹⁰⁹ W.C. Dodd, *The Tai Race : The Elder Brothers of the Chinese*, compiled and edited by his wife (Iowa : The Tarch Press, Cedar Rapids, 1923), p. 307.

¹¹⁰ รัตนารักษ์ เศรษฐกุล, “คริสต์ศาสนาโปรเตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา”, เอกสารทางวิชาการประกอบการสัมมนาเรื่อง *คริสต์ศาสนากับชนบประเพณีและวัฒนธรรมล้านนา* คณะศาสนศาสตร์แมคกิลวารี มหาวิทยาลัยพายัพ, 1996 : 6.

¹¹¹ เรื่องเดียวกัน.

การให้ความสำคัญแก่ผู้หญิงในฐานะที่มีบทบาทในการขัดเกลาคำคิดแก่สมาชิกในครอบครัว มิชชันนารีจึงพยายามส่งเสริมด้านการศึกษาแก่ผู้หญิงล้านนาเพื่อให้ผู้หญิงมีความรู้ และสามารถสร้างโอกาสในการมีส่วนร่วมในกิจกรรมต่างๆ ในสังคม ด้วยมีความคิดเบื้องหลังที่ว่า เมื่อผู้หญิงมีความรู้จะสามารถให้ข่าวสารโดยเฉพาะในด้านศีลธรรมแก่ครอบครัวและสังคมได้¹¹² พร้อมกันนั้นพบว่ามิชชันนารีได้นำโลกทัศน์แบบตะวันตกเข้ามาเผยแพร่ในล้านนาผ่านหลักสูตรการศึกษาในโรงเรียนที่ก่อตั้งขึ้นคือ นอกจากจะให้ความรู้เพื่ออ่านออกเขียนได้ สอนให้คิดเป็น ผูกอบรมมารยาท ขนบธรรมเนียม และงานในบ้านแบบตะวันตก เช่น สอนเย็บผ้า ทำอาหาร จัดโต๊ะอาหาร เรียนดนตรี ร้องเพลงแบบตะวันตก เป็นต้น¹¹³ โดยเชื่อว่าการให้ความรู้แก่ผู้หญิงจะช่วยให้ผู้หญิงล้านนาที่มีศักยภาพทางสังคม เศรษฐกิจในครอบครัวเป็นพื้นฐานอยู่แล้วจะสามารถนำความรู้ที่ได้ไปใช้ประโยชน์แก่สังคมและตนเองได้

ดังนั้น เห็นได้ว่าทัศนคติของชาวตะวันตกต่อ “ผู้หญิงลาว” ดังกล่าวมีผลต่อการจัดการศึกษาให้แก่เด็กหญิงในโรงเรียนที่เหล่ามิชชันนารีตั้งขึ้น โดยการให้การศึกษาแก่ผู้หญิงล้านนาคือเป็นการเติมความคิดและโลกทัศน์อย่างตะวันตกให้แก่ผู้หญิง เพราะในการจัดการศึกษานั้น มิชชันนารีมิได้เพียงแค่สอนให้อ่านออกเขียนได้หรือสอนด้านศาสนาเท่านั้น แต่ยังได้ผนวกความคิดเกี่ยวกับโลกทัศน์อื่นๆ เข้าไปด้วย เช่น การสมาคมติดต่อก การวางตัวในสังคม รวมไปถึงการให้มีความรู้เพื่อมีอาชีพการทำงาน มีเงินเดือน โดยหวังว่าจะทำให้ผู้หญิงที่ผ่านการศึกษามีฐานะเป็นผู้นำในสังคมและให้คามรู้แก่ผู้อื่นได้¹¹⁴

อย่างไรก็ตาม การที่มิชชันนารีผู้หญิงก่อตั้งโรงเรียนสตรีมีความคิดพื้นฐานที่ต้องการปลูกฝังและฝึกสอนให้ผู้หญิงที่เข้าเรียนหนังสือเหล่านั้นมีความรู้ในด้านการเรือนควบคู่ไปด้วย โดยการอบรมให้เป็นแม่บ้านแม่เรือน เป็นภรรยาคริสเตียนที่ดี เช่น ซิเฟีย แบรดเลย์ แมคคิลวารี ได้สอนวิชาเย็บปักถักร้อยให้แก่เด็กหญิงที่มาเรียนที่บ้านด้วยนอกจากสอนให้อ่านและศึกษาพระคัมภีร์ หรือแอนนาเบล บริคส์ มิชชันนารีที่เชียงรายได้สอนหญิงสาวที่เข้ารับการอบรมที่บ้านมิชชันนารีให้อ่านออกเขียนได้ พร้อมกับสอนให้เย็บผ้า ทำอาหาร ล้างจาน มารยาทในโต๊ะอาหาร กวาดบ้านและงานจิปาตะอื่นๆ¹¹⁵ ทั้งนี้การสอนดังกล่าวยังเป็นไปเพื่ออบรมให้เป็นผู้หญิงที่ดีที่เหมาะสมแก่การถูกเลือก

¹¹² เฮอริเบท อาร์ สวอนสัน, *A New Generation : missionary Education and Changes in Women's Roles in Traditional Northern Thai Society, 1867-1889*, p.198.

¹¹³ W.C. Dodd, *The Tai Race : The Elder Brothers of the Chinese*, p. 307.

¹¹⁴ รัตนกรณีย์ เศรษฐกุล, “คริสต์ศาสนาโปรเตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา”, หน้า 6.

¹¹⁵ แดเนียล แมคคิลวารี, *กึ่งศตวรรษในหมู่คนไทยและคนลาว : อดีตชีวิตประวัติของศาสนาจารย์ แดเนียล แมคคิลวารี ดี ดี*. แปลโดย จิตราภรณ์ ตันรัตนกุล, หน้า 235.

เป็นคู่ครอง¹¹⁶ ดังนั้น ภาพลักษณ์ผู้หญิงล้านนาจึงมิใช่ภาพผู้หญิงที่มีความรู้ทางวิทยาการสมัยใหม่ที่ชัดเจน แต่ปรากฏในภาพของผู้หญิงที่มีบทบาทและหน้าที่ตามความคาดหวังของสังคมในฐานะเมียและแม่ที่ดีอยู่ แม้ว่าภาพลักษณ์ดังกล่าวจะถูกเพิ่มเติมด้วยภาพของการเป็นผู้หญิงที่ได้รับการศึกษาแบบใหม่ แต่ในทางปฏิบัติแล้วผู้หญิงที่ได้รับการศึกษาเหล่านี้ยังคงได้รับการฝึกหัดให้เป็นผู้หญิงดีในฐานะดังกล่าวอยู่ ส่วนการประกอบอาชีพภายหลังจาการสำเร็จการศึกษาของผู้หญิงล้านนา นอกจากจะจำกัดอยู่เพียงจำนวนน้อยที่หันมาทำงานเองแล้ว อาชีพเหล่านั้นยังคงเป็นอาชีพที่เกี่ยวข้องกับบทบาทของผู้หญิงในรูปแบบดังกล่าว เช่น อาชีพครู พยาบาล เป็นต้น ซึ่งส่วนใหญ่ก็มักจะเข้าทำงานในโรงเรียน หรือโรงพยาบาลในเครือคริสตจักรนั่นเอง¹¹⁷

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ที่มีการเน้นย้ำและยึดเอาวัฒนธรรมของกรุงเทพฯ เป็นหลักในการพัฒนาวัฒนธรรมของชาติ¹¹⁸ อิทธิพลของภาษาไทยกลางจึงแผ่ขยายออกไปทั่วประเทศ จนถึงกับมีรายงานในกระทรวงธรรมการที่ระบุถึงความพยายามที่จะ “ล่าภาษาพื้นเมือง” ในมณฑลพายัพเลยทีเดียว¹¹⁹ โรงเรียนของมิชชันนารีจึงต้องหันมาปรับเปลี่ยนหลักสูตรการสอนให้สอดคล้องกับหลักสูตรของส่วนกลางพร้อมกับเลิกใช้ “ภาษาลาว” ในการสอนและหันมาดำเนินนโยบายการสอนตามที่กรุงเทพฯ จัดทำ คือ ให้มีการเรียนการสอนภาษาไทย¹²⁰ และในเนื้อหาหลักสูตรที่รัฐจัดการสอนให้แก่ผู้หญิงโดยเฉพาะวิชาวิสามานยนันนั้นจะต้องเรียนในวิชาที่เตรียมตัวเป็นแม่บ้านแม่เรือน เช่น การเย็บปักถักร้อย หรือการฝีมือ นอกจากนี้ยังมีการอบรมให้ความรู้เรื่องการครองเรือน เป็นเมียที่ดีและการปรนนิบัติสามี เรียกว่า วิชาการเรือน¹²¹ ความรู้ดังกล่าวแทบจะไม่แตกต่างจากที่มิชชันนารีสอนแก่ผู้หญิงล้านนาอยู่แล้ว ดังนั้น ในแง่หนึ่งการหันมาใช้หลักสูตรการเรียนการสอนตามอย่างกรุงเทพฯ ในโรงเรียนสตรีของมิชชันนารีจึงกลายเป็นการเน้นย้ำถึงการเรียนการสอนเกี่ยวกับการเป็นแม่เรือนที่มีอยู่แล้วให้ชัดเจนขึ้น

¹¹⁶ วัชร สันธูประมา, “คริสต์ศาสนาโปรเตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา”, เอกสารทางวิชาการประกอบการสัมมนาเรื่อง คริสต์ศาสนากับชนบทประเพณีและวัฒนธรรมล้านนา คณะศาสนศาสตร์ แม่คิลลวารี มหาวิทยาลัยพายัพ, 1996 : 10.

¹¹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 6.

¹¹⁸ หจข., ศธ. 43/14, พระยาไพศาลฯ ไปตรวจราชการมณฑลพายัพ วันที่ 26 พฤษภาคม 2456.

¹¹⁹ วิลเลียม แฮริส, “ความทรงจำของฉัน”, แปลโดย หมวก ไชยสังการณ ใน *The Prince Royal's College 80 ปี 1906-1986* (เชียงใหม่ : โรงพิมพ์ช้างเผือก, 2529), หน้า 147.

¹²⁰ หจข., ศธ. 4.4/31, นางวาด วาดวานนท์ ขอไปพิมพ์หลักสูตรในโรงเรียนการเรือน 35 ชุด

¹²¹ เฮอร์เบิร์ต อาร์ สวอนสัน, *A New Generation : missionary Education and Changes in Women's Roles in Traditional Northern Thai Society, 1867-1889*, p.199.

กล่าวโดยสรุป การเพิ่มเติม “ภาพลักษณ์” แก่ผู้หญิงล้านนาให้โดดเด่น¹²² ตามความคิดของมิชชันนารีในการให้การศึกษาแก่ผู้หญิงเหนือ จึงน่าจะจำกัดเฉพาะในกลุ่มผู้หญิงคริสเตียนที่ได้รับการศึกษา และผู้หญิงที่มีโอกาสได้ใกล้ชิดกับมิชชันนารีเท่านั้น ผู้หญิงล้านนาส่วนใหญ่ซึ่งไม่มีโอกาสได้เล่าเรียนหรือใกล้ชิดกับมิชชันนารีจึงยังคงมีวิถีชีวิตและความรู้แบบเดิม¹²³ ซึ่งส่งผลให้ภาพผู้หญิงล้านนาที่ “คล่องแคล่ว ขยันขันแข็ง ฉลาด มีอำนาจ”¹²⁴ ในสายตาของตะวันตก อีกทั้งยังได้รับการเพิ่มเติมความรู้และโลกทัศน์แบบตะวันตกกลายเป็นภาพผู้หญิงที่จำกัดวงอยู่เฉพาะในกลุ่มเล็กๆ ประกอบกับการที่หลักสูตรการเรียนการสอนยังคงเน้นย้ำในบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงในฐานะแม่และเมียที่ดี แม้ว่าจะมีความพยายามสอดแทรกความรู้สมัยใหม่ เช่น ความรู้แบบตะวันตก อาทิ กิริยามารยาท และขนบธรรมเนียมแบบตะวันตก แต่ลักษณะดังกล่าวกลับไม่สามารถสร้างภาพผู้หญิงเหนือที่มีความรู้ความสามารถได้อย่างชัดเจน เพราะส่วนหนึ่งของหลักสูตรกลับยังคงเน้นหนักที่งานบ้านงานเรือน สิ่งที่เกิดขึ้นดังกล่าวมีผลต่อบทบาทของผู้หญิงเหนือจนไม่สามารถสร้างเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่มีพลังได้

ภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ” ในทัศนะของกรุงเทพฯ สมัยรัชกาลที่ 6 ถึง พ.ศ.2475

ความเข้าใจต่อการเป็นคนต่างกลุ่มกันระหว่างสยามกับล้านนาส่งผลให้การสร้างสำนึกความเป็นไทยไม่สำเร็จโดยเฉพาะช่วงแรกซึ่งส่งผลให้เกิดกบฏต่อต้านอย่างรุนแรงดังเหตุการณ์กบฏเงี้ยว พ.ศ.2445 หลังจากเหตุการณ์ดังกล่าวกรุงเทพฯ ได้เข้ามาดำเนินนโยบายสร้างสำนึกของการเป็นพลเมืองสยามร่วมกันอย่างเข้มข้นขึ้น โดยกระทำผ่านทั้งระบบการศึกษาด้วยการสร้างโรงเรียนที่ใช้ภาษาไทยในการสอน โดยมีเป้าประสงค์เพื่อใช้เป็นแหล่งกล่อมเกลาคำคิดเรื่อง “ชาติ” เดียวกัน นโยบายการสร้างความเป็น “เอกภาพ” ของชาติเดียวกันทั้งในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวนำไปสู่การสร้างกฎเกณฑ์การรับรู้และกำหนดความเป็นคนกลุ่มเดียวกันในฐานะพลเมืองสยามร่วมกันด้วยการสร้างคำอธิบายใหม่เกี่ยวกับ “ชาติ” ขึ้น¹²⁵

ความพยายามในการสร้างการเป็นกลุ่มคนกลุ่มเดียวกันของสยามต่อล้านนายังปรากฏในพระราชดำรัสของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อ พ.ศ.2428 ความว่า

¹²² วัชร สันธิประมา, “คริสต์ศาสนาโปรแตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา”, หน้า 6.

¹²³ กรมศิลปากร, *เมืองประเทศราชของสยามในสมัยรัตนโกสินทร์*..., หน้า 27.

¹²⁴ หจข., สบ.2.56/81, *ตอบคำถามคำว่าชาติ*.

¹²⁵ บุญเสริม ศาสตราภิชาน และสังคีต จันทนะโชติ, *อดีตล้านนา*, หน้า 201.

“ความจริงที่เราสามารถจัดการบ้านเมืองได้สำเร็จตลอดทั่วไปในพระราชอาณาจักรอันก่อปรด้วยหัวเมืองทั้งหลาย แม้ขยายอยู่ในพื้นแผ่นดินอันไพศาล มีราษฎรอาศัยอยู่ พุฒภาษาเดียวกัน เพี้ยนกันบ้างดังนี้ เป็นเหตุที่เต็มใจยินดีแห่งเราเป็นอันมาก ไทย ลาว ชนทั้งปวงนี้นับถือว่าตัวเป็นพวกอยู่ในชาติเดียวกันอันหนึ่ง แลตั้งตาดหมายว่าเราเป็นเจ้าเป็นใหญ่ผู้อุปถัมภ์บำรุงทั้งนั้น”¹²⁶

ความพยายามในการการอธิบาย “ความเป็นพวกเดียวกัน” หรือความพยายามในการ “ชักโยงลาวให้เป็นไทย” นั้นยังคงมีต่อเนื่องมาจนถึงเมื่อพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงออกพระราชบัญญัติสัญชาติ พ.ศ.2456 ตลอดจนการสร้างเส้นทางรถไฟสายเหนือเชื่อมเชียงใหม่และกรุงเทพฯ แล้วเสร็จในปี พ.ศ.2464 น่าจะส่งผลให้เกิดการรับรู้ความเป็นไทยเป็นไปอย่างกว้างขวางขึ้น เพราะด้วยความสะดวกของการคมนาคมติดต่อที่มีมากขึ้นด้วย

การขยายความคิดเรื่อง “ชาติ” ในสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวนั้น พบว่าความคิดอันเป็นอุดมการณ์แห่งชาตินี้ถูกปลูกฝังผ่านระบบการศึกษา โดยผู้ที่มีบทบาทในการปลูกฝังความคิดเรื่อง “รัฐชาติ” คือเจ้าพระยาธรรมศักดิ์มนตรี เสนาบดีกระทรวงธรรมการตั้งแต่ปลายรัชกาลที่ 5 โดยแต่งตำราเรียนประเภทความรู้ทางสังคมที่สอนเรื่อง “หน้าที่พลเมืองดี” ตั้งแต่ระดับประถมถึงมัธยม โดยอธิบายความหมายของรัฐชาติว่า พัฒนาการของสังคมไทยตามลำดับตั้งแต่การเป็นชุมชนมาจนถึงการตั้งอาณาจักรสุโขทัยและอยุธยา และเข้าสู่ยุคแห่งการเป็นรัฐชาติในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งมีการเปลี่ยนแปลงระบบการปกครองรวบรวมดินแดนต่างๆ ในหัวเมืองเข้ามาเป็นชาติเดียวกัน โดยมีพระมหากษัตริย์ทำหน้าที่บริหารราชการตามกฎหมาย¹²⁷ นอกจากนี้ในหลักสูตรยังปลูกฝังความคิดและความศรัทธาของนักเรียนให้พึงมีต่อกษัตริย์ โดยการสร้าง “พลกนิกร” ที่มีความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์¹²⁸ การจัดการศึกษาด้วยจุดประสงค์ดังกล่าวส่งผลให้คนล้านนารับรู้โลกทัศน์ของสยามผ่านทางการศึกษาที่เข้ามายังท้องถิ่น

ผลที่ตามมาคือทำให้สังคมล้านนาถูกผูกพันเข้ากับสังคมไทยมากขึ้นตามลำดับ ภาษาไทย

¹²⁶ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, *พระราชดำรัสในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว* (พระนคร : โรงพิมพ์สถานสงเคราะห์หญิงปากเกล็ด, 2510), หน้า 34.

¹²⁷ วารุณี โอสถารมย์, “อุดมการณ์แห่งชาติ พ.ศ.2411-2475 : พัฒนาการของความคิดชาตินิยมและการปลูกฝังผ่านระบบการศึกษาในโรงเรียน”, เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง *การปฏิรูปของอตาเตอร์กและการศึกษาเปรียบเทียบของขบวนการปรับตัวให้ทันสมัยในประเทศตุรกีและไทยระหว่าง พ.ศ.2424-2481 (ค.ศ. 1881-1938)* สมาคมประวัติศาสตร์แห่งประเทศไทยร่วมกับสถานทูตตุรกี, 2524 : 13.

¹²⁸ เรื่องเดียวกัน.

กลางกลายเป็นสื่อที่สำคัญมากขึ้น และกลายเป็นวิชาที่จำเป็นสำหรับการสอนในโรงเรียน¹²⁹ การเริ่มใช้ภาษาไทยกลางนำไปสู่การรับเอาเนื้อหาทางวัฒนธรรมอื่นๆ ของกรุงเทพฯ และได้นำเอาขนบธรรมเนียม วิธีปฏิบัติ ค่านิยม ของคนกรุงเทพฯ และแบบตะวันตกเข้ามาพร้อมกับการเรียนการสอนในโรงเรียนด้วย

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีความพยายามสร้างสำนึกความเป็นชาติเดียวกันอย่างต่อเนื่อง แต่สำนึกดังกล่าวกระทั้งในสมัยพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ยังไม่สมบูรณ์นัก เพราะทัศนคติต่อการเป็นกลุ่มคนที่อยู่เหนือกว่าของสยามยังมีอยู่ การยอมรับสถานภาพของล้านนาให้เป็น “คนไทย” เหมือนกันของสยามต้องอาศัยระยะเวลา¹³⁰ และแม้แต่ในคนล้านนาเองก็คงจะยังไม่สำนึกเรื่อง “ชาติไทย” มาจนกระทั่งสมัยหลังสงครามโลกครั้งที่ 2¹³¹

นัยสำคัญของภาพลักษณ์ “สาวเครือฟ้า”

ความพยายามสร้างความเป็นเอกภาพของความเป็นชาติเดียวกันของสยาม นอกจากจะปรากฏในรูปของการดำเนินนโยบายรัฐในด้านต่างๆ แล้ว ยังปรากฏว่ามีการสร้างภาพซ้อนทับภาพลักษณ์ผู้หญิงล้านนาที่เป็น “ลาว” โดยภาพที่ถูกสร้างขึ้นคือ ภาพของ “สาวเครือฟ้า” ที่พระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระนราธิปพันธุพงศ์ทรงดัดแปลงและนำเค้าโครงเรื่องมาจากอุปรากรชื่อ มาตามบัตเตอร์ฟลาย ของปูจินี มาแต่งเป็นละครร้องขึ้นในราวปี พ.ศ.2453 โดยทรงบอกถึงที่มาของบทละครดังกล่าวว่ามาจาก “คอมิก ออเปร่าฝรั่งเศสที่ชื่อ มาตามบัตเตอร์ฟลาย” ซึ่งได้จากหนังสือเรื่อง ไกลบ้าน ของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว¹³² และเมื่อพิจารณาถึงที่มาของการดัดแปลงเนื้อเรื่องรักกันของหนุ่มฝรั่งกับสาวญี่ปุ่นมาเป็นผู้ชายกรุงเทพฯ กับผู้หญิงเชียงใหม่ ที่ว่า

“แต่เรื่องเครือฟ้าเป็นเรื่องมาดัมบัตเตอร์ไฟล์ ซึ่งเขียนไว้ในพระราชนิพนธ์เรื่อง

¹²⁹ วิลเลียม แอริส, “ความทรงจำของฉัน”, แปลโดย หมวก ไชยลังการณ, หน้า 147.

¹³⁰ เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ.2437-2476”, หน้า 214.

¹³¹ สัมภาษณ์คุณวิจิตร ไชยวัฒน์ อดีตบรรณาธิการวารสารคนเมือง วันที่ 23 ตุลาคม 2541.

¹³² เพลินพิศ กำราญ และเนียนศิริ ศาสตรลักษณ์, พระประวัติและผลงานของพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยานราธิปพันธุพงศ์ (กรุงเทพฯ : หสนหน้า สหประชาพานิชย์, 2522), หน้า 52.

ไกลบ้านดอนเมืองฝรั่งเศส เปลี่ยนยี่ปุ่นเป็นลาว ฝรั่งเศสเป็นไทยเท่านั้น ที่แก้ทำ
คำร้องเช่นนี้ เอาอย่างออเปร่าฝรั่ง เพราะเคยได้ชมเจ้าเขมรร้อง.." ¹³³

การเปลี่ยนตัวละครจากฝรั่งเศสเป็น "ไทย" และจากญี่ปุ่นเป็น "ลาว" นั้นแสดงให้เห็นถึงความ
คิดเบื้องหลังของพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระนราธิปพันธุพงศ์เกี่ยวกับทัศนคติของพระองค์เรื่อง
"ลาว" ในความหมายของการเป็นคนต่างวัฒนธรรมกัน แม้ว่าจะเป็นกลุ่มคนที่สืบเชื้อสายบรรพ
บุรุษเดียวกันก็ตาม ลักษณะดังกล่าวเหมาะสมแก่การสร้างเป็นเรื่องราวในละครโศกนาฏกรรม
มากกว่าที่จะทรงยอมรับต่อภาพความงามของผู้หญิงเหนือ หรือแม้แต่การบรรยายสภาพเมือง
เชียงใหม่ในละครดังกล่าวก็เป็นด้วยการสร้างจินตนาการต่อเมืองที่อยู่ต่างพื้นที่โดยอาศัยกรอบ
เรื่องราวของละครโอเปร่าเป็นหลัก เพราะพระองค์ไม่เคยเสด็จมาเชียงใหม่เลย ¹³⁴ ความรู้และการ
รับรู้เกี่ยวกับเรื่องทางเหนือที่พระองค์มีนั้นพระองค์ทรงได้จากการค้นคว้าและรวบรวมจากหนังสือที่
ชาวต่างชาติบันทึกและจากพงศาวดาร หรือหลักฐานต่างๆ ที่ทรงพอหาได้ ดังที่กล่าวไว้หน้าคำนำ
ในหนังสือ พงศาวดารไทยใหญ่ ¹³⁵

ในการสร้างลักษณะของนางเอกในเรื่อง สาวเครือฟ้า ของพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ
นราธิปพันธุพงศ์นั้นทรงสร้างภาพของผู้หญิงที่มีความมั่นคงในความรัก รักเดียวใจเดียว แม้กระทั่ง
ยอมตายเพื่อความรัก ลักษณะดังกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นถึงโลกทัศน์ของชนชั้นสูงที่เปลี่ยนแปลงไป
จากการรับอิทธิพลของตะวันตกที่มองความรักเป็นเรื่องของปัจเจกชน อย่างไรก็ตาม แม้ภาพของ
สาวเครือฟ้าที่เป็นผู้หญิง "ลาว" จะปรากฏในภาพของผู้หญิงที่รักเดียวใจเดียวและมั่นคงในความรัก
แต่การสร้างภาพดังกล่าวกลับปรากฏว่าเป็นการสร้างตามลักษณะของละครที่ต้องการสร้าง
อารมณ์สะเทือนใจแก่ผู้ชม ดังที่พบว่าละครเรื่องดังกล่าวได้รับความนิยมอย่างมากภายหลัง
ออกแสดงครั้งแรกแล้วประมาณ 3-4 เดือน โดยมีเหตุผลจากพระราชนิพนธ์ของพระบาทสมเด็จพระ
จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ว่า

"สังเกตดูความนิยมของคนชั้นหลังนี้ เห็นจะนิยมเรื่องสาวเครือฟ้ายิ่งกว่าเรื่อง

¹³³ หจข., เอกสารรัชกาลที่ 5, พระราชหัตถเลขาที่มีพระราชทานพระราชสาขายา เจ้าดารารัศมี, ลง
วันที่ 24 เมษายน ร.ศ. 128.

¹³⁴ เพลินพิศ กัรรณ และเนียนศิริ ศาละลักษณ์, พระประวัติและผลงานของพระเจ้าบรมวงศ์เธอ
กรมพระยารัธิปพันธุพงศ์, หน้า 57.

¹³⁵ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระนราธิปพันธุพงศ์, พงศาวดารไทยใหญ่ เล่ม 1 (กรุงเทพฯ : องค์การ
คำของคุรุสภา, 2505), หน้า จ.

อื่นๆ จนได้รับหนังสือไปสนิย์ขอให้เล่นซ้ำในวิกนี้ ข้อนิยามเห็นจะเป็นด้วยเหตุหลายอย่างๆ หนึ่งนั้นเป็นละครฝรั่ง อีกอย่างหนึ่งนั้น คงจะโปรดจึงเล่าไว้ในหนังสือไกลบ้าน แต่ข้อสำคัญที่สุดนั้นอินางพร้อมเป็นสาวเครือฟ้า เข้ามาเล่นในวังเมื่อเชือดคอตาย ได้รางวัลครั้งเดียว 100 บาท.." ¹³⁶

เห็นได้ว่า ส่วนหนึ่งที่ทำให้ละครเรื่อง สาวเครือฟ้า เป็นที่นิยมคือ ลักษณะของนางเอกของเรื่องที่มีมั่นคงในความรักจนยอมสละชีวิตซึ่งคงจะสร้างอารมณ์สะเทือนใจแก่ผู้ชมในระหว่างที่ชมละครจนตกรางวัลให้แก่ผู้แสดงเป็นเงินจำนวนมาก แต่กระนั้นการที่พระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระนาถิพันธุ์พงศ์ทรงสร้างภาพของผู้หญิง "ลาว" ในลักษณะดังกล่าวน่าจะเป็นการเสนอภาพผู้หญิง "ลาว" ในอีกลักษณะหนึ่งที่ตรงข้ามกับทัศนคติของสังคมชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ที่มองล้าหน้าด้อยกว่า ดังที่สะท้อนให้เห็นจาก ความคิดของแม่และคู่หมั้นของร้อยตรีพร้อม ซึ่งน่าจะเป็นภาพตัวแทนทัศนคติของคนกรุงเทพฯ ต่อล้าหน้า โดยเฉพาะการให้ภาพผู้หญิงเหนือใจง่าย ไม่รักนวลสงวนตัว ซึ่งเกี่ยวเนื่องกับการสร้างภาพของสาวเครือฟ้าจึงน่าจะเป็นเพียงการสร้างภาพผู้หญิงเหนือขึ้นในอีกลักษณะหนึ่งอย่างซ้อนทับกับภาพ "ลาว" ที่มีอยู่เดิมเท่านั้น

จุดเปลี่ยนของการรับรู้ภาพลักษณ์ของสาวเครือฟ้าน่าจะอยู่ในช่วงหลังสมัยรัชกาลที่ 5 แล้ว ด้วยเหตุผลของการสร้างสำนึกของความเป็น "ชาติเดียวกัน" ที่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ พยายามสร้างขึ้นอย่างต่อเนื่องมาจนถึงสมัยหลัง อย่างไรก็ตาม ภาพของสาวเครือฟ้าในฐานะผู้หญิงเหนือที่มีความงามตามธรรมชาติ และความดีงามด้านวัฒนธรรมเมืองเหนือนี้เป็นภาพที่ถูกสร้างขึ้นและทำให้เชื่อในสมัยหลัง ¹³⁷ โดยเฉพาะหลังปี พ.ศ.2475 ที่ภาพลักษณ์อันสวยงามของผู้หญิงเหนือทางกายภาพ และนิสัยใจคอ เช่นความอ่อนหวาน พุดจาไพเราะนั้นถูกตอกย้ำเพื่อผลประโยชน์ทางการเมือง คือการสร้างสำนึก "ชาตินิยม" และผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจที่ทั้งรัฐและกลุ่มทุนในเชียงใหม่ร่วมกันสร้างขึ้นเพื่อขยายความเป็นเมืองท่องเที่ยว อันนำมาซึ่งรายได้มหาศาล

¹³⁶ หจข., เอกสารรัชกาลที่ 5, พระราชหัตถเลขาที่มีพระราชทานพระราชสาชาฯ เจ้าดารารัศมี, ลงวันที่ 24 เมษายน ร.ศ. 128.

¹³⁷ นิธิ เอียวศรีวงศ์, "สาวเครือฟ้า ผันที่เป็นจริง", ศิลปวัฒนธรรม 16 (เมษายน 2534) : 180-185.

บรรณานุกรม

เอกสารชั้นต้นที่ยังไม่ได้ตีพิมพ์

จดหมายเหตุรัชกาลที่ 4 จ.ศ. 1229 เลขที่ 40 ความระหว่งนายชุ่ม อำแดงอยู่ใจหทัย กับ นาย นิ่ม อำแดงจ้อยจำเลย.

หจข. จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 จ.ศ. 1209 เลขที่ 17 สารตราเจ้าพระยาจักรีฯ ถึงเมืองเชียงใหม่ นครลำพูน นครลำปาง เรื่องตั้งพระยาอุปราช.

____.ร. 5 บ. 11 ก/7 พระราชหัตถเลขารัชกาลที่ 5 ถึงพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระ บำราบปรปักษ์.

____. ร. 5 ม.58/88 รายงานกรมหมื่นพิชิตปรีชากรเรื่องราชการมณฑลลาวเฉียง ลงวันที่ 4 ๔ 6 คำ ปี 1246.

____. ร. 5 บ. 1.2/8 ให้นำนครเชียงใหม่ปกครองโดยสามัคคีกับแลให้ทางกรุงเทพฯ คอยดูแลสอดส่อง.

____. ร. 5 “ข้อบังคับให้อำนาจกับข้าหลวงเมืองเชียงใหม่ในความที่เกี่ยวเนื่องกับคนในบังคับ อังกฤษ” สารบาณสมุดพิเศษ เล่ม 10.

____. ร. 5 บ. 1.1ก/8 รัชกาลที่ 5 ถึงพระยาราชสัฎาการ 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, พระราชหัตถเลขาที่มีพระราชทานพระราชชื่อยา เจ้าดารารัศมี, ลง วันที่ 24 เมษายน ร.ศ. 128.

____. เอกสารรัชกาลที่ 5, พระราชหัตถเลขาที่มีพระราชทานพระราชชื่อยา เจ้าดารารัศมี, ลง วันที่ 24 เมษายน ร.ศ. 128.

เอกสารชั้นต้นที่ตีพิมพ์แล้ว

คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัด และพงศาวดารกรุงเก่าฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ.

พระนคร : คลังวิทยา, 2510.

พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. พระราชดำรัสในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. พระนคร : โรงพิมพ์สถานสงเคราะห์หญิงปากเกล็ด, 2510.

ทิมอง เดอ ลาตูแบร์. จดหมายเหตุลาตูแบร์. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. พระนคร : ก้าวหน้า, 2510.

ตำนานมูลศาสนา. พิมพ์ในงานทำบุญครบร้อยวันนายหน่อ ชูติมา. เชียงใหม่: นครพิงค์การพิมพ์, 2513.

นิโคลาส์ แชรแวงส. ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. พระนคร : ก้าวหน้า, 2506.

เอกสารชั้นรอง

กรมศิลปากร. ชีวิตและความเป็นอยู่ในกรุงสยามในทัศนะชาวต่างชาติ. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ หัตถศิลป์, 2528.

คร่าวภาวילהและตำนานเมืองเชียงแสน. ชุตม รุ่งเรืองศรี ปวีรรต. เชียงใหม่: ศูนย์วัฒนธรรม เชียงใหม่และศูนย์ศิลปวัฒนธรรม วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2528.

คำวอุทธาหรณ์. เชียงใหม่ : ประเทืองวิทยา, 2511.

เคอร์ติส ลิลเลียน จอห์นสัน. ชาวลาวทางตอนเหนือของประเทศสยาม ตอนที่ 1. แปลโดย ชรัตน์ สิงหเดชากุล. กรุงเทพฯ : กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, 2543.

คึกฤทธิ์ ปราโมช, ม.ร.ว. สี่แผ่นดิน เล่ม 1. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยามรัฐ พิมพ์ครั้งที่ 3, 2531.

คำสอนพญามังราย. เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2529.

โคลงวิสูตรสอนโลก. เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2518.

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยในอดีต. กรุงเทพฯ : เจริญการพิมพ์, 2533.

ฐลสิทธิ์ ชูชาติ. พ่อค้าวัวต่าง : ผู้บุกเบิกการค้าในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย (พ.ศ. 2398-2503). รายงานวิจัย กรมการฝึกหัดครู, 2525.

แดเนียล แมคกิลวารี. กังสดารวชนในหมู่บ้านไทยและคนลาว : อดีตชีวิตประวัติของศาสนาจารย์ แดเนียล แมคกิลวารี ดี ดี. แปลโดย จิตรา-ภรณ์ ตันรัตนกุล. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ภาพพิมพ์, 2537.

ทรงศักดิ์ ปรางวัฒนกุล. "แนะนำวรรณกรรมท้องถิ่นล้านนาไทย" ใน รายงานการสัมมนาทาง วิชาการวรรณกรรมล้านนา เล่ม 1. คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2527.

ทวี สมหวัง. คำวใช้อัยบ่าว . เชียงราย : วิทยาลัยครูเชียงราย, 2533.

นงเยาว์ กาญจนจारी. ดารารัศมี : พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ เนื่องในงานฉลองพระอนุสาวรีย์พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ณ กองกำกับการตำรวจนคร เวนชายแดนที่ 5 ค่ายดารารัศมี จังหวัดเชียงใหม่ 2533.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. **“เอกลักษณ์ท้องถิ่น”, วัฒนธรรมคนจน?** กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน), 2541.

นราธิปพันธุ์พงศ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ. **พงศาวดารไทยใหญ่ เล่ม 1**. กรุงเทพฯ : องค์การค้าของคุรุสภา, 2505.

บุญเสริม สาดราภัย และสังคีต จันทนะโพธิ. **อดีตลานนา**. กรุงเทพฯ : กรุงเทพมหานครการพิมพ์, 2520.

ประคอง นิยมมานเหมินท์. **ลักษณะวรรณกรรมภาคเหนือ**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สมาคมสังคมา ศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2517.

ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง. **เพชรลานนา เล่ม 1**. เชียงใหม่ : ผู้จัดการภาคเหนือ 2538.

พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี. เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานทำบุญ 100 วัน เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่. เชียงใหม่ : โรงพิมพ์กลางเวียง, 2517.

พระยาประชาภิจักรจักร. **พงศาวดารโยนก**. พระนคร : โรงพิมพ์สัมพันธ, 2498.

พูนพิศมัย ดิศกุล, ม.จ. **ประชุมพระนิพนธ์ เล่ม 1**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บำรุงบัณฑิต, 2529.

เพลินพิศ กำราญ และเนียรศิริ ศาละลักษณ์. **พระประวัติและผลงานของพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา นราธิปพันธุ์พงศ์**. กรุงเทพฯ : หสนน้ำ สหประชาพานิชย์, 2522.

เพิ่ม, ร.อ. (หลวงทวยหาญรักษา), **รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ.2445**. อนุสรณ์อำมาตย์ตรีหลวงประกอบวรรณกิจ. กรุงเทพฯ : เสนาการพิมพ์, 2515.

“พื้นเมืองน่าน ฉบับวัดพระเกิด”. **ประชุมพงศาวดารฉบับราชบุรี ภาคที่ 2**. นิธิ เอียวศรีวงศ์ บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด, 2539.

มณี พยอมยงค์. **คติสอนใจล้านนาไทย**. ธรรมบรรณาการงานพระราชทานเพลิงศพ พระครูสุคันธศีล (หลวงปู่คำแสน อินฺหาจกฺกเถระ) วัดสวนดอก อ.เมือง จ.เชียงใหม่ 25-28 มกราคม 2522.

รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ ประเทศสยาม”. **รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 2**. แปลโดย สุชาดา ทองซ้อนกลีบ. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์คุรุสภาลาวพร้าว, 2535.

ถูกผู้ขายชื่อนายหลุยส์. จิรนนท์ พิตรปรีชา เรียบเรียง. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ธรรมสาร, 2534.

วันวาร...ที่ขานไซ : 120 ปีพระราชชายา เจ้าดารารัศมี. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ใน “งาน 120 ปีพระราชชายา 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 ฉบับเชียงใหม่ 700 ปี**. เชียงใหม่ : โรงพิมพ์มิ่งเมือง, 2538.

สงวน โชติสุรัตน์. *พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*. โครงการศึกษาวิจัยคัมภีร์โบราณ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2535.

สร้อยดี อ่องสกุล. *ประวัติศาสตร์ล้านนา*. กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2539.

หนังสือคำขอเรื่อง *ก้ำก๋ำดำ*. เชียงใหม่ : ประเทืองวิทยา, 2511.

หนังสือคำขอเรื่อง *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.

เฮอร์เบิร์ต 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-กุมภาพันธ์ 2528) : 99.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. สาวเครือฟ้า ผันที่เป็นจริง. *ศิลปวัฒนธรรม* 16 (เมษายน 2534) : 180-185.

อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. การเกิดแนวคิด "หน้าที่พลเมือง" ในรัฐไทยสมัยใหม่. *รัฐศาสตร์สาร*. 14 : 3-15 (กันยายน 2531 – เมษายน 2532) : 204-227.

บทความในหนังสือ

นิธิ เอียวศรีวงศ์. "วัฒนธรรมกรรมพิภกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์", ใน *ปากไก่และใบเรือ : ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์* (กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2538), หน้า 195-233.

พูนพิศ อมาตยกุล, น.พ. "ดนตรีไทยภาคกลางในล้านนาไทย", ใน *เอื้องเงิน* พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานบรรจุอัฐิเจ้าสุนทร ณ เชียงใหม่ (กรุงเทพฯ : บริษัทรักศิลป์, 2530), หน้า 85.

“พระราชบัญญัติสำหรับข้าหลวงชำระหัวความหัวเมือง”, ใน *ราชกิจจานุเบกษา เล่ม 1* ลงวันอาทิตย์ เดือน 12 แรม 6 ค่ำ จ.ศ. 1236.

รัตนภรณ์ เศรษฐกุล. “คริสต์ศาสนาโปรเตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา”, ในเอกสารทางวิชาการประกอบการสัมมนาเรื่อง *คริสต์ศาสนากับชนบทประเพณีและวัฒนธรรมล้านนา* คณะศาสนศาสตร์แม่คึกฉาวรี มหาวิทยาลัยพายัพ, 1996, หน้า 6.

วัชร สันธูประมา. “คริสต์ศาสนาโปรเตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา”, ในเอกสารทางวิชาการประกอบการสัมมนาเรื่อง *คริสต์ศาสนากับชนบทประเพณีและวัฒนธรรมล้านนา* คณะศาสนศาสตร์แม่คึกฉาวรี มหาวิทยาลัยพายัพ, 1996, หน้า 6-10.

วารุณี ไอสถารมย์. “อุดมการณ์แห่งชาติ พ.ศ.2411-2475 : พัฒนาการของความคิดชาตินิยมและการปลูกฝังผ่านระบบการศึกษาในโรงเรียน”, ใน เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง *การปฏิรูปของอตาเตอร์กและการศึกษาเปรียบเทียบของขบวนการปรับตัวให้ทันสมัยในประเทศตุรกีและไทยระหว่าง พ.ศ.2424-2481. (ค.ศ. 1881-1983)* สมาคมประวัติศาสตร์แห่งประเทศไทยร่วมกับสถานทูตตุรกี, 2524, หน้า 13.

สร้อยดี อ่องสกุล. “บทบาททางการเมืองของตระกูลเจ้าเจ็ดตน”, ใน *รวมบทความความสัมมนา ล้านนาคดีศึกษา : ประวัติศาสตร์และโบราณคดี* 23-31 มกราคม 2518 ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ (เชียงใหม่ : วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2518), หน้า 8.

วิทยานิพนธ์

เปรมสิริ ขวัญไชยสิทธิ์. *อาชีพครูกับผู้หญิง*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539.

พรรณนิภา อาภิญญพงศ์. *เจ้า ไพร่ กับความเปลี่ยนแปลงในสังคมล้านนาระหว่าง พ.ศ.2427-2476*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2535.

เดือนใจ ไชยศิลป์. *ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ.2437-2476*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2536.

ศิริรัตน์ อาสนะ. *สตรีในวรรณกรรมล้านนา*. วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร 2529,

สมร เจนจิละ. *วิเคราะห์ล้านนาภาสิต*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒประสานมิตร, 2525.

สุพรรณิ กาษณัษฐิติ. *บทบาทของมิชชันนารีในประเทศไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 3 ถึงรัชกาลที่ 5 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2507.

อรรถจักร์ 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, compiled and edited by his wife*. Iowa : The Tarch Press, Cedar Rapids, 1923.

ภาพสะท้อนสังคมอเมริกันของจอร์จ ลูคัสใน สตาร์วอร์ส

A Reflection of George Lucas about the American Society in *Star Wars*

นิชาภา ทิชากรสกุล^{*}

บทคัดย่อ

งานเขียนชิ้นนี้นำทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมมาใช้ศึกษาสื่อภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ (Science Fiction) เนื่องจากภาพยนตร์มีลักษณะคล้ายคลึงกับวรรณกรรมในแง่ของผู้ผลิต ผลงานและผู้ตอบรับผลงาน องค์ประกอบทั้งสามนี้มีความสัมพันธ์เกี่ยวโยงกัน โดยสามารถพบตัวตนของผู้ประพันธ์ได้ในผลงานเขา และผลงานที่เกิดขึ้นนี้มักสะท้อนภาพประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองในช่วงที่ผู้ประพันธ์เกิดและเติบโต และมีผู้ตอบรับผลงานเป็นผู้ตัดสินคุณค่าของผลงานเหล่านั้น ภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ของ จอร์จ ลูคัส ก็เช่นเดียวกัน เราสามารถพบตัวตนของลูคัสแฝงอยู่ในภาพยนตร์ที่เขาสร้างขึ้นนี้ ทั้งในชื่อของตัวละคร การแสดงของตัวละคร รวมทั้งเนื้อหาบางส่วนของภาพยนตร์ นอกจากนี้ *สตาร์วอร์ส* ยังสะท้อนภาพประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองร่วมสมัยของชาวอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1930-1970 ซึ่งเป็นช่วงที่ลูคัสเกิดและเติบโตมาอีกด้วย โดยสะท้อนถึงทัศนคติของคนอเมริกันที่เรียกว่า “ฉันทามติเสรีนิยม” (The Ideology of Liberal Consensus) อันเป็นการเห็นพ้องต้องกันอย่างเสรีร่วมกันของคนอเมริกันในเรื่องต่างๆ ทัศนคตินี้ก่อตัวขึ้นตั้งแต่ยุคที่สหรัฐอเมริกาเป็นเพียงอาณานิคมของอังกฤษ ทัศนคติดังกล่าวทวีความรุนแรงมากขึ้นในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 โดยเฉพาะเรื่องการเมืองคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูสำคัญคุกคามความมั่นคงของสหรัฐอเมริกา ซึ่งคนอเมริกันมีมุมมองต่อเรื่องนี้ในลักษณะของการต่อสู้ระหว่างความดี (อเมริกัน) และความชั่วร้าย (คอมมิวนิสต์) นอกจากนี้ยังปรากฏภาพสะท้อนของสงครามเวียดนามในภาพยนตร์ รวมทั้งยังสะท้อนถึงการแสวงทางจิตวิญญาณของหนุ่มสาวอเมริกัน และการเหยียดสีผิวอีกด้วย แม้ว่า *สตาร์วอร์ส* จะออกฉายในช่วงเวลาที่ภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์กำลังตกต่ำก็ตาม แต่ปรากฏว่า *สตาร์วอร์ส* กลับได้รับความนิยมจากคนอเมริกันอย่างมาก พิสูจน์ได้จากสถิติรายได้และรางวัลที่ *สตาร์วอร์ส* ได้รับสามารถซึ่งบ่งบอกถึงความยิ่งใหญ่และคุณค่าของภาพยนตร์เรื่องนี้ที่มีต่อสาธารณชนอเมริกันได้เป็นอย่างดี

^{*} อาจารย์ประจำสำนักวิชาศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยอีสเทิร์นเอเซีย

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 of 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. It usually mirrors the historical and political contexts during the time he grew up. The work will rely on 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 names, the character's actions, and in some parts of the film scripts. Moreover, *Star Wars* is a mirror of the American history and politics during the 1930s-1970s, which was the period Lucas grew up in. For example, the Ideology of Liberal Consensus, a collective agreement of the Americans at a time when America was still under the British Empire, is interestingly inserted in the film. This ideology was widely accepted 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 Vice (Communism). This film also includes a reflection of the Vietnam War, the time of spiritual journeys of the young Americans, and racism. Even though *Star Wars* hit theatres at a time of waning popularity 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 made.

งานเขียนชิ้นนี้นำสหวิทยาการหลายแขนงเข้ามาศึกษาทางประวัติศาสตร์ เพื่อเป็นทางเลือกหนึ่งให้แก่ผู้ที่สนใจศึกษางานในลักษณะเดียวกัน โดยนำทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมมาใช้ศึกษาสื่อภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ (Science Fiction) *สตาร์วอร์ส* ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองอเมริกัน และเป็นภาพยนตร์ที่ได้รับการยอมรับอย่างสูงจากสังคมอเมริกัน โดยศึกษาแนวคิดทางสังคมและการเมืองอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1960-1980 ที่ปรากฏอยู่ในภาพยนตร์ผ่านโลกทัศน์ของจอร์จ ลูคัสซึ่งเป็นผู้ผลิตภาพยนตร์เรื่องดังกล่าว

บ่อยครั้งที่ประชาชนรับรู้เรื่องราววิกฤตการณ์ของสังคมผ่านการบอกเล่าของสื่อมวลชน ประชาชนอาจโยงเนื้อหาสาระที่ได้รับมาเข้ากับตัวสื่อที่เป็นผู้บอกเล่าข่าวสาร และผลของสื่อก่อให้เกิดปฏิกิริยาตอบโต้รวมหมู่ขึ้น ซึ่งเป็นปฏิกิริยาที่เกิดขึ้นกับปัจเจกชนแต่ทว่าเกิดขึ้นพร้อมกันจำนวนมาก จึงนำไปสู่การแสดงออกของการกระทำร่วมกัน โดยสื่อที่ได้รับการยอมรับเกิดขึ้นจากการที่สื่อนั้นสอดคล้องกับความต้องการและค่านิยมที่มีอยู่ก่อนแล้วของผู้รับ¹ ในฐานะที่ภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* เป็นสื่อชนิดหนึ่งและได้รับการยอมรับอย่างสูงจากอเมริกันจำนวนมาก น่าจะแสดงว่า *สตาร์วอร์ส* ของลูคัสได้เสนอบางสิ่งบางอย่างที่ตรงกับใจและตรงกับความต้องการของคนอเมริกันในขณะนั้น และยิ่งอาจเป็นไปได้ว่าคนอเมริกันเห็นด้วยกับสิ่งที่ลูคัสนำเสนอใน *สตาร์วอร์ส* จึงพากันไปชมภาพยนตร์เรื่องนี้อย่างล้นหลาม

สตาร์วอร์ส เป็นภาพยนตร์แนวนิยายวิทยาศาสตร์ (Science Fiction) ที่ประสบความสำเร็จมากที่สุดเรื่องหนึ่งนับแต่มีการสร้างภาพยนตร์แนวนี *สตาร์วอร์ส* ได้รับความสนใจอย่างมากจากมหาชนอเมริกันนับตั้งแต่ครั้งแรกที่ออกฉายในปี 1977 และยังคงได้รับความสนใจอย่างต่อเนื่องเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน (ปี 2004) เป็นเวลายาวนานถึง 27 ปี มีภาพยนตร์ออกฉายรวมทั้งสิ้น 5 ตอน ได้แก่ *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 โดยเหลืออีกหนึ่งตอนที่ จะออกฉายในปี 2005

ความสำเร็จของ *สตาร์วอร์ส* พิสูจน์ได้จากรายได้และรางวัลที่ *สตาร์วอร์ส* ได้รับ *สตาร์วอร์ส* ทั้ง 5 ตอนติดอันดับภาพยนตร์ทำรายได้สูงสุดตลอดกาลของ Box-Office มีรายได้รวมกันจากการฉายทั่วโลกสูงถึง 3,479 ล้านดอลลาร์² (ยอดรวม ณ วันที่ 7 ตุลาคม 2003) มากกว่าภาพยนตร์ทุกเรื่องที่สร้างขึ้น นอกจากนี้ยังมีรายได้อีกมากกว่า 4,000 ล้านดอลลาร์ จากการขายสินค้า

¹ ศิริชัย ศิริกายะ 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/report/atbon/200m.shtml [2004, June 11]

ที่เกี่ยวกับภาพยนตร์ เช่น ของที่ระลึก ทุนจำลอง ตึกดา วิดีโอเทป หนังสือ การ์ตูน เกม ฯลฯ จากภาพยนตร์อเมริกันนับหมื่นเรื่อง *สตาร์วอร์ส* ตอน *A New Hope* ยังได้รับคัดเลือกจากห้องสมุดรัฐสภาอเมริกัน (The Library of Congress) ให้เป็นหนึ่งในภาพยนตร์ 273 เรื่อง ที่ได้รับการจดทะเบียนเป็นภาพยนตร์ที่มีคุณค่าควรแก่การอนุรักษ์ตามกฎหมาย National Film Preservation Act ในปี 1989 ภาพยนตร์ที่ได้รับคัดเลือกจะต้องเป็นภาพยนตร์ที่มีความสำคัญและมีความยั่งยืนทางด้านวัฒนธรรม 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 ซึ่งเป็นรางวัลระดับโลก และถือเป็นรางวัลสูงสุดสำหรับงานเขียนนวนิยายวิทยาศาสตร์อีกด้วย (เทียบได้กับรางวัลออสการ์)

การที่ *สตาร์วอร์ส* ได้รับการยอมรับมากมายขนาดนี้ เป็นปรากฏการณ์ที่ไม่เคยเกิดขึ้นกับภาพยนตร์เรื่องใดมาก่อน แสดงว่า *สตาร์วอร์ส* ต้องมีบางสิ่งบางอย่างที่พิเศษและแตกต่างจากภาพยนตร์เรื่องอื่น สิ่งพิเศษดังกล่าวคือสิ่งใด? งานเขียนชิ้นนี้พยายามที่จะหาคำตอบของคำถามนี้ โดยนำทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมมาประยุกต์ใช้เพื่อศึกษาหาคำตอบ เนื่องจากภาพยนตร์เกิดขึ้นจากการนำศิลปะภาพนิ่งกับวรรณกรรมมาผสมผสานเข้าด้วยกัน โดยอาศัยความก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในการถ่ายทอดเรื่องราวต่างๆ จนเกิดเป็นสื่อและศิลปะแขนงใหม่ที่เคลื่อนไหวได้มีชีวิตโลดแล่นอยู่บนแผ่นฟิล์มผ่านตาผู้ชมนับล้าน งานศิลปะและวรรณกรรมที่เกิดขึ้นเหล่านี้ล้วนเป็นผลงานการสร้างสรรค์ของมนุษย์ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของสังคม มนุษย์ย่อมต้องได้รับอิทธิพลจากสภาพแวดล้อมไม่ว่าจะเป็นด้านสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองการปกครองในแต่ละยุคสมัยไม่มากก็น้อย อิทธิพลเหล่านี้มักปรากฏร่องรอยในผลงานที่มนุษย์สร้างขึ้นไม่ว่าจะโดยตั้งใจหรือไม่ตั้งใจก็ตาม ผลงานที่เกิดขึ้นนี้มีความเกี่ยวข้องกันอยู่ 3 ด้าน ได้แก่ ระหว่างผู้ผลิตงาน ผลงาน และผู้ตอบรับผลงาน ดังที่ลูเชียง โกลด์มานน์ (Lucien Goldmann) นักวิจารณ์วรรณกรรมชาวรูเมเนียได้อธิบายไว้ว่า

³ "100 Greatest American Movies All Time," [Online]. Available from://afi.100movies.com/home.asp [2001, March 13]

⁴ Marie J. Macnee, Editor, *Science Fiction, Fantasy, and Horror Writers*, Vol. 1, New York: An Imprint of Gale Research Inc., p. 199.

“ถึงที่สุดแล้วงานวรรณกรรมหรือศิลปะใดๆ มิได้เป็นผลงานของปัจเจกบุคคล หากแต่เป็นผลผลิตของโลกทัศน์ส่วนรวมของกลุ่มคนในสังคมที่ผ่านการกลั่นกรองและปรุงแต่งแปลงโฉม ดังนั้น แม้รายละเอียดในตัวงานมิได้สะท้อนความเป็นจริงของโลกภายนอก แต่ตัวงานก็ยังถ่ายทอดโลกทัศน์นั้นออกมาผ่านตัวงาน”⁵

แนวทางการวิจารณ์วรรณกรรมในศตวรรษที่ 20

การศึกษาวรรณกรรมในศตวรรษที่ 20 มีการนำศาสตร์ต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นภาษาศาสตร์ จิตวิเคราะห์ สังคมวิทยา และมานุษยวิทยา มาวิเคราะห์และประยุกต์ใช้กับงานวรรณกรรม ทำให้เกิดวิธีการใหม่ๆ ในการอ่านและศึกษาวรรณกรรม การวิจารณ์วรรณกรรมในปัจจุบันอาจแบ่งได้ ดังนี้ ⁶

1. การวิจารณ์วรรณกรรมแบบอิงตัวงานหรือตัวบท (Text) เป็นหลัก คือให้ความสำคัญผลงานหรือตัวบทที่มีหน้าที่สื่อความหมายอย่างเดียว เน้นการวิเคราะห์หาโครงสร้าง รูปแบบ และวิธีการเขียนของงานเป็นหลัก

2. การวิจารณ์งานวรรณกรรมที่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างงานเขียนกับผู้แต่ง คำนึงถึงตัวผู้แต่งเป็นสำคัญ เน้นการศึกษาชีวประวัติ ภูมิหลังและวัตถุประสงค์ของผู้แต่ง ตลอดจนศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตกับผลงานของนักประพันธ์ ตัวอย่างงานแนวนี้ได้แก่การนำทฤษฎีจิตวิเคราะห์ของซิกมันด์ ฟรอยด์ (Sigmund Freud) มาวิจารณ์วรรณกรรม ฟรอยด์พบว่าวิธีการทางจิตวิเคราะห์สามารถนำไปสู่จุดกำเนิดซึ่งอาจเป็นความประทับใจบางอย่างหรือความทรงจำส่วนตัว ซึ่งเป็นจุดที่ทำให้ผู้แต่งประพันธ์งานนั้นขึ้นมา จากตัวบทเราสามารถย้อนกลับไปหาชีวประวัติของผู้แต่ง และจากตัวละครของผู้แต่งเราก็สามารถย้อนกลับไปดูตัวตนของผู้แต่งได้เช่นกัน วิธีการทางจิตวิเคราะห์ยังเป็นแรงบันดาลใจให้เกิดการวิจารณ์อีกประเภทหนึ่งขึ้นได้แก่ “La Critique Thematique” ซึ่งพยายามแสวงหานุคลิกภาพหรือโลกส่วนตัวของผู้ประพันธ์ ด้วยการศึกษาแก่นเรื่องที่ปรากฏซ้ำๆ ในงานของนักเขียนผู้นั้น

3. การวิจารณ์งานวรรณกรรมที่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างวรรณคดีกับสังคม ผู้ก่อตั้งศาสตร์แขนงนี้คือ จอร์จ ลูคัส (George Lukacs) เขากล่าวในเชิงทฤษฎีว่าวิวัฒนาการทางสังคมจะเกิดขึ้นควบคู่ไปกับวิวัฒนาการทางด้านวรรณคดีเสมอ และรูปแบบของงานวรรณคดีมักสอดคล้อง

⁵ นพพร ประชากุล, “คำนำเสนอสัญศาสตร์โครงสร้างกับการวิจักษ์ภาพยนตร์,” ใน *แล่เนื้อ เกือบหนึ่ง*, เล่ม 2. ประชา สุวีรานนท์, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2542), หน้า 33.

⁶ ขจิตรา กังคานนท์, “วรรณคดีวิจารณ์ฝรั่งเศสในศตวรรษที่ 20,” ใน *ตะวันตกนิพนธ์*, รวมบทความทางวิชาการของภาควิชาภาษาตะวันตก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, (กรุงเทพมหานคร: ห้างหุ้นส่วนจำกัด อักษรเจริญทัศน์, 2532), หน้า 99-106.

คล้องกับทุกช่วงของวิวัฒนาการทางสังคม การวิจารณ์แนวนี้จะนำปัญหาเรื่องโลกทัศน์ของผู้แต่งมาพิจารณาด้วย คือความคิดของนักเขียนคนหนึ่งถ่ายทอดในงานเขียนจัดเป็นสิ่งที่อยู่ในระดับผิวเผิน ส่วนในระดับที่ลึกซึ้งไปกว่านั้นจะพบปัญหาสำคัญๆ ของแต่ละยุค และความทุกข์ทรมานของประชาชนพลเมืองซึ่งแสดงออกผ่านทางตัวละคร นักวิจารณ์คนสำคัญของการวิจารณ์แนวนี้คือ ลูเซียส โกลด์มานน์ วิธีการของเขาคือการแสวงหาโลกทัศน์ของผู้แต่งผ่านตัวผลงาน เขาวางหลักการและวิธีการวิจารณ์ไว้ว่า ความคิดเรื่องโลกทัศน์เป็นแง่มุมที่สะท้อนระบบความคิดของคนกลุ่มหนึ่งซึ่งอยู่ในสภาพเงื่อนไขทางสังคมและเศรษฐกิจอันเดียวกัน นักประพันธ์สะท้อนความคิดนี้ออกมาในงานเขียนของตน และแต่ละคนจะเป็นตัวแทนความคิดของกลุ่มนั้นๆ

4. การวิจารณ์งานวรรณกรรมที่เน้นบทบาทของผู้อ่าน เนื่องจากผู้อ่านเป็นผู้กำหนดคุณค่าทางวรรณกรรม มีเสรีภาพในการตีความวรรณกรรม ผู้อ่านมีบทบาทสำคัญมานานแล้วในการประเมินความสำเร็จหรือความล้มเหลวของวรรณกรรมแต่ละเรื่อง ของ ปอล ซาร์ต (Jean-Paul Sartre) เป็นบุคคลแรกที่ทำให้ความสำคัญกับผู้อ่านและการอ่าน ซาร์ตเน้นเรื่องคุณค่าของผลงานหากขาดผู้อ่าน คุณค่าของงานก็ไม่อาจปรากฏออกมาได้ เขายืนยันความคิดที่ว่า การประเมินคุณค่าเป็นหน้าที่ของผู้อ่าน และกระบวนการสำคัญของการวิจารณ์ก็คือการสื่อสาร วรรณกรรมที่ไม่มีผู้อ่านจะถือได้ว่าเป็นวรรณกรรมที่มีคุณค่าได้อย่างไร⁷ บทบาทของผู้อ่านวรรณกรรมนี้เปรียบได้กับบทบาทของผู้ชมที่เป็นตัวกำหนดความสำเร็จภาพยนตร์นั่นเอง

ทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมเหล่านี้สามารถนำมาประยุกต์ใช้กับภาพยนตร์ที่ผู้ประพันธ์สามารถควบคุมขั้นตอนการผลิตได้เองทั้งหมดดังเช่นภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ของ จอร์จ ลูคัส ซึ่งเขาเป็นทั้งผู้ประพันธ์และผู้ควบคุมดูแลการผลิตภาพยนตร์เรื่องนี้ทั้งหมด ทำให้เขาสามารถสื่อสารกับผู้ชมผ่านภาพยนตร์ได้โดยตรง โดยที่ภาพยนตร์ไม่ถูกบิดเบือนหรือดัดแปลงจนผิดเพี้ยนไปจากบทประพันธ์เดิม *สตาร์วอร์ส* ถือเป็นผลผลิตโดยตรงของลูคัส สามารถสะท้อนตัวตน ความคิด และโลกทัศน์ของเขาที่มีต่อสภาพแวดล้อมทางสังคม เศรษฐกิจและการเมืองรอบตัวได้เป็นอย่างดี และผู้ชมยังสามารถตีความและกำหนดคุณค่าผลงานของเขาได้โดยตรงในลักษณะเดียวกับงานวรรณกรรม

⁷ เจตนา นาควัชระ, *แนวทางการประเมินคุณค่าวรรณคดีในวรรณคดีวิจารณ์ เยอรมัน ฝรั่งเศส และอังกฤษ-อเมริกัน ในศตวรรษที่ 20*, (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2527), หน้า 215.

สหรัฐอเมริกาในทศวรรษ 1930 – 1970

เศรษฐกิจสหรัฐอเมริกาคดต่ำครั้งยิ่งใหญ่ในช่วงทศวรรษ 1930 โดยเริ่มขึ้นเมื่อตลาดหุ้นวอลล์สตรีทที่ใหญ่ที่สุดของโลกและเป็นศูนย์กลางการเงินของประเทศล้มลงในปลายเดือนตุลาคม ปี ค.ศ.1929 เหตุการณ์ดังกล่าวได้ส่งผลกระทบต่อธุรกิจต่างๆ โรงงานผลิตรถยนต์ฟอร์ดที่ต้องปิดกิจการ ธนาคารเกือบ 1,300 แห่ง ต้องหยุดกิจการในปี ค.ศ.1930 และธนาคารอีก 3,700 แห่ง ปิดกิจการลงในอีก 2 ปีต่อมา ทำให้คนอเมริกันจำนวนมากสูญเสียเงินและยังตกงานอีกด้วย การล่มสลายทางการเงินส่งผลกระทบต่อเนื่องถึงภาคการเกษตรทำให้เกษตรกรขายผลผลิตได้น้อยลง โดยในปี ค.ศ.1932 คนอเมริกันว่างงานถึงราว 13,000,000 คน ประชากรหนึ่งในสามของรัฐเพนซิลเวเนียอยู่ได้ด้วยโรงงานที่รัฐบาลตั้งขึ้น ชิคาโกมีคนว่างงานเกือบ 700,000 คน นิวยอร์กมีคนว่างงานจำนวนเป็นล้านคน ในคลีฟแลนด์ รัฐโอไฮโอ มีประชากรร้อยละ 80 ตกงาน และในปี ค.ศ. 1930 คนงานถูกไล่ออกประมาณ 10,000 คนต่อสัปดาห์ ครูในโรงเรียนต่างๆ ถูกลดค่าสอนลงครึ่งหนึ่ง บางรัฐไม่จ่ายเงินเดือนให้ครูเป็นเวลาหลายเดือน จากสภาพดังกล่าวทำให้ประชาชนหลายล้านคนหันไปกู้เงินนอกระบบซึ่งคิดดอกเบี้ยสูงถึงร้อยละ 40 ขึ้นไป ทั้งที่ตามกฎหมายเสียเพียงร้อยละ 9 เท่านั้น นอกจากนี้ยังมีประชาชนอีกหลายพันคนไร้ที่อยู่อาศัยเนื่องจากบ้านหลุดจำนองและเศรษฐกิจบางคนถึงกับเรียกเงินบริจาคคืน

สภาพเศรษฐกิจตกต่ำส่งผลกระทบต่อคนอเมริกันทุกชนชั้น เช่น ผู้หญิงซึ่งตกงานกลับมาอยู่บ้านต้องมีการปรับตัวใหม่ โดยใช้เวลารว่างที่มีทำสวนหลังบ้าน ทำอาหารกระป๋อง ทำสบู่เย็บปักถักร้อยและของใช้จิพาดะใช้เองเพื่อลดรายจ่ายของครอบครัว ชนชั้นกลางต้องเลิกจ้างคนรับใช้ ลดขนาดบ้านลง เลิกซื้อรถยนต์คันใหม่และพยายามรักษาคันเดิมที่มีอยู่ ขณะที่ราคาบ้านสูงขึ้นแต่รายได้คนอเมริกันกลับลดลงจนไม่สามารถผ่อนบ้านหรือเช่าบ้านที่ดีอยู่ได้ จึงเช่าอพาร์ทเมนต์หรือห้องอยู่ร่วมกันเพื่อความประหยัดทำให้มีความเป็นอยู่แออัดขึ้น หนุ่มสาวแต่งงานช้าและมีบุตรน้อยลงแต่หย่าร้างกันมากขึ้น

สภาพเศรษฐกิจตกต่ำยังคงดำเนินต่อเนื่องมาจนถึงทศวรรษ 1940 เมื่อสหรัฐอเมริกาเข้าร่วมสงครามโลกครั้งที่ 2 ทำให้มีการเกณฑ์แรงงานจำนวนมากจึงลดปัญหาการว่างงานลงได้ ส่งผลให้อัตราค่าจ้างและเงินเดือนสูงขึ้น คนอเมริกันจึงมีกำลังซื้อมากขึ้น แต่ปรากฏว่าการผลิตสินค้าบริโภคอุปโภคกลับลดลง เนื่องจากโรงงานอุตสาหกรรมถูกดัดแปลงเป็นโรงงานผลิตอาวุธแทน ทำให้สินค้าบริโภคอุปโภคขาดตลาดและราคาสูงขึ้นถึงร้อยละ 31 จนในปี ค.ศ.1942 รัฐบาลต้องควบคุมราคาสินค้าและใช้การปันส่วนเพื่อให้ทุกคนมีกินมีใช้อย่างทั่วถึง อย่างไรก็ตาม สงครามได้ส่งผลให้ช่องว่างระหว่างชนชั้นลดลง เนื่องจากจำนวนเศรษฐกิจลดลงและจำนวนชนชั้นกลางเพิ่มมากขึ้นจนหลังสงครามกลายเป็นคนส่วนใหญ่ของสังคมไป

เมื่อสงครามโลกครั้งที่ 2 สิ้นสุดลง คนอเมริกันซึ่งขาดแคลนทุกอย่างมาเป็นเวลานาน จึงต้องการความสะดวกสบายและความเป็นส่วนตัวทั้งที่อยู่อาศัยและหน้าที่งานที่มั่นคง ส่งผลให้คนอเมริกันยอมทำทุกวิถีทางเพื่อให้ได้สิ่งเหล่านี้ เกิดการสร้างบ้านจัดสรรที่มีห้องส่วนตัวถึง 2,700,000 หลังในเวลาเพียง 2 ปีหลังสงครามสิ้นสุด นอกจากนี้บริษัทใหญ่ๆ ต่างรวมกิจการกัน และขยายเครือข่ายครอบคลุมไปทั่วและมีความเข้มแข็งมากจนเกิดการผูกขาดทางธุรกิจขึ้น เช่น อุตสาหกรรมการผลิตรถยนต์มี 3 บริษัทผูกขาดคือ เจนเนอรัล มอเตอร์ส ฟอर्ड และไครสเลอร์ ธุรกิจยาสูบมี 6 บริษัทผูกขาด และอาหารเข้ามี 4 บริษัท ส่วนด้านการเงิน จำนวนธนาคารลดลงแต่มีการขยายสาขามากขึ้น เป็นต้น ธุรกิจต่างๆ ที่ขยายตัวอย่างมากนี้ส่งผลให้พนักงานมีหน้าที่การงานมั่นคงตามไปด้วย คนอเมริกันพยายามรักษาน้ำที่การงานที่มั่นคงของตนไว้ ไม่มีผู้ใดต้องการตกงาน ดังเช่นที่เคยเห็นพ่อแม่ตนตกงานในวัยสมัยเด็ก เกิดเป็นภาวะที่ทุกคนพยายามรักษาเสถียรภาพส่วนรวม (Status Quo) ให้มั่นคงมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ ไม่มีผู้ใดกล้าทำสิ่งที่อาจก่อให้เกิดความกระทบกระเทือนต่อสถาบันหลักของสังคมไม่ว่าจะเป็นบริษัทหรือรัฐบาลก็ตาม

ชนชั้นกลางอเมริกันหลังสงครามนั้นต้องการมีบุตรจำนวนหลายคน ในปี ค.ศ.1943 มีทารกเกิดถึงจำนวน 3,100,000 คน และปี ค.ศ.1950 มีถึง 3,500,000 คน ส่งผลให้เด็กกลายเป็นศูนย์กลางวัฒนธรรมอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1950 พ่อแม่ชนชั้นกลางได้ปลูกฝังคตินิยมและค่านิยมแบบชนชั้นกลางให้บุตรของตน โดยให้มีห้องส่วนตัวและให้อิสระมากขึ้น แต่กลับส่งผลให้เด็กเหล่านี้เติบโตขึ้นอย่างโดดเดี่ยวอ้างว้าง ไม่สามารถเข้ากับพ่อแม่ของตนได้ มีรสนิยมความชอบแตกต่างกัน รวมทั้งไม่พอใจกับคำสอนของศาสนาที่พ่อแม่ตนนับถือ ส่งผลให้เกิดช่องว่างความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในครอบครัวมากขึ้น

สภาพเช่นนี้ส่งผลให้เกิดการขัดแย้งทางคตินิยม ค่านิยม วิถีชีวิต ชนบรกรรมนิยมประเพณี และคำสอนของศาสนาขึ้นระหว่างพ่อแม่กับบุตรของตน โดยเฉพาะช่วงทศวรรษ 1950-1970 เด็กที่เกิดหลังสงครามต่างเติบโตเป็นหนุ่มสาวที่มีภูมิหลังต่างกับพ่อแม่ของตนซึ่งเคยยากลำบากในช่วงเศรษฐกิจตกต่ำและยุคสงคราม หนุ่มสาวเหล่านี้ไม่พอใจกับวิถีชีวิตแบบชนชั้นกลางของพ่อแม่ ไม่พอใจกับสถาบันหลักทางการเมืองที่พวกเขาเห็นว่าบริหารงานไร้ประสิทธิภาพ นำพาประเทศไปสู่ความยุ่งยากและวุ่นวายโดยเฉพาะการเข้าสู่สงครามเวียดนาม ต่างเบื่อหน่ายสังคมที่ยุ่งเหยิงและพยายามแสวงหาสิ่งที่ตนสามารถยึดเหนี่ยวและศรัทธาได้อย่างแท้จริง หนุ่มสาวจำนวนมากจึงหันไปนับถือศาสนาอื่นที่แตกต่างจากพ่อแม่ตน เช่น นิกายเซน ลัทธิเต๋า ลัทธิขงจื้อ ศาสนาพุทธและฮินดู เป็นต้น นอกจากนี้ ดนตรีร็อกยังมีบทบาทในการปฏิวัติต่อต้านวัฒนธรรมและสถาบันทางการเมืองด้วย เช่น บ็อบ ดีแลน นักดนตรีร็อก ซึ่งผลงานเพลง Blowin' in the Wind ของเขาได้รับความนิยมไปทั่วโลก เนื่องจากมีเนื้อหาเข้ากับสภาพสังคมอเมริกันที่กำลังสับสนวุ่นวายในขณะนั้น มีทั้งการก่อการจลาจล การเดินขบวนประท้วง การต่อต้านการเหยียดสีผิว การต่อต้านสงคราม

เวียดนาม การเรียกร้องสิทธิสตรีและสิทธิคนผิวดำ ไปจนถึงการลอบสังหารประธานาธิบดีจอห์น เอฟ. เคนเนดี นอกจากนี้วงดนตรีร็อกอย่าง The Rolling Stones และ The Beatles ยังมีบทบาทที่นำให้หนุ่มสาวอเมริกันหันไปสนใจศาสนาตะวันออกอีกด้วย เช่น จอห์น เลนนอนได้หันไปนับถือลัทธิบูชาพระกฤษณะและมีภรรยาเป็นคณิกาญี่ปุ่น

ลูคัสและสังคมอเมริกันใน สตาร์วอร์ส

จอร์จ ลูคัส ผู้สร้าง สตาร์วอร์ส เองเป็นหนึ่งในจำนวนเด็กที่เกิดหลังสงคราม เติบโตขึ้นท่ามกลางสภาพแวดล้อมทางสังคมและการเมืองอเมริกันในยุคดังกล่าว เขาได้พบเห็นและซึมซับสิ่งต่างๆ ที่อยู่รอบตัวเหล่านี้ และได้สะท้อนออกมาในภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ที่เขาสร้างขึ้น ไม่ว่าเขาจะตั้งใจหรือไม่ก็ตาม ภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ของลูคัสนั้นจัดเป็นภาพยนตร์ที่สำคัญมากเรื่องหนึ่งของทศวรรษ 1970 เป็นภาพยนตร์ที่สะท้อนทัศนคติทางสังคมและการเมืองบางประการของสังคมอเมริกัน คือ ทัศนคติที่เรียกว่า 'ฉันทามติเสรีนิยม' ของคนอเมริกัน ซึ่งมีประเด็นหลักสำคัญอยู่บนความเชื่อที่ว่าคอมมิวนิสต์เป็นอันตรายต่อความมั่นคงของสหรัฐอเมริกา และความเชื่อดังกล่าวค่อยๆ ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางจากคนอเมริกันในเวลาต่อมา

ทัศนคติ 'ฉันทามติเสรีนิยม' มีรากเหง้ามาจากปลายทศวรรษ 1930 คนอเมริกันในขณะนั้นเริ่มรู้สึกว่ตนถูกคุกคามจากการเพิ่มขึ้นของการปกครองระบอบเผด็จการ มากกว่าจะรู้สึกถึงความไม่ปลอดภัยทางเศรษฐกิจที่เกิดจากการพังทลายของตลาดหุ้น ที่จริงแล้วความรู้สึกดังกล่าวก่อตัวขึ้นก่อนที่วัฒนธรรมอเมริกันเริ่มจะเป็นเอกภาพ และก่อนที่ระบบความเชื่อของสังคมอเมริกันจะเริ่มเป็นรูปเป็นร่างและมีแบบอย่างที่มีมั่นคงเข้มแข็งเสียด้วยซ้ำ โดยช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 คนอเมริกันได้ถูกชี้นำไปสู่การทำลายมหาอำนาจ ซึ่งเป็นศัตรูฝ่ายสัมพันธมิตร ตามมาด้วยชัยชนะในสงครามและความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจที่เกิดจากสงคราม แบบอย่างเหล่านี้เข้าครอบงำสังคมและการเมืองอเมริกันอย่างต่อเนื่องมาจนถึงต้นทศวรรษ 1960

ประกอบกับลัทธิแมคคาร์ธีที่กำลังระบาดไปทั่วในสังคมอเมริกันช่วงทศวรรษ 1950 ยิ่งส่งผลให้โรคกลัวคอมมิวนิสต์ของคนอเมริกันมีอาการรุนแรงมากขึ้น และยังไปส่งเสริมทัศนคติ 'ฉันทามติเสรีนิยม' ให้ขยายตัวมากขึ้นตามไปด้วย การที่คนอเมริกันมองว่าคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูสำคัญเนื่องมาจากสหรัฐอเมริกาเป็นประเทศที่มีแนวคิดแบบทุนนิยมเสรีประชาธิปไตย ซึ่งตรงกันข้ามกับแนวคิดเผด็จการคอมมิวนิสต์ สหรัฐอเมริกานั้นถือเป็นประเทศต้นแบบของการปกครองระบอบประชาธิปไตย มีระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม มีกระแสหลักความเชื่อพื้นฐานทางสังคมและการเมืองวางอยู่บนแนวคิดเสรีนิยม ที่เน้นความสำคัญของบุคคลมากกว่ารัฐ โดยให้ความสำคัญสูงสุดกับเรื่องสิทธิเสรีภาพส่วนบุคคล สิทธิในการแสวงหาความสุข คัดค้านการปกครองระบอบเผด็จการ

และยึดมั่นในหลักคุณธรรมที่หมายถึงการกำหนดว่าสิ่งใดผิดสิ่งใดถูกและสิ่งใดดีสิ่งใดเลวตามมาตรฐานของอเมริกัน

ขณะที่คอมมิวนิสต์นั้นตรงข้ามกับสหรัฐอเมริกาโดยสิ้นเชิง คือปกครองด้วยระบอบเผด็จการและมองว่าระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมเป็นสิ่งชั่วร้ายและไม่เป็นธรรม เป็นระบบที่ชนชั้นกรรมกรถูกชนชั้นนายทุนผู้ครอบครองปัจจัยการผลิตขูดรีดเอาเปรียบ ดังนั้นชนชั้นกรรมกรจะต้องลุกขึ้นปฏิวัติล้มล้างระบบนายทุนให้หมดไปจากโลกนี้เพื่อนำสังคมไปสู่การเป็นสังคมคอมมิวนิสต์ที่ไม่มีชนชั้นอีกต่อไป และเป็นสังคมที่ทุกคนจะมีสิทธิเสรีภาพเท่าเทียมกันอย่างแท้จริง หรือสังคมยูโทเปีย รัสเซียได้นำแนวคิดดังกล่าวไปใช้และเปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบคอมมิวนิสต์ โดยมีการปกครองแบบเผด็จการผูกขาดอำนาจโดยผู้นำพรรคคอมมิวนิสต์ และไม่มีการพัฒนาประเทศไปสู่สังคมยูโทเปียในท้ายที่สุดอย่างที่คาร์ล มาร์กซ์ เจ้าของทฤษฎีได้ไว้

หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 สิ้นสุดลง แทบจะไม่มีประเทศใดในโลกที่เข้มแข็งพอจะต่อต้านสหรัฐอเมริกาได้อีกแล้ว นอกจากสิ่งเดียวที่คุกคามความมั่นคงของสหรัฐอเมริกานั้นคือเงาของคอมมิวนิสต์ สหรัฐอเมริกาที่คิดว่าตนเป็นผู้นำของโลกเสรีเกิดความเชื่อว่าจะต้องค้ำจุนประเทศให้เข้มแข็งและมั่นคงเพื่อการต่อสู้ที่ยาวนานในการต่อต้านคอมมิวนิสต์ โดยจะต้องมีระบบการป้องกันตนที่เข้มแข็ง เนื่องจากสหรัฐอเมริกาเชื่อว่าอำนาจเป็นภาษาเดียวที่คอมมิวนิสต์จะเข้าใจ ดังนั้นถ้าหากสหรัฐอเมริการับภาระการต่อต้านคอมมิวนิสต์ พร้อมกับที่จะต้องประกาศถึงความศักดิ์สิทธิ์ของระบบสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองการปกครองระบอบประชาธิปไตยของอเมริกันไปสู่ประเทศอื่นๆ ในโลก สหรัฐอเมริกาจะต้องเข้มแข็งและมั่นคง ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากการที่คอมมิวนิสต์เริ่มขยายอิทธิพลไปสู่ประเทศอื่นๆ จึงเหมือนกับเป็นการท้าทายอำนาจของสหรัฐอเมริกาที่เกือบจะเป็นเจ้าโลกอยู่แล้วในขณะนั้น ทำให้นครอเมริกันมองคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูตัวใหม่ไปทันทีแทนที่พวกเผด็จการนาซีเยอรมัน ฟาสซิสต์อิตาลี และเผด็จการทหารญี่ปุ่นที่ถูกกำจัดไปแล้ว นอกจากนี้ ท่าทีเชิงกร้าวของสหภาพโซเวียตส่งผลให้คนอเมริกันเกิดรู้สึกเห็นพ้องต้องกันโดยไม่ได้นัดหมายว่าเผด็จการคอมมิวนิสต์เป็นภัยร้ายแรงคุกคามความมั่นคงของประเทศ ความรู้สึกดังกล่าวรุนแรงมากขึ้นเรื่อยๆ ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากความสัมพันธ์อันเลวร้ายระหว่างสหรัฐอเมริกาและสหภาพโซเวียตในช่วงสงครามเย็นนั่นเอง

ในปลายทศวรรษ 1950 คนอเมริกันเกิดความวิตกกังวลเกี่ยวกับชีวิตส่วนตัวได้แก่เรื่องสุขภาพและสถานภาพ ซึ่งอีกนัยหนึ่งก็คือกังวลเกี่ยวกับอันตรายจากสงครามนิวเคลียร์ที่เกิดจากการสะสมอาวุธร้ายแรงของสหภาพโซเวียตและสหรัฐอเมริกาในช่วงสงครามเย็นที่ดำเนินอยู่นั่นเอง คนอเมริกันบางส่วนสงสัยเกี่ยวกับสาระสำคัญของความดีและความเข้มแข็งของสังคมอเมริกันว่า มันถูกต้องแน่แล้วหรือ ประเด็นเหล่านี้เห็นได้ชัดจาก The Gallup Poll โพลที่มีชื่อเสียงของอเมริกัน ซึ่งสำรวจความคิดเห็น 4 ครั้ง ในช่วงปี ค.ศ.1950-1961 ว่าเรื่องใดเป็นปัญหาสำคัญที่สุด

ที่ประเทศกำลังเผชิญอยู่ คำตอบที่ได้รับบ่อยครั้งที่สุดคือ “การรักษาสันติภาพ” บางคำตอบมีนัยเกี่ยวกับสหภาพโซเวียต โดยไม่มีการเอ่ยถึงปัญหาภายในประเทศ ความคิดเห็นเหล่านี้เข้าครอบงำตั้งแต่มหาวิทยาลัยรัฐบาล ไปจนถึงนักการเมืองที่แม้แต่ฝ่ายซ้ายกับฝ่ายขวาก็ขัดแย้งกันเพียงเล็กน้อยเท่านั้นในเรื่องนี้ โดยเห็นได้ชัดจากการเลือกตั้งประธานาธิบดีสหรัฐอเมริกาในทศวรรษ 1960 ซึ่งมีริชาร์ด เอ็ม. นิกสัน และจอห์น เอฟ. เคนเนดี ลงชิงตำแหน่ง ทั้งสองคนเสนอโยบายที่แทบจะไม่มีสิ่งใดต่างกัน จนมีผู้วิจารณ์ว่าเป็นยุคการแข่งขันไม่สมบูรณ์เหมือนกับรถแข่งวิบากกับรถฟอร์ด และเปปซี่กับโค้ก

อันที่จริงแล้วทัศนคติ ‘อันทามติเสรีนิยม’ นี้ขัดแย้งอย่างรุนแรงกับสภาพความเป็นจริงของสังคมอเมริกันในขณะนั้น เนื่องจากระบบเศรษฐกิจอเมริกันได้พัฒนาจากความอ่อนแอ ไม่ยุติธรรม และความโหดร้ายของระบบทุนนิยมในช่วงแรกไปสู่ความเป็นประชาธิปไตยมากขึ้น ทั้งยังเสนอความอุดมสมบูรณ์ให้กับคนส่วนที่เหลือนอกกว่าที่เคยมีมา กฎเกณฑ์สำคัญของประชาธิปไตยและความอุดมสมบูรณ์ ก็คือ การผลิต และความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี เศรษฐกิจของสหรัฐอเมริกาที่เจริญเติบโตอย่างมากได้เปิดโอกาสให้ความต้องการของคนในสังคมไปลดความขัดแย้งทางชนชั้นลง และนำชนชั้นกรรมกรไปสู่การเป็นชนชั้นกลาง ดังนั้น ปัญหาทางสังคมของอเมริกันจึงไม่ระเบิดขึ้นและถูกแก้ไขอย่างมีเหตุผล สิ่งจำเป็นก็คือการค้นหาสมมติฐานของแต่ละปัญหาและออกแบบระบบที่จะใช้แก้ไขปัญหานั้นก็จัดหาผู้เชี่ยวชาญและความรู้ทางเทคโนโลยีที่จำเป็นในการแก้ปัญหาก็เป็นการเสริมสร้างกระบวนการการแก้ปัญหา

ลักษณะเช่นนี้ของสังคมอเมริกันเป็นผลสืบเนื่องมาจากการที่ “สังคมอเมริกันได้พัฒนาไปสู่การเป็นเสรีนิยมโดยการกระโดดข้ามระบบฟิวดัล (Feudal) ในสมัยกลางของยุโรป”⁸ ซึ่งเป็นระบบที่แบ่งแยกคนในสังคมออกเป็นชนชั้นขุนนางและไพร่ทาสที่ดิน ขณะที่สังคมอเมริกันไม่มีระบบฟิวดัลแต่มีลักษณะสำคัญประการหนึ่งคือ ‘born equal’ จึงไม่มีความรู้สึกในเรื่องของชนชั้น ลักษณะสำคัญดังกล่าวมีที่มาจากแนวคิดของจอห์น ล็อก (John Locke) ที่เชื่อว่าทุกคนเกิดมาเหมือนผ้าขาวบริสุทธิ์และถูกเปลี่ยนแปลงไปตามสภาพแวดล้อม ซึ่งนำไปสู่หลักการปกครองของสหรัฐอเมริกาที่เชื่อว่าทุกคนเกิดมามีความเสมอภาคเท่าเทียมกันในขั้นพื้นฐาน ความเชื่อนี้เองส่งผลให้ทุนนิยมอเมริกันพัฒนาไปในรูปแบบที่แตกต่างจากทุนนิยมในยุโรป โดย “การปฏิบัติของลัทธิทุน

⁸ Godfrey 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.

⁹ Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1955), p. 3.

นิยมอเมริกันได้ทำลายชนชั้นกรรมกรและทำให้ทุกคนในสหรัฐอเมริกากลายเป็นชนชั้นกลาง ส่งผลให้สังคมอเมริกันเข้าใกล้ความเท่าเทียมกันทางเศรษฐกิจอย่างรวดเร็วจนปฏิเสธการมีอยู่ของชนชั้น"¹⁰

ทัศนคติ 'ฉันทามติเสรีนิยม' นี้เคยถูกเอ่ยถึงในภาพยนตร์ *Dr. Strangelove or How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb* ของ สแตนลีย์ คูบริก ในปี ค.ศ.1964 มาแล้ว คูบริกเป็นทั้งผู้กำกับและผู้เขียนบทภาพยนตร์เรื่องนี้ คูบริกไม่เห็นด้วยกับทัศนคติเช่นนี้ของคนอเมริกันในช่วงสงครามเย็น ที่คิดว่าวิถีชีวิตของเราที่ดีที่สุด ถูกต้องที่สุด ผู้ใดที่ไม่เห็นด้วยกับเราก็ผิดไปหมดทุกคนมีความคิดเห็นเหมือนกัน คิดสิ่งใดก็คิดตามกันไปหมด อย่างเช่นคิดว่าถ้าเราทิ้งระเบิดนิวเคลียร์ก่อน เราก็จะเป็นผู้ชนะแต่ไม่ได้คิดถึงผลที่จะเกิดตามมา หากเกิดสงครามนิวเคลียร์ขึ้นจริง ทุกคนก็ต้องเสียชีวิตหมดจากกัมมันตภาพรังสี คูบริกมีความเห็นว่ามนุษย์สมัยใหม่มีความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมากกว่าคนรุ่นก่อนๆ มาก แต่กลับขาดความรู้ความเข้าใจที่ดีพอต่อสิ่งประดิษฐ์ใหม่ๆ ที่ตนคิดขึ้น ซึ่งสิ่งประดิษฐ์เหล่านี้อาจก่อให้เกิดผลเสียต่อมนุษย์มากกว่าผลดีก็เป็นได้

Dr. Strangelove เป็นเรื่องราวของนายพลแจ็ค ดี. ริฟเพอร์ ซึ่งเชื่ออย่างงมงายว่าคอมมิวนิสต์มีแผนการร้ายจะทำลายสหรัฐอเมริกา เขาจึงสั่งให้เครื่องบิน B-52 บินไปทิ้งระเบิดนิวเคลียร์ที่สหภาพโซเวียต ส่งผลให้ประธานาธิบดีสหรัฐอเมริกาและนายพลบัค เทอร์จิสัน ซึ่งมีแนวคิดในการรักษาสันติภาพต้องมาร่วมกันแก้ปัญหา ภาพยนตร์เรื่องนี้ต้องการจะสื่อถึงอันตรายของระเบิดนิวเคลียร์ ผลกระทบและความวิบัติที่มันสร้างขึ้นโดยไม่เจตนา ภาพยนตร์ตั้งใจล้อเลียนสงครามเย็น 4 ประเด็น ได้แก่ การต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์ วัฒนธรรมของคนอเมริกันที่ไม่ตระหนักถึงความร้ายกาจของสงครามนิวเคลียร์ อาวุธนิวเคลียร์ที่มีหลากหลายชนิด และศรัทธาที่มีต่อผู้นำของคนสมัยใหม่ที่มีต่อความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี

แม้ว่า *Dr. Strangelove* ซึ่งเป็นภาพยนตร์แนวต่อต้านสังคมที่ไม่อยู่ในกระแสความนิยมของผู้ชมในขณะนั้นก็ตาม แต่ปรากฏว่าเมื่อออกฉายกลับได้รับความนิยมอย่างมาก โดยมีรายได้สูงเป็นอันดับที่ 14 ของภาพยนตร์ทั้งหมดที่ออกฉายปี ค.ศ.1964 และยังได้รับคำชมเชยอย่างมากจากนักประวัติศาสตร์อเมริกันคือ สแตนลีย์ คอฟฟ์แมนน์ (Stanley Kauffmann) และลีวิส มัมฟอร์ด (Lewis Mumford) คอฟฟ์แมนน์แสดงความคิดเห็นใน *The New Republic* ไว้ว่าเป็นภาพยนตร์ที่ดีที่สุดในรอบ 15 ปี แสดงให้เห็นว่ามนุษย์ชาติทำลายตนเองอย่างไร สะท้อนให้เห็น

¹⁰ Godfrey Hodgson, "The Ideology of the Liberal Consensus," in *A History of Our Time*, pp. 114-115.

รอยแผลของระบบที่น่ากลัวและ จิตใจที่สับสนยุ่งเหยิงของคนทั่วไป และความยุ่งเหยิงนั่นก็คือ 'ฉันทามติเสรีนิยม' ของเรา (คนอเมริกัน) นั่นเอง

ส่วนมัมฟอร์ดเขียนจดหมายถึง *New York Times* และแสดงความคิดเห็นว่า เขามองเห็นความเกี่ยวพันของคำพูดที่ทิ่มแทงใจในภาพยนตร์เรื่องนี้ซึ่งถูกซ่อนเร้นไว้อย่างแนบเนียน การที่เราหลอกเด็ก ๆ ว่าคนพิการที่น่ากลัวอย่างด็อกเตอร์สเตรนจ์เลิฟไม่มีอะไร เป็นแค่เรื่องราวที่แต่งขึ้นในจินตนาการเท่านั้น ที่จริงแล้วภาพยนตร์เรื่องนี้ไม่ได้ป่วย แต่สิ่งที่ป่วยคือศีลธรรมที่จอมปลอมของเรา ประเทศประชาธิปไตยที่ปล่อยให้นโยบายนิเวศลัทธิถูกกำหนดและสนับสนุนโดยประชาชนที่ขาดความรู้ความเข้าใจเรื่องเหล่านี้ยิ่งย่ำแย่ เขาวิจารณ์อย่างเจ็บแสบแหลมว่าภาพยนตร์เรื่องนี้แสดงออกถึงการชะงักงันครั้งแรกของโรคกลัวคอมมิวนิสต์จากสภาพสงครามเย็นที่ดำเนินอยู่เป็นเวลายาวนานในสหรัฐอเมริกา

นอกจากนี้ *Dr. Strangelove* ยังเป็นภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์เรื่องแรกๆ ที่ใช้ชื่อตัวละครสื่อความหมายต่างๆ โดยมีนัยแฝงถึงบุคลิกภาพของตัวละครแต่ละตัว เช่น 'Jack D. Ripper' ซึ่งเป็นนายพลวิกัลจิต ชวนให้คิดถึงฆาตกรบ้ากามน่ากลัวที่ออกอาละวาดในกรุงลอนดอนช่วงปลาย ทศวรรษ 1880 ซึ่งหนีรอดการจับกุมไปได้โดยที่ไม่มีใครทราบโฉมหน้าที่แท้จริงของเขา 'Buck Turgidson' เป็นเสนาดีกองทัพบก ชื่อของเขาหมายถึงการควยโง่และอวดดี ส่วนนามสกุลเป็นศัพท์สะแลงหมายถึงความเป็นลูกผู้ชาย ส่วน 'Major King Kong' นักบินเครื่องบิน B-52 ทำให้ผู้ชมคิดถึงสัตว์ร้ายไร้เดียงสาที่หลงรักสาวผมบลอนด์ กัปตัน 'Lionel Mandrak' นามสกุลของเขามีนัยหมายถึงผู้หญิง ส่วนชื่อและนามสกุลของประธานาธิบดี 'Merkin Muffley' หมายถึงอวัยวะเพศหญิง นอกจากนี้ชื่อ 'Ripper' และ 'Turgidson' ยังมีนัยหมายถึงเหยี่ยวหรือ Hawk กลุ่มสนับสนุนสงครามเวียดนามเนื่องจากเห็นด้วยกับการสกัดกั้นการขยายตัวของคอมมิวนิสต์ตามทฤษฎีโดมิโน และ 'Muffley' มีนัยหมายถึงนกพิราบหรือ Dove กลุ่มต่อต้านสงครามเวียดนาม นอกจากนี้ คูบริกยังสร้างภาพของ 'Ripper' ให้เป็นสมาชิกของกลุ่มขวาจัดซึ่งเชื่อว่ามีคอมมิวนิสต์แทรกซึมอยู่ในสหรัฐอเมริกา โดยน่าจะมีความหมายถึงสมาคม 'The Birch Society' และ 'The Christian Anti-Communist Crusade' กลุ่มขวาจัดที่เคลื่อนไหวอยู่ช่วงปลายทศวรรษ 1950-1960 โดยหัวหน้าสมาคม Birch ชื่อ 'Robert Welch' ซึ่งออกเสียงคล้ายกับ 'Ripper' อีกด้วย¹¹

ขณะที่คูบริกต่อต้านทัศนคติ 'ฉันทามติเสรีนิยม' ของคนอเมริกัน แต่ลุดส์กลับสนับสนุนแนวคิดนี้และสื่อออกมาใน *สตาร์วอร์ส* ซึ่งมีโครงเรื่องหลักเป็นการต่อสู้ระหว่างความดีกับความชั่ว

¹¹ Charles 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.

ร้าย โดยฝ่ายความดีคือฝ่ายของลุค สกายวอล์คเกอร์ (Luke Skywalker) ซึ่งเป็นฝ่ายกบฏแต่เป็นพระเอกของเรื่อง ต่อสู้กับฝ่ายอธรรมหรือผู้ร้ายคือฝ่ายจักรวรรดิกาแลกติก (Galactic) ที่ชั่วร้ายและ ธรรมย่อมชนะอธรรมอยู่วันยังค่ำ โดยตอนจบของ *สตาร์วอร์ส* ทุกตอนฝ่ายลุคจะเป็นผู้ชนะจักรวรรดิกาแลกติก เช่น ตอน *A New Hope* ลุคเป็นฝ่ายชนะสามารถทำลายสถานีรบเดธสตาร์ของจักรวรรดิกาแลกติกได้ ตอน *The Empire Strikes Back* ลุคและเพื่อนๆ สามารถหนีการไล่ล่าของฝ่ายจักรวรรดิได้สำเร็จ และตอน *Return of the Jedi* ฝ่ายลุคเป็นฝ่ายชนะสามารถทำลายสถานีรบเดธสตาร์ดวงที่ 2 ของจักรวรรดิ และยังทำให้ ดาร์ธ เวเดอร์ พ่อของลุคกลับใจได้ก่อนตาย ลักษณะโครงเรื่องดังกล่าวของ *สตาร์วอร์ส* มีนัยของทัศนคติ 'ฉันทามาติเสรีนิยม' แฝงอยู่ กล่าวคือฝ่ายความดีหรือพระเอกของเรื่องมีนัยหมายถึง 'American' ที่เป็นเสรีนิยมประชาธิปไตย ส่วนฝ่ายความชั่วหรือผู้ร้ายในเรื่องมีนัยหมายถึง 'Un-American' ซึ่งเป็นพวกเผด็จการ

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 การเป็นคนอเมริกันในตัวมันเองเกือบเรียกได้ว่าเป็นสภาวะทางศีลธรรม เป็นการศึกษา และเป็นอาชีพลักษณะเช่นนี้เป็นผลมาจากภาวะการณ์ต่างๆ ที่หล่อหลอมความเป็นอเมริกันเป็นเวลากว่า 300 ปีมาแล้วและยังคงดำเนินอยู่อย่างต่อเนื่อง อาจอธิบายได้คร่าวๆ 3 ประการ

¹² ลูเธอร์ เอส. ลิตสกี, “การค้นหาลักษณะที่เป็นอเมริกัน,” ใน *การสร้างอเมริกา: สังคมและวัฒนธรรมของอเมริกา*, แปลโดย สุธา ศาสตร์ และคณะ, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดวงกมล, 2537), หน้า 9,11,14 และ 33.

1. เป็นการมาชุมนุมกันอย่างต่อเนื่องไม่ขาดสายของเชื้อชาติและประชาชนที่แตกต่างกันมาก คนเหล่านี้ถูกขับไล่หรือถูกชักจูงโดยแรงผลักดันทางศาสนา การเมืองและเศรษฐกิจ และได้เลือกสหรัฐอเมริกาเป็นที่อยู่ถาวร มันจึงเป็นดินแดนที่ซึมซับเอาลักษณะต่างๆ ของคนมากมายหลายเชื้อชาติมาเป็นของตนจนมีลักษณะเป็นพหุนิยมแห่งชาติพันธุ์

2. แนวคิดของการเป็นพลเมืองของประเทศหนึ่งตามนัยปัจจุบันนี้ บ่งชี้ถึงอิทธิพลของการปฏิวัติฝรั่งเศสและการปฏิวัติอเมริกันที่ไม่ยอมรับระบบการปกครองโดยกษัตริย์ และตลอดเวลาที่ผ่านมาได้ก่อให้เกิดสิทธิของคนที่จะเลือกเป็นพลเมืองของชาติใดก็ได้ตามใจชอบ หลังจากยอมรับบทบัญญัติแก้ไขเพิ่มเติมรัฐธรรมนูญฉบับที่ 14 ปี 1868 รัฐสภาอเมริกันประกาศอย่างเป็นทางการว่าพลเมืองมีสิทธิที่จะเปลี่ยนความสวามิภักดิ์ของตนได้ตามใจชอบ

3. สัญชาติอเมริกันไม่ได้เป็นสิ่งที่กำหนดโดยสายเลือดหรือวัฒนธรรมที่แก้ไขเปลี่ยนแปลงไม่ได้ แต่กำหนดตามสถานที่เกิดหรือความสมัครใจ ความ เป็นพลเมืองอเมริกันเป็นเรื่องของระเบียบกฎเกณฑ์ที่วางไว้และความสามารถที่จะผ่านกฎเกณฑ์นั้น บุคคลที่ได้เป็นพลเมืองอเมริกันในพิธีการที่นครลอสแอนเจลิสนั้น ได้ผ่านระเบียบหรือกฎเกณฑ์ของการอพยพเข้ามาอยู่เป็นการถาวร เป็นคนดีมีศีลธรรม ผ่านเกณฑ์ที่ว่าต้องมีความรู้ภาษาอังกฤษอ่านออกเขียนได้และได้แสดงว่ามีความเข้าใจพื้นฐานในระบบการปกครองของอเมริกา

4. แก่นแห่งอุดมการณ์และการเมืองของพันธะแบบอเมริกัน เมื่อชาวอเมริกันใหม่พวกนี้สาบานว่าจะ 'สนับสนุนและปกป้องรัฐธรรมนูญและกฎหมายของสหรัฐอเมริกา' เขาได้มอบความสวามิภักดิ์ส่วนตัวให้แก่องค์การทางการเมืองแห่งชาติที่มีรากฐานแนวคิดแห่งความเป็นธรรม ความเสมอภาค สิทธิส่วนบุคคลที่ไม่อาจโอนให้คนอื่นได้ อีกทั้งเป็นการปกครองโดยประชาชน และเพื่อประชาชน

ลูคัสสะท้อนถึงสิ่งที่เป็น 'Un-American' ในความรู้สึกของคนอเมริกันออกมาใน สตาร์ วอร์ส ผ่านผู้ร้ายของเรื่องคือฝ่ายจักรวรรดิกาแลกติกที่เป็นเผด็จการโดยมีจักรพรรดิพัลพาไทน์เป็นผู้ปกครองสูงสุดมีอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดแต่ผู้เดียว อย่างไรก็ตาม ลักษณะ 'Un-American' ในที่นี่มิได้มีนัยหมายถึงแต่เพียงคอมมิวนิสต์เท่านั้น แต่ยังมีนัยหมายรวมไปถึงสิ่งใดก็ได้ที่ไม่ใช่ 'American' ก็คือ 'Un-American' ซึ่งที่จริงแล้ว ลักษณะ 'Un-American' นี้มีที่มาย้อนกลับไปไกลถึงยุคการปฏิวัติของอเมริกา โดยคนอเมริกันเริ่มรู้สึกถึงความเป็นอเมริกันของตนเองมาตั้งแต่ก่อน

การปฏิวัติแล้ว การปฏิวัติอเมริกาได้ส่งเสริมความรู้สึกนี้ให้รุนแรงมากขึ้น เมื่อพวกเขาถูกกดขี่ข่มเหงอย่างไม่เป็นธรรมจากอังกฤษประเทศแม่ที่ปกครองด้วยระบอบกษัตริย์ ส่งผลให้พวกเขาต้องลุกขึ้นปฏิวัติสู้เพื่อประกาศอิสรภาพจากอังกฤษ ซึ่งเป็นการปรากฏตัวครั้งแรกของสิ่งที่เรียกว่าลักษณะ 'Un-American' ในความรู้สึกของคนอเมริกัน

สงครามโลกครั้งที่ 1 ทำให้ความรู้สึกของ 'ความเป็นอเมริกัน' รุนแรงและเข้มข้นยิ่งขึ้น เมื่อคนอเมริกันวิตกกังวลถึงภัยอันตรายนอกประเทศที่กำลังดำเนินอยู่ จึงไขว่คว้าหาสิ่งยึดเหนี่ยวเพื่อให้ตนรู้สึกมั่นคงและปลอดภัย สิ่งนั้นก็คือ 'ความเป็นอเมริกัน' ที่เป็นเสรีประชาธิปไตยนั่นเอง ดังจะเห็นได้ชัดจากการที่ประธานาธิบดีวูดโรว์ วิลสัน ให้เหตุผลในการเข้าร่วมสงครามครั้งที่ 1 ว่า "Make the World safe for democracy" และอ้างอีกว่าเยอรมนีเป็นเผด็จการที่ต่อต้านประชาธิปไตย ดังนั้น สหรัฐอเมริกาต้องต่อสู้เพื่อรักษาประชาธิปไตยของโลกไว้ เนื่องจากเยอรมนีเป็นพวกลัทธิทหารนิยมจะทำลายสันติภาพที่สหรัฐอเมริกาต้องการ และถือเป็นการปรากฏตัวครั้งที่สองของลักษณะ 'Un-American'

ในสงครามโลกครั้งที่ 2 สหรัฐอเมริกาทราบดีว่า หากฝ่ายสัมพันธมิตรที่มีเผด็จการนาซีเยอรมัน ฟาสซิสต์อิตาลี และเผด็จการทหารญี่ปุ่นชนะสงคราม จะเป็นอันตรายต่อผลประโยชน์และความมั่นคงของตน แต่ในระยะแรกของสงครามสหรัฐอเมริกายังวางตัวเป็นกลาง จนกระทั่งญี่ปุ่นโจมตีฐานทัพอเมริกันที่ฮาวายเพิร์ล ฮาร์เบอร์ สหรัฐอเมริกาจึงมีความชอบธรรมในการเข้าร่วมสงครามและยกเหตุผลเดิมคือการรักษาประชาธิปไตยมาสนับสนุนเพิ่มเติม ลักษณะ 'Un-American' ในช่วงนี้ได้แก่ฝ่ายอักษะนั้นเอง

หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ประธานาธิบดีแฮร์รี เอส. ทรูแมนได้นำเสนอสงครามเย็นต่อรัฐสภาอเมริกันในลักษณะการต่อสู้ของเสรีภาพเพื่อต่อต้านทรราชย์ ประชาธิปไตยต่อต้านเผด็จการ และการต่อสู้ระหว่างผู้เชื่อในพระเจ้ากับผู้ต่อต้านพระเจ้า. . . คนอเมริกันจำนวนมากรู้สึกทันทีทันใดว่ากำลังถูกคุกคามเมื่อสหภาพโซเวียตเข้าควบคุมยุโรปตะวันออก สามารถผลิตระเบิดนิวเคลียร์ได้ และยังมีนโยบายเผชิญหน้ากับสหรัฐอเมริกา รวมทั้งการที่จีนกลายเป็นคอมมิวนิสต์ในปี ค.ศ. 1949 คนอเมริกันมองเหตุการณ์เหล่านี้คล้ายกับว่าโลกกำลังเคลื่อนไหวไปในทิศทางที่ต่อต้านตน ส่งผลให้ประธานาธิบดีทรูแมนจัดตั้งคณะกรรมการ 'The House Committee on Un-American Activities' ขึ้น เพื่อตรวจสอบความภักดีของลูกจ้างที่ทำงานให้รัฐบาล นอกจากนี้รัฐสภายังออกมาตรการอื่นๆอีกเพื่อต่อต้านคอมมิวนิสต์ ผลก็คือคนอเมริกันจำนวนมากถูกกล่าวหาอย่างไม่เป็นธรรมว่าไม่ซื่อสัตย์ต่อรัฐบาล ประกอบกับลัทธิแมคคาร์ธีที่เติบโตอย่างมากในต้นทศวรรษ 1950 ก็

ยิ่งไปช่วยขยายนิยามของสงครามเย็นในลักษณะที่รุนแรงได้ไปทางไว้ก่อนแล้ว¹³ ให้เป็นจริงมากขึ้น

ดังนั้น ในช่วงสงครามเย็น ลักษณะ 'Un-American' จึงหมายถึงพวกคอมมิวนิสต์ทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นสหภาพโซเวียต จีนหรือยุโรปตะวันออกก็ตาม และยังหมายรวมไปถึงระบอบการปกครองเผด็จการทั้งหมดที่ขัดแย้งกับระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยของสหรัฐอเมริกาอีกด้วย

ลูกส์นำเสนอสิ่งเหล่านี้ผ่าน *สตาร์วอร์ส* โดยฝ่ายลูกหรือพระเอกนั้นมีระบอบการปกครองแบบเสรีซึ่งยังไม่ชัดเจนใน *Episode IV-VI* แต่จะชัดเจนขึ้นใน *Episode I* ในฉากที่ราชินีอิมดาล่า ผู้ปกครองดาวนาบูได้ไปร้องเรียนต่อสภาซึ่งมีสมาชิกเป็นผู้แทนจากดวงดาวต่างๆ กรณีสหพันธ์การค้าขายยานรบปิดล้อมดาวนาบู ใน *Episode II* ยังคงมีฉากสภาผู้แทนนี้อยู่ โดยฝ่ายพระเอกในเรื่องนั้นมีนัยหมายถึง 'American' ซึ่งมีลักษณะการปกครองแบบเสรีนิยมเช่นกันเดียวกัน ส่วนผู้ร้ายคือฝ่ายจักรวรรดิซึ่งชัดเจนมากว่าเป็นพวกเผด็จการ มีผู้นำคือจักรพรรดิพัลพาไทน์ มีนัยหมายถึงลักษณะ 'Un-American' ซึ่งเป็นศัตรูของอเมริกันนั่นเอง ในตอบจบของเรื่องพระเอก ('American') ย่อมต้องชนะผู้ร้าย ('Un-American') อยู่วันยังค่ำ อันสะท้อนถึงทัศนคติ 'ฉันทามติเสรีนิยม' ของสังคมอเมริกันที่มองคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูและเชื่อว่าสหรัฐอเมริกาจะเป็นฝ่ายที่ได้ชัยชนะในที่สุด

อย่างไรก็ตาม ลักษณะ 'Un-American' ใน *สตาร์วอร์ส* ของลูกส์คล้ายคลึงกับนาซีมากที่สุดจากข้อมูลหลายประการ เช่น เพลงประกอบภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ทั้งสี่ตอนซึ่งประพันธ์โดยจอห์น วิลเลียมส์ (John Williams) โดยเฉพาะเพลงหลักของจักรวรรดิ ฟังแล้วคล้ายคลึงกับดนตรีของกองทัพนาซี ดังนั้น ฝ่ายจักรวรรดิใน *สตาร์วอร์ส* น่าจะมีนัยหมายถึงพวกนาซี นอกจากนี้ลูกส์ได้กล่าวว่า "เขาใช้จักรพรรดินิง (Ming) ปิศาจจอมเผด็จการของ Mongo ในการ์ตูน *Flash Gordon* เป็นต้นแบบของจักรพรรดิใน *สตาร์วอร์ส* โดยในตอนหนึ่งการ์ตูนเรื่องนี้คือ *Iron Men of Mongo* ของอเล็ก เรย์มอน ได้บรรยายลักษณะจักรพรรดินิงไว้ว่าเป็นบุรุษเหล็ก สูงห้าฟุต ผิวสีดำ ผสมสีทองแดง ผู้ซึ่งถูกฝึกมาอย่างคนรับใช้และพูดจาสุภาพ"¹⁴

เมื่อนำลักษณะดังกล่าวมาเปรียบเทียบกับลักษณะของดาร์ธ เวเดอร์ พบว่าคล้ายคลึงกันมาก เวเดอร์สวมใส่แต่ชุดสีดำตลอดเวลา ปฏิบัติตนเป็นทาสรับใช้ของจักรวรรดิ และพูดจาสุภาพเรียบร้อยเช่นเดียวกัน เมื่อพิจารณาถึงปูมหลังของ *Flash Gordon* ซึ่งเป็นการ์ตูนแนววิทยาศาสตร์ที่เริ่มตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ปี ค.ศ.1934 พบว่าเป็นช่วงเวลาที่กำลังจะเกิดสงครามโลกครั้งที่ 2 ขึ้น *Flash Gordon in the Caverns of Mongo* ออกวางตลาดในปี ค.ศ.1937 ซึ่งเป็นปีที่ฮิตเลอร์

¹³ Godfrey Hodgson, "The Cold War at Home," in *A History in Our Time*, pp. 49-50 and 52.

¹⁴ Dale Pollock, *Skywalking: the Life and Films of George Lucas*, Updated ed., (New York: Da Capo Press, 1999), p. 142.

ประกาศเป็นพันธมิตรกับมุสลิมในปี ค.ศ. 1938 ฮิตเลอร์ผนวกออสเตรีย และได้สร้างความแตกตื่นให้แก่คนอเมริกันมากปีต่อมาฮิตเลอร์บุกโปแลนด์ และอังกฤษกับฝรั่งเศสประกาศสงครามกับเยอรมนี¹⁵ จากสภาพการณ์ดังกล่าวทำให้พอจะสรุปได้ว่าจักรพรรดินิมิงใน *Flash Gordon* นี้มีนัยหมายถึงพวกนาซีนั่นเอง ดังนั้น จักรพรรดินิมิงใน *สตาร์วอร์ส* ซึ่งมีต้นแบบมาจากจักรพรรดินิมิงใน *Flash Gordon* ก็น่าจะหมายถึงพวกนาซีด้วยเช่นกัน และยังพบหมวกหน้าตาประหลาดลักษณะคล้ายหน้ากากที่เวเดอร์สวมอยู่ มีที่มาจากหมวกที่พวกนาซีสวมในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2

นอกจากนี้ เด็กอเมริกันจำนวนไม่น้อยประทับใจกับลักษณะท่าทางของทหารจักรวรรดินิมิงชุดเกราะสีขาวสวมทับชุดดำข้างใน และมีตุ๊กตาทหารนี้เป็นของเล่นที่โปรดปรานมากเป็นพิเศษ กองทหารดังกล่าวชื่อว่า 'Stormtrooper' ทำหน้าที่เป็นหน่วยกล้าตายบุกตะลุยเข้าศึก กองทหารนี้ที่มีที่มาจากกองทหารนาซีชื่อ 'กองทหารพายุ' หรือ 'Sturmabteilung' ภาษาเยอรมันหรือ 'Stormtrooper' ในภาษาอังกฤษนั่นเอง เป็นกองทหารที่ฮิตเลอร์จัดตั้งขึ้นในปี ค.ศ. 1922 เมื่อเขาเข้าร่วมกับพรรค National Socialist หรือพรรคนาซี กองทหารดังกล่าวทำหน้าที่เป็นหน่วยจู่โจมคอยคุ้มครองป้องกันพรรคนาซี และเป็นกำลังสำคัญช่วยฮิตเลอร์ยึดอำนาจได้ในเวลาต่อมา ก่อนถูกฮิตเลอร์ยุบไปในปี ค.ศ. 1934¹⁶

นอกจากนี้ ยังพบว่าลูคัสให้นาซีเยอรมันเป็นผู้ร้ายในภาพยนตร์เรื่องอื่นของเขาด้วย เช่น *Indiana Jones* ซึ่งมีทั้งหมด 3 ตอน พระเอกของเรื่องเป็นนักโบราณคดีอเมริกันชื่ออินเดียน่าโจนส์หรืออินดี้ ตอนแรกของภาพยนตร์เรื่องนี้คือ *The Last Crusade* อินดี้ออกตามล่าหีบศักดิ์สิทธิ์บรรจุบัญญัติ 10 ประการของโมเสส ซึ่งชาวคริสเตียนเชื่อว่าหากแบกหีบนี้เข้าหน้ากองทัพจะทำให้มีชัยชนะเหนือข้าศึก อินดี้ต้องแย่งชิงกับนาซีที่ต้องการหีบเพื่อชนะสงครามโลกครั้งที่ 2 ตอนที่ *2 Raiders of the Lost Ark* อินดี้ออกตามหาจอกศักดิ์สิทธิ์ที่พระเยซูทรงใช้ในอาหารมื้อสุดท้าย ซึ่งชาวคริสเตียนเชื่อว่าหากผู้ใดได้ดื่มน้ำจากจอกใบนี้จะเป็นอมตะ อินดี้ก็ต้องแย่งชิงกับนาซีที่ต้องการใช้จอกเพื่อเพิ่มอำนาจของตน นอกจากนี้ในละครโทรทัศน์ชุด *The Young Indiana Jones Chronicles* ซึ่งเป็นการผจญภัยช่วงวัยรุ่นของอินดี้ พบว่ามีหลายตอนที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับอินดี้ขณะเข้าร่วมรบในสงครามโลกครั้งที่ 1 และต่อสู้กับพวกเยอรมันที่เป็นศัตรู

นอกจาก *สตาร์วอร์ส* จะมีนัยเรื่อง 'ฉันทามติเสรีนิยม' เช่นเดียวกับ *Dr. Strangelove* แล้ว ยังเลียนแบบภาพยนตร์เรื่องนี้อีกในแง่การใช้ชื่อตัวละครสะท้อนลักษณะพิเศษของตัวละครแต่ละ

¹⁵ ประเสริฐ ผลิตผลการพิมพ์, "แฟลช กอร์ดอน." *มติชนสุดสัปดาห์* 21 (19 กุมภาพันธ์ 2544):64.

¹⁶ ฮิตเลอร์ อดอล์ฟ, *การต่อสู้ของข้าพเจ้า*, แปลโดย ศ.บ. (พระนคร: สำนักพิมพ์คลังวิทยา, 2515), หน้า 291 และ 454.

ตัวได้แก่ ชื่อ 'Anakin'¹⁷ ซึ่งเป็นคำสมาสระหว่าง 'Ana' กับ 'Kin' โดย 'Ana' เป็นคำกร่อนมาจาก 'Anatole' ภาษากรีกโบราณซึ่งมีสองความหมาย คือผู้มาจากทิศตะวันออก ซึ่งหมายถึงจักรวรรดิเปอร์เซียซึ่งเป็นศัตรูสำคัญของกรีกในสมัยโบราณ ความหมายที่สองคือ ดวงอาทิตย์ที่ขึ้นทางทิศตะวันออกให้ความสว่างในยามกลางวัน ในทางกลับกันก็ตกทางทิศตะวันตกพาโลกเข้าสู่ความมืดมิดในเวลากลางคืน ซึ่งมีนัยแฝงว่ามุ่งสู่ตะวันตกนั่นเอง ส่วนคำว่า 'Kin' นั้นแปลว่าญาติสนิท ชื่อ 'Anakin' จึงแปลว่าญาติสนิทของดวงอาทิตย์ที่มีทั้งความสว่างและความมืด

ดังนั้น แอนาคินจึงเป็นวีรบุรุษในช่วงแรกคือตอน *Episode I* ซึ่งเขามีส่วนอย่างมากในการช่วยเหลือราชินีอมาดาล่าทำลายยานควบคุมทหารหุ่นยนต์ของสหพันธ์การค้า และในตอนจบเขาก็จะรับการฝึกฝนเป็นอัศวินเจได ใน *Episode II* ที่ออกฉายเมื่อปี ค.ศ.2002 เขาก็เริ่มจะออกอาการของการเป็นเจไดด้านมืดบ้างแล้ว แม้ว่าเขาจะได้ครองคู่กับวุฒิสมาชิกหญิงอมาดาล่าแต่ก็เป็นรักต้องห้าม ต่อมาแอนาคินก็ต้องกลายเป็นเทพเจ้าแห่งความมืดในที่สุดเช่นเดียวกับดวงอาทิตย์ที่ลับขอบฟ้าไปในตอนเย็นนั่นคือกลายเป็น ดาร์ธ เวเดอร์ เจไดด้านมืดผู้ชั่วร้ายใน *Episode III-VI*

การที่ 'Anakin' อยู่ระหว่างความมืดที่ชั่วร้ายของชาตานกับความสว่างที่ดีงามของพระเจ้า เขาจึงมีทายาทเป็นฝาแฝด คือ ลูกชายชื่อ 'Luke' ซึ่งหมายถึงกลางวันหรือแสงสว่างในภาษากรีก และลูกสาวชื่อ 'Liah' หมายถึงกลางคืนในภาษาอาหรับโบราณ ซึ่งในตอน *Return of the Jedi* โอปี-วันที่แม้ว่าจะเสียชีวิตไปแล้วแต่ยังคงอยู่ในสภาพวิญญาณคอยช่วยเหลือลุค 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) ยอมเปลี่ยนมาเข้ารีตนับถือศาสนาคริสต์¹⁸ ลุคัสให้สัมภาษณ์นิตยสาร *The New York Times* เดือนมิถุนายน ปี ค.ศ.1980 ซึ่งเป็นปีที่ *สตาร์วอร์ส* ตอน *The Empire*

¹⁷ ความหมายของชื่อตัวละครใน *สตาร์วอร์ส* สรุปลงจากบทความของ ธาวิต สุขพานิช, "คู่มือภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ I: Star Wars (Handbook to the Science Movies)," *เนชั่นสุดสัปดาห์* 8 (5-11 สิงหาคม 2542):27.

¹⁸ "George Saint," *Encyclopedia Britannica*, Copyright 1994-1999, [CD-ROM]. Abstract form: File://C:\Program Files\Britannica\BCD\Cache_35_PreviewRil.htm.

Strikes Back ออกฉายว่า "I was influenced by the Dragon Slayer genre of fairy tale"¹⁹ เป็นการยอมรับอย่างชัดเจนว่าเขาได้รับอิทธิพลจากตำนานเรื่องนี้ในการสร้างภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* นอกจากนี้ยังพบว่าตอนเหนือของรัฐแคลิฟอร์เนียที่ลูคัสอาศัยอยู่มีแหลมชื่อว่า St. George อยู่ด้วย

ในที่นี้มังกรที่ถูก 'St. George' ปราบตามตำนาน มีนัยหมายถึงอำนาจเบ็ดเสร็จเหมือนการปกครองของจักรพรรดิที่เป็นการปกครองตามแบบชาวเอเชียหรือ 'Oriental Despotism' ซึ่งจักรพรรดิมีอำนาจเด็ดขาดแต่ผู้เดียว เช่น การปกครองของจีนในอดีต (ปัจจุบันจีนยังคงปกครองด้วยระบบเผด็จการคอมมิวนิสต์ แม้ว่าสหภาพโซเวียตจะล่มสลายไปแล้วก็ตาม) ซึ่งเป็นระบบการปกครองที่ถูกชาวตะวันตกต่อต้านและรังเกียจเนื่องจากเป็นเผด็จการตรงข้ามกับการปกครองของชาวตะวันตก และผู้ที่จะมาปราบมังกรที่ชั่วร้ายนี้ได้ตามตำนานก็คือ St. George 'Luke' มีกำเนิดมาจากชานา 'George' มาจาก 'St. George' (ชาวไร่ชานา) และ 'Luke' มาจากคำว่า 'Lucas' นั่นเอง ตามเนื้อหาของ *สตาร์วอร์ส* ตอน *A New Hope* ลุคก็เป็นชาวไร่ ชานาช่วยลุงและป้าทำไร่ไถนาอยู่บนดาวแพททูนที่แห้งแล้งเพราะมีดวงอาทิตย์สองดวง

ชื่อ 'Jedi Knights' เป็นคำในภาษาฮิบรูโบราณมีความหมายว่า 'ผู้เป็นที่รักของพระเจ้า' (Jedidiah) เมื่อพระเจ้าเป็นพลังสูงสุดของเอกภพ (The Force) คนพวกนี้จึงเท่ากับว่าเป็น 'อัครวิญญูของพระเจ้า' ซึ่งเป็นฝ่ายความดีงามความถูกต้อง²⁰ แน่แน่นอนว่าฝ่ายพระเจ้าต้องเป็นศัตรูกับความชั่วร้ายซึ่งจะเป็นใครไม่ได้นอกจากพวกคอมมิวนิสต์ เพราะในช่วงสงครามเย็นสังคมนิยมมีความเชื่อว่าพวกคอมมิวนิสต์เป็นพวกนอกศาสนาที่ชั่วร้าย

ประเด็นดังกล่าวยังถูกสื่อออกมาใน *สตาร์วอร์ส* ผ่านการใช้สีสันของเสื้อผ้าที่ตัวละครสวมใส่ด้วย ตัวละครฝ่ายกบฏหรือฝ่ายพระเอกซึ่งมีนัยหมายถึงสหรัฐอเมริกามักสวมใส่เสื้อผ้าสีขาวจนกลายเป็นสัญลักษณ์ที่ผู้คนจดจำได้ เนื่องจากเป็นสีแห่งความบริสุทธิ์ สะอาด สีแห่งความดีงาม ตัวละครเอกของเรื่องอย่าง ลุค เลอา แอนาคิน ในวัยเด็ก และเหล่าผู้นำฝ่ายกบฏ เช่น มอน มอธมา มักสวมใส่เสื้อผ้าสีขาว ขณะที่ฝ่ายจักรวรรดิซึ่งเป็นผู้ร้ายมีนัยหมายถึงพวกเผด็จการจะใช้สีดำเป็นสัญลักษณ์ซึ่งเป็นสีแห่งความชั่วร้ายและอำนาจมืด โดยทั้งดาร์ธ เวเดอร์ ดาร์ธ มอล และเคาต์ดูกูต่างสวมใส่เสื้อผ้าสีดำ รวมทั้งแอนาคินก็สวมใส่เสื้อผ้าสีดำในตอน *Episode II* ซึ่งเป็นช่วงที่เขาเริ่มจะเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ด้านมืดเป็นดาร์ธ เวเดอร์

¹⁹ Robert Hatch, "The Empire Strikes Back," [Online]. Available from: www.thenation.com/extra/sw-empire.shtml [1999, August 5]

²⁰ อ้างแล้วในธาวิต สุขพานิช.

นอกจากเรื่องของเครื่องแต่งกายแล้ว สีเส้นของอาวุธดาบไลท์เซเบอร์ของเหล่าอัศวินเจได ยังมีสีเส้นต่างกันอีกด้วย ดาบของเจไดฝ่ายธรรมะมักเป็นสีอ่อนมีตั้งแต่ขาว เขียว ไปจนถึงฟ้า ดาบของลูกนั้นมีหลายสี ตอน *The Empire Strikes Back* เป็นสีฟ้า และตอน *Return of the Jedi* เป็นสีเขียว ตอน *The Phantom Menace* ดาบของโอปี-วันเป็นสีฟ้าอ่อน และดาบของ ไคว-กอน จิน เป็นสีเขียว ในตอน *Attack of the Clones* ดาบของโยดาเป็นสีเขียว เป็นต้น สีเหล่านี้เมื่อมองดูแล้วให้ความรู้สึกสงบและร่มเย็นเช่นเดียวกับลักษณะของเจไดที่ต้องสงบและสำรวมเสมอ ส่วนสีดาบของของเจไดด้านมืดหรือพวกอธรรมจะเป็นสีแดง ซึ่งเป็นสีแห่งความรุนแรงและการทำลายล้าง ทั้งเวเดอร์ มอล และเคาต์ดูกู ต่างใช้ดาบสีแดง ลูคัสเคยให้สัมภาษณ์ถึงเรื่องการใช้สีใน *สตาร์วอร์ส* ไว้ว่า “สีแดงทำให้นึกถึงสีของไฟโลกันตร์ เขาใช้สีนี้กับตัวจักรพรรดิและ ผู้ได้บังคับบัญชาของพระองค์ เนื่องจากเขามีความเห็นว่าเป็นสีแดงเป็นสีที่ก้าวร้าวรุนแรงและปีศาจเองก็ก้าวร้าวรุนแรง”²¹

สีเส้นเหล่านี้ยังสามารถสะท้อนภาพสังคมและการเมืองอเมริกันได้อีกด้วย ตอน *A New Hope* กับ *The Empire Strikes Back* ลูกสวมใส่เสื้อผ้าสีขาวก่อนจะเปลี่ยนมาใส่สีดำตอน *Return of the Jedi* แสดงออกถึงมุมมองที่เปลี่ยนไปของคนอเมริกันที่มีต่อประเทศของตน ในช่วงที่ลูกใส่สีขาวมีนัยหมายถึงช่วงที่สหรัฐอเมริกากำลังเจริญรุ่งเรืองเป็นมหาอำนาจ ปฏิบัติตนเป็นผู้รักษาความสงบเรียบร้อยของโลกคอยช่วยเหลือประเทศอื่น และเป็นผู้นำในการต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์อย่างแข็งขัน จนกระทั่งสหรัฐอเมริกาเข้าสู่สงครามเวียดนามและทำให้คนอเมริกันเริ่มสับสนและไม่แน่ใจกับบทบาทและสถานภาพของประเทศตน เปรียบได้กับช่วงที่ลูกเปลี่ยนมาสวมใส่เสื้อผ้าสีดำนั่นเองซึ่งเป็นช่วงที่ลูกเองก็กำลังสับสนกับความจริงที่ได้ทราบว่าเวเดอร์เป็นพ่อของตน ส่วนตอน *The Phantom Menace* แอนาकिनในวัยเด็กสวมใส่เสื้อชุดสีขาว แต่เมื่อมาถึงตอน *Attack of the Clones* ซึ่งแอนาकिनเริ่มโตเป็นหนุ่มและเป็นช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อก่อนที่จะเปลี่ยนแปลงไปสู่การเป็นดาร์ เวเดอร์ เขาได้เปลี่ยนมาสวมใส่ชุดสีดำเช่นกัน ซึ่งเน้นย้ำถึงนัยเรื่องนี้ได้เป็นอย่างดี

นอกจากนี้ *สตาร์วอร์ส* ยังสะท้อนภาพสงครามเวียดนามออกมาในตอน *Return of the Jedi* ด้วย ได้แก่จากการรบในป่าบนดวงจันทร์ของดาวเอนด์อร์ กล่าวคือตัวอีว็อกซึ่งเป็นสิ่งมีชีวิตตัวเล็กอาศัยอยู่บนดาวดวงนี้และมีลักษณะคล้ายกับหมีโคอาล่า ได้ช่วยเข้าพวกลูกและเลอาต่อสู้กับทหารฝ่ายจักรวรรดิเพื่อทำลายเครื่องสร้างฉากป้องกันสถานีรบเดธสตาร์ พวกอีว็อกล้วนมีนัยหมายถึงพวกเวียดนามที่หลบซ่อนตัวอยู่ในป่าทึบ ข้างานาญพื้นที่มากกว่าจึงรบในรูปแบบสงครามกองโจรคอยลอบทุ่มโจมตีทหารอเมริกัน เช่นเดียวกับพวกอีว็อกที่มีจำนวนน้อยกว่าทหารจักรวรรดิ และ

²¹ “ต้นตอานามหากาพย์ระหว่างดวงดาวของจอร์จ ลูคัส,” *Cinemag* 6 (ปีที่แรก มิถุนายน 2542):50.

อาหารที่ใช้ก็เป็นอาหารแบบโบราณล้ำสมัย เช่น หอกไม้และหน้าไม้ ผสมกับเทคโนโลยีการรบบแบบโบราณ เช่น การใช้ท่อนซุง ตาข่ายดัก กับดัก หลุมพราง เป็นต้น ซึ่งเป็นวิธีการชุ่มฉ่ำแบบเดียวกับที่พวกเวียดกงใช้ต่อสู้กับทหารอเมริกันนั่นเอง ส่วนฝ่ายจักรวรรดิมีจำนวนมากว่า ใช้อาหารเป็นเลเซอร์ทันสมัยและยังมีหุ่นยนต์ช่วยรบนั้นมันหมายความว่าถึงสหรัฐอเมริกาซึ่งมีกำลังทหารและอาวุธครบครันกว่า แต่สุดท้ายก็ยังพ่ายแพ้ให้กับพวกเวียดกงซึ่งมีจำนวนน้อยและอาวุธยุทธโปกรณ์ก็ด้อยกว่าเปรียบได้กับทหารจักรวรรดิที่พ่ายแพ้พวกอียิปต์ใน สตาร์วอร์ส นั่นเอง

ลูธอธิบายถึงที่มาของ "พลัง" (The Force) ซึ่งเป็นอำนาจพิเศษที่ทำให้เหล่าอัศวินเจไดเก่งกล้าสามารถเหนือบุคคลอื่นไว้ว่า

"เรานำความคิดเรื่องสัมพัทธภาพแบบฟังก์ชันอวกาศเชื่อมโยงกันมาแสดงให้เห็นเป็นรูปธรรม โดย 'Midi-chlorian' แปลงมาจาก 'Mitochondria' ซึ่งเป็นองค์ประกอบที่จำเป็นต่อการแบ่งเซลล์ มันอาจจะมิอะไรสักอย่างที่สักวันหนึ่งคงจะได้รู้เหตุผลเกี่ยวกับการกำเนิดของชีวิตกับวิธีการที่เซลล์แบ่งตัวเป็นสองเซลล์ ด้วยความช่วยเหลือของเจ้าสัตว์เล็กๆ ที่เข้ามาอยู่ด้วย ซึ่งถ้าไม่มีพวกมันชีวิตก็คงไม่มีทางอุบัติขึ้น นี่ก็เป็นวิธีที่บอกว่าพวกเรามีสัตว์เล็กๆ ตัวนี้มากมายอาศัยอยู่ในตัวเรา ถ้าปราศจากมันเราก็ตายกันหมดจะไม่มีชีวิตเหลืออยู่เลย เราจำเป็นสำหรับมันและมันจำเป็นสำหรับเรา เราใช้มันเป็นการสื่อถึงสังคมในลักษณะเดียวกัน คือ เราจะต้องอยู่ร่วมกันให้ได้ กับดาวเคราะห์ก็แบบเดียวกันนั่นแหละ เราต้องปฏิบัติต่อสิ่งมีชีวิตอื่นบนดาวดวงนี้ด้วยความเอาใจใส่ มิฉะนั้นดาวดวงนี้ก็อยู่ไม่ได้"²²

แนวคิดดังกล่าวของลูคัสสะท้อนถึงทัศนคติทางสังคมการเมืองอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1950-1960 ที่เขาเติบโตได้เป็นอย่างดี หนุ่มสาวอเมริกันในขณะนั้นพากันต่อต้านสังคมและสถาบันการเมืองการปกครองของประเทศ ต่อต้านสงครามและเรียกร้องสันติภาพ เนื่องจากโลกกำลังตกอยู่ในความหวาดกลัวว่าอาจเกิดสงครามนิวเคลียร์ขึ้น และหากเป็นจริงคนทั่วโลกจะได้รับผลกระทบทั่วกัน เนื่องจากเราอาศัยอยู่บนสังคมโลกเดียวกัน ทุกประเทศต่างต้องพึ่งพาอาศัยกันและไม่สามารถแยกตัวอยู่อย่างโดดเดี่ยวได้ แม้ว่าสหรัฐอเมริกาจะเป็นมหาอำนาจของโลกก็ตาม แต่ก็ยังต้องพึ่งพาอาศัยประเทศอื่นในหลายๆ ด้าน เช่น น้ำมันและพืชพันธุ์ธัญญาหาร เป็นต้น อย่างไรก็ตามสหรัฐอเมริกาใช้อำนาจที่มีอยู่ตามใจชอบ เข้าแทรกแซงกิจการภายในของ

²² เรื่องเดียวกัน.

ประเทศอื่นเพื่อรักษามลประโยชน์ของตน จนก่อให้เกิดความสูญเสียขึ้นหลายครั้ง เช่น สงครามเกาหลี สงครามเวียดนาม การบุกอ่าวหมูของคิวบา เป็นต้น

ภาพสะท้อนการต่อสู้ทางการเมืองในช่วงสงครามเย็นระหว่างสหรัฐอเมริกา กับสหภาพโซเวียตที่ปรากฏอยู่ใน *สตาร์วอร์ส* ของลูคัสนี้ค่อนข้างจะเป็นที่รับรู้และยอมรับกันทั่วไปในสังคมอเมริกัน ในปี ค.ศ. 1983 ที่ *สตาร์วอร์ส* ตอน *Return of the Jedi* ออกฉาย ประธานาธิบดีโรนัลด์ เรแกน ได้ริเริ่มโครงการอวกาศที่เรียกว่า "Strategic Defense Initiative" (SDI) ขึ้น ซึ่งเป็นโครงการพัฒนาระบบอาวุธในอวกาศ เพื่อศึกษาพัฒนาอาวุธที่สามารถสกัดกั้นการโจมตีของขีปนาวุธนิวเคลียร์และติดตั้งระบบป้องกันภัย โดยเน้นหนักไปทางการใช้เทคโนโลยีต่างๆ ที่ทันสมัย เช่น รังสีเอกซ์ อาวุธลำแสงอิเล็กตรอน เป็นต้น โดยเรแกนให้เหตุผลในการริเริ่มโครงการนี้ว่า "โซเวียตสะสมอาวุธไว้มากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งอาวุธนิวเคลียร์ สตาร์วอร์สจะเป็นเกราะป้องกันความมั่นคงที่จะทำให้ลายขีปนาวุธนิวเคลียร์ก่อนถึงเป้าหมาย เกราะนี้จะไม่ฆ่าประชาชนแต่จะทำลายอาวุธและจะไม่ทำให้อวกาศเป็นสนามรบแต่จะลดคลังอาวุธบนพื้นโลก มันจะทำให้อาวุธนิวเคลียร์ล้าสมัย"²³ นอกจากนี้ เรแกนยังเคยเรียกสหภาพโซเวียตว่า 'Evil Empire' หรือจักรวรรดิที่ชั่วร้ายอีกด้วย ซึ่งเป็นชื่อเดียวกับจักรวรรดิที่ชั่วร้ายใน *สตาร์วอร์ส* นั่นเอง จึงเท่ากับเป็นการยอมรับถึงภัยของสงครามเย็นที่ปรากฏใน *สตาร์วอร์ส* ได้เป็นอย่างดี

คนทั่วไปต่างเรียกโครงการ SDI นี้ว่า "โครงการสตาร์วอร์ส" ตามชื่อภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* แม้แต่สหภาพโซเวียตก็ยังเรียกชื่อโครงการนี้ตามชื่อภาพยนตร์เช่นกัน แต่เป็นไปในลักษณะการเสียดสีและล้อเลียน เนื่องจากเป็นโครงการเกี่ยวกับอวกาศตรงกับเนื้อหาของ *สตาร์วอร์ส* นอกจากนี้ บรรดานักวิทยาศาสตร์หวั่นเกรงระดับแนวหน้าที่เข้าร่วมโครงการนี้ยังถูกขนานนามว่าเป็น 'นักรบสตาร์วอร์ส' อีกด้วย ต่อมาโครงการนี้ถูกระงับไปในปี ค.ศ. 1990 สมัยประธานาธิบดี จอร์จ บุช เนื่องจากเป็นโครงการที่ต้องใช้งบประมาณจำนวนมหาศาล

ภาพสะท้อนสังคมอเมริกันอีกภาพหนึ่งใน *สตาร์วอร์ส* ได้แก่ เรื่องการเหยียดผิว ที่จริงแล้วประเด็นดังกล่าวยังคงค่อนข้างคลุมเครืออยู่พอสมควร ทราบกันดีว่าแม้ว่าสหรัฐอเมริกาจะก่อตั้งประเทศขึ้นบนพื้นฐานความเชื่อเรื่องความเสมอภาคและความเท่าเทียมกันของมนุษย์ก็ตาม แต่ในทางปฏิบัติแล้วหาได้เป็นเช่นนั้นไม่ ความไม่เสมอภาคและไม่เท่าเทียมระหว่างคนผิวขาวกับคนผิวดำยังคงมิให้เห็นอยู่ทั่วไปในสังคมอเมริกัน จนอาจพูดได้ว่าการเหยียดผิวถือเป็นจุดต่างพริ้วของประวัติศาสตร์อเมริกัน และยังคงเป็นปัญหาที่สะสมมาจนถึงปัจจุบัน

²³ สมบุญ สังขกฤษ, "สตาร์วอร์ส (4): มหันตภัยจากห้วงอวกาศหรือเครื่องป้องกันความพินาศของโลก", *เทศาภิบาล* 82 (3 มิถุนายน 2530): 115.

เมื่อพิจารณาบริบททางสังคมการเมืองอเมริกันในยุคที่ลูคัสเกิดและเติบโตมา พบว่าช่วงเวลาดังกล่าวยังมีการกีดกันสีผิวอยู่มาก แม้ว่าสถานการณ์ของคนผิวดำหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 จะดีขึ้นบ้างแต่ก็ยังไม่เท่าเทียมคนผิวขาว โดยเฉพาะแถบรัฐทางใต้ที่ยังมีการแบ่งแยกสีผิวอย่างรุนแรง แม้ว่ารัฐสภาจะออกกฎหมายให้เด็กผิวขาวและผิวดำเรียนร่วมในโรงเรียนเดียวกันก็ตาม แต่ยังคงมีการแยกห้องเรียน อุปกรณ์ และข้าวของเครื่องใช้ต่างๆ ของระหว่างเด็กทั้งสองฝ่ายอยู่ดี รวมทั้งยังมีการแยกเครื่องใช้สาธารณะประเภทต่างๆ ระหว่างคนผิวขาวและคนผิวดำอีกด้วย ในทศวรรษ 1950 รัฐบาลพยายามออกกฎหมายต่างๆ บังคับให้เลิกกีดกันสีผิวจนเกิดความรุนแรงขึ้นหลายครั้ง ต่อมาศาลสูงสุดในสมัยรัฐบาลประธานาธิบดี ดไวท์ ดี ไอเซนฮาวร์ ได้ประกาศยกเลิกการแยกห้องเรียนระหว่างเด็กผิวขาวและผิวดำ แต่รัฐทางภาคใต้ปฏิเสธที่จะปฏิบัติตามและต่อต้านอย่างรุนแรง จนรัฐบาลกลางต้องใช้กำลังทหารเข้าค้ำกันความปลอดภัยให้แก่เด็กผิวดำที่เรียนร่วมกับเด็กผิวขาว เพื่อคงไว้ซึ่งความศักดิ์สิทธิ์ของกฎหมาย ผลที่ตามมาทำให้โรงเรียนหลายสิบแห่งถูกคนผิวขาวโกรธแค้นขว้างปาระเบิดทำลายเสียหาย ต่อมารัฐบาลได้ออกกฎหมายยกเลิกการแยกชั้นเรียนระหว่างนักศึกษาผิวขาวและผิวดำในระดับมหาวิทยาลัย แต่มีมหาวิทยาลัยและบามาเพียงแห่งเดียวที่ยอมปฏิบัติตาม

ทศวรรษ 1960 เป็นช่วงที่ยิงเลวร้ายสำหรับคนผิวดำโดยเฉพาะเมื่อสาธุคุณ ดร.มาร์ติน ลูเธอร์ คิง จูเนียร์ ผู้นำสำคัญของคนผิวดำในการต่อต้านการแบ่งแยกสีผิวถูก เจมส์ เอิร์ล เรย์ อดีตอาชญากรยิงเสียชีวิตในวันที่ 4 เมษายน ปี ค.ศ. 1968 ทำให้คนผิวดำโกรธแค้นมากจนก่อจลาจลขึ้นและลุกลามไปตามเมืองต่างๆ ถึง 172 เมือง คนผิวดำเผาทำลายทรัพย์สินต่างๆ ของคนผิวขาวเสียหายเป็นเงินจำนวนมหาศาล มีคนผิวขาวเสียชีวิต 5 คน คนผิวดำเสียชีวิต 34 คน บาดเจ็บอีก 3,500 คน และอีก 27,000 คน ถูกจับกุม

สังคมอเมริกันในทศวรรษ 1970 เปิดโอกาสให้คนผิวดำมากขึ้นทั้งเรื่องหน้าที่การงานและการเมือง มีการจัดตั้งองค์กรการเมืองระดับชาติของคนผิวดำขึ้นคือ The National Conference on Black Politics เพื่อเป็นเครื่องมือต่อรองทางการเมืองกับพรรคเดโมแครตและพรรครีพับลิกันที่ต้องการเสียงของสนับสนุนจากคนผิวดำ นอกจากนี้คนผิวดำบางส่วนได้พยายามพัฒนาและยกระดับตนเองขึ้นมาเป็นชนกลางเช่นเดียวกับชนชั้นกลางผิวขาวทั่วไป แต่ในสถาบันการศึกษาและบริษัทบางแห่งยังคงมีการกีดกันคนผิวดำอยู่ อย่างไรก็ตาม ชนชั้นล่างผิวดำก็ยังมีสภาพยากแค้นลำเค็ญ ไร้ผู้เหลียวแล มีคุณภาพชีวิตที่ย่ำแย่ อาศัยอยู่ในสลัมที่แออัดทุรกันดารแต่ต้องเสียค่าเช่าที่อยู่อาศัยในราคาสูง ตกงานเนื่องจากขาดความรู้และทักษะในการทำงาน เกิดความท้อแท้ในชีวิตจึงมีชีวิตรอยุ่ไปวันๆ และกลายเป็นภาระสังคมไปในที่สุด

ลูคัสเกิดและเติบโตขึ้นในช่วงเวลาที่มีการเหยียดสีผิวยังดำเนินไปอย่างต่อเนื่องและค่อนข้างรุนแรงมากในสังคมอเมริกัน แม้ว่าลูคัสจะไม่เคยแสดงท่าทีให้เห็นชัดเจนว่าเป็นพวกเหยียดสี

ผิวก็ตาม แต่ภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ของเขาถูกหลายคนวิจารณ์ว่าเป็นภาพยนตร์ที่แสดงออกถึงการเหยียดสีผิว โดยเฉพาะ *สตาร์วอร์ส* ตอนแรกคือ *A New Hope* ซึ่งไม่มีคนผิวดำ ผิวเหลืองหรือผิวสีร่วมแสดงด้วยเลย แต่กลับมีการใช้เสียงคนผิวดำคือ เจมส์ เอิร์ล โจนส์ พากย์เป็นเสียงของ ดาร์ธ เวเดอร์ ซึ่งเป็นผู้ร้ายในเรื่อง โจนส์กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ว่า

“เรย์มอน เซนต์ จ้าคส์ เป็นคนผิวดำคนแรกที่ตั้งคำถามขึ้นว่า ‘เกิดอะไรขึ้นเนี่ย คุณแหงนหน้าขึ้นไปมองบนฟ้าแล้วพบว่าในกาแลกซีอื่นไม่มีคนดำอยู่เลย คนคนเดียวที่ดูเหมือนจะเป็นคนดำก็คือ ดาร์ธ เวเดอร์ เพราะเสียงของเขาฟังดูเหมือนกับเจมส์ เอิร์ล โจนส์ นั่นหมายความว่าไม่มีเพียงเฉพาะคนดำเท่านั้นในกาแลกซีที่ชั่วร้าย”²⁴

คำถามนี้สะท้อนถึงความไม่พอใจของคนผิวดำที่มีต่อภาพยนตร์เรื่องนี้ได้เป็นอย่างดี เนื่องจากการพากย์เสียงดังกล่าว อาจทำให้คนทั่วไปเกิดทัศนคติที่ไม่ดีต่อคนผิวดำ ซึ่งโดยทั่วไป ภาพลักษณ์ของคนผิวดำเองก็ไม่สู้จะดีนักในสายตาของคนอเมริกันผิวขาวอยู่แล้ว การพากย์เสียงของโจนส์ดังกล่าวอาจส่งเสริมให้คนทั่วไปมีทัศนคติที่ไม่ดีต่อคนผิวดำมากยิ่งขึ้นไปอีก

แม้ว่าต่อมาลัทธิดูเหมือนจะพยายามแก้ข้อกล่าวหาดังกล่าวใน *สตาร์วอร์ส* ตอนอื่นๆ โดยมีคนผิวดำมาร่วมแสดงด้วยบ้างก็ตามแต่ก็ไม่ใช่ตัวละครที่โดดเด่นซักเท่าใด เช่นตอน *The Empire Strikes Back* และตอน *Return of the Jedi* มีการเพิ่มตัวละครคนผิวดำเข้าไป 1 คนคือแลนโด คาร์ริเซียน แต่ก็ยังเป็นตัวละครมีนิสัยเจ้าเล่ห์และหักหลังอันซึ่งเป็นเพื่อนของตน จนทำให้ันถูกจับแช่แข็งในคาร์บอนไนซ์ ต่อมาแลนโดได้กลับใจช่วยพาเลอาและพวกพ้องหลบหนีการตามล่าของทหารจักรวรรดิ ส่วนตอน *The Phantom Menace* มีตัวละครที่เป็นคนผิวดำอยู่บ้างได้แก่ปรมาจารย์เจไดเมซ วินดู ซึ่งแสดงโดยดาราผิวดำแซมมวล แอล แจ็คสัน, จาร์ จาร์ บิงคัส ชาวกังแกนซึ่งแสดงโดยดาราผิวดำ อาร์เหม็ด เบสต์ และทหารของราชินีอามีดาล่าอีกสองถึงสามคนที่เป็นคนดำซึ่งเป็นตัวละครที่ไม่ค่อยมีความสำคัญ เหมือนกับเพิ่มเข้ามาเพื่อแก้ข้อกล่าวหาดังกล่าวเท่านั้น เมื่อตอน *The Phantom Menace* ออกฉาย ได้ถูกกล่าวหาในทำนองเดียวกันนี้อีก โดยเฉพาะลักษณะการพูดของชาวกังแกน ซึ่งมีผู้วิจารณ์ว่า

²⁴ ซ้าวโพดคั้ว, แพลและเรียบเรียง, “สนทนากับเจมส์ เอิร์ล โจนส์ ผู้อยู่เบื้องหลังเสียงอันทรงพลังของดาร์ธ เวเดอร์,” *Starpics* 34 (20 June 1999): 69.

“การพูดจาของจารย์ 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 ผู้ปกครองชาวแก๊งแก๊งก็ยังมีสำเนียงที่เป็นลักษณะเฉพาะของพวกแอฟริกันตะวันตกซึ่งเรียกว่า ‘bou bou’ และยังพูดด้วยประโยคที่แสดงถึงไวยากรณ์เฉพาะที่ใช้กันบนดาวนาบู คือ ‘Dey tink dey do smartee, dey tink brians so big.’ ซึ่งเป็นลักษณะการพูดของพวกแอฟริกัน-อเมริกัน อีกทั้งพูดได้ฟ่อคำของเก๋หน้าเลียดรูปร่างหน้าตาคล้ายกับยุงบินได้” “ยังพูดด้วยสำเนียงตะวันออกกลาง ทำให้มีคนประหลาดว่าเป็นการดูถูกคนอาหรับ แต่บางคนก็ว่าเป็นการต่อต้านทั้งอาหรับและทั้งยิว”²⁵

นอกจากจะถูกกล่าวหาว่าเป็นภาพยนตร์ที่เหยียดสีผิวแล้ว *สตาร์วอร์ส* ยังขาดลักษณะสำคัญประการหนึ่งของสังคมอเมริกันคือความเป็นพหุนิยมทางชาติพันธุ์ โดยประชากรของสหรัฐอเมริกาประกอบด้วยคนหลายเชื้อชาติที่แตกต่างกันทั้งภาษา ศาสนาและวัฒนธรรม มีทั้งคนอังกฤษ อิตาลี เยอรมัน สกอตต์ เดนิช โปลิช รัสเซีย เช็ก ฮังการี สเปน สวีดิช อาหรับ แอฟริกัน-อเมริกัน อินเดีย จีน เกาหลี ฟิลิปปินส์ ญี่ปุ่น เวียดนาม จาไมกา ไฮติ เม็กซิกัน สเปน คิวบา ฮาวาย เปอร์โตริโก อินเดียแดง ฯลฯ ซึ่งเมื่อพิจารณาตัวละครต่างๆ ใน *สตาร์วอร์ส* พบว่าลูคัสเน้นความหลากหลายเช่นกัน แต่เป็นความหลากหลายของมนุษย์ต่างดาวมากกว่าความหลากหลายของมนุษย์ซึ่งมีมากมายหลายเผ่าพันธุ์ รูปร่างหน้าตาแปลกประหลาดแตกต่างกันไป เช่น โยดา, ชิวแบคก้า, แจ๊บบ้า, จาวาส, ตัวอ้วก, มนุษย์ทราย, วอตโต้, จาร์ จาร์ บิงค์ส, ดาร์ธ มอล ฯลฯ โดยมีตัวละครผิวดำแทรกอยู่บ้างแต่ไม่พบคนผิวเหลืองและคนผิวสีในภาพยนตร์ ซึ่งไม่ทราบว่าเป็นความตั้งใจของลูคัสหรือไม่ หรือที่จริงแล้วลูคัสอาจเป็นเช่นเดียวกับคนผิวขาวหลายคนที่ยังเกลียดคนผิวดำและคนผิวเหลืองหรือผู้ใดก็ตามที่ไม่ใช่คนตะวันตก ซึ่งเป็นจารีตคติคิดของชาวตะวันตกที่มีมานานแล้ว

นอกจาก *สตาร์วอร์ส* จะสะท้อนภาพสังคมการเมืองอเมริกันแล้ว ยังสะท้อนถึงตัวตนของจอร์จ ลูคัส ผู้สร้างภาพยนตร์เรื่องนี้ไว้ด้วย (จนแทบจะกล่าวได้ว่าเป็นภาพยนตร์กึ่งอัตชีวประวัติ

²⁵ Patricia J. Williams, "Racial Ventriloquism," [Online]. Available from: www.thenation.com/issue/990705/070williams.shtml [1999, August 5]

ของลูคัส) กล่าวคือลูคัสได้นำเสนอตนเองผ่านสัญลักษณ์ต่างๆ ในภาพยนตร์อย่างแยบยล โดยแฝงมาในชื่อของตัวละครเอกของเรื่อง คือ 'Anakin' 'Luke' และ 'Leia' ชื่อเหล่านี้ล้วนมีที่มาจากชื่อของ 'George Lucas' ทั้งสิ้น ชื่อ 'George' มาจากนักบุญนาม 'St. George, the Dragon Slayer' ผู้พิชิตมังกร ซึ่งเป็นธรรมเนียมการตั้งชื่อชาวตะวันตกที่นิยมตั้งชื่อบุตรทั้งหลายตามชื่อเซนต์หรือนักบุญต่างๆ ในศาสนาคริสต์ เพื่อให้คอยปกป้องคุ้มครองทารกเกิดใหม่ ส่วน 'Luke' แผลงมาจาก 'Lucas' ดังนั้น จึงเท่ากับว่าพระเอกตัวจริงของ *สตาร์วอร์ส* ก็คือตัว 'George Lucas' นั่นเอง

นอกจากชื่อตัวละครแล้ว ลูคัสยังยอมรับในการให้สัมภาษณ์ว่ามีตัวตนของเขาอยู่ในตัวลูคัส ซึ่งเป็นศูนย์กลางของเรื่องราวทั้งหมด โดยตัวละครส่วนใหญ่แยกออกจากลูคัสอีกทอดหนึ่ง

“เขาใช้ลูคัสเป็นศูนย์กลางในการเขียนบทตัวละครอื่นๆ แยกออกมาจากลูคัสอีกทีหนึ่ง เพราะเขาสามารถมองลูคัสได้ในหลายแง่มุม เลอกาก็มาจากลูคัสโดยเป็นส่วนของความเป็นผู้หญิงของลูคัสซึ่งลูคัสตั้งใจเขียนไว้ตั้งแต่เดิม อันเองเป็นเหมือนส่วนที่ก้าวแกร่งและมีประสบการณ์ของลูคัส ในขณะที่ลูคัสเองยังค่อนข้างจะไร้เดียงสาและขาดความอดทน อันจึงเปรียบเสมือนพี่ชายที่คอยดูแลลูคัสส่วนแลนได้ คาริสเขียน เพื่อนของอันก็เกิดมาจากอันอีกทีหนึ่งมีลักษณะคล้ายกันแต่แตกต่างกัน โดยแลนได้นั้นเจ้าเล่ห์มากกว่าอัน²⁶

ลูคัส “ยอมรับว่ามีความเป็นตัวเขาเองอยู่ในลูคัส เพราะเขาเขียนเรื่องนี้ออกมาจากความรู้สึกตัวเองและยอมรับว่า *สตาร์วอร์ส* เป็นการแสดงออกถึงการแสวงหาทางจิตวิญญาณของตัวเอง เพราะในระหว่างการเขียนเรื่องเขาเองก็ครุ่นคิดถึงเรื่องเหล่านี้”²⁷ ลูคัสกล่าวถึงตอนที่เขาเขียนบทภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ว่า “เหมือนตัวผมเข้าไปอยู่ในโลกนั้น...เกือบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่จะแยกผู้

²⁶ สุกิจ ผูกพันธ์, “เบื้องหลัง The Empire Strikes Back,” ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*, Starpics Special ed., March 1997, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สน.ห้องภาพ สุวรรณ, 1997), หน้า 165-166.

²⁷ ช้าวโพตควั, แปลและเรียบเรียง, “สนทนากับจอร์จ ลูคัสนักสร้างหนังผู้เนรมิตจักรวาล Star Wars,” *Starpics* 34 (10 June 1999): 84.

ประพันธ์ออกจากตัวละครของเขา²⁸ และกล่าวว่าเขาสราง สตาร์วอร์ส เพื่อ
ตนเองมากกว่าเพื่อคนอื่น²⁹

นอกจากนี้ ประวัติความเป็นมาของลุคคล้ายกับว่าจำลองมาชีวิตของลุคัสแทบจะไม่ผิดเพี้ยน ตอนแรกลุคอาศัยอยู่บนดาวแพทุอินที่ห่างไกลและช่วยลุงและป้าทำไร่ไถนาไปวันๆ มีชีวิตเรื่อยเปื่อย ไม่มีเรื่องใดให้ตื่นเต้น จนกระทั่งเขาได้พบกับโอบี-วันผู้ที่ทำให้ชะตาชีวิตของเขาเปลี่ยนแปลงไปโดยสิ้นเชิง โอบี-วัน ได้เล่าประวัติความเป็นมาที่แท้จริงของเขาให้ฟัง ทำให้ลุคทราบว่าแท้จริงแล้วเขามีบิดาเป็นถึงอัศวินเจได และโอบี-วันยังสอนให้เขาเรียนรู้การเป็นเจไดอีกด้วย จากนั้นลุคได้พบกับฮัน โซโลนักค้าของเถื่อนที่มีอายุมากกว่าและกลายเป็นเพื่อนที่คอยช่วยเหลือลุคในเวลาต่อมา

เนื้อเรื่องเหล่านี้เมื่อนำมาเปรียบเทียบกับชีวิตของลุคัสพบว่าคล้ายคลึงกันมาก ลุคัสเคยอาศัยอยู่ในเมืองโมเดสโตซึ่งเป็นเมืองเล็กๆ แห่งหนึ่ง ในรัฐแคลิฟอร์เนีย ต่อมาเขาได้ออกไปผจญภัยในโลกกว้างโดยการย้ายไปอยู่ที่ลอสแอนเจลิส จากนั้นได้เข้าศึกษาต่อที่มหาวิทยาลัยเขาเทิร์นแคลิฟอร์เนีย และเรียนการถ่ายทำภาพยนตร์กับอาจารย์เฮอร์บ คอสโซเวอร์ ซึ่งทำให้เขาค้นพบสิ่งที่ชื่นชอบคือการสร้างภาพยนตร์ ซึ่งก็คล้ายกับชีวิตของลุคที่ได้พบกับโอบี-วัน อาจารย์ที่สอนการเป็นเจไดให้แก่เขานั้นเอง ต่อมาลุคัสได้พบกับฟราสทิส ฟอร์ด คอปโปลาผู้กำกับภาพยนตร์ที่มีชื่อเสียงและอายุมากกว่าเขา ทั้งสองกลายเป็นเพื่อนสนิทกัน คอปโปลาเป็นผู้คอยช่วยเหลือลุคัสเสมอมา โดยยอมเป็นผู้อำนวยการสร้างและเป็นผู้แนะนำให้กับภาพยนตร์ *American Graffiti* ของลุคัสทำให้สตูดิโอยูนิเวอร์แซลยอมเปิดโอกาสให้ภาพยนตร์เรื่องนี้ และหากไม่มี *American Graffiti* ก็อาจไม่มี สตาร์วอร์ส เกิดขึ้น การที่ลุคัสได้พบกับคอปโปลาก็เป็นดังเช่นที่ลุคได้พบกับฮัน โซโลนั่นเอง

เมื่อพิจารณาประวัติของแอนนาคินตัวละครเอกในตอน *The Phantom Menace* บ้าง พบว่าคล้ายคลึงกับประวัติของลุคและลุคัสเช่นกัน แอนนาคินต้องละทิ้งบ้านออกไปผจญภัยในโลกกว้างเช่นเดียวกับลุคและลุคัส แอนนาคินได้พบโคว-กอน จิน และโอบี-วัน ซึ่งเป็นอาจารย์ผู้ชี้แนะสั่งสอนการเป็นเจไดให้แก่เขา เช่นเดียวกับลุคัสที่พบคอสโซเวอร์และคอปโปลาและลุคที่ได้พบโอบี-วัน ดังนั้น ไม่ว่าจะเป็นภาพยนตร์ตอนใดของ สตาร์วอร์ส ก็ตาม และไม่ว่าตัวละครเอกของเรื่องจะเป็นแอนนาคินหรือลุคก็ตาม แต่พระเอกที่แท้จริงของเรื่องนั้นมีนัยหมายถึงตัวลุคัสเสมอ

²⁸ สุกิจ ผูกพันธ์, "เบื้องหลัง The Empire Strikes Back," ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*, หน้า 169.

²⁹ ช้าวโพดคั่ว, แพลและเรียบเรียง, "สนทนากับจอร์จ ลูคัสนักสร้างหนังผู้เนรมิตจักรวาล Star Wars," หน้า 85.

นอกจากนี้ มาร์ค แฮมิลตัน ดาราที่แสดงบทบาทเป็นลูคยอมรับว่า เขาเลียนแบบการทำทาง การเป็นลูคมาจากลูคัส เขาให้สัมภาษณ์ถึงขณะที่เขาแสดงเป็นลูคในตอน *A New Hope* ซึ่งมี ลูคัสเป็นผู้กำกับว่าไม่ว่าเขาจะแสดงอย่างไรลูคัสก็ยังไม่พอใจ จนกระทั่งเขาตัดสินใจแสดงเป็นลูค โดยเลียนแบบการทำทางของลูคัส ผลก็คือลูคัสพอใจการแสดงของเขา

“...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 wanted. And it was I realized that Luke Skywalker was George Lucas.”³⁰

นอกจากนี้ช่วงที่ลูคัสยังเป็นวัยรุ่นอายุ 16 ปี เขาใฝ่ฝันอยากจะเป็นนักขับรถแข่งสูตรหนึ่ง เพื่อนของเขา คือโดนัลด์ กลัทซึ่งเป็นคนเขียน *The Empire Strikes Back* ฉบับนิยายกล่าวว่า ภาพยนตร์ที่ลูคัสสร้างมักจะเป็นเรื่องราวของวัยรุ่น และมีรถหรือการแข่งขันความเร็วเข้ามาเกี่ยวข้องด้วยเสมอ³¹ การคลั่งไคล้ความเร็วนี้เป็นกิจกรรมหนึ่งที่วัยรุ่นอเมริกันในทศวรรษ 1950 นิยมชมชอบ จากการสำรวจภาพยนตร์ที่ผลิตโดยลูคัสพบว่าเป็นจริงดังที่เพื่อนเขากล่าวไว้ ลูคัสได้สะท้อนการคลั่งไคล้ความเร็วของเขาในภาพยนตร์ที่สร้างขึ้นเกือบทุกเรื่อง ตั้งแต่ *THX:1138* ในฉากการขับรถไล่ล่าระหว่างพระเอกกับผู้ร้าย ไปจนถึง *American Graffiti* ในฉากแข่งรถระหว่างจอห์นตัวละครเอกของเรื่องกับบอบ พัลฟา และยังเห็นประเด็นนี้ได้ชัดเจนที่สุดใน *สตาร์วอร์ส* ซึ่งมีฉากเกี่ยวกับความเร็วปรากฏอยู่ทุกตอน ฉากเหล่านี้ถือเป็นฉากที่ตื่นเต้นและเร้าใจมากที่สุด และมักเป็นฉากสำคัญของภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ทุกตอน ตัวอย่างเช่น

ตอน *A New Hope* ได้แก่ฉากที่ฮันซันยานมิลเลนเนียมฟอลคอนพาเบนและลุคหนีการไล่ล่าของยานพิฆาตดาราของทหารจักรวรรดิ ต่อมาในฉากยิ่งใหญ่มาจากหนึ่งจากฝูงบินฝ่ายกบฏเข้าโจมตีสถานีรบเดธสตาร์ ฉากที่ยานของลุคถูกยานของเวเดอร์ไล่ล่า และฉากที่ลุคขับยานด้วยความเร็วพุ่งตรงเข้าไปยิงตอร์ปิโดทำลายสถานีรบเดธสตาร์

ตอน *The Empire Strikes Back* ได้แก่ฉากที่เหล่ากบฏขับยานอพยพออกจากดาวน้ำแข็งฮอธฐานที่มั่นหนีการไล่ล่าของฝ่ายจักรวรรดิ ฉากที่ฮันซันยานมิลเลนเนียมฟอลคอนพาเลาออกจากดาวฮอธหนีการไล่ล่าของฝ่ายจักรวรรดิ และฮันซันยานเข้าสู่ระบบดาวเคราะห์น้อยซึ่ง

³⁰ “Film Review Felt the Force,” *Film Review* (August 1999): 41.

³¹ สุกิจ ผูกพันธ์, “เปิดปูมตำนานสงครามดาว,” ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*, หน้า 47.

เสี่ยงอันตรายมาก เนื่องจากต้องหลบหลีกก้อนหินน้อยใหญ่ในระบบดาวเคราะห์ดังกล่าวซึ่งลอยอยู่ในอวกาศเป็นจำนวนมาก

ตอน *Return of the Jedi* เริ่มต้นด้วยจากการไล่ล่าบนดวงจันทร์ของดาวเอนด์อร์ระหว่างฝ่ายลูกกับฝ่ายจักรวรรดิด้วยการที่จักรยานสปีดเดอร์ซึ่งลอยอยู่เหนือพื้นดิน จากนั้นเป็นฉากที่น่าตื่นเต้นมากที่สุดฉากหนึ่งของ *สตาร์วอร์ส* ฉากสงครามอวกาศระหว่างฝ่ายกบฏกับฝ่ายจักรวรรดิ และฉากที่แลนโด คาลิสเซียนขับยานมิลเลนเนียมฟอลคอนเข้าทำลายเดธสตาร์ดวงที่สอง

ตอน *The Phantom Menace* ได้แก่ฉากที่ ไคว-กอน จิน และโอบี-วัน ขับเรือดำน้ำเดินทางผ่านแกนของดวงดาวที่เต็มไปด้วยสัตว์ร้ายนานาชนิดเพื่อไปยังเมืองหลวงของดาวนาบู ฉากยานของราชินีอามิดาล่าตีฝ่าวงล้อมของยานรบฝ่ายสหพันธ์การค้าที่ปิดล้อมรอบดาวนาบู ฉากการแข่งขันการขับยานโยงของแอนนาคินที่ผู้ชมต่างกล่าวขานว่าเป็นฉากที่ตื่นเต้นมากที่สุดของเรื่อง และฉากที่แอนนาคินขับยานหลงเข้าสู่สมรภูมิรบในอวกาศ และบังเอิญเข้าไปทำลายยานบัญชาการหุ่นยนต์รบได้สำเร็จและส่งผลให้สหพันธ์การค้าฝ่ายแพ้สงคราม

ตอน *Attack of the Clones* ได้แก่ฉากที่แอนนาคิน และ โอบี-วัน ขับยานไล่ล่าเหล่าร้ายที่พยายามลอบสังหารวุฒิสมาชิกหญิงอามิดาล่า เป็นฉากตื่นเต้นที่สุดอีกฉากหนึ่ง (ทำให้คิดถึงภาพยนตร์เรื่อง *The Fifth Element*) และจากโอบี-วันขับยานไล่ล่าเงินรางวัลชื่อแจ็กเก็ต เฟดต์

จากต่างๆ เหล่านี้ใน *สตาร์วอร์ส* สะท้อนถึงการหลงใหลคลั่งไคล้ความเร็วของลูคัสได้เป็นอย่างดี โดยในแต่ละตอนลูคัสมักจะเน้นและให้ความสำคัญกับฉากเหล่านี้มากเป็นพิเศษ และมักเป็นตอนสำคัญของเรื่องเสมอ

นอกจากนี้ ยังพบว่าลูคัสอาจฝังใจเป็นพิเศษกับสาวสวยสวมชุดขาว ซึ่งเป็นตัวละครหนึ่งในภาพยนตร์ *American Graffiti* พระเอกของเรื่องคือเคิร์ตซึ่งเป็นเด็กหนุ่มและเป็นเสมือนตัวแทนของลูคัสในภาพยนตร์เรื่องนี้ เคิร์ตได้พบสาวสวยในชุดขาวครั้งหนึ่งและเกิดพึงพอใจจนออกตามหาหญิงสาวคนดังกล่าวตลอดคืน ในตอน *A New Hope* มีฉากคล้ายกันนี้ด้วยคือฉากที่ลูคัสได้เห็นภาพไฮโลแกรมของเลอาเป็นครั้งแรก เลอา ก็สวมชุดขาวเช่นกัน และลูคัสเกิดพึงพอใจจนไปสอบถามกับหุ่นยนต์ซี-ทีพีไอแต่ไม่ได้รับคำตอบ จนเมื่อเขาเห็นภาพเลอาถูกคุมขังอยู่ในคุกบนยานพิฆาตดารา เขาจึงรีบชักชวนฮันให้ไปช่วยเหลือเธอทันที

อย่างไรก็ตาม ไม่น่าประหลาดใจหากจะมีตัวตนของลูคัสอยู่ใน *สตาร์วอร์ส* คล้ายว่าเขาจะฝังใจมากเป็นพิเศษกับภาพยนตร์เรื่องนี้ เห็นได้จากการที่เขา นำ *สตาร์วอร์ส* ทั้ง 3 ตอนกลับมาปรับปรุงใหม่ เนื่องในโอกาสที่ภาพยนตร์ครบรอบ 20 ปี โดยเขาต้องใช้เงินสูงถึง 15 ล้านดอลลาร์เพื่อการปรับปรุงฟิล์มและเพิ่มเติมบางฉากเข้าไปใน *สตาร์วอร์ส* ฉบับพิเศษ เช่น ฉากทางเข้าเมืองมอสไอส์ลีย์ ฉากที่ฮันพูดคุยกับแจ๊บบ้า ฉากเมืองลอยฟ้าเบสพินที่สามารถหมุนได้จริงๆ และฉากถ้ำน้ำ

แข็งซึ่งเป็นที่อยู่ของตัวแวมป์า ฯลฯ นอกจากนี้ลูคัสได้กล่าวถึงความฝันที่ติดค้างอยู่ในใจของเขามานานตั้งแต่ครั้งที่เขายังไม่มีเวลา ขาดเงินทุน และเทคโนโลยียังไม่ทันสมัยเพียงพอว่า

“เวลาที่คุณทำอะไรสักอย่างซึ่งสร้างสรรค์ แล้วคุณก็ต้องรีบทำให้มันเสร็จๆ โดยที่ยังไม่ทันจะสมบูรณ์อย่างที่คุณหวัง มันคอยรบกวนจิตใจคุณตลอดเวลา คนทำภาพยนตร์ที่โด่งดังมากคนหนึ่งเคยพูดไว้ว่าไม่มีภาพยนตร์เรื่องใดที่ถ่ายเสร็จสมบูรณ์ จะมีก็แต่ถูกเลิกถ่ายทำไปก่อนเท่านั้น เพราะฉะนั้น แทนที่ผมจะเอาแต่มีชีวิตอยู่กับภาพยนตร์ซึ่งไม่เคยสมบูรณ์นั้น ผมก็ตัดสินใจกลับมาทำมันให้สมบูรณ์เสียดีกว่า ผมอยากจะอนุรักษ์ไตรภาคนี้ไว้ เพื่อที่มันจะได้กลายเป็นงานบันเทิงที่มีชีวิตอยู่ต่อไปได้ในศตวรรษที่ 21 . . . เรื่องนี้เป็นแรงผลักดันที่ซ่อนเร้นอยู่ในใจผมมานานมาก มีหลายอย่างในภาพยนตร์ฉบับเดิมที่ผมไม่พอใจเลย ทั้งข้อผิดพลาดที่เป็นเทคนิคพิเศษซึ่งไม่เคยเสร็จจริงๆ จังๆ และหลายๆ ฉากที่ทำไม่ได้ดังใจเพราะไม่มีทั้งทุนและเวลา”³²

ทั้งหมดที่กล่าวมานี้ คงพอจะตอบได้ว่าเพราะเหตุใด สตาร์วอร์ส จึงประสบความสำเร็จมากมายกลายเป็นภาพยนตร์ที่อยู่ในใจของอเมริกันอย่างไม่รู้ลืม ถึงแม้ว่า *Episode I-II* จะได้รับความนิยมลดลงก็ตาม แต่ยังคงมีผู้ชมอีกเป็นจำนวนมากที่ยังชื่นชอบและตั้งตารอคอย *Episode III* ที่จะออกฉายในปี ค.ศ.2005 อย่างไรก็ตามการที่ สตาร์วอร์ส ได้รับความนิยมลดลง อาจเป็นเพราะว่าคนอเมริกันทราบแล้วว่าคอมมิวนิสต์ไม่ได้เป็นภัยร้ายแรงอย่างที่เคยเชื่อกันมาตลอดช่วงสงครามเย็นและสหภาพโซเวียตซึ่งเคยศัตรูสำคัญของสหรัฐอเมริกาได้ล่มสลายไปแล้ว หากจะยังมีสิ่งที่เป็น ‘Un-American’ และเป็นภัยร้ายแรงที่แท้จริงของ ‘American’ ก็น่าจะเป็นกลุ่มก่อการร้ายเสียมากกว่า ดังเห็นได้จากเหตุการณ์วินาศกรรม 911 ซึ่งจนถึงปัจจุบันสหรัฐอเมริกาก็ยังไม่สามารถจับกุมอุสม่า บินลาเดนผู้อยู่เบื้องหลังการก่อวินาศกรรมครั้งนี้มาลงโทษได้ ทำให้คนอเมริกันยังคงต้องดำเนินชีวิตอยู่ด้วยความหวาดผว ไม่ทราบว่ามีผู้ก่อการร้ายจะวางแผนถล่มสหรัฐอเมริกาอีกเมื่อใด และไม่แน่ว่าใน *Episode III* อาจจะมีนัยเรื่องนี้ปรากฏให้เห็นก็เป็นได้คงต้องรอชมกันในปี ค.ศ.2005 ที่จะถึงนี้

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 (ปีแรกมีนาคม 2540): 25.
- ข้าวโพดคั่ว. แปลและเรียบเรียง. "สนทนากับเจมส์ เคิร์ล โจนส์ ผู้อยู่เบื้องหลังสุมเสียงอันทรงพลังของดาร์ธ เวเดอร์." *Starpics* 34 (20 June 1999): 69.
- ขจิตรา กังคานนท์. "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 (ปีแรก มิถุนายน 2542): 50.
- ธาวิต สุขพานิช. "คู่มือภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ I: Star Wars (Handbook to the Science Movies)." *เนชั่นสุดสัปดาห์* 8 (5-11 สิงหาคม 2542): 27.
- นพพร ประชากุล. "คำแนะนำสัจยศาสตร์โครงสร้างกับการวิจัษ์ภาพยนตร์." ใน *แต่เมื่อ เกือบหนึ่ง*. เล่ม 2. ประชา สุวีรานนท์. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2542.
- ประเสริฐ ผลิตผลการพิมพ์. "แฟลช กอร์ดอน." *มติชนสุดสัปดาห์* 21 (19 กุมภาพันธ์ 2544): 64.
- วิเทศกรณีย์. *ฮิตเลอร์บุก*. ฉบับสังคายนาครั้งมหิฬารใหญ่ยิ่ง. กรุงเทพมหานคร: ศิลปาบรรณาการ, 2519.
- ลูเธอร์ เอส. ลีดสกี. "การค้นหาลักษณะที่เป็นอเมริกัน." ใน *การสร้างอเมริกา: สังคมและวัฒนธรรมของอเมริกา*. แปลโดย สุธา ศาสตร์ และคณะ. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดวงกมล, 2537.
- ศิริชัย ศิริกายะ และกาญจนา แก้วเทพ. *ทฤษฎีการสื่อสารมวลชน*. ภาควิชาการสื่อสารมวลชน คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สมบุญ สังขกุญชร. "สตาร์วอร์ส (4): มหันตภัยจากห้วงอวกาศหรือเครื่องป้องกันความพินาชของโลก." *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: โรงพิมพ์หินสน.ห้องภาพ สุวรรณ, 1997.

_____. "เปิดมุมมองด้านสงครามดาว." ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*. Starpics Special ed. March 1997. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์หินสน.ห้องภาพ สุวรรณ, 1997.

อีตเลอร์ 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.com/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.

Indiana Jones and the Last Crusade [Film]. Paramount Picture, 1989.

Indiana Jones and the Temple of Doom [Film]. Paramount Picture, 1984.

Indiana 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. Rollins. 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 [1999, August 5]