



สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

# ความจริง ในมนุษยศาสตร์

ผู้อภิปราย เจตนา นาควิธะ มารศ ตาบไท ธิงชัย วิธจจะกุล สมบัติ จันทรวงค์  
ประพนธ์ อัครวิรุฬห์การ อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย

ผู้ดำเนินรายการ ศุภกฤต กวธบุตร ปารณ สิงห์สุริยา สุรสุม กฤษณะจุฑา  
วรารณ (เกียรตินิยม) จิรกรกฤษณ์ ทองพิตรธา นาคอิน วัฒนสาราน  
ณเดช แสงทอง ปราโมทัย กิตติภรณ์ กิตติกุล รัตนา  
พิชิตกุล ภาณุกรสกุล

สุพรรณา สภาอานันท์ (บรรณาธิการ)

## บรรณาธิการ

รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

## ผู้อภิปราย

- ศาสตราจารย์ ดร.เจตนา นาควัชระ  
เมธีวิจัยอาวุโส สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- ศาสตราจารย์ ดร.ธงชัย วินิจจะกูล  
มหาวิทยาลัยวิสคอนซิน สหรัฐอเมริกา
- ศาสตราจารย์ ดร.สมบัติ จันทรวงศ์  
คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพนธ์ อัครวิวิฬการ  
คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย  
คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

## ผู้เขียน

- รองศาสตราจารย์จักรกฤษณ์ ดวงพัตรา  
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น
- ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปกรณ์ สิงห์สุริยา  
คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล
- ผู้ช่วยศาสตราจารย์บานเย็น อิมสำราญ  
คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร (ทับแก้ว)
- อาจารย์วราภรณ์ ก.ศรีสุวรรณ  
โครงการปริญญาตรีโทสองชั้น ภาควิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
- อาจารย์ภักดีกุล รัตนนา  
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่
- อาจารย์สุรสม กฤษณะจุฑะ  
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี
- อาจารย์นิชาภา ทิชากรสกุล  
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอีสเทิร์นเอเซีย
- อาจารย์ศุภวิทย์ ถาวรบุตร  
กระทรวงการต่างประเทศ
- อาจารย์พิเชฐ แสงทอง  
นักวิจัยอิสระ
- อาจารย์ปราโมทย์ ภักดีณรงค์  
นักวิจัยอิสระ

PUG 4740006

# ความจริงในมนุษยศาสตร์

## Truths in the Humanities



อภิรักษ์นันทนาการ

สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



การอภิปรายและบทความวิจัยทั้งหมด เป็นส่วนหนึ่งของ  
โครงการ “จัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย”  
ภายใต้ ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย  
โดยการสนับสนุนของ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

# ความจริงในมนุษยศาสตร์

## Truths in the Humanities

บรรณาธิการ  
สุวรรณา สถาอานันท์

### อภิปราย

เจตนา นาควัชระ      มารค ตามไท      ธงชัย วินิจจะกุล  
สมบัติ จันทรวงศ์      ประพนธ์ อัครวิรุฬห์การ      อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย

### บทความ

|                     |                     |
|---------------------|---------------------|
| ศุภวิทย์ ถาวรบุตร   | ปกรณ สิงห์สุริยา    |
| สุรสม กฤษณะจุฑะ     | วราภรณ์ ก.ศรีสุวรรณ |
| จักรกฤษณ์ ดวงพิตรรา | บาหยัน อิมสำราญ     |
| พิเชฐ แสงทอง        | ปราโมทย์ รักดีณรงค์ |
| ภักดีกุล รัตนา      | นิชาภา ทิชากรสกุล   |



สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
2549

320.-



สุวรรณา สถาอานันท์

ความจริงในมนุษยศาสตร์ / บรรณาธิการ, สุวรรณา สถาอานันท์

1. ความจริง
2. มนุษยศาสตร์ \_ \_ วิจัย
3. สุวรรณา สถาอานันท์

001.3

ISBN 974-9941-45-4

สพจ. 954



<http://www.ChulaPress.com>

ลิขสิทธิ์ของสำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

พิมพ์ครั้งที่ 1 จำนวน 1,000 เล่ม พ.ศ. 2549

การผลิตและการลอกเลียนหนังสือเล่มนี้ไม่ว่ารูปแบบใดทั้งสิ้นต้องได้รับ

อนุญาตเป็นลายลักษณ์อักษรจากสำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

จัดจำหน่ายโดยศูนย์หนังสือแห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ถนนพญาไท เขตปทุมวัน กรุงเทพฯ 10330

ศาลาพระเกี้ยว โทร. 0-2218-7000-3 โทรสาร 0-2255-4441

สยามสแควร์ โทร. 0-2218-9869 โทรสาร 0-2254-9495

ม.บูรพา จ.ชลบุรี โทร. 0-3839-4855-9 โทรสาร 0-3839-3239

ม.นเรศวร จ.พิษณุโลก โทร. 0-5526-0162-4 โทรสาร 0-5526-0165

ม.เทคโนโลยีสุรนารี จ.นครราชสีมา โทร. 0-4421-6131-4 โทรสาร 0-4421-6135

CALL CENTER โทร. 0-2255-4433 <http://www.chulabook.com>

ร้านค้า ติดต่อที่มขายส่ง สยามสแควร์ ชั้น 14 โทร. 0-2218-9889-90

โทรสาร 0-2254-9495

พิมพ์ที่ ทางการเงินส่วนจำกัด สามลดา

โทร. 0-2895-1500, 0-6895-2300 โทรสาร 0-2895-3311

## กิตติกรรมประกาศ

ในฐานะหัวหน้าโครงการ “จัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย” เมื่อวันที่ 26 - 27 มิถุนายน 2547 และในฐานะบรรณาธิการหนังสือ **ความจริงในมนุษยศาสตร์** ดิฉันขอขอบพระคุณผู้ทรงคุณวุฒิทุกท่านที่มาร่วมเป็นวิทยากรในการอภิปรายหัวข้อ “ความจริงและการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์” และ “จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ: บทศึกษาอุโทเปียตะวันตก-ตะวันออก” ศาสตราจารย์ ดร.เจตนา นาควัชระ รองศาสตราจารย์ ดร.มารค ตามไท ศาสตราจารย์ ดร.ธงชัย วินิจจะกูล รองศาสตราจารย์ ดร.สมบัติ จันทรวงศ์ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพนธ์ อัครวิรุฬห์การ และ ผู้ช่วยศาสตราจารย์อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย กล่าวได้ว่าวิทยากรทุกท่านได้แสดงความสนใจและกรุณาให้ความร่วมมืออย่างดี นำเชื่อได้ว่างานที่มีผู้สนใจเข้าร่วมประชุมจำนวนมาก ส่วนหนึ่งเป็นเพราะผู้เข้าร่วมประชุมอยากมาฟังวิทยากรทุกท่านด้วยตนเอง

คณะผู้จัดขอขอบคุณผู้เสนอบทความทุกท่าน โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้เสนอบทความคัดสรร 10 บทความ ที่รวมเป็นหนังสือเล่มนี้ ผู้เขียนทุกท่านได้ตรวจแก้งานอย่างรวดเร็ว ช่วยแบ่งเบาภาระแก่ฝ่ายบรรณาธิการได้มาก

หนังสือเล่มนี้สำเร็จลุล่วงได้ดีก็ด้วยการสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ท่านผู้อำนวยการ ศาสตราจารย์ ดร.ปิยะวัติ บุญ-หลง ได้มีน้ำใจไม่ตรีแก่โครงการ “เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย” เป็นอย่างดี คุณปัทมากร คติธรรมนิตย์ ก็ช่วยอำนวยความสะดวกแก่โครงการอย่างดี มาโดยตลอด

ทางโครงการฯ ขอขอบพระคุณกรรมการผู้ทรงคุณวุฒิที่ช่วยพิจารณา คัดสรรบทความตั้งแต่เริ่มโครงการฯ ขอขอบคุณ รองศาสตราจารย์ ดร.พิชญ์ พงษ์สวัสดิ์ รองศาสตราจารย์ ดร.ศิริพร ณ ถลาง รองศาสตราจารย์ ดร.สุวดี ธนประสิทธิ์พัฒนา รองศาสตราจารย์ฉลอง สุนทรวาณิชย์ รองศาสตราจารย์ สายชล สัตยานุรักษ์ รองศาสตราจารย์สุกัญญา สุจฉายา รองศาสตราจารย์ เนื่องน้อย บุญยเนตร ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพนธ์ อัครวิรุฬห์การ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ศรวณีย์ สุขุมวาท ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.คารินา โชติทวี  
ดร.ธีรวัฒน์ ป้อมเพชร อาจารย์สุวิมล รุ่งเจริญ อาจารย์ดงกมล ณ ป้อมเพชร  
ดร.ชุติมา ประกาศวุฒิสาร ดร.ดารินทร์ ประดิษฐ์ศนีย์ ดร.เกษม  
เพ็ญภินันท์ และ คุณรุ่งรวี เฉลิมศรีภิญโญรัช

ท้ายสุด ขอขอบคุณท่านอดีตคณบดีคณะอักษรศาสตร์ ผู้ช่วย  
ศาสตราจารย์ ดร.กัลยา ดิงศภักดิ์ ที่สนับสนุนโครงการฯ อาจารย์ ดร.  
สุภาวดี อมาตยกุล และ คุณพรเทพ สหชัยรุ่งเรือง ได้ช่วยจัดการ  
ประชุมและช่วยงานบรรณธิการเป็นอย่างดี

สุวรรณา สถาอานันท์  
บรรณธิการ

## คำนิยมจาก สกว.

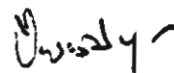
ในหลายปีที่ผ่านมา สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ได้เล็งเห็นความสำคัญเร่งด่วนของการสนับสนุนงานวิจัยสายมนุษยศาสตร์ ทั้งนี้ ด้วยตระหนักว่า ภาษา วัฒนธรรม จินตนาการ อุดมการณ์ การแสวงหาความจริง ความเป็นธรรม ประสบการณ์ทางศิลปะ อันรุ่มรวยล้วนแต่ช่วยโน้มน้าวซึ่งนำความรู้ทางวิทยาศาสตร์ เทคโนโลยี ให้นำไปใช้อย่างมีทิศทาง มีความชอบธรรม ไม่นำโทษภัยแก่สมาชิกในสังคมไทยและสังคมโลก

ชุดโครงการ **เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย** พยายามพัฒนาเครือข่ายนักวิจัยสายมนุษยศาสตร์ ให้ร่วมกันตั้งโจทย์วิจัยที่เชื่อมโยงสัมพันธ์กับปัญหาสังคมร่วมสมัย เปิดเวทีวิชาการระดับชาติสำหรับนักวิจัยรุ่นใหม่ ทั้งในส่วนกลางและส่วนภูมิภาค อีกทั้งวิเคราะห์ตรวจสอบ สร้างสรรค์แนวการวิเคราะห์และทฤษฎีใหม่ ๆ ที่จะช่วยกันอธิบายและชี้แนะแนวการเข้าใจปัญหาสังคมและโจทย์ทางวิชาการที่มีลักษณะสหสาขาวิชาและเป็นประโยชน์ต่อสังคม

หนังสือ **ความจริงในมนุษยศาสตร์** เป็นผลงานรวบรวมบทอภิปรายและบทความวิจัยจำนวน 10 บทความ ที่ได้นำเสนอในการประชุม “เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย” ที่ สกว. ร่วมจัดกับคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เมื่อวันที่ 26 - 27 สิงหาคม 2547

สกว. ขอขอบคุณ รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ และคณะ ที่ทำหน้าที่ผู้ประสานงาน หัวหน้าโครงการจัดประชุม รวมทั้งทำหน้าที่บรรณาธิการหนังสือเล่มนี้ด้วย

หวังเป็นอย่างยิ่งว่า **ความจริงในมนุษยศาสตร์** จะเป็นประโยชน์แก่วงวิชาการและช่วยจุดประกายให้มีการพัฒนางานวิจัยทางมนุษยศาสตร์ ที่มีคุณภาพและเป็นประโยชน์ในการพัฒนาประเทศ ตรงกับเจตนารมณ์ของ สกว.



ศาสตราจารย์ ดร.ปิยะวัติ บุญ-หลง  
ผู้อำนวยการสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

## คำนำ

**ความจริงในมนุษยศาสตร์**เป็นการรวบรวมบทอภิปรายหัวข้อ “ความจริงและการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์” และ “จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ: บทศึกษาอุโทเปียตะวันตก-ตะวันออก” ประกอบกับบทความคัดสรรอีก 10 บทความ ซึ่งได้นำเสนอในการประชุมวิชาการระดับชาติ “เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย” เมื่อวันที่ 26 - 27 สิงหาคม พ.ศ. 2547 โดยการสนับสนุนของสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ร่วมกับคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

โจทย์ของการจัดงานครั้งนั้น นอกจากจะเพื่อเปิดเวทีวิชาการระดับชาติให้แก่วงการมนุษยศาสตร์แล้วยังต้องการเสนอให้วงวิชาการตระหนักว่าวิธีการหา “ความจริง” เป็นกระบวนการที่ซับซ้อน มิใช่อาศัยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งศึกษา ควบคุม โลกกายภาพเป็นหลัก แต่มนุษย์เป็นปรากฏการณ์เชิงซ้อน หมายถึง นอกจากจะ “รับรู้” โลกภายนอกแล้วมนุษย์ยังต้องการ “เข้าใจ” โลก เข้าใจตนเอง เมื่อเราก้าวสู่พื้นที่แห่ง “ความเข้าใจ” โลกแห่งการหาความจริงต้องเปิดกว้างสู่ความหมายวัตถุประสงค์ เจตจำนง จินตนาการ อุดมการณ์ ปริมาณพลแห่งการเข้าใจภาวะอัตวิสัย (subjectivity) ของมนุษย์นั่นเองเป็นพื้นที่ “ความจริง” ในโลกมนุษยศาสตร์ แต่ทั้งนี้ การเข้าใจภาวะอัตวิสัยนี้คงมิใช่ปฏิเสธ หรือละทิ้งมิติภาวะวิสัย (objectivity) ไปโดยสิ้นเชิง ความรู้มรรยของมนุษยศาสตร์คือการข้อสัตย์ต่อโลกแห่งความเป็นจริง ซึ่งยังเต็มไปด้วยมนต์เสน่ห์ที่ยังเข้าใจได้ไม่หมด วรรณคดี ปรัชญา ประวัติศาสตร์ ภาษา ต่างเป็นทั้ง “เครื่องมือ” เสนอความจริง และเป็นระบบสัญลักษณ์ที่แฝงฝังประสบการณ์ของมนุษย์นั่นเอง การแกะรอยระบบสัญลักษณ์เหล่านี้เป็นกิจกรรมที่กล่าวได้ว่าเป็นการหา “ความจริงในมนุษยศาสตร์” และเป็นการท้าทายให้ตระหนักว่า “ความจริง” เป็นเรื่องที่ซับซ้อนเกินกว่าร่างแหแห่งภาวะวิสัยจะครอบคลุมจัดระบบได้ทั้งหมด

การแกะรอยหาความจริงทางมนุษยศาสตร์ต้องไปเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับ “ความสมจริง” ทางวรรณกรรม ป้อย่อยครั้งถูกกำหนดด้วยอุดมการณ์ทาง

สังคมการเมือง บ่อยครั้งต้องประเมินความจริงของงานจากวัตถุประสงค์ของผู้เขียน บ่อยครั้งต้องถกเถียงเรื่อง “ความเหมาะสม” ของการตีความ บ่อยครั้งเป็นการ “เลือก” ว่ามนุษย์จะอยู่ร่วมกันอย่างไรจึงจะไม่ฆ่าฟันกัน การ “ตีความ” ประวัติศาสตร์แนวหนึ่งอาจนำไปสู่ความหลงชาติคลั่งชาติ ส่วนการตีความประวัติศาสตร์อีกแนวหนึ่งอาจเอื้อต่อการสร้างสันติภาพจะมากกว่า มนุษยศาสตร์จะช่วยชี้นำสังคมในเรื่องเหล่านี้ได้อย่างไร จินตนาการเกี่ยวกับชีวิตและสังคมที่ดีที่แตกต่างไปจากโลกบริโภคนิยมสุดเหวี่ยงที่เป็นอยู่ ยังเป็นสิ่งที่เป็นไปได้หรือไม่ เรื่องราวหรือเรื่องเล่าแบบใดที่เราไม่ค่อยมีโอกาสดึง แต่ถ้ายินแล้วอาจพัฒนาความเข้าใจเกี่ยวกับอำนาจที่ชอบธรรมในสังคมที่แตกต่างออกไปได้

บทอภิปรายและบทความทั้ง 10 บทความในหนังสือเล่มนี้ แสดงให้เห็นกระบวนการทางมนุษยศาสตร์ ซึ่งศึกษาภาพ ภาษา ตัวบท (วรรณกรรม/ประวัติศาสตร์/คำบอกเล่า/บทบันทึกการเดินทาง/ข่าวในสื่อมวลชน/ภาพยนตร์/บทละครพระราชนิพนธ์) แจกแจงให้เห็นการไหลเวียนไปมาระหว่างจินตนาการกับโลกประจักษ์ การกำหนดภาพและความหมายจากส่วนกลางสู่ภูมิภาค การต่อรองความหมายจากท้องถิ่น พลั้งของ “ภาพ” ต่อชุมชน พลั้งการเยียวยาของเรื่องเล่า และการร่วมกำหนดความหมายของกันและกันในสื่อมวลชน เพื่อแย้งชิงความชอบธรรมแก่ “เรื่องราว” ของฝ่ายตน

หวังว่าความซับซ้อนในการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์เหล่านี้ จะเป็นการจุดประกายให้วงวิชาการพัฒนาความเข้าใจ “ความจริง” ชนิดที่ไม่ถอยห่างจากมนุษย์ในฐานะผู้ “เข้าใจ” โลก และในกระบวนการเข้าใจโลกนั้น เราก็จะเข้าใจตนเองดีขึ้นด้วย

สุวรรณา สถาอานันท์  
บรรณาธิการ  
1 มิถุนายน 2548

## สารบัญ

### บทคัดย่อ

### กิตติกรรมประกาศ

### คำนิยมจาก สกว.

### คำนำ

### การอภิปรายเชิงวิชาการ

#### การอภิปราย

“ความจริงและการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์” 1

#### การอภิปราย

“จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ:

บทศึกษาอุโทเปียตะวันตก - ตะวันออก” 59

สรุปภาพรวมการประชุมวิชาการระดับชาติ

“เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย” 107

### บทความวิจัย

คณิต-วิทย์ ในประวัติศาสตร์ความรู้ 123

ศุภวิทย์ ถาวรบุตร

ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าของ

ปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการแพทย์ 167

ปกรณ์ สิงห์สุริยา

“สัมพันธบท” และการเข้าถึงความจริงกรณีปัญหาเขื่อนปากมูล 205

สุรสม กฤษณะจุฑะ

สังคมไทยและชาวสยามในสมัยรัชกาลที่ 4 ในทัศนะขององรี มูโอด 235

วรภรณ์ ก.ศรีสุวรรณ

บทละครพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 5 : นาฏยกระบวนทัศน์ 267

จักรกฤษณ์ ดวงพัตรา

|                                                     |     |
|-----------------------------------------------------|-----|
| บางระจัน: ประวัติศาสตร์ในวรรณกรรม                   | 329 |
| บานเย็น อิมสำราญ                                    |     |
| วาทกรรมรัฐกับการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของ             |     |
| ชุมชนป่าพรุควนเคร็ง จ.นครศรีธรรมราช                 | 369 |
| พิเชฐ แสงทอง                                        |     |
| “คนแม่แจ่ม” ในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก | 415 |
| ปราโมทย์ ภักดีณรงค์                                 |     |
| กรุงเทพกับภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ”                  | 455 |
| ภักดีกุล รัตนา                                      |     |
| ภาพสะท้อนสังคมอเมริกันของจอร์จ ลูคัสใน สตาร์วอร์ส   | 515 |
| นิชาภา ทิชากรสกุล                                   |     |
| <b>Abstracts</b>                                    | 559 |



## บทคัดย่อ

บทความทางมนุษยศาสตร์ทั้ง 10 บทความ และการอภิปรายเป็นการเสนอ มุมมองใหม่ดังนี้

1) บทความทั้ง 10 บทความที่คัดสรรมารวมเล่ม ล้วนแต่ตั้งคำถามที่น่าสนใจ เป็นคำถามที่ตอบจากแนวการวิเคราะห์เชิงสหวิทยาการ และสะท้อน “แนวโน้ม” ของงานวิจัยทางมนุษยศาสตร์ร่วมสมัยได้ในระดับหนึ่ง

2) บทความทั้ง 10 บทความสะท้อนพลังการวิเคราะห์ทางมนุษยศาสตร์ ที่ใช้ศึกษาปรากฏการณ์ทางประวัติศาสตร์ สังคม วัฒนธรรม การเมือง การพยาบาล ซึ่งช่วยให้เห็นความซับซ้อนของภาพ “ความจริง” ที่ถูกศึกษาได้ครอบคลุมกว้างขวางขึ้น

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

## Abstract

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 analyses are inter-disciplinary, 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.

การอภิปราย

“ความจริงและการหาความจริง  
ทางมนุษยศาสตร์”

|                           |                 |
|---------------------------|-----------------|
| ศ. ดร.เจตนา นาควัชระ      | วิทยากร         |
| รศ. ดร.มารศ ตามไท         | วิทยากร         |
| ศ. ดร.ธงชัย วินิจจะกุล    | วิทยากร         |
| รศ. ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ | ผู้ดำเนินรายการ |

วันพฤหัสบดีที่ 26 สิงหาคม พ.ศ. 2547 เวลา 9.00 - 12.00 น.  
ณ อาคารมหาจุฬาลงกรณ์ คณะอักษรศาสตร์  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

### กล่าวนำโดย รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์

ความคิดที่จะจัดการประชุมในวันนี้ เกิดมาจากข้อสังเกตและความกังวลบางประการ คือ มีข้อสังเกตว่าความรู้ทางมนุษยศาสตร์ในสังคมไทย บางครั้งคล้าย ๆ ถูกมองว่าเป็นพลเมืองชั้นสอง ดูเหมือนว่าความรู้จริง ๆ ไปอยู่ทางกลุ่มวิทยาศาสตร์มากกว่า บางทีคนในวงการมนุษยศาสตร์พูดกับใครก็ไม่ค่อยรู้เรื่อง พูดกันเองบางทีก็ไม่ค่อยรู้เรื่องด้วย แต่จริง ๆ ตัวเองก็เชื่อในความรู้ทางมนุษยศาสตร์มาตลอด เห็นความงาม เห็นปัญญาของความรู้ทางนี้ ในขณะเดียวกัน ดิฉันก็อยากจะเชื่อว่าความรู้ทางมนุษยศาสตร์ให้ความจริงบางอย่าง จึงนำมาสู่คำถามที่ว่าความจริงทางมนุษยศาสตร์นั้นเป็นอย่างไร มีวิธีการหาความจริงอันหลากหลายของมันเองอย่างไรบ้าง การพยายามตอบคำถามนี้ก็นำไปสู่คำถามที่เกี่ยวข้องต่อไปด้วยว่า จริง ๆ แล้วสังคมไทยสนใจความจริงแค่ไหน สนใจความจริง จริงหรือเปล่า สถาบันอะไรที่สถาปนา หรือผลิต หรือเผยแพร่ความจริงสู่สังคมไทย หรือบางครั้งคนในมนุษยศาสตร์เองบางกลุ่ม เช่น กลุ่ม postmodern จะเห็นว่าคำถามเรื่องความจริงทิ้งไปได้แล้ว ในที่สุดแล้วหาไม่ได้ มีแต่มุมมอง เหล่านี้เป็นต้น วันนี้เวลาเราพูดเรื่องความจริงกับการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์ ความจริงที่เราพูดถึงในวันนี้เป็นความจริงแบบ truth ตัวเล็ก t ตัวเล็ก แล้วก็มี s ด้วย เป็นความจริงที่หลากหลาย เราจะไม่พูดเรื่องความจริงในความหมายของ Truth ตัวใหญ่ที่ศักดิ์สิทธิ์ โลกุตระธรรม วันนี้เราคงไม่ไปที่ระดับนั้น แต่เป็นความจริงชนิดที่สัมพันธ์กับชุดของสัญลักษณ์ สัมพันธ์กับภาษา สัมพันธ์กับวัฒนธรรม สัมพันธ์กับจินตนาการ ดิฉันเชื่อว่าจินตนาการเป็นตัวชี้นำความเป็นจริงไปสู่สิ่งที่ดีขึ้นได้

ทางโครงการขอขอบพระคุณท่านวิทยากรทั้ง 3 ท่าน คือ ท่าน ศาสตราจารย์เจตนา นาควัชระ อาจารย์มารค ตามไท และอาจารย์ธงชัย วินิจจะกูล ที่กรุณามาร่วมงาน วิทยากรทั้ง 3 ท่านนี้ จริง ๆ ไม่ต้องการคำแนะนำอะไรเลย ท่านทั้งสามเป็นผู้ที่มีคุณูปการและมีความใส่ใจต่อความรู้ทางมนุษยศาสตร์มาตลอด วันนี้จะขอกราบเรียนอาจารย์เจตนาพูดก่อน แล้วเรียนเชิญอาจารย์มารค แล้วขอจบลงด้วยอาจารย์ธงชัย ขอท่านละประมาณ 45 นาที กราบเรียนเชิญอาจารย์เจตนา

### ศาสตราจารย์ ดร.เจตนา นาควัชระ: ความจริงและการหาความจริงในวรรณคดี

หัวข้อที่ได้มอบหมายให้พวกเราพูดในวันนี้ มีลักษณะที่เป็นนามธรรมอย่างเลี่ยงไม่ได้ เพราะฉะนั้นผมจะขออนุญาตใช้วิธีที่เรียกว่าให้ตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมเพื่อที่จะได้ให้ความกระจ่างกับหัวข้อที่เป็นนามธรรมที่ตั้งเอาไว้ ต้องอธิบายด้วยว่าผู้จัดทำหนดไว้ว่าเป็นการอภิปราย เมื่อเป็นการอภิปรายก็หมายความว่าไม่ใช่การบรรยาย เมื่อไม่ใช่การบรรยายก็หมายความว่าไม่มีข้อสรุป มีการตั้งประเด็น และประเด็นเหล่านั้นอาจจะได้รับการนำไปถกเถียงอภิปราย ถกเถียงกันต่อไป ประเด็นที่เป็นปัญหาหนักมาก ๆ คือเรื่องของหลักการและหลักวิชาที่เกี่ยวกับมนุษยศาสตร์ เวลาที่เราวิเคราะห์อะไร ดีความ หาข้อสรุป ประเมินคุณค่า บางครั้งเราไม่แน่ใจว่าเรามีหลักวิชาหรือไม่ บางส่วนเป็นเรื่องของสามัญสำนึก ตรงนี้เป็นเส้นยาแดงเลยที่ว่าตรงไหนเป็นหลักวิชาตรงไหนเป็นสามัญสำนึก ผมคงจะไม่มาพูดให้ชัดเจนว่าผมกำลังใช้หลักวิชาอะไร หรือว่าบางส่วนเป็นเรื่องของสามัญสำนึก แต่ท่านผู้ฟังก็คงจะสังเกตได้เองว่าอะไรเป็นอะไร ข้อสังเกตบางประการอาจจะ เป็นข้อสังเกตที่มีค่า แม้ว่าจะมาจากสามัญสำนึก ถ้าผู้ที่ตั้งข้อสังเกตเป็นผู้ที่มีประสบการณ์กว้างขวาง และสามารถที่จะใคร่ครวญไตร่ตรองด้วยเหตุผลจนได้ข้อสรุปเหล่านั้น ในวิชาของเรานั้น เรามุ่งไปที่ปรากฏการณ์ในโลกแห่งความเป็นจริง เราให้ความสนใจกับพฤติกรรมมนุษย์ และส่วนที่สำคัญมาก ๆ เราให้ความสนใจกับผลงานที่มนุษย์สร้างขึ้น ตรงนี้เป็นเรื่อง

ที่ผมคงจะใช้เวลามากสักหน่อย ผลงานที่มนุษย์สร้างขึ้นนั้นรวมถึงงานที่สร้างขึ้นด้วยจินตนาการด้วย พอมาถึงตรงนี้มีทัศนคติว่าด้วยความจริงเริ่มจะมี ๗ เล็กน้อยแล้ว พูดให้ชัดเจนตายตัวนั้นไม่ได้

เมื่อเป็นการอภิปรายก็ต้องชี้ให้เห็นปัญหา ยกตัวอย่าง หยิบหนังสือพิมพ์ขึ้นมาฉบับหนึ่งเมื่อเช้านี้ หนังสือพิมพ์ฉบับนี้เมื่อก่อนขายไม่ออกเลย ขณะนี้เปิดมอครั้งแรกก็มอหมดแล้ว มันบ่งชี้กระแสอะไรบางอย่างของคนอ่าน ผมจะไม่บอกว่าเป็นหนังสือพิมพ์ชื่ออะไร แต่เป็นหนังสือพิมพ์ที่ควรจะไปปิดกิจการไปนานแล้ว แต่ไม่ทราบว่ายู่ได้อย่างไร พูดถึงเรื่อง “83 สว.หมดศักดิ์ศรี จับตามหกรรมเขมรโบราณ” ต่อมาก็พูดว่า “ลากได้ สว.ขายตัว สาย NGO สืบสืบสภาสูง เหลือแค่ความเป็นคน แต่ศักดิ์ศรีอยู่ในหาไม่เจอ” ตรงนี้ผมเกิดความสับสน เพราะตามหลักวิชาที่ผมเรียนมา พอพูดถึงความเป็นคน ย่อมรวมไปถึงศักดิ์ศรี รวมไปถึงความสง่างาม รวมไปถึงคุณลักษณะบางประการที่บ่งชี้ว่าเราต่างจากผู้ที่ไม่ตามขวาง หรือผู้ที่มีเล่ห์อันงาม สังเกตดูให้ดีว่าตรงนี้นั้นเจอปัญหา เราเจอปัญหาในชีวิตประจำวันตลอดเวลาว่าเราพูดกันไม่รู้เรื่อง ด้วยเหตุที่ว่าเราเข้าใจไม่ตรงกัน ลองดูตัวอย่างเหล่านี้ คำว่า “สัจจะ” ถ้าพูดคำว่าสัจจะ ถ้าแปลว่าความจริง รู้สึกว่ามันเหนือกว่าคำว่าความจริง ถ้าไปพูดว่าสัจธรรม มันจะกระโดดข้ามเส้นพรมแดนที่อาจารย์สุวรรณชาติไว้เมื่อกี้ว่าวันนี้เราพูดเฉพาะสิ่งใกล้ ๆ ตัว แต่นั่นเป็นเรื่องของความจริงแท้ เช่นบรรลู่สัจธรรม พจนานุกรมเขาว่าอย่างนั้น แต่หลายปีมาแล้ว คนบดเคี้ยวหนึ่งของจุฬาฯ ฟากตะวันตก เคยออกมาสนับสนุนผู้มีอำนาจในขณะนั้น ด้วยการพูดว่าสิ่งที่ผู้มีอำนาจพูดนั้นเป็นสัจธรรม ถึงตรงนั้นผมแทบจะเอาปริญญาผมคืนไปให้หมดเลย สิ่งที่ผมเรียนมาไม่ได้เป็นอย่างนั้นเลย หลังจากนั้นก็เลยทำให้เกิดความไม่แน่ใจว่าวิชาของผมคืออะไร ยิ่งไปกว่านั้น พอไปอ่านตำราพบคำว่า “สัจนิยม” ยิ่งวุ่นกันใหญ่เลย เขาแปลว่าคตินิยมในการสร้างสรรค์วรรณกรรมและศิลปะ ซึ่งแสดงให้เห็นชีวิตและโลกอย่างสมจริง พอเจอคำว่า “สมจริง” ผมก็มีปัญหาอีก เพราะผมไม่เข้าใจคำว่าสมจริง ผมว่าสัจนิยมเขาพยายามจะชี้ให้เห็นว่าเข้าไปใกล้ความจริงให้มากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ แต่สมจริงนั้นวรรณคดีซึ่งเขียนด้วยจินตนาการ สร้างด้วยจินตนาการ แม้แต่วรรณคดีใน

ยุคคลาสสิกก็มีความสมจริง ตรงนี้วุ่นวาย ทางที่ดีคืออย่าไปยุ่ง ทึกทักเอา  
ว่าของเราไปอย่างนี้แล้วกัน พอมาถึงเรื่อง “ข้อเท็จจริง” ยุ่งอีก ข้อเท็จจริง  
ระดับมันจะต่ำลงไป วิทยาการของเราเป็นวิทยาการเชิงวิจารณ์ และเป็น  
วิทยาการแห่งการตีความ หลักวิชาคือการตีความเชิงวิจารณ์ แต่ถ้าพูดว่า  
ตีความก็เลยลักษณะที่เป็นอัตวิสัยไม่ได้ เราแสวงหาความหมาย บางครั้ง  
เราไปถึงขั้นที่เราประเมินคุณค่า ถ้าจะเอาตัวอะไรวัด ก็ต้องเอาตัวมนุษยวัด  
และตัวมนุษย์ที่ไปวัดนั้นเชื่อถือได้แค่ไหน ตอนสุดท้ายผมจะเสนอความ  
เห็นอะไรบางอย่างว่า มันมีที่สุดของพรมแดนแห่งมนุษยศาสตร์ ซึ่งทำให้เรา  
จะต้องพึ่งวิทยาศาสตร์ มีอะไรอีกหลาย ๆ อย่างซึ่งเราไม่สามารถจะให้  
คำตอบได้

อีกอย่างหนึ่งที่จะต้องยอมรับก็คือว่า ในวิชากลุ่มของเรา วิชา  
ประวัติศาสตร์มีบทบาทที่สำคัญและมีสถานะที่สูงมาก เพราะเป็นศาสตร์  
ที่พยายามจะเข้าไปหาความจริงให้ได้มากที่สุดจากหลักฐานทุกรูปทุกแบบ  
เพื่อจะบอกกับเราว่านี่คือสิ่งที่เกิดขึ้นจริง แต่พวกผมที่มาทางสายที่เป็นวิชา  
การที่เกี่ยวกับศิลปะ ที่เกี่ยวกับวรรณคดี ความจริงที่เราพบอยู่ไม่ใช่ความ  
จริงที่พบในชีวิตจริงบนท้องถนน แต่เป็นความจริงอย่างอื่นที่เกิดขึ้นจากงาน  
สร้างสรรค์ของมนุษย์ ในอีกแง่มุมหนึ่ง ตรงนี้เป็นปัญหาแล้ว ความจริง  
คือสิ่งที่ถูกใจข้าพเจ้า คือสิ่งที่ข้าพเจ้าพอใจ ฟังใจ ประทับใจ ชอบใจ  
ข้าพเจ้าได้ไตร่ตรองแล้วว่าสิ่งเหล่านี้เป็นคุณแก่ข้าพเจ้าและแก่คนจำนวนมาก  
ข้าพเจ้าจึงเอาตราว่าเป็นความจริงเข้าไปประทับ ความจริงจึงไม่จำเป็นต้อง  
เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ดังที่เป็นอยู่ และที่เป็นมา และที่จะเป็นต่อไป ความจริงคือ  
สิ่งที่เป็นไปตามที่ข้าพเจ้าปรารถนา ยุ่งแล้วนะครับตรงนี้ เงื่อนไขตรงนี้  
สำคัญที่สุด ถ้าไม่มีเงื่อนไขตัวนี้จะเข้าปากกันไปเลย เงื่อนไขก็คือว่าความ  
ปรารถนาของข้าพเจ้านั้นอยู่ในกรอบของเหตุผลและศีลธรรมอันดีหรือไม่ ถ้า  
ไม่มีเงื่อนไขเหล่านี้อันตรายที่สุด ถ้าบอกว่าสิ่งเหล่านี้เป็นไปตามหลักวิชา  
แต่สิ่งที่เราปฏิเสธไม่ได้ก็คือว่า ความพึงใจนั้นทำให้เกิดศรัทธา เขาว่า  
ศรัทธานั้นสามารถทำให้ขุนเขาเขยื้อนได้ เพราะฉะนั้นตรงนี้ก็อีกนั่นแหละ  
ศรัทธาที่จอมปลอมก็มี ศรัทธาที่ไกลจากสัจจะและศีลธรรมก็มี เพราะ  
ฉะนั้นวิชาอย่างเราจึงต้องมีเงื่อนไข ทำไปทำไม ถ้าจะก้าวไปสักก้าวหนึ่ง

ก็จะมองข้างหน้าอย่างเดียวไม่ได้ ต้องเหลียวซ้ายแลขวาและมองข้างหลังด้วย วิชานี้เป็นวิชาซึ่งไม่จำเป็นอย่าเรียน ที่ผิดพลาดไปแล้วก็แล้วไป มีลูกมีเต้าตักเตือนเขาไว้ให้ดี มันเอาเน่ยากเหลือเกิน เพราะฉะนั้นปัจจัยที่จะมาหนุนว่าข้าพเจ้ามีศรัทธาอย่างนี้มันต้องมีปัจจัยบางอย่างมากำกับ อาทิ:

1. ต้องแสวงหาข้อเท็จจริงในหลาย ๆ ระดับ
2. ต้องยึดความเป็นเหตุเป็นผล จึงจะเป็นวิชาการ
3. ต้องยึดความถูกต้อง ต้องเดินตามทำนองคลองธรรม ไม่ใช่ความเที่ยงตรงและแม่นยำเท่านั้น ต้องยึดความเที่ยงธรรมไว้ด้วย

ตั้งเงื่อนไขตลอด พูดไปทำไม ถ้ามีเงื่อนไขมากก็ไม่รู้คำตอบอยู่ตรงไหน ต่อไปจะเป็นตัวอย่างผมจะให้หัวข้อกำกับตัวอย่างเหล่านี้ไว้ด้วย หัวข้อแรก **เทพปกรณัมว่าด้วยเรื่องต้นกำเนิด** ท่านที่เรียนมากจะไปเปิดตำราฝรั่ง แล้วก็อุทานออกมาเป็นภาษาฝรั่งว่า “the myth of origin” ก็ตามใจท่านที่ผมตั้งมาเช่นนี้เพราะตัวอย่างเหล่านี้เป็นตัวที่กำหนดว่าผมจะตั้งชื่อว่าอะไร

เรื่องแรกเป็นประสบการณ์จากดนตรีตะวันตกซึ่งผมชอบมาก มีวาทยากรชาวอิตาลีคนหนึ่งโด่งดังมากในศตวรรษที่ 20 ชื่อ Arturo Toscanini มีความเชี่ยวชาญหลายทาง โดยเฉพาะอย่างยิ่งความเชี่ยวชาญทางด้านดนตรีเยอรมัน ซึ่งคนเยอรมันต้องยอมรับ ครั้งหนึ่งกำลังซ้อมบทเพลงซิมโฟนีของคีตกวีชาวเยอรมันชื่อเบโธเฟ่น ซ้อมไปถึงตรงนี้ที่ไร เสียงมันไม่น่าจะใช้ มันต้องมีโน้ตผิดแน่ ๆ เลย แต่ว่าเขาพิมพ์มาอย่างนี้ จะทำอย่างไร ตรงนี้สำคัญ ตะวันตกสนใจเรื่องนี้มาก ต้องกลับไปหาด้นตอให้ได้ ถ้าสมัยนี้ก็ยกมือถือไปที่หอจดหมายเหตุที่กรุงเวียนนา ให้เขาขึ้นไปค้น มันอยู่ชั้นบนของโรงคอนเสิร์ตที่เวียนนา เขาเก็บไว้ที่นั่น ผมเข้าใจว่าสมัยก่อนใช้โทรเลข แล้วก็บอกไปว่าห้องที่เท่านั้น ๆ ของซิมโฟนีนั้น ลองไปดูว่าต้นฉบับที่เขียนด้วยมือเป็นอย่างไร ภายในเวลาไม่ช้าไม่นานก็ได้ความกลับมาว่าต้นฉบับตัวเขียนบอกว่าโน้ตตัวนั้นผิด ความจริงมันเป็นโน้ตที่วาทยากรคิดว่าควรจะเป็น ก็หมายความว่าความจริงคือสิ่งที่ป็นต้นตอ ณ จุดกำเนิดใช่หรือไม่ ถ้ามองอย่างนี้ ถ้ามองด้วยความไม่แน่ใจ สมมติว่าขณะที่เบโธเฟ่นกำลังจรดปากกากลงไปนั้นเกิดจามขึ้นมาพอดี แล้วมันทำให้ปากกามันเขยื้อนผิด

ที่ไปแล้วท่านก็ไม่ได้อ่านทวน ไน้ตมันผิดมา ต้นฉบับมันผิด แล้วท่านจะทำอย่างไร จะยอมเล่นทั้งที่ผิด ๆ หรือ เมื่อสองสามวันนี้ มีวาทวิทยาที่ได้รับรางวัล และก็มาเจอไน้ตผิดเข้า วงนักดนตรียกมือถาม “จะแก้ไหมครับ” วาทวิทยารบอกว่าเอาไว้พูดกันตอนพักก็แล้วกัน เพราะฟังไม่รู้ว่ามีผิด อะไรคือของแท้ อะไรคือของเทียม อะไรคือของจริง **ของจริงคือสิ่งที่อุบัติขึ้น ณ ต้นกำเนิดกระนั้นหรือ** ไม่แน่เสียแล้ว ผมถึงบอกว่าวิชาประวัติศาสตร์เป็นวิชาที่ดี คือตรวจสอบไปหมดเลยว่าเชื่อได้หรือที่เขาว่าเล่ามาจากปากคนที่ได้เห็นความจริง ถ้าคนเดียวเล่าเชื่อได้หรือ มันอาจจะต้องมีหลักฐานอื่นที่มายืนยันหรือโต้แย้ง และในที่สุดก็ต้องเลือกหลักฐานที่มีเหตุผลที่สุดของไทยเรา โชคดีมหาศาลที่ไม่มีวัฒนธรรมลายลักษณ์ ดนตรีไทยบอกกล่าวกันด้วยปาก เมื่อวันศุกร์ที่แล้วมีรายการดนตรีที่น่าสนใจมากที่สุดนัยมานุษยวิทยาสรีนธร ผมคิดว่าไม่ช้าไม่นานเราจะต้องพูดว่าดนตรีทุกสายมุ่งไปที่ตลิ่งชัน เขาพูดกันถึงเรื่องผลงานของพระยาเสนาะดุริยางค์ ซึ่งต่อมาก็มาสืบทอดสำนักไว้ที่คณะศิลปกรรมฯ เราถ่ายทอดกันมาจนไม่รู้ว่ต้นกำเนิดคืออะไร จะถามถึงต้นกำเนิดของเพลงนี้ก็ต้องไปถามลูกศิษย์พระยาเสนาะฯ คนหนึ่งอาจจะพูดว่าท่านเล่นอย่างนี้ อีกคนหนึ่งอาจจะบอกว่า ท่านเล่นอีกอย่างหนึ่งก็ได้ เพราะท่านเล่นสองวันอาจจะไม่ตรงกัน แล้วก็กล่าวกันอยู่เสมอว่าเพลงไทยที่เราได้ยินอยู่ทุกวันนี้มันไม่ใช่ของดีที่สุดหรอก ของดีที่สุดท่านอาจารย์จะหวงเอาไว้ และไม่บอกใคร แล้วท่านก็ไม่แสดง ที่อัดเสียงมาก็ไม่ใช่ มันจึงเกิด myth of origin ซึ่งพิสูจน์ไม่ได้ ความขลังเกิดจากสิ่งที่เราไม่รู้ สิ่งซึ่งเราไม่สามารถจะพิสูจน์ได้ว่าจริง ความขลังเกิดจากศรัทธาและจินตนาการ จินตนาการไปว่าเมื่อสมัยก่อนเขาเล่นดีกว่านี้มากมายนัก แล้วอาจารย์ท่านหวงวิชา ท่านก็จะไม่ถ่ายทอดสิ่งเหล่านี้ให้ เพราะอย่างนั้นตรงนี้ที่ผมกำลังจะพูดก็คือว่า ที่เขาสอนเรื่องว่าให้ทำ critical edition พยายามเอาต้นฉบับตัวเขียนต้นฉบับซึ่งเรียกว่าเวอร์ชันเอ เวอร์ชันบี เวอร์ชันซี ต้องมานั่งเทียบกัน นั่นเป็นความพยายามที่น่าสรรเสริญ ที่จะกลับไปหาต้นตอ โดยเหมาเอาว่าต้นตอนั้นคือความจริง อาจจะไม่ใช่ก็ได้ แต่ถ้าไม่มีความพยายามเหล่านี้ วิชาการของเราจะอ่อนแอยิ่งกว่านี้เสียด้วยซ้ำ



ตัวอย่างที่ 2 เป็นคำถาม ถามว่านี่คือ **เรื่องจริงหรือนิยาย** ตัวอย่างเมื่อก่อนหน้านี้ตั้งชื่อว่าเทพปกรณัมว่าด้วยเรื่องต้นกำเนิด หนุมเออร์มันคนหนึ่งชอบท่องเที่ยวแบบประหยัด ก็โบกรถ (เมืองไทยทำไม่ได้เพราะจะโดนจับ) ก็โบกรถขอขึ้นฟรี วันหนึ่งก็เดินทางไปในประเทศฝรั่งเศสก็มีชายปลายมักษิมวัยรับขึ้นรถไป แทนที่จะไปส่งที่จุดหมายแล้ว กลับบอกว่าคืนนั้นนอนที่บ้านฉันก่อนไหมละ แล้วก็หาข้าวหาปลาให้กิน เมื่อเข้าไปในบ้านของชายคนนั้นก็มึนงงอยู่สามห้อง ชายคนนั้นเป็นชาวฝรั่งเศสและก็บอกกับชายหนุมเออร์มันว่าเลือกเอาสิจะเอาห้องไหนก็ได้ วังทั้งสามห้อง เต็มก็ว่างอยู่ ชายหนุมถามว่าทำไมไม่มีใครมานอนเลย เขาตอบว่ามันห้องลูกชายฉันเอง ฉันมีลูกชายสามคน ถามว่าลูกชายไปไหน ลูกชายตายหมดแล้วในสงครามทั้งสามคน แปลว่าเยอรมันฆ่า แต่ว่าชายฝรั่งเศสคนนี้ ถึงไม่ใช่เป็นพุทธ ก็รู้เรื่องอภัยทาน สามารถที่จะขมใจตัวเอง และเวลาที่เรารับคนขึ้นมา เราไม่รู้ว่าเขาชาติอะไรหรือเพราะเขาไม่ได้โบกรถ เขารับชายหนุมคนนี้ขึ้นมาแล้วก็รู้ว่าเป็นชาวเยอรมัน นี่มันลูกของศัตรูนี่ (ของไทยเราแม้แต่ “ลูกเขยเล่นหัวกู” ก็ไม่ได้) พูดเรื่องวรรณคดีไทยเด็กสมัยนี้ไม่รู้เรื่อง เพราะฉะนั้นตรงนี้ผมก็ถามว่า เรื่องที่ผมเล่านี้ ถ้ามันเป็นเรื่องจริงท่านรู้สึกอย่างไร ถ้ามันเป็นวรรณกรรมท่านจะรู้สึกอย่างไร ต่างกันไหมว่าถ้าเรื่องนี้เป็นเรื่องจริง มันจะมีความหมายอย่างหนึ่ง มีคุณค่าอย่างหนึ่ง ถ้าเป็นเรื่องสมมติ เป็นเรื่องวรรณกรรมที่แต่งขึ้น มันจะมีความหมายอีกอย่างหนึ่ง และอีกระดับหนึ่ง ประเด็นนี้ขอทิ้งไว้เป็นคำถาม

หัวข้อต่อไปนี้แปลกประหลาด ขอตั้งชื่อว่า **กวีสร้างโลกก่อนพระเจ้าเสียอีก** ในบทความของผม ผมเอ่ยไว้ในหน้าที่ 13 มีนิติตั้งปัญญาโทและปัญญาเอกอยู่ที่นี้ใช้ไหมครับ ผมขอเตือนอะไรไว้อย่างหนึ่ง อย่าได้เขียนบทความอย่างที่ผมเขียนเป็นอันขาด ห้ามเขียนนะครับ ต้องมีทฤษฎีมาก ๆ ต้องมี quotations ไปรยคำว่า postmodern ตรงนั้นนิตตรงนี้น้อย หรือไม่ poststructuralism ต้องอ้างชื่อ Derrida และต้องอ้างชื่อ Foucault จะอ้าง Spivak ก็ได้ ซึ่งมาเมืองไทยแต่ไม่มีใครรู้ มาพูดที่เมืองไทยเมื่อเกือบ 2 ปีที่แล้ว พูดติดด้วยแต่ไม่มีใครไป เพราะคิดว่า ABAC เป็นคนจัด แล้วทำไม Spivak ถึงจะมาที่เอแบค ขอกลับเข้าเรื่อง ละครเรื่องหนึ่งของมหากวีชาวเยอรมัน Schiller

ชื่อ “วิลเฮล์ม เทล” (Wilhelm Tell) เราเรียกเป็นภาษาอังกฤษว่า “วิลเลียม เทล” (William Tell) ที่รู้จักคือเพลงโหมโรงจากอุปรากรเรื่องเดียวกันของ Rossini แต่ซิลเลอร์เขียนเรื่องนี้เอาไว้จากการที่ได้อ่านหลักฐานที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์สวิส พูดคำว่าประวัติศาสตร์นี้ก็ต้องตั้งเงื่อนไขอีกแล้ว เพราะเป็นประวัติศาสตร์ที่มาจากตำนาน เป็นตำนานการสร้างชาติสวิส คือการต่อต้านจักรพรรดิของราชวงศ์ฮับส์บูร์ก แล้วก็ประกาศอิสรภาพ เขียนไปได้มากจนภาพที่ซิลเลอร์บรรยาย รวมทั้งสถานที่ ทั้งบรรยากาศ ขณะนี้กลายเป็นสถานที่ท่องเที่ยวไปแล้ว ไปเดินตามก้อนหินตรงนี้ วิลเฮล์ม เทล กระโดดขึ้นมานบนก้อนหินก้อนนี้ กระโดดลอยขึ้นไปบนหน้าผา ซึ่งความจริงมันเป็นไปไม่ได้ ซิลเลอร์เขียนแล้วคนเชื่อ ศรัทธาสามารถจะทำให้ขุนเขาเขยื้อนได้เกิด ความศรัทธาจนกลายเป็นว่าต่อไปนี้มีการจัดมหกรรมทุกปี เป็นวันซึ่งแสดงความ เป็นชาติของชาวสวิส ทั้ง ๆ ที่เขาหลายภาษาและหลายเชื้อชาติ ถามว่าซิลเลอร์ไปเห็นมาด้วยตัวเองหรือเปล่า ตอบว่าไม่เคยไปเลย แต่เขียนขึ้นด้วยจินตนาการ จากฟังคนเขาเล่าบ้าง จากหลักฐานเกร็ดที่เป็นตำนานบ้าง เขียนขึ้นมาแล้วมันเกิดความสมจริงถึงขนาดที่ว่าคนเป็นจำนวนมากเชื่อและชาวสวิสเลยเอาละครของซิลเลอร์ไปหนุนความรักชาติของเขาเอง มีท่านผู้หนึ่งเขียนไว้แปลกประหลาดมาก เขาบอกว่าซิลเลอร์เขียนละครเรื่องนี้เมื่อปี ค.ศ. 1804 เขาก็เลยตั้งข้อสังเกตไว้อย่างนี้ว่า “เป็นไปได้ว่าดินแดนตอนกลางของสวิสนั้น พระเจ้าทรงสร้างขึ้นหลังจาก ค.ศ. 1804 อันเป็นปีที่เรื่อง ‘วิลเฮล์ม เทล’ อุบัติขึ้น และพระเจ้ายิ่งถือบทธละครที่เป็นต้นฉบับซึ่งออกแสดงครั้งแรกที่นครไวมาร์นั้นไว้ในพระหัตถ์ของพระองค์ด้วย” พูดเหมือนดูถูก ดูถูกกระทั่งถามว่าพระเจ้ายกกับซิลเลอร์ใครใหญ่กว่ากัน พระเจ้ายังต้องฟังซิลเลอร์เลย ไม่เช่นนั้นไม่มีประเทศสวิสกระนั้นหรือ ถามว่าอะไรคือความจริง ตรงนี้ยุ่งแล้ว นี่คือการวรรณกรรมที่สร้างด้วยจินตนาการ บทละครที่สร้างขึ้นด้วยจินตนาการมีความสมจริงสูงเสียจนสามารถที่จะก่อให้เกิดศรัทธาได้ เพราะฉะนั้นในบางครั้งพวกผมไม่ได้ไปตรวจสอบว่าอะไรมันเหมือนกับโลกแห่งความเป็นจริงหรือเปล่า แต่สนใจว่าสิ่งเหล่านั้นมันมีความสมจริงพอที่จะสร้างความประทับใจให้แก่เราได้หรือไม่ มันเป็นความเป็นจริงอีกระดับหนึ่ง อีกแบบแผนหนึ่ง ผมเขียนเอาไว้แล้วในบทความที่แจกไปแล้ว

คิดขึ้นมาได้ ลืมไปว่าเวทีนี้เมื่อผมขึ้นครั้งที่แล้ว ผมไม่ได้มาพูด ผมมาร้องเพลงในงานวันเกิด 72 ปีของอาจารย์ที่ผมเคารพนับถือ บางท่านก็คงจำได้และคงจะบอกว่าทีหลังอย่างร้องอีกเลย เมื่อพูดถึงดนตรี ตัวอย่างเอ่ยถึงเพลง “ภูกระดัง” ซึ่งผู้คนติดอกติดใจกันมาก ผมอ้างไว้ในหน้า 14 คือบรรยายได้ดีจนคนเดินขึ้นภูกระดังตามเพลงนี้กันไปมากมาย แล้วก็ไปถามคนแต่งว่าที่คุณไปเห็นมามันตรงไหน ท่านที่เป็นกวีอย่างได้ทำอย่างเนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์เรื่อง **เขียนแผ่นดิน** อีกเป็นอันขาด เขาพยายามจะเอากวีนิพนธ์ไปทำหน้าที่แทนภาพถ่าย ซึ่งมันเป็นไปไม่ได้ แล้วก็เลยเขียนงานที่อ่อนที่สุดเท่าที่เคยเขียนมา แล้วกำลังจะเขียนต่อไปอีก ไม่เชื่อนักวิจารณ์ก็แล้วไป เพลง “ภูกระดัง” นั้น คนที่เขียนไม่เคยไปภูกระดังเลย เขาสารภาพว่าไม่เคยไปเลยทั้งสองคน ทั้งคนเขียนทำนองและคนเขียนคำร้อง แต่มันมีความสมจริงที่สร้างภาพขึ้นมาจนคนเกิดติดอกติดใจภูกระดังขึ้นมา ก็มีอีกเพลงหนึ่ง เพลงชื่อ “บ้านนา” สามีเป็นชาวนา ภรรยาก็เป็นชาวนา ภรรยาอย่างนี้น่ายากแล้ว ทำกับข้าวไว้รอสามี เดินทางกลับมาแล้วภรรยาทำกับข้าวเหล่านี้ไว้ ท่านที่ทำกับข้าวเป็นลองฟังดูว่ากับข้าวอย่างนี้นั้นสมควรจะทำหรือไม่ ผู้หญิงเขาก็ร้องว่า “ทำทางพี่คงหิวข้าว น้องแกงถั่วฝักยาว น้ำพริกมะขาม” แกงถั่วฝักยาวก็ไม่บอกว่าแกงอะไรนะ ผมเดาว่าแกงส้ม สมมติว่าเป็นแกงส้มถั่วฝักยาวและน้ำพริกมะขาม มันออกเปรี้ยวทั้งสองทาง ซึ่งตำราพ่อครัวหัวป่าแม่ครัวหัวป่าเขาไม่ให้ทำ ผู้ชายเขาบอก “ดีสิ น้องต้องกินหลายขาม” ผู้หญิงก็ร้องตอบ “มะเขืองามจิ้มกับหลนปลา” ลองดูนะครับว่า 1. แกงส้ม 2. น้ำพริกมะขาม 3. หลนปลา เข้าไปอีก 3 อย่างมันไม่ไปด้วยกันครับ แต่ว่าในเพลงนี้ ความจริงซึ่งมันอยู่ในเพลง กับความจริงซึ่งมันอยู่ในชีวิตจริง ไม่จำเป็นจะต้องเหมือนกัน แต่ตรงนี้ร้องแล้วมัน ไพเราะน้ำลายไหลทุกที แล้วก็ทำให้ตอนเย็นต้องกลับบ้านทุกวัน

เรื่องต่อไปให้หัวข้อว่า **ของเถื่อนคือของแท้** ผมจะไม่บอกว่าปืมน้ำมันปืมนี้อยู่ที่ไหน เดี่ยวคนจะไปแย่งซื้อน้ำมันจากปืมนี้นั่น มีปืมนั้นชอยแห่งหนึ่งใกล้บ้านผม ขึ้นชื่อนักหนาว่าน้ำมันดี มีหน้าซ้ำยังถูกกว่าที่อื่นลิตรละ 30 สตางค์ ทดลองกันมาหลายคนแล้ว ที่ซื้อน้ำมันเต็มราคา วิ่งไปแล้วเครื่องน็อก ขณะนี้ไว้ใจไม่ได้เลย แต่น้ำมันจากปืมนี้นั้น ลองไปเติมแล้ววิ่ง

เลย ไม่มีข้อบกพร่อง เครื่องยนต์ไม่พัง รถผมอยู่ได้ 10 กว่าปีทุกคัน แต่น้ำมันเหล่านี้มันขายได้อย่างไรต่ำกว่าราคาตลาดถึง 30 สตางค์ คำตอบก็คือ เป็นที่รู้กันว่าเจ้าของปั้มน้ำมันเป็นผู้มีอิทธิพล และน้ำมันนี้เถื่อนอย่างแน่นอน คำกล่าวขานก็คือว่าจงไปเติมน้ำมันที่ปั้มนี่เถอะ เพราะมันเป็นน้ำมันเถื่อนที่แท้จริง เพราะฉะนั้นความจริงตรงนี้ชวนให้คิด สิ่งที่ไม่เถื่อนกลับกลายเป็นสิ่งที่ไร้คุณภาพ สิ่งที่ไม่เถื่อนเป็นของจริง เป็นของที่มีคุณภาพของจริงกับของเถื่อนที่แท้จริงจะมาเทียบกันได้อย่างไร ถ้าสังคมไทยทั้งหมดวิ่งไปซื้อน้ำมันเถื่อนซึ่งเป็นน้ำมันจริง แล้วสังคมจะเป็นอย่างไร เพราะฉะนั้นข้อพิจารณาในตรงนี้นั้นจึงเป็นข้อพิจารณาว่าพลเมืองดีต้องทำอะไร ไม่ใช่พลเมืองดีไปหาน้ำมันเถื่อนที่แท้จริง ฉะนั้นของเถื่อนคือของแท้ อย่าไปเชื่อทั้งสองอย่าง ต้องไตร่ตรองพิจารณาให้ดี

ประเด็นต่อไปคือ **พันธนาการของสำนึก** บางครั้งเราไม่ค่อยเข้าใจคนที่สอนวรรณกรรม อาจจะไปเจอผู้อ่านบางคนที่เขาบอกว่าเวลาคนที่เขาเล่าเรื่องแล้วใช้คำว่าข้าพเจ้าหรือผม ไปบอกเลยว่าคน ๆ นั้นคือตัวผู้แต่ง มันไม่ใช่ มันเป็นตัวละครที่ผู้แต่งสมมติให้เป็นผู้เล่าเรื่อง ก็เกิดสับสนขึ้นมาอีกว่าอะไรคือของจริง อะไรคือตัวจริง ถ้าพูดถึงว่าสำนึกเป็นหลักการ ผู้ที่ยังไม่ค่อยเข้าใจอาจจะยึดหลักการนี้มากเกินไป ซึ่งทำให้พวกเราที่เป็นนักวิชาการต้องคอยเตือนสติอยู่ตลอดเวลา เช่น ถามว่า หลังน้ำตาจริง ๆ กับหลังน้ำตาด้วยการแสดง ต่างกันอย่างไร รายการยูบีซีช่อง 34 ชื่อ Academy Fantasia มีส่วนที่ดีหลายตอน อย่างการวิจารณ์เพลงดี ส่วนที่ผมทบทวนไม่ได้คือเขานำตมาเป็นสินค้าอันนี้ถือว่า bad taste ผมมาจากโลกของวรรณกรรมมาจากโลกของศิลปะ ถ้าผมเห็นคนขึ้นเวทีแล้วก็หลังน้ำตาจนทำให้ผมหลังน้ำตาตามได้ ผมเกิดความชื่นชม แต่ผมคิดว่าน้ำตาในชีวิตจริงเป็นเรื่องส่วนตัว ไม่ใช่เรื่องที่จะมาทำเป็นสาธารณะ อะไรคือความจริง น้ำตาจริงกับน้ำตาที่เกิดจากการแสดงซึ่งเป็นน้ำตาปลอม ต่อไปจะต้องเป็นน้ำตาดาวหรือน้ำตาดารา ซึ่งมันมีหลายขั้นตอนเหลือเกิน จะเอาเรื่องของความจริงเข้าไปเสริมได้อย่างไรจึงจะเหมาะ ลูกศิษย์ผม เขาเคยเล่นละครเรื่อง “จุฬารัตน์คุณ” ได้สถานที่ดีมาก เล่นบนเกาะแห่งหนึ่งกลางสระแก้วที่พระราชวังสนามจันทร์ ตรึงคนดูจนกระทั่งวินาทีสุดท้าย นางเอกชื่อดาราราย

กระโดดน้ำตาย ในเรื่องเขาว่าโดดลงไปที่จุฬาทรีคุณ อันเป็นที่ซึ่งแม่น้ำสามสายมาบรรจบกัน มันเป็นตำนานที่ “พนมเทียน” เอามาเขียนเอาไว้ ตี๋มด้ากันมาก เพลง “จุฬาทรีคุณ” ก็ดังจนทุกวันนี้ 50 ปีไปแล้วก็ยังดัง ตอนสุดท้าย เขาคิดขึ้นมาได้ว่าต้องทำให้มันเหมือนจริง พอนางเอกเดินลับไปเรื่องใกล้จะจบแล้ว นางเอกไปกระโดดน้ำตาย คนก็รู้ว่านางเอกไปกระโดดน้ำตาย เขาก็หาสต๊นท์คนหนึ่งมา แล้วก็กระโดดตูมลงไปในสระ อารมณ์ที่เราคล้ายตาม อารมณ์ที่มันซึ้งกับเรื่อง “จุฬาทรีคุณ” หายไปสิ้น ทุกคนหัวเราะขึ้นมา เรื่องนั้นฟังไปเลยครับ เพราะเขาต้องการจะทำให้มันใกล้กับความจริงที่สุด เพราะฉะนั้น ผมจึงแยกว่าความจริงในศิลปะกับความจริงในโลกแห่งความเป็นจริงนั้นมันไม่ตรงกันครับ

ขอจบตอนท้ายด้วยหัวข้อว่า **วิทยาศาสตร์คือพันธมิตร** สิบกว่าปีมาแล้ว นิติสารเยอร์มันฉบับหนึ่งกล่าวอ้างว่าได้ไปค้นพบบันทึกประจำวันของฮิตเลอร์ เป็นชาวที่ฮือฮามาก แล้วมีหลักฐานมาให้ดูเป็นปึงเลยว่าเป็นคือบันทึกประจำวันของฮิตเลอร์ ทำท่าทางว่ามันเป็นสมุดซึ่งหลุด ๆ ลุย ๆ อ่านดูในนั้นแล้วเหตุการณ์มันตรงกับที่นักประวัติศาสตร์เขาจดกันไว้ไปสอบถามศาสตราจารย์หลายคนซึ่งได้อ่านบางตอนจากที่เขาว่าเป็นบันทึกของฮิตเลอร์ ท่านศาสตราจารย์เหล่านั้นก็บอกว่าใช่แน่ เพราะว่าไตร่ตรองด้วยเหตุผลแล้วเอาหลักฐานอื่นมาเทียบแล้ว สำนวนมันก็เหมือนฮิตเลอร์ (เพียงแต่ไม่ได้ยินเสียงเท่านั้น เพราะเสียงฮิตเลอร์เลียนยากเพราะเสียงแหบ!) บันทึกประจำวันของฮิตเลอร์อันนี้จะตรวจสอบอย่างไร เขาก็ถกเถียงกันอยู่ในท้ายที่สุด ก็ส่งตัวเล่มสมุดเหล่านั้นไปให้สำนักทดสอบทางวัสดุที่กรุงเบอร์ลิน และผมเพิ่งไปได้ฟังอดีตผู้อำนวยการสำนักทดสอบ (ท่านเป็นคนเดียวที่มาประชุมกับนักมนุษยศาสตร์ที่เยอรมนี และเป็นคนเดียวที่พูดรู้เรื่อง นอกจากนั้นพูดไม่รู้เรื่องเลย พูดเฉพาะเรื่อง secondary literature คือเอกสารทุติยภูมิ) ข้าพเจ้าได้สำรวจเอกสารทุติยภูมิมาแล้วเป็นจำนวน 80 เรื่อง ภาควิทยาการนักวิทยาศาสตร์ท่านนั้นบอกว่า ฟังข้าพเจ้าสักหน่อยได้ไหม เขาไม่ให้แม้แต่เวลาจะ lecture ให้แก่อภิปรายแค่ 10 นาทีเท่านั้น (วันนี้ให้ผมตั้ง 45 นาทีผมใช้ไม่ถึง) เขาก็เอาวัสดุเหล่านั้นไปสำรวจแล้วพูดออกมาจากวัสดุที่ว่า เป็นกระดาษนั้น แล้วก็ไปทดสอบด้วยเครื่องมือทางวิทยาศาสตร์ ผลปรากฏ

ว่าวัสดุที่ใช้ทำนัยว่าเป็นบันทึกของฮิตเลอร์นั้นเป็นสารพอลิเมอร์ ฮิตเลอร์ครองอำนาจตั้งแต่ 1933 ถึง 1945 สารพอลิเมอร์คิดได้เมื่อปี 1954 บอกอย่างชัดเจนได้ว่าปลอม ศาสตราจารย์ทั้งหลายก็ไปตั้งสมาคมกัมหนานานาชาติตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา เพราะฉะนั้นตรงนี้ก็ถือว่า มันสำคัญหรือไม่ที่จะต้องรู้ว่าเป็นบันทึกของฮิตเลอร์เป็นของจริงหรือของปลอม กรณีนี้ชวนคิด เราจะอ่านบันทึกของฮิตเลอร์ในฐานะวรรณกรรมได้หรือไม่ เพราะมันเป็นเรื่องที่สำคัญมากที่น่าจะรู้ว่าเป็นของจริงหรือของปลอม นาน ๆ ครั้งจึงจะมีอสุรกายเช่นฮิตเลอร์ สามารถจะครอบครองเป็นจำนวนมากได้เป็นเวลาถึง 12 ปี ถึงจนเดี๋ยวนี้ก็ยังถกเถียงกันอยู่ว่าจิตวิทยาของคนเหล่านั้นเป็นอย่างไร ทำไมจึงถูกครอบได้ง่ายถึงขนาดนั้น ถ้าได้รู้ว่าอะไรเป็นของจริงอะไรเป็นของปลอมแล้ว มันมีนัยสำคัญหรือไม่ว่าในอนาคตเราจะไม่ผิดพลาดอีก รับสารภาพเสียเถิดครับว่าวิชามนุษยศาสตร์แม้จะทำอะไรได้มากก็ตาม มันจะมาถึงเส้นพรมแดนตรงที่เรายอมรับว่าเราจำเป็นต้องพึ่งคนอื่นและถ้าหันไปพึ่งวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในบางกรณี เราจะได้คำตอบที่ชัดเจน ซึ่งเป็นคำตอบซึ่งจะช่วยให้เราวางปัญหา คลายปมปัญหา ซึ่งเราใช้แต่เพียงตรรกะของเรานั้นไม่ได้ จบลงด้วยคำสารภาพว่า ข้อจำกัดของมนุษยศาสตร์มีมากหลายนัก เราไม่ควรพองจนเกินไป

**อ.สุวรรณ:** เราได้เห็นแล้วว่า ความจริงทางมนุษยศาสตร์มันซับซ้อน อาจารย์ก็ได้ให้ทั้งคำถามที่ให้เห็นถึงพลังของมนุษยศาสตร์และข้อจำกัดไปพร้อม ๆ กัน กราบเรียนเชิญอาจารย์มารคคะ

### รองศาสตราจารย์ ดร.มารค ตามไท: ความจริงและการหาความจริงในปรัชญา

นมัสการพระคุณเจ้า ท่านผู้ร่วมสัมมนาทุกท่าน ตอนเปิด ท่านผู้อำนวยการ สกว. ก็พูดเทียบมนุษยศาสตร์กับวิทยาศาสตร์ ก็บอกว่ามีความมั่งคั่งอยู่ในวิทยาศาสตร์ด้วย จริง ๆ แล้วความระแวกกันระหว่าง

มนุษยศาสตร์กับวิทยาศาสตร์นั้นน้อยมากเมื่อเทียบกับความระแวงระหว่าง ศิลปะกับปรัชญาซึ่งอยู่ภายในมนุษยศาสตร์เอง สิ่งที่ผมได้รับมอบหมายให้ มาพูดในวันนี้คือ จะฉายภาพปรัชญาให้เห็นอย่างเดี่ยว การใช้เหตุผลใน ปรัชญา ความจริงในปรัชญาลักษณะต่าง ๆ ที่นี้บางคนบอกว่าปรัชญาเป็น วิชาที่วางอยู่บนพื้นฐานของการใช้เหตุผล ถ้าจริงว่าคุณลักษณะสำคัญ ที่สุดของมนุษย์คือการใช้เหตุผล ถ้าจริงอย่างที่บางคนเคยเสนอ เพราะว่า สัตว์อื่น ๆ ก็เปิดหูเปิดตา มีประสาทสัมผัสทั้งห้า ถ้าอย่างนั้น วิชาที่เป็น มนุษยศาสตร์บริสุทธิ์ที่สุดก็จะเป็นจิตวิทยาศาสตร์ จริง ๆ แล้วก็ไม่ใช่อะไรสัก อย่างซึ่งเราเรียกว่ามนุษยศาสตร์ถ้าเราจะยึดหลักเหตุผลล้วน ๆ นะครับ แต่สิ่งที่ผมจะพูดเกี่ยวกับวิชาปรัชญาคือ จะชี้ให้เห็นว่ารูปแบบของการใช้ เหตุผลในปรัชญามีหลากหลายมาก และไม่ใช่เป็นอย่างที่ปกติจะคิดกัน คือ เวลาจะพูดถึงเรื่องความจริงในปรัชญามีปัญหาอยู่อย่างหนึ่งที่ต่างจากวิชาอื่น คือว่าความจริงเองเป็นหัวข้อหนึ่งในปรัชญา วิชาอื่นจะไม่มีว่าความจริงเป็น หัวข้อหนึ่ง เพราะฉะนั้นในปรัชญาก็จะมีทฤษฎีต่าง ๆ เกี่ยวกับความจริง อันนี้ผมกำลังพูดถึงสายปรัชญาที่คิดว่าพูดเรื่องความจริงได้ ไม่ใช่สายที่อย่าง ที่อ.สุวรรณาบอกว่าไม่อยากพูดเรื่องความจริง วันนี้พูดเรื่องความจริงกัน เพราะหัวข้อคืออย่างนั้น ที่นี้ในเมื่อในวิชาปรัชญาเอง ความจริงคือ topic หนึ่งของการศึกษา ก็สามารถเกิดความสับสนได้ เช่น ถ้าไปเอาเรื่องนั้นมา พูด ก็กลายเป็นผมจะต้องพูดถึงเรื่องความจริงเกี่ยวกับความจริง อะไรอย่าง นี้ ซึ่งจะสับสนมาก และก็สับสนทั้งผู้พูดผู้ฟัง ผมว่าคงไม่ไปไหน ปัญหา หนึ่งคือว่ามีคนที่ค้นคว้าเรื่องความจริงในปรัชญาก็เคยชี้ให้เห็นว่าเราไม่ สามารถพูดถึงเรื่องความจริงของภาษาหนึ่งในภาษานั้น ถ้าทำอย่างนั้นก็จะ เกิดความขัดแย้งกับตัวเอง เพราะฉะนั้นทุกครั้งที่เราจะพูดถึงความจริงของ ภาษาหนึ่งต้องไปอีกภาษาหนึ่ง เรียกว่า meta-language ของภาษานั้น ถ้า ไม่ทำเช่นนั้นจะหนี contradiction ไม่ได้ ในเมื่อจะพบปัญหาอย่างนี้ เวลาพูด ปรัชญา ผมจะไม่พูดถึงเรื่องทฤษฎีความจริงในปรัชญา เพราะว่าสับสน เกินไป แต่ผมคิดว่าก็คงไม่ถูกทอดทิ้งครับ เพราะว่ามีนักคิดอื่น ๆ ใน ปรัชญา เวลาพูดถึงเรื่องความจริงเกี่ยวกับมโนทัศน์เหล่านั้นก็จะครอบคลุม

มโนทัศน์เรื่องความจริงด้วยเป็นตัวอย่างหนึ่ง เพียงแต่จะไม่เน้นเรื่องความจริงอย่างเดียว

วันนี้ ผมจะแยกพิจารณาออกเป็น 3 ส่วน คือ พิจารณาเรื่องการหาความจริงในตรรกวิทยา ในประวัติปรัชญา และในปรัชญาเอง ตรรกวิทยากับประวัติปรัชญา จริง ๆ เป็นเครื่องมือที่ปรัชญาใช้ แต่เป็นเครื่องมือที่มีลักษณะปรัชญาอยู่ในการสร้างเครื่องมือ ผมถึงจะนำมาพิจารณา ผมยกตัวอย่างใน sheet ล้น ๆ ที่แจกไปว่า ในตัวอย่างของตรรกวิทยากับประวัติปรัชญา ความสัมพันธ์กับปรัชญาเองจะคล้าย ๆ กับฟิสิกส์กับเครื่องมือที่ใช้ในฟิสิกส์ เช่น ไซโคลตรอน หรืออะไรอย่างนี้ ในการสร้างเครื่องมือเหล่านี้ในฟิสิกส์ ต้องอาศัยความรู้ทางฟิสิกส์อยู่ด้วยเพื่อสร้าง พอสร้างเสร็จแล้วก็เอาเครื่องมือนั้นไปศึกษารวมชาติ แต่ตัวเครื่องมือเองไม่ใช่เป้าหมายของฟิสิกส์ อันนี้ต่างจากในสังคมวิทยาหรือสังคมศาสตร์ที่ใช้สถิติเป็นเครื่องมือ ตอนเราไปพัฒนาสถิติ การพัฒนาสถิติไม่ต้องใช้สังคมวิทยาในการพัฒนาสถิติ เราก็พัฒนาไปเอง เสร็จแล้วเอาสถิติไปใช้ เพราะฉะนั้น ถ้าพูดถึงเรื่องสังคมวิทยา ก็ไม่ต้องพูดถึงเรื่องความจริงของสถิติ แต่สำหรับปรัชญาหรือฟิสิกส์ ต้องพูดถึงเรื่องเครื่องมือด้วย เพราะฉะนั้นความจริงในการสร้างเครื่องมือจะสำคัญ ผมเลยเลือกที่จะแยกออกเป็น 3 ส่วน คือ เรื่องตรรกวิทยา ประวัติปรัชญา กับตัวปรัชญาเอง วิธีที่ผมเลือกที่จะทำในทั้ง 3 ส่วนนี้ เพื่อให้เป็นรูปธรรมหน่อย คือในแต่ละส่วนผมจะมีตัวอย่างของหนังสือที่ผมเลือกมาสว่นละหนึ่งตัวอย่าง เช่น หนังสือทางตรรกวิทยา ผมเลือกหนังสือ *Modal Logic* ของ Hughs กับ Cresswell ส่วนเวลาพิจารณาประวัติปรัชญา ผมเลือกหนังสือ *The Great Chain of Being* ของ Lovejoy ส่วนที่เป็นปรัชญาเอง ผมเลือกหนังสือ *In Defense of Pure Reason* ของ Bonjour หนังสือเหล่านี้ที่ผมเลือกมาเพราะเป็นตัวแทนค่อนข้างดี ไม่ใช่อยู่ที่ขอบชายแดนระหว่างใช่หรือไม่ใช่ ค่อนข้างคือตัวแทนหลักของส่วนนั้นของปรัชญา เหตุที่ผมเลือกอย่างนี้เพราะผมจะยกข้อความบางข้อความที่ผมคัดมาจากหนังสือเหล่านี้ เพื่อมาดูกันว่าเวลาเราจะประเมินความจริงเกี่ยวกับข้อความเหล่านี้ซึ่งอยู่ในสาขาปรัชญา จะทำอย่างไร ตัวอย่างหนึ่งคือปัญหาอย่างนี้ หลายครั้งเวลาเราพูดถึงความจริง สิ่งที่เราคิดอยู่ในหัวก็คือ



คำกล่าวหรือข้อความอย่างหนึ่ง เสร็จแล้วเราจะถามว่าจริงหรือเปล่า แต่เวลาเราไปดูเอกสารพวกนี้ ซึ่งอยู่ในส่วนต่าง ๆ ของปรัชญา ไม่ว่าจะเป็นตรรกวิทยา ประวัติปรัชญา หรือปรัชญา นอกจากข้อความต่าง ๆ ก็จะพบรูปแบบอย่างอื่น ซึ่งปกติเราจะไม่ใช่คำว่าจริง ผมยกตัวอย่างคือนิยาม เราจะไม่ถามว่านิยามจริงหรือเปล่า เพราะนิยามเป็นนิยามทั่ว ๆ ไป แต่ในที่นี้ผมจะเข้าใจอย่างนี้ว่า ถ้าเมื่อไหร่คนเสนอนิยามอะไร ไม่ใช่ในทางภาษา นะครับ เอนิยามในสายปรัชญา จริง ๆ สิ่งที่เราเองกำลังพูดเวลานิยามคือกำลังบอกว่านิยามนี้สำคัญ คือทุกครั้งที่เสนอนิยามอะไร แฝงอยู่เบื้องหลังนิยามนั้นคือคำกล่าวว่านิยามนี้สำคัญ เขาถึงเสนอ ไม่ใช่เป็นนิยามเพื่อให้พูดสั้นหรืออะไรอย่างนี้ เพราะฉะนั้นสามารถประเมินนิยามได้ในกรอบของความจริงโดยการถามว่าแล้วสำคัญหรือเปล่า เพราะเป็นข้อความไปแล้วว่านิยามนี้สำคัญ ไม่ใช่เป็นนิยามอย่างเดียว อีกอย่างหนึ่งที่จะพบบ่อยในงานทางด้านปรัชญานอกจากนิยามก็จะเป็นคำที่ภาษาอังกฤษใช้ว่า explication ในภาษาไทยอาจเรียกว่าการเขียนให้ชัด ไม่เชิงเป็นนิยาม เพราะมีเงื่อนไขบางอย่าง แต่การทำให้ชัด ให้ concept ชัด คนก็จะถามว่าการเสนออย่างนี้ เราจะประเมินในกรอบความจริงได้หรือเปล่า แต่ผมก็จะทำแบบเดียวกับเรื่องนิยามนะครับ ทุกครั้งที่มีการเสนอ explication บางอย่าง ผมก็จะถือว่าแฝงอยู่ก็คือการบอกว่า explication นี้เหมาะสม เพราะฉะนั้นนี่เป็นข้อความจริง ๆ และเราก็สามารถเอาของอย่างนี้มาประเมินได้ว่ามีลักษณะอย่างที่ต้องการหรือเปล่า ที่นี้ถึงแม้ว่าส่วนต่าง ๆ หรือลักษณะความจริงที่เราจะพบไม่ค่อยเหมือนกัน แต่ก็จะมีการอธิบายความจริงในทั้งตรรกวิทยา ประวัติปรัชญา และปรัชญา ที่อาศัยมโนทัศน์บางอย่างร่วมกันได้ ตอนนี้อย่าจะพูดคร่าว ๆ ว่ามโนทัศน์เหล่านี้ผมเข้าใจอย่างไร แต่เดี๋ยวพอเห็นรูปธรรมตัวอย่างจริง ๆ อาจจะเข้าใจมากขึ้น เช่นความจริง *a priori* อันนี้ก็มโนทัศน์หนึ่ง ซึ่งทุกคนคงเข้าใจดีแล้ว เป็นความจริงซึ่งไม่ได้อาศัยประสบการณ์อะไรเพื่อไปตรวจสอบ อันนี้ก็จะเป็น category หลักอย่างหนึ่งของปรัชญาอยู่แล้ว หรือความจริงที่ผมเขียนว่าความจริงเชิงข้อความ syntactic truth ความจริงอันนี้หลายคนนึกว่าเป็นหัวใจหรือตัวอย่างสำคัญของปรัชญา คือเป็นข้อความซึ่งสรุปมาโดยตรรกวิทยาจาก

ข้อความอื่นด้วยกฎบางอย่าง แล้วเราก็เรียกว่า syntactic truth เพราะมีกฎ syntax บางอย่างในการสรุป แต่จริง ๆ แล้วมีความจริงแบบอื่นที่ค่อนข้างสำคัญในปรัชญา เช่น semantic truth คือ เป็นความจริงซึ่งอยากจะสรุปแต่ไม่สามารถได้จากกฎต่าง ๆ หรือข้อสรุป เพราะไม่มีกฎให้ ส่วนมากจะใช้แสดงว่าอะไรพิสูจน์ไม่ได้ คือถ้าจะแสดงว่าพิสูจน์ได้ เราก็มีกฎการพิสูจน์ แต่มีหลายครั้งในปรัชญา เราอยากจะพูดว่าอันนี้ไม่ตามมาจากอันโน้น พอบอกไม่ตามมาไม่มีกฎอะไรแสดงว่าไม่ตามมา วิธีแสดงต้องไปอีกระดับหนึ่ง เดียวผมจะพูดให้ละเอียดขึ้นทีหลัง ต้องสร้างโมเดลบางอย่าง กลายเป็นอยู่นอก syntax ก็กลายเป็นเรื่องความหมายและ semantics ไป ก็เป็นอีกแบบหนึ่ง

ความจริงของ explication ก็พูดไปแล้วคร่าว ๆ บางครั้งเราใช้มันในทศน์ บางอย่างในปรัชญาแล้วไม่ชัด เพื่อให้ชัด คนก็ไปเสนอทำให้ชัดขึ้น เช่น สมมติจะพูดถึงเรื่องความฉลาด ไม่รู้คืออะไร ทางด้านจิตวิทยาก็บอกฉลาด คือคะแนนเกินจำนวนหนึ่งใน IQ Test ก็คือคล้าย ๆ เป็นการทำให้ชัด ที่นี้ก็ต้องประเมินว่าความจริงของข้อเสนอนี้หมายความว่าอย่างไร หรือความจริงของการตีความ การตีความศัพท์บางอย่าง วลีบางอย่าง หรือข้อความชุดหนึ่ง ก็เป็นส่วนหนึ่งของปรัชญา พอเสนอการตีความใหม่จากที่เคยเข้าใจอยู่ก่อน ปัญหาที่ตามมาว่าความจริงของการตีความแปลว่าอะไร เช่นสมมติว่าเสนอความหมายใหม่ของชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ คำถามคือการตีความที่เสนอประเมินอย่างไร อย่างไรเรียกว่าจริงกับการตีความที่เคยเข้าใจกันมาใช้เงื่อนไขอะไร เช่น บางคนก็อาจบอกว่าถ้าตีความอย่างหนึ่งและภายใต้การตีความนี้ คนฆ่าฟันกันเทียบกับการตีความที่ทำให้ห่วยไยกัน อันหนึ่งเรียกว่าจริงกว่าได้ไหม นี่เป็นอีกความหมายของความจริงไปแล้ว คืออันนี้ส่วนมากเราจะใช้คำว่าเหมาะสม แต่เหมาะสมก็ต้องออกมาในลักษณะจริง เพราะว่าอันนี้ไม่ได้กำลังพูดถึงโลกธรรมชาติ เราไม่ได้กำลังไปบรรยายว่าโลกเป็นอย่างไร เรากำลังบอกว่าคุณอยู่กันอย่างไร เพราะฉะนั้น **ความจริงของวิธีที่มนุษย์จะอยู่ร่วมกันก็เป็นความจริงอีกแบบหนึ่ง** นี่ก็คือมโนทัศน์ต่าง ๆ แต่อันที่สำคัญที่สุดที่ผมอยากจะใช้ในการอธิบายทั้งสามส่วนวันนี้ก็คือความจริงที่เป็นหมัน ความจริงที่เป็นหมันในปรัชญาทั้งสามส่วน และอาจจะในมนุษยศาสตร์ อันนี้อาจจะเป็นตัวที่

โยงส่วนต่าง ๆ ของมนุษยศาสตร์ได้หรือเปล่าผมไม่แน่ใจ ผมจะพูดแต่ในปรัชญา

**ความจริงที่เป็นหมัน คือ ความจริงที่ไม่ก่อให้เกิดความจริงอื่น** คือ มันจริง ไม่เท็จ แต่ไม่มีประโยชน์อะไร บางคนก็จะเรียกว่าไม่สำคัญ ก็กลายเป็นมีเรื่องความจริงที่สำคัญ แต่ผมจะใช้ concept ของความจริงที่เป็นหมันเป็นตัวอย่าง ผมยกตัวอย่าง เมื่อเทียบ concept ของความจริงที่เป็นหมันในทั้งตรรกวิทยา ประวัติปรัชญา และปรัชญาคร่าว ๆ ก่อนที่จะเข้ารายละเอียดของแต่ละส่วน เช่น ในตรรกวิทยา ง่ายเหลือเกินที่จะเขียนสิ่งที่จริง แบบฝึกหัดทุกข้อที่คนเรียนตรรกวิทยาทำเป็นความจริงทั้งสิ้นถ้าทำถูก พิสูจน์ทฤษฎีบทในตรรกวิทยาระบบต่าง ๆ คือความจริงหาง่าย และไม่ใช่ความจริงที่หาง่ายอย่างเดียว แต่เป็นความจริงที่คนอื่นพบมาแล้ว ความจริงที่ original ก็หาง่าย เพราะผลิตได้เป็น infinity และแน่นอน เราสามารถผลิตได้นับไม่ถ้วนที่คนอื่นไม่เคยผลิต คอมพิวเตอร์ก็ทำได้ ก็ผลิตไปเรื่อย ใช้กฎการพิสูจน์ เพราะฉะนั้นการหาความจริงและความจริงที่ใหม่ก็ง่ายเหลือเกินในตรรกวิทยา แต่ความจริงเหล่านี้ส่วนใหญ่ไม่ได้มีประโยชน์อะไร

ที่นี้ ในประวัติปรัชญามีความจริงที่เป็นหมันหรือไม่ ก็อาจมีการไปหา historical fact บางอย่าง ซึ่งไม่มี contribution ในการอธิบายอะไรทั้งสิ้น บางคนอาจจะบอก ทุกอย่างที่เราพบก็สำคัญหมด แต่ถ้าพบแล้วไม่นำไปสู่อะไรจะเป็น category ของความจริงอีกแบบได้หรือเปล่า สำหรับทางปรัชญาเองนี้มีมากมาย concept ของความจริงที่เป็นหมันในปรัชญา ปกติเราเรียกกันว่า straw man argument คือ สร้างหุ่นฟางขึ้นมาเพื่อให้ทำลายง่าย แต่จริง ๆ ไม่มีประโยชน์อะไรเพราะหุ่นฟางไม่ได้สำคัญอะไร ไม่มีใครในโลกเชื่อเลยสักคน แต่สร้างขึ้นมาเพื่อจะได้ให้เราเขียนอะไรได้ว่าสิ่งนั้นไม่ดี นี่ก็ลักษณะของความจริงที่เป็นหมัน

ประเด็นสุดท้ายก่อนที่จะเข้าตัวอย่างของทั้งสามส่วนของปรัชญาคืออยากจะพิจารณาว่าเวลาเราจะพูดถึงเรื่องความจริง คิดว่ามีสองอย่างที่เรากลามตัวเองได้ หนึ่ง เราจะถามว่าข้อความเหล่านี้จะวิพากษ์วิจารณ์อย่างไร วิธีวิพากษ์วิจารณ์งานในปรัชญาจะให้กุญแจของการเข้าใจว่าความจริงคือ

อะไร คือถ้าเป็นทางวิทยาศาสตร์ การวิพากษ์วิจารณ์ส่วนมากจะถือว่าหลักฐานสนับสนุนไม่เพียงพอ อะไรอย่างนี้ ที่นี้ วิพากษ์วิจารณ์ในปรัชญาก็น่าจะมีอะไรเกี่ยวกับไม่จริง แต่ไม่จริงในความหมายที่กว้างมากอย่างที่ผมอธิบาย เพราะฉะนั้น หนึ่ง ดูวิธีวิพากษ์วิจารณ์ และอันที่สอง ก็ดูวิธีตรวจสอบพิสูจน์ยืนยันสนับสนุน วิธีสนับสนุนข้อเสนอนี้ในปรัชญาก็จะชี้ให้เข้าใจว่าความจริงในปรัชญาเป็นอย่างไร เวลาเราจะตรวจสอบความจริง บางครั้งก็ต้องตรวจสอบ relative กับจุดมุ่งหมายของผู้ที่เขียนหรือแปล เช่น ถ้าอ่านวิทเกนสไตน์ ถ้าวิทเกนสไตน์บอกว่าการตอบคำถามของนักปรัชญาคือการรักษาโรค คือมีโรคต่าง ๆ แล้วเราทำให้หาย วิทเกนสไตน์เชื่ออย่างนั้นงานของเขาก็คือพยายามชี้ให้เห็นวิธีออกจากขวด ความจริงในที่นี้ก็กลายเป็นต้องเข้าใจว่าโรคหายหรือยัง งานปรัชญาที่ทำให้คนหายเป็นโรคก็กลายเป็นงานที่จริง ถ้าอ่านแล้วยังเป็นโรคต่อก็แปลว่าไม่จริงถ้าเอาจุดมุ่งหมายอย่างนี้ เพราะฉะนั้นบางทีก็ขึ้นอยู่กับจุดมุ่งหมาย ที่นี้ ขอพิจารณาตัวอย่าง อันนี้ผมจะต้องขอให้ดูตามเอกสารเพราะเกรงว่าถ้าพูดเฉย ๆ อาจจะตามไม่ทัน เพราะว่าผมใช้วิธียกตัวอย่างในแต่ละส่วนทั้งตรรกวิทยา ประวัติปรัชญา กับปรัชญา และจะพูดถึงตัวอย่างที่ยกมาบ้าง ข้อความว่าอย่างนี้จริงแปลว่าอะไร ทำอย่างไร เพราะฉะนั้นคำถามตอนนี้เราจะถามว่าแต่ละเล่มที่ยกมา ข้อความเหล่านั้นจริงอย่างไร ประเมินอย่างไรว่าจริง ก็เอาตรรกวิทยาก่อน

## I

ผมได้อธิบายคร่าว ๆ ไปแล้วตอนพูดถึงเรื่อง syntactic truth ว่าบางคนเข้าใจว่าความจริงในตรรกวิทยาก็คือสิ่งซึ่งพิสูจน์ได้หรือสรุปได้จากข้ออ้างบางอย่าง ซึ่งเรียกว่าทฤษฎีบทในตรรกวิทยา แต่ที่นี้มีหลายอย่างในตรรกวิทยาซึ่งไม่ต้องการพิสูจน์อย่างที่ผมบอก แต่จะแสดงว่าพิสูจน์บางอย่างไม่ได้ และเวลาเราอยากแสดงว่าพิสูจน์ไม่ได้ เราก็จำเป็นที่จะต้องหาวิธีอื่น วิธีอื่นคือต้องสร้างรูปแบบจำลอง สมมติว่ามีข้อความ 2 ชุด และเราอยากจะบอกว่าชุดที่ 2 พิสูจน์ได้จากชุดแรก นั่นคือจริง ความจริงก็คือการที่พิสูจน์ได้ เราก็พิสูจน์ไป แต่สมมติเราอยากจะบอกว่าพิสูจน์ไม่ได้ และ

ข้อความที่บอกว่าพิสูจน์ไม่ได้ก็คือความจริงอย่างหนึ่งในตรรกวิทยาว่า พิสูจน์ไม่ได้ ที่นี้แสดงความจริงอันนี้ว่าพิสูจน์ไม่ได้อย่างไร ไม่สามารถแสดงด้วยวิธีพิสูจน์ว่าพิสูจน์ไม่ได้ เพราะอยู่อีกระดับหนึ่ง วิธีแสดงก็กลายเป็นต้องไปสร้างรูปแบบจำลองที่เรียกว่า model เพื่อชี้ให้เห็นว่าตัวข้ออ้างจริงใน model นี้ แต่ข้อสรุปเท็จ ที่นี้ปัญหาทั้งหมดตรงนี้ก็กลายเป็นว่ารูปแบบจำลองนี้ในตรรกวิทยาสร้างขึ้นมาแล้วอาศัยความจริงจากที่ไหน บางครั้งเราใช้รูปแบบจำลองในโลกธรรมชาติ เช่นถ้าจะแสดงให้เห็นว่าข้อความนี้พิสูจน์ไม่ได้จากข้อความนั้น และเป็นสัญลักษณ์หมด เราก็มาตีความในโลกของเรา สมมติว่าในห้องนี้มีคน 10 คน และใน 10 คนนี้ 5 คนนี้รู้จัก 5 คนนั้น อีก 2 คนเป็นพี่น้องกัน แล้วแปลว่าคนนี้จะพี่น้องกับคนนั้นหรือเปล่า แล้วเราก็ไปแสดงว่าพิสูจน์ไม่ได้ นี่แปลว่าอะไร เรากำลังใช้ความจริงในโลกภายนอกความคิดคือโลกธรรมชาติ เพื่อมาสรุปว่าอะไรไม่ได้ เราต้องใช้ความจริงว่าอาจเป็นได้ว่าคนนี้รู้จักคนนั้น A รู้จัก B B รู้จัก C แต่ A ไม่รู้จัก C เป็นไปได้หรือไม่ แล้วเราก็คิดเอาเอง ประสบการณ์ของเราบอกเป็นไปไม่ได้ แต่ความเป็นไปได้และความจริงอันนั้นเป็นความจริงเกี่ยวกับโลกของเรา มีบางโลกซึ่งเป็นไปได้ที่ถ้า ก รู้จัก ข ข รู้จัก ค แล้ว ก จะไม่รู้จัก ค เช่นโลกที่มีคนอยู่สามคนที่รู้จักกันหมด เพราะฉะนั้นก็กลายเป็นกำลังใช้ความจริงบางอย่างของโลกภายนอกความคิด ซึ่งมีลักษณะต่างจากความจริงแบบแรก อันนี้ก็สำคัญในตรรกวิทยา

ความจริงที่เป็นหมันในตรรกวิทยาเป็นอย่างไร ผมว่ารูปธรรมที่ชัดที่สุดคือเวลาส่งงานไปตีพิมพ์ในวารสาร ตัวอย่างนี้สำหรับตรรกวิทยาคลายกับคณิตศาสตร์ มีวารสารบางอย่างคล้าย ๆ เป็นวารสารชั้นนำของวงการอย่างสำหรับคณิตศาสตร์ก็คือ *Annals of Mathematics* ในตรรกวิทยาอาจจะคือ *Journal of Symbolic Logic* เราสามารถมีงานวิจัยชิ้นหนึ่ง ถูกต้องหมด มีแต่ความจริงอยู่ในนั้น ไม่มีความเท็จ ส่งไปเขาไม่รับ เพราะอะไร คำตอบมักจะคือ referee บอกว่าไม่สำคัญพอ concept นี้จริง ๆ เป็น concept หลักของวงวิชาการ เพราะเราอยากให้ทำต่อไปเรื่อย ๆ การผลิตอะไรที่จริงและไม่นำไปสู่ความจริงอย่างอื่น กองบรรณาธิการก็จะบอกว่าอย่างนี้ไม่เอา ไม่ใช่แปลว่าไม่ถูก เพียงแต่เราอยากจะมีพมพ์ของซึ่งสามารถนำไปสู่เรื่องอื่น

อันนี้ก็ controversial มาก เพราะบางคนจะบอกว่ามีสิทธิอะไรมาบอกว่า อันนี้ไม่สำคัญ สิทธิของกองบรรณาธิการก็คือว่าเขาคิดอย่างนั้นและเขาเป็นกองบรรณาธิการ ก็มีแค่นั้น บางวงการถ้าเป็นสังคมศาสตร์เป็นเรื่องใหญ่มากใน 5 - 6 ปีที่ผ่านมา ในมนุษยศาสตร์ก็มีมากก็ต้อง justify อยู่ เรื่องว่าความจริงอันนี้เป็นความจริงแบบไหนที่ไม่ยอมตีพิมพ์ เขาก็จะบอกว่ารู้สึกไม่โยงกับปัญหาอื่นเท่าไร มีปัญหาหลัก ๆ ในวงการที่อยากแก้กันมาร้อยปี ถ้าเป็น contribution เช่นอาจแก้ปัญหานี้ ก็เรียกว่าความจริงที่สำคัญ คนก็บอกแล้วปัญหาเหล่านั้นใครมีสิทธิบอกว่าเป็นปัญหาสำคัญ ก็ตอบไม่ได้ แต่นี่คือ concept ที่ใช้กันในความเป็นจริงที่เป็นรูปธรรมในชีวิต วงการวิชาการ

ในทางตรรกวิทยา ก็มีลักษณะร่วมกันอย่างหนึ่งของความจริงทั้งหมด ในตรรกวิทยาที่ผมพูด ไม่ว่าจะเป็นความจริงเชิง syntactic truth ที่พิสูจน์กัน ซึ่งคนมักเข้าใจว่าเรียนตรรกวิทยาเพื่อจะทำอันนี้ หรือความจริงแบบ semantic หรือจะเป็นความจริงที่สำคัญ-ไม่สำคัญ อย่างหนึ่งที่มีเหมือนกันคือ ในการหาความจริงเหล่านี้ ไม่ต้องออกไปตรวจสอบโลกภายนอก เพราะฉะนั้นส่วนร่วมก็ถือว่าเป็นความจริง *a priori* อย่างหนึ่ง เพียงแต่ว่าบางคนไปเข้าใจว่าความจริง *a priori* ความจริงซึ่ง check ได้ว่าจริงโดยไม่ต้องไปดูโลก มีแบบเดียว แต่ความจริงมีหลายแบบ ไม่ใช่มีเฉพาะแบบที่เรียกว่าตรรกวิทยาแบบ syntactic หรือแบบพิสูจน์อย่างเดียว

## II

ที่นี้หันมาดูความจริงในสาขาประวัติศาสตร์ ตัวอย่างหนังสือที่ผมเลือกคือ *The Great Chain of Being* ของ Arthur Lovejoy หนังสือเล่มนี้เป็นหนังสือซึ่งผมคิดว่าค่อนข้างสำคัญ เป็นหนังสือที่เขียนมา 50 - 60 กว่าปีแล้ว และผมก็ชอบกลับไปอ่านอยู่เรื่อย ๆ คนเขียนเรียกหนังสือว่าเป็นประวัติศาสตร์ความคิด บทแรกเขาพยายามอธิบายว่าประวัติความคิดต่างจากประวัติศาสตร์อย่างไร Lovejoy เองคิดว่าต่าง แต่จริง ๆ แล้วคนส่วนใหญ่คิดว่าไม่ต่าง เพราะว่า Lovejoy ไปเข้าใจว่าประวัติปรัชญาเป็นการศึกษา movement ต่าง ๆ เป็น system ระบบความคิดทางปรัชญาที่เปลี่ยนแปลง แต่ภายใน

แต่ละระบบมีส่วนประกอบย่อย ๆ และส่วนประกอบนี้เรียกว่า unit idea คือความคิด เสร็จแล้วนักปรัชญาก็จะเอา idea เฉพาะมารวมกันแล้วเรียกว่าเป็นระบบปรัชญา สำหรับ Lovejoy ก็เลยแยก แต่สำหรับคนส่วนใหญ่จะถือว่าเป็นเรื่องเดียวกัน เพราะฉะนั้นประเด็นนี้ผมว่าไม่ต้องห่วงว่าเป็น unit หรือเป็น aggregate เพราะว่าในความเห็นของ Lovejoy เหตุที่เขาแยกอย่างนี้เพราะเขาคิดว่าส่วนมากแล้วในประวัติปรัชญาไม่มีระบบ ความหมายของระบบใหม่ของประวัติปรัชญาคือการจัดระเบียบส่วนย่อยใหม่ แต่ส่วนย่อยอยู่มาก่อนทั้งหมด เช่นความคิดเรื่องจิตตรงนี้ไปผสมกับความคิดเรื่องความรับผิดชอบตรงนั้น ผสมกันเป็นระบบหนึ่ง ถ้าเอาอีกอย่างผสมกับอีกแบบก็เป็นอีกระบบ แต่ตัว unit idea ไม่เปลี่ยน ที่นี้ หนังสือเล่มนี้ unit idea คืออะไร Great Chain of Being เป็นศัพท์ซึ่งในสมัยก่อนจะพูดกันมาก หมายถึงจักรวาล Great Chain of Being เป็นความคิดที่ว่าจักรวาลเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงกันแต่มีระดับสูงต่ำ ถึงใช้คำว่าโซ่ (chain) ความคิดว่าจักรวาลหรือสรรพสิ่งทั้งหลายสัมพันธ์กันหมดแต่มีระดับสูงต่ำ เช่น มนุษย์อยู่สูงหน่อย อย่างอื่นอยู่ต่ำ ก็จะเป็นความคิดหนึ่งซึ่งเปลี่ยนมาตลอด สิ่งที่ Lovejoy ศึกษาก็คือเปลี่ยนอย่างไร ตัวความคิดเกี่ยวกับ Great Chain of Being ในพันถึงสองพันปีที่ผ่านมาในประวัติศาสตร์ของความคิดของมนุษย์ มนุษย์มองจักรวาลเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรในแง่ของโซ่นี้ว่าโยงหรือไม่ เป็นลักษณะอย่างไร ผมได้ยกข้อความในหนังสือของ Lovejoy มา 2 ชุด ในเอกสารที่แจกไปคือ 9.1 กับ 9.2 นี่คือตัวอย่างของสิ่งที่พบในงานประเภทประวัติปรัชญา และเราจะถามว่าจริงอย่างไร เพราะเรากำลังอยากศึกษาว่าการหาความจริงในประวัติปรัชญา หาอย่างไร มีความหมายอย่างไร ลองดูประโยคแรกคือ 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 ปกติแล้วสองความคิดจะไม่อยู่ในความคิดของคน ๆ เดียวกัน จะแยกกัน คนหนึ่งก็จะอยู่ข้างหนึ่ง อีกคนหนึ่งก็อยู่อีกข้างหนึ่ง ความคิดนี้ก็เกี่ยวกับโลกอื่นกับโลกนี้ว่าอันไหนสำคัญว่ากันระหว่างสองอย่าง โลกอื่นกับโลกนี้ คนส่วนมากจะมองเพลโตว่าสนใจโลกอื่น ถ้าคุ้นกับรูปภาพของ Raphael ที่ชื่อ School of Athens เพลโตชี้ขึ้นข้างบน และอริสโตเติลชี้ลงข้างล่าง และคนมักเข้าใจว่าอริสโตเติลสนใจโลกนี้ เพลโตสนใจโลกอื่น (other-worldliness) ผมกำลังพิจารณาว่าประโยชน์ที่ Lovejoy เขียนจริงอย่างไร นี่เป็นข้อความสำคัญข้อความหนึ่งในหนังสือของเขา ประการแรก วิธีหนึ่งที่จะดูความจริงก็คือดูว่าจะวิพากษ์อย่างไรว่าไม่เหมาะสมหรือไม่จริง สิ่งแรกที่รับรองคนที่อ่านอันนี้ต้องวิพากษ์ก่อนก็คือจะดูว่า Lovejoy เข้าใจเพลโตถูกหรือเปล่า คือเพลโตอาจจะจะมี 2 strains อย่างนี้จริงในความคิดของเขา แต่การที่ Lovejoy บอกว่าขัดแย้งกัน ก็แปลว่า Lovejoy เข้าใจว่าในงานของเพลโต สองส่วนนี้โลกอื่นกับโลกนี้ ให้ความสำคัญเท่ากัน เพราะฉะนั้นการวิพากษ์วิจารณ์หนึ่งก็คือบอกว่าไม่จริง เพราะว่าถึงแม้เพลโตพูดถึงทั้งสอง ไม่ได้ให้ความสำคัญเท่ากัน เสร็จแล้วก็ต้องไปยกงานของเพลโต บอกว่าส่วนที่พูดถึงโลกนี้พูดในบริบทอย่างนี้ เราไม่ได้คิดว่าสำคัญ แต่โลกอื่นพูดในบริบทที่ถาวรสำคัญกว่า เพราะฉะนั้นก็ไปวิพากษ์ความจริงของประวัติปรัชญาตรงนี้ในประเด็นว่าคนเขียนเข้าใจอย่างอื่นไม่ตรง ความจริงที่กำลังพูดไม่ใช่เป็น



ความจริงที่เป็นข้อเท็จจริง เพราะไม่มีข้อเท็จจริงว่าเพลโตให้ความสำคัญอะไรมากกว่ากัน มีแต่งานเขียนของเพลโต แล้วเราไปอ่าน เราต้องจัดระบบ แล้วบอกว่าในงานนี้ ถ้าจัดแล้ว เขาให้ความสำคัญอันไหนมากกว่า เราก็วิจารณ์ในลักษณะนั้น อีกอย่างหนึ่งที่ทำได้คือพอ Lovejoy พูดถึงโลกอื่นกับโลกนี้ เขาอธิบายโลกอื่นว่าหมายความว่าอย่างไร เขาก็บอกตอนท้ายของ 9.1 ว่า สำหรับโลกอื่น เขาไม่ได้หมายความว่าความเชื่อเกี่ยวกับชีวิตถัดไป โลกอื่นไม่ใช่เกี่ยวกับชีวิตชาติหน้าหรืออะไรอย่างนี้ แต่โลกอื่นหมายถึงความเชื่อว่าสิ่งซึ่งจริงและดีแท้จริงเป็นคุณลักษณะที่ไม่สามารถพบได้ในชีวิตธรรมชาติของมนุษย์ ในประสบการณ์ปกติของเราทุกวัน นี่คือการหมายของโลกอื่น โลกอื่นแปลว่าของเหล่านี้ไม่พบในชีวิตประจำวันของมนุษย์ ที่นี้ ตรงนี้เราก็บอกว่าจริงไหมข้อความนี้ คือเขากำลังใช้ concept ของโลกอื่นเพื่อมาบอกว่าเพลโตให้ความสำคัญโลกอื่นกับโลกนี้เท่ากัน เขากำลังบอกว่าอย่างนี้ชัดกัน เพลโตมีปัญหาเรื่อง Chain of Being ที่นี้เราก็บอกว่าปกติแล้ว เราเข้าใจโลกอื่นอย่างอื่น สมมติเราไม่ได้เข้าใจอย่างนี้ นี่คือการวิพากษ์วิจารณ์อีกแบบหนึ่งในประวัติปรัชญา เขาบอกว่าอยากจะพูดถึง concept โลกอื่น เสร็จแล้วบอกว่าโลกอื่นแปลว่าอย่างนี้ ถ้าเราบอกว่าไม่มีใครเข้าใจโลกอื่นอย่างนี้ (แต่เราก็ต้องบอกว่าเข้าใจอย่างไร มีอ้างอะไรของเรา) ก็เป็นการบอกว่านี่ไม่จริงในอีกความหมายหนึ่ง ความหมายว่าไปยกนิยามบางอย่างขึ้นซึ่งไม่มีใครใช้ ถ้าเขาจะ defend ว่านี่จริง เขาก็จะต้อง defend ว่าความเข้าใจโลกอื่นแบบนี้ สอดคล้องกับอะไรบางอย่าง นี่คือตัวอย่างจาก 9.1 ที่นี้ลองดู 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 ของไลบ์นิซเห็นชัดที่สุดว่า Chain of Being มีบทบาทสำคัญคล้าย ๆ เป็นพระเอกในความคิดเลย ที่นี้เขาก็บอกในเมื่ออภิปรัชญาของไลบ์นิซเป็นแบบจิตนิยม หรือจิตนิยมอีกแบบหนึ่งคือ panpsychism gradation ของโซ่ อันนี้โซ่ของสรรพสิ่งที่อยู่ในจักรวาลก็เลยแสดงออกมาในภาษาจิตวิทยา เพราะในเมื่อเขาเชื่อในจิตนิยม เขาก็ต้องอธิบายลำดับต่าง ๆ ของสิ่งที่อยู่ในจักรวาลและอยู่ลำดับต่างกันโซ่ ก็ใช้ภาษาจิตวิทยาอธิบายแทนที่จะไปอธิบายความซับซ้อนของสรีระหรืออะไรอย่างนี้ เพราะอันนี้ไม่ใช่สิ่งที่สำคัญ เขาก็ไม่จัดลำดับ Chain of Being เกี่ยวกับความซับซ้อนของสมองหรือหัวใจหรืออะไรอย่างนี้ เขาก็จะทำใน terms ของภาษาจิตวิทยาที่นี้จริงอย่างไร ข้อความนี้มีความจริงแบบไหนในประวัติปรัชญา ตรงนี้ก็เหมือนกับอันก่อนหน้านี้ ก็ถามได้ว่าไลบ์นิซมีลักษณะ Chain of Being สำคัญในระบบของเขาจริงหรือเปล่า อันนี้ก็เป็นที่ถกเถียงในประวัติปรัชญา พูดถึงงานคนอื่นเสร็จแล้วไปบอกว่าบางอย่างมีตำแหน่งอะไรในความคิดเขา ซึ่งอย่างนี้ไม่มีวิธีบอกว่าจริงหรือเท็จได้โดยการไปดูเฉย ๆ เพราะเวลาไปเปิดไลบ์นิซอ่าน ไลบ์นิซไม่บอกว่า Conception of Chain of Being สำหรับผมสำคัญที่สุด อย่างนี้ไม่มีเขียนที่ไหน ไม่มีคำนี้ปรากฏในงานของไลบ์นิซด้วย เป็นการที่คนอื่นนักประวัติปรัชญาไปมองงานและเอา concept “Chain of Being” ไปอธิบายความคิดของไลบ์นิซอีกครั้ง เพราะฉะนั้นในการประเมินว่าจริงหรือไม่ ก็จะต้องมีความหมายตรงนี้ใส่เข้าไป คือกำลังเสนอกรรมวิธีเข้าใจแบบหนึ่ง

ที่นี้ ความจริงของ explication ในประวัติปรัชญามีหรือไม่ ผมกำลังคิดว่า explication ที่ผมอธิบายไป ที่บอกว่ามี concept บางอย่างไม่ชัด แล้วเราจะทำให้ชัดขึ้น แล้วเราเลยเสนอความหมายบางอย่างให้ชัด ในประวัติความคิดก็คล้าย ๆ มีแบบนี้ด้วย สมมติว่าประวัติศาสตร์ ประวัติความคิด ประวัติปรัชญา ก็เริ่มต้นด้วยข้อเท็จจริง ข้อเท็จจริงหรือมี unit บางอย่าง เช่น ใครเคยพูดอะไรไว้ที่ไหน อย่างไร เหตุการณ์อะไรเคยเกิดในโลกที่ไหน อย่างไร นี่คือของบางอย่างเป็นพื้นฐาน เสร็จแล้วเราต้องเอาพวกนี้มาต่อกันเข้า

เหมือนจิ๊กซอว์ (jigsaw) explication คล้าย ๆ ต่อจิ๊กซอว์ แต่จิ๊กซอว์ที่ต่อไม่สามารถต่อด้วยชิ้นที่มี เพราะชิ้นไม่พอสักครั้ง ก็ต้องต่อโดยเพิ่มขึ้น พอเพิ่มขึ้นคำถามก็คือว่าต่อได้กี่รูปด้วยชิ้นแค่นี้ เช่น มีชิ้น 10 ชิ้น จิ๊กซอว์เป็นจิ๊กซอว์ 50 ชิ้น อีก 40 มาจากไหน ก็ต้องใส่เข้าไปเอง ที่นี้ในลักษณะนี้ เราถามว่าจริงอย่างไร ผมว่าคล้ายกัน ประวัติศาสตร์ ประวัติปรัชญา ประวัติความคิด เพราะว่าจิ๊กซอว์ที่สอดคล้องกับ 10 ชิ้นมีมากกว่าหนึ่งเสมอ ก็มีหลายอันที่สอดคล้องได้ ถ้าจะตรงเป๊ะ ก็คือต้องมี 10 ชิ้น และจิ๊กซอว์ 10 ชิ้นก็จบ ไม่ต้องมาเติมของที่ขาด เพียงมาต่อให้เข้ากันเฉย ๆ แต่ไม่ต้องเพิ่มอะไร ซึ่งไม่ค่อยมีกรณีอย่างนี้ ส่วนมากต้องเพิ่ม อันนี้ก็เข้าอย่างที่ผมบอก วิธีประเมินความจริงต้องไม่ใช่จริงในวิธีที่เราเข้าใจกัน ต้องจริงในความหมายว่าเหมาะสมสำหรับอะไร จิ๊กซอว์นี้เอาไปใช้อะไรได้บ้าง นั่นคือ**จริงก็คือเมื่อทำบางอย่างที่ต้องการได้**

สำหรับกรณีของประวัติปรัชญาก็ต่างกับตรรกวิทยาโดยสิ้นเชิง อย่างหนึ่งคือ ไม่ใช่ *a priori* ทั้งหมด อันนี้ชัด ความจริงในประวัติปรัชญาต้องอาศัยบางอย่าง เช่น หนังสือเก่า ข้อความที่ใครเคยว่าอะไร อันนี้นั่งคิดเอาไม่ได้ ต้องออกไปอ่านหนังสือพวกนั้น เพราะฉะนั้นตรงนี้ต่างกัน

### III

ที่นี้มาถึงหัวใจของเรื่องก็คือปรัชญาเอง หนังสือที่ผมยกตัวอย่างก็เป็นหนังสือค่อนข้างสำคัญ ค่อนข้างใหม่ และหลายคนเข้าใจว่าเป็นการรื้อฟื้นเหตุผลนิยมที่ดีที่สุดเท่าที่มีอยู่ นี่ก็คือหนังสือที่พิมพ์เมื่อ 6 ปีก่อนชื่อ *In Defense of Pure Reason* หนังสือนี้กำลังบอกว่าเหตุผลนิยมไม่ใช่แค่เป็นไปได้ (คือก่อนหน้านี้บอกว่าเหตุผลนิยมใช้ไม่ได้ ถ้าอยากหาความรู้ต้องใช้ประสาทสัมผัส เหตุผลนิยมล้าสมัย) แต่เป็นระบบเดียวที่ดี เช่นลองดูที่ผมยกมา 3 ข้อความ ผมจะเลือกเอาแล้วกันเพราะเวลาไม่พอ ผมเอาข้อความที่ 2 ดีกว่า เพราะว่าเขากำลังเสนอ concept ใหม่อันหนึ่ง เรียกว่า moderate rationalism เหตุผลนิยมแบบพอประมาณ เพราะเหตุผลนิยมแบบสุดโต่ง คนก็จะหาข้อถกเถียงที่ลบล้างได้ แต่ถ้าไม่เอาเหตุผลนิยมเลย ก็จะติดปัญหา

หลายอย่างเช่นว่ามนุษย์รู้ได้อย่างไรถ้าใช้แต่ประสาทสัมผัส 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 เพียงประโยคนี้ประโยคเดียว ถามว่าจริงไหม จริงแบบไหน นี่เป็นประโยคค่อนข้างสำคัญ เป็นหัวใจของงานชิ้นนี้ “จริงอย่างไร” ประโยคนี้วิพากษ์วิจารณ์อย่างไร ประโยคนี้ตรวจสอบอย่างไร มีหลายจุดในประโยคนี้ประโยคเดียว เช่น ถ้าบอกว่าเพียงพอที่จะตอบข้อเรียกร้องจากจุดยืนบางอย่าง เพียงพอแปลว่าอะไร ความจริงตรงนี้ก็คิดว่าถ้าเรายึด moderate rationalism จะสามารถตอบเงื่อนไขจำเป็นบางอย่างของทฤษฎีความรู้ตรงนี้ อันนี้ก็จริงเรื่องความจริงประเภทธรรมดา syntactic truth เราแค่โยนมันได้ หา conclusion ของ moderate rationalism แต่มีคำถามต่อมา เงื่อนไขที่ว่าเป็นเงื่อนไขจริงหรือเปล่า เพียงพอที่จะตอบข้อเรียกร้องหรือ demands จากระบบที่มีความชอบธรรม หรือ justification บางอย่าง ก็ถามว่าข้อเรียกร้องนั้นมาจากไหน demands นั้นเป็นที่ยอมรับในวงการทั่วไปหรือเปล่า หรืออันนี้คือตัวอย่างของ straw man อย่างที่ว่าเป็นไปตั้งตัวอย่างบางอย่าง เสร็จแล้วไปบอกว่าอันนี้ไม่ดี แต่สิ่งที่ตั้งขึ้นมามีความสำคัญหรือไม่ในวงการ ความจริงตรงนี้เป็นการใช้เหตุผลจริง ผมยอมรับ แต่ไม่ใช่เหตุผลที่เอามาจากการฝึกในวิชาตรรกวิทยา เป็นอีกแบบหนึ่งเป็นการไปประเมินว่า demands ที่เรียกร้องสำคัญอย่างไรต่อญาณวิทยา

ตัวอย่างอื่นในปรัชญาที่สำคัญ เช่น เวลาคนบอกว่า begging the question นี่เป็นวิธีวิพากษ์คนที่กำลังเขียนว่าจะอะไรจริง เช่น สมมติว่า ผมยกตัวอย่างคนที่อาจจะเขียนข้อความต่อไปนี้ในเอกสารปรัชญา “ไม่มีของเหนือธรรมชาติ เพราะว่าประสาทสัมผัสเราจับไม่ได้และสิ่งที่จับไม่ได้แปลว่า ‘ไม่มี’” ที่นี้จริงหรือเปล่า ไม่มีอะไรเหนือธรรมชาติ ในเมื่อประสาทสัมผัสจะไม่สามารถจับทราบและถ้าจับทราบไม่ได้ก็ไม่มี วิธีหลักที่จะวิจารณ์อันนี้ก็บอกว่าอันนี้เป็นการ beg the question คือ สิ่งที่เราอยากจะทำสรุปเอาไปใส่เป็นข้ออ้าง ประเด็นก็คือมีของเหนือธรรมชาติหรือเปล่า แล้วไปบอกว่าไม่มีเพราะรับรู้ไม่ได้ด้วยประสาทสัมผัสทั้งห้า เสร็จแล้วไปบอกว่าเฉพาะสิ่งที่รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสทั้งห้าถึงมี แต่ว่าประเด็นคือมีหรือเปล่าของที่รับรู้ไม่ได้ด้วยประสาทสัมผัสทั้งห้า ก็เป็นความจริงอีกแบบหนึ่ง ความจริงซึ่งที่จริงอันนี้ไม่มีประโยชน์ ถูกแต่กววน ไม่ให้ความก้าวหน้าในการตอบคำถามว่ามีอะไรเหนือธรรมชาติหรือเปล่า เป็นเพียงการบอกอีกครั้งหนึ่งว่าไม่มี ไม่มีเพราะอะไร เพราะไม่มี ก็ไม่ได้เป็นความจริงที่สำคัญอะไรทั้งสิ้น

ความจริงที่เป็นหมันในปรัชญาเป็น concept ที่ผมคิดว่าสำคัญที่สุด เพราะปรากฏอยู่ตลอด โดยเฉพาะในยุคซึ่งจำเป็นต้องมีการผลิตผลงานและตีพิมพ์ เราก็ต้องสร้างสิ่งซึ่งจริงเพื่อลงตีพิมพ์ได้ ผมว่าตรงนี้เป็นสิ่งที่ท้าทายมนุษยศาสตร์นิดหน่อย คือบางครั้ง concept อันนี้ถึงแม้ว่ามีในทางอื่น เช่นผมยกตัวอย่างว่ามีความจริงที่เป็นหมันในคณิตศาสตร์ แต่ถกเถียงกันไม่มากเท่าไร เพราะในวงการคณิตศาสตร์คนส่วนใหญ่ค่อนข้างเห็นว่าเราอยากจะทำปัญหาแบบไหน และมี concept ของการแก้ปัญหาที่สวยในคณิตศาสตร์ซึ่งทุกคนเข้าใจเรื่อง elegant proof เช่น สิ่งซึ่งจริงและใช้ 20 หน้าในการพิสูจน์ เทียบกับสามารถแสดงสิ่งเดียวกันได้ในครึ่งหน้า ทุกคนก็ยอมรับในวงการเหมือนกันว่าครึ่งหน้าสวยกว่า เป็นความจริงเหมือนกันแต่จริงที่สวยกว่า อีกอย่างหนึ่งที่มีความเห็นร่วมกันคือปัญหาใหญ่ ๆ คืออะไรที่ทำให้วงการก้าวหน้า ก็ค่อนข้างเห็นคล้ายกัน มีบ้างที่ไม่ค่อยเห็นด้วยแต่ส่วนมากคล้ายกัน ก็เลยไม่มีปัญหาเวลาคนประเมินว่าอันนี้เป็นความจริงที่เป็นหมัน ไม่โยงไปที่ไหนก็ยอมรับ แต่ก็ไม่ใช่เท็จก็ไปพิมพ์ที่ไหนก็ได้

ไปหาที่พิมพ์ที่อื่น ในวิทยาศาสตร์เองก็มีปัญหาบ้าง แต่ผมว่าไม่มาก เพราะ research project ในวิทยาศาสตร์ค่อนข้างชัด มันตั้งอยู่ก่อน และเราค่อยออกมา ไม่ค่อยมีนั่งหาเฉย ๆ ไม่ค่อยมีเซนเข้าไปในห้องแล็บ ไม่มีปัญหา ไม่มี research question เอาทุกอย่างโยนเข้าไปใน test tube ต่าง ๆ แล้วจดปฏิกิริยาต่าง ๆ อย่างนี้ไม่ค่อยมี โครงการวิจัยในวิทยาศาสตร์มี research problem ก่อนเพราะฉะนั้นไม่ค่อยมีปัญหาเรื่องความจริงที่เป็นหมัน แต่ในมนุษยศาสตร์ ตรงนี้จะเป็นปัญหาหรือเปล่า มีทัศนะหนึ่งที่บอกว่า concept นี้ไม่ควรใช้ในมนุษยศาสตร์ อาจจะเป็นทัศนะมาจากสายศิลปะ ผมถึงบอกว่าศิลปะกับปรัชญามีปัญหากันนิดหน่อย เพราะว่าศิลปะถือว่าทุกอย่างงดงามที่สร้างมาจากมนุษย์ อะไรก็ได้ ถ้าเราใช้ความคิดนี้ต่อไปในปรัชญา ก็คือ ทุกอย่างที่มีเหตุผล งดงาม ถูกต้อง จริง ใช้ได้ ปัญหาก็คือมีอะไรที่สูงกว่าที่เรากำลังอยากไปถึงหรือเปล่า ถ้ามี ก็ต้องแยกแยะความจริงตรงนี้ ระหว่างความจริงที่สำคัญที่พาเราไปสู่จุดหมายนั้น กับความจริงที่เป็นหมันที่ไม่ช่วยให้เราเข้าใจจุดหมาย

**อ.สุวรรณา:** อาจารย์ก็ได้ทำให้เห็นถึงความหลากหลายของวิธีประเมินความจริงในทางปรัชญา และก็ทำให้เห็นความขัดแย้งบางแง่มุมของปรัชญากับศิลปะ ดิฉันคิดว่าที่สำคัญ อาจารย์ทำให้เห็นว่า ตัวที่จะมาวัดความจริงมันไม่ใช่แค่โลกภายนอก มันมีเกณฑ์หลายเกณฑ์ ทั้งความพอเพียง ความสำคัญ มันทำอะไรได้ มันรักษาโรคหรือเปล่า มันแก้ความงงได้หรือไม่ เป็นต้น เดียวเรามาฟังว่าทางประวัติศาสตร์จะว่าอย่างไร ขอเชิญอาจารย์อึ้งย้งค่ะ

## ศาสตราจารย์ ดร.ธงชัย วินิจจะกุล: มนุษยศาสตร์ในสังคมไทย กับความจริงสองระดับของประวัติศาสตร์ไทย<sup>1</sup>

### บทนำ

ขอทำความเข้าใจเบื้องต้นเสียก่อนว่า ความจริงหรือ truth ที่กำลังอภิปรายกันในที่นี้ไม่ได้หมายถึงปรมาตถะจะตามความเชื่อในศาสนาต่าง ๆ ซึ่งจะมีจริงหรือไม่เพียงใดหรือหมายถึงอะไร ย่อมมิใช่ภารกิจของการแสวงหาความรู้ทางวิชาการสาขาต่าง ๆ แต่ย่อมเป็นพันธกิจของนักบวชและศาสนิกชนที่ศรัทธาความเชื่อเหล่านั้น วิทยาการสาขาต่าง ๆ รวมทั้งมนุษยศาสตร์ที่เรากำลังอภิปรายกันในที่นี้ไม่เกี่ยวกับปรมาตถะจะ

ความรับผิดชอบของผมในคราวนี้คือ เสนอเกี่ยวกับการหาความจริงทางประวัติศาสตร์ คำอธิบายแบบฉบับซึ่งหลายท่านอาจคาดหวังคือ การอธิบายเรื่อง “วิธีการทางประวัติศาสตร์” ได้แก่ การหาหลักฐาน การแยกแยะจำแนกหรือเข้าใจถึงธรรมชาติ ที่มา ข้อจำกัดของหลักฐาน การวิพากษ์หลักฐานเพื่อตรวจสอบความน่าเชื่อถือ ก่อนที่จะใช้และตีความ ผู้เขียนเห็นว่าคำอธิบายทำนองนี้สามารถหาอ่านได้จากตำราประกอบการเรียนมัธยมปลายบางฉบับ และตำราเบื้องต้นแก่นักศึกษาประวัติศาสตร์ทั่วไป จึงไม่ขออธิบายในที่นี้

ผมยังเห็นอีกว่ามีความเข้าใจจำกัดและผิดอยู่มากเกี่ยวกับ “วิธีวิทยา” (Methodology) ของนักประวัติศาสตร์ กล่าวคือมักเข้าใจว่าขอเพียงแค่วิพากษ์หลักฐานให้รอบคอบ ถือว่ามีวิธีวิทยาเพียงพอแล้วสำหรับการศึกษาประวัติศาสตร์ ความเข้าใจเช่นนี้อยู่บนฐานความเชื่อว่า หลักฐานย่อมพูด

<sup>1</sup> ปรับปรุงจากเอกสารประกอบการบรรยายเรื่อง “ความจริงและการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์” ในการประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ครั้งที่ 1 วันที่ 26 สิงหาคม 2547 ณ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ขอขอบพระคุณ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) รศ. ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ และคณะผู้จัด ที่สนับสนุนให้ผู้เขียนเข้าร่วมการประชุมดังกล่าว

ได้เองเป็นหลัก แท้ที่จริงแล้ว การตั้งคำถาม การเลือกสรรหลักฐานมาใช้ การหาความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐานข้อมูล (ที่ตรวจสอบอย่างดี) และการตีความ วิเคราะห์ หรืออธิบาย ข้อมูลเหล่านั้นจนสามารถประมวลขึ้นมาเป็นเรื่องราวได้ล้วนแต่ผูกพันกับแนวคิด ทฤษฎี ความเชื่อ ตรรกะสามัญสำนึกของตัวนักประวัติศาสตร์เองอย่างมาก วิธีวิทยาทางประวัติศาสตร์จึงรวมถึงความสามารถสร้างสรรค์การคิดอย่างรอบคอบเพื่ออธิบายข้อมูลเหล่านั้นด้วย มิใช่แค่ “เทคนิค” การตรวจสอบหลักฐานเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม เรื่องวิธีวิทยานี้เป็นหัวข้อที่อภิปรายลอย ๆ ไม่ได้ จึงไม่ขออธิบายมากไปกว่านี้เช่นกัน

สิ่งที่ผู้เขียนต้องการทำในคราวนี้คือ ขอถือโอกาสอภิปรายถึงประวัติย่อ ๆ คร่าว ๆ ของการแสวงหาความรู้ทางประวัติศาสตร์แบบสมัยใหม่ในสังคมไทย เพื่อให้เข้าใจเงื่อนไข ลักษณะเฉพาะบางประการของวิชาการด้านนี้ในสังคมไทย

ขออธิบายประวัติย่อหรือเค้าโครงประวัติศาสตร์ของวิชาประวัติศาสตร์ในฐานะวิชาการด้านมนุษยศาสตร์ในสังคมไทย โดยแบ่งเป็น 3 ตอน ดังนี้

1. มนุษยศาสตร์ในองค์ความรู้สมัยใหม่ของโลกตะวันตก ในที่นี้ต้องการอภิปรายเฉพาะประเด็นที่เกี่ยวข้องกับตอน 2 และ 3 เท่านั้น ได้แก่ วิธีการทางมนุษยศาสตร์กับอิทธิพลของวิธีการทางวิทยาศาสตร์ และประเด็นเรื่อง “ความจริง” ที่ประวัติศาสตร์แสวงหา

2. ความรู้ดีดในสังคมไทยก่อนที่จะกลายเป็นแขนงวิชาการทางมนุษยศาสตร์หรือก่อนอิทธิพลการจัดประเภทของศาสตร์แบบสมัยใหม่และยุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญาของสังคมไทยนับจากกลางศตวรรษที่ 19 เพื่อต้อนรับและเลือกรับอิทธิพลความรู้จากตะวันตก อันมีผลต่อแขนงวิชาด้านมนุษยศาสตร์ในเวลาต่อมา

3. ความจริงทางประวัติศาสตร์ 2 ระดับในความคิดของไทย กับ การ (ไม่ต้อง) แสวงหาความจริงในแต่ละระดับ



### กล่าวโดยสรุปรวบยอด ผู้เขียนขอเสนอว่า

1. การจำแนกและจัดประเภทความรู้ทางมนุษยศาสตร์ มีรากเหง้ามาจากประวัติของวิทยาการในโลกตะวันตก เป็นส่วนหนึ่งขององค์ความรู้สมัยใหม่จากตะวันตก สังคมไทยมีความรู้ในสาขาวิชาดังกล่าวมานาน ทว่าอยู่ในบริบทของญาณวิทยาที่ต่างออกไป มีจารีตของความรู้ดังกล่าวต่างออกไป

2. ความเปลี่ยนแปลงสำคัญที่ทำให้ความรู้เหล่านั้นในสังคมไทยกลายเป็นส่วนหนึ่งขององค์ความรู้สมัยใหม่ที่เรียกว่า “มนุษยศาสตร์” คือ การเลือกรับัดแปลงความรู้จากตะวันตกเข้าสู่สังคมไทย ยุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญาที่สำคัญแบบหนึ่งนับจากกลางศตวรรษที่ 19 คือการจำแนกความรู้ออกเป็น 2 แขนง 2 ประเภท ได้แก่ ความรู้เกี่ยวกับโลกวัตถุและตัวตนภายนอก กับความรู้เกี่ยวกับจิตวิญญาณหรือตัวตนภายใน เชื่อกันว่าวิทยาศาสตร์และความรู้จากตะวันตกเป็นความรู้ประเภทแรก ไม่เหมาะสมกับประเภทหลัง ความรู้ศาสนา ประวัติศาสตร์ ปรัชญา และวรรณคดี จัดอยู่ในประเภทหลังซึ่งสั่งสมมานานในสังคมไทยเอง เรารู้ตัวเองดีกว่าใครอื่น “ฝรั่งไม่มีทางรู้ดีกว่า” สังคมไทยจึงสร้างสรรค์และสืบทอดความรู้ประเภทนี้ โดยรักษามรดกของจารีตและวัฒนธรรมของความรู้ประเภทนี้อย่างแข็งแกร่ง

3. วัฒนธรรมการแสวงหาความจริงทางประวัติศาสตร์ของสังคมไทย จึงรักษาอิทธิพลของจารีตของความรู้เดิมมาก มิใช่วัฒนธรรมการหาความจริงด้วยสปีรติวิทยาศาสตร์อย่างวิชาประวัติศาสตร์ในโลกตะวันตกร่วมสมัย ปรากฏการณ์ (หรือผล) สำคัญประการหนึ่งคือ การเชื่อในความจริงระดับรากฐานจำนวนหนึ่งที่ล่วงรู้แล้วอย่างไม่ต้องสงสัย ไม่ต้องพิสูจน์อะไรกันอีก การค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ถูกกำหนดอยู่ภายในกรอบของความจริงรากฐานนี้ และไม่เพียงละเมิดความจริงรากฐานนี้ การศึกษาประวัติศาสตร์จึงกลายเป็นแค่การตอกย้ำ ผลิตซ้ำ ประดับแต่งความจริงรากฐานให้ละเอียดลออเต็มเปี่ยมยิ่งขึ้น กลายเป็นแค่ “พิธีกรรม” ทางปัญญา หากสงสัยหรือละเมิดความจริงรากฐานนี้จึงอาจถูกปฏิเสธบอกปิดมัสกให้กลายเป็นความไม่จริง หรือกลายเป็นประวัติศาสตร์อีกอันหนึ่งเหลือ หาทองไม่ได้ในความรับรู้ของไทย

## มนุษยศาสตร์และวิทยาศาสตร์ในวิทยาการตะวันตก

### ประเด็นที่ต้องการเสนอในที่นี้คือ

**ประการแรก** องค์ความรู้ที่เราเรียกกันในปัจจุบันว่า “มนุษยศาสตร์” มีประวัติมายาวไกล และเป็นรากฐานของวิทยาการและของอุดมศึกษาในโลกตะวันตกมาตลอด การศึกษาเทววิทยาและวรรณคดีอาจจะเก่าแก่กว่าใครอื่น แม้กระทั่งประวัติศาสตร์ก็เพิ่งค่อย ๆ ก่อรูปร่างเป็นสาขาของวิชาความรู้ต่างหากออกมาจากเทววิทยาและวรรณคดีประมาณต้นสมัยใหม่ของอารยธรรมตะวันตก (คริสต์ศตวรรษที่ 18) เท่านั้นเอง จากนั้นจนกระทั่งทุกวันนี้ ทุกสาขาวิชาเปลี่ยนแปลงต่อมามากมาย อย่างไรก็ตาม กลุ่มวิชาที่จัดว่าเป็นอักษรศาสตร์/ศิลปศาสตร์ ยังคงเป็นรากฐานสำคัญของระบบมหาวิทยาลัยในโลกตะวันตกโดยมาก ทั้งอักษรศาสตร์และวิทยาศาสตร์บริสุทธิ์ (ไม่ประยุกต์) ยังคงความสำคัญต่อวิชาการประยุกต์ศาสตร์ต่าง ๆ เพราะการเปลี่ยนแปลงทางความรู้ความคิดที่สำคัญทั้งต่อสังคมและต่อประยุกต์ศาสตร์ มักเริ่มจากวิชาการที่ไม่มีประโยชน์เชิงประยุกต์ วิทยาศาสตร์กับอักษรศาสตร์/มนุษยศาสตร์ จึงมิได้ห่างไกลกันลิบลับคนละโลก วิชาประวัติศาสตร์มิได้เป็นเพียงบทเกริ่นนำพอเป็นพิธีหรือเป็นไม้ประดับแก่สังคมศาสตร์และประยุกต์ศาสตร์ต่าง ๆ มิใช่มิได้สร้างความภูมิใจ แต่เป็นวิธีคิดที่สำคัญต่อการเข้าใจปัญหาต่าง ๆ และเป็นเสาหลักต้นหนึ่งของการศึกษาอารยธรรม วัฒนธรรม และอาณาบริเวณต่าง ๆ ในโลก

**ประการที่สอง** การจำแนกกลุ่มสาขาวิชาการออกเป็นวิทยาศาสตร์ สังคมศาสตร์ และมนุษยศาสตร์ หรือจำแนกเป็นวิชาเชิงประยุกต์กับบริสุทธิ์ มีรากเหง้ามากับวิทยาการสมัยใหม่ประมาณปลายศตวรรษที่ 19 ในอังกฤษและสหรัฐอเมริกา แม้ในกลุ่มประเทศยุโรปอื่น ๆ ก็มิได้จำแนกแบบเดียวกันนัก เราทราบกันดีว่า อุดมศึกษาและวิชาการชั้นสูงของไทยได้รับอิทธิพลอย่างสูงจากอังกฤษมาแต่ต้นและจากสหรัฐอเมริกานับจากหลังสงครามโลกครั้งที่สอง การจำแนกกลุ่มสาขาวิชาในแบบ Anglo-American จึงกลายมาเป็นโครงสร้างของการบริหารวิชาการของเราด้วย

**ประการที่สาม** นับจากปฏิวัติทางภูมิปัญญาของยุโรปหรือที่เรียกว่า ยุค Enlightenment เป็นต้นมา ความสมเหตุสมผลแบบวิทยาศาสตร์และวิธีการทางวิทยาศาสตร์มีอิทธิพลอย่างสูงต่อการแสวงหาความรู้ด้านต่าง ๆ รวมทั้งมนุษยศาสตร์และประวัติศาสตร์ มีทั้งอิทธิพลที่พยายามทำให้การแสวงหาความรู้แบบเก่าแก่เหล่านี้มีระเบียบแบบแผนมากขึ้นถึงขนาดเป็น “ศาสตร์” (science ในความหมายกว้าง) หรือกระทั่งเป็นวิทยาศาสตร์ (science ในความหมายแคบตามภาษาอังกฤษ) การศึกษาประวัติศาสตร์จึงปรับตัวด้วยอิทธิพลดังกล่าวและด้วยแรงดันที่เห็นว่า “history” ไม่สามารถและไม่ควรเป็น “science” (ข้อถกเถียงที่ต้องใช้ภาษาอังกฤษตรงประโยคนี้ เพราะคำว่า “วิทยาศาสตร์” ในภาษาไทยอาจทำให้ประโยคนี้สับสน)

ในบรรดาความพยายามทำให้ประวัติศาสตร์เป็นวิทยาศาสตร์นั้น กระแสที่มีอิทธิพลที่สุดได้แก่ประวัติศาสตร์แบบปฏิฐานนิยม (positivism) ที่นิยมกันมาตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา และดูเหมือนจะเป็น “สไตร์” ที่นักประวัติศาสตร์ของสังคมไทยรู้จักคุ้นเคยดี (แต่สไตร์ของประวัติศาสตร์ไทยเป็นปฏิฐานนิยมจริงหรือไม่ ขนาดไหน เป็นปัญหาที่ขอไม่อภิปรายในที่นี้) ลักษณะสำคัญและคุณูปการของประวัติศาสตร์ที่เป็นวิทยาศาสตร์ คือ การตรวจสอบวิพากษ์หลักฐาน วิธีการทางประวัติศาสตร์พื้นฐานข้อนี้ กลายเป็นข้อเรียกร้องเบื้องต้นของการทำงานทางประวัติศาสตร์ทุกสกุล ความคิดในเวลาต่อมา

แต่ความพยายามทำประวัติศาสตร์ให้เป็นวิทยาศาสตร์ยังรวมถึง สกอล/สำนักอื่น อาทิเช่น ประวัติศาสตร์สกุลมาร์กซิสต์ซึ่งให้ความสำคัญกับความรู้อันสูงมาก เพราะถือว่าวิวัฒนาการของสังคมมีกฎเกณฑ์เป็นวิทยาศาสตร์ ประวัติศาสตร์จึงเป็นหัวใจของวิทยาศาสตร์สังคมในทัศนะของสกุลนี้ นอกจากนี้ ยังมีทัศนะเกี่ยวกับประวัติศาสตร์อีกสกุลหนึ่ง ซึ่งอาจไม่เป็นที่รู้จักกันดีนักในวงวิชาการไทย ทว่ามีอิทธิพลสูงมากในวงการประวัติศาสตร์ของโลกตะวันตกนับจากก่อนสงครามโลกครั้งที่สองมา จนถึงทศวรรษ 1970 เป็นอย่างน้อย จนขยายผลกระทบมาถึงวงวิชาการไทยด้วยโดยอ้อม นั่นคือ สกอลอ็องนาลส์ (Annales) ของฝรั่งเศส สกอลนี้ทำประวัติศาสตร์ให้เป็นวิทยาศาสตร์ด้วยการใช้ทฤษฎีและวิธีการทาง

สังคมศาสตร์อย่างเศรษฐศาสตร์ สังคมวิทยา ประชากรศาสตร์ สถิติสังคม ตลอดจนถึงร่วมมือโดยตรงกับวิทยาศาสตร์บางสาขา เช่น ชีววิทยา พฤกษศาสตร์ อุตุนิยมวิทยา เป็นต้น สกฏนี้มีส่วนกระตุ้นให้การศึกษาประวัติศาสตร์ในสังคมตะวันตกเคลื่อนเข้าใกล้หรือกลายเป็นสังคมศาสตร์ ตลอดครึ่งหลังของศตวรรษที่ 20 สังคมไทยรับอิทธิพลการศึกษาประวัติศาสตร์แบบนี้มาเช่นกันแต่เราอาจไม่รู้ตัว

ท่ามกลางอิทธิพลของวิธีการทางวิทยาศาสตร์ต่อการศึกษาประวัติศาสตร์ ยังคงมีนักประวัติศาสตร์จำนวนไม่น้อยที่เห็นว่าวิทยาศาสตร์ไม่ใช่วิธีการที่จำเป็นเสมอไปหรือไม่จำเป็นเลย วิธีการของวรรณคดีและมนุษยศาสตร์ที่ผูกพันกับการตีความจึงยังเป็นวิธีการสำคัญ ของประวัติศาสตร์เสมอมา อาจกล่าวได้ว่าวิชาการด้านประวัติศาสตร์ไม่เคยถดถอยถึงขนาดเป็นสังคมศาสตร์อย่างเต็มตัวเลย วิธีการทางวิทยาศาสตร์ช่วยเพิ่มความเคร่งครัดต่อการใช้หลักฐานและยกระดับการวิเคราะห์ตีความ แต่ประวัติศาสตร์ยังคงอาศัยวิธีการทางมนุษยศาสตร์ อย่างมั่นคง

**ประการที่สี่** ปรากฏการณ์ “เลี้ยวเข้าหาภาษาศาสตร์” (Linguistic Turn) ในช่วง 20 - 30 ปีที่ผ่านมา เป็นการท้าทายอิทธิพลของวิทยาศาสตร์อย่างสำคัญ กล่าวคือ วิชาการด้านมนุษยศาสตร์หันมาตั้งคำถามกับความ เป็นวิทยาศาสตร์และวิธีการทางวิทยาศาสตร์หันมาตั้งคำถามว่า “ความจริง” คืออะไร ถ่ายทอดได้หรือไม่ เราสามารถเข้าถึงและเขียนถึงความจริงได้หรือไม่ อย่างไร ปัจจัยสำคัญที่เป็นตัวปัญหาคือภาษานั้นเอง อธิบายอย่างย่อได้ ดังนี้ เรารับรู้โลกภายนอกตัวเราผ่านภาษา แล้วอธิบายโลกภายนอกตัวเราผ่านภาษา ความรู้ทั้งปวงต้องอาศัยภาษา แต่ภาษามีข้อเสียกลางโปร่งใสที่สามารถช่วยให้เราเข้าถึงหรือถ่ายทอดโลกที่เป็นจริงได้ทั่วถ้วนราวกับเอาความเป็นจริงมาตั้งไว้ตรงหน้า ภาษาวาทกรรมที่ผู้สื่อกำลังใช้จึงเป็นการ (ใช้อำนาจ) กำหนดความรู้โลกไปในแบบหนึ่ง ทว่า (ทุก) ภาษาสิ้นไหลเป็นปกติ การ “อ่าน” โดยผู้รับสารจึงเป็นการตีความภาษาวาทกรรมนั้นอีกทอดหนึ่ง ความรู้ทั้งหลายทั้งปวง (รวมทั้งวิทยาศาสตร์) จึงเป็นความรู้ที่ผูกพันกับการตีความภาษาวาทกรรม

วิทยาศาสตร์กลายเป็นวิธีการเพื่อเข้าใจและอธิบายความจริงแบบหนึ่งในหลาย ๆ แบบเท่านั้น มิใช่วิธีการเดียวที่ถูกต้องที่สุดอีกต่อไป ความตระหนักในข้อนี้ทำให้ทฤษฎีทางภาษาศาสตร์ และมนุษยศาสตร์กลับทรงอิทธิพลอย่างมาก เพราะถือว่าการสร้างความรู้แยกไม่ออกจากภาษาและการบรรยายหรือเล่าเรื่อง

**ประการที่ห้า** ตลอดระยะเวลาที่วิทยาศาสตร์ถือเป็นลู่ทางเดียวเพื่อแสวงหาและอธิบายความจริง วิทยาการด้านสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ (บางสาขา) พยายามแสวงหากฎเกณฑ์หรือทฤษฎีทั่วไปที่สามารถอธิบายสังคมและมนุษย์ ประวัติศาสตร์กลายเป็นฐานข้อมูลตัวอย่างบทเรียนเพื่ออธิบายทฤษฎีเหล่านั้นอย่างเป็นรูปธรรม แต่ความคิดเชิงประวัติศาสตร์ที่ถือว่าทุกอย่างอยู่ในเงื่อนไขเฉพาะและเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลากลับถูกมองข้าม เพราะเป็นวิธีคิดที่เป็นอุปสรรคโดยตรงต่อการสร้างทฤษฎีทั่วไปทางสังคมและมนุษย์ดังกล่าว มิติประวัติศาสตร์หรือการคิดเชิงประวัติศาสตร์กลับเข้ามามีอิทธิพลอย่างสูงในวงการสังคมศาสตร์มนุษยศาสตร์ อีกครั้งประมาณปลายทศวรรษ 1960 เป็นต้นมาเอง แต่คงอีกนานกว่าที่การคิดวิเคราะห์สังคมและมนุษย์จะอยู่ภายใต้มิติประวัติศาสตร์(ทุกอย่างอยู่ในเงื่อนไขเฉพาะและเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา)จะเป็นสิ่งปกติ การศึกษาสังคมศาสตร์ในสังคมไทยจึงรับอิทธิพลสังคมศาสตร์ที่เน้นวิธีการวิทยาศาสตร์(และสถิติ) แต่ปฏิเสธมิติประวัติศาสตร์ คงต้องการเวลาอีกนานกว่าที่จะทำให้ความรู้เกี่ยวกับสังคมและมนุษย์แยกไม่ออกจากมิติของประวัติศาสตร์

## มนุษยศาสตร์ในสังคมไทย

**ประเด็นที่ต้องการนำเสนอในที่นี้คือ**

**ประการแรก**ความรู้ในแขนงที่เราจัดตามปัจจุบันว่าเป็นมนุษยศาสตร์ อาทิเช่น ปรัชญา วรรณคดี ประวัติศาสตร์ ฯลฯ ดำรงอยู่ในสังคมไทยมานานแล้ว แต่มิได้ถูกจำแนกจัดประเภทหรือมิได้มีความสัมพันธ์กับศาสตร์/ความรู้อื่น ๆ ในแบบเดียวกับที่เราคุ้นเคยอยู่ในปัจจุบัน

ในยุคก่อนสมัยใหม่ ความรู้เกี่ยวกับอดีตผูกพันกับจักรวาลวิทยาทางศาสนา มิได้มีคุณสมบัติแบบเดียวกับความคิดประวัติศาสตร์อย่างที่เรารู้จักในปัจจุบัน ตัวอย่างเช่น กรอบความเข้าใจต่อความเปลี่ยนแปลงและเค้าโครงของเวลา ไม่ใช่ความต่อเนื่องคลี่คลายตามเงื่อนไขของโลกวัตถุอย่างที่ประวัติศาสตร์พรั่สอน นิพนธ์เกี่ยวกับอดีตเป็นส่วนหนึ่งของคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ของรัฐหรือพระซึ่งมีชนบทการประพันธ์และการหน้าที่ (function) ทางสังคมคนละอย่างกับวิชาการประวัติศาสตร์ในโลกสมัยใหม่ เป็นต้น ความรู้อีกประเภทหนึ่งที่บางทีนับกันว่าเป็นความทรงจำร่วมของสังคมอันกระจัดกระจายอยู่ในหมู่คนทุกชั้น คือ นิทานปรัมปราคดี ความรู้ชนิดนี้มักไม่มีการประมวลขึ้นมาเป็นแม่บท ไม่มีคัมภีร์ เรื่องเล่าหลักที่สมาชิกในสังคมยึดถือร่วมกันอาจไม่มีส่วนเกี่ยวกับอดีตแต่อย่างใด

ผู้เขียนเห็นว่า ความรู้เกี่ยวกับอดีตแบบเดิมเหล่านี้ยังไม่เป็น “ประวัติศาสตร์” ความรู้เหล่านี้มิใช่ “เรื่องจริง” ที่แตกต่างแยกขาดจาก “เรื่องแต่ง” หรือวรรณคดี และไม่มี “สังคมศาสตร์” ที่แยกขาดจากศิลปศาสตร์

**ประการที่สอง** สังคมไทยรับถ่ายทอดการส่งผ่านทางวัฒนธรรมจากอารยธรรมอื่น ๆ มาตลอดประวัติศาสตร์ยาวนาน รับพุทธศาสนามาจากอินเดียผ่านทางศรีลังกา มอญ พม่าสายหนึ่ง รับอารยธรรมอินเดียได้ผ่านทางเขมรอีกสายหนึ่ง รับอารยธรรมจีน อาหรับ เปอร์เซีย ยุโรป ผ่านการค้าทางทะเลตลอดหลายศตวรรษ การถ่ายทอดทางภูมิปัญญาข้ามอารยธรรมจึงมีมาช้านาน สิ่งที่เราเรียกว่าภูมิปัญญาไทยคือความรู้ที่เติบโตได้ในสังคมไทย ทว่าเกิดจากการปะทะประสานกับหลายอารยธรรมตลอดเวลา ระลอกใหญ่หลังสุดคือการปะทะประสานกับกระแสภูมิปัญญาจากตะวันตกนับจากต้นศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา

แต่ภูมิปัญญาที่ดำรงอยู่แล้วในสังคมไทยมิใช่ผ้าขาวหรือกระดาษเปล่าที่จะบันทึกอะไรก็ได้ที่ตะวันตกส่งผ่านเข้ามา แต่กลับทำหน้าที่เป็นปัจจัยปะทะต่อต้านหรือต้อนรับความรู้ใหม่อย่างเลือกปรับดัดแปลง นำเสียดายว่าเรายังเข้าใจแบบแผนหรือกฎเกณฑ์ (หากมี) ของการปะทะประสานทางวัฒนธรรมและภูมิปัญญาไม่มากนัก การกล่าวว่เลือกของดีเหมาะสม ทั้งของไม่ดีไม่เหมาะสม เป็นการกล่าวแบบดีขลุ่ย ไม่มีทางผิด จึง

ไม่มีประโยชน์ต่อการทำความเข้าใจทางประวัติศาสตร์สักเท่าไร

ผู้เขียนขอเสนอว่า ยุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญาของสังคมไทยที่สำคัญประการหนึ่ง (ในจำนวนก็ประการไม่ทราบ) ที่ยังเห็นได้จนถึงทุกวันนี้ คือ การจำแนกความรู้ออกเป็น 2 ประเภทใหญ่ ๆ สำหรับ 2 ปริมณฑลของชีวิตประเภทแรก ได้แก่ ความรู้ทางโลกวัตถุ วัฒนธรรมทางวัตถุ และสิ่งที่ประกอบเป็นตัวตนของเราแต่เพียง “ภายนอก” อีกประเภท ได้แก่ ความรู้ทางธรรม จิตวิญญาณ ศาสนา จารัตประเพณี ซึ่งถือกันว่าเป็นตัวตน “ภายใน” ที่ “แท้จริง” ของเรา มักเชื่อกันว่าในปริมณฑลโลกวัตถุนั้น เราต้องต้อนรับความรู้วิทยาศาสตร์และวิทยาการสมัยใหม่ ส่วนในปริมณฑลทางธรรม จิตวิญญาณนั้น วิทยาศาสตร์และความรู้จากตะวันตกไม่มีทางเข้าใจตัวตนของเราดีไปกว่าความรู้ที่ผลิตขึ้นในสังคมไทยเองซึ่งตกทอดสั่งสมมาแต่โบราณกาล

การแบ่งเช่นนี้จะถูกต้องตามความจริงหรือไม่ แบ่งได้ชัดเจนตรงไหน ไม่ใช่ปัญหาที่ผู้เขียนสนใจเพราะคงไม่ยากที่จะชี้ให้เห็นปัญหาของการคิดแบบนี้ แต่ยุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญานี้ได้กลายเป็นวิธีคิดที่ชนชั้นนำในสังคมไทย รวมทั้งผู้นำทางปัญญาจำนวนมากเชื่อและใช้มาตั้งแต่ศตวรรษที่ 19 จนกล่าวได้ว่าเป็นวิธีคิดที่ก่อให้เกิดผลต่อวัฒนธรรมความรู้ในสังคมไทย กล่าวคือ แขนงวิชาตามการจำแนกแบบสมัยใหม่ที่ใกล้เคียงกับประเภทแรกจึงเปิดรับความรู้วิทยาศาสตร์และวิทยาการสมัยใหม่จากตะวันตกอย่างมาก ส่วนแขนงวิชาที่ใกล้เคียงกับประเภทหลังจึงตั้งกำแพงต่อความรู้จากตะวันตกมากกว่าแบบแรก และรับมรดกจากจารีตความรู้ที่มีรากเหง้าฝังลึกยาวนานในสังคมไทยเอง

ทั้งการจำแนกแขนงความรู้และความโน้มเอียงดังกล่าวเป็นวิธีการทางปัญญา ความเป็นจริงของชีวิตเราย่อมยากจะแบ่งประเภทความรู้หรือปริมณฑลของชีวิตออกเป็น 2 ฝ่าย ดังนั้น ต่างคนจึงอาจแบ่งต่างกันไป ต่างคนจึงอาจอาศัยความรู้คนละชุดในการอธิบายปรากฏการณ์หนึ่ง ๆ ดังนั้น แม้ว่าชนชั้นนำของไทยต่างกลุ่มจะอาศัยยุทธศาสตร์ทางปัญญาค้ำยันกัน แต่กลับไม่เคยลดทอนความแตกต่างขัดแย้งทางความคิดในสังคมไทย กลับเป็นปัจจัยก่อให้เกิดความแตกต่างขัดแย้งทางความคิดมากมายด้วยซ้ำ

ไป ความเข้าใจของเราต่อยุทธศาสตร์ทางปัญญานี้จึงไม่ใช่เพื่อแสวงหา  
ภูมิปัญญาไทยที่เป็นหนึ่งเดียว ตรงข้าม นี่เป็นแนวทางวิเคราะห์วิจารณ์  
“ภูมิปัญญาไทย” อย่างหนึ่ง

**ประการที่สาม** มนุษยศาสตร์อยู่ตรงไหนในยุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญา  
แบบนี้

อันที่จริงกระแสภูมิปัญญาจากตะวันตกก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงใน  
แทบทุกแขนงวิชาความรู้ ไม่เว้นแม้แต่ความรู้ทางพุทธศาสนา การบริหาร  
ความรู้แบบอุดมศึกษาตลอดประวัติศาสตร์ของอุดมศึกษาไทยและการจัด  
แบ่งแขนงวิชาก็เป็นอิทธิพล Anglo-American อย่างไม่มีข้อสงสัย แต่  
ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทั่วปดังกล่าว ก็เกิดความเปลี่ยนแปลงเฉพาะ  
ต่าง ๆ กันไป องค์ความรู้และวัฒนธรรมความรู้ต่างแขนงมีความโน้มเอียง  
ที่จะเลือกรับดัดแปลงหรือปฏิเสธความรู้จากตะวันตกไปต่าง ๆ กันตาม  
ยุทธศาสตร์ทางภูมิปัญญาดังกล่าวข้างต้น (และตามยุทธศาสตร์หรือวิธีคิด  
อื่นที่ต้องพยายามเข้าใจให้ได้)

หากกล่าวอย่างเคร่งครัด ทั้งสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ (ตามการ  
จำแนกสมัยใหม่) มิได้สังกัดสุดขั้วไปข้างหนึ่ง คือต่างรับทั้งวิทยาการแบบ  
เป็นวิทยาศาสตร์และมรดกทางภูมิปัญญาแต่เดิม แต่หากกล่าวเชิงเปรียบ  
เทียบขอเสนอว่า มนุษยศาสตร์มีความโน้มเอียงไปทางภูมิปัญญาที่รับมรดก  
ทางภูมิปัญญาจารีตในสังคมไทย อาทิเช่น วิชาปรัชญาในสังคมไทยจึงอยู่  
ภายใต้กรอบพุทธปรัชญามาเป็นเวลานาน วิชาวรรณคดีจึงเป็นการเรียน  
วรรณคดีตามความมุ่งหมายและวิธีการที่เคยทำกันมาอย่างจารีต ไม่ใช่  
วรรณคดีอย่างวิจารณ์เพื่อการคิด ส่วนประวัติศาสตร์ได้แก่การเรียนพงศาว-  
ดาร เป็นต้น สังคมศาสตร์หลายสาขาวิชาที่ไม่มีรากหรือฐานความรู้ที่แข็ง  
แกร่งในสังคมไทย ย่อมมีความโน้มเอียงที่จะดื้อนรับความรู้จากตะวันตก  
ง่ายกว่า ส่วนที่มีรากหรือฐานความรู้ที่แข็งแกร่งอยู่แล้วในสังคมไทย ย่อมมี  
ความโน้มเอียงที่จะเลือกรับดัดแปลงหรือปฏิเสธความรู้จากตะวันตกตามฐาน  
ความรู้เดิม ขั้วตรงข้ามของมนุษยศาสตร์ คือ วิทยาศาสตร์ประยุกต์และ  
ความรู้เทคโนโลยีซึ่งดื้อนรับวิทยาการจากตะวันตกมาตั้งแต่ศตวรรษที่ 19



**ประการที่สี่** ยิ่งวิทยาศาสตร์ประยุกต์และความรู้เทคโนโลยีที่มีความสำคัญสำหรับปัจจุบันและอนาคตมากขึ้นเท่าไร ช่องว่างในแง่บทบาทและการหน้าที่ในสังคมระหว่างวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีและมนุษยศาสตร์ยิ่งกว้างออกไปทุกที ในขณะที่ทรัพยากรและคนระดับมันสมองไหลเทไปทางวิทยาศาสตร์จนล้นหลาม มนุษยศาสตร์ในสังคมไทยไม่ใช่สาขาวิชาที่สังคมต้องการสูงและสังคมไทยถือว่าไม่ขาดแคลน ในเมื่อรากเหง้าทางภูมิปัญญาระหว่างวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีกับมนุษยศาสตร์ในสังคมไทยมาคนละทางกันและเปลี่ยนแปลงในรอบร้อยกว่าปีที่ผ่านมาไปคนละทางกัน ความ (ไม่) สัมพันธ์ระหว่างวิทยาศาสตร์และมนุษยศาสตร์ในสังคมไทยจึงต่างกับองค์ความรู้และการบริหารวิชาการในโลกตะวันตกอย่างมาก

ในโลกวิชาการของไทย สองฝ่ายจึงไม่สนทนากันเท่าไรนัก ไม่ว่าในแง่องค์ความรู้หรือวิธีวิทยา นักวิชาการด้านวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีไม่เข้าใจว่ามนุษยศาสตร์ทำอะไร อย่างไร บางทีเข้าใจผิดว่าวิธีการทางวิทยาศาสตร์คือวิธีวิทยาที่ใช้ได้กับความรู้ทุกแขนง จึงเกิดการบังคับเรียนวิธีวิทยาแบบวิทยาศาสตร์โดยอาจไม่เคยเข้าใจเลยว่าวิธีการทางมนุษยศาสตร์เป็นอย่างไร เข้าใจผิดว่าธรรมชาติและกระบวนการวิจัยทุกแขนงเหมือนกับนักวิทยาศาสตร์ เราจึงพบกฎเกณฑ์การทำวิจัย ขอบทุนวิจัย และวัดผลการวิจัย ที่มีมาตรฐานจากวิทยาศาสตร์ แต่กลับนำมาใช้ผิดฝาผิดตัวกับงานทางมนุษยศาสตร์ด้วย บ่อยครั้งนักมนุษยศาสตร์พยายามอธิบายคุณค่าและวิธีการของตนด้วยภาษาของนักสังคมศาสตร์และวิทยาศาสตร์ ซึ่งมักไม่ได้ผล

ในขณะเดียวกันนักมนุษยศาสตร์มักท้อใจว่า มนุษยศาสตร์ทำคนให้เป็นคน แต่กลับอธิบายไม่ได้มากไปกว่านั้น เราจึงพบว่านักมนุษยศาสตร์ไม่เข้าใจว่าสามารถเรียนรู้จากวิธีวิทยาของวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์อย่างไร เอมมาใช้อย่างทื่อ ๆ หรือตายด้านกันบ่อย ๆ (เช่น วิธีการทางสถิติ หรือการ “ติด” อยู่กับข้อมูลเชิงประจักษ์แบบไม่กล้ำถึความ) นักมนุษยศาสตร์จำนวนไม่น้อยในสังคมไทยปฏิเสธทฤษฎี เห็นทฤษฎีเป็นของสูง (ยากเกินไป) เป็นของไม่ดี (ฝรั่งเกินไป) หรือเป็นสิ่งไม่จำเป็น (เพราะคิดว่ารวดทางภูมิปัญญาก็เพียงพอแล้ว) มนุษยศาสตร์ในสังคมไทยไม่ถูกปะทะท้าทายในเชิงวิธีวิทยาจากวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์เท่าไรนัก เพราะแยกทาง

กันเดินมานานร่วมร้อยปี องค์ความรู้แยกขาดไม่สัมพันธ์กันอย่างไม่เคยเกิดแม้ในโลกตะวันตก

นี่เป็นผลของประวัติพัฒนาการของวิชาการสมัยใหม่เฉพาะในสังคมไทย วัฒนธรรมทางปัญญาที่แยกวิทยาศาสตร์กับมนุษยศาสตร์ขาดจากกัน จนมองสังคมเป็นเสี่ยง ๆ ไม่เห็นความสัมพันธ์กัน คือ วัฒนธรรมทางปัญญาในสังคมไทยนี้เอง ด้วยสภาวะเงื่อนไขตามประวัติศาสตร์ของวิทยาการทั้งสองด้านในสังคมไทยเองดังที่เสนอมานี้

## ความจริงทางประวัติศาสตร์ 2 ระดับ

ดังได้กล่าวแต่ต้นว่า หัวข้อการแสวงหาความจริงทางประวัติศาสตร์สามารถอธิบายได้อย่างง่ายที่สุดด้วยการอธิบายวิธีวิพากษ์หลักฐานทางประวัติศาสตร์ หากอธิบายให้ยากขึ้นหน่อย ต้องอธิบายวิธีวิทยาในการคิดและตีความ ซึ่งขึ้นอยู่กับหัวข้อและคำถามของการวิจัยเฉพาะกรณี ไม่สามารถอธิบายอย่างลอย ๆ ได้ บทความนี้อธิบายคุณลักษณะและเงื่อนไขของมนุษยศาสตร์ไทยอันเป็นผลจากประวัติพัฒนาการของวิทยาการสมัยใหม่ในสังคมไทย วิชาการด้านประวัติศาสตร์อยู่ภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวเช่นกัน กล่าวคือ รับมรดกองค์ความรู้และวัฒนธรรมความรู้เกี่ยวกับอดีตแบบที่ยังไม่ใช่ “ประวัติศาสตร์” ประทับประสานกับความรู้ “ประวัติศาสตร์” แบบสมัยใหม่

นอกจากนี้ เงื่อนไขเฉพาะทางประวัติศาสตร์ของวิชาการด้านประวัติศาสตร์ไทย คือ การผลิตความรู้ประวัติศาสตร์ไทยอยู่ในมือชนชั้นนำไทยมาแต่ต้น แม้บทของประวัติศาสตร์ไทยและอุดมการณ์ทางประวัติศาสตร์ได้รับการสร้างสรรค์ขึ้นตามทัศนะหรือความเชื่อของชนชั้นนำไทยช่วงประมาณ ค.ศ. 1890 - 1930 ซึ่งได้รับผลสะท้อนอย่างแรงจากการเผชิญหน้ากับลัทธิอาณานิคมและจากวิกฤตการณ์ ร.ศ. 112 ผู้เขียนได้กล่าวถึงเงื่อนไขเฉพาะนี้ในที่อื่น และเรียกอุดมการณ์ประวัติศาสตร์ของไทยแบบนี้ว่า “ราชาชาตินิยม” (โปรดดูใน *ศิลปวัฒนธรรม* ตุลาคม 2544) เราจะเข้าใจปรัชญา จุดหมาย การหน้าที่ ของการศึกษาประวัติศาสตร์ใน

สังคมไทยจึงต้องทำความเข้าใจเงื่อนไขเฉพาะทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวด้วย ผลลัพธ์ที่สำคัญต่อสำนึกทางประวัติศาสตร์ในสังคมไทยก็คือ “ความจริง” ทางประวัติศาสตร์มีอย่างน้อย 2 ระดับที่มีคุณสมบัติต่างกัน ได้แก่ 1) ความจริงระดับลัทธิความเชื่อหรืออุดมการณ์ทางประวัติศาสตร์ และ 2) ความจริงตามการศึกษาค้นคว้าทางประวัติศาสตร์

ความจริงในระดับลัทธิความเชื่อหรืออุดมการณ์ หมายถึง ความรู้หลัก ๆ หรือความรู้รากฐานเกี่ยวกับอดีตที่สังคมหนึ่ง ๆ เชื่อเกี่ยวกับตนเอง และปลูกฝังกันต่อ ๆ มาจนเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของตน ความจริงระดับนี้เป็นความเชื่อร่วมของคนจำนวนมาก จึงมีอิทธิพลสูงและสำคัญมาก ไม่ว่าจะพิสูจน์ได้หรือไม่ได้ก็ตาม ความจริงระดับนี้ไม่ใช่ข้อเท็จจริงแต่มักเป็นการให้คุณค่าหรือความหมายที่เป็นนามธรรมแก่อดีต เราจะเข้าใจความเชื่อหรือความจริงระดับนี้ได้ต่อเมื่อเข้าใจรากเหง้าเงื่อนไขเฉพาะของความรู้ประวัติศาสตร์ในสังคมไทยเสียก่อน

ที่สำคัญคือ ความจริงระดับนี้ ซึ่งเป็นลัทธิอุดมการณ์ทางประวัติศาสตร์ มีอิทธิพลหรือกำหนดการตีความความจริงระดับที่สอง กล่าวคือ ในยามที่นักประวัติศาสตร์ค้นคว้าหลักฐาน ประมวลข้อมูลเข้ามา จำต้องอาศัยความคิดบางอย่างเป็นเครื่องชี้นำการเลือกสรรหลักฐาน และในยามที่นักประวัติศาสตร์พยายามตีความหาความสัมพันธ์เป็นเหตุเป็นผลของข้อมูลเหล่านั้น อุดมการณ์ประวัติศาสตร์มักกลายเป็นความคิดชี้นำการทำงานของนักประวัติศาสตร์โดยไม่รู้ตัว แทนที่ว่าการเข้าถึงความจริงตามการค้นคว้าทางวิชาการ (ระดับสอง) จะยกระดับความรู้ประวัติศาสตร์ปรับเปลี่ยนความเชื่อหรืออุดมการณ์ของสังคม กลับกลายเป็นว่าลัทธิอุดมการณ์ทางประวัติศาสตร์กำหนดชี้นำการหาความจริงทางวิชาการ กลายเป็นว่าความจริงที่เชื่อกันตามอุดมการณ์ทางประวัติศาสตร์กลายเป็นกรอบหรือเพดานความรู้ หรือเป็นเครื่องวัดตัดสินว่าความจริงจากการศึกษาค้นคว้าน่าเชื่อถือหรือไม่ รับได้หรือไม่ หรือควรถูกปฏิเสธ ผลักไสออกไปไม่ยอมให้มีที่ยืนในสังคม การค้นคว้าทางวิชาการจำนวนมากจึงกลายเป็นแค่การผลิตซ้ำ ตอกย้ำอุดมการณ์ดังกล่าว กลายเป็นแค่พิธีกรรมทางปัญญาเท่านั้นเอง

ตัวอย่างรู้จักกันดี คือ กรณีศัลยากรีกหลักที่ 1 และกรณีงานวิจัยเรื่อง ทำวสุรนาří ในทั้งสองกรณีการหาความจริงทางประวัติศาสตร์ขัดแย้งกับความเชื่อทางประวัติศาสตร์ถึงขนาดมีการประท้วงสาปแช่งนักประวัติศาสตร์ชาวโคราชโกรธมากจนมาชุมนุมกันนับหมื่น ไม่มีการถกเถียงทางวิชาการ แต่ต้องการให้ลงโทษนักศึกษาผู้ทำวิจัยและลงโทษอาจารย์ที่ปรึกษาด้วย ในทั้งสองกรณี ประชาชนเขารู้แล้วว่าประวัติศาสตร์ที่ถูกคืออะไร ความจริงคืออะไร ความจริงที่แน่นอนไม่ต้องตั้งคำถาม ไม่ต้องสงสัย รู้เรียบร้อยแล้ว การหาความจริงแบบนักวิชาการไม่เป็นที่ประชาชนต้อนรับถ้าหากขัดแย้งกับความเชื่อของประชาชน

ปัจจัยที่ทำให้ความจริงระดับนี้มีอำนาจ ไม่ใช่แค่อำนาจของรัฐ ปัจจัยที่อาจมีพลังสำคัญกว่าก็คือ ความเชื่อประเภทนี้กลายเป็น story ที่สร้างคุณค่าหรือความหมายร่วมแก่สังคม เป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์หรือตัวตน ปัจจุบันไปเรียบร้อยแล้ว แล้วแต่ว่าจะเป็นอัตลักษณ์ท้องถิ่น อัตลักษณ์ตัวบุคคล หรืออัตลักษณ์แห่งชาติ เรื่องราวเหล่านี้ จริงหรือไม่จริงก็แล้วแต่ เราปฏิเสธไม่ได้ว่าชีวิตคนจำนวนมากเป็นหมื่นแสนล้านเติบโตขึ้นมากับความจริงตามที่เขาเชื่อ เราจึงปฏิเสธไม่ได้ว่าลัทธิความเชื่อเป็นความจริงประเภทหนึ่ง เป็นเรื่องราวที่มีผลที่เป็นจริง มี reality effects สร้างสรรค์ให้คนสามารถดำรงอยู่ในแบบหนึ่งไปเรียบร้อยแล้ว

ความจริงที่ผู้คนรู้อยู่แล้วสลักแน่นในความเชื่อของเขายิ่งกว่าจารึกหลักที่หนึ่ง กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ มีเพดานอยู่เรียบร้อยแล้วอะไรเป็นขอบเขตของการแสวงหาความจริงในการศึกษาประวัติศาสตร์ที่เราไม่พึงละเมิด ยามที่ความรู้ประวัติศาสตร์กลายเป็นกรณีข้อถกเถียงในสังคมจึงกลับไม่ใช่การถกเถียงทางปัญญาเพื่อแสวงหาความจริง แต่กลับเป็นการใช้อำนาจสถาปนาความเชื่อขึ้นเป็นกรอบและขอบเขตของความจริง อันมีผลต่อไปว่าแค่นั้นคือการละเมิด-ไม่ละเมิด แค่นั้นคือการทำทายเป็น-ไม่ทำทายเป็น หรือกล่าวได้ว่า มีป้าย “นักประวัติศาสตร์ซึ่งสงสัยห้ามเข้า” แวนไว้เรียบร้อยแล้วในหลายกรณีที่เป็นความจริงในระดับลัทธิความเชื่อหรืออุดมการณ์

แต่นักประวัติศาสตร์ก็เป็นสมาชิกปกติของสังคม นักประวัติศาสตร์จึงอาจทำงานโดยไม่นึกสงสัยความจริงในระดับลัทธิความเชื่อหรืออุดมการณ์

กลับเริ่มจากความรู้ที่นึกว่าจริงไปเรียบร้อยแล้ว แล้วเอาไปตีความเรื่องอื่นต่อ ๆ ไป ตัวอย่างเช่น ความรู้ของเราเกี่ยวกับประวัติศาสตร์สุโขทัยอิงอยู่กับศิลาจารึกหลักที่หนึ่งเป็นฐานสำคัญมาก แม้ว่านักประวัติศาสตร์เสริมต่อความรู้ไปมากแล้ว แต่ฐานของความรู้ที่เป็นจุดตั้งต้นและเป็นกรอบอ้างอิงเป็นความรู้ที่มาจากศิลาจารึกหลักที่หนึ่ง ภาพลักษณ์สุโขทัยที่แทบจะเป็นรัฐอุดมคติมาจากศิลาจารึกหลักที่หนึ่ง นี่คือเหตุผลว่าทำไมจารึกหลักนี้จึงเป็นกรณีคอขาดบาดตาย เพราะว่าไม่ใช่สะท้อนความรู้ประวัติศาสตร์เท่านั้น แต่สะท้อนตัวตนความเป็นไทยโดยรวมด้วย

แต่ถ้าเราคิดอีกมุม เราคงต้องถามว่าสังคมเราเติบโตมากับความเชื่อทางประวัติศาสตร์ที่อ่อนแอขนาดนี้ได้อย่างไร เขย่ากันหลักเดียวก็แทบจะพังทั้งบ้านทั้งเมือง ถ้าหากเราโตมากับวัฒนธรรมประวัติศาสตร์ (historical culture) ที่หนักแน่นมั่นคงกว่านี้ เราคงสามารถเผชิญหน้ากับอดีตได้อย่างหนักแน่นมั่นคงกว่านี้ โปรดสังเกตว่าในการถกเถียงทั้งสองกรณี ไม่มีการตั้งคำถามว่าศิลาจารึกหลักที่หนึ่งมีความสำคัญขนาดที่เป็นเสาหินค้ำจุนประวัติศาสตร์แห่งชาติของเราจนแตะไม่ได้ ดึงข้อสงสัยไม่ได้ มาได้อย่างไร ตั้งแต่เมื่อไร เราก่อร่างสร้างความคิดนี้มาตั้งแต่เมื่อไร ทำไมการดึงข้อสงสัยจึงเป็นเรื่องคอขาดบาดตาย สังคมไทยอนุญาตให้ดึงข้อสงสัยในทางวิชาการได้หรือไม่ได้ในเงื่อนไขอะไร อะไรที่สังคมไทยถือเป็นการละเมิด คำถามเหล่านี้จะนำไปสู่ความเข้าใจวัฒนธรรมประวัติศาสตร์ (historical culture) ของสังคมไทย

ความจริงของประวัติศาสตร์แห่งชาติตามลัทธิอุดมการณ์ราชาชาตินิยมเป็นกรอบและเพดานของความรู้ที่ทรงอิทธิพลและผู้คนเชื่อนิทิตไม่เคยคิดสงสัยยิ่งกว่าศิลาจารึกหลักที่หนึ่ง ความเชื่อว่าสยามถูกรังแกแต่ไม่เคยตกเป็นอาณานิคมด้วยพระปรีชาสามารถ ทั้งยังเจริญรุ่งเรืองพิเศษกว่าชาติอื่นตลอดมา กลายเป็น story ที่สร้างคุณค่าความหมายร่วมแก่ความเป็น “ชาติ” ของไทยยิ่งกว่าศิลาจารึกหลักที่หนึ่ง เป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์หรือตัวตนแห่งชาติปัจจุบันยิ่งกว่าศิลาจารึกหลักที่หนึ่ง ทั้งยังไม่ถูกสงสัยท้าทายอย่างศิลาจารึกหลักที่หนึ่ง ความภูมิใจเชื่อมั่นว่าสยามไม่เคยตกเป็นอาณานิคม

ทำให้มองข้ามหลายอย่างในประวัติศาสตร์ไทยที่เป็นอาการของสภาวะกึ่งอาณานิคม และอีกหลายปรากฏการณ์ที่แสดงความเป็นเจ้าอาณานิคมเหนือรัฐที่อ่อนแอกว่ารอบ ๆ สยาม ทำให้ไม่เคยเข้าใจผู้ที่ถูกสยามรุกราน ข่มเหงครอบครอง ความเข้าใจสภาวะปัจจุบันจึงมักคับแคบด้วยความหลงตัวเองและด้วย Bangkok-Thai centrism ลัทธิอุดมการณ์ประวัติศาสตร์แบบนี้ยังมีอิทธิพลสูงต่อปรัชญา รูปการและระบบการเมืองของไทยจนทุกวันนี้ และต่อค่านิยมและความสัมพันธ์ทางสังคมอีกหลายอย่าง เช่น วาทกรรมความสามัคคี ผลประโยชน์แห่งชาติ ความเข้าใจแบบไทย ๆ ต่อประชาธิปไตย เป็นต้น

นักประวัติศาสตร์ไทยจำนวนมากก็ติดกรอบและอยู่ใต้เพดานของลัทธิอุดมการณ์ประวัติศาสตร์แบบนี้ อธิบายความเปลี่ยนแปลงแทบทุกอย่าง ในสมัยรัชกาลที่ 5 ว่าเป็นไปเพื่อรักษาเอกราชของชาติ กลายเป็น organic intellectuals ของราชาชาตินิยมโดยไม่รู้ตัว การศึกษาค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ในสังคมไทยจำนวนมากจึงเป็นการต่อเติมเสริมแต่งความรู้รากฐานตามที่รู้และเชื่อกันอยู่ก่อนแล้ว ประวัติศาสตร์ที่ทำหายความจริงตามลัทธิอุดมการณ์ เช่น ประวัติศาสตร์รัฐปัตตานี ประวัติศาสตร์ลัทธิอาณานิคมของสยาม ประวัติศาสตร์กึ่งอาณานิคมของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ จึงดูขัดแย้งละเมิด “ความจริง” จึงต้องถูกอธิบายเสียใหม่ให้เข้ากันได้กับลัทธิอุดมการณ์ราชาชาตินิยม หรือถูกเบียดขับทำให้เงียบเสีย

น่าคิดว่า เราน่าจะศึกษาความ “ไม่จริง” ในประวัติศาสตร์ไทยให้มากกว่านี้ ทำอย่างไรข้อเท็จจริงบางอย่างจึงถูกปฏิเสธหรือเบียดขับให้กลายเป็นความไม่จริง การทำความเข้าใจกับ “ความไม่จริง” ในหลาย ๆ ลักษณะ จะช่วยให้ชัดเจนขึ้นว่า “ความจริง” ตามอุดมการณ์ของไทยมีลักษณะอย่างไร

คงชัดเจนพอแล้วว่า ความจริงทางประวัติศาสตร์ไม่ใช่เพียงแค่ผลของการตรวจสอบวิพากษ์หลักฐานจากภายนอกภายใน การหาความจริงทางประวัติศาสตร์มิใช่เพียงสิ่งที่นักประวัติศาสตร์ทำ แต่มีความจริงอีกชุดที่นักประวัติศาสตร์วิ่งชนอยู่เป็นประจำ ในขณะที่นักประวัติศาสตร์อีกจำนวนหนึ่งช่วยผลิตซ้ำตลอดมา

## หาความจริงไปทำไม

ความรู้ดีดึกในยุคนั้นที่จะกลายมาเป็น“ประวัติศาสตร์”มีความสำคัญในฐานะการสถาปนาระเบียบสังคมลงเป็นคัมภีร์ การสร้างคัมภีร์อย่างพระราชพงศาวดารให้ “ถูกต้อง” เป็นส่วนหนึ่งของการสร้างสภาวะปกติสุขของสังคม

วิชาประวัติศาสตร์ในสังคมไทยยังอาจมีความสำคัญในทำนองนี้อยู่ แต่ “ความจริง” ในการสร้างคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์เป็นคนละเรื่องกับความจริง (truth) และความเป็นจริง (reality) ซึ่งประจักษ์ของวิทยาการสมัยใหม่ วิธีการและพิธีกรรมที่จำเป็นต่อการจัดการกับความจริงเหล่านั้นก็เป็นคนละเรื่องกัน

หากกล่าวอย่างถึงที่สุด ภารกิจของวิชาการทางมนุษยศาสตร์รวมทั้งประวัติศาสตร์ ไม่ใช่เป็นเพียงเรื่องเล็ก ๆ ตีความกันเล่น ๆ เพื่อประเทืองจิตใจ แต่เป็นเรื่องใหญ่ คือ การสงสัยต่อความเชื่อที่มีอยู่ในสังคม ศึกษาว่าความรู้ที่เป็นความเชื่ออุดมการณ์ก่อร่างสร้างตัวมาอย่างไร เขียนกันมาอย่างไร มีเหตุผลการบวนการอย่างไรจึงทำให้ได้รับการสถาปนาเป็นลัทธิความเชื่อของสังคม เพื่อบุกเบิกเปิดทางแก่การเปลี่ยนแปลง

นำคิดว่าการศึกษาประวัติศาสตร์ในสังคมไทยเป็นการหาความจริงแบบไหนกันแน่

**ปัญหาทำนองนี้ มีแต่วิธีการทางมนุษยศาสตร์เท่านั้นจึงจะเข้าใจได้ เพราะไม่ใช่ความจริงเชิงประจักษ์ที่วิธีการทางวิทยาศาสตร์จะช่วยอะไรได้**

## ถาม - ตอบ

**อ.สุวรรณา:** คิดว่าจะไม่สรุป แต่อยากจะให้โอกาสกับท่านผู้เข้าร่วมประชุมทุกท่านได้ถามคำถาม และสนทนากับวิทยากร สำหรับผู้เข้าร่วมประชุมที่อยู่อีกห้องหนึ่ง ที่ดูจอบี้อยู่ จะเขียนฝากมากับเจ้าหน้าที่ก็ได้ จะได้มีส่วนร่วมด้วย อย่างไรก็ตามก็เชิญจากห้องนี้ก่อนเพราะรู้สึกว่ามีหลายคน

อยากแสดงความคิดเห็น ช่วยกรุณาบอกชื่อด้วย คิดว่าจะใช้เวลาพูดคุยกครั้งชั่วโมงถึงสี่สิบนาที แล้วให้วิทยากรกล่าวอีกคนละประมาณ 4 - 5 นาที

**ผู้ร่วมประชุม:** กราบนมัสการพระคุณเจ้า และวิทยากรทุกท่าน ผมเป็นกวีมาจากอยุธยา ได้ทราบข่าวก็จะมาศึกษาเรื่องมนุษย์ เพราะผมเรียนทางวิทยาศาสตร์ ท่านครับ ที่พูดกันถึงเรื่องความจริง ความจริงบางครั้งเราพูดไม่ได้ เพราะว่าบริบทของประวัติศาสตร์ที่เขาทำกันตอนนั้น เขาทำให้สังคมขณะนั้นเป็นสุข แล้วเราคนรุ่นหลังมาวิจารณ์เขา ผมว่าไม่ค่อยเหมาะ ผมยกตัวอย่างง่าย ๆ ที่อยุธยาเป็นเมืองประวัติศาสตร์ ผมเด็ก ๆ ผมมาเรียน ม.1 ถึง ม.8 ที่อยุธยาวิทยาลัย ต้องมานอนวัด หน้าวัด ผมนี้เป็นพระที่นั่น ผมเล่นโป้งแปะกันเป็นประจำ กำแพงวังอยู่ที่ริมแม่น้ำ ผมเคยไปชนอิฐเข้ามาในวัด แต่เดี๋ยวนี้กำแพงเมืองไปสร้างที่ด้านหลัง เดียวนี้คนรุ่นใหม่ 20 ปีให้หลังมานี้ไปอยุธยา นี่กำแพงเมืองอยุธยา ความจริงในขณะนี้เขาอาจจะให้เห็นว่ากรุงศรีอยุธยามีกำแพงเมืองก็เท่านั้น แต่จริง ๆ มันเป็นตำนาน เพราะฉะนั้นผมถึงว่าเรื่องหลาย ๆ เรื่องที่เกิดปัญหา กับคนรุ่นใหม่ ซึ่งคนรุ่นเก่ามีผลกระทบเยอะ เรื่องศิลาจารึก ตอนนั้นเขาทำทำเพื่อแผ่นดิน แต่มาถูกคนรุ่นลูกหลานด่า ผมไม่เห็นด้วย เพราะฉะนั้นความจริงบางอย่างไม่ควรพูด ผมยกตัวอย่าง อย่างผมเขียนหนังสือ ในเรื่องมีลูกชายไปเล่นกีฬา เล่นดีเยี่ยมเลย ได้เหรียญทอง สมมติว่าเป็นมวย ถ้าพ่อมาบอกว่าเวลาต่ออย่าหลับตานะลูก ลูกก็จะหมดเลยนะที่เคยภูมิใจ เพราะฉะนั้นความจริงนะครับท่านครับ สังคมขณะนั้นเป็นอย่างไร เขาทำให้สังคมตรงนั้น เขาเรียกว่าบรรทัดฐานสังคมเขาเป็นอย่างนั้น เราต้องละเอียดกันหน่อยนะครับ ผมให้ข้อคิดเห็นว่าความจริงนะครับ บางครั้งเราพูดทำลายหลายสิ่ง ผมฝากเอาไว้เป็นข้อคิด

**อ.สุวรรณ:** เป็นประเด็นความจริงของชนบ เราควรจะมีทำที่อย่างไร อยากให้อาจารย์มารคตอบก่อน ในแง่ที่ว่าอาจารย์มารคบอกว่าเกณฑ์อันหนึ่งคือทำสำเร็จ ท่านกำลังบอกว่ามันทำสำเร็จในสมัยหนึ่ง คนสมัยหลังมีสิทธิอะไรไปวิจารณ์สิ่งซึ่งเคยสำเร็จในสมัยหนึ่ง ขออาจารย์มารคก่อนแล้ว



อาจารย์ธงชัย ขอสั้น ๆ นะคะ ท่านผู้ถามทุกท่าน เนื่องจากเรามีผู้เข้าร่วมประชุมมากมาย ขอให้กระชับแล้วก็สั้น จะได้มีคนถามให้ได้มากที่สุด เชิญอาจารย์มารค

**อ.มารค:** บางครั้งผมเข้าใจว่าการเถียงเรื่องอะไรจริงในประวัติศาสตร์ เหตุที่เกิดปัญหาเพราะเถียงผิดจุด ไปดูหลักฐานทางประวัติศาสตร์ นี่ก็ว่าสำคัญ แล้วไปดูว่าเกิดอะไรขึ้น ไปเขียนอะไรเมื่อไร อันนั้นเป็นเพียงจุดเริ่มต้นเล็กนิดเดียวในความเข้าใจของผม จริง ๆ การถกเถียงว่าอะไรจริงในประวัติศาสตร์ไม่ใช่เรื่องนั้น และไม่ใช่เรื่องที่เราอยากจะเลือกเข้าใจดีด้อย่างไรด้วย ที่จริงนั่นก็ไม่ใช่ **จริงๆ การถกเถียงในประวัติศาสตร์ก็คือ การถกเถียงว่าเราอยากจะอยู่ต่อไปอย่างไร** ตรงนี้ทำให้ผมเข้าใจมาตลอดว่าประวัติศาสตร์เป็นมนุษยศาสตร์ ไม่ใช่สังคมศาสตร์อย่างที่บางคนเข้าใจ เพราะเป็นวิชาที่ normative ที่สุด เพราะการบอกว่าต่อไปเราอยากอยู่กันอย่างไร และอย่างอื่นมันไปกลบสิ่งนี้หมด ไปเถียงเรื่องอื่นจริงๆ ไม่ใช่สำคัญ เพราะฉะนั้นถ้าจะถกเถียงให้ตรงจุด ก็เอาให้ตรงจริงๆ ว่าต่อไปเราอยากอยู่กันอย่างไร อยู่อย่างอดีตดีหรือไม่ดี ตรงนี้ผมว่าอาจจะแก้ปัญหาได้

**อ.สุวรรณ:** ดีเหมือนกันนะคะ นักปรัชญาตอบคำถามทางประวัติศาสตร์ได้จากอีกแง่มุมหนึ่ง อาจารย์ธงชัยจะเสริมอะไรอีกนิดหนึ่งไหมคะ

**อ.ธงชัย:** ผมไม่ตอบท่านที่ให้ความเห็นมา แต่ผมก็รับความเห็นนั้นไป แต่ผมจะขอตอบอาจารย์มารค อาจารย์ครับคำถามนั้นโหดกว่านะครับ

**อ.ธีระ นุชเปี่ยม:** ผมขออนุญาตถามคำถามที่ต้องบอกว่าเบื้องต้นมาก เพราะผมได้ฟังแล้วผมเกิดความรู้สึกว่า *ความจริง กับ ความรู้* มันอย่างเดียวกันหรือเปล่า ในทางประวัติศาสตร์เมื่อเราบอกเราแสวงหาความจริงหรือเราแสวงหาความรู้ ผมคิดว่าความจริงในประวัติศาสตร์ไม่มีใครทราบ หลวงพ่อคุณพูดได้ถูกเลย *ภูก็เกิดไม่ทัน มึงก็เกิดไม่ทัน ไม่มีใครรู้* แต่เราหา

ความรู้ได้ครับ ความรู้ทางประวัติศาสตร์ ความรู้ซึ่งขึ้นอยู่กับหลักฐาน ไม่มีอย่างอื่น ความรู้ที่ได้มาจากประวัติศาสตร์ ต้องอาศัยหลักฐาน ไม่มีทางอาศัยอย่างอื่นได้ จะไปเข้าฝันเข้าทรงแล้วบอกว่าเป็นความรู้ คงไม่มีใครยอมรับว่าเป็นความรู้ แต่ว่าความรู้มีนัยที่เป็น pragmatic คือหมายความว่าเรารู้ผิดก็ได้ ผมว่ามนุษย์เราอยู่กับความรู้ผิด ๆ มาตลอดเวลา ตั้งแต่ความรู้ที่บอกว่าโลกแบน ก็ไม่เห็นเป็นไรเราก็อยู่ได้กันมาตลอด สมมติว่าวันหนึ่งมีหลักฐานยืนยันว่าหลักศิลาจารึกหลักที่หนึ่งไม่ได้สร้างในสมัยสุโขทัยสำหรับผม ผมว่าไม่เห็นจะเป็นอะไรตายตรงไหน ผมว่านั่นคือความรู้ใหม่ โอเคเราได้ความรู้ใหม่แล้วตรงนี้ ผมคิดว่าในเรื่องอย่างนี้ เราแสวงหาอะไร เราแสวงหาความรู้หรือว่าความจริงครับ

**อ.เจตนา:** ผมพยายามจะเลี่ยงไม่พูดอะไรที่มันตายตัวนัก แล้วก็ผมไม่คิดว่าวิชาการระดับโลกอย่างนี้จะไปถึงสัจธรรมที่เลยไปจากข้อโต้แย้งอะไรทั้งหลาย สิ่งที่ผมเน้นมาก ๆ ที่พูดในตอนต้นว่าวิชาประวัติศาสตร์มีคุณูปการนั่นคือว่า ก่อนที่เขาจะสรุป เขาสอนกันมาว่าให้หาหลักฐานให้ได้รอบด้านที่สุด ให้มากที่สุดเท่าที่จะมากได้ กลั่นกรองสิ่งเหล่านั้นแล้ว แล้วจึงลงความเห็นว่ามันใกล้เคียงความจริงที่สุดเท่าที่เรารู้ ณ บัดนี้ ถ้าพูดกันภาษาทางศาสนาก็หมายถึงว่าความจริงก็อยู่ข้างบนนั่น เราไปไม่ถึงนะครับ แต่ว่าอย่างเรื่องศิลาจารึกอะไรนี้ก็ตาม ผมก็หนักใจนะ เพราะว่ามีเงื่อนไขบางประการในสังคมไทยที่ว่า พูดความจริงอย่างไรจึงจะบาดใจคนน้อยที่สุด มีวิธีพูดครับ ถึงค้นพบมาใหม่แล้วว่าปลอม ก็ต้องมีวิธีพูดที่สร้างสรรค์ แล้วผมจะช่วยเรียบเรียงให้

**อ.มารค:** ตรงนี้ผมก็เห็นด้วยครับว่าต้องแยกความจริงออกจากความรู้ก็เป็นประเด็นหลักในปรัชญาตั้งแต่ต้นว่า ความรู้มันต้องมีเหตุผลยืนยันหลักฐานอะไรอย่างที่ท่านบอกทั้งหมด แต่ที่นั่นมันไม่ได้แก้ปัญหา การที่เราขยับจากการถกเรื่องความจริงมาถกเรื่องความรู้ เพราะว่าความรู้ภายในกรอบแคบที่เมื่อสักครู่นี้ออก ก็ยังมีผลกระทบต่อบัจจุบันและอนาคต ก็ยังต้องถกอีกว่าสิ่งที่เรียกว่ารู้มีผลอย่างไร ก็กลับไปเรื่องเดิมอีก ก็ต้องถกว่าผลที่มีจะ

เอาอย่างไรงันแน่ ยังต้องมีวิธีหยุด คือผมไม่เชื่อว่าทุกวิธีอยู่กัน ทุกอย่างดีเท่ากันหมด ไม่จริง มีบางวิธีอยู่ร่วมกันดีกว่าวิธีอื่น และถ้าอะไรนำไปสู่วิธีที่ไม่ดีเท่า ก็ต้องถือว่าเป็นของไม่สำคัญ ควรจะทิ้ง

**อ.ธงชัย:** ผมขอเสริมประเด็นคือ บ่อยครั้งบางที่เราไม่เห็นว่ามีวิธีการทางมนุษยศาสตร์อย่างการวิจารณ์และการตีความเป็นเรื่องที่สำคัญ อย่างที่อาจารย์เจตนาบอกว่าอาจารย์เจตนาจะเลียงพูดอะไรที่มันตายตัว ผมไม่ตีความเลยเถิด แต่ถ้าหากผมจะตีความแบบไม่แคร์อาจารย์ก็คือว่า วิทยาศาสตร์พยายามจะพูดอะไรที่ตายตัว ในแง่นี้ ผมกลับคิดว่านักมนุษยศาสตร์จำนวนไม่น้อยน่าจะเห็นตรงกันตรงนี้ว่าโลกเราจะอยู่ได้ เอาเข้าจริงโลกเราอยู่ได้มาตลอดหลายพันปีด้วยการทำอะไรหลาย ๆ อย่างมันไม่ตายตัว พอพยายามทำให้ตายตัว ฆ่ากันทุกทีเลย หรือว่าทะเลาะกันจนเปิดเปิง เพราะฉะนั้นปัญหาเรื่องความรู้ความจริงบางครั้งถ้าบวกค่าอีกหนึ่งค่าเข้าไปโดยไม่ใช่เหมือนกัน แต่ขณะเดียวกันอย่าไปแยกให้ต่างกันมากนักระหว่างความรู้ ความจริง ความเชื่อ และอย่าไปรู้สึกว่าเป็นเรื่องเสียหายนักหนาที่สามอันนี้จะอยู่ใกล้ ๆ กัน ผมว่าโลกอาจจะสนุกขึ้น

**อ.เจตนา:** มีตัวอย่างอื่นเหมือนกัน อาจารย์พิริยะ เป็นผู้ก่อวนทางปัญญาที่ดี แต่ว่าผมก็ตึงอะไรหลาย ๆ อย่างว่าหลักฐานและเหตุผลบางครั้งไม่ค่อยหนักแน่น ไม่พูดเรื่องหลักศิลาจารึก หลายปีมาแล้วอาจารย์พิริยะพยายามจะบอกว่าศิลปินไทยลอกเลียนศิลปินอเมริกันทั้งสิ้น แล้วก็ทำหนังสือออกมาเล่มหนึ่ง มีภาพที่มีนัยว่าเป็นภาพศิลปะต้นแบบที่อเมริกันเขาวาด แล้วก็มีภาพที่จิตรกรไทยศิลปินไทยวาด แล้วบอกว่าคนนี่ลอกคนนี่ คนนี้ลอกคนนั้น พวกศิลปินก็มีปฏิกิริยาแรงและเร็วไปหน่อย บางคนไปพูดถึงขั้นว่าจะฟ้องศาล มันไม่ใช่เรื่องที่จะฟ้องศาล เป็นเรื่องที่จะต้องสู้กันด้วยเหตุผลและหลักฐาน แต่ถ้าอาจารย์พิริยะใช้เวลามากกว่านั้นสักหน่อย วิเคราะห์ให้ละเอียดเลยว่าที่เขาได้มาจากสหรัฐอเมริกา แต่ละคนมันไม่เหมือนกัน ไม่ใช่ว่าดูงานต้นแบบแล้วมันกลายมาเป็นภาพนี้ มันผ่านกระบวนการกลั่นกรอง คิดใหม่ อะไรอีกเยอะเยอะ มองให้ดี วิธีการ

ของอาจารย์พิริยะกลับจะเป็นการสร้างสรรค์เสียด้วยซ้ำ ที่ว่าคนรับประสบการณ์จากต่างประเทศแล้ว รับประสบการณ์จากที่อื่นแล้วคิดใหม่ได้ ตรงนี้ที่ผมคิดว่าความใจร้อนของอาจารย์พิริยะเลยทำให้สิ่งที่ท่านต้องการมันหยุดเร็วไปหน่อย และเกิดปฏิกิริยาที่แรงเกินไป ถ้าอธิบายให้เห็นเลยว่าขั้นตอนมันหลายขั้นตอน ใช้เวลาให้มากกว่านั้นหน่อย ผมพูดอย่างนี้ผมไม่กลัวอาจารย์พิริยะโกรธ เพราะผมรู้ว่าอาจารย์พิริยะไม่โกรธ เพราะท่านบอบช้ำมาคล้อย ๆ กับผมเหมือนกันจากมหาวิทยาลัยศิลปากร เคยทำเรื่องศิลปะไทย แล้วก็ทำออกมาแล้วผมถามอาจารย์ว่าเป็นร่างไซ้ไหม อาจารย์จะกลับไปเขียนใหม่อีกไซ้ไหม เพราะว่าผมคิดว่าควรจะเขียนใหม่นี้แหละครับเสร็จแล้วครับ นั่นคือปัญหาครับ วิชาเราต้องใช้เวลาเยอะ ๆ เพราะฉะนั้น สกว. เขาให้ทุน บางที่เขาให้เวลา 3 ปี วิชาอย่างเราเขาให้เวลาเรา 3 ปี แต่ถ้า 3 ปีไม่เสร็จ เขาเรียกเงิน

**อ.ประพนธ์:** จริง ๆ แล้วเห็นด้วยกับอาจารย์เจตนา ไม่ว่าเรื่องอะไรก็ตาม เท่าที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน ผมว่าการตีความและการวิจารณ์ผิดได้ แต่การที่จะนำหลักฐานอะไรมาใช้ในหัวข้อนั้น ๆ ไม่ควรจะมีผิด เพราะฉะนั้นสิ่งที่ปัญหาอยู่ทุกวันนี้คือ เกิดอาการสังเดชแสงฤทธิ์ โดยที่ไม่ได้ดูให้ละเอียดก่อนว่าอะไรเป็นอะไร หรือว่าไม่รู้ตัวเองแสดงความคิดจากความเชี่ยวชาญของตัวเองหรือเปล่า เพราะฉะนั้นก็เลยเกิดอาการที่ใครก็ได้ ไม่ต้องเรียนก็ได้ แล้วก็ออกความคิดในศาสตร์นั้น ๆ โดยที่ไม่ได้ระมัดระวัง ถ้าในกรณีหลักศิลาจารึกหลักที่หนึ่ง อันไหนที่เหมือนสุโขทัยก็คือลอกหลักที่สองที่สาม อันไหนที่ไม่เหมือนสุโขทัยคือคิดเอาเองใหม่ แต่ว่าผู้ที่ได้เห็นอย่างนั้นได้อ่านพระราชบัญญัติรัชกาลที่ 4 ทั้งหมดหรือไม่ รู้ว่าโครงสร้างของสำนวน ว่าท่าทางท่วงที่เป็นอย่างไรก็ได้ดู ได้อ่านจารึกขอมทั้งหมดหรือไม่ เพราะศัพท์ต่าง ๆ ที่ว่าใหม่ มันอยู่ในจารึกขอมก่อนหน้านั้นแล้ว เยอะแยะมากมาย เพราะฉะนั้นก็เป็นเรื่องน่าเสียใจอันหนึ่งเหมือนกัน ผมมีคำถามอยู่คำถามหนึ่ง ผมอยากจะรู้ว่า true กับ real ต้องอยู่ด้วยกันเสมอหรือไม่

**อ.สุวรรณ:** บังเอิญอาจารย์ประพนธ์มาช้า เขาพูดตั้งแต่ต้นแล้วว่า วันนี้เขาพูดเรื่องความจริง ไม่ใช่ reality

**อ.เจตนา:** ผมคิดว่าต้องยกย่องพวกที่เขาทำงานประเภทช้า ๆ หนัก ๆ เช่นอาจารย์ประเสริฐ สมัยก่อนไม่มีการถ่ายภาพ ท่านต้องป็นไปดูหลักศิลาจารึกทุกวันเสาร์ ท่านป็นขึ้นดู แล้วท่านแกะทีละตัว ถึงเดี๋ยวนี้ เขาก็นั่งอ่านศิลาจารึกกัน ไม่ใช่อ่านเหมือนอ่านหนังสือพิมพ์ บางทีหนึ่งคำใช้เวลาเป็นปี แต่ความรู้ก้าวหน้าไปมากแล้วครับ ผมยกตัวอย่างเรื่องภาษาบาลี ขณะนี้คนไทยรู้จนถึงขนาดว่าบาลีที่ใช้กันอยู่แบบนี้ ไม่ใช่บาลีที่มากับพุทธศาสนาโดยตรง เป็นบาลีบ้านนอกอีกแบบหนึ่ง ผมกำลังบอกกับพวกสันสกฤตว่า เมื่อไรจะไปถึงขั้นนั้นสักที ที่อ้างกันว่าสันสกฤตที่อ้างในศิลาจารึกนั้นของเขมรของขอมอะไร ผมพยายามจะถามว่าสันสกฤตที่แปลงไป มันมีอะไรที่เอียงมาเข้ากับภาษาพื้นเมืองของเรา เพราะนามสกุลผม ไปที่ไหนเขาก็คิดว่านามสกุลของผมเป็นแขก ของพวกนี้ ความรู้ก็ค่อย ๆ ไปทีละนิด ๆ เราด่วนสรุปคงไม่ได้ ผมยกย่องพวกอ่านศิลาจารึกจริง ๆ คือ บังเอิญผมไม่ได้เรียนทางนี้ ถ้าเรียนทางนี้คงจะโหมมมากกว่านี้

**อ.มารค:** ผมไม่ทราบว่ามีคนมารยาทหรือเปล่าถ้าพูดซ้ำที่เพิ่งพูดเพราะว่าก็ยังหลงอยู่ทางนั้นกันอยู่ เก็บแค่นั้นก็ตาม หลักฐานประวัติศาสตร์ระมัดระวังไม่ด่วนสรุปอะไรก็ตาม จะไม่ตอบปัญหาที่กำลังถกกันอยู่ ผมว่ามันเป็นการบังหน้า ที่ไม่ยกถกปัญหาที่สำคัญของสังคมไทยมากกว่า แล้วมานั่งถกเรื่องเล็ก ๆ น้อย ๆ เรื่องอย่างนี้ว่าอะไร เป็นอะไร ใครพบเมื่อไหร่ที่ไหน จริงอยู่ ผมเห็นด้วยว่าบางที่ด่วนสรุป แต่มันไม่ได้เป็นประโยชน์ที่ยืดออกไป ผมไม่ได้สนับสนุนให้รีบสรุป แต่สนับสนุนให้เลิกสรุปคือเลิกไปทิศทางนี้ นี่ไม่ใช่ปัญหาที่เราถกกันอยู่ แต่คนไม่ยกถกก็เลยบังด้วยสิ่งนี้

**อ.ธงชัย:** ผมเลยขอเสียมารยาทอีกคน พูดเรื่องที่พูดไปแล้วก็คือว่าอย่าลืมประเด็นอันหนึ่งว่า อาจารย์พิริยะจะถูกหรือไม่ มีคำถามอีกชุดหนึ่ง

ว่า สังคมไทยตอบต่อการตั้งคำถามอันนี้อย่างไรเป็นอีกคำถามหนึ่ง

**อ.สุวรรณา:** ขอแทรกด้วยคำถามที่มาจากอีกห้องหนึ่ง ความจริงกับความรู้อย่างไร ในทางมนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์ วิทยาศาสตร์ เห็นมีแต่การถกเถียงตลอดเวลา มีการยอมรับกฎบางอย่างของความจริงความรู้หรือไม่ หรือเป็นเพียงปัญหาความใจกว้างใจแคบ คำถามที่ 2 ทุกอย่างเป็นสิ่งสร้างทางสังคมหรือเปล่า ความรู้ความจริงทุกอย่างถูกสังคมสร้างขึ้นหรือเปล่า

**อ.มารค:** ผมว่าอันนี้เป็นตัวอย่างที่ดีที่เทียบมนุษยศาสตร์กับธรรมชาติที่ว่าเลือกใช้คำว่าเดียวกันไปเรื่อย อันนั้นเป็นธรรมดา และเหตุที่เป็นธรรมดามีที่มาจากไหน ไม่ใช่ธรรมดาเพราะว่าเป็นคนชอบเถียง คือวิทยาศาสตร์มีธรรมชาติคอยควบคุมอยู่ วิทยาศาสตร์เวลาทำอะไรก็ตาม หาความจริงมันมีตัวนั้นอยู่ คอยชั่งวัด คอยสกัดอยู่ว่าใช่ไหม อะไรอย่างนี้ แต่ในมนุษยศาสตร์ สิ่งที่อยู่ข้างนอกงานของนักมนุษยศาสตร์ ไม่ใช่ของอย่างเช่นธรรมชาติ มันคือสิ่งที่มนุษย์ปรารถนา ตามความเข้าใจของผม เบื้องหลังทุกอย่างที่มนุษยศาสตร์ทำมีสิ่งหนึ่งเรียกว่าสิ่งที่ปรารถนา สิ่งที่ปรารถนาอยู่ทั้งสองระดับ ชีวิตที่ปรารถนาในฐานะโดดเดี่ยวบุคคล และสังคมที่ปรารถนา ไม่ว่าจะทำอะไร ตัวนี้เป็นตัววัดอยู่ข้างหลัง ที่นั่นเมื่อตัวนี้เป็นตัววัดและมันเป็น normative มันก็ต้องถกเถียงกันตลอด และไม่มีที่สิ้นสุด การถกเถียงไม่ใช่เป็นของไม่ดี กลายเป็นของดี เพราะว่ามันอย่างนั้นเราไม่สามารถเรียนรู้จากการปรับความคิดของเราเกี่ยวกับสิ่งที่ดียังไง

**อ.ธงชัย:** สั้น ๆ นิดเดียว คำถามที่ 2 ที่ว่า ความรู้ทุกอย่างเป็นสิ่งที่สังคมสร้างขึ้นใช่ไหม คำตอบคือ ใช่ครับ

**อ.กัลยา ดิงศกัทธิย์:** ดิฉันอยากจะแบ่งปันความคิดตรงนี้ ความรู้ในงานวิจัยที่ทำอยู่ ดิฉันเป็นนักภาษาศาสตร์ คำถามสำหรับภาษาไทยถิ่นก็คือคำถามที่ถามกันมากคือว่า รอยต่อระหว่างภาษาถิ่นทั้ง 4 ภาษาอยู่ตรงไหน

เวลาที่เรามองแบบเร็ว ๆ กว้าง ๆ มันก็มีคำตอบ แต่ยิ่งใช้วิธีการที่ละเอียด ยิ่งขึ้น ยิ่งมองให้ละเอียดยิ่งขึ้น มองไปในแง่ของเชิงการแปล ในแง่ของอายุ ในแง่ของสังคม ทุกสิ่งทุกอย่างเรามองเข้าไปแล้วมันสลาย คือตรงนี้เรื่อง ความรู้กับความจริง ยิ่งทำวิจัยเข้าไปเท่าไร ที่เคยนี้กว่ารอยต่อมันอยู่ตรง นั้นกลับหายไป เพราะว่ามันกลายเป็นว่าคนก็เปลี่ยนแปลงตลอด ภาษาที่คนใช้ก็ เปลี่ยนตลอด ดิฉันคิดว่าเป็นเรื่องที่สำคัญมากว่าเราต้องรับเสมอว่า อะไรที่เคยจริง ณ วันนี้ พรุ่งนี้มันก็ไม่จริงแล้ว เราก็ต้องพยายามที่จะหาความรู้ต่อไปว่า จริง ๆ แล้ว ขณะนี้มันเป็นอย่างไร ยิ่งเราเก่งมากยิ่งขึ้น ความจริงยิ่ง สลายหายไปหน้าต่อตา เพราะฉะนั้นตรงนี้ จากที่จับงานเรื่องนี้อยู่ทำให้ มองเห็นเรื่องนี้ค่อนข้างจะชัดมาก ค่อนข้างจะทำใจ เวลาที่วิจัยได้ผล ออก มาเดี๋ยวนี้ ปีนหน้าไปทำก็เปลี่ยนไปอีกแล้ว มันก็สลายไปอีกแล้ว แล้วก็ไป เป็นชุดของความรู้ชุดอื่นต่อไป ก็เรียนว่า คือถ้าเมื่อเราพยายามไปกำหนด ตายตัวว่าความจริงคืออะไรแล้วก็หยุด เราไม่ไปไหนในการที่จะเข้าใจมนุษย์ เพราะมนุษย์เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา

**อ.สุวรรณา:** วิธีวิทยาที่ละเอียดทำให้สิ่งที่เราคิดว่าจริงอาจจะแปร เปลี่ยน แต่ถ้าโจทย์เป็นโจทย์เกี่ยวกับภาษาถิ่นหรือเกี่ยวกับโลกข้างนอก ถ้ามันไม่เกี่ยวกับอัตลักษณ์ของเรา เราอาจจะเข้าใจได้ง่ายกว่าหรือเปล่า สมมติโจทย์เป็นเรื่องที่กระทบกับอัตลักษณ์เราอย่างรุนแรง เราอาจจะเข้าใจ ได้ยากขึ้นหรือเปล่า

**อ.ประพนธ์:** การที่กระทบอัตลักษณ์อย่างเช่นศิลาจารึกหลักที่หนึ่ง มีหนังสือพิมพ์ มีอะไรต่อมิอะไรขึ้นมา คือ concept อัตลักษณ์ของคนไทย อยู่ตรงไหน นิยามอัตลักษณ์ของไทยเหมือนกับอัตลักษณ์ของตะวันตกหรือ หรือว่าเราเพิ่งสร้างหรือเปล่า

**อ.สุวรรณา:** คำถามคือเราเลียงคำถามนี้ได้อย่างไร ถ้าเราจะเข้าใจ ตัวเราเอง

**อ.ประพนธ์:** ไม่ใช่เรื่องของอัตลักษณ์ที่ต้องการ identify ตัวเองกับอะไร

**อ.สุวรรณา:** การมี identity ขึ้นอยู่กับว่าเรา identify ตัวเราเองกับอะไร ซึ่งก็เปลี่ยนได้

**อ.ประพนธ์:** วิธีการที่เราจะ identify หรือความคิดว่าฉันต้อง identify กับอะไรสักอย่าง ในสังคมไทยมันแรงแค่ไหน

**อ.ธงชัย:** ผมว่าคำถามนี้น่าสนใจ สิ่งนี้นักวิชาการหลายคนถาม ไม่ใช่เพราะคิดว่ามีอัตลักษณ์ ผมว่านักวิชาการหลายคนเริ่มต้นจากการบอกว่ามันไม่ชัด แต่ขณะเดียวกัน ที่พยายามจะชี้คือในสังคมหนึ่ง ๆ ถึงแม้มันไม่ชัดแต่หลายคนเชื่อว่ามี ถ้าอาจารย์ไม่แน่ใจว่ามีหรือเปล่า อาจารย์ลองเขียนหนังสืออย่างทำสุนทรารีแล้วไปโผล่ที่โคราช ไม่ใช่ว่านักวิชาการเราเพื่อเจอสร้างเรื่องอัตลักษณ์ ผมว่านักวิชาการพยายามจะอภิปรายเรื่องนี้แต่ปรากฏการณ์ในสังคมก็คือ ความคลุมเครือและไม่แน่นอนมันมีอยู่จริง

**อ.ประพนธ์:** ผมกำลังจะบอกว่า มันเกิดอะไรขึ้นในการสร้างอันนี้ มันมีปัจจัยต่าง ๆ ที่เข้ามาสร้างมากกว่าที่เราเห็น มันไม่ simple มันไม่ได้มาตามธรรมชาติที่มันจะเป็น

**อ.สุวรรณา:** เช่นเดียวกับสิ่งอื่น คือถ้าอาจารย์ถามว่าทำไมเรามาถามคำถามนี้มากนักในวงการวิชาการนี้

**อ.ประพนธ์:** ผมก็เห็นด้วยกับอาจารย์มารค แต่ไม่ได้เห็นด้วยทั้งหมด ผมคิดว่ามนุษย์ก็เป็นธรรมชาติอย่างหนึ่ง และธรรมชาติภายนอกมันก็ต้องยอมรับธรรมชาติมนุษย์เหมือนกันถ้าจะตีความ มัน reciprocate กัน คือในเมืองไทยนี้ผมเห็นด้วยกับอาจารย์ธงชัยว่าอยู่ดี ๆ จะลุกขึ้นแยกวิทยาศาสตร์ pure art กับ pure science เกิดแยกกัน จนไม่เข้าใจในบัดนี้ว่าทำไมฉันต้อง



แยกอันนี้ตั้งแต่มัธยม เสร็จแล้วพื้นฐานไม่มีอะไรเลย จริง ๆ แล้วก็เป็นเรื่องเดียวกัน เพราะวิทยาศาสตร์ก็เกิดจากมนุษยศาสตร์ มันหนีไม่พ้น และถ้ามันไม่เกิดจากคนแล้วจะเกิดจากอะไร มันเกิดไปก็ไม่มี ความหมายอะไรกับเรา

**อ.เอกศักดิ์ ยุกตะนันท์:** ชื่อเอกศักดิ์ครับ มาจากมหาวิทยาลัยขอนแก่น เมื่อสักครู່ท่านพูดเรื่องความจริง และพูดว่าเวลาพูดความจริงต้องระวังหน่อย ความจริงมันถูกสร้างมาเพื่อความสงบในสังคม บางทีก็ต้องถามเหมือนกันว่า ความสงบในสังคมมันซ่อนอะไรไว้บ้าง อะไรทำนองนี้ แล้วถ้ารู้ความจริงมากไปกว่านั้นจะเปลี่ยนอะไรบ้าง อย่างเรื่องอัตลักษณ์ถามว่าสำคัญไหม เวลาที่ผมถามนักศึกษาของผมให้พูดถึงสิ่งที่เราภูมิใจ เขาจะพูดว่าเขาภูมิใจในความเป็นไทย ผมบอกว่าแล้วไม่ภูมิใจในความเป็นลาวหรือ เพราะมาจากขอนแก่น คือที่นั่นเป็นมหาวิทยาลัยอีสาน เขาไม่เรียกตัวเองว่าเป็นคนไทยแล้ว แต่ในขณะเดียวกันมหาวิทยาลัยขอนแก่น เมื่อ 2 - 3 สัปดาห์ที่แล้ว มีประชุมทางวิชาการเรื่อง pluralistic society และมีนักวิชาการคนหนึ่งซึ่งเป็นคนต่างชาติก็ขึ้นมา พยายามจะบอกว่าภาษาเขียนของลาวมันตายไปแล้ว มันกำลังถูกทำลายไปหมดแล้ว ก็รู้สึกไม่มีใครพูดอะไร ไม่มีใครตอบโต้อะไร ไม่มีใครคิดว่าเป็นเรื่องที่สำคัญ อาจจะสำคัญเพราะว่ามันคงไม่ได้ทำให้สังคมสงบสุขน้อยลง สังคมตรงนี้สงบสุขพอแล้ว อย่าไปยุ่งกับมันดีกว่า อะไรทำนองนั้น

**อ.มารค:** ผมขออีกนิดหน่อย เพราะมีประเด็นค้างจากที่อาจารย์ธงชัยพูด แล้วไม่มีใครถาม มันเข้ากับคำตอบไม่ได้ คิดว่าอาจจะสำคัญ คือผมว่านักมนุษยศาสตร์ไทยมีพันธมิตโดยธรรมชาติอยู่กลุ่มหนึ่งคือนักมนุษยศาสตร์ของโลก อันนี้เป็นพันธมิตที่ต้องไม่ลืม มันสำคัญ เพราะว่าผมว่าทั้งนักมนุษยศาสตร์และศิลปินทุกคนในทุกประเทศ รู้ว่าเรียนจากคนอื่นได้ และไม่ได้รู้สึกว่าเมื่อเรียนจากคนอื่นมันเป็นการกระทบความสร้างสรรค์ของตัวเองเลย เพราะว่าเข้าใจความเป็นมนุษย์ตรงนี้ ผมถึงไม่ค่อยสบายใจเวลาแบ่งใน-นอกเท่าไร ตอนหลังที่มีการคุยกันว่า ถ้าเรื่องใน

เอาเรื่องไทย เรื่องนอกเอาตะวันตก สำหรับผม มันไม่ค่อยเป็นประโยชน์เท่าไร เพราะว่าไม่ค่อยมีเรื่องใน-นอก พอเรื่องมนุษย์มันมีอย่างเดียวก็คือมนุษย์ แล้วจริง ๆ งานของมนุษยศาสตร์ก็คือ ทำให้หลุดตรงนี้ หลุดจากวัฒนธรรมน้อย ให้ออกไปและเห็นความเป็นมนุษย์ และคราวนี้เรื่องถกเถียงเรื่องคุณค่าเรื่องอะไร ถกเถียงกันได้ข้ามวัฒนธรรมทั้งหมด

**อ.ธงชัย:** ไม่มีอะไรแย้งนะ ที่ผมเสนอนั้นไม่ใช่ผมคิดว่าเราควรจะเป็นผมเสนอในแง่ที่ว่าผมคิดว่าสังคมไทย 100 - 200 ปีที่ผ่านมา อันนั้นเป็นแนวโน้มในการช่วยคิดช่วยเลือก ซึ่งถึงที่สุดก็อย่างที่กล่าวแล้วว่า สุดท้ายแล้วเราก็ทะเลาะกันเหลือเกินว่าอันไหนใน-นอก เพราะเอาเข้าจริงไม่มีใครคิดตรงกัน หรือถึงที่สุดถ้าเมื่อไรเราข้ามการแบ่งอันนี้ได้ ผมเห็นด้วยกับอาจารย์มารดครับ

การอภิปราย

“จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ:  
บทศึกษาอุโทเปียดะวันตก-ตะวันออก”

|                              |                 |
|------------------------------|-----------------|
| รศ. ดร.สมบัติ จันทรวงศ์      | วิทยากร         |
| ผศ. ดร.ประพนธ์ อักษรวิพินการ | วิทยากร         |
| ผศ. อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย        | วิทยากร         |
| ศ. ดร. ธงชัย วินิจจะกูล      | ผู้ดำเนินรายการ |

วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม พ.ศ. 2547 เวลา 13.00 - 16.00 น.  
ณ อาคารมหาจุฬาลงกรณ์ คณะอักษรศาสตร์  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

### กล่าวนำโดย ศาสตราจารย์ ดร.ธงชัย วินิจจะกุล

มนัสการพระคุณเจ้า เรียนท่านผู้มีเกียรติทุกท่านครับ หัวข้อในช่วงสุดท้ายนี้ ผมไม่ได้ถามคนจัดว่านี่คืออะไรถึงได้มาคุยเรื่องยูโทเปีย คิดว่าผู้จัดคงเก็บไว้ให้เป็นปริศนาตัวเองว่า เริ่มจากเรื่องความจริง หลังจากนั้นไปคุยกันในหลายเรื่องเหลือเกิน แล้วกลับมาพูดเรื่องสังคมในอุดมคติ ถ้าหาความสัมพันธ์กันไม่พบ ก็กลับไปคิดเป็นการบ้าน คิดว่าคนจัดคงคิดกันมาพอสมควร ผู้อภิปรายบนที่นั่งทั้งหมด ผมเดาว่าไม่มีใครทราบว่าจะทำไมผู้จัดถึงตั้งหัวข้อนี้ คิดว่าสิ่งที่จะเสนอในรอบสุดท้ายนี้ ถ้าพูดอย่างอาจารย์มารคคือการเถียงในหลาย ๆ เรื่อง อาจจะไม่ใช่เพียงประวัติศาสตร์ ถึงที่สุดคือการเถียงเรื่องอนาคต ซึ่งไม่มีใครรู้อนาคต เพราะฉะนั้นถ้ากล่าวให้ชัดขึ้นก็คือ การเถียงกันว่าแต่ละคนคิดอย่างไรกับอนาคต

เรามีวิทยากร 3 ท่านบนเวทีนี้ ผมจะแนะนำแต่เพียงสั้น ๆ ในขั้นต้นแล้วก็จะเริ่มรายการกันเลย ทางซ้ายนะครับ อาจารย์สมบัติ จันทรวงศ์ จากคณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ อาจารย์สมบัติ หลายท่านอาจจะรู้จักผ่านทีวีนะครับ แต่สำหรับคนในแวดวงวิชาการแล้ว เรารู้จักผลงานอาจารย์สมบัติมาพอสมควร อาจารย์เป็นคนแปลยูโทเปียของ โทมัส มอร์ และอาจารย์มีงานเขียนเกี่ยวกับเรื่องประวัติความคิดของไทยมาตั้งแต่สมัยที่หลาย ๆ คนในที่นี้ยังไม่ได้เริ่ม เรื่องเกี่ยวกับสุนทรภู่ เกี่ยวกับหลักคิดหลักปรัชญาในตำราโบราณหลายชิ้น ถัดมาอาจารย์ประพนธ์ อัครวิรุฬห์การ อาจารย์ประพนธ์เป็นผู้เชี่ยวชาญบาลีสันสกฤต คนเรียนบาลีสันสกฤตคงหนีไม่พ้นเรื่องพระพุทธศาสนา เพราะฉะนั้นอาจารย์ประพนธ์น่าจะมาคุยกับพวกเราเรื่องอุดมคติในสายตา ในทัศนะทางพุทธศาสนา และเข้าใจว่า

ไม่ใช่แค่ทางเถรวาทเท่านั้น อาจารย์ประพนธ์ ปัจจุบันอยู่ที่ภาควิชาภาษา ตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาฯ ทางขวาของผมคือ อาจารย์อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย อาจารย์อยู่ที่ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาฯ เช่นกัน เมื่อสักครู์เรียนถามอาจารย์ว่าจะให้แนะนำอย่างไรดี ให้แนะนำว่าเป็นผู้ เชี่ยวชาญมาร์กซิสต์ ซึ่งสมัยนั้นก็คงไม่เป็นไรแล้วนะครับ ผู้เชี่ยวชาญ มาร์กซิสต์มีหลายแบบ ผู้เชี่ยวชาญมาร์กซิสต์ที่ไม่ใช่มาร์กซิสต์ก็มีมากมาย เอาเป็นว่าอาจารย์เป็นผู้เชี่ยวชาญมาร์กซิสต์ อาจารย์คงจะมากุญถึงสังคม อุดมคติในทัศนะของฝ่ายมาร์กซิสต์ ถามว่าทำไมเราเรียกตะวันตกโดยรวม มาร์กซิสต์ก็เป็นเพียงส่วนหนึ่งของตะวันตก ผมคิดว่าเราจะเห็นเองว่า ถ้า หากเราเอาผู้เชี่ยวชาญเกี่ยวกับสังคมอุดมคติหลาย ๆ สาขามารวมบนโต๊ะนี้ เผลอ ๆ จะมีอีกมากมาย ทางพุทธก็ไม่ใช่ออย่างเดียวของฝ่ายตะวันออก แถมน ในทางพุทธก็มีอีกหลายฝ่าย ในทางตะวันตกนอกจากมาร์กซิสต์ นอกจาก โทมัส มอร์ ก็มีอีกมาก แต่ผมคิดว่าจุดประสงค์บนเวทีนี้เหมือนจุดประสงค์ ของทั้งรายการ คือ ตั้งคำถาม ตั้งประเด็น แล้วเก็บไปคิดกันเอาเอง ผมจะ ให้เวลากับผู้อภิปราย 30 นาทีก็ดีนะครับ ถ้า 40 นาทีก็โอเค แต่เกิน 40 นาที ไม่ได้นะครับ เรียนเชิญอาจารย์สมบัติเป็นท่านแรกครับ

### รองศาสตราจารย์ ดร.สมบัติ จันทรวงศ์

ขอบคุณครับ ผมตั้งใจจะใช้เวลาน้อยกว่า 30 นาทีด้วยซ้ำ คือ เรื่องที่ ตั้งกันไว้วันนี้บอกว่า “จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ” ที่จริงในปัจจุบัน นี่น่าจะพูดลำบาก เพราะหลังจากที่สหภาพโซเวียตล่มสลายไป ก็มีคน เขียนบทความว่าบัดนี้จุดจบของประวัติศาสตร์ได้มาถึงแล้ว เพราะว่า ระบอบเศรษฐกิจสังคมแบบเสรีนิยมทุนนิยมได้พิสูจน์ตัวเองแล้วว่าเป็น หนึ่งเดียวที่ชนะทุกอย่าง เพราะฉะนั้นสิ่งที่เราจะพูดกันต่อไป ถ้าจะเป็น จินตนาการชีวิตและสังคมในอุดมคติ ก็คงจะเป็นจินตนาการชีวิตและสังคม ที่วนเวียนอยู่ในกรอบของทุนนิยมที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน ถ้ามองในโลกใน ทางการเมืองอาจจะพูดกันอย่างนั้น แต่ถ้าเรามองความคิดที่เราเรียกกัน รวม ๆ ว่ายูโทเปีย ว่าไม่ใช่เป็นเพียงการต่อสู้กันทางการเมือง มันอาจจะ

เป็นเรื่องของการพยายามที่จะวิพากษ์วิจารณ์สังคมที่เป็นอยู่อย่างในปัจจุบัน ผมคิดว่าตรงนี้เป็นประเด็นที่ผมอยากจะเริ่ม

โดยทั่วไป เมื่อเราพูดถึงยูโทเปีย เรามักจะนึกถึงสิ่งซึ่งเป็นไปไม่ได้ในทางปฏิบัติ เป็นสิ่งที่ดีแต่เป็นไปไม่ได้ เป็นสิ่งที่ฟังปรารถนาแต่เราทำให้เป็นจริงไม่ได้ คนที่บอกตัวเองว่าเป็นนักคิดแบบยูโทเปียก็จะถูกมองว่าเป็นคนซึ่งคิดแตกต่างจากชาวบ้านเขา คิดไม่เหมือนกับชาวบ้านเขา เพราะฉะนั้นเพียงมองว่าคิดไม่เหมือนชาวบ้านในบางสังคมก็อยู่ลำบากแล้ว ถ้ามองว่าสังคมยูโทเปียเป็นสังคมในอุดมคติ คือสังคมที่เพียบพร้อมไปหมดทุกอย่างแล้ว ก็ยังทำให้ตัวเองอยู่ลำบากเข้าไปอีก เพราะว่าถ้าคุณพูดว่าสังคมที่คุณต้องการคือสังคมที่เพียบพร้อมไปด้วยทุกสิ่งทุกอย่าง ก็หมายความว่าสังคมที่เป็นอยู่ในปัจจุบันนี้ใช้ไม่ได้ ยังบกพร่องอยู่ เพราะฉะนั้นพูดแบบนี้ก็หาเรื่องอีกว่าสังคมในปัจจุบันนั้นไม่ดี

อย่างไรก็ตาม ถ้าเราพูดถึงสังคมยูโทเปียที่มีงานเขียนมากมาย ไม่จำเพาะเฉพาะในเรื่องของมาร์กซิสต์ หรือ โทมัส มอร์ เราจะพบว่ามันมีลักษณะร่วมกันหลายอย่าง อย่างหนึ่งที่ผมคิดว่าสำคัญก็คือเรื่องของสันติสุข ท่านอาจารย์ชัชวาลย์ สถาอานันท์ อยู่ที่นี่คงจะเห็นด้วย เงื่อนไขสำคัญของสังคมอุดมคติคือต้องเป็นสังคมที่ผู้คนอยู่กันอย่างสันติสุข เราจะพบว่าสันติสุขนี้บางครั้งเป็นสันติสุขที่คนในสังคมนั้น ถ้าเขียนออกมาเป็นงานเขียนก็อาจจะเขียนออกมาว่า อยู่ในดินแดนอันห่างไกลไม่มีใครไปถึง อยู่ในเกาะหรืออยู่ที่ลึกลับที่ไหนสักแห่งหนึ่งก็สุดแล้วแต่เราไปไม่ถึง เพราะฉะนั้นจึงสามารถจะมีสันติสุขได้ ถ้าเมื่อไรก็ตามที่มีมนุษย์จากสังคมปัจจุบันไปถึงได้ เป็นได้เรื่องทุกที คือไปก่อให้เกิดความวุ่นวายขึ้น นิยายปรัมปราของไทยก็มีอย่างเมืองลับแล เขาอยู่กันพูดจากันเรียบร้อยดี พอมีคนในปัจจุบันหลงเข้าไปคนเดียวอยู่เลย เพราะฉะนั้นสันติสุขเป็นสันติสุขจากโลกภายนอกจากโลกซึ่งแปดเปื้อนด้วยกิเลสด้วยบาป และสันติสุขก็เป็นสันติสุขที่อยู่กันภายใน ผมก็ไม่ทราบว่าเงื่อนไขใดเป็นเงื่อนไขใด แต่ดูเหมือนว่าถ้าเขาอยู่กันโดยลำพัง เขาจะมีความสุข และถ้ามีคนภายนอกเข้าไป ทำให้เกิดปัญหา เพราะฉะนั้นเงื่อนไขแรกของสังคมในอุดมคติก็คือต้องเป็นสังคมที่คนอื่นเขาไปไม่ถึง

อันที่สองคือว่าเป็นสังคมที่ไม่มีปัญหาเรื่องความจำเป็นขั้นพื้นฐาน ความจำเป็นขั้นพื้นฐานเป็นเรื่องที่เห็นชัด เรื่องความเป็นอยู่ เรื่องอาหาร เรื่องยารักษาโรค เรื่องอะไรทั้งหลาย สังคมในอุดมคติเป็นสังคมที่ไม่มีปัญหาเรื่องพวกนี้ ที่ไม่มีปัญหาก็คือเพราะว่าชีวิตของเขาเป็นชีวิตซึ่งเรียบง่าย มีชีวิตอย่างธรรมดา ๆ ไม่มีความต้องการอะไรมากมาย อีกอย่างหนึ่งคือชีวิตที่ไม่จำเป็นต้องมีปัญหาพื้นฐานนั้น อาจจะเป็นเพราะว่ามีความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีสูง ถ้าเป็นยูโทเปียที่เป็นวิทยาศาสตร์ หมายความว่าชีวิตคุณจริง ๆ ก็ไม่ได้เรียบง่าย แต่ว่าคุณได้ทุกอย่างที่คุณต้องการด้วยความสามารถของเทคโนโลยีระดับสูง เพราะฉะนั้นเราอยู่กันอย่างสันติสุข เรามีทุกสิ่งทุกอย่างที่เราต้องการ แล้วเรามีความเท่าเทียมกัน ความเท่าเทียมกันนี้อาจจะเป็นความเท่าเทียมกันในหมู่คนซึ่งมีฐานะเหมือน ๆ กัน แต่แน่นอนก็จะมีสังคมที่บางคนจะพูดถึงสังคมที่มีผู้ปกครอง แต่ผู้ปกครองก็จะอยู่สูง ถ้าหากว่าอยู่สูงกว่าคนอื่นอย่างสิ้นเชิง ก็อยู่ด้วยเหตุผล อยู่ในฐานะนั้นด้วยเหตุผล คือเป็นคนดี หรือคนวิเศษที่ทุกคนยอมรับได้ เหมือนกับว่าเรามีเทวดามาเป็นนายก ถ้ามีเทวดามาเป็นนายกรัฐมนตรีก็คงไม่จำเป็นต้องมีรัฐธรรมนูญ ไม่ต้องไปมีการตรวจสอบใด ๆ ทั้งสิ้น แต่ถ้าหากว่านายกยังไม่เป็นเทวดา ก็คงจำเป็นที่ต้องมีการตรวจสอบกัน

ถึงแม้เราจะพูดถึงความเท่าเทียมกัน ความเสมอภาคกันในสังคมยูโทเปีย ถ้าไม่เสมอภาคกัน ก็ไม่เสมอภาคด้วยความเต็มใจ เพราะว่าไม่มีใครบางคนซึ่งวิเศษจริง ๆ เราต้องยอมรับเขา ให้เขามาอยู่ตรงนั้น ที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ ลักษณะของสังคมยูโทเปียเป็นสังคมที่ไม่มีอำนาจบังคับ คืออำนาจบังคับเป็นอำนาจที่คนรู้สึกว่าจะถูกบังคับ แต่ถ้าอยู่ในสังคมยูโทเปียเป็นเรื่องที่เราค่อนข้างรู้สึกว่าเป็นเรื่องปกติ อันนี้ก็เช่นเดียวกัน คนที่อยู่ในสังคมยูโทเปียมองพวกเรา ก็จะมองว่าพวกเราอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์การบังคับต่าง ๆ นานา ซึ่งน่ารังเกียจทั้งสิ้น ถ้ามีเวลาผมจะยกตัวอย่างให้ฟัง แต่ถ้าเรามองเขา ก็จะรู้สึกว่าเขาอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ซึ่งแปลก ๆ เหมือนกัน

ประการสุดท้าย คนในสังคมยูโทเปีย เป็นคนซึ่งมีคุณธรรม แต่คุณธรรมของเขาเป็นคุณธรรมที่ไม่ต้องฝืนใจทำด้วยความลำบากยากเย็น อันนี้ต้องถามตัวเราเองในปัจจุบัน การที่จะมีชีวิตอยู่เป็นคนดีมีศีลธรรมในสังคม

ปัจจุบันนี้ง่ายหรือเปล่า ถามตัวเองสิครับ ผมตอบได้ว่ามันยากมาก ๆ เพราะฉะนั้นถ้ามีสังคมยูโทเปียซึ่งมีชีวิตอย่างสอดคล้องกับคุณธรรมแล้ว มันไม่ยาก ผมก็อยากอยู่เหมือนกัน เพราะว่าที่เป็นอยู่ทุกวันนี้ก็ไม่ง่าย

ถ้าเราลองว่าสังคมยูโทเปียเป็นสังคมในอุดมคติอย่างที่ผมว่ามาแล้ว ความคิดเหล่านี้มาจากไหน ต้นตอที่มาของยูโทเปียมาอย่างไร ผมว่าหลัก ๆ มาจาก 3 ส่วนด้วยกัน อันที่หนึ่งเป็นความคิดนานมาแล้ว เกือบจะในทศวรรษร้อยกว่าปี เราจะพูดถึงคนในสมัยยุคทองซึ่งผ่านพ้นมานานแล้ว เป็นยุคที่ผู้คนที่มีชีวิตอยู่อย่างเรียบง่าย ไม่มีความชั่วร้ายกาจ เราจะพบนิยายปรัมปราที่พูดเหมือน ๆ กันว่า สมัยก่อนมันดี แล้วก็นมนุษย์ทำอะไรต่ออะไรที่ชั่ว ความชั่วจะเริ่มมาในภายหลัง ฉะนั้นเราอยากที่จะกลับไปอยู่ในยุคที่เรายังเป็นคนดีกันอยู่ สมัยก่อนคนไม่มีความต้องการอะไรมากมาย ก็ไม่มีความชั่ว ไม่มีกิเลสมากมาย ไม่มีสิ่งเย้ายวน คนก็มีความสุขได้อย่างง่าย ๆ ความเป็นอยู่ก็กลมเกลียวปรองดองกัน ชีวิตที่เรียบง่าย อันนี้ผมเข้าใจว่ามีอยู่ในอารยธรรมหลัก ๆ มีพูดถึงผู้คนประเภทนี้อยู่ ยังไม่ได้เกี่ยวกับศาสนาโดยตรง แต่อันที่สองจะเป็นคำสอนในทางศาสนา คำสอนทางศาสนาที่ไปดูสิครับ บางคนก็อยากกลับไปเป็นอาดัมกับอีฟก่อนที่จะไปกินแอปเปิ้ล ผลไม้ต้องห้ามที่พระเจ้าสั่งห้ามไว้ อันนี้ก็มีความคิดเรื่องศาสนาเข้ามาเกี่ยวข้อง ความคิดที่สามก็เป็นความคิดทางวิทยาศาสตร์ ความคิดทางวิทยาศาสตร์ ผมฟันธงง่าย ๆ เพื่อความเข้าใจ คือว่าวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีจะสามารถตอบสนองต่อความต้องการของมนุษย์ได้โดยไม่มีข้อจำกัด เพราะฉะนั้นถ้าคุณจัดการบริหารทรัพยากรอย่างดีและอย่างมีเหตุผลคุณก็สามารถจะตอบสนองต่อความต้องการของมนุษย์ได้อย่างพอเพียง มีทุกอย่างได้อย่างพอเพียงตามความต้องการของเขา จึงไม่มีปัญหา ไม่มีความขัดแย้งอะไรเกิดขึ้น ทุกอย่างก็กลมเกลียวปรองดองกันไปหมด โดยไม่ต้องไปสนใจว่าในจิตใจของมนุษย์แต่ละคนเป็นอย่างไร เพราะจิตใจของมนุษย์ทุกคนก็คงจะเหมือนกัน ถ้าเห็นแก่ตัวก็คงจะเห็นแก่ตัวเหมือนกัน ๆ กัน แต่ถ้าคุณได้ทุกอย่างที่คุณพอใจแล้ว ปัญหานี้ก็จบไป ผมว่าหลัก ๆ ความคิดประเภทนี้ มันเป็นที่มาของสิ่งที่เราพบในปัจจุบัน เพราะฉะนั้น **เมื่อคุณอยากจะมีสังคมยูโทเปีย อยากจะมีสังคมที่สมบูรณ์แบบทุกอย่าง**



**คุณกำลังพูดถึงสถานการณ์ปัจจุบันที่ไม่ได้เป็นอย่างที่เคยเป็น หรือคุณเคยคิดว่ามันเคยเป็นเงื่อนไขสำคัญของการมีชีวิตในสังคมอุดมคติ คือคุณต้องคิดว่าสังคมนี้เป็นสังคมที่ทุกคนสามารถเข้าไปมีส่วนร่วมได้** สังคมยูโทเปียไม่ใช่สังคมซึ่งเฉพาะเจาะจงคนบางกลุ่ม ถ้าคนบางกลุ่ม ก็เป็นยูโทเปียเฉพาะคนบางกลุ่ม คนอื่นไปร่วมด้วยไม่ได้ สังคมยูโทเปียประเภทนั้น ถ้าเริ่มต้นขึ้นมาก็จำกัดคนข้างนอกแล้ว โอกาสที่จะถูกคนข้างนอกทำลายก็ง่ายมาก เพราะฉะนั้นต้องพูดไว้ก่อนว่า โดยหลักแล้ว ทุกคนสามารถเข้าไปมีส่วนร่วมตรงนี้ได้

แต่ถ้าเรามองจากสภาพการณ์ปัจจุบัน จากโลกที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน ผมคิดว่าผมแบ่งประเภทของยูโทเปียเป็นสองประเภท ประเภทที่หนึ่งเป็นยูโทเปียที่มองว่าปัญหาหลักเป็นปัญหาที่อยู่ภายในจิตใจมนุษย์ ถ้าคุณจัดการกับความรู้สึกภายในของคุณได้ถูกต้อง ปัญหาเรื่องสิ่งจำเป็นภายนอกจะไม่มีเลย ผมยกตัวอย่างจากหนังสือยูโทเปีย มี 2 เล่ม เล่มที่ 1 เป็นการพูดถึงสถานการณ์ในอังกฤษในขณะนั้นที่เริ่มมีการเปลี่ยนแปลงในทางสังคม คือ คนซึ่งเป็นเจ้าขุนมูลนายเริ่มที่จะเอาที่ดินมาใช้แล้ว เอาไปทำอย่างอื่นแล้วก็จะไล่คนซึ่งอยู่ในที่ดินของตนออกไป คนเหล่านี้ก็จะกลายเป็นคนเร่ร่อน กลายเป็นคนพเนจร กลายเป็นพวกซึ่ง homeless เข้าไปหางานทำในเมืองในนคร แต่ไม่มีงานทำเพียงพอ คนเหล่านี้ก็กลายเป็นโจร ในเล่มที่ 1 มีการพูดถึงขโมยโจรทั้งหลาย มีทนายความคนหนึ่งบอกว่าวิธีแก้ปัญหานี้ไม่ยาก เอากฎหมายบังคับอย่างจริงจัง ใครทำผิดก็ลงโทษ แขว่นคอ ก็มีเสียงคนค้านบอกถ้าทำอย่างนั้น อาชญากรรมที่เกิดจากความจำเป็น คุณจะไม่มีพนักงานมาทำหน้าที่แขว่นคอได้พอหรอก เพราะอาชญากรรมที่เกิดจากความจำเป็น เพื่อความอยู่รอด อย่างไร ๆ ก็ต้องทำเพื่อความอยู่รอด เพราะฉะนั้นถ้าคุณบริหารจัดการ ผมใช้คำนี้เพราะยุคนี้ได้ยินบ่อย บริหารจัดการกับจิตใจของตัวเอง คือมีความต้องการในปริมาณที่ควรจะต้องการ ในระยะเวลาที่เหมาะสมถูกต้อง มันมีเหลือ สิ่งที่เราบริโภคในแต่ละวัน มันเหลือพอที่จะไปแบ่งให้คนอื่นที่มีไม่เพียงพอได้อย่างท่วมท้นเลย เพราะฉะนั้นปัญหาจึงไม่ใช่ปัญหาเรื่องเทคโนโลยี แต่เป็นปัญหาว่าความโลภของเรานี้ ความเห็นแก่ตัวของเรา มันมีมากมายมหาศาล เมื่อมีมากมายมหาศาล เรา

ก็บริโภคยิ่งกว่าคนร้อยละพันคน

ยูโทเปียในลักษณะแบบนี้จึงไม่ใช่เรื่องยาก ไม่ใช่เรื่องของเทคโนโลยี เป็นเรื่องของคนที่ คุณจะสร้างสถาบันทางสังคมที่กล่อมเกลาคิดและ ปฏิบัติในลักษณะที่ไม่เกินตัว พอดี มีชีวิตที่เรียบง่ายธรรมดา อย่างใน ยูโทเปียที่เป็นยูโทเปียที่สุด คือคำแปลยูโทเปียก็คือมันไม่มีที่ไหน ก็คือในนี้ เขาไม่ใช้เงินใช้ทอง ไม่มีการใช้เงิน บ้านของชาวยูโทเปียก็เป็นบ้านที่เปิด ตลอดทุกบ้านมีลักษณะเหมือนกันหมด คุณจะไปอยู่บ้านไหนก็ได้ ถ้าว่า สิ่งเหล่านี้เป็นไปได้ไหม ที่ไม่มีใครมีอะไรที่เป็นส่วนตัว ผลผลิตทาง เกษตรกรรมที่ทำมาได้ก็เอามากองไว้ส่วนกลาง ใครมีความจำเป็นก็ไปเอา มาใช้ ไม่มีสิ่งซึ่งเก็บไว้ส่วนตัว โดยเฉพาะอย่างยิ่งคนที่ทำหน้าที่ตำแหน่ง บริหาร ยิ่งต้องเปิดเผยมากยิ่งขึ้น จะไปซุกอะไรไว้ก็ไม่ได้ทั้งสิ้น เวลากิน อาหารก็ต้องมากินรวมกัน จะได้เห็นว่าคุณปกครองหรือคนธรรมดาสามัญก็ กินอาหารอย่างเดียวกัน ไม่ได้แตกต่างกัน ถ้าอย่างนี้ ไม่ต้องมีเทคโนโลยี ไม่ ต้องดิจิทัล มันแบ่งปันกันได้หมด

ในสังคมไทย ผมไปเจอสังคมแบบนี้เมื่อหลายปีมาแล้ว ผมไปศึกษา ชุมชนปฐมอโคก ผมก็พูดให้เครดิตเขาว่า เขาทำได้สำเร็จในระดับหนึ่ง เขา มีสหกรณ์ในหมู่บ้านของเขา ใครก็ตามที่มีของที่ไม่ต้องการใช้ มีเหลือใช้ เกินความจำเป็น ก็ไปทิ้งไว้ที่นั่น ใช้คำว่าทิ้ง แล้วคนอื่นที่มีความจำเป็นก็ไป นำมาใช้ แล้วก็เอาของของตัวเองไม่ต้องการไปวางไว้ที่นั่น คนอื่นก็ไปเอา แลก เปลี่ยนกัน บ้านในชุมชนปฐมอโคกก็ปลูกกันแบบไม่ต้องมีกุญแจ ทุกบ้าน ก็เป็นบ้านธรรมดา ๆ อยู่บ้านไหนก็ได้ ผมว่าในระดับหนึ่งทำได้ แม้มีเงื่อนไข เยอะ แต่ในระดับหนึ่ง สิ่งเหล่านี้ทำได้ เพียงแต่ว่าเขาไม่ได้อยู่ในเกาะ เขา อยู่ใกล้ ๆ แค่นั้นเอง เพราะฉะนั้นการที่จะถูกเอารัดเอาเปรียบจากคนข้าง นอกมันก็มี แต่ก็มียุติวิธีที่จะมองการเอารัดเอาเปรียบ ยิ่งเห็นคนไปเอารัด เอาเปรียบ แย่งชิงประโยชน์จากพวกเขา ก็เป็นภาพที่มองเหมือนกับว่า มัน เอนเตอร์เทนเหมือนกันที่เห็นคนเหล่านี้ทำในสิ่งซึ่งตัวเองคิดว่าตัวเองได้เปรียบ แต่ว่าคนอื่นมองแล้วน่าสมเพช **นี่เป็นประเภทที่ 1 คือ ยูโทเปีย ถ้าคุณ จัดการกับตัวตนของคุณภายในได้อย่างเหมาะสม ปัญหาเทคโนโลยี ไม่ใช่ปัญหาใหญ่ เพราะฉะนั้นเงื่อนไขต่าง ๆ ที่จะทำให้อันอยู่ร่วมกัน**

### อย่างสันติสุขเป็นไปได้

ยูโทเปียประเภทที่ 2 ผมคิดว่าเป็นประเภทที่ให้ความสำคัญกับ **ปัญหาภายในน้อยกว่าปัญหาเรื่องเทคโนโลยี** ปัญหาเรื่องการผลิต เน้นเรื่องการผลิต ถ้าคุณสามารถจะจัดการแก้ปัญหาเรื่องของการผลิต ผมยกตัวอย่าง พูดตรงไปตรงมาว่าอย่างกรณีของมาร์กซิสต์ ชัดเจนว่าสิ่งที่คุณต้องกำจัด สิ่งที่คุณต้องมาจัดการใหม่ เป็นเรื่องของปัจจัยการผลิต เป็นเรื่องของกรรมสิทธิ์ เรื่องของทรัพย์สิน คุณต้องไปจัดการกับลักษณะที่เป็นเชิงสถาบันของสิ่งเหล่านี้ให้ถูกต้อง แล้วเมื่อผลผลิตเพียงพอ มนุษย์ก็ดีเอง **ถ้าทุกคนได้ในสิ่งที่เขาจำเป็นต้องได้ และให้ในสิ่งที่เขาสามารถจะให้ได้ ปัญหาความดีความชั่วอย่างอื่นไม่ต้องพูดถึง มันจบไปเอง เพราะมีความอุดมสมบูรณ์อยู่ตรงนั้น**

แต่ปัญหาใหญ่อยู่ที่ว่า ธรรมชาติของมนุษย์เป็นอย่างนั้นจริงหรือเปล่า พอตั้งคำถามนี้ ซึ่งเป็นคำถามที่ปรับใช้ทั้งสองกรณีนะครับ คือว่ามนุษย์เราโดยพื้นฐาน มันดีขนาดที่เรียกว่าเราสามารถจะบริหารจัดการ ให้ทุกคนจัดการกับปัญหาตัวตนภายในของตัวเองได้ แล้วไม่ต้องสนใจเรื่องเทคโนโลยีด้วยซ้ำ เราจะมีความสุขจริงหรือเปล่า หรือเทคโนโลยีและทุกอย่างซึ่งเรียกว่าขั้นสุดยอดแล้ว เรามีสิ่งนี้แล้ว สิ่งอย่างไก็ได้ แล้วเรายังต้องพะวงกับปัญหาความดีความชั่วของมนุษย์อยู่หรือเปล่า ถ้ามีเทคโนโลยีเพียบพร้อมแล้วปัญหาความดีความชั่วของมนุษย์จะหายไปเองโดยอัตโนมัติหรือเปล่า ผมก็ไม่แน่ใจทั้ง 2 ประการ แต่ผมคิดว่าถึงในสมัยปัจจุบัน อย่างที่ผมบอกตอนต้นคือ ถ้ายูโทเปียมีความหมายถึงความคิดและในที่สุดเป็นการกระทำในสิ่งซึ่งค่อนข้างไม่เหมือนกับที่ชาวบ้านเขาทำ จริงแล้วเรามาเริ่มพูดแบบนี้ มันก็ไม่ยูโทเปียแล้ว เพราะว่า setting ที่มัน formal traditional มากเลย มันก็มีคนพูดมีคนฟังมีการแนะนำอะไรทั้งหลายทั้งปวง เริ่มต้นก็ไม่ยูโทเปียแล้ว เพราะว่าในงานยูโทเปียที่มีชื่อที่สุดใน Republic เขาต้องไปเริ่มต้นพูดกันที่เมืองท่า เขาไม่พูดกันในที่ที่เป็นเมืองหลวง เมืองเอก เมืองอะไรทั้งหลาย เพราะเมืองท่าเป็นเมืองที่มีผู้คนหลายชาติ หลายภาษา มีความคิดใหม่ ๆ เข้ามาเต็มไปหมดเลย บรรยากาศแบบนี้มันจึงสมควรจะพูดถึงยูโทเปีย หรือในยูโทเปียเอง เขาก็พูดกันในบ้านคน เป็นที่รโหฐาน พูดกันในหมู่มิตร

ที่มาพูดที่นี่ ผมไม่รู้ว่ามีใครเต็มไปหมดเลย พูดไปตอนต้น ๆ อาจจะมีใครไปฟังแล้วก็ได้

เพราะฉะนั้นเมื่อพูดถึงยูโทเปียในปัจจุบัน ผมคิดว่าเราต้องมาพิจารณาใหม่ ปัจจุบันนี้ผมค่อนข้างจะเชื่อ ไม่ได้หมายความว่าเห็นด้วย เชื่อกับเห็นด้วยนี้ต่างกันนะครับ ผมเชื่อว่าปัจจุบันเรามาถึงยุคที่ความคิดทางยูโทเปียแบบที่เรียกว่าเป็นทางออกในทางปฏิบัติค่อนข้างน้อย เมื่อฟรานซิส ฟูกูยาม่า เขียนเรื่อง *The End of History* ออกมา ผมจำปีแน่นอนไม่ได้ ราว 1987 หรือ 1989 มีคนเขียนวิพากษ์วิจารณ์เขามากมาย เขาก็พูดว่ามันเป็น “the end of history” แต่เกือบจะไม่มีใครเลยที่วิจารณ์เขาในแง่ที่ว่า มันมีทางออกอย่างอื่นนอกจากที่เขาพูด เขาบอกว่าการล่มสลายของสหภาพโซเวียตหมายความว่ามันหมดแล้ว ทุนนิยมพิสูจน์แล้วว่าสุดยอดแล้ว ทุกอย่างต่อไปนี้ต้องอยู่ภายในกรอบนี้ แล้วช่วงหลังเราพูดกันเรื่องของโลกาภิวัตน์ ยิ่งชัดเจนใหญ่ โลกาภิวัตน์คือกระบวนการที่ความคิดเรื่องทุนนิยมไปทั่วทุกหนแห่ง ตอนที่มีการปฏิวัติเศรษฐกิจใหม่ ๆ หลายคนบอกไม่เป็นไร เมืองไทยคนที่ตกงานมากมายมหาศาล กลับไปอยู่ชนบทได้ เราวาดภาพชนบทว่าสวยงาม ไม่มีอะไรเปลี่ยนแปลง ทุกสิ่งทุกอย่างเหมือนเดิม คุณกลับไปก็เข้าไปสวมต่อจากที่คุณเคยทิ้งไว้เมื่อ 20 - 30 ปีก่อนนี้ได้ มีนิยายมีเรื่องสั้นที่เขียนในทำนองนี้มากมาย แต่มันหลอกตัวเองทั้งนั้น เป็นจินตนาการที่หลอกตัวเองทั้งสิ้น เพราะเมื่อกลับไปพบว่าจริง ๆ ชนบทไม่เหมือนเดิมแล้ว ชนบทก็ถูกกระแสทุนนิยม ถูกกระแสของโลกาภิวัตน์ครอบงำเหมือนกัน ไม่ได้แตกต่างกันกับในเมือง ทุกอย่างเวลานี้เป็นยูโทเปียทั้งสิ้น แต่เป็นยูโทเปียที่ซื้อได้ด้วยเงิน คือ ถ้าคุณมีเงิน คุณซื้อทุกอย่างได้ ซื้อพรรคการเมืองก็ยังได้ เพราะฉะนั้นผมคิดว่าในปัจจุบันนี้ ผมยอมรับว่ากระแสนี้คงเป็นกระแสที่ทนได้ยาก

มีนักศึกษาผมคนหนึ่งทำวิจัยเรื่องนี้ เขาพบว่าในงานเขียนเรื่องสั้นเป็นพันเรื่องในช่วงวิกฤติเศรษฐกิจตกต่ำ ไม่มีเรื่องไหนเลยที่เสนอทางออกของสังคม ทางออกทุกช่องทางที่เสนอล้วนอยู่ในกรอบของทุนนิยมทั้งสิ้น ไปตั้งต้นใหม่ ลู้กันใหม่ แต่ลู้ในกรอบอันนี้ คุณเจ๊ง คุณก็ต้องพยายามหาเงินหาทองมาลู้ใหม่ หรือไม่ก็ทำใจให้ได้ แล้วก็อยู่ไปในสังคมอย่างนี้แหละ เรา

มองไม่เห็นว่ามีเปลี่ยนแปลงได้ ถ้าเป็นอย่างนี้ พูดกันถึงเรื่องของ ยูโทเปียในวันนี้ เราคิดว่าเราจะได้ประโยชน์อะไร ผมคิดว่าประโยชน์อันแรก คือเป็นการวิพากษ์ความคิดของคนซึ่งคิดในเรื่องของยูโทเปีย เป็นการวิพากษ์ เป็นการชี้ให้เห็นถึงปัญหา หรือข้อบกพร่องที่มีอยู่ในสังคมปัจจุบัน เพราะสังคมที่คนปัจจุบันกำลังมีความสุข สมมติว่าเรามาพูดเรื่องนี้ก่อน วิกฤติเศรษฐกิจ จะมีคนมาฟังกี่คน จะไปอยู่ตลาดหุ้นกันหมด แต่ตอนนี้ อาจจะมีเสียงฟังบ้าง แต่กระนั้นก็ตาม ผมคิดว่าสังคมที่พอใจกับสิ่งที่ตัวเองกำลังเป็น อยู่ในปัจจุบัน เขาไม่ค่อยมองเห็นว่าตัวเองนั้นบกพร่องอะไร แต่ต้องเอาสังคมที่มีคนคิดในเชิงยูโทเปีย ถึงจะสามารถนำมาวิพากษ์ได้

ในงานแปลของผม *ยูโทเปีย* ของ โทมัส มอร์ มีบทวิพากษ์สังคมที่ ผมอยากจะขออนุญาตอ่านให้ฟังเล็กน้อย ลองฟังดูว่าเขากำลังพูดถึงสังคมในสมัยไหน เขาบอกว่า

“รัฐบาลที่มอบสิ่งตอบแทนอันมั่งคั่งให้แก่ชนชั้นสูง ช่างทองและคนอื่น ๆ ที่ไม่ได้ทำงาน แต่มีชีวิตอยู่โดยการเอนโยหรือโดยการหาความพอใจ ความสนุกสนานอันไร้ประโยชน์นั้น ไม่ได้เป็นรัฐบาลที่อยู่ดีธรรมและอกัตญญุดอกหรือ และเป็นการยุติธรรมหรือที่รัฐบาลจะมองข้ามความเป็นอยู่ของชาวไร่ชาวนา คนเฝ้าถ่าน คนรับใช้ คนขับรถ และช่างตีเหล็ก ผู้ซึ่งถ้าไม่มีเสียแล้ว รัฐบาลจะคงอยู่ไม่ได้เลย หลังจากภัยอันฉกรรจ์ต้องหมดไปด้วยการทำงานและพวกเขาต้องชราลงตามวัยและโรคภัยไข้เจ็บแล้ว พวกเขาก็กังคังยากจน และรัฐซึ่งไร้ความกตัญญู และไม่แยแสต่อผลงานอันสำคัญของพวกเขา นั้น ไม่ได้ตอบแทนอะไรแก่เขาเลยนอกจากความตายที่ขมขื่น นอกจากนี้แล้ว คนรวยก็ยังคงพยายามเชือดเฉือนบางสิ่งบางอย่างออกไปจากค่าจ้างอันน้อยนิดของคนจนอยู่อีกด้วยด้วยการฉ้อโกง และแม้แต่โดยการใช้กฎหมาย การจ่ายค่าตอบแทนอันน้อยนิดให้แก่ผู้ที่สมควรได้รับสิ่งที่ดีที่สุดจากรัฐนั้น ก็เป็นการยุติธรรมอยู่ในตัวแล้ว แต่กระนั้นก็ดี มันก็ถูกทำให้กลายเป็นยุติธรรมตามกฎหมายขึ้นมาโดยการออกกฎหมาย” (169)

นี่คือบทวิพากษ์รัฐบาลในสมัยปลายศตวรรษที่ 15 ที่ร้อยปีมาแล้วครับ ถ้าเขาไปอ่านในวันแรงงานที่ผ่านมา ผมว่าคงได้ยินเสียงปรบมืออย่างกึกก้อง เพราะว่ามันก็ยังคงเป็นความจริงอยู่ ใช่ไหมครับ

“ชาวยุโทเปียจัดเอาพวกที่คลั่งเพชฌนนลจินดา และคิดว่าตนเองมีความสุขราวกับเทพยดา ถ้าตนได้เพชรพลอยที่หายาก และถือว่ามียาคาสูงในประเทศของตนในขณะนั้น เข้าไว้ในพวกนี้ด้วย (คือพวกบ้า) พวกนี้จะไม่ยอมซื้ออัญมณีจนกว่าจะเอามันออกมาจากตัวเรือนทองคำ และจนกว่าคนขายจะได้สาบานว่า มันเป็นของแท้ เพราะพวกเขากลัวว่าตาของตนจะถูกของปลอมหลอก แต่ถ้าคิดดูดี ๆ ก็ในเมื่อตาของท่านเองก็ไม่สามารถบอกได้ว่าอันไหนจริงอันไหนปลอมแล้ว ทำไมเพชรพลอยที่เป็นของปลอมจึงจะให้ความสุขแก่ท่านน้อยลงเล่า มันย่อมมีค่าสำหรับท่านเท่า ๆ กับของจริง เพราะท่านก็เหมือนกับคนตาบอดนั่นเอง” (127)

นี่เป็นการวิพากษ์สังคมซึ่ง 400-500 ปีที่ผ่านมา ไม่ได้เปลี่ยนแปลงเลย ไม่ทราบในที่มีท่านผู้ใดมาจากคณะนิติศาสตร์หรือไม่ มีก็ไม่เป็นไร ผมจะอ่าน ผมไม่กลัว

“ในยูโทเปีย ทุก ๆ คนชำนาญในกฎหมาย เพราะกฎหมายมีน้อยมาก ดังที่ข้าพเจ้าได้กล่าวมาแล้ว และการตีความกฎหมายอย่างธรรมดาที่สุด ก็คือการตีความที่ดีที่สุด ตามทัศนะของพวกเขาแล้ว กฎหมายทั้งหมดออกมาก็เพื่อวัตถุประสงค์เดียว คือสั่งสอนบุคคลถึงหน้าที่ของตน การตีความกฎหมายอย่างลึกซึ้งนั้น สอนคนเพียงไม่กี่คน เพราะมีคนไม่กี่คนที่สามารถเข้าใจได้ ส่วนลักษณะกฎหมายซึ่งธรรมดาและเห็นได้ชัด ๆ นั้น เป็นที่กระจ่างแก่คนทั้งมวล ถ้ากฎหมายไม่แจ่มชัด มันก็ไร้ประโยชน์สำหรับมหาชน ซึ่งต้องการข้อแนะนำจากกฎหมายมากที่สุด และถ้าเป็นเช่นนั้นเสียแล้ว ไม่มี

กฎหมายเสียเลยจะดีกว่าการมีกฎหมายที่เฉพาะผู้มีความสามารถและได้รับการฝึกฝนอบรมมานานเท่านั้นจึงอาจจะดี ความได้ คนส่วนใหญ่ขาดสมองสำหรับงานอย่างนี้ และไม่มีเวลาร่างจากงานมาให้กับเรื่องเหล่านี้ด้วย” (139)

ผมว่าถ้าไม่เริ่มต้นคิดอย่างนี้ สุภาสิตกฎหมายที่บอกว่าทุกคนต้องรู้กฎหมาย มันก็ไร้ประโยชน์ ถ้าคุณมาจากคณะนิติศาสตร์ คุณจะต้องไม่เห็นด้วยกับผม

ผมคิดว่าประการที่ 2 นอกจากการที่จะเป็นบทวิพากษ์สังคมที่เป็นอยู่ในปัจจุบันแล้ว งานเขียนยูโทเปียยังมีลักษณะการชี้ให้เห็นถึงศักยภาพของมนุษย์ด้วย มีหลายอย่างที่มนุษย์ทำได้ แต่บางทีไม่กล้าทำ ในงานเขียนเรื่องยูโทเปีย ก็มีบทวิพากษ์บางตอนที่สามารถจะปรับได้กับยุคปัจจุบันเช่นกัน ยกตัวอย่างเรื่องการดูแลผู้เจ็บป่วยและการฆ่าเพราะเมตตา เขาบอกว่า

“ผู้เจ็บป่วยนั้น ก็อย่างที่ข้าพเจ้าได้กล่าวมาแล้วว่าได้รับการดูแลอย่างดี ได้รับยาและอาหารทุกอย่างที่จะทำให้เขาหายคืนมามีสุขภาพดังเดิม พวกเขาช่วยแบ่งเบาผู้ซึ่งป่วยด้วยโรคภัยที่ไม่อาจรักษาให้หายได้ด้วยการนั่งสนทนาด้วย และทำทุกอย่างเท่าที่จะทำได้เพื่อปิดเป้าความทุกข์ทรมาน แต่ถ้าบุคคลใดต้องทนทุกข์จากโรคภัยซึ่งทั้งรักษาไม่หาย และทรมานอยู่ตลอดเวลาแล้ว พระและเจ้าหน้าที่ปกครองก็จะมากล่าวสนับสนุนให้เขาตัดสินใจไม่ยอมทนทุกข์ทรมานอีกต่อไป เพราะบัดนี้เขาไม่อาจปฏิบัติหน้าที่ใด ๆ ในชีวิตได้ ตกเป็นภาระให้แก่ตนเองและผู้อื่น และได้มีชีวิตที่ยาวกว่าที่ตัวเองควรมี พวกเขาจะบอกคนป่วยไม่ให้รอที่จะตาย ในเมื่อการมีชีวิตอยู่เป็นความทุกข์ทรมานอย่างยิ่ง ข้ายังมีความเชื่อมั่นในชีวิตที่ดีกว่าหลังจากการตาย ทั้งนี้เพื่อปลดปล่อยตัวเองให้หลุดพ้นจากความพินาศและการจองจำของการมีชีวิตอยู่ หรือไม่ก็ให้ผู้อื่นช่วยปลดปล่อยเขาเสีย พวกเขาว่าการกระทำเช่นนี้เป็นการกระทำที่ฉลาด เพราะเมื่อเขาตาย เขาจะไม่สูญเสียอะไรเลยนอกจากความทุกข์

ทรมาน และเนื่องจากเขากระทำไปโดยคำแนะนำของพระ ซึ่ง  
เป็นผู้ดีความเจตนาธรรมของพระเจ้า เขาก็จะกระทำในสิ่งที่ถูก  
ต้องและอย่างมีคุณธรรม” (133)

ผมว่าคนซึ่งกล่าวพูดเรื่องนี้โดยตรงไปตรงมาเมื่อสี่ห้าร้อยปีมาแล้ว  
เราจะไปบอกเขาว่าเป็นคนซึ่งคิดฝันในอุดมคติ ก็ถูกต้องที่ต้องคิดอย่างนั้น  
เพราะทุกวันนี้ปัญหาเรื่องนี้ก็ยังเป็นปัญหาที่เราพูดอยู่ คิดกันอยู่ แล้วในแง่  
นี้ ผมคิดว่ามองมาร์กซิสม์ผิด “The End of History” ไม่ได้หมายถึงจุดจบของ  
มาร์กซิสม์ในแง่ของความคิด เพราะว่าสิ่งที่มาร์กซิสม์บอกว่าเป็นความคิด  
ยูโทเปียที่มีคนพยายามเอาไปผลักดันให้เป็นภาคปฏิบัติจริง ๆ มากที่สุด  
แต่ว่าจะสำเร็จหรือไม่สำเร็จเถียงกันได้ แต่ผมคิดว่าที่ปฏิเสธไม่ได้ก็คือ  
มาร์กซิสม์ซึ่งทำหน้าที่ในฐานะที่เป็นบทวิพากษ์ และเป็นบทซึ่งชี้แนะถึง  
ศักยภาพของมนุษย์นั้น ทำได้ดีมาก แต่กระแสนักกระแสหนึ่ง ซึ่งผมยอมรับ  
ว่าผมเองผมก็คิดเหมือนกัน ลองคิดดูสิครับ ถ้าจริง ๆ คุณอยากจะมีชีวิต  
อยู่ในสังคมยูโทเปียหรือไม่ สังคมที่ทุกคนคิดไม่ค่อยแตกต่างกัน เป็นคนดี  
เหมือนกันหมดเลย ไม่มีอะไรน่าตื่นเต้นในชีวิต มันเรียบง่าย สบายไปหมด  
เลย ความแตกต่างทางสติปัญญา ความสามารถอะไรนี้ มีผลกระทบน้อย  
มาก ลองนึกดูนะว่า มันจะไม่มีเรื่องที่น่าตื่นเต้นเลย เพราะว่าประสบการณ์  
ที่เขาได้อยู่มันไม่ตื่นเต้นเลย ผมไม่ค่อยแน่ใจเหมือนกันว่าชีวิตที่เป็นยูโทเปีย  
จริง ๆ จะเป็นชีวิตซึ่งมีความสุขหรือเปล่า แต่ว่าผมพูดเมื่อผมอายุมาก  
แล้ว ถ้าผมอายุยังน้อยอยู่ อยู่ในวัยฉกรรจ์ แน่แน่นอนว่าผมต้องการสังคม  
ที่เป็นสังคมยูโทเปีย เพราะผมต้องการที่จะมีอะไรหลาย ๆ อย่าง ที่ผมคิด  
ว่าคนรุ่นผม สมัยผม ในวัยของผม ควรจะมีแล้วไม่มี นั่นก็เป็นยูโทเปียส่วน  
ตัว ชอบคุณครับ

### ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพนธ์ อัครวิรุฬห์การ

ที่แรก ผู้จัดให้มาพูดถึงยูโทเปียทางตะวันออก พุทธกับพราหมณ์ ฟัง ๆ  
ก็นึกไม่ออกว่าความคิดเรื่องยูโทเปียจะตรงกันหรือไม่ แต่ฟังไปฟังมาก็



นี่ก็ออกว่ามีกวีคนหนึ่งเขียนเรื่อง **ยูโทเปีย** เขาเล่นคำระหว่างคำว่ายูโทเปีย ที่เขียนเป็นกรีกเป็น “โอ” กับ “อู” และ “อี” กับ “ยู” ออกเสียงเหมือนกัน ถ้า “โอ” กับ “อู” แปลว่า No ถ้า “อี” กับ “ยู” แปลว่าดี เพราะฉะนั้นแล้ว จริง ๆ แล้ว ผมไม่รู้วาทิมัส มอร์ คิดอย่างไรในการที่ให้กวีคนนั้นแต่งคำ ประพันธ์นี้ออกมาว่าเป็น good place and no place at the same time คือ จริง ๆ แล้วเขาอาจจะมุ่งไปถึง good place มากกว่า เท่าที่ผมดู ในทางพุทธศาสนา หรือว่าในทางฮินดู ในทางจีน หรืออะไรก็ตาม มันไม่ใช่ no place อย่างเดียว แต่จะเป็น good place โดยมาก อย่างไรก็ตาม เขาคิดว่าเป็นไปได้ก็แล้วกัน แล้วก็เป็นอย่างนั้น แล้วก็จะมีต่อไปด้วย จะออกมาในหลายลักษณะมากทีเดียว

พูดถึงในบริบทวัฒนธรรมอินเดีย ถ้าเราจะพูดว่าจุดมุ่งหมายสุดท้ายของคนคือการหลุดพ้น เวลาที่พูดถึงการหลุดพ้น บางทีก็พูดในลักษณะของ เมือง ทุกคนคงเคยได้ยินคำว่า “อมตมหานคร” พระนิพพานเป็นอมตมหานคร คงจะเข้าได้ทั้ง 2 ความหมาย คือ เป็นนครที่ไม่มี ถ้ามีคงไม่เป็นนิพพาน แต่ถ้าไม่มีจริง ๆ ก็ไม่เป็นนิพพานเหมือนกัน เพราะวาทิปานต้องเป็นของที่ไม่เป็นสังขตธรรม คือ ไม่เป็นของ composite things เป็นผลของอะไรก็ได้ แต่จะบอกว่าไม่มีก็ไม่ใช่ มีใน sense ว่าเป็นของดี เป็นของที่สูงที่สุด และจะบอกว่านี่เป็นยูโทเปียหรือไม่ ก็เป็นยูโทเปียในระดับที่สูงที่สุด เป็นลักษณะของ ยูโทเปียอันหนึ่งเหมือนกัน และก็มีความหมายทั้งคู่ด้วยว่าเป็น no place ในลักษณะที่ว่าไม่ขึ้นกับ space and time ไม่มีเรื่องของเวลา และไม่มีเรื่องของสถานที่อยู่ตรงนั้น แต่ถ้าถามว่ามีการเรียกนิพพานเป็นคำที่เป็นสถานที่หรือไม่ มีมากด้วยไม่ใช่หน่อย อย่างตอนะเออ อะไรเออ ลองไปดู มีบางคนคิดว่าคำว่านิพพานเป็นคำที่ค่อนข้างใหม่ ก็อาจจะจริงเพราะในวรรณคดีบาลี ยุคเก่าสุดใช้คำว่า ปารายณะ คือผ่านไปอีกข้างหนึ่ง ข้ามฟากไปแล้ว หลุดออกไปอีกโลกหนึ่ง อาจจะเป็นด้วยภาษาที่ไม่สามารถจะสื่อความนี้ได้แต่รวมความแล้วมียูโทเปียระดับสูงสุด

ถ้าเราดูระดับต่ำลงมา ทุกคนรู้จัก **ไตรภูมิพระร่วง** ระดับต่ำลงมา ก็เป็นสังขตธรรม เป็นเหตุปัจจัย เกิดขึ้นมาจากการเป็นผลของอะไรหลาย ๆ อย่าง ถ้าอย่างสูงสุดเกือบจะไม่มีแล้ว พุดจากระดับล่างก่อนก็แล้วกัน

สมมติว่าคน ซึ่งโชคดีแล้ว โดยเฉพาะอย่างยิ่งมนุษย์ในชมพูทวีปในโลกนี้ สามารถที่จะภาวนาปฏิบัติด้วยกระดืบขึ้นไปได้ เพราะเหตุที่ว่าเงื่อนไขต่าง ๆ ช่วย ที่จริงเราก็เกิดในอุทกเปื้อนส่วนหนึ่ง เพราะว่ามีมนุษย์ในทวีปอื่นไม่มี โอกาสที่จะทำได้ เขาเป็นว่าจักรวาลมี 4 ทวีป มองเห็นอะไรแบบ ๆ แล้วกัน ภูเขาพระสุเมรุอยู่ตรงกลาง แล้วมีเทือกเขาล้อมเจ็ดรอบ นอกเขาออกมาก็ จะมีทวีป 4 ทวีป เรียงกันเป็น 4 ทิศ ทวีปแต่ละทวีปก็มีทวีปน้อยเป็นบริวาร ถ้าใครอ่านเรื่องเขาก็จะได้ยินเขาบรรยายไปด้วย ซึ่งบรรยายได้เพราะพริ้ง มาก มนุษย์ในชมพูทวีปคือเรานี่ เป็นมนุษย์ที่มีทั้งดีและเลว เพราะฉะนั้น จึงสามารถที่จะดีขึ้นก็ได้ เลวลงก็ได้ จะว่าไปแล้วก็เป็นความยุติธรรมอย่าง หนึ่งเหมือนกัน เพราะเหตุที่ว่าทุกคนมีโอกาสเท่ากัน จะว่าไปถึงความเสมอ ภาคอย่างที่ว่าจารย์สมบัติว่า ก็คือ ทุกคนในโลกเกิดมาด้วยความยุติธรรมข้อ หนึ่ง คือมีเงื่อนไขของความเป็นมนุษย์ อยากจะทำดีก็ได้ อยากจะทำชั่วก็ได้ เป็นการเลือกของตัวเองที่จะทำ แล้วคนที่มาสอนบอกว่าฉันมาขึ้นบอกเฉย ๆ ถ้าเห็นด้วยก็ทำตาม ไม่เห็นด้วยก็ไม่ต้องทำตาม ทวีปที่มีคำบรรยาย ละเอียดลออมากกว่าทวีปอื่นคือทวีปที่อยู่ทางทิศเหนือ ถ้าจะเรียงทาง ตะวันออกไป ทุกคนคงนึกออกว่าเพราะมีบุพพิเทหะ ซึ่งอธิบายคลุมเครือ บอกว่ามันอยู่ทางตะวันออก ทวีปที่คนรู้พระเวทมากเลยชื่อวิเทหะ เลยขึ้นไป ทางเหนือก็ชื่ออูตรกุรุ คือแคว้นกุรุที่อยู่ทางเหนือ จนกระทั่งทำให้มีคนคิด ว่าคนที่เป็นอารยัน หรือว่าคนที่เป็นฝรั่ง ดันกำเนิดอยู่ใกล้ ๆ ขั้วโลก เพราะ ว่าอยู่เหนือขึ้นไปเรื่อย ๆ ถึงกับขนาดคำนวณดวงดาวที่ว้างกันในพระเวทว่า เป็นตำแหน่งที่จะเห็นดาวในลักษณะนั้นที่ในขั้วโลก จริงเท็จขึ้นอยู่กับคนที่ เขาพูด แต่ว่าอูตรกุรุนี้พูดถึงมากมายในลักษณะต่าง ๆ เขาบรรยายว่าอย่าง นี้ “อูตรกุรุทวีปเป็นรมณีสถาน คือ สถานที่ที่เป็นที่ตั้งแห่งความรื่นรมย์ มี ภูเขาหลวงชื่อสิเนรุ แลสูงดงาม พวกมนุษย์ที่เกิดในอูตรกุรุทวีปนั้นไม่ยึดถือ สิ่งใดว่าเป็นของตน ไม่ถือครอง มนุษย์เหล่านั้นไม่ต้องหว่านพืช ไม่ต้องนำ ไถออกไถ หม่อมมนุษย์ผู้บริโภคข้าวสาลีอันผลิตผลในที่ที่ไม่ต้องไถ พวกเขา หุงข้าวสาลีอันไม่มีรำ ไม่มีแกลบ บริสุทธ์มีกลิ่นหอม มีเมล็ดเป็นข้าวสาร บนเตาอันปราศจากควันและถ่าน แล้วบริโภคจากที่นั่น พวกเขาใช้แม่โค แทนม้ากับเดือย แล้วเที่ยวไปสู่ทิศน้อยใหญ่ ใช้สัตว์เลี้ยงแทนม้ากับเดือย

แล้วเที่ยว ไปสู่ทิศน้อยใหญ่ ใช้หญิงเป็นพาหนะ ใช้ชายเป็นพาหนะ ใช้เด็กหญิงเป็นพาหนะ ใช้เด็กชายเป็นพาหนะ” อรรถกถาแก้แล้วก็ฟังดูแล้วตลก ๆ “ใช้หญิงเป็นพาหนะ” อรรถกถาแก้ว่าใช้หญิงที่มีครรภ์ลาภไปคืออรรถกถาจารย์อ่านไม่รู้เรื่องนะตรงนี้ เราก็อ่านไม่รู้เรื่องไปด้วยก็แล้วกัน

แล้วก็พูดถึงมีเมืองมีอะไรต่าง ๆ ที่นี้พูดถึงราชธานี เขาบอกว่ามีที่ประชุมของพวักษัตรี ประหลาดดี พวกอุตรกฐเป็นพวักษัตรี แต่คำว่าอัษัตรี ไม่ใช่ปิศาจ ไม่ใช่ที่มีเขี้ยวโจ่ง คำว่าอัษัตรีแปลว่าผู้ที่ควรจะบูชา ใช้ไปใช้มา ปนกันยังไม่รู้ กลายเป็นภูตผีไปเลย ทศกัณฐ์เองก็เป็นอัษัตรี จริง ๆ แล้ว อาจจะเป็นลักษณะการบอกแบบปรัมปราคติ เวลาที่บอกว่าอัษัตรี ไม่ได้เป็นพวกพรหมพงศ์ด้วยซ้ำไป ถ้านึกถึงทศกัณฐ์ เขาเป็นพวกพรหมพงศ์ เขาเป็นอารยัน อาจจะเป็นรุ่นแรกที่เข้ามา แล้วก็มียี่สิบวงศ์ แล้วก็มียี่ลักษณะทางวัฒนธรรมซึ่งก็แตกต่างกับพวกที่อพยพมารุ่นหลัง ทศกัณฐ์ไม่ใช่คนไม่หล่อ นะ ทศกัณฐ์ทั้งใน *รามายณะ* ทั้งใน *รามเกียรติ์* ไทย ไปอ่านดูตอน ทศกัณฐ์ล้ม เมื่อถูกพระรามแผลงศรตาย ชัยกล่องดวงใจตาย มีคำกลอน ประมาณ 30 คำกลอนที่ชมว่าทศกัณฐ์งามอย่างไร ใน *รามายณะ* ทศกัณฐ์เป็นคนหล่อที่สุด ไม่ใช่พระราม ของเราพระรามต้องหล่อที่สุดเอวกลมกลิ้ง แล้งตามประสาพระเอกคนไทย แต่รับชนะทุกที เราอาจยกความเป็นพระเอกให้หนุมาน เพราะว่าพระรามเป็นพระผู้เป็นเจ้า จะทำอะไรเจ้าผู้ก็ไม่ถนัด พระรามความจริงเป็นคนในยุโทเปีย คือแห้งแล้งมาก จริง ๆ เดี่ยวจะมีประเด็นพูดต่อไปอีกว่า คนที่เป็นยุโทเปียไปอยู่ตรงไหนก็จะทำให้ตรงนั้นเป็นยุโทเปียได้เหมือนกัน

เอาเป็นว่าในทวีปอื่น ๆ เช่น อปรโคยาน ก็ไม่ได้มีอะไรพูดมาก ที่นี้คนในอุตรกฐ เหตุผลที่เขาบอกว่าคนในนี้ไม่ต้องทำอะไรเลยก็คือความเสมอภาค ความเสมอภาคในที่นี้คืออะไร คือเขามีปกติศีล หมายความว่า มีศีล 5 อยู่โดยปกติ คำว่าศีลจริง ๆ แปลว่าปกติ สังเกตหรือไม่ว่าเวลาเราไปขอศีลกับพระ เราขอ ปณจศีลานิ เป็นภาษาบาลีว่าศีลทั้งหลาย 5 ข้อ พระไม่ให้ศีล พระให้สิกขาบท บอกว่าเอาไปศึกษา รู้แล้วว่าไม่มีถึงมาขอ ถ้าเธอศึกษาอย่างนี้แล้ว ศีลมีข้อเดียว เวลาสรุปก็สรุปเป็นเอกพจน์เสมอ สิ้น สด ตั ยนต์ ศีลนั้นนำไปสู่สุขคติ คือไปทางดี ๆ ไม่ทำให้อื่นแย่งไปด้วย

ก็เหมือนคนเดินทางเดียวกัน อีกคนทำของแตกไปตลอดทาง อีกคนเขาเดินดี ๆ และไม่ทำให้คนอื่นเขาลำบาก คนบางคนไปถึงที่เดียวกันแต่ทำให้คนอื่นลำบากมากมายก่ายกอง เพราะฉะนั้นคำว่ามีปกติศีล เพราะความที่มีศีลเสมอกัน มันทำให้เกิดอะไรหลาย ๆ อย่าง ทำให้เกิดความเสมอภาคกัน เพราะว่าดูในปกติศีล จริง ๆ แล้วมีอยู่ข้อเดียวที่ค่อนข้างจะเป็นปัจเจกบุคคลเป็นส่วนตัว ข้ออื่น ๆ เป็นส่วนทางสังคม จะเป็นกฎหมายอาญา กฎหมายมหาชน กฎหมายครอบครัวอยู่ในนั้น ข้อปาณาติปาตากับขทินนาก็เห็นชัดว่าเป็นเรื่องกฎหมายอาญา แล้วใน **พระไตรปิฎก** เอง เมื่อเวลาที่บอกสาเหตุของการที่จะขโมยกันก็เป็นเพราะพระราชารวมเอาของไปแล้วไม่รู้จักให้ทาน คือมาข้อแรกเลยของพระเจ้าแผ่นดิน ต้องให้ ต้องทำทาน ข้ออื่นไม่สำคัญเท่า ในทศพิธราชธรรมเผลอมาข้อแรกคือต้องทำทาน อย่างอื่นยังไม่สำคัญเท่า เพราะฉะนั้นคนที่เป็พระราชานี้ ไม่ได้หมายความว่าราชาใหญ่ยอดของเราใช้คำว่าราชาไม่เหมือนกับบาลีเท่าไร พระราชาในภาษาบาลีหมายถึงชนชั้นปกครอง เขามีราชาธิราช หรือยกใคร ๆ เป็นราชาใหญ่ ก็คนก็แล้วไป อย่างพระพุทธเจ้า พวกศากยะ เขาปกครองโดยคณาธิปไตย จะเรียกว่า democracy ก็ไม่ใช่ เป็น oligarchy เป็นคณาธิปไตย เขามีชนกลุ่มหนึ่งเหมือนโรมันโบราณ มีชนผู้ดี ชนชั้นล่าง คนที่เป็นผู้ดีเรียกว่าราชาทั้งนั้น แล้วก็เลือกคนหนึ่งให้เป็นหัวหน้าราชา ถึงเวลาจะทำอะไรต้องมีสภาเหมือนกับในอุตรกุรุ ต้องเข้าไปประชุมสภา ถ้าไม่เข้าสภาไม่ได้ ต้องมีการออกเสียง เพราะฉะนั้นลักษณะของการทำสังฆกรรมในพุทธศาสนาก็ออกมาในลักษณะนั้นเหมือนกัน จะทำอะไรประชุมกันก่อน ประกาศญัตติเรื่องสำคัญประกาศ 3 หนเลย แล้วอีกคนหนึ่งคอยลงมติ ฉะนั้นเวลาที่จับคนเข้าบวชเป็นเรื่องยากเย็นแสนเข็ญนัก เราทำเป็นพิธีกรรมโดยที่ไม่รู้จุดมุ่งหมายเดิมเลย จริง ๆ ต้องมาบอกว่าใครเป็นคนแนะนำ ซึ่งจริง ๆ ไม่ต้องอยู่ในนั้นก็ได้ ถ้าอยู่ในนั้นต้องถามว่าชื่ออะไร เวลาที่จะซักถามคุณสมบัติถามว่าอุปนิสัยชื่ออะไร คือคนแนะนำชื่ออะไร จริง ๆ ไม่จำเป็นต้องอยู่ในนั้น เพราะแนะนำเป็นจดหมายก็ได้เหมือนสมัยปัจจุบัน เสร็จแล้วต้องมีการประกาศญัตติว่าคน ๆ นี้คุณสมบัติครบถ้วนแล้วนะ จะยอมให้เข้าพวกหรือไม่ ถ้ายอมก็นิ่งไว้ เขาพูดตั้ง 4 ที่ นี่ก็เป็นลักษณะยูโทเปียเหมือนกัน คือ

เป็นลักษณะของความเสมอภาคที่เห็น ๆ อยู่ในนั้น ในสังคมของโลกหรือในสังคมของชีวิตมนุษย์

ถ้าสมมติพูดเลยขึ้นไป ถ้าเกิดว่าทำดีในโลกมนุษย์ ใน **พระไตรปิฎก** ก็เหมือนกัน ตอนพระพุทธเจ้ามาเกิด ตอนพระพุทธเจ้าทรงพระชนม์อยู่ สวรรค์แน่น มีการบันว่าสวรรค์นั้นแน่นชนิด เทวดาก็สงสัยว่าทำไมสวรรค์เกิดแน่น ก็ไปดู เป็นเพราะพระพุทธเจ้ามาเกิด สวรรค์ก็เลยแน่น สมัยนั้นรก อาจจะแน่น แต่ไม่จริง ที่แน่นจริง ๆ คือเปรต เพราะว่าถ้าสมมติว่าเราพบอะไรอย่างหนึ่ง ถ้าเราคิดดีกับมัน ทำไปว่าดี มีคนมาขอเงินก็ควักไปเลย เราให้ไปเลย นี่คือไปสวรรค์ แต่ถ้าไม่ต้องให้ค่าเข้าไปอีก แล้วแถมถึบส่งไปอีก ว่าแกมาขอฉันทำไมนี่ลงนรก อย่างน้อยก็ต้องไปเกิดเป็นปีศาจเพราะทำอาการเหมือนปีศาจ แต่จริง ๆ แล้วบางทีไม่ค่อยให้ อยากจะให้เหมือนกัน จด ๆ จ้อง ๆ แล้ว อย่าเลย เดินเลยไป บางทีให้เหมือนกัน หยิบขึ้นมาแต่ค่าไปด้วย มันแย่งกันเองในบางลักษณะ อันนี้ก็โยเยเหมือนกันนะ คือเสร็จแล้วไปอยู่ในภพของความกระหาย อยากจะทำอะไรบางอย่างที่ไม่ได้ทำ อยากจะเตะเพื่อนจริง ๆ แต่ไม่ได้เตะ เพราะฉะนั้นก็อาจจะเปรต ขาโต อย่างนี้มีอยู่ในวิมานวัตถุ เปรตวัตถุ ไปหาอ่านได้ใน **พระไตรปิฎก** เป็นเรื่องสนุกมากเลย ดูว่าคนเขาคิดอย่างไร คนที่ควักเงินไปด้วยแล้วค่าไปด้วยมือสวดยมาก ผิวพรรณสวดย ปากหนอนขึ้นตลอดเวลา เพราะฉะนั้นนี่คือผลที่จะเห็น

ถ้าสมมติว่าทำดีขึ้นไปเป็นตามลำดับของความประณีตของจิต ที่แรกในสวรรค์ชั้นแรก เคยได้ยินสวรรค์หกชั้นไหม นี่ก็โยเยเหมือนกัน เพราะเป็นสิ่งที่คนคิดว่ามันดี ขอตีความว่า “อึ ยู” แล้วก็ “โทเยีย” แล้วกัน เพราะว่าไม่ใช่ no place คนเชื่อจริง ๆ ว่ามี แต่จะจริงหรือไม่ ไม่ทราบ แต่ว่าก็ได้เห็นได้เหมือนกันในโลกนี้ สวรรค์ชั้นแรก ๆ ความประณีตไปอยู่ที่สัมผัสต่าง ๆ อย่างเช่นคนเราบอกว่าเราอยู่ทุกวันนี้เบาะไม่นิ่ม บนสวรรค์นี่มันนั่งจนถึงสะดือ หรือว่าจะมีเมื่อก็ด้อยสวดยกว่าคนอื่น เหยื่อโคลก็ไม่มีไม่ต้องอาบน้ำ กินก็ไม่ต้องกิน เพราะเป็นภพของวิบาก ไปรับผลอย่างเดียวไม่ต้องกิน ไม่ต้องกินคงสบาย คงไม่ต้องมีอะไรมาเกิดขึ้นในโลกนี้ อยู่ที่เรื่องกินอย่างเดียวเท่านั้น เพราะฉะนั้นเวลาพูดถึงเรื่องต่าง ๆ พูดถึงเรื่องกิน ข้าวสาละไม่ต้องหามาเอง เรื่องกินเป็นเรื่องใหญ่ แล้วการที่คนจะเกิดมาเป็นคน

หรือเกิดเป็นอะไรก็แล้วแต่ เวลาต้นเรื่อง ใครอ่านอัคคัญญสูตร จะเห็นว่า พระพุทธเจ้าท่านบอกว่า เวลาที่เกิดสิ่งมีชีวิตที่แรก ซึ่งเรียกคนก็ไม่ได้ อะไรก็ไม่ได้ ต้องเรียกว่าสัตว์ คือความเป็น เป็นภาวะสำนึกหรืออะไรก็ไม่รู้ หรือ อาจจะเป็นบัคทีเรียเซลล์เดียว มองอะไรไม่เห็น หนัก ๆ เข้าเกิดความชื้นของ ดินขึ้นมา พวกนี้ก็ไปกิน กินแล้วก็เริ่มจะฟอร์มรูปร่างที่หยาบขึ้น ๆ ที่แรกก็ ยังมีแสงสว่าง หนัก ๆ ขึ้นหายไป เดชะบุญที่เทวดาไม่ต้องนอน กะพริบตา ก็ไม่ต้องกะพริบ ถ้าขึ้นให้พวกเราไปนอนไม่หลับ เพราะแสงสว่างที่ออกจาก เทวดาไม่รู้ก็หมื่นก็พันแรงเทียน เสร็จแล้วก็กลายมาเป็นคน ในที่สุดก็มีการ แบ่งเพศชายเพศหญิง เกิดการแย่งกันอะไรอย่างนี้ คือที่แรกก็เสมอกัน แต่ ความโลภเป็นอกุศลมูลอย่างหนึ่ง อธิบายไม่ได้ว่าเกิดขึ้นมาได้อย่างไร แต่มี การที่บอกส่วนของข้า ข้าก็อยากได้ส่วนของคนอื่นด้วย คนก็ไปเตือนหลาย หนก็ไม่ฟัง ในที่สุดก็เกิดการลงโทษ การลงโทษนี้เกิดเพราะความโลภ เมื่อ เกิดการลงโทษก็ต้องเกิดชนชั้นทางสังคม เพราะการที่จะลงโทษกันธรรมดา ก็ไม่ได้ ก็เลยเอาการลงโทษไปไว้กับมือคนที่เราเห็นว่าไว้วางใจมากที่สุด เกิดคำ ว่ามหาชนสมมติ

ในกรณีที่ เป็นสวรรค์ชั้นพวกนี้ ความประณีตต่าง ๆ จะยิ่งมีมากขึ้น ก็ เป็นยูโทเปียในแต่ละชั้น ถ้าสมมติว่าในชั้นสุดท้ายก่อนที่จะพ้นการมี ประสาทสัมผัส เขาเรียกว่าสวรรค์ชั้นปรินิมิตวสวัตติ อยู่เหนือชั้นนิมมานรดี ในชั้นนี้อยากได้อะไรก็เนรมิตเอา เหมือนเศรษฐีทุกวันนี้ อยากได้อะไรก็ เนรมิตเอาก็แล้วกัน จะทำอะไรก็ได้ ชั้นปรินิมิตวสวัตตินี้เพียงแต่นึกอยาก จะได้อะไร มีคนอื่นเขามาทำให้ ซึ่งก็เป็นลักษณะของสังคมมนุษย์เหมือนกัน ถ้าในแง่ดีก็คือคนเขามีบารมีพอ เขาทำอะไรดี คนอื่นก็มาช่วยทำ อย่าง พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวพอจะทำอะไร คนก็รีบมาช่วยทำ ยังไม่ทันจะ นึกถึงว่าต้องมั่งมีประมาณ คนก็รีบเอาเงินมาให้ นี่ก็อยู่ชั้นสวรรค์ปรินิมิต แต่ ถ้าในแง่ไม่ดีมันก็มีเหมือนกัน คนเขาจะจ้องประจบสอพลอกันเยอะ แต่ก็ เป็นความคิดของคนเห็นว่าสังคมเป็นไปได้ที่จะเกิดสิ่งเหล่านี้ อย่างนี้เป็น ยูโทเปียแบบหนึ่งหรือไม่

เลยขึ้นไป เป็นเรื่องของคนเข้าฌาณ วิธีการเข้าฌาณนี้ง่ายแต่ทำยาก ก็คือจะอย่างไรให้มีตัวเพ่ง เพ่งในสิ่งที่ป็นรูป อย่างเช่นเพ่งดิน ถ้าเมื่อไร

มันแผ่ซ่านไปในร่างตัวเรา เห็นเป็นดินไปหมด แล้วก็มีส่วน คือทำให้เล็กก็ได้ ขยายให้ใหญ่ก็ได้ อิทธิฤทธิ์จะมาเอง เป็นผลพลอยได้ เราก็มองเห็นอะไร เป็นดินไปหมด นี่ตามทฤษฎี แต่มันเกิดในจิต จะเรียกว่าไม่เกิดในจิตก็ไม่ได้ ก็เกิดในจิตก็ทำได้ ที่นี้พวกนี้จิตก็จะเพ่งอยู่ในนั้น จิตที่ดีมาก ๆ กับจิตที่เลวมาก ๆ duration กับ impression ยาว เพราะฉะนั้นผลก็จะยาว ยูโทเปียทั้งหลายเหล่านี้ เดิมเป็น no place แต่ว่าเพราะว่ามีสัตว์พวกนี้ สัตว์คือ being ที่อยู่ในระดับนั้นได้ ก็จึงจะเกิดโลกนั้นได้ เพราะฉะนั้นตามมิติทั้งอันคู่ ทั้งพุทธจะว่าไปแล้วไปอยู่ตรงนี้ว่า คนสร้างโลกของตัวเองทั้งนั้น โลกคำจูนอยู่ด้วยศีลธรรมของคนในแต่ละแบบ ถ้าเราอยากจะมียูโทเปีย เราก็มี ยูโทเปียได้หลายระดับเหมือนกัน ในระดับพวกที่เป็นคนเข้าฌาน ก็ยังแห้งแล้งกว่ายูโทเปียของโทมัส มอร์เสียอีก คือจิตมันนิ่งอยู่ในนั้นเป็นเวลานาน

ถ้าจะยกตัวอย่างเช่น duration ของจิตไม่ขึ้นอยู่กับเวลาที่เรานับ ลักษณะนี้ เวลาที่เราบีบคั้นตัวหนึ่งไม่นาน จิตบาปก็จริงเพราะฆ่าสัตว์ แต่ไม่นาน ในห้องนี้ ใครเดินไปแล้วเห็นแมว แล้วบีบคอแมวให้ตายไปเลยได้หรือไม่ มันยากกว่า ถ้าทำได้ impression ในจิตก็นานกว่า วิชาหรือผลที่เกิดกับจิตก็จะลึกและยาวกว่า ในแง่ของการทำดีก็เหมือนกัน ถ้าทำดีมาก ๆ ผลสืบเนื่องที่เกิดกับจิตก็ยาวมากกว่า เพราะฉะนั้นโลกของพวกพรหมโลกเวลา ยาวมาก ใครเคยอ่านวาลิภุสึ ภาคสวรรค์ กามนิตหันหน้าไปมองวาลิภุสึ เวลาผ่านไปแสนโกฏิล้านปี จริง ๆ เป็นไปได้นะ ในชีวิตประจำวัน อะไรที่เราไม่ชอบ สมมติว่ารองเท้ากัด เดินสิบเมตรมันแย่เนะ รองเท้าดีเดินร้อยเมตรไม่ ปั่นสักคำ นั่นคือ duration ของจิตซึ่งไม่ขึ้นกับกาลเวลาอะไร ขึ้นกับจิตเรา

ยังอีกพวกหนึ่งอีก ลบนิมิตลบกลืนออก คราวนี้แว้งว่างว่างเปล่า เป็นพวกไม่มีรูป มีแต่จิตลอยอยู่ เวลาที่วาดไม่รู้จะวาดอย่างไรในจิตกรรมฝาผนัง วาดไม่ได้ เลยวาดเป็นอะไรกลม ๆ ใส่พานไว้ ก็เลยเรียกพรหมลูกฟัก ก็เป็นยูโทเปียอันหนึ่งเหมือนกัน ก็จะตีמדָּในฌานสมาบัติ สมาบัติแปลว่า ถึงแนบแน่น ภาษาอังกฤษเขาแปลดีเหมือนกัน เขาแปลว่า “absorption” ไม่หลุดออกไปจากนั้น อยู่เป็นเวลานาน แต่หลุดออกมาแล้วลงมาใหม่ได้ กลับลงมาโลกมนุษย์บ้าง เขาอย่างนี้แล้วกัน ในพวกสวรรค์ทั้งหลาย ประเด็นก็คือว่าเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นทั้งนั้น ยกเว้นนิพพาน แต่ว่ายูโทเปียของ

ทางพุทธและทางของฮินดู เกิดขึ้นเพราะกรรมของคน เป็นผลของสิ่งนี้ที่เกิดขึ้นมาจากการกระทำของเรา ถ้าเราอยากมีความสุข เราก็ทำให้มีความสุข ถ้าเราทำไม่ดี ก็ไม่มีความสุข ตัวอย่างที่เห็นใน **พระไตรปิฎก** บ่อย ๆ ในจักรวรรดิสีหนาทสูตร มีพระเจ้าจักรพรรดิ ทำไมถึงเป็นจักรพรรดิ เพราะว่าทำดี ประพฤติตามจักรวรรดิวัตร เสร็จแล้วก็มีจักรแก้วลอยมา เต็มมีช้างแก้ว ม้าแก้ว มณีแก้ว นางแก้ว ขุนพลแก้วอะไรก็แล้วแต่ เสร็จแล้วจะว่า ยูโทเปียจะต้องเป็นทวีปอุดรกรูเท่านั้นคงไม่ได้ คนที่จะเป็นจักรพรรดิต้องได้ 4 ทวีป เขาเรียกจาดรungskทวีป คือต้องได้ทั้งหมด 4 ทวีป จึงจะเรียกเป็นพระเจ้าจักรพรรดิได้ แต่จักรพรรดิไม่เกิดในทวีปอื่น เกิดในชมพูทวีปนี้เท่านั้น เพราะฉะนั้นคนที่จะสามารถทำให้โลกดีขึ้นได้ก็มีอยู่ตรงนั้นด้วย

ทีนี้ถ้าจะมาพูดถึงว่าสังคมในส่วนที่เป็นสังคมจริง ๆ จะดีได้ไหม จะเป็นยูโทเปียได้หรือไม่ ทั้งพุทธทั้งพราหมณ์บอกว่ามีได้ แล้วมีได้เสมอด้วย ปัจจุบันก็คือมีคนมาเป็นหัวหน้า มีคนที่เป็นผู้ปกครองที่ดี เมื่อไรผู้ปกครองดี ก็กลายเป็นสวรรค์ไปเอง ก็เป็นคติหรือความคิดความมุ่งมาดปรารถนาของคนทุกคนด้วย ไปดูสิเวลาชมเมือง วรรณคดีไทยของไทยทุกเล่มขึ้นต้นด้วย ยูโทเปียทั้งนั้น ใครที่อยู่บนภูเขาก็ตอบพื้นเรียบ ๆ ก็เป็นสวรรค์ของคนที่อยู่บนเขา สวรรค์ของคนพื้นราบเรียบ ก็มีภูเขา มีต้นไม้ คนมีวิภาวะตัณหาอะไรที่มันจำเจก็ไม่อยากจะได้ นอกจากนั้นแล้ว ถ้าดูในทางพุทธศาสนา ยังมีได้อีกในกรณีของการที่ไปออกบวช แล้วเข้าไปอยู่ในสังคมที่เป็นพระ รักราวินัย แล้วก็จะเกิดความสุข ไม่เบียดเบียนกันอยู่ในนั้น เพราะฉะนั้นสังคมสงฆ์เองนี่ก็เป็นสังคมยูโทเปียอันหนึ่งซึ่งพระพุทธเจ้าสร้างขึ้นมา และในฐานะของพระพุทธเจ้าก็ต้องถือว่าท่านสร้างนิพพานขึ้นมาด้วย จริง ๆ แล้วไม่ได้สร้าง เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาหลังจากที่ได้เข้าใจธรรมชาติของสิ่งทั้งปวง

นอกจากความคิดที่ว่ายูโทเปียมีอยู่เสมอแล้ว ก็จะไปโยงกับเรื่องของยุคทอง ซึ่งมีอยู่ทั้งพราหมณ์และทั้งพุทธ ในจีนก็คงจะมีเช่นกัน ลักษณะของยุคทองก็คือว่าเมื่อเวลาที่เป็นยุคทองแล้วก็จะเสื่อม เสื่อมเสร็จแล้วก็จะดีขึ้น ปัจจุบันเหล่านี้ก็ยังขึ้นอยู่กับกรรมของมนุษย์และสัตว์อยู่ดี ทำกรรมไม่ดีฆ่าคนบ่อย ๆ ในที่สุดคนก็จะเหลืออายุ 10 ขวบ แล้วเดี๋ยวค่อย ๆ ขึ้นมา แล้วเดี๋ยวเอาใหม่ ลงไปใหม่แล้วขึ้นมา เวลาที่อายุคนยาวขึ้น ยืนขึ้น เด็กก็



จะเกิดสิ่งดี ๆ อะไรอย่างนี้ตามมา แล้วแต่สถานการณ์และความเหมาะสม

นอกจากนั้นแล้ว ใน **พระไตรปิฎก** และในวรรณคดีอินเดียเอง จะมีเรื่องราวการอยากจะออกไปอยู่ในป่าในเขา หนึ่งฝรั่งที่ตัวเองออกไปอยู่ในป่าเลย เห็นป่าเป็นเรื่องสบาย ไม่ต้องมีอะไรผูกพัน ไม่มีรถติด ก็มีอยู่มากหลายเรื่อง ถ้าสมมติจะชี้ให้ดูเขาอย่างเรื่องพระเวสสันดร พระเวสสันดรจริง ๆ เป็นคนเมือง ข้างฝ่ายนางมัทรีเป็นผู้หญิงที่เข้มแข็ง พระเวสสันดรพอรู้ว่าตัวเองถูกขับออกไปก็มาบอกเมียว่าอย่าไปเลยปาล้าปาก ฉันไปคนเดียว เมียบอกจะลำบากอะไร แล้วก็พรรณนาความสุขที่ได้อยู่ในป่า ว่าจะมีกระท่อมน้อย เราจะไปหาอาหารมา แล้วไม่มีใครมายุ่ง ป่าสวยอย่างไร ได้ยินเสียงนกเสียงกา อาศรมต่าง ๆ ก็เหมือนกับหน่วยย่อย ๆ ของยูโทเปีย การที่คนสร้างอาศรมนั้นอาศรมนี้ คือยูโทเปียย่อย ๆ ในส่วนหนึ่ง

แล้วก็จะมีความคิดว่า สิ่งที่มีขึ้นแล้วมีลง แล้วก็ขึ้นแล้วลง ก็คือว่าจะมีพระศรีอาริย์มาเกิด เป็นของที่มองไปข้างหน้าว่าไม่เป็นไร ของคริสต์กับอิสลามแย่งกันน้อยคือมาวันเดียวจบ ก่อนหน้านั้นไม่ต้องพูด อดีตไม่มีปัจจุบันกับอนาคตยาวมากเลย ถ้าพระผู้เป็นเจ้าบอกอยู่กับฉันก็อยู่ไปเลยชั่วนิรันดร์ ถ้าพระผู้เป็นเจ้าบอกว่าลงไปก็ลงไปเลย ของพุทธกับของพราหมณ์สบายหน่อย ไปเรื่อย ๆ เมื่อไรพ้นก็พ้นแล้วกัน ตกไปอเวจีแล้วคำนี้แปลว่าไม่มีคลื่น คือชั่วจนจิตไม่กระเพื่อมมาดีเลย ก็ลงไปเลย แต่พอตกลงไปตรงวิบากภพนั้น จริง ๆ แล้วเดี๋ยวก็ค่อย ๆ ขึ้นมาใหม่ อย่างพระเวททตในที่สุดไปได้เป็นพระปัจเจกพุทธด้วยซ้ำไป เพราะฉะนั้นอดีตก็ยาวนาน ปัจจุบันก็อยู่ตรงนี้ อนาคตก็ยังไปอีกยาวนาน ความคิดที่ว่าความมุ่งหวังว่าพระเมสไซอาห์ (messiah) จะมาโปรด จะว่าไปแล้วก็มีส่วนคล้ายคลึงกันในพุทธศาสนากับพราหมณ์ คือ ในวันหนึ่ง เมื่อเวลาที่คนทำดีพร้อมมูลแล้ว จะมีสิ่งนี้เกิด สถิติปัญญาคนสมัยพระศรีอาริย์จะเสมอกัน แล้วจะบรรลุธรรมได้ง่าย คนก็จะไปนิพพานกันได้มาก ก็เป็นความคิดที่จะไปโยงเรื่องสุขาวดีหรือพุทธเกษตร ซึ่งเป็นที่คล้าย ๆ ว่าเหมือนกับเป็นยูโทเปียที่เป็นโรงเรียนที่จะไปนิพพานคือเกื้อหนุนให้ไปนิพพานง่ายขึ้น ก็เป็นยูโทเปียเหมือนกัน

รวมความแล้วคือ ยูโทเปียทางพุทธกับพราหมณ์นี้สนิทสนมกันพอ

สมควร ถ้าเกิดไปพูดกับพราหมณ์ คำว่ายูโทเปียไม่ใช่เรื่องห่างไกล ถึงหากจะเป็นเรื่องในฝัน แต่ทุกคนคิดว่าเป็นไปได้ ผมว่าทุกคนคิดว่าเป็นไปได้ เรื่องที่ว่าจะมียูโทเปียเกิดขึ้นในทุกวันนี้สามารถทำได้

**อ.ธงชัย:** ประเด็นสำคัญที่น่าจะต่างกันคือ ยูโทเปียที่อาจารย์สมบัติ เสนอตั้งแต่ต้นเหมือนสภาวะที่ไปไม่ถึง แต่ถ้าไปได้ ก็จะเป็นจุดหมายปลายทาง แต่ยูโทเปียแบบพุทธแบบพราหมณ์ นอกจากจะไปถึงได้ ยังมา ๆ ไป ๆ ด้วย แต่นิพพานไม่ใช่ยูโทเปีย เป็นอีกสภาวะหนึ่งซึ่งพ้นไป พ้นเสียจนเราพูดถึงไม่ได้ ยูโทเปียในส่วนที่เราพูดได้ มา ๆ ไป ๆ และเป็นสิ่งที่มีเงื่อนไข เงื่อนไขอันหนึ่งคือขึ้นอยู่กับกรรม ขอเรียนเชิญอาจารย์อุกฤษฏ์ เป็นท่านสุดท้าย พูดถึงยูโทเปียในทัศนะของมาร์กซิสต์

### ผู้ช่วยศาสตราจารย์อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย

ก่อนอื่น ผมอยากขออธิบายว่าผมจะมาพูดเรื่องอะไรนะครับ เพราะถ้าบอกว่าจะมาพูดเรื่องยูโทเปียของมาร์กซ์โดยไม่พูดอะไรต่อ ผมคิดว่าคนที่ เป็นมาร์กซิสต์หรืออ่านงานของมาร์กซ์หลายคนก็คงจะส่ายหน้า เพราะว่ามาร์กซ์เองเป็นคนที่ดำเนินวิธีการคิดแบบยูโทเปียอย่างมาก ที่เห็นชัดคือ มาร์กซ์เรียกพวกสังคมนิยมที่มาก่อน ที่มาร์กซ์เอ่ยชื่อถึงบ่อย ๆ ก็มี อองรี เดอ แซงซิมมอนด์ ชาร์ลส์ ฟูลิเยร์ และ โรเบิร์ต โอเวน ว่าเป็นพวกยูโทเปีย โซเชียลลิสต์ เพราะฉะนั้นมาร์กซ์เป็นคนที่ใช้คำว่ายูโทเปียเป็นเชิงตำหนิมาตลอด การมาพูดถึงยูโทเปียของมาร์กซ์คงต้องตกลงกันก่อนว่ามีอะไรจะให้พูด ประการแรก เรามากำหนดกันก่อนว่าคำว่า “ยูโทเปีย” ใช้ในความหมายอะไร เพราะอย่างผมพูดไปแล้ว คนบางคนอาจบอกว่า ไม่สำคัญว่า มาร์กซ์จะไปว่าใครว่าเป็นยูโทเปีย แต่อย่างน้อยตราบไตที่ไปวาดภาพ สังคมในอุดมคติเอาไว้หรือสังคมคอมมิวนิสต์ว่าเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ก็ถือว่าเป็นยูโทเปียแล้ว อันนี้ผมคิดว่าเดี๋ยวเรามาดูกันว่ายูโทเปียหมายความว่าอย่างไร ถ้าเราใช้คำว่ายูโทเปียกว้าง ๆ หมายถึงสังคมอุดมคติทั้งหมด ก็คงหาคนที่ไม่ใช่เป็นยูโทเปียยาก

คำว่า “ยูโทเปีย” ถ้าเราดูจากที่ใช้ในภาษาอังกฤษที่สามัญชนใช้กัน ไม่ใช่ในวิชาการ ซึ่งคำนี้มีใช้กันเยอะ ก็มีความหมายสองแง่ด้วยกัน ยูโทเปีย ในความหมายหนึ่งที่คนสามัญใช้กันเราจะเห็นในหนังสือพิมพ์บ้าง ในวารสาร นิตยสารภาษาอังกฤษ ก็จะเป็นคำที่ใช้ในความหมายว่าเป็นอะไรที่เป็น ความฝันที่สูงส่ง เป็นสิ่งที่เราอยากจะมีขึ้น และเป็นสิ่งที่ในบางครั้งอาจมี ขึ้นได้ เช่น คนบางคนอาจฝันที่จะไปดินแดนที่มีอาหารอร่อยเลิศเลอทุก อย่าง อาจไปเจอดินแดนนั้นและบอกว่านี่คือยูโทเปีย บางทีภาษาอังกฤษ จะใช้คำในความหมายอย่างนั้น

ในอีกแง่หนึ่ง คำว่า “ยูโทเปีย” ที่ใช้กันในสามัญชน ก็คือใช้ในเชิงตำหนิ คือเวลาคนเราใช้คำว่ายูโทเปีย เป็นการใช้ในเชิงว่าฝันเพื่องหรือห่างไกล ความเป็นจริง การใช้แบบนี้ ถ้าใครโดนเข้าก็เป็นการถูกตำหนิว่าเป็นคนที่ ไม่ติดดินหรือคิดอะไรเพ้อฝัน สังเกตดูว่าคำว่า “ยูโทเปีย” ก็มีความหมาย เดียว หมายถึงอะไรที่ฟังปรารถนา หรือเป็นแดนสวรรค์อะไรก็แล้วแต่ อันนี้ ก็ขึ้นอยู่กับว่าเวลาที่เราจะใช้คำนี้ในความหมายที่เป็นกลาง หรือใช้ในความ หมายเชิงตำหนิ ขึ้นกับว่าเราคิดว่ามันสามารถเป็นจริงได้หรือไม่ . ถ้าเราคิด ว่าความฝันนี้สามารถเป็นจริงได้ เราก็อาจใช้มันในความหมายที่เป็นกลาง หรืออาจจะยกย่องด้วยซ้ำ แต่ถ้าเราคิดว่าสิ่งที่เรียกว่ายูโทเปียเป็นสิ่งที่ เป็นไปไม่ได้หรือไม่มีทางเป็นความจริงได้ อันนั้นก็จะถูกใช้ในเชิงตำหนิ แต่แน นอนว่า การจะถูกใช้ในแง่ไหนก็ขึ้นอยู่กับคนมองหรือคนฟังว่า คิดว่าสิ่งที่ คน ๆ หนึ่งพูดเป็นความจริงได้หรือไม่

ในทฤษฎีสังคมการเมือง โดยเฉพาะในทางปรัชญา ก็จะมีเป็นทฤษฎี ที่พูดถึงสังคมอุดมคติไว้มากมาย การที่ใครสักคนเสนอทฤษฎีสังคมการเมือง ซึ่งแน่นอนว่าการเสนอนี้ อาจเป็นการตำหนิสังคมที่มีอยู่ และอาจบอกว่า สังคมที่ดีกว่านี้ ยุติธรรมกว่านี้คืออะไร อันนี้แค่นั้นเป็นยูโทเปีย แค่นั้น ไม่ใช่ ถ้าเราดูจากงานเขียนของพวกที่คนในวงการเรียกว่านักคิดยูโทเปีย เราจะเห็นความสำคัญอย่างหนึ่งคือ พวกนักเขียนไม่ว่าจะเป็นนักปรัชญา หรือคนในสายวรรณคดีก็ตามเวลาที่ถูกรู้ว่าเป็นนักคิดยูโทเปียงานพวก นี้จะมีลักษณะสำคัญอย่างหนึ่งคือ จะวาดภาพสังคมที่สุขสมบูรณ์ สันติสุข หรืออะไรดีหมดแบบนี้ ซึ่งส่วนใหญ่แล้วจะมีพื้นฐานมาจาก

**การวิจารณ์สังคมที่มีอยู่** เพราะฉะนั้นงานเขียนที่เป็นยูโทเปีย ลักษณะอันหนึ่งก็คือการวาดภาพอย่างนี้ และเป็นการวาดอย่างมีรายละเอียดอีกด้วย บรรยายค่อนข้างจะชัดเจนว่าในสังคมนั้นเขาดำรงชีวิตกันอย่างไร มีการผลิตอย่างไร มีการแจกจ่ายผลผลิตอย่างไร อะไรพวกนี้ ซึ่งมีรายละเอียดค่อนข้างมาก ในแง่นี้ ทำให้ทฤษฎีสังคมการเมืองจำนวนมากไม่เข้าข่ายเป็นยูโทเปีย เพราะว่าทฤษฎีสังคมการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในทางปรัชญาจำนวนมากที่นักคิดเสนอ มักจะเสนอเกณฑ์สำหรับใช้วัดว่าสังคมที่ยุติธรรมหรือสังคมที่มีความเสมอภาค หรือสังคมที่ควรจะเป็น ควรจะดำเนินตามเกณฑ์อะไรบ้าง ความคิดทางสังคมการเมืองและปรัชญามีจำนวนมากที่ออกมาในรูปแบบนั้น ผมถือว่านักคิดที่เป็นคลาสสิก พวกฮอบส์ ล็อก หรือแม้แต่มาร์กซ์ ส่วนใหญ่จะเสนอในแนวนี้ พวกนี้จะไม่มานั่งวาดภาพเป็นรายละเอียดว่า สังคมที่พวกเขาใฝ่ฝันถึง คนอยู่กันอย่างไร หรือว่ามีระบบการผลิตในรายละเอียดอย่างไรบ้าง คือ ถ้าพูดง่าย ๆ ถ้าพูดถึงแต่ว่าเกณฑ์ที่สังคมควรจะใช้ในการดำรงอยู่ว่าอะไรยุติธรรม อะไรถึงจะดี ถ้าพูดแค่นั้นโดยไม่ได้บรรยายแดนสวรรค์ ทฤษฎีพวกนั้นก็ไม่ใช่ทฤษฎียูโทเปีย เพราะฉะนั้นเวลาเราพูดถึงสังคมอุดมคติ จึงอาจต้องแยกว่าใครเป็นนักคิดสายยูโทเปีย ใครไม่ใช่ ในแง่นี้จะพูดถึงสังคมในอุดมคติของมาร์กซ์ ก็คงจะต้องพูดถึงความคิดของมาร์กซ์ในลักษณะที่เป็นแบบหลัง ก็คือในลักษณะที่ไม่ใช่เป็นการพูดถึงสังคมยูโทเปีย เพราะอย่างที่พูดไปแล้ว มาร์กซ์กำหนดความคิดแบบยูโทเปีย ความจริงสิ่งหนึ่งที่คนชอบไปอ้างถึงมาร์กซ์ว่ามีลักษณะสังคมยูโทเปีย อาจไปอ้างในงาน แนนอนมาร์กซ์มีข้อเขียนบางตอนที่บรรยายถึงการผลิตในสังคมคอมมิวนิสต์ว่าเป็นอย่างไร หรือว่าพูดถึงว่าคนในสมัยนั้นจะเป็นอย่างไร ซึ่งเป็นการพูดที่สั้นมาก ไม่มีรายละเอียดอะไรทั้งสิ้น ในแง่นั้น **ผมถือว่าเป็นการบอกว่าความคิดของมาร์กซ์ไม่จัดอยู่ในชั้นเป็นยูโทเปีย ผมถือว่าเป็นการที่บรรยายสังคมในอนาคต โดยไม่มีรายละเอียดไม่ใช่เป็นยูโทเปียอย่างแท้จริง** แนนอนอาจจะถามว่าผมเอาเกณฑ์อะไรมาวัด เอาตามใจชอบหรือเปล่า อันนี้ ผมดูตามธรรมเนียมว่า เวลาเรียกนักคิดพวกหนึ่งว่าเป็นพวกยูโทเปีย ถ้าเราดูลักษณะร่วมกันว่านักคิดพวกนี้จะเป็นอย่างไร ก็อย่างที่ผมบอกคือต้องมีราย

ละเอียดเกี่ยวกับว่าดินแดนอันเป็นแดนสวรรค์ของเขาเป็นอย่างไร ในขณะที่มาร์กซ์ไม่มีรายละเอียดอะไรทั้งสิ้น และก็ไม่มีเหตุผลด้วยเหตุผลที่ผมจะอธิบายอีกทีหนึ่ง อีกประเด็นหนึ่งที่ว่าทำไมคนที่คิดอะไร ไม่ได้บรรยายรายละเอียดถึงไม่ใช่ยูโทเปีย อันนี้ก็ไม่น่าแปลก เพราะว่าความหมายของยูโทเปียอย่างที่ผมบอก คือ ดินแดนในความฝันหรือเป็นความฝัน คนเราจะฝันทั้งที่ควรจะมีรายละเอียด ถ้าฝันอะไรที่กว้าง ๆ ไม่มีเนื้อหาอะไรที่ชัดเจน อันนั้นก็เหมือนเป็นการเพ้อมากกว่าที่จะเป็นความฝัน ถ้าฝันทั้งที่ก็ไม่ควรจะเสียสมอง ควรจะมีรายละเอียดหน่อย เพราะฉะนั้น ผมคิดว่าในแง่ **พวกนักคิดที่เสนอเกณฑ์ว่าสังคมในอนาคตควรจะเป็นอย่างไรและไม่มีการบรรยายรายละเอียดถึงดินแดนในอนาคตว่าคนอยู่กันอย่างไร อันนั้นจะถือว่าไม่ใช่ทฤษฎียูโทเปียอย่างแท้จริง** แน่่อนถ้าเราดูจากเกณฑ์แบบนี้ ก็ไม่แปลกที่ทำไมมาร์กซ์ถึงเรียกพวกโซเชี่ยลลิสต์ที่มาก่อนตนบางคนว่าเป็นพวกยูโทเปียโซเชี่ยลลิสต์ เพราะงานของพวกนั้นชัดเจนว่าจะบรรยายรายละเอียดว่าสังคมในอนาคตมีระบบการผลิตอย่างไรและคนดำรงชีวิตอยู่กันอย่างไร ละเอียดมากทีเดียว งานส่วนใหญ่ของคนพวกนี้ทำในส่วนนี้

สรุปแล้ว มาร์กซ์เป็นคนที่ใช้คำว่ายูโทเปียในความหมายในเชิงตำหนิ และแน่นอนก็ต้องถือว่าถ้ามาร์กซ์ทำเสียเองก็เป็นเรื่องที่แปลกมาก ความจริงแล้ว ถ้าเราถามว่าเวลามาร์กซ์ตำหนิความเป็นยูโทเปีย ตำหนิตรงจุดไหน ในกรณีที่มาร์กซ์โจมตีพวกยูโทเปียโซเชี่ยลลิสต์ สิ่งหนึ่งที่มาร์กซ์ตำหนิคนพวกนี้ไม่ใช่ตำหนิในแง่ที่ว่าคนพวกนี้เป็นพวกคิดอะไรไม่ได้เรื่องเพื่อฝัน สิ่งที่มาร์กซ์ตำหนิก็คือ คนพวกนี้ความจริงแล้วเป็นคนที่ฉลาด มาร์กซ์ยกย่องคนพวกนี้อย่างมาก ถึงแม้จะตำหนิในแง่หนึ่ง แต่ว่าตัวเองก็ได้รับอิทธิพลจากคนพวกนี้ไม่น้อย เหตุที่มาร์กซ์ตำหนิสังคมนิยมยูโทเปียตำหนิในแง่ที่ว่าคนพวกนี้วาดสังคมอุดมคติในลักษณะที่ไม่อยู่บนศาสตร์ นั่นก็คือ พวกนักคิดยูโทเปียโซเชี่ยลลิสต์พวกนั้น มาร์กซ์กล่าวหาว่าคนพวกนั้นโจมตีสังคมทุนนิยม แต่เมื่อพวกเขาเกิดเร็วไปนิด คือไปโจมตีสังคมทุนนิยมในสมัยที่ยังไม่เติบโตเต็มที่ เพราะฉะนั้นคนพวกนี้มองไม่เห็นลักษณะที่แท้จริงว่าธาตุแท้ของสังคมทุนนิยมคืออะไร มองไม่เห็นแม้กระทั่ง

ว่าสังคมทุนนิยมเป็นการต่อสู้ระหว่างชนชั้น คนพวกนี้ในเมื่อเกิดเร็วไป มองไม่เห็นสังคมทุนนิยมเมื่อเติบโตใหญ่แล้ว ก็เลยไม่เข้าใจสภาพการณ์อันนี้ ก็เลยไปเพื่อฝันว่าสังคมที่ดีกว่านี้ควรจะเป็นอย่างไร แต่เนื่องจากการไปสร้างสังคมอุดมคติใหม่โดยยืนอยู่บนพื้นฐานความเข้าใจผิด อันนี้มาร์กซ์ถือว่า เป็นการสร้างยูโทเปีย เพราะฉะนั้นอันนี้จะเป็นเหตุผลอันหนึ่งว่าทำไมตัวมาร์กซ์เองไม่กล้าที่จะบรรยายสังคมคอมมิวนิสต์ในลักษณะที่มีรายละเอียด เพราะว่ามาร์กซ์รู้ว่าสังคมคอมมิวนิสต์ในยุคที่เป็นสังคมที่ค่อนข้างจะเป็นคอมมิวนิสต์ขั้นสูงหน่อย ไม่ใช่ในขั้นที่เพิ่งออกมาจากทุนนิยม เป็นสังคมที่จะวาดภาพได้ก็ต่อเมื่อรู้เสียก่อนว่าสังคมที่มีมาก่อนนั้นมีลักษณะที่แท้จริงอย่างไร ซึ่งเผอิญว่าสังคมนั้นยังมาไม่ถึง เมื่อเป็นเช่นนี้ จะมีอะไรที่จะพูดเกี่ยวกับมาร์กซ์กับยูโทเปีย ผมอยากจะพูดถึงความคิดส่วนหนึ่งของมาร์กซ์ ซึ่งเป็นความคิดที่คนบางคนถ้าจะไปสร้างยูโทเปียของพวกโซเชี่ยลลิสต์อาจจะเอาตรงนี้ไปสร้างได้ ความคิดของมาร์กซ์ที่บรรยายสังคมคอมมิวนิสต์ในอุดมคติที่ควรจะเป็น แน่นนอนมาร์กซ์ก็พูดถึงไว้บ้างว่าระบบการผลิตควรจะเป็นอย่างไร และก็พูดถึงคนในสังคมคอมมิวนิสต์ว่าจะเป็นอย่างไร ผมอยากจะพูดถึงเรื่องมาร์กซ์คิดว่าคนในสังคมคอมมิวนิสต์เป็นอย่างไร เพราะว่าถ้าใครอยากจะเอาอันนี้ไปสร้างยูโทเปียด้วยเหตุผลอะไรก็ตาม อาจจะต้องสร้างจากจุดนี้ ความจริงแล้ว ตัวมาร์กซ์เองก็มีอยู่ครั้งหนึ่งก็เผลออดรนทนไม่ไหวไปวาดภาพอะไรที่ยืนอยู่บนพื้นฐานอันนี้ คือพูดง่าย ๆ มีอยู่ครั้งหนึ่งใน *The German Ideology* ซึ่งเป็นงานสมัยแรกที่มาร์กซ์เองเผลอไปวาดภาพสังคมคอมมิวนิสต์โดยยืนอยู่บนพื้นฐานอันนี้ ซึ่งเป็นวิธีวาดที่ไม่เป็นศาสตร์แบบเดียวกับพวกโซเชี่ยลลิสต์ที่มาก่อน แต่เนื่องจากว่าเป็นข้อเขียนสั้น ๆ เพียง 3 - 4 บรรทัด ผมคิดว่าก็อาจจะให้อภัยกันได้

ผมอยากจะขอพูดถึงความคิดสำคัญของมาร์กซ์เกี่ยวกับว่าเขาคิดว่าคนในสังคมคอมมิวนิสต์จะเป็นอย่างไร เพราะตรงนี้เป็นจุดที่ผมคิดว่าใครอยากจะไปสร้างยูโทเปียก็เอามาจากตรงนี้ ความคิดของมาร์กซ์เกี่ยวกับเรื่องคนในสังคมคอมมิวนิสต์ก็คือ มาร์กซ์มีความเชื่อว่า **ในสังคมคอมมิวนิสต์ที่เป็นอุดมคติ คนในสังคมนี้คือคนที่มีความว่างพอที่จะพัฒนาศักยภาพทั้งหมดที่ตนมีได้อย่างไม่มีใครมาขัดขวางหรือได้อย่างมีเสรี**

อันนี้คือภาพของคนในสังคมคอมมิวนิสต์ของมาร์กซ์ ความคิดเรื่องที่ว่า มนุษย์ในอุดมคติหรือมนุษย์ที่มาร์กซ์อยากให้เป็น คือ มนุษย์ที่พัฒนาศักยภาพได้อย่างรอบด้านและอย่างมีเสรี ไม่มีอะไรมาขัดขวาง เป็นความคิดที่แฝงอยู่ในงานของมาร์กซ์ตั้งแต่สมัยต้นจนสมัยสุดท้าย มาร์กซ์เปลี่ยนความคิดอะไรไปหลายอย่าง แต่ความคิดอันนี้ไม่เคยเปลี่ยน และถ้าเราไปถามมาร์กซ์ว่าสังคมคอมมิวนิสต์มีอะไรดี สิ่งหนึ่งที่มาร์กซ์คงจะพูดก็คือเพราะว่าเป็นสังคมที่ถ้าจะดีกว่าสังคมทุนนิยม ก็ดีกว่าตรงที่ว่า สร้างสถานการณ์ให้มนุษย์สามารถที่จะเป็นอย่างนี้ได้ ที่นี้ความเชื่ออันนี้ถ้าเราจะถามว่ายูโทเปียหรือเปล่า ก็ต้องมาดูว่ามาร์กซ์มีความเชื่ออะไรอยู่เบื้องหลังที่เป็นพื้นฐานของความคิดที่ว่าสังคมคอมมิวนิสต์ควรจะเป็นอย่างนี้ มาร์กซ์มีความคิดสำคัญอยู่ 3 ประการด้วยกัน ความคิดทั้ง 3 ประการจะนำมาสู่ความคิดที่ว่ามนุษย์ในสังคมคอมมิวนิสต์อุดมคติจะมีลักษณะเป็นเช่นนี้

ความคิดอย่างแรกก็คือ ความคิดที่ว่าพลังการผลิตเป็นสิ่งที่กำหนดไปอย่างไม่หยุดยั้งและไม่มีใครหยุดได้ด้วย สอง ความเชื่อที่แน่นอนว่ามนุษย์มีศักยภาพหลายอย่าง อันนี้ชัดเจน ส่วนความเชื่ออย่างที่สามก็คือ ความเชื่อที่ว่าความต้องการหลักของมนุษย์คือความต้องการที่จะใช้แรงงาน เดียวเรามาดูความเชื่อทั้ง 3 อย่างกัน แล้วจะดูว่าความเป็นยูโทเปียมีแฝงอยู่ที่ไหน

ความคิดอันแรกที่เป็นฐานสำคัญของมาร์กซ์คือ ความคิดเกี่ยวกับเรื่องพลังการผลิต เวลามาร์กซ์ใช้ “พลังการผลิต” ซึ่งในภาษาอังกฤษใช้คำว่า productive forces หรือในบางแห่งบอกว่าต้องแปลว่า productive powers แต่บังเอิญผมไม่รู้ภาษาเยอรมัน เลยไม่รู้คำไหนจะดีกว่ากัน แต่ว่าคำว่า “พลังการผลิต” ก็จะรวมถึงตั้งแต่แรงงานของมนุษย์ เครื่องมือที่ใช้ในการผลิต ซึ่งแน่นอนรวมเทคโนโลยีด้วย รวมทั้งภูมิปัญญาที่ตกทอดมาจากบรรพบุรุษ อาจจะรวมถึงวิทยาศาสตร์ซึ่งเป็นที่มาของเทคโนโลยีด้วย พวกนี้เป็นสิ่งที่มาร์กซ์เรียกว่าพลังการผลิต พลังการผลิตนี้เป็นสิ่งที่พื้นฐานที่สุดของมาร์กซ์ เพราะว่าพลังการผลิตที่มันกำหนดไป หมายความว่ามนุษย์พัฒนาเครื่องมือในการผลิต เทคโนโลยีในการผลิตอยู่เรื่อย ซึ่งเราจะเห็นว่า

จากประวัติศาสตร์ มันเป็นอย่างนั้น คือเราพัฒนาวิธีการผลิต ระบบการผลิตกันอยู่เสมอ นี่หมายความว่าพลังการผลิตก้าวหน้าไปเรื่อย ซึ่งแน่นอนเป็นเรื่องของการที่มนุษย์พยายามที่จะเอาชนะธรรมชาติ และเนื่องจากว่าสิ่งของที่ผลิตมีไม่เพียงพอ ก็ต้องพัฒนาให้มีมากขึ้น อันนี้คือการที่มันก้าวหน้าไปเรื่อย ๆ สิ่งหนึ่งที่น่าสนใจและเกี่ยวข้องกับอุดมคติของมาร์กซ์คือ มาร์กซ์เชื่อว่าพลังการผลิต นอกจากจะก้าวหน้าไปเรื่อย ๆ แล้ว ยังเป็นสิ่งที่ไม่มีใครมาหยุดได้ นั่นคือ เวลาที่มาร์กซ์พูดถึงพลังการผลิต มันเป็นเรื่องที่ในประวัติศาสตร์จะถูกขัดขวางไม่ให้เดินหน้าไปตลอดเวลา นั่นก็คือ พลังการผลิตเป็นที่มาของโครงสร้างทางเศรษฐกิจของแต่ละสังคม พลังการผลิตเมื่อเจริญไปถึงขั้นหนึ่งจะเป็นตัวกำหนดรูปแบบว่าโครงสร้างทางเศรษฐกิจจะเป็นอย่างไร และสิ่งที่มาขัดขวางพลังการผลิตไม่ให้เดินหน้าต่อไปก็คือตัวโครงสร้างทางเศรษฐกิจนี้ แต่สิ่งหนึ่งซึ่งเป็นความเชื่อในทฤษฎีสังคมของมาร์กซ์ก็คือความเชื่อที่ว่า เมื่อโครงสร้างทางเศรษฐกิจขัดขวางพลังการผลิตไม่ว่าจะขัดอยู่ได้นานแค่ไหนก็ตาม แต่ในที่สุดจะต้องเป็นฝ่ายปราชัย พลังการผลิตจะก้าวหน้าไปจนถึงขั้นที่โครงสร้างทางเศรษฐกิจในที่สุดจะต้องเปลี่ยนแปลง ความจริงอันนี้เป็นความเชื่อของมาร์กซ์ที่ทำให้มาร์กซ์คิดว่าสังคมคอมมิวนิสต์อย่างไรก็ต้องมาถึง เพราะว่าในสังคมทุนในขณะนี้ก็คือการที่พลังการผลิตถูกโครงสร้างทางเศรษฐกิจขัดขวางไม่ได้เดินหน้าไปกว่านี้ แต่มาร์กซ์เชื่อว่าในเมื่อสิ่งนี้เป็นสิ่งที่หยุดไม่ได้ สังคมก็ต้องเปลี่ยนแน่นอน นี่เป็นความเชื่ออันหนึ่งซึ่งเป็นที่ถกเถียงกันอยู่แม้กระทั่งในหมู่มาร์กซิสต์ด้วยกันว่าเหตุใดถึงคิดว่าพลังการผลิตเป็นสิ่งที่หยุดไม่ได้ อันนี้เป็นความเชื่อหนึ่งในสามอย่าง และเป็นความเชื่อที่มีข้อสงสัยหลายอย่างด้วยกัน

ความเชื่อที่สองก็คือ มนุษย์มีศักยภาพหลายอย่าง เป็นความเชื่อที่ไม่ค่อยมีใครอยากจะซักถามมากนัก อาจจะเป็นความเชื่อที่อาจจะจริงก็ได้ ส่วนความเชื่อที่สำคัญอันที่สามก็คือ ความเชื่อของมาร์กซ์ที่บอกว่า ความต้องการหลักอย่างหนึ่งของมนุษย์คือความต้องการที่จะใช้แรงงาน แรงงานนี้ผมหมายถึงร่างกายและแรงสมอง ไม่ใช่แค่การใช้แรงทางกายอย่างเดียว ที่นี้สามอย่างนี้นำไปสู่สังคมอุดมคติอย่างที่มีมาร์กซ์มองว่าเป็นสังคมที่



มนุษย์จะมีเวลาพัฒนาศักยภาพของตัวเองได้อย่างไร ความคิดทั้งสามอย่างมันประกอบกันอย่างนี้ ในความคิดอย่างที่สอง ก็เป็นสิ่งที่รู้ ๆ กันอยู่ แต่ความคิดอันแรกมีบทบาทสำคัญตรงที่ว่า ถ้าพลังการผลิตก้าวหน้าไปตลอดเวลาและไม่มีใครมาหยุดได้ ผลก็คือในอนาคต เช่น ในสังคมคอมมิวนิสต์ เมื่อพลังการผลิตเจริญมาก แน่แน่นอนว่าการผลิตก็จะมีประสิทธิภาพสูง ผลผลิตก็จะมีจำนวนมากมาย มากมายยิ่งกว่าในยุคสังคมนิยมเสียอีก มาร์กซ์เป็นคนที่ชื่นชมสังคมนิยมมากในแง่ที่เป็นสังคมที่ทำให้เกิดพลังการผลิตและผลผลิตจำนวนมากมหาศาล แต่เขาถือว่าสังคมนิยมได้พัฒนามาถึงจุดที่พลังการผลิตถูกหยุดยั้งโดยความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้น และจะต้องก้าวหน้าต่อไป แน่แน่นอนว่าในสังคมคอมมิวนิสต์ มาร์กซ์มีความเชื่อว่าพลังการผลิตจะเจริญถึงขั้นที่เราสามารถผลิตจำนวนมากในเวลาอันสั้น ซึ่งก็หมายความว่ามนุษย์จะมีเวลาว่างมากขึ้นนอกเหนือจากการที่ต้องทำการผลิตอย่างเดียว แน่แน่นอนว่าถ้าเรามองสังคมนิยมสมัยที่มาร์กซ์อยู่ ภาพนี้เป็นภาพที่อาจจะดูเป็นอย่างนั้นจริง คนงานในสมัยนั้นทำงานวันหนึ่งเกินสิบชั่วโมง ใช้เวลาส่วนใหญ่ไปในการทำงาน นี่คือคนที่มาร์กซ์มองว่าต่อไปจะเป็นคนส่วนใหญ่ของสังคม ผมยกตัวอย่างเช่น ในสมัยนั้นการต่อสู้แค่ออกกฎหมาย ที่บอกว่าไม่ให้ทำงานเกินสิบชั่วโมงต่อวัน แค่นั้นก็ถือว่าได้ชัยชนะเต็มที่แล้ว สิบชั่วโมงนี้ก็มากเหลือเกินแล้ว แต่ก็ยังอดสาหัสต่อสู้มา เพราะฉะนั้นความเชื่อเรื่องพลังการผลิตนี้สำคัญตรงที่ว่ามันเป็นตัวบอกว่ามนุษย์มีเวลาว่างเหลือมากพอที่จะพัฒนาศักยภาพที่ตัวเองมี แต่ระบบทุนนิยมขัดขวางไม่ให้มีเวลาว่างนี้ เพราะความมั่งคั่งเกิดจากแรงงานส่วนเกิน

ที่นี้ความเชื่อที่สามที่บอกว่ามนุษย์มีความต้องการหลักที่จะใช้แรงงาน มีบทบาทในแง่ที่ว่า ถึงแม้มนุษย์มีเวลาว่าง ก็อาจจะไม่ทำอะไรก็ได้ ในเมื่อผลิตจนเพียงพอแล้วก็ไม่เห็นจะต้องทำอะไรอีก แต่ความเชื่ออันนี้เป็นความเชื่อที่ทำให้มาร์กซ์เชื่อว่าถึงมีเวลาว่างก็จะไม่อยู่นิ่ง เนื่องจากความต้องการที่มนุษย์มีคือการต้องการที่จะใช้แรงงานหรือพลังงานที่จะเปลี่ยนแปลงธรรมชาติ ไม่ว่าจะเป็นร่างกายหรือแรงสมองก็ตาม ความเชื่ออันนี้เมื่อประกอบกับความเชื่อหนึ่งและสองแล้วก็จะนำไปสู่ภาพของสังคมแบบนั้น

มีความเชื่ออีกอันหนึ่งที่อาจจะแฝงอยู่ แต่ผมไม่รู้ว่ามีมาร์กซ์เชื่ออย่างนี้หรือเปล่า ก็คือความเชื่อที่ว่ามนุษย์ต้องการพัฒนาศักยภาพทุกด้าน การที่เรามีศักยภาพหลายอย่างไม่ได้หมายความว่าเราต้องการจะพัฒนาทุกอย่าง ถึงแม้เราจะบอกว่าทุกคนต้องการใช้แรงงานเปลี่ยนแปลงธรรมชาติ แต่เราอาจจะอยากพัฒนาศักยภาพด้านเดียวก็ได้ เพราะฉะนั้นการที่มาร์กซ์เชื่อว่ามนุษย์จะพัฒนาศักยภาพทุกอย่างนี้อาจจะต้องขึ้นอยู่กับอีกความเชื่อหนึ่งอีกอันหนึ่งซึ่งไม่รู้ว่าเป็นจริงหรือเปล่า คือมนุษย์ต้องการจะพัฒนาศักยภาพทุกด้านที่ตัวเองมี ความจริงแล้ว อันนี้ไม่ใช่ว่าไม่สำคัญ มาร์กซ์ในงาน *The German Ideology* พูดเอาไว้ชัดเจนว่า การพัฒนาศักยภาพมนุษย์ต้องพัฒนาทุกด้าน ถ้าพัฒนาด้านเดียว ต่อให้พัฒนาไปยอดเยี่ยมแค่ไหนก็ตาม ก็ยังเป็นมนุษย์พิการอยู่ นั่นคือคำที่เขาใช้ ถ้าจะพัฒนาแบบไม่พิการคือพัฒนาความสามารถทุกด้านที่มี อันนี้เป็นอุดมคติอันหนึ่งที่มาร์กซ์ใช้ ส่วนมาร์กซ์เชื่อหรือเปล่าว่ามนุษย์ต้องการทำอย่างนั้นจริง อันนี้คิดว่าเป็นความเชื่อที่แฝงอยู่ นี่คือการเชื่อหลัก 3 ประการที่นำไปสู่ภาพของมาร์กซ์ว่า สังคมคอมมิวนิสต์ในอุดมคติ ผมหมายถึงในขั้นที่ผ่านเผด็จการชนชั้นกรรมาชีพมาแล้วว่ามีลักษณะเป็นอย่างไร คือพูดง่าย ๆ ว่าเป็นลักษณะที่มนุษย์มีเวลามากพอที่จะพัฒนาศักยภาพของตัวเอง ศักยภาพอันนี้เป็นศักยภาพอะไรก็ตามที่ตัวเองคิดว่ามี อันนี้ก็เป็นการเชื่อซึ่งอย่างที่ผมบอกก็คืออาจจะเชื่อสำหรับใครที่จะไปสร้างยูโทเปียแบบโซเชี่ยลลิสต์ก็ได้ ซึ่งความจริงแล้ว มีในสมัยหนึ่งที่มาร์กซ์อดรนทนไม่ได้ ก็อุตส่าห์เอาภาพนี้ไปวาดภาพเอาไว้ว่าในสังคมคอมมิวนิสต์ ซึ่งจะเป็นสังคมที่ไม่มีการแบ่งแยกแรงงาน ไม่ใช่เป็นแบบที่คน ๆ หนึ่งวันหนึ่งนั่งชานนอตทั้งวัน ต้องเป็นคนที่มีความรอบด้าน และเขาพูดบรรยายไว้ในสังคมคอมมิวนิสต์จะเป็นสังคมที่มีเวลามาก เข้าออกไปล่าสัตว์ ป่าย ออกไปตกปลา เย็นยังอุตส่าห์มาเลี้ยงตัวอ่อนตัวอ่อนควาย กินข้าวเสร็จก็ยังไปอย่างที่เขาใช้คำว่าไปพักผ่อนหนึ่ง วิพากษ์หนังสือ อะไรก็แล้วแต่ อันนี้เป็นข้อความอันหนึ่งซึ่งเป็นที่ตื่นเต้นในวงการ เพราะว่ามันบอกความเป็นยูโทเปียของมาร์กซ์ ก็โชคดีที่ไม่มีก๊อปปี้ที่ไหนอีก ผมคิดว่าตอนหลังมาร์กซ์คงรู้ตัวว่าการพูดอย่างนี้ไม่สมควรอย่างไร แน่แน่นอนว่าอันนี้ไม่สมควรเพราะ

ว่ามาร์กซ์จะเกิดเกณฑ์ที่ตัวเองเอาไปใช้กับพวกสังคมนิยมยุโรปเป็น เกณฑ์ที่ว่า การที่จะบรรยายสังคมในอนาคต จะทำได้อย่างเป็นศาสตร์ที่ แท้จริงต้องเข้าใจสังคมที่มาก่อนเสียก่อน อันนี้มาร์กซ์จะเกิดเกณฑ์ของตัวเอง เพราะว่าสังคมที่มาก่อนสังคมคอมมิวนิสต์คือสังคมเผด็จการชนชั้น กรรมกร ซึ่งเป็นสังคมที่ยังไม่เกิด และเมื่อไม่เกิดก็ไม่มีความเข้าใจได้ว่ามัน เป็นอย่างไร ความจริงอันนี้มันเลวร้ายกว่าพวกสังคมนิยมโซเวียตลิสต์ อย่างน้อยพวกนั้นก็ยังเห็นสังคมทุนนิยมบ้าง อย่างน้อยก็ในขั้นตอนแรก ๆ เพราะฉะนั้นทัศนะเกี่ยวกับเรื่องศักยภาพของมนุษย์นี้ ก็เป็นอุดมคติของ มาร์กซ์ส่วนที่ใครจะเอาไปสร้างเป็นยุโรปีย ส่วนเรื่องวิธีการผลิตในสังคม แน่นอนอันนี้มาร์กซ์ก็พูดถึงไว้บ้าง แต่พูดในลักษณะที่ไม่มีรายละเอียด อะไรชัดเจน เพราะว่าอย่างที่บอกก็คือ ไม่ต้องการที่จะสร้างสังคมยุโรปีย พูดอย่างมากที่สุดก็แค่ว่า **สังคมคอมมิวนิสต์เป็นสังคมที่การผลิตต้องมีการ วางแผนเพื่อที่ว่ามันจะสามารถควบคุมกลไกการผลิตไม่ใช่แบบทุน นิยมที่กลไกการผลิตเป็นตัวควบคุมมนุษย์** รวมทั้งข้อความที่มีชื่อเสียง ในข้อเขียนสมัยหลังที่บอกว่า หลักการของความยุติธรรมในสังคมก็คือ คนทำงานเท่าที่ความสามารถตัวเองจะมีให้ และเอาผลผลิตไปเท่าที่ตัวเอง ต้องการ แน่นอนอันนี้ฟังดูมันก็เหมือนกับเป็นยุโรปีย แต่มันไม่เป็นยุโรปีย ถ้าพลังการผลิตในสังคมคอมมิวนิสต์เจริญถึงขั้นที่ผลิตได้อย่างล้นเหลือจริง แน่นอนอันนี้ก็เป็นหลักการที่สามารถเอาไปใช้ได้ แม้แต่อันนี้ซึ่งไม่มี ลักษณะความคิดแบบยุโรปียก็ตาม แต่สิ่งหนึ่งที่น่าคิดสำหรับวิธีคิดของ พวกสังคมนิยมแบบมาร์กซ์คือมีปัญหาว่า ถึงแม้เราจะเชื่อว่าพลังการผลิต ในสังคมคอมมิวนิสต์จะเจริญก้าวหน้าจนมีผลผลิตจำนวนมาก แต่ปัญหา คือมนุษย์มีเวลาร่างที่จะพัฒนาศักยภาพของตัวเองจริงหรือไม่

ข้อคิดอันหนึ่งซึ่งเป็นข้อคิดที่ผมคิดว่ามาร์กซ์เองก็รู้สึกอยู่คือข้อคิดที่ ว่าไม่ใช่เพียงแต่ว่าพลังการผลิตเจริญแล้วทุกอย่างจะอัตโนมัติ ขึ้นอยู่กับ ว่าสังคมนั้นจะมีระบบจัดการกับการผลิตของตัวเองอย่างไร ในสังคม คอมมิวนิสต์ขั้นสุดท้ายของมาร์กซ์จะเป็นสังคมที่ไม่มีรัฐในความหมายที่เรา เข้าใจ เป็นสังคมที่ทุกคนต้องเข้ามาจัดการ ขบคิดทุกอย่าง ไม่ว่าจะผลิต อะไร หรือจะดำเนินการสังคมอย่างไร คนหนึ่งที่มาก่อนมาร์กซ์และค่อนข้าง

จะเข้าใจดีคือรูสโซ รูสโซบอกว่าในสังคมที่เป็นประชาธิปไตยที่มนุษย์จัดการกิจการของตัวเอง ไม่ใช่ให้ผู้นำมาปกครอง เวลาของมนุษย์ส่วนใหญ่ จะถูกใช้ไปกับการเข้าประชุม ถ้าเป็นสังคมอนาธิปไตยจะเป็นอย่างนั้น คือ ต้องมีการรวมกันต่าง ๆ ขึ้นมาเพื่อแบ่งหน้าที่การจัดการสังคม ไม่ใช่เป็น เรื่องของรัฐบาลเป็นคนจัดการ รูสโซเองที่เป็นนักคิดอีกคนหนึ่งที่มีมาร์กซ์ ตาหนีในบางครั้งว่าเป็นยูโทเปีย เป็นคนมองเห็นสิ่งนี้ บอกเลยว่า สังคมแบบนี้ที่มนุษย์เป็นนายของตัวเองจะเป็นสังคมที่มนุษย์แทบจะไม่มี เวลาว่าง อันนี้ก็เป็นเรื่องหนึ่งที่มาร์กซ์บอกไว้ในสังคม คอมมิวนิสต์ที่มีพลังการผลิตที่ล้นเหลือ มนุษย์จะมีเวลาว่าง เป็นสิ่งที่ตั้งข้อ สงสัยได้ว่าจริงหรือไม่ จริง ๆ แล้ว การจะมีเวลาว่างอย่างที่บอกว่าเข้าไป ตกปลา เย็นไปล่าสัตว์ จะทำได้ก็ต่อเมื่อการจัดการระบบการผลิตและการ ปกครองในสังคมทำได้อย่างมีประสิทธิภาพและใช้เวลาน้อย เพราะถ้าไม่ เป็นอย่างนั้น ก็จะเป็นแบบรูสโซว่าคือ วันหนึ่งทุกคนไม่ต้องทำอะไร นอกจากเข้านั่งประชุมต่าง ๆ ว่าจะผลิตอะไร จะจัดการกับปัญหาในสังคม อย่างไร ความจริงแล้วเมื่อถึงตรงนี้ มาร์กซ์เองใน *The Critique of the Gotha Programme* ในข้อเขียนหลัง ๆ ของมาร์กซ์ก็ปฏิเสธที่จะคิดเกี่ยวกับเรื่องนี้ มาร์กซ์บอกเลยว่าอย่ามานั่งถามว่าพอเป็นคอมมิวนิสต์แล้ว รัฐบาลจะมีอยู่ในรูปแบบไหนหรือว่าจะหายไป ซึ่งโดยตรรกะมันไม่ควรจะมี อยู่ในรูปแบบเดิม เพราะรัฐบาลสำหรับมาร์กซ์ก็คือเป็นเครื่องมือของชนชั้น หนึ่งกดขี่อีกชนชั้นหนึ่ง ในเมื่อสังคมคอมมิวนิสต์ไม่มีชนชั้น หน้าที่นี้ก็ไม่ มีแต่มาร์กซ์ก็ติดบทยกเว้นว่าอย่าไปคิดดีกว่าว่ารัฐบาลในสังคมนั้นจะเป็นอย่างไร เพราะว่าถ้าจะคิดต้องคิดแบบที่เขาใช้คำว่า scientifically แบบวิทยาศาสตร์ นั้นก็คือ เมื่อสังคมยังมาไม่ถึง คิดไปก็เป็นยูโทเปียเปล่า ๆ

อีกเรื่องหนึ่งคือ ปัญหาเวลาพูดถึงสังคมอุดมคติของมาร์กซ์ ผมพูดว่า ไม่สมควรจะพูดถึงยูโทเปียของมาร์กซ์ด้วยเหตุผลที่บอกไปแล้ว หรือแม้แต่ การพูดถึงสังคมอุดมคติของมาร์กซ์เองก็เป็นปัญหาในอีกแง่หนึ่งคือ ส่วน ใหญ่เราจะหมายถึงสังคมที่ทุกอย่างจบสิ้นสุขสมบูรณ์แล้ว อย่างนี้ถึงจะเป็น ยูโทเปีย แต่นั่นก็คือปัญหา เพราะว่าทฤษฎีของมาร์กซ์เองไม่ได้บอกว่าทุก อย่างจะหยุดที่สังคมคอมมิวนิสต์ ถ้าทฤษฎีทางสังคมศาสตร์ของมาร์กซ์ถูก

ต้อง มันก็จะเดินไปอีกเรื่อย ๆ เพราะพลังการผลิตก็พยายามที่จะผลักดันตัวเองออกไปเรื่อย ๆ เพราะฉะนั้นไม่มีหลักฐานอะไรที่มาร์กซ์คิดว่าสังคมคอมมิวนิสต์เป็นจุดสุดท้าย ความจริงแล้วในบทนำของ *The Critique of Political Economy* ซึ่งเป็นบทนำที่มีชื่อเสียง มาร์กซ์ก็บอกเพียงว่าการจบสิ้นของสังคมทุนนิยมเป็นจุดจบของ prehistory ของสังคมมนุษย์ ไม่ได้บอกว่าเป็นจุดจบของประวัติศาสตร์ ซึ่งมาร์กซ์มองว่าสังคมคอมมิวนิสต์เป็นสังคมมนุษย์อย่างแท้จริง แต่ไม่ได้หมายความว่าสังคมจะสิ้นสุดตรงนั้น เพราะฉะนั้นการพูดถึงสังคมอุดมคติของมาร์กซ์ตรงนี้ก็อาจจะต้องมีเงื่อนไขเอาไว้ว่าคือไม่ใช่เป็นภาพของสังคมสุดท้ายที่ต่อไปจะไม่มีอะไรดีกว่านี้แล้ว แต่เป็นสังคมที่เกิดขึ้นในยุคหลังนายทุนเท่านั้นเอง

**อ.ธงชัย:** ข้อคิดเล็ก ๆ ก็คือว่า รุสโซโซคิดดีนะครับ ถ้ารุสโซโซมาเป็นอาจารย์มหาวิทยาลัยในเมืองไทย ผมว่าเขาเลิกเขียนสังคมอุดมคติแน่ เพราะเจอสังคมอุดมคติเรียบร้อยแล้ว ประชุมกันเต็มไปหมด

### ถาม - ตอบ

**อ.ธงชัย:** ผมขอย้อนกลับไปที่อาจารย์สมบัติชนิดเดียว ถ้าลองเอาหลายอย่างที่อาจารย์อุกฤษฏ์พูดถึง เราคงสังเกตเห็นว่า ถ้าจะเรียกอย่างรวม ๆ ที่อาจารย์สมบัติวางแนวไว้ให้ว่าลักษณะร่วมของคน que คิดถึงสังคมอุดมคติ ยูโทเปียทั้งหลาย เป็นสังคมที่ยังไม่เกิดขึ้น ไม่รู้ไปถึงได้หรือเปล่า ในขณะที่ความเท่าเทียมมีอีกหลาย ๆ ลักษณะ จะเห็นได้ว่าเรื่องที่แยกออกเป็นเรื่องจิตใจ หรือเป็นการแก้ปัญหาในเรื่องเกี่ยวกับพลังทางการผลิต ผมขอเปลี่ยนที่อาจารย์อุกฤษฏ์พูดทั้งหมดเป็นอุดมคติของมาร์กซ์ ไม่ใช่ของมาร์กซิสต์ เพราะมีมาร์กซิสต์ไม่รู้กี่คนที่เอาอันนี้ไปขยาย แล้วเสริมต่อดัดแปลง ในแง่หนึ่งจะบอกว่าสิ่งที่อาจารย์ประพนธ์พูดว่ายูโทเปียขึ้นกับจิตใจ จะเข้ากับที่อาจารย์สมบัติพูดไหม ฟังให้ดีเหมือนจะเข้า ฟังอีกทีไม่เข้า เป็นการพูดถึงสังคมจิตใจที่พอเพียงคนละแ่งกัน อย่างน้อยที่สุด สังคมอุดมคติในทัศนะประวัติศาสตร์แบบที่อาจารย์สมบัติเสนอมา ขอเรียกก่อนว่าเป็นแบบ

ตะวันตก มีลักษณะแบบม้วนเดียวจบ คือไปให้ถึงแล้วก็คงจะเป็นจุดจบ หรือถ้าพูดอย่างอาจารย์อุกฤษฏ์ก็เป็นจุดเริ่มต้นของประวัติศาสตร์เป็นจุดจบของ prehistory ของก่อนประวัติศาสตร์ ในขณะที่ทางพุทธทางพราหมณ์ออกจะเป็นคนละเรื่อง

อีกแง่หนึ่งถ้าเราจะสังเกตให้ดีคือ หลายท่านพูดถึง ทั้งบนเวทีนี้และที่เราเข้าใจทั่วไป เมื่อพูดถึงสังคม มีนัยว่าบุคคลมีส่วนเกี่ยวข้องในการที่จะต่อสู้เปลี่ยนแปลงในแง่หนึ่ง แต่อีกแง่หนึ่งน้ำหนักของสิ่งที่พุทธกับพราหมณ์ หรือที่อาจารย์อุกฤษฏ์พูดถึง มีนัยเชิงสังคมเหมือนกัน แต่น้ำหนักกลับลงมาที่กรรม ลงมาที่เจตจำนง ลงที่การสร้างของเราเอง ผมจะไม่อภิปรายต่อไปมากกว่านี้ แต่มีคำถามหนึ่งเอาไว้ให้เราคุยว่ากันตอนท้าย หรือใครอยากจะทำตอบ คือว่าตอนต้นผมถาม ผมไม่ได้คุยกับผู้จัด นี่อย่างไรจึงเอาเรื่องสังคมอุดมคติเอาไว้เป็นหัวข้อสุดท้าย ใครมีความเห็นอยากจะเสนอปริศนานี้ก็เชิญเข้าร่วมได้

**อ.ชัชชัย คุ่มทวีพร:** ผมชัชชัย คุ่มทวีพร อยู่มหาวิทยาลัยรังสิต ผมฟังหัวข้อแล้ว คล้าย ๆ กับว่าเป็นผลหลังจากการใช้ความรู้ทางมนุษยศาสตร์ ในหลายๆด้านที่ได้พูดคุยกันมาสองวันนี้ การพูดถึงสังคมในอุดมคติ ยูโทเปีย ก็เป็นการวิพากษ์วิจารณ์สภาพสังคมที่เป็นอยู่จริงตอนนี้อย่างขาดอะไรอยู่บ้างที่ควรจะไปให้ไกลกว่านี้ ทำให้มาสู่ประเด็นที่รู้สึกว่ายูโทเปียด้านหนึ่งเป็นการวิจารณ์สังคมที่ดำรงอยู่จริงว่ายังขาดอะไรอีกหลายสิ่งหลายอย่าง ขาดความเท่าเทียม ขาดความเสมอภาค ขาดสิทธิ ขาดอะไรอีกมาก แต่เท่าที่อาจารย์อุกฤษฏ์พูดมา หัวใจของลัทธิมาร์กซ์ ที่บอกว่าไม่เป็นยูโทเปีย มันไม่ได้อยู่ตรงส่วนที่อาจารย์ว่า คือไม่ผิดนะครับ แต่มาร์กซ์บอกว่า สังคมนิยมที่ตัวเองพูด ซึ่งมาร์กซ์ร่วมกับเอนเกลส์เขียนบอกว่า เป็นวิทยาศาสตร์ก็ตรงที่การพูดถึงว่ายูโทเปียก่อนหน้านี้ทั้งหมดคือความพยายามที่นักคิดคนหนึ่งหรือกลุ่มหนึ่ง พยายามผลิตโมเดลที่คิดว่าสวยงามที่สุด วิจิตรที่สุด ไปให้ผู้ปกครองที่มีอำนาจดู ดูว่ามันดีอย่างไร แล้วพยายามจะโน้มน้าวให้พวกเขาเปลี่ยน ซึ่งมาร์กซ์บอกทั้งหมดคือความเพ้อฝัน ยูโทเปีย จริง ๆ แล้วเขาจะบอกว่าสิ่งที่เป็นวิทยาศาสตร์ ในความหมาย

แบบไม่ใช้วิทยาศาสตร์ปัจจุบัน เขาได้บอกว่าทุนนิยมได้ขูดหลุมศพให้กับตัวเองตรงที่ว่าพลังการผลิตไม่สามารถควบคุมได้ การพัฒนาไปของพลังการผลิตนี้จะไปสร้างความขัดแย้งกับความสัมพันธ์ทางการผลิต ซึ่งในท้ายที่สุดแล้ว จะมีการโค่นล้มระบบโดยตัวของมันเอง และถ้ามีความต่างอะไรสักอย่างหนึ่งอยู่ตรงนั้น คือ ตรงที่บอกว่ามีวิธีการที่สังคมใหม่ที่อยากจะได้มา จะได้มาด้วยวิธีอะไร แม้ว่าตอนหลังวิธีการจะคลาดเคลื่อนผิดพลาด ก็จะมีคำอธิบายต่าง ๆ อีกชุดหนึ่งออกมา ผมรู้สึกว่ามันจริง ๆ ในแง่หนึ่งคือ ถ้ามีความต่างอะไรระหว่างยูโทเปียกับที่อาจารย์ว่าของมาร์กซ์ ก็คือจริง ๆ มันไม่ได้เป็นยูโทเปียตรงที่มันพยายามบอกว่ากระบวนการได้มาซึ่งสังคมที่เราอยากได้จะเป็นอย่างไร

**อ.เอกศักดิ์ ยุทธะนันท์:** ชื่อเอกศักดิ์ จากมหาวิทยาลัยขอนแก่น ถามอาจารย์ประพจน์ คือมีนักวิชาการพุทธศาสนาบางคนบอกว่าความคิดเรื่องศีลธรรมว่าพุทธศาสนาที่บอกว่าแล้วแต่จะเลือก แล้วแต่เราจะเลือกจะทำดีก็ได้ ทำเลวก็ได้ ความคิดต้องมีเจตจำนงเสรี (free will) มันเป็นความคิดของคนชั้นกลาง เพราะฉะนั้นพุทธศาสนาแบบนั้นก็เป็นพุทธศาสนาของชนชั้นกลาง ฟังดูก็เข้ากับมาร์กซ์ดี เพราะมาร์กซ์จะบอกว่าชนชั้นล่างไม่ค่อยรู้สึกว่าเขามี free will

**อ.ธงชัย:** ผมขอลถามอาจารย์สมบัติ เพราะยังไม่มีใครถาม อุดมคติของระบบของสังคมทุนนิยมหรืออุดมคติของคนที่เชื่อทุนนิยม อาจารย์คิดว่ามีหรือไม่ คือเราพูดถึงอุดมคติของคนที่ไม่เอาทุนนิยม อุดมคติของมาร์กซิสต์ อุดมคติของพุทธ อุดมคติของทุนนิยมตอนนี้รับ CEO เป็นอุดมคติแล้ว

**อ.สมบัติ:** ผมคิดว่าเรากำลังเป็นประจักษ์พยานของอุดมคติของทุนนิยม ทุนนิยม เอาหลักง่ายที่สุดคือมนุษย์มีความแตกต่าง แล้วความแตกต่างนี้เป็นความแตกต่างโดยธรรมชาติ ความแตกต่างโดยธรรมชาติทำให้คนมีฐานะที่แตกต่างกัน มีคนรวย คนจน คนแก่ คนขยัน คนฉลาด คนไม่ฉลาด อะไรทั้งหลาย รัฐบาลมีหน้าที่ที่จะรักษาความแตกต่างโดย

ธรรมชาตินี้ไว้ นี่ผมพูดตรงไปตรงมา รัฐบาลที่ดีที่สุดก็คือรัฐบาลที่เข้ามายุ่งกับเรื่องของที่เขาเรียกว่าภาคเอกชนน้อยที่สุด ยิ่งรัฐบาลเข้ามายุ่งมากเท่าไร ความคิดสร้างสรรค์ ความคิดใหม่ ๆ ของฝ่ายเอกชนก็จะไม่เกิด แล้วเขาก็มีความเชื่อว่าความคิดแบบนี้ไม่ใช่ว่าไม่ดีนะ เพราะในที่สุดสังคมที่มีคนรวยจะทำให้คนจน อย่างน้อยที่สุดก็ยังดีกว่าคนจนสมัยก่อน คุณไปเป็นคนเลี้ยงสุนัขในบ้านบางบ้าน เงินเดือนสูงกว่าเป็นกรรมกรตั้งไม่รู้กี่เท่า อยู่ในห้องแอร์เลี้ยงหมา อยู่ในห้องแอร์มีความสุขกว่ามาก ผมคิดว่าตรงนี้เป็นเรื่องจริงจัง ผมคิดว่าพัฒนาการของทุนนิยมเองไปไกลกว่าที่ทุนนิยมเคยคาดคิดเอาไว้ด้วยซ้ำ ตัวอย่างที่เห็นชัดที่สุดคือ เมื่อหลายปีมาแล้ว ผมเคยแปลหนังสือเรื่องความคิดทางการเมืองของมาร์ค ทเวน เขาเขียนหนังสือเรื่อง **ทอม ซอร์เยอร์** สมัยผมเป็นเด็ก ๆ เป็นหนังสือที่อ่านในห้องเรียนวิชาภาษาอังกฤษ คงจำได้แน่ครับว่ามีอยู่วันหนึ่งที่ทอม ซอร์เยอร์ไปขโมยขนมคุกกี้ เขาอยู่กับป้า ป้าเป็นคนเลี้ยง แล้วป้าก็ลงโทษบอกว่าขโมยขนมกินโดยที่ไม่ได้รับอนุญาต เพราะฉะนั้นรุ่งขึ้น ทอม ซอร์เยอร์จะต้องมีการลงโทษให้ต้องไปทาสีรั้วบ้าน เขาสีขาวมาทาสีรั้วบ้านให้หมด แล้ววันนั้นเป็นวันอาทิตย์ เด็กในหมู่บ้านก็เรียกได้ว่ากำลังสนุกสนาน ออกไปเที่ยวเล่นตามบ้าน ในขณะที่ทอม ซอร์เยอร์ต้องมาทาสีบ้าน มันเป็นการระซึ่งแสนจะสุดทนสำหรับเด็ก แต่ทอม ซอร์เยอร์ฉลาด คือเด็กมันล่อว่าเอ็งต้องทำงาน ทอม ซอร์เยอร์ก็ทำประหนึ่งว่าตัวเองกำลังมีความสุขกับการทำงานตรงนี้ เพราะฉะนั้น เอ็งอยากจะทำไหมล่ะ เอ็งอยากจะทำต้องเอาของมาให้ นะ ก็มีเหยื่อคนที่หนึ่งซึ่งอยากจะลองดูซิว่าไอ้ทาสีนี้มันเป็นอย่างไร คนที่หนึ่งก็เอาสตางค์มาให้ เอาของเล่นมาให้ ในที่สุดนี้ สีรั้วบ้านของป้าที่ให้ทา ทาหมดตั้งไม่รู้กี่รอบ ของ ๆ เด็กทั้งหลายอยู่ในกระเป๋าของทอม ซอร์เยอร์หมด

นี่คือบทเรียนว่า ทุนนิยมที่พัฒนาไปถึงจุด ๆ หนึ่ง ไม่เพียงสามารถจะขายผลิตภัณฑ์เท่านั้น แต่ยังจะสามารถจะขายความต้องการที่จะเป็นส่วนหนึ่งของผลิตภัณฑ์ได้ด้วย ในกรณีนี้ เด็กในหมู่บ้านต้องขายแรงงานเสนอตัวเองมาทำงานและจ่ายเงินอีกต่างหาก กระบวนการนี้มันเกิดขึ้นทั่วโลก ผมยกตัวอย่าง ผมไปอ่านบทความอันหนึ่งน่าสนใจดี เขาพูดถึงกระบวนการ McDonaldization กระบวนการอาหารฟาสต์ฟู้ดทั้งหลายที่เกิดขึ้น เขาบอก



สังเกตดูนะครับเวลาที่ไปร้านอาหารพวกฟาสต์ฟู้ดทั้งหลาย คนที่ไปนั้นครับ เอาสังคมไทยยิ่งชัดเจนใหญ่เลย มีความรู้สึกของตัวเองนี่เทห์ เด็กวัยรุ่นชอบที่จะไปกินอาหารประเภทนี้ แต่ความเทห์ของเขานั้นะครับ คือเขามองไม่เห็นว่าเขาเป็นส่วนหนึ่งของทั้งหมด คือเพื่อที่จะเทห์ ทุกคนต้องทำเหมือนกันหมด ความเป็นบุคลิกเฉพาะตัวคือต้องเหมือนกับคนอื่น พอเข้าไปในร้านอาหารแมคโดนัลด์ เราไม่ต้องชะเง้องดูเคาน์เตอร์ ถ้าชะเง้องดูเคาน์เตอร์ก็จะเห็น มันจะมีเส้นที่เป็นสี ๆ สีเขียว สีแดง นั่นคือ การทำงานของพนักงานแมคโดนัลด์ คุณรู้เฉพาะแค่นั้น คือคุณมีหน้าที่เอาไอ้เนื้อมาเสิร์ฟ คุณต้องเดินตามเส้นสีเหลือง ห้ามออกไปเส้นอื่น คุณมีหน้าที่เอาเนื้อมาจากครัว คุณก็เดินตามเส้นสีน้ำเงิน นี่คือการทำให้งานมันมี specialization มากจนกระทั่งว่ามนุษย์กลายเป็นหุ่นยนต์ แต่ว่ามีประสิทธิภาพมาก ทีนี้ในส่วนของคนที่ไม่ไปบริโภค เขาบอกเขาก็คิดว่าเราไม่กินแมคโดนัลด์ เราไม่กินพิซซ่าก็ได้ ไม่กินโน้นกินนี่ก็ได้ แต่ว่าทุกร้านหลักการเหมือนกัน คือคุณไปบริโภคในสิ่งที่เขามีให้คุณบริโภคเท่านั้น คุณจะกินไหม Big Mac ไม่ก็ Mac ธรรมดา แต่ผมบอกว่าผมอยากได้ขนาดกลาง ๆ เขาบอกไม่ได้ มีเพียงสองอย่างนี้ เอานี้มาผสมกันได้ไหม ก็ไม่ได้เหมือนกัน เพราะฉะนั้นผู้บริโภคเป็นส่วนหนึ่งของระบบนี้ทั้งหมด แม้แต่ร้านอาหารแมคโดนัลด์ ไปดูนะครับ เราต้องทำอะไรทุกอย่าง ไปสั่ง ไปจ่ายสตางค์ ทำอะไรเองหมดเลย พอไปนั่งเก้าอี้ก็เป็นเก้าอี้ที่นั่งไม่ถนัด นั่งได้ไม่นานก็รีบไป คือให้กิน ๆ แล้วรีบไป กระบวนการอย่างนี้เป็นตัวอย่างที่ชี้ว่าทุนนิยมประสบผลสำเร็จ มันข้ามเส้นกันแบ่งของประเทศทั้งหลายได้เป็นอย่างดี มันตรงกันข้ามกับที่มาร์กซ์เคยพูดว่า “Workers of the world united” กรรมกรไม่สามัคคีกันหรอก แต่ว่าทุนนิยมสามัคคีกัน

**อ.ธงชัย:** ขอบคุณครับ อาจารย์ประพนธ์ครับ พุทธศาสนาแบบ free will เป็นของชนชั้นกลาง

**อ.ประพนธ์:** ผมไม่รู้ว่าจะสามารถใช้คำว่า free will ได้หรือไม่ เพราะทุกสิ่งทุกอย่างที่คนทำเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการเหตุปัจจัยในพุทธศาสนา

ยกเว้นแต่จะเห็นธรรมชาติอันแท้จริงแล้ว จึงจะไม่ถูกกำหนด เพราะฉะนั้น ในกรณีนั้น เวลาที่เราบอกว่าเลือกที่จะทำดีทำไม่ดี ก็ยังถูกกำหนดด้วยเหตุปัจจัยอยู่ดี จนกว่าเราจะอยู่ตรงกลาง จึงจะเป็น free will ของจริง คือค่อนข้างจะเป็นปัญหาหนักเหมือนกัน แต่ที่นี้ที่บอกว่าเป็นของชนชั้นกลางใหม่ คิดว่าคนที่ตั้งปัญหาประเด็นนี้ขึ้นมา มองดูประวัติศาสตร์ศาสนาแล้วเห็นว่าเกี่ยวกับวาระไวศยะมากในการเผยแพร่พุทธศาสนา แต่ถ้าดูจริง ๆ แล้วก็ไม่ใช่ คนที่เป็นสาวกพระพุทธเจ้าส่วนใหญ่มาจากวรรณะพราหมณ์ ไปดูสาวกที่ออกบวช โดยเฉพาะอย่างยิ่งเป็นพราหมณ์มากกว่า หลายเท่าของ กษัตริย์ และหลายเท่าของไวศยะ ไวศยะอาจจะมียศที่ช่วยโปรโมต ซึ่งก็เป็นหน้าที่ธรรมดาในสังคมอินเดียอยู่แล้ว มีอีกประเด็นหนึ่งคือ ในกรณีที่สมมติว่ามีลักษณะของความเสมอภาคในแง่ที่ว่ามันเสมอภาคมากกว่าเป็น free will ในพุทธศาสนา ถ้าดูจริง ๆ ในสังคมพราหมณ์ จะเป็นแบบเดียวกับที่อาจารย์สมบัติว่า คือ มี equilibrium ของสังคมมากกว่า equality ประเด็นที่เน้นจะเน้นว่าเริ่มจาก equality แล้วมันก็เกิด imbalance เกิดความไม่สมดุล ก็เลยเกิดอะไรต่อ ๆ มา ในขณะที่ทางพราหมณ์บอกว่าในสังคมอุดมคติคือการให้คนแต่ละกลุ่มอยู่ด้วยกันได้โดยที่ไม่ปนกันด้วย เพราะว่าสังคมอินเดียเป็นสังคมกลุ่ม เพราะฉะนั้นคนที่ปกครองจะหาอย่างไรให้กลุ่มต่างๆ อยู่ได้โดยไม่ตีกัน เน้นอนสิ่งที่ต้องการคือ ความสงบสุข ไม่ได้ต้องการเสรีภาพ เพราะฉะนั้น free will ในที่นี้ก็จะอาจจะไม่ค่อยจะตรงนัก เพราะเป็นคำที่น่ากลัว ผมฟังแล้วน่ากลัวทีเดียว เพราะว่าตกลงมันมีอะไรที่เสรีจริง ๆ หรือไม่ในโลกนี้ คงจะมีลำบาก แต่ไม่ค่อยจะเห็นด้วยกับที่บอกว่าเป็น free will ของชนชั้นกลาง เพราะว่าพระเจ้าแผ่นดินเองก็ต้องตัดสินใจเหมือนกันว่าจะทำดีหรือจะทำชั่ว เจื่อนไขปัจจัยต่าง ๆ ที่มีมา ถ้าตัดสินใจทำดี คนที่อยู่ในฐานะนั้น เวลาทำดีก็มีผลกระทบกับคนอื่นมากกว่าคนอื่น ถ้าทำไม่ดี ก็มีผลกระทบมากกว่าคนอื่น เพราะฉะนั้นถึงจะมีความคิดทฤษฎีเรื่อง พระโพธิสัตว์ ซึ่งทำดีแบบสามารถออกมาเสมอภาค ให้ทุกคนเท่ากันหมด ในกรณีนั้นประโยชน์เป็นสาธารณะกับทุกคน

**อ.อุกฤษฏ์:** ผมเสริมที่อาจารย์สมบัติพูดเมื่อสักครู่นี้ คือ เรื่องที่ globalization ทำให้คนเป็นหุ่นยนต์หรือเหมือนกัน อันนี้ความจริงแล้วเป็นสิ่งที่มาร์กซ์ทำนายเอาไว้ตั้งนานแล้ว ตั้งแต่ใน *Communist Manifesto* นั้นเป็นสิ่งที่มาร์กซ์ทำนายถึงสังคมทุนนิยม คือมันทำให้คนเหมือนกัน ความจริงแล้วอุดมคติที่ผมพูดถึงเมื่อสักครู่นี้เป็นอุดมคติที่มองภาพคนในสังคมคอมมิวนิสต์ว่าจะมีความไม่เหมือนกัน นั่นเป็นสังคมที่คนสามารถพัฒนาศักยภาพทุกด้านที่ตัวเองมี คนจะมีความหลากหลาย ไม่ใช่เป็นคนแบบเดียวกันหมด พอพูดอย่างนี้คนอาจจะแปลกใจว่าไม่น่าจะใช้อุดมคติของสังคมนิยม ถ้าเราดูจากสังคมนิยมรัสเซียหรือจีน สังคมพวกนี้กลับพยายามทำให้คนเหมือนกันหมด และเป็นที่โจมตีของพวกทุนนิยมว่าทำให้คนเป็นหุ่นยนต์เหมือนกันหมด ทุนนิยมมีความหลากหลาย อันนี้ตรงข้ามกับที่มาร์กซ์วิจารณ์หรือเข้าใจโดยสิ้นเชิง ความจริงแล้วการที่สังคมคอมมิวนิสต์ เช่นในรัสเซียล่มสลายไปนี้ สำหรับคนบางคนคิดว่าเป็นชัยชนะของทุนนิยม นั่นก็เป็นการมองแบบหนึ่ง แต่พวกมาร์กซิสต์จำนวนมากดีใจที่ไปสักที่สังคมแบบนี้ มันบิดเบือนอุดมคติทุกอย่างที่มาร์กซ์เคยวาดภาพเอาไว้

**อ.จตุรี ดิงศภัทัย:** ดิฉันอยากจะเรียนถาม ไม่เจาะจงวิทยากร อาจจะเป็นคำถามที่เปิดให้ผู้ฟังทุก ๆ คนร่วมแสดงความคิดเห็นก็ได้ ขอเปลี่ยนจากจากเศรษฐศาสตร์หรือรัฐศาสตร์ ที่เท่าที่พูดมาจะเกี่ยวข้องกับทุนนิยมหรือไม่ก็ระบบอุดมการณ์ที่เป็นแนวอื่น ขอเปลี่ยนกลับมาที่มนุษยศาสตร์ และเรื่องของวัฒนธรรมบ้าง เท่าที่ดิฉันสังเกตมาประชุมสองวันนี้ ประเด็นหนึ่งที่มีการพูดถึงมาก ไม่ว่าจะโดยตรงหรือโดยนัย ก็คือประเด็นของเรื่องอัตลักษณ์ของชาติและอัตลักษณ์ของชนกลุ่มน้อย เป็นประเด็นที่พูดกันมากขึ้นเรื่อย ๆ ทั้งในมนุษยศาสตร์ของตะวันตก ที่น่าสนใจคือมีการเริ่มพูดขึ้นมาแล้วในเวทีมนุษยศาสตร์ของไทย คำถามที่ดิฉันอดถามไม่ได้ทุกครั้งที่มีการพูดเรื่องประเด็นของชาติ แล้วก็ประเด็นเกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์หรือชนกลุ่มน้อยอื่น ๆ และดิฉันก็เห็นว่าจำเป็นที่จะรักษาความหลากหลายของวัฒนธรรมอันนี้ไว้ได้ อันเป็นสิทธิที่ทุกคนควรมี และสังคมควรที่จะเคารพ

สิทธินั้นด้วย ความแตกต่างทางด้านวัฒนธรรม ทางด้านศาสนา ทางด้านความเชื่อ แต่ในขณะเดียวกัน ถ้าเผื่อว่ามีการเรียกร้องอัตลักษณ์ความเป็นตัวของตัวเองของคนกลุ่มน้อยมากขึ้นเรื่อย ๆ เราจะประสานความสำคัญของการอยู่ร่วมกันโดยสันติสุขได้อย่างไร ดิฉันอยากจะทราบว่าการที่จะประสานกันทั้งสองด้าน เพื่อที่จะสร้างยูโทเปียขึ้นมา วิทยากรคิดอย่างไร แล้วก็ผู้ฟังคนอื่น ๆ คิดอย่างไร

**อ.ธงชัย:** ยูโทเปียขนาดไม่ต้องไปถึงระดับโหม้ส มอร์ ไม่ต้องไปถึงขนาดมาร์กซ์ ยูโทเปียที่เล็กลงไปหน่อย คือว่ายังไงจึงรักษาอัตลักษณ์ความแตกต่างได้ และอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติสุข นี่ก็ very utopian แล้ว

**อ.ประพจน์:** เขาคิดว่าอะไรคืออัตลักษณ์ อัตลักษณ์บางอย่างใหม่มากเลยนะ จริง ๆ แล้วไม่ใช่อัตลักษณ์ ข้อสำคัญคืออะไรคืออัตลักษณ์ นิยามก็ยาก สมมติว่ามีแห่อะไรอย่างนี้ อัตลักษณ์ก็คือแห่สนุก จะเรียกว่าเป็นอัตลักษณ์หรือไม่

**ผู้ร่วมประชุม (พระ):** ขอโอกาสนี้ละ เอาเกี่ยวกับเรื่อง free will นิดหนึ่งเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาก็ต้องขอโอกาสให้อาจารย์สุวรรณา แล้วก็ท่านอาจารย์มารค เรื่องยูโทเปีย อาตมาขออิสระในความคิดนิดหนึ่ง โดยการเล่นคำจากทั้งภาษาอังกฤษ และก็ก็จะให้ความหมายแต่งสรุปเป็นกลอนสองวันที่ผ่านมา คือ U อาตมาใช้คำว่า ultimate T - truth O - organize P - people I - ฉัน แล้วก็ A - animal คือ สรุปความว่าอยู่ในคำที่เราแม่เมตตา สัพเพสัตว์สัตว์ทั้งหลายที่เป็นเพื่อนร่วมทุกข์ เกิดแก่เจ็บตาย ทั้งสรรพสัตว์ทั้งหลายทั้งฉัน ทั้งสัตว์ทุกชนิด รวมกันเข้าถึงความจริงสูงสุด คือสัจจะที่มนุษยศาสตร์ กำลังแสวงหา ในสังคมไทยเรามีอิทธิพลจากแนวความคิดเรื่องกาลามสูตร แต่ส่วนใหญ่เมื่อเราพูดถึงกาลามสูตรนี้ เราจะพูดเฉพาะ 10 ข้อ แต่เราไม่ได้พูดถึงบทสรุปของกาลามสูตร ซึ่งอาตมาไปอ่านแล้วพยายามจับบทสรุป ตรงนั้นคือจุดสำคัญ แต่สังคมไทยเราไม่ได้สนใจตรงนี้ แต่งเป็นกลอนไว้ชนิดหนึ่งว่า

|                                |                                  |
|--------------------------------|----------------------------------|
| “มองความจริงจากมนุษย์มันสุดยาก | ถ้าวิพากษ์ด้วยอวิชหมดลิตีได้     |
| แม้อ้างเหตุฟังตามเข้ากับใจ     | อ้างตำราอื่นใดมากมายมี           |
| แต่มีได้สรุปหลักตรงกับจิต      | จนชนิดรู้จริงถูกถ้วนถี่          |
| การกระทำใจกายทั้งวจี           | พ้นวิธีกุศลจน enlight            |
| วรรณกรรมบอกเนื้อแห่งสาระ       | เป็นธรรมจริงถูกหลังยุคใหม่       |
| จะสุวรรณหรือทองคำตัดสินใจ      | สะท้อนให้ควรเหมาะไพเราะความ      |
| แรงกระแสนวโน้มชนบท             | บริบทวัฒนธรรมชาติสยาม            |
| สร้างมุมมองอัตลักษณ์ทั้งนิยาม  | เป็นความงามเรียงร้อยอยู่ไทเปียบ” |

**อ.สมบัติ:** เวลาที่เราพูดถึงอัตลักษณ์ของเรา แสดงว่าเรามีปัญหา คือถ้าเราอยู่สุขสบายดี เราคงไม่มาเสียเวลาพูดว่าคนอื่นควรจะมองเราอย่างไร จริง ๆ เราควรจะเป็นอย่างไร เขาควรจะเข้าใจเราอย่างไร เราคงไม่ต้องเสียเวลามาพูด เราพูดเรื่องนี้เพราะว่าเรารู้สึกว่าเราด้อยกว่าเขา เราสู้เขาไม่ได้ ในเกมที่สูงกันอยู่ในปัจจุบัน เพราะฉะนั้นเรากำลังอ้างอะไรสักอย่างที่เป็นเรื่องเฉพาะ ที่เป็นข้อยกเว้น ที่คนอื่นไม่ควรจะมาทำอะไรต่ออะไรกับเรา หรือแทนเราได้ในเรื่องนี้ ผมยกตัวอย่างนะครับ บนเวทีนี้เราพูดกันถึงมนุษย์ พูดถึงคนนี่ในหลายฐานะด้วยกัน เราอาจจะพูดถึงมนุษย์ในฐานะที่เป็นสัตว์ การเมือง อาจจะพูดถึงมนุษย์ในฐานะที่เป็นสัตว์เศรษฐกิจ แต่พอเราพูดถึงอัตลักษณ์ มันต้องถามว่าเราพูดถึงมนุษย์ในฐานะอะไร พูดถึงตรงนี้มีลักษณะค่อนข้างเฉพาะแล้ว เพราะว่าอัตลักษณ์ใครก็อัตลักษณ์มัน กลายเป็นชาติต่าง ๆ มีอัตลักษณ์ของตัวเอง เรากำลังจะสร้างสิ่งซึ่งแปลกแยกออกไปจากเกณฑ์ที่เราพูดกันทั่วไปว่าเป็นมนุษย์ทางเศรษฐกิจ มนุษย์เศรษฐกิจคิดอย่างนี้ มนุษย์ที่เป็นสัตว์การเมืองก็คิดอย่างนี้เหมือนกันหมด แต่ถ้าพูดถึงอัตลักษณ์ มันของใครของมัน ตัวอย่างคือ ถามว่าคนรวยมีปัญหาเรื่องอัตลักษณ์หรือเปล่า คนชั้นกลางโดยทั่ว ๆ ไปมีปัญหาเรื่องอัตลักษณ์หรือเปล่า คนจนมีปัญหาเรื่องอัตลักษณ์หรือไม่ เวลาถึงงานเทศกาล เราต้องเป็นคนจีนใหม่เพื่อจะไปรับของที่เขาแจก คำถามอย่างนี้พยายามจะชี้ว่าท้ายที่สุดแล้วคิดอย่างมาร์กซ์ อะไรที่กระทบเรามากที่สุด ผลกระทบในทางเศรษฐกิจ หรือผลกระทบในเรื่องเชื้อชาติ หรือผลกระทบในเรื่อง

ศาสนา อะไรมาก่อน ผมว่าบางครั้งสิ่งเหล่านี้มันเป็นความจริงซึ่งเราหลีกเลี่ยงไม่ได้ ต้องยอมรับมัน แต่จะสรุปอย่างไรก็ยากอีกเรื่องหนึ่ง

**อ.อเนศ อาภรณ์สุวรรณ:** ที่อาจารย์สมบัติพูดเรื่องอัตลักษณ์ ทำให้ผมคิดอะไรได้น่าจะต้องช่วยอัตลักษณ์หน่อย ผมไม่คิดว่าคนที่พูดเรื่องอัตลักษณ์มีปัญหาอย่างที่อาจารย์สมบัติตอบ ผมคิดว่ามันถูกนะพอพูดเรื่องอัตลักษณ์แล้วยิ่งเพราะทุกคนต่างมีอัตลักษณ์ที่ไม่เหมือนกัน แต่จริง ๆ ถ้าเราไปดูที่เขาพูดถึงอัตลักษณ์ มันมีกลุ่มที่มันใหญ่กว่าความเป็นปัจเจกคนเดียว ผมกำลังคิดว่า เรากำลังมองว่าการพูดถึงอัตลักษณ์คือการกลับไปสู่ลัทธิปัจเจกชนอย่างสุดขีด ซึ่งดูเหมือนจะใช่ แต่ผมไม่คิดว่าใช่ พูดกันให้กว้าง ๆ ผมคิดว่ามันน่าจะเข้าสู่อีกพัฒนาการหนึ่ง ซึ่งความจริงก็หลากหลาย อนาคตก็ไกล อดีตก็ผ่านมาแล้ว แต่ยังพูดถึงได้หมดเลย ผมคิดว่า การเกิดขึ้นของการต่อสู้เรียกร้องเรื่องอัตลักษณ์น่าจะเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการความรู้มนุษยศาสตร์อันใหม่ พูดง่าย ๆ ว่าเลิกพูดความจริงอันใหญ่อันเดียว พูดความจริงที่มันเล็กลง แล้วผมคิดว่าหลายเรื่องไม่ต้องรอพรุ่งนี้ด้วย เอาเดี๋ยวนี้เลย เอาอย่างนี้กันดีกว่าว่าเราจะต้องทำอะไร คนแต่ละคนมีปัญหาหรือแปดพันเก้า ซึ่งถ้าหากว่าคนอื่นไม่ช่วยเขา หรือไม่เข้าใจ หรือพูดง่าย ๆ ว่าที่ใหญ่อขึ้นไปคือสังคมมีโครงสร้างที่เอื้อหรือไม่ที่จะให้เขาสามารถร่วมสรรค์สร้างความรู้ หรือพัฒนาการอันใหม่ขึ้นมาได้ ยกตัวอย่างง่าย ๆ ในครอบครัว บทบาทผู้หญิงผู้ชาย ผมคิดว่าโดยส่วนใหญ่ก็คือผู้หญิงต้องแบกรับงานในบ้าน เพื่อที่ผู้ชายจะได้ไปเสริมสร้างสติปัญญาให้กับมนุษยชาติ ซึ่งผมยืนยันว่าไม่จริง ผมคิดว่ามนุษยชาติจะมีความรู้ที่ดีกว่านี้ ถ้าหากบทบาทสองอันนี้สามารถจัดสัดส่วนได้ดีกว่าที่ผ่านมาพันกว่าปี หลายอย่างจะเปลี่ยนไป ความรู้จะเปลี่ยนไป เรื่องที่เราเถียงลดลงไปหรืออาจจะเถียงมากขึ้น แต่ว่าเปลี่ยนมิติของมันออกไป บนเวทีนี้อาจจะมีเป็นสองต่อสอง ไม่ใช่ชายสี่คนทั้งหมด อาจารย์ผู้หญิงไม่ต้องทำหน้าที่เป็นพิธีกรเป็นคนอื่นก็ได้ อะไรหลายอย่างถึงจุดที่เราจะต้องเปลี่ยนกระบวนทัศน์หรืออคติ พูดให้มันตรงไปตรงมาเลยว่ามันสิ่งมานาน มันจะต้องเลิก แต่ว่าก็คงไม่หมดไป คือผมไม่ได้คิดว่าถ้าเปลี่ยนเรื่องอัตลักษณ์แล้ว เราจะเข้าสู่

ยูโทเปียอันใหม่ได้เลย แต่ผมคิดว่ามันจะเปลี่ยน เปลี่ยนกรอบอันใหม่ในการมองให้สนุกขึ้น

**อ.สมบัติ:** ผมขออนุญาตต่อนิดหนึ่ง บังเอิญผมไม่ได้มาเมื่อวาน ผมไม่ทราบว่าคุณพูดถึงเรื่องอะไรถึงออกมาเรื่องอัตลักษณ์แห่งชาติทำนองนี้ แต่ผมเดาเอาว่าเราพูดถึงเรื่องของสังคม ทุกสังคมจะต้องมีเรื่องของผลประโยชน์ เรื่องของการต่อสู้ เรื่องของการแย่งชิง อันนี้เป็นเรื่องปกติ ถ้าเราสอนการเมืองก็ต้องสอนอย่างนี้ ว่ามันเป็นแบบนี้ และเขาก็ทำกันอย่างนี้แหละ เราจะสอนคุณทั้งในสิ่งที่คุณควรจะทำ ควรจะคิด แต่เราต้องสอนคุณด้วยว่าสิ่งที่เขาทำกันจริง ๆ เป็นอย่างไร ในทางการเมือง อย่างนโยบายสาธารณะ นโยบายสาธารณะทุกอย่างเป็นนโยบายสาธารณะที่ตามความเป็นจริงแล้ว มีผู้ได้ประโยชน์ แล้วก็มีผู้เสียประโยชน์ ในขณะที่อ่านตามตัวบทกฎหมาย มันไม่เป็นอย่างนั้น มันจะมีสาธารณะ ส่วนรวม มหาชน ซึ่งได้ประโยชน์โดยภาพทั่วไปก็คือว่าคนที่ได้เปรียบในสังคม คนซึ่งมีอำนาจในสังคม ก็จะเป็นคนซึ่งได้ประโยชน์มากที่สุดจากนโยบายสาธารณะ ทั้งโดยตรงและโดยอ้อม การต่อสู้เหล่านี้มันทำให้การต่อสู้ การแย่งชิง หรือการเอาเปรียบกันนี้ เกิดขึ้นตลอดเวลา ทำให้คนบางกลุ่ม บางคน เกือบจะกลายเป็นคนกลุ่มน้อย ตลอดกาลของสังคม คือถูกรังแกถูกเอาเปรียบอยู่ตลอด ในการต่อสู้ ไม่ว่าจะต่อสู้ในพื้นที่ปริมาตรทางการเมือง หรือในทางเศรษฐกิจ เขาไม่มีทางสู้เลย ตามกระบวนการระบอบประชาธิปไตยที่เป็นอยู่ คนกลุ่มน้อยตลอดกาลสู้ไม่ได้ แต่ว่ามีอะไรบางอย่างที่ทำให้คนเหล่านี้ไม่ใช่คนกลุ่มน้อยธรรมดา ๆ นั่นคือเรื่องอัตลักษณ์ของเขา ประวัติศาสตร์ของเขา คุณจะไปเขียนประวัติศาสตร์ของเขาใหม่ไม่ได้ วิถีคิด วัฒนธรรมอะไรของเขา คุณไปยกเครื่องใหม่ทั้งหมดไม่ได้ เพราะฉะนั้นการที่จะมีการพูดถึงอัตลักษณ์แห่งชาติเราพูดถึงอัตลักษณ์แห่งชาติเมื่อเราต้องเผชิญอะไรบางอย่างซึ่งมันใหญ่กว่าชาติเรา เราพูดถึงอัตลักษณ์ของกลุ่มเมื่อมันมีอะไรที่มันใหญ่กว่ากลุ่มเรา ผมคิดว่าการพูดถึงเรื่องอัตลักษณ์ของตนเอง ของกลุ่ม ของชาติ เป็นการพูดเพื่อต่อสู้กับอะไรบางอย่างที่ใหญ่กว่า และเป็นระบบเชื่อมโยงกันทั้งระบบ ผมคิดว่าสิ่งนี้มันเลียงไม่ได้ที่จะต้องเกิดขึ้น แต่จะจบอย่างไร ยังไม่ทราบ ผมคิดว่าท่ามกลางกระแสที่เขียวกรากของระบบทุนนิยมที่หลัง

ไหลเข้า ก็จำเป็นที่จะต้องพูดถึงเรื่องนี้ ยกเป็นตัวอย่างง่าย ๆ สมัยก่อนเวลาที่เราซื้อเสื้อ ผมจำได้ ยี่ห้อมันต้องอยู่ข้างใน มันต้องอยู่ตรงคอเสื้อข้างใน แต่สมัยนี้ทำไมมันออกมาอยู่ข้างนอกกันหมด ก่อนวิกฤตเศรษฐกิจ ผมได้อ่านบทสัมภาษณ์ของนักศึกษามหาวิทยาลัยเอกชนบางแห่ง เขาบอกว่าถ้าเขาออกไปนอกบ้าน แล้วเครื่องเฟอร์นิเจอร์ของเขา เสื้อ นาฬิกา มือถือ สร้อย อะไรต่ออะไรทั้งหลาย ถ้าไม่ถึงแสน เขารู้สึกหงุดหงิด อันนี้จะเรียกว่าเป็นอัตลักษณ์ของคนยุคใหม่หรือเปล่า ไม่ทราบนะครับ แต่ผมคิดว่าอย่างนี้เป็นตัวอย่างที่ดีให้เห็นว่า มีอะไรบางอย่างที่ทำให้ตัวคน ๆ นั้น เพื่อที่จะเป็นตัวเขาต่อไป เขาต้องกลายเป็นส่วนหนึ่งของอะไรบางอย่าง แต่ว่ามีคนอีกกลุ่มหนึ่งซึ่งเขาไม่ยอมเป็นส่วนตรงนั้น ตรงนี้ที่ผมคิดว่ามีปัญหาเรื่องอัตลักษณ์เข้ามาเกี่ยวข้องด้วย

**อ.ธงชัย:** เรื่องของคนมีปัญหาเนี่ย ไม่ได้แปลว่าเป็นทำนองเดียวกับเด็กมีปัญหา นะครับ แต่ในความหมายของอาจารย์สมบัติ คือ มีเหตุ มีความขัดแย้งที่จะให้ต้องหนีบประเด็นนี้ขึ้นมา ประเด็นที่อาจารย์ธเนศทิ้งไว้ก็ยังคงสำคัญในแง่ที่ว่าคำถามตั้งต้นของอาจารย์จาตุร ไม่ใช่ว่าเป็นเพียงเรื่องอัตลักษณ์ รวมถึงชนกลุ่มน้อยประเภทอื่น พุดง่าย ๆ พุดถึงความขัดแย้ง ความแตกต่างในทางสังคม กับการอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุข ในแง่เป็นยูโทเปียที่ไม่เลืกรอกนะครับ แต่อาจไม่ใช่ถึงขนาดไปไม่ถึง แต่ที่สำคัญที่อาจารย์ทิ้งไว้ก็คือ มนุษยศาสตร์เกี่ยวข้องกับเรื่องอันนี้ แทนที่ผมจะตอบผมขอปิดดีกว่า ปิดด้วยคำถามอีกอันหนึ่ง เพราะอย่างน้อยที่สุด อาจารย์สุวรรณาบอกว่าจะมาตอบ ก็คือว่าทำไมเราเริ่มต้นด้วยเรื่องว่าความจริงคืออะไร แล้วเราปิดท้ายว่าอุดมคติคืออะไร ขอขอบพระคุณวิทยากรทุกท่านบนเวทีนี้ ขอบพระคุณมากครับ



สรุปภาพรวม

การประชุมวิชาการระดับชาติ:  
เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

รศ. ดร.มารค ตามไท

ศ. ดร.ธงชัย วินิจจะกุล

รศ. ดร.สุพรรณภา สดกษานันท์

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

ณ อาคารมหาจุฬาลงกรณ์ คณะอักษรศาสตร์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

## รองศาสตราจารย์ ดร.มารค ตามไท

ถ้าผมเข้าใจถูกคือช่วงนี้ต้องการให้มาตั้งข้อสังเกตอะไรน้อยกว่าการประชุมสองวันที่ผ่านมาต่างกันอย่างไร ผมก็เข้าใจจำนวนจำกัด เพราะว่ามีหลายห้องพร้อมกัน เพราะฉะนั้นสิ่งที่ผมจะพูดก็สะท้อนเฉพาะห้องที่ผมเข้าไปฟัง หรือการคุยกับบางคนที่เข้าห้องอื่น ผมมีคำถาม 3 คำถามที่เกิดขึ้นจากสองวันนี้

คำถามแรกเกิดจากการสังเกตว่า ในการสนทนาของเราใน session ต่าง ๆ อย่างกับการสนทนาสองแบบ แบบหนึ่งเป็นการสนทนาระหว่างคนที่อยู่ในหลักวิชาหรือสาขาวิชาเดียวกัน หรือใกล้เคียงกัน และสนทนากันระดับที่ assume ความเคยชินกับบางเรื่องเหมือนกัน แล้วก็มีอีกแบบหนึ่งคือการสนทนาในเรื่องซึ่งสามารถร่วมกันคุยได้ถึงแม้ว่ามาจากสาขาต่าง ๆ แต่แบบหลังนี้ เท่าที่ผมสังเกตเป็นการสนทนาซึ่งจริง ๆ ไม่ต้องมาจากมนุษยศาสตร์ก็คุยได้ คือมาจากที่ไหนก็ได้ วิศววะ แพทย์ ก็คุยเรื่องนั้นกับพวกเรา เพราะฉะนั้น ช่องว่างเลยกว้างเกินไป มีการพูดเฉพาะสำหรับนักปรัชญา นักประวัติศาสตร์ วรรณคดีเปรียบเทียบ เสร็จแล้วก็ไปพูดกันในฐานะเป็นมนุษย์ แต่บังเอิญอยู่ในสาขามนุษยศาสตร์ จริง ๆ แล้วใครก็ร่วมคุยได้ ผมก็เกิดคำถามว่ามีไหมการสนทนาที่เหมาะสมสำหรับนักมนุษยศาสตร์คุยกันเองในระดับกลาง ตัวอย่างจากวิทยาศาสตร์คือมีกลุ่ม Pugwatch คือนักวิทยาศาสตร์เพื่อสังคมที่ดีหรือบางที่เขาจะเรียกตัวเองว่านักวิทยาศาสตร์สำหรับสร้างสันติภาพหรืออะไรอย่างนี้ เวลาเข้าประชุมกับเขา หัวข้อที่เขาพูดกว้างจริง แต่ลักษณะการคุยกันถ้าไม่อยู่ในวงการวิทยาศาสตร์คุยยาก เพราะวิธีที่เขาใช้ตัวอย่างอะไร จะเป็น background ที่มาจากวิทยาศาสตร์จริง แต่ถ้าอยู่นอกวงการก็จะหลุดไปหน่อย เขาจะใช้บางอย่างในสาขา

วิทยาศาสตร์ของเขาสร้างความลุ่มลึกในการสนทนา คำถามคือในมนุษยศาสตร์ มีของอย่างนั้นไหม ของซึ่งถ้าอยู่นอกมนุษยศาสตร์ก็ฟังได้แต่จริง ๆ อาจจะรวมคุยไม่ได้ จะไม่ค่อยซึ่งกับสิ่งที่กำลังคุยกันอยู่ ผมไม่แน่ใจว่าคำตอบคืออะไร แต่ถ้ามี คำถามคือว่าคุยอย่างไรถ้ามีของอย่างนั้นและคุยในเรื่องอะไร

คำถามที่สองคือว่า เราทำอะไรกับภาษาดี เพราะว่าคุยอย่างไรก็ต้องคุยด้วยการใช้ภาษา แต่สำหรับมนุษยศาสตร์อย่างกับมีสองข้อเกี่ยวกับเรื่องภาษา ส่วนหนึ่งในมนุษยศาสตร์สำคัญอย่างยิ่งที่ภาษาต้องชัดเจน ถ้าไม่อย่างนั้นคุยไม่ได้ คือต้องสร้างความกระจ่างทางภาษาและ concept ที่ใช้ ถึงกับบางสาขานั้นคืองานหลักของสาขาเลย ทำให้ภาษาชัด หรือในบางสาขาต้องทำแล้วถึงจะคุยได้ แต่อีกส่วนหนึ่งของมนุษยศาสตร์ต้องการความกำกวม ถ้าไม่กำกวมพูดไม่ได้ ถ้าพูดอย่างสุดโต่งคืออย่างกวีเขาคงไม่อยากจะใช้ทุกคำที่มีความหมายที่ตายตัว เพราะว่าบางครั้งต้องเลือกคำให้เข้าจังหวะ และเวลาเลือกต้องยืดหยุ่นพอไม่อย่างนั้นไม่เข้า จะทำให้ยากเกินไปที่จะแต่งบทกวี เพราะฉะนั้นตรงนี้เป็นปัญหา ผมก็ไม่ว่าคำตอบคืออะไรว่าเวลานักมนุษยศาสตร์คุยกันจะมองภาษาแบบไหน จะใช้ให้ชัด หรือให้ยืดหยุ่น กำกวม อันนี้ไม่ค่อยแน่

คำถามที่สามคือ ถ้ามีเวทีและเรื่องที่จะสนทนากับทางมนุษยศาสตร์ ก็หลีกเลี่ยงไม่พ้นเรื่อง normative เป็นเรื่องว่าอะไรควร ถูก ดี เป็นเรื่องระดับนั้นไม่ว่าในสาขาไหน เพราะฉะนั้นกำลังคุยในลักษณะอุดมคติบางอย่างที่ในเวลาคุยเรื่องอุดมคติ ก็ไม่แน่ว่าเป็นการถกกันหรือแลกเปลี่ยน บางคนไม่ชอบใช้คำว่าถก มันรุนแรง แลกเปลี่ยนความเห็นเพื่อที่จะมาประสาน อันนี้ก็ลงท้ายด้วยสิ่งที่ panel ที่ผ่านมาพูดกัน คือสิ่งที่ต้องประสานในที่สุดคือประสานอุดมคติ ประสานอุดมคติใช้เวลาค่อนข้างมาก แต่วงการมนุษยศาสตร์อาจจะทำได้ดีกว่า เพราะอะไร ลองไปคุยเรื่องนี้กับคนที่วงการอื่นเขาไม่อยากคุยด้วย เขาจะบอกอย่างนี้คุยไม่ได้ ไม่มีที่สิ้นสุดนั้น ไม่อยากคุยเรื่องนี้ เขาจะคุยกันในข้อเท็จจริง ก็มีที่เดียวที่สามารถหาวิธีประสานอันนี้ ที่นี้ การประสานอุดมคติก็น่ายากเพราะคนเรามีอุดมคติต่างกัน อย่างที่หลายท่านเมื่อสักครู่นี้พูด แต่จริง ๆ แล้วความแตกต่างอาจจะไม่ใช่

แตกต่างกันที่เราคิดถ้าเราไปลองทดลองทำดู บางคนมีสิ่งที่พึงปรารถนา น้อยมากและประสานไม่ยาก และแปลก ส่วนมากคนที่มันน้อยต้องการน้อย คนที่มีมากสิประสานยาก เพราะยิ่งอยากได้อะไรมาก ผมจำได้ครั้งหนึ่งไป สัมภาษณ์ผู้ที่พลัดถิ่นที่หนีเข้ามาจากประเทศเพื่อนบ้าน แล้วผมถามคน หนึ่งว่าสำหรับเขาชีวิตในความฝันคืออะไร (ไม่ถึงกับยูโทเปีย ไม่ใช่ถามว่า สำหรับคุณ ยูโทเปียคืออะไร) สำหรับตัวเขาเอง ชีวิตที่ดีที่สุดที่เขาคิดออก คืออะไร เขาบอกว่าถ้าได้เป็นผู้ลี้ภัย นั่นคือสูงสุดของเขา ที่นี้ตรงนี้ สิ่งที่สูงสุดสำหรับแต่ละคนที่จะประสานกันต่างกันค่อนข้างมาก และไม่ต่างกันตามที่เราคิดว่าถ้ามันน้อยอยากได้มาก จริง ๆ มันน้อยยิ่งอยากได้น้อย ผมว่าการ คลื่นคล้ายอันนี้เป็นสิ่งที่มนุษยศาสตร์อาจจะมีคุณูปการต่อการวิชาการได้

### ศาสตราจารย์ ดร.ธงชัย วินิจจะกุล

พยายามนึกว่าจะพูดอะไรดี อาจจะไม่ค่อยตรงกับสิ่งที่เห็นมาสองวัน นี้โดยตรง แต่คิดว่าก็อยู่ในกรอบของการสนทนาคราวนี้ด้วย ผมคิดว่า มนุษยศาสตร์มีลักษณะ paradox ภาษาไทยเขาเรียกอะไรผมไม่ทราบ เอา เป็นว่าถ้าเจอภาษาแขกที่เราคิดว่าเป็นภาษาไทยก็อาจจะฟังไม่รู้เรื่องพอกัน เพราะฉะนั้นใช้ว่า paradox แล้วกัน paradox คือว่า บ่อยครั้งคนเข้ามาสู่วิชา ทางมนุษยศาสตร์โดยเฉพาะสาขาที่เห็นชัด ๆ วรรณคดี ประวัติศาสตร์ ศิลปะ ปรัชญา เพราะความภาคภูมิใจ เพราะความเชื่อ ความศรัทธา แต่บ่อยครั้งที่คนกลับมาหามนุษยศาสตร์เพราะความไม่เชื่อและความไม่ไว้วางใจความรู้ที่มีอยู่ จุดเริ่มต้นของการแสวงหาความรู้ทางมนุษยศาสตร์มี paradox คือ ด้านหนึ่งเกิดจากความภูมิใจ เกิดจากจิตตอภิมรณอย่างที่ว่าแรกได้มีการพูด ถึง แต่ผมคิดว่าวิธีการของมนุษยศาสตร์คือการวิจารณ์และตีความ โดยรากฐานคือวิธีการของ skepticism เป็นวิธีการของความไม่เชื่อ งานนี้เป็น paradox คือ paradox ในแง่ระหว่างตัวรากฐานที่มากับวิธีการ ไม่ได้แปลว่า เราไม่สามารถจะใช้วิธีการไปสู่จิตตอภิมรณ หรือยืนยันความเชื่อเดิม เอาเข้าจริง เราใช้กันเป็นประจำ แต่บางครั้งวิธีการแสวงหาความรู้ทางมนุษย- ศาสตร์มีนัยของความไม่เชื่ออยู่ ถ้า critical ไม่พอ เราก็ไปได้แค่จุดที่

เป็นการตอกย้ำความเชื่ออย่างที่มีอยู่ไม่ยาก ในทางกลับกัน ถ้าหากเรา skeptical มาก ๆ เราซึ่งสงสัยมาก ๆ บ่อยครั้งทำให้เกิดการทำลายต่อจุดเริ่มที่เราต้องการจะเป็น หรือจุดเริ่มที่เราคิดว่าต้องการ ได้แก่ ความศรัทธา ความภูมิใจอะไรบางอย่าง สองวันนี้ผมไม่ได้คิดว่าเรื่องนี้โผล่ขึ้นมาในการถกเถียงอย่างตรง ๆ เลย แต่ผมอดคิดไม่ได้ เพราะบางเรื่องเราไม่ต้องวิจัยก็ได้ข้อสรุปอย่างนั้นได้ คือไม่จำเป็นต้องวิจัยก็ได้ข้อสรุปเดียวกัน บางเรื่องผมสังเกตเห็นเลยว่าน่าสนใจมาก ๆ ใช้วิธีการที่ทำให้เกิดการตั้งคำถามใหม่ ๆ แต่แล้วหยุด หยุดก่อนที่จะสงสัยเลยต่อไป เพราะคิดว่าการตั้งคำถามเลยเกิดต่อไปอาจจะทำให้คิดมากเกินไปจนเกิดปัญหา ไม่ทราบว่าจะเห็นอย่างนี้หรือเปล่า อาจจะเป็นประสบการณ์ส่วนตัว ผมเจอปัญหาเหล่านี้เป็นประจำ เพราะฉะนั้นต้องพยายามแก้ปัญหาอยู่บ่อย ๆ ว่าจะจัดการกับความขัดแย้งนี้อย่างไร

ในประเด็นนี้จึงเข้ามาสู่คำถามที่ผมตั้งไว้ และขอลองตอบโดยไม่ถามผู้จัด และก็ประเด็นของอาจารย์มารค คือเราเริ่มต้นด้วยปัญหาว่าจะแสวงหาความจริงอย่างไร ซึ่งผมว่าเมื่อวานอาจารย์ธีระ นุชเปี่ยม ได้ตั้งข้อสังเกตที่ดีว่า เรามาคหาความจริงกันหรือ อาจารย์ธีระนึกว่าเรามาคหาความรู้คนละเรื่องกัน เรามาคหาความรู้ไม่ใช่มาหาความจริง ผมว่าอันนี้ตรงเผง แต่ว่าโดยปกติคนเราที่คิดว่าหาความรู้ มักนึกถึงทักเอาว่าเรามาหาความจริงด้วย ผมว่าข้อทักของอาจารย์ธีระอันนี้ดี ถ้าเราคิดแค่ว่ามาหาความรู้ และความจริงหายาก **มนุษยชาติอาจจะมีชีวิตยืนยาวต่อไปโดยไม่ต้องฆ่ากัน เพราะต่างคนรู้ว่าเราต่างมาหาความรู้กัน แทนที่คิดว่ามาหาความจริง**

เราเริ่มต้นวันแรกว่าเรามาหาความจริงหรือมาหาความรู้ เราปิดท้ายด้วยเรื่องอุดมคติ พูดถึงยูโทเปียมากมาย **คำถามของวันแรกคือจะหาอย่างไร คำถามรายการสุดท้ายคือหาไปทำไม** อย่างเช่น อาจารย์จาตุรรีเสนอขึ้นมาว่า อย่างน้อยที่สุดมียูโทเปียระดับหนึ่ง ยูโทเปียระยะกลาง จะอยู่ร่วมกันอย่างสันติในความแตกต่างทั้งหลายได้อย่างไร ไม่ต้องพูดถึงสังคมอุดมคติทั้งหลาย ผมคิดว่าประเด็นของอาจารย์จาตุรรีอยู่ภายใต้คำถามใหญ่ว่าหาความรู้ไปทำไม ซึ่งผมคิดว่าผมตอบไม่ได้ในที่นี้ และอาจจะไม่มีใครตอบได้ แต่อย่างน้อยนี้เป็นคำถามของนักมนุษยศาสตร์จำนวนมาก

อาจจะทั้งหมดก็ได้ ว่าสุดท้ายเราหาความรู้ไปทำไม เราหาความรู้ เพราะเราคิดว่ามีบางอย่างที่เราคิดว่าจะทำให้ชีวิตดีขึ้น แต่แน่นอนนักมนุษยศาสตร์ล้านคนก็อาจจะมีวิธีการแสวงหาความรู้ล้านอย่าง ที่สำคัญแน่ ๆ คือ อุดมคติไม่ตรงกัน แต่อย่างไรก็ตามถึงอุดมคติไม่ค่อยจะตรงกัน หรืออะไรคือความดีในสิ่งที่ยากจะต้องการไปให้ถึง ตรงนั้นไม่ตรงกัน อย่างน้อยทุกคนเป็นอย่างที่อาจารย์มารคบอก นั่นคือ นักมนุษยศาสตร์ ลึก ๆ normative มีอยู่ในใจ ถ้าไม่มีเลยคุณทำทำไม คุณทำเพื่อ ความภูมิใจเพิ่มขึ้น หรือคุณทำเพื่อความสนุกสนาน ก็มีจุดมุ่งหมายบ้าง อาจจะไม่ถึงขั้น normative ที่อาจารย์มารคว่า แต่มีจุดมุ่งหมายบางอย่างที่ไม่ใช่จู้ ๆ ก็มานั่งทำ แม้คุณจะบอกว่าเพราะมันจะทำให้ชีวิตนี้ประกอบอาชีพที่พอมีความสุขบ้าง เป็นอาจารย์สอนหนังสือ ไปเขียนหนังสือ หรืออะไรก็แล้วแต่ อุดมคติบางอย่างที่เราคิดว่าทำอันนี้มีประโยชน์ จะมีประโยชน์ต่อคนอื่น ๆ และประโยชน์ต่อตนเอง ผมค่อนข้างเชื่อด้วยว่าส่วนใหญ่มองเห็นประโยชน์ที่ไกลไปกว่าตัวเอง จะหลอกตัวเองหรือเปล่าแล้วแต่ แต่อย่างน้อยเรายังบอกตัวเองได้ว่าอยากหาความรู้แบบนี้ เพราะต้องการไปสู่ความดีบางอย่าง

ขอกลับไปเรื่องเมื่อสักครู่นี้พูดถึง paradox ของนักมนุษยศาสตร์ ในเชิงวิธีการมีความแตกต่างขัดแย้งอันนี้อยู่ ในเชิงจุดหมายกลับมีจุดหมายกว้าง ๆ มหาศาลร่วมกันอยู่ ไม่ใช่จะบอกว่านักมนุษยศาสตร์ไม่ทะเลาะกัน ที่พูดมานี้เพื่อจะบอกว่านักมนุษยศาสตร์จึงทะเลาะกันอย่างยิ่ง เพราะมนุษยศาสตร์อยู่กับความกำกวม แต่ถ้าวิชาทางมนุษยศาสตร์ไม่มีความกำกวม ผมเลิกทำไปแล้ว เพราะมันไม่มีพื้นที่แห่งจินตนาการ ไม่มีที่ให้แก ความขัดแย้ง และถ้าเมื่อไรมนุษยย์ไม่มีที่ให้แกความขัดแย้ง มนุษย์จะเป็น ยูโทเปียเร็วเกินไปคือจิตสนิทเลย เพราะฉะนั้นในแง่นี้ ประเด็นของอาจารย์มารคที่บอกว่าภาษามนุษยศาสตร์ต้องพูดอะไรให้ชัด ชัดจนตระหนักรว่า ความกำกวมอยู่ตรงไหน หมายความว่าให้ชัดเท่าที่จะชัดได้ตามที่เราเข้าใจ จนถึงจุดที่แกความกำกวมไม่ตก เราใช้ภาษาอันนั้นเพื่อให้ความกำกวมถูก ผลักออกไปเรื่อย ๆ ไปสู่ระดับต่อไป และวิธีการแก้ปัญหาการประสาน อุดมคติ วิธีจะแก่อุดมคติต่างกัน วิธีการแก้ปัญหามานุษยศาสตร์มีความ

ต่างกันอยู่มาก มีสองวิธีที่ดูเหมือนกันมาก อาจารย์มารุตพูดถึงวิธีการประสานอุดมคติ ผมคิดว่ามีอีกวิธีซึ่งไม่เหมือนกัน และเอาเข้าจริงอันนี้ อาจารย์มารุตกับอาจารย์ชัยวัฒน์จะรู้ดีกว่าแน่ ๆ วิธีแก้ไขความขัดแย้ง คนเราจะประสานอุดมคติกันอย่างไรกับคนเราจะแก้ไขความขัดแย้งกันอย่างไร ไม่ใช่อย่างเดียวกันเสียทีเดียว ผมว่ามนุษยศาสตร์ต้องเปิดที่ให้แก่วิธีการขัดแย้ง คิดไม่ตรงกัน ทำลายกันได้ มิฉะนั้นวิชามนุษยศาสตร์ไม่ไปไหน แต่ขณะเดียวกันเราต้องอยู่กับ spirit ว่าไม่ใช่ด้วยการประสานอุดมคติ ประสานได้ก็ดี แต่ถึงจุดที่ประสานกันไม่ได้จะอยู่ร่วมกันอย่างขัดแย้งกันได้อย่างไร

### รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์

ก็ดีใจที่มีคนถามว่าทำไมมาคุยในหัวข้อเหล่านี้ จริง ๆ การตอบว่าทำไมจัดการประชุมอันนี้หรือแบบนี้ ตอบได้อย่างน้อยสองแบบ แบบแรกคือ อยากเปิดเวทีวิจัย อยากให้คนรุ่นใหม่รุ่นเก่ามีโอกาสเสนอผลงาน อันนี้แบบหนึ่ง แต่สิ่งที่อยากจะพูดตอนนี้ไม่ใช่แบบนี้ เป็นแบบที่สอง ดิฉันคิดว่าตัวคำสำคัญอยู่ที่คำแรกของโปรแกรมคือ **ความจริง** กับคำแรกของช่วงสุดท้ายคือ **จินตนาการ** ดิฉันสนใจเรื่องความจริงทางมนุษยศาสตร์มานาน และมีข้อสังเกตเนื่องจากตัวเองเรียนมาทางปรัชญาว่า เวลาเราพูดถึงความจริง มักฝากไว้สองที่ คือ ฝากไว้ที่ข้อความ เช่น พูดความจริงหรือเปล่า หรือฝากไว้ที่โลกข้างนอกว่าเหตุเกิดขึ้นจริงในโลกหรือเปล่า แต่หลัง ๆ นี้ตัวเองมีความรู้สึกว่าคุณความจริงต้องผูกพันกับคำอีกสองคำซึ่งสำคัญมากคือคำว่า “เรื่องราว” หรือ story กับคำว่า “จินตนาการ” คือเวลาที่เรื่องราวเรื่องใดเรื่องหนึ่ง หรืออุดมการณ์ชุดหนึ่ง หรือความเชื่อแบบหนึ่ง ที่ถูกสถาปนาขึ้นแล้วสืบทอดมาต่อเนื่องยาวนาน ความเชื่อชุดนี้เป็นตัวกำหนดโลกแห่งความเป็นจริงไปด้วย และในโลกแห่งความเป็นจริงนั้น มีเรื่องราวบางอย่างที่คนในสังคมเข้าใจได้ หรือเข้าใจกัน ดิฉันเคยอ่านบันทึกของมิชชันนารีพวกคริสต์ที่ไปเมืองจีนคริสต์ศตวรรษที่ 19 พวกมิชชันนารีบันทึกและบันทึกว่าคนจีนก็ฉลาด แต่เรื่องหนึ่งที่สอนยากที่สุดคือคติเรื่องพระเจ้า ทำไมคน

จนถึงเข้าใจผิดนี้ยากมาก แต่เชื่อเถอะอันหนึ่งที่ดิฉันสะกิดใจมากกับประเด็นเรื่องความจริงกับประเด็นเรื่อง story หรือเรื่องราวก็คือ เมื่อมิถุนายนปี 97 ดิฉันนั่งดูโทรทัศน์ข่าวการคืนเกาะฮ่องกงให้กับจีน เดียวนี้มีรีโมทก็เปิดดูไปเรื่อย ๆ ก็พบว่าในข่าวของ BBC ภาพที่เห็นเป็นภาพชุดเดียวกัน คือพิธีมอบเกาะ มีธงธง มีเจ้าชายชาร์ลส์ มีคนโน้นคนนั้นมากล่าวสุนทรพจน์ แต่คำที่อธิบายภาพนี้น่าสนใจ ของ BBC จะเน้นประเด็นว่า อังกฤษได้มอบความรุ่งโรจน์ทางเศรษฐกิจแก่ฮ่องกง (deliver prosperity) ได้ทำให้เกาะฮ่องกงซึ่งเป็นเมืองหลังเขา ริมทะเล ไม่มีอะไรเลย กลายเป็นศูนย์กลางการธนาคารและการค้าพาณิชย์แห่งโลก และเน้นประเด็นว่าอนาคตจะไม่แน่นอน ไม่รู้อนาคตทางเศรษฐกิจของฮ่องกงจะเป็นอย่างไร ในการสัมภาษณ์มากาเร็ต แทตเชอร์ ท่านบอกว่า “We deliver prosperity, they did not.” “they” ก็คือพวกเติ้งเสียวมึงและคนอื่น **เพราะฉะนั้นเรื่องราวที่ข้อเท็จจริงนั้นไปปรากฏในสื่อ BBC เป็นเรื่องหนึ่ง** พอเปิดไป CNN ภาพชุดใกล้เคียงกันมาก แต่เรื่องราวที่ CNN ใส่ให้ก็คือเป็นการกลับสู่ *motherland* เน้นประเด็นเรื่อง independence เราอย่าลืมว่า 30 มิถุนายนนั้นเป็นเวลา 4 วันก่อนวันชาติอเมริกัน เพราะฉะนั้นสำหรับ CNN เรื่องการคืนเกาะฮ่องกงกลายเป็นอีกเรื่องหนึ่งไป บังเอิญดิฉันไปเจอเพื่อนทำวิจัยเกี่ยวกับจีน ถามเขาว่าในเมืองจีนมองเรื่องนี้ว่าอย่างไร เพื่อนบอกว่าสำหรับเมืองจีนเรื่อง **การคืนเกาะฮ่องกงเป็น An end of national humiliation เป็นจุดจบแห่งความอับอายศอศอแห่งชาติ** ดิฉันเลยมาถามว่า ถ้าอย่างนั้นข้อเท็จจริงชุดเดียวกัน ถูกจับใส่โครงเรื่องคนละโครง กลายเป็นว่าตัวเรื่องเป็นตัวกำหนดความจริงไปด้วย มันไม่ใช่แค่ถามว่าเรื่องนี้จริงหรือเปล่า แต่ความเป็นเรื่องนั้นเองมีผลต่อการคิด หรือการยอมรับ หรือแม้แต่การเข้าใจได้ว่าจะอะไรจริงไม่จริง ซึ่งดูเหมือนว่าสื่อมวลชนก็เข้าใจผู้ชมของตัวเองค่อนข้างดี ก็สร้างเรื่องทีคล้าย ๆ ผู้ชมของตัวเองรับได้แล้วเข้าใจได้ทันที

เมื่อเรื่องราวสำคัญมาก ดิฉันว่าสำคัญมากสำหรับมนุษยศาสตร์ มนุษยศาสตร์ให้ความสำคัญกับ fact น้อยกว่าในทางวิทยาศาสตร์ ประเด็นคือว่าสำหรับมนุษยศาสตร์ข้อเท็จจริงไม่ใช่ไม่สำคัญ แต่อย่างที่อาจารย์เจตนาพูดเมื่อวานนี้ แต่สิ่งที่สำคัญกว่าอาจจะเป็นตัวเรื่องราว



ฉะนั้นในหัวข้อสัมมนาต่าง ๆ เมื่อเข้านี้ ดิฉันไม่ได้ไปทุกอันแต่ได้อ่านบทความความหมดทุกอันก่อนที่จะมีงานนี้ ดิฉันพบตัวอย่างเรื่องเล่าที่เล่า คงเล่าทุก session ไม่ได้ แต่อยากจะเน้นประเด็นเรื่องราวของชุมชนท้องถิ่นภาคใต้ ซึ่งสัมพันธ์กับรัฐมาตลอด 4 - 5 ทศวรรษที่ผ่านมา เรื่องราวของผ้าชิ้นที่ชาวบ้านทางภาคเหนือสร้างขึ้นเพื่อรักษาและเพื่อขายอัตลักษณ์บางอย่างให้กับกลไกของตลาด เรื่องราวภาพลักษณ์ของผู้หญิงเหนือ เรื่องราวเกี่ยวกับสังคมอเมริกันใน Star Wars เรื่องราวของคนไข้ใน session เรื่อง hermeneutics กับการวิจัยทางพยาบาล เรื่องราวของคนไข้ตอนนี้มีการมองว่าการเข้าใจวิธีที่คนไข้เล่าเรื่องเกี่ยวกับตัวเองมีผลโดยตรงต่อการเยียวยารักษา ไม่ใช่เป็นเพียงหลักฐานทางห้องแล็บหรือมิติกายภาพของคนไข้เท่านั้น เพราะฉะนั้นดิฉันคิดว่าสิ่งเหล่านี้คือสิ่งที่มนุษยศาสตร์ช่วยในการเข้าถึงความจริงได้ นั่นคือประเด็นเรื่องความจริงกับ story หรือเรื่องราว

ส่วนที่สองคือ ความจริงกับจินตนาการ มีนักคิดบางคนอ้างถึงขนาดว่า ประเด็นเรื่องความจริงกับจินตนาการมี 2 ส่วน ส่วนที่หนึ่ง คือ จินตนาการกับประเด็นเรื่องความเป็นปรนัย หรือ objectivity มีนักคิดบางคนคิดว่าแม้กระทั่งโลกแห่งกายภาพที่เราคิดว่าเป็นจริงด้วยตัวของมันเอง ไม่ขึ้นกับอคติความชอบไม่ชอบของเรา แม้กระทั่งการเข้าใจว่าโลกนั้นมีอยู่ก็ขึ้นกับจินตนาการของเรา เช่นเราคิดว่าห้องนี้มีอยู่จริงใช่ไหม ไม่มีใครคิดว่าห้องนี้เป็นมายาใช่ไหม ส่วนหนึ่งที่เราคิดอย่างนี้ได้เพราะเราเชื่อว่าเราจินตนาการได้ว่า เวลาเราออกไปจากห้องนี้ ห้องนี้ไม่หายวับไปกับตา หรือว่าเราเห็นสิ่งหนึ่งเพียงมุมเดียว แต่เราก็จินตนาการได้ว่าถ้าคนมองจากมุมอื่น ๆ ก็เห็นสิ่งเดียวกันได้ถึงแม้จากมุมที่ต่างกัน เพราะฉะนั้นมีนักคิดอ้างถึงขนาดว่า จินตนาการเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการบอกได้ว่าโลกนี้เป็นโลกที่มีภาวะปรนัยของโลกภายนอก แต่ว่าอันนั้นเป็นด้านหนึ่ง อีกด้านหนึ่งที่ดิฉันสนใจมากกว่าคือ จินตนาการสำคัญสำหรับชีวิตปลายเปิด คือ เราจะทำตัวเราให้เป็นอะไร อย่างไร มันยังมีโอกาสที่ไม่ได้ถูกกำหนดโดยอดีตหรือโดยชนบจารีตโดยสิ้นเชิง ดิฉันคิดว่าอาจารย์มารคพูดเมื่อวานนี้ว่า ในที่สุดแล้วประวัติศาสตร์เป็นความจริงเกี่ยวกับการเลือกวิธีที่เราจะอยู่ด้วยกัน ไม่ใช่ดูเพียงหลักฐานทางประวัติศาสตร์อย่างเดียว ถ้าอย่างนั้น

จริง แปลว่าการพัฒนาปลอมเกลาจินตนาการซึ่งเป็นพื้นที่แห่งการเลือก ตัวจินตนาการนั้นต้องได้รับการพัฒนาผ่านเรื่องราวต่าง ๆ เช่นเรื่องยูโทเปีย **อยากจะทำให้การหาญโทเปียเป็นตัวอย่างหนึ่งของการพัฒนาจินตนาการเกี่ยวกับชีวิตและสังคมที่ดีขึ้นได้** ถ้าเราไม่ทำแบบนี้ ดิฉันคิดว่าตัวธรรมเนียมจารีตประเพณี จะเป็นตัวกำหนดความจริงที่เด่นชัดสมบูรณ์จนเกินไป ในสมัยหนึ่ง การทรมานนักโทษ ใส่ตะกร้อให้ข้างตะ จะเรียดแต่ขนบจารีต เราจะหลุดจากสังคมแบบนี้ได้ช้าหรือไม่ได้ถ้าเราไม่คิดเกินเลยไปจากการยอมรับความถูกผิดในสมัยหนึ่ง ๆ หรือการเหยียดผิวในบางสมัย หรือการมีทาส เพราะฉะนั้นดิฉันคิดว่าสิ่งเหล่านี้ **จินตนาการจึงสำคัญต่อการเปิดพื้นที่ในการเลือกว่าเราจะเลือกอยู่ร่วมกันอย่างไรให้ดีขึ้น** ด้วยเหตุนี้ ดิฉันจึงรู้สึกวามมนุษยศาสตร์ เวลาพูดถึงความจริง หรือพูดกับคนในสาขาอื่น ๆ มนุษยศาสตร์ซึ่งให้พื้นที่กับประเด็นเรื่อง story เรื่อง narrative หรือประเด็นเรื่องจินตนาการ ไม่ว่าจะเป็นวรรณกรรม ไม่ว่าจะเป็นประวัติศาสตร์ ไม่ว่าจะเป็นปรัชญา ไม่ว่าจะเป็นการเล่นหาญโทเปีย เลยรู้สึกว่าเรื่องนี้สำคัญต่อมนุษยศาสตร์

### คำถามจากผู้เข้าร่วมประชุม

**ผู้ร่วมประชุม:** ดิฉัน อวรรณ ปิณฑน์โอวาท จากนิเทศศาสตร์ จุฬาฯ ฟังที่ อ.สุวรรณ พูดน่าสนใจมาก โดยเฉพาะประเด็นเกี่ยวกับการที่สื่อต่าง ๆ บรรยายการคืนเกาะฮ่องกงให้กับประเทศจีน ทางนิเทศศาสตร์ก็คงอย่างที่อาจารย์ว่า เรามี truth ที่มีตัว t ตัวเล็ก แล้วมี s หลาย ๆ ตัว สิ่งหนึ่งที่เราน่าสนใจมาก ๆ คือทฤษฎีที่เรียกว่า social constructivism ทฤษฎีนี้จะบอกว่าสื่อจะสร้างความจริงทั้งหลายให้คนดูตามที่สื่อปรารถนา อย่างอาจารย์บอกว่า BBC เขาเรียกว่าเป็นการคืนเกาะ มันก็เป็น social construction of reality บางคนเรียกว่า construction of social reality ให้กับคนดูชุดนั้น ซึ่งก็เข้าใจว่า จะเป็นชาวอังกฤษ เขาจะพอใจมากที่เขาได้ทำให้ฮ่องกงเจริญมาก พอถึงชุด CNN ซึ่งผู้ฟังเป็นสหรัฐฯ เขาจะบอกได้ว่า independence ที่เป็น reality อีกชุดหนึ่งซึ่งสร้างโดยสื่อ พอมาถึงคนจีนที่อาจารย์ถาม อันนี้เป็น humiliation

ที่ถูกเปลี่ยนไปแล้ว นิเทศศาสตร์ที่ยุ่งเรื่องสื่ออยู่เรื่อย ๆ เราก็จะมองเห็นว่าสื่อต่าง ๆ จะสร้าง reality ให้คนดูอยู่เสมอแล้วแต่สื่อจะนิยาม อันนี้เป็นธรรมดามาก ขอขอบคุณค่ะ

**อ.สุวรรณา:** แต่จริง ๆ สื่อทั้งหมดที่พูดมา สื่อ CNN BBC ก็เป็นสื่อที่ก้าวไปเกินกว่าชาวอังกฤษหรือชาวอเมริกัน จริง ๆ เขาก็ขายเรื่องเดียวกันให้กับโลกด้วย

**ผู้ร่วมประชุม:** ดิฉันเห็นด้วยกับประเด็นความสำคัญของการเล่าเรื่องว่าเป็นการสร้างความจริงขึ้นมาในระดับหนึ่ง แล้วก็เป็นความจริงที่มีการยอมรับอย่างมากด้วย แต่ที่ดิฉันอยากเสริมก็คือว่า ยังมีเรื่องอีกหลายเรื่องที่ไม่ได้ถูกเล่า และเรื่องที่ไม่ได้ถูกเล่าสำคัญกว่า อาจจะมากกว่าเรื่องที่ถูกเล่ามากมาย ที่สำคัญเพราะว่าเป็นพื้นที่ที่ไม่เคยมีใครยอมรับ กลับมาที่มนุษยศาสตร์ว่าเกี่ยวข้องอย่างไร มนุษยศาสตร์ไม่ใช่แค่เล่าเรื่อง แต่มนุษยศาสตร์มีวิธีเล่าเรื่องที่ไม่ได้ถูกเล่าอยู่ในเรื่องนั้นด้วย แต่ว่าขึ้นอยู่กับว่าเราจะอ่านอย่างไร เราจะศึกษาอย่างไร ถึงจะได้เข้าไปถึงเรื่องที่ไม่ได้ถูกเล่าผ่านการเล่าเรื่องนั้น

**อ.สุวรรณา:** ก็ค่อนข้างจะเห็นด้วยว่าจริง ๆ หลายเรื่องในทางมนุษยศาสตร์บางครั้งถูกวิจารณ์ว่าเป็นเรื่องของวัฒนธรรมชั้นสูง เป็นเรื่องของคลาสสิก แต่ว่าเดี๋ยวนี้ก็มีเรื่องมนุษยศาสตร์ขายขอบ แต่ว่าก็อาจจะยังไม่ถึงจุดที่อาจารย์อยากจะให้เห็น ซึ่งดิฉันก็เห็นด้วยโดยสิ้นเชิงว่าจะทำอย่างไรจะไปถึงข้างใน ฟังเสียงที่ซ่อนอยู่ หรือเสียงของเรื่องคนอื่น ๆ ที่ไม่มีโอกาสที่จะมีผู้คนได้ยินมากนัก

**ผู้ร่วมประชุม:** ดิฉัน ศรวณีย์ สุขุมวาท จากคณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ สนใจประเด็นเรื่องเรื่องเล่า กำลังนึกถึงคำว่า fact กับ fiction ดิฉันคิดว่าหน้าที่หนึ่งของคนในคณะมนุษยศาสตร์ คือในการทำวิจัยอะไรต่าง ๆ เราจะได้ข้อมูลมากมายซึ่งผ่านการพิสูจน์มาอย่างเป็นระบบ ทำ

อย่างไรที่มนุษยศาสตร์จะทำงานกับศิลปิน หรือผู้ทำงานที่ใช้จินตนาการ คือคนเล่าเรื่อง เพราะฉะนั้นเห็นถึงความสำคัญของประเด็นที่เราพูดถึงเรื่อง การทำเรื่องเล่าให้มีพลัง บางครั้งถ้าเราทำงานเชื่อมโยงกันได้ด้วยการใช้ ข้อมูลที่มีอยู่ ส่งเสริมหรือสนับสนุนให้เกิดการเล่าเรื่องผ่านข้อมูลเหล่านี้ อาจจะเป็นการช่วยแก้ปัญหาได้ เช่น ในครั้งหนึ่งถ้าเรามองประวัติศาสตร์ อเมริกัน เรื่อง *Uncle Tom's Cabin* ก่อให้เกิดกระแสที่รุนแรงมากทางด้านการเลิกทาส เพราะฉะนั้นในประเทศไทยเราเองที่กำลังมีเรื่องอย่างมากมาย อย่างเช่น ปากมูล หรือว่าปากซอย หรืออะไรต่าง ๆ ถ้ามีกระบวนการ fictionalize ซึ่งทำให้มีพลัง ดิฉันคิดว่าจะเป็นการทำงานระหว่างคนในสาย มนุษยศาสตร์ได้ และข้อมูล การค้นหา และเรื่องราวที่เหมือนกับเป็นความจริง ก็จะถูกส่งผ่านไปทำให้เปลี่ยนแปลงสังคมได้

**อ.ธงชัย: ความอหังการของนักมนุษยศาสตร์คือคิดว่าตัวเองเล่าเรื่องแล้วเปลี่ยนโลกได้** พูดแบบนี้ไม่ได้ประชดนะครับ ผมพูดถึงความอหังการงั้นในแง่ดี คนอื่นเขาเปลี่ยนกันด้วยวิธีอื่น ของเราเปลี่ยนด้วยวิธี เล่าเรื่อง มีคนเคยถามผมเหมือนกันว่านักประวัติศาสตร์ทำอะไร ผมบอกว่าเล่าเรื่อง เขาถามจุดมุ่งหมายคืออะไร คือเล่าเรื่องให้ดี บางที่เขาถามว่า เขียนหนังสือขึ้นมาเรื่องหนึ่งเพื่ออะไร ความมุ่งหมายก็คือว่า หวังว่านี่จะเป็นเรื่องหนึ่งที่ดี จบ กำกวมมากเลยอาจารย์ แต่ว่านี่คือความไม่สามารถของมนุษยศาสตร์ และเป็นการเล่นตลกว่าบางทีเราก็พูดได้แค่นี้เอง แต่ใน ความอหังการนี้ต้องอย่าลืมว่า เรื่องเล่าหลาย ๆ เรื่องเป็นเพียงพิธีกรรมเพื่อ ตอกย้ำเรื่องเล่าที่มีอยู่แล้วเช่นกัน ไม่ใช่ว่านักมนุษยศาสตร์ที่เล่าเรื่องกันเก่ง ไม่ใช่ว่าเรื่องเล่าทุกเรื่องเปลี่ยนโลก เรื่องเล่าหลายเรื่องคือการผลิตซ้ำ โลกที่เป็นอยู่ แต่ว่าผมเห็นด้วยว่า เอาเข้าจริงอหังการร่วม ๆ กันของนัก มนุษยศาสตร์หลายสาขา ก็คือ ทำตัวเป็นนักเล่าเรื่อง คำนี้บางทีโลก ภายนอกของโลกมนุษยศาสตร์อาจจะไม่เข้าใจ แต่ผมเห็นด้วยว่าในแง่นี้มี พลัง แต่ส่วนว่าพลังนี้เป็นพลังของพิธีกรรมแห่งการผลิตซ้ำหรือเป็น พลังแห่งการเปลี่ยนแปลงโลกยังเป็นอีกเรื่องหนึ่ง

**อ.มารค:** ผมตั้งใจที่เรื่องนี้เล็กน้อยก็ยกมาคุยกัน ต่อไปอาจจะคุยได้ แต่ผมคิดว่าเราต้องยอมรับว่า มันเป็นโรคของมนุษยศาสตร์ไทย ไม่ใช่ของโลกที่ต้องแก้ เอาเป็นปัญหาแล้วกัน ไม่ใช่ปัญหาของมนุษยศาสตร์ทั่วไป ปกติเป็นของแปลกถ้าต้องบอกว่าคราวนี้มนุษยศาสตร์น่าจะมาตั้งตัวเล่าเรื่องต่าง ๆ ที่ไม่ถูกเล่า เพราะว่าโดยธรรมชาติของมันเอง มันไม่มีศาสตร์ไหนหรือส่วนไหนของการค้นคว้าที่อ่อนไหวต่อความเจ็บปวดของคนได้เท่ามนุษยศาสตร์ เพราะฉะนั้นประวัติศาสตร์ในโลกถึงออกมาจากมนุษยศาสตร์ตลอด แต่เฉพาะในสังคมไทยไม่ค่อยออก เพราะฉะนั้นเป็นปัญหาของเราที่เราต้องคิดกันว่าทำไม ไม่ได้เป็นปัญหามนุษยศาสตร์สากล เพราะที่อื่นไม่ใช่อย่างนี้ ทั้งบทกวี เพลง ละคร เป็นอย่างนี้ทั่วไป ที่อื่นออกมาโดยธรรมชาติ ผมไม่ได้หมายถึงสังคมไทยสังคมเดียว แต่สังคมที่คล้ายสังคมไทยอาจจะมี ผมว่าเป็นปัญหาเฉพาะที่ต้องแก้กัน

**ผู้ร่วมประชุม:** จากที่ฟังมา แท้จริงแล้วการเล่าเรื่องที่มีทั้งจริงและปลอม แล้วเราจะมีวิธีควบคุมความจริงอย่างไรในโลกของความเป็นจริงในยุคปัจจุบัน และก็โยงมาสู่การวิจัยทางมนุษยศาสตร์

**อ.สุวรรณ:** ปัญหาคือเราต้องรู้ตัวว่าความจริงเท่าที่เราหาได้ถูกควบคุม และมีสำนึกอย่างที่เราอาจารย์เจตนาว่า คือสำนึกในความถูกต้องด้วยที่เป็นตัวชี้ นำ เป็นตัวชี้นำจินตนาการ ไม่งั้นก็กลายเป็นเข้ารกเข้าพงหรือเพื่อฝันได้ แต่คงไม่ใช่ไปควบคุมความจริง แต่ความจริงเท่าที่เราหาได้หรือเท่าที่เราเข้าใจได้ถูกควบคุมโดยความเชื่อบางชุดที่ถูกยกเป็นอุดมการณ์ปัญหามันกลับกัน

ในนามของคณะผู้จัด ขอขอบคุณท่านผู้เข้าร่วมประชุมทุกท่าน ขอขอบคุณอาจารย์ ดร.สุภัทวดี อมาตยกุล ที่ช่วยมาตลอด คุณพรเทพ สหชัยรุ่งเรือง และทีมงานคนอื่น ๆ ขอขอบพระคุณทุกท่านค่ะ

## บทความ

ศุภวิทย์ ถาวรบุตร  
สุรสม กฤษณะงูฑะ  
จักรกฤษณ์ ตวงพิตรา  
พิเชฐ แสงทอง  
ภักดีกุล วัฒนา

ปกรณ์ สิงห์สุริยา  
วราภรณ์ ก.ศรีสุวรรณ  
นายัน อิมคำราษฎร์  
ปราโมทย์ ภักดีณรงค์  
นิชาภา ทิชากรสกุล

# คณิต-วิทย์ ในประวัติศาสตร์ความรู้\*

ศุภาวิทย์ ถาวรบุตร\*\*

## บทคัดย่อ

ชีวิตในสังคมปัจจุบันมีหลายกิจกรรมที่แฝงไว้ด้วยการใช้คณิตศาสตร์ ซึ่งสะท้อนถึงความเชื่อของมนุษย์ว่าคณิตศาสตร์สามารถประยุกต์ใช้ได้กับเรื่องราวต่าง ๆ ได้อย่างถูกต้องและแน่นอน ทั้งนี้ ในประวัติศาสตร์ของมนุษย์ได้มีการนำความรู้ทางคณิตศาสตร์มาใช้อย่างหลากหลายตั้งแต่โบราณกาลแล้ว แต่จุดเปลี่ยนครั้งสำคัญคือการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ในโลกตะวันตกช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 16 - 17 ซึ่งความคิดความเข้าใจต่อโลกและเอกภพของสังคมตะวันตกเกิดความก้าวหน้าครั้งยิ่งใหญ่

ในช่วงเวลาดังกล่าว คณิตศาสตร์สาขาเรขาคณิตวิเคราะห์ได้ถือกำเนิดขึ้นและเป็นเครื่องมือหนึ่งที่ช่วยให้นักคิดคนสำคัญของโลกตะวันตกค้นพบข้อเท็จจริงเกี่ยวกับธรรมชาติและอธิบายปรากฏการณ์เหล่านั้นได้อย่างแจ่มชัด บทความนี้จะกล่าวถึงรายละเอียดในกระบวนการดังกล่าว เพื่อชี้ให้เห็นว่าอิทธิพลของการ

\* บทความนี้ดัดแปลงจากสารนิพนธ์เรื่อง “เรขาคณิตวิเคราะห์: ภูมิปัญญาวิทย์แห่งฟ้าผ่า (จากโคเปอร์นิคัส ถึงนิวตัน) ค.ศ. 1543 - 1687” สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ พ.ศ. 2547 และขอขอบพระคุณ อ.ธำมิต สุขพานิช สำหรับแนวความคิดในการดัดแปลงเนื้อหาครั้งนี้

\*\* เจ้าหน้าที่การทูต กระทรวงการต่างประเทศ

ปฏิจิวัตติวิทยาสาสตร์ส่งผลให้เกิดความพยายามหากรอบทฤษฎีที่สามารถครอบคลุมสรรพสิ่งต่าง ๆ ตามแบบวิทยาศาสตร์ รวมทั้งเกิดความเชื่อที่ว่าสมการทางคณิตศาสตร์สามารถบรรจุแบบแผนของธรรมชาติหรือ “ความจริง” ไว้ได้ แม้จะเป็นเพียงสมการสั้น ๆ ก็ตาม ในที่นี้จึงใช้รายละเอียดจากผลงานทางความคิดของนักคิดคนสำคัญ 4 ท่าน ประกอบด้วย นิโคลัส โคเปอร์นิคัส โจฮานส์ เคปเลอร์ กาลิเลโอ กาลิเลอี และไอแซก นิวตัน ซึ่งล้วนมีบทบาทที่น่าสนใจในการปฏิจิวัตติวิทยาสาสตร์และเป็นผู้ชี้ให้เห็นความเชื่อมโยงและสอดคล้องระหว่างธรรมชาติกับคณิตศาสตร์

ผลของการปฏิจิวัตติวิทยาสาสตร์ไม่เพียงแต่เปลี่ยนแนวทางการศึกษาธรรมชาติไปสู่วิธีการทางวิทยาศาสตร์แผนใหม่ อันได้แก่การสังเกตและทดลอง แต่ยังมีผลลึกลงถึงความเชื่อเรื่องโลกเป็นศูนย์กลางเอกภพและความเข้าใจผิดเรื่องความสมบูรณ์แบบของฟากฟ้าเบื้องบน ที่สำคัญคือการปฏิจิวัตติวิทยาสาสตร์ช่วยเสริมสร้างความเชื่อมั่นต่อศักยภาพทางความคิดของมนุษย์ในแง่ของการใช้ “เหตุผล” เพื่อเข้าถึงสัจธรรมของธรรมชาติ ข้อพิจารณานี้ได้ใช้เป็นประเด็นรองรับแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติและความเท่าเทียมจนนำไปสู่ทฤษฎีปรัชญาการเมืองต่าง ๆ ในสมัย Enlightenment และมีผลอย่างยิ่งต่อประวัติศาสตร์ตะวันตก ภายใต้กระบวนการนี้คณิตศาสตร์กลายเป็นสิ่งประดิษฐ์ที่ช่วยในการถ่ายทอดความคิดให้ปรากฏได้เป็นรูปธรรม จนเป็นที่นิยมในสาสตร์สาขาอื่น ๆ ด้วยในเวลาต่อมา

## บทนำ

ในระบบการศึกษาในประเทศไทยเรานั้น นับแต่เริ่มต้น เยาวชนเป็นฝ่ายที่ไม่ต้องเลือกวิชาเรียนหรืออีกนัยหนึ่งถูกกำหนดให้เรียนภายใต้หลักสูตรที่ผ่านการกลั่นกรองแล้วโดยผู้ใหญ่ แม้ผู้เขียนเองจะจดจำความรู้สึกของการได้เลือกแผนการเรียนครั้งแรกในชีวิตได้เพียงเลือนลาง แต่ที่จำได้ค่อนข้างแม่นยำคือความรู้สึกที่ว่า การเลือกครั้งนั้นเป็นเรื่องใหญ่มากสำหรับวัยขณะนั้นและเป็นโอกาสจะได้เลือกแผนการเรียนตามความสนใจ เป็นการขึ้นสู่ขั้นมัธยมปลายโดยได้เลือกเรียน “สายวิทย์” หรือ “สายศิลป์” บางคนต้องมองไกลไปถึงขั้นว่าจะเรียนสาขาใดต่อในมหาวิทยาลัยและจะเลือกแผนการเรียนให้สอดคล้องกันอย่างไร



สำหรับคนที่เลยช่วงเวลานั้นมาแล้ว อาจลืมนึกไปว่าปรากฏการณ์นี้ยังคงเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องทุกปีๆ และเกิดกับเยาวชนรุ่นแล้วรุ่นเล่าจนนับไม่ถ้วน

การเลือกแผนการเรียนนี้สัมพันธ์กับการเรียนต่อในระดับที่สูงขึ้นอย่างแน่นอน เพราะบางสาขาที่โน้มเอียงไปทางวิทยาศาสตร์ไม่เปิดโอกาสให้นักเรียนสายศิลป์สอบ หากไม่ได้เรียนพื้นฐานด้านการคำนวณหรือวิทยาศาสตร์มาจากระดับมัธยมปลาย เหตุการณ์ลักษณะ “สายวิทย์กลับใจ” จึงเกิดขึ้นได้ง่ายกว่า เพราะเมื่อนักเรียนสายวิทย์ค้นพบตนเองว่าไม่ชอบในสิ่งที่เรียนก็จะหันมาหาวิชาสังคมศาสตร์หรือมนุษยศาสตร์ได้ไม่ยาก

ภายใต้การแบ่งแยกนี้ รวบรวมว่านักเรียนสายวิทย์สามารถหันไปเป็น “ศิลปิน” เมื่อไรก็ได้ ขณะที่นักเรียนสายศิลป์ต้องเจอกับช่องทางที่ตีบตันกว่าและดูเหมือนยากที่จะกลับใจ

ด้วยวัฏจักรการเลือกนี้ คำกล่าวทำนองที่ว่าต้องเลือกสายศิลป์เพื่อหนีวิชาคณิตศาสตร์ เป็นสิ่งที่ปรากฏให้เห็นได้แม้จนปัจจุบัน จนแทบเป็นที่ยอมรับโดยปริยายว่าคณิตศาสตร์คือเครื่องวัดว่าควรเลือกสายวิทย์หรือสายศิลป์มากกว่ากัน และเท่ากับยอมรับไปด้วยเช่นกันว่าสามารถจำแนกมนุษย์ออกเป็นสองแนวโน้ม คือพวกที่ถนัดการคำนวณอย่างมีเหตุผล (ตรรกะ = สมอชิงซ้าย) กับพวกที่รักในศิลปะหรือภาษา มีแนวโน้มเป็นศิลปิน (จินตนาการ = สมอชิงขวา)

โลกทัศน์ดังกล่าวครอบงำสังคมไทยอยู่อย่างมั่นคง แทบไม่มีการตั้งคำถามอย่างจริงจังว่า การจำแนกมนุษย์เป็นสองพวกใหญ่ ๆ นี้เป็นสิ่งที่ถูกต้องเพียงใด และหากกระบวนการแบ่งแยกนี้เป็นไปตาม “ธรรมชาติ” ของมนุษย์ที่มีความถนัดต่างกันแล้ว ก็เป็นที่น่าสงสัยและน่าทดลองจินตนาการดูว่าในห้วงเวลาที่คณิตศาสตร์ยังไม่ถูกสถาปนาให้เป็น “ศาสตร์” สาขาหนึ่งดังเช่นปัจจุบัน มีการใช้ความรู้สาขาใด ๆ มาแบ่งแยกผู้เรียนในลักษณะนี้หรือไม่ และเป้าหมายทางการศึกษาในสมัยโบราณมีความแตกต่างจากปัจจุบันมากน้อยเพียงใด รวมทั้งคณิตศาสตร์ได้เริ่มก้าวขึ้นมาเป็นปัจจัยสำคัญในการบ่งชี้ความถนัดของมนุษย์ จนทำให้สังคมการเรียนรู้ปรากฏโฉมหน้าดังที่เป็นอยู่ในปัจจุบันตั้งแต่เมื่อไร

บทความชิ้นนี้พยายามตอบคำถามที่กล่าวมาเหล่านี้ โดยอาศัยการศึกษาประวัติศาสตร์ของสังคมตะวันตกตั้งแต่โบราณจนถึงช่วงเปลี่ยนผ่านสู่การเป็นสังคมสมัยใหม่ภายหลังการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ เพื่อวิเคราะห์ที่มาของโลกทัศน์แบบ “สายวิทย์-สายศิลป์” ตลอดจนที่มาของความเชื่อมั่นในพลังของคณิตศาสตร์ซึ่งสังคมไทยห่างเหินจากการตรวจสอบประเด็นนี้เป็นเวลานาน แต่กลับเป็นมุมมองซึ่งเป็นที่ยอมรับกันทั่วไปแม้จนปัจจุบัน

## จารีตความคิดในโลกตะวันตกโบราณ

แน่นอนว่ามีการใช้คณิตศาสตร์กับเรื่องราวรอบตัวมนุษย์มาแต่โบราณ เช่น ในการกำหนดปฏิทิน ในการค้าขาย ฯลฯ แต่ในประวัติศาสตร์ตะวันตกคณิตศาสตร์หาได้มีสถานะเป็นศาสตร์แขนงหนึ่งอย่างเป็นเอกเทศมาตั้งแต่ต้น หากแต่รวมอยู่กับกระบวนการสร้างความเข้าใจความเป็นไปของธรรมชาติ ความเป็นมานี้ส่งผลต่อสถานะทางสังคมของคณิตศาสตร์อย่างสำคัญ

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

ในขั้นต้น เราอาจเห็นได้ว่า ข้อแตกต่างประการหนึ่งระหว่างมนุษย์กับสิ่งมีชีวิตอื่นคือ นอกจากการดำรงชีพแล้วมนุษย์ยังพยายามทำความเข้าใจกับโลกและปรากฏการณ์ธรรมชาติ ในแทบทุกอารยธรรมจึงปรากฏคำบอกเล่า ตำรา หรือคำสั่งสอน ในลักษณะที่อธิบายความเป็นมาและเป็นไปของโลก เพื่อตอบมนุษย์ว่าทำไมมนุษย์จึงเห็นสรรพสิ่งปรากฏต่อสายตาดังที่มันเป็นอยู่ เช่น คำอธิบายเชิงพุทธว่าสรรพสิ่งอยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์ ฮินดูอธิบายด้วยระบบเทวะ อิทธิพลของเทพเจ้ากรีกต่อโลกมนุษย์ กำหนดโลกตามนิทานของจีน ฯลฯ

โลกตะวันตกเองก็มีการสั่งสมความเข้าใจเรื่องความเป็นไปของโลก ธรรมชาติและสรรพสิ่งเช่นกัน กล่าวคือ นับแต่สมัยกรีกโบราณจนถึงช่วง

ก่อนการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ โลกตะวันตกมีแนวความคิดที่พยายามสร้างคำอธิบายให้เข้าถึงธรรมชาติในลักษณะการเปิดเผยความจริง พยายามสำรวจและเข้าใจปรากฏการณ์ทางธรรมชาติอยู่อย่างน้อย 3 จารีตความคิด โดยข้อแตกต่างสำคัญระหว่าง 3 จารีตนี้คือ บางจารีตเชื่อว่าการเข้าถึงความจริงของธรรมชาติจำเป็นต้องอาศัยคณิตศาสตร์ ขณะที่บางจารีตเห็นว่าผู้ที่หมกมุ่นจะใช้คณิตศาสตร์เพื่อเข้าถึงธรรมชาติกำลังเดินบนทางที่ผิด การพยายามทำความเข้าใจกับจารีตความคิดเหล่านี้จะช่วยเพิ่มความเข้าใจโลกทัศน์ของตะวันตกโบราณและผลเกี่ยวโยงที่มุ่มมองเหล่านั้นมีต่อประวัติศาสตร์ จารีตความคิดทั้งสามประกอบด้วย

### จารีตชีวภาพ (Organic Tradition)

แนวทางของจารีตชีวภาพ คือ เน้นความเป็นเหตุผลตามวิธีทางตรรกวิทยา ใช้ตรรกะในการจำแนกแยกแยะสรรพสิ่งต่าง ๆ แล้วจัดหมวดหมู่ (classification) โดยเทียบเคียงตามลักษณะที่คล้ายคลึงกันใกล้เคียงกับวิชาชีววิทยาในปัจจุบัน แนวทางนี้สามารถย้อนไปถึงอริสโตเติล (Aristotle) ซึ่งเป็นต้นกำเนิดของวิธีการศึกษาธรรมชาติในรูปแบบนี้ ผลงานสมัยกรีกที่มีชื่อเสียงและถูกจัดว่าอยู่ภายใต้อิทธิพลจารีตนี้ ได้แก่ การศึกษากายวิภาคของกาเลน (Galen) และการศึกษาดาราศาสตร์ของปโตเลมี (Ptolemy)

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

จารีตชีวภาพต้องศึกษาจากสิ่งมีชีวิต<sup>1</sup>

จารีตชีวภาพมักใช้คำว่า “เป็นธรรมชาติ (natural)” และ “ไม่เป็นธรรมชาติ (unnatural)” กับสรรพสิ่งซึ่งไม่ใช่สิ่งมีชีวิตและปรากฏการณ์ต่าง ๆ รวมถึงการเคลื่อนที่ เช่น ก้อนหินดังตกสู่พื้นเป็นธรรมชาติ แต่การเคลื่อนที่วิถีโค้ง (projectile) ไม่เป็นธรรมชาติ ทั้งนี้ เพราะจารีตนี้มีพื้นฐานความคิดว่าธาตุทั้ง 4 จะเคลื่อนที่เข้าหาต้นกำเนิดอันเป็นที่อยู่ตามธรรมชาติของมัน ธาตุหนัก 2 ชนิด คือ ธาตุดินและน้ำจึงตกและไหลลงจากที่สูงสู่พื้นโลกและผิวน้ำ เพื่อแสวงหาที่อยู่ตามธรรมชาติ ในทางกลับกัน ธาตุเบาอย่างธาตุไฟจึงลอยขึ้นหาดวงอาทิตย์อันเป็นแหล่งกำเนิดของไฟและความร้อน และธาตุลมเคลื่อนไหวโดยไม่ตกสู่พื้น เพราะที่อยู่ตามธรรมชาติของมันคือชั้นบรรยากาศ วิธีอธิบายแบบนี้ นับเป็นคำอธิบายที่ฟังดูเข้าใจง่าย สอดคล้องกับภาพที่ปรากฏต่อสายตา ในคำอธิบายที่ถูกสร้างขึ้นนี้มีระบบตรรกะรองรับในตัวของมันเองคือตรรกะที่ว่าด้วยการแสวงหาที่อยู่ตามธรรมชาติ อันเป็นคำอธิบายที่ฟังดูเรียบง่าย (simple) ไม่ขัดกับความรู้สึกของคนทั่วไป จุดได้เปรียบจึงอยู่ที่การเปรียบเทียบอันสอดคล้องกับความรับรู้ของมนุษย์ จนน่าเชื่อถือว่าถูกต้อง

ต่อมาอิทธิพลของศาสนาคริสต์แพร่ขยายในโลกตะวันตกช่วงยุคกลาง แล้วเกิดการรื้อฟื้นองค์ความรู้ของกรีกขึ้นมาด้วยภายหลัง ความคิดตามแบบจารีตชีวภาพจัดเป็นกระแสความคิดหลักและถูกนำมาผสมผสานกับความคิดแบบคริสต์ศาสนา กลุ่มนักคิดที่พยายามผสมผสานแนวคิดทั้งสองนี้ไว้ด้วยกันเรียกกันภายหลังว่าสาย Scholastic ทั้งยังมีการนำเรื่องเป้าหมายมาเสริมบทบาทของพระเจ้าที่มีต่อธรรมชาติว่า การดำเนินไปของสรรพสิ่งในจักรวาลที่พัฒนาไปสู่เป้าหมายของตนเป็นความประสงค์ของพระเจ้า พระเจ้าสร้างสรรพสิ่งโดยบรรจุเป้าหมายไว้แล้ว จักรวาลจึงเป็นไปตามที่พระเจ้าวางแผนไว้ เช่น การเติบโตของพืชจากเมล็ดเป็นต้นไม้คือการเปลี่ยนแปลงตามเป้าหมายที่ถูกกำหนดมา

<sup>1</sup> Hugh F. Kearney, *Science and Change 1500 - 1700* (New York: McGraw-Hill, 1979), p. 23.

ความพยายามรวมแนวทางคำสอนเรื่องศรัทธาแบบคริสต์ศาสนาไว้ ซึ่งเป็นลักษณะเฉพาะของสาย Scholastic บรรลุจุดสูงสุดเมื่อนักบุญโธมัส อไควนัส (Saint Thomas Aquinas) ได้รวมแหล่งข้อมูลที่ยิ่งใหญ่สองแหล่งเข้าด้วยกันอย่างเป็นระบบคือ **พระคัมภีร์ไบเบิล (The Bible)** กับงานเขียนและปรัชญาสายอริสโตเติลจนเป็นที่มาของคัมภีร์ตะวันตกชื่อ **องค์รวมแห่งเทวศาสตร์ (Summa Theologica)** งานของอไควนัส คือ การนำวิธีจัดจำแนกแบบจารีตชีวภาพและสายอริสโตเติลมาใช้ร่วมกับความเชื่อทางศาสนา ซึ่งเท่ากับการนำแนวทางการอธิบายโลกที่ทรงอิทธิพลที่สุดสองแนวมาเสริมกันและกัน ทำให้ศรัทธาความเชื่อแบบศาสนาได้รับการจัดเป็นองค์ความรู้ที่มีระบบ ภายใต้วิธีจัดจำแนกแยกแยะและให้เหตุผลที่เรียบง่ายตามจารีตชีวภาพ จนกลายเป็นแนวความคิดที่ยอมรับกันอย่างกว้างขวางที่สุดและกลายเป็นภูมิปัญญากระแสหลักของโลกตะวันตก

### จารีตไสยเวท (Magical Tradition)

จารีตไสยเวทเป็นจารีตทางความคิดที่เก่าแก่และลึกซึ้งที่สุด มีแนวทางการทำความเข้าใจโลกโดยอาศัยคณิตศาสตร์ เพราะโดยพื้นฐานจารีตนี้จะมองว่าสรรพสิ่งที่พบเห็นบนโลกนั้นไม่สมบูรณ์ แต่บิดเบี้ยวไปจากความสมบูรณ์ที่แท้จริงอันเป็นสิ่งที่อยู่เหนือโลกขึ้นไป จึงสนใจศึกษาคณิตศาสตร์โดยถือว่าการศึกษาคณิตศาสตร์จะช่วยให้เข้าถึงความเที่ยงแท้แน่นอนรวมถึงสร้างคำอธิบายที่ถูกต้องเกี่ยวกับโลกและสรรพสิ่งได้

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

ความพยายามรวมแนวทางคำสอนเรื่องศรัทธาแบบคริสต์ศาสนาไว้ ซึ่งเป็นลักษณะเฉพาะของสาย Scholastic บรรลุจุดสูงสุดเมื่อนักบุญโธมัส อไควนัส (Saint Thomas Aquinas) ได้รวมแหล่งข้อมูลที่ยิ่งใหญ่สองแหล่งเข้าด้วยกันอย่างเป็นระบบคือ **พระคัมภีร์ไบเบิล (The Bible)** กับงานเขียนและปรัชญาสายอริสโตเติลจนเป็นที่มาของคัมภีร์ตะวันตกชื่อ **องค์รวมแห่งเทวศาสตร์ (Summa Theologica)** งานของอไควนัส คือ การนำวิธีจัดจำแนกแบบจารีตชีวภาพและสายอริสโตเติลมาใช้ร่วมกับความเชื่อทางศาสนา ซึ่งเท่ากับการนำแนวทางการอธิบายโลกที่ทรงอิทธิพลที่สุดสองแนวมาเสริมกันและกัน ทำให้ศรัทธาความเชื่อแบบศาสนาได้รับการจัดเป็นองค์ความรู้ที่มีระบบ ภายใต้วิธีจัดจำแนกแยกแยะและให้เหตุผลที่เรียบง่ายตามจารีตชีวภาพ จนกลายเป็นแนวความคิดที่ยอมรับกันอย่างกว้างขวางที่สุดและกลายเป็นภูมิปัญญากระแสหลักของโลกตะวันตก

#### จารีตไสยเวท (Magical Tradition)

จารีตไสยเวทเป็นจารีตทางความคิดที่เก่าแก่และลึกซึ้งที่สุด มีแนวทางการทำความเข้าใจโลกโดยอาศัยคณิตศาสตร์ เพราะโดยพื้นฐานจารีตนี้จะมองว่าสรรพสิ่งที่พบเห็นบนโลกนั้นไม่สมบูรณ์ แต่บิดเบี้ยวไปจากความสมบูรณ์ที่แท้จริงอันเป็นสิ่งที่อยู่เหนือโลกขึ้นไป จึงสนใจศึกษาคณิตศาสตร์โดยถือว่าการศึกษาคณิตศาสตร์จะช่วยให้เข้าถึงความเที่ยงแท้แน่นอนรวมถึงสร้างคำอธิบายที่ถูกต้องเกี่ยวกับโลกและสรรพสิ่งได้

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

สามารถศึกษาเข้าใจปรากฏการณ์ธรรมชาติอย่างลึกซึ้ง มิใช่เพียงผิวเผิน<sup>2</sup> ความเชื่อที่ถูกปลูกฝังไว้นี้ส่งผลให้จารีตไสยเวทค่อนข้างปิดตัวเอง คนภายนอกจะมองว่าคนพวกนี้ลึกลับ เพราะนอกจากปรัชญาพื้นฐานที่เชื่อว่าปรากฏการณ์ธรรมชาติมีพลังลึกลับกำกับอยู่ซึ่งต้องอาศัยคณิตศาสตร์ในการทำควมเข้าใจแล้ว คนทั่วไปที่อยู่ร่วมสมัยยังไม่มีโอกาสที่จะศึกษาคณิตศาสตร์อย่างลึกซึ้งเท่าบรรดาผู้ศรัทธาในจารีตสาขานี้ด้วย

บุคคลสำคัญในจารีตไสยเวทในสมัยกรีก ได้แก่ พีทาโกรัส (Pythagoras) ผู้สนใจศึกษาความสัมพันธ์ของตัวเลขทางคณิตศาสตร์กับธรรมชาติ ทั้งนี้ เป็นผลจากความเชื่อหลักที่ว่าสรรพสิ่งพยายามบรรลุความสมบูรณ์แบบและความสมบูรณ์แบบนี้สามารถใช้คณิตศาสตร์ช่วยประเมินวัดและทำความเข้าใจได้ จนเป็นที่มาของการหา “สัดส่วนทองคำ” (Golden Ratio หรือ Golden Section) โดยสาวกของพีทาโกรัส หรือเรียกกันว่าพวก Pythagorean School ทั้งยังเชื่อว่าค่าสัดส่วนทองคำเป็นต้นแบบของความงาม และความสะทอนให้เห็นความคงที่เที่ยงแท้ว่ามีอยู่ แม้จะมองไม่เห็นแต่สามารถสืบค้นโดยวิธีที่ต่างกัน

เพลโต (Plato) ซึ่งถือเป็นนักปราชญ์สำคัญของจารีตไสยเวทอีกคนหนึ่ง เสนอว่า มีสิ่งที่เรียกว่า “แบบ” (Form) เป็นต้นแบบของความสมบูรณ์แต่อยู่เหนือธรรมชาติจับต้องไม่ได้ และด้วยความประณีตละเอียดอ่อนที่เกิน กว่ามนุษย์จะรับรู้ได้ง่าย ๆ จึงต้องพยายามหาวิธีสื่อเข้าถึงความเหนือธรรมชาตินี้ ซึ่งจารีตไสยเวทมองว่าเครื่องมือที่จะช่วยให้เข้าถึงคือคณิตศาสตร์นั่นเอง ดังปรากฏในตัวอย่างการใช้คณิตศาสตร์เพื่อศึกษาความลึกลับที่แฝงอยู่ในธรรมชาติ จารีตนี้ยังเชื่อว่าทุกสิ่งทุกอย่างมีตัวเลขกำกับอยู่แล้วนำตัวเลขเหล่านั้นมาคำนวณทางคณิตศาสตร์หาสัดส่วนที่สอดคล้องกับความสมบูรณ์แบบได้ เช่น การอธิบายว่ารูปร่างหน้าตามนุษย์แตกต่างกัน เพราะต่างคนต่างบิดเบี้ยวไปจากรูปแบบที่สมบูรณ์ที่สุดที่มีอยู่เพียงแบบเดียว ซึ่งสามารถใช้เลขคณิตหรือภาพเรขาคณิตมาอธิบายว่าหน้าตาที่ถูกต้องที่สุดตามสัดส่วนจะต้องมีความกว้างความยาววัดได้เท่าไร เป็นต้น

<sup>2</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 37.

เพลโตสืบทอดจารีตความคิดนี้ภายหลังพีทาโกรัส เพลโตมีแนวทางที่เปิดเผยขึ้นบ้างเมื่อเทียบกับสมัยของพีทาโกรัส โดยเขาได้เปิดสำนักเพื่อเผยแพร่วิทยาศาสตร์ แต่ก็ยังคงมีข้อบังคับเกี่ยวกับความรู้ทางคณิตศาสตร์ เช่น ต้องรู้เรขาคณิตเพราะจำเป็นต่อการถ่ายทอดคำสอน ผลผลิตทางความคิดของสำนักจึงยังมุ่งจำกัดให้อยู่ในวงแคบของผู้ที่ได้รับการคัดเลือกแล้วเท่านั้น

จารีตไสยเวทย์ถือว่าพีทาโกรัสเป็นต้นแบบของนักคณิตศาสตร์ที่ค้นหาความลึกซึ้งของตัวเลขต่าง ๆ เพราะเห็นว่าคณิตศาสตร์คือกฎเกณฑ์ที่เข้าถึงสัจธรรมอันเที่ยงแท้หรือพลังใดก็ตามที่กำหนดความเป็นไปของธรรมชาติเอาไว้ แต่สิ่งเหล่านี้ยังขึ้นอยู่กับความรู้ระดับปกติของมนุษย์ อีกทั้งในสมัย Renaissance มีการเชื่อกันอย่างจริงจังว่า สรรพสิ่งบนฟากฟ้า (celestial bodies) เช่น ดวงดาว มีอิทธิพลต่อเรื่องราวบนโลก และการจะศึกษาดวงดาวก็อาศัยตัวเลขและคณิตศาสตร์มาช่วยคำนวณหาความเชื่อมโยงเพื่อเพิ่มความเข้าใจได้เช่นกัน

เห็นได้ว่า จารีตไสยเวทย์มีพื้นฐานต่างไปจากจารีตชีวภาพ กล่าวคือไม่ได้มุ่งรวบรวมข้อมูลจากการสังเกตสรรพชีวิต แต่เชื่อว่าเบื้องหลังของธรรมชาติมีพลังสูงส่งที่ละเอียดอ่อนเหนือความรู้คอยควบคุมให้สรรพสิ่งแสดงออกดังที่ปรากฏให้เห็น ถ้าอยากทราบเบื้องหลังนี้จะต้องใช้คณิตศาสตร์ในการเข้าถึง เพราะเหตุว่าทุกสิ่งมีตัวเลขกำกับอยู่ หากสืบค้นตัวเลขออกมาช่วยนำมาช่วยเข้าใจรูปแบบความสัมพันธ์หรือความเที่ยงแท้ได้ จารีตไสยเวทย์จึงไม่เน้นการสังเกตข้อมูลในวงกว้าง แต่หมกมุ่นกับการคิดคำนวณเพื่อเข้าถึงความสมบูรณ์แบบโดยเชื่อว่าความสมบูรณ์แบบคือเป้าหมายที่สรรพสิ่งต่าง ๆ พยายามจะเป็น

### จารีตจักรกล (Mechanistic Tradition)

ความเชื่อพื้นฐานของจารีตนี้มองว่าธรรมชาติเป็นเครื่องจักรขนาดใหญ่ สรรพสิ่งซึ่งรวมถึงสิ่งมีชีวิตทั้งหลายก็มีพื้นฐานการทำงานแบบเครื่องจักร จักรวาลจึงเต็มไปด้วยเครื่องจักรใหญ่เล็กมากมาย สำนักความคิดนี้มุ่งจะหากฎเกณฑ์ ผล และการทำนาย ทั้งในระดับจักรวาล ในร่างกายมนุษย์ หรือในอาณาจักรสิ่งมีชีวิต ด้วยความคิดว่าทุกสิ่งมีกลไกการทำงานแบบ



จักรกล เมื่อพบและเข้าใจแบบแผนของกลไกแล้วย่อมสามารถทำนายผลที่แน่นอนได้

รากฐานของจารีตความคิดนี้สืบทอดมาจากอาร์คิมิดีส (Archimedes) ในสมัยกรีก ผลงานของเขาเริ่มแพร่หลายในหมู่ปัญญาชนอีกครั้งในปลายยุคกลาง ด้วยความรุ่งเรืองของการพิมพ์ อาร์คิมิดีสมีมุมมองว่า มนุษย์ต้องใช้วิธีการทางคณิตศาสตร์ เนื่องจากโลกมนุษย์เป็นโลกที่สามารถวัด คำนวณ การณ์ และวิเคราะห์ได้ และภายใต้จารีตนี้ ตัวเลขต่าง ๆ หาได้มีพลังลึกลับใด ๆ อย่างที่จารีตไสยเวทเชื่อกัน เอกภพเพียงดำเนินไปบนพื้นฐานของพลังขับเคลื่อนแบบเครื่องจักร การค้นหาความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติจำเป็นต้องสำรวจหาความสัมพันธ์ระหว่างกันของส่วนต่าง ๆ ของเอกภพ เพราะส่วนต่าง ๆ ซึ่งมีความเป็นจักรกลในตัวของมันเองจะประกอบเข้ากันเป็นเครื่องจักรธรรมชาติที่ใหญ่ขึ้น นี่คือการใช้ความเข้าใจที่ได้จากเครื่องจักรมาตีความโครงสร้างทางกายภาพต่าง ๆ ในธรรมชาติ

ตัวอย่างเช่น กรณีของการประดิษฐ์นาฬิกา ซึ่งหากเชื่อว่าเวลาตามธรรมชาติเป็นสิ่งที่เดินหน้าอยู่ตลอด การสร้างนาฬิกาขึ้นก็ช่วยให้มนุษย์สามารถก้าวไปพร้อมกับการเดินของเวลาตามธรรมชาติอีกทั้งในเมื่อจักรกลเป็นตัวทำให้นาฬิกาเดินในลักษณะกลไก เวลาตามธรรมชาติ (ที่เดินไปพร้อมกับนาฬิกา) จึงน่าจะเดินด้วยกลไกที่สอดคล้องกันด้วย และที่สำคัญการเลียนแบบกลไกขึ้นนี้ให้ผลที่เที่ยงตรงกว่าการสังเกตดวงอาทิตย์ ซึ่งเป็นวิธีดั้งเดิม

จุดที่น่าสังเกตอย่างหนึ่งคือ การประดิษฐ์เครื่องจักรขึ้นนั้นจะต้องมีการวัด การคำนวณ สร้างขึ้นส่วนต่าง ๆ ที่มาประกอบกัน เพื่อก่อให้เกิดการทำงานในลักษณะกลไก การนำลักษณะเช่นนี้ไปใช้เข้าใจธรรมชาติว่ามีกลไกต่าง ๆ เป็นตัวผลักดันอยู่ทำให้ต้องมีเครื่องมือทางความคิดที่สามารถให้ความเที่ยงตรงได้เช่นกัน (ซึ่งคณิตศาสตร์ให้ได้) ที่สำคัญ กลไกธรรมชาติทั้งปวงไม่ได้ปรากฏต่อสายตาของมนุษย์อย่างชัดเจน มองไม่เห็นด้วยตาเปล่า แต่เหมือนเป็นชิ้นส่วนย่อย ๆ ซ่อนอยู่ ในเมื่อการสร้างเครื่องจักรสักชิ้นเพื่อจำลองกลไกของธรรมชาติยังต้องมีการคิดคำนวณประกอบอยู่ด้วย กลไกแท้จริงของธรรมชาติที่ยิ่งใหญ่กว่าอย่างมหาศาลยิ่งต้องสมบูรณ์กว่า แต่ทั้งหมดนี้มนุษย์สามารถใช้คณิตศาสตร์ช่วยในการวัด

คำนวณได้

จารีตจักรกลจึงเชื่อในรูปแบบของจักรวาลที่เป็นเหมือนเครื่องจักร มุ่งสู่การเข้าใจกลไกที่ดำเนินไปของธรรมชาติซึ่งต้องการคณิตศาสตร์มาช่วยจำลองรวมทั้งประติสฐ์กลไก สำหรับสายความคิดนี้คณิตศาสตร์หรือตัวเลขไม่ได้มีพลังลึกลับแต่อย่างใด เพียงช่วยในการวัดและเปิดเผยวิถีการทำงานแบบจักรกลออกมาเป็นความรู้ที่ถูกต้อง

โดยสรุป จารีตความคิดทั้งสามมีเป้าหมายในการเปิดเผยความเป็นจริงทางธรรมชาติ ทำความเข้าใจกับปรากฏการณ์ธรรมชาติ และเห็นได้ว่ายังไม่เกิดมุมมองที่แยกคณิตศาสตร์ออกเป็นศาสตร์สาขาหนึ่งเป็นเอกเทศ หากแต่ถือว่าคณิตศาสตร์เป็นส่วนหนึ่งซึ่งอาจตอบสนองเป้าหมายในการเข้าถึงสัจธรรมของธรรมชาติ หรืออีกนัยหนึ่งยังไม่มีมีการแยกคณิตศาสตร์ออกจากกรอบคิดทางปรัชญาธรรมชาติในโลกตะวันตก

## คณิตศาสตร์ในโลกตะวันตกก่อนการปฏิวัติวิทยาศาสตร์

ในยุคต้นของกรีก พิทาโกรัสถือเป็นผู้ที่เริ่มสถาปนาองค์ความรู้ทางคณิตศาสตร์ขึ้นเป็นสาขาวิชาหนึ่งและมีผู้สนใจศึกษาแนวคิดของพิทาโกรัสเรียกกันว่า Pythagorean School แต่ด้วยความที่จารีตนี้ปิดกั้นตัวเอง การศึกษาค้นคว้าความรู้ทางคณิตศาสตร์จึงไม่เป็นที่แพร่หลายนัก

จนถึงยุคเฮลเลนิก (Hellenic) ของกรีก เพลโตได้เปิดสถาบันชื่อ Academy of Plato ขึ้นที่กรุงเอเธนส์ แม้เพลโตไม่ได้มีผลงานที่โดดเด่นนักในด้านคณิตศาสตร์ แต่ต้องนับว่าสำนักที่เขาเปิดเป็นศูนย์กลางของกิจกรรมทางคณิตศาสตร์ในยุคนั้น และมีส่วนส่งผลต่อการพัฒนาคณิตศาสตร์ในสมัยกรีก ทั้งนี้ที่หน้าประตูของสำนัก Academy of Plato มีการจารึกประโยคว่า “Let no one ignorant of Geometry enter here” เพราะฉะนั้นคนที่เข้าศึกษาในสำนักนี้จึงต้องเป็นผู้พร้อมที่จะทุ่มเทความคิดกับคณิตศาสตร์จริง ๆ อาจกล่าวได้ว่าเพลโตไม่เป็นที่รู้จักในฐานะนักคณิตศาสตร์ แต่กลับเป็นที่รู้จักในฐานะผู้สร้างนักคณิตศาสตร์ (the maker of mathematicians) ทั้งยังมีอิทธิพลในการทำให้คณิตศาสตร์เป็นสาขาวิชาที่จำเป็นต้องบรรจุไว้ใน

ศึกษาของรัฐบุรุษ (statesman) ด้วย<sup>3</sup>

แม้เพลโตไม่ใช่นักคณิตศาสตร์ แต่ได้เคยให้คำจำกัดความซึ่งแยกแยะความแตกต่างได้อย่างเจียบคมระหว่างคำว่า arithmetic (เลขคณิต-ในแง่ของทฤษฎีจำนวน) กับ logistic (ในแง่ของเทคนิคการคำนวณ) โดยเพลโตมองว่า logistic เป็นสิ่งที่เหมาะกับนักธุรกิจและนักรบ ซึ่งใช้เทคนิคการคำนวณเพื่อจัดการกับงานของตน เช่น คำนวณเพื่อค้าขาย การจัดสรรกำลังพล จัดแถวทหาร ขณะที่นักปราชญ์ต้องศึกษา arithmetic เพื่อให้ความคิดอยู่เหนือความผันแปรต่าง ๆ และมุ่งสู่การเข้าใจสิ่งที่เป็นจริงเที่ยงแท้ ในหนังสือเรื่อง *อุดมรัฐ (Republic)* เพลโตได้กล่าวไว้ว่า “Arithmetic has a very great and elevating effect, compelling the mind to reason about abstract number.” แสดงถึงความเชื่อมั่นว่า ความรู้ทางคณิตศาสตร์จะช่วยยกระดับความคิดไปสู่รูปแบบที่เป็นเหตุผลได้โดยผ่านจำนวนหรือตัวเลขนามธรรม<sup>4</sup> เพราะถึงแม้ว่าการครุ่นคิดถึงตัวเลขของบรรดานักปราชญ์จะเป็นเรื่องค่อนข้างนามธรรม ไม่ใช่การประยุกต์ตัวเลขกับปัญหาในชีวิตประจำวันที่เป็นรูปธรรมเช่นบุคคลทั่วไป แต่จุดเด่นคือเลขคณิตนามธรรมนั้นเป็นระบบและมีตรรกะ ซึ่งสำนึกนี้เชื่อว่าจะนำไปสู่ความเป็นเหตุผลและความเที่ยงแท้ได้

เห็นได้ว่าในช่วงเวลานี้ของอารยธรรมกรีกเป็นระยะที่เริ่มมีการศึกษาคณิตศาสตร์อย่างจริงจัง แม้จะโดยผู้สนใจศึกษากลุ่มเล็ก ๆ แต่ก็มีส่วนช่วยให้องค์ความรู้ทางคณิตศาสตร์เกิดพัฒนาการ และด้วยอิทธิพลของเพลโตทำให้มีการเรียนรู้คณิตศาสตร์ในหมู่นักชั้นสูงด้วยอีกกลุ่มหนึ่ง กระนั้นก็ตามเชื่อว่าศิษย์ทุกคนของเพลโตจะเชื่อเหมือนเพลโต ดังเช่นอริสโตเติล ซึ่งเป็นนักปราชญ์สำคัญอีกคนหนึ่งและเป็นศิษย์ของเพลโตด้วย แต่มีชื่อเสียงในฐานะนักปรัชญาและนักชีววิทยาโดยไม่มีส่วนในการพัฒนาคณิตศาสตร์เลย ทั้งนี้ อริสโตเติลมีความเชื่อแบบจารีตชีวภาพที่เชื่อในการรวบรวมข้อมูลมา

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

<sup>4</sup> เฟิงช้าง, หน้า 99.

วิเคราะห์ เทียบเคียง และสรุปโดยไม่ต้องอาศัยคณิตศาสตร์ อริสโตเติลยอมรับตรรกะที่มีอยู่ในคณิตศาสตร์ แต่ไม่ได้ขีดของค์ความรู้ของคณิตศาสตร์ นั่นคือ อริสโตเติลเพียงส่งสอนให้ปราชญ์ใช้คณิตศาสตร์เป็นเครื่องมือกระบวนการความคิดที่เป็นเหตุเป็นผลและมีตรรกะเพื่อนำเอาวิธีคิดเชิงตรรกะไปสร้างเสริมความรู้ แต่ไม่เห็นว่าคุณค่าทางคณิตศาสตร์สัมพันธ์กับปรากฏการณ์และสรรพสิ่งทางโลก

คณิตศาสตร์ในสมัยกรีกมาถึงจุดเปลี่ยนแปลงที่สำคัญในยุคเฮลเลนิสติก (Hellenistic) เมื่อยูคลิด (Euclid) เขียนผลงานเรื่อง *Elements* ขึ้น *Elements* ไม่ใช่มีจุดมุ่งหมายหลักที่การรวบรวมความรู้ทางเรขาคณิตทั้งหมด แต่ *Elements* เป็นเหมือนตำราเบื้องต้นที่ครอบคลุมคณิตศาสตร์พื้นฐาน (elementary mathematics) แขนงต่าง ๆ คือ เลขคณิต (theory of number) เรขาคณิต (synthetic geometry - เกี่ยวกับจุด เส้น ระนาบ วงกลม และรูปทรงต่าง ๆ) และพีชคณิต (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 “มุมฉากทุกมุมมีขนาดเท่ากัน” จากนั้นยูคลิดสามารถนำสิ่งเหล่านี้ไปใช้สร้างทฤษฎี โดยอาศัยการให้เหตุผลเชิงตรรกศาสตร์เพื่อให้ได้ข้อสรุปที่ซับซ้อนมากขึ้น และเนื่องจาก *Elements* เป็นผลงานที่รวบรวมความรู้จากนักคณิตศาสตร์รุ่นก่อน ๆ ไว้ด้วย ยูคลิดก็ได้พิสูจน์ความถูกต้องของความรู้เหล่านั้นโดยอาศัยนิยามและสัจพจน์ของเขาเช่นกัน<sup>5</sup>

วิธีเช่นนี้ส่งผลต่อแนวคิดการสร้างความรู้ทางคณิตศาสตร์ว่าจะต้องเริ่มต้นจากพื้นฐานความจริงที่แม้จะดูธรรมดา แต่เมื่อผ่านกระบวนการให้

<sup>5</sup> พัทธมน พสุธารชาติ, *ปลายทางที่ ∞* (กรุงเทพฯ: เกล็ดไทย, 2544), หน้า 25 - 28.

เหตุผลแล้วกลับให้ข้อสรุปที่ซับซ้อนขึ้นและไม่สามารถกังขาต่อข้อสรุปใหม่ เพราะเป็นสิ่งที่สืบเนื่องกันอย่างมีขั้นตอนมีตรรกะโดยต่อยอดมาจากพื้นฐานความจริงที่เชื่อกันว่าถูกต้องอยู่ก่อนแล้ว เช่น ถ้า  $a = b$  และพบว่า  $b = c$  ด้วยแล้ว สามารถได้ข้อสรุปใหม่ว่า  $a = c$  (คุณสมบัติการถ่ายทอด) เป็นต้น เห็นได้จากสองวลีพื้นฐานสามารถสร้างเป็นข้อสรุปวลีใหม่ ( $a = c$ ) ที่มีตรรกะสอดคล้องกันและใช้ในการแก้ปัญหาทางคณิตศาสตร์ได้ ลักษณะนี้ยังคงเป็นลักษณะของวิชาคณิตศาสตร์ตราบนานปัจจุบัน

ต่อมาโลกตะวันตกอยู่ภายใต้อำนาจของจักรวรรดิโรมัน พวกโรมันมีส่วนน้อยมากต่อการพัฒนาคณิตศาสตร์ เพราะโรมันไม่มีความสนใจในเรื่องความลึกซึ้งของการสืบค้นทางตรรกะ แต่กลับโดดเด่นในด้านวิศวกรรมและการประยุกต์ความคิดเพื่อใช้งาน ลักษณะเช่นนี้ไม่เอื้อให้เกิดการขบคิดเพื่อไปสู่ความลึกซึ้งแบบกรีก หลังจากนั้นยุโรปเข้าสู่ยุคกลาง (Middle Age) ซึ่งไม่เกื้อกูลต่อการพัฒนาความคิดทางคณิตศาสตร์เช่นกัน และตราบนานปี ค.ศ. 1200 ศาสนจักรยังคงต่อต้านการศึกษามูลงานของกรีกด้วยเหตุผลว่าขัดกับความเชื่อทางศีลธรรมของคริสต์ศาสนา

อย่างไรก็ดี ยังคงมีการเก็บคณิตศาสตร์บางส่วนไว้ในระบบการศึกษาเพื่อตอบสนองวัตถุประสงค์หลายอย่างในสมัยนั้น เช่น นักดาราศาสตร์ยังต้องคำนวณเพื่อทำปฏิทิน แต่ก็ใช้เลขคณิตและเรขาคณิตไม่มากนัก เพียงเท่าที่จำเป็นต่อการทำปฏิทินให้ละเอียดถูกต้องเหมือนกับที่เคยปฏิบัติกัน ในสมัยอียิปต์และบาบิโลน (ซึ่งไม่จำเป็นต้องใช้การขบคิดคิดทางตรรกะที่ลึกซึ้งทางคณิตศาสตร์แบบกรีก) ทั้งนี้ ภาระเรื่องการทำปฏิทินโดยปกติเป็นของพระ เพราะเป็นชนชั้นที่ได้รับการศึกษาสูงสุด ยิ่งไปกว่านั้น โหราศาสตร์ (Astrology) ซึ่งเป็นศาสตร์ที่ยอมรับกันทั่วไปในยุคกลางว่าเกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์ รวมถึงเป็นรากฐานของการแพทย์ในสมัยกลาง ก็จำเป็นต้องใช้ความรู้ทางคณิตศาสตร์และดาราศาสตร์ประกอบ<sup>6</sup> คณิตศาสตร์ในโลกตะวันตกจึงไม่หายขาดช่วงไปเสียทีเดียว

<sup>6</sup> Morris Kline, *Mathematics: A Cultural Approach* (Massachusetts: Addison-Wesley Publishing, 1963), pp. 187 - 188.

ทั้งนี้ จะเห็นได้ว่าสถานะของคณิตศาสตร์มีความสัมพันธ์กับกระแสความคิดหลักทางสังคม กล่าวคือ โลกตะวันตกโดยทั่วไปยึดถือปรัชญาธรรมชาติตามจารีตชีวภาพ (ซึ่งไม่ศรัทธาในพลังของคณิตศาสตร์) เป็นเหตุให้ความสนใจในคณิตศาสตร์เพียงกระจุกตัวอยู่ในกลุ่มคนค่อนข้างจำกัดเท่านั้น เช่น กับจารีตไสยเวท และไม่ได้ก่อให้เกิดผลในวงกว้างต่อประวัติศาสตร์ในช่วงเดียวกันมากนัก แต่นั่นก็เพียงพอที่จะให้คนกลุ่มน้อยที่ยึดมั่นในคณิตศาสตร์ขบคิดและแสวงหาความจริงตามปรัชญาของจารีตไสยเวท ถึงกระนั้นความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์มีผลให้การแสวงหาความรู้ทางคณิตศาสตร์ตกต่ำลงในยุคกลาง

### การปฏิวัติวิทยาศาสตร์กับบทบาทของความรู้ทางคณิตศาสตร์

จุดเปลี่ยนที่นำมาสู่การยอมรับสถานะของคณิตศาสตร์คือเหตุการณ์สำคัญในประวัติศาสตร์ตะวันตกที่เรียกกันว่า การปฏิวัติวิทยาศาสตร์ (Scientific Revolution) และถือเป็นจุดเริ่มของการผสมผสานระเบียบวิธีทางคณิตศาสตร์เข้ากับกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ ส่งผลให้นับแต่นั้นเป็นต้นมา สถานะของวิทยาศาสตร์ถูกยึดมั่นว่าสามารถให้ความจริงหรือคำอธิบายที่เที่ยงแท้แก่สังคม โดยมีคณิตศาสตร์ช่วยเสริมว่าอะไรคือความรู้ที่เที่ยงแท้วัดได้ คำนวณได้ คาดการณ์ผลที่แน่นอนได้

เพื่อเปรียบเทียบผลของการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์และจักรวาลทัศน์ดังกล่าวให้เห็นได้ชัดเจน ส่วนนี้จึงจะแบ่งการอธิบายออกเป็น 2 ช่วง

#### ก) จักรวาลวิทยาดั้งเดิม

นับแต่โบราณ มนุษย์พยายามหาคำอธิบายและพยายามเข้าใจโลก รวมทั้งความเป็นไปของธรรมชาติรอบตัว ซึ่งสะท้อนอยู่ในตำนานหรือเรื่องเล่าของหลาย ๆ อารยธรรม ทั้งที่อิงและไม่อิงกับศาสนา ยกตัวอย่างที่ใกล้ตัวที่สุดคือ **ไตรภูมิ** ของไทยที่เป็นแหล่งความรู้เกี่ยวกับโลก เช่น ศูนย์กลางของโลกคือเขาพระสุเมรุ สวรรค์ประกอบด้วยชั้นใดบ้าง เนือขึ้นไปมีพรหมโลกอยู่อีก มีกำแพงจักรวาล ได้ผืนโลกมีปลาอานนท์เป็นต้นเหตุของแผ่นดิน

ดินไหว ฯลฯ หรืออารยธรรมจีนมีนิทานตำนานเกี่ยวกับการกำเนิดโลกและเทพเจ้า มีจักรวาลวิทยาในแบบของตน อารยธรรมอื่น ๆ ก็เช่นกัน แม้ปัจจุบันคำอธิบายเหล่านี้อาจจะเลือบทบาทเป็นเพียงความเชื่อหรือคติแบบโบราณเท่านั้น แต่ความเชื่อเหล่านี้อาจเชื่อมโยงให้เข้าใจได้ว่ามนุษย์ในยุคสมัยก่อนหน้าเราคิดและมองโลกอย่างไร

ก่อนการสถาปนาวิทยาศาสตร์แผนใหม่ขึ้น โลกตะวันตกมิได้ต่างจากสังคมโบราณอื่น ๆ คือ มีการสร้างคำอธิบายเกี่ยวกับโลกและสรรพสิ่ง ซึ่งต้องจินตนาการขึ้น เพราะไม่สามารถมองเห็นโลกจากอวกาศเหมือนปัจจุบัน จึงต้องพยายามสร้างคำอธิบายที่คิดว่าสมเหตุสมผล สอดคล้องกับระบบจักรวาลที่ตนเชื่อในขณะนั้น การที่จักรวาลวิทยาแบบนี้สามารถดำรงอยู่มาได้ร่วมพันปีย่อมสะท้อนว่าคำอธิบายที่สร้างขึ้นนี้จะต้องมีความน่าเชื่อถือมากพอและสอดคล้องกับความรับรู้ของมนุษย์ จนมนุษย์สามารถเชื่อถืออยู่ได้เป็นเวลานาน ในทางกลับกัน การจะโค่นล้มจักรวาลวิทยาดังเดิมได้ก็ย่อมต้องการคำอธิบายที่หนักแน่นเพียงพอด้วย

โลกตะวันตกโบราณเชื่อว่าจักรวาลมีขอบเขตจำกัดแน่นอนอน (finite universe) และล้อมรอบโลกไว้ โดยที่โลกเป็นผืนแผ่นดินที่สถิตอยู่กับที่ (static earth) ดวงดาวต่าง ๆ โคจรรอบโลก มีการแบ่งวงโคจรเป็นสองชั้น ซึ่งใช้ดวงจันทร์เป็นตัวแบ่ง อาณาบริเวณเหนือพื้นโลกสูงขึ้นไปถึงวงโคจรของดวงจันทร์ เรียกว่า Sub Lunar Sphere ขณะที่ดวงอาทิตย์และดวงดาวต่าง ๆ เคลื่อนอยู่เหนือวงโคจรของดวงจันทร์ขึ้นไปอีกในบริเวณที่เรียกว่า Lunar Sphere ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในบริเวณทั้งสองมีข้อแตกต่างกันอย่างมาก โลกตะวันตกใช้สาระข้อนี้ในการสร้างคำอธิบายความเป็นไปของสรรพสิ่งในธรรมชาติ นอกจากความเข้าใจเรื่องการแบ่งฟากฟ้าเป็น 2 ส่วนแล้ว พื้นฐานอีกเรื่องหนึ่งที่ต้องทำความเข้าใจคือเรื่ององค์ประกอบพื้นฐานของธรรมชาติ โลกตะวันตกเชื่อว่าสรรพสิ่งในจักรวาลประกอบขึ้นจากธาตุพื้นฐาน 4 ประเภท คือ ดิน น้ำ ลม ไฟ แต่ละธาตุมีสมบัติพื้นฐานไม่เหมือนกัน และเมื่อมาประกอบกันเป็นสรรพสิ่งบนโลก จึงทำให้สรรพสิ่งต่าง ๆ มีสมบัติเหมือนธาตุที่เป็นองค์ประกอบไปด้วย และเป็นที่มาของปรากฏการณ์

ธรรมชาติทั้งหลาย<sup>7</sup>

เมื่อนำจักรวาลแบบโบราณของตะวันตกมาโยงกับแนวคิดเรื่องธาตุองค์ประกอบพื้นฐาน โลกตะวันตกจึงสร้างคำอธิบายว่า ใน Sub Lunar Sphere นั้น เป็นเขตที่ไม่เที่ยงแท้ มีความเปลี่ยนแปลงและการเสื่อมสลายเกิดขึ้นเสมอ ธาตุพื้นฐานทั้งสี่ที่อยู่ตามธรรมชาติของตัวเอง ดินและน้ำจึงแสวงหาที่ตามธรรมชาติของมันคือโลก (รวมทั้งผืนโลกและผืนน้ำ) น้ำจึงไหลลงต่ำและดินกับหินจะตกสู่พื้น และถึงแม้ว่าสิ่งต่าง ๆ บนโลกจะไม่ได้เป็นธาตุดินโดยบริสุทธิ์ แต่เมื่อมีธาตุดินเป็นองค์ประกอบส่วนใหญ่จึงตกหรือลึกลงสู่พื้นโลกเสมอ ขณะที่ลมกับไฟพยายามลอยขึ้นไปสู่ที่ของมันคือชั้นบรรยากาศและดวงอาทิตย์ ปรากฏการณ์ธรรมชาติที่มนุษย์มองเห็น ไม่ว่าเปลวไฟพวยพุ่ง น้ำตก ฝนตก ลมพัด ดินถล่ม วัตถุตกพื้น ฯลฯ ล้วนเกิดจากการเคลื่อนตัวของธาตุพื้นฐานเพื่อไปยังที่อยู่ตามธรรมชาติของมัน

แต่ใน Lunar Sphere กลับต่างออกไป สรรพสิ่งใน Lunar Sphere ไม่ว่าจะเป็นดวงอาทิตย์หรือดวงดาวต่าง ๆ ประกอบขึ้นด้วย ธาตุที่ห้า (Fifth Element หรือ Quintessence) ซึ่งทำให้ลักษณะทางกายภาพของสิ่งต่าง ๆ ใน Lunar Sphere ไม่พุ่งขึ้นและไม่ตกลงสู่พื้น แต่ลอยอยู่ได้เพราะมีธาตุองค์ประกอบที่สมบูรณ์<sup>8</sup> หากความเปลี่ยนแปลงคือธรรมชาติของ Sub Lunar Sphere ความสมบูรณ์เที่ยงแท้ (Perfection) ก็คือธรรมชาติของ Lunar Sphere และมูลเหตุที่ทำให้การเคลื่อนที่ของเทหวัตถุในสองบริเวณไม่เหมือนกันเกิดจากธรรมชาติของธาตุที่เป็นองค์ประกอบพื้นฐานซึ่งต่างกันในแต่ละบริเวณนั่นเอง

จักรวาลวิทยาที่บรรยายมาเป็นคำอธิบายหลักและมโนภาพซึ่งยอมรับกันทั่วไปในโลกตะวันตกมาตั้งแต่โบราณและแสดงถึงอิทธิพลของการสร้างคำอธิบายตามจารีตชีวภาพ เพราะตามทฤษฎีของอริสโตเติลได้ระบุว่า โลกซึ่งประกอบขึ้นจากธาตุทั้งสี่เป็นศูนย์กลางจักรวาลมีดาวเคราะห์โคจรรอบ

<sup>7</sup> Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 27, 30.

<sup>8</sup> Steven Shapin, *The Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press), pp. 22 - 24.



โดยรอบและมีการแบ่งขอบเขตของฟากฟ้าเป็น 2 ส่วนดังที่กล่าวมา ผลงานด้านดาราศาสตร์ชื่อ *Almagest* ของปโตเลมี สนับสนุนจักรวาลทัศน์เช่นนี้ รวมทั้งยืนยันว่าดาวเคราะห์โคจรรอบโลกเป็นวงกลม

ในส่วนของจาร์ตไลยเวท ซึ่งนำโดยเพลโต เชื่อเรื่องธาตุพื้นฐานทั้ง 4 เช่นกัน จาร์ตชีวภาพและไลยเวทจึงคิดตรงกันเรื่องธาตุที่เป็นองค์ประกอบของวัตถุต่าง ๆ ในโลก แต่จากการที่จาร์ตไลยเวทโยงไปถึงสายความคิด Hermetic จึงมีความเชื่อที่มุ่งสู่ความสมบูรณ์แบบและมีคำสอนว่าดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของจักรวาล มีโลกโคจรรอบโดยรอบ แสงคือแหล่งกำเนิดของชีวิตและดวงอาทิตย์คือสัญลักษณ์ของพลังอันศักดิ์สิทธิ์ที่สมบูรณ์แบบ<sup>9</sup> จุดนี้ขัดกับจาร์ตชีวภาพที่เชื่อว่าโลกเป็นศูนย์กลาง

อีกทั้งเมื่อจาร์ตไลยเวทได้รวมเข้ากับแนวทางของสายไพธากอเรียนซึ่งเน้นความสอดคล้องของคณิตศาสตร์กับจักรวาล โดยเชื่อว่าความลับของจักรวาลถูกเขียนขึ้นด้วยภาษาคณิตศาสตร์ ทำให้เกิดการผสมผสานความคิดว่ามนุษย์สามารถใช้คณิตศาสตร์เพื่อเข้าใจจักรวาลและธรรมชาติ รวมทั้งคณิตศาสตร์จะเป็นสิ่งบ่งชี้ความสมบูรณ์แบบได้ ซึ่งจาร์ตชีวภาพไม่เคยใช้แนวทางนี้แต่เลือกที่จะอธิบายธรรมชาติว่าเป็นการพัฒนาเพื่อบรรลุเป้าหมายแทน

ด้านจาร์ตจักรกล ไม่ได้ให้มโนภาพใด ๆ เกี่ยวกับจักรวาลมากนัก เพียงแต่เสนอว่าจักรวาลดำเนินไปในลักษณะเดียวกับเครื่องจักรกล ขณะเดียวกันจาร์ตไลยเวทค่อนข้างปิดตัวเองลึกลับและจำกัดวงผู้รับรู้ จึงเห็นได้ว่าแนวคิดภายใต้จาร์ตชีวภาพกลายเป็นที่แพร่หลายที่สุด มีคำอธิบายซึ่งพยายามครอบคลุม มีข้อมูลมาก และโดยเปรียบเทียบแล้วเป็นระบบคิดที่ค่อนข้างเข้าใจได้ง่ายและเป็นรูปธรรมมากกว่า รวมทั้งการที่จาร์ตชีวภาพพัฒนาขึ้นเป็นสาย Scholastic ซึ่งผสมผสานคริสต์ศาสนาเข้ามาด้วยแล้วยิ่งทำให้อิทธิพลทางความคิดได้รับการถ่ายทอดอย่างเป็นระบบในวงกว้างผ่านมหาวิทยาลัยต่าง ๆ

<sup>9</sup> Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 39.

### ข) กระบวนการสถาปนาระบบจักรวาลวิทยาใหม่

การคิดที่ท้าทายความเชื่อโบราณย่อมต้องมีเงื่อนไขที่สนับสนุนให้เกิดขึ้น แนวคิดใหม่ของบรรดานักคิดไม่ได้เกิดขึ้นลอย ๆ แต่ส่วนหนึ่งเป็นผลจากที่สังคมตะวันตกต้องเผชิญกับความเปลี่ยนแปลง มีการพบสิ่งใหม่ ๆ ที่ไม่รู้จักจนเกิดความกังขา และจากคำถามได้นำไปสู่การหาคำตอบในที่สุด ความเปลี่ยนแปลงสำคัญทางสังคมที่นำเข้าสู่ยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการ คือ การเกิดเมืองใหม่ตามเส้นทางเดินทัพระหว่างสงครามครูเสด ในการนี้ กลุ่มคนจำพวกหนึ่งซึ่งหลบหนีจากระบบศักดินา ได้เข้าไปทำมาหากินในเมืองเหล่านั้นจนสามารถสั่งสมความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจ ในทางประวัติศาสตร์เรียกคนกลุ่มนี้ว่าพวก *กระฎุมพี* (*Bourgeois*) แต่พวกกระฎุมพีเกิดความขัดแย้งกับสถาบันทางศาสนา เนื่องจากได้หลบหนีออกจากพันธะตามระบบศักดินามาแสวงหาโอกาสและประกอบธุรกิจซึ่งถือเป็นสิ่งที่ผิดต่อความสัมพันธ์ในระบบศักดินาที่ศาสนจักรเป็นผู้ควบคุมอยู่ เมื่อต้องเผชิญหน้ากับศาสนจักร พวกกระฎุมพีจึงนำพลังทางเศรษฐกิจของตนไปสนับสนุนสถาบันกษัตริย์ให้คานอำนาจของศาสนจักรเพื่อให้โอกาสทางเศรษฐกิจของตนดำรงอยู่ต่อไป ความเปลี่ยนแปลงที่มีพื้นฐานจากจุดนี้ไปสู่การสถาปนาระบบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ (*Absolutism*) ให้มั่นคงขึ้นและนำไปสู่ภาวะ *Church and State* ในโลกตะวันตกระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 15 - 16 รวมทั้งกระแสของการปฏิรูปศาสนา (*Reformation*) ที่เกิดขึ้นไล่เลี่ยกันก็มีเป้าหมายอยู่ที่การต่อต้านศาสนจักรเช่นกัน

ผลกระทบจากสภาวะดังกล่าวมีมาถึงความคิดของชาวตะวันตกด้วย กล่าวคือ เกิดการตั้งคำถามต่อความชอบธรรมของศาสนจักรในการควบคุมความคิดและชีวิตของบุคคลทั่วไป มีการศึกษาเอกสารโบราณเพื่อเข้าถึงความคิดที่เก่าแก่กว่าของศาสนจักร เช่น กรีก โรมัน รวมทั้งมีการพิสูจน์ว่าการอ้างอำนาจจากเอกสาร *Donation of Constantine* เป็นการอ้างที่ผิดมาตลอด นอกจากนี้ การค้นพบโลกใหม่ในปี ค.ศ. 1492 ยิ่งนำไปสู่วิกฤตทางกระบวนทัศน์ เพราะในพระคัมภีร์หรือแม้แต่ปราชญ์ผู้ยิ่งใหญ่อย่างอริสโตเติลไม่เคยบอกไว้ว่ามีผืนทวีปนี้อยู่ในโลก ทั้งหมดยิ่งกระตุ้นกระแสการสงสัยในความรู้อย่างเดิม (ทั้งของศาสนจักรโรมันคาทอลิกและ

แนวความคิดของจารีตชีวภาพ) ว่าเป็นองค์ความรู้ที่ครอบคลุมสรรพสิ่งต่าง ๆ จริงหรือไม่ ศาสนจักรโรมันคาทอลิกเองก็ไม่ลดละ เพราะยังพยายามตีความคำสอนอีกครั้งว่า สิ่งใหม่ทั้งหลายอยู่ในพระคัมภีร์ตั้งแต่แรก แต่เพราะก่อนหน้านี้ยังตีความได้ไม่ดีพอจึงไม่พบ

อย่างไรก็ตาม โลกตะวันตกในสมัยนั้นเริ่มเกิดความคิดว่าความรู้เก่าถูกจำกัดด้วยปริมาณข้อมูลและข้อเท็จจริงที่มีอยู่เดิม ขณะที่โลกใหม่เต็มไปด้วยพืช สัตว์ และสรรพสิ่งแปลกตาซึ่งไม่มีในทวีปยุโรป บวกกับการประดิษฐ์อุปกรณ์ เช่น กล้องโทรทรรศน์ เพื่อช่วยในการเข้าถึงข้อเท็จจริงที่เหนือกว่าการมองด้วยตาเปล่า ทำให้มนุษย์อยู่ในฐานะที่จะเข้าถึงข้อมูลใหม่ ๆ ที่กว้างขวางและแม่นยำมากขึ้นได้ แต่นี่กลับเป็นวิกฤตสำหรับแนวคิดดั้งเดิมที่ต้องเผชิญกับคำถามซึ่งเข้ามาทุก ๆ วันเนื่องจากข้อมูลที่ไปประสบมาใหม่<sup>10</sup> ซึ่งเห็นได้ว่าจารีตชีวภาพที่สร้างองค์ความรู้ขึ้นจากวิธีการรวบรวมและจัดจำแนกหมวดหมู่ต้องประสบปัญหาการถาโถมเข้ามาของข้อเท็จจริงใหม่ ๆ อีกทั้งการระบุหา ข้อมูลที่ผ่านการสังเคราะห์หามาอย่างยาวนานของตน ครอบคลุมความเป็นไปของสรรพสิ่งแล้วนั้น ย่อมประจักษ์ชัดว่ายังไม่อาจครอบคลุมสรรพสิ่งได้ตามที่กล่าวอ้าง

จริงอยู่ที่ตลอดระยะเวลาที่ผ่านมาของกระบวนการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ได้เกิดการค้นคว้าและความก้าวหน้าในหลายด้าน แต่ผลงานทางความคิดของบุคคลทั้ง 4 ที่เลือกมา ได้แก่ นิโคลัส โคเปอร์นิคัส โจฮันส์ เคปเลอร์ กาลิเลโอ กาลิเลอี ไอแซก นิวตัน ถือได้ว่ามีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชาวตะวันตก เพราะได้นำเสนอกรอบความคิดที่แตกต่างและล้มล้างวิธีคิดดั้งเดิมอย่างสิ้นเชิง อีกทั้งความโดดเด่นของบางผลงานคือการใช้คณิตศาสตร์มาประกอบการแสวงหาความจริงทางธรรมชาติ และแสดงผลในเชิงประจักษ์ ซึ่งไม่เคยมีการทำได้มาก่อน

### นิโคลัส โคเปอร์นิคัส

โคเปอร์นิคัสมีความสำคัญในฐานะเป็นผู้นำเสนอความคิดเรื่องดวง

<sup>10</sup> Steven Shapin, อ้างแล้ว, หน้า 19.

อาทิตย์เป็นศูนย์กลางของเอกภพ (heliocentric) อย่างเป็นระบบ อันเป็นจุดเริ่มต้นของการโต้แย้งความรู้ทางดาราศาสตร์ที่มีมาแต่โบราณ ถือได้ว่าโคเปอร์นิคัสเป็นปฏิริยาขั้นต้นของกระแสการเปลี่ยนแปลงทางความคิดระหว่างการปฏิวัติวิทยาศาสตร์

ราวปลายปี ค.ศ. 1542 โคเปอร์นิคัสตัดสินใจพิมพ์ผลงานชิ้นสำคัญ และปรากฏเป็นหนังสือที่เป็นผลงานของเขาชื่อ *De Revolutionibus* หรือ *On the Revolution of the Heavenly Spheres* (เรียกสั้น ๆ ว่า *Revolutions*) ซึ่งมาถึงมือเขาในวันที่ 24 พฤษภาคม ค.ศ. 1543 ไม่นานก่อนที่เขาจะเสียชีวิตลงด้วยอาการตกเลือดในสมอง หลังจากที่เขากลับทฤษฎีไว้กับตัวเองนานกว่า 30 ปี<sup>11</sup>

ในหนังสือที่ถือเป็นผลงานทางวิทยาศาสตร์เพียงชิ้นเดียวของโคเปอร์นิคัสนี้ เขาได้นำความคิดของนักคิดกรีกบางคนมาเป็นพื้นฐาน โดยเฉพาะจาก Aristarchus of Samos ที่เคยระบุไว้ว่า มีความเป็นไปได้ที่ดวงอาทิตย์จะอยู่ในที่ที่เป็นศูนย์กลาง แล้วมีโลกเคลื่อนที่อยู่รอบ ๆ โดยโลกหมุนรอบแกนของตัวเองไปพร้อมกัน โคเปอร์นิคัสได้ประเมินความเป็นไปได้นี้ แต่ทางหนึ่งเขาเองยังเชื่อตามความคิดของกรีกว่า สรรพสิ่งบนฟ้าเคลื่อนที่เป็นวงกลมสมบูรณ์หรือหากจะซับซ้อนขึ้นบ้างก็ต้องประกอบขึ้นจากวงกลมอยู่นั่นเอง อย่างไรก็ตาม การย้ายตำแหน่งระหว่างโลกกับดวงอาทิตย์ช่วยให้โคเปอร์นิคัสบรรลุผลในการอธิบายระบบเอกภพโดยสามารถลดขั้นตอนที่ยุงยากซับซ้อนลงไป

โคเปอร์นิคัสยังคงเชื่อเหมือนกับอริสโตเติลว่าวงโคจรจะหมุนเป็นวงกลม และไม่ได้สำรวจดวงดาวบนท้องฟ้าเป็นกิจวัตรเหมือนนักดาราศาสตร์ เขาเพียงแต่เสนอความคิดที่น่าจะเป็นแบบจำลองที่ได้จึงยังไม่สามารถให้ผลที่ต้องการ เนื่องจากการใช้ข้อมูลดาราศาสตร์ที่เก่าแก่และขาดความถูกต้องแม่นยำ ด้วยความข้อนี้ เท่ากับงานของโคเปอร์นิคัสคือการนำเสนอความคิดของตนเองออกมาโดยจุดเด่นของงานคือการเสนอทฤษฎีที่ลดความซับซ้อนได้

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

ผลกระทบของ *Revolutions* ขยายตัวอย่างเชื่องช้าและเป็นงานที่แทบไม่มีผลต่อคนร่วมสมัย กว่าที่ศาสนจักรจะบรรจุให้เป็นหนังสือต้องห้ามก็เนิ่นนานกว่า 73 ปีหลังการตีพิมพ์ โดยเหตุผลหนึ่งคือ กาลิเลโอนำไปขยายความจนโด่งดัง หาใช่ด้วยเนื้อในของหนังสือเอง และถึงแม้ทฤษฎีของโคเปอร์นิคัสจะขัดกับพระคัมภีร์ แต่ก็ไร้นัยสำคัญเสียจนไม่ได้รับการบรรจุในรายชื่อหนังสือต้องห้ามและถูกปฏิเสธจากตำราวิชาการมาตรฐานทั้งหลาย การที่โคเปอร์นิคัสมีความคิดโน้มเอียงไปทางจารีตไสยเวทเป็นคำอธิบายไปในตัวว่า เหตุใดฝ่ายที่ยึดมั่นในจารีตความคิดชีวภาพ และ Scholastic ที่แม้จะมีความขัดแย้งกันในขณะนั้นเรื่องนิยายทางศาสนาระหว่างคาทอลิกกับโปรเตสแตนต์ ต่างก็ไม่ยอมรับแนวคิดเรื่องดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของเอกภพ แม้แต่มาร์ติน ลูเธอร์ (Martin Luther) ซึ่งต่อต้านศาสนจักรโรมันคาทอลิกอย่างโจ่งแจ้งยังไม่เห็นด้วยกับแนวคิดของโคเปอร์นิคัส<sup>12</sup>

โคเปอร์นิคัสไม่ได้ตั้งใจที่จะให้ผลงานของตนก่อความเปลี่ยนแปลงใด ๆ ความสำคัญของโคเปอร์นิคัสจึงอาจไม่ได้อยู่ที่ความถูกต้องทางทฤษฎีเพราะความสำคัญแท้จริงของสิ่งที่เขานำเสนออยู่ที่การตีความผลของมันต่อธรรมชาติและเอกภพมากกว่า จนเกิดกระบวนการให้ความหมายกับ *Revolutions* ในทางประวัติศาสตร์ โดยถือกันว่างานชิ้นนี้บรรจุความจริงที่ถูกต้องซึ่งนำโลกตะวันตกหลุดพ้นจากความเชื่อผิด ๆ ที่มีมาโบราณ แต่ในความเป็นจริงแล้วเป็นที่รู้กันภายหลังว่าผลงานชิ้นนี้มีคำอธิบายที่ยังไม่ถูกต้องอยู่อีกหลายประเด็นและเป็นงานที่มีคนร่วมสมัยอ่านกันน้อยมาก ความโดดเด่นแท้จริงของงานอยู่ที่วิธีการ (method) ใหม่ซึ่งโคเปอร์นิคัสนำมาใช้ ไม่ใช่ที่ความถูกต้องแง่สารัตถะ แต่การละเลยข้อเท็จจริงเหล่านี้ทำให้เกิดการหลงประเด็น แล้วยกโคเปอร์นิคัสให้กลายเป็นบุคคลสำคัญทางประวัติศาสตร์ ทั้งที่งานของเขากลับแทบไม่มีผลใด ๆ เลยต่อผู้ร่วมสมัย

### โจฮานส์ เคปเลอร์

เคปเลอร์เป็นผู้ที่มีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการสร้างคำอธิบายระบบ

<sup>12</sup> Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 101, 104.

จักรวาลใหม่ ความโดดเด่นในงานของเขาคือการนำข้อมูลที่ได้มาด้วยวิธีการทางคณิตศาสตร์มาใช้ประกอบการเปิดเผยความจริงที่แฝงอยู่ในธรรมชาติ และตอกย้ำคติที่ว่า ในธรรมชาติมีแบบแผนทางคณิตศาสตร์ซ่อนอยู่ แม้จะมองไม่เห็นด้วยตาเปล่า แต่มนุษย์ที่เรียนรู้คณิตศาสตร์สามารถสืบค้นได้ ผลงานต่าง ๆ ที่เขาเสนอจึงเต็มไปด้วยข้อมูลความสัมพันธ์ของคณิตศาสตร์กับเรื่องราวทางดาราศาสตร์

เคปเลอร์ได้เขียนเรื่อง *Astronomia Nova* (หรือ *New Astronomy*) เสร็จสมบูรณ์ราวปี ค.ศ. 1605 - 1606 และตีพิมพ์ปี ค.ศ. 1609 ในงานชิ้นนี้ เคปเลอร์ได้เสนอการค้นพบ 2 ประเด็นเกี่ยวกับการเคลื่อนที่ของดวงดาว<sup>13</sup> ซึ่งจะกลายเป็นกฎ 2 ข้อแรกจากทั้งหมด 3 ข้อของเคปเลอร์

กฎข้อที่ 1 เคปเลอร์ระบุว่า ดาวเคราะห์โคจรรอบดวงอาทิตย์เป็นรูปวงรี (ellipse) โดยมีดวงอาทิตย์อยู่ที่จุดโฟกัสของรูปวงรีนั้น หมายความว่า ดวงอาทิตย์จะหยุดนิ่งที่จุดโฟกัสจุดหนึ่งในสองจุดนี้โดยมีดาวเคราะห์ต่าง ๆ หมุนรอบจุดโฟกัสทั้งสองเป็นรูปวงรี ข้อนี้ เคปเลอร์ได้อาศัยข้อมูลการบันทึกตำแหน่งดาวเคราะห์ของนักดาราศาสตร์นาม Tycho Brahe ในการทดสอบสมมติฐานและหาแบบจำลองที่เหมาะสมกับข้อมูล หลังจากผ่านการเลือกใช้รูปแบบต่าง ๆ เคปเลอร์ยอมรับว่าวงรีเหมาะสมที่สุด ซึ่งวงรีที่เคปเลอร์ร่างออกมาหาได้ไร้แหลมจนเห็นได้ชัดและออกจะใกล้เคียงกับวงกลมเสียด้วยซ้ำ แต่เพราะความเชื่อมั่นในความถูกต้องของ Brahe เมื่อข้อมูลไม่สอดคล้องกับวงกลม เคปเลอร์จึงปฏิเสธการอธิบายโดยใช้วงกลม

การเปิดเผยทฤษฎีข้อนี้ แสดงถึงวิธีการใหม่ที่เคปเลอร์ใช้ในการแปลงข้อมูลที่ถูกบันทึกไว้ในรูปตัวเลขให้กลายเป็นภาพ อันเป็นประเด็นที่สายความคิดสายเวทศาสตร์และคลอนเสมอมาคือ ความเป็นรูปธรรม เพราะที่นักคิดสายไสยเวทรวมถึงโคเปอร์นิคัสได้ทำไว้เป็นเพียงการเสนอความเชื่อของตนออกมา รูปแบบทางคณิตศาสตร์ที่น่าเสนอเป็นเพียงการเชื่อว่าธรรมชาติน่าจะเป็นเช่นนั้น เพราะเป็นรูปแบบที่ตนเชื่อว่าถูกต้องสมบูรณ์แล้ว แต่ต้องเผชิญกับปัญหาว่าจะทำให้คนที่ไม่มี ความเชื่อแบบไสยเวทหันมายอมรับ

<sup>13</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 132, 136.

ด้วยได้อย่างไรเนื่องจากไม่มีหลักฐานที่เป็นรูปธรรม กล่าวให้ชัดคือ ตาเปล่าไม่สามารถทำให้มนุษย์มองเห็นว่ามีแบบแผนทางคณิตศาสตร์และเรขาคณิตปรากฏอยู่ในธรรมชาติตามที่จารีตไสยเวทย์ยืนยันว่ามีมาโดยตลอด

กฎข้อที่ 2 เคปเลอร์ระบุว่า ถ้าลากเส้นตรงเชื่อมจุดระหว่างตำแหน่งของดาวเคราะห์ดวงนั้นกับจุดโฟกัสที่ดวงอาทิตย์อยู่ พื้นที่ที่เกิดจากการวาดเส้นตรงเส้นนั้นในขณะที่ดาวเคราะห์ดวงใด ๆ เคลื่อนที่ในเวลาเท่ากัน จะทำให้ได้พื้นที่เท่ากัน นั่นคือ ในแต่ละวงโคจรความเร็วของดาวเคราะห์จะไม่คงที่ แต่จะเกิดสามเหลี่ยมฐานโค้งที่มีพื้นที่เท่ากัน ถ้าส่วนโค้งนั้น ๆ เกิดจากการเคลื่อนที่ในเวลาเท่ากัน

เคปเลอร์เขียนผลงานอีกชิ้นที่ชื่อ *Harmonice Mundi* (หรือ *Harmony of the World*) แล้วเสร็จในปี ค.ศ. 1618 ตีพิมพ์เมื่อ ค.ศ. 1619 โดยงานชิ้นนี้ยังพยายามเสนอแนวคิดที่ว่า ธรรมชาติถูกสร้างขึ้นด้วยภาษาคณิตศาสตร์ จนเคปเลอร์ได้กฎข้อที่ 3 ว่า สัดส่วนของผลยกกำลังสองของเวลาที่ดาวเคราะห์แต่ละดวงใช้ในการเคลื่อนที่รอบดวงอาทิตย์ 1 รอบกับผลยกกำลังสามของระยะทางเฉลี่ยระหว่างดาวเคราะห์ดวงนั้นกับดวงอาทิตย์จะมีค่าคงที่<sup>14</sup>

เคปเลอร์ได้แสดงให้เห็นว่าเขามีข้อมูลที่น่าเชื่อถือบวกกับแนวคิดที่ตนเชื่อมั่นและไม่ลดละจะทำให้สองสิ่งนั้นสอดคล้องต้องกันให้ได้ แม้เคปเลอร์จะได้รับแรงบันดาลใจจากความเชื่อทางศาสนาที่ยึดมั่นในพระเจ้าและแบบแผนทางคณิตศาสตร์ที่พระเจ้าใช้สร้างจักรวาล แต่ถึงกระนั้นสิ่งที่เขาค้นพบกลับก่อคุณูปการต่อวิทยาศาสตร์แผนใหม่อย่างยิ่งในเวลาต่อมาท้ายที่สุด เคปเลอร์ได้ทำลายแนวคิดเกี่ยวกับวงโคจรที่เป็นวงกลมสมบูรณ์และเรื่องการเคลื่อนที่ด้วยความเร็วคงที่ของดาวเคราะห์

ผลงานของเคปเลอร์มีอิทธิพลน้อยมาก โดยเพิ่งจะเป็นที่รับรู้ในฐานะผลงานที่ปฏิวัติทางความคิดเมื่อนิวดันมองเห็นคุณค่างานของเขาเมื่อล่วงไปกว่า 50 ปีหลังการตีพิมพ์ ขณะที่นักปราชญ์เด่น ๆ ก่อนยุคของนิวดัน

<sup>14</sup> เติ้งฮ้าง, หน้า 137 - 138.

ยังยอมรับแนวคิดเรื่องการโคจรเป็นวงกลมโดยมีความเร็วคงที่กันไป จนมองข้ามผลงานของเขาไป

### กาลิเลโอ กาลิเลอี

กาลิเลโอเป็นบุคคลที่สำคัญยิ่งในกระบวนการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ เนื่องจากหลายสิ่งที่กาลิเลโอเสนอเป็นจุดกำเนิดของวิธีการทางวิทยาศาสตร์แผนใหม่ คือ การทดลอง ซึ่งทำให้งานของกาลิเลโอเป็นที่ยอมรับในแง่การนำเสนอความคิดอย่างน่าเชื่อถือ

ในปี ค.ศ. 1610 กาลิเลโอได้พิมพ์ผลงานเรื่อง *Messenger from the Stars* ซึ่งเป็นผลงานทางวิทยาศาสตร์ชิ้นสำคัญ เขาได้ประดิษฐ์กล้องส่องทางไกลมาใช้เป็นกล้องโทรทรรศน์ (telescope) แล้วนำมาส่องดูดวงดาวต่าง ๆ และค้นพบข้อเท็จจริงที่น่าสนใจ อันนำไปสู่การตีความปรัชญาธรรมชาติในแนวทางใหม่ อาทิเช่น การสังเกตพบจุดดำ (dark spot) บนพื้นผิวดวงอาทิตย์นำไปสู่การตีความที่ท้าทายปรัชญาธรรมชาติดั้งเดิมเรื่องความสมบูรณ์แบบ การพบว่าพื้นผิวดวงจันทร์ไม่เรียบและมีภูเขา พบวงแหวนดาวเสาร์ซึ่งเป็นหลักฐานว่าดาวเคราะห์ที่อยู่เบื้องบนขึ้นไปมีลักษณะเหมือน ๆ กับโลก และไม่ใช้รูปทรงที่สมบูรณ์ การค้นพบดวงจันทร์ 4 ดวงของดาวพฤหัสบดี ซึ่งชี้ว่าดาวเคราะห์ที่เคลื่อนตัวสามารถมีดาวบริวารได้นำไปสู่การตีความว่าโลกก็อาจเคลื่อนตัวอยู่โดยที่มีดวงจันทร์ซึ่งเป็นบริวารโคจรโดยรอบไปพร้อม ๆ กัน ความสัมพันธ์ระหว่างโลกและดวงจันทร์ในลักษณะดวงบริวารหาใช้สิ่งที่เป็นเอกเทศ เนื่องจากพบว่าดาวเคราะห์อื่น ๆ มีดวงจันทร์บริวารเป็นของตนเองได้เช่นกัน

ข้อเท็จจริงเหล่านี้ ชวนให้กาลิเลโอตั้งคำถามต่อความเชื่อที่มีมาแต่โบราณเรื่องการแบ่งแยกความเป็นไปของโลกกับของฟากฟ้า การอธิบายว่าสรรพสิ่งบนฟากฟ้าต่างกับวัตถุบนโลกมีธาตุองค์ประกอบที่แตกต่างกัน มีการเคลื่อนที่ที่ต่างกันระหว่างวัตถุใน Lunar sphere กับ Sub lunar Sphere กาลิเลโอกังขาว่าการแบ่งแยกที่มีมาแต่เดิมนั้นถูกต้องหรือไม่ เนื่องจากตามแนวคิดดั้งเดิม ดวงอาทิตย์จะต้องไม่มีจุดดำ เพราะแสดงถึงความไม่สมบูรณ์แบบจนนำมาสู่การขยายความว่ามีความไม่สมบูรณ์บนฟากฟ้าดังเช่นที่มีอยู่บนผืนโลก



จะเห็นว่า ข้อมูลใหม่ของกาลิเลโอไม่ได้มีบทบาทในการพิสูจน์ทฤษฎีของโคเปอร์นิคัส เพราะไม่มีข้อใดที่บ่งบอกโดยตรงว่าดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของเอกภพ หากเทียบแล้วงานของเคปเลอร์ให้ภาพความเป็นศูนย์กลางของดวงอาทิตย์อย่างชัดเจนกว่า แต่กาลิเลโอได้ทำให้ข้อเท็จจริงเหล่านี้มีฐานะเป็นหลักฐานแวดล้อมที่สนับสนุนโคเปอร์นิคัสได้

เนื่องจากโคเปอร์นิคัสเสนอว่าโลกไม่ใช่ศูนย์กลางของเอกภพหากแต่เป็นดวงอาทิตย์ การค้นพบดวงจันทร์ของดาวพฤหัสบดีทำให้การพบว่ามีแต่โลกเท่านั้นที่มีดวงจันทร์โคจรโดยรอบและมนุษย์ไม่สามารถใช้ปรากฏการณ์นี้มาเป็นเครื่องยืนยันสถานะของโลกให้อยู่เหนือดาวเคราะห์อื่นๆ ได้อีกต่อไป แต่เดิมปัจจัยสำคัญที่ทำให้มนุษย์รู้สึกว่าการโลกคือศูนย์กลางคือการรับรู้ว่าดวงดาวอื่น ๆ โคจรรอบโลกที่ตนอาศัย โลกจึงเป็นศูนย์กลางที่ใช้ในการอ้างอิงและอธิบาย ดังนั้น หากมีดาวดวงอื่นที่มีดาวบริวารของตนเองโคจรรอบอยู่ด้วย ย่อมทำลายความชอบธรรมของการกล่าวอ้างเช่นนั้น

นอกจากนี้ยังมีผลงานเรื่อง *Two New Sciences* ของกาลิเลโอ ที่โดดเด่นในการบุกเบิกวิธีการทางวิทยาศาสตร์และความเข้าใจเรื่องกลศาสตร์ โดยใช้ความรู้จากคณิตศาสตร์สาขาเรขาคณิตวิเคราะห์มาเกี่ยวข้องในกระบวนการทางความคิดของเขาด้วย

กาลิเลโอทำการทดลองเรื่องการตกของวัตถุโดยเสรี (freely falling body) ซึ่งนำไปสู่การทำความเข้าใจเรื่องความเร่ง (acceleration) และแรงดึงดูด (gravity) ปัญหาที่เขาเผชิญในการทดลองคือการวัดเวลาในการเปลี่ยนแปลงอัตราความเร็ว ซึ่งในสมัยนั้นนาฬิกาที่มีใช้ยังขาดความละเอียด กาลิเลโอแก้ปัญหานี้โดยประดิษฐ์รนาบพื้นเอียงที่ปรับเปลี่ยนความลาดชันได้แล้วปล่อยวัตถุทรงกลมขนาดเล็กลงตามระนาบเอียง ซึ่งทำให้วัตถุเคลื่อนที่ช้าลงและวัดเวลาได้ง่ายขึ้น

กาลิเลโอพบว่า ความเร่งและแรงดึงดูดต่างสัมพันธ์กับค่า  $\sin^{15}$  ของมุมที่พื้นเอียงทำกับพื้นโลกและเขียนในรูปสมการทางพีชคณิตได้ แต่กาลิเลโอ ก็ไม่ได้ใช้สมการนี้ในการวาดกราฟ เขาเลือกที่จะเริ่มต้นด้วย

<sup>15</sup> ค่า  $\sin$  เป็นค่าทางตรีโกณมิติอย่างหนึ่ง ซึ่งจะเปลี่ยนแปลงไปตามขนาดของมุม

การนำผลการทดลองซึ่งบันทึกค่าระยะทางที่วัตถุวิ่งจากต้นถึงปลายระนาบ กับค่าเวลาที่ใช้ในการเคลื่อนที่แต่ละครั้งเอาไว้ แล้วนำสองสิ่งนี้มาร่างกราฟ ระหว่างระยะทางกับเวลา (distance-time graph) จนพบความสัมพันธ์ว่า ระยะทางเป็นสัดส่วนกับค่ากำลังสองของเวลาที่ใช้เคลื่อนที่จากต้นถึงปลายทาง โดยมีค่าสัดส่วนเท่ากับครึ่งหนึ่งของความเร่ง จากนั้นจึงนำความรู้เรื่องตรีโกณมิติมาประยุกต์ใช้ในการหาค่าของแรงดึงดูด<sup>16</sup> สังเกตได้ว่าสิ่งที่กาลิเลโอทำคล้ายกับเคปเลอร์คือ การใช้ข้อมูลที่บันทึกไว้ในรูปตัวเลขมาสร้างเป็นภาพ (กราฟ) จุดนี้ช่วยในการยืนยันความถูกต้องได้หนักแน่น เช่น ความเชื่อเดิมว่าดาวเคราะห์โคจรเป็นวงกลมนั้นไม่มีข้อมูลใด ๆ รองรับเลย แต่เพียงเพราะเห็นการเคลื่อนที่บางกรณี เช่น ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์มีวิถีโค้งจึงนำไปสู่ความเชื่อเรื่องวงโคจรที่กลม ต่อมาภายหลังด้วยการบันทึกตำแหน่งดาวเคราะห์โดยอาศัยตัวเลขต่าง ๆ แล้วนำมาร่างเป็นกราฟ ได้พิสูจน์ความถูกต้องของแนวคิดเรื่องวงโคจรแบบวงรีแทน

นอกจากใช้คณิตศาสตร์ช่วยวัดและบันทึกข้อมูลเพื่อไปแปลงผลแล้ว วิเคราะห์หาความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงกัน (ความเร็วสัมพันธ์กับเวลาไม่ใช่ขนาด) แล้ว จะเห็นว่ากาลิเลโอค้นพบความจริงโดยใช้การทดลองและสังเกต ด้วยประสาทสัมผัส ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นของความสัมพันธ์ที่คณิตศาสตร์มีกับวิทยาศาสตร์และการทดลอง โดยคณิตศาสตร์ให้การบันทึกข้อมูลและแสดงผลผ่านกราฟและคำนวณหาความสัมพันธ์ของตัวแปรอันเป็นกระบวนการแผนใหม่ที่ปรัชญาธรรมชาติเดิมไม่เคยใช้มาก่อน กระบวนการลักษณะนี้ให้ความน่าเชื่อถือและการทดลองก็เทียบเท่ากับการพยายามพิสูจน์ความถูกต้องไปในตัว ซึ่งเป็นประเด็นสำคัญที่นำไปสู่ความกล้าที่จะปฏิเสธองค์ความรู้เก่า ๆ เช่น กรณีสถาปัตยกรรมของดาว

จารีตชีวภาพ และอิทธิพลจากอริสโตเติลมีทัศนคติว่าคณิตศาสตร์คือศาสตร์ซึ่งหนีห่างจากปัญหาในโลกของความเป็นจริงที่มีความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ เกิดขึ้นเสมอ ขณะที่กาลิเลโอสร้างโลกที่เป็นคณิตศาสตร์

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

(mathematical world) ขึ้นในการทดลองของเขาและพิจารณาเฉพาะสิ่งที่ตนสนใจ (ความเร็ว เวลา และระยะทาง)<sup>17</sup> จากข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ย่อมปฏิเสธไม่ได้ว่าจารีตไสยเวทที่ยกย่องคณิตศาสตร์มีประเพณีที่จะใช้คณิตศาสตร์เพื่อบรรลุถึงความสมบูรณ์แบบมากกว่าที่จะใช้มันเพื่อเข้าใจโลกรอบตัวอย่างมีระบบวิธีคิดที่แน่นอน ซึ่งเมื่อลองเปรียบเทียบแล้วจารีตชีวภาพสร้างองค์ความรู้จากสิ่งที่ป็นรูปธรรมกว่า แต่กลับมีทัศนคติต่อคณิตศาสตร์ในแง่ลบ สิ่งที่กาลิเลโอทำจึงได้ชี้ให้เห็นว่าคณิตศาสตร์ช่วยให้เข้าใจโลกอย่างเป็นรูปธรรมได้ถ้ามีการจัดระบบการทดลองที่ดีเพียงพอและเลือกศึกษาจากปัจจัยที่เหมาะสม

ทั้งนี้เห็นได้ว่า กาลิเลโอมีผลงานทางความคิดที่ก้าวหน้ามาก โดยเฉพาะการนำคณิตศาสตร์มาช่วยในการค้นหาความจริง แต่ขณะเดียวกันนั้น เขาก็มีศรัทธาต่อแนวทางของคาทอลิกไม่เสื่อมคลาย ทั้งยังมีทัศนคติทางบวกว่าความก้าวหน้าทางความรู้เหล่านี้ไม่เป็นปฏิปักษ์ต่อศาสนและพระคัมภีร์ หากแต่สามารถนำมาปรับปรุงการตีความจักรวาลและธรรมชาติให้ถูกต้องเหมาะสมได้อีกด้วย แต่โชคไม่ดีพอเนื่องเพราะบรรดาผู้ทรงอำนาจในศาสนจักรไม่มีโอกาสได้ใช้ความปรารถนาดีของเขาอย่างคุ้มค่านัก

### ไอแซก นิวตัน

หากเทียบกับนักคิดทั้งสามคนที่เอ่ยมา นิวตันดูเหมือนเป็นผู้ได้รับการจดจำมากที่สุดในฐานะผู้เปิดเผยความเป็นไปของธรรมชาติความทรงจำที่คนทั่วไปมีถึงนิวตันมักอยู่ที่เรื่องผลแอปเปิลตกใส่ศีรษะของเขาแล้วนำไปสู่การคิดค้นเรื่องกฎแรงโน้มถ่วงได้สำเร็จ แท้จริงแล้วบทบาทของนิวตันมีมากกว่านั้น ไม่ว่าจะเป็นด้านภูมิปัญญาหรืออิทธิพลต่อประวัติศาสตร์ สิ่งที่เขานำเสนอส่งผลกระทบต่อมนุษยชาติและสังคมอย่างใหญ่หลวง อีกทั้งการศึกษาแนวคิดของนิวตันก็เป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้ในการศึกษาประวัติศาสตร์การปฏิบัติวิทยาศาสตร์

<sup>17</sup> Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 64.

ราวทศวรรษ 1660 นิวตันได้รู้จักกฎทั้ง 3 ข้อของเคปเลอร์และกฎการเคลื่อนที่ของกาลิเลโอ รวมถึง ทฤษฎีแม่เหล็กของกิลเบิร์ต ซึ่งยังไม่มีใครนำมาเชื่อมโยงกัน นิวตันมีแนวคิดพื้นฐานว่ากลไกบนฟากฟ้าเป็นผลลัพธ์ของแรง 2 ประเภท แล้วจินตนาการว่าวงโคจรที่เป็นวงรีเกิดจากแรงกระทำที่มากขึ้นเมื่ออยู่ใกล้ดวงอาทิตย์จนความเร็วเพิ่มขึ้น แต่การจะแปรสภาพสมมติฐานที่คาดเดาขึ้นคร่าว ๆ ให้เป็นทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์นั้น นิวตันตระหนักดีว่าต้องอาศัยการพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์ หลังจากนั้นนิวตันละทิ้งการครุ่นคิดเรื่องนี้ไปราว 20 ปี<sup>18</sup> ระหว่าง 20 ปีนี้ Jean Picard ค้นคว้าและพัฒนาข้อมูลเรื่องขนาดเส้นผ่านศูนย์กลางของโลกและระยะห่างของโลกกับดวงจันทร์ได้สำเร็จ ส่วนนิวตันหันไปพัฒนาความคิดเรื่องแคลคูลัส (Calculus) ซึ่งเป็นเครื่องมือทางคณิตศาสตร์ที่จำเป็นอย่างยิ่ง

จนปี ค.ศ. 1686 นิวตันได้สังเคราะห์ความรู้ คำนวณแรงดึงดูดระหว่างโลกกับดวงจันทร์ จากนั้นคำนวณแรงดึงดูดของดวงอาทิตย์กับดาวเคราะห์ จนนำไปสู่ข้อสรุปว่า แรงจะแปรผกผันกับกำลังสองของระยะห่าง ท้ายที่สุดนิวตันพิสูจน์ว่าในการคำนวณสามารถใช้จุดศูนย์กลางมวลแทนที่มวลทั้งหมดได้ ในปี ค.ศ. 1687 ที่นิวตันตีพิมพ์ *Philosophiae naturalis principia mathematica* (ชื่อในภาษาอังกฤษคือ *The Mathematical Principles of Natural Philosophy* หรือเรียกสั้น ๆ ว่า *Principia*) การตีพิมพ์งานชิ้นนี้ทำให้การศึกษาจักรวาลวิทยากลายเป็นศาสตร์ที่มีระเบียบวิธีที่แน่นอน<sup>19</sup>

งานชิ้นนี้มีใจความหลักอยู่ที่การชี้ให้เห็นว่า กลไกธรรมชาตินั้นเป็นไปตามกฎที่อยู่ในรูปแบบความสัมพันธ์ทางคณิตศาสตร์และแสดงให้เห็นได้ด้วยภาษาคณิตศาสตร์ คณิตศาสตร์กับแนวคิดเรื่องจักรกลถูกนำมารวมกันและใช้เป็นนิยามใหม่ของปรัชญาธรรมชาติ ความโดดเด่นของนิวตันคือการใช้แนวคิดทางคณิตศาสตร์เพื่อการเข้าใจปรัชญาธรรมชาติ แม้ว่าจะมีความพยายามลักษณะนี้มาก่อนแล้ว เช่น แนวคิดสายไฟธากอเรียน หรือ

<sup>18</sup> Arthur Koestler, อ้างแล้ว, หน้า 505 - 507.

<sup>19</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 507 - 509.

จารีตไสยเวท แต่ความเชื่อมั่นในเรื่องนี้บรรลุจุดสูงสุดของพัฒนาการช่วงต้นสมัยใหม่ในงานของนิวตัน

นิวตันประสบความสำเร็จในการหาแนวทางการอธิบายรวบยอดซึ่งสามารถประยุกต์ใช้กับความเป็นจริงทางธรรมชาติได้โดยไม่ยุ่งยากซับซ้อน นิวตันได้บ่งชี้ว่าวัตถุทั้งในโลกและบนฟากฟ้าต่างพยายามจะรักษาการเคลื่อนที่ในแนวเส้นตรง แต่ขณะเดียวกันวัตถุทั้งหลายต่างต้องอยู่ภายใต้แรงดึงดูดระหว่างตัวมันกับวัตถุอื่น ซึ่งดึงให้เคลื่อนที่เข้าหาศูนย์กลางของวัตถุอื่น การมีแรงกระทำต่อวัตถุทั้งสองทิศทางดังกล่าว ผลลัพธ์คือการเคลื่อนที่ของวัตถุในลักษณะวงโคจรภายใต้แรงดึงดูดที่มองไม่เห็น แต่อธิบายได้ว่าทำไมดวงดาวต่าง ๆ จึงโคจรรอบดวงอาทิตย์และไม่หลุดออกไป

จุดแตกต่างสำคัญที่แยกนิวตันออกจากเคปเลอร์และอาจรวมถึงนักคิดคนอื่น ๆ ด้วย คือ เคปเลอร์ไม่ได้แสดงให้เห็นถึงการใช้วิธีการทางคณิตศาสตร์ในการสร้างกรอบทฤษฎี โดยเคปเลอร์เพียงได้กฎของเขาจากข้อมูลเชิงประจักษ์ที่บันทึกไว้ แต่การค้นพบของนิวตันคือทฤษฎีใหม่และเป็นการสื่อด้วยรูปแบบทางคณิตศาสตร์ จนคณิตศาสตร์ได้กลายเป็นหนทางในการแสดงให้เห็นปรัชญาธรรมชาติได้อย่างแม่นยำ ที่สำคัญนิวตันโยงความสัมพันธ์ระหว่างการเคลื่อนที่ของวัตถุกับแรงที่กระทำต่อวัตถุออกมาในรูปสมการทางคณิตศาสตร์ ซึ่งแนวคิดสายอริสโตเติลและสายชีวภาพไม่เข้าใจ เพราะจารีตชีวภาพมุ่งเน้นว่า การเคลื่อนที่เกิดจากมีธรรมชาติบางอย่างควบคุมวัตถุอยู่ ให้เกิดลักษณะพฤติกรรมที่วัตถุแสดงออกมา จึงไม่คิดถึงเรื่องที่มีแรงใด ๆ มากระทำต่อวัตถุจนทำให้เกิดการเคลื่อนที่

นอกจากเรื่องการเคลื่อนที่และแรงดึงดูดแล้ว นิวตันยังทำการศึกษาเรื่องแสงและนำไปสู่ผลงานทางความคิดที่สำคัญอีกชิ้นหนึ่งของเขา ทั้งนี้วิธีคิดแบบจารีตจักรกลของนิวตันเห็นได้ในการทดลองเรื่องแสงของเขาซึ่งเริ่มทำไว้ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1666 แล้วรวบรวมพิมพ์ไว้ในผลงานชื่อ *Optics* ในปี ค.ศ. 1704 โดยมีการพิสูจน์ว่าพฤติกรรมของแสงเป็นไปตามหลักเชิงจักรกลเมื่อเดินทางผ่านตัวกลาง และพบอีกว่าแสงขาวประกอบขึ้นจากรังสี

ของสี่พื้นฐาน<sup>20</sup> ก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 17 ความคิดทั่วไปจะแยกระหว่างเรื่องสีกับแสงออกจากกัน แต่นิวตันทำการทดลองโดยนำปริซึม 2 อัน วางไว้ให้แสงเดินทางผ่านและเกิดการหักเห และเกิดการแตกออกเป็นแถบสีต่าง ๆ ในครั้งแรก และการรวมกลับเป็นแสงขาวเมื่อผ่านปริซึมครั้งที่สอง

นิวตันแสดงให้เห็นการใช้วิธีการทางคณิตศาสตร์ในการพิสูจน์และสร้างทฤษฎี เพื่อแจกแจงว่าองค์ประกอบของแรงดึงดูดสามารถคำนวณหาโดยใช้ตัวแปรที่เกี่ยวข้องตัวใดบ้าง ที่สำคัญ นิวตันใช้คณิตศาสตร์เป็นเครื่องแสดงความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงระหว่างสรรพสิ่งและปรากฏการณ์ที่มองเห็น (วัตถุและการเคลื่อนที่) เข้ากับสิ่งที่มองไม่เห็น (ความเร่งกับแรงดึงดูด) ทั้งหมดนี้ นิวตันได้ก้าวล้ำหน้าเคปเลอร์และกาลิเลโอไปอีกหนึ่งก้าว เพราะขณะที่นักคิดทั้งสองคนที่เอ่ยมานี้ใช้คณิตศาสตร์ช่วยเปิดเผยแบบแผนที่แน่นอนบางอย่างในธรรมชาติออกมาได้ แต่ไม่สามารถระบุว่ามีแรงชนิดใดที่ควบคุมแบบแผนเหล่านั้นและจะคำนวณหาค่าของแรงได้อย่างไร นิวตันได้เปิดเผยว่าแรงโน้มถ่วงคือสิ่งที่กระทำให้เกิดการเคลื่อนที่และความเปลี่ยนแปลงตามแบบแผนบางอย่าง รวมทั้งให้ทฤษฎีที่สามารถประเมินวัดค่าต่าง ๆ ได้อย่างเที่ยงตรง

จะเห็นได้ว่างานของนักคิดคนสำคัญทั้ง 4 ที่กล่าวมาทั้งหมด แสดงถึงการโต้แย้งทางความคิดที่จารีตไสยเวทกับจักรกลมีต่อจารีตชีวภาพ ประเด็นนี้ถือได้ว่าเป็นแรงขับเคลื่อนหลักของการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ เพราะนอกจากสาระัตถะในผลงานแต่ละชิ้นจะแสดงให้เห็นพลังทางความคิดและความอุตสาหะแล้ว ผลงานเหล่านี้ยังแฝงนัยของการผลักดันให้โลกตะวันตกหลุดพ้นจากการครอบงำของความเชื่อแบบโบราณซึ่งไม่สามารถให้คำอธิบายที่ถูกต้องและเป็นอุปสรรคต่อการเข้าถึงความจริงทางธรรมชาติ แม้ว่าโดยส่วนใหญ่ นักคิดเหล่านั้นแทบมิได้มุ่งหวังให้งานของตนมีนัยที่ยิ่งใหญ่ทางประวัติศาสตร์เลย

ผลจากงานต่าง ๆ ที่กล่าวมาให้อาณาการอธิบายเอกภาพและธรรมชาติต่างไปจากคำอธิบายดั้งเดิมอย่างยิ่ง ที่สำคัญคือคำอธิบายที่สร้างขึ้นใหม่นี้

<sup>20</sup> Hugh F. Kearney, อ้างแล้ว, หน้า 187.

ความเป็นเหตุผล มีระบบการอธิบายที่น่าเชื่อถือโดยนักคณิตศาสตร์มารองรับ กล่าวโดยสรุป ด้วยเงื่อนไขทางสังคมนับแต่ยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการเป็นต้นมา ได้เกิดปัจจัยที่หนุนให้เกิดการก่อกำเนิดองค์ความรู้ที่สั่งสมมาแต่โบราณก็จริง แต่ใช้ว่าการเสนอคำอธิบายหรือทฤษฎีใหม่ใด ๆ ขึ้นมาจะได้รับความชอบธรรมไปโดยปริยาย เพราะอิทธิพลของแนวคิดและสถาบันดั้งเดิมยังคงดำรงอยู่ ดังนั้น แนวความคิดใหม่ ๆ จะมาแทนที่แนวคิดดั้งเดิมได้ต้องผ่านการพิสูจน์ตัวเองด้วยว่าองค์ความรู้ที่ได้มานั้นเริ่มต้นจากจุดไหนและผ่านการกลั่นกรองโดยกระบวนการวิธีใดมาบ้าง ในการนี้ความรู้ทางคณิตศาสตร์ได้มีส่วนเกี่ยวข้อง ทั้งในการเปิดเผย พิสูจน์ และสร้างกรอบความคิดที่เป็นประโยชน์ต่อการสถาปนาองค์ความรู้ใหม่อย่างสำคัญยิ่งระหว่างช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 16 - 17

### จากการปฏิวัติวิทยาศาสตร์สู่ผลกระทบทางสังคม

ชัยชนะของนิวตันนำไปสู่ปรัชญาการเข้าถึงความจริงด้วยการคิดอย่างมีเหตุผล ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นศักยภาพที่มนุษย์มีเหนือกว่าสิ่งมีชีวิตอื่น ทั้งยังมีตัวอย่างแล้วว่าการใช้เหตุผลคือกุญแจสำคัญในการเข้าใจธรรมชาติ อย่างไรก็ตาม ผลกระทบอันเกิดจากโลกทัศน์ในลักษณะนี้กลับไปแสดงออกในกระแสความคิดด้านอื่น ๆ ในสังคมตะวันตกอย่างรวดเร็ว เร็วกว่าด้านวิทยาศาสตร์ซึ่งควรจะได้รับผลกระทบโดยตรงเสียอีก

ใน ค.ศ. 1690 ปราชญ์ชาวอังกฤษชื่อ จอห์น ล็อก (John Locke) ตีพิมพ์หนังสือชื่อ *Human Understanding* กับ *Two Treatises of Government* โดยเล่มแรกชื่อว่า *ความเชื่อเกี่ยวกับมนุษย์แบบเดิม ๆ* คือมีสันดานดิบนั้น เป็นเรื่องเหลวไหลไร้สาระทั้งหมด

คติเกี่ยวกับ สันดานดิบ นี้เป็นที่ยอมรับแพร่หลายมาแต่โบราณ พิสูจน์ได้จากมนุษย์คู่แรกคืออาดัมกับอีวา ซึ่งพระเจ้าจะทรงมอบให้ทุกสิ่งทุกอย่างยังไม่วายขัดพระประสงค์ของพระองค์ จนเกิดเป็น *Original Sin* ให้กับมวลมนุษยชาติ

ลือคปฏิเศธคำอธิบายเชิงศาสนาอย่างสิ้นเชิง โดยยืนยันว่ามนุษย์เกิดมาอย่างบริสุทธิ์ ทุกคนเป็นผ้าขาว (Tabula rasa) ตอนแรกเกิด ประสบการณ์ต่างหากที่สำคัญ ถ้าเด็กมีสิ่งแวดล้อมและการเลี้ยงดูที่ดีเขาก็จะเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่ดีตามไปด้วย

แต่ลือคเองยอมรับว่า คนส่วนใหญ่เลวมากกว่าดี คำถามคือทำไมจึงเป็นเช่นนั้น คำตอบของเขาคือสิ่งแวดล้อมเลวนำสู่การสร้างประสบการณ์เลว ๆ ให้กับสังคม แล้วเขาตั้งคำถามต่ออีกว่า ความเลวร้ายทั้งหลายทั้งมวลนี้เกิดขึ้นมาจากอะไรเล่า?

ข้อสรุปต่อปุจฉา-วิสัชนา ทั้งมวลที่กล่าวถึง จะเป็นสาระสำคัญในหนังสือเล่มหลังของเขา คือความเลวร้ายทั้งหลายของคนเรามีรากเหง้ามาจากกระบวนการเมืองการปกครองทั้งสิ้น เพราะเมื่อการเมืองการปกครองเลวเสียแล้ว อย่างอื่น ๆ ย่อมไม่มีทางจะดีได้เลย

.....ทฤษฎีทางการเมืองของจอห์น ลือค ทั้งหมดวางอยู่บนสมมติฐานแห่งความเท่าเทียม และสิทธิตามธรรมชาติของมนุษย์...<sup>21</sup>

ความโดดเด่นคือผลงานนี้ตั้งอยู่บนพื้นฐานเรื่องความเท่าเทียมของมนุษย์ สิทธิเป็นสิ่งที่มนุษย์มีอยู่ตามธรรมชาติ เมื่อรวมกับความมีเหตุผลมนุษย์จึงสามารถแสวงหารัฐบาลที่ปกป้องประชาชนให้ได้ใช้สิทธิเหล่านั้นและถอดถอนรัฐบาลได้เมื่อละเมิดสิทธิของประชาชน<sup>22</sup> นี่เป็นตัวอย่างของการพยายามสร้างกรอบทฤษฎีให้สอดคล้องกับความเป็นจริงทางธรรมชาติ แม้จะไม่ใช่วิทยาศาสตร์ที่ใช้ภาษาคณิตศาสตร์แต่ก็แสดงถึงความพยายามจะเสนอกฎเกณฑ์ที่เที่ยงแท้เหมือนเช่นวิทยาศาสตร์ ทั้งที่ในเวลานั้น มนุษย์ยังแทบไม่มีความรู้ใด ๆ เกี่ยวกับพันธุศาสตร์ที่จะมายืนยันสภาพธรรมชาติ

<sup>21</sup> ธาวิต สุขพานิช, “ความรู้วิทยาศาสตร์ 7: สิทธิมนุษยชนสากล” เนชั่นสุดสัปดาห์ 8 (17 - 23 มกราคม 2543): 42.

<sup>22</sup> เพ็ชรสุมิตร (บรรณาธิการ), *อารยธรรมตะวันตก*, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2529), หน้า 138 - 139.



ที่เท่าเทียมของมนุษย์ได้เลย ผลจากทฤษฎีทางการเมืองนี้นำไปสู่เหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์ในยุโรป

หนังสือของล๊อคก็มียุทธียุทธอย่างยิ่งต่อฝรั่งเศส กล่าวได้ว่า นักปราชญ์ผู้ที่ยอมรับแนวความคิดของนิวตันเกี่ยวกับธรรมชาติ ในจักรวาลย่อมยอมรับแนวความคิดเกี่ยวกับสิทธิตามธรรมชาติ ในสังคมมนุษย์และเกี่ยวกับการปกครอง วอลแตร์ นักปราชญ์ชาวฝรั่งเศสกล่าวว่า “กฎธรรมชาติคือสิ่งที่ธรรมชาติได้สอนให้มนุษย์รู้จักสิทธิของมนุษย์ทุกคนประกอบกันขึ้นเช่นเดียวกับกฎแห่งธรรมชาติทุกกรณี” เมื่อชาวฝรั่งเศสไม่พอใจกับการปกครองแบบเอกราชปไตยของกษัตริย์ของตน...การไม่ยินยอมรับทฤษฎีเทวสิทธิ์ของกษัตริย์ไม่ใช่เป็นของยากและนำเอาทฤษฎีแห่งสิทธิตามธรรมชาติของมนุษย์มาใช้แทน<sup>23</sup>

จะเห็นได้ว่า ตามแนวคิดนี้ สิทธิและความเท่าเทียมเป็นผลจากศักยภาพที่จะคิดอย่างมีเหตุผลซึ่งมนุษย์มีอยู่โดยธรรมชาติ ความเชื่อมั่นในเหตุผลมาจากอิทธิพลของนิวตันเป็นสำคัญ “ข้อเขียนของนิวตัน...สามารถอธิบายได้ว่า...พระเจ้าสร้างโลกอย่างมีเหตุผลและพระเจ้ายกได้ประสาทความคิดอันมีเหตุผลให้แก่มนุษย์ ในเมื่อพระเจ้าได้ให้สิ่งที่ดีที่สุดแก่มนุษย์ หมายถึงความคิดอย่างมีเหตุผลแล้ว มนุษย์ก็ควรจะได้ใช้ความคิดให้ดีที่สุด โดยอาศัยเหตุผลและประสบการณ์ มนุษย์ก็จะสามารถเรียนรู้ทุกสิ่งทุกอย่างเกี่ยวกับจักรวาลและกฎแห่งจักรวาล ทั้งยังสามารถแก้ปัญหาที่ยากต่าง ๆ ที่มนุษย์มีอยู่ได้ในที่สุด...ปรัชญาของนิวตันจึงทำให้คนเชื่อว่ามนุษย์มีความสามารถอันมีเหตุผลและจะเพิ่มพูนความรู้ได้แน่นอน”<sup>24</sup> แนวคิดที่เป็นผลมาจากวิทยาศาสตร์นี้ได้รับการขยายผลอย่างกว้างขวาง แต่มิใช่ด้วยฝีมือของนักวิทยาศาสตร์

<sup>23</sup> เฟ็งฮ้าง, หน้า 139 - 140.

<sup>24</sup> เฟ็งฮ้าง, หน้า 135 - 136.

นักปรัชญาซึ่งมีบทบาทมากที่สุดผู้หนึ่งในเรื่องนี้คือ วอลแตร์ (Voltaire) ที่พยายามเผยแพร่เสรีภาพทางความคิดและประณามการกดขี่แบบต่าง ๆ แม้เขาจะประสบความสำเร็จในการเขียน แต่ก็ทำให้ผู้มีอิทธิพลและอำนาจในฝรั่งเศสไม่พอใจและจับเขาคุมขัง เมื่อเขาได้อิสรภาพใน ค.ศ. 1726 เขาได้ไปอยู่ที่อังกฤษถึง 3 ปี ซึ่งช่วยให้วอลแตร์มีเสรีภาพทางความคิดและเขาเองพอใจสภาพความเป็นอยู่ที่นั่น จนเขียนหนังสือชื่อ *Letters on the English* ตีพิมพ์ปี ค.ศ. 1733 ซึ่งยกย่องการส่งเสริมเสรีภาพของอังกฤษ หนังสือนี้ได้รับการตีพิมพ์อีกใน ค.ศ. 1734 ในฝรั่งเศส และได้รับความนิยมเป็นเหตุให้รัฐบาลฝรั่งเศสและสถาบันศาสนาไม่พอใจสั่งเผาหนังสือโดยอ้างว่าเป็นความเลวร้ายขัดกับศีลธรรม แต่การเผาหนังสือยังกลับเป็นการโฆษณาอย่างดี ทั้งนี้ ตลอดชีวิตของวอลแตร์มักถูกลงโทษเพราะการเขียนแสดงความคิดเห็น เขาจึงถือว่าสิ่งที่ขัดขวางเสรีภาพเป็นศัตรูโดยเฉพาะชนชั้นผู้มีอำนาจ<sup>25</sup>

### ผลต่อโลกทัศน์ในการแสวงหาความรู้

ที่กล่าวมาเป็นผลกระทบที่การปฏิวัติวิทยาศาสตร์มีต่อความเปลี่ยนแปลงทางสังคมอย่างใหญ่หลวง โดยเกิดขึ้นกับทฤษฎีปรัชญาการเมืองหรือแนวคิดทางสังคมอย่างรวดเร็วเสียยิ่งกว่าที่เกิดกับวิทยาศาสตร์สาเหตุก็คือความเชื่อมั่นต่อการเข้าใจธรรมชาติด้วยเหตุผลซึ่งปรากฏในงานทางวิทยาศาสตร์ จากนั้นความมีเหตุผลจึงเข้ามารองรับความเชื่อเรื่องเสรีภาพที่มนุษย์มีอยู่ตามธรรมชาติ

อย่างไรก็ตาม ผลงานของนักปราชญ์ที่เอ่ยมานี้ได้ส่งผลกระทบครั้งใหญ่ต่อปรัชญาวิทยาศาสตร์และปรัชญาธรรมชาติด้วย โดยอาจแบ่งผลกระทบในเรื่องนี้ได้เป็น 2 ด้าน หนึ่งคือผลกระทบด้านจักรวาลทัศน์ และสองคือผลกระทบด้านระเบียบวิธีวิทยา

<sup>25</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 136 - 137.

เริ่มที่ผลด้านจักรวาลทัศน์ ความแตกต่างระหว่างโลกกับฟากฟ้า เบื้องบนที่เคยเชื่อกันแต่โบราณถูกล้มล้างไป เนื่องจากพบว่าโลกและสรรพสัตว์ต่างมีความไม่สมบูรณ์และเผชิญการเปลี่ยนแปลงเหมือน ๆ กัน การศึกษาการเคลื่อนที่ของวัตถุบนโลกสามารถนำไปสู่การเข้าใจเอกภพและธรรมชาติได้ แม้จะทำการศึกษาอยู่บนโลกก็ตาม

นอกจากนี้ ทฤษฎีแรงโน้มถ่วงของนิวตันยังทำลายคติความศักดิ์สิทธิ์ และการแบ่งความเหลื่อมล้ำให้สิ้นไป “เพราะไม่ว่าเราจะอยู่ในโลก อยู่เหนือโลก และแม้กระทั่งอยู่ใต้โลก (นรก) กฎแห่งแรงโน้มถ่วงดังกล่าวมันจะตามจ้องล้างจ้องผลาญเรา ไม่ว่าเดรัจฉาน เทวดา อินทร์พรหม หรือมนุษย์หน้าไหน ๆ ทั้งสิ้น โดยกระทำอย่างเท่าเทียมเข้มงวดและไม่มีข้อยกเว้นพอ ๆ กันด้วย”<sup>26</sup> กฎนี้จึงส่งเสริมความเชื่อเรื่องความเท่าเทียมระหว่างมนุษย์ด้วยทางหนึ่ง

ทฤษฎีของนิวตันยังเปลี่ยนวิธีมองจักรวาลและธรรมชาติ เนื่องจากการสร้างกฎหรือทฤษฎีในรูปสมการคณิตศาสตร์ที่ครอบคลุมกลไกความเป็นไปของธรรมชาติทำให้เกิดความเชื่อว่าเป็นองค์หลังธรรมชาติมีแบบแผนซ่อนอยู่ และการจะเข้าถึงธรรมชาติได้จะต้องค้นหาแบบแผนมาประกอบทำความเข้าใจ ต่อมาแนวคิดนี้กลายเป็นแนวทางหลักของปราชญ์รุ่นหลังในสมัยยุครู้แจ้ง (Enlightenment) ที่พยายามหากฎที่เป็นสากลต่าง ๆ ให้สามารถครอบคลุมความจริงในสิ่งที่ปราชญ์เหล่านั้นศึกษา

ถัดมาคือผลกระทบด้านระเบียบวิธีวิทยา โดยเริ่มจาก *Revolutions of Copernicus* ในฐานะที่เป็นต้นกำเนิดของระเบียบวิธีทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ผลงานนี้เป็นงานที่อาศัยการคำนวณนับล้วน ๆ ไม่เกี่ยวกับเหตุผลทางตรรกศาสตร์ใด ๆ อันที่จริง ข้อเสนอยังขัดแย้งกับสามัญสำนึกทั้งหมดด้วย ทั้งนี้ เทียบกับองค์ความรู้เดิม ๆ ที่ศาสนาครอบงำอยู่ การพิสูจน์ความถูกต้องเที่ยงแท้ของหลักธรรมคำสอนเหล่านั้นจะอาศัยวิธีทางตรรกวิทยาและการจัดจำแนก เพื่อสรุปว่า สิ่งนั้นดี ดีกว่า ดีที่สุด หรือเลว เลวกว่า เลวที่สุด แล้วอธิบายด้วยเหตุผลต่าง ๆ ไป เดิมการคำนวณนับจึงมีแต่ในสาขา

<sup>26</sup> ธาวิต สุขพานิช, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 21.

เฉพาะ เช่น โหราศาสตร์ ดาราศาสตร์เท่านั้น<sup>27</sup>

ในปี ค.ศ. 1543 เช่นกัน ที่ Andreas Vesalius ตีพิมพ์ *De humani corporis fabrica* ซึ่งเทียบแล้วมีผลกระทบเฉียบพลันกว้างขวางของโคเปอร์นิคัสอย่างมาก เพราะงานชิ้นนี้พิสูจน์ชัดว่าตำราแพทย์โบราณเกี่ยวกับกายวิภาคนั้นผิดหมดเนื่องจากไม่ได้ศึกษาจากร่างกายมนุษย์โดยตรง อีกทั้งเขายังสาธิตการผ่าศพต่อนักศึกษาด้วย เลโอนาร์โด ดา วินชี ก็เคยทำสิ่งนี้มาก่อนโดยเกี่ยวพันกับแนวคิดแบบไฮเวทของเขา ทั้งที่ศาสนจักรถือเป็นเรื่องต้องห้าม เรื่องนี้เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่ชี้ให้เห็นว่า การเข้าถึงความรู้ที่ถูกต้องควรจะต้องมีการศึกษาทดลองในเชิงประจักษ์ และมีผลปรากฏออกมาชัดเจน<sup>28</sup>

กาลิเลโอตอบย้ำเรื่องการทดลองและสังเกตทางวิทยาศาสตร์เพื่อให้ได้ผลเชิงประจักษ์มาประกอบการสร้างองค์ความรู้ ไม่ว่าจะเป็นการใช้กล้องโทรทรรศน์หรือทดลองเรื่องระนาบเอียง ซึ่งนำไปสู่การเข้าถึงความจริงอันน่าเชื่อถือตามแบบของวิทยาศาสตร์แผนใหม่ โดยมีคณิตศาสตร์เป็นเครื่องช่วยในการแสดงผล ทั้งนี้ เคปเลอร์และนิวตันต่างได้อาศัยวิธีการทางคณิตศาสตร์ช่วยเปิดเผยความจริงทางธรรมชาติในงานของตน การศึกษาครั้งนี้จึงชี้ให้เห็นความเปลี่ยนแปลงในระเบียบวิธีแสวงหาความรู้ได้เป็นอย่างดี

ด้วยเหตุนี้ วิทยาศาสตร์จึงพัฒนาสู่การเป็น “ความรู้ที่แน่นอน (exact knowledge)” มากขึ้นตามลำดับ โดยมีคณิตศาสตร์ช่วยในการสร้างความรู้ การเข้าใจความสัมพันธ์ในลักษณะที่แน่นอน วัดค่าได้ ทดลองให้เห็นจริงได้อย่างไรก็ตาม

“ยังมีอยู่อีกหลาย ๆ วิชาซึ่งอยู่ระหว่างกลางของวิชาทั้งสองนั้น ได้แก่ วิชาซึ่งต้องพึ่งพา ‘สถิติ’ อันเป็นคณิตศาสตร์ประยุกต์ เช่น เศรษฐศาสตร์

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

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

และภูมิศาสตร์ เป็นต้น การมี 'วิชาการระหว่างกลาง' ของศิลปศาสตร์กับวิทยาศาสตร์ดังกล่าวไม่ได้หมายความว่าวิชาการพวกหลังสุดนี้เป็น 'ลูกผสม' ของวิชาหลักและวิชาการรอง แต่จะหมายถึงว่าวิชา เช่น เศรษฐศาสตร์ และ ภูมิศาสตร์ เป็น 'วิทยาศาสตร์ที่ไม่แน่นอน' (Not Exact Science) ต่างหาก อีกนัยหนึ่ง ความรู้กลุ่มหลัง 'ยัง' ไม่เป็นวิทยาศาสตร์บริสุทธิ์ เช่น การทำนายทายทัก การขึ้นลงของเศรษฐกิจ หรือการทำนายสภาพอากาศของ กรมอุตุนิยมวิทยา ซึ่งมักผิดพลาดซ้ำซากอย่างสม่ำเสมอ แต่ก็มีศักยภาพสูง และน่าจะพัฒนาต่อไปให้กลายเป็นวิทยาศาสตร์จริง ๆ ได้ในภายหน้า"<sup>29</sup>

เราจึงเห็นนักคิดในศาสตร์สาขาต่าง ๆ พยายามเสนอทฤษฎีที่ครอบคลุมความจริงได้อย่างแน่นอน ไม่ว่าจะเป็นด้านการเมืองหรือเศรษฐกิจ โดยมักมีนัยว่าทฤษฎีต่าง ๆ ของตนสอดคล้องกับความเป็นจริง เช่น ทฤษฎีปรัชญาการเมืองหลายสำนักหรือทฤษฎีเศรษฐศาสตร์ เช่น มือที่มองไม่เห็น - กลไกตลาด ทฤษฎีพฤติกรรมกรรมการบริโภคของมนุษย์ ฯลฯ ล้วนรับอิทธิพลไปจากแนวคิดที่เป็นผลสืบเนื่องจากการปฏิบัติวิทยาศาสตร์ โลกทัศน์แบบนี้เองที่ครอบงำวิธีการแสวงหาองค์ความรู้ไว้จวบจนปัจจุบัน เห็นได้จากการศึกษาในสาขาทางมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ทุกวันนี้จะต้องมีระเบียบวิธีวิจัยและมีทฤษฎีรองรับ แม้แต่ในความรู้ที่ไม่เป็นวิทยาศาสตร์ เช่น พฤติกรรมศาสตร์หรือทฤษฎีเกี่ยวกับสังคมก็อาศัยความน่าเชื่อถือจากทฤษฎีระเบียบวิธี และข้อมูลเหมือน ๆ กับวิธีการทางวิทยาศาสตร์เช่นกัน

สังเกตได้ว่า องค์ความรู้ในหลายสาขา เช่น รัฐศาสตร์ เศรษฐศาสตร์ จิตวิทยา สังคมวิทยา ฯลฯ เริ่มได้รับการยกสถานะในลักษณะดังกล่าวภายหลังยุครู้แจ้ง (Enlightenment) (ราวคริสต์ศตวรรษที่ 17 - 18) เป็นต้นมาทั้งสิ้น วิชาเหล่านี้มีสาระเกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตด้านต่าง ๆ ของมนุษย์และสังคม ซึ่งค่อนข้างแตกต่างไปจากความรู้ในสายวิทยาศาสตร์ แต่ก็ได้มีการพัฒนาวิธีคิดให้เป็นระบบจนยอมรับกันว่าเป็นศาสตร์สาขาหนึ่ง เหตุผลหลักก็คือความรู้เหล่านี้ถูกนิยามให้มีขอบเขตความสนใจชัดเจน และที่สำคัญมี

<sup>29</sup> ธาวิต สุขพานิช, "ความรู้วิทยาศาสตร์ (2): ระบบการศึกษาไทย (สายวิทย์ - สายศิลป์)," *เนชั่นสุดสัปดาห์* 8 (16 - 22 ธันวาคม 2542): 62.

ทฤษฎีและระเบียบวิธีที่แน่นอนและเฉพาะเจาะจงเพียงพอที่จะรับว่าเป็นศาสตร์สาขาหนึ่ง (แม้ความแน่นอนของทฤษฎีอาจไม่เท่ากับทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์และคณิตศาสตร์ก็ตาม) จึงอาจกล่าวได้ว่า ผลจากการปฏิบัติวิทยาศาสตร์ได้กระทบต่อมุมมองของมนุษยชาติในแง่มุมที่เกี่ยวกับสาระขององค์ความรู้ที่สำคัญและเป็นมุมมองที่ยังได้รับการยอมรับกันทั่วไปในระบบการศึกษาทุกวันนี้

งานของนักคิดต่าง ๆ คือหลักฐานที่บ่งชี้ว่าความเชื่อมั่นในพลังของเหตุผลและการใช้วิธีคิดอย่างเป็นเหตุเป็นผลเพื่อเข้าใจธรรมชาติมีส่วนสำคัญมาจากการพัฒนาของวิทยาศาสตร์และคณิตศาสตร์โดยคณิตศาสตร์ช่วยให้มนุษย์เพิ่มความเข้าใจแบบแผนความสัมพันธ์ต่าง ๆ ในธรรมชาติ เช่น ธรรมชาติมีวงโคจรของดวงดาว ก็มีการใช้ความรู้สาขาเรขาคณิตวิเคราะห์เพื่อบ่งชี้ว่าวงโคจรนั้นเป็นวงรี รวมทั้งเส้นกราฟต่าง ๆ รวมถึงวงรีมีความสัมพันธ์กับระบบตัวเลขอย่างไร และสามารถหาสมการเฉพาะที่สัมพันธ์กันออกมาได้อย่างไร ซึ่งเหมือนเป็นการตอกย้ำข้อสรุปที่ว่ากลไกในธรรมชาตินั้นสอดคล้องกับความสัมพันธ์ทางคณิตศาสตร์ การศึกษาประวัติศาสตร์ช่วงที่กล่าวมาช่วยให้เข้าใจระเบียบวิธีแบบใหม่ซึ่งเลือกที่จะละทิ้งการใช้เหตุผลและตรรกะทางกายภาพแบบเดิม แล้วหันมาใช้ข้อมูลการสังเกตที่น่าเชื่อถือ การทดลองและการใช้เหตุผลตามวิธีการทางคณิตศาสตร์แทน

ด้วยกระบวนการหลังยุครู้แจ้ง (Enlightenment) เป็นต้นมา ศาสตร์ของการสร้างองค์ความรู้แขนงต่าง ๆ ได้พยายามจำลองระเบียบวิธีแบบวิทยาศาสตร์จนกลายเป็นความเชื่อกระแสหลัก อย่างไรก็ตาม ได้ปรากฏการตั้งคำถามต่อแนวทางนี้ เช่น การเกิดกระแสความคิดโรแมนติคหลังการปฏิวัติวิทยาศาสตร์หรือในปัจจุบันมีกระแสความคิดหลังสมัยใหม่ (Postmodernism) ที่กังขาต่อแนวทางแห่งยุครู้แจ้ง (Enlightenment) ซึ่งกล่าวอ้างเรื่องการศึกษาขององค์ความรู้ให้ครอบคลุมความเป็นจริงเรื่องต่าง ๆ ได้ครบถ้วนทุกแง่มุม เนื่องจากกระแสความคิดหลังสมัยใหม่เห็นว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะสถาปนาสิ่งดังกล่าว อีกทั้งมองว่าแนวทางความคิดแบบยุครู้แจ้งยังมั่นใจในศักยภาพความคิดแบบเหตุผลมากจนเกินไป

## “วิทย์-ศิลป์” ที่แยกกันไม่ขาด

การปฏิวัติวิทยาศาสตร์นำความหยั่งรู้มาสู่มนุษย์ แต่อีกด้านหนึ่งยังมีความเข้าใจผิดเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์อยู่แม้จนปัจจุบัน ความเข้าใจผิดที่สำคัญมากข้อหนึ่งคือการสับสนและไม่สามารถแยกแยะวิทยาศาสตร์จากคณิตศาสตร์ จนเป็นที่มาของการแยก “สายวิทย์-สายศิลป์” ที่กล่าวในเบื้องต้น และมายาคติที่ว่าการศึกษาวิทยาศาสตร์ต้องเต็มไปด้วยการคำนวณทางคณิตศาสตร์ ซึ่งปิดกั้นคนจำนวนมากจากวิทยาศาสตร์

แต่โบราณกระแสดวงความคิดหลักในโลกตะวันตกเคยมองคณิตศาสตร์ในฐานะไสยเวทย์ลึกลับ แต่ภายหลังการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์แขนงต่าง ๆ ได้มีโอกาสแสดงพลังให้เห็นว่าสามารถเชื่อมโยงกับธรรมชาติได้อย่างน่าอัศจรรย์ยิ่งยวด ช่วยในการเปิดเผยความจริงได้อย่างไร และมีความน่าเชื่อถือที่ยากจะปฏิเสธได้อย่างไรบ้าง เราจึงสามารถเห็นความเปลี่ยนแปลงจากสภาวะที่คณิตศาสตร์เป็นสิ่งต้องห้ามมายาวนานสู่การก้าวขึ้นเป็นศาสตร์ที่มีส่วนสำคัญในการไขความลับของธรรมชาติและเอกภพ

การที่ความรู้ทางคณิตศาสตร์เข้าไปมีส่วนในการค้นพบทางวิทยาศาสตร์ ถือเป็นจุดเริ่มต้นของการเชื่อมโยงคณิตศาสตร์เข้ากับวิทยาศาสตร์ แต่เมื่อกาลเวลาล่วงเลยมากลับกลายเป็นว่ามีผู้คนที่ไม่สนใจวิทยาศาสตร์เพราะกลัวคณิตศาสตร์ รากเหง้าของปัญหาคือการไม่แยกแยะข้อแตกต่างระหว่างศาสตร์ทั้งสองให้ชัดเจน อีกทั้งวิทยาศาสตร์ได้ใช้ภาษาคณิตศาสตร์ในการถ่ายทอดและอธิบายจนเคยชิน ความใกล้ชิดกันเป็นเวลานานกลับนำไปสู่ความกลัวการศึกษาวิทยาศาสตร์เพราะไม่ถนัดคณิตศาสตร์ นำคณิตศาสตร์มาเป็นอุปสรรค ทั้งที่จริงคณิตศาสตร์เป็นเครื่องมือช่วยเผยความกระจ่างแก่วิทยาศาสตร์

แท้จริงแล้วศาสตร์ทั้งสองสาขามีเป้าหมายและวิธีการต่างกันอย่างสิ้นเชิง วิทยาศาสตร์มุ่งที่การเข้าใจธรรมชาติ รู้จักเหตุปัจจัยและความสัมพันธ์ที่มีอยู่ในปรากฏการณ์ธรรมชาติ โดยได้ความรู้จากการสังเกตและทดลองเพื่อนำไปสู่กระบวนการเปิดเผย (discover) สิ่งที่ยังดำรงอยู่คู่กับธรรมชาติ แต่คณิตศาสตร์ไม่ได้มุ่งจะเข้าใจปรากฏการณ์ธรรมชาติ หากแต่เป็นการ

ศึกษาเชิงตรรกะและการคำนวณหาความสัมพันธ์หรือแบบแผนที่แน่นอน บางอย่างของตัวเลขและรูปทรงเรขาคณิต (โดยไม่สนใจว่าความสัมพันธ์ นั้น ๆ ต้องมีอยู่จริงในธรรมชาติหรือไม่) คณิตศาสตร์จึงศึกษาจากสิ่งที่เป็นนามธรรมเพื่อบรรลุถึงความรู้ที่สูงขึ้นผ่านการขบคิดทางตรรกะและการพิสูจน์ เป็นเหตุให้ความหนักแน่นของคณิตศาสตร์มาจากการกลั่นกรองความคิดเชิงตรรกะจนรัดกุมและน่าเชื่อถือ โดยมีได้สนใจว่าความรู้จะสอดคล้องกับปรากฏการณ์ทางธรรมชาติใด ๆ หรือไม่ และที่สำคัญไม่ต้องใช้การทดลอง

วิทยาศาสตร์ใช้คณิตศาสตร์เพื่อตอบสนองเป้าหมายการเข้าใจธรรมชาติ สมการและตัวแปรต่าง ๆ จึงต้องเป็นปริมาณที่มีความหมายในทางวิทยาศาสตร์ด้วย เพื่อที่จะนำไปสู่การเข้าใจความสัมพันธ์ที่มีเหตุและผลในธรรมชาติซึ่งเกิดขึ้นโดยปัจจัยเหล่านั้น เพราะฉะนั้นสมการทางวิทยาศาสตร์ทุกสมการมีขึ้นเพื่อช่วยเข้าใจปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ กล่าวให้ชัดคือ สมการที่ไม่สอดคล้องกับเรื่องราวทางธรรมชาติแทบไม่มีประโยชน์ต่อวิทยาศาสตร์เลย

ขณะที่คณิตศาสตร์สามารถกำหนดสร้างสมการที่คำนวณอย่างซับซ้อน เพื่อใช้แสดงความสัมพันธ์อันงดงามทางตัวเลขได้โดยไม่ต้องสนใจว่าสมการนั้น ๆ มีความหมายทางวิทยาศาสตร์หรือสอดคล้องกับปรากฏการณ์ทางธรรมชาติหรือไม่ หากวิทยาศาสตร์บังเอิญนำไปใช้ประโยชน์ได้ก็น่ายินดี นักคณิตศาสตร์ยังถนัดในการพัฒนาเทคนิคการแก้สมการต่าง ๆ เมื่อศาสตร์สาขาอื่น ๆ สร้างสมการหรือทฤษฎีตามองค์ความรู้ของตนขึ้น เทคนิคนี้ก็จะกลายเป็นประโยชน์ในการหาคำตอบได้ง่ายขึ้น

จะเห็นได้ว่า องค์ความรู้ทางคณิตศาสตร์อย่างเรขาคณิตวิเคราะห์มีภูมิหลัง มีที่มา มีเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ก่อนที่จะถือกำเนิดขึ้น เหมือนกับศาสตร์ทั้งปวง ที่สำคัญคือ พัฒนาการของคณิตศาสตร์แยกไม่ออกจากความก้าวหน้าทางปรัชญาธรรมชาติตลอดจนการพัฒนาวิทยาศาสตร์ในโลกตะวันตก โดยจะเห็นได้จากประวัติศาสตร์ตั้งแต่โบราณที่กล่าวมา ได้มีการพยายามสร้างความเข้าใจต่อจักรวาลและธรรมชาติ ต่อมาในสมัยหลังเกิดการนำคณิตศาสตร์มาช่วยตอบสนองเป้าหมายนี้อย่างเป็นระบบและแม่นยำมากขึ้น



ในประวัติศาสตร์ มนุษย์ได้ทำทุกวิถีทางเพื่อตอบคำถามที่ตนสงสัย โดยไม่สนใจว่าความรู้ที่ใช้นั้นจะถูกขนานนามว่า คณิตศาสตร์ วิทยาศาสตร์ ดาราศาสตร์ ภูมิศาสตร์ หรืออะไรก็ตาม ตราบเท่าที่สิ่งทั้งหลายเหล่านั้นนำมา รวมกันแล้วตอบสนองเป้าหมายหลักของมนุษย์ได้ คือ การทำความเข้าใจโลก จักรวาล และสิ่งแวดล้อมของตน กล่าวโดยย่อก็คือ ความก้าวหน้าทั้งหมดที่กล่าวมาเกิดขึ้นจากการพัฒนาความรู้แขนงต่างๆ แต่ล้วนมุ่งไปสู่เป้าหมายเดียวกัน

การแบ่งความรู้สาขาต่างๆ ออกจากกันโดยสิ้นเชิงในปัจจุบันจึงเปรียบเสมือนการแบ่งวิธีมองโลกออกเป็นแง่มุมต่าง ๆ แล้วไม่ได้นำมาวมกันการศึกษาในศาสตร์สาขาหนึ่ง ๆ ก็เพื่อนำความรู้ชั้นสูงในศาสตร์นั้นไปใช้ประกอบการทำงานในสาขาเฉพาะ มากกว่าจะสนใจความเชื่อมโยงที่ความรู้นั้น ๆ มีกับอดีตหรือกับความรู้ด้านอื่น ๆ

ระบบความคิดที่แบ่งแยกนี้ทำให้เกิด “สายวิทย์” ที่คอยแต่จะแก้โจทย์หาคำตอบต่าง ๆ แต่ไม่รู้ความเป็นมาของความรู้ที่ตนใช้ ไม่รู้ว่าสิ่งนั้นเคยเปลี่ยนโลกไปในทิศทางใด ขณะเดียวกัน “สายศิลป์” ที่เรียนเพื่อพัฒนาไปสู่การเป็นนักมนุษยศาสตร์-สังคมศาสตร์ ก็เป็น “สายศิลป์” ที่ขยายกับคณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ ทั้ง ๆ ที่สองศาสตร์นี้ต่างก็มีบทบาทอย่างสำคัญต่อพัฒนาการของสังคมมนุษย์และโลกทัศน์ของมนุษย์ หากมีเพียงบทบาทในด้านความก้าวหน้าหรือเทคโนโลยีเท่านั้น

จากกรณีการศึกษาประวัติศาสตร์ของคณิตศาสตร์ สามารถชี้ให้เห็นว่าความรู้ทางคณิตศาสตร์มีที่มาและมีความสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์อย่างน่าสนใจ แต่ภายใต้วิธีคิดแบบ “สายวิทย์-สายศิลป์” ที่แยกขาดจากกัน ประเด็นอันน่าสนใจดังกล่าวไม่ใช่จุดมุ่งหมายหลักทั้งในการศึกษาวิชาคณิตศาสตร์และประวัติศาสตร์ที่ศึกษากันอยู่ อย่างน้อยก็ในห้องเรียนของสังคมไทย

ผู้เขียนจึงหวังว่างานชิ้นนี้จะสามารถเป็นตัวอย่างของแนวคิดที่ด้วยการเปิดขอบเขตการศึกษาเพื่อเปิดมุมมองของทั้งสองฝ่าย และมุ่งสู่เป้าหมายเดียวกัน คือ การเพิ่มความเข้าใจต่อสังคมมนุษย์ทั้งในอดีตและปัจจุบัน

## 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 ∞**. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, 2544.
- เพชร ภูมิตร (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.

# ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าของปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการพยาบาล

ปกรณ์ สิงห์สุริยา\*

## บทคัดย่อ

นักวิจัยสาขาการพยาบาลนำทฤษฎีการตีความของริเกอร์ มาปรับใช้เพื่อหาวิธีการที่เหมาะสมในการทำความเข้าใจข้อมูลในรูปของเรื่องเล่า บทความชิ้นนี้เป็นการศึกษาเชิงวิพากษ์เกี่ยวกับการปรับใช้ดังกล่าว ซึ่งมีอยู่ 3 รูปแบบ รูปแบบแรกเสนอโดยเจนเนลลอส การตีความตามแนวทางนี้ประกอบด้วย 3 ขั้นตอน ได้แก่ (1) การอธิบาย (2) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (3) การทำความเข้าใจระดับลึก รูปแบบที่สองเป็นของวิกุลันด์ ลินคอล์ม และ ลินสไตรมบ์ ซึ่งเสนอว่าการตีความต้องผ่าน 3 ขั้นตอน ได้แก่ (1) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (2) การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง ซึ่งแบ่งเป็นอีก 2 ขั้นตอนย่อย ได้แก่ (2.1) การวิเคราะห์หาโครงสร้างของเรื่องเล่า (2.2) การวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึก และ (3) การเข้าครอบครอง และท้ายที่สุด ลินเชธและนอร์เบอร์ก ได้เสนอวิธีการตีความซึ่งประกอบด้วยขั้นตอนต่อไปนี้ (1) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (2) การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง (3) การทำความเข้าใจอย่างครอบคลุม (4) การ

\* ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

รายงานผล (5) การเข้าครอบครอง ข้อเขียนเรื่องนี้แสดงให้เห็นว่าแม้ทฤษฎีของริเกอร์จะช่วยให้นักวิจัยเหล่านี้สามารถจัดการกับข้อมูลในรูปของเรื่องเล่าได้อย่างเป็นระบบ แต่ก็ยังมีความเข้าใจคลาดเคลื่อนเกี่ยวกับแนวคิดสำคัญ ๆ ของริเกอร์ หรือนัยของแนวคิดเหล่านั้น ทำให้ยังไม่ได้ประโยชน์จากการปรับใช้ทฤษฎีของริเกอร์อย่างเต็มที่

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

### โครงสร้างเนื้อหาประกอบด้วยหัวข้อดังนี้

1. ศาสตร์การตีความตามทฤษฎีของปอล ริเกอร์
2. การปรับใช้ทฤษฎีของปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการแพทย์
3. อภิปราย

## ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าตามทฤษฎีของปอล ริเกอร์

ปอล ริเกอร์ เป็นนักปรัชญาคนสำคัญ ไม่ยิ่งหย่อนไปกว่านักปรัชญาอื่น ๆ ที่คุ้นเคยกันดีในหมู่นักสังคมศาสตร์ เช่น ฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ (Hans-George Gadamer) เจอร์เกน ฮาเบอร์มาส (Jürgen Habermas) จาร์คแตร์ริดา (Jacques Derrida) หรือ มิเชล ฟูโก (Michael Foucault) อย่างไรก็ตาม หากสำรวจวรรณกรรมเกี่ยวกับปรัชญาสังคมศาสตร์ หรือสังคมศาสตร์ นักสังคมศาสตร์ไทย ริเกอร์ไม่ค่อยเป็นที่เอ่ยถึงนัก ทั้งนี้เหตุผลสำคัญน่าจะ

เนื่องมาจากการงานของเขามีได้มีลักษณะ “สุดขั้ว” อันจะทำให้เห็นเป็นเอกลักษณ์และนำแนวคิดมาประยุกต์ใช้ได้โดยง่าย หากแต่มีลักษณะของการประสานความขัดแย้ง “สุดขั้ว” สองด้านเข้ามาไว้ด้วยกันได้ ตัวอย่างที่เป็นที่รู้จักกันดี ได้แก่ การแสดงให้เห็นว่าแท้ที่จริงแล้วแนวคิดของกาดามอร์ซึ่งเน้นความติดขัดกับ “ความเชื่อเดิม” กับแนวคิดของฮาเบอร์มาส ซึ่งเน้นความหลุดพ้นจาก “ความเชื่อเดิม” ต่างเป็นองค์ประกอบที่จะขาดเสียไม่ได้ในกระบวนการตีความ

งานทางปรัชญาของริเคอร์ มีอิทธิพลกว้างขวางทั้งในสาขาวรรณคดี ภาษาศาสตร์ จิตวิทยา ศาสนา/เทววิทยา และสังคมศาสตร์ ทั้งนี้พื้นฐานทางปรัชญาดั้งเดิมของริเคอร์ คือ ปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) ซึ่งให้ความสำคัญกับการพิจารณาปัญหาเกี่ยวกับเจตจำนง (will; volitional consciousness) และอัตถิภาวะ (existential condition) ของมนุษย์ เช่น เสรีภาพ ความรู้สึกผิด อย่างไรก็ตาม ช่วงต่อมาริเคอร์ได้หันมาสู่ศาสตร์การตีความ ซึ่งมีได้เป็นเพียงเครื่องมือหาความรู้ (epistemology) เท่านั้น แต่ยังเป็นถึงพื้นฐานของการดำรงอยู่ของมนุษย์ (ontology) อีกด้วย ถึงแม้สิ่งนี้ถือเป็นช่วงเปลี่ยนสำคัญที่เรียกว่า “hermeneutic turn”<sup>1</sup> หรือ “linguistic turn”<sup>2</sup> แต่ในอันที่จริงทั้งสองช่วงนี้มีความเชื่อมโยงกันเนื่องจากการให้ความสำคัญแก่บทบาทของภาษาในความสัมพันธ์กับความเป็นจริงนั้นปรากฏในงานของริเคอร์มาตั้งแต่ช่วงแรกแล้ว งานที่สะท้อนจุดเชื่อมโยงที่สำคัญคือ Symbolism of Evil<sup>3</sup>

เพื่อที่จะเข้าใจทฤษฎีการตีความของริเคอร์ ในเบื้องต้นจะเสนอมุมหลังของพัฒนาการศาสตร์การตีความก่อน จากนั้นจึงเข้าสู่ทฤษฎีการตีความของริเคอร์

<sup>1</sup> S.H. Clark, *Paul Ricoeur* (London: Routledge, 1990), p. V.

<sup>2</sup> B. Dauenhauer, “Paul Ricoeur,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online]. 2002. Available from: <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>.

<sup>3</sup> Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Trans. John Thompson (New York: Cambridge University Press, 1981), p. 33.

## 1. ภูมิหลังของศาสตร์การตีความ<sup>4</sup>

ศาสตร์การตีความแต่เดิมจะมีบทบาทในกิจกรรมเฉพาะที่ (regional) เช่น การตีความคัมภีร์ทางศาสนา การตีความกฎหมาย ศาสตร์การตีความสมัยใหม่เริ่มเมื่อเกิดทฤษฎีตีความที่ใช้ทั่วไป (general) ไม่จำกัดกับกิจกรรมเฉพาะใด ๆ ผู้ที่เป็นบิดาของศาสตร์การตีความสมัยใหม่คือ ฟรีดริช ชไลเออร์มาเคอร์ (Friedrich Schleiermacher) ซึ่งนำวิธีการทางนิรุกติศาสตร์และประวัติศาสตร์มาใช้เป็นเครื่องมือสำคัญ สำหรับชไลเออร์มาเคอร์เป้าหมายสำคัญของการตีความคือการเข้าถึงเจตนาของผู้แต่ง โดยเชื่อว่าวิธีการที่ใช้จะช่วยให้ “เข้าใจผู้แต่งได้ดีกว่าผู้แต่งเข้าใจตนเอง” และช่วยหลีกเลี่ยงความเข้าใจผิด

วิลเฮล์ม ดิลธี (Wilhelm Dilthey) รับศาสตร์การตีความทั่วไปของชไลเออร์มาเคอร์มาใช้ต่อ โดยยกฐานะให้เป็นวิธีวิทยาของ “มนุษยศาสตร์” (Human Sciences; *Geisteswissenschaften*) ดิลธีไม่เห็นด้วยกับการยกการศึกษามนุษย์ขึ้นเป็นศาสตร์ โดยนำวิธีการทางวิทยาศาสตร์ หรือการอธิบาย (explanation) ซึ่งเป็นการหาสาเหตุและผล (causality) มาใช้ดังที่พยายามปฏิบัติกันทั่วไป เนื่องจากมนุษย์มีจิต การศึกษามนุษย์จึงควรใช้วิธีการทำความเข้าใจ (understanding) เจตนาเบื้องหลังการกระทำ ความพยายามสำคัญของดิลธีคือ การเสนอทฤษฎีที่จะแสดงให้เห็นว่าการศึกษามนุษย์ด้วยวิธีการตีความนี้มีฐานะเป็นศาสตร์ที่น่าเชื่อถือและเป็นปรนัย (objective) ไม่แพ้วิทยาศาสตร์ธรรมชาติ

พัฒนาการของศาสตร์การตีความตามแนวของชไลเออร์มาเคอร์ และดิลธี ยังจำกัดอยู่ที่ระดับญาณวิทยา แม้ความพยายามในการหาพื้นฐานให้แก่การตีความในฐานะวิธีวิทยาของดิลธี จะนำไปสู่ข้อพิจารณาเกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ ซึ่งอยู่ในระดับภววิทยา แต่เขาก็กังหันว่าการตีความเป็นทางเลือกหนึ่งในการหาความรู้ของมนุษย์ มาร์ติน ไฮเดกเกอร์

<sup>4</sup> ดูรายละเอียดเพิ่มใน Ibid., pp. 43 - 62. และ D.R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story* (Cambridge: Blackwell, 1996), pp. 87 - 107.

(Martin Heidegger) เป็นนักปรัชญาคนสำคัญที่ทำลายฐานคิดดังกล่าว โดยชี้ให้เห็นว่าการตีความไม่ได้เป็นเพียงทางเลือกหนึ่งเท่านั้น แต่เป็นทางเลือกเดียว เนื่องจากการดำรงอยู่ของมนุษย์ประกอบขึ้นจากการตีความ หรืออีกนัยหนึ่ง การตีความไม่ใช่เรื่องของความรู้ แต่เป็นเรื่องของการเป็น (being)

กาดาเมอร์ได้นำปรัชญาเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของมนุษย์ของไฮเดกเกอร์กลับมาพิจารณาในระดับญาณวิทยา โดยเฉพาะอย่างยิ่งลักษณะการดำรงอยู่ของมนุษย์ที่แยกไม่ออกจากโลก หรือความเข้าใจที่มีมาก่อน (preunderstanding) ซึ่งเราเป็นส่วนหนึ่ง (belonging) เช่น จารีต หรือประวัติศาสตร์ การเข้าใจสิ่งใด ๆ มีพื้นฐานมาจากความเข้าใจนี้ และไม่มีวันที่เราจะพ้นสิ่งนี้ไปได้ มนุษย์จึงสลัด “อคติ” (prejudice) ไปไม่ได้ หรืออีกนัยหนึ่ง มนุษย์ติดอยู่ในวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจ (hermeneutical circle)<sup>5</sup> ที่ทำให้ต้องเข้าใจบางสิ่ง (parts) จากการรอบของความเข้าใจที่มีมาก่อน ซึ่งเป็นตัวให้ความหมายแก่องค์รวมหรือทุกสิ่ง (whole) แต่ในขณะเดียวกันเราจะเข้าใจทุกสิ่งก็ด้วยความเข้าใจเกี่ยวกับบางสิ่ง ทั้งสองจึงกำหนดซึ่งกันและกัน มนุษย์ไม่สามารถหนีออกไปจากความเข้าใจขององค์รวมเพื่อพิจารณาสิ่งย่อย ๆ อย่างที่มันเป็นได้

กาดาเมอร์เห็นว่าเป้าหมายของการตีความคือไม่ใช่การเข้าถึงเจตนาของผู้แต่งอีกต่อไป แต่เป็นการผสมผสานขอบฟ้า (fusion of horizons) นั่นคือการครอบครอง (appropriation) หรือการทำให้สิ่งที่ทำความเข้าใจ ซึ่งเป็น “บางสิ่ง” หรือความเป็นไปได้ของการดำรงอยู่บางอย่าง มาเป็นส่วนหนึ่งของความเข้าใจที่มีมาก่อน หรือ “องค์รวม” อันเป็นพื้นฐานการมองเห็น การดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ทั้งหลาย จนเกิดเป็นความเข้าใจใหม่ที่กว้างขวางขึ้น หากแต่อยู่บนพื้นฐานเดิม

<sup>5</sup> วงเวียนแห่งความเข้าใจ โดยแกนความหมายแล้ว คือ การเข้าใจองค์รวมจากส่วนย่อย และเข้าใจส่วนย่อยภายในกรอบขององค์รวม อย่างไรก็ตาม แนวคิดนี้ผันแปรไปได้ตามบริบทที่ทำให้เข้าใจได้ต่าง ๆ กันว่าจะไรคือองค์รวม และอะไรคือส่วนย่อย เช่น ในที่นี้องค์รวมคือความเข้าใจที่มีมาก่อน ส่วนย่อยคือความเป็นไปได้ของการดำรงอยู่ แต่ต่อไปจะพบว่าองค์รวมอาจหมายถึงเอกภาพทางความหมายของเรื่องเล่า และส่วนย่อยก็คือรายละเอียดต่าง ๆ ในเรื่อง

ริเกอร์ชี้ว่าปัญหาสำคัญที่กาดาเมอร์ตั้งก็คือ เราต้องเลือกระหว่าง “ความจริง” กับ “วิธีการ” นั่นคือ ถ้าเราเลือกใช้วิธีการที่เป็นกลาง หรือการถอยห่าง (distanciation) จากอคติของผู้ศึกษา เราก็จะเข้าไม่ถึงความจริงที่เราศึกษา แต่ถ้าเราเลือกที่จะเข้าถึงความจริงที่ศึกษา เราต้องเลือกรักษาอคติเพื่อให้เกิดการเข้าครอบครอง แต่เมื่อนั้นเราก็จะเสียความเป็นกลางหรืออีกนัยหนึ่ง ริเกอร์เห็นว่ากาดาเมอร์ไม่ยอมรับศาสตร์การตีความเชิงญาณวิทยาอย่างทีชโลเออร์มาเคอร์และดิลธีชค้นหา แต่ยึดถือในศาสตร์การตีความเชิงภววิทยาอันเป็น “ข้อค้นพบ” สำคัญของไฮเดกเกอร์ นั่นคือ กาดาเมอร์เห็นว่าการอธิบายไม่สามารถเข้ามาอยู่ในวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจได้ ทั้งนี้ ในแง่หนึ่งเราสามารถเข้าใจพัฒนาการของศาสตร์การตีความโดยริเกอร์จากแง่มุมนี้ กล่าวคือ ริเกอร์สามารถแสดงได้ว่าการถอยห่างและการเข้าครอบครองขาดจากกันไม่ได้ หากแต่ร่วมกันนำสู่เป้าหมายสูงสุดของการตีความ นั่นคือ ความเข้าใจตัวตน<sup>6</sup>

## 2. ศาสตร์การตีความของริเกอร์<sup>7</sup>

ศาสตร์การตีความของริเกอร์ที่พิจารณาในส่วนนี้จะเน้นการนำเสนอในรูปแบบของลำดับเวลา เพื่อสะดวกในการนำไปประยุกต์ใช้ การตีความในการวิเคราะห์ของริเกอร์นั้น คู่ตรงข้ามทั้งหลายที่ได้กล่าวมาก่อนต่างก็มีบทบาททั้งสิ้น หากได้บังคับให้ต้องเลือกอันใดอันหนึ่งไม่ คู่ตรงข้ามดังกล่าว ได้แก่ การอธิบายและการทำความเข้าใจ และการถอยห่างและการครอบครอง

ในการทำความเข้าใจการตีความเรื่องเล่าตามแนวของริเกอร์สิ่งสำคัญประการแรกที่ต้องเข้าใจคือ ลักษณะของเรื่องเล่าในฐานะวาทกรรมทางการเขียน ริเกอร์ยึดถือแนวคิดเชิงโครงสร้างนิยม (structuralism) ที่ริเริ่มโดย

<sup>6</sup> Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 131.

<sup>7</sup> ดูรายละเอียดการวิเคราะห์กระบวนการตีความตามทัศนะของริเกอร์เพิ่มเติมใน ปกรณ์ สิงห์สุริยา, *ความจริงของเรื่องเล่าทางศาสนา* (วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540), หน้า 25 - 32 และ 39 - 66.



เฟอริดินันด์ เดอ โซซูร์ (Ferdinand de Saussure) ที่แบ่งระหว่างระบบภาษา (langue) และวาทกรรม (parole) ระบบภาษาเป็นระบบของสัญญาณ (sign) ที่นิยามซึ่งกันและกัน ดังนั้น จึงมีความสมบูรณ์ในตัวเอง วาทกรรมคือเหตุการณ์ทางภาษาที่ผู้ส่งสารใช้ระบบภาษามาผลิตสารเพื่อสื่อไปยังผู้รับสาร วาทกรรมแบ่งเป็นสองประเภท คือ วาทกรรมทางการพูดและวาทกรรมทางการเขียน

ความแตกต่างที่สำคัญของวาทกรรมทั้งสองคือ การทำให้อยู่นิ่ง (fixation) วาทกรรมทางการเขียนนั้นผลิตขึ้นภายใต้การกำกับของจารีตของการผลิตงานและถูกทำให้อยู่นิ่งในรูปของตัวอักษร ทำให้มีคุณสมบัติพิเศษเพิ่มขึ้นมา นั่นคือ มันเป็นอิสระไปจากตัวผู้แต่งและเปิดตัวให้กับผู้อ่านไม่จำกัดเวลาและสถานที่ ต่างจากวาทกรรมทางการพูดที่ยังติดกับบริบทการสื่อสาร นอกจากนี้ หากวาทกรรมทางการเขียนอยู่ในรูปของตัวบท (text) หรือผลงาน (work) อันเป็นหน่วยภาษาในระดับใหญ่กว่าประโยค มันก็จะมีโครงสร้างที่คอยยึดโยงประโยคไว้ด้วยกัน<sup>8</sup> ความเป็นอิสระจากผู้แต่งและการมีโครงสร้างของตนเองทำให้การทำความเข้าใจวาทกรรมทางการเขียนไม่ใช่การมุ่งเข้าถึงเจตนาของผู้แต่ง แต่เป็นการทำความเข้าใจตัวบทเองในเบื้องต้นและตัวผู้ตีความเองในที่สุด

เรื่องเล่าในที่นี้ก็คือวาทกรรมที่ถูกทำให้หนึ่งประเภทหนึ่ง การตีความเรื่องเล่าเริ่มจาก (1) การทำความเข้าใจเพื่อนำไปสู่การอธิบาย จากนั้นจึงย้อนจาก (2) การอธิบายไปสู่การทำความเข้าใจ

กล่าวคือ เนื่องจากเรื่องเล่ามีส่วนประกอบมากมาย (parts) สิ่งที่ต้องกระทำประการแรกในการตีความก็คือการหาองค์รวม (whole) อันเป็นตัวให้ออกภาพทางความหมาย การหาองค์รวมจากส่วนย่อยนี้คือวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจ สาเหตุที่เรียกเป็นวงเวียนก็เพราะว่าเมื่อหาองค์รวมได้แล้วจึงนำมาเป็นกรอบในการทำความเข้าใจความหมายของส่วนย่อยอีกครั้งหนึ่ง การทำความเข้าใจจึงเป็นการเห็นความหมายของส่วนย่อยภายในบริบทขององค์รวม และเห็นความหมายขององค์รวมจากส่วนย่อยต่าง ๆ ในการ

<sup>8</sup> Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, pp. 136 - 139.

หาองค์รวมนี้อริเกอร์กล่าวว่าต้องอาศัยวิธีเดา และการพิจารณาว่าการเดานั้นน่าเชื่อถือ (valid) หรือไม่ก็ใช้วิธีการถกเถียง (argumentation) ดังนั้นถึงแม้ว่าจะมีการเสนอองค์รวมหลากหลาย แต่ก็เป็นไปได้ที่จะตัดสินว่าข้อเสนอใดดีที่สุด โดยพิจารณาว่าองค์รวมที่เสนอได้อธิบายส่วนย่อยได้สอดคล้องกลมกลืนมากที่สุด<sup>9</sup> การเห็นเอกภาพของความหมายเป็นขั้นแรกของการตีความ และเป็นสิ่งที่ทำให้สามารถเริ่มการอธิบายได้ อนึ่ง บางที่จะเรียกการทำความเข้าใจแบบนี้ว่าการทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (naive understanding) ที่เรียกว่า “ธรรมชาติ” เนื่องจากมิได้ใช้วิธีการทางเทคนิคใด ๆ ใช้แต่การถกเถียงธรรมดา

เมื่อเห็นเอกภาพของความหมายแล้ว อริเกอร์เสนอว่าควรมีการอธิบายให้เห็นว่าความหมายดังกล่าวซึ่งอยู่ระดับพื้นผิว (surface) เกิดได้อย่างไร การอธิบายนี้อาศัยวิธีการที่เป็น “ปรนัย” นั่นคือ วิธีการของโครงสร้างนิยม ซึ่งเป็นการวิเคราะห์หาโครงสร้าง อันเป็นความสัมพันธ์เชิงคู่ตรงข้ามระหว่างสัญญาณเบื้องหลัง อริเกอร์ชี้ว่าในขณะที่ความหมายพื้นผิว (surface semantics) อ้างถึง (refer) โลกของเรื่องที่เล่า โครงสร้างที่วิเคราะห์ได้อ้างถึงโลกที่เป็นไปได้ (possible world) หากผู้ตีความเห็นการอ้างถึงดังกล่าว

<sup>9</sup> Ibid., pp. 175 - 176 ทั้งนี้ ในกรณีของเรื่องเล่า องค์รวมที่ได้ อาจเป็น “โครงเรื่อง” (plot) อย่างไรก็ดีตาม เมื่อกล่าวถึง “โครงเรื่อง” ในความสัมพันธ์กับทฤษฎีของอริเกอร์ มีข้อควรระวังว่า อริเกอร์จะใช้คำนี้ในความหมายที่ไม่ตรงกับที่ใช้ทั่วไปนัก กล่าวคือ โครงเรื่องเป็นสิ่งที่สัมพันธ์อย่างแยกไม่ออกจากโครงสร้างเบื้องต้นเนื่องจากโครงเรื่องคือลำดับของเหตุการณ์ (succession) และลำดับของเหตุการณ์เป็นองค์ประกอบหนึ่งของโครงสร้างเบื้องต้น (configuration) ซึ่งหาได้ด้วยวิธีการทางโครงสร้างนิยม (ในงานชิ้นนี้ อริเกอร์ใช้วิธีของ Greimas) โครงสร้างเบื้องต้นนั้นโดยพื้นฐานแล้วจะประกอบด้วยองค์ประกอบที่เป็นคู่ตรงกันข้าม ยกตัวอย่างง่าย ๆ เช่นหน่วยบนโครงสร้างอาจจะเป็น “ได้” ซึ่งจะมาพร้อมคู่ตรงข้ามที่ปฏิเสธมัน นั่นคือ “ไม่ได้” เพื่อความสะดวก สมมติว่าโครงสร้างเบื้องต้นประกอบด้วย 2 หน่วยนี้ เหตุการณ์ต่าง ๆ ที่ผู้ฟังหรืออ่านเรื่องเล่ารับรู้ในระดับพื้นผิวจะสามารถจัดไว้ภายใต้ 2 หน่วยในโครงสร้างเบื้องต้นนี้ และลำดับของเหตุการณ์ที่ผู้ฟังหรือผู้อ่านรับรู้คือการดำเนินสลับกันไปของเหตุการณ์ต่าง ๆ ที่อยู่ภายใต้หน่วย “ได้” สลับกับเหตุการณ์ต่าง ๆ ที่อยู่ภายใต้หน่วย “ไม่ได้” ไปเรื่อย ๆ จนจบเรื่อง โครงเรื่องก็คือการดำเนินสลับกันไปมาระหว่างหน่วยบนโครงสร้างเบื้องต้นเช่นนี้เอง (ดู Ibid., pp. 280 - 285) ประเด็นนี้จะช่วยให้ไม่สับสนกับ “โครงเรื่อง” ในวิธีการตีความของวิกิลันด์และคณะ ซึ่งจะได้อธิบายต่อไป

โครงสร้างนั้นก็จะมีความเป็นความหมายเบื้องลึก (depth semantics) การจะเห็นสิ่งนี้ได้ผู้ตีความต้องถอยห่างจากตนเองเพื่อติดตามโครงสร้างที่ให้เอกภาพของความหมายนั้น เป็นการเคลื่อนจากสิ่งที่ตัวบทพูดไปสู่สิ่งที่ตัวบทพูดถึง (“from what it says, to what it talks about”)<sup>10</sup> สิ่งที่พูดถึงนี้เกี่ยวข้องกับอรรถิภาวะของผู้ตีความ และในโลกที่เป็นไปได้ใหม่ที่ผู้ตีความจะ “ฉาย” (project) ลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ใหม่ ๆ (possible mode of being) ออกมาจาก “ตัวตน” อันหมายถึงความเข้าใจที่มีมาก่อน (preunderstanding) ดังนั้น ริเกอร์จึงกล่าวว่าผลของการทำความเข้าใจคือการมี “ตัวตนที่ใหญ่ขึ้น” (enlarged self)<sup>11</sup>

ริเกอร์ยึดถือเช่นเดียวกับกาดาเมอร์ว่าในที่สุดการตีความต้องนำสู่การผสานขอบฟ้าซึ่งเป็นการเข้าครอบครอง การฉายความเป็นไปได้ของผู้ตีความในกรอบของความเป็นไปได้ของโลกของเรื่องเล่าก็คือการผสานขอบฟ้าและถือเป็นการเข้าครอบครองโลกที่เป็นไปได้นั้น เนื่องจากโลกดังกล่าวถูกเชื่อมเข้ากับความเข้าใจที่มีมาก่อนผ่านทางการฉายการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ การเข้าครอบครองนี้ก็คือการเข้าใจตัวตน เนื่องจากการฉายทำให้ผู้ตีความเห็นแง่มุมหรือศักยภาพของความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน

จะเห็นได้ว่าเพื่อที่จะเข้าใจเรื่องเล่า เราต้องอธิบายด้วยวิธีการทางโครงสร้างนิยมก่อน แต่ก่อนที่เราจะอธิบายได้ เราก็ต้องเข้าใจเรื่องเล่า นั่นคือ เห็นเอกภาพของความหมาย นอกจากนี้ ก่อนที่เราจะเข้าครอบครองเพื่อให้มีตัวตนที่ใหญ่ขึ้น เราก็ต้องถอยห่างจากตัวตน อนึ่ง การถอยห่างจากตัวตนก่อนที่จะเกิดการเข้าครอบครองนี้มีองค์ประกอบของ “ขณะแห่งการวิพากษ์” (critical instance)<sup>12</sup> ด้วย กล่าวคือ การติดตามความหมายเบื้องลึกทำให้ (1) ผู้ตีความไม่สามารถหาความหมายตามความปรารถนาของตน และ (2) ผู้ตีความต้องคิดนอกกรอบความเข้าใจความเป็นจริงประจำวัน

<sup>10</sup> Ibid., p. 218.

<sup>11</sup> Ibid., p. 143.

<sup>12</sup> เมื่อกล่าวถึงการวิพากษ์นี้ ริเกอร์มักพิจารณาในความสัมพันธ์กับ “อุดมคติวิจารณ์” (critique of ideology) ซึ่งครอบคลุมถึงทฤษฎีจิตวิเคราะห์ เช่น ของฟรอยด์ และทฤษฎีเชิงวิพากษ์ เช่น ของฮาเบอร์มาส

เพื่อฉายความเป็นไปได้ใหม่ ดังนั้น ในการเข้าใจตัวตน ผู้ตีความจึงเข้าใจอย่างวิพากษ์ มิได้เข้าใจแบบยืนยันอคติเดิมของตน<sup>13</sup>

### การปรับใช้ทฤษฎีของปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการแพทย์

ทิศทางการวิจัยทางการแพทย์ในส่วนของความสัมพันธ์ระหว่างพยาบาลและผู้ป่วย/บุคลากรร่วมงานนั้น มีลักษณะร่วมกับการวิจัยในสังคมศาสตร์ เดิมนั้นการวิจัยเชิงปริมาณที่มีพื้นฐานจากปฏิฐานนิยม (positivism) ยังอยู่ในความนิยม แต่ปัจจุบันหลายฝ่ายตั้งคำถามกับแนวคิดแบบปฏิฐานนิยม ซึ่งเชื่อในความเป็นปรนัยและความเป็นสากลของข้อเท็จจริง/ความรู้ และการแยกขาดจากกันระหว่างผู้รู้และข้อเท็จจริง/ความรู้ ดังนั้น จึงเกิดแนวคิดอีกแนว บ้างเรียกว่า “anti-positivism” บ้างก็เรียกว่า “nonpositivism” ซึ่งเห็นว่าข้อเท็จจริงนั้นสัมพันธ์กับบริบทและผู้รู้ หรืออีกนัยหนึ่ง ความเป็นจริงไม่ได้มีอยู่อย่างเป็นปรนัย แต่เกิดจากการสร้างของบุคคล/สังคม ด้วยเหตุนี้จึงได้หันมาสนใจการวิจัยเชิงคุณภาพมากขึ้นเพื่อศึกษาความจริงที่มีลักษณะดังกล่าว<sup>14</sup> นี่เป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้การวิจัยทางการแพทย์หันมาสนใจศาสตร์การตีความที่จะนำมาใช้กับข้อมูลเชิงคุณภาพที่เก็บมาในกระบวนการทำวิจัย โดยเฉพาะที่อยู่ในรูปของเรื่องเล่า

นอกจากนี้ เช่นเดียวกับในวงการแพทย์และสาธารณสุข วงการพยาบาลมีการถกเถียงที่คุ้งนานไปกับทิศทางการวิจัยทางสังคมศาสตร์ นั่นคือ ข้อถกเถียงเกี่ยวกับวิธีการปฏิบัติงานของบุคลากรว่าควรจะมีพื้นฐานบนหลักฐาน (evidence-based) อันเป็นแนวคิดกระแสหลักที่มีฐานจากปฏิฐานนิยม หรือควรจะเป็นแบบไตร่ตรอง (reflective) ซึ่งเป็นแนวคิดที่มาท้าทายแนวคิดกระแสหลัก แนวคิดเกี่ยวกับการปฏิบัติงานนี้ย่อมมีผลต่อวิธี

<sup>13</sup> Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, pp. 94, 218.

<sup>14</sup> M. Alvesson and K. Skoldberg, *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research* (London: SAGE Publications, 2000), p. 1.

การให้การศึกษาและการวิจัย<sup>15</sup> และอีกเหตุผลหนึ่งก็คือลักษณะของพยาบาล ศาสตร์เองที่เกี่ยวข้องกับความเอื้ออาทร (care) ทำให้ต้องศึกษาทำความเข้าใจตนเองและผู้ป่วยในฐานะที่เป็นปัจเจกบุคคล ที่มีปฏิสัมพันธ์เชิงความหมายกับสิ่งรอบตัวภายใต้บริบทของประวัติศาสตร์ชีวิตส่วนบุคคล<sup>16</sup>

จากการสำรวจการวิจัยทางพยาบาล พบว่ามีการนำกระบวนการตีความของริเกอร์ไปใช้ในการวิจัยเชิงคุณภาพที่เก็บข้อมูลในรูปของเรื่องเล่าในลักษณะต่าง ๆ กัน ในที่นี้ขอพิจารณา 3 รูปแบบ<sup>17</sup> กล่าวคือ

1. รูปแบบที่พัฒนาโดย เรอเน เจเนลลอส<sup>18</sup>
2. รูปแบบที่พัฒนาโดย ลีนา วิลลุนด์ ลิสเบท ลินดอสล์ม และ อุนนี ลินด์สโตรมบี<sup>19</sup>

<sup>15</sup> C. Taylor, "Narrating practice: reflective accounts and the textual construction of reality," *Journal of Advanced Nursing* 42, 3 (2003): 244 - 245.

<sup>16</sup> L. Wiklund, L. Lindholm and U.A. Lindström, "Hermeneutics and narration: a way to deal with qualitative data," *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002): 114.

<sup>17</sup> ผู้เขียนสำรวจโดยสืบค้นฐานข้อมูลอิเล็กทรอนิกส์ Academic Search Premier และ Blackwell Synergy ระหว่างช่วงเวลา 7 - 14 กรกฎาคม 2547 ทั้งนี้ การพิจารณารูปแบบเหล่านี้เลือกเฉพาะที่มีอธิบายในบทความที่พิจารณาเกี่ยวกับการปรับใช้ทฤษฎีของริเกอร์ ในการตีความข้อมูลในรูปเรื่องเล่าโดยตรง

<sup>18</sup> Rene Geanellos, "Exploring Ricoeur's hermeneutic theory of interpretation as a method of analysing research texts," *Nursing Inquiry* 7, 2 (2000): 112 - 119.

<sup>19</sup> Lena Wiklund, Lisbet Lindholm, and Unni Lindstrom, *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002), pp. 114 - 125. อนึ่ง มีข้อชี้แจงว่า อุนนี ลินด์สโตรมบี ได้ทำการวิจัยร่วมกับ เลนนาร์ท ฟรีดริกส์สัน (Lennart Fredriksson) โดยประยุกต์ใช้ทฤษฎีของริเกอร์ ซึ่งการปรับใช้มีลักษณะต่างออกไปจากที่ปรากฏในงานที่เขียนร่วมกับ ลีนา วิลลุนด์ และ ลิสเบท ลินดอสล์ม ที่เลือกมาพิจารณาในที่นี้ อย่างไรก็ตาม เนื่องจากงานชิ้นนั้นมิได้กล่าวถึงการปรับใช้โดยตรง ผู้เขียนจึงเว้นไว้ไม่นำมาพิจารณา ณ ที่นี้ (ดู Lennart Fredriksson, Unni Lindstrom, A Caring conversations - psychiatric patient's narratives about suffering. *Journal of Advanced Nursing* 40, 4 (2000): 396 - 405.)

3. รูปแบบที่พัฒนาที่มหาวิทยาลัยแถบสแกนดิเนเวีย ได้แก่ มหาวิทยาลัย Umea แห่งสวีเดน<sup>20</sup> และมหาวิทยาลัย Tromso แห่งนอร์เวย์<sup>21</sup>

รูปแบบในข้อ 1 และ 2 นี้เป็นรูปแบบที่พัฒนาใช้เฉพาะนักวิจัย ส่วนรูปแบบในข้อ 3 ดูจะเป็นที่ยอมรับใช้เป็นรูปแบบมาตรฐานแล้ว ในการพิจารณารูปแบบหลังนี้จะพิจารณาเฉพาะที่นำมาอธิบายใหม่โดยแอนเดอร์สัน ลินด์เซธ และ แอสทริด นอร์เบิร์ก<sup>22</sup> หลังจากทีรูปแบบนี้มีการนำไปใช้โดยนักวิจัยต่าง ๆ ได้ประมาณหนึ่งทศวรรษ

อนึ่ง ก่อนที่จะอธิบายและอภิปรายแต่ละรูปแบบ มีข้อสังเกตเกี่ยวกับการทำให้อยู่ซึ่งซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดความจำเป็นที่จะต้องตีความ กล่าวคือ ในการวิจัยเชิงคุณภาพนั้นมีการทำให้วาทกรรมทางการพูดของผู้ที่ถูกศึกษาอยู่ซึ่งด้วยวิธีการต่าง ๆ นอกจากการจดบันทึกเป็นตัวอักษร เช่น การบันทึกเป็นวาทศิลป์ การบันทึกเสียง การทำให้อยู่ซึ่งนี้ทำให้วาทกรรมนั้นเป็นอิสระไปจากผู้พูดและเปิดตัวให้ผู้วิจัยต่าง ๆ ตีความ

## 1. รูปแบบที่พัฒนาโดย เรอเน เจเนลลอส

เจเนลลอส<sup>23</sup> เห็นว่าจุดเด่นของทฤษฎีกริเกอร์ คือ การชี้เฉพาะปฏิสัมพันธ์ระหว่างการตีความ ซึ่งอยู่ระดับญาณวิทยา และผู้ตีความ ซึ่งอยู่ระดับ

<sup>20</sup> 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.)

<sup>21</sup> 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.)

<sup>22</sup> A.-G. Talseth, A. Lindseth, L. Jacobsson, A. Norberg, The meaning of suicidal psychiatric in-patient's experiences of being cared for by mental health nurses. *Journal of Advanced Nursing* 29, 5(1999): 1034 - 1042.

<sup>23</sup> Geanellos, "Exploring Ricoeur's hermeneutic theory of interpretation as a method of analysing research texts," *Nursing Inquiry* 7, 2 (2000): 1, 113.

ภววิทยา ทั้งนี้ ในการนำทฤษฎีของริเกอร์มาประยุกต์ใช้นั้น เจเนลลอสกล่าวว่า สามารถวิเคราะห์ได้ว่าขั้นตอนการตีความจากทฤษฎีดังกล่าวประกอบด้วย (1) การอธิบาย (2) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (3) การทำความเข้าใจระดับลึก (deeper understanding) จะเห็นได้ว่าสามขั้นตอนนี้ประกอบด้วยสองกลุ่ม คือ การอธิบาย และการทำความเข้าใจ เจเนลลอสชี้ว่าการอธิบาย คือการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ภายในของเรื่องเล่า และการทำความเข้าใจคือการค้นหาความหมายที่เรื่องเล่าเผย<sup>24</sup>

นอกจากนี้ เจเนลลอสเห็นว่าการทำความเข้าใจตามธรรมชาติคือขั้นตอนแรกสุดที่ผู้ตีความพยายามหาความหมายของโครงเรื่องของเรื่อง และการทำความเข้าใจระดับลึกเป็นการนำองค์รวมที่ได้มาตรวจสอบว่าสามารถครอบคลุมส่วนประกอบต่าง ๆ ในเรื่องได้หรือไม่ การตรวจสอบนี้จะช่วยให้เห็นว่าองค์รวมที่เห็นในครั้งแรกนั้นใช้ได้หรือไม่ หากใช้ไม่ได้ ก็จะเป็นการหาองค์รวมอีกครั้งเพื่อตรวจสอบซ้ำกระบวนการเดิม ในการนี้จะเป็นการทำให้การเข้าใจนั้นลุ่มลึกขึ้น อย่างไรก็ตาม การทำความเข้าใจระดับลึกมิได้มีความหมายเพียงเท่านั้น เจเนลลอสเห็นว่าการเข้าใจระดับนี้เป็นการทำให้สิ่งที่ไม่ได้กล่าวถึงโดยตรงปรากฏออกมา ซึ่งเป็นไปได้เมื่อผู้ตีความอาศัยความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน ทั้งนี้ เจเนลลอสเห็นว่าการที่เราสามารถเข้าใจความหมายของเรื่องเล่าเดียวกันได้ทั้งสองระดับนี้ แสดงถึงธรรมชาติของตัวบทที่มีความหมายได้หลากหลาย (multiple meanings)<sup>25</sup>

เขายกตัวอย่างการนำวิธีการนี้มาตีความเรื่องเล่าเกี่ยวกับพยาบาลคนหนึ่งของเบอลินดา เด็กวัยรุ่นหญิงในสถานบำบัดจิตที่ชอบกรีดข้อมือตนเอง

“อิรินไม่เคยทำให้ฉันเสียใจหรืออะไรอย่างนั้น แมตตอนที่ฉันทำเรื่องเงี้ยวอย่างกรีดข้อมือ เขาก็อาจจะพูดแค่ว่าทำอย่างนั้นมันเงี้ยว แต่ก็ยังยอมรับและช่วยเหลือฉัน มากกว่าที่จะดูดำที่ฉันทำอย่างนั้น...ไม่ว่าพยาบาลจะคิดอย่างไร ถ้าเขาคิดว่าคุณ

<sup>24</sup> Ibid., p. 114.

<sup>25</sup> Ibid., pp.114 -115.

เป็นนางตัวแสบแสนเงี้ยว นั่นก็ถูก แต่ตราบที่พวกเขายังยอมรับ  
คุณ...และยังเป็นเพื่อนของคุณอย่างคอยชี้ทางและให้คำแนะนำ  
ไม่ใช่คำว่า ถ้าเป็นแบบนี้ คุณก็จะรู้ว่าคุณเชื่อใจเขาได้ ถ้ามี  
อะไรเกิดขึ้นอีก...คุณก็จะไปหาพวกเขาได้...”<sup>26</sup>

ในระดับการอธิบายนั้น เจเนลลอสเห็นว่าเรื่องนี้เกี่ยวกับวิธีที่พยาบาล  
ตอบสนองต่อการกรีดข้อมือ อีรินมีท่าที่เป็นมิตรให้ความช่วยเหลือ แต่คน  
อื่นกลับทำให้เบอลินดารู้สึกแย่ เบอลินดาบอกว่าจะคิดว่าเธอเป็นเด็กไม่ดี  
อย่างไรก็ได้ แต่ขอให้ยอมรับและช่วยเหลือเธอ ในขั้นตอนการทำความเข้าใจตาม  
ธรรมเนียมชาตินั้น เจเนลลอสเห็นว่าเอกภาพของความหมายของเรื่อง  
ที่เด็กเล่านี้อยู่ที่เรื่องการยอมรับจากพยาบาลผู้ดูแล และในขั้นตอนการ  
ทำความเข้าใจระดับลึก เจเนลลอสชี้ว่าความเข้าใจที่มีมาก่อนของเขาใน  
ฐานะพยาบาลในสถานจิตบำบัดสำหรับวัยรุ่นในออสเตรเลียทำให้เขาเห็น  
ความหมายที่ลึกไปกว่าเรื่องการยอมรับ นั่นคือ การเห็นต่อไปถึงโอกาสใน  
การแก้ไขพฤติกรรมการทำร้ายตนเองของเบอลินดา โดยอาศัยการมีท่าทีที่  
ยอมรับ<sup>27</sup>

กระนั้นก็ดี เจเนลลอสเห็นว่าทฤษฎีของริเกอร์มีความขัดแย้งภายใน  
อยู่ 2 ประการ กล่าวคือ

1. ริเกอร์ชี้ว่าวิธีการเข้าถึงความหมายของเรื่องเล่ามีเพียงวิธีเดียวคือ  
การเดา เนื่องจากผู้ตีความไม่สามารถล่วงรู้ได้ว่าผู้แต่งมีเจตนาอะไร เจเนล-  
ลอสเห็นว่าทัศนะนี้เป็นการขัดแย้งตัวเอง เนื่องจากแนวคิดเกี่ยวกับการทำให้  
วาทกรรมอยู่นิ่งของริเกอร์มีหน้าที่ประการหนึ่งในการแสดงว่า วาทกรรมดัง  
กล่าวเป็นอิสระไปจากผู้แต่ง ทำให้การตีความไม่ใช่การค้นหาเจตนาของ  
ผู้แต่ง นอกจากนี้ เจเนลลอสยังเห็นว่า ริเกอร์กำลังสื่อเป็นนัยว่ามีการ  
ตีความเดียวเท่านั้นที่ถูกต้อง นั่นคือ การตีความที่เป็นการเดาได้ตรงกับ  
เจตนาผู้แต่ง ทำที่นี้ขัดกับธรรมชาติของตัวบทที่มีได้หลายความหมาย<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Ibid., p. 115.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid., p. 117.



2. ริเกอร์เห็นว่าวิธีแสดงว่าสิ่งที่เดาน่าเชื่อถือ (valid) หรือไม่ ซึ่งวิธีดังกล่าวมีประโยชน์ในการตัดสินระหว่างการตีความต่าง ๆ ที่เสนอมาร่วมกัน เจเนลลอสเห็นว่าประเด็นนี้ชี้ว่า ริเกอร์ขัดแย้งตัวเอง เนื่องจากเขายอมรับเป็นอย่างดีว่าตัวบทมีธรรมชาติที่มีได้หลายความหมาย การเห็นว่ามี การตัดสินที่ “ถูกต้อง” ได้ เป็นการสันนิษฐานว่าการตีความที่ถูกต้องเพียงการตีความเดียว เจเนลลอสชี้ว่า แม้ริเกอร์จะกล่าวว่าการแสดงความน่าเชื่อถือ (validation) ไม่ใช่การพิสูจน์ว่าจริง (verification) แต่เป็นการแสดงเพียงแต่ว่าการตีความหนึ่งมีความน่าจะเป็น (probable) เหนือกว่าการตีความอื่น ๆ แต่นี่ก็เพียงพอที่จะชี้ได้ว่า ริเกอร์ไม่เห็นความเป็นไปได้ที่การตีความมากกว่าหนึ่งการตีความอาจใช้ได้พอ ๆ กัน (*‘do equal justice to a text’*)<sup>29</sup>

ดังนั้น เจเนลลอสจึงได้เสนอว่า ควรนำวิธีของกาตาเมอร์มาเสริมวิธีการของริเกอร์ เพื่อใช้แนวคิดเกี่ยวกับการอาศัยความเข้าใจที่มีมาก่อนเพื่อเข้าถึงความหมายที่ลุ่มลึกขึ้น อันจะเป็นการตอบสนองต่อธรรมชาติของตัวบทที่มีความหมายได้หลากหลาย

## 2. รูปแบบที่พัฒนาโดย ลินา วิกlund ลิสเบท ลินดอล์ม และ อุนนี ลินด์สโตรม<sup>30</sup>

วิกlund และคณะมีความสนใจเกี่ยวกับการมีความหมายหลากหลายของตัวบทเช่นเดียวกับเจเนลลอส อย่างไรก็ตาม วิกlund และคณะกลับเห็นเป็นตรงกันข้ามว่าสิ่งสำคัญที่ริเกอร์เรียกร้องให้ผู้ตีความกระทำก็คือการเผชิญกับความหลากหลายนั้น อันจะนำไปสู่ความเข้าใจที่ลุ่มลึกขึ้น<sup>31</sup> วิกlund และคณะได้นำทฤษฎีของริเกอร์มาเป็นพื้นฐานสำหรับขั้นตอนการตีความ และในขณะเดียวกันก็กล่าวชัดว่ามีการดัดแปลงบางจุดเพื่อให้เข้ากับ ความจำเป็นของการวิจัยทางการแพทย์

<sup>29</sup> Ibid., pp. 117 - 118.

<sup>30</sup> แต่ในไปขอเรียกโดยย่อว่า “วิกlund และคณะ”

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

วิกุลน့်และคณะวิเคราะห์ว่า ขั้นตอนการตีความตามทฤษฎีของ ริเกอร์ ประกอบด้วย 3 ขั้นตอน กล่าวคือ (1) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (2) การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง ซึ่งแบ่งเป็นอีก 2 ขั้นตอนย่อย ได้แก่ (2.1) การวิเคราะห์หาโครงสร้างของเรื่องเล่า (2.2) การวิเคราะห์หาโครงสร้าง ระดับลึก และ (3) การเข้าครอบครอง<sup>32</sup>

นอกจากนี้ ข้อดัดแปลงมี 2 ประการ คือ (1) ในทุกที่ที่มีการตีความจะ ดึงกรอบทฤษฎี (theoretical frame) ที่พัฒนาจากงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง และ บริบทประสบการณ์ชีวิต (lived experience) ของผู้ที่ถูกศึกษามาพิจารณา เสมอ โดยในบางกรณีอาจมีการนำการตีความไปให้ผู้ที่ถูกศึกษาสะท้อน กลับด้วย<sup>33</sup> (2) การใช้วิธีการอื่นที่ไม่ใช่โครงสร้างนิยมในขั้นตอนการวิเคราะห์ เชิงโครงสร้าง ทั้งนี้วิธีการที่ใช้นำมาจากไวท์ (White)<sup>34</sup>

ขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาติเป็นการอ่านเพื่อหาความ หมายทั่วไป โดยตระหนักถึงความหมายที่ได้จะสะท้อนความเข้าใจที่มีมา ก่อนของผู้ตีความ ความตระหนักนี้ทำให้ผู้ตีความสืบหาความเข้าใจที่มีมา ก่อนจากผลการตีความที่ได้ โดย (1) พยายามมองหาความหมายจาก หลาย ๆ มุมมอง และ (2) นำผลการตีความมาพิจารณาร่วมกับกรอบทฤษฎี และบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษา ทั้งนี้วิกุลน့်และคณะเห็นว่า เมื่อทำความเข้าใจที่มีมาก่อนชัดเจนแล้ว จะเป็นเรื่องปกติว่าความเข้าใจ ดังกล่าวจะสอดคล้องกับกรอบทฤษฎีและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูก ศึกษา<sup>35</sup>

ขั้นตอนการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างเพื่อหาโครงสร้างของเรื่องเล่า นั้น ใช้วิธีการที่นำมาจากไวท์ ซึ่งเป็นการดูลักษณะโครงเรื่อง (plot) ว่าเป็นเรื่อง

<sup>32</sup> Ibid., pp. 116 - 117.

<sup>33</sup> ทั้งนี้ ถึงแม้วิกุลน့်และคณะกล่าวว่าการนำผลการตีความไปให้ผู้ถูกศึกษาสะท้อน กลับ แต่ในหัวข้อวิธีการดำเนินการวิจัย ได้ออกว่า "...interviews were conducted on one or more occasions with each respondent..." (Ibid., p. 117.) ซึ่งหมายความว่าไม่ได้มีการสัมภาษณ์ซ้ำ กับทุกคน

<sup>34</sup> H. White, *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973) (Cited in Ibid.)

<sup>35</sup> Ibid., p. 118.

ประเภทไหนในบรรดา เรื่องรักใคร่/ฮีโร่ (romance) เรื่องสนุกสนาน (comedy) เรื่องโศกเศร้า (tragedy) หรือเรื่องเสียดสี (irony/satire) เมื่อระบุประเภทได้ก็จะทำให้เห็นว่าผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับตนเองมีท่าทีอย่างไร นอกจากนี้ บทบาทของโครงเรื่องทำให้เห็นจุดเริ่มต้น จุดท่ามกลาง และจุดสิ้นสุดของเรื่อง จึงสามารถบอกอะไรบางอย่างเกี่ยวกับความเข้าใจต่ออดีต ปัจจุบัน และอนาคตของผู้เล่าได้<sup>36</sup>

วิกุลนด์และคณะชี้ว่า การวิเคราะห์โครงเรื่องเป็นการถอยห่างจากความเข้าใจที่มีมาก่อน ซึ่งในที่นี้หมายถึงความคุ้นเคยกับสิ่งที่เล่าในเรื่อง เพราะเป็นการถอนความสนใจจากสิ่งที่เล่าไปสู่ลักษณะของเรื่องเล่าเองว่ามีโครงเรื่องอย่างไร และส่วนต่าง ๆ ในเรื่องสอดคล้องกันอยู่บนโครงเรื่องเดียวกันอย่างไร แต่เมื่อระบุประเภทโครงเรื่องได้แล้วจึงเริ่มการตีความอีกครั้งด้วยการถามว่าผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับตนเองมีท่าทีอย่างไร และมีความเข้าใจต่ออดีต ปัจจุบัน และอนาคตของตนเองอย่างไร<sup>37</sup> เช่น อาจพบว่าผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับความทุกข์ของตนเองเล่าออกมาในแนวโศกเศร้า โครงเรื่องของแนวนี้ช่วยให้เห็นว่าเขาเข้าใจว่าต้องยอมจำนน แต่ถ้าเขาเล่าเรื่องแนวฮีโร่ ก็จะเห็นว่าเขามีความคิดที่จะเอาชนะความทุกข์

การตีความที่ได้นี้จะนำไปเทียบกับผลการตีความในขั้นการทำความเข้าใจตามธรรมชาติอีกครั้งหนึ่ง เพื่อตรวจสอบว่าการตีความครั้งก่อนน่าเชื่อถือหรือไม่ มีจุดที่ควรปรับปรุงหรือไม่ ผลที่ได้คือความเข้าใจที่ลุ่มลึกขึ้นหลังจากนั้นจึงนำมาพิจารณาในความสัมพันธ์กับกรอบทฤษฎีและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษาอีกครั้ง ยกตัวอย่างเช่น ในกรณีที่วิกุลนด์และคณะศึกษาพบว่าผลการตีความหลังการวิเคราะห์โครงสร้างยืนยันการตีความที่มีมาก่อน แต่ช่วยให้แง่มุมใหม่ที่ทำให้ต้องไปสืบค้นวรรณกรรมเพื่อทบทวนเพิ่ม และยังทำให้เห็นและเข้าใจผู้ถูกศึกษามากขึ้นว่ามีท่าทียอมจำนน อันเป็นการเปิดโอกาสให้เห็นทางเลือกในการช่วยเหลือผ่านทางการเสวนาเพื่อช่วยกันสร้างเรื่องเล่าต่อไปแต่หันเหไปในทิศใหม่<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Ibid., pp. 119 - 120.

<sup>37</sup> Ibid., p. 120.

<sup>38</sup> Ibid., pp. 120 - 121.

หลังจากนั้นจึงเป็นการวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึก ซึ่งเป็นการหาอุปลักษณ์ (metaphor) ในการนี้ผู้วิจัยต้องเป็นผู้ที่สร้าง (formulate) อุปลักษณ์ขึ้นมาเอง โดยสิ่งที่สร้างมานี้ต้องเป็นพื้นฐานอธิบายความหมายของเรื่องเล่าทั้งหมด เช่น ในกรณีที่วิกุลนด์และคณะศึกษาได้มีการเสนอให้ใช้ “น้ำที่ถูกทำให้เย็นจนแข็งตัว” (frozen water) เป็นอุปลักษณ์เพื่ออธิบายเรื่องเล่าเกี่ยวกับความทุกข์ของผู้ที่ไม่สามารถสื่อสารความทุกข์นั้นได้ แต่ต้องแสวงหาหนทางกว่ารู้สึกดี น้ำเปรียบเหมือนพลังชีวิตที่ถูกทำให้อยู่นิ่งบนผิวน้ำ ในขณะที่มีน้ำอีกส่วนซ่อนอยู่ข้างใต้ผิวน้ำที่ไม่สามารถจะผ่านไปได้<sup>39</sup>

เมื่อได้อุปลักษณ์ก็จะเห็นความหมายไปพร้อมกัน จากนั้นจึงนำการตีความนี้ไปเทียบกับการตีความที่มีมาก่อน ซึ่งในกรณีที่วิกุลนด์และคณะศึกษาพบว่าการตีความทั้งสองสอดคล้องกัน และการตีความใหม่เปิดเผยแง่มุมเพิ่มขึ้น กล่าวคือ จากการที่การตีความที่มีมาก่อนชี้ว่าผู้เล่าเรื่องยอมจำนน ก็ทำให้เห็นว่าต้องให้ทางเลือกใหม่ การตีความบนพื้นฐานอุปลักษณ์นี้ทำให้เห็นว่าทางเลือกนั้นคือทำให้เขาสื่อสารความทุกข์ออกมา จากนั้นจึงนำมาพิจารณาร่วมกับกรอบทฤษฎีที่ไปทบทวนเพิ่ม และบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษาอีกครั้ง<sup>40</sup>

ขั้นตอนสุดท้ายคือการเข้าครอบครอง ซึ่งอยู่ในระดับภววิทยาอันเป็นการเคลื่อนจากการรู้ไปสู่การเป็น หรือการกระทำ วิกุลนด์และคณะเห็นด้วยกับบริเกอร์ว่าในที่สุดแล้วการทำความเข้าใจต้องนำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงในชีวิต ในกรณีนี้พวกเขาชี้ว่าถ้าพยาบาลมาอ่านผลการตีความนี้ และเข้าครอบครองผลนั้น ก็จะมีการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมบางอย่างในการดูแลผู้มีความทุกข์ อย่างไรก็ตาม ในช่วงท้าย วิกุลนด์และคณะกล่าวเพิ่มเกี่ยวกับการเข้าครอบครองว่าผู้ที่เข้าครอบครองมีสองกลุ่มคือ (1) ผู้วิจัยเอง (2) ผู้อ่านงานวิจัย<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Ibid., p. 121.

<sup>40</sup> Ibid., p. 122.

<sup>41</sup> Ibid.

ทั้งนี้ แม้วิกุลด์และคณะจะเห็นด้วยกับวิธีการตามแนวของริเกอร์ แต่ก็ชี้ได้ว่ามีข้อวิจารณ์บางอย่างแฝงอยู่ ข้อวิจารณ์นี้มีความสัมพันธ์กับเหตุผลของข้อโต้แย้งแรก โดยเฉพาะเรื่องการนำการตีความกลับสู่บริบทชีวิตของผู้ถูกศึกษา กล่าวคือ วิกุลด์และคณะเห็นว่าองค์ประกอบเรื่องการถอยห่างในขั้นตอนการอธิบาย ซึ่งส่วนหนึ่งสัมพันธ์กับการไม่ให้ตัวบทถูกติดอยู่กับผู้แต่งและบริบทของเขานั้น อาจกระทบต่อจริยธรรมของนักวิจัยที่จะต้องรักษาความน่าเชื่อถือของตนในฐานะที่ผู้ถูกศึกษาให้ความไว้วางใจเล่าเรื่องชีวิตส่วนตัวให้ฟัง ดังนั้น จึงได้แก้ไขโดยให้มีการนำการตีความกลับสู่บริบทเดิม โดยนอกจากจะอาศัยความคุ้นเคยของผู้วิจัยที่มีกับผู้ถูกศึกษา ส่วนหนึ่งอาจเป็นการให้ผู้ถูกศึกษาสะท้อนกลับ และหากว่าพวกเขาเห็นว่าความหมายที่ได้ไม่บิดเบือนสิ่งที่เขารู้สึกหรือต้องการจะสื่อ เมื่อนั้นก็จะกล่าวได้ว่าการตีความมีความน่าเชื่อถือ<sup>42</sup>

### 3. รูปแบบที่พัฒนาโดย แอนเดอส์ ลินด์เซธ และ แอสทริด นอร์เบิร์ก

ในปี 1989 ลินด์เซธ นอร์เบิร์ก และคนอื่นๆ ที่มหาวิทยาลัย Umea ร่วมกันริเริ่มพัฒนารูปแบบการตีความโดยอาศัยทฤษฎีของริเกอร์เพื่อใช้ในการวิจัยทางการแพทย์ จนกระทั่งในปี 1994 จึงได้มีผลงานวิจัยที่ใช้วิธีการดังกล่าวปรากฏตีพิมพ์<sup>43</sup> หลังจากนั้นกว่าทศวรรษ ก็มีผู้นำรูปแบบดังกล่าวไปใช้ในการวิจัยหลายชิ้น ในลินด์เซธและนอร์เบิร์กได้มีการอธิบายวิธีการใช้รูปแบบดังกล่าวอีกครั้งหนึ่ง<sup>44</sup>

ลินด์เซธและนอร์เบิร์ก วิเคราะห์ว่า ขั้นตอนการตีความตามทฤษฎีของริเกอร์ ประกอบด้วย 5 ขั้นตอน กล่าวคือ (1) การทำความเข้าใจตาม

<sup>42</sup> Ibid., p. 123.

<sup>43</sup> ดูเชิงอรรถที่ 11

<sup>44</sup> A. Lindseth, and A. Norberg, "A phenomenological hermeneutical method for researching lived experience," *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 18 (2004): 145 - 153.

ธรรมชาติ(2) การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง(3) การทำความเข้าใจอย่างครอบคลุม (comprehensive understanding) (4) การรายงานผล (5) การเข้าครอบครอง<sup>45</sup>

ในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาติ เป็นการหาความหมายองค์รวมของเรื่องเล่า ทำให้ในการอ่านเรื่องเล่าต้องเป็นแบบปรากฏการณ์วิทยา นั่นคือ ใส่วงเล็บ (bracketing) ให้กับฐานคติ ความเชื่อ ความคาดหวัง หรืออคติที่มี เพื่อที่จะไม่ตัดสินสิ่งที่ปรากฏอยู่ตรงหน้า แต่พยายามรับรู้ไปตามเนื้อผ้าเพื่อเข้าถึงความหมายอันเป็นสาระสำคัญของสิ่งนั้น เมื่อมีการทำความเข้าใจแล้ว ให้เขียนความเข้าใจออกมาในรูปแบบภาษาของปรากฏการณ์วิทยา นั่นคือ การเขียนองค์ประกอบต่าง ๆ ที่นิยามความเป็นสิ่งนั้น เช่น

*“ความรู้สึกแบบอยู่บ้าน (feeling at home) คือความรู้สึกสบาย ผ่อนคลาย ไม่ต้องคอยตามใจใคร และเป็นส่วนตัว...”*<sup>46</sup>

สิ่งที่เขียนมาก็คือสมมติฐานที่จะตรวจสอบความน่าเชื่อถือ (validation) ด้วยการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างในขั้นต่อไป การวิเคราะห์เชิงโครงสร้างใช้วิธีหาแกนความคิดหลัก (theme) การวิเคราะห์หาความคิดสำคัญเริ่มจากการตั้ง “คำถามกับตัวบท” นั่นคือ กำหนดไว้ก่อนว่าต้องการได้คำตอบอะไรจากตัวบท โดยปกติคำถามนี้ก็คือคำถามการวิจัยนั่นเอง จากนั้นจึงแบ่งตัวบทเป็นส่วน ๆ ตามหน่วยความหมาย ซึ่งอาจเป็นคำ บางส่วนของประโยค ประโยค กลุ่มประโยค หรือย่อหน้า การกำหนดหน่วยความหมายให้พิจารณาจากการสื่อความคิด/ความหมาย หนึ่งหน่วยความหมายจะสื่อหนึ่งความคิด/ความหมาย ทั้งนี้หากมีหน่วยความหมายใดที่ไม่เกี่ยวกับคำถามที่ตั้ง ก็ไม่จำเป็นต้องใช้ในการวิเคราะห์ความคิดสำคัญ แต่ยังสามารถนำมาร่วมพิจารณาในการอ่านหาความหมายโดยรวม<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Ibid., pp. 149 - 151.

<sup>46</sup> Ibid., p. 149.

<sup>47</sup> Ibid.

หน่วยความหมายนี้ย่อมมีความหมายภายในขอบเขตของความเข้าใจตามธรรมชาติ เมื่อได้หน่วยความหมายแล้วจึงอ่านทวนและรวบรวมความ (condense) ไว้ในรูปแบบภาษาในชีวิตประจำวัน หลังจากนั้นให้อ่านทวนอีกครั้งเพื่อวิเคราะห์ความเหมือนความต่างระหว่างผลของการรวบรวมการจัดกลุ่มที่เหมือนเข้าด้วยกันและตั้งหัวข้อบรรยาย ในขั้นนี้จะได้แกนความคิดรอง (sub-theme) แล้วจึงนำแกนความคิดรองมาวิเคราะห์ความเหมือนความต่างอีกครั้งเพื่อจัดให้แกนความคิดรองที่เหมือนกันอยู่กลุ่มเดียวกันและตั้งหัวข้อบรรยาย เมื่อนั้นจะได้แกนความคิดหลัก นอกจากนี้ ในบางกรณีที่ทำได้ ผู้วิจัยอาจนำแกนความคิดหลักมาวิเคราะห์ความเหมือนความต่างอีกครั้งเพื่อจัดให้แกนความคิดหลักที่เหมือนกันอยู่กลุ่มเดียวกันและตั้งหัวข้อบรรยาย เมื่อนั้นก็จะได้แกนความคิดหลักสำคัญ (main theme) อย่างไรก็ตาม ส่วนมากสิ่งที่ค้นหาในการวิจัยจะเป็นแกนความคิดหลักสำคัญ<sup>48</sup> ยกตัวอย่างเช่น สมมติมีเรื่องเล่าสั้น ๆ เกี่ยวกับความรู้สึกแบบอยู่บ้านว่า

“ผมนั่งอยู่บนเก้าอี้ที่นอกชาน เก้าอี้ที่นั่งสบายมาก และตอนนั้นสิ่งต่าง ๆ รอบตัวก็เงียบมาก ผมรู้สึกว่ามีผมอยู่เพียงคนเดียว ผมถอดรองเท้าและปลดกระดุมออก ทำให้ผ่อนคลาย ไม่ดีอัด ผมรู้สึกที่ผมเป็นอิสระที่จะทำอะไรก็ได้ ไม่มีใครมาคอยเรียกร้องอะไรจากผม”<sup>49</sup>

หลังจากการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างตามกระบวนการ (ดูตารางที่ 1) ก็จะนำแกนความคิดสำคัญที่หาได้มาพิจารณาร่วมกับความเข้าใจตามธรรมชาติว่าไปด้วยกันได้หรือไม่ ถ้าไม่ได้แปลว่าความเข้าใจตามธรรมชาติไม่น่าเชื่อถือ ดังนั้น จึงต้องเริ่มนับหนึ่งใหม่ คือ ทำความเข้าใจตามธรรมชาติและวิเคราะห์เชิงโครงสร้างตามความเข้าใจนั้น จนกว่าจะเห็นว่าทั้งสองไม่ขัดแย้งกัน<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Ibid., pp. 149 - 150.

<sup>49</sup> ดัดแปลงจาก Ibid., p. 150.

<sup>50</sup> Ibid.

ขั้นตอนต่อไปคือการทำความเข้าใจอย่างครอบคลุม ในขั้นนี้ผู้วิจัยต้องนำแกนความคิดหลักสำคัญ แกนความคิดหลัก แกนความคิดรอง มาเขียนสรุปในความสัมพันธ์กับคำถามการวิจัยและบริบทของสิ่งที่ศึกษา ยกตัวอย่างต่อเนื่องจากข้างต้น เช่น

“ความรู้สึกแบบอยู่บ้าน<sup>51</sup> ตามที่เล่าโดยชาวสวีเดนที่มีอายุและอาชีพต่าง ๆ กัน<sup>52</sup> สามารถอธิบายได้ว่าประกอบด้วยแกนความคิดหลัก (แกนความคิดรอง) ต่อไปนี้ โยงติดกับร่างกาย (รู้สึกสบาย; ผ่อนคลาย) โยงติดกับตนเอง (อยู่ในความเป็นส่วนตัว; เป็นอิสระ) ดังนั้น จะเห็นว่าแกนความคิดหลักคือ “การโยงติด” และแกนความคิดหลักสำคัญคือ “ความรู้สึกแบบอยู่บ้าน” <sup>53</sup>

จากนั้นจึงทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับการสรุปนี้ โดยเลือกที่จะช่วยให้มีความเข้าใจได้ดีขึ้น กระบวนการนี้อยู่ในรูปแบบเสวนา (dialogue) นั่นคือ เราพยายามทำความเข้าใจผลการวิจัยนี้จากมุมมองของเอกสารงานวิจัยอื่น ๆ

<sup>51</sup> ตรงนี้เป็นกรอกหัวข้อวิจัย - ผู้เขียน

<sup>52</sup> ตรงนี้เป็นกรอกบริบท - ผู้เขียน

<sup>53</sup> Lindseth, and Norberg, *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 18 (2004):



## ตารางที่ 1: การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง

| หน่วยความหมาย                                                                        | การรวบรวม                               | แกนความคิดรอง             | แกนความคิดหลัก   |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------|---------------------------|------------------|
| ผมนั่งอยู่บนเก้าอี้<br>ที่นอกชาน เก้าอี้<br>นั่งสบายมาก                              | นั่งอย่างสบาย                           | รู้สึกสบาย                | โยงติดกับร่างกาย |
| และตอนนั้นสิ่ง<br>ต่าง ๆ รอบตัวก็<br>เงียบมาก<br>ผมรู้สึกว่ามีผม<br>อยู่เพียงคนเดียว | อยู่คนเดียวใน<br>ความเงียบ              | อยู่ในความ<br>เป็นส่วนตัว | โยงติดกับตนเอง   |
| ผมถอดรองเท้า<br>และปลดกระดุม<br>ออก ทำให้ผม<br>คลาย ไม่อึดอัด                        | รู้สึกผ่อนคลาย<br>ในชุดที่ปล่อย<br>หลวม | ผ่อนคลาย                  | โยงติดกับร่างกาย |
| ผมรู้สึกว่าผม<br>เป็นอิสระที่จะ<br>ทำอะไรก็ได้                                       | มีอิสระในการ<br>กระทำตามที่<br>ต้องการ  | เป็นอิสระ                 | โยงติดกับตนเอง   |
| ไม่มีใครมา<br>คอยเรียกร้อง<br>อะไรจากผม                                              | ไม่ถูกเรียกร้อง<br>ให้ทำอะไร            | เป็นอิสระ                 | โยงติดกับตนเอง   |

แต่ในขณะเดียวกัน ในการค้นหาและทำความเข้าใจเอกสารงานวิจัย  
เหล่านั้น เราก็ค้นหาและทำความเข้าใจบนพื้นฐานของผลการวิจัย  
กระบวนการนี้จะทำให้ผู้วิจัยเห็นมุมมองในการตีความของตัวเองชัดเจน และ  
ยังช่วยขยายการตีความออกไปจากมุมมองนั้น ยกตัวอย่างต่อเนื่องเช่น การ

ทบทวนวรรณกรรมทำให้เห็นคนป่วยที่มาอยู่โรงพยาบาลและไม่รู้สึกสบายแบบอยู่บ้านนั้นรู้สึกว่าได้รับการปลอบประโลม (consoled) เมื่อกลับบ้าน ผู้วิจัยจึงขยายการตีความให้ครอบคลุมลุ่มลึกขึ้นเป็นว่า “การโยงติด” นั้นสัมพันธ์กับความรู้สึกได้รับการปลอบประโลม ดังนั้น จึงสรุปว่าความรู้สึกแบบอยู่บ้านคือประสบการณ์ที่คล้ายกับการได้รับการปลอบประโลม<sup>54</sup>

ขั้นตอนต่อไปคือการรายงานผลการตีความในรูปของภาษาในชีวิตประจำวัน โดยมุ่งให้สอดคล้องกับประสบการณ์ชีวิต (lived experience) มากที่สุด ในการนี้จะหลีกเลี่ยงภาษาเทคนิค และจะสนับสนุนให้ใช้ภาษาเชิงกวี หรืออุปลักษณ์ ที่สื่อความหมายในความสัมพันธ์กับประสบการณ์ชีวิตได้ดี ทั้งนี้เพื่อเผยให้เห็นลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้<sup>55</sup>

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

## อภิปราย

เนื่องจากข้อจำกัดของเนื้อที่ จึงจำกัดจุดหมายการอภิปรายไว้ที่การพิจารณาว่าการนำทฤษฎีของริเกอร์ไปปรับใช้ตามที่พิจารณามาข้างต้นนั้น เหมือนหรือต่างจากความคิดของริเกอร์อย่างไร โดยไม่สามารถพิจารณารายละเอียดอื่น ๆ ที่น่าสนใจ โดยเฉพาะเรื่องเงื่อนไขการวิจัยที่มีผลต่อการปรับใช้ นอกจากนี้ การวิจารณ์ก็มีได้มีนัยที่จะแสดงว่าการประยุกต์ใช้นั้นดีหรือไม่ดี หรือสามารถนำไปใช้ได้หรือไม่ การทราบความเหมือนต่างน่าจะ

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid.

เป็นพื้นฐานเบื้องต้นที่จะเป็นประโยชน์สำหรับผู้สนใจปรับใช้ทฤษฎีของ ริเกอร์ต่อไป

## 1. รูปแบบที่พัฒนาโดย เรอเน เจเนลลอส

เมื่อพิจารณาแล้ว เห็นว่ารูปแบบที่เจเนลลอสพัฒนาขึ้นมานั้นดูจะห่างไกลกับทฤษฎีของริเกอร์มาก ทั้งนี้อาจจะเป็นเพราะโดยพื้นฐานเดิมแล้ว เจเนลลอสจะคุ้นเคยกับทฤษฎีของกาดาเมอร์มากกว่า<sup>57</sup> ดังนั้น รูปแบบที่พัฒนามานั้นจึงยังเป็นแบบของกาดาเมอร์อยู่ เพียงแต่มีการยืมคำสำคัญ ๆ ที่ริเกอร์ใช้มาใช้โดยเฉพาะอย่างยิ่ง คำว่า “อธิบาย” และ “การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ”

ดังที่กล่าวไว้แล้วว่าในการพัฒนาต่อไปจากกาดาเมอร์นั้น ริเกอร์สามารถนำแนวคิดที่กาดาเมอร์เห็นว่าไม่สามารถอยู่ด้วยกันได้มาอยู่ด้วยกัน นั่นคือ ริเกอร์เห็นว่าการอธิบายสามารถเข้ามาอยู่ในวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจได้ ในขณะที่กาดาเมอร์เห็นเป็นตรงข้าม ทั้งนี้กระบวนการตีความตามทฤษฎีของริเกอร์จะเริ่มจากการทำความเข้าใจโดยไม่อาศัยเทคนิควิธีอะไร ใช้เพียงแต่การพูดคุยถกเถียงกันแบบการอ้างเหตุผล โดยมีจุดหมายเพื่อเข้าใจความหมายโดยรวมของเรื่อง หลังจากนั้นจึงใช้วิธีการของโครงสร้างนิยมเพื่ออธิบายว่าความหมายนั้นได้มาอย่างไร หรืออีกนัยหนึ่งมีโครงสร้างอะไรที่ยึดโยงจัดเรียงองค์ประกอบย่อยต่าง ๆ ของเรื่องจนกระทั่งร่วมกันสื่อความหมายนั้นออกมาได้ ก่อนที่จะนำโครงสร้างนั้นกลับมาทำความเข้าใจเพื่อให้เห็นการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้อีกครั้งหนึ่ง

จุดที่ต่างกับกาดาเมอร์ ก็คือ สำหรับกาดาเมอร์แล้วไม่จำเป็นต้องมีการใช้วิธีโครงสร้างนิยมมาคั่นกลาง จะใช้แต่วงเวียนแห่งการทำความเข้าใจตรวจสอบไปมาระหว่างเอกภาพทางความหมายที่ได้กับส่วนย่อยเท่านั้น

<sup>57</sup> 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.

(หรือในอีกบริบทหนึ่งก็เป็นการตรวจสอบไปมาระหว่างความเข้าใจจากเรื่องเล่าและความเข้าใจโลกของผู้ตีความ)

จะเห็นได้ว่าในรูปแบบของเจเนลลอสนั้น การอธิบายแทบจะไม่มีบทบาทเลย ถึงแม้เจเนลลอสจะกล่าวได้ถูกต้องว่า การอธิบายคือการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ภายในของเรื่องเล่า แต่ในการประยุกต์ใช้จริง ไม่เพียงแต่เจเนลลอสจะนำเอาการอธิบายมาเป็นขั้นตอนแรกของการตีความเท่านั้น แต่ยังให้การอธิบายเป็นเพียงการสรุปความหมายรวม ๆ ของเรื่องเล่า แทนที่จะเป็นการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ภายใน<sup>58</sup>

นอกจากนี้ ยังจะเห็นได้ว่า เจเนลลอสให้ขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาติ และการทำความเข้าใจระดับลึกเรียงลำดับกันโดยไม่มีการอธิบายแทรกกลางตามที่ริเกอร์เสนอ ทำให้การทำความเข้าใจระดับลึกของเจเนลลอสเป็นการนำผลที่ได้จากการทำความเข้าใจตามธรรมชาติไปสะท้อนกับประสบการณ์ส่วนตัว (หรืออีกนัยหนึ่ง ความเข้าใจที่มีมาก่อน)<sup>59</sup> ซึ่งเป็นการตรวจสอบไปมาระหว่างความเข้าใจจากเรื่องเล่าและความเข้าใจโลกของผู้ตีความตามแนวทางของกาดาเมอร์นั่นเอง ดังนั้น จึงเป็นเรื่องแปลกที่เจเนลลอสเสนอให้ใช้แนวทางของกาดาเมอร์หลังจากที่วิจารณ์ริเกอร์ เนื่องจากว่าในอันที่จริงแล้ว เจเนลลอสไม่ได้ใช้แนวทางของริเกอร์เลยก่อนที่จะเสนอว่าให้ใช้แนวทางของกาดาเมอร์

สังเกตได้ว่าประเด็นนี้สัมพันธ์กับความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนของเจเนลลอส ที่ว่าการตีความอยู่ระดับญาณวิทยาและผู้ตีความอยู่ระดับภววิทยา เวลาที่เขาบอกถึงจุดเด่นของริเกอร์ เพราะในขณะที่แท้ที่จริงแล้วสำหรับริเกอร์ “ญาณวิทยา” หมายถึงการอธิบาย และ “ภววิทยา” หมายถึงความเข้าใจ

นอกจากนี้ ข้อวิจารณ์ของเจเนลลอสที่มีต่อริเกอร์นั้นก็มีความคลาดเคลื่อน กล่าวคือ อันที่จริง เหตุผลที่ริเกอร์ให้ใช้การเดาในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาตินั้น เนื่องมาจากการทำความเข้าใจไม่ใช่

<sup>58</sup> Geanellos, op. cit., 7, 2 (2000), p. 115.

<sup>59</sup> Ibid.

“ศาสตร์” จึงไม่มีวิธีการที่แน่นอน และนี่เป็นเหตุหนึ่งที่ริเคอร์นำการอธิบายมาช่วย เนื่องจากการอธิบายเป็น “ศาสตร์” มีวิธีการเป็นขั้นตอนแน่นอน แต่เมื่ออธิบายได้แล้ว ก็ต้องทำความเข้าใจระดับลึกอีกครั้งหนึ่ง ในการนี้ก็ต้องอาศัยจินตนาการอีก เนื่องจากการจะฉายลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ของตนในโลกที่เป็นไปได้ที่โครงสร้างของเรื่องเผยก็ไม่มีวิธีการอะไรที่เป็น “ศาสตร์” ให้ใช้อีกเช่นเดียวกัน ดังนั้น การเดาจึงไม่เกี่ยวกับความไม่สามารถในการเข้าถึงเจตนาผู้แต่ง อันที่จริง ริเคอร์ยึดถืออยู่ตลอดเวลาว่าการตีความไม่ใช่การค้นหาเจตนาของผู้แต่ง เนื่องด้วยลักษณะของวาทกรรมทางการเขียนที่มีการทำภาษาให้อยู่นิ่ง

ส่วนประเด็นที่ว่าริเคอร์เห็นว่ามีวิธีแสดงว่าสิ่งที่ได้นำเชื่อถือหรือไม่เพื่อใช้ในการตัดสินระหว่างการตีความหลายแบบนั้น ก็ได้มีนัยว่า ริเคอร์เห็นว่ามีเพียงการตีความเดียวที่ถูกต้อง หากแต่เห็นว่าสามารถกล่าวได้ว่าในบริบทหนึ่ง ๆ อาจมีการตีความที่ดีที่สุดในบรรดาการตีความที่เสนอมารอบคลุมองค์ประกอบย่อยมาจนน้อยเพียงไร ซึ่งต้องอาศัยการพิจารณาถกเถียงกันเหมือนกับที่ผู้พิพากษาพิจารณาการอ้างเหตุผลของทนายฝ่ายโจทก์และจำเลยเพื่อตัดสินคดี<sup>60</sup>

ในการนี้จะเห็นว่าหากมีการเสนอการตีความใหม่พร้อมเหตุผลสนับสนุนที่ดีกว่า การตีความนั้นย่อมเป็นที่ยอมรับ สถานการณ์จึงผันแปรได้เสมอ นอกจากนี้ การตีความมีลักษณะยึดโยงกับบริบทของผู้ตีความ ดังที่กล่าวว่าวาทกรรมทางการเขียนเปิดตัวให้แก่ผู้อ่านไม่จำกัดสถานที่และเวลาดังนั้น หากบริบทเปลี่ยน การตีความก็ย่อมเปลี่ยน ความลึกลับเช่นนี้ตรงข้ามกับความคิดของเจเนลลอสที่ว่า ริเคอร์เห็นว่ามีเพียงการตีความเดียวที่ถูกต้อง

สรุปได้ว่า เจเนลลอสยังเข้าใจความคิดของริเคอร์ไม่เที่ยงตรง รูปแบบที่เจเนลลอสเสนอยังไม่ได้รับประโยชน์จากความคิดของริเคอร์อย่างแท้จริง โดยเฉพาะเรื่องการอธิบาย มีแต่การยืมคำศัพท์มาใช้เท่านั้น ดังนั้น การนำ

<sup>60</sup> Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 215.

รูปแบบของเจเนลลอสไปใช้จึงยังต้องอาศัยการเดาเพียงอย่างเดียวในการนำผลที่ได้จากการทำความเข้าใจตามธรรมชาติไปสะท้อนกับประสบการณ์ส่วนตัว เพื่อให้ได้ความเข้าใจระดับลึก

## 2. รูปแบบที่พัฒนาโดย ลีนา วิลสัน ลิสเบท ลินคอล์ม และ อนุณี ลินด์สโตรม

เมื่อเทียบกับเจเนลลอสแล้ว รูปแบบที่วิลสันและคณะพัฒนาสามารถเก็บรายละเอียดทฤษฎีของริเกอร์ได้ดีกว่า ข้อสังเกตเกี่ยวกับรูปแบบที่พัฒนามีดังนี้

ประการแรก วิลสันและคณะให้ความสำคัญกับความประสงค์ในการสื่อสารของผู้เล่า ด้วยเกรงว่าหากการตีความไม่ตรงกับที่เขาต้องการจะสื่อ อาจจะมีผลต่อความไว้วางใจต่อผู้วิจัยอันเป็นองค์ประกอบหนึ่งของจริยธรรมนักวิจัย โดยเฉพาะในประเด็นเรื่องการบิดเบือนข้อมูล และ “การละเมิดความเป็นส่วนตัว” (ในกรณีที่มีการตีความเปิดเผยแง่มุมที่ผู้เล่าไม่ต้องการ) จึงกำหนดให้มีการนำผลการตีความมาพิจารณาพร้อมกับบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้เล่า โดยอาจจะให้ผู้เล่าสะท้อนกลับอีกครั้งหนึ่งเพื่อให้ได้ความหมายตามที่ผู้เล่าประสงค์จริง ๆ ขั้นตอนนี้ก็คือข้อดัดแปลงประการหนึ่งที่เสนอขึ้นมานั่นเอง จะเห็นว่าข้อดัดแปลงนี้ไม่เป็นเพียงการวิจารณ์ขั้นตอนการถอยห่างเท่านั้น แต่ยังแสดงว่าวิลสันและคณะดูเหมือนยังติดอยู่กับความคิดที่ว่าเป้าหมายของการทำความเข้าใจคือการเข้าถึงเจตนาหรือจุดประสงค์ของผู้เล่า

อย่างไรก็ตาม มีข้อวิจารณ์ 2 ประการ คือ (1) หากพิจารณาแนวคิดของริเกอร์จะเห็นว่า อันที่จริง แม้มีการนำผลการตีความมาพิจารณาร่วมกับบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้เล่าแล้ว ก็ยังหนีการถอยห่างไปไม่พ้น กล่าวคือ การนำผลการตีความเรื่องเล่าไปให้เจ้าตัวพิจารณาก็เป็นการถอยห่างแบบหนึ่ง เนื่องจากเป็นการสะท้อนให้เห็นความหมายของสิ่งที่เขาเล่า ในฐานะของสิ่งที่ แม้จะกำเนิดมาจากเขาก็ตาม แต่ก็ป็นอิสระไปจากตัวเขา ด้วยการทำให้อยู่นิ่งและได้เปิดตัวให้กับกรอ่านของนักวิจัยแล้ว สิ่งที่เกิด

ขึ้นกับผู้เล่าก็คือการเข้าใจตัวตนในระดับหนึ่ง อย่างไรก็ตาม การที่วิกlund และคณะเห็นว่าผลการทำความเข้าใจต้องตรงกับเจตนาผู้เล่า นั้น อาจมีผลต่อการเข้าใจตัวตนนี้ได้<sup>61</sup>

(2) แม้แต่ในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาตินั้น ริเกอร์ก็ชี้ว่า แม้บุคคลจะทำความเข้าใจกับการกระทำของตนเอง เขาก็ต้องถอยห่างจากสิ่งที่ทำไปแล้วเสียก่อน และไตร่ตรองเกี่ยวกับสิ่งที่ทำราวกับว่าเป็นการกระทำของบุคคลอื่น<sup>62</sup> หากไม่สามารถรักษาท่าทีการถอยห่างนี้ได้ ในที่สุดก็จะทำให้ผลการทำความเข้าใจยืนยันตัวตนที่ “หลงตัวเอง” (narcissistic ego)<sup>63</sup> หรืออคติจากโครงสร้างทางอำนาจของสังคม หรืออีกนัยหนึ่ง ยังติดอยู่กับกรอบความเข้าใจความเป็นจริงประจำวัน<sup>64</sup> อันจะทำให้ไม่สามารถเข้าใจในสิ่งที่กระทำได้ อย่างไรก็ตาม มีประเด็นว่าการที่วิกlund และคณะกำหนดให้ผลการตีความเป็นไปตามประสงค์ของผู้เล่าเช่นนี้ อาจจะส่งผลให้ไม่สามารถเข้าใจเรื่องเล่าได้

อย่างไรก็ตาม มีข้อเตือนเล็กน้อยว่า เวลาที่กล่าวว่าควรให้ผู้เล่าได้ตรวจสอบผลการตีความนั้น วิกlund และคณะนั้นอาจจะมีได้กำลังกล่าวถึงผลการตีความ แต่กล่าวถึงการปฏิสัมพันธ์กับผู้ถูกศึกษา อันเป็นปัจจัยที่ช่วยรักษาความเข้าใจอกเข้าใจระหว่างกัน เนื่องจาก (ก) ในการวิจัยของพวกเขา มิได้มีการนำผลการตีความกลับไปให้ผู้เล่าสะท้อนกลับทุกครั้ง (ดูเชิงอรรถ 33) ซึ่งคาดว่าอาจจะนำกลับไปสะท้อนเฉพาะกรณีที่เกรงว่าจะเกิดการผิดใจกันระหว่างนักวิจัยและผู้เล่า

<sup>61</sup> ทั้งนี้มีประเด็นเกี่ยวข้องย่อยอีกประการหนึ่ง กล่าวคือ สังเกตได้ว่า วิกlund และคณะเสนอข้อดัดแปลงนี้เพื่อแก้ปัญหาการถอยห่างที่พวกเขาระบุว่าเกิดในขั้นตอนการอธิบาย (Wiklund, Lindholm, and Lindström, *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002): 123.) แต่ในการนำข้อดัดแปลงไปใช้กลับนำไปใช้ในทุขั้นตอน ไม่ใช่เฉพาะขั้นตอนการอธิบายด้วยการวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง

<sup>62</sup> Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 214.

<sup>63</sup> คำนี้มีได้ความหมายทั่วไป แต่มีความหมายถึงการยึดติดความคิดเกี่ยวกับอัตลักษณ์ เช่น เห็นว่าตนเป็นคนมีปมด้อย หรือเห็นว่าเป็นคนที่ต้องช่วยคนอื่นตลอด (...to find only oneself in a text, to impose and rediscover oneself." - Ibid., p. 191.)

<sup>64</sup> Ibid.

และ (ข) อาจมีความกำกวมกับคำว่า “validate” ที่ใช้ กล่าวคือ วิกิลด์และคณะกล่าวว่า การนำการตีความไปให้ผู้เล้าสะท้อนเป็นการ “validate” ผลการตีความ นอกจากคำนี้จะมีความหมายอย่างที่ใช้มาตลอด ช้างตันว่า “แสดงว่าใช้ได้หรือไม่” แล้ว ยังอาจหมายความว่าผู้เล้า ให้การรับรองในลักษณะของท่าที่เข้อกเข้าใจ ไม่ประท้วง อันเป็นการรับประกันว่าจะไม่มีความบาดหมางหรือการประท้วงหลังการเสนองานวิจัย

กระนั้นก็ดี ยังไม่ชัดเจนว่าหากเป็นเช่นนั้นจริง และผู้เล้าเกิดประท้วง ผลการตีความขึ้นมา จะมีการปรับการตีความหรือไม่ ถ้าหากมี ก็จะทำให้เกิดปัญหาตามที่วิจารณ์ใน (2) ช้างตัน แต่ถ้าหากไม่มี ก็จะทำให้เกิดปัญหาความบาดหมาง ดังนั้น จึงมีข้อเสนอแนะว่าในการวิจัยลักษณะนี้อาจจะต้องมีการทำความเข้าใจระหว่างนักวิจัยและผู้เล้าว่าจะเป็นการเรียนรู้ไปพร้อมกัน เหมือนกับนักจิตวิทยากับผู้ใช้บริการที่มีการให้ผู้ใช้บริการเล่าเรื่องและนักจิตวิทยาก็คอยชี้ประเด็นเพื่อให้ผู้ใช้บริการเกิดการเรียนรู้เกี่ยวกับปัญหาของตน แต่ก็ยังมีปัญหาว่า (ก) ในหลายกรณี ผู้ถูกศึกษาต่างกับผู้ใช้บริการทางจิตวิทยาตรงที่พวกเขาไม่คิดว่าตนมี “ปัญหา” ที่จะทำให้ต้องเรียนรู้เกี่ยวกับตัวเอง (ข) นักจิตวิทยาไม่จำเป็นต้องบอกทุกอย่างเกี่ยวกับตัวผู้ใช้บริการแก่เจ้าตัว แต่จะบอกเฉพาะสิ่งที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงไปในทางที่ดีขึ้น แต่ในการวิจัยต้องมีการเปิดเผยข้อมูลการตีความทั้งหมด

ประเด็นที่ตามมาก็คือว่า เป้าหมายในการวิจัยอาจจะเป็นไปเพื่อการเข้าใจผู้เล้า ซึ่งอาจเป็นผู้ป่วยหรือญาติผู้ป่วย ดังนั้น การนำไปให้ผู้เล้าสะท้อนกันจะเป็นสิ่งที่ดี เนื่องจากจะเป็นการทำให้แน่ใจว่าเข้าถึงความเป็นไปของตัวผู้เล้าเอง อย่างไรก็ตาม ปัญหาก็คือว่าบุคคลอาจไม่เข้าใจตนเองอย่างแท้จริง ด้วยถูกรวบงำด้วย “ความหลงตัวเอง” หรือโครงสร้างทางอำนาจ ดังนั้น การปรับการตีความเรื่องเล่าเพื่อให้ตรงกับที่ผู้เล้าต้องการจึงอาจจะส่งผลให้ไม่สามารถเข้าใจผู้เล้าได้ โดยเฉพาะกรณีที่ผู้เล้าต้องการคงภาพลักษณ์ของตนเพื่อผลอะไรบางอย่าง เช่น ต้องการให้คนรับรู้ว่าคุณอ่อนแอเพื่อรับความเอาใจใส่

ประการต่อไป ในขั้นตอนของการอธิบายนั้น วิกิลด์และคณะเลือกที่จะใช้วิธีการวิเคราะห์โครงเรื่องแทนวิธีการของโครงสร้างนิยม ทั้งนี้ ใน



ระดับหนึ่งถือว่ามีเหตุผลรับฟังได้ เนื่องจากการใช้สิ่งที่เป็นเทคนิคเครื่องมือ จะช่วยให้เกิดการถอยห่าง อย่างไรก็ตาม อาจกล่าวได้ว่าไม่เพียงพอ เนื่องจาก สำหรับทฤษฎีของริเกอร์แล้ว การใช้วิธีของโครงสร้างนิยมมีนัยสำคัญ เนื่องจากโครงสร้างที่ได้จากการวิเคราะห์ ไม่เพียงแต่จะมีบทบาทในการ อธิบายว่าความหมายระดับพื้นผิว หรือโลกที่สร้างโดยเรื่องเล่า อันได้ในช่วง ตอนการตีความตามธรรมชาตินั้น เกิดขึ้นได้อย่างไรเท่านั้น หากแต่ยังมี บทบาทในการสร้างโลกที่เป็นไปได้ผ่านทางการอ้างอิง (reference) ของ หน่วยบนโครงสร้าง (มีลักษณะคล้ายกับแกนความคิดหลักที่วิเคราะห์ตาม วิธีที่ลินด์เชธและนอร์เบอร์กใช้) ดังนั้น ข้อดัดแปลงของวิกุลด์และคณะจึง มีปัญหาตรงที่ขาดสิ่งที่จะทำหน้าที่ในการอ้างอิง เนื่องจากการวิเคราะห์แบบ ไวท์เป็นการหารูปแบบล้วน ๆ ดังนั้น รูปแบบที่หาได้จึงไม่มีองค์ประกอบที่ จะอ้างอิงถึงโลกที่เป็นไปได้

ข้อสังเกตอีกประการหนึ่งเกี่ยวกับการวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึกซึ่ง วิกุลด์และคณะเห็นว่าเป็นการค้นหาอุปลักษณ์ คือ ปัญหาของประเด็นนี้ เกี่ยวพันกับประเด็นข้างต้น ตรงที่เป็นการมองข้ามบทบาทของโครงสร้างที่ หาได้ด้วยวิธีการของโครงสร้างนิยม กล่าวคือ ริเกอร์ได้เปรียบเทียบเรื่องเล่า (หรือตัวบท) ว่ามีลักษณะบางอย่างเหมือนอุปลักษณ์ที่เกิดจากธรรมชาติ ของภาษาที่มีหลายความหมาย อุปลักษณ์มีรูปแบบบางอย่างคงตัว แต่ กลับสามารถผันแปรการอ้างอิงไปได้ตามแต่ละบริบท<sup>65</sup> เช่นเดียวกันตัวบทมี รูปแบบบางอย่างคงตัว รูปแบบนั้นคือโครงสร้างที่หาได้ด้วยวิธีการของ โครงสร้างนิยม ซึ่งโครงสร้างนี้สามารถผันแปรการอ้างอิงได้ไปตามผู้อ่าน เพราะโครงสร้างอ้างอิงถึงโลกที่เป็นไปได้ ซึ่งอยู่บนพื้นฐานของความเข้าใจที่มี มาก่อนของผู้อ่านแต่ละคนที่ยินดีติดตามโครงสร้างนั้น

ดังนั้น จึงต่างจากที่วิกุลด์และคณะเข้าใจว่า การวิเคราะห์โครงสร้าง ระดับลึกเป็นการหาอุปลักษณ์แทนที่จะเป็นการหาโครงสร้างที่พบได้ด้วยวิธี การของโครงสร้างนิยม นอกจากนี้ การที่วิกุลด์และคณะกำหนดให้หา

<sup>65</sup> Ibid., pp. 169 - 171.

อุปลักษณะในขั้นตอนนี้ทำให้การประยุกต์ใช้รูปแบบที่พวกเขาพัฒนามีข้อติดขัดตรงที่ว่า การหาอุปลักษณะไม่มีขั้นตอนวิธีการ

### 3. รูปแบบที่พัฒนาโดย แอนเดอส์ ลินด์เซธ และ แอสทริด นอร์เบอร์ก

เมื่อเปรียบเทียบดูแล้วจะเห็นว่า รูปแบบที่พัฒนาโดยลินด์เซธและนอร์เบอร์ก มีขั้นตอนสอดคล้องกับกระบวนการตีความในทฤษฎีของริเกอร์มากที่สุด อย่างไรก็ตาม ข้อสังเกตเกี่ยวกับรูปแบบนี้มีดังนี้

วิธีการของลินด์เซธและนอร์เบอร์กนั้นมีการผสมผสานระหว่างแนวคิดและวิธีการวิจัยทางปรากฏการณ์วิทยาของ แมกซ์ แวน มาเนน (Max van Manen)<sup>66</sup> และทฤษฎีการตีความของริเกอร์ วิธีการที่แวน มาเนนเสนอนั้นเน้นการหาแกนความคิดหลักควบคู่ไปกับกิจกรรมการเขียนของผู้วิจัย ซึ่งจะเห็นได้ว่าทั้งสองประการปรากฏในวิธีการที่ลินด์เซธและนอร์เบอร์กนำเสนอ นอกจากนี้ วิธีการวิเคราะห์แกนความคิดหลักก็เป็นวิธีที่เรียกว่า “detailed or line-by-line approach” ซึ่งพัฒนามาจากแวน มาเนน<sup>67</sup>

นอกจากนี้ จะเห็นได้ว่าสำหรับลินด์เซธและนอร์เบอร์ก เป้าหมายของการตีความคือการค้นหาสาระัตถะโดยอาศัยการวิเคราะห์แกนความคิดหลักดังที่เห็นในตัวอย่างว่าในที่สุดแล้วคำตอบที่ได้ในการวิจัยคือข้อความบรรยายที่ว่า “ความรู้สึกแบบอยู่บ้านคือประสบการณ์ที่คล้ายกับการได้รับการปลอบประโลม” อันเป็นข้อความที่ระบุสาระัตถะของประสบการณ์ชีวิตที่ศึกษา สอดคล้องกับที่แวน มาเนนกล่าวว่า เป้าหมายของการศึกษาทางปรากฏการณ์วิทยาคือการหาความหมายของประสบการณ์ชีวิตว่าประสบการณ์ชีวิตหนึ่ง ๆ มีความหมายอย่างไร ซึ่งความหมายในที่นี้มี

<sup>66</sup> เช่น *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*

<sup>67</sup> van Manen, *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*, p. 93.

ลักษณะเป็นสารัตถะ กล่าวคือ มันเป็นสิ่งที่ทำให้สิ่งหนึ่งเป็นอย่างที่มันเป็น<sup>68</sup> เป้าหมายในการวิจัยเช่นนี้พบได้ในงานวิจัยต่างๆ ที่นำวิธีการแบบของลินด์เชธ และนอร์เบอร์กไปใช้ นั่นคือ จะตั้งคำถามการวิจัยว่า “อะไรคือความหมายของ...” เช่น “อะไรคือความหมายของการเป็นผู้ดูแลผู้ป่วยออทิสติก”<sup>69</sup>

ในเมื่อลินด์เชธและนอร์เบอร์กจะได้รับอิทธิพลจากแวน มาเนนมาก เช่นนี้ แล้วทำไมจึงหันมาสนใจริเกอร์ จนกระทั่งถึงกับกล่าวว่าได้พัฒนารูปแบบการวิจัยบนพื้นฐานทฤษฎีของริเกอร์ เมื่อพิจารณาดูจะคล้ายกับว่า ลินด์เชธและนอร์เบอร์กนำวิธีการของแวน มาเนนมาจัดเป็นขั้นตอนด้วยแนวคิดที่ได้จากขั้นตอนกระบวนการตีความของริเกอร์ อันจะทำให้สะดวกต่อการวิจัย ทั้งนี้ เนื่องจากวิธีการของแวน มาเนนประกอบด้วยวิธีการที่ไม่จำเป็นต้องเป็นลำดับขั้นตอน แต่สามารถปฏิบัติหลายวิธีการได้ในเวลาเดียวกันหรือแม้แต่สลับกันไปมา<sup>70</sup>

ในขั้นนี้ ผู้เขียนเพียงขอตั้งข้อสังเกตว่ารูปแบบที่พัฒนาโดยลินด์เชธ และนอร์เบอร์กจะใช้ประโยชน์อื่นๆ จากทฤษฎีของริเกอร์ได้มากน้อยเพียงไร เนื่องจากดังที่เห็นแล้วว่าเป้าหมายของการตีความในทัศนะของริเกอร์นั้นคือการเห็นลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ที่ฉายออกมาจากความเข้าใจที่มีมาก่อนของผู้ตีความ มิได้มุ่งหาสารัตถะของสิ่งอื่น อย่างไรก็ตาม ยังมี

<sup>68</sup> Ibid., pp. 9 - 11.

<sup>69</sup> 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.

<sup>70</sup> van Manen, *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*, p. 34. ทั้งนี้ วิธีการวิจัยที่แวน มาเนนเสนอประกอบด้วย

- \* 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.)

อาจกล่าวได้ว่าการหาสารัตถะเช่นนี้ขัดกับทัศนะของริเกอร์ เนื่องจาก (1) ประสบการณ์ชีวิตไม่ใช่สิ่งภายนอก แต่เป็นส่วนหนึ่งของตัวเรา การหาสารัตถะของสิ่งนี้จึงสัมพันธ์กับตัวตน และ (2) สำหรับแวน มาเนน สารัตถะนั้นมีรากอยู่ในความเข้าใจที่มีมาก่อน แต่โดยทั่วไปคนจะมองข้ามไปในการดำเนินชีวิตประจำวัน จึงต้องใช้วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาวิเคราะห์ออกมาให้เห็นชัด และสารัตถะก็มีหน้าที่ในการนิยามประสบการณ์เฉพาะต่าง ๆ<sup>71</sup> ดังนั้น ในส่วนหนึ่งก็น่าจะกล่าวได้ว่าสารัตถะที่พบก็คือการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้

อย่างไรก็ตาม ในที่นี้เป็นการตีความ แวน มาเนน ตามความเข้าใจของผู้เขียน ซึ่งอยู่บนพื้นฐานที่ว่าในทางหนึ่ง แวน มาเนนกล่าวว่า สารัตถะมีอยู่ใน “โลกชีวิต” (lifeworld)<sup>72</sup> ในอีกทางหนึ่ง เขากล่าวว่าวิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาที่ใช้เพื่อค้นหาสารัตถะนี้ มีหน้าที่อย่างหนึ่งในการ “ใส่วงเล็บ” ความเข้าใจที่มีมาก่อน<sup>73</sup> อย่างไรก็ตาม เขาใช้ “ความเข้าใจที่มีมาก่อน” ในความหมายที่แคบ กล่าวคือ หมายถึงฐานคติที่ยึดถือไว้และมีอิทธิพลต่อการบิดเบือนการรับรู้สิ่งที่ศึกษา<sup>74</sup> ดังนั้น หากเราเข้าใจ “ความเข้าใจที่มีมาก่อน” ตามความหมายที่ใช้มาแต่ต้น ก็น่าจะกล่าวได้ว่า สารัตถะมีรากอยู่ในความเข้าใจที่มีมาก่อน ดังที่ริเกอร์กล่าวว่า ความเข้าใจที่มีมาก่อนก็คือ “โลกชีวิต”<sup>75</sup> กระนั้นก็ดี หากต้องการคำตอบที่แน่นอน ต้องมีการอภิปรายเปรียบเทียบระหว่างริเกอร์และแวน มาเนนต่อไป ซึ่งไม่ได้อยู่ในขอบเขตของงานชิ้นนี้

<sup>71</sup> Ibid., pp. 9 - 10.

<sup>72</sup> Ibid., pp. 9 and 10 - 11.

<sup>73</sup> Ibid., p. 47.

<sup>74</sup> Ibid., p. 46.

<sup>75</sup> Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 141. ทั้งนี้ ดูตัวอย่างการกล่าวถึงปัญหาระหว่างแวน 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.

## สรุป

นักวิจัยทั้งสามกลุ่มข้างต้นที่ได้นำวิธีการของริเกอร์ไปปรับใช้ต่างก็พอใจกับผลที่ได้ อย่างไรก็ตาม การจะชี้ประโยชน์ของการปรับใช้ทฤษฎีของริเกอร์จากผลที่ได้จากการปรับใช้มีความซับซ้อนบางประการ กล่าวคือ (ก) เป็นปรากฏการณ์ปกติที่การเข้าไปพูดคุยหรือคลุกคลีกับผู้ถูกศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งด้วยท่าทีของนักวิจัยที่ใคร่รู้จักเข้าใจประสบการณ์ของผู้ถูกศึกษา จะนำมาซึ่งความรู้สึกเข้าใจในตัวผู้ถูกศึกษา ไม่ว่าจะใช้วิธีการใดในการวิเคราะห์ตีความเรื่องเล่าที่ได้ก็ตาม (ข) การพิจารณาที่ความเข้าใจที่ได้ยังทำให้ต้องหวนกลับไปพิจารณาเปรียบเทียบกับความหมายของ “ความเข้าใจ” หรือ เป้าหมายการตีความอีกครั้งหนึ่ง กระนั้นก็ดี เราสามารถชี้ชัดประโยชน์ของทฤษฎีของริเกอร์ได้ว่าเป็นเรื่องของลำดับขั้นตอนและวิธีการอธิบายในฐานะขั้นตอนหนึ่งในกระบวนการตีความ

กล่าวคือ เหตุผลสำคัญที่สุดที่ทำให้คนสนใจนำทฤษฎีของริเกอร์มาใช้น่าจะมาจากการที่ริเกอร์มีแนวคิดเกี่ยวกับลำดับขั้นตอนการตีความที่ชัดเจน ผสมกับการนำขั้นตอนการอธิบายมาเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการตีความ ซึ่งนักวิจัยคาดหวังว่าขั้นตอนดังกล่าวจะช่วยให้ผู้วิจัยหลุดพ้นจากการหาความหมายเชิงพื้นผิวและมุมมองดั้งเดิมจากความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน ประโยชน์ของลำดับขั้นตอนและการอธิบายนี้ปรากฏชัดเจนในกรณีของวิกุลนด์และคณะ และลินด์เซธและนอร์เบอร์ก ซึ่งสามารถดำเนินการตีความได้อย่างเป็นระบบ ในขณะที่เจเนลลอสซึ่งมิได้นำวิธีการวิเคราะห์โครงสร้างเข้ามาใช้ ยังคงต้องใช้วิธีการ “เดา” โดยอาศัยความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน กระนั้นก็ดี แม้วิกุลนด์และคณะ และลินด์เซธและนอร์เบอร์กเองก็ยังไม่ได้ใช้ประโยชน์จากทฤษฎีของริเกอร์อย่างเต็มที่ ดังที่เห็นจากประเด็นการวิเคราะห์โครงสร้างและการใช้อุปลักษณะของวิกุลนด์และคณะ และการมุ่งหาสาระสำคัญของลินด์เซธและนอร์เบอร์ก

การนำทฤษฎีของริเกอร์มาใช้ได้ไม่เต็มที่เช่นนี้มีเหตุเนื่องมาจากข้อจำกัดด้านต่าง ๆ เช่น อิทธิพลทางความคิดจากนักปรัชญาหรือนักวิจัยทาง

ปรากฏการณ์วิทยาคนอื่น ๆ ที่มาแทรกแซงความเข้าใจทฤษฎีของริเกอร์ เช่น กาดาเมอร์ และแวน มาเนน หรือลักษณะการทำงานวิจัยที่มีข้อกำหนดเงื่อนไข เช่น จริยธรรมนักวิจัย หรือการต้องแสดงว่างานวิจัยให้คุณูปการอะไรต่อวงวิชาการที่ทำให้ต้องมีการทบทวนวรรณกรรมในขั้นตอนสุดท้ายจนกระทั่งดูเหมือนว่าการเข้าใจตัวตนจะถูกบดบังหรือหายไป และยังทำให้เน้นการเกิดความเข้าใจและการเปลี่ยนแปลงท่าทีในตัวผู้ใช้งานวิจัยที่ได้มีส่วนร่วมใด ๆ ในกระบวนการตีความ

นอกจากนี้ ผู้เขียนพบว่ามียางจุดที่น่าสนใจศึกษาต่อ ได้แก่ ความเป็นไปได้ของการนำอุดมคติวิจารณ์เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในกระบวนการตีความข้อมูล หรือวิธีการตีความวาทกรรมที่ถูกทำให้อยู่นิ่งในลักษณะอื่น ๆ นอกจากการเขียน เช่น การถ่ายทำเป็นวิดีโอ หรือสถานะของเรื่องเล่าที่สร้างขึ้นจากการสัมภาษณ์หลาย ๆ ครั้ง อันเนื่องมาจากข้อจำกัดการวิจัย หรือความเป็นไปได้ในการนิยาม “ตัวตน” ใน “ความเข้าใจตัวตน” ให้ชัดเจนขึ้นสำหรับการวิจัยที่ผู้ใช้ประโยชน์จากงานวิจัยมิใช่ตัวผู้วิจัยเองเท่านั้น แต่รวมถึงคนในวงการ ซึ่งจัดเป็น “ตัวตน” ได้เช่นกัน

ทั้งนี้ ดังที่กล่าวแล้วว่าในที่นี้ว่า การพิจารณายังไม่ครอบคลุมที่มีอยู่ทั้งหมด กล่าวคือ สำหรับรูปแบบที่พัฒนาที่มหาวิทยาลัยแถบสแกนดิเนเวียพิจารณาเฉพาะของลินด์เซธและนอร์เบอร์กเท่านั้น และยังไม่ได้พิจารณารูปแบบในงานของ Fredriksson and Linströmb (2002) และอาจจะมียางอื่น ๆ ที่ผู้เขียนสืบค้นไม่ถึงอีกด้วย

ดังนั้น สำหรับผู้ที่ยังเห็นความสำคัญของริเกอร์ ที่จะมีได้ต่อการวิจัยเชิงคุณภาพเช่นนี้ การนำประเด็นต่าง ๆ เหล่านี้มาร่วมพิจารณาเพื่อพัฒนารูปแบบการตีความต่อไปน่าจะเป็นเรื่องที่น่าสนใจ

## บรรณานุกรม

### ภาษาไทย

ปกรณัม สิงห์สุริยา. *ความจริงของเรื่องเล่าทางศาสนา*. วิทยานิพนธ์  
ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญาคณะอักษร-  
ศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540.

### 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” และการเข้าถึง ความจริงกรณีปัญหาเชื่อนปากมูล\*

สุรสม กฤษณะจุฑะ\*\*

## บทคัดย่อ

บทความนี้ได้ประยุกต์ใช้โมเดล “สัมพันธบท” มาวิเคราะห์ความขัดแย้งกรณีเชื่อนปากมูล ข้อโต้แย้งหลักคือ ปัญหาเชื่อนปากมูลไม่ใช่ปัญหาในระดับการจัดการทรัพยากรเท่านั้น หากเป็นปัญหาการเมืองของการผลิตสร้างและการจัดการความจริงในสังคมไทยด้วย ในที่นี้ได้ชี้ให้เห็นกลไกในการจัดการความจริงสองประการด้วยกันคือ ประการแรก ความจริงในกรณีเชื่อนปากมูลถูกสร้างขึ้นภายใต้กรอบความรู้ที่แตกต่างกัน ฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายคัดค้านเชื่อนปากมูลต่างพยายามสร้าง “วาทกรรม” ของตนเองขึ้นมาเพื่อปะทะแข่งขันกัน อย่างไรก็ตาม วาทกรรมของทั้งสองฝ่ายไม่ได้แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด แม้ว่าจะมีการโต้แย้งกันก็ตาม แต่อีกด้านหนึ่งก็เป็นการอ้างอิงและหยิบยืมวาทกรรมของกันและกัน ทั้งหมดนี้ทำให้ความจริงในกรณีเชื่อนปากมูลซับซ้อนและลื่นไหลยิ่ง ประการที่สอง สังคมไทยไม่ได้ให้ความสำคัญกับการ

\* ปรับปรุงจาก “การเมืองวัฒนธรรมของความเป็นอื่นในพื้นที่สื่อ: การต่อสู้ทางวาทกรรมว่าด้วยพลังงาน” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2547.

\*\* อาจารย์ประจำคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

จัดการความจริงมากนัก กล่าวคือ แม้ในปัจจุบันก็ยังมีอาชญาข้อสรุปได้ว่าอะไรคือความจริงกรณีเชื่อนปากมูลที่กระจ่างชัด การปล่อยให้ความจริงเจ็บเสียด เช่นนี้ ดูเหมือนเป็นธรรมเนียมปฏิบัติของสังคมไทยในการจัดการความจริง ซึ่งสามารถมองเห็นได้ในหลาย ๆ กรณีที่เคยเกิดขึ้น ไม่ว่าความจริงกรณี 6 ตุลา 2519 ความจริงเรื่องผู้ก่อการร้าย ความจริงเรื่องการฆาตกรรมผู้นำชุมชนที่ถูกขืนมา ทำหายอำนาจอันไม่ชอบธรรมในสังคม ฯลฯ

## ความจริง ? เรื่องเชื่อนปากมูล

ปัญหาเชื่อนปากมูลถือได้ว่าเป็นกรณี คลาสสิก ของประเด็นความขัดแย้งในการจัดการทรัพยากร และนำมาสู่การตั้งคำถามสำคัญ ๆ ในสังคมไทยหลายประการ ไม่ว่าจะเป็นทิศทางการพัฒนาของประเทศ การผลิตและบริโภคพลังงานไฟฟ้า ผลกระทบด้านสิ่งแวดล้อม การละเมิดสิทธิของประชาชน การใช้อำนาจอรัฐอย่างไม่ชอบธรรม ฯลฯ ปัญหาเหล่านี้นำมาสู่การโต้แย้งถกเถียงระหว่างฝ่ายหนึ่งคือชาวบ้านปากมูลและกลุ่มผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับการสร้างเขื่อนปากมูล อาทิ องค์การพัฒนาเอกชน นักวิชาการ นักศึกษากับอีกกลุ่มหนึ่งซึ่งมีตัวละครหลักคือรัฐบาล การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย และธนาคารโลก ในฐานะผู้ผลักดันให้มีการสร้างเขื่อนปากมูล การปะทะขัดแย้งนี้เกิดขึ้นนับตั้งแต่ช่วงก่อนสร้างเขื่อนในปี พ.ศ. 2532 จนกระทั่งเขื่อนปากมูลสร้างเสร็จในปี พ.ศ. 2537 แม้ภายหลังการสร้างเขื่อนก็ยังมีการโต้แย้งถึงความสำเร็จและล้มเหลวของเขื่อนปากมูลกันอย่างกว้างขวาง

ภายใต้เส้นทางอันยาวนานของการโต้แย้งเรื่องเขื่อนปากมูล ดูเหมือนว่าสังคมไทยยังไม่สามารถสรุปเป็นคำตอบสุดท้ายได้ว่าอะไรคือ ความจริง ? เพราะหากไม่ใช่ผู้เกี่ยวข้อง ถ้าไปถามฝ่ายคัดค้าน ย่อมได้คำตอบในลักษณะหนึ่ง ถ้าไปถามฝ่ายสนับสนุน ย่อมได้คำตอบตรงกันข้าม นอกจากนี้ ถ้าไปถามสื่อมวลชนผู้ทำหน้าที่ถ่ายทอดข่าวสารให้แก่สมาชิกในสังคม ก็อาจได้ฟังการวิเคราะห์ที่แตกต่างออกไปอีก ขึ้นอยู่กับว่าสื่อมวลชนคนนั้นมี

ความเห็นต่อกรณีนี้อย่างไร หรือผลิตข่าวสารภายใต้องค์กรสื่อมวลชนที่มีอุดมการณ์ทางการเมืองหรือการเงินเช่นไร ในสถานการณ์ที่ต่างฝ่ายต่างอ้าง ‘ความจริง’ เช่นนี้ ย่อมนำมาสู่ความสงสัยต่อไปอีกว่า แล้วเรื่องเล่าของใครคือความจริง เรื่องเล่าของฝ่ายไหนที่ไม่ใช่ความจริง เพราะในเมื่อผู้สันตติกรรมทุกฝ่ายต่างอ้างว่าสิ่งที่ตนเองกล่าวออกมาคือ *ความจริง*

บทความนี้ไม่ได้มุ่งหวังที่จะพิสูจน์ว่าความจริงของปากฝ่ายไหนถูกหรือผิด หรือต้องการสถาปนา *ความจริง* ขึ้นมาอีกชุดหนึ่ง หากแต่ต้องการชี้ให้เห็นถึง *กระบวนการผลิตและจัดการความจริงเรื่องเชื่อนปากมุล* ว่ามีรูปลักษณะเช่นใด ในที่นี้เห็นว่า *ความจริง* ถูกผลิตขึ้นภายใต้ “กรอบความรู้” (Episteme) ซึ่งได้นิยามตามความหมายของมิเชล ฟูโก (Michel Foucault) นักคิดที่ถูกขนานนามว่าเป็นพวกสกุลหลังโครงสร้างนิยม (Post-Structuralism) “กรอบความรู้” หมายถึง *โครงสร้างของความคิดความเชื่อในระดับจิตใต้สำนึกที่กำหนดวิธีคิดวิธีพูดต่อกรณีหนึ่ง ๆ* ฟูโกเห็นว่ากรอบความรู้ เกิดจากการประกอบขึ้นของ *วาทกรรม* อันหลากหลาย นำมาสู่การกระทำความคิด การผลิต “ตัวบท” (Text) ในลักษณะต่าง ๆ ซึ่งได้ไหลหล่อหลอมเป็น “กรอบความรู้” ชุดหนึ่งขึ้นมา (Cuff et al., 1990; Hall, 1997) หาก “กรอบความรู้” แบบใดที่สมาชิกในสังคมยึดถือ ก็จะทำให้ “กรอบความรู้” นั้นสถาปนากลายเป็น *ความจริง* ขึ้นมาในยุคสมัยหนึ่ง ๆ

จากกระบวนการคิดของฟูโกที่เน้นว่ามี “กรอบความรู้” กำกับวิธีคิดวิธีพูดของมนุษย์ ได้ชี้ให้เห็นว่า *ความจริง* คือ “กฎเกณฑ์ชุดหนึ่งที่ทำให้อะไรจริง/ไม่จริง มากกว่าเป็นเรื่องของข้อเท็จจริงหรือพยานหลักฐานเชิงประจักษ์” (ไชยรัตน์, 2543: 58) จากการนิยามความหมายเช่นนี้ ทำให้ความจริงไม่ได้เป็นสิ่งหยุดนิ่งตายตัวแต่อย่างใด หากแต่มีลักษณะสัมพัทธ์ ทั้งในมิติ

<sup>1</sup>ผู้เขียนมีความทรงจำเกี่ยวกับการเมืองในการอ้างความจริงกรณีปัญหาเชื่อนปากมุลจากการอ่านเอกสารต่าง ๆ คือ ในปี พ.ศ. 2543 การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทยได้ผลิตจุลสารชื่อ “*ความจริงที่เชื่อนปากมุล*” ออกมา ซึ่งได้แจกจ่ายไปตามห้องสมุดมหาวิทยาลัยต่าง ๆ ในปีเดียวกันนี้เองก็มีผู้เขียนบทความตีแผ่ผลกระทบอันใหญ่หลวงของเชื่อนปากมุล โดยบทความนั้นตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ *มติชน* ใช้ชื่อว่า “*ความจริงที่ควรเรียนรู้จากกรณีปากมุล*”

ประวัติศาสตร์ ซึ่งเกิดการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ทั้งในมิติสังคม วัฒนธรรมซึ่งมีการปะทะประสานผสมผสานข้ามไขว้วัฒนธรรมต่าง ๆ ในแต่ละยุคสมัยล้วนมีกฎเกณฑ์ในการบอกว่าสิ่งใดจริง/สิ่งใดไม่จริงต่างกันอย่างสิ้นเชิง ในที่นี้จะได้ประยุกต์ใช้มโนทัศน์ “สัมพันธ์บท” (Intertextuality) เพื่อทำความเข้าใจกฎเกณฑ์ในการบอกว่าอะไรคือความจริงและอะไรไม่ใช่ความจริงในสังคมไทย โดยศึกษากรณีปัญหาเชื่อนปากมุล

### สัมพันธ์บทกับการเข้าถึงความจริง

ก่อนที่จะไปถึงการเชื่อมโยงวิเคราะห์การผลิตและจัดการความจริงในกรณีเชื่อนปากมุล จะขอกล่าวถึงมโนทัศน์ “สัมพันธ์บท” ที่นำมาเป็นแกนกลางในการวิเคราะห์ หากย้อนพินิจกลับไปยังที่มาที่ไป พบว่า “สัมพันธ์บท” เป็นมโนทัศน์ที่พยายามแหวกกรอบความคิดที่ถูกผลิตภายใต้สังคมนทุนนิยม และปรารถนาที่จะข้ามพ้นปรัชญาทันสมัยนิยม (Modernism) อิทธิพลของสิ่งที่เรียกว่าทุนนิยม/ทันสมัยนิยมนี้ไม่ได้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในมิติเศรษฐกิจแต่อย่างใด แต่ทุนนิยม/ทันสมัยนิยมเป็น *อุดมการณ์* ที่ได้แผ่ขยายไปยังมิติต่าง ๆ มากมาย ไม่เว้นแต่แวดวงวิชาการ หากมองในระดับพื้นผิว เราอาจกล่าวได้ว่า ทุนนิยมได้ใช้อำนาจเงินตราเพื่อผลักดันให้ *ความรู้* กลายเป็น *สินค้า* (Commodification of Knowledge) แต่หากมองลึกลงไป อุดมการณ์ของทุนนิยมได้ผนวกแนบแน่นไปกับแนวคิดปรัชญาของยุคสมัยใหม่ และได้ก่อกำเนิดรากฐานวิธีคิดของศาสตร์ความรู้ต่าง ๆ ดังที่มีผู้วิจารณ์ว่าวรรณกรรมศึกษาในปัจจุบันได้ตกอยู่ใต้เงาเงื้อมของอุดมการณ์ของสังคมนทุนนิยม/ทันสมัยนิยม โดยการเชิดชูคุณค่าของปัจเจกบุคคล เน้นความสำคัญของเอกลักษณ์อันโดดเด่นไม่เหมือนใคร (Originality) ความคิดสร้างสรรค์ (Creativity) (นพพร, 2543: 175 - 177) และการแสดงออก (Expressiveness) (Chandler, 2004) นพพร ประชากุลได้ชี้ให้เห็นว่า มโนทัศน์ “สัมพันธ์บท” เป็นการตอบโต้มายาคติทางวรรณกรรมในสังคมนทุนนิยม และได้ถือกำเนิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 1970 โดยมีต้นเค้ามาจากมิคาอิล บัคติน (Mikhail Bakhtin) ซึ่งได้เสนอแนวคิดเรื่อง “พหุโมหะ” (Polyphony) ไว้ว่า

“ตัวบทของนวนิยายเรื่องหนึ่ง ๆ เป็นพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้ “ภาษา” ของคนกลุ่มต่าง ๆ จากหลากหลายฐานะ อาชีพ และเพศวัย ได้มาปะทะสังสรรค์กันอย่างมีพลวัต เกิดเป็นเสียงแข็งแรงแสดงอดประสานขึ้นในงานชิ้นเดียว” (นพพร, 2543: 177)

กระนั้นก็ตาม “สัมพันธบท” มิได้จำกัดอยู่เพียงแต่การวิเคราะห์วรรณกรรม แต่ได้ปรากฏอยู่ในแนวทางการศึกษาหลากหลายแนวทาง ทั้งแบบหลังโครงสร้างนิยม (Post-Structuralism) แนวทางหลังสมัยใหม่ (Post-Modernism) แนวทางหลังอาณานิคม (Post-Colonialism) และแนวทางวัฒนธรรมศึกษา (Cultural Studies) บุคคลที่ช่วยทำให้มโนทัศน์ “สัมพันธบท” มีชีวิตชีวาขึ้นมาก็คือ จูเลีย คริสเตวา (Julia Kristeva) เธอเห็นว่า ตัวบทมิได้มีต้นกำเนิดมาจากความนึกคิดของผู้เขียน แต่มาจากการอ้างอิงตัวบทที่เคยมีมาก่อนหน้านี้ อีกทั้งตัวบทไม่ใช่ผลิตผลของปัจเจกบุคคล หากแต่เป็นผลิตผลของวัฒนธรรม สังคม และประวัติศาสตร์ กล่าวอีกนัยหนึ่ง คริสเตวาเห็นว่าตัวบทไม่ได้มีความโปร่งใส แต่บรรจุไว้ด้วยอุดมการณ์ต่าง ๆ นานา ดังนั้น การเขียนหรือพูดจึงมิได้เป็นเพียงการสื่อสารหรือถ่ายทอดข้อความจากคนหนึ่งไปสู่อีกคนหนึ่ง แต่เป็นการเขียน/พูดที่เป็นปฏิบัติการ (Practice) และมีผลิตผล (productivity) กล่าวคือ ตัวบทมิได้หยุดนิ่ง แต่นำไปสู่การโยงใยความหมายให้แก่ตัวบทอื่น ๆ ต่อไปไม่สิ้นสุดสิ้น ในแง่นี้ ตัวบทหนึ่งจึงไม่ได้มีเอกลักษณ์โดยตัวมันเอง หากแต่เป็นการหยิบยืมรูปแบบและเนื้อหาของตัวบทที่มีอยู่ก่อนแล้วมาประกอบสร้างขึ้นมาใหม่ (Allen, 2000: 27 - 37)

ในแนวทางหลังโครงสร้างนิยม มิเชล ฟูโก (Michel Foucault) ก็ได้ให้ความสำคัญกับมโนทัศน์ “สัมพันธบท” แต่ทว่าเขาไม่ได้ใช้คำนี้อธิบายวิธีคิดของเขาโดยตรง กล่าวคือ ในการวิเคราะห์ “วาทกรรม” ฟูโกแสดงให้เห็นว่า “วาทกรรม” ไม่ได้ประกอบด้วยถ้อยแถลงหนึ่งเดียว ตัวบทหนึ่งเดียว การกระทำหนึ่งเดียว หรือมีที่มาจากเพียงแหล่งเดียว หาก “วาทกรรม” ประกอบจากตัวบทหลากหลาย และมีปฏิบัติการผ่านสถาบันทางสังคมต่าง ๆ มากมาย (Hall, 1997: 44) หรือดังที่สจิวต์ ฮอลล์ (Stuart Hall) ได้ตีความว่า การก่อรูปของวาทกรรม (discursive formation) ก็คือ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจซึ่งเกิดจากการยึดโยงเอาวาทกรรมต่าง ๆ เข้าด้วยกัน (inter-discursivity) ซึ่ง

มีความหมายใกล้เคียงกับ “สัมพันธบท” นั่นเอง (Grossberg, 1996: 136)

อย่างไรก็ตาม มีผู้พยายามประยุกต์ใช้แนวคิด “สัมพันธบท” โดยที่ไม่ยึดติดว่าเป็นเพียงการเชื่อมโยงระหว่างตัวบทหนึ่งกับตัวบทอื่น ๆ หรือระหว่างวาทกรรมชุดต่าง ๆ เท่านั้น แต่ยังหมายถึงการเชื่อมโยงระหว่างตัวบทกับบริบททางสังคมอีกด้วย ดังที่ นิค คูลดรี (Nick Couldry) เห็นว่า เราควรที่จะข้ามพ้นแนวทางการศึกษาที่มุ่งดำรงและตีความในการวิเคราะห์ตัวบท หากควรหันมาสนใจพิจารณาสิ่งที่คูลดรีเรียกว่า “สิ่งแวดล้อมรอบตัวบท” (Textual Environment) (Couldry, 2000: 136) นอกจากนี้ เอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) แสดงความไม่เห็นด้วยกับแนวทางการศึกษาแบบรื้อสร้าง (Deconstruction) ของฌาค แดริดา (Jacques Derrida) ที่มองว่าผู้อ่านสามารถตีความตัวบทได้อย่างไม่สุดสิ้น แต่ซาอิดกลับเห็นว่า ตัวบทนั้นเกี่ยวข้องกับความเป็นภววิสัยและโลกภายนอกตัวบทถูกนำไปใช้ในสถานการณ์ของการตอบโต้เช่นเดียวกับ “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 หากความจริงอาจมาจากการหยิบบ่มความหมายของตัวบทที่ถูกผลิตก่อนหน้า ไม่ว่าตัวบทก่อนหน้านั้นจะมีความหมายไปในทางเดียวกัน หรือแม้แต่ตัวบทที่สื่อความหมายตรงกันข้ามซึ่งขัดแย้งกัน การหยิบบ่มผสมผสานระหว่างตัวบทต่าง ๆ ทั้งกลมกลืนและขัดแย้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อจัดระเบียบของวาทกรรม (The Order of Discourse) ซึ่งจะเข้าไปจัดความสัมพันธ์ทางสังคมอีกทอดหนึ่ง ไม่ว่าเป็นการผนวกรวมหรือเบียดขับ หรือ

การต่อต้านคัดค้านความหมายเดิม (Barker and Galasinski, 2001: 68 - 69)

นัยสำคัญประการสองก็คือ นอกจาก “สัมพันธบท” จะทำให้เราเห็นว่า ตัวบทและบริบทล้วนไม่สามารถแยกออกจากกันได้ ในอีกมิติหนึ่ง ทั้งตัวบทและบริบทต่างฝ่ายต่างมีส่วน สร้าง กันและกัน กล่าวคือ บริบทมิได้เพียงรอให้ตัวบทนำไปใช้อ้างอิง หรือเป็นสิ่งที่คอยให้นักวิจารณ์วรรณกรรมหยิบไปวิเคราะห์เชื่อมโยงในภายหลัง และในด้านกลับกัน ตัวบทก็ได้มีส่วนอย่างแข็งขันในการเข้าไปแนบเนียนเป็นส่วนหนึ่งของบริบททางสังคม

มุมมองเช่นนี้ได้ชี้ให้เห็นว่า เป็นการยากลำบากยิ่ง หรือแทบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่จะขุดค้นหา *ความจริงต้นแบบ* เพราะความจริงนั้นถูกนำมาอ้างครั้งแรกครั้งแล้ว และการอ้างครั้งแรกหนึ่ง ๆ นั้นก็ได้เพียงแค่ *ถ่ายทอด* (Mimesis) ความจริงชุดเดิม แต่คือการสร้างความจริงชุดใหม่ ๆ ขึ้นมาในเวลาเดียวกันนี้เอง การจะเข้าใจการผลิตสร้างและจัดการความจริง จึงควรตระหนักว่า ความจริงนั้นลื่นไหล ไม่แน่นอน และไม่ได้รอให้เราไปค้นพบ หากแต่มีการผลิตซ้ำ ผลิตใหม่ และเปิดโอกาสให้ *ผู้รับสาร* ได้ตีความในลักษณะอันหลากหลาย และไม่จำเป็นที่จะต้องมีความหมายเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้น

## สัมพันธบทกับการเข้าถึงความจริงกรณีเชื่อนปากมุล

ท่ามกลางการต่อสู้ที่ยืดเยื้อยาวนานของกรณีเชื่อนปากมุล พบว่ามีงานศึกษาจากหลากหลายสาขาวิชาหลากหลายแง่มุมด้วยกัน เช่น มานุษยวิทยา สังคมวิทยา รัฐศาสตร์ วิศวกรรมศาสตร์ เศรษฐศาสตร์ ประมงวนศาสตร์ ประเด็นสิ่งแวดล้อม ประเด็นสุขภาพ แง่มุมของการจัดการพลังงาน แง่มุมของการรวมตัวของชาวบ้านเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม ฯลฯ นอกจากนี้ ยังมีข้อมูลข่าวสารอีกจำนวนนับไม่ถ้วนที่ผลิตขึ้นผ่านสื่อประเภทต่าง ๆ ทั้งในรูปของข่าว บทความ รายงานพิเศษ ภาพถ่าย ภาพวาด ประติมากรรม แอลงการณ์ จุลสาร ใบปลิว โฆษณา รวมทั้งการรณรงค์เคลื่อนไหวในเชิงสัญลักษณ์ต่าง ๆ มากมาย

ความหลากหลายของความรู้และข้อมูลข่าวสารของกรณีเชื่อนปากมุลนี้

บ่งบอกนัยสำคัญหลายประการด้วยกัน ประการแรกได้ช่วยชี้ให้เห็นว่า สังคมไทยได้ก้าวเดินมาสู่ยุคสารสนเทศซึ่งข่าวสารมีบทบาทอย่างมากในการตัดสินใจว่าอะไรคือความจริงอะไรคือความไม่จริง ประการที่สอง แม้ว่าข้อมูลข่าวสารมากมายจะช่วยให้เราพิจารณาเปรียบเทียบอย่างรอบด้านแต่ก็ไม่จำเป็นว่าข้อมูลข่าวสารเหล่านั้นจะมีคุณค่าและนำพาให้เราเข้าถึงความจริงได้ เพราะในฝ่ายผู้ผลิตความจริงได้มีการปะปนทั้งที่เป็นข้อมูลเชิงประจักษ์ คำอธิบายที่มีเหตุผลรองรับ แต่อีกด้านหนึ่ง สิ่งที่ถูกเรียกหรืออ้างว่าคือความจริงมักเจือปนไปด้วยความเชื่อ ความคิดเห็น และความรู้สึก การจำแนกแยกแยะระหว่างความจริงกับความเชื่อนั้นไม่สามารถกระทำได้อย่างง่าย ๆ อีกต่อไป ประการสุดท้าย เรามีอาจทำความเข้าใจความจริงในกรณีเชื่อนปากมูลโดยละเอียดเสียของผู้รับสารกล่าวคือ ผู้รับสารเป็นเงื่อนไขหนึ่งในการกำหนดการแสดงความคิดเห็นของฝ่ายต่าง ๆ เกี่ยวกับเชื่อนปากมูล เนื่องจากผู้รับสารมีความคาดหวังล่วงหน้าในการอ่านเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ผู้ส่งสารจึงอาจหยิบเลือกคัดสรรสิ่งที่ผู้รับสารคิดว่าเป็นความจริงก็เป็นไปได้ ดังนั้น อะไรคือกฎเกณฑ์ในการชี้ว่าสิ่งใดคือความจริงหรือความไม่จริงในเรื่องเชื่อนปากมูล ย่อมไม่สามารถพิจารณาจากผู้ผลิตข่าวสารแต่อย่างเดียว แต่จะต้องดูทั้งผู้ผลิต กระบวนการถ่ายทอดข่าวสาร และผู้รับสารที่หลากหลายในสังคม กล่าวโดยสรุปก็คือ กฎเกณฑ์ในการตัดสินว่าสิ่งใดจริง/ไม่จริงเกิดขึ้นท่ามกลางปฏิสัมพันธ์ในการสื่อสารของคนในสังคม ซึ่งทำให้ความจริงนั้นสั่นไหว ไม่ตายตัว กฎเกณฑ์ในการประเมินความจริงอาจมาจากหลากหลายทิศทางหลายมุมมอง มากกว่าที่จะมีกฎเกณฑ์เพียงหนึ่งเดียว

ในการต่อสู้ช่วงชิงความจริงกรณีปัญหาเชื่อนปากมูล พบว่าทั้งฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายคัดค้านต่างฝ่ายต่างยึดถือ “กรอบความรู้” คนละชุด กรอบความรู้ของฝ่ายสนับสนุนสร้างเชื่อนปากมูลประกอบด้วยกรอบความรู้แบบวิทยาศาสตร์กลไก กรอบความรู้เรื่องความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจรัฐกับประชาชน เป็นต้น ขณะที่อีกฝ่ายหนึ่งอยู่ภายใต้กรอบความรู้ที่ให้ความสำคัญกับสิ่งแวดล้อม เศรษฐมรรชาติ และกรอบความรู้เรื่องสิทธิเสรีภาพของคนชายขอบ กรอบความรู้ทั้งสองด้านนี้ได้มีการปะทะโต้แย้งกันมาก่อนหน้านั้นแล้ว อาทิเช่น การโต้เถียงกันในเรื่องโครงการสร้างเขื่อนในอดีต



การโต้เถียงกันเรื่องการจัดการป่าไม้ เป็นต้น ข้อถกเถียงของทั้งฝ่ายสนับสนุน และฝ่ายคัดค้านการสร้างเชื่อนปากมุลมิได้เป็นเพียงวิวาทะระหว่างกลุ่มบุคคลสองฝ่าย หากแต่เป็นการปะทะกันของ “กรอบความรู้” ที่มีมาอยู่ก่อนแล้ว เพียงแต่กลุ่มบุคคลต่าง ๆ ได้หยิบใช้ “กรอบความรู้” เหล่านั้นมาใช้ต่อสู้ในสถานการณ์ใหม่ที่เกิดขึ้นเท่านั้นเอง

อย่างไรก็ตาม ความซับซ้อนของการเมืองเรื่องความจริงในอีกมิติหนึ่ง คือ แม้เราจะมองเห็นว่าการโต้แย้งของฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายคัดค้านต่างหยิบยกเหตุผลของตนมาหักล้างอีกฝ่ายหนึ่ง แต่ในอีกด้านหนึ่งกลับพบว่าฝ่ายต่าง ๆ สามารถหยิบยืมหรือผนวกกลืน “วาทกรรม” ของฝ่ายตรงข้ามมาใช้สนับสนุนเหตุผลของตน ซึ่งส่งผลให้พรหมแดนของวาทกรรมฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านพราเลือน และบางครั้งอาจซ้อนทับกันจนมิอาจแยกแยะออกจากกันได้ กล่าวคือ แม้กลุ่มบุคคลต่าง ๆ จะผลิต “วาทกรรม” ตามกรอบความรู้ของตน และอ้างว่า “วาทกรรม” ที่ตนผลิตนั้นเป็น “ความจริง” แต่จะพบว่า ในท่ามกลางการปะทะต่อสู้กัน การผลิต “วาทกรรม” ของฝ่ายต่าง ๆ อาจไม่ได้ “ภักดี” ต่อ “กรอบความรู้” ที่ตนเองยึดถืออยู่ก็ได้ หากเมื่อเห็นว่า “วาทกรรม” ของอีกฝ่ายหนึ่งสามารถก่อให้เกิดความชอบธรรมแก่ฝ่ายของตนได้ ก็อาจหยิบยกมาอ้างถึงและผนวกกลืน “วาทกรรม” ของอีกฝ่ายมาเป็นของตน การหยิบยืมวาทกรรมกันและกันนี้ ได้ชี้ให้เห็นลักษณะที่ขัดกันเองระหว่าง “กรอบความรู้” ในฐานะอุดมการณ์หลักของแต่ละฝ่าย กับ “วาทกรรม” ที่ถูกผลิตสร้างภายใต้บริบททางสังคมในยุคสมัยหนึ่ง ๆ

เพื่อทำความเข้าใจความซับซ้อนของความจริงนี้ ผู้เขียนจะประยุกต์ใช้มโนทัศน์ “สัมพันธบท” ในการวิเคราะห์การถกเถียงโต้แย้งสองกรณีด้วยกัน คือ กรณีแรก เป็นการกล่าวถึงการเมืองเรื่องความจริงกรณีบันไดปลาโจน ซึ่งมีการผลิตสร้างความจริงในหลากหลายรูปแบบจากทั้งฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านเชื่อนปากมุล และกรณีที่สอง การเมืองเรื่องความจริงในประเด็น “อัตลักษณ์ของเพศและวัย” เป็นการถกเถียงประเด็นอัตลักษณ์ของผู้หญิง เด็ก และคนชรา ซึ่งเข้าร่วมการเคลื่อนไหวคัดค้านเชื่อนปากมุลว่ามีความชอบธรรมมาน้อยเพียงไร ผู้เขียนหยิบยกประเด็นนี้มาอภิปราย

ในที่นี้ เพื่อชี้ให้เห็นว่า ปัญหาเชื่อนปากมุลไม่ใช่เรื่องการจัดการทรัพยากร หรือปัญหาการพัฒนาประเทศแต่อย่างใด หากมีความเกี่ยวเนื่องกับเรื่องอื่น ๆ ที่ดูเหมือนจะเป็นคนละประเด็น แต่เรื่องอื่น ๆ ที่ดูเหมือนไม่เกี่ยวข้องนี้ กลับมีนัยสำคัญในการต่อสู้เรื่องความจริงในกรณีเชื่อนปากมุล และจากทั้งสองกรณีตัวอย่างที่หยิบยกมาอภิปรายนี้ ผู้รับสารได้ดีความว่ามันเป็นเรื่องจริง/ไม่จริงอย่างไร

### สัมพันธ์กับความจริงเรื่องบันไดปลาโจน

บันไดปลาโจนเป็นเทคโนโลยีที่ผู้สร้างเชื่อนอ้างว่าสามารถแก้ไขปัญหามลกระทบจากการสร้างเขื่อนปากมุล ซึ่งขวางกั้นลำน้ำจนเป็นต้นเหตุให้ปลาที่ว่ายผ่านแม่น้ำมุลไม่สามารถอพยพได้ อันส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตชาวประมงซึ่งหากินอยู่ในบริเวณลุ่มน้ำมุล จึงได้สร้างขั้นบันไดเพื่อให้ปลากระโดดข้ามฝั่งแม่น้ำจากฟากหนึ่งไปยังอีกฟากหนึ่งเพื่อวางไข่และสืบพันธุ์ต่อไป แต่ในการประเมินคุณค่าภายหลังจากการใช้งานบันไดปลาโจน พบว่าแตกแยกเป็นสองขั้ว ฝ่ายสนับสนุนเชื่อนปากมุลอ้างว่าประสบผลสำเร็จ ขณะที่ฝ่ายคัดค้านกลับยืนยันความล้มเหลวของบันไดปลาโจน

ดังที่กล่าวไปแล้วว่า บทความนี้ไม่ได้มีความมุ่งหมายที่จะพิพากษาความถูกต้องของความจริงที่ถูกหยิบยกมาอ้าง แต่ต้องการชี้ให้เห็นว่าท่ามกลางการอ้างว่าสิ่งที่กล่าวนั้นเป็น ความจริง นั้นมีกฎเกณฑ์หรือกระบวนการผลิตสร้างสิ่งที่เรียกว่าความจริงในเรื่องบันไดปลาโจนอย่างไร ในที่นี้ ชี้ให้เห็นว่าเป็นความจริงแบบ “สัมพันธ์บท” ซึ่งอาศัยการประกอบ “วาทกรรม” ชุดต่าง ๆ เข้าไว้ด้วยกัน และหลอมรวมให้กลายเป็น “กรอบความรู้” ของแต่ละฝ่าย ซึ่งมีทั้งวาทกรรมแนวทางเดียวกัน วาทกรรมที่แตกต่างขัดแย้งกัน การซ้อนทับดังกล่าวทำให้เกิดการผสมผสานปะปนระหว่างความจริงของฝ่ายสนับสนุนกับความจริงฝ่ายคัดค้าน ความจริงกับความรู้ ความจริงกับความไม่จริง ความจริงกับความรู้ ความจริงกับการสร้าง “ภาพแทนความจริง” (Representation) ฝ่ายหนึ่งพยายามชี้ให้เห็นถึงความสำเร็จ

ของการเชิดชูเทคโนโลยีโดยการอ้างอิงงานวิจัยที่อ้างความเป็นวิทยาศาสตร์ และสถิติต่าง ๆ เพื่อยืนยันสนับสนุนวาทกรรมของตน ขณะที่ฝ่ายต่อต้าน ก็ยกงานวิจัยที่มีการเก็บข้อมูลอย่างเป็นระบบและสถิติออกมาโต้แย้งเช่นกัน ฝ่ายสนับสนุนเชื่อนปากมูลได้อ้างอิงงานวิจัยเกี่ยวกับบันไดปลาโจนของ ธนาคารโลก หรือของกรมประมง เป็นต้น เพื่อนำเสนอภาพด้านบวกของ บันไดปลาโจน ขณะที่ฝ่ายคัดค้านอ้างอิงจากงานวิจัยของคณะกรรมการ เชื่อนโลก หรืออ้างปากคำของชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบในฐานะ “ข้อมูล เชิงประจักษ์” ซึ่งชี้ให้เห็นว่าบันไดปลาโจนไม่สามารถบรรลุวัตถุประสงค์ที่ วางไว้แต่อย่างใด ในเวลาต่อมา ฝ่ายสนับสนุนก็ได้วิพากษ์งานวิจัยของ คณะกรรมการเชื่อนโลกว่าไม่ถูกต้องตามหลักวิชาการ หรือพยายามลดทอน ความจริงจากปากคำของชาวบ้านให้หมดความน่าเชื่อถือด้วยการกล่าวหา ต่าง ๆ นานา เช่น สร้างภาพชาวบ้านที่คัดค้านเชื่อนปากมูลว่าเป็นคนเห็น แก่ตัวเนื่องจากเรียกกร้องค่าชดเชยไม่รู้จักจบสิ้น ในด้านฝ่ายต่อต้านก็ วิพากษ์วิจารณ์องค์ความรู้ที่ฝ่ายสนับสนุนนำมาอ้าง และก็ย้อนศรด้วยการ ลดทอนภาพลักษณ์ของฝ่ายสนับสนุน เช่น วิจารณ์รัฐบาลที่ใช้ความรุนแรง ในการปราบปรามว่าเป็นเผด็จการไม่รับฟังความคิดเห็นของประชาชน เป็นต้น นอกจากนี้ ทั้งสองฝ่ายได้แปรรูป “กรอบความรู้” ของตนเพื่อนำ เสนอผ่านสื่อต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นวิทยุ โทรทัศน์ หนังสือพิมพ์ โฆษณา แผ่นพับ ใบปลิว ฯลฯ อันเป็นกระบวนการผลิตสร้างความจริงที่มุ่งให้เข้าถึงมวลชนผู้ บริโภคข่าวสารในวงกว้าง

ถ้ากลับไปขุดค้นหา “กรอบความรู้” ของฝ่ายสนับสนุนให้สร้างเชื่อน ปากมูลและเห็นดีเห็นงามกับบันไดปลาโจน จะพบว่ามีกรอบสมมติฐานวาท- กรรมหลากหลายชุดมาเป็น “กรอบความรู้” ที่กำกับการอธิบายอยู่เบื้องหลัง ได้แก่ วาทกรรมเทคโนโลยีนิยม ซึ่งมีความเชื่อพื้นฐานว่า เทคโนโลยีที่ มนุษย์สร้างขึ้นมีคุณค่าเหนือธรรมชาติ มีการระบุว่า บันไดปลาโจนใน ฐานะสิ่งประดิษฐ์ของมนุษย์จะไม่กระทบต่อระบบนิเวศของแม่น้ำมูล อย่างไรก็ดีตาม วาทกรรมเทคโนโลยีนิยมนี้ไม่ได้หยุดนิ่งตายตัว หากแต่มีการ หยิบยืม ผสมผสาน ซ้ำมั่วซ้ำวาทกรรมชุดอื่น ๆ ด้วย ทั้งวาทกรรมที่หนุน เนืองส่งเสริมสอดรับกัน เช่น วาทกรรมการพัฒนา ที่ผลักดันให้เกิดโครงการ

ต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นการปล่อยพันธุ์ปลาพันธุ์กุ้ง นำมาสู่การอ้างว่าเขื่อนปากมูลจะทำให้แม่น้ำอุดมสมบูรณ์ยิ่งขึ้นกว่าเดิม มีการส่งเสริมอาชีพด้านอื่น ๆ สร้างถาวรวัตถุต่าง ๆ มากมายเพื่อส่งเสริมคุณภาพชีวิตของชาวบ้าน เป็นต้น นอกจากนี้ วาทกรรมเทคโนโลยีนิยมยังผนวกกลืนเอาวาทกรรมที่ลึกลับขัดแย้งกันมาไว้เคียงข้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง วาทกรรมอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม ซึ่งมีปรัชญาพื้นฐานในการให้คุณค่าธรรมชาติเหนือเทคโนโลยี ก็ยังถูกหยิบยืมมาใช้สร้างความชอบธรรมให้การสร้างเขื่อนปากมูลและบันไดปลาโจน

การหยิบยืมวาทกรรมอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมมาผนวกเข้ากับวาทกรรมเทคโนโลยีนิยมได้ชี้ให้เห็นความสับสนโหลของการผสมผสานของความคิดซึ่งอยู่คนละขั้วมาวางเรียงเคียงคู่กัน เมื่อสืบย้อนกลับไปยังที่มาที่ไปของบันไดปลาโจนพบว่า แรงผลักดันให้เกิดการสร้างบันไดปลาโจนมิได้มาจากความตั้งใจหรือเจตจำนงของผู้สร้างเขื่อน แต่ก็ไม่อาจเรียกได้เช่นกันว่าเป็นอุบัติเหตุ นั่นคือ การสร้างบันไดปลาโจนมาจากการ “สัมพันธ์บท” กับข้อเรียกร้องของฝ่ายต่อต้าน ในรายงานของคณะกรรมการเขื่อนโลก ซึ่งได้เข้ามาทำการศึกษาผลกระทบของเขื่อนปากมูลในฐานะกรณีศึกษาหนึ่งของการประเมินผลสำเร็จและล้มเหลวของเขื่อนทั่วโลก ได้ระบุว่า รายงานผลกระทบสิ่งแวดล้อมของเขื่อนปากมูลฉบับปี พ.ศ. 2524 ได้ให้ความเห็นว่า บันไดปลาโจน ไม่จำเป็น ต่อเขื่อนปากมูล แต่ชี้ว่าแรงกดดันทางการเมืองต่างหากที่เป็นปัจจัยสำคัญที่หนุนส่งให้มีการสร้างบันไดปลาโจนขึ้น (World Commission on Dams, 2000: 37) การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทยเองออกมายอมรับว่า รายงานการศึกษามลกระทบสิ่งแวดล้อมที่นำมาใช้เป็นมาตรฐานในการตัดสินใจความเหมาะสมของเขื่อนปากมูลฉบับปี พ.ศ. 2524 ไม่ได้ให้ความสนใจเรื่อง “ความหลากหลายทางชีวภาพ” เพราะประเด็นดังกล่าว “ยังไม่เป็นที่สนใจในประเทศไทย” (การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย ฝ่ายประชาสัมพันธ์, 2543: 28) นั้นหมายความว่า หากบริบททางสังคมไม่ได้เปลี่ยนแปลงไปสู่การที่คนในสังคมให้ความสำคัญกับปัญหาสิ่งแวดล้อมและความหลากหลายทางชีวภาพ การสร้างบันไดปลาโจนอาจไม่เกิดขึ้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง ฝ่ายสนับสนุนได้หยิบยืมกระแสอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม ซึ่งเป็นบริบททางสังคมที่สำคัญในช่วงทศวรรษ 2530 มาอ้างความชอบธรรมใน

การสร้างเขื่อนปากมูล โดยใช้บันไดปลาโจนเป็นสัญลักษณ์ของการอนุรักษ์พันธุ์ปลา เพื่อนำมาต่อสู้ทางวาทกรรมกับฝ่ายคัดค้าน ที่ได้โต้แย้งให้เห็นว่าการสร้างเขื่อนปากมูลส่งผลต่อการทำลายธรรมชาติอย่างมหาศาล

ฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยกับการสร้างเขื่อนปากมูล ก็ได้ผลิตสร้างความจริงทั้งในรูปของการโต้แย้งและหยิบยืมฝ่ายวาทกรรมของฝ่ายสนับสนุน นับตั้งแต่ก่อนสร้างเขื่อน ฝ่ายคัดค้านได้อ้างผลกระทบที่จะเกิดขึ้นจากการสร้างเขื่อนปากมูลในมิติต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นผลกระทบต่อระบบนิเวศน์ วิถีชีวิตของชาวบ้าน ด้านการสาธารณสุข ความจริงที่หยิบยกมาต่อสู้ ด้านหนึ่งได้ถอดบทเรียนมาจากการคัดค้านการสร้างเขื่อนจากกรณีอื่น ๆ ในอดีต โดยเฉพาะการรณรงค์คัดค้านเขื่อนน้ำโจน จังหวัดกาญจนบุรี ซึ่งประสบความสำเร็จในการยับยั้งมิให้ก่อสร้าง อีกด้านหนึ่ง ก็พยายามชี้ให้เห็นทางออกของปัญหาเขื่อนปากมูลว่า ควรที่จะแสวงหาทางเลือกในการจัดการพลังงานแบบอื่นใดก็ได้ที่มีใช้การสร้างเขื่อน ในช่วงเริ่มแรกของการรณรงค์คัดค้านเขื่อนปากมูล คือ ปี พ.ศ. 2532 บทความเรื่อง “เขื่อนปากมูล จุดปะทุพลังมวลชนเหนือแคว้นอีสาน” ของสุธาณี ใจชื่อสมบุญณ์ เจ้าหน้าที่โครงการส่งเสริมสิทธิเสรีภาพของประชาชนภาคอีสาน ซึ่งตีพิมพ์ใน **สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์** ได้เสนอทางออกกรณีเขื่อนปากมูลว่า การผลิตกระแสไฟฟ้าไม่ได้มีข้อจำกัดเฉพาะการสร้างเขื่อนเท่านั้น แต่ควรที่จะหันไปใช้พลังงานในรูปแบบอื่น ๆ เช่น ก๊าซธรรมชาติ น้ำมัน ถ่านหิน โดยเฉพาะถ่านหินลิกไนต์ ซึ่งสุธาณีได้ชี้ให้เห็นว่า มีปริมาณสำรองมากมาย และยังคงพบแหล่งอื่น ๆ อีกหลายแห่ง รวมแล้วมีถ่านหินลิกไนต์ในประเทศไทยไม่ต่ำกว่า 700 ล้านตัน (สุธาณี, 2532: 14 - 19) เหตุผลเช่นนี้ชี้ให้เห็นว่าฝ่ายคัดค้านเขื่อนปากมูลก็ได้หยิบยืม *วาทกรรมเทคโนโลยีนิยม* มาใช้ได้แม้ถึงความเหมาะสมในการสร้างเขื่อนปากมูลเช่นกัน ทั้งนี้เพราะความคิดเห็นดังกล่าวอาจสอดคล้องกับบริบททางสังคมในช่วงนั้น แต่ข้อเสนอดังกล่าว อาจมีสอดคล้องกับวาทกรรมพลังงานไฟฟ้าในปัจจุบัน เพราะ “ความจริง” ว่าด้วยถ่านหินได้เปลี่ยนแปลงไป จากที่เมื่อปี พ.ศ. 2532 การรับรู้ของคนในยุคนั้นอาจเห็นว่าถ่านหินเป็นพลังงานไฟฟ้าที่ดีกว่าเขื่อน ด้วยเพราะมีสมมติฐานว่าเขื่อนเป็นแหล่งพลังงานที่เร็วที่สุด แต่ในปัจจุบัน “ความจริง”

เรื่องถ่านหินได้เปลี่ยนแปลงไป เนื่องจากมีการคัดค้านต่อต้านโรงไฟฟ้าถ่านหิน ซึ่งเป็น “ความจริง” ที่อ้างอิงมาจากปัญหาโรงไฟฟ้าแม่เมาะ และการคัดค้านโรงไฟฟ้าถ่านหินบ่อนอก/หินกูด อย่างไรก็ตาม ประเด็นสำคัญในที่นี้คือ ความจริงของฝ่ายคัดค้านมิได้เพียงแค่วิพากษ์วิจารณ์ฝ่ายสนับสนุนเท่านั้น ในบางครั้งกลับหยิบยืมวาทกรรมของอีกฝ่ายมาใช้อ้างอิงเพื่อหักล้างความจริงของฝ่ายสนับสนุนการสร้างเขื่อนปากมูล

วิทยานิพนธ์สาขาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เรื่อง “อุดมการณ์สิ่งแวดล้อมนิยมในงานโฆษณา” ของ เนตรดาว แพทย์กุล ช่วยจุดประเด็นชี้ให้เห็นความเชื่อมโยงระหว่างมโนทัศน์ “สัมพันธบท” กับการเมืองเรื่องความจริงเกี่ยวกับบันไดปลาโจนชัดเจนยิ่งขึ้น วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ได้ประยุกต์ใช้แนวคิดสัญศาสตร์มาวิเคราะห์โฆษณา *บันไดปลาโจน* ทางโทรทัศน์ของการไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย ซึ่งได้เผยแพร่ออกอากาศในช่วงการสร้างเขื่อนปากมูล โฆษณาชิ้นนี้ใช้กลวิธีการเล่าเรื่องผ่านมุมมองของ *ผู้ขายบ้านนอก* คนหนึ่งที่นอนหลับฝันไปว่าปลาได้หมดจากลำน้ำมูล ส่งผลให้ไม่มีปลาร้ากินอีกต่อไป แต่เมื่อตื่นจากฝันกลับพบว่าความจริงหาเป็นเช่นนั้นไม่ เพราะปลาสามารถแหวกว่ายผ่าน *บันไดปลาโจน* ได้อย่างสะดวก โฆษณาชิ้นนี้ได้สื่อความหมายว่า แม้จะมีการสร้างเขื่อนปากมูล ปลาในแม่น้ำมูลก็ยังคงมีความอุดมสมบูรณ์ เทคนิคการนำเสนอของงานโฆษณาดังกล่าวได้กระตุ้นให้ผู้ชมรู้สึกขบขันไปกับองค์ประกอบโฆษณา ทั้งในแง่เนื้อหาและบรรยากาศ เช่น กริยาท่าทางอันเฝอเซยของคนอีสาน ดนตรีประกอบอันสนุกสนาน ฯลฯ ในทัศนะของเนตรดาว โฆษณาชิ้นดังกล่าวได้บรรลุวัตถุประสงค์ของการสร้างความจริง นั่นคือสามารถตอบโต้กับกระแสการคัดค้านเขื่อนปากมูลที่มุ่งโจมตีความไม่สมเหตุสมผลของ *บันไดปลาโจน* ลงได้ (เนตรดาว, 2543: 130)

จากการวิเคราะห์ข้างต้น แม้จะไม่ได้กล่าวโดยตรง แต่เนตรดาวก็ได้ชี้ให้เห็นว่า โฆษณาบันไดปลาโจนประสบความสำเร็จในการครอบงำทางความคิด ด้วยข้อสรุปที่ว่า

- 1) โฆษณาดังกล่าวได้นำบริบททางสังคมมาลดทอนให้กลายเป็นเพียงภาพแทนความจริง

2) กระบวนการสร้างภาพแทนความจริงนี้ ได้ “ทำให้ ความจริงต้นแบบ สูญเสียอำนาจในการยืนยันความจริงที่มันเป็นตัวแทนอยู่ จึงเป็นการบิดเบือนความหมายของรูปสัญลักษณ์” (เนตรดาว, 2543: 131, เน้นโดยผู้เขียนบทความ)

3) งานโฆษณาชิ้นนี้สำเร็จได้เพราะว่า “ผู้ชมซึ่งไม่ได้เข้าใจบริบทของความขัดแย้งกรณีเชื่อนปากมุล ก็จะเข้าใจได้ว่า มันได้ปลาใจเป็นเทคโนโลยีที่ทำให้การพัฒนาประโยชน์จากธรรมชาติกับการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมสามารถไปด้วยกันได้” (เนตรดาว, 2543: 131, เน้นตามต้นฉบับเดิม)

อย่างไรก็ตาม จากแง่มุมของสัมพันธบท ทำให้เราตั้งคำถามขึ้นมาว่า เราจะรู้ได้อย่างไรว่าความจริงของฝ่ายคัดค้านเชื่อนปากมุลเป็นความจริงต้นแบบ เพราะจะพบว่าบริบทที่เราเห็นว่าเป็นจริงนั้นก็ไม่ได้เป็นความจริงที่หยุดนิ่ง หากแต่มีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ดังนั้น การกล่าวว่าโฆษณาเป็นกระบวนการ บิดเบือน ความหมายของรูปสัญลักษณ์ จึงเป็นการสรุปเพียงครั้งเดียว เพราะการบิดเบือนนั้นไม่ได้ทำในระดับตัวบทเท่านั้น หากแต่การบิดเบือนสามารถกระทำในระดับบริบทได้เช่นกัน นั่นคือ เมื่อกลับมาสู่คำถามที่ว่า ทำไมงานโฆษณามันได้ปลาใจจึงมีพลังหรือมีความน่าเชื่อถือ ? ทั้ง ๆ ที่ ไม่ใช่เรื่องจริง แน่นอนว่า ส่วนหนึ่งย่อมเป็นเพราะเทคนิคในการนำเสนอที่ทำให้ดูสมจริง จนทำให้เนื้อหาในงานโฆษณาดังกล่าวเป็นการบิดเบือนความจริง แต่การบิดเบือนความจริงต่าง ๆ ของงานโฆษณามันได้ปลาใจนั้น ถึงที่สุดแล้วยังต้อง “อ้างอิง” กับบริบทของการเมือง เศรษฐกิจ วัฒนธรรมซึ่งอยู่รายล้อมผู้รับสาร มิฉะนั้นรหัสหมายต่าง ๆ ที่สอดใส่ลงไปในงานโฆษณาก็จะไม่เป็นที่เข้าใจของผู้รับสาร หรือเป็นรหัสหมายที่ ไร้ความสมจริง เช่น ถ้าต้องการสื่อความหมายสัญลักษณ์ว่า “ผู้ได้รับผลกระทบจากเชื่อนปากมุล” เราไม่อาจใช้รูปสัญลักษณ์ที่เป็นคนกรุงเทพฯ ชาวเขา คนภาคใต้ คนญี่ปุ่นได้ แต่ต้องใช้ “ผู้ชายบ้านนอก ผิวดำ ไม่มีเงินจุก หน้าตาซีด” ซึ่งเป็นรูปสัญลักษณ์ของความเป็นอีสาน ปัญหาก็คือ รูปสัญลักษณ์ของความเป็นอีสานก็ไม่ใช่ตัวตนที่แท้จริงของคนอีสานอยู่ดี เพราะนั่นเป็นเพียง “ภาพแทนความจริง” ของคนอีสานแบบหนึ่งเท่านั้นเอง

ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่างงานโฆษณากับโลกความจริงข้างนอก

ตัวบท จึงมิได้เป็นเพียงแค่แหล่งอ้างอิงของกันและกันเท่านั้น แต่ทั้งคู่ล้วนมีส่วนสร้างอีกฝ่ายหนึ่ง นั่นคือ ตัวบทได้มีส่วนสร้างบริบท และในเวลาเดียวกัน บริบทก็ได้สร้างตัวบท เมื่อมองย้อนกลับมาดูปฏิบัติการในการนำเสนอโฆษณาบันไดปลาโจน โฆษณามิได้เป็นเครื่องมือในการบิดเบือนความจริงที่ทรงพลังภาพด้วยตัวของมันเอง แต่สิ่งที่ควรตระหนักถึงยิ่งกว่านั้นก็คือการสร้างโลกความจริงล้อมรอบโฆษณา ในแง่นี้ ความยกย่อนับเนียนของการสร้างความจริงเรื่องบันไดปลาโจน ไม่ได้อยู่ที่การใช้โฆษณาชิ้นหนึ่งเป็นเครื่องมือในการสร้าง “ภาพแทนความจริง” เท่านั้น แต่อยู่ที่การสร้าง “โลกความจริงภายนอกโฆษณา” หรือสร้าง “บริบททางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง” ที่แวดล้อมอยู่ โฆษณาสามารถบิดเบือนความจริงได้อย่างมีประสิทธิภาพ เพราะโลกข้างนอกโฆษณานั้นบิดเบือนพอ ๆ กัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง โฆษณาและสภาพสังคม ทั้งคู่ล้วนมี “กรอบความรู้” ร่วมกัน ชัดเดียวกัน จนคนในสังคมเชื่อว่าโฆษณานั้นสอดคล้องกับโลกความเป็นจริงข้างนอก และโลกข้างนอกสอดคล้องกับโฆษณา โฆษณาจึงไม่ได้ทำหน้าที่แค่เป็นเครื่องมือในการครอบงำทางอุดมการณ์ หรือเป็นเทคนิคทางอำนาจชนิดหนึ่งเท่านั้น แต่กลายเป็นส่วนหนึ่งที่แนบแน่นไปกับบริบททางสังคมที่ถูกสร้างขึ้น และเมื่อถูกนำมาผลิตสร้างในห้วงเวลาของการสร้างเขื่อนปากมูล การโฆษณาเพื่อโฆษณาผ่านสื่อโทรทัศน์จึงยังสอดคล้องกับ “สถานการณ์” ที่ต้องการทำให้คนเชื่อว่า “บันไดปลาโจน” มีประโยชน์มากกว่ามีโทษ ส่งผลให้ความจริงยิ่งกระโจนเข้าสู่ความขัดแย้งทางการเมืองอย่างแยกไม่ออก

จากกรณีตัวอย่างที่กล่าวมาในการผลิตสร้างความจริงเกี่ยวกับบันไดปลาโจน แสดงให้เห็นว่า ความจริงไม่ได้มีลักษณะที่มีแก่นแท้แน่นอนตายตัวในลักษณะของสัจพจน์ (Axiom) ที่ไม่ต้องพิสูจน์หรือเป็นสัจธรรมที่เป็นความจริงสูงสุด หากเป็นความจริงซึ่งเลื่อนไหล อย่างไรก็ตาม มิได้หมายความว่าเลยเถิดไปว่า ความจริงเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นมาได้โดยไร้สิ่งอ้างอิงสามารถกล่าวขึ้นมาลอย ๆ หรือสามารถเสกให้เรื่องโกหกกลายเป็นเรื่องจริงได้โดยไร้ขอบเขต เพียงแต่ต้องการชี้ชวนให้เห็นว่า ความจริงสัมพันธ์กับ “กรอบความรู้” ของทั้งผู้ผลิตสร้างและผู้รับสาร หาก “กรอบความรู้” ของทั้งคู่สอดคล้องกัน หรืออย่างน้อยไม่ขัดขวางกันและกัน ก็ย่อมมีแนวโน้มที่



ผู้รับสารจะเชื่อ “ความจริง” ของผู้ที่บอกเล่า กล่าวคือ สมาชิกในสังคมเลือกที่จะเชื่อความจริงของฝ่ายหนึ่ง และไม่เชื่อความจริงของฝ่ายอื่น ไม่ได้ขึ้นอยู่กับว่า ความจริงฝ่ายไหนเป็นข้อมูลที่ถูกต้องหรือเป็นข้อเท็จจริง หากแต่ความจริงนั้นมีโครงสร้างชุดเดียวกันหรือสอดคล้องกับ “กรอบความรู้” หรือโลกทัศน์ของผู้รับสารซึ่งมีมาก่อนแล้วหรือไม่

ตัวอย่างหนึ่งที่น่าสนใจคือ คำเชิญชวนของกลุ่มศาสนาคริสต์แห่งหนึ่งเกี่ยวกับการทัศนศึกษาจังหวัดอุบลราชธานีในโฆษณารายการท่องเที่ยวได้กล่าวเชิญชวนไว้ว่า “ท่องเที่ยวชมผีพระหัตถ์พระเจ้า: แก่งสะพือ, แก่งตะนะ, แม่น้ำสองสี, เขื่อนสิรินธร, เขื่อนปากมูล, บันไดปลาโจน” (marutr.tripod.com/camp\_program.doc) ไม่ว่าจะโดยจงใจหรือไม่ก็ตาม คำเชิญชวนดังกล่าวแสดงมุมมองต่อบันไดปลาโจนและเชื่อว่าเป็นสิ่งที่พระเจ้ารังสรรค์ขึ้นมาเฉกเช่นเดียวกับธรรมชาติที่สวยงามน่าชื่นชม และมีคุณค่าเทียบเท่ากับการสัมผัสความมหัศจรรย์ที่มาจากหัตถ์พระเจ้า “สัมพันธบท” ระหว่างการท่องเที่ยวกับความเชื่อเรื่องพระเจ้าและบันไดปลาโจน บ่งบอกให้เห็นถึงการแฝงฝัง “กรอบความรู้” ไว้อย่างแนบเนียน นั่นคือ เชื่อมมันในเทคโนโลยีที่มนุษย์ประดิษฐ์ขึ้นสามารถเอาชนะธรรมชาติ ภายใต้อำนาจ “กรอบความรู้” เช่นนี้ เราจะได้เห็นว่าในโลกการรับรู้ของคนกลุ่มนี้ซึ่งปรารถนาจะไปชมความงามจากผีพระหัตถ์ของพระเจ้า ไม่สามารถมองเห็นหรือไม่พร้อมที่จะมองเห็นความอยู่ดีธรรมเชิงโครงสร้าง เพราะในโลกรับรู้ของพวกเขา/เธอได้ถูกล้อมรอบไปด้วยความคิดความเชื่อบางอย่าง ซึ่งไม่เปิดโอกาสให้เข้าถึงความจริงของฝ่ายคัดค้านเขื่อนปากมูล นั่นคือ รับรู้ว่าพลังงานไฟฟ้าเป็นสิ่งจำเป็นต่อชีวิต การมีไฟฟ้าใช้เป็นตัวชี้วัดการพัฒนา การท่องเที่ยวไม่เกี่ยวข้องกับการเมือง ชาวประมงไม่มีศักดิ์ศรีที่จะประกอบอาชีพของตนและควรหันไปประกอบอาชีพอื่นแทน คนอีสาน (ลาว) ต่ำต้อยกว่าคนกรุงเทพฯ ปลาแม่น้ำมูลสามารถว่ายข้ามบันไดปลาโจนได้ การเรียกร่องของสมัชชาคนจนก่อให้เกิดความวุ่นวาย การเมืองในระบบประชาธิปไตยแปลว่าการเลือกตั้ง ฯลฯ เมื่อผสมผสานทั้งหมดเป็นเนื้อเดียวกันแล้ว อาจเกิดคำถามขึ้นว่า “กรอบความรู้” ชุดหนึ่งของสังคมไทย คือ “กรอบความรู้” ที่มองไม่เห็นความอยู่ดีธรรมเชิงโครงสร้าง ใช่หรือไม่

## สัมพันธ์กับอัตลักษณ์เพศและวัยกรณีเชือนปากมุล

ในการต่อสู้ทางการเมือง ประเด็นเรื่องของเพศและวัยดูเหมือนจะเป็นจุดเปราะบางที่ทั้งฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านเชือนปากมุลได้หยิบมาใช้เป็นเครื่องมือในการอ้างความชอบธรรมของแต่ละฝ่าย ทั้งสองฝ่ายล้วนมีมุมมองที่ต่างกัน ฝ่ายหนึ่งพยายามเก็บกดปิดกั้น เด็ก ผู้หญิง และคนชรา ว่าไม่ควรมีส่วนเกี่ยวข้องในเรื่องการเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพ ขณะที่อีกฝ่ายฝ่ายหนึ่งกลับนำเสนอภาพความเป็นเด็ก 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 เด็ก และคนชรา ว่าเป็นเพศ/วัยที่อ่อนแอ ดังนั้น จึงควรมีชีวิตอยู่ในบ้านไม่ควรที่จะออกมาเคลื่อนไหวประท้วง ซึ่งเป็นการต่อสู้ทางการเมืองที่เต็มไปด้วยความรุนแรง ในปี พ.ศ. 2543 เมื่อชาวบ้านปากมุลมาชุมนุมเรียกร้องให้มีการเปิดเชือนปากมุลที่หน้าทำเนียบรัฐบาล ชาวบ้านไม่พอใจที่รัฐบาลไม่แสดงท่าทีจะตัดสินใจดำเนินการใด ๆ จึงแสดงความจำนงร่วมกันอดข้าวประท้วงรัฐบาล นายบัญญัติ บรรทัดฐาน รองนายกรัฐมนตรีได้แสดงความเห็นว่า “อย่าลำบากถึงขั้นนั้นเลย เนื่องจากถ้าเป็น ผู้หญิงหรือคนชรา ก็ก่อให้เกิดอันตราย ทั้งนี้ขอให้เข้าใจว่า รัฐบาลที่มาจากทางเลือกตั้ง สิ่งใดที่เป็นข้อสนองตอบของประชาชน ก็จะดำเนินการให้อยู่แล้ว” และ “จะกดดันรัฐบาลหรือไม่กดดัน รัฐบาลทำให้อยู่แล้ว ทั้งนี้ตนอยากฝากส่งข่าวไปบอกกลุ่มผู้ชุมนุมด้วยว่า อย่าให้ ผู้หญิงหรือคนสูงอายุ อดข้าวอดน้ำ เพราะไม่เป็นประโยชน์กับใคร” (กรุงเทพธุรกิจ, 25 กรกฎาคม 2543: 1 - 2, เน้นโดยผู้เขียนบทความ)

มิติของการนำเสนอภาพผู้หญิงในขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมจากคำพูดของรองนายกรัฐมนตรีข้างต้น นับเป็นอำนาจในการจัดแบ่งประเภท

และการนิยาม “อัตลักษณ์” ของผู้ที่เข้าร่วมกิจกรรมทางการเมือง ดังที่งานชิ้นหนึ่งได้ศึกษารายการโทรทัศน์ในสหรัฐอเมริกาพบว่า รายการเหล่านั้นจะสร้าง “ลักษณะต้นแบบ” ของการแสดงบทบาทของผู้หญิงและติดตรึงความไร้อำนาจของผู้หญิงเอาไว้ กระบวนการดังกล่าวนี้นำไปสู่การจัดแบ่งประเภทผู้หญิงออกเป็น ผู้หญิงดี ซึ่งมีคุณลักษณะของความอ่อนน้อมสง่างาม อ่อนไหว และอยู่ในพื้นที่ภายในบ้านกับผู้หญิงเลวที่ขบถ อีศระ และเห็นแก่ตัว (อ้างใน Barker, 2000: 249) ในกรณีผู้หญิงที่เข้าร่วมขบวนการเคลื่อนไหวในสังคมไทยก็มีการแบ่งแยกไม่แตกต่างกัน ที่ได้มีการจัดจำแนกผู้หญิงที่ดีตาม “กรอบความรู้” ชุดหนึ่ง นั่นคือ สังคมไทยได้ตัดสินไว้ล่วงหน้าแล้วว่า ผู้หญิง เด็ก และคนชรา ไม่ควรออกมาเดินขบวนประท้วง แต่ควรอยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือน และดำรงความอ่อนไหวอ่อนแอเอาไว้

เมื่อนักกลับมาของกลุ่มคัดค้านเขื่อนปากมูลพบว่า มีคำอธิบายประเด็นเพศและวัยที่แตกต่างออกไป กล่าวคือ มุ่งเน้นยกย่องเชิดชูบทบาทผู้หญิงชาวบ้านในขบวนการเคลื่อนไหว ซึ่งพบว่ามีสองลักษณะด้วยกัน ด้านหนึ่ง นำเสนอภาพความเป็นผู้หญิงให้มีความทัดเทียมเท่ากับผู้ชาย ซึ่งเป็นการพลิกตรรกะหรือมายาคติของสังคม เช่น ชาวบ้านปากมูลได้นั่งขวางระเบิดในช่วงการสร้างเขื่อน เพื่อมิให้มีการระเบิดแก่งต่อไป การกระทำดังกล่าวถูกตีความว่า ผู้หญิงมีความหมายเป็นคนแข็งแรง กล้าหาญ เสียสละเพื่อครอบครัว นอกจากนี้ ยังมีการนำเสนอภาพลักษณะเฉพาะของชาวบ้านปากมูลผู้หญิง เช่น นลินี ตันธวนิตย์ ชี้ว่า ในการต่อสู้เรื่องเขื่อนปากมูลมีการนำเสนอผู้หญิงชาวบ้านปากมูลให้มีความรู้เรื่องธรรมชาติ ความรู้เรื่องชุมชน และความรู้จากการสรุปทบทวนจากการเคลื่อนไหว ในขณะที่เมื่อสถานการณ์ในการเผชิญหน้าทางการเมืองตึงเครียด ผู้หญิงไม่ได้ถูกสร้างภาพให้เป็นคนแข็งแรงอีกต่อไป แต่กลับตอกย้ำคุณลักษณะความเป็นผู้หญิง นั่นคือ มีการนำเสนอ “อัตลักษณ์” ผู้หญิงในฐานะเพศที่อ่อนแอ อ่อนหวาน เพื่อลดความรุนแรงของการชุมนุม เช่นยืนอยู่แถวหน้าของการชุมนุมเพื่อให้เผชิญหน้ากับตำรวจ (นลินีและคณะ, 2545: 231 - 232)

ในอีกมิติหนึ่ง เมื่อผู้หญิง เด็ก และคนชราออกมาเคลื่อนไหว พบว่าเป็นแ่งมุมที่สื่อมวลชนค่อนข้างให้ความสนใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อ

ผู้หญิง เด็ก หรือคนชรา กลายเป็นผู้ถูกกระทำจากอำนาจรัฐ สิ่งนี้ได้กลายมาเป็นจุดเปราะบางที่กระตุ้นในธรรมสำนึกของสื่อมวลชนและสมาชิกของสังคมให้ตั้งคำถามกับการใช้อำนาจรัฐอย่างไม่ชอบธรรม เมื่อผู้ที่อ่อนแอถูกกระทำอย่างไรเมตตาธรรม ยิ่งช่วยสร้างความสะเทือนใจแก่สังคม การทำให้ผู้หญิงกลายเป็นเหยื่อ ของอำนาจเป็นโครงเรื่องประเภทหนึ่งที่คนทั่วไปในสังคมยอมรับได้ และไม่อาจนิ่งเฉยดูดาย กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ สังคมไทยมี “กรอบความรู้” เกี่ยวกับผู้หญิง เด็ก และคนชรา ว่าเป็นเพศที่อ่อนแอนั่นคือ เป็นความรู้สึกเดียวกับเมื่อผู้หญิงถูกสามีทำร้าย คนชราที่ถูกปล้นยให้เหงาเดียวดาย เด็กที่ถูกอำนาจบาตรใหญ่รังแก เป็นต้น เมื่อประเด็นเหล่านี้ถูกหยิบยกขึ้นมาเป็นเรื่องเล่าในสาธารณะ คนในสังคมสามารถรู้สึกร่วมไปกับความทุกข์ยากของพวกเขาได้อย่างไม่ยากเย็น

ในที่นี้จะยกตัวอย่างการพิจารณาถึง “สัมพันธ์บท” ของภาพถ่ายภาพหนึ่ง ที่ทำให้เห็นถึงพลังของประเด็นเพศและวัยที่ถูกนำมาต่อสู้ในการเคลื่อนไหวคัดค้านเขื่อนปากมูล อันนำมาสู่การยืนยัน “กรอบความรู้” อีกชุดหนึ่ง ซึ่งเป็นกรอบความรู้ที่มองเห็น ความอยุติธรรมเชิงโครงสร้าง ในสังคมไทย



ภาพที่ 1 ภาพข่าวเล่าเรื่อง: ผู้หญิง เด็ก คนชรา และลูกกรง

ภาพนี้เป็นผลผลิตจากกรณีของการจับกุมชาวบ้านปากมูลและ  
สมัชชาคนจนจำนวน 225 คน ที่ได้ป็นเข้าไปยังทำเนียบรัฐบาลเมื่อวันที่ 16  
กรกฎาคม พ.ศ. 2543 เพื่อเรียกร้องรัฐบาลให้ทำตามมติคณะกรรมการกลาง  
แก้ไขปัญหของสมัชชาคนจน ซึ่งมีมติให้เปิดประตูระบายน้ำเชื่อนปากมูล  
แต่รัฐบาลกลับนิ่งเฉยไม่ปฏิบัติตาม ก่อนหน้านั้น ในวันที่ 13 - 15 ก.ค. ชาว  
บ้านพยายามยื่นหนังสือให้รัฐบาลพิจารณาข้อเสนอแต่ไม่ได้รับความสนใจ  
แต่อย่างใด ทำให้ชาวบ้านมองไม่เห็นหนทางในการเจรจา จึงตัดสินใจป็น  
เข้าไปในทำเนียบรัฐบาล ตำรวจที่รักษาความสงบได้ใช้กระบองตีและยิง  
แก๊สน้ำตาเข้าใส่ แต่ชาวบ้านบางส่วนได้หลุดรอดเข้าไปชุมนุมในทำเนียบ  
รัฐบาล ในวันต่อมาตำรวจได้เข้าจับกุมชาวบ้านที่อยู่ในทำเนียบรัฐบาลด้วย  
ข้อหานุกรกสถานที่ราชการ จากเหตุการณ์ดังกล่าว สื่อมวลชนได้เลือกหยิบ  
ใช้ความอ่อนแอมานำเสนอเพื่อเรียกร้องสังคมให้หันมารับรู้ความไม่ชอบ  
ธรรมของอำนาจ การนำเสนอภาพผู้หญิง เด็ก และคนชราได้กลายเป็นอาวุธ  
ทางสัญลักษณ์ ในการเรียกร้องมโนธรรมสำนึกของสังคมโดยรวม ภาพหนึ่ง  
ภาพจากเหตุการณ์นั้นได้ถูกตีพิมพ์ในสื่อสิ่งพิมพ์หลายฉบับ เช่น มติชนสุด  
สัปดาห์ ข่าวสด สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์ เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง  
“คดีคนจนการเมืองกับนโยบายรัฐบาลใหม่”ของสถาบันพัฒนาการเมืองฯ  
การตีพิมพ์ภาพดังกล่าวซ้ำแล้วซ้ำเล่า ทำให้ “คนอื่น” ที่ถูกกระทำ พลิก

กลับมาทำให้อำนาจที่ใช้ความรุนแรงกลายเป็น “คนอื่น” แทน นั่นคือ กลายเป็นอำนาจที่ไม่ชอบธรรม ภาพดังกล่าวจึงมีหน้าที่ในการฟ้องสังคมให้รับรู้ ความสำเร็จของเจ้าน้ำที่รัฐที่กระทำต่อคนจน และกลายเป็น “อำนาจเชิงสัญลักษณ์” (Symbolic Power) ที่สำคัญยิ่งในการบั่นทอนความชอบธรรมของรัฐในการใช้ความรุนแรงต่อผู้ชุมนุมของกลุ่มคนจน ในแง่นี้จะพบว่าอำนาจของภาพจึงมิใช่เพียงการแสดงออกซึ่งอารมณ์ความรู้สึกของเด็กผู้หญิง และคนชราในภาพเท่านั้น แต่ภาพนี้ถูกนำมาตีพิมพ์ใหม่เพื่อสื่อนัยถึงการใช้อำนาจอย่างไม่ชอบธรรมอีกด้วย



ภาพที่ 2 หน้าปกมติชนสุดสัปดาห์ (24 ก.ค. 2543)

ใน *มติชนสุดสัปดาห์* ได้ใช้เทคนิคคอมพิวเตอร์กราฟิกซ้อนภาพสองภาพเข้าด้วยกัน ภาพเบื้องหลัง (Background) เป็นภาพที่เรากำลังกล่าวถึงอยู่ และเบื้องหน้า (Foreground) เป็นภาพของนายกรัฐมนตรีชวน หลีกภัย กำลังยกแก้วดื่มไวน์ (แม้ในภาพอาจจะไม่ได้เป็นไวน์จริง ๆ แต่ลักษณะการ ดื่มแก้ว และองค์ประกอบของภาพได้ชักชวนให้ผู้รับสารเข้าใจได้ว่า น้ำในแก้วคือไวน์มากกว่าที่จะเป็นน้ำเปล่า) ภาพดังกล่าวไม่ได้เกิดในเวลาเดียวกัน และไม่ได้มีความเกี่ยวข้องอะไรกันเลย แต่ *มติชนสุดสัปดาห์* กลับหยิบมาวางเคียงคู่กัน เพื่อก่อให้เกิดความหมายที่ขัดกันอย่างสิ้นเชิง ด้านหนึ่ง คนจนถูกจับเข้าคุก ต้องตกกระทำลำบาก อีกด้านหนึ่ง ผู้มีอำนาจกำลังดื่มด่ำกับความสุขส่วนตัว เทคนิคการตัดปะภาพเช่นนี้ ได้เรียกร่องอารมณ์ของผู้รับสารให้มองเห็นความขัดแย้งในสองภาพ และยังภาพด้านหลัง

ถูกขับเน้นจากการล้อมกรอบตัดภาพ (Crop) ให้เหลือเฉพาะส่วนของใบหน้า อันเศร้าหมองของผู้หญิงและใบหน้าของเด็กไร้เดียงสา โดยตัดองค์ประกอบซึ่งเป็นรูปคนอื่น ๆ ออกไป การจัดวางองค์ประกอบภาพเช่นนี้ยัง สันตะเทือนอารมณ์ของผู้อ่าน สัมพันธ์กับข้อความในเชิงเสียดเย้ย (Irony) ที่ว่า “ฉันรักธรรมชาติ เพราะธรรมชาติสอนให้ฉันรักประชาชน” ถูกหยิบ ขึ้นมาประกอบในหน้าปก ยิ่งชี้ชวนให้เห็นถึง การหลงลืม “อัตลักษณ์” ใน อดีต (ความเป็นนักศึกษาธรรมชาติของชน ที่ถูกปลูกฝังอุดมการณ์รับ ใช้ประชาชน) นำมาสู่การสร้าง “อัตลักษณ์” ใหม่ นั่นคือ สร้างความเป็น “ทรรักษ์” ให้กับนายกรัฐมนตรีนอกจากการเลือกตั้ง ดังที่หนังสือพิมพ์ หลายฉบับได้ร่วมกันวิพากษ์วิจารณ์การสลายการชุมนุมของชาวบ้านปากมุล ด้วยความรุนแรง ว่าเป็นการกระทำอย่างเดียวกันกับการปราบปราม ประชาชนของรัฐบาล “ทรรักษ์” ซึ่งเป็นเผด็จการกระทำกับขบวนการ ประชาชนในยุค 14 ตุลาคม 2516 ภาพการกินไวน์ขาวของนายฯ ชวน หลีกภัย ได้กลายมาเป็นสัญลักษณ์ของความเป็น “ทรรักษ์” ภายใต้การ ตัดต่อภาพด้วยคอมพิวเตอร์ อย่างไรก็ตาม ภาพดังกล่าวได้ถูกผลิตออกมา ในช่วงที่รัฐบาลชวน หลีกภัยกำลังถูกกดดันอย่างหนัก และเผชิญหน้า วิกฤตศรัทธาทางการเมือง บริบทเช่นนี้ยิ่งทำให้ภาพความยุติธรรมเชิง โครงสร้างชัดเจนขึ้น



ภาพที่ 3 หน้าหนึ่งหนังสือพิมพ์ข่าวสด (3 ธ.ค. 2544)

หลังจากเกิดเหตุการณ์ได้ประมาณหนึ่งปีครึ่ง ภาพนี้ได้ถูกผลิตซ้ำอีกครั้งในหน้าหนึ่งของหนังสือพิมพ์ชาวสด ฉบับวันที่ 3 ธ.ค. 2544 เพื่อนำมาประกอบเรื่องราวของการที่อัยการไม่สั่งฟ้องคดีชาวบ้านกลุ่มสมัชชาคนจน 225 คนป็นรื้อทำเนียบรัฐบาลในข้อหาบุกรุกสถานที่ราชการในเวลากลางคืน มั่วสุมตั้งแต่ 10 คนขึ้นไป และกระทำการอย่างใดอย่างหนึ่งที่ทำให้เกิดความวุ่นวายในบ้านเมือง ภาพดังกล่าวได้ถูกตีพิมพ์อีกครั้ง เพื่อยืนยันให้เห็น *ความอยุติธรรมเชิงโครงสร้าง* ที่เคยเกิดขึ้นในบริบททางการเมืองของยุคสมัยหนึ่ง

นอกจากนี้ ภาพดังกล่าวยังถูกนำมาต่อยอดอีกครั้งหนึ่งในการพิมพ์หน้าปกของวารสารทางวิชาการคือ วารสาร *นิติสังคมศาสตร์* ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 ซึ่งจัดทำโดยคณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ได้เลือกใช้รูปดังกล่าว เพื่อแสดงภาพตัวแทนของความไม่ชอบธรรมของการใช้กฎหมายกับคนจน อันเป็นกระบวนการต่อยอดถึงการมีอยู่ของ *ความอยุติธรรมเชิงโครงสร้าง* ที่ชัดเจนขึ้น



ภาพที่ 4 หน้าปกวารสารนิติสังคมศาสตร์ ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 (2546)

จากตัวอย่างของภาพหนึ่งภาพข้างต้น ซึ่งถูกผลิตซ้ำครั้งแล้วครั้งเล่า ได้ชี้ให้เห็น “อำนาจของภาพ” ที่สามารถหยิบใช้โน้มน้าวต่าง ๆ กันไป การ



นำเสนอภาพจึงไม่ได้เป็นเพียงการบันทึกภาพเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเท่านั้น แต่ภาพถ่ายสามารถสื่อความหมายข้ามพ้นมิติเวลาและสถานที่ และสามารถมีความหมายใหม่ในบริบทใหม่ ดังเช่นภาพผู้หญิง เด็ก และคนชราในลูกกรง เมื่อเวลาผ่านไป ภาพดังกล่าวได้ค่อย ๆ ปรากฏเด่นชัดขึ้นเรื่อย ๆ ในความหมายในระดับนามธรรม นั่นคือ มีความหมายถึง *ความอยู่ดีธรรมเชิงโครงสร้าง* ในขณะที่ความหมายที่เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ป็นเข้าทำเนียบรัฐบาลนั้นลดบทบาทลงไปตามลำดับ

อย่างไรก็ตาม การนำเสนอภาพผู้หญิง เด็ก และคนชราข้างต้น แม้จะมีความหมายข้ามพ้นมิติเวลาและสถานที่ แต่ก็ได้หลุดพ้นไปจาก “กรอบความรู้” เกี่ยวกับผู้หญิง เด็ก และคนชราในสังคมไทย ภาพที่หยิบยกมาอภิปรายนี้จะเห็นได้ว่า ก็ยังเป็นการหยิบใช้ “ลักษณะต้นแบบ” ความอ่อนแอ นำสงสารของผู้หญิง เด็ก และคนชรามานำเสนอ และจะพบว่า เมื่อข่าวการถูกกระทำของคนกลุ่มนี้ถูกแพร่กระจายออกไป ก็ดูเหมือนว่าปัญหาเชื่อนปากมุลซึ่งรัฐบาลไม่ได้ให้ความสนใจกับปัญหาก่อนหน้านี้เริ่มมีท่าทีเปลี่ยนแปลงไป คือ ยอมโอนอ่อนผ่อนตามต่อข้อเรียกร้องของผู้คัดค้านเชื่อนปากมุลและกลุ่มสมัชชาคนจนมากขึ้น

### บทส่งท้าย: “อมพระมาพูดใครจะเชื่อ ?”

การจับมือของคู่หูซูเปอร์สตาร์แกรมมี่ เสก โลโซกับเบิร์ด ธงไชย ได้ผลักดันให้เพลง “อมพระมาพูดก็ไม่เชื่อ” กลายเป็นเพลงฮิตติดหูคนไทย ด้วยการเขียนเนื้อร้องต่อว่าผู้หญิงที่รู้ปลั๊กชนิกายนอกดูสวยงาม แต่กลับพูดไม่ตรงกับกรกระทำ แนวคิด “สัมพันธบท” ก็ชี้ให้เห็นในทำนองเดียวกันว่าการผลิตสร้างความจริงและการจัดการความจริงของสังคมไทยในกรณีเชื่อนปากมุลมีความซับซ้อนยิ่งนัก การทำความเข้าใจแค่ในระดับ “ภาพปรากฏ” ภายนอก ไม่เพียงพอต่อการเข้าถึง “ความจริง” ในกรณีเชื่อนปากมุล เนื่องจากทั้งฝ่ายที่สนับสนุนและโต้แย้งล้วนมี “กรอบความรู้” ของตน และเชื่อมั่นว่า “กรอบความรู้” นั้นเป็นความจริง ขณะเดียวกัน ในผู้รับสารเองก็มี “กรอบความรู้” ที่อาจแตกต่างหรือเหมือนกับ “กรอบความรู้” ของ

ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง อะไรจะเรียกว่า “ความจริง” ขึ้นอยู่กับปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้ส่งสารกับผู้รับสารว่าจะเห็นว่า กฎเกณฑ์ในการตัดสินว่าสิ่งใดจริง/ไม่จริงคืออะไร

ในอีกมิติหนึ่ง นอกจากกรอบความรู้จะมีหลากหลายชุดแล้ว ในส่วนของ “วาทกรรม” หรือการเขียน การปฏิบัติต่อเรื่องหนึ่ง ๆ ก็มีทั้งการสอดคล้องกับ “กรอบความรู้” ของแต่ละกลุ่ม และบางครั้งก็มีการหยิบยืมผสมผสาน “วาทกรรม” ของฝ่ายตรงข้ามมาผนวกกลืนเข้าไว้ด้วยกัน ทำให้ความจริงกรณีเชื่อนปากมูลเป็นการหยิบยืมข้ามไขว้ “ตัวบท” ฝ่ายหนึ่งจึงไม่ได้อ้างความจริงจาก “กรอบความรู้” ของตนเองเท่านั้น แต่ยังมีการฉวยใช้สิ่งที่อีกฝ่ายเห็นว่าเป็น “ความจริง” มาผสมผสานสนับสนุนความจริงของฝ่ายตน

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีการอ้างอิง “วาทกรรม” ของฝ่ายตรงข้าม รวมทั้งยังอ้างอิงกับ “กรอบความรู้” ของผู้รับสาร ถึงที่สุดแล้ว ฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายคัดค้านเชื่อนปากมูลล้วนมี “กรอบความรู้” คนละชุดที่ไม่มีวันจะลงรอยกันได้ ภาวะขัดกันเองเช่นนี้ ทำให้สังคมไทยจัดการความจริงเรื่องเชื่อนปากมูล ด้วยการช่วงชิงความหมาย (เช่นการมียุทธศาสตร์ในการนำเสนอความจริงผ่านสื่อมวลชนของทั้งฝ่ายสนับสนุนและคัดค้าน) การสร้างภาพลักษณ์ (เช่นการทำให้ความจริงดูน่าเชื่อถือโดยการอ้างงานวิชาการหรือการอ้างความรู้) และ การทำลายอัตลักษณ์ ของฝ่ายตรงข้าม (เช่นการโจมตีองค์การพัฒนาเอกชนว่าเป็นผู้ไม่หวังดีต่อประเทศชาติ) มากกว่าที่จะมุ่งเน้นจัดการความจริงเพื่อเข้าถึง *ความจริง* ในกรณีเชื่อนปากมูล

กล่าวโดยสรุปก็คือ จากกรณีตัวอย่างที่ยกมาได้ชี้ชวนให้เห็นว่า สังคมไทยยังไม่สามารถสร้างข้อสรุปที่ชัดเจนได้ว่า สังคมไทยจะใช้กรณีความขัดแย้งเรื่องเชื่อนปากมูลเป็นบทเรียนของการแก้ไขปัญหาสังคมไทยในอนาคตได้ เพราะด้านหนึ่ง ในการวิวาทะโต้แย้งกันนี้ไม่ได้ดำเนินไปตามแนวทาง “วิภาษวิธี” ที่เมื่อมีความขัดแย้งจะนำไปสู่กฎเกณฑ์ชุดใหม่ตามยุคสมัยที่เปลี่ยนแปลงไป หากแต่ในความขัดแย้งนั้นอาจจะปล่อยปละละเลยให้ *ความจริง* ถูกทอดทิ้งให้เจียบเสียดลงไปจนอ่อนเปลี้ยเพลียแรงในที่สุด แต่อีกด้านหนึ่ง มโนทัศน์ “สัมพันธบท” ก็ได้ช่วยชี้ชวนให้เห็นว่า ความจริงที่

ถูกกดทับ ปิดกั้น หรือเป็นเพียง “วาทกรรม” ซึ่งมีเสียงดังน้อยกว่า แต่ก็สามารถก่อให้เกิดกระแสความเห็นอกเห็นใจของแก่ชาวบ้านปากมูลในฐานะ “คนชายขอบ” มากขึ้น ดังกรณีตัวอย่างของการใช้ภาพการถูกจับกุมของชาวบ้านจากสมัชชาคนจนปลุกเร้าให้มองเห็น “ความอยุติธรรมเชิงโครงสร้าง” ที่ดูเหมือนไกลตัวผู้รับสาร (ซึ่งอนุโลมในที่นี้ก่อนว่าเป็นคนชั้นกลาง) ให้มาอยู่ใกล้ตัวมากขึ้น

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

ในภาวะที่ “ความจริง” เต็มไปด้วยความลึนไหล คลุมเครือ และสับสนเช่นนี้ เราควรที่จะตั้งคำถามร่วมกันหรือไม่ว่าสังคมไทยจะมีกลไกอย่างไรในการเข้าถึง “ความจริง” และเรียนรู้จาก “ความจริง” ที่เคยเกิดขึ้นมาแล้วอย่างไร เพราะยังมี “ความจริง” อีกหลายเรื่องซึ่งยังไม่ได้รับการชำระสะสาง ถูกปล่อยให้เงียบเสียง และตกอยู่ในภาวะ “ความไม่รู้” ไม่ใช่เฉพาะกรณีเชื่อนปากมูลเท่านั้น แต่ยังมี “ความจริง” กรณี 6 ตุลาคม 2519 กรณีปัญหาการก่อการร้าย กรณีการฆาตกรรมผู้นำชุมชนซึ่งลุกขึ้นมาคัดค้านโครงการของรัฐ ทั้งหมดนี้เป็นโจทย์ข้อใหญ่ที่มีได้จำกัดอยู่เพียงในแวดวงสังคมศาสตร์ มนุษยศาสตร์ แต่เป็นเรื่องที่สมาชิกในสังคมควรที่จะร่วมกันตอบคำถามว่า สังคมไทยจะจัดการ “ความจริง” กันอย่างไร?

## บรรณานุกรม

### ภาษาไทย

- การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย, ฝ่ายประชาสัมพันธ์. (2543). **ความจริงที่ซ่อนปกคลุม**. กรุงเทพฯ: ฝ่ายประชาสัมพันธ์ การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย.
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2543). **วาทกรรมการพัฒนา**. กรุงเทพฯ: วิชาษา. นพพร ประชากุล. (2543). สัมพันธบท (Intertextuality) **สารคดี** 16 (182): 175 - 177.
- นลินี ตันธุนิตย์, สุไลพร ชลวิไล และศิริพร โคตะวินนท. (2545). ประสบการณ์การต่อสู้ของชาวลุ่มน้ำมูล: กรณีศึกษาเขื่อนปากมูลและเขื่อนราศีไศล **วิถีชีวิต วิถีสู้: ขบวนการประชาชนร่วมสมัย**. เชียงใหม่: ตริสวิน.
- เนตรดาว แพทย์กุล. (2543). อุดมการณ์สิ่งแวดล้อมนิยมในงานโฆษณา. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุธานี ใจชื่อสมบูรณ์. (2532). เขื่อนปากมูล: จุดปะทุพลังมวลชนเหนือแคว้นแคว้นอีสาน. **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**. Lonuon: 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 มูโอต์\*

วราภรณ์ ก.ศรีสุวรรณ\*\*

## บทคัดย่อ

เราสามารถศึกษาภาพลักษณ์ของสังคมไทยและชาวสยามจากข้อเขียนของชาวตะวันตกที่เดินทางมาเมืองไทยในสมัยต่าง ๆ ข้อเขียนเหล่านี้สะท้อนภาพชีวิต ความเป็นอยู่และวัฒนธรรมประเพณีของคนไทยในแง่มุมที่หลากหลายและแตกต่าง บันทึกการเดินทางเรื่อง *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine* ของ องรี มูโอต์ พิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2406 นับเป็นเอกสารฝรั่งเศสชิ้นหนึ่งที่สะท้อนภาพสังคมไทยและชาวสยามในสมัยรัชกาลที่ 4 มูโอต์เดินทางเข้ามาในฐานะนักธรรมชาติวิทยาเพื่อสำรวจราชอาณาจักรสยาม กัมพูชา และลาว นอกจากจะบันทึกเส้นทางการเดินทางแล้ว มูโอต์ยังวาดภาพที่สะท้อนให้เห็นดินแดนแถบนี้ในแง่มุมต่าง ๆ ข้อสังเกตและการนำเสนอสะท้อนให้เห็นภาพลักษณ์ของสังคมไทยและชาวสยามจากมุมมองของมูโอต์ และ

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

\*\* ผู้จัดการโครงการปริญญาตรีโทระดับบูรณาการศึกษาศาสตรบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

สะท้อนให้เห็นทัศนคติของตัวมูโอต์เอง ตลอดจนบริบททางสังคมของประเทศฝรั่งเศสช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19

บทความนี้ศึกษาภาพสังคมไทยและชาวสยามในทัศนะของมูโอต์ โดยใช้แนวการเขียนแบบพรรณนาวิเคราะห์ เพื่อประมวลและวิเคราะห์ทัศนคติขององรี มูโอต์ ตลอดจนศึกษาสถานภาพของเอกสารโดยเปรียบเทียบกับข้อเขียนของชาวฝรั่งเศสคนอื่น ๆ

ผู้วิจัยคาดว่า บทความนี้จะ เป็นประโยชน์แก่นักค้นคว้าชาวไทยในการนำเอกสารต่างประเทศ โดยเฉพาะเอกสารฝรั่งเศสมาใช้ในการศึกษาสังคมไทยและชาวสยามในสมัยต่าง ๆ ในแง่มุมที่หลากหลายและแตกต่าง ทั้งนี้ การใช้ประโยชน์จากเอกสารต่างประเทศจะต้องคำนึงถึงทัศนคติ ภูมิหลังทางวัฒนธรรมและสังคมของผู้เขียนด้วย เพื่อว่าเมื่อเราได้เข้าใจเหตุผลและความคิดของผู้บันทึกเอกสารชิ้นนั้น ๆ แล้ว จะประเมินความสำคัญของเอกสารและนำมาใช้ประกอบการศึกษาวิจัยได้อย่างเที่ยงตรงยิ่งขึ้น

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 ลาว และดินแดนตอนกลางของอินโดจีน) ขององรี มูโอต์ นักธรรมชาติวิทยาชาวฝรั่งเศสผู้เดินทางเข้ามาในสยามระหว่างปี พ.ศ.

<sup>1</sup> หนังสือเล่มนี้ตีพิมพ์ครั้งแรกในนิตยสารรอบโลก (*Le Tour du Monde*) ในปี ค.ศ. 1863 ต่อมาหนังสือตีพิมพ์อีกหลายครั้งเป็นภาษาฝรั่งเศส (1863, 1872, 1882, 1989, 1999) ภาษาอังกฤษ (1864, 1986, 1989, 2000) ภาษารัสเซีย (1868) และภาษาอิตาลี (1871) และเล่มที่ใช้ในการศึกษาครั้งนี้ ผู้วิจัยใช้ฉบับภาษาฝรั่งเศส ตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 1989

2401 - 2404 (ค.ศ. 1858 - 1861) โดยมีจุดประสงค์เพื่อสำรวจราชอาณาจักรสยาม กัมพูชา ลาวและกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในบริเวณลุ่มแม่น้ำแม่โขง<sup>2</sup>

องรี มูโฮต์ (Henri Mouhot, ค.ศ. 1826 - 1861) เป็นชาวเมืองมงเบลีอาร์ ซึ่งตั้งอยู่ทางภาคตะวันออกของฝรั่งเศส เขาเริ่มชีวิตนักเดินทางตั้งแต่อายุ 18 ปี เริ่มจากไปรัสเซีย อิตาลี เยอรมนี ก่อนจะตั้งรกรากที่อังกฤษ ที่นี่ เขาได้แรงบันดาลใจมาจากการอ่านหนังสือว่าด้วยสยาม จึงเสนอโครงการสำรวจทางธรรมชาติวิทยากับราชสมาคมภูมิศาสตร์แห่งกรุงลอนดอน (The Royal Geographical Society of London) และได้รับความสนับสนุนด้วยดี เขาทุ่มเททั้งแรงกายแรงใจเพื่อการสำรวจ เก็บตัวอย่างสัตว์เลื้อยคลาน สัตว์เลื้อยคลาน ปลา แมลง และเปลือกหอยในสยามและอินโดจีน มูโฮต์บันทึกความรู้สึกเมื่อได้ค้นพบสิ่งแปลกใหม่ว่า

“แม้ว่าสิ่งที่ได้พบเจอแต่ละชิ้นนั้นจะนำไปสู่ความก้าวหน้าในวิทยาการด้านธรรมชาติวิทยาแม้เพียงเล็กน้อยก็ตาม ข้าพเจ้ารู้สึกพอใจเมื่อตระหนักได้ว่าการค้นคว้าทางโบราณคดี ภูมิวิทยา และสัตววิทยาของข้าพเจ้าในดินแดนแถบนี้จะก่อให้เกิดประโยชน์แก่มวลสมาชิกแห่งชาติอังกฤษผู้ยิ่งใหญ่และมีน้ำใจแก่นักธรรมชาติวิทยาผู้ยากไร้”<sup>3</sup>

ความยากลำบากในการเดินทางและความไม่คุ้นเคยกับสภาพภูมิอากาศแบบร้อนชื้นทำให้สุขภาพของมูโฮต์อ่อนแอลง และเสียชีวิตเมื่อวันที่ 10 พฤศจิกายน พ.ศ. 2404 ด้วยไข้ป่าที่เมืองหลวงพระบาง

หนังสือเล่มนี้หนา 319 หน้า มีทั้งหมด 28 บท กล่าวถึงการเดินทางในสยาม 16 บท ในกัมพูชา 10 บท และในลาว 8 บท มูโฮต์บันทึกการเดินทาง

<sup>2</sup> Mouhot, *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine* (Gene've: Olizane, 1989), p. 9.

<sup>3</sup> ศุภรัตน์ ธาราคักดี, แปล. “การเดินทางสู่อินโดจีน ตอนประเทศสยาม,” ใน *รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 4*. 93. (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2541)



อยู่ 4 เส้นทางซึ่งมีจุดตั้งต้นการเดินทางแต่ละครั้งที่เมืองบางกอก มูอิต์เริ่มต้นชีวิตนักเดินทางหลังจากมาถึงประเทศสยามในเดือนกันยายน พ.ศ. 2401 คือระหว่างเดือนตุลาคมถึงเดือนธันวาคม พ.ศ. 2401 (ค.ศ. 1858) เริ่มการเดินทางจากบางกอก ขึ้นไปทางอยุธยา ผ่านสระบุรี แล้วกลับบางกอก เป็นการสำรวจเส้นทางที่จะไปหลวงพระบาง เส้นทางที่สอง ระหว่างเดือนธันวาคม พ.ศ. 2401 (ค.ศ. 1858) ถึงเดือนเมษายน พ.ศ. 2403 (ค.ศ. 1860) มูอิต์เดินทางไปจันทบูรทางเรือ ขึ้นฝั่งที่เมืองกัมโพช (Kampôt) และเดินเท้าเข้าไปแถบตอนกลางของกัมพูชา การเดินทางครั้งนี้เป็นครั้งที่นานที่สุด 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) เดินทางขึ้นไปทางตะวันตกเฉียงเหนือ โดยมีจุดหมายปลายทางอยู่ที่เมืองหลวงพระบาง และจะล่องเรือตามแม่น้ำโขงลงมาถึงกัมพูชา แต่การเดินทางครั้งสุดท้ายไม่สำเร็จลุล่วงเพราะมูอิต์เสียชีวิตก่อน

ขณะพำนักอยู่ที่บางกอกและระหว่างการเดินทาง มูอิต์ได้พบเห็นและสัมผัสชีวิตความเป็นอยู่ของชาวสยามโดยตรง และได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับสังคมสยามไว้อย่างน่าสนใจ นอกจากจะบันทึกประสบการณ์การเดินทางด้วยตัวอักษรแล้ว ยังมีภาพวาดลายเส้นที่สะท้อนให้เห็นสภาพทางภูมิศาสตร์ โบราณสถานโบราณวัตถุ สถาปัตยกรรม วิถีชีวิตและวัฒนธรรมประเพณีต่าง ๆ ของประชาชนในแถบอินโดจีนอย่างละเอียดและสวยงาม นับว่าหนังสือเล่มนี้เสนอข้อมูลที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตัวและสามารถนำมาใช้เป็นหลักฐานอ้างอิงทางประวัติศาสตร์ประกอบการศึกษาภาพสังคมสยามและชีวิตความเป็นอยู่ของผู้คนในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นได้เป็นอย่างดี

มูอิต์เสนอภาพสังคมไทยและชาวสยามไว้หลายด้านคือ การเมือง เศรษฐกิจและสังคม บุคลิกภาพของชาวสยาม วิถีชีวิต วัฒนธรรม ประเพณี และอุปนิสัยใจคอ โดยอาศัยข้อเขียนของชาวตะวันตกรุ่นก่อนมาเป็นข้อมูลเบื้องต้นจากประสบการณ์ชีวิต ความช่างสังเกตและทัศนะวิพากษ์วิจารณ์ของตัวเขาเองทำให้การนำเสนอภาพสังคมไทยและชาวสยามมีแง่มุมที่น่าสนใจ

เริ่มจากการมองโครงสร้างทางการเมืองไทยในสมัยรัชกาลที่ 4 เขาเขียนไว้ในบทแรกของหนังสือว่า

กว่า 10 ปีที่ข้าพเจ้าพำนักในรัสเซีย ข้าพเจ้าประสบเหตุการณ์น่าสยดสยองของระบอบแบบกดขี่และระบบทาส และที่สยาม ข้าพเจ้ายังเห็นเหตุการณ์ที่น่าเศร้าและน่าเวทนาไม่แพ้ที่รัสเซีย ที่นี่ผู้ที่มีฐานะต่ำกว่าจะยอบก่ายอันสั่นเทาลงต่อหน้าผู้สูงศักดิ์กว่า แค่ว่าเขาลงหรือก้มกราบและแสดงท่าที่อ่อนน้อม เชื่อฟังและปฏิบัติตามคำสั่งของนาย สังคมทั้งหมดตกอยู่ในสภาพหมอบราบคาบแก่ทั่วทุกหัวระแหง ทาสทูดตัวลงหน้านายผู้ใหญ่ และเด็กคุกเข่าต่อหน้าผู้นำหมู่บ้าน แม่ทัพนายกองหรือพระสงฆ์ และทุกคนพึงหมอบกราบหน้าองค์พระมหากษัตริย์<sup>4</sup>

จากประสบการณ์ในรัสเซีย มูโอต์นำมาเปรียบเทียบกับสังคมไทยว่าเป็นสังคมที่อยู่ใน “สภาพหมอบราบ” ในทุกระดับสังคม สะท้อนให้เห็นว่าสยามปกครองด้วยระบอบการปกครองแบบกดขี่ (despotisme) มีกษัตริย์เป็นประมุข เป็นเจ้าชีวิตผู้ทรงอำนาจและผู้ที่มีฐานะทางสังคมสูงสุด ตามโครงสร้างทางสังคมและการปกครองแล้ว ยังมีข้าราชการที่มีอำนาจและฐานะทางสังคมรองจากพระมหากษัตริย์ ส่วนประชากรสยามทั้งหมด (ถือว่าเป็นชนกลุ่มใหญ่แต่ไม่มีปากเสียง) อยู่ในฐานะไพร่หรือทาส มูโอต์ตั้งข้อสังเกตไว้ว่าฐานะทางสังคมเป็นตัวกำหนดหน้าที่ทางสังคมคือ ผู้อยู่ใต้บังคับบัญชาต้องปฏิบัติตามคำสั่งของผู้บังคับบัญชา ทำให้เห็นความสัมพันธ์และความแตกต่างระหว่างชนชั้นข้าราชการและประชาชนหรือไพร่ได้ชัดเจน แม้จะไม่มีกรแบ่งชนชั้นวรรณะตามอย่างของอินเดีย มูโอต์ให้คำจำกัดความหน้าที่ของ “พลเมืองสยามที่ดี” ไว้สั้น ๆ แต่กินความลึกซึ้งว่า “ชาวสยามที่ดีจักรู้ว่าเมื่อได้ยินแล้วก็ต้องเชื่อฟังและทำตาม”<sup>5</sup> และยกตัวอย่าง

<sup>4</sup> Mouhot, *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, p. 16.

<sup>5</sup> Ibid., p. 38.

อภิสิทธิ์และการแสดงอำนาจของ “เจ้านาย” ไว้ด้วย

“ถ้าพวกเจ้านายต้องการสร้างบ้านสักหลังและในเมือง  
แรงงานก็ไม่มีราคาค่างวดอะไร ก็จะเกณฑ์พวกบ่าวไพร่มาสร้าง  
บ้านโดยใช้หว่านเป็นเครื่องกำกับให้ทำงาน...ถ้าจำเป็นจริง ๆ ก็  
รื้อบ้านของเพื่อนบ้านออก ไม่มีอะไรง่ายไปกว่านี้อีกแล้ว”<sup>6</sup>

แรงงานจากไพร่ที่รับราชการที่เรียกว่า “เข้าเดือน” จะไม่ได้รับค่า  
ตอบแทนใด ๆ จากรัฐหรือจะเลือกจ่ายส่วยแทนการรับราชการก็ได้ หน้าที่  
ของชาวสยามอีกอย่างก็คือ การจ่ายภาษีให้รัฐตามที่กำหนด ส่วน  
สถานภาพของทาสนั้น มูโอต์กล่าวว่าความทุกข์ทรมานของชาวสยาม  
เพราะพวกเขามีค่าเพียงสินค้าชิ้นหนึ่งของนายและสามารถตกลงซื้อขาย  
“มนุษย์” กันได้อย่างง่ายดายเพื่อชำระหนี้สินที่เกิดจากการกู้ยืมหรือ  
การพนัน มูโอต์เห็นว่าการเข้าเดือนและส่วยเป็นภาระที่หนักมาก แต่ขณะ  
เดียวกันก็อดแปลกใจต่อความไม่เดือดเนื้อร้อนใจของชาวสยามต่อ  
สถานภาพของตนเอง จนถึงกับปรารภว่า

“...ข้าพเจ้ายังประหลาดใจไม่หายถึงความสดชื่นร่าเริง  
และความไม่ทุกข์ไม่ร้อนที่ชาวสยามแสดงออกมา ทั้ง ๆ ที่พวก  
เขาต้องแบกภาระอันหนักหน่วงและยังต้องจ่ายส่วยสาอากรใน  
อัตราที่สูงลิ่ว แต่สภาพภูมิอากาศที่สบาย ๆ อุบนิสย์อ่อนโยน  
โดยเนื้อแท้ของชาวพื้นเมือง และความเป็นทาสที่ฝังลึกจากคน  
รุ่นหนึ่งไปอีกรุ่นหนึ่ง ทำให้พวกเขาลืมความกังวลส่วนตัวและ  
ความขมขื่นที่ได้รับมาจากระบบการปกครองแบบกดขี่”<sup>7</sup>

มูโอต์วิพากษ์โครงสร้างสังคมสยามไว้ด้วยว่า ถ้าชาวสยามได้เป็นไท

<sup>6</sup> Ibid., p. 38.

<sup>7</sup> Ibid., pp. 46 - 48.

จาก “ระบอบการปกครองแบบกตชี” ความอุดมสมบูรณ์ของธรรมชาติจะช่วยให้พวกเขาดำรงชีพได้อย่างสบายและมีความสุข เพราะวิถีชีวิตปกติของชาวสยามเรียบง่าย ผูกพันกับธรรมชาติและไม่พึงเพ้อหรือต้องการเครื่องอำนวยความสะดวก<sup>8</sup>

“ประชาชนในประเทศนี้มีความสุขเพียงใดถ้าพวกเขาไม่ต้องจมปลักอยู่กับความเป็นทาสที่ต่ำช้าที่สุด ธรรมชาติอันอุดมสมบูรณ์เปรียบเสมือนแม่ที่แสนดีตามใจลูกจนเสียคน เป็นแม่ที่ทำทุกอย่างให้ลูก ต้นไม้ในป่าเป็นผักและผลไม้รสโอชะ ในแม่น้ำ ทะเลสาบและตามหนองน้ำก็มีปลาชุกชุม ใช้ไม้ไผ่เพียงไม่กี่ลำก็พอสร้างบ้านได้หลังหนึ่ง น้ำหลากช่วยให้พื้นดินอุดมสมบูรณ์เป็นพิเศษ ณ ที่นี้ ชาวสยามเพียงแค่นั่งนวดเมล็ดและปลูกพืชเอาไว้ ที่เหลือจากนั้นเป็นหน้าที่ของพระอาทิตย์ พวกเขาทั้งไม่รู้จักและไม่ต้องการข้าวของหรูหราซึ่งเป็นเครื่องอำนวยความสะดวกในชีวิตสำหรับชาวยุโรป”<sup>9</sup>

ฉะนั้นแล้วชาวสยามจึงไม่ต้องดิ้นรนเพื่อการอยู่รอดมากนัก เพราะธรรมชาติให้ปัจจัยสำคัญทุกอย่างในการดำรงชีวิตแก่ชาวสยามแล้ว มุโด้ยังบรรยายกิจวัตรประจำวันที่ชาวสยามโปรดปรานเอาไว้ด้วยว่า

ไพร่ฟ้าชาวสยามก็เหมือนกับข้าแผ่นดินอื่น ๆ คือนิยมใช้ชีวิตส่วนใหญ่ไปกับการละเล่น หาความเพลิดเพลินจากการบันเทิงเริงรมย์ ซึ่งข้าพเจ้าอาจกล่าวว่าเป็นช่วงชีวิตที่ดีที่สุดก็ได้ การละเล่นทุกรูปแบบเริ่มต้นขึ้นหลังจากเสร็จเรื่องปากท้องแล้ว จากนั้นก็ไม่วิตกอะไรอีกจนกระทั่งรู้สึกหิวอีก ผู้คนทุกวัยต้องได้ครั้นเครงเฮฮา มีเครื่องขยับจังหวะในมือเสมอตั้งแต่เช้าจรดเย็น ส่วนเด็ก ๆ พวกมันเล่นตีห่วง ซ่อนแอบ กระโดดข้างหลัง

<sup>8</sup> Ibid., pp. 65 - 66.

<sup>9</sup> Ibid.

ตีจับ ปิดตาไล่จับ เล่นลูกข่างและอื่น ๆ อีก สุดแต่จะประดิษฐ์กันขึ้นมาเข้าใจว่าเป็นการเล่นที่ตื๊อมาจากยุโรปสำหรับคนโต ก็เล่นสะกา หมากรุก ทอดลูกเต๋า ไข่นกกระทา แม้แต่เล่นว่าวซึ่งที่บ้านเราจะเล่นกันเฉพาะเด็ก ๆ ส่วนผู้เฒ่าก็จ้องใจมาเพื่อการนี้ บ้างมาผสมโรงโดยบังเอิญ เล่นกันเต็มที่ บางคนพนันขันต่อเสียจนหมดตัวเหลือแต่กางเกงตัวจ้อยไว้กันอุจาดตา<sup>10</sup>

ชีวิตของชาวสยามไม่ได้ราบเรียบและสุขสบายนัก เนื่องจากหน้าที่ที่พึงกระทำนอกจากการเป็นไพร่คือการจ่ายภาษีและส่วยสาอากร ซึ่งเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่มูโอด์แสดงทัศนคติวิพากษ์วิจารณ์อย่างตรงไปตรงมาว่ารัฐบุรุษที่ประชาชนมากเกินไป เก็บภาษีทุกอย่างตั้งแต่สมาชิกในครอบครัว บ้าน ที่นา ต้นไม้ สัตว์เลี้ยง เป็นต้น เมื่อรัฐเก็บเงินรายได้ของประชาชนไปเกือบหมด ประชาชนจึงไม่มีทุนรอนไปขยายกิจการ มูโอด์เล่าสภาพของครอบครัวชาวจีนที่เขารู้จักและเห็นมาว่า

“ความทุกข์ยากของอาแปะในขณะนี้ก็คือ แกมีหนี้สินอยู่ประมาณ 50 บาท และต้องจ่ายดอกเบี้ยให้เจ้าหนี้ยี่ละ 10 บาท เพราะชาวสยามคิดอัตราดอกเบี้ยเงินกู้ปกติประมาณ 20 - 30 เปอร์เซ็นต์ นอกจากนี้แกยังมีภาระที่จะต้องจ่ายค่าภาษีสำหรับลูกชาย 2 คนอีกเป็นเงิน 12 บาท บ้าน 1 หลังเป็นเงิน 4 บาท รวมทั้งเตาหอยและหมูอีกอย่างละ 1 บาท และยังต้องเสียภาษีเงินได้จากการเพาะปลูกพริกไทย 5 บาท หมาก 1 บาท พลุ 1 บาท และโกโก้อีก 2 สลึง รวมเป็น 39 บาท ในขณะที่แกมีรายได้ต่อปีเพียง 40 บาท เพราะฉะนั้นเงินเพียง 1 บาทที่เหลือหลังจากหักค่าใช้จ่ายทั้งหมดแล้ว อาแปะคงไม่สามารถนำไปทำอะไรได้”<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Ibid., p. 41.

<sup>11</sup> ศุกลรัตน์ ธาราคัคคี, แปล. “การเดินทางสู่อินโดจีน ตอนประเทศสยาม,” *รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 3* (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2538), หน้า 283 - 284.

นำคิดว่าชีวิตชาวบ้านที่มูโด้ยกเป็นตัวอย่างคือชาวจีนซึ่งขึ้นชื่อเรื่องความขยัน ก็ยังแทบไม่เหลือรายได้ ถ้าเป็นชาวสยามที่วัน ๆ หมดไปกับการบันเทิงและไม่ได้ทำมาหากินจริงจัง จะมีชีวิตที่แร้นแค้นสักเพียงใด

ส่วนการพัฒนาประเทศนั้น มูโด้กล่าวว่า สยามจำเป็นต้องปรับปรุงประเทศให้เจริญและทันสมัยเมื่อเปิดสัมพันธไมตรีกับชาติตะวันตก แต่สยามยังไม่พร้อมที่จะรับความเปลี่ยนแปลงใด ๆ ทั้งทางด้านกฎหมายและการค้า ทั้งนี้ เป็นเพราะอำนาจในการปกครองและการค้าอยู่ที่พระมหากษัตริย์ พระบรมวงศานุวงศ์ และข้าราชการผู้ใหญ่ ส่วนประชากรชาวสยามมีวิถีชีวิตที่เรียบง่าย ผูกพันกับธรรมชาติ ถูกเกณฑ์เป็นไพร่จนไม่มีเวลา และทุนรอนขยายกิจการของตน

เมื่อพิจารณาทัศนะของมูโด้ เราจะเห็นว่า เขาสนใจเศรษฐกิจและการใช้ทรัพยากรธรรมชาติของสยามอยู่ไม่น้อย เขาอธิบายว่าสยามยังพัฒนาประเทศได้ช้า แม้จะเป็นประเทศเกษตรกรรมที่อุดมไปด้วยทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งมีสาเหตุมาจากลักษณะโครงสร้างทางสังคมและบุคลิกลักษณะนิสัยของชาวสยามเอง มูโด้เห็นว่าชาวสยามเป็นคนเกียจคร้าน เชื่อยชา รักสนุก เชื้อชื้อกลาง แต่วิถีชีวิตเรียบง่ายและอุปนิสัยโอ้อวดมอริ้นส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากความอุดมสมบูรณ์ของประเทศ เขาวิเคราะห์ว่าสังคมและประชาชนเป็นปัจจัยสำคัญที่เกื้อหนุนซึ่งกันและกันต่อการพัฒนาของประเทศ และยังเสนอวิธีแก้ปัญหานี้ว่ารัฐบาลควรปรับปรุงระบอบการปกครองและสนับสนุนการเกษตรและการค้าของประชาชนให้มากขึ้นด้วยการยกเลิกการเกณฑ์ไพร่ ทาส และลดอัตราภาษีที่สูงลิ่ว การเกณฑ์ไพร่ การซื้อราษฎรบังหลวงของข้าราชการ และความล่าช้าในการดำเนินการทางการค้าล้วนเป็นสาเหตุสำคัญขัดขวางการเติบโตทางเศรษฐกิจของสยาม

“ประเทศยังไม่พร้อมต่อการเปลี่ยนแปลงทางด้านกฎหมายอย่างกะทันหัน และผู้คนยังคงเพาะปลูกแค่เพียงพอต่อการบริโภคเท่านั้น ยิ่งกว่านั้นจำนวนประชากรชาวสยามมีน้อยและยังเป็น

คนที่เกียจอีก การเกษตรส่วนใหญ่จึงอยู่ในมือของชาวจีน”<sup>12</sup>

และ

“ถ้าประเทศนี้ปกครองด้วยกฎหมายที่ดี ถ้างานและการเกษตรได้รับการสนับสนุนแทนที่จะถูกลงโทษและข่มขู่ประชาชน ถ้ารัฐบาลไม่ปกครองประเทศด้วยระบอบกตัญญูและระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งถ้าสถานภาพของทาสไม่ต่ำด้อยจนเกินไป ล้วนก็ดัดขวางการผลิตตามที่พวกเขาต้องการ เพราะยิ่งทำได้มากเท่าไร ก็ต้องเสียภาษีมากเท่านั้น ฉะนั้นแล้ว บนพื้นดินอันอุดมสมบูรณ์แห่งนี้ ผู้คนคงจะมีชีวิตที่ดีกว่านี้”<sup>13</sup>

อย่างไรก็ดี การเสนอภาพสังคมไทยในแง่ลบดังที่กล่าวมาแล้วนี้ สะท้อนทัศนคติของชาวตะวันตกไว้ชัดเจนด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะการถือตัวว่าเจริญและมีอารยธรรมสูงกว่าชาวตะวันออก บ่อยครั้งที่มูโอดต์เปรยว่า ตะวันตกน่าจะเป็นต้นแบบให้ตะวันออก จะได้เจริญเช่นเดียวกับตะวันตก แสดงให้เห็นความรู้สึกที่เหนือกว่า (ในทุกๆ ด้าน) คนตะวันตกมองว่าประเทศอื่นโดยเฉพาะประเทศทางตะวันออกด้อยกว่าตนทุกประการแม้แต่การให้รายละเอียดเรื่องรูปร่างหน้าตาของชาวสยาม มูโอดต์ก็ใช้คำคุณศัพท์ที่มีความหมายในเชิงลบ

บุคลิกของชาวสยามจดจำได้ไม่ลำบากนักจากท่าทาง  
ปากเบี้ยวและขี้เกียจ โหงวเฮ้งบอกลักษณะเข้ารับใช้ จมูกบี้  
โหนกแก้มสูง แหวตาดเฉียงและไม่เขลิยวฉลาด รูจมูกกว้าง  
ปากอ้า ริมฝีปากเปราะคราบน้ำมากและฟันดำเหมือนไม้  
มะเกลือ พวกเขาโกนศีรษะยกเว้นตรงผมจุกกลางกระหม่อม<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Mouhot *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, p. 12.

<sup>13</sup> Ibid., p. 208.

<sup>14</sup> Ibid., p. 17.

การเสนอแบบอย่างของความเจริญในประเทศตะวันตกเช่นประเทศฝรั่งเศสให้เป็นแม่แบบแก่ประเทศสยามสะท้อนให้เห็นทัศนคติของชาวตะวันตกว่าตนเหนือกว่าชาวตะวันออกอย่างชัดเจน “[...] รายละเอียดเล็กน้อยพวกนี้แสดงให้เห็นว่าคนเหล่านี้ก็มีหัวใจดวงใจอยู่เหมือนกัน วันหนึ่ง พวกเขาจะกระจ่างและเจริญขึ้นเมื่อได้ติดต่อกับเรา (ฝรั่งเศส) จะได้ปลูกสติปัญญาที่หลับใหลให้ตื่นขึ้นเสียที”<sup>15</sup> ทัศนะนี้ปรากฏเห็นไว้นับแต่ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 และพัฒนาไปสู่ปฏิบัติการทางการเมืองคือการล่าอาณานิคม

เพื่อให้เข้าใจทัศนะมุมมองขององรี มูโอต์ได้ชัดเจนขึ้น เราคงต้องย้อนมาพิจารณาภูมิหลังทางสังคมฝรั่งเศสในสมัยของเขา คือ ช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 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 จึงมีการปรับปรุงสาธารณูปโภคหลัก เช่น ถนน ทางรถไฟ และเส้นทางเดินเรือ โดยเฉพาะอย่างยิ่งรถไฟและเรือกลไฟได้เชื่อมโยงเมืองหลวงกับเมืองอุตสาหกรรมสำคัญ ๆ เอาไว้ อีกทั้งยังช่วยให้การขนส่งสินค้าเป็นไปด้วยความรวดเร็วและมีปริมาณมากขึ้น อุตสาหกรรมหลักในสมัยนั้นเป็นการทำเหมืองแร่ การถลุงโลหะ อุตสาหกรรมน้ำตาลและการทอผ้า กลุ่มชนชั้นกระฎุมพี

<sup>15</sup> Ibid., p. 18.



เป็นกลุ่มที่มีบทบาทสำคัญทางเศรษฐกิจโดยเป็นเจ้าของธนาคาร<sup>16</sup>บริษัทห้างร้าน และการลงทุนของประเทศ ทั้งยังมีอิทธิพลและอำนาจทางการเมืองอีกด้วย การพัฒนาทางด้านเศรษฐกิจและอุตสาหกรรมในยุคนั้น ทำให้โครงสร้างทางสังคมเปลี่ยนไป เกิดชนชั้นใหม่ในสังคม 2 กลุ่ม คือ ชนชั้นกลางที่พัฒนาเป็นนายทุนและขยายอิทธิพลในวงการเมืองแทนกลุ่มอำนาจเดิมที่ค่อย ๆ เสื่อมลง (กษัตริย์ พระ และขุนนาง) และชนชั้นกรรมาชีพ ซึ่งเพิ่มจำนวนขึ้นตามการขยายตัวของโรงงานอุตสาหกรรม การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางเศรษฐกิจยังทำให้วิถีชีวิตและทัศนคติของชาวฝรั่งเศสเปลี่ยนไป เงินตราเริ่มเป็นปัจจัยสำคัญในการดำรงชีวิต ผู้คนเริ่มหันไปสู่วิถีชีวิตแบบทุนนิยมมากขึ้น

จากการเมืองที่ผันผวน ชีวิตในเมืองใหญ่ที่เร่งรีบและความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และอุตสาหกรรม ทำให้ชาวฝรั่งเศสรุ่นใหม่เกิดมโนสำนึกเรื่องอิสระภาพ แนวคิดใหม่ที่ปรากฏในสังคมฝรั่งเศสนับแต่ช่วงต้นศตวรรษคือ กระแสโรแมนติก ความสนใจในตะวันออกและความก้าวหน้าทางวิทยาการมีส่วนกระตุ้นให้ชาวฝรั่งเศสรุ่นใหม่มีวิถีนอกกรอบ อยากรู้อยากเห็นสิ่งใหม่ ๆ และเดินทางไปแสวงหาในต่างแดน

ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 แนวคิดโรแมนติกถือเป็นกระแสที่บ่งชี้สภาวะจิตใจและมีอิทธิพลต่อการมองโลก มองชีวิตของชาวฝรั่งเศส แนวคิดนี้ให้ความสำคัญกับอารมณ์ ความรู้สึก จินตนาการ ธรรมชาติและปัจเจกบุคคล การแสดงออกของพวกโรแมนติกที่ปรากฏในงานศิลปะ

<sup>16</sup>การขยายตัวของธนาคารในฝรั่งเศสเป็นเครื่องบ่งชี้พัฒนาการของกระแสทุนนิยมได้เป็นอย่างดี ในช่วงครึ่งหลังของคริสต์ศตวรรษที่ 19 มีการก่อตั้งธนาคารขึ้นถึง 12 แห่งในปี 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'Indo-chine ในปี 1875 la BNCI ก่อตั้งขึ้นในปี 1901 และมี l'Union parisienne ในปี 1906 Gabriel DE BROGLIE. Le XIXe siècle: l'éclat et le déclin de la France. Paris: Perrin, 1995, p. 179.

วรรณกรรมในแต่ละรุ่นจะต่างกัน รุ่นแรกจะแสดงความรู้สึกในทางลบและรุนแรง เช่น เ هنگา เศร้าสร้อย สิ้นหวัง คิดถึงความรุ่งโรจน์ในอดีต เป็นชาวฝรั่งเศสที่ไม่พอใจในสังคมที่ตนอยู่และต้องการหนีไปให้ไกลจากสภาพเดิมๆ จึงหาทางหนีให้พ้นจากสังคมโดยการเก็บตัว หรือไปอยู่กับธรรมชาติ หรือเดินทางไปที่ต่างถิ่น การเดินทางไป “แดนอื่น” (aller ailleurs) เกิดขึ้นในช่วงเดียวกับที่รัฐบาล Monarchie de Juillet<sup>17</sup> มีนโยบายส่งเสริมการค้าและหาตลาดในต่างประเทศเพิ่มเติม<sup>18</sup> มีการส่งมิชชันนารีไปตามประเทศในเอเชียมากขึ้น นับแต่ปี พ.ศ. 2362 (ค.ศ. 1819) และเริ่มมีรายงานเรื่องราวจากต่างแดนตีพิมพ์ในนิตยสารมากขึ้น โดยมากมักเป็นบันทึกของมิชชันนารี หรือเป็นงานวรรณคดีย้อนยุค หรือเรื่องเล่าจากแดนไกล งานเขียนเหล่านี้ยิ่งกระตุ้นความกระหายใคร่รู้ของชาวฝรั่งเศสอย่างต่อเนื่อง ในช่วงปี พ.ศ. 2363 (ค.ศ. 1820) มูโอต์ถือกำเนิดท่ามกลางกระแสโรแมนติกและเป็นคนร่วมสมัยกับนักเขียนชื่อดังเช่นโฟลแบร์ต โบดแลร์ เป็นต้น อีก 20 ปีต่อมา เมื่อโตเป็นหนุ่มใหญ่ กระแสโรแมนติกเริ่มลดระดับความรุนแรงทางอารมณ์ คุณสมบัติของพวกโรแมนติกที่มีอยู่ในตัวของมูโอต์จึงเป็นวิญญาณนักผจญภัยที่แสวงหาการเดินทางไป “แดนอื่น” (Ailleurs) เพื่อรู้จัก “ผู้อื่น” (l'Autre) และสนใจธรรมชาติ

<sup>17</sup> รัฐบาลฝรั่งเศสสมัย Monarchie de Juillet (ค.ศ. 1830 - 1848) ภายใต้พระราชอำนาจของพระเจ้าหลุยส์-ฟิลิปป์ ทรงดำเนินนโยบายทางการเมืองอย่างเป็นกลางเพื่อประสานความขัดแย้งของกลุ่มการเมืองต่าง ๆ เช่น พวกนิยมราชวงศ์บูร์บองส์ พวกนิยมนโปเลียน พวกนิยมระบบสาธารณรัฐ พวกสังคมนิยม เป็นต้น และทรงสนับสนุนระบบเศรษฐกิจเสรีและการเดินเรือไปทุกทิศเพื่อแสวงหาตลาดใหม่ ๆ

<sup>18</sup> 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.

การเดินทางไปยัง “แดนอื่น” เท่ากับเป็นการเพิ่มผลงานศึกษาเกี่ยวกับประเทศอื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็นด้านภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และชีวิตของชนพื้นเมือง ข้อมูลเหล่านี้ยังมีส่วนร่วมสำคัญในการวางพื้นฐานการศึกษาตะวันออกหรือบูรพาคติศึกษา (Orientalisme) นั้นเอง จากบันทึกการเดินทางของมูโอต์ กล่าวถึงการค้นพบนครวัดโดยบังเอิญ ชีวิตดั้งเดิมของชาวเสตียง วิถีชีวิตในสังคมไทยและเส้นทางสู่ประเทศจีนล่องไปตามแม่น้ำโขงทำให้ชาวฝรั่งเศสตื่นเต้นและตื่นตัวกับบันทึกการเดินทางเล่มนี้ จนกระทั่งรัฐบาลของพระเจ้านโปเลียนที่ 3 หันมาให้ความสำคัญกับประเทศแถบอินโดจีนและก่อตั้งสำนักฝรั่งเศสแห่งปลายบูรพทิศ (l'Ecole française d'Extrême-Orient) ในเวลาต่อมาเมื่อปี พ.ศ. 2444 (ค.ศ. 1901) ความสนใจศึกษาดินแดนตะวันออกของฝรั่งเศสมีมาตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 คือ การก่อตั้งสถาบันภาษาตะวันออก (l'Ecole des Langues Orientales ou Langues'O) ในปี พ.ศ. 2341 (ค.ศ. 1798) และสถาบันอียิปต์ศึกษา (l'Institut d'Egypte) ในปีเดียวกัน

สังคมฝรั่งเศสกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 แตกต่างจากสังคมไทยโดยสิ้นเชิง ทั้งด้านการเมือง เศรษฐกิจ สังคม จึงทำให้มูโอต์ที่มาจากสังคมที่การดำรงเรื่องและมีประสบการณ์จากโลกกว้างเสนอภาพสังคมไทยและชาวสยามว่าเป็นสังคมเกษตรกรรมแบบศักดินา ประชาชนอยู่ภายใต้ระบอบการปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ การค้าเสรีในประเทศยังไม่เปิดกว้างสำหรับชาวสยาม ส่วนภาพของชาวสยามที่ปรากฏมักเป็นคนเกียจคร้าน เชื่อยชา ไม่ใช้ประโยชน์จากทรัพยากรให้คุ้มค่า เชื้อชาติกลางและรักสนุก แต่เป็นคนใจดี เรียบง่ายและเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ แม้ว่ามูโอต์จะไม่ได้รับรู้เหตุการณ์บ้านเมืองฝรั่งเศสถึง 10 ปี แต่ก็ได้ประสบการณ์จากการพำนักที่ประเทศรัสเซีย ซึ่งปกครองโดยพระเจ้าซาร์และระบบทาส เมื่อมาเห็นสังคมสยามจึงกล่าวว่า “เห็นเหตุการณ์ที่น่าสยดสยองไม่แพ้ที่รัสเซีย”

ในอดีต นับย้อนหลังไปถึงสมัยอยุธยา ชาวฝรั่งเศสเขียนบันทึกเกี่ยวกับอาณาจักรสยามไว้หลายเล่มจนถึงข้อเขียนของมูโอต์ในสมัยรัชกาลที่ 4 ล้วนสะท้อนให้เห็นภาพของสังคมและชาวสยามไว้หลากหลาย ผู้วิจัยขอนำทัศนะของมูโอต์ไปเปรียบเทียบกับทัศนะของชาวฝรั่งเศสรุ่นก่อนอีก

3 คน คือ นิโกลัส แชรว์แวล<sup>19</sup> ราชทูตลาอูแบร์<sup>20</sup> และมุนายกมิสซังปาลเลอกัวซ์<sup>21</sup> เพื่อให้เข้าใจประวัติความเป็นมา ทศนะ มุมมองและความสนใจของชาวฝรั่งเศสที่มีต่อสังคมไทยโดยรวม ผู้วิจัยเลือกงานเขียนฝรั่งเศสเกี่ยวกับเมืองไทยที่เป็นที่รู้จักกันดีและใช้อ้างอิงอยู่เสมอ ได้แก่ งานเขียนของ แชรว์แวล เรื่อง *L'Histoire naturelle et politique du royaume de Siam*<sup>22</sup> (ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม) ของลาอูแบร์ เรื่อง *Du Royaume de Siam*<sup>23</sup> (ราชอาณาจักรสยาม) และของมุนายกมิสซังปาลเลอกัวซ์ เรื่อง *Description du royaume thaï ou Siam*<sup>24</sup> (เล่าเรื่องกรุงสยาม) สองเล่มแรกเป็นงานในคริสต์ศตวรรษที่ 17 ส่วนเล่มหลังตีพิมพ์ในคริสต์ศตวรรษที่ 19

การนำข้อเขียนต่างยุค ต่างประเภทมาเปรียบเทียบกันเพื่อแสดงให้เห็นว่าทัศนคติความคิดของชาวฝรั่งเศสที่มีต่อประเทศสยามในยุคใดก็ตาม ก็

<sup>19</sup> นิโกลัส แชรว์แวล (ค.ศ. 1662 - 1729) เป็นหนึ่งในคณะผู้ติดตามสังฆราชปัลลู เดินทางมาถึงอาณาจักรสยามเมื่อปี ค.ศ. 1681 พำนักอยู่ที่อยุธยา 4 ปีก่อนเดินทางกลับฝรั่งเศสพร้อมกับคณะทูตของราชทูตเดอ โชมองต์เมื่อครั้งเดินทางมาเจริญสัมพันธไมตรีกับพระนารายณ์อย่างเป็นทางการครั้งแรกเมื่อปี ค.ศ. 1685

<sup>20</sup> ซิมง เดอ ลาอูแบร์ (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 ลาอูแบร์ได้รับคัดเลือกเป็นสมาชิกราชบัณฑิตยสภาฝรั่งเศส และได้รับคัดเลือกเป็นสมาชิกบัณฑิตยสภาภาษาจาร์กและอักษรศาสตร์ในปีต่อมา

<sup>21</sup> มุนายกมิสซังปาลเลอกัวซ์เป็นมิชชันนารีเดินทางเข้ามาในช่วงรัชกาลที่ 3-รัชกาลที่ 4 พำนักอยู่ถึง 24 ปีก่อนตีพิมพ์ *Description du royaume thaï ou Siam*. และเป็นพระสหายของรัชกาลที่ 4 ตั้งแต่พระองค์ยังทรงผนวชอยู่ที่วัดสมอราย และปาลเลอกัวซ์เป็นเจ้าอธิการวัดคอนเซ็ปชียง (วัดบ้านเขมร) ทั้งสองฝ่ายต่างแลกเปลี่ยนภาษาและวิชาความรู้ซึ่งกันและกันโดยฝ่ายปาลเลอกัวซ์ถวายพระอักษรภาษาอังกฤษและภาษาละตินแก่ทูลกระหม่อมพระ ส่วนพระองค์ทรงสอนภาษาไทย ภาษาบาลีและขนบธรรมเนียมไทยให้ปาลเลอกัวซ์

<sup>22</sup> GERVAISE, Nicolas. *Histoire naturelle et politique du royaume de Siam* (Paris: Cl. Barbin 1688), 331 p.

<sup>23</sup> LA LOUBERE, Simon de. *Du Royaume de Siam* (Paris: Chez JEAN BAPTISTE COIGNARD, 1691), 2 tomes

<sup>24</sup> PALLEGOIX, Jean-Baptiste. *Description du royaume thaï ou Siam* (Paris, n.p., n°12, 1854) 488 p.

ยังเป็นไปในรูปในรอยเดิม 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 ภาคใหญ่ คือ ภาคแรกว่าด้วยลักษณะทางภูมิศาสตร์และธรรมชาติ ภาคที่สองว่าด้วยขนบธรรมเนียมของราชกรกฎหมายและส่วนที่เกี่ยวกับรัฐบาล ภาคที่สามว่าด้วยศาสนาพุทธ และภาคที่สี่ว่าด้วยพระเจ้าแผ่นดินและราชสำนัก ส่วนงานของลาลูแบร์ ถือว่าเป็นงานศึกษาทางมานุษยวิทยาสยามในสมัยอยุธยาชิ้นแรก มี 2 เล่ม เล่มแรกแบ่งเป็น 3 ตอน คือ ว่าด้วยประเทศสยาม ขนบธรรมเนียมประเพณีของชาวสยามและจารีตของชาวสยามตามชั้นบุคคลในฐานะต่าง ๆ ส่วนเล่มสอง เป็นการรวมเรื่องเบ็ดเตล็ดเข้าด้วยกัน เช่น ภาพต้นไม้ การคำนวณทางดาราศาสตร์และคณิตศาสตร์ พุทธศาสนา เป็นต้น

ส่วนมุนายกมิสซังปาลเลอแก้วซ์ เป็นพระสหายของรัชกาลที่ 4 และพำนักอยู่ในสยามนานถึง 24 ปีก่อนจะตีพิมพ์หนังสือเรื่อง *Description du royaume thai' ou Siam (เล่าเรื่องกรุงสยาม)* ในปี พ.ศ. 2397 (ค.ศ. 1854) แบ่งเนื้อหาออกเป็นบท มี 15 บท เช่น สถาปัตยกรรม ขนบธรรมเนียมการค้า ภาษาและวรรณคดี ฯลฯ โดยมีจุดประสงค์เพื่อเผยแพร่แก่ผู้สนใจ โดยเฉพาะผู้สนใจเผยแผ่ศาสนาคริสต์ในสยาม

งานเขียนทั้งสามเล่มนี้มีวิธีการนำเสนอเนื้อหาอย่างเป็นระบบคือ มีการแบ่งเนื้อหาออกเป็นบทและหัวข้อ จึงทำให้เนื้อหาต่อเนื่องและไม่กระจัดกระจาย ในขณะที่งานเขียนของมูโอดั้นต่างออกไปเพราะเป็นบันทึกการเดินทางเรียงตามลำดับเวลา จึงทำให้รายละเอียดเกี่ยวกับสังคมไม่ต่อเนื่องและเป็นระบบนัก ทั้งนี้เพราะผู้เขียนบันทึกทุกสิ่งที่พบเห็นในแต่ละวันเสมือนบันทึกประจำวัน มูโอด์เรียนรู้ชีวิตของชาวสยามในชนบทจากการสังเกตและสัมผัสด้วยตัวเองระหว่างการเดินทางสำรวจธรรมชาติ ส่วนชาวฝรั่งเศสคนอื่นเข้ามาในสยามในฐานะราชทูต เช่น ซิมง เดอ ลา ลูแบร์

หรือมากับคณะสังฆราชฝรั่งเศส เช่น นิโคลาส แทร์แวล หรือมิชชันนารี เช่น มุขนายกมิสซังปาลเลอวกซ์ ต่างเข้าถึงองค์พระประมุขและผู้รู้ของประเทศ จึงทำให้ข้อมูลเกี่ยวกับประเทศสยามและชาวสยามเป็นระบบกว่าของมูโอต์

เนื่องจากคนฝรั่งเศสในคริสต์ศตวรรษที่ 17 แทบไม่รู้จักสยามเอาเสียเลย ดังนั้น ผู้บันทึกเกี่ยวกับอาณาจักรสยามในช่วงนี้จึงให้ความสำคัญกับรายละเอียดทุกด้าน ครอบคลุมหลายสาขา นับเป็นแหล่งข้อมูลเบื้องต้นให้ผู้อ่านรู้จักสยามมากขึ้น แทร์แวลให้เหตุผลการตีพิมพ์หนังสือเล่มนี้ว่าเพื่อสนองความอยากรู้อยากเห็นของเพื่อน ๆ ส่วนลาลูแบร์ต้องเขียนรายงานเกี่ยวกับประเทศสยามถวายพระเจ้าหลุยส์ที่ 14 ฉะนั้นงานสองเล่มนี้จึงจัดและนำเสนอข้อมูลอย่างเป็นระบบเพื่อความเข้าใจของผู้อ่าน ลาลูแบร์เล่าวิธีการทำงานของเขาไว้ว่า

การที่จะเขียนจดหมายเหตุด้วยความรู้จริงใจอย่างเดียวเท่านั้นยังไม่พอจะเป็นจดหมายเหตุที่ถูกต้องแท้จริงขึ้นมาได้ จำเป็นที่จะต้องผนวกความสว่างกระจ่างแจ้งให้แก่ความรู้จริงใจนั้นด้วย และจำต้องสืบเสาะให้รู้เรื่องราวเป็นอย่างดีแล้วก่อนที่จะนำมาบอกเล่าให้ผู้อื่นทราบต่อไป ข้าพเจ้าจึงได้พิจารณาสอบถาม พยายามศึกษาให้ถึงแก่นแท้ที่ข้าพเจ้าสามารถจะทำได้ก่อนที่จะเดินทางไปถึงประเทศสยาม ข้าพเจ้าได้อ่านจดหมายเหตุทั้งเก่าและใหม่ บรรดาที่มีผู้เขียนขึ้นไว้เกี่ยวกับประเทศต่าง ๆ ทางภาคพื้นบูรพาทิศ จนทำให้ข้าพเจ้ารู้สึกว่าการตระเตรียมตัว โดยทำนองนี้เป็นเครื่องช่วยอย่างมากมายในเมื่อข้าพเจ้าไม่มีโอกาสอยู่ที่นั่นได้นานวันพอให้ข้าพเจ้าได้รับข้อสังเกตและรู้จักประเทศสยามที่ข้าพเจ้าได้ไปอยู่เพียงสามเดือนดียิ่งขึ้น ซึ่งถ้าปราศจากจดหมายเหตุเหล่านั้นเสียแล้วถึงข้าพเจ้าจะใช้เวลาสักสามปี ก็คงไม่ได้ข้อสังเกตและรู้จักประเทศสยามดีถึงเท่านี้<sup>25</sup>

<sup>25</sup> เดอ ลาลูแบร์, ซีมง, *จดหมายเหตุลาลูแบร์ฉบับสมบูรณ์ เล่ม 1*. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร (กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า, 2510), หน้า 6 - 7.

การเข้าถึงชาวสยามโดยเฉพาะกลุ่มชนชั้นนำของประเทศเป็นอีกวิธีหนึ่งที่ทำให้ผู้เขียนได้รายละเอียดเกี่ยวกับสังคมอย่างมีรายละเอียดมากขึ้น

ทัศนะของชาวฝรั่งเศสทั้งสามน่าสนใจ แม้ว่าจะต่างกรรม ต่างวาระ เราจะเห็นว่าผู้เขียนแสดงทัศนะบางอย่างร่วมกันเช่นด้านการเมืองการปกครองของสยาม ทุกคนเห็นตรงกันว่าเป็นระบอบการปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์และกษัตริย์มีอำนาจเบ็ดเสร็จ แชร์แวสเห็นว่ากษัตริย์ปฏิบัติตนเสมือนพระเจ้าและมีพิธีการมากมาย ลาลูแบร์เสริมภาพชาวสยามขณะอยู่ต่อหน้าพระองค์ว่าหมอบกราบโดยใช้เข่าและข้อศอก ส่วนปาลเลอกัวซ์ให้พระบรมนามาภิไธยต่าง ๆ ของพระมหากษัตริย์ ซึ่งแต่ละพระนามสื่อสิทธิและอำนาจของพระมหากษัตริย์ ในขณะที่มุโอติวิพากษ์รูปแบบการปกครองและยังเพิ่มเติมประเด็นเรื่องความไม่เท่าเทียมทางสังคม

สำหรับด้านเกษตรกรรม ชาวฝรั่งเศสมักบันทึกรายละเอียดเรื่องความอุดมสมบูรณ์ ต้นไม้ ผลไม้ และทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งงานของลาลูแบร์นับว่าเด่นกว่าคนอื่น เพราะมีภาพประกอบอย่างละเอียดและสวยงาม ส่วนมุโอติจะเน้นเรื่องทรัพยากรที่น่าจะมีประโยชน์ต่อยุโรปอยู่บ่อยครั้ง พร้อมทั้งแทรกความเห็นส่วนตัวเรื่องการให้ประโยชน์จากทรัพยากรของชาวสยามในส่วนที่เกี่ยวกับการค้าของสยามนับแต่สมัยอยุธยาถึงรัตนโกสินทร์ ข้อเขียนของทุกคนเห็นตรงกันว่าการค้าสยามไม่ขยายตัว เพราะระบบไพร่และอัตราภาษี ปาลเลอกัวซ์เพิ่มเติมเรื่องความยากลำบากในการขายสินค้าที่สยามว่า “ถ้าใครคิดจะมาค้าขายกับประเทศสยามแล้ว ต้องนำกำปั้นมาสวมล่า ลำหนึ่งบรรทุกของขวัญบรรณาการมาจิมก้องพระเจ้าแผ่นดินและพวกเสนาบดี ลำหนึ่งบรรทุกสินค้า อีกลำหนึ่งบรรทุกความอดทนมาด้วย”<sup>26</sup> มีแต่แชร์แวสกลับเห็นว่าการค้าในสยามคึกคักเพราะมีเรือค้าขายจำนวนมาก แม้มุโอติไม่ให้อัตราภาษีเช่นเดียวกับที่ปาลเลอกัวซ์บันทึกอัตราภาษีว่าจะต้องจ่ายเท่าไรไว้อย่างละเอียด ตัวอย่างที่ยกขึ้นมาทำให้ผู้อ่านนึกถึงสภาพสังคมในสมัยนั้นได้เช่นกัน

<sup>26</sup> ปาลเลอกัวซ์, *เล่าเรื่องกรุงสยาม*. แปลโดย สันต์ ท. โกมลบุตร. พิมพ์ครั้งที่ 2. (กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า, 2520 ), หน้า 307.

ส่วนที่ว่าด้วยโครงสร้างทางสังคม แชนด์เลอร์ ลาตูแบร์ และปาลเลอกัวซ์ ต่างแบ่งชนชั้นในสังคมตามวิธีเฉพาะของตัวเอง แชนด์เลอร์แบ่งสังคมไทยไว้ประมาณ 3 กลุ่มชนชั้น คือ พระมหากษัตริย์ พระสงฆ์ และไพร่ฟ้าประชาชน ลาตูแบร์แบ่งได้ถึง 5 กลุ่ม คือ พระมหากษัตริย์ ขุนนาง ไพร่ ทาส และพระสงฆ์ ส่วนมูโฮต์นั้นแบ่งตามปาลเลอกัวซ์ กล่าวคือ แบ่งสังคมไทยออกเป็น 3 กลุ่ม ได้แก่ กษัตริย์ ขุนนาง และประชาชน บทบาทของขุนนางและของประชาชนเป็นประเด็นที่ได้รับความสนใจ โดยลาตูแบร์กล่าวถึงสถานภาพของขุนนางว่าไม่มีรายได้ แต่จะได้รับของพระราชทานทุกอย่าง เช่น บ้าน สัตว์ แรงงานและที่ดิน และระบุถึงแหล่งรายได้สำคัญของขุนนางว่า “อยู่ที่การซื้อราชฎีบังหลวง ขุนนางเจ้ากรมทบวงการทั้งปวง ก็ถ้อยที่ถ้อยอาศัยร่วมมือกันในการปล้นราชฎี อันเป็นเหตุให้เกิดการให้สินบาทคาดสินบนกันขนานใหญ่”<sup>27</sup> ปัญหาเรื่องนี้ยังมีอยู่ในสมัยรัตนโกสินทร์และดูเหมือนจะหนักขึ้น ดังที่ปาลเลอกัวซ์ได้กล่าวไว้เช่นกัน “พวกเจ้าเมืองมีอำนาจมาก ฉะนั้นจึงมักฉกฉวยโอกาสทำการบีบบังคับราชฎีที่ยากจน เป็นเหตุให้ต้องหาอยู่บ่อย ๆ และเอาตัวรอดได้ก็แต่โดยการมอบเงินเป็นอันมากแก่เจ้าผู้ครองนครหรือขุนนางชั้นผู้ใหญ่ที่ตนสังกัดอยู่เท่านั้น” ส่วนมูโฮต์เห็นผลเสียที่เกิดจากปัญหานี้และเล่าประสบการณ์ตรงที่เมืองเขาคอก บทสนทนาระหว่างเจ้าเมืองกับผู้แฉ่งชาวเรือข้างเผือกสะท้อนให้เห็นความแตกต่างระหว่างชนชั้นออกมาทางฐานะทางสังคม ลักษณะท่าทางและการใช้ภาษา<sup>28</sup> และมูโฮต์ยังได้เรียนรู้สำนวน “ทำนาบนหลังไพร่” ด้วยตนเอง

สถานภาพของพลเมืองสยามเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่ชาวฝรั่งเศสสนใจและพยายามทำความเข้าใจ แชนด์เลอร์บันทึกไว้ว่า “ราชฎีทุกคนต้องทำงานให้หลวงปีละ 6 เดือน” การแบ่งกลุ่มและงานในหน้าที่ไว้ 3 ชั้น คือ “ชั้นแรกได้แก่บุคคลที่เข้ารับราชการในพระองค์ ชั้นที่สองคือพวกที่ถูกเกณฑ์ไป

<sup>27</sup> ลาตูแบร์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 361.

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



ทำงานโยธา และชั้นที่สามเข้าทำงานรับใช้ประจำตัวขุนนาง”<sup>29</sup> ลาลูแบร์บันทึกไว้ว่างานที่ราษฎรต้องทำเป็นงานหนัก พลเมืองชาวสยามจะถูกขึ้นทะเบียนเป็นทหารแต่ไม่ได้ไปรบ และต้องทำงานตามที่พระมหากษัตริย์ทรงสั่งให้ทำ<sup>30</sup> ลาลูแบร์ยังระบุไว้อีกว่างานหนักจนไม่มีใครอยากทำก็เลยยอมเป็นทาสผู้อื่น แม้ว่าทาสต้องทำงานหนักและอาจจะถูกโบย แต่ทาสไม่ต้องรับราชการ เพียงแต่ทำงานให้นายงานเพียงคนเดียว ดังนั้น ชาวสยามจึงยอมเป็นทาสมากกว่าเป็นไพร่ฟ้าหน้าใส<sup>31</sup> ในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ภาระหน้าที่ของพลเมืองชาวสยามยังหนักหนาและโครงสร้างทางสังคมแทบไม่ต่างจากสมัยอยุธยามากนัก แต่อย่างไรก็ดี ปาลเลอกัวซ์เปรียบเทียบสภาพของชาวสยามกับทาสในฝรั่งเศสว่า “คนไทยมีมนุษยธรรมต่อทาสมาก ให้อำนาจทำงานแต่โดยสมควรและได้รับการปฏิบัติดีกว่าคนพวกรับใช้ในประเทศฝรั่งเศสเสียอีก”<sup>32</sup> สำหรับมูโอต์ เขาถ่ายทอดภาพพ่อแม่ขายลูก สามียาภรรยา กระบวนการยุติธรรม ความขัดสนหรือความอดอยากและแม้กระทั่งสัญญาว่าจะยกทั้งกายและใจให้เป็นสมบัติของนาย จากประสบการณ์ในประเทศรัสเซียทำให้เขามองว่าทาสในสยามนั้นต้องทนทุกข์ (Caput mortuum) แสนสาหัส ซึ่งสะท้อนความไม่เท่าเทียมกันในสังคมสยามขณะนั้น

ส่วนบุคลิกลักษณะของชาวสยาม ทุกคนจะให้รายละเอียดตั้งแต่รูปร่างหน้าตา เครื่องแต่งกาย นิสัยและความประเพณีของชาวสยาม โดยรวมเห็นว่าชาวสยามเป็นคนเรียบง่าย เอื้อเฟื้อ ดื้อนรับขับสู้และไม่จองหอง แต่วิจารณ์ว่าชาวสยามเป็นคนเกียจคร้าน เชื้อยชา ยอมโอนอ่อนผ่อนตามและเชื่อโชคกลาง ส่วนคำถามที่ว่าวิถีชีวิตที่ใกล้ชิดกับธรรมชาติและเรียบง่ายมีส่วนทำให้ชาวสยามเกียจคร้านหรือไม่ จากทัศนะของชาวฝรั่งเศสที่เลือกมาศึกษา พบว่าทุกคนเห็นตรงกัน ความเกียจคร้านเป็นข้อบกพร่องร้าย

<sup>29</sup> แทร์วาล, นิโกลาส์, *ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม*. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร (พระนคร: ก้าวหน้า, 2506), หน้า 131.

<sup>30</sup> ลาลูแบร์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 436.

<sup>31</sup> ลาลูแบร์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 344.

<sup>32</sup> ปาลเลอกัวซ์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 282.

แรงของชาวยุโรปและทำให้เสียโอกาสดี ๆ บางอย่างไป แชร์แวลเห็นว่าประเทศสยามหมดโอกาสที่จะเป็นประเทศที่ร่ำรวยที่สุด เพราะไม่รู้จักราคาของทรัพยากร<sup>33</sup> ลาลูแบร์กล่าวว่าศิลปวิทยาการต่างๆ จะถดถอยเพราะความเกียจคร้านในการศึกษาของชาวยุโรป<sup>34</sup> ส่วนปาลเลอกัวซ์ระบุว่า การส่งออกข้าวอาจเพิ่มขึ้น 2-3 เท่าหากชาวยุโรปไม่ขี้เกียจจนเกินไป<sup>35</sup> อย่างไรก็ตาม แชร์แวลวิเคราะห์ความเกียจคร้านของชาวยุโรปไว้ดังนี้

“ตามปกติเขาจะเป็นกังวล ก็เฉพาะสิ่งที่อำนวยความสะดวกให้แก่ตัวเขาเท่านั้น และความเกียจคร้านที่เขาได้รับมาโดยกำเนิดนั้น ทำให้เขาพอใจในชีวิตอันสันโดษ สะดวกสบายและสงบเหนือกว่าความสำเร็จ เกียรติหรือความมั่งคั่งใด ๆ อันจะพึงได้จากการทำงาน”<sup>36</sup>

แต่ในทัศนะของมูโอต์ ชาวยุโรปยังเกียจคร้านมากกว่าใครเพราะละเลยการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติตนเอง จะเห็นได้ว่าความเกียจคร้านมีส่วนทำให้ประเทศไม่ก้าวหน้าเท่าที่ควร โดยเฉพาะด้านเศรษฐกิจ เมื่อความเกียจคร้านมีมาก ความเฉื่อยชาและความไม่ทุกขร้อนก็เข้ามาแทนที่ กำลังที่จะพัฒนาเศรษฐกิจและการค้าของสยามจึงไม่มี เพราะชาว

<sup>33</sup> แชร์แวล, เรื่องเดียวกัน, หน้า 128. “เหมืองแร่ดีบุก เหล็กและดินประสิว ฝ้าย ใหม่ และเครื่องหอม ซึ่งมีอยู่เป็นอันมากในราชอาณาจักรสยามนั้น อาจจะทำให้ประเทศนี้มั่งคั่งที่สุดในชมพูทวีป ถ้าทรัพยากรธรรมชาติเหล่านี้ตกอยู่ในมือของชนชาติที่รู้จักทำให้มันมีคุณค่าขึ้น”

<sup>34</sup> ลาลูแบร์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 267. “ชาวยุโรปที่เคราะห์ร้ายอะไรก็รู้อยู่ และรู้ได้แจ่มแจ้งแห่งตลอด การเจรจาโต้ตอบก็เย็บแหลมและว่องไว ข้อคิดคำนึงของเขาก็มีเหตุผลอันถูกต้อง ในชั้นแรกก็พยายามเลียนแบบไปพลางก่อน และภายในวันต้น ๆ ไม่กี่วันก็เป็นคนงานที่มีฝีมือพอใช้ได้ จนกระทั่งเชื่อกันว่า ถ้าได้ศึกษาสักหน่อยแล้วก็จะเป็นผู้เก่งกาจได้ ไม่ว่าจะเป็นการศึกษาวิทยา การในชั้นสูง หรือว่าศิลปวิทยาการที่ยากเพียงใด แต่ความเกียจคร้านที่ไม่สามารถเอาชนะได้ของเขาได้ทำลายความหวังเสียหมดสิ้นไปในทันทีทันใด”

<sup>35</sup> ปาลเลอกัวซ์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 18.

<sup>36</sup> แชร์แวล, เรื่องเดียวกัน, หน้า 57.

สยามใช้เวลาเพื่อการบันเทิงหรืออยู่เฉย ๆ<sup>37</sup>

ลาลูแบร์อนุมานที่มาของความเกียจคร้านไว้ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 17 ว่า

“เมื่อพ้นกำหนดเกณฑ์และกลับมาถึงบ้าน ผู้ชายส่วนมาก ก็ไม่รู้ที่จะทำงานอะไรให้เป็นล่ำเป็นสัน [...] เช่นนี้จึงพออนุมาน ได้ว่าชีวิตชาวสยามนั้นดำเนินไปด้วยความเกียจคร้านเป็น ประมาณ เขาแทบไม่ได้ทำอะไรเลยเมื่อพ้นจากงานราชการงาน หลวงมาแล้ว [...] ได้แต่นั่ง เอนหลัง กิน เล่น สูบยาแล้วนอนไป วันหนึ่ง ๆ เท่านั้น”<sup>38</sup>

ในขณะที่มูโอดเห็นต่างจากลาลูแบร์ โดยวิเคราะห์ว่านิสัยเกียจคร้าน มาจากปัจจัยหลัก ๆ ดังนี้ โครงสร้างทางการเมือง เศรษฐกิจและสังคมไทย ทั้งระบบ ธรรมชาติที่อุดมสมบูรณ์ ภูมิอากาศและอุปนิสัยของชาวสยามเอง อาจกล่าวได้ว่าบริบททางสังคมไทยที่หล่อหลอมบุคลิกนี้ขึ้นมา<sup>39</sup>

อีกประเด็นหนึ่งที่ชาวฝรั่งเศสมักพูดถึงกันเสมอคือ เรื่องพุทธศาสนา และพระสงฆ์ ผู้เขียนมักมองว่าชายชาวสยามอาศัยผ้าเหลืองเพื่อหลีกเลี่ยง งานราชการหรือเพื่อสิทธิพิเศษบางประการของพระสงฆ์ จนต้องมีการสอบ ภาษาบาลีเพื่อคัดเลือกผู้ที่ตั้งใจบวชจริง ดังที่ลาลูแบร์ให้คำจำกัดความว่า เป็น “อาชีพที่ทำกำไร”<sup>40</sup> ส่วนปาลเลอกัวร์มองว่าพระมีรายได้มาจากการ ทำบุญของพุทธศาสนิกชน ทศนะเหล่านี้มีปรากฏซ้ำในบันทึกของมูโอดทั้ง สิ้นโดยเฉพาะในประเด็นที่ว่าผู้เป็นพระจะได้รับการยกเว้นการเกณฑ์ไพร่

<sup>37</sup> Mouhot, *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, pp. 46 - 48.

<sup>38</sup> ลาลูแบร์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 223 - 224.

<sup>39</sup> Mouhot, *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, pp. 46 - 48.

<sup>40</sup> ลาลูแบร์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 514.

และสิทธิการผ่านด้านศุลกากร<sup>41</sup>

เพื่อเปรียบเทียบงานเขียนของมูโฮต์กับงานศึกษาสังคมสยามของชาวฝรั่งเศสที่เลือกมา 3 เล่ม เราคงต้องประมวลความเป็นมาของข้อมูลและศึกษาวิเคราะห์ทัศนะของมูโฮต์ที่ปรากฏในหนังสือ *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine* เริ่มจากด้านข้อมูล ไม่ว่าแซร์แวงส ลาลูแบร์ หรือปาลเลอกัวซ์ ต่างเข้าถึงชนชั้นปกครองของสยาม คนกลุ่มนี้ดูจะเป็นผู้ที่มีความรู้และเข้าใจสถานการณ์ของประเทศมากกว่าชาวบ้าน ข้อมูลที่ได้ไปจึงค่อนข้างเป็นทางการและเป็นระบบ ในขณะที่มูโฮต์ต้องเดินทางออกไป ตามหัวเมืองติดต่อกับข้าราชการหรือชาวบ้านตามหัวเมืองมากกว่า เนื่องจากเขาเดินทางสำรวจเส้นทางต่าง ๆ ที่ชาวตะวันตกน้อยคนจะผ่าน นับเป็น การได้สัมผัสสังคมด้วยตัวเอง นอกจากนี้ มูโฮต์ได้ยังข้อมูลจากมิชชันนารีที่พำนักอยู่ตามหัวเมือง ทั้งยังได้อ่านหนังสือที่เขียนถึงประเทศสยาม<sup>42</sup> และนำมาใช้อ้างอิงรายละเอียดที่เขาไม่แน่ใจ เช่นเมื่อพูดถึงช้าง มูโฮต์ยอมรับตรง ๆ ว่า “ข้าพเจ้านำรายละเอียดส่วนใหญ่มาจากเรื่องเล่าของบุคคลที่น่าเชื่อถือที่มีมาก่อนหน้านี้มากกว่าข้อสังเกตของตนเอง”<sup>43</sup> ก่อนหน้านั้นมูโฮต์ได้ให้เหตุผลไว้แล้วว่า เหตุใดจึงจำเป็นต้องอ้างอิงงานเขียนเรื่องอื่น ๆ และเชื่อว่า

“การพำนักเพียงชั่วระยะหนึ่งอาจทำให้เข้าใจผิดได้ และข้าพเจ้าขอย้ำอีกครั้งว่าข้าพเจ้าเฝ้าถึงสิ่งที่ข้าพเจ้าเห็น และความประทับใจตามที่รู้สึกเป็นอิสระจากความคิดของนักเดินทางคนอื่นซึ่งอาจบิดเบือนความคิดของข้าพเจ้าได้ แต่ข้าพเจ้า

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

<sup>42</sup> มูโฮต์อ่านงานเขียนเรื่อง *The Kingdom and people of Siam* ของ Sir John Bowring และ *Description du royaume de Siam* ของ Mgr. Pallegoix ก่อนที่จะเสนอโครงการสำรวจธรรมชาติกับราชสมาคมภูมิศาสตร์แห่งกรุงลอนดอน

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

ขอตั้งข้อสังเกตว่าบางทีความรู้สึกรั้งแรกก็เลือนลาง และข้าพเจ้าก็ไม่แน่ใจในการพินิจพิจารณาของตัวเอง จึงต้องอ้างตามความเห็นของผู้อื่นบ้าง”<sup>44</sup>

มุโด้มักอ้างอิงข้อเขียนของปาลเลอกัวซ์โดยแทรกความเห็นส่วนตัวลงไปบ่อยครั้ง เช่น ในประเด็นเรื่องบุคลิกลักษณะของชาวสยาม ปาลเลอกัวซ์บรรยายไว้อย่างเป็นกลางว่า

รูปพรรณสันถ์ สูงประมาณ 5 ปีเอ็ด 2 ฟูซ องค์กายพหุ ส่วนล่างแข็งแรงและได้สัดส่วนดี ลำตัวยาว ไหล่กว้าง และหน้าอกผิ้วผาย ลำคอสั้นและศีรษะได้สัดส่วน มือใหญ่และผิวพรรณเขียวคล้ำ ส่วนบนของใบหน้าผากแคบ ใบหน้าตอบระหว่างโหนกแก้มกว้าง และคางเสียม ดวงตาดำและลึก นัยน์ตาขาวเป็นสีเหลืองอ่อน ๆ จมูกค่อนข้างแบน รูจมูกกว้าง ริมฝีปากยื่นเล็กน้อย เส้นผมสีดำราวกับนิลและหยาบ รักษาไว้ส่วนหนึ่งบนศีรษะ เรือนผมส่วนอื่นโกนออกทั้งสิ้น เขาถอนเคราและหนวดอันเกิดขึ้นที่คางและริมฝีปาก ผู้หญิงก็ไว้ผมกระจุกหนึ่งบนศีรษะเหมือนกัน แต่ไม่ไว้เท่าของผู้ชาย ใส่น้ำมันและหวีเรียบร้อยอยู่เสมอ”<sup>45</sup>

ส่วนมุโด้ บรรยายไว้ดังนี้

บุคลิกของชาวสยามจดจำได้ไม่ลำบากนักจากท่าทาง ปวกเปียกและเกียจคร้าน โง้งแอ้งบอกลักษณะซ้ำรับใช้ จมูกบี้ โหนกแก้มสูง แหวตาดำและไม้อะลือวฉลาด รูจมูกกว้าง ปากอ้า ริมฝีปากเปราะคราบน้ำมากและฟันดำเหมือนไม้มะเกลือ พวกเขาโกนศีรษะยกเว้นตรงผมจุกกลางกะหม่อม [...]

<sup>44</sup> Ibid., pp. 112 - 113.

<sup>45</sup> ปาลเลอกัวซ์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 181.

พวกผู้หญิงก็ไว้ผมแบบเดียวกัน<sup>46</sup>

เป็นไปได้หรือไม่ว่าการที่มูโอต์บันทึกบุคลิกภาพของชาวสยามดังที่มองเห็นอย่างตรงไปตรงมา เพราะไม่มีส่วนได้ส่วนเสียทางการเมืองหรือความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับฝรั่งเศส ดังได้กล่าวข้างต้นแล้วว่ามูโอต์เดินทางเข้ามาในฐานะนักธรรมชาติวิทยาอิสระ ไม่สังกัดสถาบันใด จึงไม่ต้องแสดงท่าทีอย่างนักการทูตหรือนักการศาสนาที่ต้องสงวนความเห็นไว้บ้างในบางครั้ง

กล่าวโดยสรุป ผลงานสามเล่มของแซร์แวงส ลาลูแบร์ และปาลเลอกัวซ์ มีการจัดการข้อมูลและการศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับประเทศสยามอย่างเป็นระบบ คือ แบ่งเนื้อหาตามหัวข้อ ส่วนงานเขียนของมูโอต์แบ่งออกเป็นบทเช่นกัน แต่ใช้วิธีการจัดข้อมูลต่างออกไป เพราะเรียงเนื้อหาตามลำดับการเดินทาง ตามลำดับเวลาและสิ่งที่พบเห็น ชื่อของแต่ละบทจะเป็นชื่อสถานที่หรือเหตุการณ์สำคัญ ๆ ระหว่างการเดินทาง เช่น บทที่ 25 การเดินทางสู่เขาออก ข้ามเทือกเขาดงพญาไฟ 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 ผู้อ่านงานบันทึกการเดินทางเล่มนี้จะรู้สึกเหมือนได้เดินทางไปพร้อม ๆ กับมูโอต์

เสน่ห์ของหนังสือเล่มนี้อยู่ที่ภาพลายเส้นประกอบสวยงาม โดยมากเป็นทัศนียภาพ สถานที่สำคัญ วิถีชีวิตชาวสยามและบุคคลสำคัญ ๆ ดร.สุนันทา ฟาเบรอ ผู้ศึกษาเรื่องสยามในระบอบที่ฝรั่งเศสในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ระบุว่าภาพประกอบและภาพวาดลายเส้นที่สวยงาม<sup>47</sup> ซึ่งนิยมใช้กันมากในสมัยนั้นเป็นวิธีสื่อสารอีกอย่างหนึ่งสำหรับชาวฝรั่งเศสที่ไม่รู้หนังสือให้รู้จักสยามในแง่มุมที่หลากหลายและแตกต่างออกไป ทั้งยังแสดงทัศนะไว้ด้วยว่า

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

<sup>47</sup> Sunanta, *Le Siam dans l'opinion française de 1815 - 1868*, p. 35.

มูโอด์เป็นนักสังเกตการณ์ที่ละเอียดลอออยู่บ้าง หากรายละเอียดในภาพลายเส้นไม่ปรากฏข้อผิดพลาดเลย<sup>48</sup> ส่วนเอนกนาวิกมูลนักค้นคว้าวิจัยสังคมไทยในอดีตกล่าวไว้ว่า เราสามารถศึกษาประวัติศาสตร์ไทยจากองค์ประกอบอื่น ๆ นอกจากงานเขียน เช่น ภาพประกอบ เป็นต้น ดังตัวอย่างผลงานเรื่อง *ภาพสยามขององรี มูโอด*<sup>49</sup> ซึ่งผู้เขียนนำเสนอภาพสังคมไทยจากภาพเก่า ๆ ในอดีตจากหนังสือของมูโอด

ในวงวิชาการไทย คุณค่าผลงานของมูโอดชิ้นนี้อยู่ตรงที่เป็นเอกสารชั้นต้นสมัยรัชกาลที่ 4 การศึกษาสังคมในสมัยนั้นสามารถหาข้อมูลที่เป็นหลักฐานชั้นต้นได้จากจดหมายเหตุรัชกาลที่ 4 **พระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และพระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์รัชกาลที่ 4** ของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ เนื้อหาส่วนใหญ่กล่าวถึงเหตุการณ์และพระราชภารกิจของพระมหากษัตริย์และพระบรมวงศานุวงศ์มากกว่าจะกล่าวถึงชีวิตของประชาชนทั่วไป แหล่งข้อมูลอีกทางหนึ่งได้แก่งานศึกษาวิจัยสังคมในสมัยรัตนโกสินทร์อย่างเป็นระบบโดยนักวิชาการยุคหลัง เล่มแรกคือเรื่อง **สังคมไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ (พ.ศ. 2325 - 2416)**<sup>50</sup> ของ ม.ร.ว. อคิน รพีพัฒน์ ศึกษาโครงสร้างของสังคมไทยและวิวัฒนาการการเปลี่ยนแปลง โดยเสนอไว้ว่าสังคมไทยแบ่งได้ 2 กลุ่ม คือกลุ่มชนชั้นสูงและชนชั้นล่าง ชนชั้นสูงประกอบด้วยเชื้อพระวงศ์และขุนนางทำหน้าที่ปกครองประเทศ ส่วนชนชั้นล่างประกอบด้วยไพร่และทาสรับผิดชอบงานเกษตรกรรม อีกเล่มเป็นงานศึกษาของ ศ. ดร. นิธิ เอียวศรีวงศ์ **วัฒนธรรมกะฎุมพีกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์**<sup>51</sup> ศึกษาเรื่องชนชั้น

<sup>48</sup> Ibid., p. 37.

<sup>49</sup> เอนก นาวิกมูล, *ภาพสยามขององรี มูโอด* (Old Siam of Henri Mouhot.) (กรุงเทพฯ: แสงดาว, 2542)

<sup>50</sup> ม.ร.ว. อคิน รพีพัฒน์, *สังคมไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ (พ.ศ. 2325 - 2416)*. พิมพ์ครั้งที่ 2. แปลโดย ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุข และพรณี สรุงบุญมี (กรุงเทพฯ: พิมพ์เศ. 2516) 359 หน้า. แปลจาก *The Organization of Thai society in the early Bangkok period, 1782 - 1873*. Ithaca (New York: Cornell University, 1969)

<sup>51</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์, *วัฒนธรรมกะฎุมพีกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์* (มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2525) 221 หน้า.

กลางจากงานวรรณคดีในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ พบว่าเศรษฐกิจไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์อยู่ในช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อระหว่างเศรษฐกิจแบบยังชีพกับการส่งออก กลุ่มที่ได้ประโยชน์มากที่สุดคือกลุ่มชนชั้นนำของประเทศกับชาวจีนอพยพ ส่วนประชาชนยังคงยึดอาชีพเกษตรกรรมเพียงอย่างเดียว เมื่อเปรียบเทียบกับงานศึกษาวิจัยของนักวิชาการไทยแล้ว ทัศนะของมูโอต์ที่สะท้อนภาพสังคมไทยและชาวสยามในบันทึกการเดินทางเล่มนี้นับได้ว่าเป็นแหล่งข้อมูล “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 สถานที่ต่าง ๆ และทัศนะของผู้เขียนที่มีต่อสังคมไทยและชาวสยาม นอกจากนี้วิธีการประพันธ์และภาพลายเส้นช่วยเสริมให้หนังสือเล่มนี้มีชีวิตชีวา อ่านสนุก ทั้งเมื่อผู้เขียนไม่มีพันธะทางการเมือง การค้าหรือการศาสนาใด ๆ จึงแสดงความคิดเห็นได้เต็มที่และตรงไปตรงมา วิธินำเสนอความคิดเห็นของมูโอต์มักจะเริ่มจากการตั้งข้อสังเกตหรือข้อสมมติฐาน แล้วพยายามวิเคราะห์และสรุปผล

กล่าวได้ว่า เอกสารหรือบันทึกของชาวตะวันตกที่กล่าวถึงสยามหรือเมืองไทย เป็นอีกทางเลือกหนึ่งของการศึกษาภาพสังคมไทยและชาวสยามในสมัยต่าง ๆ นับเป็นหลักฐานข้อมูลที่มีคุณภาพการต่อวงการไทยศึกษาอยู่ 3 ประการ คือ ประการแรก เป็นการเติมเต็มข้อมูลในส่วนที่ไม่มีในเอกสารไทย ทำให้ภาพสังคมและผู้คนที่ได้ชัดเจนและสมบูรณ์ขึ้น ประการที่สอง ทำให้เราคนไทยต้องศึกษาค้นคว้าสังคมตะวันตกเพื่อให้เข้าใจทัศนะมุมมองว่ามีความเป็นมาอย่างไร และประการสุดท้ายคือ เอกสารตะวันตกสะท้อนให้เห็นภาพบ้านเมืองและผู้คนในมุมมองที่เราเองอาจมองข้ามหรือละเลยไป ทั้งนี้ไม่ว่าจะสอดคล้องหรือขัดแย้งกับความเป็นจริงก็ล้วนแต่เป็นประโยชน์



ต่อวงวิชาการทั้งสิ้น ในทางกลับกัน การนำเสนอภาพที่แตกต่างออกไปช่วยให้เราเห็นภาพสังคมไทยในอดีตหลากหลายขึ้นและเข้าใจได้ว่าพื้นฐานทางสังคม ทัศนคติ และความแตกต่างทางวัฒนธรรมทำให้ภาพสังคมไทยพัวเลือนไป อย่างไรก็ดี การศึกษาสังคมไทยและชาวสยามจากเอกสารตะวันตกอาจมีข้อจำกัดเช่นกัน เราควรศึกษาภูมิหลังทางสังคมและจุดประสงค์ของการเดินทางของผู้เขียนเพื่อเป็นข้อมูลเบื้องต้นในการประเมินค่าเอกสารชิ้นนั้น ๆ 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 Cours-Histoire Paris: Armand Colin, 2000. 193 p.
- DE BROGLIE, Gabriel. **Le XIX<sup>e</sup> 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<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> 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-HERGOUALCH, Michel. **Etude historique et critique du livre de Simon de La Loubère "Du Royaume de Siam"**. Paris: éditions Recherche sur les civilisations, 1987. 647 p.
- LA LOUBERE, Simon de. **Du Royaume de Siam**. Paris: Chez JEAN BAPTISTE COIGNARD, 1691, 2 tomes.
- MILNER, Max. **Le Romantisme I 1820 - 1843**. Paris: Arthaud, 1973. 405 p.
- Mouhot, Henri. **Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine**. Genève : Olizane, 1989. 319 p.
- PALLEGOUX, Jean-Baptiste. **Description du royaume thaï ou Siam**. Paris: n.p., n°12, 1854. 488 p.

- PERNAUD, Régine. *Histoire de la bourgeoisie en France*. Paris: Seuil, 1960.
- PICHOIS, Claude. *Le Romantisme II 1843 - 1869*. Paris: Arthaud, 1979. 565 p..
- ROBICHEZ, Jacques. *XIX<sup>e</sup> 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. การเดินทางสู่อินโดจีนตอนประเทศสยาม. แปลโดย ศุภรัตน์ ธาราศักดิ์. ใน **รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ชุดที่ 3**, หน้า 207 - 300. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2538.
- กรมศิลปากร. การเดินทางสู่อินโดจีน ตอนประเทศสยาม. แปลโดย ศุภรัตน์ ธาราศักดิ์. ใน **รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ชุดที่ 4**, หน้า 80 - 157. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2541.
- จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว. **พระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. งานฉลอง 84 ปี มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. กรุงเทพฯ: ม.ป.ท., 2521.
- จีระนันท์ พิตรปรีชา. **ตำนานนักเดินทาง**. กรุงเทพฯ: สารคดี, 2543. 316 หน้า
- ชัย เรื่องศิลป์. **ประวัติศาสตร์สังคมไทยสมัย พ.ศ. 2352 - 2453 ด้านสังคม**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: เรื่องศิลป์, 2519.
- เดอ ลาลูแบร์, ซีมอง. **จดหมายเหตุลาลูแบร์ฉบับสมบูรณ์ เล่ม 1**. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า, 2510.
- เดอ ลาลูแบร์, ซีมอง. **จดหมายเหตุลาลูแบร์ฉบับสมบูรณ์ เล่ม 2**. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า, 2510.
- ทิพากรวงศ์, เจ้าพระยา. **พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์รัชกาลที่ 4 เล่ม 1**. กรุงเทพฯ: องค์การคำคุณุสกา, 2504.

- นิโกลาส์ แทร์เวส. **ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม**. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. พระนคร: ก้าวหน้า, 2506.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. **วัฒนธรรมกระฎุมพีกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์**. มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2525.
- นันทา โชติกะพุกกณะ. **ประวัติศาสตร์ยุโรป คริสต์ศตวรรษ 19 - 20 (1815 - 1914)**. กรุงเทพฯ: พรหมประสิทธิ์การพิมพ์, 2519.
- ประชุมประกาศรัชกาลที่ 4 พ.ศ. 2401 - 2404**. พระนคร: คุรุสภา, 2504.
- ประชุมประกาศรัชกาลที่ 4 พ.ศ. 2405 - 2411**. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2511.
- ปาลเลอกัวซ์. **เล่าเรื่องกรุงสยาม**. แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า, 2520.
- วริยา ศิวะศรียานนท์ และ ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. **บุคลิกภาพและลักษณะนิสัยของคนไทยในทัศนะของชาวตะวันตก สมัยอยุธยา - พ.ศ. 2475**. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2523.
- สรรพ รังสฤษฏ์. **วิวัฒนาการแห่งสังคมสยาม (ภาคต้น)**. กรุงเทพฯ: รุ่งเรืองสมัยการพิมพ์, 2522.
- อคินรพีพัฒน์, ม.ร.ว. **สังคมไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ (พ.ศ. 2325 - 2416)**. พิมพ์ครั้งที่ 2. แปลโดย ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุข และ พรพนี สรบุญมี. กรุงเทพฯ: พิมพ์เศ, 2516. 359 หน้า. แปลจาก *The Organization of Thai society in the early Bangkok period, 1782 - 1873*. Ithaca, New York: Cornell University. 1969.
- เอนกนาวิกมูล. **ภาพสยามของอองรี มูโอด (Old Siam of Henri Mouhot)**. กรุงเทพฯ: แสงดาว, 2542.

**บทความ**

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

ธีรภาพ โลหิตกุล. อเล็กซองดร์ อองรี มูโตร์ มาตุภูมิภาคภูมิใจลูกชายคนนี้.

**อนุสาร อ.ส.ท.** 42, 9 (เม.ย. 2545): 166 - 169.

สรศักดิ์ สุปงกช. อองรี มูโตร์ นักสำรวจผู้ค้นพบนครวัดโดยบังเอิญ. **เนเจอร์**

**เอ็กซ์พลอเรอร์** 3, 31 (ก.ค. 2545): 6 - 27.

# บทละครพระราชนิพนธ์ ในรัชกาลที่ 5: นาฏยกระบวนทัศน์

จักรกฤษณ์ ดวงพัตรา\*

## บทคัดย่อ

การศึกษาบทละครพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวด้วยนาฏยกระบวนทัศน์ โดยอาศัยทั้งต้นฉบับตัวเขียน และฉบับตีพิมพ์ครั้งต่าง ๆ เป็นข้อมูล แล้วจัดกลุ่มบทละครเป็น 2 กลุ่มประเภท ได้แก่ กลุ่มบทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นให้เหมาะสำหรับการนำไปเล่นออกโรงได้จริง กับทั้งสามารถเร้าให้ผู้ดูบังเกิดสุนทรียภาพในเชิงละครได้ด้วย และกลุ่มบทพระราชนิพนธ์ซึ่งมีพระราชประสงค์จะให้ผู้อ่านบทละครและ/หรือผู้ดูละครรู้สึกขบขัน ในบทความชิ้นนี้ เป็นความพยายามที่จะทดลองศึกษาบทละครพระราชนิพนธ์ด้วยวิธีวิทยาอันแตกต่างไปจากที่เคยมีผู้ศึกษาไว้แล้ว โดยมีพื้นฐานความเชื่อว่าการพิจารณาตัวบทในแนวคิดนี้ “จะช่วยเปิดพื้นที่เชิงจินตนาการ” ให้กว้างขวางขึ้นได้บ้าง และผลที่ได้จากการศึกษาพบว่า บทละครทุกเรื่องต่างฉายพระอัจฉริยภาพและพระปรีชาญาณด้านนาฏยศิลป์แห่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทั้งในพระราชสถานะผู้เขียนบทละคร ผู้กรอกเพลง ผู้คัดเลือกตัวละคร ผู้กำกับ และผู้อำนวยการเล่นละคร ให้เป็นที่ประจักษ์ชัดเจน และเห็นจริง

\* รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

## ความนำ

ในการประชุมวิชาการ เรื่อง **นิทราชาคริต** เมื่อ 13 มิถุนายน พ.ศ. 2546 ณ หอประชุมจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยนั้น มีข้อความน่าสนใจในบทความเรื่อง “วรรณคดีและการแสดงนิทราชาคริต” ที่กล่าวถึงละคร เรื่อง **นิทราชาคริต** ซึ่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าโปรดกระหม่อมให้ Royal Magical Society เล่นออกโรงเนื่องในวันขึ้นปีใหม่ พ.ศ. 2422 ว่า “บทพูดเจรจาจะเป็นอย่างไร สืบหาหลักฐานไม่ได้เลย ตามธรรมดาของการแสดงบทละครพูดน่าจะมีบทอยู่ หรืออย่างน้อยก็น่าจะมีบทร่าง จะเป็นพระราชนิพนธ์หรือผู้ใดเขียนก็ไม่มีบันทึกไว้ อาจมีต้นฉบับอยู่ ณ ที่ใดที่หนึ่งก็ได้ เห็นจะต้องตั้งความหวังไว้ก่อน... บทร้องที่บันทึกไว้เป็นพระราชนิพนธ์... เหมือนกับละครสั้นสกอตซึ่งมีบทพูดบทร้องสลับกัน... รู้ไม่ได้ว่าผู้แสดงทรงร้องเองหรือมีผู้ร้อง... เห็นว่าน่าจะมีผู้ร้องต่างหาก ... วิธีการแสดงนั้นก็ไม่มีการบันทึกไว้”<sup>1</sup>

ข้อความดังกล่าวเป็นจุดเริ่มต้นของการค้นคว้าเพื่อเก็บข้อมูลเฉพาะตัวบทและการเล่นละครครั้งนั้น ทั้งที่เป็นฉบับตัวเขียน และฉบับตีพิมพ์สำหรับนำมาศึกษา แต่แล้วความตื่นเต้นและความสุขที่เกิดขึ้นจากการค้นพบหลักฐานสำคัญชิ้นแรกก็เร็ว และจงใจให้พยายามเสาะหาข้อมูลที่เกี่ยวข้องกันต่อไปอีก จนในที่สุด จากความตั้งใจเดิมซึ่งคิดว่าจะศึกษาตัวบทและการเล่นละครเรื่อง **นิทราชาคริต** เพียงเรื่องเดียว ได้ขยายผลกระทั่งกลายเป็นการศึกษา “บทละครพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว” ทุก ๆ เรื่องที่รวมตัวบทได้

ปัญหาใหญ่ที่ตามมาคือเคยมีนักวิชาการเชิญบทละครพระราชนิพนธ์มาศึกษาไว้ก่อนแล้วมากมาย บางท่านนำความถนัดทางภาษามาใช้ในการวิเคราะห์ บางท่านก็วิจัยโดยอาศัยความชัดเจนทางวรรณกรรม ฉะนั้นหากจะมีการเชิญบทละครพระราชนิพนธ์มาศึกษาอีกครั้งหนึ่งแล้ว ก็จำเป็น

<sup>1</sup> ประพนธ์ อัครวิรุฬห์การ. “วรรณคดีและการแสดงนิทราชาคริต,” ใน **จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยเฉลิมฉลอง 150 ปี พระบรมราชสมภพพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. (กรุงเทพมหานคร: อัดสำเนา), หน้า 133 - 134.

จะต้องเลือกใช้วิธีวิทยาที่แตกต่างไปจากเดิม เพื่อหลีกเลี่ยงความซ้ำซ้อนกับผลงานก่อนหน้าเหล่านั้น และเมื่อพิจารณาตัวเองแล้วเห็นว่า ความสันทัดทางนาฏยศิลป์ที่มีอยู่เป็นทุนเดิม น่าจะเป็นประโยชน์ต่อการเรียบทละครพระราชนิพนธ์มาทดลองศึกษาด้วย “นาฏยกระบวนทัศน์” เพื่อให้เหมาะสมกับลักษณะประเภทของบทพระราชนิพนธ์ ซึ่งเป็น “นาฏยวรรณกรรม” ด้วย

### บทละครพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 5: นาฏยกระบวนทัศน์

บทละครพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เท่าที่ปรากฏตัวบทอยู่ในปัจจุบัน มี 7 เรื่อง หลายเรื่องตีพิมพ์ครั้งแรกในรัชสมัย และระบุวันเวลาที่ทรงพระราชนิพนธ์และ/หรือการเล่นละครครั้งแรกไว้ชัดเจน พระราชนิพนธ์บางเรื่องแม้จะพิมพ์ครั้งที่ 1 เมื่อล่วงรัชกาลแล้ว แต่ก็มี “คำนำ” และ/หรือ “คำอธิบาย” แสดงข้อมูลเกี่ยวกับพระราชประสงค์และปีที่ทรงพระราชนิพนธ์กำกับไว้ด้วยเสมอ มีเพียง 1 เรื่องเท่านั้นที่พบเฉพาะเอกสารชั้นรองจากข้อมูลแหล่งเดียวซึ่งระบุว่าเป็นบทพระราชนิพนธ์

บทละครพระราชนิพนธ์มีหลากหลายรูปแบบ ทั้งที่เป็นกลอนบทละคร บทร้องลำ และบทเจรจา ฉะนั้น เพื่อให้สามารถเข้าถึงบทพระราชนิพนธ์ได้สะดวก และมีความชัดเจนในการศึกษา จึงเห็นสมควรเรียบทละครทั้ง 7 เรื่องมาจัดแบ่งเป็น 2 กลุ่ม โดยพิจารณาจากพระราชประสงค์ในการทรงพระราชนิพนธ์เป็นสำคัญ ดังนี้

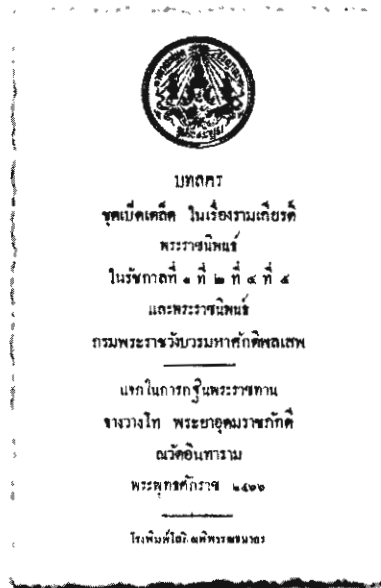
1. บทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นโดยมีพระราชประสงค์จะให้เหมาะแก่การเล่นละคร
2. บทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นโดยมีพระราชประสงค์จะให้ผู้อ่านบทละคร และ/หรือผู้ดูละครบังเกิดความรู้อึ้งขบขัน

#### 1. บทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นโดยมีพระราชประสงค์จะให้เหมาะแก่การเล่นละคร

บทละครพระราชนิพนธ์กลุ่มนี้มีจำนวน 3 เรื่อง แบ่งได้เป็น 2 ประเภท คือ



1.1 พระราชนิพนธ์บทละครที่ทรงปรับจากบทละครพระราชนิพนธ์ในรัชกาลก่อน ๆ มี 1 เรื่อง ได้แก่ **บทละครจับระบำ** ซึ่งจะทรงพระราชนิพนธ์ตั้งแต่เมื่อใดไม่ปรากฏหลักฐาน เมื่อหอพระสมุดวชิรญาณเชิญมาตีพิมพ์รวมอยู่ในหนังสือ **บทละครชุดเบ็ดเตล็ดในเรื่องรามเกียรติ์พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 1 ที่ 2 ที่ 4 ที่ 5 และพระราชนิพนธ์กรมพระราชวังบวรมหาศักดิ์พลเทพ** ได้อธิบายความโดยสังเขปว่า “บทละครเรื่องจับระบำนี้มีพระราชนิพนธ์แทบทุกรัชกาล ทรงแก้ไขเพิ่มเติมต่อ ๆ กันมา...”<sup>2</sup>



ในส่วนของบทพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวนั้น มีคำอธิบายว่า “ทรงแก้บทเทวดานางฟ้าท่อนท้าย และแก้บทพระ

<sup>2</sup> สมมตอมรพันธุ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ. “บทละครจับระบำ,” ใน **บทละครชุดเบ็ดเตล็ด ในเรื่องรามเกียรติ์ พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 1 ที่ 2 ที่ 4 ที่ 5 และพระราชนิพนธ์กรมพระราชวังบวรมหาศักดิ์พลเทพ**. (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2466), ไม่มีเลขหน้า.

อรุณเมขลาใหม่ พระอรุณมาที่ประชุมเทวดาอย่างเดิม บทรามสูรคงใช้  
อย่างรัชกาลที่ 2 ทรงแก้”<sup>3</sup> และมีข้อความกำกับไว้ก่อนจะเริ่มบทพระราชนิพนธ์ว่า “**จักรับว่า พระราชนิพนธ์รัชกาลที่ 5 ทรงแก้ไขบทรัชกาลที่ 4  
ข้างต้นสองบทฉบับขาด เข้าใจว่าเหมือนรัชกาลที่ 4**”<sup>4</sup>

ความที่ว่า “ข้างต้นสองบทฉบับขาด” นั้น หมายถึง บทร้องเพลง  
พระทอง และบ้านหลุด ซึ่งเป็น 2 บทแรก ในชุดจักรับว่าเทวดานางฟ้า ที่เรียก  
กันว่า “ระบำสี่บท” ดังนั้น พระราชนิพนธ์จึงเริ่มต้นด้วยบทร้องเพลงสระบุ  
โหรง ตามด้วยปะหลิม อันเป็น 2 บทหลังของชุดเพลงดังกล่าว ซึ่งในกรณี  
นี้มีข้อควรทบทวนว่าต้นฉบับพระราชนิพนธ์ขาดหายไปจริง หรือเป็น  
พระราชประสงค์ที่จะทรงทอนบทจักรับว่าอันเป็นนาฏการแรกลงกึ่งหนึ่งเพื่อ  
ความกระชับสำหรับการเล่นละคร เช่นเดียวกับที่ทรงทอนบทตั้งพระประขุน  
อันเป็นนาฏการที่ 2 จาก 8 คำกลอน เหลือ 4 คำกลอน และนาฏการที่ 3 บท  
ตั้งนางมณีเมขลา 14 คำกลอน เหลือ 10 คำกลอน ซึ่งเป็นลักษณะและวิธี  
เดียวกันกับที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเคย “ทรงตัดบท  
เทวดานางฟ้าให้สั้นเข้า”<sup>5</sup> กว่าสำนวนที่พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยทรงพระราชนิพนธ์ไว้เดิมนั่นเอง

เมื่อพิจารณา **บทละครจักรับว่า** ต่อไปอีก ก็จะพบว่านอกจากจะทรง  
ทอนบทพระราชนิพนธ์รัชกาลก่อนดังกล่าวแล้ว ยังทรงเขียนบทที่ว่า “เที่ยว  
ดูฝูงเทพนิกร ทั้งนางอัปสรศรีไศ พร้อมกันสุขเกษมเปรมใจ กับฝูงเทพไทใน  
ชั้นฟ้า”<sup>6</sup> พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย มาทรง  
ปรับและแทรกไว้ท้ายบทตั้งพระประขุนด้วย ส่งผลให้ตัวละครซึ่งจักรับว่า

<sup>3</sup> เพิ่งอ้าง, ไม่มีเลขหน้า.

<sup>4</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 26.

<sup>5</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรุณที่ 2.

<sup>6</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. “จักรับว่าพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ 5,”  
ใน **บทละครชุดเบ็ดเตล็ด ในเรื่องรามเกียรติ์ พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 1 ที่ 2 ที่ 4 ที่ 5  
และพระราชนิพนธ์กรมพระราชวังบวรมหาดิศัยพลเสพ** (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒ  
ธนากร, 2466), หน้า 27.

เทวดานางฟ้าจบไปแล้วตั้งแต่ก่อนตั้งพระประชนันั้น กลับออกมาจับระบำ (โดยไม่มีบทร้อง) อีกครั้ง นับเป็นการเชื่อมโยงเวลาและสถานที่ให้มีความต่อเนื่องเป็นนาฏการเดียวกันได้อย่างเหมาะสมเจาะ และงดงาม

สำหรับบทตั้งนางเมขลา นั้น นอกจากจะทรงดัดบทท้าวความเดิมออกแล้ว ยังทรงเปลี่ยนคำและความจากบทพระราชนิพนธ์ของเดิมอีกด้วย สันนิษฐานได้ว่าน่าจะเป็นพระราชประสงค์ให้สะดวกแก่การที่ตัวละครซึ่งเล่นเป็นนางมณีเมขลาจะรำใช้บท และเพื่อมิให้เกิดความสับสนในเรื่องสีสันของเครื่องแต่งกายตัวละคร ดังจะเปรียบเทียบบทพระราชนิพนธ์ทั้ง 2 ส่วนต่อไปนี้

#### พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว<sup>7</sup>

|                                  |                               |
|----------------------------------|-------------------------------|
| มาจะกล่าวบทไป                    | ถึงโสมศรีมณีเมขลา             |
| อยู่ในทิพสถานวิมานฟ้า            | เป็นนักรงานรักษาลาโดย         |
| นางทรงแก้วมณีไว้ที่ลับ           | เป็นเครื่องประดับดิศริไส      |
| เมื่อเผยออกก็ความอร่ามไป         | ให้หวาดใจผู้เห็นเป็นอัศจรรย์  |
| เป็นวิษุตาสายฟ้าแลบ              | ปลาบแปลบ নয়เนตรเป็นเหตุหวั่น |
| อันศรีกายาภรณ์ของนางนั้น         | ล้วนนิลวรรณประดับนิลจินดา     |
| เมื่อถึงกาลพระพ่ายย้ายประดู      | มีเมฆหมอกเลื่อนกลุ่มคลุ่มเวหา |
| คราวเล่นที่เล่นของเทวดา          | เทพบุตรนางฟ้ามาพ้อนรำ         |
| นางเคยไปในที่ประชุมนั้น          | ทรงเครื่องดีมีพรรณเขียวขำ     |
| ถึงแล้วเล่นกับพวกจับระบำ         | แล้วทำสายฟ้าแลบแปลบปลาบไป     |
| ครั้นถึงคราวระดูเล่นเห็นปานนั้น  | นางแต่งองค์ทรงพรรณผ่องใส      |
| ล้วนเขียวคลุ่มหุ้มมณีรัตนไว้     | ภายในระโหภาศประหลาดครัน       |
| ครั้นแต่งองค์ทรงเครื่องสรรพเสร็จ | จึงระเห็จจากสถานพิมานสวรรค์   |
| รับเหาะเหินภาลัยไปด้วยพลัน       | ยังที่เล่นเทวัญมิทันนาน       |

ฯ 14 คำ ฯ เชิดฉิ่ง

<sup>7</sup> จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, “บทในระบำ,” ใน *บทเบิกโรงละครหลวง พระบรมราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 4*. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2463), หน้า 14 - 15.

พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว<sup>8</sup>

|                        |                        |
|------------------------|------------------------|
| มาจะกล่าวบทไป          | ถึงนางมณีเมขลา         |
| อยู่ในสถานวิมานฟ้า     | พนักงานรักษาขลาไผ่     |
| มีเครื่องประดับดวงมณี  | รัศมีโอภาสส่องใส       |
| เป็นอาภรณ์ซ่อนไว้ภายใน | เผยออกยามใดก็แพร่พราย  |
| จับพื้นภาเป็นฟ้าแลบ    | ปลาบแปลบด้วยดวงมณีฉาย  |
| ภูษาอาภรณ์พรรณราย      | เชียวขจีจับกายอำไพ     |
| เคยไปประชุมเทวัญ       | เป็นนิจันรินทร์หาขาดไม |
| ถึงวันกำหนดนัดไว้      | ก็มีใจยินดีปรีดา       |
| อ่าองค์ทรงทิพย์อสังการ | กุมมณีชี้ขวาลย์มีค่า   |
| ออกจากวิมานรัตนา       | เหาะมาที่ประชุมเทวัญ   |

ฯ 10 คำ ฯ เชิดฉิ่ง

กล่าวโดยสรุปได้ว่า พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงปรับแก้บทละครฉบับระบำนี้นใหม่ โดยมีพระราชประสงค์จะให้กระชับ สะดวกต่อการนำไปเล่นละคร และสื่อความแก่ผู้ดูให้ชัดเจน

1.2 พระราชนิพนธ์บทละครที่ทรงปรุงขึ้นใหม่จากพระราชนิพนธ์ในพระองค์เอง ซึ่งทรงไว้เดิมมี 2 เรื่อง ได้แก่ **บทร้องละคร เรื่องนิทราชาคริ** และ **บทละครเรื่องเงาะป่า**

เมื่อคราวที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชนิพนธ์ **ลิลิตนิทราชาคริ** เพื่อพิมพ์พระราชทานเป็นของขวัญแด่พระบรมวงศานุวงศ์ ในการสโมสรสำราญวันขึ้นปีใหม่ พ.ศ. 2422 นั้น ทรงพระกรุณาแนะให้ “เจ้า นายแลข้าราชการ ซึ่งรวมกันเรียกว่า สมาคมนักกลหลวง”<sup>9</sup> นำพระราชนิพนธ์ลิลิตมาเล่นเป็นละครพูด โดยทรงคัดเลือกผู้เล่นละครด้วยพระองค์เอง และเสด็จลงทอดพระเนตรการซ้อมเป็นระยะ ดังข้อความใน **จดหมายเหตุ**

<sup>8</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 6.

<sup>9</sup> ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. **ระเบียบตำนานละคร**. (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2465), หน้า 2.

**พระราชกิจรายวัน** ว่า “9 เมษายน 2422... เสด็จลงไปซ้อมละครปีใหม่ ที่โรงช้างพิฆาตบรรพตด้านตะวันตก เวลา 4 ทุ่ม กลับขึ้น 2 ยาม”<sup>10</sup> เป็นตัวอย่าง

ผลจากการเสด็จพระดำเนินลงทอดพระเนตรการซ้อมละครดังกล่าว ทำให้ “ทรงพระราชดำริว่าเรื่องบางแห่งเล่นละครควรจะมีบทร้องเข้าปีพาทย์ด้วยจึงจะดี จึงทรงพระราชนิพนธ์บทร้องเรื่องนิทราชาคริขเพิ่มเติมขึ้นสำหรับให้เล่นละครในครั้งนั้นเป็นกลอนแปดบ้าง คัดโคลงกลอนพระราชนิพนธ์มาใช้เป็นบทร้อง”<sup>11</sup> สำหรับร้องแทรกสลับการพูดของตัวละครบ้าง

เหตุที่บทความนี้เลือกใช้คำว่า “การพูดของตัวละคร” แทนคำว่า “บทพูดของตัวละคร” เพราะการเล่นละครพูดในระยะนั้น “ตัวละครเป็นแต่ศึกษารู้เรื่องแล้วเล่นเจรจาตามประดิษฐ์ของตนเอง”<sup>12</sup> เนื่องจากว่า “กระบวนเล่นไม่มีบท ตัวละครเจรจาตามใจไปตามเรื่องที่เล่น ต่อมีการขับร้องในเรื่องละครจึงเอาบทกลอนของเก่าที่แต่งไว้ ฤๅแต่งขึ้นใหม่ เป็นคำขับลำ แต่เล่นโรงเวทที่มีฉาก แลแต่งตัวตามอย่างบุคคลในเรื่องละครมาแต่แรก”<sup>13</sup> ซึ่งเป็นวิธีการเล่นละครแบบที่เรียกว่า “ละครพูดขึ้นเดิม”

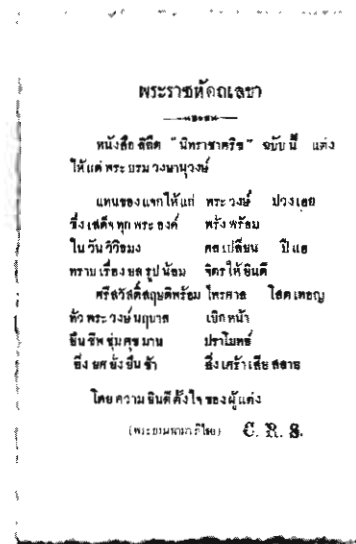
การเล่นละครเรื่อง **นิทราชาคริข** ในพระบรมราชูปถัมภ์ครั้งนั้น มีประเด็นที่แสดงให้เห็นถึงพระปรีชาด้านนาฏยศิลป์ ในพระราชสถานะผู้อำนวยการแสดง 2 ประการ ดังต่อไปนี้

<sup>10</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. *จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ปีเถาะ จุลศักราช 1241*. (พระนคร: แสงทองการพิมพ์), หน้า 29.

<sup>11</sup> ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. “ตำนานการเล่นละครเรื่องนิทราชาคริข,” ใน *ลิลิต นิทราชาคริข*. (พระนคร: โรงพิมพ์ไท, 2465), หน้า 231 - 232.

<sup>12</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 9. หน้า 10.

<sup>13</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 9.

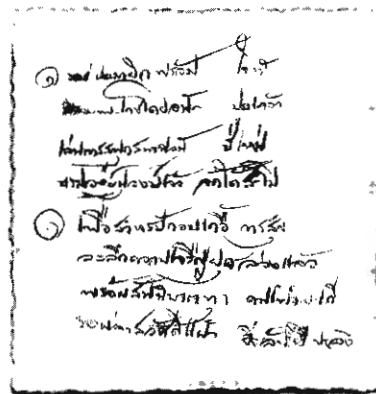


**ประการแรก** บทร้องละคร เรื่องนิทราชาคริข จำนวนทั้งสิ้น 30 บท เป็นบทซึ่งทรงตัดมาจากลิลิต 3 บท ทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นใหม่เป็นคำกลอน 24 บท และกาพย์สุรางคนางค์ 3 บท ส่วนใหญ่เป็นบทร้องเดี่ยว มีบทร้องคู่ 1 บท บทร้องหมู่ 1 บท และบทสำหรับตัวละครเอกร้องเนื้อ โดยมีตัวละครประกอบร้องรับ อีก 1 บท

**ประการที่ 2** ผู้เล่นเป็นตัวละครซึ่งมีบทร้องลำคั้งนั้น มีทั้งข้าราชการผู้มีบรรดาศักดิ์ และ “เจ้านายพี่น้องทรงเล่น”<sup>14</sup> ซึ่งในจำนวนนั้น มีเจ้านายที่ทรงรับบทเป็นตัวละครสำคัญมากกว่า 1 บทบาท ถึง 3 พระองค์ ได้แก่ พระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นอดิศรอุดมเดช (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงอดิศรอุดมเดช) ทรงเล่นเป็นพระนางไซบีเด และนางบำเรอชื่อดาวพระศุกร์ พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าดิศวรกุมาร (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ) ทรงเล่นเป็นนางจอบแก้วมารดาของอาหนูหะชั้น

<sup>14</sup> ศรีสุวรินทร์, สมเด็จพระบรมราชเทวี พระพันวัสสาอัยยิกาเจ้า. “คำนำ,” ใน *ลิลิตนิทราชาคริข*. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2465), หน้า 1.

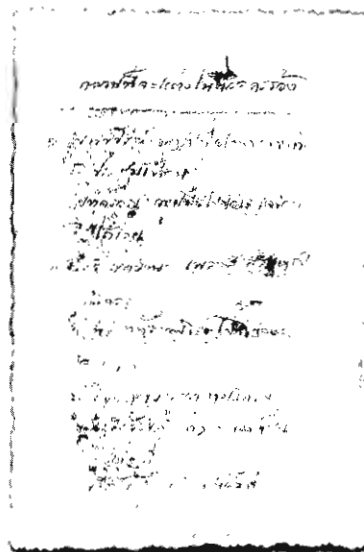
และนางบำเรอชื่อขึ้นจิตร์ สุดท้ายคือ พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์) ทรงเล่นเป็นนางนอชตาตอนอวดดีดกรยาของอาบุญั่น และนางบำเรอชื่อพวงไ้มก



เมื่อนำ 2 ประเด็นข้างต้นมาพิจารณาควบคู่กับ **หนังสือถือเฝ้า** บันทึกการดำเนินงานละครครั้งนั้น โดย “ภาณุรังษี” (สมเด็จพระปิตุลาบรมราชพงศาพิมุข เจ้าฟ้ากรมพระยาภาณุพันธุวงศ์วรเดช) แล้ว ก็จะเป็นลำดับการจัดเล่นละครได้ชัดว่า เริ่มต้นที่มีพระราชประสงค์จะให้เล่นเป็นละครพูด จากนั้นจึงทรงคัดเลือกผู้เล่นละคร ต่อเมื่อได้ทอดพระเนตรการซ้อมแล้วระยะหนึ่ง และมีพระราชวินิจฉัยว่าสมควรให้ตัวละครร้องลำแทรกด้วย จึงมีพระราชดำริที่จะทรงพระราชนิพนธ์หรือทรงลำสำหรับตัวละครใด ตอนไหนบ้าง<sup>15</sup> ซึ่งเชื่อได้ว่าในขั้นตอนต่อไปคือระหว่างที่ทรงพระราชนิพนธ์หรือทรงลำ และกรอกเพลงนั้น ย่อมจะมีพระราชอนุสรณ์คำนึงถึงความสามารถในการร้องของผู้เล่นละครด้วยอย่างแน่นอน ดังปรากฏว่านอกจากอาบู่หะซันตัวเอกของเรื่องจะมีบทพระราชนิพนธ์หรือหลายเพลงแล้ว เจ้านาย 3 พระองค์ที่

<sup>15</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. “กลอนนี้จะแต่งให้ตัวละครร้อง,” ใน *ระเบียบการแสดงละครต่าง ๆ*. ห้องเอกสารโบราณ หอสมุดแห่งชาติ. เลขที่ 1 ตู้ 115 ชั้น 4/3 มัดที่ 217.

ต้องรับบทเป็นทั้งนางบำเรอ และนางสำคัญ ดังออกพระนามมาข้างต้น ต่างก็ได้รับพระราชทานบทที่ต้องทรงขับร้องจำนวนไม่น้อยเช่นกัน และอาจจะกล่าวได้ว่าในบรรดาเจ้านาย 3 พระองค์ ซึ่งรับบทเป็นตัวนาง 2 สถานภาพด้วยกันนั้น พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ เป็นองค์ที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงกำหนดให้มีบทบาทมากกว่าพระองค์อื่น ๆ และทรงเปิดโอกาสให้แสดงความสามารถเฉพาะองค์มากที่สุด



ทั้งนี้เพราะบทร้องของนางบำเรออื่นทั้ง 6 ลำ ที่ทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นใหม่ และทรงแจกบทให้แก่ละนางร้อง นางละ 1 บท นั้นล้วนเป็นทำนองลำ ที่คุ้นหู ได้แก่ ลำแขกมอญ จีนแสด เข็ดจิ้ง ช้างประสาธนา อปสรสำอางค์ และเทพบรรทม แต่สำหรับบทร้องของนางพวงไข่มุกนั้น ทรงตัดโคลงจากลิลิต 2 บท มาเป็นบทร้องตอนขับลำบำเรออาณูหะชั้น และทรงตัดโคลงอีก 3 บท มาเป็นบทร้องตอนวางยาอาณูหะชั้น ที่สำคัญคือมิได้ทรงกรอกทำนองลำ สำหรับขับร้องกำกับไว้ด้วย ฉะนั้น พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ ซึ่งเป็นที่ทราบโดยทั่วไปว่าชอบปรดด้วยพระปรีชาทางคีตศิลป์ดุริยางคศิลป์และ



นาฏยศิลป์ จึงทรงมีอิสระในการคัดสรรเพลงลำตามที่ทรงถนัด พอพระทัย และมีพระวินิจฉัยว่าท่วงทำนองไพเราะเหมาะกับพระราชนิพนธ์บทต่อไปนี้

|                         |                                |
|-------------------------|--------------------------------|
| บารมีพระมากพัน          | รำพัน                          |
| พระพิทักษ์ยุติธรรม      | ถ่องแท้                        |
| บริสุทธิ์ดุจดวงตะวัน    | ส่องโลก ใสแฉ                   |
| ทวยราษฎร์รักบาทแม่      | ยิ่งด้วยบิดรงค์ ฯ              |
| เย็นยงจงรักเบื่อง       | บาทมูล ท่านเฮย                 |
| ข้าบาทราชนิกุล          | ใหญ่่น้อย                      |
| พระสนมสนิทกุล           | พิศวาด ท่านนา                  |
| ความเคียดเกียจคร้านก้อย | กึ่งนั้นฤมี ฯ                  |
| เจริญศรีชนมชีพยั้ง      | ยืนนาน ยิ่งเทอญ                |
| พระพลปฏิภาณ             | จุงแผ้ว                        |
| ดำรงศิริราชฐาน          | สมบัติ                         |
| ทอนทุกข์สุขสวัสดิ์แคล้ว | คลาดพ้นพรรคภัย ฯ <sup>16</sup> |

นอกจากที่กล่าวมาแล้ว พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ ยังมีโอกาสแสดงพระปรีชาให้ปรากฏอีกวาระหนึ่ง ในจากนาฏการที่ทรงรับบทเป็นนางนอชาตอนัศวัด คือ ได้ทรงขับร้องลำต้นเพลงฉิ่ง คู่กับอาบุญะขัน หลังจากเสร็จสิ้นพิธีแต่งงานแล้ว และบทพระราชนิพนธ์ร้องลำต่อนี้ ก็มีเนื้อความเป็นบทร้องสรรเสริญพระบารมีเช่นเดียวกันบทที่กล่าวมาแล้ว ดังนี้

|       |                                   |                             |
|-------|-----------------------------------|-----------------------------|
| อาบุญ | ชื่นเฮ้ยชื่นใจ                    | เพราะพี่ได้นม่นองประคองขวัญ |
| นอชา  | น้องดีใจเหมือนได้พี่ที่ร่วมครรรค์ | นับวันจะเกษมเปรมปรีดา       |
| อาบุญ | พระผ่านเกล้าเจ้าประคุณการุณเลียง  | ได้ชื่อเสียงยศศักดิ์หนักหนา |
| นอชา  | แม่เหนือเกล้าเจ้าประคุณกรุณา      | ผดุงผดายกย่องให้พ้องฟู      |

<sup>16</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. “พระราชนิพนธ์บทร้องละคร เรื่องนิราชาคริข,” ใน *ลิลิต นิราชาคริข*. (พระนคร: โรงพิมพ์ไท, 2465), หน้า 244.

|                                     |                                             |
|-------------------------------------|---------------------------------------------|
| อาบุญ พึ่งพระคุณอันเกล้าทุกเช้าค่ำ  | ประทานข้าสินทรัพย์นับอักขุ                  |
| นอชา โอ้เย็นใจเช้าค่ำแม่คำชู        | ทั้งเกื้อกูลสารพัดจัดประทาน                 |
| อาบุญ ขอพระจงทรงพระชนม์พันเรือนร้อย | สัตว์น้อยใหญ่พินาศอย่าอาญา                  |
| นอชา ขอพระแม่แม่พระยศกำหนดนาน       | ประสงค์ประการใดให้นึกได้เอย ฯ <sup>17</sup> |

บทนางนอชาตอนอ้วดัดกราบทูลพระนางไซบีได้ว่าอาบุญหะชันตาย นับได้ว่าเป็นอีกบทร้องหนึ่งที่ทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นใหม่เพื่อให้พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าจิตรเจริญ ได้แสดงพระปรีชาสามารถ และความเชี่ยวชาญในทางคีตศิลป์ เพราะนอกจากจะทรงกำหนดให้ขับร้องล้ามอญร้องให้ เช่นเดียวกับบทร้องของอาบุญหะชันในตอนต้นเรื่อง ซึ่งเป็นเพลงที่มีการร้องเอื้อนมาก และขับร้องให้ไพเราะได้ยากแล้ว บทร้องบทนี้ยังทรงพระราชนิพนธ์บาทแรกด้วย “วรรณครับ” อีกด้วย ฉะนั้น นอกจากผู้ขับร้องจะต้องรู้จักทางร้องเป็นอย่างดี ยังจำเป็นต้องรู้ทางบรรเลงอีกด้วย จึงจะสามารถร้อง “เข้าเพลง” ได้ถูกต้อง

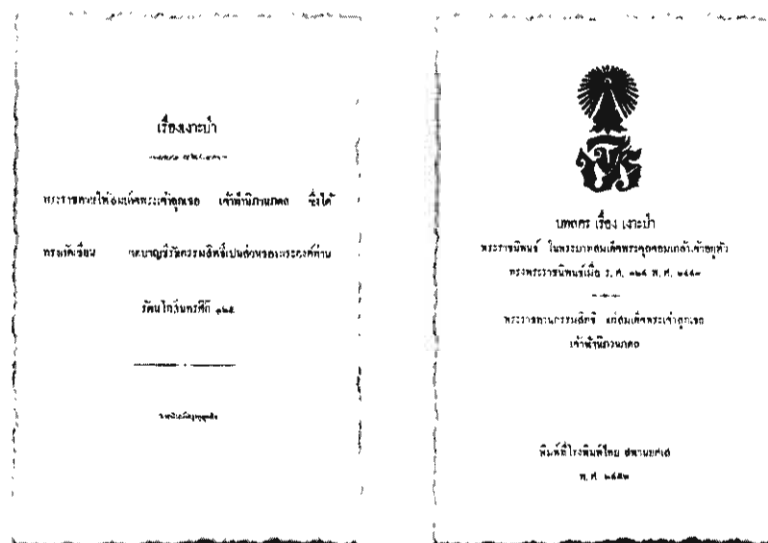
การที่องค์ผู้ทรงพระราชนิพนธ์บทร้องลำ คัดสรรตัวผู้เล่นละคร ทรงกะการ และเปิดโอกาสให้เจ้านายผู้ทรงรับบทเป็นตัวละครได้แสดงฝีมือซึ่งมีอยู่บริบูรณ์ให้ปรากฏเช่นนี้ จึงเป็นอีกตัวอย่างหนึ่งซึ่งแสดงถึงพระอัจฉริยภาพด้านนาฏยศิลป์ ทั้งในพระราชสถานะผู้อำนวยการสร้าง ผู้คัดเลือกตัวละคร และผู้เขียนบท

องค์พยานที่ยืนยันถึงความสำเร็จของบทร้องลำพระราชนิพนธ์ และการจัดเล่นละครครั้งนั้นเป็นอย่างดี ได้แก่ ความประทับพระราชนฤทัยจากที่เคยทอดพระเนตรการเล่นละคร และทรงสดับ **บทร้องละคร เรื่อง นิทราชาคริข** ที่ว่า “รู้สึกว่เพราะจับใจแลสนุกอย่างเยี่ยมยอด”<sup>18</sup> ซึ่งสมเด็จพระศรีสวรินทิรา บรมราชเทวี พระพันวัสสาอัยยิกาเจ้า ทรงพระราชนิพนธ์เมื่อ พ.ศ. 2456 หลังจากเวลาผ่านมานานกว่า 40 ปี

<sup>17</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 246 - 247.

<sup>18</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรุณที่ 14. หน้า 1 - 2.

สำหรับพระราชนิพนธ์ **บทละครเรื่องเงาะป่า** นั้น ได้มีผู้เชียวมาศึกษาแล้วอย่างต่อเนื่อง ซึ่งเท่าที่พบมักอาศัยฉบับที่ตีพิมพ์แล้วมาเป็นข้อมูล แต่ในการศึกษาครั้งนี้ จะเชิญ “ฉบับลายพระหัตถ์ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้านิมิตร์นภดล กรมขุนอุทุมทองเขตขัตติยนารี”<sup>19</sup> มาเป็นฉบับหลัก และฉบับสอบชำระใหม่ ที่พิมพ์เผยแพร่ เมื่อ พ.ศ. 2540 เป็นฉบับรองสำหรับใช้พิจารณาเทียบเคียง



ผู้ที่ได้อ่านพระราชนิพนธ์ “คำนำ” จำนวนหนึ่ง มีความเข้าใจตรงกันว่าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ ด้วยมีพระราชประสงค์จะให้เป็นที่รับรอง ส่ง มีไชยบทเล่นละคร ประกอบกับการที่ฉบับพิมพ์ครั้งแรก เมื่อ พ.ศ. 2449 โดยโรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ ซึ่งจำหน่ายปก

<sup>19</sup> ฉบับลายพระหัตถ์สมเด็จพระเจ้าฟ้า นิมิตร์นภดล กรมขุนอุทุมทองเขตขัตติยนารี. ใน **บทละคร เรื่อง เงาะป่า**. (ม.ป.ท., 2540).

หนังสือว่า **เรื่องเงาะป่า**<sup>20</sup> ก็มีเฉพาะแต่เพียงบทร้องจึงเป็นการเสริมย้ำความเชื่อดังกล่าวให้นักแน่นขึ้นอีก กับทั้งเมื่ออ่านฉบับซึ่งตีพิมพ์ครั้งที่ 2 เมื่อล่วงรัชกาลแล้ว โดยโรงพิมพ์ไทย ก็ยิ่งทำให้ปักใจเชื่อมั่นขึ้นไปอีกว่า ต่อเมื่อทรงปรีย่อยให้เหมาะสำหรับเล่นละครแล้ว จึงเรียกว่า **บทละคร เรื่องเงาะป่า**<sup>21</sup> ดังปรากฏอยู่บนหน้าปกหนังสือฉบับพิมพ์ครั้งที่ 2 นั้น และเป็นเล่มที่มักใช้เป็นต้นฉบับในการพิมพ์ครั้งต่อ ๆ มาจนถึงปัจจุบัน

แต่เมื่อได้พิจารณาต้นฉบับลายพระหัตถ์สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้า กรมขุนอนุรักษ์เทษตติยนาถ ซึ่ง “เขียนด้วยหมึกดำมีรอยขีดฆ่าเขียนด้วยดินสอหลายตอน”<sup>22</sup> แล้ว ทำให้เกิดข้อสันนิษฐานใหม่ขึ้นว่า ความในพระราชนิพนธ์ “คำนำ” ดังกล่าว น่าจะมีความหมายว่า ในชั้นแรกเมื่อเริ่มทรงพระราชนิพนธ์นั้น ตั้งพระราชนุทัยจะให้ เป็นบทร้องส่งจริง แต่ครั้นทรงพระราชนิพนธ์ต้นเรื่องไปแล้ว ก็เปลี่ยนพระราชนุทัย และสละการพระราชนิพนธ์ใหม่ให้มีลักษณะเป็นบทละคร ดังปรากฏความในบาทที่ 2 ของโคลงพระราชนิพนธ์ท้ายเรื่องว่า “เรื่อง หลากเล่นละคร ก็ได้”<sup>23</sup> ข้อสันนิษฐานดังกล่าวนี้นี้ มีที่มาจากข้อสังเกต 5 ประการ คือ

**ประการที่ 1** ทรงขึ้นต้นบทพระราชนิพนธ์ด้วยกลอนแปดจำนวน 14 คำกลอน เป็น “คำเริ่ม” เพื่อเกริ่นการณ์ จากนั้นจึงเข้าสู่เรื่องด้วยบทร้องแนะนำตัวคนึงในเพลงซ้ำว่า “มาจะกล่าวบทไป”<sup>24</sup> ซึ่งเรียกตามนาฏยศัพท์ว่า “ตั้งคนึง” ต่อมาเป็นบทดำเนินเรื่อง ทรงพระราชนิพนธ์ว่า “วันหนึ่ง ให้คิดรำพึงถึงสหาย”<sup>25</sup> อันมีเนื้อความใกล้เคียงกับต้นเรื่อง **ไกรทอง** พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยที่กรอกเพลง

<sup>20</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **เรื่องเงาะป่า**. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, รัตนโกสินทร์ศก 125).

<sup>21</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทละคร เรื่องเงาะป่า**. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2456)

<sup>22</sup> คณะผู้สอบชำระ. “เรื่องควรรู้ และการสอบชำระพระราชนิพนธ์บทละคร “เงาะป่า”, ใน **บทละคร เรื่องเงาะป่า** (ม.ป.ท., 2540), หน้า 16.

<sup>23</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 20. หน้า 482.

<sup>24</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 236.

<sup>25</sup> เพิ่งอ้าง.

ร้องเพลงเดียวกันคือเพลงปิ่นตลิ่ง และมีบทร้องใกล้เคียงกันว่า “วันหนึ่ง ให้คิดคำนึงถึงบ้าน”<sup>26</sup> และเมื่อถึงฉกานาฏการที่ไม่ได้ปรากฏตัว ได้ทรงพระราชนิพนธ์คำขึ้นต้นบทว่า “เมื่อนั้น” เป็นครั้งแรก จากนั้นก็ทรงใช้คำว่า “เมื่อนั้น” และ “บัดนั้น” เป็นคำบ่งสถานะของตัวละครในเรื่องตามขนบการแต่งกลอนบทละครต่อเนื่องไปจนจบพระราชนิพนธ์

**ประการที่ 2** ทรงระบุว่าจะต้องมีการ “เจรจา” แทรกเมื่อจบบทร้องตอนใดบ้างไว้ตั้งแต่แรกทรงพระราชนิพนธ์ ซึ่งหากมีพระราชประสงค์ให้เป็นบทร้องแต่เพียงโสดเดียวแล้ว ก็ไม่มีความจำเป็นใด ๆ ที่จะต้องทรงกำหนดให้มีการเจรจาแทรกบทร้องเลย

ดังเช่น ท้ายฉกานาฏการที่คันทิง และไม้ไผ่แบ่งอาหารกันกินนั้น มีลายพระหัตถ์ทรงด้วยหมึกว่า “แล้วปันกันกินเล่นเป็นกุสียุค สรวลสนุกเฮฮา ประสาใจ ฯ 6 คำ เเจรจา ฯ”<sup>27</sup> และมีลายพระหัตถ์ทรงด้วยดินสอ ชีตคำว่า “เจรจา” ออก รวมทั้งมีคำว่า “เส้นเหล้า เเจรจา”<sup>28</sup> ต่อท้าย ก่อนจะเริ่มฉกานาฏการใหม่คือตั้งชมพลา เป็นต้น ตัวอย่างนี้แสดงให้เห็นว่า ทรงกำหนดให้มีเจรจาแทรกไว้แต่แรกทรงพระราชนิพนธ์แล้ว ต่อภายหลังเมื่อทรงพระราชนิพนธ์บทร้องเพลงเส้นเหล้าและแขกไท่ขึ้นสำหรับแทรกเข้าไประหว่างฉกานาฏการทั้งสอง สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้ากรมขุนอนุรักษ์เชตขัตติยานารี จึงทรงขีดฆ่า และแก้ไขไว้ในฉบับลายพระหัตถ์ ตามที่ปรากฏบทร้องในฉบับพิมพ์ พ.ศ. 2456 นั้น

**ประการที่ 3** ทรงพระราชนิพนธ์บทร้องเกี่ยวพาราสี ระหว่างดาวงของกับนางถึงเงาะ ให้มีลีลาเป็นบทโต้ตอบ และพระราชทานพระราชดำริให้ขุนเสนาะดุริยางค์ (แช่ม สุนทรวาทิน) จัดเพลงร้องสลับกันให้ฟังได้ถนัดว่าเป็นบทร้องของผู้ใด ในการนั้น ขุนเสนาะดุริยางค์ได้กรอกเพลงโลมออกกับบทของดาวงของ และร้ายสำหรับบทของนางถึงเงาะ บทร้องที่กล่าวถึงนี้ มีว่า

<sup>26</sup> พุทธเลิศหล้านภาลัย, พระบาทสมเด็จพระ. “ไกรทอง,” ใน *บทละครนอกพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ 2*. กรุงเทพมหานคร: ทวีการพิมพ์, 2525), หน้า 375.

<sup>27</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรชรที่ 20. หน้า 246.

<sup>28</sup> เพิ่งอ้าง.

- โสมนอก ปากจืด เฝ้านั่งสับไปถึงไหน  
 ร่าย อะไรตงนี่หน่ออ้อลูกไม้ เห็นจะเป็นพระไทรท่านแก่งแย้  
 โสมนอก เจ้าประมาณน้ำหน้าว่านางไม้ ไม่เชื่อพินี่อะไรเกิดเอาสู้สร้าง  
 ปาลูกไม้มาให้เรา  
 ร่าย เอะเอาจมาอีกหรือไร  
 โสมนอก จงเก็บไว้เป็นพยานการสำคัญ ได้เทวัญเป็นสักขีมีที่ไหน ซึ่งว่า  
 พันหักจะเสียไป  
 ร่าย มาอีกหลายใบเจียวคราวนี้ ลองชิมลัมดูหวานแะ  
 โสมนอก ไซ้จะแคะค่อนว่ามารศรี กลับหน้าตาจิมลัมจุ่มจิมดี เมื่อก่อน  
 มีเหยินงอกออกเสียงาม น้อยหรือน้องต้องตัวเฝ้าสะคั่ง  
 ร่าย เอะย่งมาบึงบึงหนึ่งสองสาม นี่เทวดาเห็นว่าเราตะกราม เลย  
 หยาบหยามแก่งปามารำไป...<sup>29</sup>

**ประการที่ 4** บทร้องอวยพรบ่าวสาวในงานวิวาห์สเนกกับนางลำหับ  
 นั้น มีลายพระหัตถ์ระบุชื่อตัวละครกำกับไว้ว่าบทใดเป็นบทร้องเดี่ยวของตัว  
 ละครใด บทใดเป็นบทร้องคู่ของตัวละครคู่ใด และบทใดเป็นบทร้องหมู่ของ  
 ตัวละครทั้งฉาก ซึ่งจะเห็นได้ว่าเป็นวิธีการที่ทรงใช้กำกับการขับร้องละคร  
 ไว้แต่แรกแล้ว ดังตัวอย่างต่อไปนี้

- |                     |                                                                                              |
|---------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| (ทองย่น<br>เงาะย่น) | ลูกรัก จงดูเยี่ยงพยัคฆโครงใหญ่ ถึงร้ายกาจอาหาญ<br>ปานใด มิได้ทำร้ายแก่ลูกเมีย                |
| (ทองย่น<br>เงาะย่น) | บุญเหลือ จงดูเยี่ยงแม่เสื่ออย่าอ่อนแอัยรักตัวผู้ดูลูกเฝ้า<br>กกเลีย มีศตรูสู้เสียชีวิตรแทน   |
| (มานะ<br>ฮอยเงาะ)   | สองเจ้า จงจำคำผู้เฒ่าให้มันแม่น ผัวอย่าดูเมื่อยอย่าดื้อ<br>ถือเคียดแค้น รักกันมันแม่นพยัคฆมา |

<sup>29</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 295 - 297.

(ทั้งหมด)      นำฟิ่งเนาะนำฟิ่งซ่างวิงวอน ขออวยพรอยู่ด้วยกันให้  
 ธรรมชาติ บอแอ็ดบอแอ็ดไว้ให้หุ่ยฮา จงแก่ล้าแก่ล้าแล้ว  
 คล่องทั้งสองคน ...  
 (ลำนำ)      เวสสุวรรณ      ดวงบุปผามาสิไม่มีจิต ยังหันหาอาทิตย์ที่แสงอันเมื่อ  
 ยามค้ำน้ำค้างพร่างไพรวัง รับแสงจันทร์อบอุ้มไม่ชุ่ม  
 มัว...<sup>30</sup>

ลักษณะเช่นเดียวกันนี้ปรากฏซ้ำอีกครั้ง เมื่อถึงบทมดงเพลงเขนง  
 ของนางวังคอน และเพลงน้ำค้างของนางมือซังด้วย

**ประการที่ 5** ทรงกำกับวิธีการเล่นของบรรดาเงาะหนุ่มสาว แทรก  
 ไว้ในระหว่างการเดินรำว่า “ไปรดอกไม้ฟายมือหนึ่ง”<sup>31</sup> และ “ไปรดอกไม้  
 อีกฟายมือหนึ่ง”<sup>32</sup> การทรงกำกับวิธีเล่นละครดังที่ปรากฏ ช่วยย้ำความเชื่อ  
 สร้างความมั่นใจ และสนับสนุนข้อสันนิษฐานใหม่นี้ให้นักแน่นขึ้น

นอกจากนั้น ประโยชน์ที่ได้รับจากการพิจารณาต้นฉบับลายพระหัตถ์  
 อีกประการหนึ่งก็คือ ได้เห็นวิธีการที่ทรงตัด - ต่อ บทละครเรื่องนี้ชัดเจนยิ่ง  
 ขึ้น เพราะหากศึกษาพระราชนิพนธ์เรื่องนี้จากฉบับพิมพ์ฉบับต่าง ๆ แล้ว  
 จะแลเห็นเพียงว่าความตอนใดที่มีจำนวนคำกลอนมาก ก็ทรงปรับย่อให้สั้น  
 ลง เพื่อให้เหมาะแก่การเล่นละคร (ตามนัยที่เข้าใจกัน) และพระราชนิพนธ์  
 ที่ทรงปรับย่อนั้น จะพิมพ์อยู่ในเครื่องหมายขลิขิต ต่อท้ายพระราชนิพนธ์  
 จำนวนเดิม ดังตัวอย่างต่อไปนี้

<sup>30</sup> เฟื่องอ้าง, หน้า 335 - 339.

<sup>31</sup> เฟื่องอ้าง, หน้า 342.

<sup>32</sup> เฟื่องอ้าง, หน้า 344.

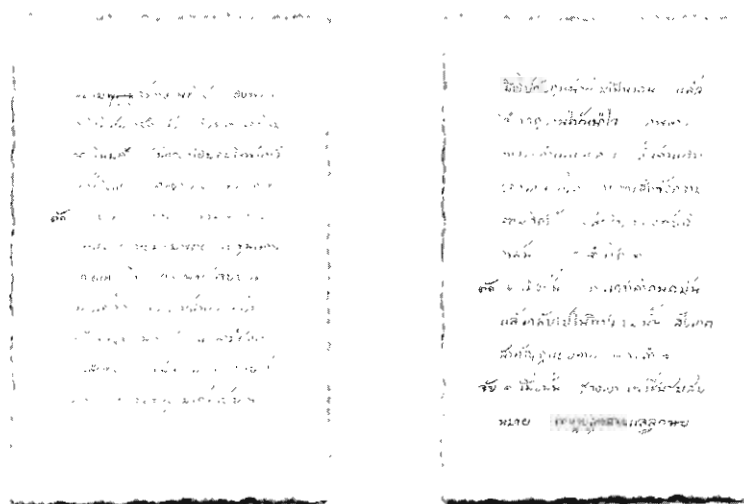
|                               |                                          |
|-------------------------------|------------------------------------------|
| อันที่วิวาหมงคล               | ปลูกไว้ได้ต้นตะเคียนป่า                  |
| โคนเติบโตอ้อมมहिมา            | ร่มรุกขฉายาเป็นลานเตียน                  |
| ช่วยกันทูลปราบราบรื่น         | โรยทรายรายพื้นให้แลเลี่ยน                |
| แต่งไม้รอบขอบเขตแนบเนียน      | ตัดทางอ้อมเวียนไม่วกวน                   |
| บ้างปลูกแคร่แม่พ้อแลบัวสาว    | เกรียวกราวชนรับสับสน                     |
| ช่วยกันมากมายหลายสิบคน        | บัดคลก็เสร็จดังจินดา ๗ 6 คำ ๗            |
| เมื่อนั้น                     | สองเงาะซึ่งเป็นหัวหน้า                   |
| ไปหาพ่อเล้าแกลงแจ้งกิจจา      | การนั้นข้าจัดพร้อมพรัก ๗ 2 คำ ๗          |
| (อันที่วิวาหมงคล              | ปลูกไว้ได้ต้นตะเคียนป่า)                 |
| (กระปือเฝือกผลไม้นานา         | ทั้งสุราเมรัยชัยบาน)                     |
| (ส่งข่าวเล่าบอกทั่วถึง        | เตรียมการอื้ออึงทั้งหมู่บ้าน)            |
| (ครั้งสำเร็จเสร็จสรรพมีทันนาน | ไปแจ้งการบิดาว่าพร้อมพรัก) <sup>33</sup> |

แต่เมื่อได้ศึกษาจากต้นฉบับลายพระหัตถ์แล้ว จึงได้แลเห็นว่าวิธีที่ทรงใช้ตัด - ต่อ จำนวนเดิมให้เป็นจำนวนใหม่ ซึ่งเหมาะแก่การนำไปเล่นละครนั้น มี 2 วิธี ด้วยกัน คือ

**วิธีการแรก** มีลายพระหัตถ์คำว่า “ตัด” อยู่หน้าบทที่ไม่มีพระราชประสงค์จะให้ใช้ร้องละคร และเมื่อถึงบทซึ่งมีพระประสงค์จะให้เป็นบทร้องต่อเนื่องกับบทก่อนหน้าบทที่ทรงตัดออก ก็จะมีลายพระหัตถ์คำว่า “จับ” อยู่หน้าบทนั้น ตัวอย่างต่อไปนี้ มาจากฉบับลายพระหัตถ์ซึ่งมีคำว่า “ตัด” และ “จับ” กำกับอยู่ แต่ในฉบับตีพิมพ์ฉบับอื่น ๆ ยังคงปรากฏบทร้องที่ทรงตัดออกแล้ว

<sup>33</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. *บทละครเรื่องเงาะป่า พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*. (พระนคร: โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, 2512), หน้า 51.





ชมโฉม พิศภักตรเพียงปยงเมื่อทรงกลด ลอหมคมมิได้มีรอยผีไฟ  
 เนตรคมขำคำดังเซตสลักใจ แลวิไลปากหูดูติดตา... นึก  
 กระหิยมอ้มใจพันทวี เฝ้ายิ้มแย้มยืนดื้ออยู่มิวาย ๔ 8 คำ ฯ  
 ตัด ว่าย เมื่อนั้น ชมพลาตาเข้มนเห็นมุ่งหมายเห็นสเนากระหิยม  
 ยิ้มพราย ให้ขุ่นแค้นระคายเคืองใจ เคลื่อนขยับจับบาเดะ  
 แล้วได้คิด จะรับให้สนิทธิใครไหว ครั้นจะอยู่ ดูกวนต่อไป  
 แม้นไม่ยั้งได้จะเสียการ จึงเสแสร้งแกล้งว่า กับอ้ายแค ภู  
 เจ็บแท้อยู่ไม่ได้จะไปบ้าน มึงไปกับภูน้อยไม่เนิ่นนานแล้ว  
 จึงมาดูงานให้หน้าใจ ว่าพलग ทางพากันแหวกคน ดันดัน  
 เดินออกมานอกได้ กระซิบสั่งข้อความตามคิดไว้แล้วรีบไป  
 ยังทับจับปล้น ๔ 8 คำ เชิด ฯ  
 ตัด เมื่อนั้น เงาะแคะจำคำถนัดมัน แล้วกลับไปในที่ประชุมนั้น  
 สังเกตสำคัญดูแยบคาย ๔ 2 คำ ฯ  
 จับ เมื่อนั้น สองเงาะเฒ่าขึ้นชมสมหมาย...<sup>34</sup>

<sup>34</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรธที่ 20. หน้า 330 - 332.

จากตัวอย่างที่เชิญมานี้สามารถอนุมานได้ว่าองค์ผู้ทรงพระราชนิพนธ์คงจะมีพระราชวินิจฉัยว่าหากคงบทร้องที่เป็นฉากนาฏการของชมพูและเงาะแคไว้ตามเดิมแล้ว ก็จะเป็นการห่วงเรื่อง และทำให้บทร้องของฉากนาฏการหลัก คือ งานวิวาห์ย่นยากับนางลำหับขาดตอน จึงทรงตัดทิ้ง 2 บท และจับบทเงาะยกกับมาเนาะ มาต่อเนื่องกับบทย่นาชมโฉมนางลำหับทันทีโดยไม่ต้องทรงแก้สัมผัสกลอนแต่อย่างใด

**วิธีการที่ 2** แทรกบทพระราชนิพนธ์ใหม่ลงไประหว่างบรรทัดโดยไม่ต้องทรงขีดฆ่าบทของเดิมทิ้ง และ/หรือ แทรกพระราชนิพนธ์ใหม่ลงระหว่างบรรทัดและขีดเส้นใต้วรรคหรือบทเดิมที่ไม่ต้องพระราชประสงค์แล้ว รวมทั้งปรากฏลายพระหัตถ์คำว่า “ไม่ใช่” กำกับไว้หน้าบทซึ่งมีพระราชประสงค์จะตัดทิ้งด้วย อาทิ

|        |           |                                      |
|--------|-----------|--------------------------------------|
| ไม่ใช่ | ปราสาททอง | นี่ก็ไปก็ให้แถมๆแก่งเล่ง ... คงไม่ทน |
|        | ปราสาททอง | ทุกซัดไปถึงไหน จะตายตามลูกไป         |
|        |           | ไอ้บิดรมารดาน่าสงสาร จะรำคาญชุ่นซ้อง |
|        |           | หมองศรี 2 คำ                         |
| เป็นผี |           | รำพลงนางแสนโคก ก็เพียงว่าชีวิตจะมรณา |
|        |           | ฯ 6 คำ โอด ฯ <sup>35</sup>           |

<sup>35</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 319 - 320.



แต่เป็นที่น่าเสียดายอย่างยิ่งว่า ในฉบับตีพิมพ์ทุกฉบับ มิได้แสดงให้เห็นทั้งวิธีการและผลจากการที่ทรงตัด - ต่อ ลักษณะนี้ให้ปรากฏ และส่งผลสืบเนื่องให้ยังคงมีบทร้องทั้งพระราชนิพนธ์สำนวนเดิมและสำนวนใหม่ อยู่รวมกันในฉบับตีพิมพ์ครั้งต่างๆ ด้วย ดังเช่นบท “อันที่วิวาหมงคล ปลุกไผ่ได้ ตันตะเคียนป่า...” ซึ่งแสดงไว้ข้างต้น

จากที่กล่าวมาแล้วทั้งหมด สรุปได้ว่าพระราชนิพนธ์ บทร้องละคร เรื่อง นิทราชาครีษ ก็ดี บทละครเรื่องเงาะป่า ก็ดี ต่างแสดงถึงพระปรีชาญาณ เห็นการณ์ถนัดในการทรงพระราชนิพนธ์บทละครให้เหมาะแก่ศักยภาพและความสามารถของผู้เล่น รวมทั้งพระอัจฉริยภาพในการพระราชนิพนธ์บทสำหรับเล่นละครให้ดำเนินเรื่องได้ต่อเนื่อง กระชับ และสะดวกแก่การเล่นละครด้วย

## 2. บทพระราชนิพนธ์ที่ทรงขึ้นโดยมีพระราชประสงค์จะให้ผู้อ่านบทละคร และ/หรือ ผู้ดูละคร บังเกิดความรู้สึกขบขัน

บทละครพระราชนิพนธ์ประเภทนี้ มีจำนวน 4 เรื่อง แบ่งได้เป็น 2 ประเภท คือ

2.1 บทละครซึ่งทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นด้วยความสำราญพระราชหฤทัยเป็นหลัก รวม 3 เรื่อง ได้แก่ **บทร่ำบ่ตลก วงศเทวราช** และ **ปัญญาหายแก่** ดังจะกล่าวถึงเป็นรายละเอียด ตามลำดับต่อไปนี้

### บทร่ำบ่ตลก

บทพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ ได้รับการกล่าวถึงอย่างเป็นทางการครั้งแรกใน “อธิบายว่าด้วยพระราชนิพนธ์บทกลอน” ความว่า “พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงสันตติตแต่งบทกลอนมาแต่ทรงพระเยาว์ เมื่อเสด็จประทับอยู่ ณ พระตำหนักเดิมสวนกุหลาบ ได้ทรงพระราชนิพนธ์ระบำตลกบทร่ำบ่ตลก ระบำนั้น ได้มาเล่นเมื่อเสด็จเถลิงถวัลยราชสมบัติแล้วครั้งหนึ่ง เดียวนี้หาบทไม่ได้ น่ากลัวจะสูญ”<sup>๓๖</sup>

ต่อมาได้ทรงพระนิพนธ์อีกครั้งหนึ่ง ใน ตำนาน เรื่อง **ละครอิเหนา** ว่า “ครั้นสมโภชพระเศวตวรวรรณกับพระมหารพีพรรณคชพงศ์เข้าโรงใน ในรัชกาลที่ 5 โปรดให้มีละครหลวงที่โรงละครหลังวัดพระศรีรัตนศาสดาราม ตอนเย็นเล่นจับระบำตลก ตัวละครเลือกล้วนแต่จำอาวตผู้ชายที่มีชื่อเสียงในเวลานั้นมาเล่นประสมโรง นายต่ายข้าหลวงเดิมเป็นตัวพระอรชุน นายชำแตรเป็นตัวนางเมขลา นายรุ่งเป็นตัวรามสูร บทร่ำบ่ตลกที่ทรงพระราชนิพนธ์ไว้แต่เมื่อยังเสด็จประทับอยู่พระตำหนักสวนกุหลาบ ในรัชกาลที่ 4 เล่ากันว่า ขบขันนัก”<sup>๓๗</sup> และทรงพระนิพนธ์อธิบายขยายความไว้ในเชิงอรรถด้วยว่า “บทร่ำบ่ตลกที่ทรงพระราชนิพนธ์ เดียวนี้เป็นแต่จำกันได้คนละเล็กละน้อย หา

<sup>๓๖</sup> ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. “อธิบายว่าด้วยพระราชนิพนธ์บทกลอน,” ใน *พระราชนิพนธ์โดยวิธีมโหรี* กับ *ตามเสด็จประพาสไทรโยค*. (ม.ป.ท., 2456), หน้า 28.

<sup>๓๗</sup> ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. *ตำนานเรื่องละครอิเหนา*. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2464), หน้า 156 - 157.

ฉบับให้ตัดลอกไม่ได้<sup>38</sup>



จากข้อมูลเท่าที่ปรากฏ สันนิษฐานได้ว่าทรงพระราชนิพนธ์ **บทระบำตลก** ขึ้นตั้งแต่ครั้งยังทรงดำรงพระยศเป็นกรมขุนพิริยประชานาถ เจริญพระชันษาราว 14 - 15 พรรษา ในช่วงปลายปีชกาล พ.ศ. 2409 จนถึงต้นปีมะโรง พ.ศ. 2411 และมีพระราชธิดากับ ม.ร.ว.แช (เจ้าจอมมารดา ม.ร.ว.แช) แล้ว 1 พระองค์ เป็นระยะที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าโปรดกระหม่อมให้เสด็จไปประทับ ณ พระตำหนักสวนกุหลาบ และพระราชทานคุณแพ (เจ้าคุณพระประยูรวงศ์) ให้เป็นอัครบริจาริกาแล้ว เท่านั้น

ตราบาจนกรมศิลปากรพบว่า “ที่ในหอสมุดแห่งชาติมีหนังสือเป็นตัวพิมพ์ดีดรักษาไว้เรื่องหนึ่ง พิมพ์เป็นชื่อเรื่องไว้ว่า ‘บทระบำตลก พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชนิพนธ์’ เมื่อยังเป็นสมเด็จพระ

<sup>38</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 157.

พระเจ้าลูกเธอ”<sup>39</sup> และนำมาพิมพ์เผยแพร่ใน พ.ศ.2478 พระราชนิพนธ์เรื่องนี้จึงปรากฏสู่สาธารณะ

แต่อาจด้วยเหตุว่ามีการตีพิมพ์เพียงครั้งเดียว และคงจะมีจำนวนพิมพ์ไม่มากนัก จึงไม่เป็นที่แพร่หลาย ดังจะเห็นได้ว่าเมื่อวินัย จินดารักษ์ วิเคราะห์หรือยกย่องพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เสนอเป็นปริญาานิพนธ์ต่อมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร ใน พ.ศ.2540 นั้น ก็ไม่ปรากฏว่าได้เชิญพระราชนิพนธ์เรื่องนี้มาเป็นข้อมูลประกอบการศึกษาด้วย เป็นต้น

พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจะมีพระราชประสงค์ให้เรื่อง **บทระบำตลก** เป็นบทสำหรับเล่นออกโรงจริง ๆ ตั้งแต่แรกที่ทรงพระราชนิพนธ์หรือไม่นั้น ไม่อาจตอบได้แน่ชัด แต่น่าจะเป็นเรื่องซึ่งทรงพอพระราชหฤทัยอยู่ไม่น้อยทีเดียว ดังจะเห็นว่าเมื่อสบโอกาสเหมาะ คือ ในปีที่ 3 แห่งรัชสมัย เมื่อคราวมีงานสมโภชช้างเผือก 2 ช้าง เข้าโรงในปีมะเมีย พ.ศ.2413 พระราชนิพนธ์เรื่องนี้ก็ได้เล่นออกโรง<sup>40</sup> ดังกล่าวมาแล้ว

หากพิจารณาเนื้อความ จะเห็นได้ชัดว่าทรงพระราชนิพนธ์ล้อ **บทละครจันระบำ** คือ เดินเรื่องตั้งแต่บทจันระบำเทวดานางฟ้าในเพลงสืบทตั้งนางเมขลา ตั้งพระวรุณ ตั้งรามสูร รามสูรชิงแก้วนางเมขลา พระวรุณรบกับรามสูร เขาพระสุเมรุทวด ตั้งพระอิศวร พระวิฆณุกรรมตามพระวรุณกับรามสูรเข้าเฝ้า จบเรื่องลงที่เทวดาชักเขาพระสุเมรุ และมีหลายคำกลอนที่ใกล้เคียงกับบทละคร เรื่อง **ระเด่นลันได** ของ พระมหามนตรี (ทวีปย์) กับบทละครเรื่อง **พระมะเหลเถไถ** ของคุณสุวรรณ อาทิ พรรณนาลักษณะของนางเมขลา ว่า “ผิวเนื้อเป็นนวลล้วนซีไคล วิสัยเหมือนหนังแซกเมื่อแรกมี”<sup>41</sup> กล่าวถึงทิพยหารของพระวรุณ ว่า “เปิดม่านเห็นข้าวตังกับหนัง

<sup>39</sup> กรมศิลปากร. “คำอธิบาย.” ใน **พระราชนิพนธ์บทระบำตลก** ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, 2478), ไม่มีเลขหน้า.

<sup>40</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ในรัชกาลที่ 5 ปีมะโรง พ.ศ.2411 - ปีระกา พ.ศ.2416**. (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สำนักทำเนียบนายกรัฐมนตรี, หน้า 41.

<sup>41</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. พระบาทสมเด็จพระ. **พระราชนิพนธ์บทระบำตลก** ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, 2478), หน้า 2.

ปลา”<sup>42</sup> เสริมสร้อยท้ายไวพจน์แทนนามพระอิศวรว่า “เมื่อนั้น พระจอมภพ  
 ลบโลกกระหลาป่า”<sup>43</sup> และพรรณานาทอวตธิธิฤทธิ์ของรามสูรคล้ายกับ  
 บทของระเด่นลันได ว่า “...เราจะอวดฤทธิ์ให้เอ็งเกรง กลัวเราทั้งในใต้หล้า  
 แต่ชั้นหมาภูเตะยังร้องเอ็ง ไล่เดือนกึ่งก็อสิอครั้นเครง คนตายเองภูติไม่มี  
 ความ ... ได้เห็นฤทธิ์เราหรือหาไม่ นานไปกลัวท่านจะสิ้นหัว มิใช่จะแสร้ง  
 แกล้งอวดตัว...”<sup>44</sup> เป็นอาทิ

จำเป็นต้องกล่าวไว้ ณ ที่นี้ด้วยว่า มีบทร้องบางคำกลอนที่โลดโผนและ  
 มีน้ำเสียงติดอยู่ข้างจะ “โชน” อยู่บ้าง ดังตัวอย่างบทจับระบำเทวดานางฟ้า  
 ในเพลงพระทอง ที่ว่า “นางฟ้าเหี้ยบบ่าเทพบุตร”<sup>45</sup> บทรามสูรชิงแก้วนาง  
 เมขลาว่า “แสงแก้วเข้าตาขุนยักษ์ มีคนนักหาเห็นอะไรไม่ ล้มลงด้วยพลัน  
 ทันใด เมขลาดีใจวิ่งเข้ามา แล้วเอาสันตีนปักกระบาน ขุนมารปี่จะม้วย  
 สังขาร...”<sup>46</sup> และบทพระวรชุนรบกับรามสูร ว่า “เมื่อนั้น จึงพระวรชุนใจหาญ  
 รับรองป้องกันประจัญบาน โผนทะยานเหี้ยบบ่ากุมภัณฑ์ ขุนยักษ์บีบคั้น  
 ลูกคันทะ วรชุนแทบจะม้วยอาลัย...”<sup>47</sup> เป็นต้น

เมื่อพิจารณาถึงการทรงพระราชนิพนธ์ และน้ำเสียงที่ปรากฏในบท  
 พระราชนิพนธ์ ประกอบกับข้อความสั้น ๆ พระนิพนธ์ในสมเด็จพระเจ้า  
 บรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ที่ว่า “เล่ากันว่าขบขันนัก” ดัง  
 กล่าว แม้จะยังหาข้อยุติไม่ได้ชัดว่าบรรดาท่านผู้ได้ดูการเล่นระบำตลกครั้ง  
 นั้นรู้สึกเข้ากับบทพระราชนิพนธ์ที่ได้อ่าน หรือรู้สึกตลกกับท่าทีการเล่นของ  
 ตัวละครที่ได้เห็น หรือทั้ง 2 ประการประกอบกัน จนทำให้เล่าสืบต่อกันมา  
 ก็ตาม แต่เชื่อว่าคงไม่มีผู้ใดรู้สึกว่าเป็นการกล่าวเกินจริง หากจะสรุปไว้ใน  
 ขั้นต้นนี้ก่อนว่าทรงพระปรีชาสามารถพระราชนิพนธ์บทระบำให้ชวนหัวได้  
 และสำเร็จประโยชน์ยิ่งขึ้นไปอีกเมื่อทรงคัดสรร “จำอวดผู้ชายที่มีชื่อเสียง  
 ในเวลานั้นมาเล่นประสมโรง” ดังกล่าวมาแล้วนั้นด้วย

<sup>42</sup> เฟื่องอ้าง.

<sup>43</sup> เฟื่องอ้าง. หน้า 7.

<sup>44</sup> เฟื่องอ้าง. หน้า 4 - 5.45 เฟื่องอ้าง. หน้า 1.

<sup>45</sup> เฟื่องอ้าง. หน้า 4.

<sup>47</sup> เฟื่องอ้าง. หน้า 5.



เมื่อ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงเชิฐบทพระราชนิพนธ์ เรื่อง **วงศ์เทวราช** ทั้ง 14 เล่มสมุดไทย มาแบ่งเป็น 2 ภาค เรียกว่า ภาคที่ 1 และภาคที่ 2 สำหรับนำไปพิมพ์คู่กัน ใน พ.ศ. 2469 นั้น ได้ทรงพระนิพนธ์แถลงมูลเหตุที่นำมาตีพิมพ์ และความเป็นมาของเรื่องไว้ใน “คำนำ” ด้วย

กล่าวเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวกับความเป็นมา ซึ่งทรงเรียกว่า “ตำนานการที่ทรงพระราชนิพนธ์บทละครเรื่องวงศ์เทวราช”<sup>46</sup> นั้น มีข้อความที่พิจารณาแล้วเห็นว่าเป็นสาระอันพึงสังเกตและมีนัยสำคัญดังจะยกมาแสดงและใส่หมายเลขกำกับไว้ เพื่ออธิบายขยายความต่อไป ดังนี้

<sup>46</sup> ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. “คำนำ,” ใน **วงศ์เทวราช พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีจอ พ.ศ. 2427 ภาคที่ 1**. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, 2469), ไม่มีเลขหน้า.





เดิมเมื่อหลวงพัฒนพงศ์ภักดี (ทิม สุขยางค์) เมือยังเป็นขุนจบพลรักษ์ ในกรมพระสุรัสวดี เป็นผู้สำหรับแต่งบทละครให้เจ้าพระยามหินทรศักดิธำรงเล่น ขุนจบพลรักษ์แต่งบทละครเรื่องวงศ์เทวราชขึ้นตามความคิดแลความสามารถของตน ทำนองเจ้าพระยามหินทรศักดิธำรงจะเห็นไม่สมควรเล่นละคอนได้ ขุนจบพลรักษ์จึงส่งบทนั้นไปให้พิมพ์ขาย... พ.ศ.2427 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวประจวบใช้ทรงรำคาญพระราชนิพนธ์ หทัย จึงโปรดฯ ให้หาหนังสือบทกลอนซึ่งยังไม่เคยทรงฟังมาอ่านถวายพอแก้รำคาญได้หนังสือบทละครเรื่องวงศ์เทวราชมาอ่านถวาย ไม่ทรงทราบว่าเป็นของผู้ใดแต่ง แต่ทรงสังเกตเห็นวิปลาสด้วยความเขลาเดาศวดของผู้แต่ง... (1) ฟัง 'มันได้' จึงทรงพระราชนิพนธ์แต่งต่อล้อ ... (2) ทรงพระราชนิพนธ์อยู่จนหายประชวรก็เลิก หนังสือซึ่งทรงพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ จึงมีอยู่แต่ฉบับข้างที่ กับที่พระราชทานพระบรมราชาอนุญาตให้เจ้านายฝ่ายใน คัดสำเนาไปน้อยฉบับด้วยกัน<sup>49</sup>

<sup>49</sup> เฝิงอ้าง.

ข้อความหมายเลข (1) ว่า “ฟัง ‘มันไส้’ จึงทรงพระราชนิพนธ์แต่งต่อล้อ” นี้เอง ที่เป็นสาเหตุให้มีบทวิเคราะห์บางฉบับ กล่าวถึงพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ว่า “ถ้าจะเอาสาระประโยชน์โดยแท้จริงนั้นไม่ได้ แต่ถ้าจะอ่านเล่นเพลิน ๆ เพื่อความสนุกสนานและขบขัน เรื่องนี้มีอยู่ทุกตอน”<sup>50</sup> ซึ่งเป็นคำพิพากษาที่ “ฉกรรจ์” อยู่เพราะหากผู้วิเคราะห์ได้ติดตามอ่าน “คำนำ” หนังสือเรื่อง **วงศ์เทวราช** ส่วนหนึ่งของหลวงพัฒนพงศ์ภักดี ซึ่งราชบัณฑิตยสถานนำมาพิมพ์หลังจากที่เชิญบทพระราชนิพนธ์มาตีพิมพ์ไปเพียง 2 เดือนเศษแล้ว ก็อาจจะไม่ด่วนสรุปดังเช่นที่กล่าวมานั้น และคงจะมุ่งค้นหาสาระประโยชน์จากบทละครพระราชนิพนธ์ให้กว้างขวาง และต้องแท้ต่อไป ข้อความใน “คำนำ” ดังกล่าว มีว่า

หนังสือซึ่งหอพระสมุดฯ พิมพ์มาก่อนแล้ว เคยถือเป็นหลักอย่างหนึ่งว่าพิมพ์แต่หนังสือซึ่งแต่งดีหรือมีประโยชน์ ... หนังสือเรื่องวงศ์เทวราชของหลวงพัฒนพงศ์ภักดีจะนับว่าเป็นหนังสือแต่งดีไม่ได้ ... ถ้าว่าด้วยประโยชน์บทละครอันส่วนหลวงพัฒนพงศ์ภักดี ... มีประโยชน์อยู่ที่ประกอบให้พระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระพุทธเจ้าหลวงบริบูรณ์<sup>51</sup>

หากพิจารณาบทละครพระราชนิพนธ์ เรื่อง **วงศ์เทวราช** ในแง่วรรณศิลป์แล้ว จะพบว่ามีอยู่หลายตอนที่ทรงคุณค่า และแสดงถึงความตั้งพระราชหฤทัยในการทรงพระราชนิพนธ์ ดังจะนำบทลงทรงเครื่องของนางบุษบง และเทวราช ก่อนเข้าพิธีอภิเษก และบทพรรณนานาฏการในมณฑปพิธีมาใช้เป็นตัวอย่างโดยลำดับ ดังนี้

<sup>50</sup> ทวีศักดิ์ ญาณประทีป. *วรรณกรรมพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*. (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2532), หน้า 254.

<sup>51</sup> คำกราขานาฎาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. “คำนำ,” ใน *บทละครเรื่องวงศ์เทวราช หลวงพัฒนพงศ์ภักดี (ทิม สุขยางค์) แต่ง อันเป็นมูลเหตุให้พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ต่อล้อ*. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, 2469), ไม่มีเลขหน้า.

|                           |                            |
|---------------------------|----------------------------|
| สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ | ลอยด้วยมาลีเกสร            |
| ทรงสนทนารัษฎินกลินขจร     | พักตร์ผัดเพียงศศิธรอำไพ    |
| ภูษาเยียรบับพื้นทอง       | ลายแย่งกรวยทองสุกใส        |
| หม่ตาดแดงปักคั่นคูวไลย    | สอดใส่สังวาลบานพับ         |
| ทองกรสวมนวมทรงสร้อยสอ     | ทับทรวงเพริศพรางเพชรประดับ |
| เข็มขัดพลอยอร่ามงามวับ    | กุดทอลเถื่อกรยับยอดจินดา   |
| สวมทรงมงกุฎเอกอนงค์       | อำมรงค์เพชรพราวทั้งซ้ายขวา |
| ทรงฉลองพระบาทรัตนนา       | สีเทพริดาพาคลาไคล ฯ        |

|                            |                               |
|----------------------------|-------------------------------|
| โขน แล้วทรงสนทนารัษฎิน     | เฟื่องฟุ้งตรลบอบกลืน          |
| สนับเพลาเป็นรูปนาคริน      | เยียรบับทรงเข้าบิณฑ์พื้นแดง   |
| ฉลองพระองค์ตาดปักปักแมงทับ | เลื่อมคั่นคั่นสลับเป็นลายแย่ง |
| ผ้าทิพกลีบสลับพลับพลึง     | ชายไหวชายแครงเรืองอุไร        |
| รัดพระองค์ทรงสอนสายกระสน   | พานุรัตสุวรรณดอกไม้นไหว       |
| ทองกรกนกรัตนอำไพ           | สอดใส่ฉลองศอกสังวาลวรรณ       |
| ดาบทิพทับทรวงพวงเพชร       | อำมรงค์เรือนแก้วฉายฉัน        |
| มงกุฎกัญเจียกจรสุวรรณ      | ทรงอุบะสุวรรณคัลลินขจร ฯ      |

...

|                          |                          |
|--------------------------|--------------------------|
| ต่างคนคลาดเข้าไปจุดเทียน | ติดแว่นส่องเวียนเจริญศรี |
| ห้าวรอบตามระบอบโบราณมี   | แล้วดับอัคคีไบกวัน       |

ฯ มหาไชย 4 คำ ฯ

|                           |                                      |
|---------------------------|--------------------------------------|
| นพสุรถวายสังข์ขวารี       | เจิมผู้มีแสงศัสตราสุวรรณ             |
| วิเรนทรนั้นถือข้อนสุวรรณ  | ถวายมะพร้าวขวัญทั้งสององค์           |
| ราชสุบรรณนั้นถือด้วยควา   | แล้วผูกคาคถวายพรดังประสงค์           |
| อันกรุงกษัตริย์ทุกพระองค์ | อวยสวัสดิมงคลถวายไชย ฯ <sup>52</sup> |

<sup>52</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. วงศเทวราช พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีออก พ.ศ.2427 ภาคที่ 1. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, 2469), หน้า 190 - 193.

ด้วยเหตุที่วัตถุประสงค์หลักของบทความนี้ มุ่งหมายจะเชิฐบทละครพระราชนิพนธ์มาศึกษา โดยใช้นาฏยกระบวนทัศน์ เป็นหลัก ฉะนั้น จึงจะไม่แสดงความเห็นในที่นี้ ว่าบทพระราชนิพนธ์ที่เชิฐมาเป็นตัวอย่างข้างต้น มีประโยชน์ต่อการศึกษาทันในแง่วรรณศิลป์และประวัติศาสตร์อย่างไรบ้าง แต่จะชี้ให้เห็นว่าบทลงทรงเครื่องทั้ง 2 บท มีคุณค่าในแง่นาฏยศิลป์เช่นไร เพราะหากคำนึงว่าบทลงทรงเครื่องนั้น เป็นบทสำหรับแสดงกระบวนรำประเภททอดฝีมือแล้ว ก็จะทำให้พระราชนิพนธ์บทลงทรงเครื่องทั้งตัวนางและตัวพระดังกล่าว พรรณนาลักษณะเครื่องแต่งกายได้ครบถ้วนตามขนบนิยม ไม่มีเนื้อร้องคำใดเป็นอุปสรรคต่อการประดิษฐ์ท่ารำ ทั้งเป็นที่เชื่อได้ว่าสามารถจะนำไปรำ “ใช้บท” ได้อย่างดี และมีชั้นเชิงนาฏยศิลป์ด้วย

หากพิจารณาในด้านการกรอกเพลงร้อง ก็กล่าวได้ว่าบทลงทรงเครื่องทั้ง 2 บทข้างต้น กรอกเพลงร้องถูกต้องตรงตามขนบนิยม และหากศึกษาเพลงที่ทรงกรอกประกอบบทลงทรงเครื่องบทอื่น ๆ ต่อไปอีก ก็พบว่าทรงรอบรู้เรื่องเพลงร้อง และทรงสรรเพลงร้องมากรอกสำหรับบทต่าง ๆ ได้อย่างน่าชื่นชม เพราะนอกจากจะทรงใช้เพลงชมตลาด และโทนเป็นหลักแล้ว ยังทรงใช้เพลงโทนท่วงทำนองที่หลากหลาย และเพลงสำเนียงภาษาต่าง ๆ ซึ่งนิยมใช้ประกอบบทลงทรงเครื่องด้วย อาทิ เพลงโตนลงทรงมอญ<sup>53</sup> และโตนลีลากระทุ้ม<sup>54</sup> เป็นต้น

ไม่เฉพาะเพียงบทลงทรงเครื่องเท่านั้น เพราะยังทรงกรอกเพลงร้องและเพลงหน้าพาทย์ไว้เป็นจำนวนมากอีกด้วย เหตุที่เชื่อว่าทรงกรอกเพลงในบทละครพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ด้วยพระองค์เองนั้น สันนิษฐานจากข้อความ หมายเลข (2) ที่ว่า “ทรงพระราชนิพนธ์อยู่จนหายประชวรก็เลิก... หนังสือซึ่งทรงพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ จึงมีอยู่แต่ฉบับข้างที่ กับที่พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้เจ้านายฝ่ายใน คัดสำเนาไปน้อยฉบับด้วยกัน” ดังจะอภิปรายต่อไปนี้

<sup>53</sup> เฟิงฉ้าง. หน้า 57.

<sup>54</sup> เฟิงฉ้าง. หน้า 97.

ข้อความวรรคที่ว่า “ทรงพระราชนิพนธ์อยู่จนหายประชวรก็เลิก” มีเนื้อหาตรงกันกับกลอนพระราชนิพนธ์ท้ายบทละคร ที่ว่า “วันที่แต่งหนังสือนี้มีน้อยนัก เขียนเขียนพักพักหยุดผ่อนผัน แล้วสำเร็จเสร็จสี่สิบสามวัน มิได้ตรวจตรากันเลยสักที... จึงออกเบื้อจบบทพจมาน จงทราบการโดยคดีเท่านั้นเถย”<sup>55</sup>

จึงมีความเป็นไปได้มากกว่า เมื่อทรงพระราชนิพนธ์แล้วเสร็จ ก็มีได้ทรงเอาพระราชหฤทัยใส่แต่อย่างใดอีกต่อไป บทละครพระราชนิพนธ์ “จึงมีอยู่แต่ฉบับข้างที่ กับที่พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้เจ้านายฝ่ายในคัดสำเนาไปน้อยฉบับด้วยกัน” เท่านั้น และด้วยสาเหตุดังกล่าวมานี้ ประกอบกับการที่ปรากฏเพลงร้องและเพลงหน้าพาทย์ต่อเนื่องตลอดเรื่อง จึงทำให้มั่นใจได้ว่าขณะที่ทรงพระราชนิพนธ์เนื้อเรื่องนั้น ก็ทรงกรอกเพลงกำกับไปด้วยในเวลาเดียวกัน มิได้มีการตรวจแก้ และพระราชทานให้ผู้อื่นกรอกเพลงถวายภายหลัง ดังเช่นที่ทรงกระทำเมื่อคราวทรงพระราชนิพนธ์บทละคร เรื่องเงาะป่า ในเวลาต่อมา<sup>56</sup>

บรรดาเพลงร้อง และเพลงหน้าพาทย์ต่าง ๆ ที่ทรงกรอกไว้ในบทละครพระราชนิพนธ์เรื่องนี้ ส่วนใหญ่ยังเป็นที่รู้จักกันอยู่ในปัจจุบัน มีเพลงร้อง 6 เพลงเท่านั้นที่ยังไม่พบผู้ทราบทางร้องและทางบรรเลง ได้แก่ เพลงจันท์กั้ง<sup>57</sup> จันท์ไฟเราะ<sup>58</sup> จันท์รับแขก<sup>59</sup> ข้าแขกวิลันดา<sup>60</sup> ทองย้อย<sup>61</sup> และฝรั่งกินโต๊ะ<sup>62</sup>

<sup>55</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. *วงศ์เทวราช พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีออก พ.ศ. 2427 ภาคที่ 2*. (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, 2469), หน้า 232.

<sup>56</sup> สดับ ลดาวัลย์, เจ้าจอม ม.ร.ว. “เรื่องบ่อเกิดของพระราชนิพนธ์ “เงาะป่า”, “ในเจ้าจอมหม่อมราชวงศ์สดับ ในรัชกาลที่ 5. กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์การพิมพ์, 2526), หน้า 49-50.

<sup>57</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 52. หน้า 102.

<sup>58</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 115.

<sup>59</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 117.

<sup>60</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 169.

<sup>61</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 177.

<sup>62</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 208.

จุดเด่นเป็นที่สังเกตเกี่ยวกับวิธีการที่ทรงกรอกเพลง คือ แม้ว่าจะทรงพระราชนิพนธ์บทละครเรื่องนี้ขึ้นด้วยพระอารมณ์ขันเช่นไรก็ตาม แต่ก็ทรงคัดสรรเพลงมากรอกกำกับบทร้องตามปกตินิยมเสมอ อาทิ ทรงกรอกเพลงไอ้ให้<sup>63</sup> ไอ้ปี่<sup>64</sup> และครวญกบเดิน<sup>65</sup> กับบทโศกบทต่าง ๆ และทรงกรอกเพลงหน้าพาทย์ตามสถานภาพตัวละคร หรือสถานการณ์ เช่น บทเดินทางจากสถานที่หนึ่งไปยังอีกแห่งหนึ่ง ก็ทรงคัดสรรเพลงหน้าพาทย์มากรอกกำกับบทตามขนบนิยมเช่นกัน ตัวอย่างเช่น เพลงกลม<sup>66</sup> สำหรับบทเทวราชเหาะ ขุบ<sup>67</sup> สำหรับบทนางพระพี่เลี้ยง ช้า<sup>68</sup> สำหรับบทนางเลื่อนลอยฟ้ากราวนอก<sup>69</sup> สำหรับบทยกทัพของเทพเปื้อนและกลองโยน<sup>70</sup> สำหรับบทกระบวนเสด็จของสุลต่าน เป็นต้น

ต่อไปนี้จะแสดงบทพระราชนิพนธ์ที่ก่อปรด้วยพระอารมณ์ขัน แต่ทรงกรอกเพลงร้อง และเพลงหน้าพาทย์ตามขนบนิยมเป็นตัวอย่างพอสังเขปเพียง 6 บท

- |                        |                       |
|------------------------|-----------------------|
| 1)           เมื่อนั้น | เทวราชรูปทองผ่องใส    |
| ผาดแผลงสำแดงฤทธิไกร    | โดดขึ้นเกยไชยฉับพลัน  |
| จึงเอานิ้วพระกนิษฐา    | สอดปลอกกุษาขมิ้น      |
| งอนิ้วหัวพระศรีสุวรรณ  | ขึ้นได้ไม่ทันพริบตา ฯ |

ฯ เชิดฉิ่ง ฯ<sup>71</sup>

<sup>63</sup> เฟิงอ้าง. หน้า 12.

<sup>64</sup> เฟิงอ้าง. หน้า 22.

<sup>65</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 55. หน้า 33.

<sup>66</sup> เฟิงอ้าง. หน้า 41.

<sup>67</sup> เฟิงอ้าง. หน้า 51.

<sup>68</sup> เฟิงอ้าง. หน้า 52.

<sup>69</sup> เฟิงอ้าง. หน้า 86.

<sup>70</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 52. หน้า 57.

<sup>71</sup> เฟิงอ้าง. หน้า 6.

- 2) <sup>ห้องเร็ด</sup> เสด็จขึ้นเกยมณีสถิตสถาน ภูบาลเลยทรงม้าตัน  
 หัตถ์ซ้ายกุมศรฤทธิรณ                      หัตถ์ขวาจุมพลทรงดาบไทย  
 แผ่นขั้ยังพั้งค์คนานต์                      แก้วดาบห้าวหาญสุกใส  
 โล่พันดวงจันทร์ทันใด                      ด้วยฤทธิไกรมहिมา ฯ  
 ฯ กลองแขก 4 คำ ฯ<sup>72</sup>
- 3) <sup>ฝั่งร่ำดิน</sup> เมื่อนั้น                      กษัตราสามนต์น้อยใหญ่  
 ต่างคนจับคู่นางใน                      แล้วเดินรำไปตามดนตรี  
 เดินวอลย์กาหลบแล้วแล่นเขี้ยว                      คลอเคลียเปลี่ยนนองค้ไม่คงที่  
 ครันแดรเป่ามิสเซเกอกียินดี                      เดินตามวิธีวนไป ฯ  
 ฯ แตรเพลง 4 คำ ฯ<sup>73</sup>
- 4) บัดนั้น อาลักษณ์ผู้มียศถา  
 ถวายบังคมคล้วันทา                      แล้วอ่านราชอักษรไปพลัน ฯ  
 ฯ 2 คำ ฯ
- <sup>เอกบท</sup> หนังสือสตัยสุจริตจิตต์ขาว ยืนยาวชั่วอาทิตย์แลจันทรหัน  
 ตัวข้าแลพระเจ้าแลทรงธรรม                      สรรค์เป็นสุลต่านธิบตี...<sup>74</sup>
- 5)                      เมื่อนั้น                      เทวดานางฟ้าท้วนหน้า  
 ครันเห็นเทพเป่อมรณา                      ต่างคนปรีดาเป็นพันไป  
 ...  
 ต่างองค์ไปรยทิพบุบผชาติ                      เกลื่อนกลาดไปทั่วทั้งป่า  
 บ้างบันเกยเล็กเล็กโยนลงมา                      ให้ผ่านฟ้าทรงเล่นสำราญใจ ฯ  
 ฯ สาธุการ 6 คำ ฯ<sup>75</sup>

<sup>72</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 9.

<sup>73</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 55. หน้า 13 - 14.

<sup>74</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 52. หน้า 55.

<sup>75</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 55. หน้า 91 - 92.

- 6) สิ่งเสร็จก็คุ้มดำเนินไป ตามเนืวนิวไคลไม่เหลียวหลัง  
 เสาะหากล้วยไปในป่าร้าง มิได้หยุดยั้งรั้งรา ฯ  
 ฯ เชิดฉิ่ง กลองแขก 4 คำ ฯ  
 ตัดได้กล้วยพลันมีทันนาน มีใจขึ้นบานเป่นหนักหนา...<sup>76</sup>

อาจกล่าวได้ว่า แม้เรื่อง **วงศเทวราช** จะเกิดขึ้นจากพระราชประสงค์  
จะ “ทรงพระราชนิพนธ์แต่งต่อล้อ” และเมื่อทรงพระราชนิพนธ์จบแล้ว ก็  
มิได้ติดพระราชหฤทัยที่จะทรงแก้ไขใด ๆ ก็ตาม แต่ก็แสดงถึงพระปรีชา และ  
องค์ความรู้ที่เกี่ยวกับวิธีการกรอกเพลงร้อง เพลงหน้าพาทย์ลงในบทละคร  
ให้ปรากฏได้ชัดเจน

ส่วนข้อที่ว่าเมื่อเชิญบทธละครพระราชนิพนธ์เรื่องนี้มาแล้ว จะ  
งดตามตำนานฎลักษณะของละครรำนาน้อยเพียงใดนั้น คงไม่อาจตอบได้  
เพราะมีข้อมูลเพียงว่าในการสโมสพระราชนิพนธ์เรื่องโศกนาฏิกานี้ ปีระกา  
พ.ศ.2428 หลังจากที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวมีพระราช  
ดำรัสพระราชนิพนธ์ และเครื่องฉากแก่พระบรมวงศานุวงศ์แล้ว ก็ “เสด็จ  
ไปประทับแรมที่ในศาลาน้ำพระที่นั่งดุสิตมหาปราสาท ทอดพระเนตร  
ละครพระพิศาลศุภผลเล่นถวายเรื่องวงศ์เทวราช เวลา 3 ยาม เสด็จขึ้น”<sup>77</sup> ซึ่ง  
เป็นการสโมสปีใหม่ ลำดับถัดจากปีที่ทรงพระราชนิพนธ์บทธละครเรื่องนี้  
(ปีวอก พ.ศ.2427) เพียงปีเดียวเท่านั้น

## ปัญหาขยายแก้

แม้จะยังไม่อาจยืนยันได้แน่ชัดว่า เรื่อง **ปัญหายายแก่** เป็นบทพระราชนิพนธ์ เพราะปรากฏตัวบทรวมพิมพ์ใน **สารานุกรมพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว** เพียงแหล่งเดียวเท่านั้นก็ตาม แต่เมื่อพิจารณา

<sup>76</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 127.

<sup>77</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาค 19. (พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์ 2487), หน้า 2.



ลีลาการแต่ง และน้ำเสียงในเรื่องแล้ว ก็มีเค้ารางที่พอจะเชื่อได้ว่าเป็นบทพระราชนิพนธ์จริง

นอกจากนั้น แม้จะเห็นชัดเจนว่ามีได้มีพระราชประสงค์จะทรงพระราชนิพนธ์ **ปัญหาายแก้** เป็นบทละคร แต่ผู้ที่ได้อ่านเรื่องนี้แม้เพียงเล็กน้อย ก็คงเห็นพ้องต้องกันว่า มีพระราชเจตนาที่จะนำวิธีการวางรูปแบบบทสนทนาของบทละครพูด มาใช้พระราชนิพนธ์เรื่องนี้โดยแท้

ด้วยเหตุทั้ง 2 ประการข้างต้น จึงเห็นสมควรนำเรื่อง **ปัญหาายแก้** มาจัดรวมเข้าไว้ในกลุ่ม (2.1 บทละครซึ่งทรงพระราชนิพนธ์ขึ้นด้วยความสำราญพระราชฤทัยเป็นหลัก) นี้ เพื่อศึกษาต่อไป

**ปัญหาายแก้** เป็นบทถาม - ตอบ และได้ตอบกันของตัวละครหญิง 2 คน คือ **ถ.** และ **ต.** ซึ่งน่าจะเป็นคุณพนักงานซึ่งมีหน้าที่จัดเตรียมฉลองพระองค์ และพระภูษาทรง เนื้อหาแบ่งเป็น 2 ช่วง ช่วงแรก “ว่าด้วยเครื่องแต่งพระองค์”<sup>76</sup> และช่วงหลัง “ว่าด้วยวิธีติดพระตรา”<sup>79</sup>

ในส่วนซึ่งเกี่ยวกับวันเวลาที่ทรงพระราชนิพนธ์นั้น พอจะสันนิษฐานได้จากเนื้อความบางตอนในเรื่อง กล่าวคือ เมื่อพิจารณาข้อความที่ว่า “**ต.** ในปีนี้เป็นปีทวีธาภิเศก ควรจะทรงตรา 4 ดวง”<sup>80</sup> เป็นหลัก ก็ทำให้กำหนดปีที่ทรงพระราชนิพนธ์ได้ว่า คือ พ.ศ.2446 และเมื่อนำข้อความอีกตอนหนึ่งที่ว่า

**ถ.** ไม่ได้แต่งเองก็จำยากอยู่ ฉลองพระองค์ขาวยุทธานิการนี้ทรงเวลาไรคะ  
**ต.** ทรงเวลาเต็มยศใหญ่ เช่นพยุหยาตรา หรือมีการเลี้ยงในวัง  
**ถ.** ดิฉันได้ยินว่า ทหารเขาถวายอะไรเมื่อวานขึ้นนี้ สำหรับทรงเวลาไรคะ  
**ต.** อ้อถูกละ เขาเรียกว่าคทา สำหรับทรงกับฉลองพระองค์สำหรับเมื่อเวลาติดสายสร้อย ฉันทก็ไม่สู้สันตติอย่างธรรมเนียม เพราะเพิ่งมีมาใหม่ ควรจะจำไว้

<sup>76</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ: “ปัญหาายแก้,” ใน *สารานุกรมพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*, (กรุงเทพมหานคร: สยาม, 2527), หน้า 561.

<sup>79</sup> เฝิงอ้าง. หน้า 565.

<sup>80</sup> เฝิงอ้าง. หน้า 570.

- ถ. เมื่อวันเสด็จศาลายาธุนาธิการ ก็ไม่ได้ทรงฉลองพระองค์ขาว ไม่ได้ติด  
สายสร้อย ทำไมถึงได้ทรงคทาละคะ
- ต. อ้อ - - นั่นเป็นวันสมโภช หรือถ้าเป็นการประชุมในส่วนทหาร แต่ง  
พระองค์เต็มยศจากตรงนี้ก็ได้อ
- ถ. ถ้าอย่างนั้น ครึ่งยศแต่งอย่างไรละคะ
- ต. ถ้าครึ่งยศแล้ว ไม่ทรงสายสะพายเป็นอันขาด<sup>81</sup>

มาประกอบการสันนิษฐานแล้วก็จะสามารถชี้ชัดได้ว่าทรงพระราชนิพนธ์เรื่อง  
**ปัญหาายแถ** นี้ ขึ้นภายหลังวันที่ พลโท พระเจ้าลูกยาเธอ พระองค์เจ้า  
จิรประวัติวรเดช กรมหมื่นนครไชยศรีสุรเดช (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรม  
หลวงนครไชยศรีสุรเดช) ทูลเกล้าทูลกระหม่อมถวาย “คทาจอมพล” เนื่อง  
ในการพระราชพิธีทวิธาภิเษก ณ พระที่นั่งจักรีมหาปราสาท เมื่อวันที่ 16  
พฤศจิกายน พ.ศ.2446<sup>82</sup> ได้ไม่นานนัก อย่างแน่นอน

สำหรับมูลเหตุที่ทรงพระราชนิพนธ์นั้น เมื่อพิจารณาน้ำเสียง และเนื้อ  
ความในบทถาม - ตอบ แล้ว ก็พอจะอนุมานได้ว่าเกิดขึ้นด้วยเหตุ 2 ประการ  
คือ มีพระราชประสงค์จะให้ เป็น “คู่มือ” ของคุณพนักงานผู้มีหน้าที่รับผิดชอบ  
ขอเตรียมฉลองพระองค์สำหรับทรงในการพระราชพิธี หรือวาระสำคัญ  
ต่าง ๆ เป็นประการแรก อีกประการหนึ่ง น่าจะเป็นเพราะ “เสียงบ่นกระปอด  
กระแปด” ของคุณพนักงานในเวลาที่เกิดความสับสน และมีปัญหาในการ  
จัดเตรียมเครื่องแต่งพระองค์ ตลอดจนการติดดวงตราต่าง ๆ ถวายคงจะ  
ทราบถึงพระกรรณฉะนั้นจึงมีพระราชประสงค์จะทรงพระราชนิพนธ์ “ยั่วล้อ”  
โดยทรงเรียกว่า “ยายแถ” ดังบทเริ่มเรื่องต่อไปนี้

<sup>81</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 567 - 568.

<sup>82</sup> กระทรวงกลาโหม. **จอมทัพไทยและเอกลักษณ์การทหารของแผ่นดิน**. (กรุงเทพ  
มหานคร: พิมพ์สืบสานสพรินทร์, 2535), หน้า 253.

- ก. ดิฉันเห็นในหลวงท่านทรงเครื่อง 3 อย่าง หรือ 4 อย่างเท่านั้น ไม่เห็นแปลกอะไร ทำไมถึงได้เกิดความกังตึงตึง ๆ เสมอ ไม่เห็นต้องเลือกสีแพรสีผ้าให้ถูกกันให้เปลี่ยนตามวัน เหมือนเช่นเรา ๆ แต่งกันไม่เห็นน่าจะเป็นอะไรได้
- ข. นี่แหละหล่อน มันเป็นตัวแสบแล้วหลง ๆ ลืม ๆ นั้นอย่างหนึ่ง นี่ก็อยากจะให้ตีฟ่งไปนั้นอย่างหนึ่ง มีทำนองธรรมเนียมนิดอัศจรรย์ของพระองค์ ๆ นี้ จะทรงสนับเพลาอย่างโน้นก็ไม่ได้ พระแสงองค์นี้ จะทรงกับฉลองพระองค์ดำรับโน้นก็ไม่ได้ เฉพาะงานนี้ต้องทรงอย่างนี้ งานนั้นต้องทรงเช่นนี้ น้อยก็จริง แต่มันอัศจรรย์<sup>83</sup>

อย่างไรก็ตาม แม้จะทรงพระราชนิพนธ์เพื่อ “ยั่วล้อ” ดังกล่าวแล้ว แต่บทถาม - ตอบ ในเรื่อง ก็ให้สาระประโยชน์เกี่ยวกับการจัดเตรียมเครื่องแต่งพระองค์เต็มยศ และครึ่งยศ รวมทั้งการติดดวงตราถวายอย่างละเอียด ซึ่งนอกจากจะพระราชทานความรู้แล้ว ยังทรงแทรกบทถาม - ตอบ ที่ชวนหัวเป็นระยะ ๆ อาทิ ขณะจะเปลี่ยนเรื่องจากการติดดวงตราสำหรับฉลองพระองค์เต็มยศเป็นฉลองพระองค์ครึ่งยศ ต่อไปนี้

- ก. ตรานพรัตน์นั้นงานศพทรงแกะคะ
- ข. ไม่ทรงเป็นอันขาด ถ้าเช่นนั้นแล้ว จักรกับจุลจอมเกล้าเท่านั้น
- ก. ที่ว่านี้ทั้งเต็มยศครึ่งยศหรือคะ
- ข. เมื่อพูดกันแต่เต็มยศ หล่อนเอาครึ่งยศเข้ามาปน
- ก. ถ้าอย่างนั้น ครึ่งยศแต่งอย่างไรล่ะคะ
- ข. ถ้าครึ่งยศแล้ว ไม่ทรงสายสะพายเป็นอันขาด
- ก. ถ้าเช่นนั้น ดวงตราทรงอะไรล่ะคะ จักรหรือนพรัตน์หรือจุลจอมเกล้า
- ถ้าอย่างนั้นสร้อยพระศอจักรี ทรงด้วยหรือไม่คะ
- ข. ถ้าทรงนพรัตน์ หรือจุลจอมเกล้าแล้ว ทรงสร้อยจักรีด้วยไม่ได้เป็นอันขาด

<sup>83</sup> ข้างแล้ว, ในเชิงอรุณที่ 79.

- ถ. อีฉันเมื่ออ้ายคำเป็นอันขาดนี้เสียจริง ๆ ตราข้างเผือก ตรามงกุฏ  
ไม่งาม เพราะไม่เป็นเพชร สายสะพายสีแดงงาม ทรงตราจักรี  
จุลจอมเกล้า และนพรัตน์ 3 ดวง แล้วทรงสายสะพายข้างเผือก  
สีแดง ก็งามดี สีชมพูออกจืด จะทรงเช่นนี้ไม่ได้หรือคะ  
ต. ฉันก็เลยตอบจะอธิบายก็ยืดยาวไปขอบอกแต่ว่าไม่ได้เป็นอันขาด<sup>84</sup>

บทถาม - ตอบ อีกบทหนึ่ง ซึ่งประกอบด้วยอารมณ์ขัน และเป็นกลการ  
ประพันธ์ที่ช่วยจำกัดขอบเขตสาระของเรื่องให้พอเหมาะ คือ บทเริ่มต้น ช่วง  
ที่ 2 “ว่าด้วยวิธีติดพระตรา” ดังนี้

- ถ. ตราฝรั่งเครื่องต้นมีมากหรือคะ  
ต. มีมากหล่อน  
ถ. ทำไมนั่นไม่มีใครจะเห็นท่านทรง  
ต. ท่านไม่ทรงดอกหล่อน ทรงแต่ตราไทย เมื่อไรแขกเมืองมา ท่าน  
ถึงจะทรงตราเมืองนั้น  
ถ. เอ๊ะ -- อย่างนั้นมึงอมหรือ ถ้าแขกเมือง ๆ ไหนมา ทำไมเราจะไปรู้  
ต. เขาหมายมาสินหล่อน  
ถ. เขาหมายมาก็เถอะคะ ทำไมเราจะรู้ว่าตราดวงไหนของเมืองไหน  
ต. หล่อนอย่าเพ่ออยากเรียนตราฝรั่งเลย เรียนติดตราไทยให้ได้เสีย  
ก่อนเถอะ  
ถ. ทำไมไม่ทรงทั้ง 5 ดวง พร้อมกันหมดหรือคะ  
ต. ท่านไม่ทรงนะสิจึงได้ลำบาก ถ้าทรงพร้อมกันเสียเสมอ ๆ ก็ง่ายดี<sup>85</sup>

บทถาม - ตอบ ทั้ง 2 บท ที่ยกมาข้างต้น แสดงให้เห็นถึงความใคร่รู้  
และช่างซักช่างถามของ ถ. เท่า ๆ กับที่ฉายพื้นอารมณ์ของ ต. ให้ปรากฏชัด  
จนไม่จำเป็นต้องอธิบายขยายความใด ๆ อีก

<sup>84</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 568.

<sup>85</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรุณที่ 80.

ฉะนั้น แม้เนื้อเรื่องจะมุ่งที่สาระ และไม่มีคำอธิบายกิริยาอาการใด ๆ ของคู่สนทนาเลยก็ตาม แต่จินตภาพก็ย่อมจะบังเกิดขึ้นได้เองในความคิด คำนึงของผู้อ่าน ทั้งนี้เพราะทรงคุณลักษณะของตัวละครทั้งคู่ไว้คงที่ สม่่าเสมอ และคมชัด ง่ายแก่การจะจับสังเกต และไม่จำเป็นต้องใช้จินตนาการ ในการอ่านเท่าใดนัก ซึ่งนับได้ว่าเป็นพระปรีชาในการทรงพระราชนิพนธ์บทสนทนาตามแบบบทละครพูดชวนหัวอย่างแท้จริง

2.2 บทละครพูดซึ่งพระราชนิพนธ์ขึ้นใหม่สำหรับเจรจาแทรกในบทละครรำ มีจำนวน 1 เรื่อง ได้แก่ **บทเจรจา ละครอิเหนา**

เมื่อมีการเชิญบทพระราชนิพนธ์เรื่องนี้มาจัดพิมพ์ครั้งแรกนั้น สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงพระนิพนธ์อธิบายชัดเจนว่า “บทเจรจาที่พิมพ์ในสมุดเล่มนี้ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์เองบ้าง โปรดให้พระเจ้าน้องยาเธอ กรมหลวงพิชิตปรีชากร แต่งถวายบ้าง บางที่อาจจะมิใช่ของเจ้านายพระองค์อื่นอีกบ้าง แต่ส่วนพระองค์อื่นนั้นหาทราบแน่ไม<sup>๘๖</sup>”

แต่อาจเป็นเพราะเหตุว่า บทเจรจาส่วนที่เป็นพระนิพนธ์ในพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงพิชิตปรีชากร นั้น ตีพิมพ์ครั้งเดียว ใน **ประชุมพระนิพนธ์ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงพิชิตปรีชากร (พระองค์เจ้าคัคณางยุคล)** และไม่เป็นที่พบเห็นแพร่หลายนักด้วย ฉะนั้น จึงปรากฏว่ามีรายงานการค้นคว้าหลายฉบับที่ผู้ศึกษา **บทเจรจา ละครอิเหนา** ประสงค์จะถวายพระเกียรติคุณด้านการพระราชนิพนธ์บทละคร แต่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว มักจะพลั้งพลาดนำบทพระนิพนธ์มาใช้เป็นตัวอย่างประกอบ ด้วยความเข้าใจผิด คิดว่าเป็นบทพระราชนิพนธ์อยู่เสมอ บทเจรจาซึ่งมีผู้นิยมยกมาเป็นตัวอย่างด้วยความไม่รู้ดังกล่าว ได้แก่ บทที่ 6 ชาวเมืองมาดูลิเหนาเข้าเมือง และบทที่ 7 ชาวเมืองชมอิเหนา ซึ่งเป็นตอนที่มิใช่บทของตัวละครเชื้อชาติต่าง ๆ หลากหลาย ในลักษณะเดียวกับการออกสืบทองภาษานั้นเอง

<sup>๘๖</sup> ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. “อธิบายบทเจรจาละครอิเหนา,” ใน **บทเจรจา ละครอิเหนา**. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2464), หน้า (1).

บทเจรจาละครอิเหนาเป็นบทละครพูดที่ทรงพระราชนิพนธ์ให้มีเสียงสัมผัสรับกันประปรายตามสมควร เพราะ “เป็นของแต่งสำหรับตัวละครเจรจาแลกเปลี่ยนกับบทละครของเดิม”<sup>87</sup> ในคราวที่ละครหลวงเล่นละครในสมโภชพระนคร 100 ปี เมื่อปีมะเมีย พ.ศ. 2425 แต่มีชื่อเรียกต่าง ๆ กันไปบ้างตามวาระที่พิมพ์ ได้แก่ บทเจรจา ละครอิเหนา<sup>88</sup> คำเจรจาละครเรื่องอิเหนา<sup>89</sup> และ บทเจรจาละครเรื่องอิเหนา<sup>90</sup>



<sup>87</sup> เฟิงอ้าง, หน้า (2).

<sup>88</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. *บทเจรจา ละครอิเหนา*. (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2464).

<sup>89</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. *คำเจรจาละครเรื่องอิเหนา*. (พระนคร: โรงพิมพ์หน้าเชียง, 2480).

<sup>90</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. *บทเจรจาละครเรื่องอิเหนา พระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*. (ม.ป.ท., 2520).

ส่วนฉบับที่พิมพ์ครั้งที่ 3 พ.ศ.2516 นั้น ที่หน้าปกเขียนว่า **บทเจรจา ลครอิเหนา** เหมือนฉบับพิมพ์ครั้งแรก แต่จำหัวเรื่องในเล่มว่า คำเจรจา **ลครอิเหนา**<sup>91</sup> สำหรับการศึกษาครั้งนี้จะเรียกชื่อตามฉบับพิมพ์ครั้งแรก อันเป็นฉบับที่ “พิมพ์ตามต้นฉบับเดิม ซึ่งเขียนเอาสำเนียงพูดเป็นข้อสำคัญ”<sup>92</sup>

จากการสำรวจเอกสาร ได้พบว่าบทพระราชนิพนธ์ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 2 เมื่อ พ.ศ.2480 นั้น มีข้อมูลบางประการที่น่าสนใจ ซึ่งหากนำมาพิจารณา ประกอบกับการศึกษาบทพระราชนิพนธ์แล้ว จะแสดงให้เห็นถึงพระอารมณ์ขัน กับทั้งพระปรีชาสามารถแห่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้อย่างชัดเจน และมีความน่าสนใจยิ่ง เพราะเป็นมุมมองใหม่ที่ยังไม่เคยมีผู้ใดศึกษามาก่อน ข้อมูลซึ่งกล่าวถึงนี้ ได้แก่ “นามท่านที่เป็นครู และท่านที่เป็นตัวละคร”<sup>93</sup> ซึ่งเจ้าจอมมารดาสมบุรณ์ได้สืบค้น และรวบรวมมาพิมพ์ไว้

เมื่อสำรวจ “นามท่านที่เป็นครู และนามท่านที่เป็นตัวละคร” ดังกล่าว พบว่ามีท่านที่เป็นครูหลายท่าน เป็นตัวละครซึ่งร่วมเล่นละคร เมื่อ พ.ศ.2425 ด้วย ได้แก่ คุณองุ่น คุณท้าวโสภ (เล็ก) คุณท้าวชื่น คุณเจ้าแก้วสารภี ท้าวศรีสัจจา (อิม) ท้าวอินทร์สุริยา (เปลี่ยน) และคุณเจ้าแก้วลำไย โดยเฉพาะ 3 ท่านสุดท้ายที่เอ่ยนามนั้น รับบทเป็น “ท้าวอิม” “ท้าวเปลี่ยน” และ “คุณป้าลำไย” ตามลำดับ

ข้อค้นพบนี้ จุดประกายให้มีความสนใจจะศึกษาตัวละครประกอบ ซึ่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงสร้างขึ้น ใน **บทเจรจา ลครอิเหนา** โดยจะพิจารณาจากบทสนทนาเป็นหลัก และเพื่อให้เกิดการศึกษา **บทเจรจา ลครอิเหนา** อันเป็นบทละครพูดนี้สมบูรณ์ขึ้น จึงจะพิจารณาคำกำกับการเล่นที่ทรงพระราชนิพนธ์แทรกไว้ในบทเจรจา ควบคู่กันไปด้วย ดังจะอภิปรายต่อไปนี้

<sup>91</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเจรจา ลครอิเหนา และ ตำนานเรื่อง ลครอิเหนา**. (กรุงเทพมหานคร: ศูนย์การพิมพ์, 2516).

<sup>92</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 89.

<sup>93</sup> สมบุรณ์, เจ้าจอม ในรัชกาลที่ 5. “คำปรารภ,” ใน **บทเจรจาละครเรื่องอิเหนาพระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. (พระนคร: โรงพิมพ์หน้าเชียง, 2480), หน้า (ก).

ลักษณะเด่นของ **บทเจรจา ลครอิเหนา** คือ เห็นได้ชัดเจนมากว่า ขณะที่ทรงพระราชนิพนธ์บทตัวละครประกอบซึ่งเป็นบรรดาคุณช้างในทั้งหลายนั้น ทรงสำราญพระราชหฤทัยเป็นอย่างยิ่ง ทรงจำลองภาพความคึกคักตื่นเต้นของคุณช้างใน เมื่อถึงเวลาต้องตระเตรียมตัวโดยเสด็จไปประทับแรมนอกพระราชฐานได้อย่างละเอียดและชวนขัน ทรงนำนามบุคคลชื่อสถานที่ เหตุการณ์ และสมัยนิยม มาแทรกไว้ในบทสนทนาเป็นระยะ ๆ ซึ่งเชื่อได้ว่าจะทำให้ทั้งท่านผู้ทรงเล่น และเล่นเป็นตัวละคร ตลอดจนบรรดาท่านผู้ชมที่ส่วนใหญ่เป็นเจ้านายฝ่ายใน และคุณช้างใน บังเกิดความขบขัน และหรรษาไปกับเนื้อหาของบทเจรจาเป็นอย่างมาก

กล่าวเฉพาะวิธีที่ทรงนำนามบุคคลจริงมาใช้ และ/หรือ แทรกไว้ในบทเจรจาพระราชนิพนธ์ เพื่อร่นระยะห่างระหว่างโลกของละครกับโลกแห่งความเป็นจริงให้ใกล้ชิดกันมากขึ้นนั้น มี 3 วิธี ด้วยกัน คือ

1. **เอ่ยนามบุคคลจริงชัดเจน** บุคคลผู้มีตัวตนจริงซึ่งทรงนำมาเอ่ยถึงในบทพระราชนิพนธ์นี้ มีทั้งท่านที่ยังมีชีวิตอยู่ และหาชีวิตไม่แล้วในเวลานั้น แต่เชื่อได้ว่าต้องเป็นผู้ซึ่งที่ประชุมชนนั้นรู้จักดี อาทิ

**มลาหโร** อู๊ย ตามแต่หล่อนจะโกรธจะกริ้ว ที่จะให้ฉันนั่งขี้นขี้ไม่ยอมจนตาย พุไรผ้าตัวนคุณพ่อชื่อเจ๊กจิวมาใหม่ใหม่หล่อนก็เอาไปเสียทั้งสามผืน...<sup>94</sup>

...  
**ปะหนัน** ชื่ออะไร เอาที่ไหนมา ดูผ้าตัวนเถอะ เจ๊กจิวๆนี่  
**ยาหย่า** ผ้าเขาสั่งไปนานแล้ว แต่แม่ทองคำยังไม่ตาย เขาจะขายผืนละยี่สิบแปด ฉันเห็นว่าแพง ต่อกี่ไม่ให้

**ปะหนัน** อู๊ย ยี่สิบแปดใครจะซื้อได้ เอาเถอะถ้าให้ยี่สิบสี่ จะเอาสักสองผืน<sup>95</sup>

<sup>94</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 89, หน้า 45.

<sup>95</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 59.



2. ไม่ออกนามโดยตรง แต่เนื้อความมินยให้เข้าใจได้ว่าหมายถึงบุคคลใด นามบุคคลที่ทรงกล่าวถึงด้วยวิธีเช่นนี้ มีอยู่ทั้งในบทเจรจาทั่วไป และประเภท “เรื่องซุบซิบที่ลือฉาว” ดังตัวอย่างต่อไปนี้

**บุหลัน** ถมไป ใหม่ใหม่ อย่างลัว ยังเย็บค้างอยู่ห่างแบดแมนก็หลายอย่างด้วยกัน ฉันเตือนแหม่มเมื่อตะกี้ แหม่มว่าจะเย็บให้ทัน ถูตืนแพรคุณพ่อสั่งมาใหม่ใหม่ ก็มีเป็นหลายคู่ ถมไปเครื่องนุ่งห่มฉันมีเป็นคู่<sup>96</sup>

...

**สำหรับ** หีบโคนะหล่อน ทำไมฉันไม่เห็น

**มลาหอร** หีบรายนั้นนะเป็นไร หีบรายปีมะโรงนะหล่อนไม่เห็นฤา เมื่อมีละครโรงหล่อ เขาไปกินป้อออกโรง

**สำหรับ** อะไรหี ฉันนึกไม่ออก

**สุบั้ง** อ้อ ฉันนึกได้แล้ว แม่สำหรับไม่เห็นหีบแม่มลาหอร

**สำหรับ** เรื่องราวมันเป็นอย่างนี้ บอกให้ฉันรู้มั่ง

**มลาหอร** รู้ละจะซื้อหรือ หีบรายนี้เจ้าของเขามั่งมีมาก เมื่อก่อนอยู่ที่ในวัง แม่ยาหยานแน่ เขาเป็นคนสนิท เขาเป็นคู่คิด คู่อ่าน เขาเสียใจว่าอยู่ในวังมานานไม่ได้หีบทอง เขาถึงทำหีบเพชรใบนี้ ให้เห็นว่ามีดอกมิใช่เต็มตรง แต่ที่อยากได้หีบหลวงสักใบ พอจะได้เป็นเกียรติยศ คอยคอยอยู่นานเห็นไม่ได้การก็อ่อนใจ พอมีเหตุก็บอกออก เว้นแต่ยังไม่ไปใครช่วยกันห้ามปราบก็ไม่ฟัง ว่าต่อรับสั่งถึงจะอยู่ได้ แล้วก็ให้ประธานหีบทองเสียสักใบ พออย่าให้ต้องขายหน้ากับคนที่เขามาใหม่ใหม่ มีคนรับแกล้งรอกอยู่นานนาน แต่เห็นไม่ได้การก็เสียใจ บอกว่าห้วงตึกจะออกไป

<sup>96</sup> เฟิงอั่ง. หน้า 48.

**สุขบัง** อืยหมั่นไส้ไปแล้วยังอวดดีว่าหนีออกมาได้ท่านโปรดปรานมากมายแต่ตัวไม่สบายไม่เต็มใจถึงจะได้หีบทองหีบหยองก็ไม่เห็นดีอะไร เขาว่าผู้ชายตอมกรวกรว...<sup>97</sup>

3. กำหนดชื่อตัวละครให้ตรงกับนามท่านผู้ต้องเล่นเป็นตัวละครนั้น ๆ วิธีการนี้เอง ที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงใช้กับท่านผู้เป็นครู 3 ท่าน ซึ่งได้เอ่ยนามไปแล้วข้างต้น คือทรงพระราชนิพนธ์บท “ท้าวอ้อม” ให้ท้าวศรีสัจจา (อ้อม) เล่น “ท้าวเปลี่ยน” ให้ท้าวอินทร์สุริยา (เปลี่ยน) เล่น และ “คุณปล้ำลาย” ให้คุณแก้วแก่กล้าโยเล่น ซึ่งเมื่อพิจารณาบทเจรจาแล้วจะเห็นว่าทรงพระราชนิพนธ์ให้ตัวละครทั้งสามมีลักษณะเฉพาะบางอย่าง ที่สันนิษฐานได้ว่าคงจะทรงนำพฤติกรรมจริงของแต่ละท่านนั้นเองมาเป็นบทบาท และบทเจรจาของตัวละคร อาทิ คุณปล้ำลาย ผู้ที่บรรดาคุณข้างในมักแฉกแฉกไปขอให้กันใครมให้เสมอ และเป็นผู้ที่ชอบฟังธรรมเทศนามาก ดังเมื่อแรกปรากฏตัวในละครนั้น ก็เพิ่งจะกลับจากไปฟังเทศน์<sup>98</sup> และเมื่อจบจากนาฏการก็จะไปฟังเทศน์ที่โรงทาน<sup>99</sup> อีกครั้ง

สำหรับท้าวเปลี่ยนนั้น ไม่มีบทที่แสดงลักษณะชัดเจนนัก แต่มีบทเจรจาของท้าวอ้อมบทหนึ่งที่เล่นสะบ้าแพ้ แล้วถูกปรับให้ลุกขึ้นรำ ในขั้นแรกท้าวอ้อมไม่ยอมรำ แต่เสนอให้ท้าวเปลี่ยนเป็นผู้รำแทน บทมีว่า “...แม่เปลี่ยนนะเนาะ หล่อนซึ่งรำงามเหมือนคุณวรจันทร์ ไปให้หล่อนรำเถอะ”<sup>100</sup> ซึ่งเมื่อท้าวเปลี่ยนได้ยินดังนั้น ก็ลุกขึ้นแสดงความพร้อมที่จะรำแทนทันที จนผู้อื่นต้องทักท้วง ในที่สุด ท้าวอ้อมจึงยอมลุกขึ้นรำเอง

บทท้าวอ้อมซึ่งท้าวศรีสัจจา (อ้อม) เป็นผู้เล่นนั้น เป็นตัวละครประกอบที่ได้รับการแจกบทให้มาก เค้น และมีน้ำเสียงยั่วล้อที่สุด กล่าวคือ ทรงพระราชนิพนธ์ให้เป็นตัวละครซึ่งพื้นอารมณ์เสียง่าย เมื่อได้ฟัง หรือเห็นอะไรที่ผิดหูผิดตา ก็มักจะฉุนเฉียว เอะอะปึงปึง ไม่ยอมสงบลงง่าย ๆ และหากมี

<sup>97</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 56 - 57.

<sup>98</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 53 - 54.

<sup>99</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 59 - 60.

<sup>100</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 90.



- มะดีหวี** อ้าย รำคาญคุณท้าวเน่รัก ยังไม่ยังทนไรก็ไม่ให้ออกโรม  
โรม ไปเปล่าเปล่านี่
- ท้าวอิม** อ้าว ก็เมื่อเห็นยังงี้ก็พูดไปนะแหละ กลับกริ้วเอาว่าพูด  
ที่นี้จะได้ไม่พูดละ เอาเถอะ คราวนี้ไม่พูดละ พูดไม่ได้  
ละ ไม่พูด ไม่พูดละ เมื่อพูดผิดก็เอาออกเสียจากราชการ  
เถอะ ไม่อยากทำหรอก
- บาทหยัน** อ้าย ท่านจะพูดๆ ไม่พูดอะไรก็ถึงเสียมั่งเถอะเจ้าคะ
- ท้าวอิม** โอ อย่าสอदनะ อย่าสอด ข้าทำราชการมาก่อนเจ้า ข้ารู้  
นะ รู้ดอก เมื่อไม่ให้พูด จะได้ไม่พูด แต่ว่าผิดก็อย่ามา  
ลงเอาอีแก้นี้ละ ประเดี๋ยวนี้อะไรอะไรก็ท้าวอิม ท้าวอิม  
นี้แหละ เอาเถอะไม่พูดละ ท้าวนางอื่นท่านมีดอก (ลุก  
ขึ้นเดินไปนั่งห่าง ๆ กอดมือ แหงนหน้าเคี้ยวหมากบ่น)  
ยังงี้ ละทำราชการไม่ได้ เห็นจะต้องออก เจ็บใจนัก <sup>101</sup>
- ...
- บาทหยัน** นั้นอะไรละเจ้าคะอฉันบอกให้ไปเที่ยวหาว่าใครทะเลาะ  
เอาละ
- ท้าวอิม** ก็หามันไม่เห็นนี่ละ จะเอาไปเขียนไปมาที่ไหนก็เอาไป  
เถอะ
- บาทหยัน** ก็ท่านไม่หายังนี้ มันจะเห็นที่ไหนละเจ้าคะ ราชการนะ  
เจ้าคะ (บาทหยันกลับไป)
- ท้าวอิม** เอ้า ให้เที่ยวหากี่หามันไป ให้ตื่นหักตายโง่เสียรู้แล้วรู้  
รอดไป (ไปหากับนางกำนัลทั้งปวง เดินบ่นพึมพำ แล้ว  
ตะโกน) นางยุโบล แม่ยุโบลเจ้าข้า ไปเสียข้างไหนละ  
เจ้าคะ (บ่น) จะรู้ที่ไปหาข้างไหนละ ยังงี้ละเต็มทีละ ไม่เคย  
พบเคยเห็น (ตะโกน) คุณนายยุโบลเชิญมานี้เกิดเจ้าข้า

<sup>101</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 77 - 78.

อิฉันเจ็บเท้าหนักเจ้าข้า (นั่งบน) โอ๊ย นันมือย่างๆ คน  
หนึ่งไปข้างไหนเสียแล้ว กลับใช้ให้เรามาหา จะรู้ที่ไปหา  
ที่ไหน ยังงี้ๆ ขอบแต่ให้ผู้ชายเขาช่วยกันค้นหาในป่าดู  
ซิ ถึงจะถูก แต่พวกผู้หญิงใครจะไปเห็น เอาเถอะ ไม่หา  
ไม่แหหละ จะเอาไปเขียนไปฆ่าที่ไหนก็เอาไปเถอะ...

**หลายคน** ยังไงละคุณเจ้าข้า ท่านไปหาไม่ได้ๆ

**ท้าวอิม** (ยืนท้าวสะเอี๊ว) โอ๊ย ไปหาไปแหม่นที่ไหน ดินจะหักจะ  
ด้วนเสียแล้วนี่ ไม่หาละ จะเอาไปฆ่าไปเขียนอะไรเสีย  
ก็เอาไปเถอะ <sup>102</sup>

เชื่อได้ว่า เวลาที่นำบทเจรจาดังกล่าวไปเล่นออกโรงในครั้งนั้น ทั้งตัว  
ท่านผู้เล่นเป็นท้าวอิม ตัวละครอื่น ๆ และบรรดาท่านผู้ชมทั้งหลายที่รู้จัก  
ท้าวศรีสัจจา (อิม) ย่อมจะรู้สึกขำขันกันทั่วหน้า และคงจะขันหนักขึ้นไปอีก  
หากท้าวศรีสัจจาไม่ยอมเล่นให้สมบท และประกาศว่า “จะเอาไปเขียนไปฆ่า  
ที่ไหนก็เอาไปเถอะ” หรือ “ยังงี้ละทำราชการไม่ได้ เห็นจะต้องออก” นับเป็น  
พระปรีชาที่ยิ่งที่ทรงพระราชนิพนธ์บทเจรจาให้เข้ากับลักษณะเฉพาะตัวของ  
ผู้เล่น สมเหมาะกับผู้ชมกลุ่มเป้าหมาย เพื่อผลสำเร็จในเวลาที่น่าละครไป  
เล่นออกโรง

จากบทเจรจาที่ยกมาเป็นตัวอย่างข้างต้น จะเห็นว่าทรงพระราช  
นิพนธ์คำกำกับการเล่นแทรกไว้ในระหว่างบทเจรจาด้วยเสมอ จึงเท่ากับว่า  
ทรงกำกับการเล่นละครผ่านตัวบทพระราชนิพนธ์ด้วยนั่นเอง เพราะ  
นอกจากจะทรงพระราชนิพนธ์การออกท่าทางของตัวละคร และการเข้า  
ออกโรงละครแล้ว ยังคาดได้ว่าในขณะที่ทรงพระราชนิพนธ์นั้น คงจะทรง  
คะเนแล้วว่า จะปลูกโรงที่ใด ตอนใดจะใช้สถานที่จริง และตัวละครจะต้อง  
เล่นกับสถานที่นั้น ๆ อย่างไร ดังตัวอย่างต่อไปนี้

**ยาหย่า**      ว่ายก็ได้จะเป็นโรมี คอยดูแลให้ได้ดี (นางยาหย่าว่า  
ไปเป็นท่าต่าง ๆ ตะแคงบ้าง หงายบ้าง ว่ายข้ามสระ  
บ้าง พวกที่ดูพากันชมอ้อออกไปต่าง ๆ แต่พากันขึ้นหมด  
นางสะเบียดเอาลูกมะตาด ทูบทั่วตามคันธัมจันทร์แล้ว  
พอนางยาหย่าข้ามไปถึงฝั่งสระปากโน้น)... (...นางยา  
หย่าตกใจรีบว่ายมาเร็วเร็ว เหนื่อยอ่อนเต็มที ว่ายเต็ม  
กระเดือก พอมา พอมาถึงบันไดก้าวขึ้นลั่นลัม ตกน้ำ  
ลงไปใหม่ ขึ้นอีกลัมอีก สามหนสั่น พวกนั้นล้อ เฮ ๆ  
ฮา ๆ ที่หลังจึงขึ้นมานบนกได้)<sup>103</sup>

บทพระราชนิพนธ์ตอนซึ่งเด่นที่สุด และเหมาะจะใช้เป็นตัวอย่างแสดง  
ถึงพระราชจินตนาการที่ทรงใช้ระหว่างพระราชนิพนธ์บทเจรจา และคำกำกับการ  
การเล่นแทรกลงระหว่างบทร้องของเดิมเพื่อให้สามารถเล่นละครได้น่าดูตรง  
ตามพระราชประสงค์ คือ บทที่ 23 ท้าวล่าสำเข้าเฝ้าท้าวดาหา ดังต่อไปนี้

**บท**      ลดองค์ลงเหนือบัลลังก์อาสน์ หม่อมมาตย์แวดล้อมหลายหลั่น  
**จรรกา**    (ยิ้ม ถวายบังคมสี่ครั้ง)  
**บท**      เห็นท้าวล่าสำมาอภิวันท์ พระผินผืนภักตร์ตรัสประภาษไป  
**จรรกา**    (พลอยประนมมือไปด้วย แล้วหันหน้ามาบอกแก่เสนา) พี่ฉัน  
ดี ดี นี่  
**บท**      ดูก่อนระตูผู้ทรงนาม ค่อยมีความผาสุกฤๅไน  
**จรรกา**    (ยิ้ม ถวายบังคม แล้วหันมาว่าแก่เสนา) รับสั่งกับพี่ฉัน (แล้ว  
สกิดท้าวล่าสำ) กราบทูล กราบทูล นี่  
**บท**      ครองบุรีราชฐานสำราญใจ ฤๅทุกข์โศกโรคภัยพาธา  
**จรรกา**    (หันหน้ามาว่าแก่เสนา มือชี้ล่าสำ) แข็งแรง ไม่ใคร่จะเป็นคนไข้  
โรคภัย นี่ ...

<sup>103</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 95.

|       |                                                                                 |                        |
|-------|---------------------------------------------------------------------------------|------------------------|
| บท    | เมื่อนั้น                                                                       | ท้าวล่าสำสนองพระบรรหาร |
| จรรกา | (สกิดท้าวล่าสำสนาไป ประนมมือหัวเราะกับท้าวดาหาบ้าง แล้วหันมาว่ากับเสนา) กราบทูล |                        |
| บท    | ว่ามีได้มีเหตุเภทพาล อยู่สำราญเป็นสุขสวัสดิ์                                    |                        |
| จรรกา | (สกิดท้าวล่าสำ) กราบทูล กราบทูล                                                 |                        |
| บท    | ด้วยเดชานุภาพพระภูวไนย ปกไปได้เย็นเกษี                                          |                        |
| จรรกา | (พลอยไหว้ท้าวดาหาด้วย แล้วเอามือสกิดเท้าล่าสำ ทำหน้า เกิดความสอสามครั้ง)        |                        |
| บท    | ไพร่ฟ้าประชานมนตรี ในธานีเกษมเปรมปรา                                            |                        |
| จรรกา | (หันมาว่าแก่เสนา) ในเมืองล่าสำสบาย สบายมาก <sup>104</sup>                       |                        |

บทของจรรกาบทที่ 2 และบททองสุดท้าย ซึ่งทรงพระราชนิพนธ์คำกำกับการเล่นไว้ข้างต้น เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นชัดเจนว่าขณะที่ทรงพระราชนิพนธ์นั้น ทรงจินตนาการภาพละครกำลังเล่นออกโรงไปด้วยอย่างแน่นอน ฉะนั้น เมื่อทอดพระเนตรเห็นในจินตภาพว่าตัวละครที่เล่นเป็นท้าวล่าสำกำลังรำใช้บททำถวายบังคม จึงทรงพระราชนิพนธ์ให้จรรกา “พลอย ประนมมือไปด้วย...” และ “พลอยไหว้ท้าวดาหาด้วย...” ดังกล่าว และการที่ทรงพระราชนิพนธ์ให้จรรกาขอใช้เสียงลงท้ายที่ฟังแปร่งหูตลอดจนมีบทบาทและบทเจรจาซึ่งแสดงให้เห็นว่าเป็นผู้ไม่มีความเหมาะสมกับกาลเทศะนั้น ล้วนแต่เป็นวิธีที่ทรงกำกับการเล่นผ่านตัวบททั้งสิ้น

กล่าวโดยสรุปได้ว่า ทั้ง **ปัญหาายแแก่** และ **บทเจรจา ลครอิเหนา** เป็นบทพระราชนิพนธ์ที่แสดงให้เห็นถึงพระปรีชาสามารถในการพระราชนิพนธ์บทละครพูดทั้งยังทำให้เห็นพระอัจฉริยภาพในการทรงกำกับและอำนวยการเล่น ผ่านบทพระราชนิพนธ์ได้ด้วย

## สรุป

เมื่อนำผลการศึกษาบทละครพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทั้ง 7 เรื่อง มาประมวลเข้าด้วยกันแล้ว ได้คำตอบว่าการพิจารณาตัวบทด้วยนาฏยกระบวนทัศน์เช่นนี้ ช่วยแสดงให้เห็นถึงพระอัจฉริยภาพ และพระปรีชาญาณแห่งองค์ผู้ทรงพระราชนิพนธ์ ทั้งในพระราชสถานะผู้เขียนบทละคร ผู้กรอกเพลง ผู้คัดเลือกตัวละคร ผู้กำกับ และผู้อำนวยการเล่นละคร ได้จริง สอดคล้องกับรายงานผลการวิจัยของศาสตราจารย์สุรพล วิรุฬห์รักษ์ ที่สรุปว่า พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว “ทรงสนพระทัย และทรงพระปรีชาสามารถในนาฏยศิลป์ไทย ทั้งเก่า และใหม่”<sup>105</sup>

นอกจากนั้นประโยชน์ที่ได้รับจากการวิเคราะห์ด้วยนาฏยกระบวนทัศน์ครั้งนี้ คือ ช่วยสนับสนุน และเสริมให้ผลการศึกษาบทละครพระราชนิพนธ์ผ่านกระบวนทัศน์อื่น ๆ ที่เคยมีผู้อภิปราย และนำเสนอไว้แล้วนั้น มีน้ำหนักค่าความน่าเชื่อถือเพิ่มขึ้นด้วย จึงอาจกล่าวได้ว่า ความพยายามที่จะทดลองนำนาฏยกระบวนทัศน์มาใช้ศึกษาบทละครพระราชนิพนธ์ในครั้งนี้ ได้ผลเป็นที่น่าพึงพอใจตามสมควร ตามส่วนแห่งความสนใจ

<sup>105</sup> สุรพล วิรุฬห์รักษ์. *วิวัฒนาการนาฏยศิลป์ไทยในกรุงรัตนโกสินทร์ พ.ศ.2325 - 2477*. (กรุงเทพมหานคร: อัดสำเนา, 2541), หน้า 10/23.



## ภาคผนวก

บทความชิ้นนี้จะไม่มีความสมบูรณ์เลย หากไม่สามารถจุดประกายให้มีผู้สนใจศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับบทละครพระราชนิพนธ์เพิ่มเติมต่อไป เพื่อขยาย “เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย” ให้ลึกซึ้ง และกว้างขวาง ขึ้นอีกจึงสมควรจะต้องกล่าวถึงบทละครซึ่งเคยมีผู้บอกเล่า อ้างอิง และสันนิษฐานว่าเป็นพระราชนิพนธ์ รวม 4 เรื่องได้แก่ เรื่อง **โจร 40 ผัวกลัวเมีย พนันงัดความโกรธ และ แม่มายทรงเครื่อง** ไว้พอสังเขปด้วย ดังนี้

เรื่อง **โจร 40** เป็นละครที่เล่นออกโรงในงานเลี้ยงโต๊ะปีใหม่ พ.ศ.2420 ซึ่งการเล่นละครครั้งนั้น “มีบทร้องด้วย 6 ท่อน เข้าใจว่าจะเป็นบทพระราชนิพนธ์ของรัชกาลที่ 5”<sup>106</sup> ตามที่ ม.ร.ว.ศุภวดี เกษมศรี สันนิษฐานไว้ และเป็นข้อมูลตรงกับใน **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน** ซึ่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ว่า “ขึ้นค่ำ 1 เดือน 5 ปีจอ ยังเปนอัฐศก จุลศักราช 1238...เวลาค่ำแต่งตัวเปนปชชา เจ้านายแต่งต่าง ๆ กัน...นั่งโต๊ะเวลา 2 หุ้ม 4 หุ้มเล็ก จับฉลากต่าง ๆ ... แล้วเล่นกลแลเขียนเตอจนรุ่ง ปีนี้นั่งเรื่องโจร 40 กระเชมศรีเป็นอาลิบาบา ทองเป็นน้อง แกรมเป็นบาบามักเสพากรรมเจริญเป็นนายโจรจิตรเป็นมียพา มีคำร้องด้วย 6 ท่อน”<sup>107</sup> แต่ทว่าไม่มีข้อมูลใดเลยที่ชี้ชัดว่า “คำร้อง 6 ท่อน” ในการเล่นละคร ครั้งนั้นเป็นบทพระราชนิพนธ์ ทั้งยังไม่สามารถค้นหา “คำร้อง 6 ท่อน” ที่กล่าวถึงมาศึกษาได้ในปัจจุบันด้วย

การเล่นกล และเล่นละครในงานสโมสรสำราญภายหลังการเลี้ยงโต๊ะวันปีใหม่ จะเริ่มมีขึ้นตั้งแต่ปีใด ไม่ทราบแน่ชัด แต่มีหลักฐานยืนยันว่า ในการเลี้ยงโต๊ะปีใหม่ พ.ศ.2419 (ปีชวด จุลศักราช 1237) นั้น ได้มีการเล่นกลแล้ว ดังความใน **หนังสือ COURT ข้าราชการ เล่ม 2** ว่า “เวลา 2 ยามเศษ

<sup>106</sup> ศุภวดี เกษมศรี, ม.ร.ว., **พระประวัติกรมหมื่นทิฆาทวรัษฎประวัติ**, (พระนคร: มิตรสยาม, 2517), หน้า 86.

<sup>107</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว **ภาค 1**, (พระนคร: โรงพิมพ์สยามพาณิชย์การ), 2476. หน้า 1 - 2.

เสด็จมาที่กลางตลาดด้านตะวันตกแห่งพระที่นั่งบรมราชสถิตยมโหฬาร ประทับร้อนด้วยพระบรมวงศานุวงศ์ฝ่ายหน้าฝ่ายในเป็นอันมาก ที่ตลาดหน้าโรงกลทอพระเนตรเล่นกลของรอยัลมายิเกมต์ โชเซเฮดดี แกลสนี้เล่นสนุกนัก แลเล่นอยู่จนเวลา 10 ทุ่มเศษ<sup>108</sup> กระทั่งถึงปึกัดมา จึงมีการเล่นกลและเล่นละคร เรื่อง **โจร 40** ดังกล่าวแล้ว

ต่อมาถึง พ.ศ.2421 การเลี้ยงโต๊ะปีใหม่ในพระบรมมหาราชวัง ก็มีการเล่นกล และละครอีกเช่นเคย ดังข้อความในพระราชนิพนธ์ **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน** ว่า “วันพุธขึ้น 5 ค่ำ เดือน 5 ปีชวด ยังเป็นนพศก 1239... ค่ำเจ้านายแต่งแฟนซีมาดินเนอ 2 ทุ่มเลิกโต๊ะ ไปรับของฉลากแล้วลงไปเล่นกลและละคร เล่นเรื่องดาบอดและสัตว์ป่า เรื่องตารุ่ง จนเข้าโมงหนึ่ง”<sup>109</sup>

เนื้อเรื่องละคร “เรื่องตารุ่ง” ตามที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงเรียกอย่างล้าลอง ใน **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน** ข้างต้นนั้น เป็นเรื่องของสามภรรยาคนหนึ่งทีภรรยาเป็นนิสัยชอบข่มสามี พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหมื่นพิทยวงษ์ประวัติ ทรงเล่นเป็น “ตัวตารุ่งชื่อรุ่ง กรมหมื่นอดิศรอุดมเดชเป็นเมียชื่อยายจัน ในที่สุดของเรื่องกลับกลายเป็นว่าตัวชกเมีย ๆ ก็เลยกลัวตัวไม่กล้าข่มเหงอีกต่อไป”<sup>110</sup> และละครเรื่องนี้ ก็คือ เรื่อง **ผัวกลัวเมีย** ตามชื่อที่ ม.ร.ว. ศุภวดี เกษมศรี บันทึกไว้ และปรากฏชื่อรวมอยู่ในรายการ “**พระราชกรณียกิจ ด้านการเขียนบทละคร**”<sup>111</sup> เป็นครั้งแรก

แต่เมื่อกลับไปทบทวนข้อความจากพระราชนิพนธ์ **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน** เกี่ยวกับการเล่นละคร “เรื่องตารุ่ง” ซ้ำอีกครั้ง ทำให้มีความเชื่อว่านอกจากเสด็จลงทอดพระเนตรละครแล้ว ก็คงจะมีได้มีส่วนเกี่ยวข้องใด ๆ กับการเล่นละครครั้งนั้นเป็นแน่ ตราบจนถึงงานสโมสรปีใหม่ปีต่อมา

<sup>108</sup> หนังสือ COURT ข่าวราชการ เจ้านาย 11 พระองค์ทรงช่วยกันแต่ง เล่ม 2. (พระนคร: โรงพิมพ์ไท), 2466. หน้า 19 - 20.

<sup>109</sup> จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาค 7. (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร), 2477. หน้า 1.

<sup>110</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 106.

<sup>111</sup> สุรพล วิรุฬห์รักษ์. “พระราชกรณียกิจ ด้านการเขียนบทละคร.” ใน **นาฏยศิลป์รัชกาลที่ 5**. (แผ่นโป่งใส) หน้า 29.

คือ พ.ศ.2422 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจึงทรงมีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งในการจัดเล่นละคร **นิทราชาคริข** ดังได้กล่าวถึงโดยละเอียดในบทความมาแล้ว และสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงพระนิพนธ์ไว้ว่า เป็น “คราวสุดท้าย”<sup>112</sup> ที่มีการเล่น “ละครพูดชั้นเดิม” ในกาลมงคลปีใหม่นั่น

ในส่วนของละคร เรื่อง **พณังคความโกรธ** ซึ่งปรากฏชื่อรวมอยู่ในรายการเดียวกับ เรื่อง ผัวกลัวเมีย ด้วยนั้น พบข้อมูลเกี่ยวกับละครเรื่องนี้เพียงสั้น ๆ ในบันทึกความทรงจำของขุนวิจิตรมาตรา ว่า “ดูเหมือนจะมีขึ้นในงานฉลองหอพระสมุทวชิรญาณ เมื่อ ปี พ.ศ. 2432”<sup>113</sup> เท่านั้น

สำหรับบทละคร เรื่อง **แม่มา้ยทรงเครื่อง** เป็นเรื่องที่ ศาสตราจารย์ พลตรี ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช เคยกล่าวถึงในระหว่างการสนทนาอย่างไม่เป็นทางการครั้งหนึ่ง<sup>114</sup> ว่าท่านผู้ใหญ่เคยเล่าให้ท่านฟังว่า คราวที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เสด็จประพาสประเทศในทวีปยุโรป ครั้งแรก เมื่อ พ.ศ.2440 นั้น ได้ทรงพระราชนิพนธ์บทละครเรื่องนี้ ส่งกลับมายังประเทศไทย เพื่อพระราชทานแด่ “สมเด็จพระริยเณต์” (สมเด็จพระศรีพัชรินทราบรมราชินีนาถขณะทรงดำรงตำแหน่งผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์) เนื้อเรื่องละครกล่าวถึงสตรีที่สามีต้องจากบ้านไปแดนไกลชั่วคราว แต่ท่านผู้ใหญ่ผู้เล่าก็มีได้เคยเห็นตัวบท หรือชมการเล่นละครเรื่องนี้เลย

หากข้อมูลเพียงน้อยนิดเกี่ยวกับบทละคร 4 เรื่อง นี้ จะจุดประกายหรือเป็นต้นทางให้บรรดาผู้ที่สนใจศึกษาพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ติดตามสืบค้นให้พบตัวบท และหาหลักฐานมาสนับสนุน และ/หรือ คัดค้าน ต่อไปแล้ว ก็จะเป็นประโยชน์แก่การศึกษาในสาขามนุษยศาสตร์ อย่างยิ่ง

<sup>112</sup> อ้างแล้ว, ในเชิงอรรถที่ 158.

<sup>113</sup> วิจิตรมาตรา, ขุน. **80 ปีในชีวิตข้าพเจ้า**. (กรุงเทพมหานคร: บัณฑิตการพิมพ์), หน้า 43.

<sup>114</sup> ศาสตราจารย์พลตรี ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช นางสุวรรณี ชลานุเคราะห์และนายจักรกฤษณ์ ดวงพิตร ณ บ้านเลขที่ 9 ซอยพระพิณิจ (ซอยสวนพลู) เขตสาทร กรุงเทพมหานคร เมื่อวันที่ 20 ตุลาคม พ.ศ.2537.

## บรรณานุกรม

### เอกสารฉบับตีพิมพ์

- กระทรวงกลาโหม. **จอมทัพไทยและเอกลักษณ์การทหารของแผ่นดิน**. กรุงเทพมหานคร: พับลิคิสิเนสพรินท์, 2535.
- กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. เงาะป่า ฉบับลายพระหัตถ์สมเด็จพระเจ้าฟ้า นิภาณุภคาล กรมขุนอุทัยทองเขตต์ตติยนาวิ. ใน **บทละครเรื่องเงาะป่า**. ม.ป.ท., 2540.
- จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเบิกโรงละครหลวง พระบรมราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 4**. (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงสมรรัตนศิริเชษฐ โปรดให้พิมพ์ เมื่อปีวอก พ.ศ.2463). พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2463.
- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **คำเจรจาละครเรื่องอิเหนา**. (เจ้าจอมสมบุญ รัชกาลที่ 5 พิมพ์แจกในงานทำบุญ อายุ 60 ปี เมื่อปีฉลู พ.ศ.2480). พระนคร: โรงพิมพ์น้ำเซียง, 2480.
- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ปีเถาะ จุลศักราช 1241**. (พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรมราชานุญาต ให้เจ้าภาพตีพิมพ์เนื่องในงานพระราชทานเพลิงศพ พระปฏิเวทย์วิศิษฎ์ (สาย เลขยานนท์) ณ เมรุวัดธาตุทอง วันเสาร์ ที่ 21 พฤศจิกายน พ.ศ.2513). พระนคร: แสงทองการพิมพ์, 2513.
- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน ในรัชกาลที่ 5 ปีมะโรง พ.ศ.2411 - ปีระกา พ.ศ.2416**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สำนักทำเนียบนายกรัฐมนตรี, 2517.
- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้า**

**อยู่หัว ภาค 1.** (พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้พิมพ์พระราชทานในงานพระราชทานเพลิงพระศพ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ พระองค์เจ้าอรุณวดี ปรีธกา พ.ศ.2476). พระนคร: โรงพิมพ์สยามพาณิชย์การ, 2476.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาค 7.** (พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานพระราชทานเพลิงศพ มหาอำมาตย์โท หม่อมเจ้าธำรงศิริ ศรีธวัช ป.ม., ต.ช., ว.ป.ร. 3, ร.จ.พ. วันที่ 2 กรกฎาคม พุทธศักราช 2477 ณ วัดมกุฏกษัตริยาราม). พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2477.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุพระราชกิจรายวัน พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาค 19.** (สมเด็จพระเจ้าอยู่หัว โปรดให้พิมพ์พระราชทานในงานพระเมรุสมเด็จพระปิตุจฉาเจ้าฟ้าวลัยอลงกรณ์กรมหลวงเพชรบุรี ณ พระเมรุท้องสนามหลวง เมื่อวันที่ 14 พฤษภาคม พ.ศ. 2484). พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, 2487.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **ฉบับระบำนพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ 5. ใน บทละครชุดเบ็ดเตล็ดในเรื่องรามเกียรติ์ พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 1 ที่ 2 ที่ 4 ที่ 5 และพระราชนิพนธ์กรมพระราชวังบวรมหาคักติพลเสพ.** (แจกในการพระกรุณาพระราชทาน พระราชวรวงศ์เธอ กรมหมื่นแก้วพจน์สุปรีชา ณ บวรมงคล พระพุทธศักราช 2466). พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2466.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเจรจา ลครอิเหนา.** (พระนางเจ้า สุขุมาลมารศรี พระราชเทวีโปรดให้พิมพ์ในงานฉลองพระชันษาชายิต เมื่อปีระกา พ.ศ.2464). พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2464.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเจรจา ลครอิเหนา และตำนาน เรื่อง ลครอิเหนา.** (พิมพ์เป็นธรรมบรรณาการในงานฉาปนกิจศพ คุณแม่ส้มจิ้น กาญจนวัฒน์ ณ ฉาปนสถานวัดธาตุทอง

กรุงเทพมหานครวันที่ 10 พฤษภาคม พ.ศ.2516). กรุงเทพมหานคร:  
ศูนย์การพิมพ์, 2516.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทเจรจาละครเรื่องอิเหนา  
พระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.**  
(พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานฌาปนกิจศพ นางเนื่อง อุมะวิชนี ณ ฌาปน-  
สถานกองทัพอากาศ วัดพระศรีมหาธาตุ วันที่ 26 เมษายน พุทธศักราช  
2520). ม.ป.ท., 2520.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทละคร เรื่อง เงาะป่า.**  
(พระราชทานกรรมสิทธิ แก่สมเด็จพระเจ้าลูกเธอ เจ้าฟ้านิมิตนาถ).

พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2456.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **บทละครเรื่องเงาะป่า  
พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.**  
พระนคร: โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, 2512.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. ปัญหายายแก่. ใน **สารานุกรม  
พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** กรุงเทพมหานคร:  
สยาม, 2527.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. พระราชนิพนธ์บทร้องละคร เรื่อง  
นิทรชาคริข. ใน **ลิลิต นิทรชาคริข.** (พระราชนิพนธ์ ใน พระบาท  
สมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว กับตำนานแลบทร้องละคร เจ้า  
นายทรงเล่นเรื่องนิทรชาคริข ในรัชกาลที่ 5 สมเด็จพระมาตุจฉาเจ้าฯ  
พระบรมราชเทวี โปรดฯ ให้พิมพ์ในงานเฉลิมพระชันสาครบ 60 ปี  
บริบูรณ์ เมื่อปีจอ พ.ศ. 2465). พระนคร: โรงพิมพ์ไท, 2465.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **พระราชนิพนธ์บทร่ำดลก  
ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** (พิมพ์แจกเป็นที่  
ระลึกในงานมงคลทำบุญฉลองอายุครบ 60 ทศ ของเจ้าจอมมารดา  
เลื่อน ในรัชกาลที่ 5 เมื่อวันที่ 8 กุมภาพันธ์ พ.ศ.2478). พระนคร:  
โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, 2478.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **เรื่องเงาะป่า.** (พระราชทาน  
ให้สมเด็จพระเจ้าลูกเธอ เจ้าฟ้านิมิตนาถ ซึ่งได้ทรงคัดเขียน

จดบาญชี รับกรรมสิทธิ์เป็นส่วนหนึ่งของพระองค์ท่าน รัตนโกสินทร์ศก 125). พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, 2449.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **วงศเทวราชพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีวอก พ.ศ.2427 ภาคที่ 1.** (พระเจ้าพี่นางเธอ พระองค์เจ้าอัมพันดรีปชา พระองค์เจ้าทิพาลังการ โปรดให้พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ เจ้าจอมมารดาแส รัชกาลที่ 5 ท จ ว, รัตน จ ป ร, เมื่อปีชาล พ.ศ. 2469). พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, 2469.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **วงศเทวราชพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ เมื่อปีวอก พ.ศ.2427 ภาคที่ 2.** (พระเจ้าวรวงศ์เธอ พระองค์เจ้าเฉลิมเชตร มงคล โปรดให้พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ เจ้าจอมมารดาแส รัชกาลที่ 5 ท จ ว, รัตน จ ป ร, เมื่อปีชาล พ.ศ.2469). พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, 2469.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. **ตำนาน เรื่องละครเหินา.** (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระดำรงราชานุภาพ แต่งถวายพระนางสุขุมาลมารศรี พระราชเทวี ในงานฉลองพระชันษาชยิต เมื่อปีระกา พ.ศ.2464). พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2464.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. **พระราชประวัติพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก่อนเสวยราชย์.** (พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าให้พิมพ์ในงานพระศพ สมเด็จพระเจ้าพี่ยาเธอ เจ้าฟ้ามหิตลอดุลยเดชกรมขุนสงขลานครินทร์ครบปัญญาสมวารณ วันที่ 13 พฤศจิกายน พ.ศ.2472). พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2472.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. **ระเบียบตำนานละคร เล่นที่วังวรดิศ.** (ในงานฉลองพระชนมายุครบ 60 ทศ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระดำรงราชานุภาพ เล่นคืนที่ 2 วันที่ 15 พฤศจิกายน พ.ศ.2465) พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2465.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. อธิบายว่าด้วยพระราชนิพนธ์บทกลอน. ใน **พระราชนิพนธ์ได้อริสึมทราบกับตามเสด็จประพาศไทรโยค**. (พระเจ้าพี่ยาเธอ กรมหลวงจันทบุรีนฤนาถ กับหม่อมเจ้าหญิงอัปสรสมาน โปรดให้พิมพ์แจกในการศพหม่อมเจ้าชาย (พุดม)). ม.ป.ท., 2456.

ทวีศักดิ์ญาณประทีป. **วรรณกรรมพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2532.

ประพจน์ อัสววิรุฬหการ. วรรณคดีและการแสดงนิทราชาคริต. ใน **จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยเฉลิมฉลอง 150 ปี พระบรมราชสมภพพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. (เอกสารประกอบการประชุมวิชาการ เรื่อง นิทราชาคริต วันศุกร์ที่ 13 มิถุนายน 2546 ณ หอประชุมจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย). กรุงเทพมหานคร: เอกสารอัดสำเนา, 2546.

พัฒนพงศ์ภักดี, หลวง. **บทละครเรื่องวงศ์เทวราชหลวงพัฒนพงศ์ภักดี (ทิม สุขยางค์) แต่ง อันเป็นมูลเหตุให้พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชนิพนธ์ต่อล้อ**. (พระวิมาดาเธอ กรมพระสุทธาสินีนาฏ ปิยมหาราชปดิวรัดา โปรดให้พิมพ์เป็นมิตรพลี ในการเปิดตึกมาลินี ซึ่งสร้างเป็นอนุสาวรีย์ แห่งสมเด็จพระเจ้าพี่นางเธอ เจ้าฟ้าฯ กรมขุนศรีสัชนาลัยสุรกัญญา พระธิดา เมื่อวันที่ 30 กรกฎาคม พ.ศ. 2469). พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกุลกิจ, 2469.

พิชิตปรีชากร, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวง. **ประชุมพระนิพนธ์ พระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมหลวงพิชิตปรีชากร**. (หม่อมหลวงวรสลิน คัคณางค์ พิมพ์สนองพระคุณคุณย่า หม่อมสุน คัคณางค์ ยุคล วันที่ 5 มีนาคม พุทธศักราช 2493). พระนคร: โรงพิมพ์ตรีรัตนสาร, 2493.

พุทธเลิศหล้านภาลัย, พระบาทสมเด็จพระ. **บทละครนอกพระราชนิพนธ์ รัชกาลที่ 2**. กรุงเทพฯ มหานคร: ทวีการพิมพ์, 2525.

วิจิตรมาตรา, ชุน. **80 ปี ในชีวิตข้าพเจ้า**. (อนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพคุณวิจิตรมาตรา (สง่า กาญจนาคพันธุ์) ณ เมรุวัดมกุฏกษัตริยา-



ราม วันพฤหัสบดี ที่ 9 ตุลาคม 2523). กรุงเทพมหานคร: บัณฑิต  
การพิมพ์, 2523.

วินัย จินดารักษ์. วิเคราะห์หีบห่อของพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. ปริญญานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหา  
บัณฑิต สาขาภาษาไทย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร.  
กรุงเทพมหานคร: อัดสำเนา, 2540.

ศุภวัฒน์ เกษมศรี, ม.ร.ว.. **พระประวัติกรมหมื่นทิวารวงศ์ประวัติ**. (พิมพ์  
แจกในงานฉลองครบ 6 รอบ ม.จ.วัฒนากร เกษมศรี). พระนคร: มิตร  
สยาม, 2510.

สดับ ลดาวัลย์, เจ้าจอม ม.ร.ว.. เรื่องปอเกิดของพระราชนิพนธ์ “เงาะป่า”.  
ใน **เจ้าจอมหม่อมราชวงศ์สดับในรัชกาลที่ 5**. กรุงเทพมหานคร:  
อมรินทร์การพิมพ์, 2526.

สุรพล วิรุฬห์รักษ์. **นาฏยศิลป์รัชกาลที่ 5**. (สำเนาแผ่นโปร่งใส และเอกสาร  
ประกอบการบรรยายเสนอผลงานวิจัยของภาคีสมาชิกประเภทวิจิตร  
ศิลป์ สาขานาฏกรรม ต่อที่ประชุมสำนักศิลปกรรม วันที่ 5  
พฤศจิกายน 2546 ณ ราชบัณฑิตยสถาน). กรุงเทพมหานคร: อัด  
สำเนา, 2546.

สุรพล วิรุฬห์รักษ์. **วิวัฒนาการนาฏยศิลป์ไทยในกรุงรัตนโกสินทร์  
พ.ศ.2325 - 2477**. (รายงานการวิจัยเงินทุนจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
เฉลิมฉลองสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี จุฬาล  
งกรณ์มหาวิทยาลัย). กรุงเทพมหานคร: อัดสำเนา, 2541.

**หนังสือ COURT ข้าราชการ เจ้านาย 11 พระองค์ทรงช่วยกันแต่ง  
เล่ม 2**. (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอเจ้าฟ้าภาณุรังษีสว่างวงศ์ กรม  
พระยาภาณุพันธุวงศ์วรเดช โปรดฯ ให้พิมพ์ในงานฉลองพระชันษา  
เมื่อปีพุทธ พ.ศ.2466). พระนคร: โรงพิมพ์ไท, 2466.

## เอกสารฉบับตัวเขียน

**จับระบำตลก.** ห้องเอกสารโบราณ, หอสมุดแห่งชาติ. หมุกกลอนบทละคร  
เลขที่ 181. ตู้ที่ 115 ชั้น 4/3 มัดที่ 217.

**ระเบียบการแสดงละครต่าง ๆ.** ห้องเอกสารโบราณ, หอสมุดแห่งชาติ.  
หมุกกลอนบทละคร เลขที่ 1 - 6. ตู้ที่ 114 ชั้น 1/3 มัดที่ 13/ก.

**เรื่องอิเหนา จัดโรงละคร.** ห้องเอกสารโบราณ, หอสมุดแห่งชาติ. หมุกกลอน  
บทละคร เลขที่ 504 - 506 และ 508. ตู้ที่ 114 ชั้น 4/1 มัดที่ 203.

**เรื่องอิเหนา เบ็ดเตล็ด.** ห้องเอกสารโบราณ, หอสมุดแห่งชาติ. หมุกกลอน  
บทละคร เลขที่ 507. ตู้ที่ 114 ชั้น 4/1 มัดที่ 203.



# บางระจัน: ประวัติศาสตร์ในวรรณกรรม

บาหยัน อิมสำราญ\*

## บทคัดย่อ

เรื่องราวของชาวบ้านบางระจันในประวัติศาสตร์ที่นำไปสร้างสรรค์เป็นวรรณกรรมนั้น เริ่มต้นตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 6 คือ เรื่องลิลิตต้นสตึกบ้านบางระจัน ของพระยาอุปกิตศิลปสาร โดยมีจุดมุ่งหมายสวดศิวิไลซ์ของชาวบ้านบางระจัน เพื่อโน้มนำให้เกิดความรักชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์ ต่อมาในยุคสร้างชาติ สมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม เรื่องราวของชาวบ้านบางระจันในวรรณกรรมได้รับการพัฒนาไปสู่ความเป็นชาตินิยมสูงสุดดังที่ปรากฏในนวนิยายเรื่อง บางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม ในยุคที่มีการแบ่งขั้วความคิดทางการเมืองสว่าง ขวัญบุญ เขียน เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย วรรณกรรมเรื่องนี้สะท้อนความคิดรักชาติ เทิดทูนเอกราชและอธิปไตยผ่านวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน ในยุคโลกไร้พรมแดน เรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์ก็ยังคงมีบทบาทหน้าที่ในฐานะที่เป็นสื่อในการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ดังจะเห็นได้จากนวนิยายเรื่อง อติตาของทมยันตี

\*ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

## บทนำ

“บางระจัน” เป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับการต่อสู้ของสามัญชนที่ปรากฏหลักฐานทางประวัติศาสตร์ กล่าวได้ว่าคนไทยทุกคนเคยได้ยินได้ฟัง หรือเคยรับรู้เรื่องราวดังกล่าวจากการบอกเล่า จากการอ่านหนังสือ จากบทเพลง หรือจากสื่อบันเทิงอื่น ๆ เช่น ละครหรือภาพยนตร์ ซึ่งถูกปรุงแต่งสีสันให้แตกต่างหลากหลายกันออกไปตามลักษณะของสื่อ แต่หัวใจของเรื่องไม่แตกต่างกันคือ ต้องการแสดงถึงน้ำใจอันกล้าหาญเด็ดเดี่ยวของชาวบ้านในการต่อสู้กับผู้รุกราน

ชาวบ้านบางระจันมีเกียรติภูมิและศักดิ์ศรีจริงตามที่ปรากฏตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์หรือไม่ คงเป็นเรื่องยากที่จะพิสูจน์ให้แจ่มชัดลงไปได้ แต่ที่เชื่อได้อย่างแน่นอนก็คือเรื่องบางระจันนั้นกลายเป็นแรงบันดาลใจให้นักประพันธ์นำมาแต่งเป็นวรรณกรรมหลายเรื่อง ทั้งที่เป็นร้อยแก้วและร้อยกรอง บางเรื่องอาจจำลองเหตุการณ์ตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์ เอาไว้อย่างครบถ้วน บางเรื่องอาจอาศัยเพียงโครงเรื่องแล้วสร้างตัวละครใหม่แสดงบทบาท ใช้การสู้รบที่เกิดขึ้นที่บางระจันเป็นฉากเพื่อนำเรื่องไปสู่จุดหมายที่ผู้เขียนต้องการ

บทความนี้ผู้เขียนต้องการรวบรวมวรรณกรรมไทย<sup>1</sup> ที่นำเอาเรื่องราวบางระจันในประวัติศาสตร์มาเป็นเค้าโครงสำคัญในการแต่งโดยมีสมมติฐานอยู่ว่า ไม่ว่าเวลาจะเปลี่ยนแปลงไปนานเท่าไร จุดมุ่งหมายหลักของเรื่องบางระจันคือการเชิดชูจิตใจรักชาติของสามัญชนจะยังคงอยู่ตลอดไป แต่ความคิดดังกล่าวจะเข้มข้นเพียงใดนั้นขึ้นอยู่กับว่าสังคมในยุคนั้นจะเป็นเช่นใด

<sup>1</sup> ขอบเขตของข้อมูลที่ใช้ศึกษาในบทความนี้ ใช้เฉพาะข้อมูลวรรณกรรมเพื่อการอ่าน ไม่รวมถึงบทเพลงที่ใช้ขับร้อง เนื่องจากบทเพลงที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับบางระจันมีหลายเพลง และมีประเด็นและวิธีการศึกษาที่แตกต่างออกไป สมควรเขียนเป็นบทความอีกเรื่องหนึ่งโดยศึกษาร่วมกับบทเพลงปลุกใจที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์เพลงอื่น

## “บางระจัน” ในหลักฐานทางประวัติศาสตร์

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

1. เอกสารที่บันทึกเรื่องบางระจันเพียงชื่อ ได้แก่ จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี และคำให้การของขุนหลวงหาวัด เอกสารฉบับแรกกล่าวถึง “บางระจัน” ในฐานะที่เป็นชื่อค่ายที่พม่าตั้งประชิดล้อมกรุงศรีอยุธยา และชื่อ “ค่ายบ้านระจัน” ไม่ใช่ “ค่ายบางระจัน” ที่สำคัญก็คือ ไม่มีวีรกรรมของชาวบ้านไทยเกิดขึ้น ณ สถานที่แห่งนี้ ส่วนคำให้การขุนหลวงหาวัดกล่าวถึง “บางระจัน” ว่าเป็นชื่อค่ายหนึ่งในสิบแปดค่ายที่พม่าตั้งอยู่รายล้อมกรุงศรีอยุธยา และชื่อ “ค่ายบ้านระจัน” ไม่ใช่ “ค่ายบางระจัน” เช่นเดียวกับจดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี

2. เอกสารที่บันทึกเรื่องบางระจันอย่างคร่าวๆ ได้แก่ พระราชพงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียม พระราชพงศาวดารฉบับพันจันทนุมาศ(เจิม) พระราชพงศาวดารฉบับสมเด็จพระพนรัตน์ เรื่องบางระจันในพระราชพงศาวดารทั้ง 3 ฉบับ มิใช่เป็นเพียงการเรียกขานชื่อค่ายเหมือนเอกสาร 2 ฉบับที่กล่าวมาข้างต้น แต่มีการกล่าวถึงสถานที่ บุคคล และเหตุการณ์ สถานที่ยังคงใช้ชื่อ “บ้านระจัน” ส่วนชื่อบุคคลที่ปรากฏในตอนนี ได้แก่ พระอาจารย์วัดเขานางบวช นายจันเขียว พระยารัตนาธิเบศ ชาวบ้านและพม่า เหตุการณ์ก็คือพม่าตีค่ายบางระจันเพราะชาวบ้านไม่ยอมสวามิภักดิ์ แม้ว่าจะพยายามเกลี้ยกล่อมให้ยอมแพ้ แต่ชาวบ้านกลับฆ่าพม่าล้มตาย

เป็นอันมาก พม่าพยายามจะตีค่ายบางระจันหลายครั้งแต่ไม่สำเร็จ ชาวบ้านพยายามต่อสู้ด้วยการเดินทางเข้ามาขอปืนใหญ่ในเมืองหลวงแต่ไม่ได้ เพราะเมืองหลวงเกรงว่าหากค่ายแตก ปืนใหญ่จะกลายเป็นอาวุธให้พม่า เข้ามาตีกรุงศรีอยุธยา พระยารัตนาธิเบศ์ไปหล่อปืนใหญ่ให้ 2 กระบอก แต่ก็สู้พม่าไม่ได้ ค่ายแตกชาวบ้านล้มตายเป็นอันมาก

การรบของชาวบ้านบางระจันที่ปรากฏในพระราชพงศาวดารกลุ่มนี้ จะมีรายละเอียดเพิ่มมากขึ้นกว่าเอกสารกลุ่มแรกทีกล่าวนำข้างต้น อย่างไรก็ตาม การรบดังกล่าวก็ยังคงเป็นการปะทะครั้งย่อย ๆ ระหว่างกองกำลังของพม่ากับชาวบ้านตามเส้นทางที่พม่าเคลื่อนทัพผ่านจากทางเหนือเพื่อลงมาล้อมกรุงศรีอยุธยา และดูเหมือนว่าผู้บันทึกจะไม่ให้ความสำคัญที่โดดเด่นเป็นพิเศษ เพราะจะกล่าวรวม ๆ ไปกับการรบที่ปากน้ำประสบ โดยตัดฉากสลับกันไปมา ไม่ได้มีการเน้นย้ำการรบที่บ้านระจันโดยละเอียด เพียงเหตุการณ์เดียว

...ฝ่ายชาวค่ายบ้านระจันยกออกตั้งอยู่นอกค่าย ไล่  
ตะลุมบอนแทงฟันพม่าล้มตายเป็นอันมาก ช้างเสนาบดีผู้น้อย  
ยกออกไปจะตีค่ายพม่าซึ่งตั้งอยู่ ณ วัดป่าฝ้าย ปากน้ำประสบ ให้  
สถานสีชุกแบกไปตั้ง ถ้าจะให้ตั้งที่ใด จะเอาสีชุกตั้งเรียงให้ชิดกัน  
แล้วจะขุดดินใส่บังเป็นค่าย และคนยกไปวันนั้นมากเต็มทุ่ง เสนาบดี  
ให้หยุดแควที่ใดก็หยุดพร้อม ๆ กัน รังรอไป  
ครั้นเห็นพม่าวัดป่าฝ้าย ชี้นำข้ามน้ำไปหาค่ายใหญ่ฟากตะวันออก  
ตกเป็นหลายม้า จึงขับคนเข้าตี พม่าในค่ายยิงปืนออกมาถูกล้มลง  
5 - 6 คน คนทั้งนั้นก็ถอยมาสิ้น ครั้นเพลายืนก็เลิกทัพกลับมา  
ประมาณ 2-3 วัน พม่าก็ยกไปตีค่ายบ้านระจันอีก ทำการกวาดชน  
ขึ้นกว่าเก่า ...

(พระราชพงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียม 2507: 632)

ความแตกต่างของเรื่องบางระจัน ในพระราชพงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียม พระราชพงศาวดารฉบับพันจันทนุมาศ(เจิม) และพระราชพงศาวดาร

ฉบับสมเด็จพระพนรัตน์ มีอยู่บ้างตรงชื่อบุคคลและการใช้ถ้อยคำสำนวนที่ผิดเพี้ยนกันไปบ้างเล็กน้อย

3. เอกสารที่เล่าเรื่องบางระจันอย่างละเอียด ได้แก่ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และหนังสือเรื่องไทยรบพม่า

เรื่องบางระจันที่บันทึกไว้ในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา นั้น หากพิจารณาจากโครงเรื่องใหญ่มิได้แตกต่างกับเอกสารกลุ่มที่สอง กล่าวคือเป็นเรื่องของการต่อสู้ระหว่างนักรบชาวบ้านไทยกับกองกำลังของพม่าและจบลงด้วยความพ่ายแพ้ของฝ่ายไทย ส่วนรายละเอียดในพระราชพงศาวดารฉบับนี้พิสดารกว่าเรื่องบางระจันในพระราชพงศาวดารทุกฉบับที่กล่าวมาแล้ว ทั้งในแง่เนื้อเรื่อง ตัวละคร และการใช้ภาษา

เรื่องบางระจันในพระราชพงศาวดารฉบับนี้ เปิดเรื่องด้วยเหตุการณ์ก่อนหน้าอันเป็นมูลเหตุให้ชาวบ้านลุกขึ้นสู้กับพม่า กล่าวคือกองกำลังของพม่าทำตัวเยี่ยงโจรเข้ามาปล้นทรัพย์สินเงินทองและบุตรหญิง ส่วนรายละเอียดในเรื่องบางระจันที่ทำให้พระราชพงศาวดารฉบับนี้แตกต่างกับพระราชพงศาวดารฉบับอื่น ๆ ที่กล่าวมาแล้ว ได้แก่ รายละเอียดเกี่ยวกับตัวบุคคล อันได้แก่ ชื่อและบทบาทของบุคคลในเรื่อง เหตุการณ์ รวมทั้งการแสดงทรรศนะเกี่ยวกับการศึกสงคราม

บุคคลที่ปรากฏในพระราชพงศาวดารแบ่งเป็น 2 ฝ่าย คือฝ่ายบางระจัน และฝ่ายพม่า ฝ่ายบางระจัน ได้แก่ พระอาจารย์ธรรมโชติ วัดเขานางบวช นายแท่น นายโช นายอิน นายเมือง เป็นชาวบ้านสี่บัวทอง แขวงเมืองสิงห์ นายดอกขาวบ้านตรับ นายทองแก้วบ้านโพทะเล พันเรือง นายทองเหม็น นายจันหนวดเขี้ยว ขุนสัน ฝ่ายพม่า ได้แก่ งาจุนหุ่ญ เยกิหุ่ญ ดิงจาโบ สุรินทจ่อซ่อง แยกจ้ออากา จิกเก อากาป็นญี และพระนายกอง

พระอาจารย์ธรรมโชติเดิมอยู่วัดเขานางบวช ต่อมาอยู่ ณ วัดโพธิ์เก้าต้น บางระจัน เป็นที่พึ่งของชาวบ้าน มีความรู้ทางเครื่องรางของขลัง เป็นผู้เสกวัตถุมงคลเพื่อให้ชาวบ้านใช้คุ้มครองตนเองเมื่อออกรบ เมื่อบางระจันแตกข่าวบางกระแสนี้ว่าพระอาจารย์มรณภาพในที่ค่าย บ้างก็ว่าพระอาจารย์หายสาบสูญไป



นายแท่น เป็นชาวบ้านสีบัวทอง แขวงเมืองสิงห์ เป็นคนกล้าหาญ เป็นหัวหน้าพาชาวบ้านบุกเข้าไล่ตะลุมบอนทหารพม่า เป็นผลให้ถูกปืนพม่าเข้าที่เข่า เจ็บป่วยเป็นเวลานานภายหลังเสียชีวิตในค่าย

นายทองเหม็นชอบดื่มสุรา เป็นนักรบผู้กล้าหาญและมีฝีมือ เคยได้รับมอบหมายเป็นปีกซ้ายเมื่อคราวที่สุรินทจ่อช่องยกมาตี วันหนึ่งเมาสุราขี่กระบือเผือกยกพลเข้าตีค่ายพม่า ปะทะกับพระนายกองและพลรามัญ นายทองเหม็นขับกระบือไล่ถล่มเข้ากลางทัพแต่เพียงผู้เดียว พลพม่าแทงฟันนายทองเหม็นไม่เข้า สุดท้ายสู้รบจนสิ้นกำลัง พม่าจับตัวได้และถูกทุบตายในที่รบ

พันเรื่องเป็นชาวบ้านที่ฝ้ายพม่าต้องการตัว ถึงกับส่งพลร้อยเศษมาตามจับ เป็นเหตุให้พลพม่าต้องปะทะกับชาวบ้านบางระจันเป็นครั้งแรกที่ฝั่งแม่น้ำ พันเรื่องมีความสามารถในการรบได้รับมอบหมายให้เป็นปีกซ้ายเมื่อคราวรบกับสุรินทจ่อช่อง เป็นหัวหน้าชาวบ้านที่มีชีวิตอยู่ต่อสู้กับพม่าจนกระทั่งถึงตอนท้ายที่ค่ายบางระจันใกล้แตก และเป็นผู้คิดอ่านร่วมกับนายทองแสงใหญ่ส่งคนเข้ามาขอปืนใหญ่และกระสุนดินดำในเมืองหลวง

ส่วนขุนสั่นยังปิ่นม้วน มีฝีมือในการรบ นายจันหนวดเขี้ยวก็เป็นนักรบคนสำคัญที่ยกพลออกรบพม่าอีกหลายครั้ง แต่ในที่สุดทั้งสองก็ตายในที่รบ

ฝ้ายพม่านั้น นายทัพได้แก่ งามจันห่วน เยภิห่วน ดิงจาโบ สุรินทจ่อช่อง แยกจ่ออากาศ จิกแก อากาปันญี พระนายกอง นายทัพเหล่านี้ล้วนแต่เป็นผู้คุมกองกำลังมาตีค่ายบางระจัน ส่วนใหญ่จะบอกเพียงคุมทหารมาจำนวนหนึ่งปะทะกับชาวบ้านบางระจันและในที่สุดก็แตกพ่ายกลับไป ยกเว้นการรบที่มีสุรินทจ่อช่อง และพระนายกองเป็นนายทัพที่จะมีรายละเอียดมากกว่าครั้งอื่น ๆ

ด้านเหตุการณ์นั้นพบว่า เหตุการณ์ที่ปรากฏเฉพาะในพระราชพงศาวดารฉบับนี้ก็คือ การระบุถึงสาเหตุที่ชาวบ้านลุกขึ้นต่อสู้ว่า พม่าทำตัวประหนึ่งโจร “เร่งเอาทรัพย์เงินทองและบุตรหญิง” (พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา: 269)

ส่วนเหตุการณ์ด้านการรบในพระราชพงศาวดารฉบับพระราช

หัตถเลขาระบุว่ามีการรบถึง 8 ครั้ง การรบครั้งสำคัญได้แก่การรบครั้งที่สี่ ฝ่ายไทยมีนายมีแท่นเป็นนายทัพ นายทองเหม็นเป็นปีกขวา พันเรืองเป็นปีกซ้าย ฝ่ายพม่ามีสุรินทจอชองเป็นนายทัพ การรบครั้งนี้พระราชพงศาวดารบรรยายไว้อย่างละเอียดว่า

“...กองทัพพม่ายกมาตั้งอยู่ปากคลองช้างโน้น ได้ยิงปืนโต้ตอบกันทั้งสองฝ่าย พม่าเห็นไทยน้อยก็ตั้งรบอยู่มิได้ทอดย ทัพไทยจึงชนเอาไม้และหญ้ามาถล่มคลองและยกข้ามคลองรุกไปรบพม่าถึงอาวสุ่น เข้าไล่ตะลุมบอนฟันฆ่าพม่าล้มตายเป็นอันมาก และสุรินทจอชองนายทัพนั้น ก็ล้มระย้าอยู่ในกลางพลเร่งให้ตีกลองรบ รบกันตั้งแต่เช้าจนตะวันตกเพียง พลทหารไทยวิ่งเข้าฟันตัดศีรษะสุรินทจอชองขาดคอกม้าตายท่ามกลางสนามรบ...”

(พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา: 271)

ส่วนทรศนะเกี่ยวกับศึกสงครามนั้นจะแฝงอยู่ในการบรรยายการสู้รบ โดยจะไม่แสดงความชื่นชมชัยชนะของชาวบ้านบางระจันโดยตรง แต่จะกล่าวว่า “พม่ากลัวฝีมือไทยค่ายบ้านระจันนัก” (พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา: 272) หรือให้ภาพพม่าที่ขวัญเสียเพราะความพ่ายแพ้จากการสู้รบ หวาดกลัวกองกำลังของชาวบ้านถึงขนาดหุงข้าวสุกบ้างไม่สุกบ้าง ได้กินข้าวบ้างไม่ได้กินข้าวบ้าง เพราะเกรงว่ากองกำลังชาวบ้านจะยกมาโจมตี

แต่เดิมนั้นจารีตของการบันทึกพระราชพงศาวดารนั้นจะให้ความสำคัญเฉพาะเรื่องกษัตริย์ การที่พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาซึ่งเป็นพงศาวดารที่ชำระหลังสุด<sup>2</sup> ให้ความสำคัญกับเรื่องของสามัญชนเป็นพิเศษ โดยให้รายละเอียดในเรื่องบุคคล เหตุการณ์ และแสดงทรศนะที่

<sup>2</sup> เอกสารที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ฉบับนี้ชำระหลังสุดคือสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งพระองค์โปรดให้กรมหลวงวงศาธิราชสนิทชำระขึ้นใหม่ โดยได้เลือกสรรเหตุการณ์บางอย่างที่เชื่อถือได้มาจากหนังสือโบราณว่าด้วยกฎหมาย และพงศาวดารเขมรหลายฉบับ กับคำบอกเล่าของผู้เฒ่าผู้แก่ซึ่งเชื่อถือได้

เกี่ยวข้องกับการรบที่บ้านบางระจัน แสดงให้เห็นชนบทการบันทึกพงศาวดารที่เปลี่ยนไปจากยุคก่อนหน้า สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นการเปลี่ยนแปลงระบบคิดในหมู่ชนชั้นนำไทย ที่เริ่มให้ความสำคัญต่อสามัญชนในฐานะส่วนหนึ่งของรัฐ เรื่องราวเล็ก ๆ ของชาวบ้านเพียงไม่กี่บรรทัดที่ปรากฏในพระราชพงศาวดารฉบับที่ชำระก่อนหน้าจึงถูกขยายความอย่างมากในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และกลายเป็นจุดเริ่มต้นของเรื่องเล่าบางระจันที่เป็นอมตะในสังคมไทย

หนังสือเรื่องไทยรบพม่าของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ เป็นตัวอย่างอันดีที่แสดงให้เห็นอิทธิพลของเรื่องบางระจันจากพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เพราะมีเนื้อความคล้ายคลึงกันมาก จะแตกต่างกันบ้างก็คือสำนวนภาษา หนังสือไทยรบพม่านำเรื่องบางระจันในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขามาเล่าให้ง่ายและเป็นระบบระเบียบมากขึ้น โดยเริ่มต้นเรื่องด้วยสำนวนว่า “แต่มีเรื่องอัศจรรย์เกิดขึ้นทางหัวเมืองในตอนนี้เรื่อง 1 คือเมื่อเดือน 3 ปีระกา ....” (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ 2520: 349) และมีข้อความลงท้ายในเชิงยกย่องสรรเสริญชาวบ้านบางระจันโดยไม่ปรากฏในเอกสารฉบับอื่น ได้แก่ “เรื่องราวของพวกนักรบบ้านบางระจันมีมาดังนี้ คนทั้งปวงยกย่องเกียรติยศมาตราบเท่าทุกวันนี้” (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ 2520: 357) นอกจากนั้น สิ่งที่แตกต่างกันอีกประการหนึ่งก็คือการระบุชื่อผู้ที่อาสาสมัครกำลังมารบกับบางระจันว่าชื่อ “สุกี้” ในขณะที่พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาเรียกว่า “พระนายกอง”

เอกสารทั้งสองเรื่องนี้มีอิทธิพลต่อการสร้างสรรค์วรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับเรื่องบางระจัน เนื่องจากมีรายละเอียดที่สามารถนำไปใช้เป็นวัตถุดิบในการประพันธ์ได้ โดยในขั้นต้นถือพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาว่าเป็นแม่แบบเรื่องบางระจันให้แก่เรื่องไทยรบพม่า และต่อจากนั้นทั้งพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาและเรื่องไทยรบพม่าก็เป็นแหล่งอ้างอิงแก่ผู้สนใจสร้างสรรค์งานที่เกี่ยวข้องกับเรื่องบางระจันต่อไป รวมถึงบางระจันในรูปแบบของวรรณกรรมที่จะกล่าวถึงในบทความนี้ด้วย

กล่าวโดยสรุป เรื่องบางระจันที่ปรากฏในเอกสารที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์คือ จดหมายเหตุ พระราชพงศาวดาร และในหนังสือเรื่องไทยรบพม่า นั้น มีลักษณะร่วมกันคือเป็นเรื่องการสงครามระหว่างไทยกับพม่าที่เกิดขึ้นที่ค่ายบางระจัน แต่มีวิธีการนำเสนอเรื่องแตกต่างกันเป็น 3 ลักษณะ

**ลักษณะแรก** อ้างถึงเพียงแต่ชื่อของหมู่บ้านบางระจัน ได้แก่ จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี คำให้การขุนหลวงหาวัด

**ลักษณะที่สอง** เล่าเรื่องราวอย่างย่อ ได้แก่ พระราชพงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียม และพระราชพงศาวดารฉบับพันจันทนุมาศ (เจิม)

**ลักษณะที่สาม** เล่าเรื่องราวอย่างละเอียด ระบุนามบุคคล วันเวลา สถานที่ และรายละเอียดของเหตุการณ์ ชื่อบุคคลและรายละเอียดของเหตุการณ์จำนวนมากไม่ปรากฏในพงศาวดารฉบับอื่น เอกสารกลุ่มนี้ได้แก่ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และหนังสือเรื่องไทยรบพม่า โดยเฉพาะเรื่องไทยรบพม่านี้ผู้นิพนธ์ได้เพิ่มเติมพรรณนาส่วนตัวในเชิงยกย่องวีรกรรมของชาวบ้านไว้ในตอนท้ายอีกด้วย

## “บางระจัน” ในวรรณกรรม

การนำวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันมาสร้างสรรค์เป็นวรรณกรรมเรื่องสำคัญนั้น 4 เรื่อง ดังต่อไปนี้

1. **ลิลิตดั้นสดุดีบ้านบางระจัน** ของ มหาอำมาตย์เอกพระยาอุปกิตศิลปสาร

2. **บางระจัน** ของ ไม้ เมืองเดิม

3. **เลือดเนื้อเพื่อไทย** ของ สว่าง ขวัญบุญ

4. **อดีต** ของ ทมยันตี

วรรณกรรมทั้ง 4 เรื่องนี้ แต่งเป็นร้อยกรอง 2 เรื่อง ได้แก่ เรื่อง **ลิลิตดั้นสดุดีบ้านบางระจัน** ของมหาอำมาตย์เอกพระยาอุปกิตศิลปสาร และ **เลือดเนื้อเพื่อไทย** ของ สว่าง ขวัญบุญ และแต่งเป็นนวนิยาย 2 เรื่อง ได้แก่ **บางระจัน** ของ ไม้ เมืองเดิม และ **อดีต** ของ ทมยันตี แต่ละเรื่องนั้นมี

เกี่ยวข้องกับการรบที่บ้านบางระจัน แสดงให้เห็นชนบทการบันทึกพงศาวดารที่เปลี่ยนไปจากยุคก่อนหน้า สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นการเปลี่ยนแปลงระบบคิดในหมู่ชนชั้นนำไทย ที่เริ่มให้ความสำคัญต่อสามัญชนในฐานะส่วนหนึ่งของรัฐ เรื่องราวเล็ก ๆ ของชาวบ้านเพียงไม่กี่บรรทัดที่ปรากฏในพระราชพงศาวดารฉบับที่ชำระก่อนหน้าจึงถูกขยายความอย่างมากในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และกลายเป็นจุดเริ่มต้นของเรื่องเล่าบางระจันที่เป็นอมตะในสังคมไทย

หนังสือเรื่องไทยรบพม่าของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ เป็นตัวอย่างอันดีที่แสดงให้เห็นอิทธิพลของเรื่องบางระจันจากพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เพราะมีเนื้อความคล้ายคลึงกันมาก จะแตกต่างกันบ้างก็คือสำนวนภาษา หนังสือไทยรบพม่านำเรื่องบางระจันในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขามาเล่าให้ง่ายและเป็นระบบระเบียบมากขึ้น โดยเริ่มต้นเรื่องด้วยสำนวนว่า “แต่มีเรื่องอัศจรรย์เกิดขึ้นทางหัวเมืองในตอนนี้เรื่อง 1 คือเมื่อเดือน 3 ปีระกา ...” (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ 2520: 349) และมีข้อความลงท้ายในเชิงยกย่องสรรเสริญชาวบ้านบางระจันโดยไม่ปรากฏในเอกสารฉบับอื่น ได้แก่ “เรื่องราวของพวกนักรบบ้านบางระจันมีมาดังนี้คนทั้งปวงยกย่องเกียรติยศมาตราบเท่าทุกวันนี้” (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ 2520: 357) นอกจากนั้น สิ่งที่แตกต่างกันอีกประการหนึ่งก็คือการระบุชื่อผู้ที่อาสาเข้ามาช่วยรบกับบางระจันว่าชื่อ “สุกี้” ในขณะที่พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาเรียกว่า “พระนายกอง”

เอกสารทั้งสองเรื่องนี้มีอิทธิพลต่อการสร้างสรรค์วรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับเรื่องบางระจัน เนื่องจากมีรายละเอียดที่สามารถนำไปใช้เป็นวัตถุดิบในการประพันธ์ได้ โดยในขั้นต้นถือพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาว่าเป็นแม่แบบเรื่องบางระจันให้แก่เรื่องไทยรบพม่า และต่อจากนั้นทั้งพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาและเรื่องไทยรบพม่าก็เป็นแหล่งอ้างอิงแก่ผู้สนใจสร้างสรรค์งานที่เกี่ยวข้องกับเรื่องบางระจันต่อไป รวมถึงบางระจันในรูปแบบของวรรณกรรมที่จะกล่าวถึงในบทความนี้ด้วย

กล่าวโดยสรุป เรื่องบางระจันที่ปรากฏในเอกสารที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์คือ จดหมายเหตุ พระราชพงศาวดาร และในหนังสือเรื่องไทยรบพม่า นั้น มีลักษณะร่วมกันคือเป็นเรื่องการสงครามระหว่างไทยกับพม่าที่เกิดขึ้นที่ค่ายบางระจัน แต่มีวิธีการนำเสนอเรื่องแตกต่างกันเป็น 3 ลักษณะ

**ลักษณะแรก** อ้างถึงเพียงแต่ชื่อของหมู่บ้านบางระจัน ได้แก่ จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี คำให้การขุนหลวงหาวัด

**ลักษณะที่สอง** เล่าเรื่องราวอย่างย่อ ย่นย่อ ได้แก่ พระราชพงศาวดารฉบับบริติชมิวเซียม และพระราชพงศาวดารฉบับพันจันทนุมาศ (เจิม)

**ลักษณะที่สาม** เล่าเรื่องราวอย่างละเอียด ระบุชื่อบุคคล วันเวลา สถานที่ และรายละเอียดของเหตุการณ์ ชื่อบุคคลและรายละเอียดของเหตุการณ์จำนวนมากไม่ปรากฏในพงศาวดารฉบับอื่น เอกสารกลุ่มนี้ ได้แก่ พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และหนังสือเรื่องไทยรบพม่า โดยเฉพาะเรื่องไทยรบพม่านี้นักเขียนได้เพิ่มเติมพรรณนาส่วนตัวในเชิงยกย่องวีรกรรมของชาวบ้านไว้ในตอนท้ายอีกด้วย

## “บางระจัน” ในวรรณกรรม

การนำวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันมาสร้างสรรค์เป็นวรรณกรรมเรื่องสำคัญนั้น 4 เรื่อง ดังต่อไปนี้

1. **ลิลิตต้นสตุดิบ้านบางระจัน** ของ มหาอำมาตย์เอกพระยาอุปกิตศิลปสาร

2. **บางระจัน** ของ ไม้ เมืองเดิม

3. **เลือดเนื้อเพื่อไทย** ของ สว่าง ขวัญบุญ

4. **อดีต** ของ ทมยันตี

วรรณกรรมทั้ง 4 เรื่องนี้ แต่งเป็นร้อยกรอง 2 เรื่อง ได้แก่ เรื่อง **ลิลิตต้นสตุดิบ้านบางระจัน** ของ มหาอำมาตย์เอกพระยาอุปกิตศิลปสาร และ **เลือดเนื้อเพื่อไทย** ของ สว่าง ขวัญบุญ และแต่งเป็นนวนิยาย 2 เรื่อง ได้แก่ **บางระจัน** ของ ไม้ เมืองเดิม และ **อดีต** ของ ทมยันตี แต่ละเรื่องนั้นมี

ประวัติความเป็นมาและเนื้อเรื่องดังจะกล่าวถึงดังต่อไปนี้

1. **ลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจัน** ของ มหาอำมาตย์เอกพระยาอุปกิตศิลปสาร วรรณกรรมเรื่องนี้แต่งเสร็จเมื่อวันที่ 19 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2465 ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ตีพิมพ์รวมเล่มรวมกับบทประพันธ์เรื่องอื่น ๆ ในหนังสือ “คำประพันธ์บางเรื่อง” เพื่อแจกในงานฌาปนกิจศพบิดา (นายหว่าง กาญจนชีวะ) ภรรยา (คุณหญิงอุปกิตศิลปสาร) และน้องชาย (พระภิกษุสุน กาญจนชีวะ) เมื่อ พ.ศ. 2472 ต่อมากระทรวงศึกษาธิการในสมัยนั้น ได้นำหนังสือเล่มนี้มาเป็นหนังสือแบบเรียนสำหรับชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 6 และยกเลิกไปเมื่อมีการเปลี่ยนแปลงหลักสูตร (สว่างวรรณ กาญจนชีวะ 2524: คำนำ)

พระยาอุปกิตศิลปสารนำเค้าเรื่องวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันมาจากเรื่องไทยรบพม่าของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ โดยกล่าวไว้ในตอนท้ายเรื่องว่า

|                    |              |
|--------------------|--------------|
| บางระจันเรื่องนี้  | นำเสนอ       |
| จากเรื่องรบพม่าของ | พระเจ้า      |
| บรมวงศ์เธอ         | กรมพระ ดำรงฯ |
| ผู้กลิลิตเค้าต้น   | ประดับกรรณ   |

(น.41)

**ลิลิตต้นสดุดีบ้านบางระจัน** นี้ แต่งด้วยคำประพันธ์ประเภทลิลิตประกอบด้วย ร่ายต้น 12 บท โคลงต้นวิวิธมาลี 36 บท และโคลงสามต้น 15 บท มีองค์ประกอบ 3 ส่วน ได้แก่ ส่วนนำเรื่อง เนื้อเรื่อง และสรุป

**ส่วนนำเรื่อง** เรียกว่าประณามพจน์คือคำไหว้ครู ในลิลิตสดุดีบ้านบางระจันนั้น คือร่ายบทแรก และโคลงต้น 4 บทที่ตามมา อันได้แก่ เนื้อหาร่าย เป็นการกล่าวชมรัฐสยามว่ามีความยิ่งใหญ่ สุขสบายเจริญรุ่งเรือง และสวยงามราวกับเมืองของเทวดา เปรียบเทียบเมืองหลวงว่าประดุจเขาไกรลาส ประชาชนมีความเจริญรุ่งเรือง มีความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจ มี

ทรัพยากรธรรมชาติ อันได้แก่ ป่าไม้ที่อุดมสมบูรณ์ สัตว์ป่า ทรัพย์ในดินสินในน้ำ อุดมสมบูรณ์ไปด้วยพืชพันธุ์ธัญญาหารทั้งพืชสวนพืชไร่ มีการติดต่อกับต่างประเทศจนเป็นที่ยอมรับในระดับนานาชาติ มีพระมหากษัตริย์ปกครองบ้านเมือง สนับสนุนศาสนาอันนำมาซึ่งสันติ เป็นผลให้ประชาชนมีชีวิตมีความสุขสนุกสนาน ส่วนโคลงฉันท์ 4 บทที่ตามมานั้นเป็นการยกพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวว่าเป็นกษัตริย์ผู้ทรงไว้ซึ่งทศพิธราชธรรมเปรียบประดุจันตรของพระพรหมซึ่งปกป้องบ้านเมือง มีพระมหากรุณาธิคุณอันหาที่เปรียบมิได้ ผู้ประพันธ์ขอเทิดทูนชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์ไว้ประดุจดังชีวิต ขอสดุดีพระเกียรติคุณเพื่อเป็นสิริมงคล และผลงานเขียนเรื่องนี้ขอถวายเป็นเครื่องสักการะแก่พระองค์ท่าน

จากนั้นจึงเข้าสู่เนื้อเรื่อง ซึ่งแต่งด้วยร้อยฉันท์ โคลง 2 ฉันท์ โคลง 3 ฉันท์ และโคลง 4 ฉันท์ สลับกันไป โดยดำเนินเรื่องไปตามเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ที่ปรากฏในหนังสือไทยรบพม่า ตั้งแต่พม่ายกทัพมาล้อมกรุงศรีอยุธยา เข้าปล้นทรัพย์สินและขูดคร่าบุตรสาวของชาวบ้าน สร้างความเดือดร้อนให้แก่ประชาชนเป็นอันมาก มีคนกลุ่มหนึ่งรวมกำลังกันต่อต้านฆ่าฟันพม่าล้มตายเป็นอันมาก แล้วหนีไปพึ่งพระอาจารย์ธัมมโชติ ที่วัดเขานางบวชสุพรรณบุรี ส่องส่องกำลังคน แล้วจึงอพยพไปตั้งค่ายที่บางระจันต่อสู้ด้านทันทพม่า พม่าเข้าตีค่ายบางระจัน 7 ครั้ง แต่ก็พ่ายแพ้ไปทุกครั้ง ผู้แต่งให้ความสำคัญต่อการศึกครั้งที่ 4 และครั้งที่ 7 ซึ่งฝ่ายบางระจันได้ชัยชนะอย่างงดงามในการต่อสู้ แต่ศึกครั้งที่ 8 ซึ่งฝ่ายพม่าแต่งตั้งให้สุกี้เป็นแม่ทัพนั้น บางระจันไม่อาจต้านทานได้ เพราะสุกี้ใช้กลยุทธ์ให้ชาวบ้านบางระจันออกรบนอกค่าย ทำให้ชาวบ้านต้องล้มตายเป็นอันมาก ครั้นไปขอปืนใหญ่จากเมืองหลวงก็ไม่ได้ หล่อปืนใหญ่ใช้เองก็ราวใช้การไม่ได้ ในที่สุดค่ายบางระจันก็ถูกตีแตก

ส่วนสรุป แต่งด้วยโคลง 2 ฉันท์ 13 บท โคลง 4 ฉันท์ 4 บท และร้อยฉันท์ 1 บท เนื้อหาเป็นการสรรเสริญเกียรติคุณของชาวบ้านบางระจัน โดยเริ่มต้นสดุดีชาวบ้านบางระจันในฐานะที่เป็นกลุ่มชาวบ้านจำนวนน้อยนิดร่วมกันต่อสู้กับพม่า การตายของชาวบ้านบางระจันนั้นเป็นการตายที่สมศักดิ์ศรีของการที่ได้เกิดมา และถึงจะเป็นเพียงชาวบ้านธรรมดาแต่มีจิตใจกล้าหาญ



ต่อสู้พม่าจนได้ชัยชนะถึง 7 ครั้ง การกระทำเยี่ยงนี้ไม่ว่าไปที่ไหนก็มีคนนับถือ และแม้ว่าชาวบ้านบางระจันจะเสียชีวิตไปแล้ว แต่ความดีงามทั้งหลายจะเลื่องลือไปทุกหนทุกแห่ง แม้แต่รุ่นลูกหลานได้รับฟังเรื่องราวของท่านก็ยังปลาบปลื้ม อิ่มอกอิ่มใจ

จากนั้นก็พรรณนาถึงเกียรติคุณแห่งวีรชนบ้านบางระจันทีละคน เริ่มตั้งแต่อาจารย์ธัมมโชติ นายแท่น นายทองเหม็น พันเรือง ขุนสรรค์ นายจันทรหนวดเขี้ยว นายทองแสงใหญ่ แสดงความเคารพชาวบ้านบางระจันอีกครั้ง ในฐานะเป็นเพื่อนร่วมชาติผู้เขียนยังรู้สึกความปลาบปลื้มจนน้ำตาไหลถึงเพียงนี้ หากผู้ที่เป็นลูกหลานวีรชนเหล่านี้จะยิ่งปลาบปลื้มในวีรกรรมเพียงใด ลงท้ายเรื่องด้วยการแสดงความอิมใจที่ได้แต่งเรื่องการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันจนเสร็จสิ้น และอวยพรให้ชาติสยามจงเจริญรุ่งเรือง และขอให้ผลงานเรื่องนี้คงอยู่คู่ชาติสยามตลอดไป

ในบทประณามพจน์ตอนต้นเรื่องนั้น มีข้อนำสังเกตก็คือกวีมิได้แต่งโดยใช้จารีตของบทประณามพจน์แบบวรรณกรรมในช่วงก่อนหน้านี้ ซึ่งมักเริ่มต้นเรื่องด้วยสูตรสำเร็จที่คล้ายคลึงกันคือ กวีจะกล่าวการชมปราสาทราชวัง ชมความรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนา และชมบุญญาบารมีของพระมหากษัตริย์ เช่น บทประณามพจน์ในลิลิตยวนพ่าย กำสรวลโคลงตันนิราศนรินทร์ ลิลิตตะเลงพ่าย เป็นต้น แต่ลิลิตตันสตุดีบ้านบางระจันจะเริ่มต้นเรื่องด้วยการระบุถึงสยามในฐานะรัฐที่มีความเจริญรุ่งเรือง **“ศรีศรีสยามรัฐ ทัดทัดถิ่นสุรฐาน สราญราวสุรราชูร์ โสภาสเพียงสุรภาพ ลากหลังลบสุรโลก...”** (น.26)

ผู้แต่งแสดงความภูมิใจในชาติของตนอย่างมากที่มีความมั่งคั่งไม่ว่าจะเป็นในเมืองหลวงหรือหัวเมือง มีทรัพยากรธรรมชาติและพืชพันธุ์ธัญญาหารอันอุดม ได้รับการยอมรับจากนานาประเทศ และมีพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์กลางของรัฐ **“เป็นปิ่นสยามสากล ก่องหล้า”** (น.26) กวีแสดงจุดยืนทางความคิดที่แน่วแน่ชัดเจนว่ารักชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์ **“รักชาติศาสน์เจ้าหล้า เล่ห์ชนม์”** (น.27)

การนำเสนอบทประณามพจน์ในลักษณะนี้ ในแง่วรรณกรรมนั้นถือว่าเป็นความพยายามเกริ่นนำเรื่องเพื่อให้สอดคล้องกับเนื้อหาซึ่งเป็นเรื่องของ

เหล่าชาวบ้านที่ช่วยกันปกป้องบ้านเมืองอันเป็นสิ่งที่มีความสำคัญให้พ้นจากเงื้อมมือของผู้รุกราน แต่ในแง่ประวัติศาสตร์บทประณามพจน์ดังกล่าวได้ชี้ให้เห็นว่ารัฐจารีตแบบดั้งเดิมดังที่ปรากฏในบทประณามพจน์แบบเก่านั้นเป็นอดีตไปแล้ว รัฐแบบใหม่นั้นประกอบไปด้วยเขตแดนที่ชัดเจน มีประชาชน พืชพันธุ์ธัญญาหาร สัตว์บกสัตว์น้ำ ทรัพยากรธรรมชาติ มีศาสนา มีพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์รวมจิตใจและเป็นรัฐที่เป็นที่ยอมรับในระดับสากล เป็นสิ่งที่เข้ามาแทนที่

ความรู้สึกรักและภูมิใจรัฐแบบใหม่ที่มีชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์เป็นเป้าหมายนี้ผู้แต่งได้ใช้เป็นบรรทัดฐานทางความคิด และนำมาใช้เป็นเหตุผลของการลุกขึ้นสู้ของชาวบ้านบางระจัน ซึ่งจะได้กล่าวถึงต่อไป

ความสนใจของกวีที่จะนำเรื่องราวในประวัติศาสตร์ไทยมาแต่งเป็นวรรณกรรมจะไม่ใช่อะไรใหม่ เพราะก่อนหน้านี้สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรส ก็ได้นำเสนอความคร่ำครวสแด่พระนเรศวรกระทำยุทธหัตถีกับพม่ามานับเป็นวรรณกรรมเรื่องลิลิตตะเลงพ่าย สุนทรภู่แต่งเสภาพระราชพงศาวดาร ซึ่งรวมไปถึงโคลงประกอบภาพเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์อย่างโคลงภาพพระราชพงศาวดาร วรรณกรรมเหล่านี้แสดงให้เห็นความเปลี่ยนแปลงทางโลกทรรศน์และภูมิปัญญาของกวีไทยในช่วงหลังรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวเป็นต้นมาที่ให้ความสำคัญต่อประวัติศาสตร์ของตนเอง จนเกิดแรงบันดาลใจไม่ว่าจะด้วยเหตุใดก็ตามที่จะสร้างสรรคงานวรรณกรรมเพื่อจำลองอดีตที่ปรากฏในพระราชพงศาวดารมาเป็นวรรณกรรม

**ลิลิตต้นสตุดีบ้านบางระจัน** ก็เป็นวรรณกรรมอีกเรื่องหนึ่งที่อยู่ในกระแสดังกล่าว หากแต่มีความแตกต่างกันในแง่ที่ว่ามิได้เป็นการจำลองอดีตที่มีศูนย์กลางอยู่ที่พระมหากษัตริย์และความยิ่งใหญ่ของราชสำนัก แต่เป็นเรื่องของไพร่ฟ้าคือชาวบ้านธรรมดาสามัญที่เป็นเรื่องเล่าสั้น ๆ แทรกอยู่ในพระราชพงศาวดาร การให้คุณค่าเรื่องราวของชาวบ้านของกวีราชสำนักจนถึงขั้นนำมาแต่งเป็นวรรณกรรมประเภทลิลิตนั้นยังไม่เคยปรากฏมาก่อนหน้านี้เลย จึงนับเป็นครั้งแรกที่เรื่องของไพร่ฟ้าประชาชนได้รับการกล่าวขวัญถึง อย่างไรก็ตาม พบว่ามีความพยายามเชื่อมโยงเรื่องราวการ

ต่อสู้ของประชาชนให้เข้ากับบริบทของรัฐแบบใหม่ ทั้งที่การอธิบายเช่นนั้นไม่ปรากฏในเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ไม่ว่าจะเป็นเอกสารลักษณะใดที่เกี่ยวข้องกับเรื่องบางระจัน แม้แต่ในหนังสือเรื่องไทยรบพม่า ซึ่งผู้แต่งกล่าวว่าได้ใช้หนังสือเล่มนี้เป็นต้นเค้าในการแต่ง นั่นก็คือความพยายามที่จะอธิบายการต่อสู้ของชาวบ้านว่าเป็นการต่อสู้เพื่อชาติศาสนาพระมหากษัตริย์ ซึ่งผู้แต่งได้ใส่ความคิดลักษณะนี้เข้าไปในเรื่องหลายตอน ในขณะที่หนังสือเรื่องไทยรบพม่ากล่าวเพียงแต่ว่าเหตุที่ชาวบ้านลุกขึ้นสู้เพราะ “พวกราษฎรพากันโกรธ จึงคิดจะแก้แค้นพม่า” (น.367) แต่ในลิลิตต้นสุตบ้านบางระจันกล่าวว่า

“จักจงพจนประพันธ์ สรรอุทาหรณ์หาญ ขานคุณชาวบ้านบางระจัน ผู้พิญจน์ท์ภักดีชาติ ศาสนกษัตริย์สุจริต กอบกิจช่วยชาติตน” (น.27)

“ยังมีชายชาวสยาม นามนายแท่นกับสหาย นายโชติ นายเมือง นายอิน อยู่แดนดินสิงห์บุรี ณ บ้านศรีบัวทอง อีกสองชายชาวเขต เมืองวิเศษชัยชาญ นามขนานนายดอก บอกดำบล บ้านกรับกับนายทองแก้ว อยู่หมู่บ้านโพธิ์ทะเล หกนายเหากัน พลันปรึกษาปรองดอง ปองแก้แค้นแทนชาติ” (น.28)

“ความเป็นไทยเคยถนอม  
สำคัญล้างได้

ใครจักยอมยื่นให้  
ดุษปอง” (น.29)

การแปรความหมายการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันจากการต่อสู้เพื่อป้องกันตัวจากการถูกกดขี่ข่มเหงเป็นการต่อสู้เพื่อชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์นั้น ถือว่าเป็นการตีความในกรอบแนวคิดชาตินิยม ซึ่งน่าจะเชื่อได้ว่าผู้แต่งต้องการนำเรื่องราวการต่อสู้อันน่าสะเทือนใจของชาวบ้านบางระจันมาอธิบายใหม่ภายใต้กรอบของรัฐชาติแบบใหม่ จากการตายเพราะการต่อสู้เพื่อป้องกันตัวและการล้างแค้น กลับกลายมาเป็นการตาย

เพื่ออุดมการณ์ชาติศาสนาพระมหากษัตริย์ ทั้งนี้เพราะเมื่อระบบมูลนายสลายลงไป ไฟฟ้าประชาชนกลายเป็นพสกนิกรของรัฐ การสร้างวรรณกรรมเพื่อสวดตีวีรกรรมของกษัตริย์ให้ประชาชนรับรู้และประทับใจเพียงช่องทางเดียวไม่เพียงพอที่จะสร้างความมั่นคงให้กับรัฐ แต่จำเป็นต้องปลูกเร้าให้ประชาชนเห็นแบบอย่างของประชาชนที่ผู้ปกครองอยากให้เป็น อันเป็นการแสวงหาวิธีการที่จะช่วยสถาปนาความมั่นคงให้รัฐบาลใหม่อีกช่องทางหนึ่ง

ก่อนหน้าที่พระยาอุปกิตศิลปสารจะประพันธ์ **ลิลิตสตุติบ้านบางระจัน** นั้น ก็ได้มีกวีตั้งแต่เมื่อครั้งอดีตจรณาลงงานวรรณกรรมเพื่อจุดมุ่งหมายคือการยกย่องสตุติมาแล้ว สมัยอยุธยา ได้แก่ ลิลิตยวนพ่าย จันท์เฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าปราสาททอง โคลงเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนารายณ์มหาราช โคลงชะลอพระพุทไธยาสน์ ในสมัยกรุงธนบุรี ได้แก่ โคลงยอพระเกียรติพระเจ้ากรุงธนบุรี

ในสมัยรัตนโกสินทร์ มีคำประพันธ์ประเภทสตุติ 26 เรื่อง เรื่องสำคัญ ๆ ได้แก่ โคลงเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก โคลงยอพระเกียรติพระพุทไธยาล้านภาลัย ลิลิตตะเลงพ่าย โคลงตันเรื่องปฏิสังขรณ์วัดพระเชตุพนฯ กลอนเพลงยาวสรรเสริญพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ยอพระเกียรติสามรัชกาล เพลงยาวเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวและพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว โคลงสรรเสริญพระเกียรติเสด็จพระราชดำเนินเลียบมณฑลปักษ์ใต้ พ.ศ. 2460 เป็นต้น

วรรณกรรมสตุติที่กล่าวมานี้ทั้งหมดเป็นวรรณกรรมที่ยอพระเกียรติพระมหากษัตริย์ไว้อย่างยิ่งใหญ่ว่า เป็นเทวราชาบ้าง ธรรมราชาบ้าง นอกจากนั้นทรงไว้ซึ่งบุญญาภิหารและพระปรีชาสามารถอย่างหาที่สุดมิได้

กล่าวได้ว่า **ลิลิตตันสตุติบ้านบางระจัน** นั้น เป็นวรรณกรรมที่เปลี่ยนมุมมองจากการสตุติพระมหากษัตริย์มาเป็นการสตุติสามัญชนเป็นครั้งแรกของประวัติศาสตร์วรรณกรรมไทย นอกจากนั้นยังนำเสนอเรื่องราวโดยใช้จารีตการเขียนวรรณกรรมสตุติกษัตริย์ กล่าวคือ มีบทประณามพจน์ เนื้อเรื่องและสรุปหรือนิคมคำถวมทั้งการใช้คำประพันธ์ประเภทลิลิต ซึ่งในอดีต

เคยใช้ในการเขียนเรื่องเกี่ยวกับกษัตริย์ทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นลิลิตพระลอ ลิลิตยวนพ่าย ลิลิตตะเลงพ่าย เป็นต้น

**ลิลิตต้นสตุดิบ้านบางระจัน**จึงนับเป็นพยายามของผู้แต่งที่กล้าเปลี่ยนแปลงจารีตของวรรณกรรมสตุดิที่เคยใช้กับชนชั้นสูงมาเป็นเรื่องของชาวบ้าน ความสำคัญของ**ลิลิตต้นสตุดิบ้านบางระจัน**ก็คือเป็นวรรณกรรมสตุดิชนชั้นไพร่เป็นเรื่องแรก และชนชั้นไพร่ที่รับการยกย่องอย่างสูงเด่นก็คือชาวบ้านบางระจัน แต่การสตุดิดังกล่าวอยู่ภายใต้กรอบของรัฐบาลแบบใหม่ที่มุ่งปลูกฝังอุดมการณ์รักชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ ทำให้การต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันต้องกลายเป็นการต่อสู้ของสามัญชนเพื่อปกป้องชาติศาสนาพระมหากษัตริย์ไปด้วย ทั้งที่ชาวบ้านบางระจันตัวจริงไม่เคยได้รู้จักอุดมการณ์เหล่านี้เลย

2. **บางระจัน** ของ ไม้ เมืองเดิม เป็นวรรณกรรมที่นำเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันมาแต่งในรูปแบบนวนิยายเป็นเรื่องแรก ไม้ เมืองเดิมแต่งเรื่องนี้ราว พ.ศ. 2480-2485 อันเป็นยุคที่จอมพล ป. พิบูลสงครามใช้นโยบายสร้างชาติ โดยสร้างสิ่งเร้าต่าง ๆ เพื่อรวมพลังประชาชน เช่น กำหนดรัฐธรรมนูญ จัดประกวดเพลงชาติ บทเพลง ละคร เพื่อเน้นให้เห็นถึงความยิ่งใหญ่ของชนชาติไทย (พรภิรมณ์ เอี่ยมธรรม 2520: 60)

**บางระจัน** เป็นเรื่องของนายทหารกองทหารม้าหนุ่มชื่อทัพ หลังจากแพ้สงครามพม่าที่ยุทธการอ่าวหว้าขาว และไม่ยอมไปรายงานตัวต่อนายทัพ เพราะการแตกทัพนั้นหมายถึงโทษประหาร แต่กลับรวบรวมกำลังเป็นกองโจรทหารม้าบ้านคำหยาดคอยปล้นกองทัพพม่า และช่วยเหลือชาวบ้านที่ถูกทหารพม่ารังแก ทัพมีศัตรูคู่อาฆาตชื่อสังขซึ่งเป็นทหารหลวง ต่อมากลายเป็นมิตรกัน และชักชวนกันไปบางระจันเพื่อทำศึกกับพม่า ทำสงครามกับพม่า 7 ครั้ง แต่ครั้งที่ 8 ไม่สามารถต้านทานกำลังของพม่าได้ทุกคนในค่ายบางระจันถูกฆ่าตายทั้งหมด ในระหว่างที่เรื่องดำเนินไป ก็มีเรื่องราวความรักเกิดขึ้นในระหว่างการสู้รบดังกล่าวด้วย

ถ้าพิจารณาจากโครงเรื่องและเนื้อเรื่องความขัดแย้งที่เกิดในนวนิยายเรื่องนี้ มีทั้งที่เป็นความขัดแย้งหลัก และความขัดแย้งรอง ความขัดแย้ง

หลักคือความขัดแย้งระหว่างตัวละครเอกกับผู้รุกรานคือพม่า ส่วนความขัดแย้งรองเป็นความขัดแย้งส่วนตัว ระหว่างตัวละครเอกคือทัพกับศัตรูคู่อาฆาตคือสังข์ โดยมีปัญหามาจากเรื่องการผูกพยาบาทกันมาตั้งแต่หนหลังและเรื่องผู้หญิงเป็นสำคัญ ความขัดแย้งรองคือความขัดแย้งส่วนตัวเกิดขึ้นก่อน และดำเนินต่อไป แต่เมื่อความขัดแย้งหลักคือความขัดแย้งกับผู้รุกรานเริ่มทวีความรุนแรงมากขึ้น ความขัดแย้งรองก็ลดความสำคัญลงไปจนกระทั่งไม่มีความขัดแย้งรองใด ๆ เหลืออยู่เลย เพราะตัวละครที่ขัดแย้งกันด้วยปัญหาส่วนตัวทั้งหลายต่างปรับความเข้าใจกัน และร่วมมือร่วมกันรักษาแผ่นดินเกิดของตนเองให้รอดพ้นจากศัตรูผู้รุกราน

ตัวละครสำคัญในเรื่องนี้ได้แก่ ทัพและสังข์ เป็นตัวละครที่ไม่เมืองเดิมสมมติขึ้น ไม่มีตัวตนในประวัติศาสตร์ เช่นเดียวกับเรื่องราวความรักที่เกิดขึ้นระหว่างรบนั่นก็ไม่ปรากฏในประวัติศาสตร์เช่นเดียวกัน ตัวละครที่มีชื่ออยู่ในประวัติศาสตร์ได้แก่ นายแท่น นายดอก นายโชติ ขุนสรรค์ พันธเรื่อง นายทองเหม็น ฯลฯ ไม่ เมืองเดิม ไม่ค่อยให้ปรากฏออกมาเป็นจริง นอกเสียจากนายแท่นถูกปืนพม่า และนายทองเหม็นที่ขี่ควายออกตะลุยรบด้วยความโกรธแค้น ทั้งนี้คงเป็นด้วยเหตุผลที่ว่าเกรงจะมีข้อผิดพลาดในเรื่องถ้อยชนทนาหรือพฤติกรรมที่มีได้บ่งอย่างชัดเจนในพระราชพงศาวดาร (สุจิตต์ วงษ์เทศ 2538: 21) นอกจากนั้น การกำหนดตัวละครขึ้นมาใหม่ยังเปิดโอกาสให้ผู้แต่งใช้จินตนาการได้อย่างอิสระกว่าการใช้ตัวละครที่มีชื่ออยู่ในประวัติศาสตร์ ผู้นำชาวบ้านบางระจันอย่างเช่นนายแท่น นายทองเหม็น นายจันทร์หนวดเขี้ยว ฯลฯ จึงเป็นเพียงตัวประกอบ เรื่องราวโดยส่วนใหญ่จะเป็นเรื่องราวการต่อสู้ของทัพและพวกพ้องกับทหารพม่าภายใต้บริบทการสู้รบระหว่างชาวบ้านบางระจันกับพม่าตามที่ปรากฏในประวัติศาสตร์

ตัวละครอีกฝ่ายหนึ่งคือตัวละครฝ่ายพม่าซึ่งเป็นฝ่ายปรปักษ์ ไม่เมืองเดิมสร้างตัวละครกลุ่มนี้มีพฤติกรรมที่ในลักษณะที่เป็นผู้ร้ายสมบูรณ์แบบกล่าวคือมีจิตใจชั่วร้ายเหี้ยมโหดทารุณ กดขี่ข่มเหงปล้นชิงทรัพย์สินเงินทอง จูดคร่าอนาจารผู้หญิง ฆ่าได้แม้กระทั่งคนชราที่หมดทางสู้ แม้กระทั่งคนเหล่านั้นจะวิงวอนร้องขอชีวิตทหารพม่าก็หาได้สนใจไยดี เมื่อปล้นเสร็จก็เผาบ้านเรือนโรงเรียนาของชาวบ้านวอดวาย แต่บทบาทของตัวละครกลุ่มนี้

ตามที่ปรากฏในหลักฐานทางประวัติศาสตร์มิได้ให้รายละเอียดในเรื่องความชั่วร้ายอย่างละเอียดลออเหมือนที่ไม้อู่ เมืองเดิมบรรยายไว้ในนวนิยายในพระราชพงศาวดารระบู้ไว้เพียงสั้น ๆ ว่า “พม่าเร่งเอาทรัพย์สินเงินทองและบุตรหญิง” (พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา: 269) พฤติกรรมของทหารพม่าในหลักฐานทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวนี้ เมื่อไม้อู่เมืองเดิมนำมาแปรเป็นวรรณกรรมแล้ว ได้ระบายสีความให้เลวร้ายไปยิ่งกว่าข้อเท็จจริงจากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ อย่างเช่น

แล้วความเดือดร้อนก็กลับกระพือให้ร้อนยิ่งขึ้น ตลอดแคว้น  
วิเศษชัยชาญและเมืองสิงห์ทั้งแดนอื่นที่ใกล้เคียง ถูกกองโจร  
พม่าเข้าห้อมล้อมปล้นทรัพย์สิน แสงเพลิงจับท้องฟ้าทั้งกลางวัน  
กลางคืนไม่ขาด ผู้หญิงถูกข่มขืนไป เด็กและคนเฒ่าผู้แก่เสียชีวิต  
เพราะตรากตรำลำบาก พ่อแม่หาย เลยถูกกวาดต้อนตั้งควายฝูง  
ส่งไปยังกองคุ้มครัว แล้วเขลยนั้นก็ต้องละสถานบ้านเกิดเมือง  
นอนจากบุตรและธิดาไปแล้ว แม้ภรรยาหรือบุตรไม่หย่านมก็หา  
รู้ว่าอยู่ไหน นอกจากจะกัมน้ำให้คิดถึงกรรมก่อนตัวเอง แล้ว  
ก็เดินทางเข้าสู่ทิศกรมจากกรุงศรีอยุธยาไปตายแดนพม่าโน้น  
(น. 89)

เสียงตะโกนนั่นดังก้องไปอีก บางเสียงของผู้เป็นหัวหน้า  
นั้นสั้น บางเสียงเมื่อตะโกนไปแล้วก็เป็นเสียงร้องให้ พันชบพัน  
น้ำตานอง ... มือตบมืออยู่ขาดจวน...ปู่...ทั้งย่าและแม่มันผลึก  
คะมำไป มันเอาตีนเหยียบ ภูเคยกราบตีนแม่ - แต่ตีนพมานั้น  
เขี่ยข้ามแม่ที่ถูกราบ ลูกเอ๋ย เจ้ายังมีทันหย่านม เพิ่งจะสอน  
เรียกแม่ และขานชื่อพ่อได้เพียงคำแม่เขาก็จากไป พมามันจุด  
แม่เอ็งไปเสียแล้ว มึงต้องหย่านมเพราะแม่หาย ถึงจะเรียกอีก  
สักร้อยคำแม่เจ้าเขาก็หาหวนมาได้ยินไม่ เมีย ...เมียเอ๋ย เมื่อ  
คำครั้งแรกก่อนเราเคยสาบานร่วมหย่า เมื่อยากไร้ ไม่มีหมอน แขน  
ซ้ายและอกที่เคยเป็นหมอนหนุนก็ยังเกิดสุขเหลือหลาย แต่  
เดี๋ยวนี้พม่าจักบังคับให้เจ้าแอบอก เจ้าต้องพลัดอกไปบำเรอมัน

แล้วด้วยผืนใจ...ใคร...ไทยคนไหนมั่งที่จะนั่งดูมันมาหยามหน้า  
เยี่ยงนี้ ลูกสาวและพี่น้องมันรีบไปเป็นเมีย ว่ายังไฉ่ผู้ชาย จะ  
ใช้ผู้หญิงและลูกเมียเข้าแลกพอชีวิตมันรอดไปวันหรือ (น.104)

แนวคิดสำคัญของนวนิยายเรื่องนี้คือการปลุกใจให้เกิดความรักชาติ  
ร่วมกันต่อสู้เพื่อบ้านเกิดเมืองนอนอย่างองอาจกล้าหาญ และเสียสละ  
และชี้ให้เห็นว่าความรักชาติ และการเทิดทูนพระมหากษัตริย์นั้นยิ่งใหญ่จน  
กระทั่งความขัดแย้งส่วนตัวไม่มีความหมาย ศัตรูกลับกลายเป็นมิตร ความ  
เข้าใจผิดต่าง ๆ มลายไปสิ้น ทุกคนต่างสมัครสมานสามัคคีกันร่วมกันต่อสู้  
กับผู้รุกรานเพื่อรักษาชาติ แผ่นดินเกิด และพระมหากษัตริย์อันเป็นสิ่ง  
เคารพสูงสุด ผู้แต่งได้ยืนยันแนวคิดดังกล่าวโดยกำหนดเป็นเป็นชื่อบท  
แต่ละตอน รวมทั้งหมด 4 ตอน อันได้แก่

- ตอนที่ 1 มโนมอบพระผู้สวดยศวรค์
- ตอนที่ 2 แชนมอบถวายทรงธรรมเทอดหล้า
- ตอนที่ 3 ดวงใจมอบเมียขวัญแลแม่
- ตอนที่ 4 เกียรติศักดิ์รักของข้ามอบไว้แก่ตัว

ชื่อตอนเหล่านี้ผู้แต่งได้นำมาจากบทพระราชนิพนธ์แปลเรื่องภาชิต  
นักรบโบราณพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว  
ซึ่งทรงแปลมาจากคำคมในบทละครเรื่อง All's Well that Ends Well ของ  
เชกสเปียร์ (ทิพย์สุเนตร อนันบุตร มปป: 59)

อย่างไรก็ตาม ในบริบทของเนื้อเรื่องแล้ว การลุกขึ้นสู้ของชาวบ้าน  
เพื่อต่อต้านผู้รุกรานด้วยความรักมาตุภูมินั้นเป็นเรื่องที่พอเข้าใจได้หาก  
ตีความในบริบทของระบอบใหม่ แต่การพยายามโยงเรื่องการต่อสู้ให้  
เกี่ยวข้องกับความรักและเทิดทูนสถาบันกษัตริย์นั้นดูจะไม่เข้ากันกับเนื้อเรื่อง  
เพราะกษัตริย์ในเรื่องมิได้กระทำการใดให้เกิดความรู้สึกว่าเป็นหลักชัยอันมี  
ค่าที่สมควรจะต้องสละตายถวายชีวิตให้ นับตั้งแต่การพร้อมที่จะหยีบยื่นโทษ  
ประหารให้แก่ทหารผู้รักชาติอย่าง “ทัพ” เพราะฝ่ายแพ่งสงครามกลับมา หรือ



การส่งทหารหลวงมารีบครอบครัวของทัพเข้าหลวงเหตุเพราะ “ทัพ” หนีทัพ เหตุการณ์สำคัญอีกเหตุการณ์หนึ่งก็คือ การไม่พยายามจะสนับสนุนการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจัน เมื่อชาวบ้านส่งทัพไปขอปืนใหญ่ก็ไม่ให้ ปล่อยให้ชาวบ้านสู้อย่างเดียวตายจนกระทั่งถูกทหารพม่าฆ่าตายหมดทั้งหมู่บ้าน ดังนั้นเมื่อผู้แต่งพยายามจะเสนออุดมการณ์การต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันและมีเรื่องความภักดีต่อกษัตริย์เข้าไปเกี่ยวข้อง โดยผ่านคำพูดของทัพซึ่งเป็นตัวเอกของเรื่องบ้าง ผ่านพระอาจารย์ธรรมโชติบ้าง หรือจากการบรรยายของผู้แต่งบ้าง จึงเหมือนกับเป็นการยึดเย็ดอุดมการณ์ภักดีต่อกษัตริย์โดยที่ไม่สอดคล้องกับเนื้อเรื่อง เช่น

พวกเจ้าจะต้องสู้ศึกมิใช่ส่วนแค่นายเดียวแต่จะต้องอาสา  
สู้เอาชีวิตถวายให้แก่ชาติ เลือดเนื้อเจ้าจะต้องถวายแผ่นดินและ  
เจ้าชีวิต (พระอาจารย์ธรรมโชติ) (น.117)

ข้าจะออกศึกในชั่วครู่นี้ ชีวิตข้า หัวใจข้า ขอมอบให้แก่พื้น  
แผ่นดินและชาวไทย สองแขนข้าจะขอทำศึกป้องกันค่ายและพิ  
นองบ้านระจันสองแขนข้าขอถวายเจ้าชีวิตแล้วเยี่ยงทหาร (ทัพ)  
(น.118)

หากกุมารบก็เพราะจะกันลูกเด็กเล็กแดงและหญิงสยาม  
ศรีอยุธยาให้พ้นข่มเหง...กุมารบให้เจ้าเหนือหัวแลพ่อเมือง (ทัพ)  
(น.130)

เสียงผีเฝ้าสะเทือนดินเสียงเพลงศึกสนุกสนานให้อวยพรแต่  
บางระจันให้ถวายชีพให้ชาติและพระมหากษัตริย์ (ผู้แต่งบรรยาย  
เรื่อง) (น.164)

อย่างไรก็ตาม ความสำเร็จของนวนิยายเรื่องนี้ก็คือ สามารถปลุกเร้า  
จิตใจให้เกิดความรู้สึกรักชาติ ซึ่งนอกจากจะมาจากเนื้อเรื่องที่แสดง  
วีรกรรมที่กล้าหาญและเสียสละต่อแผ่นดินเกิดแล้ว ยังประสานกับวรรณ

ศิลป์จากกระบวนการใช้ภาษาของผู้แต่งที่ผ่านการคัดกรองเลือกสรรให้มีความสะเทือนใจสูงสุด ทั้งในแง่การบรรยายของผู้แต่งและบทสนทนาของตัวละครในเรื่อง เพื่อแสดงความรักชาติและเทิดทูนพระมหากษัตริย์อย่างยิ่งยวด จนกระทั่งสามารถโน้มน้าวใจผู้อ่านให้เกิดอารมณ์ร่วมได้อย่างแนบแน่น การใช้ภาษาเหล่านี้ปลุกใจให้เกิดอารมณ์ ทั้งที่เป็นอารมณ์โกรธแค้นชิงชัง อารมณ์คึกคักเข้มแข็ง อารมณ์สลดสังเวช ดังจะยกตัวอย่างให้เห็นดังนี้

**อารมณ์โกรธแค้นชิงชัง** ผู้เขียนจะบรรยายด้วยการสร้างภาพกองทัพบม่าให้เป็นเหมือนกองโจรกระทำกรอย่างโหดเหี้ยม เข้าปล้นสะดมชีวิตและทรัพย์สิน กวาดต้อนชาวบ้านไปเป็นเชลย ทำร้ายผู้ที่อ่อนแอกว่า ไม่ว่าจะเป็นเด็ก ผู้หญิง และคนแก่ จุดคร่ำผู้หญิงไปข่มขืน เผาตัววาอารามและบ้านเรือนมอดไหม้เป็นจุณ การบรรยายภาพและเหตุการณ์จะเต็มไปด้วยความรุนแรง หยาดคายและปาเถื่อนที่สุดอย่างที่มนุษย์พึงกระทำต่อกัน เช่น

หลังคาเรือนและกระท่อมทับโรงนามอดเป็นถ้ำถ่านลง  
กองดินนับไม่ถ้วน ทุกหย่อมหญ้าระส่ำระสาย ศพตายในเพลิง  
ศพนอนกลางดินเมื่อถูกโจรพม่าปล้น เด็กอ่อนตายเพราะแม่  
และเด็กมันตายไปก่อน ผู้เฒ่าหรือชายฉกรรจ์ทั้งหลาย ดาบ  
พม่าปลิดชีวิตไปแล้วนับไม่ได้ แต่ผู้หญิงถูกปล้นริบตัว ลูกสาว  
และบุตรธิดา ใครอื่นต้องจากเหย้าด้วยมือโจรอุ้มขึ้นไปส่งยัง  
ค่ายใหญ่วิเศษชัยชาญกำลังจะเป็นเมืองร้าง กระท่อมและโรง  
เรือนถูกเผาพินาศทุกวัน หากไม่เผาเรือนและกระท่อมนั้นก็ร้าง  
เจ้าของด้วยผู้คนอพยพพากันหนีร้อนขึ้นอยู่บ้านระจันแทบหมดสิ้น  
(น. 74)

แล้วความเดือดร้อนก็กลับกระพือให้ร้อนยิ่งขึ้น ตลอด  
แคว้นวิเศษชัยชาญและเมืองสิงห์ทั้งแดนอื่นที่ใกล้เคียง ถูกกอง  
โจรพม่าเข้าห้อมล้อมปล้นริบทรัพย์ แสงเพลิงจับท้องฟ้าทั้ง  
กลางวันกลางคืนไม่ขาด ผู้หญิงถูกอุ้มตัวไป เด็กและคนเฒ่าผู้  
แก่เสียชีวิต เพราะตรากตรำลำบาก พ่อแม่หาย เลยถูกกวาด  
ต้อนดังควายฝูง ส่งไปยังกองคุ่มครว แล้วเชลยนั้นก็ต้องละ

สถานบ้านเกิดเมืองนอนจากบุตรและธิดาไปแล้ว แม้ภรรยาหรือบุตรไม่หย่ากันก็หาว่าอยู่ไหนไหน นอกจากจะกั่มหน้าให้คิดถึงกรรมก่อนตัวเอง แล้วก็เดินทางเข้าสู่พิธีกรรมจากกรุงศรีอยุธยาไปตายแดนพม่าในนั้น (น. 89)

อารมณ์คึกคักเคียดแค้นเป็นอารมณ์อีกหิมอยากจะทำต่อสู้กับผู้รุกรานและทำลายล้างแบบตาต่อตาฟันต่อฟันเพื่อให้สาสมกับความแค้นเคืองที่มีอยู่เป็นบทบรรยายเช่นนี้มักจะปรากฏในฉากที่ชาวบ้านบางระจันตะลุยไล่ฆ่าฟันทหารผู้รุกราน และรู้สึกสาสมใจที่เห็นความตายและเลือดของผู้รุกรานนองแผ่นดิน เป็นการล้างแค้นให้กับคนไทยที่ต้องตายเพราะน้ำมือข้าศึก การได้ตอบโต้ศัตรูเช่นนี้ถือเป็นการกระทำที่แสดงความกล้าหาญ เป็นการรักษาเกียรติยศและศักดิ์ศรีของตนเองและแผ่นดินเอาไว้มิให้ใครมาหยามดังตัวอย่างต่อไปนี้

“ฟัง-ทุกคนเถอะลูกเอ๋ย พวกเจ้าผิดมามากแล้ว เกิดเป็นคนต้องแก้ตัวในผืนดินนั้น พวกเจ้ากำลังได้ช่องแก้ตัวให้พ้นผิด จงกั่มหน้าสนองพระเดชพระคุณแผ่นดินที่เจ้าละเมิดมาแล้วเถอะ - บางระจันเหนือโน้นเกิดศึกแล้ว” ท่านซิ้มือขึ้นทิศเหนือแล้วพูดเสียงดังขึ้นอีก เป็นเสียงของนายหมู่อาทมาตที่ฟังแล้วแสบขมเมื่อก่อน

“บางระจันกำลังเกิดศึก พวกบ้านระจันเป็นแต่ชาวบ้าน แต่พวกบ้านระจันมันไม่ยอมให้ฝาดินเข้าเหยียบบ้านระจัน หมู่บ้านระจันไม่ใช่สำหรับช้างศึกหรือม้าพม่าจะมากิน แล้วพวกมึงเป็นอะไร?” อ้ายทัพตะโกนก้องโบสถ์

“ตะหาร” แล้วเสียงทหารก็คำรามไปทั่วโบสถ์ร้าง (น. 84-85)

พอตะวันชิงพลบ พม่าชิงลาโลกสิ้นชีวิตพร้อมกับตะวันเย็นหมดทั้งยี่สิบกว่า ไม่มีเหลือศพกายศพ ดินแดงเฉอะแฉะไปด้วยเลือด มือนี่เองที่ชาวบ้านไทยมันคายความขมออกมาจาก

หัวใจเป็นมือแรกที่มันร้องไห้มาแล้วจะค่อนข้าง 3 เดือนเต็ม ได้หัว  
ร่อรำ ฝึบ ลูกเล็กเด็กแดงทั้งหลายที่กลายเป็นเถาถมดินไปมาก  
ในเพลิง เจตมุตของแม่ พ่อและลูกสาววิเศษชัยชาญเมืองสิงห์  
ทั้งหลายจึงมาเกิด มาเย้ยเยาะและคุยอวดเขาเถาะว่า  
ศรีอยุธยาอันยังไม่หมดคนสู้ ชายชาติตรีจะไร้หรือเมื่อสยามยังไม่  
สิ้นชาย (น.98)

...นายดอกไม้บ้านกรับและนายทองแก้ววิเศษชัยชาญก็ให้  
ร้องตะลุยมา นายทองแสงใหญ่ทั้งนายทองเหม็นผู้ใหญ่บ้าน  
ระจันก็ควงดาบแล่นนำพล ปากก็ตะโกนก้องให้พลตาม ตามมา  
เกิดนองเอ๋ย ไทยทั้งหลายมาเกิด คึกมันมาชิงเมือง คึกมันมา  
เหยียบเมืองขุนโลกบ้านเราแล้ว มันมาหยาบทหารชายระจัน  
มาเกิด มากอดคอกันตาย ฝากยศทหารไว้แต่คนหลัง (น. 234)

**อารมณ์สลดสังเวช** เป็นอารมณ์อันเศร้าสลด รังเวง และหดหู่ใจ อัน  
เกิดจากจากการพ่ายแพ้อย่างยับเยิน แต่เป็นความพ่ายแพ้ที่มีเกียรติ  
ไม่ได้เกิดจากการยอมจำนน ไม้ เมืองเดิม บรรยายจากอันก่อให้เกิด  
อารมณ์สลดหดหู่เช่นนี้ในตอนท้ายของเรื่อง อันเป็นฉากที่ชาวบ้าน  
บางระจันกลุ่มสุดท้ายได้สละชีวิตเพื่อมาตุภูมิของตนเอง

มีทันดวงตะวันจะชิงพลบ ชาวระจันก็ชิงหนีโลกไปก่อนแล้ว  
ศพเกลื่อนสมรภูมิตั้งบ้านไทยเอง เขาตายชอบแล้วทุกศพ นาย  
จันทร์ผู้กล้าหาญของชาวบ้านระจันนอนเคียงสินีพอยู่เบื้อง  
ซ้าย เบื้องขวาเล่าขุนสรรค์ กรมการสรรค์บุรีนั้นทอดกายสิ้นชีวิต  
ศีรษะบ้ายสู่ทิศหนค้ายระจันที่จะจากมา เขาตายกันหมด ตาย  
อย่างชาติลูกผู้ชายที่ตั้งใจว่าจะตาย เขาเอาศพออกมารับเพื่อศึก  
ซึ่งเป็นแขกเมืองมาเยี่ยมกรุงไทย พลพม่าอันมีเกียรติมีน้อยก็  
ปลาบปลื้มที่ได้ชำนะบ้านระจันทุกชีวิต แต่สู้กับนายทัพนายกอ  
องทั้งปวงซึ่งมีสติปัญญาเป็นทหารแท้ต้องสลดใจ ศพเจ้าบ้าน  
ตายอนาถอยู่กลางดิน เหลยศึกเหลยไทยผู้อยู่หว่างล้อม ไม่มี

สถานบ้านเกิดเมืองนอนจากบุตรและธิดาไปแล้ว แม้ภรรยาหรือบุตรไม่หย่าสามีก็หาว่าอยู่ไหนไหน นอกจากจะกัมน้ำให้คิดถึงกรรมก่อนตัวเอง แล้วก็เดินทางเข้าสู่พิธีกรรมจากกรุงศรีอยุธยาไปตายแดนพม่าโน้น (น. 89)

อารมณ์คึกคักเคียดแค้นเป็นอารมณ์อีกเหมียวอยากจะทำอะไรกับผู้รุกรานและทำลายล้างแบบตาต่อตาฟันต่อฟันเพื่อให้สาสมกับความแค้นเคืองที่มีอยู่เป็นบทบรรยายเช่นนี้มักจะปรากฏในฉากที่ชาวบ้านบางระจันตะลุยไล่ฆ่าฟันทหารผู้รุกราน และรู้สึกสาสมใจที่เห็นความตายและเลือดของผู้รุกรานนองแผ่นดิน เป็นการล้างแค้นให้กับคนไทยที่ต้องตายเพราะน้ำมือข้าศึก การได้ตอบโต้ศัตรูเช่นนี้ถือเป็นการกระทำที่แสดงความกล้าหาญ เป็นการรักษาเกียรติยศและศักดิ์ศรีของตนเองและแผ่นดินเอาไว้มิให้ใครมาหยามดังตัวอย่างต่อไปนี้

“ฟังทุกคนเถอะลูกเอ๋ย พวกเจ้าผิดมามากแล้ว เกิดเป็นคนต้องแก้ตัวในผิวนั้น พวกเจ้ากำลังได้ช่องแก้ตัวให้พ้นผิด จงกัมน้ำสนองพระเดชพระคุณแผ่นดินที่เจ้าละเมิดมาแล้วเถอะ - บางระจันเหนือโนนเกิดศึกแล้ว” ท่านซิ้มขึ้นทิดเหนือแล้วพูดเสียงดังขึ้นอีก เป็นเสียงของนายหมู่อาทมาตที่ฟังแล้วสยองขนเมื่อก่อน

“บางระจันกำลังเกิดศึก พวกบ้านระจันเป็นแต่ชาวบ้าน แต่พวกบ้านระจันมันไม่ยอมให้ผ้าตีนเข้าเหยียบบ้านระจัน ญ่าบ้านระจันไม่ใช่สำหรับช้างศึกหรือม้าพม่าจะมากิน แล้วพวกมึงเป็นอะไร?” อ้ายทัพตะโกนก้องโบส

“ตะหาร” แล้วเสียงทหารก็คำรามไปทั่วโบสวัง (น. 84-85)

พอตะวันชิงพลบ พม่าชิงลาโลกสิ้นชีวิตพร้อมกับตะวันเย็นหมดทั้งยี่สิบกว่า ไม่มีเหลือศพกายศพ ดินแดงจะแฉะไปด้วยเลือด มือนี่เองที่ชาวบ้านไทยมันคายความขมออกมาจาก

หัวใจเป็นมือแรกที่มันร้องให้มาแล้วจะค่อนข้าง 3 เดือนเต็ม ได้หัว  
ร่อรำ ฝุ่น ฝุ่นเล็กเด็กแดงทั้งหลายที่กลายเป็นถ้ำถมดินไปมาก  
ในเพลิง เจตภูตของแม่ พ่อและลูกสาววิเศษชัยชาญเมืองสิงห์  
ทั้งหลายจึงมาเกิด มาเหยียะเยาะและคุยอวดเขาเถอะว่า  
ศรีอยุธยาอันยังไม่หมดคนสู้ ชายชาตรีจะไร้หรือเมื่อสยามยังไม่  
สิ้นช่าย (น.98)

... นายดอกไม้บ้านกรับและนายทองแก้ววิเศษชัยชาญก็ให้  
ร้องตะลุมมา นายทองแสงใหญ่ทั้งนายทองเหม็นผู้ใหญ่บ้าน  
ระจันก็ควงดาบแล่นนำพล ปากก็ตะโกนก้องให้พลตาม ตามมา  
เกิดนองเอย ไทยทั้งหลายมาเกิด ศึกมันมาชิงเมือง ศึกมันมา  
เหยียบเมืองขุนโลกบ้านเราแล้ว มันมาหยาบทหารชายระจัน  
มาเกิด มากอดคอกันตาย ฝากยศทหารไว้แต่คนหลัง (น. 234)

**อารมณ์สลดสังเวช** เป็นอารมณ์อันเศร้าสลด วังเวง และหดหู่ใจ อัน  
เกิดจากการพิจารณาอย่างยั้งเย็น แต่เป็นความพ่ายแพ้อย่างมีเกียรติ  
ไม่ได้เกิดจากการยอมจำนน ไม้ เมืองเดิม บรรยายจากอันก่อให้เกิด  
อารมณ์สลดหดหู่เช่นนี้ในตอนท้ายของเรื่อง อันเป็นฉากที่ชาวบ้าน  
บางระจันกลุ่มสุดท้ายได้สละชีวิตเพื่อมาตุภูมิของตนเอง

มีทันดวงตะวันจะชิงพลบ ชาวระจันก็ชิงหนีโลกไปก่อนแล้ว  
ศพเกลื่อนสมรภูมิตั้งบ้านไทยเอง เขาตายชอบแล้วทุกศพ นาย  
จันทร์ผู้กล้าหาญของชาวบ้านระจันนอนเคียงสินชีพอยู่เบื้อง  
ซ้าย เบื้องขวาเล่าขุนสรรค์ กรมการสรรค์บุรีนั้นทอดกายสิ้นชีวิต  
ศีรษะบ้ายสู่ทิศหนค้ายระจันที่จะจากมา เขาตายกันหมด ตาย  
อย่างชาติถูกผู้ชายที่ตั้งใจว่าจะตาย เขาเอาศพออกมารับเพื่อศึก  
ซึ่งเป็นแขกเมืองมาเยี่ยมกรุงไทย พลพม่าอันมีเกียรติมีน้อยก็  
ปลาบปลื้มที่ได้ชนะบ้านระจันทุกชีวิต แต่สู้กับนายทัพนายกอ  
งทั้งปวงซึ่งมีสติปัญญาเป็นทหารแท้ต้องสลดใจ ศพเจ้าบ้าน  
ตายอนาถอยู่กลางดิน เหลยศึกเหลยไทยผู้อยู่หว่างล้อม ไม่มี

ชีวิตให้จับเลยแต่สักคน น้ำใจเขาเป็นกระนี้ คือก 7 ครั้งที่ยกมา  
จึงพ่ายแพ้วใจกล้ำบ้านระจันหมด (น. 264)

ดาบตก มือนั่นก็ถลอกลงกอดแฟง ทหารกล้าดับชีวิต  
ลับโลกไปแล้วเป็นคนที่สุด หากสิ่งทิพย์ศักดิ์สิทธิ์อย่างใด ๆ จัก  
สำแดงให้ประจักษ์เล่า คนอยู่หลังชีวิตในบ้านระจันก็คงจักเห็น  
ในขณะนั้นว่าชายหนุ่มคำหยาดผู้กล้ากำลังเดินจงมือแฟงเมียร  
รักอย่างเหยียบไปภพหน้า และภพนั้นมีกองทหารตั้งเรียงราย  
กองม้าคำหยาดเก่าประจำหลังเพียบชักราบจากฝักควงให้รับ  
ท่านพันเรื่องขุนสรรค์นายแท่นชาวศรีบัวทองทั้งนายทองเหม็น  
นายจันทร์นายทองแสงใหญ่กับผู้ร่วมคิดอื่น 10 คน จักอ้าแขน  
ยิ้มแย้มรับวิญญาณทหารกล้าศึกเข้าสู่เมืองใหม่ แล้วต่างเปล่ง  
วาจาพร้อมกันว่า ขอฝากค่ายระจันที่เสียไปแล้วให้คนเกิดมา  
หลังช่วยกันจำไว้ ขอลูกหลานและผู้ร่วมชาติรวมเมืองจงหวง  
บางระจันตลอดชีพ ค่ายระจันเสียเพราะไร้อาวุธจะสู้ (น. 289)

กระบวนการใช้ภาษาเพื่อเร่งเร้าให้เกิดอารมณ์ร่วมกับเหตุการณ์และ  
เรื่องราวที่ไม่ เมืองเดิมนำมาใช้ จึงเป็นกลวิธีสำคัญที่ทำให้นวนิยายเรื่อง  
บางระจัน มีลักษณะปลูกเร้าอารมณ์อย่างสูง ทั้งอารมณ์เกลียดชัง อารมณ์  
แค้นเคือง อารมณ์อึกเหิม และอารมณ์เศร้าสลดหดหู่ใจ และเกิดขึ้นซ้ำ ๆ  
กันตลอดทั้งเรื่อง ด้วยวิธีการนี้เองทำให้ บางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม มี  
ลักษณะเป็นวรรณกรรมปลูกเร้าจิตใจที่สะท้อนอารมณ์เป็นอย่างสูง

บางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม จึงเป็นนวนิยายปลูกใจให้รักชาติ โดยมี  
ศูนย์กลางอยู่ที่ชาติและพระมหากษัตริย์ คล้ายกับเรื่องบางระจันในลิลิตดั้น  
สดุดีบ้านบางระจัน ของพระยาอุปกิตศิลปสารซึ่งแต่งขึ้นก่อนหน้าราว 14  
ปี แสดงให้เห็นว่าความหมายของเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์นั้นยังคง  
เหมือนเดิม คือเป็นเรื่องการต่อสู้ของชนชั้นล่างเพื่อพิทักษ์รักษาบ้านเกิด  
เมืองนอนและพระมหากษัตริย์ซึ่งเป็นสถาบันสูงสุด แม้กระทั่งเหตุการณ์  
บ้านเมืองแปรเปลี่ยนไปสู่สมัยของจอมพล ป.พิบูลสงคราม ซึ่งใช้นโยบาย  
สร้างชาติที่ไม่ได้คงศูนย์กลางไว้ที่พระมหากษัตริย์ อีกทั้งมีความพยายามที่

จะตัดทอนและลดพระราชอำนาจและสัญลักษณ์ของพระมหากษัตริย์ (ราม วัชรประดิษฐ์ 2539: 231) ไม้ เมืองเดิมก็ยังนำเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์มาแต่งเป็นนวนิยาย โดยคงรูปรอยเดิมคือให้ชาวบ้านลุกขึ้นสู้เพื่อชาติและพระมหากษัตริย์ ทั้ง ๆ ที่ในแง่ของวรรณกรรมไม้ เมืองเดิมสามารถตัดทอนเรื่องของการต่อสู้เพื่อกษัตริย์ออกไปได้ เพราะไม่สอดคล้องกับเนื้อเรื่อง ที่สำคัญคือไม่มีเรื่องนี้ในประวัติศาสตร์ แต่สิ่งที่ไม้ เมืองเดิมนำมาใช้เพื่อสนองตอบนโยบายสร้างชาติของจอมพล ป.พิบูลสงครามกลับเป็นเรื่องการปลุกเร้าอารมณ์ให้เกิดความรู้สึกรักชาติอย่างแรงกล้า โดยใช้ภาษาที่สะท้อนอารมณ์สูงสุด และการสร้างภาพพจน์ซึ่งเป็นตัวละครฝ่ายปักษ์ให้ดูน่าเกลียดน่ากลัว ดูเหมือนว่าไม้ เมืองเดิมจะทำได้สำเร็จ เพราะบางระจัน ของ ไม้ เมืองเดิม ไม่เพียงถูกตีพิมพ์เผยแพร่สู่สายตาสาธารณชนซ้ำแล้วซ้ำเล่า แต่ยังถูกนำไปสร้างเป็นละครและภาพยนตร์จนเป็นที่รู้จักแพร่หลายของคนไทยทุกระดับชั้น (สุนทร ชูตินธรานนท์ 2537: 45)

**3. เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย** ของ สว่าง ขวัญบุญ เป็นวรรณกรรมร้อยกรองอีกเรื่องหนึ่งที่น่าเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันมาสร้างสรรค์เป็นงานประพันธ์ ร้อยกรองเรื่องนี้ได้รับรางวัลที่ 1 จากการประกวดวรรณกรรมไทยประเภทร้อยกรองของธนาคารกรุงเทพ เมื่อ พ.ศ. 2520 การประกวดนี้ธนาคารกรุงเทพ ได้ดำเนินการมาตั้งแต่ พ.ศ. 2511 โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อธำรงไว้ซึ่งวัฒนธรรมอันดีงามของชาติ และเพื่อให้โอกาสวรรณกรรมใหม่ได้ปรากฏและได้รักษาไว้เป็นสมบัติของแผ่นดินสืบไป ทั้งนี้เนื่องจากว่าในปัจจุบันวรรณกรรมที่แต่งดีถึงขนาดที่จะพึงได้รับการยกย่องให้เป็นวรรณคดีในอนาคตมีอยู่น้อย (สว่าง ขวัญบุญ 2523: (3) )

การประกวดครั้งนั้นมีกติกาว่า “ให้แต่งเป็นกวีนิพนธ์ร้อยกรอง คำโคลง 4 สุภาพ สำนวนไทย ถูกต้องตามตำราชั้นลักษณะของไทย ดังที่จินตกวีเคยแต่งไว้ เช่นนิราศนรินทร์ กำสรวลศรีปราชญ์ เป็นต้น เรื่องที่แต่งนั้นอาจ

ก. คิดสร้างโครงเรื่องขึ้นเอง



ข. อาศัยเรื่องจากประวัติศาสตร์ พงศาวดารไทย

ค. อาศัยเค้าเรื่องที่แปลมาจากภาษาอื่น”

(สว่าง ขวัญบุญ 2423 : (4))

กรรมการซึ่งเป็นผู้ตัดสินให้วรรณกรรมเรื่องเลือดเนื้อพลีเพื่อไทยได้รับรางวัลนั้น ประกอบด้วยผู้ทรงคุณวุฒิซึ่งเป็นที่ยอมรับในระดับชาติ ได้แก่ ดร.ประเสริฐ ณ นคร เป็นประธาน นายเกษม บุญศรี นายสถิตย์ เสมานิล นายเสฐียร พันธรั้ง และนายณัฐวุฒิ สุทธิสงคราม เป็นกรรมการ (สว่าง ขวัญบุญ 2523: (15))

ในการประพันธ์หรือยกเรื่องนี้ สว่าง ขวัญบุญ ได้ค้นคว้าจากหลายแหล่ง ได้แก่ หนังสือที่ระลึกกระทรวงกลาโหมครบรอบ 66 ปี ฉบับพิมพ์ปี พ.ศ. 2496 ตรงข้อความที่ว่า นายทองเหม็นขับกระบือนำพลได้ ถล่ำเข้าไปกลางพวกข้าศึก ถูกพม่าทุบตีตาย และอีกตอนหนึ่งว่า ขุนสรศักดิ์กับนายจันทรหนวดเขียว ซึ่งเป็นผู้นำทัพในชั้นหลังออกไปตีค่ายพม่า ก็ถูกอาวุธตายทั้งสองคน ยังเหลือแต่พันเรื่องและนายทองแสงใหญ่เป็นหัวหน้าควบคุมอยู่ (สว่าง ขวัญบุญ 2523: คำนำ) นอกจากนั้น ยังค้นคว้าจากตำราพิชัยสงคราม ฉบับพิมพ์ พ.ศ. 2469 พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาตอนปลาย ฉบับราชบัณฑิตยสภา ไทยรบพม่า พระนิพนธ์ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ ตำราประวัติศาสตร์ไทยของเจริญ ไชยชนะ (สว่าง ขวัญบุญ 2523: 147) รวมทั้งยังได้แรงบันดาลใจจากการอ่านลิลิตตะเลงพ่าย พระนิพนธ์สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรส ซึ่งเป็นงานสดุดีวีรกรรมสมเด็จพระนเรศวรมหาราช จึงพยายามเลียนแบบลีลาการประพันธ์ และปรับให้เข้ากับงานเขียนของตน โดยใช้เวลาในการประพันธ์ 3 เดือน (สุริรัตน์ ทองคงอ่วม 2542: 36)

ผู้แต่งกล่าวถึงสาเหตุที่แต่งเรื่องนี้ว่า เนื่องจากเป็นครูสอนสังคมศึกษา<sup>3</sup>

<sup>3</sup> นอกจากเป็นครูสอนสังคมศึกษาแล้ว สว่าง ขวัญบุญ ยังเป็นเลขาธิการของวรรณศิลป์สโมสร ฝ่ายกิจกรรมพิเศษของมูลนิธิอภัยภูมราชานุสรณ์ในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวอานันทมหิดล เลขาธิการค่ายวัดสุทัศน์ฯ กรรมการพิเศษของวัดสุทัศน์ และลูกเสือชาวบ้านวัดสุทัศน์อีกด้วย (สุริรัตน์ ทองคงอ่วม 2522: 301)

ทำให้ได้อ่านหนังสือประวัติศาสตร์ แล้วเกิดความชื่นชมวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน ที่แม้ว่าชาวบ้านจะมีกำลังน้อยกว่าพม่า แต่ก็สามารถยืนหยัดต่อสู้พม่าได้ถึง 7 ครั้ง ในระบบเลือดเนื้อ ตาต่อตา ยากที่จะหาชาติใดเหมือนในประวัติศาสตร์ของโลก (สุรรัตน์ ทองคงอ่วม 2542: 35)

ในชั้นแรก สว่าง ขวัญบุญตั้งใจจะใช้ชื่อเรื่องว่า “บางระจัน” และ “ศึกสุกี้” แต่ภายหลังได้ปรึกษากับพระครูสันตาคารคุณ วัดราชประดิษฐาราม แล้วเห็นพ้องต้องกันว่า ควรจะเปลี่ยนชื่อเสียใหม่เป็น **เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย** เพราะต้องการเน้นให้เห็นถึงความสำคัญของน้ำใจบรรพบุรุษไทยที่ได้ประกอบวีรกรรมอันยิ่งใหญ่ คือพลีชีพและเลือดเนื้อเพื่อรักษาไว้ซึ่งเอกราชและอิสรภาพเป็นประการสำคัญ (สุรรัตน์ ทองคงอ่วม 2542: 35)

วรรณกรรมเรื่องนี้แต่งเป็นรายสุภาพ 2 บท และ โคลงสี่สุภาพ 866 บท ประกอบด้วยองค์ประกอบ 3 ส่วน ได้แก่ คำนำ เนื้อเรื่อง และสรุป

**คำนำหรือที่เรียกว่าบทประณามพจน์** แต่งด้วยร้อยและโคลงสี่สุภาพ ส่วนที่แต่งเป็นร้อยนั้นผู้แต่งกล่าวชื่นชมกรุงเทพฯ ว่าเป็นเมืองที่รุ่งเรืองเหมือนลอยมาจากสวรรค์ชั้นฟ้า มีเอกราชอธิปไตย มีทหารที่เก่งกล้าสามารถ มีสัมพันธไมตรีกับนานาประเทศ อยู่ในฝ่ายโลกเสรี เศรษฐกิจมั่งคั่งราษฎรมีความสุข บ้านเมืองอุดมสมบูรณ์ เต็มไปด้วยพืชพันธุ์ธัญญาหารทั่วทั้งแผ่นดินไทย

ส่วนที่เป็นโคลงสี่สุภาพนั้นกล่าวถึงสถาบันหลักที่คนไทยยึดเหนี่ยวก็คือศาสนาและพระมหากษัตริย์ กล่าวชมประชาชนไทยว่าเป็นคนที่รักบ้านเกิดเมืองนอน ไม่ยอมให้ผู้ใดมารุกรานเหยียบย่ำศักดิ์ศรี ดังที่ปรากฏในวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันอันลือลั่น

ส่วนที่เป็นคำนำนี้เป็นการนำเข้าสู่เรื่อง ประเด็นสำคัญก็คือสะท้อนความภูมิใจของผู้แต่งที่มีต่อสถานะของประเทศไทยที่เป็นอยู่ในขณะนั้น คือเป็นประเทศเอกราช มีสถาบันหลักของสังคมอันได้แก่ ศาสนาและพระมหากษัตริย์ มีสถาบันทางการปกครองที่เข้มแข็งอัน ได้แก่ ทหาร มีเศรษฐกิจที่มั่นคงและมั่งคั่ง อีกทั้งมีประชาชนที่รักชาติบ้านเมือง

**เนื้อเรื่อง** ยังดำเนินตามเค้าโครงเรื่องพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และเรื่องไทยรบพม่า แตกต่างกันในส่วนที่เป็นโครงเรื่องย่อยที่ผู้ประพันธ์ได้

เสริมแต่งขึ้นมา

**โครงเรื่องใหญ่** เริ่มต้นด้วย พระเจ้ามังระมีพระราชประสงค์จะขยายอาณาเขตให้เหมือนพระเจ้าบุเรงนองจึงให้เนเมียวสีหบดี และมังฆวนรธาคุมทหารมาทำสงครามแบบกองโจร จุดคร่าผู้หญิง ปล้นทรัพย์และกวาดต้อนคนไทยไปเป็นเชลย ต่อมาคนไทยรวมรวมกำลังกันเข้าต่อสู้และล้อมชุมชุมก่อกำลัคนไว้ที่บ้านบางระจัน โดยมีพระอาจารย์ธรรมโชติเป็นประธานฝ่ายสงฆ์ กลุ่มชาวบ้านได้เข้าต่อสู้กับพม่าด้วยความกล้าหาญจนได้ชัยชนะถึง 7 ครั้ง พม่าทหารพม่าล้มตายเป็นอันมาก เนื้อเรื่องในตอนนี้น่าสนใจเรื่องอย่างรวบรัดเป็นการเกริ่นก่อนที่จะนำเข้าสู่เรื่องหลักคือศึกครั้งที่แปด คือตอนที่สุกี้อาสาที่จะเป็นนายทัพปราบชาวบ้านบางระจัน การรบครั้งนี้สุกี้ให้ยุทธวิธีการรบแบบไม่เผชิญหน้า ชาวบ้านบางระจันจำนวนมากถูกฆ่าตายด้วยวิธีรบแบบนี้ พระอาจารย์ธรรมโชติเห็นว่าสถานการณ์ล่อแหลมและเป็นอันตรายมาก จึงแนะนำให้ไปขอปืนใหญ่จากในเมืองหลวง แต่เมืองหลวงไม่ให้ พระยารัตนาธิเบศร์อาสาเป็นช่างหล่อปืนจากเศษโลหะที่เรียไรจากชาวบ้าน แต่ปืนที่หล่อแล้วใช้การไม่ได้ พม่าระดมยิงชาวบ้านอย่างหนักหน่วงและโจมตีจนค่ายบางระจันต้องสูญเสียแก่ข้าศึกในที่สุด

**โครงเรื่องย่อย** วรรณกรรมเรื่องนี้ก็มีโครงเรื่องย่อยที่ผู้แต่งเพิ่มเติมเข้ามาหลายตอน ได้แก่ ตอนสุกี้อาสาศึก ตอนชาวบ้านบางระจันเดินทางเข้ามาขอปืนใหญ่

1. ตอนสุกี้อาสาศึคนั้น ผู้แต่งให้รายละเอียดเกี่ยวกับการอาสาศึกว่าเป็นเพราะต้องการสร้างบารมีจึงได้อาสาศึก เมื่อเตรียมตัวออกศึกก็มีการศึกษาตำราพิชัยสงคราม การจัดขบวนทัพ การแต่งองค์ทรงเครื่อง การตรวจดูฤกษ์ยาม จากนั้นจึงเดินทางทัพสู่บางระจัน ในระหว่างการเดินทางนั้นก็เพิ่มบทให้สุกี้ชมธรรมชาติ ชมดอกไม้ ชมสัตว์ และรำพึงถึงนางคล้ายคลึงกับบทพระมหาอุปราชา เดินทางเพื่อมากระทำยุทธหัตถีกับสมเด็จพระนเรศวรในลิลิตตะเลงพ่าย ตัวอย่างเช่น

โลดทะยานหมู่ไม้  
เล่นลูกสิงลงชิง

มवलลิง  
ลูกไม้

|                   |                     |
|-------------------|---------------------|
| แนบอกลูกถึงดิง    | ตามแม่              |
| ร่วมสนิทติดใกล้   | เกลื่อนพื้นพนานต์มอ |
| สองเนตรพิศภาพล้วน | รำลึก               |
| น้องรักพี่ระทิก   | เที่ยงแท้           |
| ห่างไกลไม่วายตรีภ | ตรงเสน่ห            |
| ธรรมชาติพิลาสแล้  | เล่ห์น้สวาทหวัง     |
|                   | (น . 26)            |

การเพิ่มโครงเรื่องย่อยในตอนนี้ ถือได้ว่าเป็นความพยายามที่จะรักษาขนบของการแต่งวรรณกรรมไทยโบราณที่มีเนื้อเรื่องที่เกี่ยวข้องกับ การรบทัพจับศึก ที่ตัวเอกของเรื่องจะต้องมีบทละครสงครามเครื่อง บทรำลา บทบรรยายขบวนทัพ บทเนเมียวสีหบดีให้พรสุกั บทบรรยายธรรมชาติ หรือ บทบรรยายความรู้สึกในทำนองนิราศ เรื่องเหล่านี้ไม่มีในเอกสารทาง ประวัติศาสตร์ แต่เป็นขนบทางวรรณศิลป์ที่ผู้เขียนจงใจใส่เข้าไปเพื่ออวดฝีมือการประพันธ์ จุดเดียวกับที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระ ปรมานุชิตชิโนรสนิพนธ์ลิลิตตะเลงพ่าย

2. ตอนชาวบ้านบางระจันเดินทางเข้ามาขอป็นใหญ่ แม้ว่าเนื้อเรื่อง ในตอนนี้จะปรากฏในเอกสารพระราชพงศาวดาร แต่ผู้แต่งให้รายละเอียด ในตอนนี้อย่างมากมาย ตั้งแต่การระบุชื่อตัวละครว่าผู้ที่เดินทางมาคือนายอิน นายเมือง นายดอก ชายทั้งสามเข้ามาในกรุงศรีอยุธยาและขอพักแรมที่ บ้านเพื่อนนายเมืองถูกเพื่อนยั่วเย้าว่าหนีศึกมา นายดอกโกรธมากจน กระทั่งเกือบจะมีเรื่องกับเพื่อนของนายเมือง แต่นายเมืองห้ามไว้และปรับ ความเข้าใจกัน เพื่อนนายเมืองเล่าถึงความแตกความสามัคคีของคนใน เมือง และแนะนำเข้าไปหาขุนวังและขอให้ขุนวังช่วย ขุนวังไม่ยอมช่วยเพราะ ถือว่าไม่ใช่หน้าที่ นายอินโกรธจึงบริภาษขุนวัง ขุนวังให้ทาสมาไล่ทั้งสาม คนออกไปจากบ้าน ทั้งสามคนยอมรับผิด และขุนวังเห็นคนทั้งสามมีท่าที รักชาติ จึงยอมเจรจาด้วย เลี้ยงข้าวปลาอาหาร แต่ชายทั้งสามกินไม่ลง เพราะคิดถึงเพื่อนที่ร่ำศึกอยู่ที่บางระจัน ขุนวังพาไปเข้าเฝ้าพระเจ้าเอก- ทัศน์ เพื่อขอพระราชทานป็นใหญ่ พระเจ้าเอกทัศน์หารีอกับกลาโหม และ

มหาตไทย และตัดสินพระทัยไม่ให้ แต่พระยารัตนาธิเบศร์อาสาไปหล่อปืนใหญ่ให้แก่ชาวบ้าน

เนื้อเรื่องในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาตอนนี้มีอยู่ว่า

“...ยังแต่พันเรื่องและทองแสงใหญ่อยู่ในค่ายบ้านระจันเห็น เหลือกำลังจะสู้รบพม่าจึงบอกเข้ามาในเมือง ขอบินใหญ่และ กระสุนดินดำ เสนาบดีจึงปรึกษาลงเห็นพร้อมกันมิได้ให้ ว่าพม่า ดีค่ายบ้านระจันแตกแล้วก็ได้ปืนใหญ่ และกระสุนดินดำเป็น กำลังเข้ามารบพระนคร” (น.276)

การที่ผู้แต่งเพิ่มเติมรายละเอียดเข้าไปในตอนนี้ นอกจากจะชี้ให้เห็น ความพยายามของชาวบ้านบางระจันอีกทางหนึ่งที่จะต่อสู้กับผู้รุกราน โดย ส่งคนเข้าไปขอความช่วยเหลือจากเมืองหลวง แต่กลับถูกคนไทยด้วยกัน ขัปไล่เนื่องจากเห็นเป็นคนบ้านนอก ชาวบ้านต้องใช้ความอดทนเป็นอย่าง มากกว่าจะได้เข้าเฝ้าพระเจ้าเอกทัศน์ เหตุการณ์ที่เพิ่มเข้าปดังกล่าว เป็นการให้คำอธิบายเรื่องคร่าวๆ ที่มีมาแต่เดิมในประวัติศาสตร์ให้มี รายละเอียดมากขึ้น เพื่อโยงไปสู่แนวคิดที่ว่าความพ่ายแพ้ของชาวบ้าน บางระจันนั้นไม่ได้เกิดจากชาวบ้านสู้ข้าศึกไม่ได้ แต่เกิดจากชาวบ้านไม่ได้ รับความสนับสนุนจากคนไทยด้วยกันเองต่างหาก

นอกจากโครงเรื่องย่อๆดังที่กล่าวมาแล้ว ยังมีเรื่องปลีกย่อยที่ผู้แต่ง แทรกเข้ามาโดยที่ไม่ปรากฏในพระราชพงศาวดารหรือหนังสือเรื่องไทยรบพม่า ได้แก่

1. ฟ้าผ่าค่ายบางระจัน เกิดไฟลุกค่าย อันเป็นลางบอกเหตุร้ายว่า ชาวบ้านจะต้องพ่ายแพ้
2. นายอินและนายดอกเสียชีวิต ขณะที่ทั้งสองคนพร้อมกับชาวบ้าน อีกจำนวนหนึ่งกลับจากการออกไปหาน้ำมาใช้ในค่าย ทหารพม่าที่ชุมนุมอยู่ ข้างทางก็ออกมาฆ่านายอิน นายดอก และชาวบ้านทั้งหมด
3. นายแท่นเกิดกลางสังหารณ์เห็นขุนสรรค์และนายจันทร์หนวดเขี้ยว หัวขาด ก่อนที่ทั้งสองคนจะยกทัพออกต่อสู้กับพม่า

4. ชาวบ้านบางระจันให้กำลังใจซึ่งกันและกันเมื่อมีการสูญเสียชีวิตเกิดขึ้น

5. การรบที่น่าหวาดกลัวและความตายอันน่าสยดสยอง

เนื้อเรื่องปลุกย่อยเหล่านี้ผู้แต่งสอดแทรกเข้ามาเพื่อให้เรื่องสะเทือนใจมากขึ้น เพื่อเป็นเหตุการณ์ที่แสดงความสูญเสียของชาวบ้านบางระจันทั้งในแง่การเสียกำลังคนและการเสียกำลังใจในการสู้รบกับพม่า

สรุปเรื่อง ด้วยการย้ำถึงวัตถุประสงค์ของการแต่งว่าต้องการชี้ให้เห็นวีรกรรมของชาวบ้านบางระจัน ที่ยอมสละได้แม้แต่เลือดเนื้อและชีวิตเพื่อดำรงเอกราชและศักดิ์ศรีของชาติไทย ผู้ประพันธ์รู้สึกซาบซึ้งใจ และขอแต่งเรื่องนี้เพื่อเทิดทูนเกียรติของชาวบ้านบางระจันให้ลูกหลานได้รับรู้

กล่าวได้ว่าวรรณกรรมเรื่อง**เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย**นี้นำเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์มาปรับใช้โดยอาศัยนำเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์ดังกล่าวมาเป็นเพียงกรอบในการแต่ง แต่ในส่วนรายละเอียดนั้นผู้เขียนเพิ่มเติมเข้าไปด้วยเหตุผลทางวรรณศิลป์บ้าง ด้วยเหตุผลในด้านการเสนอแง่คิดบ้าง และเหตุผลในแง่การสร้างอารมณ์สะเทือนใจบ้าง ลักษณะดังกล่าวทำให้**เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย**มีเนื้อหานี้แตกต่างกับบางระจันที่เป็นเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ นัยสำคัญของความแตกต่างนี้ชี้ให้เห็นเจตนาของผู้แต่งที่ต้องการให้เรื่องบางระจันที่ผลิตใหม่ ไม่ได้เป็นเพียงการเล่าเรื่องการสู้รบระหว่างชาวบ้านบางระจันกับพม่าแล้วจบลงเพียงการบันทึกเหตุการณ์ แต่ต้องการให้เรื่องเสนอความคิดเรื่องความรักชาติโดยชูประเด็นเรื่องการต่อสู้เพื่อเอกราชและอธิปไตย ดังที่ผู้แต่งกล่าวไว้ตอนเปิดเรื่องในส่วนที่เป็นคำนำว่า “สรวมเสดถ์สิทธิ์ศรี ดิลกครบภิญโญ รัตนโกสินทร์สืบหล้า ลอยจากฟ้าโลมดิน ภพพรหมินทร์เมืองมนุษย์ ประทีปจุดสว่างไสว **เชิดชัยไทยวัช บ่งบอกชัดอิสระ ทุนเทิดอธิปไตย**” (น.1) และสรุปย่ออีกครั้ง ในบทลงท้ายเรื่องว่า

|                   |             |
|-------------------|-------------|
| ไทยสละชีพเพื่อให้ | ไทยคง       |
| ไทยสละชีพยอมปลง   | ปลิดได้     |
| ไทยสละชีพดำรง     | รักเอกราชแล |

ไทยสละชีพหวังไว้

เกียรติก้องก้องเห็น

...

บรรพบุรุษท่านล้วน

ลงทุน

ชีพเลือดพละต่างหมุน

หนี้สิน

ไว้เอกราชอศุลย์

เด่นค่า

แม่เนิ่นนานเน่รู้

รับด้วยเกียรติทวิ (น.145-146)

นอกจากจะใช้เนื้อหาเป็นสื่อในการเสนอความคิดแล้ว ผู้แต่งยังใช้กลวิธีด้านตัวละครกล่าวคือให้ตัวละครที่เป็นกำลังหลักของชาวบ้านบางระจันได้มีโอกาสพูดเพื่อแสดงเจตจำนงในการต่อสู้ของตนทีละตัว ไม่ว่าจะเป็นพระอาจารย์ธรรมโชติ นายจันทร์หนวดเขี้ยว นายทองแสงใหญ่ ขุนสรรค์ พันเรือง หรือแม้แต่ตัวละครผู้หญิงที่สร้างขึ้นใหม่อย่างเช่นภรรยานายอิน นายดอก ผู้เขียนก็ยังเปิดโอกาสให้พูดเพื่อแสดงจุดยืนทางความคิดของตน เนื้อหาที่ตัวละครเหล่านี้พูดแสดงให้เห็นจิตใจรักชาติ ยอมพลีชีวิตเพื่อเอกราชอธิปไตย หรือตัวผู้แต่งเองหากมีโอกาสบรรยายความคิดดังกล่าวผู้แต่งก็จะสอดแทรกเข้าไป เช่น

เพื่อนชาวบางระจันปลอบนายแท่น

เพื่อนชายหลายหลากเข้า ขนาบชิด

แม่ท่อมเทชีวิต

วอดสิ้น

ธงไทยเด่นเป็นนิมิต

แนวเอก- ราชณา

เลือดทุกหยดโคดดิ้น

ดุจทำศัตรูเหือ (น.104)

นายจันทร์

นายจันทร์กระแจะเข้า

เคียงชิด

คำกล่าวชอบปลอบจิต

โจ่งจ้ำ

เพื่อนไทยทอดชีวิต

วางเทิด ชาดินนา

เลือดทุกหยดพลีกล้า

เกียรติไววงศ์สกุล (น.114)

ภรรยานายอินและนายดอก

เป็นคนคงไม่ซ้ำ

เช่นกัน

ตายอย่างคนรักชั้น

คำล้ำ

เกลือกสถลสนั่นขอนันต์

ระเนระนาด เลวแฮ

แรงนิตคิดแต่จำ

จวกให้ศึกสลาย (น.115)

นายทองแสงใหญ่

ใครตายหมดเคราะห์แล้ว

โชคดี

พันศึกหนักชวี

วักย่อน

ตายเพื่อชาติเป็นศรี

แสนสง่า

เราชนะเขาชนะซ้อน

ศึกล้วนเป็นผล (น.116)

ขุนสรวด์

อาวรณ์ในพวกพ้อง

พลไทย

ตายข้างเกิดเป็นไร

เรื่องก้อย

เอกราชชาติเกรียงไกร

เกินกว่า ชีพนอ

ผู้ศึกนึกเรื่อน้อย

นิตแล้วรานขวัญ (น.117)

พันเรือง

ถนอมถิ่นที่เกิดไว้

วานถนอม

สิ้นชีพข้าก็ยอม

ชีพสิ้น

อยู่เคนคิดอดยอม

เคยอยู่ร่วมนา

ม้วยมอดยากรอดดิน

มอดม้วยมุ่งหมาย

...ถือไทยไทยถ้วนทั่ว

เกิดไทย

เจิงเอนช่องเจิงชัย

ช่วงซ้อน

ขมขึ้นขมขาดชัย

เชื่องเชน

ตายตกต้อติดต้อน

แต่ตั้งตามเดือน (น.128-129)



ปัจฉิมโอวาทของพระอาจารย์ธรรมโชติก่อนค่ายบางระจันแตก

เหมือนเป็นเช่นหลักแจ้ง แจ่มจรรย

ธรรมโชติอาจารย์พลัน

เพิ่มเข้า

คำปลอบประโลมขวัญ

ฝากเพื่อน ไทยเอย

ไทยปกบ้านคุ้มเหยา

อย่างนี้ดีเหลือ (น.129)

การตอกย้ำความคิดแบบเดียวกันซ้ำ ๆ กัน ด้วยวิธีการซ้ำกัน เพื่อให้วัตถุประสงค์ของเรื่องเด่นชัด ทำให้เลือดเนื้อพลีเพื่อไทยมีศูนย์กลางของเหตุการณ์และการกระทำของตัวละครอยู่ที่การต่อสู้เพื่อปกป้องชาติและเอกราชอธิปไตย การนำการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันในประวัติศาสตร์ไปเกี่ยวข้องกับ การต่อสู้เพื่อเอกราชอธิปไตยนั้นน่าจะมีความสัมพันธ์กับยุคสมัยที่แต่งวรรณกรรมเรื่องเลือดเนื้อพลีเพื่อไทย กล่าวคือสถานการณ์การเมืองในช่วงปี พ.ศ.2520 นั้นกลุ่มอนุรักษ์นิยมในสังคมไทยมีความหวาดวิตกว่าการปฏิวัติสังคมนิยม<sup>4</sup> จะนำพาประเทศไปสู่ความเปลี่ยนแปลง คนกลุ่มนี้ตีความสถานการณ์ดังกล่าวจะนำพาประเทศไปสู่ภาวะการล้นชาติ ประเทศไทยจะไร้ซึ่งเอกราช สถาบันหลักทางสังคมที่เป็นสิ่งที่คนไทยภูมิใจจะถูกทำลาย การโยงเรื่องบางระจันให้เข้ากับการต่อสู้เพื่อเอกราชอธิปไตยจึงเกิดขึ้นมา เพื่อชี้ให้เห็นแบบอย่างของบรรพบุรุษที่ร่วมกันปกป้องบ้านเมืองด้วยชีวิต อันเป็นสิ่งที่คนไทยรุ่นหลังควรจะดำเนินรอยตาม

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าผู้แต่งจะมีความพยายามที่จะให้บางระจันฉบับนี้เป็นการเรื่องของการต่อสู้เพื่อเอกราชอธิปไตย อันเป็นมุมมองที่อาจแตกต่างไปจากเรื่องบางระจันในอดีตอยู่บ้าง แต่ก็มิได้ขัดแย้งกับกรอบความคิดเรื่องบางระจันที่มีมาแต่เดิมที่ปรากฏในเรื่อง **ลิลิตดั้นสดุดีบ้านบางระจัน** ของพระยาอุปกิตศิลปสาร และนวนิยายเรื่องบางระจัน ของไม้เมืองเดิม เพราะความหมายของเอกราชในเรื่อง ก็คือการไม่ตกเป็นเมืองขึ้นของใคร และสามารถรักษาสถาบันหลักคือชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์เอาไว้ได้

<sup>4</sup> ความหวาดกลัวการปฏิวัติสังคมนิยมส่วนหนึ่งมาจากการปฏิวัติในลาว เขมร และ เวียดนามเมื่อปี 2518 อีกส่วนหนึ่งมาจากการเติบโตของขบวนการสังคมนิยมในประเทศไทยที่โน้มนำโดยขบวนการนักศึกษาและพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย

4. **อติตา** ของ ทมยันตี เป็นนวนิยายอีกเรื่องหนึ่ง ที่ปรากฏเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจัน นวนิยายเรื่องนี้เคยตีพิมพ์เป็นตอน ๆ ใน นิตยสารจันทร์ ตั้งแต่เดือนกรกฎาคม 2535 ถึง เดือน กุมภาพันธ์ 2539 สำนักพิมพ์ บ้านวรรณกรรม พิมพ์รวมเล่มครั้งแรกเมื่อเดือนมีนาคม 2539 ฉบับที่ใช้ในการศึกษาเป็นการพิมพ์รวมเล่มครั้งที่ 5 เดือนกุมภาพันธ์ 2544 (ทมยันตี 2544: ปกใน) นับว่าเป็นหนังสือที่มียอดพิมพ์จำหน่ายสูงเล่มหนึ่ง นอกจากนั้นนวนิยายเรื่องนี้ยังนำมาสร้างเป็นละครโทรทัศน์ อย่างไรก็ตาม มีการดัดแปลงเนื้อเรื่องให้ต่างจากต้นฉบับนวนิยายค่อนข้างมาก

**อติตา** เป็นเรื่องของชายหนุ่มนักเรียนนอกคนหนึ่งผู้ไม่เคยใส่ใจกับประวัติศาสตร์ชาติไทย แต่บังเอิญได้ก้าวผ่านกาลเวลา ไปอยู่ในมิติแห่งอดีต ในช่วงที่กรุงศรีอยุธยา กำลังจะสูญเสียดุลยภาพแก่พม่า เขาเป็นหนึ่งในนักรบผู้กล้าแห่งบางระจันที่ต่อสู้เพื่อปกป้องแผ่นดินให้พ้นภัยจากผู้รุกราน การได้เข้าไปสู่มิติแห่งอดีตทำให้เขาได้รู้เห็นและเข้าใจถึงหัวใจอันเด็ดเดี่ยวของชาวบ้านบางระจันที่ยืนหยัดปกป้องหลักต่อสู้กับผู้รุกรานอย่างกล้าหาญ เมื่อกลับสู่โลกปัจจุบัน เขาก็ยังจดจำวีรภาพอันเด็ดเดี่ยวของชาวบ้านบางระจันได้ และกลับกลายเป็นคนใหม่ที่มีสำนึกแห่งอดีตอย่างเต็มเปี่ยม

นวนิยายเรื่องนี้ต้องการเป็นสะพานเชื่อมโยงอดีตและปัจจุบัน ให้คนปัจจุบันสำนึกถึงอดีตที่บรรพบุรุษปกป้องบ้านเมืองไว้ด้วยเลือดเนื้อและชีวิต โดยใช้แนวคิดเรื่องกรรมและเรื่องภพชาติเป็นกลวิธีสร้างความสมจริงให้แก่เนื้อเรื่อง

ทมยันตีดำเนินเรื่องโดยอาศัยเค้าโครงประวัติศาสตร์คราวชาวบ้านบางระจันรบกับพม่าผนวกกับจินตนาการของตน ตัวละครเอกนั้นแต่งขึ้นมาใหม่เกือบทุกตัว ไม่ว่าจะเป็น ศิโรตม์ จันกะพ้อ กาหลง ตัวละครที่มีชื่ออยู่ในประวัติศาสตร์ที่มีบทบาทมากที่สุดก็คือเมืองใจหรือนายเมือง ตัวละครตัวอื่นที่อยู่คู่กับเรื่องเล่าบางระจันตลอดมาอย่างเช่น พระอาจารย์ธรรมโชติ นายแท่น นายจันหนวดเขี้ยว นายทองเหม็น หรือพระยารัตนาธิเบศร์ มีบทบาทไม่มากนัก

ตัวละครที่ทมยันตีกำหนดขึ้นมานั้นมี 2 กลุ่ม กลุ่มแรกเป็นตัวละครในโลกยุคปัจจุบัน ได้แก่ ศิโรตม์ ปานทิพย์ สติกา ศิรส พระอาจารย์วิจิตร

ธรรมโชติ อีกชุดหนึ่งเป็นตัวละครในโลกแห่งอดีต ได้แก่ เมืองใจ กาหลง จันกะพ้อ อาจารย์ธรรมโชติ นายแท่น นายจันทร์หนองเขียว พระยา รัตนวิเบศร์ ไร่ก้าน ไร่เผือก เป็นต้น การนำตัวละคร 2 ชุดมาปฎิสัมพันธ์ กันนั้น ทมยันตีใช้ความเชื่อเรื่องมิติที่ลึกลับพาตัวละครเอกคือศิโรตม์ก้าว ผ่านกาลเวลาไปสู่ภพชาติอดีตยุคใกล้เสียกรุงศรีอยุธยาครั้งที่สอง ให้ตัวละครตัวนี้กลับไปใช้ชีวิตร่วมกับบรรพชนชาวบางระจัน และร่วมกันปกป้อง บ้านเมืองจากผู้รุกราน การได้ร่วมทุกข์ร่วมสุขกับมิตรชาวบางระจัน ทำให้ เขาได้เรียนรู้วิถีชีวิตของบรรพบุรุษที่มีความเป็นอยู่อย่างเรียบง่าย แต่ทว่า ชาญฉลาด ได้รับรู้ถึงจิตใจที่รักชาติบ้านเมือง เสียสละกล้าหาญและเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันของชาวบ้านที่นั่น ทมยันตีให้ตัวละครศิโรตม์นี้เป็นสื่อเสนอ ทรรศนะในเชิงเปรียบเทียบระหว่างโลกในยุคอดีตและโลกยุคปัจจุบันใน ระหว่างที่เรื่องดำเนินไป

การที่ทมยันตีใช้วิธีการดำเนินเรื่องแบบนี้ก็เพื่อให้ผู้อ่านเข้าถึงอดีต อย่างเป็นเนื้อเดียว ให้เห็นว่าการไม่สนใจอดีตนั้นก็就是不สนใจตัวเอง และ หากเชื่อเรื่องภพชาติ คนแต่ละคนก็เคยมีอดีตและอดีตเหล่านั้นอาจเป็น อดีตที่เสี่ยงเป็นเสี่ยงตายเพื่อบ้านเมือง อย่างเช่นที่ศิโรตม์มีอดีตที่บางระจัน ดังนั้น การที่คนเราสนใจแต่ปัจจุบันมุ่งที่จะก้าวให้ทันโลก และไม่สนใจอดีต นั้นก็เหมือนกับดูหมิ่นเกียรติภูมิของตนเองที่ฝ่าฟันมาด้วยเลือดเนื้อและชีวิต

**อดีต** จึงเป็นนวนิยายที่นำเรื่องบางระจันมาเล่าใหม่ด้วยการผูกโยง ให้เข้ากับปัจจุบัน วิธีการที่ทมยันตีนำมาใช้นี้นับว่าเป็นความพยายาม สรรหารูปแบบของการนำเสนอวรรณกรรมอิงประวัติศาสตร์เกี่ยวกับ บางระจันให้มีความแปลกใหม่ แต่สิ่งที่ผู้แต่งต้องการนำเสนอมากกว่านั้นก็ คือการเรียกร้องให้คนปัจจุบันมีสำนึกในอดีตและแสวงหารากเหง้าของ ตนเองผ่านเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ โดยนำเรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์ กลับมาใช้อีก ทั้งนี้เพราะเรื่องบางระจันนั้นนอกจากจะเป็นเรื่องของสามัญ ชนแล้ว เนื้อเรื่องยังมีความสะเทือนใจสูง สามารถปลุกเร้าจิตใจให้เกิดความ รู้สึกรักชาติในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งเป็นอย่างดี

หากพิจารณาถึงสังคมในช่วงทศวรรษ 2530 นั้น กล่าวได้ว่าเป็นยุคที่ โลกาภิวัตน์ได้แผ่ขยายไปทั่วโลก การปฏิวัติทางเทคโนโลยีสารสนเทศนำมา

ซึ่งความเปลี่ยนแปลงหลายด้าน การเปลี่ยนแปลงด้านวัฒนธรรมน่าจะเป็นสิ่งที่ยืนยันว่าดัดแปลง เพราะโลกาภิวัตน์สร้างระบบวัฒนธรรมโลกใหม่ครอบงำโลก โดยใช้ระบบสารสนเทศไร้พรมแดนเป็นเครื่องมือ สร้างกระแสบริโภคนิยม ตลาดเสรีนิยม เทคโนโลยีนิยม คลังโคลัสฮอลลีวูด และนิยมสินค้าทุกอย่างที่เป็นของอเมริกาหรือญี่ปุ่น (ยุค ศรีอารียะ 2540: 97) โดยตัดขาดจากวัฒนธรรมแห่งชาติ ทมยันตีเขียนนวนิยายเรื่องอดีตที่ผ่านมาในช่วงระหว่างพ.ศ. 2535-2539 ก็เพื่อต่อสู้กับโลกาภิวัตน์ โดยหวังจะให้นวนิยายเรื่องนี้เป็นสื่อในการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ให้แก่คนไทยได้หันกลับมาคิดถึงตัวตนที่แท้จริง โดยนำประวัติศาสตร์บางระจันที่สามัญชนเป็นตัวเอกกลับมาเล่าใหม่อีกครั้ง แม้คู่ต่อสู้ในเรื่องจะเป็นพม่าซึ่งปัจจุบันอาจมิได้น่ากลัวเท่าใด แต่ก็เป็นการสาธกเรื่องราวในอดีตของบรรพบุรุษให้คนไทยเห็นเป็นตัวอย่าง ก่อนจะไปต่อสู้กับโลกาภิวัตน์ซึ่งเป็นศัตรูตัวจริงในโลกยุคปัจจุบัน

## บทสรุป

การนำเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านบางระจันจากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ไปสร้างสรรค์เป็นวรรณกรรมนั้น เริ่มต้นตั้งแต่รัชกาลที่ 6 คือเรื่อง **ลิลิตต้นสตุดิบ้านบางระจัน** ของพระยาอุปกิตศิลปสารโดยดำเนินเรื่องตามหนังสือเรื่องไทยรบพม่า ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ โดยมีจุดมุ่งหมายสวดุติวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันเพื่อโน้มนำให้เกิดความรักชาติศาสนาและพระมหากษัตริย์

**บางระจัน** ของ ไม้ เมืองเดิม นวนิยายเรื่องนี้แต่งขึ้นในยุคชาตินิยมเฟื่องฟูสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม โดยอาศัยเค้าโครงเรื่องจากประวัติศาสตร์อย่างคร่าว ๆ พอให้ตัวละครที่สร้างขึ้นใหม่แสดงบทบาทอยู่ในกรอบของโครงเรื่องนั้น แนวคิดสำคัญของนวนิยายเรื่องนี้คือการเชิดชูวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันที่ต่อสู้ปกป้องบ้านเมืองไว้ด้วยชีวิต และที่น่าสนใจก็คือนวนิยายเรื่องนี้ได้สร้างภาพของพม่าในฐานะศัตรูของชาติไว้

อย่างชัดเจนที่สุด ด้วยกระบวนการใช้ภาษาที่สร้างความสะท้อนอารมณ์อย่างสูง

เรื่อง **เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย** ของ สว่าง ขวัญบุญ เป็นงานเขียนเฉพาะกิจ ด้วยแรงบันดาลใจจากการประกาศเชิญชวนให้ส่งเรื่องเข้าประกวดขององค์การทางธุรกิจ ผู้แต่งพยายามใช้ฝีมือในการแต่งอย่างเต็มที่ วรรณกรรมเรื่องนี้สะท้อนความคิดรักชาติ เหตุทุนเอกราชและอธิปไตยผ่านวีรกรรมของชาวบ้านบางระจันในยุคสมัยที่การแบ่งขั้วทางความคิดในสังคมไทยยังดำรงอยู่

เรื่อง **อดีต** ของ ทมยันตี นับเป็นวรรณกรรมชิ้นล่าสุดที่นำเหตุการณ์บางระจันในประวัติศาสตร์มาแต่งเป็นนวนิยาย ทมยันตีนำเรื่องบางระจันมาเล่าใหม่โดยดำเนินเรื่องเรื่องสลับไปสลับมาระหว่างอดีตกับปัจจุบัน จุดมุ่งหมายก็คือต้องการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ให้เกิดความรู้สึกรักชาติท่ามกลางกระแสโลกาภิวัตน์ที่ครอบงำสังคมไทย

เรื่องบางระจันที่อยู่ในวรรณกรรมทั้งสี่เรื่องนี้ จึงเป็นการนำประวัติศาสตร์มาปรุงแต่งทั้งจากความคิดของยุคสมัยและจากการใช้ชั้นเชิงทางวรรณศิลป์ แต่ข้อสรุปหนึ่งได้ชัดก็คือ ยามใดที่บ้านเมืองประสบวิกฤตต้องการความสามัคคีร่วมแรงร่วมใจกันของคนในชาติ เรื่องบางระจันในประวัติศาสตร์จะถูกนำมาสร้างสรรค์เป็นวรรณกรรม โดยมีหัวใจหลักคือความรักชาติ กระตุ้นให้เห็นจิตใจที่เสียสละกล้าหาญของบรรพบุรุษ สุดท้ายผู้แต่งจะโยงให้เข้ากับเรื่องใด เรื่องชาตินิยมและพระมหากษัตริย์ เรื่องเอกราชอธิปไตย หรือเรื่องการต่อต้านโลกาภิวัตน์ กรอบความคิดเช่นนี้จะยังดำรงอยู่ต่อไปตราบนานเท่าที่รัฐไทยยังมีฐานะเป็นรัฐชาติ และความคิดชาตินิยมยังคงมีอยู่ในสังคมไทย

## บรรณานุกรม

- คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัดและพระราชพงศาวดาร  
กรุงเก่าฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ์. พระนคร: คลังวิทยา, 2515.
- จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี(พ.ศ.2310-2381)  
และพระราชวิจารณ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้า  
อยู่หัว. พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าให้  
พิมพ์ พระราชทานในงานพระราชทานเพลิงศพ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ  
พระองค์เจ้าวาปีบุษบาภร ณ เมรุหลวงพลาศิริยาภรณ์ วัดเทพ  
ศรีนทรवास 26 มีนาคม พ.ศ. 2526.
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยา. ไทยรบพม่า.  
พระนคร: บรรณาการ, 2515.
- ทมิยันตี [นามแฝง]. อดีต (เล่ม1-2). กรุงเทพฯ : ณ บ้านวรรณกรรม , 2544.
- ทิพย์สุนทร อนันบุตร. วรรณกรรมพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้า  
อยู่หัว. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง, ม.ป.ป.
- พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับบริติชมิวเซียม. พระนคร: สำนัก  
พิมพ์ก้าวหน้า, 2507.
- พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับพระพนรัตน์. นครหลวงฯ:  
บรรณาการ, 2515.
- พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับพระราชหัตถเลขาเล่ม2.  
กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์, ม.ป.ป.
- พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับพันจันทนุมาศ (เจิม) กับพระ  
จักรพรรดิพงศ์(จาด). พระนคร: คลังวิทยา, 2507.
- พรภิรมณ์ เขี่ยมธรรม. บทบาททางการเมืองของหนังสือพิมพ์ไทย  
(พ.ศ.2475-2488). กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2520.
- ไม้ เมืองเดิม [นามแฝง]. บางระจัน. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บางหลวง , 2538.
- ยุค ศรีอาริยะ [นามแฝง]. จดจบบรรยากาศ...ชุมชนอธิปไตย. กรุงเทพฯ.  
อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด, 2540.
- ราม วัชรประดิษฐ์. “พัฒนาการของประวัติศาสตร์ชาติในประเทศไทย พ.ศ

- 2411-2487.” วิทยานิพนธ์ปริญญาามหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539.
- สว่าง ขวัญบุญ. **เลือดเนื้อพลีเพื่อไทย**. กรุงเทพฯ: ธนาคารกรุงเทพ, 2523.
- สว่างวรรณ กาญจนชีวะ. “คำนำ” ใน **คำประพันธ์บางเรื่อง**. กรุงเทพฯ:  
ไทยวัฒนาพานิช, 2524.
- สุจิตต์ วงษ์เทศ. “คำนำเสนอบางระจันของไม้เมืองเดิม” ใน **บางระจัน**,  
หน้า 4-23. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บางหลวง, 2538.
- สุนทร ชุตินทรานนท์. **พม่ารบไทย**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2537.
- สุรรัตน์ ทองคงอ่วม. “การวิเคราะห์วรรณคดีประวัติศาสตร์ประเภทสดุดี  
วีรกรรม.” วิทยานิพนธ์ปริญญาามหาบัณฑิต ภาควิชาภาษาไทย  
บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2542.
- เสาวณิตวียงอน. “การศึกษาวิเคราะห์วรรณกรรมยอพระเกียรติ.” วิทยานิพนธ์  
ปริญญาคุษฎีบัณฑิต ภาควิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2530.
- อุปกิตศิลปสาร, พระยา. **คำประพันธ์บางเรื่อง**. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช,  
2524.

# วาทกรรมรัฐ กับการเปลี่ยนแปลง อัตลักษณ์ของชุมชนป่าพรุควนเคร็ง จ.นครศรีธรรมราช\*

พิเชฐ แสงทอง\*\*

## บทคัดย่อ

บทความนี้ศึกษาประวัติศาสตร์ความเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ชุมชนเคร็ง ในเขตอำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช ภายหลังรัฐสามารถเข้ามาจัดการชุมชนผ่านระบบราชการ พบว่า ด้วยสภาพภูมิศาสตร์ที่เป็นชุมชนชายแดนระหว่างนครศรีธรรมราช พัทลุง และสงขลา ทำให้เคร็งอยู่ห่างไกลจากอำนาจรัฐ เหมาะแก่การอาศัยของผู้กระทำการผิดกฎหมายหลากหลายกลุ่ม ชุมชนจึงเกิดระบบการเมืองการปกครองตนเองที่เน้นความมีเอกภาพและความเสมอภาค มีการประดิษฐ์สร้างเรื่องเล่าและความเชื่อของชุมชนเพื่อแสดงถึงความมีรากเหง้าและสร้างความมั่นใจในตัวเอง เคร็งจึงเป็นชุมชนที่มีเครือข่ายกว้างไกล มีภาพลักษณ์ของเพื่อนที่จริงใจ แต่นำคร้ามเกรง

\* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของรายงานการวิจัยเรื่อง “ประวัติศาสตร์ชุมชนบริเวณป่าพรุควนเคร็งในเขตรอยต่อจังหวัดพัทลุง สงขลา และนครศรีธรรมราช” ในโครงการวิจัย “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคใต้บริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา” สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ผศ.ยงยุทธ ชูแว่น เป็นผู้ประสานงาน

\*\* นักวิจัยอิสระ



ระหว่างนี้ รัฐพยายามจัดการเครื่องโดยระบบราชการ แต่เพราะระบบการเมืองของชุมชนเข้มแข็ง ทำให้ในทศวรรษที่ 2480 ชาวเครื่องได้รวมตัวกันตอบโต้กับอำนาจรัฐอย่างซึ่ง ๆ หน้า แต่ในช่วงทศวรรษที่ 2490 รัฐก็สามารถวางอำนาจการปกครองลงเหนือชุมชนเครื่องสำเร็จ โดยกระทำผ่านกำนัน ผู้ใหญ่บ้าน และโครงการพัฒนาสาธารณสุขภาค ชาวเครื่องเริ่มรู้สึกว่าการปฏิสัมพันธ์กับรัฐทำให้ชุมชนและเอกชนได้ผลประโยชน์ตอบแทน พวกเขาจึงเริ่มมองตัวตนในอดีตอย่างแปลกแยก ชุมชนอื่น ๆ ก็มองเครื่องอย่างไม่ไว้ว่างใจ เรียกขานว่าเป็นชุมชนใจร มีความล้าหลังที่สุดในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา เครื่องพยายามเปลี่ยนแปลงตัวเองโดยเรียกร้องการดูแลจากรัฐเพื่อให้เท่าเทียมกับท้องถิ่นอื่น ๆ

## ความน่า

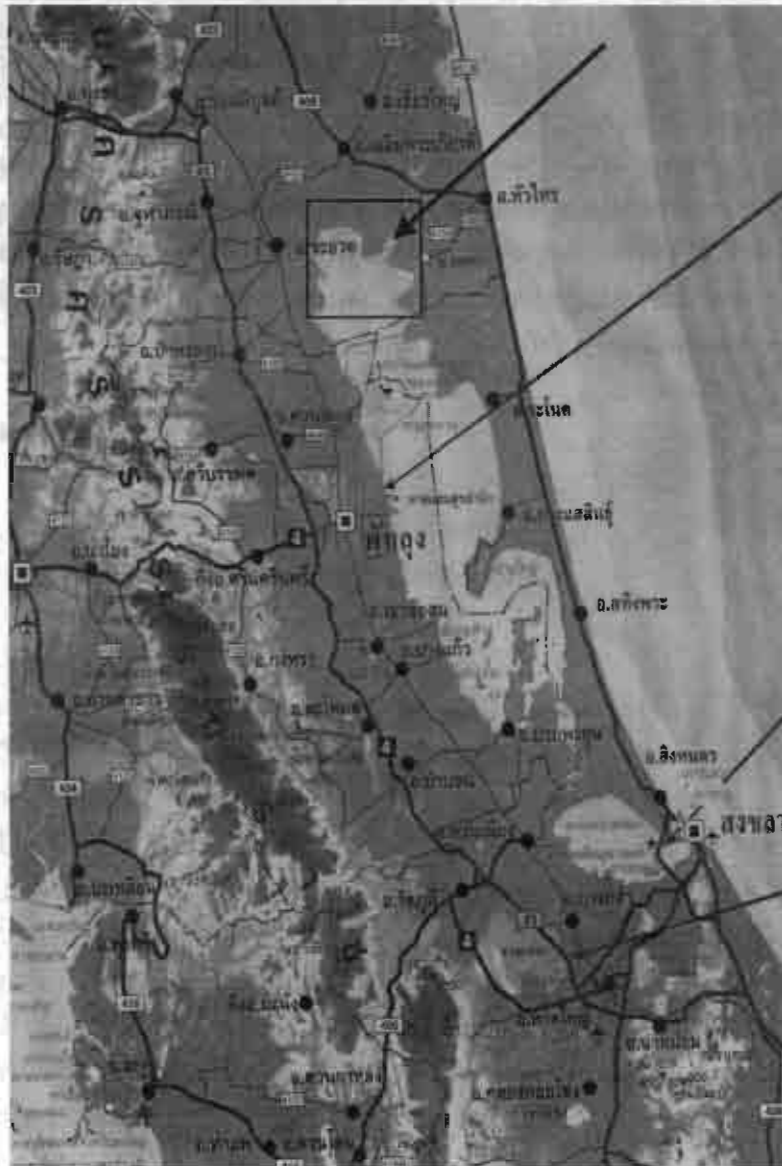
กอไม้ไผ่พริบพริ้อ    ประหัวนอนหนองปรือ  
 ประดินยังหินกอง    ใครทายให้ต้อง  
 ให้เงินให้ทองอย่างละ 2 ตุ่ม

มองอย่างผิวเผินกลอนบทนี้อาจเป็นเพียงปริศนาคำทายข้อหนึ่งที่ชาวบ้านใช้ทายเล่นกันสนุก ๆ แต่ในประวัติศาสตร์ชุมชนปาพรควนเครื่อง ในเขตการปกครองของ อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช กลอนปริศนาล้น ๆ นี้มีลักษณะเป็นสหบท (Intertextuality) ที่สัมพันธ์โยงใยไปถึงภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และความใฝ่ฝันของคนเครื่อง มีลักษณะเป็น “ลายแทงชุมทรัพย์” ที่มีเสน่ห์เ้ายวนและส่งอิทธิพลต่อการดำรงชีวิตของคนเครื่องหลายรุ่นมาแล้ว เพราะที่มาของปริศนาข้อนี้คือตำนานประวัติศาสตร์ที่ชาวพรเครื่องให้การเชื่อถือและศรัทธา จนมีการผลิตซ้ำวาทกรรมในรูปแบบต่าง ๆ กระทั่งกลายเป็นตัวตนหรืออัตลักษณ์ของชาวพรเครื่องในยุคหนึ่งไปในที่สุด

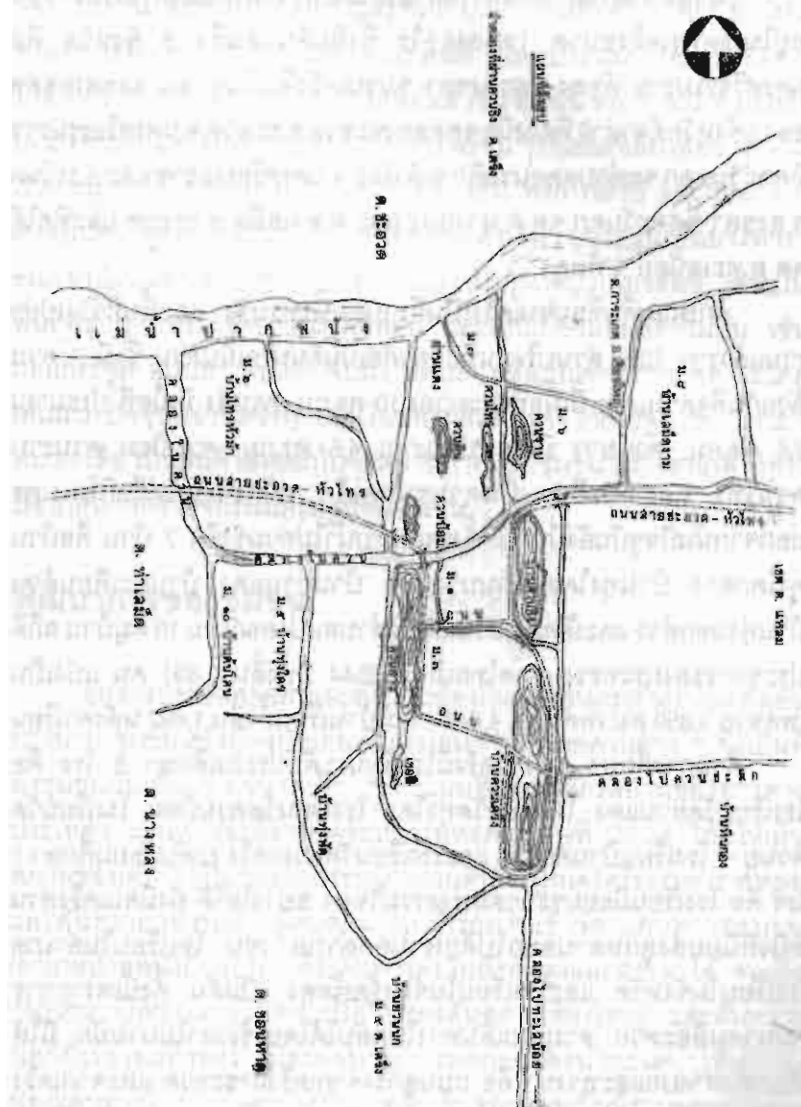
อย่างไรก็ดี ในหมู่ชาวพรุเคร็งรุ่นใหม่ อายุ 20 ปีลงมา กลอนปริศนา บทนี้ดูจะมีค่าและน่าจดจำน้อยกว่าปริศนาที่ว่า “ปลาอะไรเอ๋ยร้องเจี๊ยก ๆ” (คำตอบ ปรากฏว่าเป็นลิง) ซึ่งเป็นปริศนาที่ล่องลอยอยู่ในสายลมของประเทศไทย ไม่มีความผูกพันกับภูมิหลังทางภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม หรืออุดมการณ์ ที่แสดงถึงอัตลักษณ์ของชุมชนใดชุมชนหนึ่ง

บทความนี้สนใจที่จะค้นหาว่า ตรงช่องว่างระหว่างชาวเคร็งรุ่นก่อน ซึ่งกลอนปริศนาบ่งบอกตัวตนของพวกเขา กับชาวเคร็งรุ่นใหม่ซึ่งปริศนา คำทายในสายลมบ่งบอกตัวตนของคนไทย ได้เกิดอะไรขึ้นกับชาวเคร็ง กระทั่งทำให้ตัวตนหรืออัตลักษณ์ของชุมชนป่าพรุเคร็งแปรเปลี่ยนไปบ้าง และอัตลักษณ์ใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นนั้นส่งผลต่อชุมชนปัจจุบันอย่างไร

## แผนที่แสดงพื้นที่ป่าพรุเคริงในเขตลุ่มทะเลสาบสงขลา



แผนที่การกระจายตัวของควนที่ตั้งชุมชนต่างๆ ในตำบลเค็ง



## ชุมชนเครื่องปัจจุบัน

ชุมชนเครื่องเป็นตำบลหนึ่งในอำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช ตั้งอยู่ในเขตพหุเครื่องขนาด 195,545 ไร่ ซึ่งกินดินแดนถึง 3 จังหวัด คือ นครศรีธรรมราช พัทลุง และสงขลา ชุมชนเครื่องจึงเป็นชุมชนบนเขตรอยต่อของ 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

ลักษณะพื้นที่ชุมชนเครื่องเป็นที่ราบลุ่มน้ำท่วมขัง และพื้นที่ว่างเปล่า รวมแล้วราว 70% ส่วนบริเวณที่อยู่อาศัยเนินดินหรือเนินควน ซึ่งมี 7 ควนด้วยกันคือควนเครื่อง มีเนื้อที่ประมาณ 10 ตร.กม. ควนชิง มีเนื้อที่ ประมาณ 2.5 ตร.กม. ควนยาว มีเนื้อที่ประมาณ 4.5 ตร.กม. ควนป้อม ควนราบ ควนไทร และควนตีน เป็นควนขนาดเล็ก กว้าง-ยาวไม่ถึงกิโลเมตร นอกจากนั้นปัจจุบันยังมีบ้านที่ตั้งบนที่ราบน้ำไม่ท่วมขังอีก 7 บ้าน คือบ้านทุ่งโคกยาง บ้านทุ่งไคร บ้านบางน้อย บ้านย่านแดง บ้านตะเคียนด้วน บ้านทุ่งนอกอ่าว และบ้านทุ่งยวนนก ทั้งตำบลแบ่งออกเป็น 10 หมู่บ้าน สถิติประชากรของกระทรวงมหาดไทยเมื่อปี 2544 มีทั้งสิ้น 7,891 คน แบ่งเป็น เพศชาย 3,850 คน เพศหญิง 4,041 คน มีบ้านเรือนทั้งสิ้น 1,682 หลังคาเรือน

ด้านการศึกษา ชุมชนเครื่องมีโรงเรียนระดับประถมศึกษา 6 โรง คือ โรงเรียนวัดย่านแดง โรงเรียนวัดทุ่งไคร โรงเรียนวัดควนป้อม โรงเรียนวัดควนยาว โรงเรียนบ้านควนชิง และโรงเรียนวัดควนเครื่อง ระดับมัธยมศึกษา 1 โรง คือ โรงเรียนมัธยมชะอวดเครื่องธรรมวิทยา อย่างไรก็ตาม ยังมีคนเครื่องส่วนหนึ่งที่นิยมส่งลูกหลานออกไปศึกษานอกตำบล เช่น โรงเรียนในอำเภอ โรงเรียนในจังหวัด และโรงเรียนในจังหวัดพัทลุง เป็นต้น ทั้งนี้เพราะการคมนาคมที่สะดวก สามารถเดินทางไปกลับได้โดยใช้เวลาไม่นานนัก มีให้เลือกทั้งทางบกและทางน้ำ คือ ถนนลูกรังจากเครื่องถึงชะอวด และจากเครื่องถึงควนชะลิก ส่วนการคมนาคมทางน้ำ สายแม่น้ำปากพนัง-เชียรใหญ่-คลองชะอวด ซึ่งผ่านบางหมู่บ้านของชุมชนเครื่องนั้นก็สามารถใช้ได้ทั้งปี

ส่วนสายเค้ริง-ทะเลน้อย และสายเค้ริง-ควนชะลิก ใช้ได้ในฤดูน้ำหลาก

ด้านเศรษฐกิจและทรัพยากร เนื่องจากชุมชนเคร็งมีพื้นที่ 3 ลักษณะ คือ เนินควน ที่ราบหรือที่ดอน และที่ราบลุ่มน้ำท่วมขังหรือ “พรุ” ทำให้มีทรัพยากรที่หลากหลายตามลักษณะพื้นที่ โดยบริเวณที่ราบหรือที่ดอน ใกล้เคียงกับบ้านเรือน ชาวบ้านจะปลูกไม้ผล เช่น พุเรียน หนาม ละมุด มะม่วง มะม่วงหิมพานต์ สะตอ และขนุน เป็นต้น พร้อม ๆ กันนั้นก็เลี้ยงสัตว์ เช่น ไก่ เป็ด หมู บางบ้านก็ปลูกผักสวนครัวเสริม เช่น พริก กัลฉ่าย และผักต่าง ๆ ส่วนบนควนสูงขึ้นไปเป็นไม้ป่าเบญจพรรณดั้งเดิม บางส่วนเป็นยางพารา ขณะที่บริเวณพื้นราบใช้สำหรับทำนาและเป็นทุ่งหญ้าเลี้ยงสัตว์ ส่วนในพื้นที่พรุ สาธารณะซึ่งชาวบ้านใช้สอย และเก็บเกี่ยวผลผลิตร่วมกัน เช่น ถอนกระจุต จับปลา จับเต่า จับผึ้ง ตัดไม้ ผลิตภัณฑ์จากกระจุต จะโดดเด่นมาก ปัจจุบันชาวเคร็งทุกครัวเรือนทำผลิตภัณฑ์จากกระจุต เช่น กระเป๋า หมวก เสื้อ เป็นสินค้าส่งออกไปจำหน่ายภายนอกชุมชน สร้างรายได้ให้ครัวเรือนได้มากกว่ากิจกรรมเศรษฐกิจอย่างอื่น

## พัฒนาการของชุมชน

เอกสารประวัติศาสตร์และตำนานท้องถิ่นสะท้อนตรงกันว่าในอดีตอันยาวนาน ชุมชนเคร็งปัจจุบันเคยเป็นทะเลมาก่อน โดยควนต่าง ๆ ซึ่งเป็นที่ตั้งชุมชนนั้นเป็นเกาะขนาดเล็ก ๆ แผนที่อาณาจักรสยามของชาวต่างประเทศจำนวนหนึ่งซึ่งมีอายุอยู่ระหว่างพุทธศตวรรษที่ 22-24 ได้ชี้ให้เห็นสภาพของเคร็งว่าเป็นช่องแคบระหว่างแผ่นดินใหญ่ (นครศรีธรรมราช-พัทลุง) และสันทรายสทิงพระ ผู้คนสามารถใช้เรือผ่านเข้าช่องแคบทางตอนบน (อำเภอปากพนังปัจจุบัน) เพื่อเดินทางต่อไปยังพัทลุงและสงขลาได้ จนเมื่อ 150-200 ปีที่ผ่านมาเกิดการปิดกั้นของสันทรายเข็ญใหญ่ และสันทรายนอกฝั่งทะเลสทิงพระ ประกอบกับการถดถอยของน้ำทะเลทำให้บริเวณช่องแคบทางตอนเหนือถูกปิดกั้นและดินเลนจนกลายเป็นที่ราบและทุ่งพรุใน

ปัจจุบัน<sup>1</sup>

ด้วยความเป็นช่องแคบทางผ่านดังกล่าว ทำให้เครื่องเป็นเส้นทางเดินเรือสายในซึ่งกระจัดกระจายไปด้วยเกาะเล็ก ๆ เหมาะแก่การเป็นจุดแวะพักและการติดต่อค้าขายทางทะเลชั่วคราว ในพรุและบริเวณควนต่าง ๆ จึงพบไหและเครื่องถ้วยจีน ไทย และเวียดนามในสภาพสมบูรณ์กระจายอยู่จำนวนไม่น้อย จึงอาจเป็นไปได้ที่พรุเครื่องจะเคยเป็น “แหล่งเรือจม” แหล่งหนึ่งในภาคใต้ฝั่งตะวันออก<sup>2</sup>

นอกจากนั้น ในบริเวณป่าพรุยังพบขวานหินขัดยุคก่อนประวัติศาสตร์ ซึ่งชาวบ้านควนยาว ควนเคร็ง และควนชิงเก็บรักษาไว้เป็นจำนวนมาก โดยที่ไม่พบวัตถุโบราณอื่น ๆ เช่น ลูกปัด โครงกระดูกมนุษย์ หม้อสามขา ฯลฯ ในยุคก่อนประวัติศาสตร์เลย<sup>3</sup> การค้นพบนี้จึงชวนให้เข้าใจว่าเครื่องมีบทบาทเป็นเส้นทางผ่านหรือพื้นที่แวะพักในการเดินทางทางทะเลเท่านั้น ไม่น่าจะเป็นชุมชนที่จะพื้มีอายุยาวนานไปถึงก่อนยุคประวัติศาสตร์แต่อย่างใด

สภาพที่เคยเป็นทะเลมาก่อนนี้ได้รับการสนับสนุนทั้งจากนักวิชาการด้านโบราณคดีและประวัติศาสตร์ชาวบ้านในรูปความทรงจำ นิทาน และตำนานท้องถิ่น อาทิ การขุดสำรวจของนักธรณีวิทยาและการขุดโดยบังเอิญของชาวบ้านพบว่าลึกลงไปเพียง 40-100 เซนติเมตร ยังได้พบเปลือกหอยทะเลชนิดต่าง ๆ ทับถมกันอยู่มากมาย<sup>4</sup> นอกจากนี้ ชื่อสถานที่บางแห่งก็ยังบ่งชี้ถึงความเกี่ยวพันอยู่กับทะเลเช่น เช่น อ่าวนางห้อง อ่าวทุ่งครก ใน

<sup>1</sup> กรรณิการ์ ตันประเสริฐ และคณะ, *รายงานการวิจัยสนองพระราชประสงค์เรื่อง นครศรีธรรมราช*, (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ, 2540), หน้า 48.

<sup>2</sup> แหล่งเรือจมแหล่งอื่น ๆ ทางภาคใต้ฝั่งตะวันออกซึ่งนักวิชาการรับรองแล้วในปัจจุบันคือแหล่งเกาะสมุย จังหวัดสุราษฎร์ธานี แหล่งอำเภอบางแพ จังหวัดนครราชสีมา และแหล่งอำเภอร่อนฉิม จังหวัดสงขลา; ดูเรื่องเดียวกัน, หน้า 75-76.

<sup>3</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 47.

<sup>4</sup> นิคม ภูสกุลสุข และอัมพร แก้วหนู, “พรุควนเคร็ง: จากพรุเสื่อมโทรมเป็นที่เก็บน้ำ 150,000 ไร่,” *วารสารแลใต้* (มกราคม-กุมภาพันธ์, 2537), หน้า 23.

อ่าว นอกอ่าว<sup>5</sup> ขณะเดียวกันก็ยังมีตำนานกำเนิดชื่อบ้านและชื่อสถานที่บางแห่งที่ช่วยยืนยันความเป็นไปได้ข้างต้นเช่นกัน<sup>6</sup>

เมื่อพิจารณาจากสภาพภูมิศาสตร์(เส้นทางเดินเรือ) หลักฐานโบราณคดี และตำนานต่าง ๆ ดังกล่าวทำให้กล่าวได้ว่าการก่อตั้งชุมชนถาวรในเขตพรุเคร็งนั้นอาจเกิดขึ้นแล้วในยุคประวัติศาสตร์ อย่างไรก็ตาม ชุมชนดังกล่าวก็น่าจะเป็นชุมชนเล็ก ๆ ที่มีความอ่อนไหวต่อภัยธรรมชาติและโรคระบาดเป็นอย่างมาก เพราะมีตำนานบอกเล่าถึงสถานที่แห่งหนึ่งที่เรียกว่า “ควนเขอผี” (ควนเขือผี) ซึ่งเป็นพื้นที่พิเศษที่ใช้ค้ำศพผู้เสียชีวิตด้วยโรคระบาดมาอย่างยาวนานอย่างน้อย 200 ปี<sup>7</sup>

ชื่อเคร็งปรากฏในเอกสารราชการครั้งแรกใน “ทำเนียบข้าราชการนครศรีธรรมราช” พ.ศ.2354 ตรงกับรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย เอกสารระบุถึงเคร็งในนาม “บางเคร็ง” มี “นายที่” และ “รองที่” บรรดาศักดิ์ชั้น “หมื่น” เป็นผู้ดูแลเก็บเกี่ยวผลประโยชน์<sup>8</sup> เอกสารนี้แสดงให้เห็นว่าฐานะของเคร็งสมัยยุคต้นรัตนโกสินทร์พัฒนาเป็นหมู่บ้านซึ่งเป็นสังคมที่มีระบบและโครงสร้างที่ซับซ้อนแล้วในระดับหนึ่ง แม้อาจมีผู้คนอาศัยอยู่ไม่มากนักก็ตาม

หลังจากนั้นมา ชุมชนเคร็งก็ไม่ถูกกล่าวถึงในเอกสารราชการใด ๆ อีก กระทั่งถึงการจัดการปกครองท้องถิ่นในสมัยรัชกาลที่ 5 การหายไปเช่นนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นเพราะราชการเข้าควบคุมและใช้ทรัพยากรในชุมชนได้ยาก

<sup>5</sup> กลิ่น ทองกลับ, *หนังสือประวัติเคร็งหรือเคร่ง* (นครศรีธรรมราช: ชะอวดการพิมพ์, 2534; พิมพ์เพื่ออุทิศเป็นวิทยาทาน แจกเป็นที่ระลึกในงานทอดกฐินสามัคคี ณ วัดควนเคร็ง วันที่ 27 ตุลาคม 2534), หน้า 12; และ บรรจง วงศ์วิเชียร, *รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรุควนเคร็ง*, (ม.ป.ท.: 2537), หน้า 7.

<sup>6</sup> ดูตำนานต่าง ๆ ในประเด็น “วัฒนธรรมความเชื่อ” หน้า 10-12.

<sup>7</sup> องค์การบริหารส่วนตำบลเคร็ง, *รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรุควนเคร็ง อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช*, (เอกสารจัดสำเนา: ม.ป.ท., ม.ป.ป.), หน้า 6.

<sup>8</sup> มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์, “ทำเนียบข้าราชการเมืองนครศรีธรรมราช,” ใน *จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จ.ศ. 1173* (พระนคร: ม.ป.ท., 2514; จัดพิมพ์เนื่องในวันพระบรมราชสมภพครบ 203 ปี 24 กุมภาพันธ์ 2514), หน้า 95.



เนื่องจากการคมนาคมที่ยากลำบาก เอกสารของท้องถิ่นระบุว่าจนถึง พ.ศ.2450 แล้ว “คนภายนอกที่จะไปมาหาสู่กับคนในตำบลนี้สมัยนั้นมีความลำบากและกันดารมาก โดยการเดินทางไปมาอาศัยทางเรือเพียงทางเดียวเท่านั้น...ถ้าไม่จำเป็นจริง ๆ ไม่ค่อยมีคนอยากเข้ามามากนัก”<sup>9</sup> ด้วยเหตุนี้ผู้คนที่ย้ายมาตั้งถิ่นฐานในครั้งแรก ๆ ส่วนใหญ่จึงเป็นคนที่หลบหนีภาษีอากร และค่าราชการ และหนีคดีอาญาจากชุมชนรายรอบ เช่น ทะเลน้อย ควนขนุน สะอวด ปากพัง เป็นต้น

ชาวบ้านคนหนึ่งกล่าวว่า ชุมชนพุดังในอดีตซึ่งมีความสืบเนื่องกับปัจจุบันมีอายุเพียง 3 ชั่วอายุคน กล่าวคือสามารถย้อนไปได้จากคนรุ่น 50-60 ปีในปัจจุบันได้ถึงรุ่นปู่ย่าตายายเท่านั้น<sup>10</sup> เมื่อคำนวณอย่างยาวนานที่สุด สามรุ่นที่มานี้อาจกินเวลาได้ไกลไปจากปัจจุบันเพียง 150 ปี สอดคล้องกับคำบอกเล่าของชาวบ้านอีกคนหนึ่งซึ่งบอกว่าบ้านเรือนกลุ่มแรก ๆ ในเขตชุมชนพุดังนั้นเกิดขึ้นเมื่อประมาณ 150 ปีที่ผ่านมา โดยกลุ่มบ้านกลุ่มแรก ๆ อยู่ที่ควนชิง” นั่นก็แสดงว่าชุมชนที่เคยดำรงอยู่เมื่อครั้งรัชกาลที่ 2 ได้ล่มสลายลงไปด้วยเหตุใดเหตุหนึ่ง

ความทรงจำของชาวบ้านระบุว่า ชุมชนบนควนชิงเคยประสบวิกฤติใช้ทรัพยากรอย่างหนักมาครั้งหนึ่ง มีผู้คนล้มตายมาก ผู้ที่เหลือจึงอพยพออกไปอยู่ควนอื่น ๆ และต่างท้องถิ่น ทั้งควนชิงให้ร้างอยู่ยาวนาน กระทั่งเมื่อปี พ.ศ.2478 จึงได้มีผู้อพยพเข้าไปยึดพื้นที่อยู่อาศัยอีกครั้งหนึ่ง<sup>12</sup> เหตุการณ์นี้สอดคล้องกับบริบทการเติบโตของชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบรายรอบเครื่องที่ในทศวรรษ 2470 เริ่มไม่มีที่ดินรองรับการขยายตัวของประชากรมากนัก เพราะนอกจากจำนวนประชากรที่เพิ่มมากขึ้นแล้ว ที่ดินว่างเปล่าและยังไม่มีผู้จับจองทั้งหมดก็ถูกอ้างสิทธิไปเป็นของรัฐตามพระราชบัญญัติว่าด้วยการหวงห้ามที่ดินรกร้างว่างเปล่าอันเป็นสาธารณสมบัติของแผ่นดิน พ.ศ.2478

<sup>9</sup> กลั่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 10.

<sup>10</sup> เอี่ยม เพ็ญ, สัมภาษณ์, 14 ตุลาคม 2544.

<sup>11</sup> แคล้ว นาคนวล, สัมภาษณ์, 25 ธันวาคม 2544.

<sup>12</sup> องค์การบริหารส่วนตำบลเครื่อง, เรื่องเดิม.

เพื่อกันที่ดินไว้เพื่อสาธารณประโยชน์หรือใช้ในราชการโดยเฉพาะ<sup>13</sup> ผู้คนจากรอบ ๆ ทะเลสาบสงขลาเหล่านี้จึงมุ่งหน้ามาจับจองที่ดินด้วยคุณภาพในเขตพรวนเคร็งมากขึ้น ขณะเดียวกัน ผู้หลบหนีคดีความและภาษีก็ยังคงทยอยกันเข้ามาอยู่เป็นระยะ ๆ แม้จะต้องพบเจอกับการปราบปรามของเจ้าหน้าที่บ้างเป็นครั้งคราว แต่การเข้ามาอยู่ในเคร็งก็มีโอกาสถูกจับกุมน้อยกว่าที่อื่น ๆ

ในทศวรรษ 2470 เคร็งเป็นตำบลขึ้นอยู่กับการปกครองของอำเภอชะอวดซึ่งได้รับการจัดตั้งขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2466 ภายหลังจากที่เคยขึ้นกับอำเภอร่อนพิบูลย์มานาน ต่อมาเมื่อปี พ.ศ. 2488 ถูกยุบรวมเป็นตำบลท่าเสม็ด และกลับมาเป็นตำบลเคร็งอีกครั้งเมื่อมีการยกฐานะชะอวดขึ้นเป็นอำเภอในปี พ.ศ. 2495 หลังจากนั้น เคร็งก็มีความใกล้ชิดกับศูนย์อำนาจที่ชะอวดมากขึ้น มีการออกเอกสารสิทธิให้แก่ชาวบ้านขึ้นเป็นครั้งแรกในห้วงเวลานี้ ต่อมาจึงมีโครงการพัฒนาต่าง ๆ เข้ามา เช่น การขุดลอกคลอง การสร้างถนน เป็นต้น การพัฒนาดำเนินไปอย่างต่อเนื่องจนถึงทศวรรษที่ 2520 ที่เกิดสถานการณ์น้ำท่วมหนัก และโรงเรียนประถมเพิ่มขึ้นจากเดิมที่มีอยู่เพียง 2 โรง

ในห้วงเวลาเดียวกันนี้เองที่เกิดวิบัติภัยกับทรัพยากรเคร็งครั้งใหญ่ ๆ หลายครั้ง เช่น เกิดพายุและไฟไหม้ป่าพรุ เมื่อ พ.ศ. 2487 โดยไฟคุไหม้อยู่นานหลายเดือน ทำให้ประสบปัญหาน้ำในพรุแห้ง สูญเสียพันธุ์สัตว์ที่ชาวบ้านเคยล่าหาเลี้ยงชีพ ภัยลักษณะนี้เกิดขึ้นซ้ำอีกในปี พ.ศ. 2518 และที่ร้ายแรงที่สุดคือ ปี พ.ศ. 2545 วิบัติภัยระลอกแล้วระลอกเล่าเหล่านี้ทำให้ผู้คนอพยพออกไปอยู่ท้องถิ่นอื่นเป็นระยะ ๆ เพราะทรัพยากรถูกทำลายลงไปมาก บ้างก็ขาดแคลนที่ดินอุดมสมบูรณ์สำหรับการเพาะปลูก ทำให้เกิดปัญหาความยากจนตามมา เคร็งจึงเป็นชุมชนที่จำนวนประชากรมีแนวโน้มลดลงเรื่อย ๆ

<sup>13</sup> ก่อนหน้านั้นก็มีกฎหมายลักษณะนี้ออกมาแต่การบังคับใช้ในท้องถิ่นลุ่มทะเลสาบสงขลา คงยังไม่เข้มงวดนัก คือ พ.ร.บ. รัชปาปา พ.ศ. 2456 และกฎข้อบังคับวางระเบียบวิธีการจัดการ รัชปาปา พ.ศ. 2456 ต่อมากฎหมายทั้งสองฉบับแก้ไขเพิ่มเติม และถูกบังคับใช้อย่างจริงจังโดย พ.ร.บ. รัชปาปา ฉบับที่ 2 พ.ศ. 2479 ดู พิเชฐ แสงทอง, “ศึกษาลักษณะเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนชาวนาบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาในวรรณกรรมนิราศ,” (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2545), หน้า 106.

## การก่อร่างสร้างตัวตน

อัตลักษณ์ (Identity) หรือตัวตน คือมโนทัศน์ที่อาจใช้พิจารณาความเข้มแข็งของชุมชน อัตลักษณ์มีความเป็นพลวัตอยู่ในตัวเอง เพราะเป็นสิ่งที่กระบวนการทางสังคมสร้างและให้นิยามความหมาย อัตลักษณ์จึงอาจจะมี ความคงที่อยู่ในกาลเทศะหนึ่ง หรือปรับเปลี่ยนแปลงรูปไป ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ซึ่งเจ้าของอัตลักษณ์นั้นมีกับผู้อื่นหรือปัจจัยแวดล้อมอื่น ๆ ภายใต้ความสัมพันธ์นี้ อัตลักษณ์จึงเป็นความตระหนักรู้ว่าตัวเองเป็นใคร และคนอื่นเป็นใคร ควรจะสัมพันธ์กันอย่างไร ทั้งนี้ พัฒนาการของอัตลักษณ์จะก่อรูปและแปรเปลี่ยนจากสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์ของถิ่นที่อยู่ กระบวนการสืบทอดสานต่อความเชื่อ ประเพณี และอุดมการณ์ เป็นต้น

## ภูมิศาสตร์สร้างอัตลักษณ์

เนื่องจากเป็นชุมชนที่อยู่ในเขตป่าพรุ เครื่องจึงแตกต่างกับชุมชนทั่วไป ในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาอย่างชัดเจนในด้านภูมิศาสตร์ กล่าวคือเป็นชุมชนที่ถูกโดดเดี่ยวเพราะมีป่าพรุและสภาพน้ำท่วมขังตลอดปีห้อมล้อมเอาไว้ อย่างไรก็ตามด้านกลับของสภาพภูมิศาสตร์เช่นนี้ก็ทำให้เครื่องเป็นตำบลเล็กๆ ที่มีพื้นที่หลากหลาย 3 ลักษณะ คือเป็นควนสูง ที่ราบ และที่ลุ่มน้ำท่วมขัง ทำให้ทรัพยากรของชุมชนมีความหลากหลายตามไปด้วย เช่น บนที่ควนสูงและที่ราบจะมีไม้เนื้ออ่อนและเนื้อแข็ง เช่น ชิง ตะเคียน ชุมพระ หว่าหิน<sup>14</sup> และไม้ผลเช่น สะตอป่า ลูกเนียงป่า ขนุน ทุเรียน รวมทั้งต้นไม้ใหญ่ซึ่งมีผึ้งมาทำรังจะเรียกว่า “ต้นยวนผึ้ง” เป็นต้นไม้ที่มีค่ามหาศาลสำหรับผู้ที่ได้ครอบครอง

นอกจากนั้น ในป่าจะชุกชุมไปด้วยสัตว์จำพวกช้าง กวาง เสือ กระเจง

<sup>14</sup> ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพินิจ. *การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา* (สงขลา: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2540), หน้า 25.

ไก่อปา หมูปา นกยางรอด นกเป่า และนกเงือก ฯลฯ ส่วนในพื้นที่พรุ นอกจากหญ้าจำพวกปรีอ ราไฟ กัลปเหะ ซึ่งสูงระดับท่วมหัวช้าง และหญ้าที่มีประโยชน์ทางเศรษฐกิจอย่างสูงอย่างกระจุดแล้ว ยังมีไม้ที่ใช้ประโยชน์ได้เรียกว่าปาไม้น้ำ เช่น ไม้ทั้งทวด ไม้เสม็ด ไม้จิก ไม้เมา และไม้เถียะ<sup>15</sup> และไม้เตียว ไม้แรด (โดยเฉพาะไม้เตยวนั้นชาวบ้านจะนำไปหีบเป็นน้ำมันเพื่อใช้สำหรับประกอบอาหารได้)<sup>16</sup> สัตว์น้ำก็มีปลาน้ำจืด เช่น ปลาช่อน ปลาหมอ ปลาดุก และปลาลำพันซึ่งเป็นปลาที่ขึ้นชื่อและถือเป็นเอกลักษณ์ของชุมชนเคร็ง<sup>17</sup> ขณะที่ทุ่งราบมีพื้นที่ทุ่งหญ้าสำหรับเลี้ยงสัตว์ที่กว้างขวางกินอาณาบริเวณหลายพันไร่

ที่ราบลุ่มมีน้ำขังหรือเป็นที่พรุ และเป็นพื้นที่ส่วนใหญ่ของชุมชนเหล่านี้ ถ้ามองอย่างผิวเผินอาจทำประโยชน์อะไรไม่ได้ แต่พื้นที่ส่วนนี้เองที่หล่อเลี้ยงชุมชนมายาวนาน ผลผลิตจากพื้นที่อันหลากหลายนี้เอื้ออำนวยให้ชุมชนเคร็งซึ่งในยุคที่ยังมีควัเรือ่นไม่มากนักสามารถดำรงอยู่ได้แม้ว่าจะต้องแบ่งผลผลิตส่วนหนึ่งส่งให้แก่ราชการด้วย (เฉพาะภาษีน้ำผึ้งและภาษีของป่านัน เพิ่งตไปเมื่อ พ.ศ. 2470 นี้เอง)<sup>18</sup>

ผลผลิตจากธรรมชาติซึ่งมีความแตกต่างหลากหลายเหล่านี้มีมากพอที่ชาวเคร็งจะนำไปแลกเปลี่ยนผลิตผลซึ่งชุมชนไม่สามารถผลิตได้อย่างเพียงพอกับชุมชนรอบนอก โดยเฉพาะชาวนัน ก่อนทศวรรษ 2470 ชาวเคร็งยังไม่สามารถผลิตเองได้อย่างพอเพียงเพราะสภาพพื้นที่ยังไม่เอื้ออำนวย ชาวเคร็งจึงอาศัยทรัพยากรที่หลากหลายซึ่งชุมชนรอบทะเลสาบขาดแคลน เช่น กระจุดเคร็ง หัวมันเคร็ง ปลาร้าเคร็ง น้ำผึ้งเคร็ง และไม้เสม็ดเคร็ง เป็นต้น เป็นสิ่งแลกเปลี่ยน ชุมชนที่ชาวเคร็งสัมพันธ์แลกเปลี่ยนกันตลอดมาในประวัติศาสตร์ก็คือ ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนท่าเสม็ด (ชะอวด) และชุมชน

<sup>15</sup> เชื้อน ศิวโรจน์, “ตำนานตะเคียนะตำนานช้างทุ่ง,” *หนังสือที่ระลึกโนดสังสรรค์ครั้งที่ 30*, 5 กุมภาพันธ์ 2543 ณ หอประชุมคุรุสภา กระทรวงศึกษาธิการ กรุงเทพมหานคร, หน้า 79.

<sup>16</sup> ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพินิจ, เรื่องเดิม.

<sup>17</sup> ปลานชนิดนี้จะไม่มีเกล็ดเหมือนปลาดุก แต่มีขนาดตัวโตและยาวกว่า สีแดงคล้ำออกดำ มีลายดอกสีขาวผุดเป็นจุด ๆ หัวลำตัว เนื้อมันอร่อย

<sup>18</sup> ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพินิจ, เรื่องเดิม.

ปากพนัง<sup>19</sup> และระโนด

ในแง่เศรษฐกิจและทรัพยากร เครื่องจึงเป็นชุมชนหนึ่งที่มีความมั่นคงในตัวเองสูง แม้ว่าจะขาดแคลนข้าว แต่อาศัยความได้เปรียบด้านทรัพยากรธรรมชาติที่แตกต่างกับท้องถิ่นอื่น เครื่องจึงสามารถสร้างอำนาจต่อรองและการยอมรับจากชุมชนรอบนอกได้ ผลผลิตหลายอย่างจึงมีชื่อที่บ่งชี้ความเป็นเครื่องโดยเฉพาะ

อย่างไรก็ดี ลักษณะภูมิศาสตร์ที่เป็นป่าพรุ ชาวเครื่องก็ต้องต่อสู้กับ “โรคภัย” ที่แปลกต่างไปจากชุมชนอื่น ๆ ด้วย ดังเช่น “น้ำพรุ” และ “ยุงพรุ” ที่เป็นสาเหตุของ “โรคเท้าช้าง” ทำให้โรคนั้นกลายเป็น “โรคประจำตัว” ของคนเครื่องไปในที่สุด ชาวบ้านเองก็ถือว่าเป็นเรื่องธรรมดาที่ครอบครัวหนึ่ง ๆ จะมีสมาชิกเป็นโรคเท้าช้างสักหนึ่งคน<sup>20</sup>

นอกจากนั้น ยุงพรุ ยังเป็นอุปสรรคต่อชีวิตประจำวันของคนเครื่องด้วย เพราะพวกเขาต้องต่อสู้กับยุงตลอดทั้งกลางวันและกลางคืน ชาวบ้านคนหนึ่งเล่าว่า ตกเย็นก็ต้องก่อกองไฟได้ฤกษ์เรือนกันแล้วเพราะยุงเริ่มชุม ยิ่งตกกลางคืนยุงยิ่งมากขึ้นหลายสิบเท่า ชีวิตประจำวันของชาวเครื่องจึงสัมพันธ์กับกองไฟไต้ยุงอย่างแน่นแฟ้น<sup>21</sup> กลิ่นควันไฟจึงติดตัวชาวเครื่องอย่างยากที่จะกำจัดไปได้ง่าย ๆ จนชาวบ้านท้องถิ่นอื่นเรียกกลิ่นนี้ว่า “กลิ่นเครื่อง” ด้วยเหตุนี้โรคเท้าช้างและกลิ่นเครื่องจึงเป็นสิ่งที่ผู้คนจากท้องถิ่นอื่น ๆ ใช้เป็นเครื่องมือหนึ่งในการแบ่งแยกความเป็นคนเครื่องออกจากกลุ่มอื่น ซึ่งชาวเครื่องเองก็ยอมรับการแบ่งแยกนั้นโดยมองว่าเป็นโรคภัยและกลิ่นธรรมดาที่พวกเขาไม่สามารถปฏิเสธได้

<sup>19</sup> พอดา แก่นแก้ว, “ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนปากพนัง พ.ศ. 2439-2525,” (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2528), หน้า 53; กล้า สังข์ทอง, สัมภาษณ์, 1 กรกฎาคม 2544; ชาญณรงค์ หนูช่วย, สัมภาษณ์, 15 กรกฎาคม 2544.

<sup>20</sup> แดง สงเดช, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546 และ นา ชมตะวัน, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

<sup>21</sup> รำน พูลนวล, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

### ประวัติศาสตร์ฝิบอก

ความสืบเนื่องของประวัติศาสตร์ชุมชนเป็นปัจจัยหนึ่งที่จะทำให้ชุมชนสามารถใช้อ้างอิงเพื่อยืนยันความหมายตัวตนหรืออัตลักษณ์ของตนเองได้ แต่สำหรับชุมชนเคร็ง พวกเขาถือว่าสมาชิกในชุมชนต่างเป็นลูกร้อยพ่อพันแม่ที่อพยพมาจากคนละทิศละทาง ชุมชนของพวกเขาไม่มีรากเหง้าทางประวัติศาสตร์ที่ยาวนานเหมือนกับชุมชนในลุ่มทะเลสาบสงขลาชุมชนอื่น ๆ นอกจากนั้นยังเป็นชุมชนโดดเดี่ยวที่การติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนรายรอบไม่อาจเป็นไปได้ง่าย ๆ ภายใต้สภาพการณ์นี้ ชุมชนจึงมีกระบวนการสร้างประวัติศาสตร์ขึ้นมาเพื่ออธิบายตัวเอง โดยพยายามปะติดปะต่อเรื่องราวจากหลักฐานต่าง ๆ ที่ค้นพบ เช่น การขุดพบเปลือกหอย การค้นพบวัตถุโบราณชนิดต่าง ๆ เช่น ถ้วยชาม เครื่องเคลือบ และพระพุทธรูป ที่ราบบนควนเคร็ง (ซึ่งมีร่องรอยของสิ่งปลูกสร้าง) เป็นต้น โดยการอธิบายว่าบริเวณนี้เคยติดทะเล และเป็นเส้นทางเดินเรือที่คนน่านาชาติเดินทางผ่าน ดังเช่น ตำนานเรื่อง “พระชีแพง” ที่เล่าว่ามีพระคุณเจ้าจากกรุงสุโขทัยองค์หนึ่งชื่อพระแพงได้เดินทางผ่านมาโดยเรือใบ มาเห็นเกาะ ๆ หนึ่ง (คือควนเคร็ง-หมู่ที่ 11 ปัจจุบัน) มีสถานที่อันร่มรื่นและสวยงาม กลางเกาะสูงมีลานกว้าง มีต้นไม้ขึ้นร่มรื่น และรอบ ๆ เกาะมีหาดทรายขาวสะอาดสวยงามมาก มีเรือวิ่งผ่านไปมาเสมอ เป็นที่เจียบสงบดี เหมาะสำหรับปฏิบัติธรรมมาก พระแพงจึงตัดสินใจขึ้นมาตั้งสำนักอยู่บนยอดเขาสูงกึ่งกลางของควนเคร็ง ต่อมาชาวบ้านเรียกชื่อยอดเขาสูงนี้ว่าภูเขาชีแพง หรือภูเขาท้ายโมสท์ ท่านปฏิบัติธรรมเคร่งครัดมากทำให้ชาวเรือที่แล่นเรือไปมาค้าขายเคารพนับถือทั่วกัน ต่อมาชาวเรือเหล่านั้นจึงได้บรรทุกอิฐหน้าวัวจากกรุงสุโขทัยเอามาช่วยสร้างวัดจนรุ่งเรือง<sup>22</sup>

ตำนานเรื่องนี้แพร่หลายมาตั้งแต่เมื่อไรไม่อาจสืบสาวได้ แต่เห็นได้ว่าเป็นกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ด้วยเรื่องเล่าที่สามารถตอบคำถามที่ชุมชนอื่น ๆ อาจมีข้อสงสัยต่อชุมชนเคร็งได้ทุกมิติ ตำนานทำหน้าที่อธิบายว่า

<sup>22</sup> กลิน ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 24-25.

นอกจากเครื่องจะไม่ใช้ชุมชนโดดเดี่ยวแล้ว ยังเป็นชุมชนที่มีโอกาสได้ต้อนรับผู้คนจากแดนไกลซึ่งมีอารยธรรมมาก่อน การสร้างคำอธิบายนี้ตรงกับข้อสันนิษฐานของนักวิชาการที่ได้เข้าไปศึกษาวิจัยชุมชนในภายหลัง การณ์นี้ย่อมทำให้ชาวเครื่องมั่นใจในตัวเองมากยิ่งขึ้น

ตำนานอีกตำนานหนึ่งคือ เรื่อง “อ่าวนางห้อง” แพร่หลายเมื่อทศวรรษ 2480 หลังได้รับการบอกเล่าจากคนทรง ตำนานเล่าว่าอ่าวนางห้องซึ่งปัจจุบันคือบริเวณพรอ้งกว้างขวางทางด้านทิศใต้ของควนเครื่องซึ่งชาวบ้านใช้เป็นเส้นทางติดต่อกับทะเลน้อยนั้น เกิดขึ้นจากเพชรแก้วพร้อมด้วยน้องชายชื่อเพชรพลอย น้องสาวชื่อนางห้อง และญาติผู้ใหญ่ชื่อจอมเฒ่าได้นำเรือสำเภาบรรทุกสิ่งของเพื่อจะไปร่วมบูชาพระบรมธาตุนครศรีธรรมราช แต่เคราะห์ร้ายเรือต้องลมพายุแตก และล่มลงแถบควนเครื่อง นางห้องติดอยู่ในเรือและจมน้ำตาย ชาวบ้านจึงเรียกสถานที่เรือแตกว่าอ่าวนางห้อง ส่วนเพชรแก้วกับเพชรพลอยเกาะขอนไม้หาดได้ จึงไปปักหลักใช้ชีวิตอยู่บนเกาะต่อมาเกิดพายุพัดไม้หาดปลัดไปในทะเลด้านตะวันออก ขอนไม้ไปเกยตื้นอยู่ที่แห่งหนึ่ง ปัจจุบันที่แห่งนั้นกลายเป็นชุมชนชื่อ “บ้านขอนหาด”<sup>23</sup>

จะเห็นได้ว่าตำนานเรื่องนี้เป็นตำนานที่มี “โครงเรื่อง” เหมือนกับตำนานของชุมชนจำนวนมากในกลุ่มทะเลสาบสงขลาที่พยายามสร้างความสัมพันธ์กับพระบรมธาตุนครศรีธรรมราชซึ่งเป็นศูนย์กลางอำนาจของชุมชนในบริเวณกลุ่มทะเลสาบสงขลามาดังแต่โบราณ ทั้งยังสะท้อนถึงความพยายามอธิบายกำเนิดของชุมชนใกล้เคียงอย่างชุมชนขนหาด (ซึ่งเกิดขึ้นหลังชุมชนเครื่อง แต่พัฒนาเร็วกว่ามากเพราะเป็นชุมชนริมทางรถไฟ) ว่ามีความสืบเนื่องมาจากการเติบโตของเครื่อง สำหรับชุมชนที่เกิดมาจากเกาะในทะเล ปรากฏจากอัตลักษณ์ที่เกิดจากความสืบเนื่องทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม จินตนากรรมในลักษณะนี้เป็นสิ่งจำเป็น เพราะถือเป็นสิ่งที่จะทำให้พวกเขาารู้สึกมั่นใจที่จะอยู่ในชุมชนและออกไปปฏิสัมพันธ์กับชุมชนภายนอก

<sup>23</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 25-26.

### วัฒนธรรมการเมือง

เนื่องจากเป็นชุมชนที่เข้าถึงยาก และลักษณะภูมิศาสตร์ที่เป็นรอยต่อของ 3 จังหวัด เคร็งจึงมีโอกาสด້อนรับและเป็นที่พักแรมแก่ผู้คนหลากหลาย ทั้งคนจากชุมชนท่าเสม็ด ชุมชนนางหลง อำเภอชะอวด ชาวนาจากอำเภอระโนด อำเภอหัวไทร อำเภอเชียรใหญ่ และตำบลทะเลน้อย เคร็งจึงเป็นชุมชนที่ผสมผสานวัฒนธรรมที่หลากหลาย ชนเผ่าเดียวกันการที่มีคนหลากหลายกลุ่มเข้ามาก็ทำให้มีผู้นำที่หลากหลายไปตามจำนวนกลุ่มผู้คนด้วย กล่าวคือในวิถีของการอพยพแสวงหาที่ทำกินและแสวงหาพื้นที่ตั้งชุมชนในอดีตนั้น กลุ่มหนึ่ง ๆ จำเป็นต้องมีผู้นำกลุ่มที่สามารถรับผิดชอบความปลอดภัย มีอำนาจและบารมีที่จะจัดการให้เกิดความยุติธรรมในการจัดสรรใช้ทรัพยากรให้แก่สมาชิกในกลุ่มได้ ในแง่นี้เมื่อเคร็งประกอบด้วยกลุ่มคนที่หลากหลาย ผู้นำที่มีบารมีจึงย่อมจะกระจายออกไปตามจำนวนกลุ่มด้วย กำนันในชุมชนเคร็งจึงมีหลายกลุ่มตระกูลสลับสับเปลี่ยนกันไป เช่น สกุล “ภิรมย์รักษ์” สกุล “ดูลยา” สกุล “แว่นนาค” สกุล “พรหมพิทักษ์” สกุล “ผิวขาว” และสกุล “ประดิษฐ์” และแต่ละสกุลก็ไม่สามารถสืบทอดอำนาจจนกระทั่งสามารถผูกขาดตำแหน่งกำนันได้อย่างต่อเนื่องหลายรุ่น แต่จะสลับสับเปลี่ยนกันระหว่างกลุ่มสกุล เช่น สกุล “ภิรมย์รักษ์” (นายหนู ภิรมย์รักษ์) ซึ่งเป็นกำนันคนแรกที่ชาวบ้านสืบสาวได้ ก็ไม่สามารถส่งทอดตำแหน่งกำนันให้แก่ นายเสน ภิรมย์รักษ์ ซึ่งเป็นบุตรชายได้ ก่อนนายเสนได้เป็นกำนันจึงมีคนอีก 2 สกุลเข้ามาคั่น คือนายผ้าย ดูลยา และนายเอียด คงเรือง หลังสมัยนายเสนแล้วก็มีสกุล “แว่นนาค” และ “พรหมพิทักษ์” เข้ามาคั่นอีก ต่อมาสกุล “ภิรมย์รักษ์” จึงได้เป็นกำนันอีกครั้ง คือนายหนูจันทร์ ภิรมย์รักษ์ หลังจากนั้นเกือบ 100 ปี สกุล “ภิรมย์รักษ์” จึงได้เป็นกำนันอีก คือนายเอกพจน์ (ตือ) ภิรมย์รักษ์ กำนันคนปัจจุบัน

ปรากฏการณ์ดังกล่าวข้างต้นนี้เกิดขึ้นเพราะมีอำนาจสองชั่วซึ่งดำรงและเคลื่อนไหวอยู่เป็นคู่ขนานกัน กล่าวคือขณะที่กำนันซึ่งเป็นผู้มีอำนาจอย่างเป็นทางการ (ในระยะแรกเป็นคนที่รัฐส่งมาจาก อ.ร่อนพิบูลย์ และต.ท่าเสม็ด) สามารถมีอำนาจเหนือชุมชนโดยมีการรับรองจากราชการ ก็ยังมีผู้นำตามประเพณีคนอื่น ๆ ที่มีอำนาจบารมีในการจัดการกับชีวิต ความ



ขัดแย้ง และการแบ่งสรรทรัพยากรของคนในชุมชนอยู่ด้วย

ความโดดเด่นของผู้นำตามประเพณีเกิดขึ้นเพราะสามารถให้การช่วยเหลือสมาชิกในชุมชนได้อย่างมีประสิทธิภาพและรวดเร็วมากกว่าเมื่อเปรียบเทียบกับผู้นำที่เป็นทางการ โดยเฉพาะปัญหาที่เกิดจากความพยายามเข้ามาจัดการโดยราชการซึ่งผ่านมาจากผู้นำที่เป็นทางการ เช่น กำนัน และผู้ใหญ่บ้าน และเจ้าหน้าที่เก็บภาษี ดังเช่น การออกปรับหน้าแทนชาวบ้านเมื่อกำนันและหรือเจ้าหน้าที่เข้ามาเร่งรัดเก็บภาษีซึ่งชาวบ้านมักไม่มีเงินจ่ายติดต่อกันหลาย ๆ ปี<sup>24</sup>

ด้วยเหตุนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่าปัญหาความขัดแย้งต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชนมักจะถูกขจัดไปด้วยผู้นำตามประเพณีเป็นส่วนใหญ่ ประสิทธิภาพของกฎหมายในการแก้ไขความขัดแย้งดูเหมือนจะเกิดขึ้นน้อยมาก เพราะผู้นำที่เป็นทางการไม่ได้มีการติดต่อสัมพันธ์กับอำเภอย่างใกล้ชิดเพียงพอหน้าที่ของผู้นำที่เป็นทางการในความทรงจำของชาวบ้านจึงมักจะเป็นเพียงเรื่องราวของการเก็บภาษีและการสำมะโนประชากรมากกว่าจะเป็นการแก้ไขความขัดแย้งในการใช้/แบ่งสรรทรัพยากร ซึ่งผู้นำตามประเพณีมีและเป็นที่ต้องการของชาวบ้านมากกว่า โดยเฉพาะการเก็บภาษีนั่น กำนันเป็นเสมือนเจ้าภาษีนายอากรที่ผูกขาดการประมูลภาษีนำฝั่งมาโดยตลอด เมื่อเป็นเช่นนั้น จึงไม่แปลกที่ชาวบ้านจะรู้สึกว่กำนันไม่ใช่คนของชุมชน แม้ว่าจะมีบ้านเรือนอยู่ในชุมชนก็ตาม<sup>25</sup>

ผู้นำตามประเพณีนอกจากจะให้การช่วยเหลือคนในชุมชนซึ่งมีปัญหากับทางการแล้ว ยังสามารถให้การช่วยเหลือคนที่ปัญหาจากชุมชนอื่น ๆ ที่อพยพหรือหลบหนีเข้ามาอาศัยอยู่ในชุมชนเครื่องด้วย คนเหล่านี้บางส่วนมักจะหนีคดีอาญา หรือหนีคำราชการมาเช่นเดียวกัน ชาวบ้านในชุมชนใกล้เคียงเล่าว่า พอรู้ข่าวว่าตำรวจจะมาจับ ทุกคนก็จะหนีถึงเครื่อง จนมีคำพูดติดปากว่า “หย็อบนาย (หลบหนีตำรวจ) ให้ไปเครื่อง”<sup>26</sup> ด้วยเหตุนี้ผู้นำ

<sup>24</sup> พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

<sup>25</sup> บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

<sup>26</sup> น้า ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

ตามประเพณีจึงมีเครือข่ายที่กว้างขวางไปยังชุมชนรายรอบ เช่น ชุมชนท่าเสม็ด ชุมชนนางหลง ชุมชนร่อนพิบูลย์ อำเภอชะอวด ชุมชนการะเกด ชุมชนหัวไทร ชุมชนควนชะลิก จังหวัดนครศรีธรรมราช ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนพนางตุง ชุมชนแพรกหา อำเภอควนขนุน จังหวัดพัทลุง ชุมชนควา ชุมชนปลายคลอง ชุมชนทุ่งสงวน อำเภอระโนด จังหวัดสงขลา ภายใต้อำนาจบารมีของผู้นำตามประเพณีชุมชนเคร็งจึงเปรียบเสมือนเป็นศูนย์กลางในการปฏิบัติการต่าง ๆ ที่รัฐมองอย่างไม่ไว้วางใจ เช่น การปล้นสะดม และการขโมยวัวควายเพื่อส่งไปจำหน่ายที่ไทรบุรี ก็มีความร่วมมือกันระหว่างโจรเคร็งกับโจรจากชุมชนอื่น ๆ โดยใช้เคร็งเป็นทางผ่านและทางพักวัวควายก่อนจะนำไปส่งให้แก่ผู้ซื้อ อาศัยเครือข่ายที่กว้างขวางของผู้นำตามประเพณี ขบวนการขโมยวัวควายจึงสามารถรับ-ส่งสินค้าได้อย่างปลอดภัย เช่น เส้นทางลำเลียงวัวควายตั้งแต่เขตอำเภอเชียรใหญ่และหัวไทรจะมีสายจ้างข่าวความเคลื่อนไหวของเจ้าหน้าที่ตำรวจอยู่ตลอดรายทางตั้งแต่บ้านเขาพระบาท ควนชะลิก ควนทะเลโม่ง จนถึงเคร็ง บนเส้นทางลำเลียงตั้งแต่เคร็งถึงควนขนุนก็จะมีสายจ้างข่าวอยู่อีกสายหนึ่งตั้งแต่บ้านหัวป่าเขียว บ้านขอนหาด และทะเลน้อย

ความมียอำนาจบารมีหรือพระคุณต่อชาวบ้านนี้เองทำให้ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2470 เป็นต้นมา ผู้นำตามประเพณีของกลุ่มบ้านต่าง ๆ ได้รับการเลือกตั้งเป็นกำนันสลับสับเปลี่ยนกันไป อย่างไรก็ดี ผู้นำตามประเพณีเหล่านี้ก็ยังไม่สามารถปรับเปลี่ยนหรือประสมประสานอำนาจที่เป็นทางการกับอำนาจที่เกิดขึ้นตามประเพณีได้อย่างลงตัวนัก ส่งผลให้ผู้นำยังคงคุ้นเคยกับการใช้อำนาจที่เกิดจากความเป็นผู้นำตามประเพณีซึ่งมีมาแต่เดิม จึงไม่อาจสนองต่อการแสวงหารายได้ของราชการได้อย่างเต็มเม็ดเต็มหน่วย ด้วยเหตุนี้การเงินอากร และค่าภาษีต่าง ๆ ซึ่งเคยให้กำนันเป็นคนเก็บรวบรวมไปส่งแก่ทางการจึงเปลี่ยนมาให้ชาวบ้านเดินทางไปเสียเองที่อำเภอตั้งแต่ทศวรรษที่ 2460 เป็นต้นมา ทั้งนี้เพราะราชการได้ตระหนักรู้ถึงอำนาจบารมีจากความเป็นผู้นำตามประเพณีของกำนันเหล่านั้น จึงระแวงว่าผลประโยชน์จะตกหล่นบางช่วงราชการจึงได้ลิดรอนอำนาจในการจัดเก็บและพิจารณายกเว้นภาษีให้กับคนบางจำพวก (เช่น คนยากจน แร้นแค้น และผู้ช่วยทำทะเบียน

สำมะโนครัว เป็นต้น) ของกำนันออกไป เมื่อมีการจัดตั้งกิ่งอำเภอชะอวด ในปี พ.ศ. 2466 เป็นต้นมา ชาวเคร็งจึงต้องรับภาระในการเดินทางอย่าง ยากลำบากไปจ่ายภาษีและเงินค่าราชการด้วยตนเองที่ทำการกิ่งอำเภอ<sup>27</sup> การนี้แทนที่จะทำให้ราชการได้อัตราภาษีเพิ่มมากขึ้น กลับไม่เป็นเช่นนั้น เพราะสภาพที่ชาวบ้านไม่มีเงินตราอยู่ในมือมากพอและความยากลำบาก ในการเดินทางไปจ่ายภาษีทำให้ชาวบ้านไม่ค่อยเต็มใจจะไปจ่ายเงินมากนัก อัตราภาษีที่ราชการได้จากเคร็งจึงเป็นจำนวนน้อยกว่าชุมชนอื่น ๆ ใน อำเภอชะอวดมาโดยตลอดแม้ในช่วงเวลาที่ราชการได้เปลี่ยนระบบภาษี จากเงินค่าราชการและอื่น ๆ มาเป็นภาษีบำรุงท้องที่แล้วก็ตาม<sup>28</sup>

ในปี พ.ศ. 2451 รัฐบาลได้ออกประกาศเรื่อง “ประกาศเปลี่ยนชื่อแขวง แคว้น และบ้าน” มีการวางแผนเรื่องการจัดการท้องที่ใหม่เพื่อแก้ปัญหาโจร ผู้ร้ายในท้องที่ที่ห่างไกลและกำลังเจ้าหน้าที่มีน้อย รัฐบาลจึงให้อำนาจนาย อำเภอ และปลัดอำเภอชาย-ขวา กำนัน ผู้ใหญ่บ้านซึ่งมียศเป็นหมื่นหรือขุน สามารถจับโจรผู้ร้าย สืบสวน ไล่สวนคดีความได้ ความโดดเด่นของ ชุมชนเคร็งและอำนาจที่มั่นคงของผู้เฒ่าตามประเพณี ทำให้ประกาศฉบับนี้ มีผลถึงชุมชนเคร็งหลังจากนั้นนานกว่าทศวรรษ โดยในปี พ.ศ. 2463 ทาง ราชการโดยอำเภอร่อนพิบูลย์ได้ส่งกำลังเจ้าหน้าที่ไปตั้งกองปราบปราม ผู้ร้ายขึ้นในชุมชนทางด้านทิศตะวันตกเฉียงใต้ของชุมชนเคร็งคือที่วัดหนองจิก ในเขตบ้านนางหลง เรียกว่า “กองกลาง” หัวหน้าตำรวจผู้เป็นผู้บังคับ บัญชาสูงสุดของกองกลางมียศเป็นนายสิบพร้อมกำลังตำรวจ และกำนัน ผู้ใหญ่บ้านในชุมชนใกล้เคียงเป็นผู้ช่วยและผู้ประสานงาน<sup>29</sup>

การปฏิบัติการของราชการดังกล่าวนี้ นอกจากสะท้อนให้เห็นการ ดำเนินการตามกลยุทธ์ในการปราบปรามโจรผู้ร้ายในท้องที่ห่างไกลโดย การให้อำนาจนายอำเภอเป็นผู้พิพากษาที่เริ่มดำเนินมาตั้งแต่ปีพ.ศ. 2451 แล้ว

<sup>27</sup> พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

<sup>28</sup> กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 51.

<sup>29</sup> กมล เต็มรัตน์, ย้อนรอยชะอวด (นครศรีธรรมราช: ศูนย์วัฒนธรรมอำเภอชะอวด โรงเรียนชะอวดวิทยาคาร, 2542), หน้า 6.

ยังสะท้อนให้เห็นถึงการพอกพูนของปัญหาใจผู้ร้ายในชุมชนเคร็งอีกด้วย ผลปรากฏว่ามีใจผู้ร้ายจากชุมชนเคร็งจำนวนหนึ่งหลบหนีคดีออกไปจากชุมชน ละทิ้งครอบครัว และที่ดินซึ่งจับจองเอาไว้จำนวนมากไปอาศัยอยู่ในชุมชนอื่นๆ เช่น ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนควนชะลิก และควนทะเลโม่ง เป็นต้น<sup>30</sup>

กระนั้นก็ตาม ในเวลาต่อมาของกลางที่วัดหนองจิกก็มีปัญหาเพราะในการควบคุมผู้ต้องหาคดีต่าง ๆ จะควบคุมไว้ที่วัดหนองจิก เมื่อได้ผู้ต้องหาจำนวนหนึ่งก็จะควบคุมตัวเดินทางจากวัดหนองจิกไปขึ้นรถไฟที่สถานีท่าเสม็ดหรือชะอวดซึ่งอยู่ไกลถึง 5 กิโลเมตร เพื่อไปพิจารณาคดีความที่อำเภอระนองพิบูลย์ ระหว่างการเดินทางนั้นมักจะมีผู้ต้องหาหลบหนีเสมอ ทางอำเภอระนองพิบูลย์จึงได้ย้ายกองกลางจากวัดหนองจิกไปตั้งอยู่ที่ศาลาออกของสถานีรถไฟท่าเสม็ด (ที่ตั้งที่ว่าการอำเภอชะอวดปัจจุบัน) ในปี พ.ศ. 2466 สมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอ เจ้าฟ้ายุคลทิฆัมพร กรมหลวงลพบุรีราเมศวร์ ข้าหลวงเทศาภิบาลมณฑลนครศรีธรรมราชจึงได้ยกกระต๊อบชุมชนท่าเสม็ดขึ้นเป็นกิ่งอำเภอชะอวด อยู่ภายใต้การปกครองของอำเภอระนองพิบูลย์อีกชั้นหนึ่ง เคร็งจึงมาขึ้นกับกิ่งอำเภอชะอวด<sup>31</sup>

ในบริบททางประวัติศาสตร์ที่อำนาจรัฐเข้าถึงได้ยากดังกล่าวนี้นำมาก่อนทศวรรษที่ 2460 ชุมชนเคร็งเป็นชุมชนชายขอบซึ่งมีความมั่นใจในตัวเองเป็นอย่างสูงชาวเคร็งจำนวนหนึ่งตั้งหรือเปลี่ยนนามสกุลตัวเองให้มีคำว่า “เคร็ง” อยู่ด้วย เช่น “ทองเคร็ง”, “เคร็งนิคม”, “อ่อนเคร็ง” เป็นต้น กระทั่งปลายทศวรรษ แม้ราชการจะพยายามเข้ามาใกล้ชิดเคร็งมากขึ้นโดยการจัดตั้งกิ่งอำเภอชะอวด แต่ราชการก็ต้องยอมรับในตัวตนบางอย่างของชุมชนเคร็ง เช่น จำยอมอนุญาตให้ต้มเหล้าที่บ้านเพื่อการดื่มกินภายในชุมชน เพราะเหล้าชนิดนี้สัมพันธ์กับวิถีการผลิตของชาวเคร็งแทบจะแยกไม่ออก ผู้ชายชาวเคร็งจำนวนมากต้องดื่มเหล้าเพื่อให้มีเรี่ยวแรงในการทำงาน กระทั่งมีคำกล่าวขย่งชายเคร็งขึ้นมาคนหนึ่งแพร่กระจายอยู่ในชุมชน

<sup>30</sup> คำ รักแก้ว, สัมภาษณ์, 22 พฤษภาคม 2546.

<sup>31</sup> กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 6 ม.3.2/55 เรื่องเปลี่ยนแปลงท้องที่สงขลา พัทลุง นครศรีธรรมราช,” 28 สิงหาคม-4 กันยายน พ.ศ. 2466.

บริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาว่าเป็น “แบบอย่างที่ดี” ของคนเฒ่าแต่ไม่เสียการทำงาน คำพูดดังกล่าวคือ “เฒ่าให้เหมือนหงส์ครึ่งดีให้เหมือนเหล่าตะเควีระ”<sup>32</sup>

จนกระทั่งเมื่อถึงทศวรรษที่ 2480 รัฐมีความมั่นใจมากขึ้นว่า อำนาจรัฐที่ได้วางหลักปฏิฐานอย่างจริงจังมาตั้งแต่ทศวรรษที่ 2450 นั้นอาจสามารถควบคุมเครื่องได้แล้วโดยสิ้นเชิง จึงถืออำนาจเข้าไปใช้ทรัพยากรกระจุกซึ่งเป็นพื้นฐานทางเศรษฐกิจของชาวเครื่องมายาวนาน โดยส่งนักโทษชั้นดีจากทัณฑสถานควนภูฎิ จ.พัทลุง ไปถอนกระจุกเพื่อส่งจำหน่ายนำรายได้เข้ากรมราชทัณฑ์ ในการนี้ รัฐได้กั้นแนวเขตถอนกระจุกกว้างขวางหลายสิบไร่ ห้ามไม่ให้ผู้ใดล่วงล้ำ สร้างความเดือดแค้นให้กับชาวบ้านเป็นอย่างมาก จึงรวมกลุ่มกันทำทนายรัฐด้วยการพากันไปถอนกระจุกในเขตหวงห้ามต่อหน้าเจ้าหน้าที่และนักโทษที่กำลังทำงานกันอยู่ การทำทนายนี้บานปลายก่อให้เกิดการปะทะกันอย่างรุนแรง นักโทษและชาวบ้านบาดเจ็บจำนวนหนึ่ง ไม่นานหลังจากนั้น รัฐก็ถอนกำลังนักโทษกลับออกไป โดยผลการสอบสวนไม่มีการเอาผิดฝ่ายใด<sup>33</sup>

### วัฒนธรรมความเชื่อ

แม้ในความทรงจำของชาวบ้าน วัดในชุมชนเครื่องจะก่อตั้งมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2450 แล้ว แต่บทบาทของวัดที่สัมพันธ์กับวิถีชีวิตของชาวบ้านนั้นจะอยู่เพียงบทบาทด้านพิธีกรรม และการศึกษาเป็นหลัก นอกจากนั้น วัดยังเป็นสถาบันของชุมชนที่สามารถควบคุมใจเครื่องให้ดำรงวิถีของ “ไอ้เสือ” ที่สามารถยืนอยู่ในท่ามกลางการยอมรับของคนในชุมชนและท้องถิ่นรายรอบ โดยกฎบัตรข้อสำคัญคือใจเครื่องต้องมีจรรยา คำนึงถึงความเป็นพวกหมู่เดียวกัน ไม่ลักไม่ปล้นหรือทำร้ายผู้หญิง เด็ก และบ้านเรือนหลังใดก็ตามที่เคยให้หลังคาคุ้มหัว หรือให้น้ำให้ชาวกิน หลักจรรยานี้เองทำให้สิ่งที่ได้มาจากการลักขโมยส่วนหนึ่งได้รับการแบ่งปันกันไปทั่วทั้งหมู่บ้าน และชุมชนอื่น ๆ ที่เป็นเครือญาติ เครือข่าย ตลอดจนผู้ที่เคยให้การหลบพัก<sup>34</sup>

<sup>32</sup> กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 16.

<sup>33</sup> กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 5.

<sup>34</sup> เขียม เพ็งหนู, สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2544.

ด้วยเหตุนี้ ในหมู่ชาวเคร็งทั่วไป วัฒนธรรมความเชื่อที่มีอิทธิพลต่อพวกเขาย่างลึกซึ้งคือความเชื่อเรื่องผีและอำนาจลึกลับ โดยเคร็งมีผีบรรพบุรุษหรือ “ทวด” มากถึง 12 ตนด้วยกัน ทวดเหล่านี้จะจัดกระจายอยู่ตามเนินควนต่าง ๆ มีหน้าที่ปกป้องคุ้มครองชาวเคร็งระหว่างการทำมาหากินหรือติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนรายรอบ เช่น ทวดหัวควนเคร็ง ที่อยู่ระหว่างทางไปทะเลน้อยซึ่งมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับจระเข้ร้าย ชาวเคร็งก็จะบนบานขอให้ทวดปกป้องคุ้มครองทุกครั้งที่ต้องเดินทางผ่านทางนี้ ทวดตากล้วยยายคำ อยู่ทางทิศใต้ให้ความคุ้มครองผู้คนบนควนซึ่งเมื่อต้องไปติดต่อกับชาวควนอื่น ๆ ทวดชัยหัวหมอน ให้ความคุ้มครองชาวบ้านที่จะเดินทางไป ต.ท่าเสม็ด และ อ.ร่อนพิบูลย์ ทวดปากช่องหนองดี คุ้มครองผู้ที่เดินทางไป อ.เชียรใหญ่ และ อ.หัวไทร จ.นครศรีธรรมราช นอกจากนี้ยังมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่น ๆ ที่เกิดขึ้นจากตำนานคอยปกป้องปาดันน้ำบนควนสูง (เช่น ตาเพชรแก้ว) หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สร้างความหวงความฝันให้กับชาวเคร็ง เช่น เรื่องทรัพย์สินสมบัติของนางห้องที่ทำให้ชาวเคร็งมุ่งมั่นค้นหามานาน

ความเชื่อเรื่องผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายเหล่านี้สะท้อนนัยเกี่ยวกับชุมชน 2 ประการ คือ นัยของความต้องการความมั่นคงปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินของสมาชิกแต่ละคนในชุมชน และความต้องการความปลอดภัยในทรัพยากรซึ่งชุมชนต้องใช้ร่วมกัน ทั้งสองประการนี้เป็นอำนาจชนิดหนึ่งที่สามารถควบคุม กัดดันสมาชิกในชุมชนและนอกชุมชนให้ประพฤติปฏิบัติตามความคาดหวังของบุคคลและชุมชนได้

ความยากลำบากในการคมนาคมทำให้ชุมชนโดดเดี่ยวปราศจากความมั่นใจในการผลิตและดำเนินชีวิต ชุมชนจึงสร้างความมั่นใจขึ้นมาปกป้องตัวเองโดยผลิตความเชื่อเรื่องผีขึ้นมาเพื่อให้รู้สึกมั่นคงในการดำเนินกิจกรรมต่าง ๆ เราจะพบว่าผีในชุมชนเคร็งนั้นแต่ละตนถูกแบ่งสรรให้มีอำนาจหน้าที่ที่หลากหลายครอบคลุมกิจกรรมในชีวิตของชาวเคร็งในทุกมิติ ตั้งแต่ชีวิตที่เป็นจริงจนถึงชีวิตที่เป็นความฝันหรือความคาดหวัง เช่น มิติของการติดต่อสัมพันธ์และแลกเปลี่ยนกับชุมชนอื่น ๆ ก็จะมีผีที่ให้การคุ้มครองการเดินทางทั้งทางเรือในคลอง ในพรุ และทางบก เช่น ตาทวดปากควน ตาอินทร์แก้ว ตาทวดตากล้วยยายคำ ทวดหัวควนเคร็ง และทวด

ปากช่องหนองดี มิติของการผลิต เช่น การทำนาของชาวบ้านควนยาวก็มี ตาทองสูงกับแม่พรายประสิทธิ์ (แม่ปิ้งเต๋า) ให้การปกป้องคุ้มครอง การหา ปลา และผลผลิตจากพรุของชาวบ้านแต่ละคนก็มีทวดหัวควนเคร็งช่วย สร้างความมั่นใจมิติของการสร้างขวัญกำลังใจของชุมชนก็มีตาทวดหลักเมือง ตาทวดร่มเมือง มิติของการปกป้องรักษาทรัพยากรก็มีผีเพชรแก้ว เพชรพลอย และจอมเต๋า ขณะเดียวกันก็ยังมีผีที่สร้างความหวังในชีวิตที่ดีกว่าให้แก่ ชาวเคร็งอีกด้วย คือนางห้องในอำวนางห้อง ที่ชาวบ้านยังเชื่อกันจนถึง ปัจจุบันว่านางห้องได้เก็บซ่อนสมบัติเอาไว้ในพรุ รอชาวบ้านผู้มีบุญบารมี มาค้นพบในวันหนึ่ง กล่าวถึงที่สุดก็อาจกล่าวได้ว่าผีต่าง ๆ เหล่านี้มีอำนาจ ในการควบคุม/กล่อมเกล้าให้ชุมชนและปัจเจกชนมั่นใจ/ไม่มั่นใจ กล้า/กลัว มุ่งมั่น/ท้อแท้ ได้

ส่วนนัยของผีที่สร้างอำนาจเพื่อความปลอดภัยในทรัพยากรซึ่งชุมชน ต้องใช้ร่วมกันนั้นมักจะเกี่ยวกับการสงวนพื้นที่บางพื้นที่เอาไว้เป็นพื้นที่ เฉพาะสำหรับสาธารณะใช้ประโยชน์ โดยชุมชนสร้างสรรค์เรื่องเล่าเกี่ยวกับ ความศักดิ์สิทธิ์ ความลึกลับ และความน่ากลัวลงไป เช่น พื้นที่ของผีเพชรแก้ว และเพชรพลอยบนควนเคร็ง ที่เป็นป่าต้นน้ำก็มีความเชื่อว่าใครจะไป ถากถางหรือบุกรุกสร้างบ้านเรือนไม่ได้ ไม่เช่นนั้นก็จะเกิดอันตรายหรือ อาเพศแก่คนผู้นั้นหรือคนรอบข้าง<sup>35</sup>

### การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเคร็ง

อำนาจรัฐที่เข้ามาใกล้ชิดกับชุมชนเคร็งมากขึ้น ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2460 เป็นต้นมา แม้ว่าจะไม่ถึงกับทำให้ชุมชนเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว เหมือนกับชุมชนอื่น ๆ ที่อยู่รายรอบทะเลสาบ เพราะเคร็งยังมีลักษณะทาง ภูมิศาสตร์ที่โดดเดี่ยวเข้าถึงได้ยาก แต่ก็ปัจจัยสำคัญที่ทำให้ชุมชนเคร็ง ต้องเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของตัวเองในเวลาต่อมา เพื่อตอบรับกับความ

<sup>35</sup> กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 27.

เปลี่ยนแปลงของ “โลกใหม่” รายรอบ ในการนี้ นอกจากชุมชนเคร็งต้องต่อสู้กับความย้อนแย้งภายในซึ่งมีระดับและความเร็วในการเปลี่ยนแปลงไม่เท่ากันแล้ว พวกเขายังต้องรับมือกับระดับและความเร็วของปัจจัยของการเปลี่ยนแปลงภายนอกซึ่งตีวงล้อมเข้าไปทุกขณะ ในที่นี้จะกล่าวถึงการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมการเมืองและวัฒนธรรมความเชื่อ ซึ่งเป็นตัวบ่งชี้หลักของการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเพื่อตัวตนใหม่ ๆ และการเปลี่ยนแปลงประชากรอันเนื่องมาจากการที่พวกเขาเริ่มตระหนักถึงระดับความยากจนและด้อยโอกาสของชุมชน

### วัฒนธรรมการเมือง

การยกสถานะกิ่งอำเภอชะอวด ขึ้นเป็นอำเภอเมื่อปี พ.ศ. 2495 แม้จะเป็นการดึงชุมชนเคร็งเข้าไปอยู่ใกล้กับศูนย์อำนาจรัฐในระดับท้องถิ่นมากขึ้น แต่การติดต่อระหว่างเคร็งกับราชการ หรือกับชุมชนเจริญกว่าอย่างชะอวดยังเกิดขึ้นได้ยาก เพราะการคมนาคมที่แสนลำบาก<sup>36</sup> ในช่วงทศวรรษ 2500 แม้ว่าการคมนาคมทางบกจะได้รับการพัฒนาบ้างแล้วก็ตาม แต่ภัยธรรมชาติ โดยเฉพาะวาตภัยและอุทกภัยก็เกิดขึ้นอยู่เสมอ ๆ ระหว่าง พ.ศ.2506-2508 ทำให้การคมนาคมทางบกระหว่างเคร็งกับชะอวดไม่สามารถเข้าไปแทนที่การคมนาคมทางน้ำแบบเดิมได้โดยทันที ในห้วงเวลานี้กำนัน ผู้ใหญ่บ้านจึงเป็นเพียงกลไกของราชการเพียงกลุ่มเดียวที่ใกล้ชิดและมีอิทธิพลต่อการปฏิบัติตามนโยบายการพัฒนาของรัฐซึ่งอยู่ภายใต้การแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับต่าง ๆ

กลางทศวรรษที่ 2510 ซึ่งวาทกรรมการพัฒนากำลังสะพัดไปทั่วชนบทไทย เคร็งรอดพ้นจากการครอบงำอย่างจริงจังจากราชการอีกครั้งหนึ่ง เมื่อแผนการพัฒนาของราชการขัดแย้งกันเอง ระหว่างมาตรการป้องกันภัยคอมมิวนิสต์กับแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ อำเภอชะอวดถูกระบุให้เป็นเขตแทรกซึมโดยเจ้าหน้าที่จากกองอำนวยการรักษาความมั่นคง

<sup>36</sup> ชาวบ้านเล่าว่าการเดินทางไปกลับเคร็ง-ชะอวด ซึ่งมีระยะทางเพียง 10 กิโลเมตรในยุคนั้น ต้องใช้เวลาถึง 2 วัน 2 คืน.



ภายใน (กอ.รมน.) เพื่อป้องกันภัยคอมมิวนิสต์ ข้าราชการระดับปฏิบัติงาน ไม่กล้าที่จะลงไปพบปะกับชาวบ้านเพื่อกระทำให้เป็นไปตามนโยบาย พัฒนาคุณภาพชีวิต (พัฒนาจิตสำนึก ขจัดความมั่งงายไร้เหตุผล) และให้ทำการผลิตที่เป็นแบบแผนของทางราชการตามที่แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติวางไว้ (เช่น การเพาะปลูกแผนใหม่) ขณะเดียวกันเจ้าหน้าที่จะวางตัวถืออภิสิทธิ์เป็นคนของรัฐที่เคร่งครัดก็ทำไม่ได้ เพราะระแวงภัยจากชาวบ้าน ด้วยเหตุนี้งานประชุมอบรมชาวบ้าน ตลอดจนงานพัฒนาสังเคราะห์ต่าง ๆ ที่เคยเกิดขึ้นอย่างทั่วถึงเมื่อปลายทศวรรษ 2500 จึงหยุดชะงักไปด้วย<sup>37</sup> นโยบายรัฐที่เริ่มมาตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510 ไม่ได้ได้รับการสานต่อในชุมชนเครื่อง ชาวบ้านยังคงทำกิจกรรมทางเศรษฐกิจที่พวกเขาคุ้นเคย ตัวอย่างเช่น การส่งเสริมการเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจที่ประสบผลในช่วงเวลานี้มีเพียงอย่างเดียวเท่านั้น คือการปลูกมะพร้าว ขณะที่การส่งเสริมการปลูกกาแฟที่เข้าสู่ชุมชนเครื่องพร้อม ๆ กันกลับไม่แพร่หลาย

การที่ข้าราชการระดับปฏิบัติงานไม่กล้าลงพื้นที่จึงเป็นช่องว่างอันสำคัญที่ทำให้กำนันผู้ใหญ่บ้านมีอำนาจเหนือชาวบ้านอย่างเต็มรูปแบบ ทั้งมาตรการด้านการพัฒนา และการปกครอง ผู้นำที่เป็นทางการในชุมชนสามารถอ้างอิงอำนาจและมาตรการของทางอำนาจมาใช้ควบคุมพฤติกรรมของชาวบ้านในการปกครองได้โดยปราศจากการควบคุมหรือคานอำนาจจากผู้นำตามประเพณี (ซึ่งเคยเป็นอำนาจคู่ขนานกันมาก่อนดังที่กล่าวแล้ว) ทำให้พัฒนาการการใช้อำนาจของผู้นำเป็นทางการเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางไม่พึงประสงค์ เจ้าหน้าที่ราชการจำนวนน้อยนิดที่ถูกส่งลงไปส่วนหนึ่งถูกผนวกเข้าเป็นคนของผู้นำไปโดยปริยาย สถานีตำรวจซึ่งตั้งขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2522 ก็ต้องยุบเลิกภายในเวลาไม่นานนัก เมื่อหัวหน้าสถานีซึ่งเป็นคนสนิทของผู้นำหมู่บ้านถูกสังหารอย่างมีเงื่อนงำ<sup>38</sup> ดังนั้น ตั้งแต่กลางทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ผู้นำทางการเมืองไม่ให้ความสำคัญกับอำนาจบารมี หาก

<sup>37</sup> กองบรรณาธิการ, "สัมภาษณ์ผู้อำนวยการโรงพยาบาลอำเภอชะอวด," *วารสารแพทย์ นครสัมพันธ์* 5, 5 (กันยายน-ตุลาคม, 2521): 53.

<sup>38</sup> เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 7 มิถุนายน 2546.

หันไปสร้างอำนาจอิทธิพล โดยใช้โอกาสที่สามารถเข้าถึงนโยบายและกลไกอำนาจได้ใกล้ชิดกว่าชาวบ้านทั่วไปเป็นช่องทาง

นโยบายรัฐที่เน้นการสร้างโครงสร้างพื้นฐาน เป็นเหตุสำคัญที่ทำให้ผู้นำเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของตนเองไป ผู้นำเหล่านี้เริ่มมองเห็นโอกาสในการยกระดับทางเศรษฐกิจเพื่อสร้างอิทธิพลในเชิงเศรษฐกิจ ตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ผู้นำเคร็งจึงหันไปประกอบธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับนโยบายการพัฒนาของรัฐ เช่น ธุรกิจรับเหมานาขนาดเล็ก ๆ ถ้าหากเป็นการก่อสร้างขนาดใหญ่ เช่น การสร้างถนนสายหลักของหมู่บ้าน ก็จะต้องนำธุรกิจจากถิ่นอื่น ๆ เช่น อำเภอลำพูน หรืออำเภอทุ่งสง เข้ามาร่วมมือ โดยผู้นำจะอำนวยความสะดวกให้ทุกอย่าง ตั้งแต่การหาเนื้อดิน/หินมาถมถนน จัดสร้างที่พัก/อาหารการกินให้คนงาน ระดมกำลังชาวบ้านช่วยเหลือเมื่อเกิดอุปสรรค รวมกระทั่งรับประกันความปลอดภัยจากโจรผู้ร้าย เป็นต้น

อาจกล่าวได้ว่าธุรกิจรับเหมาก่อสร้างของผู้นำทางการเมืองในยุคนี้เฟื่องฟูเป็นอย่างมาก กล่าวกันว่า การรับเหมาก่อสร้างโรงเรียนนั้นจะให้กำไรสูงที่สุด เพราะวัสดุอุปกรณ์ โดยเฉพาะไม้เนื้อแข็งนั้นไม่ต้องซื้อจากที่ไหนเลย เพราะสามารถนำออกมาจากป่าในชุมชนที่สูงด้านทิศตะวันตกของชะอวดได้โดยง่าย ธุรกิจนี้ส่งผลให้ผู้นำชุมชนเคร็งในยุคนี้มีสายสัมพันธ์อย่างแน่นแฟ้นกับพ่อค้าไม้ชาวจีนรายใหญ่และรายเดียวในอำเภอลำพูน<sup>39</sup> อย่างไรก็ดี ด้วยเหตุที่เป็นความสัมพันธ์เชิงธุรกิจซึ่งอาจจะเสียเปรียบได้โดยง่าย เพราะเล่ห์เหลี่ยมทางการค้าของชาวจีนนั้นมีอยู่มาก ผู้นำเคร็งจึงต้องสร้างอำนาจอิทธิพลขึ้นมาให้เป็นที่ประจักษ์แก่คู่ธุรกิจ เช่น อาจสร้างนักเลงโตขึ้นมาเป็นเงาของตนเอง หรือแสดงออกถึงความเป็นนักเลงโตของตนเอง ด้วยการเลี้ยงดูวัยรุ่นหรือชายฉกรรจ์ไว้เป็นจำนวนมาก ขณะเดียวกันก็สร้างสายสัมพันธ์ออกไปในระนาบกว้างด้วยการเป็นมิตรหรือผูกเกลือกกับผู้นำในท้องถิ่นอื่น ๆ เช่น ปากพนัง ป่าพะยอม หรือแม้กระทั่งผู้นำในจังหวัดยะลาและจังหวัดปัตตานี

<sup>39</sup> เรื่องเดียวกัน.

ระหว่างราชการกับอำนาจอิทธิพลของนักเลงโต ้วยุ่น ชายฉกรรจ์ ซึ่งชาวบ้านเรียกกันติดปากว่า “อันธพาล” กำนันและผู้ใหญ่บ้านจึงไม่สามารถเข้าข้างฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดได้ ในการช่วยเหลือราชการเพื่อปราบโจรผู้ร้ายอันถือเป็นหน้าที่สำคัญ กำนันผู้ใหญ่บ้านจะลงมือทำก็ต่อเมื่อมีการมาตั้งกองปราบกันภายในชุมชนเท่านั้น ทั้งนี้กำนันผู้ใหญ่บ้านสามารถกระทำได้เพียงไปเกลี้ยกล่อมโจรผู้ร้ายให้มอบตัวกับกองปราบเพื่อให้ราชการเห็นเป็นรูปธรรม โดยรับปากว่าจะให้การช่วยเหลือภายหลัง<sup>40</sup> การเกลี้ยกล่อมนี้ทำกันอย่างลับ ๆ กระทั่งชาวบ้านเข้าใจว่าเหตุที่โจรผู้ร้ายเหล่านั้นออกมามอบตัวเป็นเพราะมนต์คาถาของอดีตตำรวจมือปราบผู้หนึ่ง<sup>41</sup>

**การที่มีความขัดแย้งกันเองระหว่างนโยบายของรัฐบาลสองนโยบาย** คือนโยบายการพัฒนาตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติกับนโยบายการป้องกันภัยคอมมิวนิสต์ ทำให้เกิดช่องว่างขึ้นในชุมชนเครื่องจันทะทั้งเปิดโอกาสให้ผู้นำเป็นทางการใช้อำนาจและโอกาสที่ได้จากราชการปรับเปลี่ยนตนเองจากการสร้างอำนาจบารมีแบบเก่าไปเป็นการสร้างอำนาจอิทธิพลแทน โดยอำนาจอิทธิพลดังกล่าวนี้มีที่มาสองทาง คือการเป็น/อ้างอิง/ดูแลนักเลงโต/อันธพาล และการสร้างฐานะทางเศรษฐกิจด้วยการทำธุรกิจรับเหมาก่อสร้าง ความแปรเปลี่ยนดังกล่าวนี้ทำให้ช่องว่างระหว่างผู้นำกับชาวบ้านถ่างกว้างออกไปมากยิ่งขึ้น ไม่มีใครได้เห็นกำนันหรือผู้ใหญ่บ้านเดินบอกข่าวการประชุมหมู่บ้านเหมือนกับที่เคยได้เห็นอีก ในการตัดสินใจ ความขัดแย้ง ผู้นำเลือกใช้ความรุนแรงและการข่มขู่แทนการเกลี้ยกล่อมหรือร้องขอ กำนันในช่วง 2500-2520 จึงถูกเปรียบเทียบเป็นเสมือน “นายอำเภอ” ดังเช่นชาวบ้านผู้หนึ่งเปรียบเทียบให้ฟังว่า “ก็เหมือนกับนายอำเภอ เรารู้จักชื่อ เกรงกลัว เกรงใจ แต่ไม่เคยเห็นหน้า และไม่กล้าทัก”<sup>42</sup>

<sup>40</sup> นา ชมตะวัน, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

<sup>41</sup> พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

<sup>42</sup> ชื่น มากแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

ก่อนการกระจายอำนาจการปกครองลงสู่ท้องถิ่นในรูปขององค์การบริหารส่วนตำบลเมื่อปลายทศวรรษที่ 2530 อำนาจของผู้หน้าที่เกิดขึ้นจากหลายช่องทาง เช่น การได้รับการรับรองจากราชการ การเป็นเจ้าของที่ดิน การเป็น/อิงนักเลงโต และการเป็นเจ้าของธุรกิจรับเหมา ทำให้ผู้นำขยายนิยามตนเองออกไปพ้นจากความเป็นคนเคร็ง กำนันท่านหนึ่งภาคภูมิใจมากที่ได้รับยกย่องเป็น “กำนันดีเด่น” เป็นคนแรกของเคร็งเมื่อทศวรรษ 2510 เขาได้รับ “แหวนทองคำ” และ “ปิ่น” (สมิท 38) โดยต้องขึ้นไปรับที่กรุงเทพมหานคร การไปกรุงเทพมหานครอย่างมีเกียรติครั้งนี้ทำให้ความเป็นอื่นของเขาขยายขอบเขตออกไปมากกว่าเก่าเพราะได้เข้าไปทำความรู้จักกับกำนันที่ได้รับการยกย่องด้วยกันในหลายท้องถิ่นของภาคใต้ ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นครั้งนั้นทำให้เกิดเส้นสาย จนเขาสามารถฝากฝังวัยรุ่นในเคร็งจำนวนหนึ่งให้ออกไปทำงานอยู่ต่างถิ่น หรือแม้กระทั่งเข้ารับศึกษาต่อในโรงเรียนพลตำรวจะลาเมื่อต้นทศวรรษที่ 2530

ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ก่อเกิดอัตลักษณ์ใหม่ให้แก่ผู้นำ จนบางคนมั่นใจที่จะไปสร้างบ้านเรือนไว้อีกหลังหนึ่งในตัวอำเภอ ไป ๆ มา ๆ ระหว่างบ้านสองหลัง ส่งลูกหลานไปเรียนและพักอาศัยอยู่ที่นั่น บ้างก็มีห้องพักหรือซื้อบ้านอยู่กรุงเทพมหานคร กำนันท่านหนึ่งนิยมไปปักหลักอยู่หลังที่ว่าการอำเภอชะอวดด้วยสำนึกว่าตนเป็นคนของทางอำเภอ แม้กระทั่งเมื่อเกิดเหตุน้ำท่วมใหญ่ในชุมชนชะอวดซึ่งเคร็งได้รับผลกระทบจากภัยครั้งนี้ด้วย กำนันท่านนี้ก็นั่ง “สั่งการ” อยู่ที่หลังที่ว่าการอำเภอให้คนเคร็งนำเรือหางยาวซึ่งทั้งหมู่บ้านมีอยู่ 10 ลำมาช่วยราชการที่ชะอวด

การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ดังกล่าวนี้เป็นทั้งผลและเหตุให้กลุ่มผู้นำและสายตระกูลมีโอกาสทางสังคมมากกว่าชาวบ้านทั่วไป ทั้งยังเป็นกลุ่มคนกลุ่มแรก ๆ ที่สามารถเข้าถึงความเป็นสมัยใหม่ภายใต้วาทกรรมของการพัฒนาด้วย

### วัฒนธรรมความเชื่อ

วัดควนป้อม ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่าสร้างขึ้นตั้งแต่สมัยปลายรัชกาลที่ 5 ถือเป็นวัดแห่งแรกในชุมชนที่มีบทบาทเป็นสถาบันที่ชาวบ้านใช้ประกอบ

พิธีกรรมและศึกษาเล่าเรียนทางธรรม และเป็นแหล่งปลูกฝังจรรยาไฉ่เสื่อแต่ดั่งที่กล่าวแล้ว บทบาทเช่นนี้ไม่ได้เป็นหนึ่งเดียวกับชีวิตชาวบ้านทั่วไปมากเท่ากับความสำเร็จเรื่องผีบรรพบุรุษทั้ง 12 ตน

แต่ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2450 เป็นต้นมา บทบาทของวัดในฐานะสถานบันการศึกษาที่ทวีความสำคัญมากยิ่งขึ้น มีการตั้งโรงเรียนวัดขึ้นเป็นครั้งแรกที่ควนป้อม โดยทางอำเภอร่อนพิบูลย์ส่งครูจากร่อนพิบูลย์มาสอน 1 คน และต่อมาในทศวรรษ 2480 ก็ย้ายโรงเรียนจากวัดควนป้อมมาอยู่ที่ควนยาวเพื่อให้เป็นศูนย์กลางของตำบลที่แท้จริง ไม่นานหลังจากนั้นก็สร้างโรงเรียนวัดควนเค็ง โดยครูที่สอนก็เป็นชาวเค็งที่ได้รับการศึกษาจากโรงเรียนวัดควนป้อมนั่นเอง สองถึงสามทศวรรษต่อมาเกิดวัดและโรงเรียนวัดขึ้นเต็มพื้นที่ตำบลเค็ง จนปัจจุบันมีวัด 6 แห่ง และโรงเรียนอีก 7 โรงเรียน

ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้สะท้อนให้เห็นอุดมการณ์ในชีวิตของชาวเค็งที่ค่อย ๆ เปลี่ยนแปลงไป การศึกษาเริ่มกลายเป็นช่องทางในการไต่เต้าเพื่อชีวิตที่ดีกว่าแทนที่จะมาวัดแต่มุ่งหวังในทรัพย์สินสมบัติของ “นางห้อง” เหมือนในอดีต ในทศวรรษที่ 2490 มีผู้ปกครองจากควนต่าง ๆ ส่งลูกหลานบุกป่าฝ่าหล่มโคลนมาเรียนที่โรงเรียนบ้านควนยาวร่วม 30 คน<sup>43</sup> บางคนต้องเดินทางไกลกลับอย่างยากลำบาก บางคนก็อาศัยบ้านญาติหรือคนรู้จักในควนยาวอยู่อาศัยจนเสร็จสิ้นฤดูกาลสอบได้<sup>44</sup> ในทศวรรษที่ 2510 ลูกหลานของผู้นำชุมชนบางคนมีโอกาสได้เล่าเรียนที่กรุงเทพฯ<sup>45</sup>

การให้การศึกษาแก่ตนเองของชาวเค็งในห้วงเวลานี้เป็นสิ่งที่เป็รากฐานของการเปลี่ยนแปลงระบบความเชื่อเรื่องผีซึ่งเคยมีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตและวิถีการผลิตของชาวเค็งมาแต่ในอดีต ป่าต้นน้ำซึ่งเคยเชื่อว่าผีเพชรแก้วและผีเพชรพลอยให้ความคุ้มครองอยู่ถูกโค่นตัดไปจำนวนหนึ่งเพื่อนำไม้ไปสร้างโรงธรรมศาลาในทศวรรษที่ 2500<sup>46</sup> แม้ในการตัดโค่นนี้จะมีพระสงฆ์ชาวบ้าน ครู และนักเรียนจำนวนหนึ่งทำพิธีเซ่นไหว้ขออนุญาตสิ่งศักดิ์สิทธิ์

<sup>43</sup> บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 5-6 มิถุนายน 2546.

<sup>44</sup> รำน พูนนวล, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

<sup>45</sup> เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 7 มิถุนายน 2546.

<sup>46</sup> กลิ่น ทองกลีบ, เรื่องเดิม, หน้า 30.

ที่ปกป้องคุ้มครองอยู่ตามความเชื่อดั้งเดิม แต่ก็สะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อเรื่องผีที่มีความเข้มข้นเคร่งครัดน้อยลง ตำนานเรื่องทรัพย์สินของนางห้องกลายเป็นช่องทางให้แก่การมีพฤติกรรมที่ผิดทำนองคลองธรรม เช่น มีการสร้างคำอธิบายถึงช่องทางในการได้มาซึ่งทรัพย์สินสมบัติเสียใหม่ โดยบอกว่าผู้ที่มิบุญจะได้ทรัพย์สินสมบัติของนางห้องนั้นต้องเป็นผู้หญิง และผู้หญิงคนนั้นต้องอาบน้ำชำระร่างกายให้สะอาด ทาแป้งหอมกรุ่น ออกจากบ้านไป (คนเดียว) ตั้งแต่วางเพื่อไปค้นหา ปรากฏว่าคำอธิบายดังกล่าวกลายเป็นเรื่องโศกพ้อ เพราะมีคำรำสือภายหลังว่า เรื่องนี้เป็นเรื่องที่หญิงและชายมีครอบครัวแล้วคู่หนึ่งใช้เป็นเหตุนัดพบกัน

สำนึกในระบบกรรมสิทธิ์ที่รัฐเข้ามาจุติประกายในทศวรรษที่ 2490 ก็เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่สั่นคลอนความเชื่อเรื่องผีของชาวเคร็งไปแทบสิ้นเชิง เพราะหลังจากนั้นพื้นที่ส่วนที่เป็นภูเขาและเนินควนก็ถูกรุกรานและอ้างสิทธิ์มากขึ้นเรื่อย ๆ ปรากฏการณ์นี้เกิดขึ้นเพราะสำนึกในระบบกรรมสิทธิ์ได้แสดงตัวตนให้ชาวเคร็งได้ประจักษ์ว่าพวกเขาสามารถใช้ระบบกรรมสิทธิ์ตอบสนองระบบเงินตราซึ่งชีวิตสมัยใหม่ต้องประกอบด้วยการศึกษาระบบภาษี ตลอดจนอุดมการณ์การบริโภคของรับ

อย่างไรก็ดี ความสามารถในการเข้าถึงราชการ กฎหมาย ตลอดจนชีวิตสมัยใหม่ ก็ส่งผลให้มีคนเคร็งเพียงกลุ่มเดียวเท่านั้นที่สามารถมีกรรมสิทธิ์เหนือที่ดินบนเนินควนได้ วาทกรรมอำนาจรัฐที่มีอิทธิพลเหนือที่ดินว่างเปล่า พื้นที่ป่าไม้ มีความศักดิ์สิทธิ์ต่อวิถีของชาวเคร็งทั่วไปเพียงพอ วาทกรรมนี้เมื่อผนวกกับความเชื่อในอำนาจที่สาม หรืออำนาจผี ทำให้ชาวบ้านทั่วไปไม่หาญกล้าที่จะเข้าไปรุกรานมากนัก จึงเป็นการเปิดช่องให้คนกลุ่มน้อยซึ่งเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ตัวเองไปแล้วได้ดักตวง ดั่งบันทึกของครูกลิน ทองกลับ ที่กล่าวถึงสภาพป่าไม่ว่า “เมื่อก่อนปรากฏว่าที่ดินของหวดมีอยู่หลายสิบไร่ แต่เดี๋ยวนี้เหลือน้อย เพราะขาดความขลัง คนก็ไม่กล้าเลยผนวกเอาที่ดินเสียเรื่อย ๆ”<sup>47</sup>

<sup>47</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 38-39.

อย่างไรก็ดี ความเปลี่ยนแปลงระบบความเชื่อนี้ของชาวเคร็งก็มี ความย้อนแย้งกันอยู่บ้าง นั่นคือขณะที่ระบบความเชื่อเรื่องผีกับการปกป้อง ป่าไม้หรือพื้นที่สาธารณะเริ่มเสื่อมคลายลงจนเกิดการรุกที่สาธารณะของ คนในชุมชน แต่กับพื้นที่และทรัพยากรในเขตพรุ ชาวเคร็งกลับสร้างเรื่อง อาถรรพณ์ขึ้นมามากขึ้น ในช่วงทศวรรษที่ 2490-2510 ทั้งนี้เนื่องจากชาว เคร็งเริ่มมองเห็นและหวงแหนสิทธิของตนต่อทรัพยากรในชุมชนซึ่งชาวท้องถิ่นอื่น ๆ เคยร่วมใช้อย่างอิสระมายาวนาน จึงใช้เรื่องเล่าอาถรรพณ์เหล่านี้ สกัดกั้นคนภายนอกไม่ให้เข้ามาใช้สอยได้โดยง่าย ซึ่งก็เป็นผลสำเร็จ เพราะ คนภายนอกส่วนหนึ่งกลัวอาถรรพณ์เหล่านั้น บางคนถึงกับเช็ดขยาด ไม่มา ถอนกระดูกและตัดไม้เสม็ดไปเลยก็มี<sup>48</sup>

### การเปลี่ยนแปลงประชากร

ปัญหาภัยธรรมชาติทั้งน้ำท่วม พายุถล่ม และไฟไหม้ ซึ่งเกิดขึ้นอยู่ เป็นระยะ ๆ ตั้งแต่ปี พ.ศ.2487 เป็นต้นมาส่งผลสะท้อนต่อการดำรงชีวิตทั้ง ทางเศรษฐกิจและสังคมของชาวเคร็งอยู่เสมอ ความกดดันเหล่านี้มาถึงขีด สุดเมื่อเกิดอุทกภัยครั้งใหญ่เมื่อปี พ.ศ.2518 น้ำที่ไหลทะลักมาจากป่าทาง ด้านทิศตะวันตกของอำเภอชะอวด แม้จะไหลผ่านมาสู่ชุมชนเคร็งโดยไม่ สร้างความเสียหายให้แก่ชีวิตมากนัก แต่บ้านเรือนของชาวบ้านก็ถูกกระแสน้ำทำลายลงไปจำนวนหนึ่ง พืชผลที่เพาะปลูกไว้เสียหาย น้ำเจิ่งนองไม่สามารถเพาะปลูกได้อยู่เป็นเวลานาน นากระจัดและบ่อปลาไหลเสียหายทุก เจ้า<sup>49</sup> ช่วงต้นทศวรรษที่ 2520 ชาวเคร็งจึงอพยพโยกย้ายออกไปอยู่ในท้องถิ่นอื่น ๆ ทั้งในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา และจังหวัดห่างไกลนับ 100 กิโลเมตร<sup>50</sup> ในจำนวนนี้มี 30 ครอบครัวย้ายไปอยู่พังงาเพราะมีที่ดินซึ่งเคย

<sup>48</sup> เฟื่อง หนูปาน, สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

<sup>49</sup> ลิม ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

<sup>50</sup> เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 5-7 มิถุนายน 2546.

จับจองเอาไว้แล้วเมื่อปี พ.ศ.2511<sup>51</sup> ชาวนาอีกจำนวนหนึ่งประสบปัญหาการทำนาไม่ได้ผล จึงย้ายออกไปบุกเบิกที่เคียนซา จังหวัดสุราษฎร์ธานี และจังหวัดชุมพร พลิกผันตัวเองเป็นชาวสวนเต็มรูปแบบ ชาวเคิ่งเหล่านี้ลงหลักปักฐานอยู่ในต่างถิ่นอย่างมั่นคง จนกระทั่งบางคนได้รับเลือกตั้งเป็นผู้นำชุมชนในท้องถิ่นนั้น ๆ<sup>52</sup>

พิจารณาจากตัวเลขเปรียบเทียบระหว่างจำนวนประชากร พบว่าประชากรเคิ่งมีแนวโน้มลดลงเรื่อย ๆ เช่น ปี พ.ศ.2534 หมู่ที่ 4 บ้านควนเคิ่งมีประชากรทั้งสิ้น 275 ครัวเรือน สองปีหลังจากนั้นจึงลดลงเหลือเพียง 251 ครัวเรือน ต่อมาในปี พ.ศ.2540 มีเพิ่มขึ้น 11 ครัวเรือนเป็น 262 ครัวเรือน ทิศทางเดียวกับหมู่ที่ 6 บ้านทุ่งตะเคียนดวน ซึ่งอยู่ติดกับอำเภอเชียรใหญ่ จังหวัดนครศรีธรรมราช ชาวบ้านจะอพยพออกไปตั้งบ้านเรือนในเชียรใหญ่ ซึ่งเป็นถิ่นฐานดั้งเดิมอยู่เสมอ ๆ สถิติปี พ.ศ.2534 ระบุว่าบ้านทุ่งตะเคียนดวนมี 50 ครัวเรือน ปี พ.ศ.2536 อพยพออกไป 3 ครัวเรือนเหลือเพียง 47 ครัวเรือน หรือหมู่ที่ 8 ซึ่งมีอาณาเขตกว้างขวางถึง 3,000 ไร่ กินอาณาบริเวณบ้านย่านแดง บ้านบางสักโพรง บ้านบางกรูด บ้านบางไทรปก ปี พ.ศ.2536 มีครัวเรือนทั้งสิ้น 64 ครัวเรือน ลดลง 6 ครัวเรือนจากปี พ.ศ.2534 ที่เคยมีทั้งสิ้น 70 ครัวเรือน เช่นเดียวกับบ้านเขอผี ซึ่งเคยเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ชาวบ้านเชื่อกันว่า “ผีแรง” กลุ่มตระกูลแรกทีกล้ำเข้าไปอยู่ในพื้นที่นี้คือสกุล “ศิรินพวงศ์” นำโดยนายนวนล ศิรินพวงศ์ บุตรสาวและบุตรชาย สร้างบ้านอยู่ 3 ครัวเรือนด้วยกัน ต่อมานายนวนลเสียชีวิต จนถึงทุกวันนี้เกือบ 10 ปีแล้วที่บ้านเขอผีเหลืออยู่เพียง 2 ครัวเรือน นอกจากนี้ไม่มีท่าทีว่าจะมีผู้เข้าไปอยู่เพิ่มขึ้นแล้ว ครอบครัวของบุตรทั้งสองของนายนวนล ศิรินพวงศ์ ก็ยังพร้อมที่จะอพยพออกไปอยู่ท้องถิ่นอื่นอีกด้วย

<sup>51</sup> การจับจองที่ดินในจังหวัดพังงาครั้งนั้น ราชการเปิดโอกาสให้โดยมีเงื่อนไขว่า คนจับจองต้องมีทะเบียนบ้านอยู่ในจังหวัดพังงา ชาวบ้านเหล่านี้ได้รับความช่วยเหลือจากกำนันคนหนึ่งซึ่งเป็นเครือญาติทำการ “ย้ายปลอม” (ย้ายไปเฉพาะชื่อ) ให้ ด้วยเหตุนี้กลุ่มชาวบ้านกลุ่มนี้จึงสามารถสร้างความมั่นใจในที่ได้ เมื่อมีปัญหา จึงสามารถอพยพออกจากชุมชนได้โดยไม่ต้องรังรอง ; เรื่องเดียวกัน.

<sup>52</sup> เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.



เหตุปัจจัยที่ควรพิจารณาอีกประการหนึ่งที่มีผลต่อการตัดสินใจอพยพโยกย้ายออกจากชุมชนของชาวเครีงก็คือระบบกรรมสิทธิ์ที่ไร้ความมั่นคง ปัญหานี้โดยมากแล้วมักจะเกิดกับชาวบ้านซึ่งมีที่ดินไม่มากนัก เป็นชาวบ้านที่ได้รับที่ดินมาจากการซื้อขายภายหลังเกิดการรับรองสิทธิ์โดยราชการเป็นครั้งแรกเมื่อทศวรรษที่ 2490 ที่ดินเหล่านี้เดิมเป็นของเจ้าที่ดินรายใหญ่ ๆ ซึ่งแบ่งขายให้โดยการทำสัญญาปากเปล่า และครอบครองโดยพฤตินัย กรรมสิทธิ์เหนือที่ดินแปลงเล็ก ๆ ของชาวบ้านเหล่านี้จึงปราศจากความมั่นคง พวกเขาอยู่กันอย่างหวาดระแวงว่ารัฐหรือเจ้าของที่ดินเดิมจะเข้ามาอ้างสิทธิ์เวนคืนไม่วันใดก็วันหนึ่ง

มีคำอธิบายที่แพร่กระจายทั่วไปในหมู่ชาวบ้านว่า อันที่จริง ถ้าว่ากันตามกฎหมายแล้ว ชุมชนเครีงทั้งชุมชนตั้งอยู่บนที่ดินในเขตป่าสงวนของรัฐ แต่ผู้นำหมู่บ้านได้ใช้ความสามารถในการขอร้อง/ต่อรองกับรัฐจนรัฐยินยอมจัดสรรให้ชาวบ้านเพื่อได้อาศัยและทำมาหากิน<sup>53</sup> คำอธิบายนี้ส่งผลให้ความไม่มั่นใจในระบบกรรมสิทธิ์มีมากขึ้น ขณะเดียวกันนัยของคำอธิบายก็สะท้อนถึงการปิดกั้นในการถ่ายโอน/ส่งมอบกรรมสิทธิ์ซึ่งเจ้าของที่ดินต้องทำ ไปให้แก่ราชการ อันเป็นการลดแรงเสียดทานระหว่างเจ้าของที่ดินรายใหญ่ (ผู้ขาย) กับชาวบ้านทั่วไป (ผู้ซื้อ) ทำให้เจ้าของที่ดินรายใหญ่ลอยตัวจากภาระในการเร่งรัดการถ่ายโอนกรรมสิทธิ์ให้แก่ผู้ซื้อ ที่ตั้งบ้านเรือนและที่ดินทำกินของชาวบ้านจำนวนมากจึงครอบครองสิทธิ์กันโดยพฤตินัย ชาวบ้านเหล่านี้มีวิธีสร้างความมั่นใจให้แก่ตัวเองด้วยคำอธิบายว่าเมื่อเทียบกับเอกสารสิทธิ์แล้ว การครอบครองโดยพฤตินัยจะศักดิ์สิทธิ์กว่ามาก “เราก็ซื้บ่อ ทำไร่ สร้างคอกหมู คอกไก่ เจ้าน้ำที่มาเห็นเขาคงเห็นใจสิทธิ์เราก็มั่นใจโดยอัตโนมัติ”<sup>54</sup>

ความไม่มั่นคงเหล่านี้เป็นเหตุผลสำคัญทำให้ชาวเครีงอ่อนไหวต่ออุปสรรคในการผลิต เมื่อมีที่ไป พวกเขาจึงสามารถตัดสินใจได้โดยง่ายที่จะละทิ้งถิ่นฐานออกไปอยู่ยังที่ที่ดีกว่าโดยขายที่ดินเดิมทิ้งไปในราคาถูก ซึ่ง

<sup>53</sup> แดง สงเดช, เรื่องเดิม.

<sup>54</sup> ขึ้น มากแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

ส่วนใหญ่แล้วเจ้าของที่ดินเดิมจะซื้อคืน หรือไม่ก็อาจขายต่อให้แก่ผู้อพยพรุ่นใหม่ ๆ ซึ่งเข้ามาอยู่ในเครื่องอย่างประปรายระหว่างทศวรรษที่ 2520 ถึงต้นทศวรรษที่ 2530 ตลอดทั้งคนเครื่องรุ่นใหม่ที่เพิ่งสร้างครอบครัว หรือแยกออกมาจากครอบครัวเดิม อย่างไรก็ตาม ภายใต้อารมณ์ความรู้สึกนี้หลังนั้นจะเกิดขึ้นได้น้อยมาก เพราะโดยส่วนใหญ่แล้ว คนรุ่นใหม่ ๆ ที่เติบโตขึ้นมาในห้วงทศวรรษที่ 2520 นั้นมักจะออกไปจากชุมชน ไปหางานทำในจังหวัดอื่น ๆ โดยเฉพาะภูเก็ต สงขลา พังงา และสุราษฎร์ธานี และตัดสินใจมีครอบครัวสร้างบ้านเรือนอยู่ในจังหวัดเหล่านั้น จะกลับมาอีกครั้งก็เมื่อพบเจอกับอุปสรรคที่ยากแก่การแก้ไขเท่านั้น เช่น ครอบครัวแตกแยก หัวหน้าครอบครัวถูกจับกุม เป็นต้นบทกวีของกลิน ทองกลับ กล่าวถึงปัญหาของคนจนตรอกเหล่านี้เอาไว้ตอนหนึ่งว่า

ตำบลเคร็ง...เป็นตำบลที่ล้าหลังมากที่สุดของอำเภอนี้  
เศรษฐกิจตกต่ำกว่ามาตรฐาน ทรัพยากรทุกอย่างทรุดหนัก  
จำนวนประชากรแทนที่จะเพิ่มกลับลดน้อยลงไปมากเพราะผู้คน  
ละทิ้งถิ่นฐานไปหาที่ทำมาหากินใหม่ ๆ เฉพาะกับคนที่มีโอกาส  
ได้ร่ำเรียนสูง ๆ ก็จะไปทำงานที่อื่น เพราะได้พบกับความ  
สะดวกสบาย และโอกาสที่จะสร้างฐานะให้เจริญขึ้นดีขึ้น มีช่อง  
ทางดีกว่า ที่นี้มากมาย ส่วนคนที่ยังตั้งหน้าตั้งตาอยู่ต่อไป  
เพราะความยากจนบังคับให้ขยับขยายไม่ได้ จึงต้องทนรับกรรม  
กันต่อไป<sup>55</sup>

เราอาจกล่าวได้ว่า ในสภาพที่เศรษฐกิจย่ำแย่ หนทางในการประกอบอาชีพมิให้เลือนลางน้อยลงไปเรื่อย ๆ ทรัพยากรธรรมชาติมีจำกัด การอพยพเข้ามาปักหลักในเครื่องของคนจากถิ่นอื่น ๆ ตลอดจน “คนเครื่องกลับใจ” เหล่านี้เกิดขึ้นเพราะตกอยู่สภาพไร้ทางออก ชุมชนเครื่องกลายเป็นที่รวมของคนจนตรอก ชาวบ้านคนหนึ่งกล่าวอย่างน้อยเนื้อต่ำใจในชะตากรรมว่า บรรพบุรุษของพวกเขาคงมองอนาคตของเครื่องออกว่าจะจบด้วยความ “เสี่ยงเครื่อง”

<sup>55</sup> กลิน ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 48-49.

จึงตั้งชื่อบ้านว่าเคร็ง<sup>56</sup>

อัตราการขยายตัวของประชากรในตำบลเคร็งตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมาจึงแทบจะไม่เกิดขึ้นเลย แม้ว่าจะมีคนใหม่ ๆ เข้ามาอยู่บ้าง แต่คนในเคร็งเองก็ย้ายออกไปเรื่อย ๆ เช่นเดียวกัน ระบบเครือญาติซึ่งเคยใหญ่โต ครอบคลุมควนเกือบทั้งควนในอดีตจึงแปรเปลี่ยนไป เคร็งปัจจุบันจึงมีนามสกุลแปลก ๆ ใหม่ ๆ มากมาย โดยที่ไม่มีความเกี่ยวดองในฐานญาติพี่น้องกันแต่อย่างใด

กลุ่มคนสายตระกูลใหญ่ในเคร็งก็มีน้อยลงเรื่อย ๆ ยกเว้นสกุล “ภิรมย์รักษ์” ซึ่งปัจจุบันมีอยู่มากมายกระจัดกระจายออกไปอยู่แทบทุกควน สายสกุลนี้แม้จะไม่ได้เป็นเจ้าของที่ดินรายใหญ่ (เพราะถูกแบ่งปันไปให้สมาชิกซึ่งมีอยู่จำนวนมาก) แต่ก็ยังคงบทบาทตระกูลผู้นำชุมชนเอาไว้ได้ในระดับหนึ่ง โดยการปรับตัวเข้ากับการเมืองระบบใหม่ในทศวรรษที่ 2530 เช่น เป็นสมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบล เป็นประธานกลุ่มอาชีพ และกลุ่มสงเคราะห์ต่าง ๆ บ้างก็เป็นพ่อค้า/แม่ค้าคนกลางรับซื้อกระจุตและผลิตภัณฑ์กระจุตออกจำหน่ายทั่วประเทศ

### ความเป็นเคร็ง ความเป็นอื่น

สำหรับชาวเคร็งทั่วไป อัตลักษณ์ของพวกเขาเลือนรางลงเมื่อองค์ความรู้เกี่ยวกับการพัฒนาไหลเข้าสู่ชุมชนมากขึ้น อย่างไรก็ตาม การสลายตัวของอัตลักษณ์ชาวเคร็งทั่วไปก็คงจะเกิดขึ้นหลังกลุ่มผู้นำและสายตระกูล เพราะอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจทำให้ชาวบ้านทั่วไปมีโอกาสเดินออกไปสัมพันธ์กับรัฐโดยตรงน้อยมาก ปัจจัยหลักของการสลายตัวของอัตลักษณ์ของชาวเคร็งทั่วไปจึงเป็นเพราะการเข้ามาของปัจจัยภายนอกเป็นสำคัญ เมื่อประกอบกับการที่ปัจจัยภายใน คือกลุ่มสายตระกูลผู้นำกลายเป็นแบบอย่างของผู้ที่มีโอกาสในชีวิตมากขึ้นเมื่อยินยอมกลายเป็นอื่น สองปัจจัยจึงสนับสนุนกันทำให้ชาวเคร็งรู้สึกต่ำต้อยถึงความเป็นเคร็งซึ่ง

<sup>56</sup> ร่วน พูลนวล, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

เคยมีมาแต่เดิม “ไอ้เสือ” ถูกนิยามจากผู้ชายวัยฉกรรจ์เสียใหม่ว่าเพียงแค่ ลักเล็กขโมยน้อยก็เป็นไอ้เสือได้<sup>57</sup> เพราะพวกเขาอยู่ภายใต้การอุปถัมภ์ของ ผู้นำที่มีอำนาจอิทธิพล (ซึ่งอาจเป็นไอ้เสือเก่า) ขณะที่ชาวบ้านต่อสู้กับ อำนาจนักเลงโตเหล่านี้ด้วยการให้นิยามพฤติกรรมของผู้นำอำนาจอิทธิพล และผู้ชายวัยฉกรรจ์เหล่านี้ว่า “อันธพาล”

ด้วยเหตุนี้โจรผู้ร้ายในยุคนี้จึงกลายเป็นเรื่องผิดปกติ และผิดกฎหมาย ไอ้เสือ โจร ค่อย ๆ หายไปจากวิถีวัฒนธรรมของชาวเคร็ง เมื่อให้เล่าถึง เรื่องไอ้เสือ ชาวเคร็งจำนวนหนึ่งจึงมักย้อนระลึกไปถึงไอ้เสือในอดีตตั้งแต่ ทศวรรษที่ 2500 ย้อนขึ้นไป กล่าวถึงการลักขโมย การปล้นสะดมของไอ้เสือ เหล่านี้ด้วยความรู้สึกว่าเป็นเรื่องธรรมดา มีท่าทีเกรงใจ และน้ำเสียงยกย่อง เพราะไอ้เสือเหล่านั้นก็ได้ทำหน้าที่ปกป้องชุมชนและมีผลประโยชน์ร่วมกัน แต่เมื่อกล่าวถึงพฤติกรรมของนักเลงโตในทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ชาว บ้านจะเรียกเพียงแต่ชื่อ หรืออาจมี “ไอ้” นำหน้า

เหตุที่เป็นเช่นนี้อาจมีที่มา 2 ประการ คือ ประการแรก บุคคลที่ถูก อ้างถึงเหล่านั้นยังมีชีวิตอยู่ในชุมชน ประการต่อมาก็คือ ชาวบ้านเริ่มยึดมั่น กฎหมายเป็นบรรทัดฐานในการพิจารณาความประพฤติของนักเลงโตเหล่านี้นั้นจนทำให้วัฒนธรรมไอ้เสือกลายเป็นความเป็นอื่นไป นอกจกนั้นนักเลง โตเหล่านี้ยังไม่สามารถคงวัฒนธรรมจรรยาไอ้เสือเช่นที่ไอ้เสือยุคก่อน ๆ เคย มีเอาไว้ได้ความเดือดร้อนจึงสามารถเกิดขึ้นได้กับชาวบ้านทั่วไปเสมอหน้ากัน ชาวบ้านจึงมองว่านักเลงโตเป็นอุปสรรคต่อความเจริญก้าวหน้าของชุมชน ดังเช่นเมื่อครั้งจังหวัดยกลงเลิกโครงการลาดยางถนนสายหลักระหว่างชะอวด- ควนยาวในปี พ.ศ.2528 ชาวบ้านวิพากษ์วิจารณ์กันว่าเป็นเพราะนักเลงโต ในหมู่บ้านเรียกค่าคุ้มครองบริษัทรับเหมามากเกินไป<sup>58</sup>

ก่อนทศวรรษที่ 2520 นั้นชาวบ้านจะถือเป็นเรื่องธรรมดาที่ครอบครัว หนึ่ง ๆ จะมีคนเป็นโรคเท้าช้างสักหนึ่งคน แต่เมื่อได้รับความรู้ด้านการ

๕๗. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

๕๘. เรื่องเดิม, หน้า 50.

สาธารณสุขจากเจ้าหน้าที่สาธารณสุขอำเภอและเจ้าหน้าที่สถานีอนามัยประจำตำบลซึ่งเข้ามาประจำการพร้อมการก่อตั้งสถานีอนามัยเมื่อทศวรรษที่ 2520 พวกเขาเริ่มเห็นว่าอาการเท้าโตเป็นโรคชนิดหนึ่งซึ่งมีหนทางป้องกันหรือรักษาให้หายขาดได้<sup>59</sup> คนที่เป็นโรคเท้าช้างจึงไม่กล้าออกมาเดินถนน เพราะกลัวจะพบกับคนนอกชุมชน โดยเฉพาะผู้หญิง ถึงกับมีอุทาหรณ์เตือนใจชายหนุ่มต่างถิ่นว่าเมื่อเห็นหญิงสาวชาวเครื่องนุ่งพริ้วเพียบอยู่บนเรือนอย่าเพิ่งหลงใหลในรูปโฉมหน้า จนกว่าจะแน่ใจว่าเธอไม่เป็นโรคเท้าช้างเสียก่อน โดยให้ข้อมูลายชื่อน้ำดื่มสักขัน<sup>60</sup> ถ้าผู้หญิงเครื่องจำเป็นต้องออกนอกบ้าน เธอจึงต้องสวมผ้าถุงยาวจนถึงตาตุ่ม<sup>61</sup> สามีวัย 75 ปีของนางแดง สงเดช เป็นคนเดียวในบ้านท่ามุดที่ยังเป็นโรคเท้าช้างอยู่ในปัจจุบัน เมื่อให้เล่าถึงสามี นางหัวเราะอย่างอาย ๆ บอกว่า “ถ้ารู้แต่แรกว่าจะเป็น ‘ตีนโท่’ ฉันไม่เอาหรอก...”

นอกจากนั้น ความรู้ด้านการสาธารณสุขที่ชาวเครื่องมีมากขึ้นตั้งแต่ทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมา เป็นเหตุให้กลิ่นควันไฟที่ต้องจุดไถ่ย่างทั้งกลางวันกลางคืนติดตัวชาวเครื่องจนชาวชุมชนรอบลุ่มทะเลสาบสงขลารับรู้กันทั่วไปและเรียกว่า “กลิ่นเครื่อง” กลายเป็นกลิ่นที่ไม่พึงปรารถนา ชาวเครื่องจึงรู้สึกอับอายเมื่อต้องออกไปสัมผัสกับภายนอก แม้ว่าในความเห็นของชาวบ้านบางคนจะเห็นว่ากลิ่นเครื่องสามารถไถ่ย่างได้โดยอัตโนมัติก็ตาม<sup>62</sup>

ชาวเครื่องจึงเริ่มเอาใจใส่กับการอาบน้ำชำระร่างกายมากขึ้น แทบทุกครัวเรือนพยายามหาทำเลเหมาะสมๆ ขุดบ่อของครอบครัว<sup>63</sup> ตั้งแต่ช่วงทศวรรษที่ 2530 เป็นต้นมา จึงแทบไม่มีบ้านไหนเลยที่ต้องไปพึ่งพาบ่อน้ำบ้านคนอื่นหรือบ่อน้ำสาธารณะ สบู่ที่มีจำหน่ายในร้านขายของชำแทบทุกร้านทำ

<sup>59</sup> แดง สงเดช และ นา ชมตะวัน, 8 มิถุนายน 2546.

<sup>60</sup> ลิม ทองแก้ว, เรื่องเดิม; และ เพ็ญ หนูปาน, เรื่องเดิม.

<sup>61</sup> วอน ชมตะวัน, เรื่องเดิม.

<sup>62</sup> ราน พูลนวล, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

<sup>63</sup> ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพินิจ, *การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลกระทบต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา*, หน้า 19.

หน้าที่ขจัดความเป็นเครื่องออกจากร่างกายพวกเขาออกไปได้อย่างหมดจด

ในกระแสของความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ เครื่องซึ่งเคยเป็นชุมชนซึ่งมีวิถีวัฒนธรรมที่มีอัตลักษณ์อย่างสูงจึงถูกนิยามความหมายจากวาทกรรมการพัฒนาให้กลายเป็นชุมชนใจ เป็นที่รุ่มร่ามของความด้อยพัฒนาและล้าหลังแทบทุกอย่าง คำว่า “เครื่อง” เป็นที่รู้จักกันดีในหมู่นักวิชาการได้ตอนกลางว่าสื่อถึงความป่าเถื่อนและล้าหลัง โดยที่คนที่พูดอาจไม่เคยรู้เลยว่าเครื่องคือตำบล ๆ หนึ่งซึ่งมีตัวตนจริง ๆ<sup>64</sup> ในห้วงเวลานี้ กลุ่มตระกูลที่เคยใช้หรือเปลี่ยนนามสกุลให้มีคำว่า “เครื่อง” อยู่ด้วยจึงเปลี่ยนนามสกุลใหม่ให้ไพเราะกว่าเดิม ในห้วงเวลานี้ ปัญญาชนในชุมชนจึงเริ่มทบทวนประวัติชื่อบ้านกันใหม่ ตำนานเรื่อง “พระซีแพง” จากกรุงสุโขทัยซึ่งเคยเป็นวรรณกรรมมุขปาฐะถูกปัญญาชนดังกล่าวนำไปบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร และกลายเป็นต้นเรื่องที่สืบสาวและสันนิษฐานถึงความเป็นมาของชื่อหมู่บ้าน ผลการสืบสาวสรุปได้ว่าชื่อ “เครื่อง” น่าจะเพี้ยนมาจาก “เคร่ง” อันเป็นวิถีการปฏิบัติธรรมของพระซีแพงหลังตัดสินใจยึดพื้นที่บนควนเคร็งเป็นสถานบำเพ็ญบุญบารมี<sup>65</sup> คำอธิบายนี้น่าเชื่อถือยิ่งขึ้นเมื่อเป็นคำที่มีความหมายอยู่ในพจนานุกรม<sup>66</sup> และได้รับการตอกย้ำจากพระชั้นผู้ใหญ่จากจังหวัดนครศรีธรรมราชที่เคยเดินทางมาปฏิบัติศาสนกิจในเคร็งเมื่อทศวรรษที่ 2530 จนปัจจุบันคำอธิบายนี้แพร่กระจายในหมู่บ้านทั่วไป

การสร้างคำอธิบายถึงความเป็นมาของชื่อหมู่บ้านเสียใหม่ ให้สามารถอ้างอิงความหมายตามพจนานุกรมได้ดังกล่าวนี สะท้อนถึงความ

<sup>64</sup> ไม่เพียงแต่เครื่องเท่านั้นที่ชื่อชุมชนได้กลายเป็นคำที่สื่อถึงความล้าหลังอย่างสุดลิ่มทิ่มประตู แต่ในยุคทศวรรษที่ 2500 ที่วาทกรรมการพัฒนาส่งกลิ่นหอมหวานคลั่งไปทั่วสังคมไทย วาทกรรมงามหรูนี้ก็ทำให้ “ชื่อ” หรือ “พื้นที่” ของชุมชนในท้องถิ่นภาคใต้หลายชุมชนต้องประสบชะตากรรมเยี่ยงเดียวกับชุมชนเคร็ง ดังเช่น คำว่า “โหมเหนื่อ” หรือ “หมูเหนื่อ” ที่หมายถึงชุมชนเชิงภูเขาบรรทัด แถบ อ.กงหรา อ.ศรีบรรพต (เดิมเป็นส่วนหนึ่งของ อ.ควนขนุน) จ.พัทลุง หรือบ้านอ้ายเขียว ในเขียว และในหม่อง อ.พรหมคีรี จ.นครศรีธรรมราช ชื่อเหล่านี้เป็นที่รู้จักกันทั่วไปทั่วทั้งภาคใต้ว่าสื่อถึงอะไร โดยคนส่วนใหญ่ไม่รู้ว่าเป็นชุมชนที่มีอยู่จริง

<sup>65</sup> กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 16.

<sup>66</sup> บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

ต้องการที่จะมีที่อยู่ที่ยืนอยู่ในสารบบของทางราชการของชุมชนเครื่อง ขณะเดียวกัน ก็ได้ทำหน้าที่กะเทาะตัวตนในอดีตซึ่งชาวเครื่องสมัยใหม่รู้สึกแปลกแยกมานานนับแต่ทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมาให้หลุดร่อนออกไป ด้วยเหตุนี้ เมื่อเกิดโรงเรียนมัธยมโรงเรียนแรกและโรงเรียนขึ้นในชุมชนเมื่อทศวรรษที่ 2530 ชาวเครื่องจึงต้องตั้งเอาชื่อ “ชะอวด” ซึ่งเป็นศูนย์กลางอำนาจของพวกเขา มาอ้างอิง ลดระดับชื่อ “เครื่อง” ซึ่งเป็นชื่อบ้านชื่อใหม่ (ในจิตสำนึกใหม่) ลงไปเป็นเพียงคำขยาย เป็น “โรงเรียนมัธยมชะอวดเครื่องธรรมวิทยา” โรงเรียนมัธยมประจำตำบลแห่งนี้จึงเป็นโรงเรียนของชุมชนที่ไม่มีร่องรอยของชุมชนดั้งเดิมหลงเหลืออยู่อีกเลย นอกจาก “พื้นที่” ที่ตั้งเท่านั้น

ชุมชนเครื่องจึงกลายเป็นอีกชนบทหนึ่งที่ทั้งถูกทำ และจำยอมเดินต่อแถวชุมชนชนบทยากจนซึ่งกำลังเปล่งเสียงเรียกร้องความเอาใจใส่จากรัฐมากขึ้น เหมือนชุมชนชนบทอื่น ๆ ในประเทศไทย

## บทสรุป

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเครื่องในช่วงระยะเวลาเพียงไม่กี่ทศวรรษย้อนลงไป กระทั่งเครื่องกลายเป็นชุมชนที่มีรูปร่างหน้าตาและจิตสำนึกแทบจะไม่แตกต่างจากชุมชนอื่น ๆ ในประเทศไทย ถือเป็นรูปธรรมที่เด่นชัดของวาทกรรมการพัฒนาของรัฐที่เข้ามาเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชาวบ้านให้เป็นโลกทัศน์สำเร็จรูป อัตลักษณ์ดั้งเดิมซึ่งเคยทำให้ชุมชนชายขอบที่ถูกหลงลืมจากอำนาจรัฐมานานหลายทศวรรษสามารถดำรงความมั่นใจและมั่นคงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรีและเป็นที่ยอมรับของชุมชนรายรอบค่อย ๆ ถูกบ่อนเซาะ กะเทาะ และทำลายลงไป ชาวบ้านจึงเริ่มรู้สึกแปลกแยกกับอดีตของตัวเอง พร้อม ๆ กับความพยายามสร้างอัตลักษณ์ขึ้นมาใหม่เพื่อให้ตัวเองสามารถยอมรับตัวเอง และสามารถสัมพันธ์กับผู้อื่นได้อย่างไม่รู้สึกมีปมด้อย แต่เนื่องจากอัตลักษณ์ใหม่ ๆ เหล่านี้เกิดขึ้นจากวาทกรรมรัฐที่เน้นการพัฒนาจากศูนย์กลาง อัตลักษณ์ใหม่ของชาวเครื่องจึงไม่สามารถหลุดพ้นจากอัตลักษณ์ที่เกิดจากการพึ่งพารัฐไปได้แต่อย่างใด

## บรรณานุกรม

- กมล เต็มรักษ์, **ย้อนรอยชะอวด**. นครศรีธรรมราช: ศูนย์วัฒนธรรมอำเภอชะอวด โรงเรียนชะอวดวิทยาคาร, 2542.
- กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 5 กษ.3 เล่ม 3 หนังสือเจ้าพระยาพลเทพ เรื่องใบบอกข้าหลวงกรมนาสายทักสินเมืองนครศรีธรรมราช.” 14 มีนาคม รศ.111.
- กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 5 ม. 47/19 รายงานราชการมณฑลนครศรีธรรมราช,” 4 ตุลาคม ร.ศ.117.
- กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 5 ม. 47/3 หนังสือกราบทูลพระเจ้าน้องยาเธอกรมหมื่นสมมตอมรพันธุ์ราชเลขานุการเรื่องการจัดแบ่งท้องที่ต่างต่างในแขวงเมืองนครศรีธรรมราชเป็นอำเภอ ๆ.” 30 ธันวาคม ร.ศ.115.
- กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.47/14 สำเนาจดหมายจากพระวิจิตรวรสาส์นข้าหลวงพิเศษตรวจราชการเมืองสงขลา และพัทลุง,” 11 มีนาคม ร.ศ.114
- กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 6 ม.3.2/55 เรื่องเปลี่ยนแปลงท้องที่สงขลาพัทลุง นครศรีธรรมราช,” 28 สิงหาคม-4 กันยายน พ.ศ. 2466.
- กรมศิลปากร. “เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.2 14/74 สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพเสด็จตรวจราชการหัวเมืองปักษ์ใต้.” 1-21 กันยายน ร.ศ. 115.
- กรณีการ์ ตันประเสริฐ ประทุม ชุ่มเพ็งพันธ์ แสงอรุณ กนกพงศ์ชัย และถ้วน หลี่เชิง. **รายงานการวิจัยสนองพระราชประสงค์เรื่องนครศรีธรรมราช**. กรุงเทพฯ: สภามหาวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ, 2540.
- กล้า สังข์ทอง. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 28 หมู่ที่ 7 บ้านหัวป่าเขียว ตำบลทะเลน้อย อำเภอควนขนุน จังหวัดพัทลุง. สัมภาษณ์, 1 กรกฎาคม 2544.
- กลิน ทองกลับ. **หนังสือประวัติเคร็งหรือเคร่ง**. นครศรีธรรมราช: ชะอวดการพิมพ์, 2534. (พิมพ์เพื่ออุทิศเป็นวิทยาทาน แจกเป็นที่ระลึกในงาน



- ทอดกฐินสามัคคี ณ วัดควนเค็ง วันที่ 27 ตุลาคม 2534).
- กองบรรณาธิการ. “สัมภาษณ์ผู้อำนวยการโรงพยาบาลอำเภอชะอวด”  
**วารสารแพทย์นครสัมพันธ์**. 5, 5 (กันยายน-ตุลาคม 252): 51-55.  
 แคล้ว นาคนวล อายุ 80 ปี บ้านเลขที่ 17 หมู่ที่ 9 บ้านควนชิงต. 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. **เรื่องเสด็จประพาสแหลม  
 มลายู เมื่อรัตนโกสินทรศก 108, 109, 117, 120 รวม 4 คราว.**  
 พระนคร: หอพระสมุดวชิรญาณ, 2468. (ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ  
 ให้พิมพ์พระราชทานในจาร พระศพลสมเด็จพระเจ้าน้องนางเธอ เจ้า  
 ฟ้ามาลินีนพดารา ศิริินภาพรรณวดี กรมขุนศรีสัชนาลัยสุรกัญญา ณ  
 พระเมรุท้องสนามหลวง พ.ศ.2468).
- เจิม จันทร์มา. อายุ 63 ปี บ้านเลขที่ 210 หมู่ที่ 11 ตำบลเค็ง อำเภอชะอวด  
 จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์ 22 พฤษภาคม 2546.
- เจิมศักดิ์ ปิ่นทอง, **วิวัฒนาการของการบุกเบิกที่ดินทำกินในเขตป่า.**  
 กรุงเทพฯ: สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา, 2534.
- เจียร ประดิษฐ์. อายุ 70 ปี ที่ทำการกำนัน บ้านควนป้อม ตำบลเค็ง อำเภอ  
 ชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 5-7 มิถุนายน 2546.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. **แนวคิดและทฤษฎีเศรษฐกิจชุมชนชาวนา.** กรุงเทพฯ:  
 วิถีวรรณ, 2541.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. **ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจและสังคม.** กรุงเทพฯ:  
 สร้างสรรค์, 2527.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และ พรพิไล เลิศวิชา. **วัฒนธรรมหมู่บ้านไทย.** กรุงเทพฯ:  
 สร้างสรรค์, 2537.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. **บ้านกับเมือง.** กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,  
 2538.

- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. และ พูนศักดิ์ ธานีกรประดิษฐ์. **เศรษฐกิจหมู่บ้านภาคใต้ฝั่งตะวันออกในอดีต**. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2540.
- ชลิต อังวิทยาธร. **การแลกเปลี่ยนและการค้าข้าวบริเวณชุมชนรอบทะเลสาบสงขลา**. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2543.
- ชาญณรงค์ หนูช่วย. อายุ 49 ปี บ้านเลขที่ 88/1 หมู่ที่ 3 ตำบลท่าประจักษ์ อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 15 กรกฎาคม 2544.
- ชาลี ศิลปธรรม. “การปกครองมณฑลนครศรีธรรมราชภายใต้สมเด็จพระเจ้านั่งยาเธอเจ้าฟ้ายุคลทิฆัมพร กรมหลวงลพบุรีราเมศวร์ (พ.ศ.2453-2468).” วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร, 2529.
- ชื่น มากแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 286 หมู่ที่ 4 บ้านควนเคร็ง ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.
- เชือนศิริโรจน์. “ตำนานตะเคียนเตี้ยตำนานช้างทุ่ง.” ใน **หนังสือที่ระลึกระโนดสังสรรค์ครั้งที่ 30**, หน้า 79. กรุงเทพฯ: ชมรมชาวระโนด, 2543. (พิมพ์เนื่องในโอกาสจัดงานระโนดสังสรรค์ วันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2543 ณ หอประชุมคุรุสภา กระทรวงศึกษาธิการ กรุงเทพมหานคร).
- ดำ รักแก้ว. อายุ 68 ปี บ้านเลขที่ 84 หมู่ที่ 1 ตำบลขนหาด อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 19 เมษายน 2545.
- แดง สงเดช. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 11 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.
- เทพ เดชสุวรรณ. **ของดีหัวไทร**. นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท., 2540.
- นา ชมตะวัน. อายุ 56 ปี บ้านเลขที่ 90 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.
- น้ำ ทองแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 20 หมู่ที่ 1 ตำบลขนหาด อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.
- นิคม ภูสุกุลสุข และอัมพร แก้วหนู. “พรุควนเคร็ง: จากพรุเสื่อมโทรมเป็นที่เก็บน้ำ 150,000 ไร่.” **วารสารแลใต้** (มกราคม-กุมภาพันธ์, 2537):

หน้า 23.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. “คดีเกี่ยวกับรัฐของประชาชนไทยจากวรรณกรรมปากชได้.”

**วารสารธรรมศาสตร์** 12, 3 (กันยายน 2526): 142-161.

บรรจง วงศ์วิเชียร. **รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรควนเคร็ง**.  
ม.ป.ท.: 2537.

บุญมา พรหมพิทักษ์. อายุ 83 ปี บ้านเลขที่ 116 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง อำเภอ  
ชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 5-6 มิถุนายน 2546.

ปก แก้วกาญจน์. **การค้าทางเรือบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา**. สงขลา:  
สถาบันทักษ์คดี ศึกษา, 2540.

ปก แก้วกาญจน์. **การสร้างทางรถไฟสายใต้กับผลกระทบทางเศรษฐกิจ  
และการเมือง**. สงขลา:สถาบันทักษ์คดีศึกษา มหาวิทยาลัย  
ศรีนครินทรวิโรฒ, 2534.

ประมวล มณีโรจน์. “โจรพัทลุง-กรณีตำนานโจรแห่งตำบลคอนทราย: ความ  
แรงของลมฝนย่อมเกี่ยวเนื่องกับเมฆหมอกแห่งฤดูกาล.” **วารสาร  
ทักษ์คดี** 4, 1 (มิถุนายน - กันยายน 2537): 54-104.

ประมวล มณีโรจน์. และเกษม จันทรดำ. **เงื่อนไขแห่งการดำรงอยู่ของ  
ชาวนา: ศึกษาเฉพาะกรณีของ ต.ชอนหาด อ.ชะอวด  
จ.นครศรีธรรมราช**. นครศรีธรรมราช: โรงเรียนบ้านชอนหาด, 2528.

ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ. **การศึกษาสภาวะทาง  
ภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณ  
พื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา**. สงขลา:  
มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2540.

พรวน ทองแก้ว. อายุ 76 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด  
จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

พอลตา แก่นแก้ว. “ความเปลี่ยนแปลงเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของ  
ชุมชนปากพนัง พ.ศ.2439 - 2525.” **วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหา  
บัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**, 2528.

พิเชฐ แสงทอง. “เรื่องเล่าเกี่ยวกับตัวตนของคนใต้.” **เนชั่นสุดสัปดาห์**. 16  
มิ.ย. 2546, หน้า 70-71.

พิเชฐ แสงทอง. “ศึกษาลักษณะเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนชาวนาบริเวณ  
ลุ่มทะเลสาบสงขลาในวรรณกรรมนิราศ.” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร  
มหาบัณฑิตมหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2545.

พิบูลพิทยาพรรค, พระยา. **เรื่องโรงเรียนวัด มณฑลนครศรีธรรมราช  
พ.ศ.2474**. พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, 2476. (พิมพ์แจกเป็นธรรม  
พลีบรรณาการ เนื่องในงานทำบุญเฉลิมอายุครบ 80 ปี ของพระรัตน-  
ธัมมุนี วัดท่าโพธิ์ จังหวัดนครศรีธรรมราช 2476).

เพ็ญ หนูปาน. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 163 หมู่ที่ 3 บ้านหัวท่อม ตำบลขนหาด  
อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม  
2546.

ไพรินทร์ รุยแก้ว. “ศึกษาพลวัตการผลิตและการค้าข้าวในอำเภอหัวไทร  
จังหวัดนครศรีธรรมราช.” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต,  
มหาวิทยาลัยทักษิณ, 2542.

มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยใน  
พระบรมราชูปถัมภ์, “ทำเนียบข้าราชการเมืองนครศรีธรรมราช.” ใน  
**จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จ.ศ.** 1173. (พระนคร: ม.ป.ท., 2514; จัด  
พิมพ์เนื่องในวันพระบรมราชสมภพครบ 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**. นครศรี-  
ธรรมราช:ฝ่ายแผนและโครงการ, ม.ป.ป.

องค์การบริหารส่วนตำบลเคร็ง. **รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรุ**

**ควนเครีง อ. ชะอวด จ. นครศรีธรรมราช.** ม.ป.ท., เอกสารอัดสำเนา.  
เอี่ยม เพ็งหนู. อายุ 70 ปี บ้านเลขที่ 12 หมู่ที่ 11 บ้านควนเครีง ตำบลควนเครีง  
อำเภอชะอวด จ. นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2544.

# “คนแม่แจ่ม” ในกระบวนการรื้อฟื้น วัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก\*

ปราโมทย์ ภัคดีณรงค์\*\*

## บทคัดย่อ

ในปัจจุบัน สื่อสารมวลชนทำให้คุณค่าของวัฒนธรรมท้องถิ่นเข้าไป  
ตอบสนองการบริโภคสัญญาณของคนในสังคมเมืองในฐานะ  
ศูนย์กลางการผลิตและการบริโภคข้อมูลข่าวสาร ผลงานนี้ต้องการนำเสนอ  
วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่ม ในจังหวัดเชียงใหม่ ในฐานะเป็นพื้นที่ชนบทหนึ่งที่กลุ่ม  
สังคมต่าง ๆ เข้ามาผลิตความหมาย ผู้ศึกษาสนใจกระบวนการนิยามความหมาย  
ของผ้าขึ้นตีนจก อันเป็นวัฒนธรรมวัตถุซึ่งถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของชุมชนและ  
มีนัยสำคัญต่อการนำเสนอภาพ “คนแม่แจ่ม” โดยเฉพาะในการประดิษฐ์ประเพณี  
ได้แก่ ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ และ ‘งานจุลกฐิน’

การวิจัยพบว่า ชุมชนแม่แจ่มมีฐานความสัมพันธ์จากความหลากหลาย  
ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ บางชุมชนใช้ผ้าขึ้นตีนจกในระบบความสัมพันธ์  
ขณะที่การประดิษฐ์ประเพณี ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ ถือเป็น

\* บทความนี้ปรับปรุงเนื้อหาบางส่วนจากวิทยานิพนธ์ของผู้ศึกษา เรื่อง “การเมืองของ  
สุนทรียภาพผ้าขึ้นตีนจกกับกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมแม่แจ่ม” สาขาวิชาการพัฒนาสังคม  
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

\*\* นักวิจัยอิสระ

สัญลักษณ์หรือแกนกลางของการแสดงความเป็นสมาชิกจากชุมชนต่าง ๆ ในแม่แจ่ม อย่างไรก็ตาม ชุมชนเหล่านี้นำเสนอตัวตนทั้งโดยการยืนยันอัตลักษณ์ของกลุ่มและการยอมรับบทบาทนำของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก นอกจากนี้ยังนำเสนอความเป็นสมาชิกของรัฐชาติด้วย

ขณะที่ ‘งานจุลกฐิน’ เป็นกระบวนการนำเสนอภาพ “คนแม่แจ่ม” ที่สอดคล้องกับความต้องการบริโภควัฒนธรรมของคนในสังคมเมือง จึงเป็นประเพณีประดิษฐ์ที่ช่วยสถาปนาชุดสัญลักษณ์และความหมายในการนิยามตัวตนของคนชั้นกลางไทยด้วย

## บทนำ

ในปัจจุบันชุมชนบนที่ราบของอำเภอแม่แจ่มจังหวัดเชียงใหม่คือชุมชนที่ได้รับการนำเสนอจากงานวิชาการและสื่อมวลชนว่าเป็นชุมชนล้านนาในอดีต โดยเชื่อว่าการถูก “ปิดกั้น” ด้วยเทือกดอยอินทนนท์ทำให้ชุมชนแห่งนี้ดำรงวัฒนธรรมและความเป็นล้านนาของตัวเองไว้ได้อย่างเหนียวแน่น โดยเฉพาะสิ่งที่ทำให้วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่มมีชื่อเสียงที่สุด คือ ผ้าขึ้นตีนจก ในวันนี้ ผ้าขึ้นตีนจกได้รับการรื้อฟื้นขึ้นเป็น ‘เอกลักษณ์’ ของชุมชน อีกทั้งยังเกี่ยวข้องกับการสร้างชุดความรู้ต่อชุมชน<sup>2</sup> รวมถึงการประดิษฐ์ประเพณีขึ้นในชุมชนในช่วงต่อมา ได้แก่ ‘งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ และ ‘งานจุลกฐิน’ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง งานจุลกฐินมักถูกนำเสนอเชื่อมโยงกับคุณค่าและความหมายของผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มในงานวิชาการและสื่อมวลชนหลายชิ้น<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ในที่นี้ผู้ศึกษาเลือกใช้คำว่า “เอกลักษณ์” เพื่อให้สอดคล้องกับการนำเสนอของส่วนราชการในอำเภอแม่แจ่ม

<sup>2</sup> ดังพบในผลงานของ ลักขณา ปันวิชัย และศิริศักดิ์ คุ้มรักษา (2540) อภินันท์ บัวห่มกัศ (2543) วัฒนะ วัฒนาศันธุ์ และคณะ (2544) และนิรมล เมธีสุวกุล (2545) เป็นต้น

<sup>3</sup> อาทิ มหาวิทยาลัยศิลปากร (2543) วัฒนะ วัฒนาศันธุ์ และคณะ (2544) และนิรมล เมธีสุวกุล (2545) เป็นต้น

ลักษณะทั่วไปของอำเภอ ประกอบด้วยพลเมืองที่ตั้งอยู่บนฐานของความแตกต่าง กล่าวคือ ประกอบจากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ ในการนี้แม้กลุ่มชาติพันธุ์ ‘ไทยวน’ หรือ ปัจจุบันเรียกรวมว่า คนเมือง และส่วนใหญ่ตั้งชุมชนบนที่ราบจะมีจำนวนประชากรมากที่สุด แต่ในทางประวัติศาสตร์นั้น กลุ่มชาติพันธุ์ปกาเกอญอ ม้ง ลัวะ และไทใหญ่ ก็มีระบบความสัมพันธ์แบบพึ่งพา/แลกเปลี่ยนกับคนเมืองมาโดยตลอด นอกจากนี้ยังกล่าวได้ว่า รัฐเองก็เป็นผู้ผลิตความแตกต่างขึ้น โดยการแบ่งเขตปกครองออกเป็น 10 ตำบล ได้แก่ ตำบลช้างเค็ก ตำบลท่าผา ตำบลบ้านจันทร์ ตำบลแม่แดด ตำบลบ้านทับ ตำบลแจ่มหลวง ตำบลกองแขก ตำบลแม่ศึก ตำบลปางหินฝน และตำบลแม่นาจร

เมื่อเราทบทวนประวัติศาสตร์ภาพลักษณ์ของอำเภอแม่แจ่ม พบว่าหลังแผนพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติฉบับแรก แม้รัฐบาลจะขยายการส่งเสริมการท่องเที่ยวไปสู่ภูมิภาคแล้ว แต่ภาพลักษณ์ของวัฒนธรรมและชุมชนแห่งนี้ก็ยังมีภาพลักษณ์ของความล้าหลัง หากได้สะท้อนความหมายของชุมชนอันเป็นรากเหง้าบริสุทธิ์ของความเป็นล้านนาแต่อย่างใด ดังจะขอยกคำอาลัยอาวรณ์ (ความเจริญ) ของชายผู้หนึ่ง ซึ่งพิมพ์ในปี พ.ศ. 2510 ว่า

|                                |                                 |
|--------------------------------|---------------------------------|
| ข้าอยู่เดียวเปลี่ยวใจในไพรลึก  | อกระทิกไกรกรรมทำไฉน             |
| มองสายน้ำไหลเชี่ยวเป็นเกลียวไป | ช่างห่างไกลแดนดินถิ่นรุ่งเรือง  |
| ข้าจำหนูนไม้ขนอนนอนถวิล        | เลี้ยงชีวินอยู่ถิ่นมืดดองเหลือง |
| อีกนานนักจักได้ไปสู่มือง       | ไม่รู้เรื่องข่าวสารการของคน     |

(แม่แจ่ม, 2510: 7; เน้นโดยผู้ศึกษา)

เห็นได้ว่า ความเป็นท้องถิ่นและวัฒนธรรมแม่แจ่มในช่วงเวลาดังกล่าว ยังไม่เป็นที่ชื่นชมอย่างที่เรารับ ‘สาร’ ที่สื่อกันในปัจจุบัน แต่ภาพลักษณ์ของชุมชนแม่แจ่มที่น่าพึงพอใจสำหรับ “การบริโภค” นี้ มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์เชื่อมโยงกับแนวคิดทางสังคมและการสร้างความหมายต่อท้องถิ่นหรือวัฒนธรรมท้องถิ่นด้วย โดยเฉพาะในปัจจุบันที่การสื่อสารความหมายของวัฒนธรรมเป็นส่วนหนึ่งที่เข้าไปตอบสนองผู้คนในสังคมเมือง ซึ่ง



กล่าวได้ว่าเป็นศูนย์กลางทั้งการผลิตและการบริโภคข้อมูลข่าวสารหรือความรู้เกี่ยวกับท้องถิ่น ไม่ว่าจะเป็นการบริโภคจากสื่อสารมวลชนในชีวิตประจำวัน หรือจากการท่องเที่ยว

งานวิจัยนี้มีแนวคิดต่อ “วัฒนธรรมท้องถิ่น” ของชุมชนแม่แจ่มในฐานะเป็นพื้นที่ชนิดหนึ่งที่กลุ่มสังคมกลุ่มต่าง ๆ เข้ามาปฏิบัติการกำหนดนิยามความหมายทั้งนี้ผู้ศึกษาจะเน้นการนิยามผ่าน “งานประเพณีประติธฐ์” ที่เกี่ยวข้องกับการนำเสนอวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม ได้แก่ งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม และงานจุลกฐิน ผู้ศึกษาสนใจวิเคราะห์ว่าท่ามกลางความหลากหลายของกลุ่มวัฒนธรรมในแม่แจ่มนั้น กระบวนการกำหนดนิยามและการประติธฐ์ดังกล่าวจากกลุ่มสังคมต่าง ๆ มีปฏิบัติการสถาปนาชุดความหมายหรือคุณค่าของวัฒนธรรมแตกต่างกันอย่างไร ชุดความหมายที่ถูกสถาปนาขึ้นมีผลอย่างไรต่อคนท้องถิ่น

## แนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่น

จากมิติทางประวัติศาสตร์ซึ่งทำให้เห็นความเปลี่ยนแปลงของภาพลักษณ์ต่อท้องถิ่นแม่แจ่ม ทำให้ผู้ศึกษามีแนวคิดต่อท้องถิ่นและวัฒนธรรมท้องถิ่นแห่งนั้นในฐานะสนามของการกำหนดนิยามความหมาย ซึ่งมีพัฒนาการของการช่วงชิง ต่อด้าน ต่อรอง และเห็นร่วมจากกลุ่มสังคมที่เกี่ยวข้อง ผู้ศึกษาจึงทบทวนแนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่นบางแนวคิดเพื่อช่วยการวิเคราะห์ ดังนี้

### 1. แนวคิดว่าด้วยการช่วงชิงนิยามความหมาย

ผู้ศึกษาเริ่มจากผลงานของพัฒนา กิตติอาษา (2546) ซึ่งช่วยวางความเข้าใจต่อปรากฏการณ์กระแสท้องถิ่นนิยม โดยเฉพาะแนวคิดในกลุ่มทฤษฎีหลังทันสมัยนิยม (post-modernism) ที่นำเสนอการอธิบายวัฒนธรรมท้องถิ่น โดยให้ความสำคัญกับความแตกต่างหลากหลายของวัฒนธรรมและเน้นความไม่เป็นเนื้อเดียว (heterogeneity) ที่อยู่ร่วมกันในระบบความคิดและ

สังคมวัฒนธรรมของมนุษย์นักทฤษฎีหลังความทันสมัยเชื่อว่าวัฒนธรรมต่างเกิดจากการปะติดปะต่อเอาชิ้นส่วนหรือองค์ประกอบของประวัติศาสตร์จากหลายที่ หลายช่วงเวลา มาจัดวางเข้าด้วยระเบียบความคิดที่สอดคล้องกับสมัยนิยมของปัจจุบัน ดังเห็นได้ในการจัดแสดงนิทรรศการของพิพิธภัณฑ์และการละคร เป็นต้น (พัฒนา กิตติอาษา, 2546)

งานศึกษาของ เกษียร เตชะพีระ (2540) เกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่นช่วยให้เห็นว่าโลกาภิวัตน์และข่าวสารทำให้การสร้าง ความกลมกลืน (homogenization) และการแตกตัว (heterogenization) ทางวัฒนธรรมกลายเป็นเรื่องที่ซับซ้อน ทั้งนี้ เพราะคนแต่ละกลุ่มต่างมีวัฒนธรรมมีภาษาเป็นของตนเอง ดังนั้น การส่งผ่านชิ้นส่วนวัฒนธรรมข้ามด้านภาษาหรือข้ามวัฒนธรรมจะถูกแปล/แปรให้ไปปรับใช้วัตถุประสงค์ของบริบททางสังคมหรือวัฒนธรรมอื่น ซึ่งเป็นอิสระจากต้นฉบับของวัฒนธรรมเดิมได้ ขณะเดียวกันเสรีภาพในการตีความ (ทั้งความหมายและหน้าที่) โดยท้องถิ่นก็ทำให้การครอบงำทางวัฒนธรรมอย่างสมบูรณ์นั้นเป็นไปได้ เพราะแต่ละภูมิภาคต่างต้องการยื่นกรานเอกลักษณ์เฉพาะตัว ไม่อยากถูกวัฒนธรรมอื่นครอบงำ(รวมถึงวัฒนธรรมชาติ) ส่วนปัจเจกบุคคลที่ไม่อยากถูกชุมชนที่ตนสังกัดสร้างความกลมกลืนทางวัฒนธรรมจะหันไปหีบหุ้มวัตถุดิบทางวัฒนธรรมที่แพร่สะพัดไหลเวียนในตลาด (หรือในสื่อมวลชน) มาประกอบสร้างเอกลักษณ์ของตัวเอง (เกษียร เตชะพีระ, 2540)

ฉะนั้น การนิยามวัฒนธรรมท้องถิ่นจึงมีส่วนเชื่อมต่อการเมืองระดับโลกาภิวัตน์ ระดับรัฐ และระดับการปฏิบัติของปัจเจก ซึ่งนักคิดชาวฝรั่งเศส มิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) ได้เสนอแนวความคิดเรื่อง “governmentality” หรือ “การปกครองชีวญาณ” หรือ “ความเป็นสมาชิกการปกครอง” ว่า คืออำนาจการเมืองที่กระทำบนร่างกายของปัจเจก (body politics) ซึ่งจะปฏิบัติตัวเองสัมพันธ์กับการปฏิบัติของคนอื่น ๆ และเป็นเงื่อนไขในการสถาปนาสังคมขึ้นต่อไป สังคมและอำนาจการเมืองในที่นี้จึงมีลักษณะของพันธะทางสังคม (social contract) ซึ่งทำให้ “เรื่องเล่า” อันผลิตจากประวัติศาสตร์แต่ละช่วงถูกแปลความหมายให้มันสัมพันธ์กับชีวิตปัจจุบัน โดยเฉพาะในฐานะเป็นเป้าหมายทางการเมืองจากกลุ่มผล

ประโยชน์ เช่น นโยบายรัฐ เมื่อดำรงฐานะเป็นสถาบันหรือเทคโนโลยีของ “การปกครองชีวญาณ” แล้ว ก็จะถูกนำมาควบคุมพฤติกรรมของปัจเจก ซึ่งแสดงให้เห็นว่า ทั้งรัฐและปัจเจกต่างก็มีพันธะทางสังคมต่อกัน (Danaher et al., 2000: 88-92)

ข้อสรุปในการส่งผ่านชั้นส่วน/ความหมาย/คุณค่าวัฒนธรรมท้องถิ่น จึงเลียงไม่ได้ที่จะถูกตีความ/แปล/แปร ให้ไปรับใช้เจตนารมณ์ในบริบททาง สังคมการเมืองและวัฒนธรรมในระดับอื่น(หรือสังคมอื่น) ซึ่งทำให้การแตกตัว (heterogenization) และความกลมกลืน (homogenization) ของวัฒนธรรม ท้องถิ่นอาจแสดงถึงการต่อสู้ต่อรองหรือหยิบใช้ร่วมกับวัฒนธรรมของชาติ ภายใต้อาณัติที่ท้องถิ่นมีพันธะ/การติดต่อกับสังคมกับชาติในฐานะที่เป็น สมาชิกของ “การปกครองชีวญาณ”

## 2. แนวคิดว่าด้วยการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในบริบทของการบริโภค

จากบทนำซึ่งทำให้เห็นภาพลักษณะและการสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับ วัฒนธรรมผ่านดินแดนจากเติบโตโดยเชื่อมโยงสัมพันธ์กับการสื่อสารในสังคมเมือง การทบทวนวรรณกรรมส่วนนี้จะเกี่ยวข้องกับการบริโภคของกลุ่มสังคมต่าง ๆ ซึ่งเราเริ่มต้นที่การอธิบายแนวคิดต่าง ๆ กล่าวคือ นักเศรษฐศาสตร์มักมอง ว่าปัจเจกชนจะพึงพอใจเมื่อบริโภควัตถุที่ตัวเองขาดแคลน นักจิตวิทยามอง ความต้องการบริโภคสิ่งของเป็นเรื่องแรงจูงใจส่วนนักสังคมวิทยา-วัฒนธรรม หรือสังคมวิทยา-จิตวิทยา มองว่าปัจเจกจะบริโภคสิ่งของตามจิตใต้สำนึก เพื่อบรรณาการเข้าสู่กลุ่มหรือสังคม (Baudrillard, 1999)

ทว่า การบริโภคในที่นี้ไม่ใช่เพียงเรื่องทางวัตถุเท่านั้น แต่ครอบคลุม ถึงการบริโภคความหมายหรือสัญลักษณ์ของวัฒนธรรม ทั้งนี้การสื่อสาร มวลชนที่ทำให้ “ท้องถิ่น” ถูกจัดวางด้วยระบบความสัมพันธ์เชิงพื้นที่ (spatial order) จนส่งผลให้ระยะทางเชิงพื้นที่ที่ห่างไกลถูกนำเสนอเพื่อสื่อถึง “ความเป็นอื่น” และเป็นตัวแทนของคนที่อยู่ต่างวัฒนธรรม เช่น วัตถุใน พิพิธภัณฑ์ ซึ่งถูกจัดแสดงโดยจำแนกตามสถานที่หรือแหล่งกำเนิด ดังนั้น ตัววัตถุจึงสะท้อนความสัมพันธ์ทางสังคมและความเป็นมนุษย์ตาม กระบวนทัศน์ของการวิวัฒนาการอยู่ในที่ นอกจากนี้พื้นที่ที่ห่างไกลมาก ๆ

ยังซ่อนสำนึกเล็ก ๆ ถึงความแตกต่างทางเวลา อันทำให้สิ่งประดิษฐ์จากดินแดนชายขอบมักถูกซ่อนความหมายว่าเป็นอดีตของสังคมศูนย์กลาง หรือเป็นส่วนวิวัฒนาการของสังคมเมือง (Miller, 1992)

การบริโภคนิยมทางวัฒนธรรมในสังคมเมืองยังส่งผลต่อการสร้างความกลมกลืนและการแตกตัวของวัฒนธรรมในท้องถิ่น โดยเฉพาะท้องถิ่นที่มีลักษณะเป็นสังคมชาวนา เช่น จากผลงานของ Peter Burke (1993) ได้บ่งบอกถึงรูปแบบที่ปัญญาชนในยุโรป (ช่วงศตวรรษที่ 19) วิเคราะห์อัตลักษณ์ของสังคม (collective identity) และพยายามค้นหาวัฒนธรรมประชาชน (popular culture) จากงานศิลปะและสิ่งประดิษฐ์พื้นบ้านในสังคมชาวนา ในการนี้ Burke วิเคราะห์ว่าปัญญาชนตกอยู่ในมโนสำนึกต่อสังคมชาวนาด้วยลักษณะของการโยนหาอดีตสำหรับนำมายืนยันการมีรากเหง้าทางอัตลักษณ์ของตน อีกทั้งพวกเขายังสำนึกถึงการเป็นผู้อุปถัมภ์ (patronizing) จึงเข้าไปจัดการภาพวิถีชีวิตของชาวนา เช่น รวบรวมตีพิมพ์เพลงพื้นบ้านเผยแพร่ด้วยการเชื่อมโยงถึงความเป็นอัตลักษณ์ของชาติ เป็นต้น ทั้งนี้วัฒนธรรมชาวนา “ที่เก่าแก่” จึงถูกทำให้เป็นตัวแทนวัฒนธรรมของชาติ เนื่องจากสังคมชาวนานั้นถูกทำประหนึ่งว่ายังไม่แปดเปื้อนจากอิทธิพลภายนอกหรือยังคงมีความเป็นอดีตมากกว่าสังคมเมืองนั่นเอง (Burke, 1993) ดังนั้น เมื่อเราผนวกแนวคิดการจัดระเบียบเชิงพื้นที่ ซึ่งดินแดนชายขอบถูกทำให้หมายถึงความเป็นอดีตของศูนย์กลางนั้น เราจึงเห็นกลุ่มแนวคิดชาตินิยมพยายามกลับไปค้นหา “สังคมชาวนา” ในฐานะเป็นรากเหง้าวัฒนธรรมของชาติ ในแง่นี้การบริโภคนิยมก่อให้เกิดการบูรณาการเข้าสู่กลุ่มหรือชุมชน (ทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับชาติ) เป็นเรื่องของจริยธรรม ระบบคุณค่า ระบบการสื่อสารและโครงสร้างการแลกเปลี่ยน (Baudrillard, 1999: 85)

เกษียร เตชะพีระ (2539) ชี้ให้เห็นว่าการบริโภคนิยม “ความเป็นไทย” เองอยู่ภายใต้ความต้องการมีตัวตนของคนชั้นกลางไทยในสภาวะโลกาภิวัตน์ของทุนนิยมการค้า ขาวสาร และวัฒนธรรม ที่มีการแข่งขันกันทั่วโลก ในการนี้พวกเขาได้แปร/แปลความต้องการดังกล่าวไปเป็นความ

ต้องการบริโศค “สินค้า”<sup>4</sup> ตลอดจนทำให้สัญญา “ความเป็นไทย” เป็นทางเลือกหนึ่งของอัตลักษณ์ที่สามารถกระทำการผ่านการซื้อและบริโศคสินค้า โดยสัญญาเหล่านี้ต่างส่งผ่านการสื่อสารมวลชน อย่างไรก็ตาม การบริโศค “ความเป็นไทย” ทำให้เห็นได้ว่าอัตลักษณ์ระดับชาติ (ที่การรณรงค์มีรัฐเป็นส่วนสำคัญ) กับการบริโศคของปัจเจก ก่อตัวขึ้นจากสองปัจจัย คือ หนึ่ง กระบวนการโลกาภิวัตน์ทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรม และสอง ความพยายามของรัฐไทยที่จะเหนี่ยวรั้งยึดกุมอำนาจทางการเมืองวัฒนธรรม (cultural political hegemony) แต่เดิมของตนเอาไว้ ทั้งนี้เพื่อจะควบคุมให้ความหมายและการสื่อสาร “ความเป็นไทย” ดำรงต่อไปท่ามกลางกระแสคลื่นสินค้าและภาพลักษณ์ที่ซัดข้ามรัฐข้ามชาติไปทั่วโลก (เกียรติกมล เตชะพีระ, 2539)

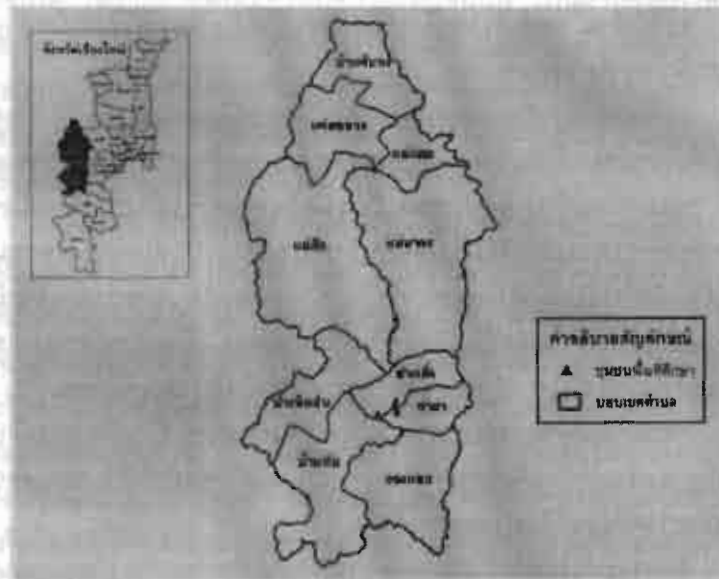
ดังนั้น ทั้งการส่งผ่านคุณค่าของวัฒนธรรมท้องถิ่นและกระบวนการนิยามความหมาย ตลอดจนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในบริบทของการบริโศค จึงมิได้ตัดขาดจากความสัมพันธ์กับวิถีชีวิตของสังคมเมืองซึ่งมีฐานะเป็นศูนย์กลางการผลิตและบริโศคข่าวสาร/ความรู้/ความหมาย ในเนื้อหาส่วนต่อไปผู้ศึกษาจะนำเสนอให้เห็นพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของกระบวนการดังกล่าวในกรณีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม

## ประวัติศาสตร์การรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม

จากที่อำเภอแม่แจ่มมีฐานจากความแตกต่างหลากหลาย ดังนั้น การเลือกวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ของ “คนแม่แจ่ม” จึงปฏิเสธไม่ได้ว่าเป็นการสถาปนาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมขึ้นเหนือของชุมชนอื่น ๆ ในแม่แจ่มด้วยกัน ทั้งนี้ผู้ศึกษาพบว่าชุมชนสำคัญที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกจะหนาแน่นในบริเวณคาบเกี่ยวของชุมชนใน 2 ตำบล คือ บ้าน

<sup>4</sup> “สินค้า” ในที่นี้ผู้ศึกษาตีความหมายครอบคลุมถึงสินค้าวัฒนธรรม สินค้าการท่องเที่ยว และสินค้าพื้นเมือง ทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม เช่น บรรยายภาพของสถานที่ท่องเที่ยว ประสบการณ์จากการท่องเที่ยวในท้องถิ่น และการได้เห็นวิถีชีวิตชาวบ้านของนักท่องเที่ยว เป็นต้น

ห้องฝายในเขตตำบลช่างเคิ่ง<sup>5</sup> บ้านทัพบ้านไร่และบ้านยางหลวงในเขตตำบลท่าผา (ชุมชนเหล่านี้ถูกเลือกเป็นพื้นที่ศึกษาในผลงานนี้) นอกจากนี้ พบว่าชุมชนที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกจะกระจายตัวอยู่ในบางชุมชนของเขตตำบลกองแขกและบ้านทับ (เปรียบเทียบความหนาแน่นกับพื้นที่ทั้งหมดของอำเภอแม่แจ่มจากภาพ 1.1)



ภาพ 1.1 แสดงเขตการปกครองอำเภอแม่แจ่มและชุมชนพื้นที่ศึกษา

พื้นฐานความสัมพันธ์ของชุมชนบ้านทัพ บ้านไร่ บ้านยางหลวง และบ้านห้องฝาย ประกอบด้วยการจัดระบบความสัมพันธ์โดยอุดมการณ์ทั้งอำนาจแบบผีและพุทธ กล่าวคือ ในอุดมการณ์อำนาจแบบผี คนทุกชุมชนจะขึ้นกับ ‘ผีพ่อเจ้าหลวง’ ซึ่งเชื่อว่าเดิมเป็นผีปู่ย่าของพญาเจ้าเมือง ผีพ่อเจ้าหลวงจะมีโครงสร้างในการแบ่งหอผี รวมถึงผีเจ้านายอื่นตามสายเครือ

<sup>5</sup> ปัจจุบันตำบลช่างเคิ่ง คือ บริเวณศูนย์กลางการค้าและเศรษฐกิจของอำเภอแม่แจ่ม ซึ่งเป็นที่ตั้งของธนาคารพาณิชย์และศูนย์ราชการ

ข่ายกลุ่มบ้านต่าง ๆ ความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจผีพ่อเจ้าหลวงกับคนในชุมชนจะครอบคลุมการดำรงชีวิตในความสัมพันธ์ทั้ง ระดับเมือง ระดับเครือญาติ และระดับบ้าน

ระดับเมือง คนแต่ละกลุ่มบ้านจะอิงตัวเองกับการนับถือผีพ่อเจ้าหลวงสำนึกว่าตนอยู่ภายใต้การกำกับดูแลของอำนาจผีพ่อเจ้าหลวงและเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนแม่แจ่ม

ระดับบ้าน จะกำกับพฤติกรรมของคนในครัวเรือน มิให้ละเมิดอำนาจหรือกติกา/จารีตในชุมชน

ระดับเครือญาติตามสายผีปู่ย่าจะเป็นการจัดความสัมพันธ์ขั้นพื้นฐานของคนในชุมชน กำกับให้คนอยู่ในครรลองและพฤติกรรมประจำวันของคน

อุดมการณ์อำนาจแบบพุทธ มีกลุ่มศรัทธาวัตร ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของการจัดระบบความสัมพันธ์ในชุมชนที่บ่งบอกการเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนเช่นกัน มีการแยกและจัดองค์การที่เรียกว่า หมอวัดวัด แต่ละหมอดจะมีหัวหมอดเป็นหัวหน้า และมีแก้ววัด หรือ ไวยาวัจกร เป็นแกนกลางประสานแต่ละหัวหมอด มีปูจารย์ หรือ มัคทายก เป็นผู้นำประกอบพิธีกรรม

อุดมการณ์อำนาจแบบพุทธ ชุมชนบ้านท้องฝาย บ้านทัพ และบ้านไร่จะสังกัดศรัทธาวัตรเดียวกัน คือ วัดบ้านทัพ ขณะที่บ้านยางหลวงมีศูนย์กลางศรัทธาที่วัดยางหลวง

ลักษณะทั่วไปข้างต้น แสดงความไม่เป็นเนื้อเดียวกัน (heterogeneity) ของอัตลักษณ์ ทั้งทางชาติพันธุ์-วัฒนธรรม และที่ถูกสร้างโดยรัฐ ได้แก่ การแบ่งเขตการปกครองออกเป็นตำบล โดยมองข้ามระบบความสัมพันธ์ของชุมชนซึ่งในมิติหนึ่งถือวัดเป็นศูนย์กลางการอ้างอิงสังกัด ดังเห็นได้จากกลุ่มศรัทธาวัตรบ้านทัพที่ถูกเขตการปกครองทำการแยกออกเป็น 2 ส่วน ขณะเดียวกันผู้ศึกษาต้องการชี้ให้เห็น “แกนหลัก” หรือกลไกเพื่อจัดการความแตกต่างของสมาชิกในการรักษาความเป็นปึกแผ่น หรือความเป็นชุมชนเดียวกัน ได้แก่ การถืออุดมการณ์แบบผีและพุทธศาสนา เป็นต้น

แต่ก่อนจะกล่าวถึงกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน จำเป็นอย่างยิ่งที่เราต้องเข้าใจประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ของชุมชนที่วัฒนธรรมผ้านั้นขึ้นต้นจากเป็นแกนกลาง ทั้งภายในและระหว่างชุมชน ดังรายละเอียดจากนี้

## 1. ระบบความสัมพันธ์ในยุคค้าขายกับผืนผ้าและความเป็นมาของวัตถุดิบ

ตามความทรงจำร่วมของชาวบ้านบันทึกว่าก่อนสงครามโลกครั้งที่สองจะปะทุขึ้น การหาเส้นฝ้ายมาทอเป็นขึ้นตีนจกไม่สามารถใช้ฝ้ายภายในชุมชนได้ เพราะฝ้ายพื้นเมืองที่ปลูกในแม่แจ่มนั้น เป็นฝ้ายคุณภาพไม่ดี เมื่อบั่นเป็นเส้นจะได้เส้นฝ้ายที่หนาฟู ไม่เรียบ และย้อมสีไม่ค่อยติด หากนำมาทอขึ้นตีนจะทำให้ทอลำบาก ทั้งยังทำให้ลวดลายไม่เรียบเนียน สีซีด และตกเลอะเปื้อนได้ง่ายฝ้ายพื้นเมืองจึงนำมาทอเฉพาะเป็นผ้าหม่นผ้าปูที่นอน หรือเสื้อผ้าที่ใช้ใส่ในชีวิตประจำวันธรรมดา

การเสาะหาฝ้ายมีคุณภาพดีสำหรับขึ้นตีนจก ชาวบ้านจะใช้ฝ้ายจากสองแหล่ง คือ ฝ้ายจากทิศตะวันตก เป็นฝ้ายที่มีขายตามเมืองการค้าทางตอนใต้ของกลุ่มน้ำสาละวินในเขตประเทศพม่าโดยจะมีพ่อค้าเร่ผ่านเข้ามาขายหรือกลุ่มคนแม่แจ่มที่ไปรับจ้างทางสาละวินติดไม้ติดมือมาขาย ฝ้ายจากตะวันตกนี้ ราคาค่อนข้างแพง แต่คุณภาพดีเพราะเส้นเรียบเล็ก สีไม่ตก ส่วนฝ้ายอีกแหล่ง คือ ฝ้ายจากทิศตะวันออก ที่มีขายอยู่ในเมืองจอมทองทางเชียงใหม่ มีราคาถูกกว่า แต่สีตกซีดเร็ว ดังนั้น ช่างทอขึ้นตีนจกในยุคนี้จึงนิยมใช้ฝ้ายจากตะวันตกมากที่สุด ในฝ้ายกลุ่มนี้ มี ‘ฝ้ายแดงน้ำมัน’ เป็นฝ้ายสีแดง ราคาแพงที่สุด แต่มีคุณภาพดีมากสำหรับนำมาทอขึ้นตีนจก โดยเฉพาะใช้ทอตรงส่วนชายขึ้นที่นิยมเป็นสีแดงก็จะทำให้สีคงทนไม่ตกง่าย ๆ ทว่า จากความนิยมและมีราคาแพงนี้เองทำให้การครอบครองสินค้าตัวนี้จึงแสดงถึงสถานภาพของผู้บริโภคด้วย

เนื่องจากชุมชนยังเป็นสังคมขนาดเล็ก การตั้งอยู่ใกล้ชิดกันจึงมีระบบความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจในลักษณะเป็นเครือข่ายเดียวกันคือมีกลุ่มคนรวย เช่น กลุ่มเจ้าที่นา กลุ่มพ่อค้า และกลุ่มทำธุรกิจส่งข้าวขายคนงานบริษัทสัมปทานป่าไม้ในเขตแม่แจ่ม คนกลุ่มนี้เป็นกลุ่มที่มีอำนาจควบคุมทั้งตัวเงินและปัจจัยการผลิตผ้าเหนือชาวบ้านทั่วไป โดยเฉพาะในการควบคุมเส้นฝ้ายที่มีคุณภาพดี(ราคาแพง)เหมาะสำหรับนำมาทอเป็นขึ้นตีนจกทำให้ผู้หญิงส่วนใหญ่ในชุมชนไม่สามารถเข้าถึงปัจจัยการผลิตและการบริโภค



### ขึ้นต้นจกได้

บทบาทที่สำคัญของขึ้นต้นจกในช่วงนี้จึงเป็นหนทางหนึ่งของระบบการแลกเปลี่ยนแรงงานเป็นข้าว เกลือ หรือเป็นเงินตรา ระหว่างกลุ่มคนรายกับช่างทอที่ใหญ่มีฐานะยากจน ทั้งนี้แม้ผู้หญิงฐานะดีจะทอผ้าใช้เองบ้างในบางครอบครัวแต่ส่วนใหญ่จะไม่นิยมทอผ้าขึ้นต้นจกใช้เองด้วยเหตุผล 3 ประการ คือ ประการแรก เพราะให้ความสำคัญกับการผลิตในไร่ นา ซึ่งเป็นแหล่งรายได้ทางเศรษฐกิจมากกว่า ประการที่สอง เนื่องจากการทอขึ้นต้นจกใช้วิธีการ ‘จก’<sup>6</sup> เป็นงานฝีมือที่ต้องใช้เวลายาวนานการใช้จ่ายเงินซื้อจึงสะดวกและคุ้มค่ากว่า และประการสุดท้าย การไม่จกขึ้นใช้เองยังหมายถึงสถานภาพทางสังคมที่สูงกว่าพวกรับจ้างจกขึ้นต้นด้วย ดังนั้น ช่วงนี้ ภายในชุมชนที่มีขึ้นต้นจกในระบบความสัมพันธ์เองก็เชื่อว่าทุกคนจะต้องมีขึ้นต้นจกนุ่ง หรือต้องมีความรู้ในการจกขึ้นต้นขึ้นกันทุกคน

ต่อมา ช่วงระหว่างและหลังสงครามโลกครั้งที่สองไม่นาน ฝ่ายกลายเป็นวัสดุที่หายาก ยิ่งเมื่อเส้นทางการค้าขายและรับจ้างกับฝั่งพม่าชะงักลง ผู้หญิงในชุมชนจึงไม่นิยมจ้างจกขึ้นต้นกัน แต่หากคนใดต้องการขึ้นผืนใหม่จริง ๆ ก็จะใช้วิธี ‘ผ่าฝ้าย’ หรือการแบ่งปันเส้นฝ้ายกันมาทอ โดยคนเป็นเจ้าของเส้นฝ้ายจะได้ขึ้นต้นจกผืนแรกไปเป็นกรรมสิทธิ์ก่อน ส่วนผืนที่สองเป็นของคนออกแรงหรือบางกลุ่มพยายามปั่นฝ้ายพื้นเมืองเพื่อใช้ทดแทนเส้นฝ้ายคุณภาพดีจากฝั่งพม่า โดยนำมาย้อมสีธรรมชาติด้วยกรรมวิธีต่าง ๆ

เมื่อถนนเชื่อมเส้นทางอำเภอแม่แจ่ม-อำเภอฮอด-เชียงใหม่ ตัดเข้ามาในปีพ.ศ. 2506 เส้นทางนำเข้าฝ้ายจากเชียงใหม่มีความสำคัญแทนที่การค้าปากสาละวิน โครงสร้างความสัมพันธ์ของระบบการแลกเปลี่ยนจึงถูกผนวกเข้ากับเศรษฐกิจระดับจังหวัดและระดับชาติมากยิ่งขึ้น ซึ่งทำให้สินค้าเสื้อผ้าแบบใหม่ ๆ และทันสมัยจากเชียงใหม่ไหลเข้ามาสร้างความนิยม

<sup>6</sup> การจก คือ เป็นวิธีการทอลายผ้าโดยการเพิ่มด้ายเส้นพุ่งพิเศษ ใช้ชนเม้น ไม่ปลายแหลม สอดนับด้ายเส้นยืน แล้วยกขึ้นสอดใส่ด้ายเส้นพุ่งพิเศษเข้าไป ทำให้เกิดลวดลายเฉพาะจุดหรือเป็นช่วง ๆ เพื่อให้เกิดลวดลายสีสันตามที่กำหนด

<sup>7</sup> แม่คำป้อ ไชยเกตุ, อายุ 79 ปี. บ้านไร่. สัมภาษณ์ 18 ก.ย. 2544; แม่ตอง กันทะจัน, อายุ 72 ปี. บ้านยางหลวง, สัมภาษณ์ 9 มี.ค. 2545.

แทนที่ขึ้นตีนจก ความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ทำให้กลุ่มคนวัยในชุมชนไม่สามารถควบคุมเส้นฝ้ายได้เหมือนเดิม อีกทั้งเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ช่างทอขึ้นตีนจกลดจำนวนลง อย่างไรก็ตาม ขึ้นตีนจกยังคงความนิยมในคนรุ่นแม่ย่ายาย อันทำให้ช่างทอที่เหลือสามารถทอขึ้นตีนจกลายโบราณขายได้เป็นระยะ ๆ

## 2. การก่อตัวของการผลิตเข้าสู่เศรษฐกิจส่วนกลาง

ผ้าขึ้นตีนจกมาเริ่มเคลื่อนไหวเป็นสินค้าในระบบเศรษฐกิจระดับประเทศในช่วงทศวรรษ 2510-2520 เป็นต้นมา เมื่อชาวบ้านจากบ้านทอฝ้าย คือ แม่สุตา สิทธิเดช และลำดวน โนทา (ลูกสาว) มีโอกาสดูมวยผ้าขึ้นตีนจกเมื่อไปเข้าเฝ้ารับเสด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ ในปี พ.ศ. 2514 และทำให้ในปี พ.ศ. 2518 นางลำดวนได้สาธิตการทอผ้าจากถวายเป็นทอดพระเนตรในคราวที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถเสด็จเยี่ยมราษฎรอำเภอแม่แจ่มอีกครั้ง จนภายหลังนางลำดวน และเพื่อนบ้านอีกคนหนึ่งชื่อ นางบุปผา ปิงกุล จึงได้รับโอกาสไปสาธิตทอผ้าจากในงานศิลปาชีพที่กรุงเทพฯ และทำให้ลำดวนได้ไปเรียนทอผ้าเพิ่มเติมที่พระตำหนักภูพิงค์ จนกลับมาเป็นผู้เผยแพร่การจกลดลายใหม่ ๆ ให้แก่เพื่อนบ้านคนอื่น โดยประยุกต์ลดลายให้ง่าย สีสันไม่ฉูดฉาด หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า ‘ผ้าลายประยุกต์’ เพื่อทอส่งขายในโครงการส่งเสริมศิลปาชีพ (ทบวงมหาวิทยาลัย, ม.ป.ป.: 122) อย่างไรก็ตาม การดำเนินงานของนางลำดวนมีลักษณะการประกอบการแบบเอกชน งานทอผ้าขึ้นตีนจกป้อนตลาดภายนอกจึงกระทำกันในกลุ่มช่างทอที่จำกัดสมาชิกของนางลำดวนเท่านั้น

แต่ผลจากโครงการส่งเสริมศิลปาชีพเข้ามาสนับสนุนงานทอผ้าขึ้นตีนจกลดลายประยุกต์ในหมู่บ้านทอฝ้าย คือ ทำให้ขึ้นตีนจก (เน้นลดลายประยุกต์) มีฐานะเป็น “ตัวแทนของการพัฒนา” เช่น ในปี พ.ศ. 2519 นายอำเภอแม่แจ่มขณะนั้นได้นำช่างทอจากบ้านทอฝ้าย ได้แก่ ลำดวน คำป้อ แสงจันทร์ และบุปผา พร้อมกับชน ‘ก๊ทอผ้า’ และอุปกรณ์ทอผ้าต่าง ๆ ออกไปแสดงการทอผ้าขึ้นตีนจกในตัวเมืองเชียงใหม่ โดยไม่ได้นำขึ้นตีนจก

และผ้าทอใดๆ ออกร้านขายด้วย<sup>8</sup> ในการนี้ขึ้นต้นจก (เน้นลวดลายประยุกต์) จึงน่าจะทำหน้าที่เป็นเครื่องมือประชาสัมพันธ์ภาพลักษณ์ของการพัฒนาอำเภอ ซึ่งสืบเนื่องมาจากการส่งเสริมและรับซื้อผลิตภัณฑ์ของโครงการส่งเสริมศิลปาชีพในบ้านท้องผายเท่านั้น

อีกปรากฏการณ์ที่สนับสนุนว่ารัฐยังมิได้เน้นเชิดชูขึ้นต้นจกในฐานะตัวแทนวัฒนธรรมดั้งเดิมของชุมชนที่นี่ คือ ในช่วงรอนนคอยอินทนนท์-แม่แจ่มเปิดใช้ (ปี พ.ศ. 2520) เมื่อทางราชการพยายามเปิดแม่แจ่มให้เป็นพื้นที่ท่องเที่ยวขึ้น หน่วยงานที่เกี่ยวข้องได้เลือกทรัพยากรทางธรรมชาติบนคอยอินทนนท์เป็นจุดขายมากกว่าจะขยายงานทอผ้าขึ้นต้นจกให้เด่นชัด ทั้งยังขนานนามแม่แจ่มให้เป็นแหล่งอุทยานธรรมชาติของเชียงใหม่ (พิชัย น้อยวัฒน์, 2520) ขณะที่การปฏิบัติภายในชุมชนตามนโยบายแย่งชิงมวลชนในยุคการปราบปรามพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยและนักศึกษาที่หนีภัยเข้ามาแฝงตัวในบริเวณป่าแม่แจ่มนั้น ทางราชการก็เน้นกิจกรรมกลุ่มแม่บ้านในรูปของการจัดกลุ่มทำขนมแปรรูปเป็นอาชีพเสริมหรือบางส่วนถูกจัดตั้งเป็นสภาร่างคอยปลอบขวัญในงานต้อนรับข้าราชการผู้ใหญ่ ทหาร และผู้ร่วมพัฒนาชาติไทย<sup>9</sup>

แต่ในช่วงคาบเกี่ยวกันนี้ คือ ปี พ.ศ. 2522 โครงการส่งเสริมศิลปาชีพเข้ามาสนับสนุนกิจการทอผ้าจกของนางลำดวน โนนทา มากขึ้นในรูปของกลุ่มสมาชิกในโครงการนางลำดวนจึงเอาลวดลายจกจากที่ได้เรียนเพิ่มเติม เช่น จากผ้าจกลายคว่ำคว่ำ ผ้าจกหาดเสี้ยว นำมาผสมผสานประยุกต์กับลายจกแม่แจ่มเดิมให้แก่สมาชิกกลุ่ม โดยเน้นทอเป็นผ้าเทปสำหรับแต่งเสื้อและใช้โทนสีเย็นขรึม ๆ แทนสีโทนร้อนฉูดฉาดที่หญิงในชุมชนนิยมกัน (ทพวง มหาวิทยาลัย, มปป: 134) พร้อมทั้งได้ขยายฐานการผลิตไปสู่ช่างทอบ้านไร่และบ้านห้วย ซึ่งขณะนั้นมีปฏิบัติการของนักศึกษาฝ่ายซ้ายเข้มข้นกว่าที่ใด ๆ ในชุมชนพื้นราบด้วยกัน

<sup>8</sup> คำป้อ นาประเทศ, อายุ 45 ปี สัมภาษณ์ 9 พ.ค. 2545.

<sup>9</sup> แม่ผอยทอง สมวธา, อายุ 62 ปี. สัมภาษณ์ 22 ธ.ค. 2544.

เห็นได้ว่า ท่ามกลางบรรยากาศทางการเมืองของการแย่งชิงมวลชน การปรับตัวของขึ้นตีนจกแม่แจ่มจากที่เคยมีสีสันสดใสไปเป็นสีโทมนัสนั้น นอกจากเป็นความพยายามทำให้ลักษณะเฉพาะถิ่นสามารถเป็นเนื้อเดียวกับบริบทนิยมการบริโภคของคนในเมืองแล้ว การผสมผสานกับลวดลายจากที่อื่น ๆ ในประเทศยังช่วยลดความเฉพาะถิ่นลง โดยถูกทำให้มีสถานภาพทางความหมายเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมของรัฐชาติ คือ “ความเป็นไทย” ร่วมกัน (นอกเหนือจากความเชื่อมโยงมิติทางเศรษฐกิจ)

ต่อมา ในปี พ.ศ. 2526 ภายใต้งานของโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม<sup>10</sup> พัฒนาการอำเภอจึงพยายามหาทางเลือกในการผลิตผ้าเข้าสู่ระบบตลาด โดยเข้ามาส่งเสริมการทอผ้าแบบใช้ ‘กี่กระตุก’ เพื่อให้ผลผลิตปริมาณมาก ๆ ในแต่ละหมู่บ้าน ทดแทนวิธีการจกอย่างเดี่ยว แต่ปัญหาตลาดรับซื้อและกรรมวิธีผลิตที่สิ้นเปลืองผ้าปริมาณมาก ทำให้คนทอที่กระตุกลดลงเรื่อยมา ดังนั้น แม้แต่การประเมินผลของโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มเองจึงมิได้มีการเสนองานการทอผ้าชนิดใด ๆ รวมถึงขึ้นตีนจกว่าสมควรส่งเสริมเป็นอาชีพของชาวบ้าน<sup>11</sup>

อย่างไรก็ตาม ในปี พ.ศ. 2527 ผลพวงจากแนวทางของโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มที่สนับสนุนการจัดตั้งกลุ่มต่าง ๆ รวมทั้งกลุ่มแม่บ้านนั้น ปรากฏว่าความเคลื่อนไหวภายในบ้านห้องฝ้ายโดยนางบุผา ปิงกุล (ซึ่ง

<sup>10</sup> โครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม เริ่มดำเนินการภายใต้ “คณะกรรมการประสานงานโครงการพัฒนาพื้นที่สูง” ในปี พ.ศ. 2521 โดยเป็นความร่วมมือระหว่างองค์การพัฒนาระหว่างประเทศของสหรัฐอเมริกาประจำประเทศไทย หรือ USAID/Thailand กับสำนักงานคณะกรรมการป้องกันและปราบปรามยาเสพติด (ป.ป.ส.) แต่ต่อมาได้มีการขอเปลี่ยนแปลงหน่วยงานรับผิดชอบจาก ป.ป.ส. มาเป็นสำนักงานปลัดกระทรวงเกษตรและสหกรณ์ และมีการลงนามในสัญญาเงินช่วยเหลือแบบให้เปล่าเป็นจำนวนเงิน 10 ล้านดอลลาร์สหรัฐ ในปี พ.ศ. 2523 ภายใต้อำนาจ “โครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม” มีวัตถุประสงค์ในการจัดการปัญหาการปลูกฝิ่น ปัญหาความยากจน ปัญหาสิ่งแวดล้อม สังคม และความมั่นคง จึงได้กำหนดแผนการพัฒนาที่เน้นการพัฒนาอาชีพของคนแม่แจ่ม การเพิ่มผลผลิตทางการเกษตร สินค้าเพื่อตลาดคนพัฒนาสภาพแวดล้อม สุขอนามัย ภายในชุมชนแต่ละแห่ง (สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ, 2546: 77-78)

<sup>11</sup> รายละเอียดใน Roth et al. (1987) และสำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม และศูนย์วิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยพายัพ (2532)

เคยไปสาธิตทอผ้าจากในงานศิลปาชีพพร้อมนางลำดวน) ได้รับเลือกเป็นหัวหน้ากลุ่ม นางบุปผาจึงนำการทอผ้าขึ้นต้นจกเข้ามาเป็นกิจกรรมหลักของกลุ่ม จึงทำให้การเติบโตของร้านค้าผ้าขึ้นต้นจกและผ้าลายประยุกต์ขึ้นหนาแน่นอยู่ในบ้านท้องฝ่ายเพียงชุมชนเดียว

### 3. ช่วงการปะทะประสานของการพัฒนากับกระแสการค้นหาคุณค่าวัฒนธรรม

จากรอยต่อทศวรรษ 2510-2520 ความเคลื่อนไหวในสังคมเมืองที่ปัญญาชนกลุ่มกระแสความคิดแบบมาร์กซิสม์นำเสนอความหมายต่อคำว่า “วัฒนธรรม” แตกต่างไปจากการนิยามของรัฐ กล่าวคือ ขณะที่ “วัฒนธรรม” ภายใต้การท่องเที่ยวที่สนับสนุนโดยรัฐต้องการทำให้ชนบประเพณีวัฒนธรรมศิลปหัตถกรรม ตลอดจนวิถีชีวิตของชาวบ้าน เป็นเพียงสินค้าตอบสนองการพัฒนาทางเศรษฐกิจเป็นหลัก แต่กลุ่มปัญญาชนยึดหลักว่า “วัฒนธรรม” หมายถึง อุดมการณ์ จิตสำนึก ศิลปะ และวรรณคดี เป็นโครงสร้างส่วนบนที่สะท้อนจากโครงสร้างส่วนล่าง อันได้แก่ พลังการผลิตและความสัมพันธ์ทางการผลิต ฉะนั้นความหมายของคำว่า “วัฒนธรรม” ที่ปัญญาชนผลักดันจึงมุ่งเปิดเผยการเอารัดเอาเปรียบในสังคมและความทุกข์ยากของชนชั้นล่างออกมา (ยุกติ มุกดาวิจิตร, 2538) ขณะเดียวกันสังคมก็ตั้งคำถามต่อความไม่เท่าเทียมในยุคของการเปลี่ยนแปลงสังคมมาสู่ความเป็นอุตสาหกรรมและความเป็นเมือง ที่เกิดควบคู่กับการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์แบบชุมชน (Gemeinschaft) มาสู่สังคมขนาดใหญ่ (Gesellschaft) อันส่งผลให้ผู้คนในสังคมสัมพันธ์กันแบบเป็นทางการมากกว่าแบบส่วนตัว (จาเมรี เชียงทอง, 2543) ผนวกกับความเคลื่อนไหวด้านล้านนาคดีและกระแสความคิดวัฒนธรรมชุมชนได้เติบโตขึ้นเรื่อย ๆ ในเมืองเชียงใหม่ จนประสานเป็นกระแสความคิดที่แข่งขันกับแนวคิดเรื่องการพัฒนาของรัฐ

เมื่อกลุ่มนักพัฒนาเอกชนซึ่งมีบทบาทมากในการพัฒนาชนบทภาคเหนือ ได้ปรับแนวทางการทำงานให้มีแนวคิดมองหาทางเลือกของการพัฒนาช่วงพ.ศ. 2527-2532 เป็นต้นมา เช่น ใช้แนวความคิด “วัฒนธรรมชุมชน” และสิทธิชุมชน มาประยุกต์ใช้ในการทำงาน จนก่อให้เกิดแนว

ความคิดในการพยายามจะค้นหาแบบอย่างภูมิปัญญาของชาวบ้าน เพื่อนำมาเป็นแบบอย่างความรู้สำหรับการดำรงชีวิตของชาวบ้านอีกครั้ง โดยสร้างพันธมิตรกับกลุ่มสังคมอื่น ๆ ทั้งจากกลุ่มนักวิชาการและคนชั้นกลางในเมือง เพื่อทำให้เกิดการรับรู้ในสังคมวงกว้าง (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, 2543)

ภายในชุมชนแม่แจ่มเองปรากฏทั้งการปฏิบัติการพัฒนาสู่ความทันสมัยของรัฐและปฏิบัติการของกลุ่มปัญญาชนที่ใช้นิยาม “วัฒนธรรม” ต่างไปจากรัฐ กล่าวคือ ขณะที่รัฐบาลดำเนินการเพื่อเปลี่ยนแปลงแม่แจ่มโดยการดำเนินโครงการพัฒนากลุ่มน้ำแม่แจ่ม อีกด้านหนึ่งกลุ่มปัญญาชนที่ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมท้องถิ่นและล้านนาได้ดีเดินทางเข้ามาค้นคว้าศึกษาด้านศิลปะ วัฒนธรรม และวิถีชีวิตของคนแม่แจ่มก่อนที่ทุกอย่างจะเปลี่ยนแปลงไปอันเนื่องจากการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจ โดยเฉพาะเมื่อมีการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายผ้าพื้นเมืองในสังคมเมืองเชียงใหม่<sup>12</sup> ได้ส่งผลให้ความสนใจเรื่องผ้าขึ้นตีนจกในแม่แจ่มเด่นชัดกว่าศิลปวัฒนธรรมด้านอื่น ๆ

ในขณะเดียวกัน ชาวบ้านได้เผชิญกับนักสะสมผ้าโบราณ ซึ่งเข้ามาขอซื้อผ้าขึ้นตีนจกตามกระแสนิยมผ้าล้านนามากขึ้นประกอบกับในช่วงปีพ.ศ. 2533-2535 มีนักพัฒนาเอกชนท่านหนึ่ง<sup>13</sup> เข้ามาในบ้านยางหลวง<sup>14</sup> และดำเนิน “โครงการส่งเสริมรายได้สตรีแม่แจ่ม” ที่เน้นกิจกรรมทอผ้าพื้นเมืองและขึ้นตีนจก (เน้นลวดลายโบราณ) จนประสบความสำเร็จในเรื่องการตลาด กระทั่งทำให้กลุ่มคน/หน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับงานพัฒนาได้เห็นโอกาสของการใช้ผ้าขึ้นตีนจกเป็นเครื่องมือในการทำงานต่อไป

<sup>12</sup> ตัวอย่างของความเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายและผ้าพื้นเมืองล้านนา เช่น ผลงานของวิที พานิชพันธ์ (2527) และ ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล และแพทรีเซีย แนนหนา (2530) เป็นต้น

<sup>13</sup> นอกจากการดำเนินงานส่งเสริมรายได้สตรีจากการทอผ้าพื้นเมืองและขึ้นตีนจก แล้วต่อมานักพัฒนาเอกชนท่านนี้ยังทำงานร่วมกับนักวิชาการ สื่อมวลชน ตลอดจนหน่วยงานราชการ ในการสร้างชุดความรู้เพื่ออธิบายวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกในแม่แจ่ม

<sup>14</sup> ขณะนั้นงานศิลปกรรมปูนปั้นภายในอุโบสถวัดยางหลวง และภาพจิตรกรรมฝาผนังภายในวิหารวัดป่าแดด กำลังได้รับความสนใจเป็นอย่างมากจากนักวิชาการสายศิลปะและล้านนาคดี

ขณะที่ตลาดผู้บริโภคผ้าขึ้นต้นจกภายในอำเภอแม่แจ่มเองก็ขยายตัวไปยังชุมชนอื่น ๆ รวมถึงย่านเศรษฐกิจและสังคมข้าราชการในเขตตำบลช่างเคิ่ง ซึ่งเดิมไม่เคยนิยมใช้ขึ้นต้นจกมาก่อน ยิ่งเมื่อมีการจัด ‘งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าขึ้นต้นจกแม่แจ่ม’ ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2537 โดยใช้บริเวณบ้านท้องฝายเป็นสถานที่จัดงาน ยิ่งทำให้ตลาดค้าผ้าพื้นเมืองในบ้านท้องฝายเติบโตขึ้นด้วยจำนวนร้านขายผ้าพื้นเมืองมากขึ้น

เห็นได้ว่าตลอดช่วงประวัติศาสตร์ที่รัฐพัฒนาแม่แจ่มเข้าสู่ความทันสมัยคือการพยายามจัดการความแตกต่างของชุมชนในแม่แจ่ม ซึ่งประกอบจากความหลากหลายทางชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความไม่เท่าเทียมทางชนชั้น รวมถึงการจัดการความแตกต่างอันเป็นปัจจัยจากภายนอก ได้แก่ อุดมการณ์ทางการเมืองที่เกิดขึ้นในสถานการณ์แย่งชิงมวลชน การจัดการระบบการผลิตในท้องถิ่นให้อยู่ในแนวทางเดียวกันกับแผนพัฒนาของชาติที่ว่าท่ามกลางการพัฒนาของรัฐก็ปรากฏกลุ่มกระแสความคิดที่นำเสนอทางเลือกของการพัฒนา เช่น กระแสวัฒนธรรมชุมชน

อย่างไรก็ตามเมื่อทั้งสองความเคลื่อนไหวประสานกับกระแสการบริโภค “ความเป็นไทย” และการท่องเที่ยวไทย ก็เป็นเงื่อนไขซึ่งเปิดพื้นที่ให้กับความแตกต่างของวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นสินค้าเช่นกัน ทั้งนี้ การจัดระเบียบความสัมพันธ์ระหว่างท้องถิ่นกับชาติที่กระทำโดยรัฐ ทั้งในเรื่องเศรษฐกิจและความหมายของวัฒนธรรม จึงทำให้ความแตกต่างเหล่านั้นถูกนิยามไว้ภายใต้ “สินค้าความเป็นไทย” ร่วมกัน -

#### 4. ก้าวสู่งานวิชาการและบริบทของการบริโภควัฒนธรรม

ในความเคลื่อนไหวที่ปัญญาชนในท้องถิ่นวิพากษ์และคัดค้าน พร้อมทั้งเปิดเผยให้เห็นผลกระทบต่อสังคมและวัฒนธรรมอันเกิดจากการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจของรัฐนั้น มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ซึ่งจัดตั้งคณะวิจิตรศิลป์และโครงการศูนย์ส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมขึ้นในปี พ.ศ. 2526 และ พ.ศ. 2528 ตามลำดับ กลายสถาบันที่รวมนักวิชาการและผู้สนใจศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นล้านนาแห่งหนึ่ง ซึ่งเริ่มงานเคลื่อนไหวด้านความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมในจังหวัดเชียงใหม่อย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรม

การแต่งกายแบบล้านนาในจำนวนนี้รวมถึงการนำเสนอขึ้นตีนจกแม่แจ่มด้วย

ภายในอำเภอแม่แจ่ม การเคลื่อนไหวด้านความรู้ดังกล่าวปรากฏชัดเจนเมื่อครั้งที่ส่วนราชการต้องการสร้างจุดขายให้อำเภอแม่แจ่มเพื่อตอบสนองนโยบายปรัณรงศ์วัฒนธรรมไทย พ.ศ. 2537 ซึ่งถึงแม้ฝ่ายราชการจะเป็นหัวเรี่ยวหัวแรงจัดงาน ‘เทศกาลมหรหรรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ ขึ้นเป็นครั้งแรก แต่ก็อาศัยความร่วมมือของนักพัฒนาเอกชนท่านหนึ่ง (ซึ่งประสานงานกับนักวิชาการในสถาบัน) สำหรับการนำเสนอชุดความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มด้วย ในความร่วมมือของฝ่ายต่าง ๆ ดังกล่าว ส่งผลให้ขึ้นตีนจกถูกสร้าง/ประดิษฐ์ให้เป็นตัวแทนความเป็นแม่แจ่มอย่างเต็มตัว แม้ว่าในพื้นที่ปกครองของอำเภอแม่แจ่มมีเพียงไม่กี่ชุมชนที่ทอผ้าขึ้นตีนจกก็ตาม

ต่อมา จากการที่เชียงใหม่มีการเฉลิมฉลองครบรอบ 700 ปี ในปี พ.ศ. 2539 - 2540 และส่งผลให้เกิดงานรื้อฟื้น/งานจัดแสดงศิลปวัฒนธรรมอย่างกว้างขวางทั้งในส่วนราชการ สถาบันการศึกษา และองค์กรพัฒนาเอกชน รวมถึงการจัดตั้ง ‘โฮงเฮียนสืบสานภูมิปัญญาล้านนา’ โดยกลุ่มองค์กรนักพัฒนาเอกชนภาคเหนือ ซึ่งมีวัตถุประสงค์ให้เกิดการเรียนรู้วัฒนธรรมชาวบ้านที่ต่อเนื่อง ในการนี้จึงมีการเปิดสอนวิชาการทอผ้าพื้นเมืองเป็นหนึ่งในหลักสูตร โดยระยะแรกได้ชักชวนช่างทอจำนวนหนึ่งจากแม่แจ่มเข้าร่วมกิจกรรมด้วย และได้รับความสนใจจากคนในเมืองพอสมควรจนได้ส่งลูกหลานเข้ามาเรียนรู้วิชานี้ด้วย

ความเคลื่อนไหวของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกทั้งภายในแม่แจ่มและสังคมเชียงใหม่ยังส่งผลให้ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มปรากฏตัวในฐานะวัฒนธรรมล้านนาในอดีต เป็นวิถีชีวิตของชาวบ้านที่แท้จริงและมีคุณค่าเห็นได้จากขึ้นตีนจกแม่แจ่มที่ถูกนำเสนอในเวทีต่าง ๆ เช่น งานสืบสานภูมิปัญญาล้านนาซึ่งเป็นความร่วมมือของกลุ่มนักพัฒนาเอกชนนักวิชาการและภาคเอกชนในเชียงใหม่ หรือปรากฏในการจัดแสดงตามหอศิลป์วัฒนธรรมและพิพิธภัณฑ์ เป็นต้น ตลอดจนทำให้ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มถูกนำเสนอและผลิต “ชุดความรู้” ในงานทางวิชาการและสื่อมวลชนอย่างต่อเนื่อง

ภายใต้ความเคลื่อนไหวดังกล่าว นักวิชาการบางส่วนยังเข้ามามี



บทบาทในการรื้อฟื้นและบำรุงงานศิลปวัฒนธรรมภายในชุมชนแม่แจ่มด้วย เช่น เมื่อปี พ.ศ. 2536 นักวิชาการกลุ่มหนึ่งนำนักศึกษาามานุรณะอุโบสถ วัดยางหลวง ซึ่งได้รับการนำเสนอจากกลุ่มนักวิชาการเช่นกันว่า

ความสนใจศึกษาค้นคว้าทางศิลปกรรมที่วัดยางหลวง ประกอบกับการรื้อฟื้นการทอผ้าตีนจกแบบแม่แจ่มในเขตตำบลท่าผา โดยนักวิชาการจากภายนอกดังกล่าวมีส่วนเสริมให้ความรักและหวงแหนวัฒนธรรมประเพณีท้องถิ่นของชาวแม่แจ่มปรากฏชัดเจนขึ้นไปอีก (...) ทำให้มีกองทุนที่จะนำมาใช้บูรณะปฏิสังขรณ์อาคารศาสนสถานวัดวาอารามหลายแห่ง แต่ที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือชาวบ้านต่างๆ ในเขตตำบลท่าผาล้วนมีแนวความคิดที่จะบูรณะปฏิสังขรณ์วัดวาอารามของตนเองไว้ในรูปแบบเช่นเดิมมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ (...) ในกรณีของวัดยางหลวงนั้นได้มีการบูรณะปฏิสังขรณ์ครั้งล่าสุดไปเมื่อปีที่แล้ว โดยรักษารูปทรงอุโบสถไว้ดังเดิมมากที่สุด(...) อย่างไรก็ตาม หากดูภาพรวมแล้วจะเห็นได้ว่า ชาวบ้านยางหลวงตลอดจนศรัทธาและนักวิชาการภายนอก ต่างก็ล้วนเห็นถึงความสำคัญของการบูรณะปฏิสังขรณ์โดยรักษารูปลักษณะเดิมของอุโบสถไว้ให้มากที่สุด เพราะสิ่งนี้คือส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นชนบทแม่แจ่ม

(สุรสวัสดิ์ สุสวัสดิ์ และวรลัญจก์ บุญยสุรัตน์, 2538)

ในการนี้ส่วนหนึ่งของการบูรณะซึ่งมีการทาสีผนังโบสถ์ใหม่ จากเดิมคือสีปูนธรรมดาเป็นสีแดงยังมีส่วนคล้อยกับการสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับขึ้นดินจกแม่แจ่ม นักวิชาการและสื่อมวลชนบางท่านชี้ว่า ดังนั้น สีแดงบริเวณชายขึ้นดินจกเมื่อเทียบกับสีจิตรกรรมฝาผนังแล้ว จึงหมายถึงสรวงสวรรค์ หรือจักรวาลตามคติทางพุทธศาสนาด้วย<sup>15</sup>

<sup>15</sup> อาทิ ผลงานของ จาริก (2537) นุสรา เตียงเกตุ (2539) ชัชวาลย์ ทองดีเลิศ (2544) และ วัฒนะ วัฒนากันต์ และคณะ (2544) เป็นต้น

นอกจากนี้ ผลต่อเนื่องของการบูรณะอุโบสถของนักวิชาการและการทำงานส่งเสริมการทอผ้าของนักพัฒนาเอกชนในชุมชนบ้านยางหลวง ยังทำให้ทั้งสองกลุ่มเกิดความร่วมมือกับชาวบ้านในการจัดงานจุลกฐินที่วัดยางหลวงขึ้นในราวปี พ.ศ. 2540 จนทำให้ “ภาพวัฒนธรรมล้านนา” ของงานจุลกฐินได้รับความสนใจอย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะหลังจากนั้น ปรากฏว่าการผลิตภาพลักษณ์ของ “คนแม่แจ่ม” และชุดความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มหลายชิ้นมีการบรรจุจุลกฐินเข้าเป็นส่วนหนึ่งของการอธิบายด้วย

เห็นได้ว่า แม่แจ่มจากปลายทศวรรษ 2520 ได้เป็นพื้นที่ที่เปิดให้กลุ่มสังคมต่าง ๆ เข้ามามีบทบาทกำหนดนิยามความหมายต่อวัฒนธรรมและวิถีชีวิตในท้องถิ่น ก่อเกิด “การประดิษฐ์ประเพณี” โดยความร่วมมือของราชการ นักพัฒนาเอกชน นักวิชาการ และสื่อมวลชน ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มที่มีแนวคิดกระแสวัฒนธรรมชุมชน หรือกระแสการค้นหารากเหง้าวัฒนธรรม การทำวัฒนธรรมเป็นสินค้า การท่องเที่ยวและการบริโภควัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม ปรากฏการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นท่ามกลางการพัฒนาทางเศรษฐกิจ การพัฒนาความเป็นเมือง (urbanization) และการแข่งขันทางวัฒนธรรมที่ข้ามพรมแดนรัฐชาติ ผลก็คือชุดความหมายของวัฒนธรรมขึ้นตีนจกแม่แจ่มสามารถออกไปรับใช้สังคมส่วนอื่น ๆ ได้ตามวัตถุประสงค์และบริบทที่แตกต่างกัน ทั้งนี้ด้วยอิทธิพลของเทคโนโลยีสื่อสารมวลชนเป็นกลไกสำคัญ

### **“คนแม่แจ่ม”: ตัวตนที่แตกต่างและกลมกลืน ในการประดิษฐ์ประเพณี**

ในทศวรรษ 2530 หลังจากขึ้นตีนจกเข้ามาเป็นแกนหลักของกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในแม่แจ่ม ทั้งที่เกิดจากปฏิบัติการภายในชุมชนและการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่เรื่องการสร้างความหมายและชุดความรู้เกี่ยวกับท้องถิ่นในสังคมเมือง ประกอบกับภาครัฐที่ประกาศปีส่งเสริมศิลปหัตถกรรมไทยใน พ.ศ. 2531-2532 และปีศิลปวัฒนธรรมไทย

พ.ศ. 2537 จึงมีส่วนให้ราชการและนักพัฒนาเอกชน รวมถึงกลุ่มผู้ค้าผ้าพื้นเมืองในอำเภอ เกิดความร่วมมือในการเชิดชูวัฒนธรรมขึ้นตั้นจนให้แสดงออกอย่างเป็นรูปธรรม คือ การจัด ‘งานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าตั้นจกแม่แจ่ม’ เช่นเดียวกับความร่วมมือของนักวิชาการ นักพัฒนาเอกชน และชาวบ้านกลุ่มหนึ่ง ในการประดิษฐ์ประเพณี ‘งานจุลกฐิน’ ซึ่งมีส่วนสำคัญในการสร้างชุดความรู้อธิบายวัฒนธรรมผ้าตั้นจกและการนำเสนอภาพของ “คนแม่แจ่ม”

แนวคิดประเพณีประเพณีนี้ เอริค ฮอบส์บอว์ม (Eric Hobsbawm) (นักประวัติศาสตร์จากมหาวิทยาลัยลอนดอน) อธิบายว่าสามารถเป็นสัญลักษณ์ของชุมชนในจินตนาการ หรือความเป็นปึกแผ่นทางสังคมในกลุ่มคน นอกจากนี้ ยังสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจของกลุ่มคนที่ปลูกฝังค่านิยมและความเชื่อ ในการปฏิบัติของคนที่เป็นสมาชิกของชุมชนด้วย (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2542) ยิ่งสามารถอ้างอิงกับ “อดีต” ที่มีนัยสำคัญทางประวัติศาสตร์ได้ก็จะยิ่งทำให้ประเพณีดังกล่าวสามารถสถาปนาอดีตของตัวเองว่ามีความต่อเนื่องมาอย่างยาวนานกับสถานการณ์ในประวัติศาสตร์ได้มากขึ้น สิ่งนี้จะกระทำอย่างซ้ำ ๆ กี่ ๆ เป็นเงื่อนไขหรือหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติ “การประดิษฐ์ประเพณี” จึงพร่ำสอนระบบคุณค่าบางอย่างแก่สมาชิกของชุมชนให้ยอมรับรูปสัญลักษณ์นั้น (Hobsbawm, 1983: 2-9)

ในที่นี้ผู้ศึกษาเห็นว่าการประดิษฐ์ประเพณีในชุมชนแม่แจ่ม คือ พื้นที่แสดงภาคปฏิบัติของกลุ่มสังคมที่เข้ามากำหนดนิยามความหมายหรือสัญลักษณ์ในทิศทางที่ตนต้องการ เมื่อเข้ามาอยู่ในบริบทของการบริโภคด้วยเทคโนโลยีสื่อสารมวลชนแล้ว ประเพณีประเพณีจึงเกี่ยวข้องกับการจัดระเบียบความสัมพันธ์ หรือการจับจ้องท้องถิ่น (the gaze) โดยสังคมส่วนอื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็นรัฐ หรือผู้บริโภคในสังคมเมือง โดยผู้ศึกษาขอยกตัวอย่างจากงานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าตั้นจกแม่แจ่มประจำปี พ.ศ. 2546 และงานจุลกฐินในปี พ.ศ. 2545 เป็นกรณีศึกษา ดังนี้

## 1. กรณีแรก: “คนแม่แจ่ม” ในงานเทศกาลหมกรรม

### ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม

การจัด ‘งานเทศกาลหมกรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2537 ใช้บริเวณบ้านท้องฝายเป็นสถานที่จัดงาน โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อร่วมกันสำนึกในพระมหากรุณาธิคุณของสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ฯ พระบรมราชินีนาถ ซึ่งทรงรับราษฎรจากบ้านท้องฝายไปอบรมเทคนิคขั้นสูงจากพระตำหนักภูพิงค์ฯ จนเป็นจุดเริ่มของการตลาดค้าผ้าขึ้นตีนจกในอำเภอขึ้นมาเป็นหมู่บ้านแรก (กนกพร ทีชะสังข์, 2537)

สื่อท้องถิ่นเล่มหนึ่งเขียนเล่าถึงจุดเริ่มต้นว่า

ผู้คิด (...) ทำให้คนภายนอกรู้จักแม่แจ่มด้วยผ้าขึ้นตีนจก ท่านผู้นั้นคือนายไพโรจน์ แสงภูวรงค์ [นายอำเภอแม่แจ่มในสมัยนั้น](...)ท่านปรารถนาทำอย่างไรให้คนภายนอกได้รู้จักแม่แจ่ม จะเอาอะไรเป็นจุดขาย หลังจากนั้นท่านได้ศึกษาเรื่องผ้าขึ้นตีนจก อย่างจริงจัง (...) จนสามารถรู้จักลายผ้าขึ้นตีนจกดียิ่งกว่าคนแม่แจ่มส่วนมาก (...) ท่านจึงเริ่มจัดประชุมปรึกษาหารือกับภาคราชการและชาวบ้านและจัดงาน

(ผอ.ทอง สมวธา, 2545)

ทว่า ข้าราชการผู้เกี่ยวข้องกับการจัดงานเทศกาลฯ จำได้ว่า แรกเริ่มเดิมทีนายอำเภอตั้งใจใช้ชื่อว่า ‘วันของดีเมืองแม่แจ่ม’ เพื่อจะเป็นการรวบรวมเอาหัตถกรรมและประเพณีต่าง ๆ ภายในอำเภอออกมาแสดงให้นักท่องเที่ยวชม แต่ท้ายสุดตัดสินใจเลือกใช้ชื่อจากผ้าขึ้นตีนจกก็เพราะเป็นช่วงที่ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มกำลังได้รับความนิยมจากผู้ที่นิยมผ้าโบราณและผ้าพื้นเมืองเป็นอย่างมาก<sup>16</sup>

เห็นได้ว่า ด้านหนึ่งการสร้างขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ของอำเภอคือกระบวนการลดทอนความแตกต่างของชุมชนอื่น ๆ ในแม่แจ่ม โดยเฉพาะ

<sup>16</sup> นายบัลลังก์ จันทบูรณ์, ศึกษาธิการอำเภอแม่แจ่ม, สัมภาษณ์ 7 ต.ค. 2545.

แสดงให้เห็นกลไกอำนาจของรัฐที่สถาปนา “การนำ” ของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกด้วยการเชื่อมโยงท้องถิ่นกับระบบสัญลักษณ์ของชาติ (จากกรณีใช้หมู่บ้านทอผ้าเป็นพื้นที่จัดงานเทศกาลฯ ครั้งที่ 1) นอกจากนี้ การสร้างสัญลักษณ์ดังกล่าวยังทำให้เห็นการนำเสนอตัวตนของ “คนแม่แจ่ม” ทั้งในระดับความเป็นท้องถิ่นและในฐานะสมาชิกของชาติอยู่บนพื้นที่เดียวกัน

อย่างไรก็ตาม จากปัญหาชื่อของ ‘งานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’<sup>17</sup> และการเป็นตัวแทน “คนแม่แจ่ม” ของบ้านทอผ้า ซึ่งทำให้ชุมชนหรือเขตตำบลอื่น ๆ ขาดความรู้สึกเป็นปึกแผ่นเดียวกันกับสัญลักษณ์และพื้นที่ที่ถูกสถาปนา ดังนั้นจากงานเทศกาลฯ ครั้งที่ 2 เป็นต้นมาทางราชการจึงย้ายพื้นที่จัดงานมาใช้บริเวณลานหน้า ‘ที่ว่าการอำเภอ’ ในการนี้พื้นที่ของการกำหนดสัญลักษณ์ของชุมชนความเป็นแม่แจ่ม(ในจินตนาการ) จึงเข้ามาซ้อนทับกับพื้นที่อันเป็นสัญลักษณ์การรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางของรัฐพอดี การจัดงานครั้งต่อ ๆ มา ราชการจึงได้เพิ่มกิจกรรมต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นการประกวดจุดบอไฟ หรือบั้งไฟ การแข่งขันล่องแพ การประกวดธิดาดอยและธิดาผ้าขึ้นตีนจก เป็นต้น กิจกรรมเหล่านี้ นอกจากจะเป็นการดึงเอาชุมชนหรือตำบลอื่น ๆ ให้เข้ามาร่วมกิจกรรมประจำปีของอำเภอแล้ว ยังเป็นประโยชน์ต่อการสร้างกิจกรรมอันหลากหลายในพื้นที่ท่องเที่ยวที่จะดึงดูดจำนวนคนเข้าร่วมได้มากขึ้น

ดังนั้น ความแตกต่างและความกลมกลืนของชุมชนต่าง ๆ ในแม่แจ่ม จึงถูกจัดการผ่านกลไกของรัฐ ทั้งโดยการสถาปนาสัญลักษณ์บางตัว (หรือพื้นที่บางแห่ง) ขึ้นเป็นตัวแทนของ “ความเป็นชุมชนแม่แจ่ม” หรือในฐานะแกนกลางของการอ้างอิงความเป็นสมาชิกต่อรัฐชาติ ทว่าในสภาวะดังกล่าวแต่ละชุมชนที่ต้องการยืนยันอัตลักษณ์ของตนจึงต้องปะทะประสานกับสัญลักษณ์นั้น ในที่นี้ผู้ศึกษาขอเสนอโดยยกตัวอย่างกรณีการจัดขบวนพาเหรดของแต่ละชุมชนในงานเทศกาลฯ ประจำปี พ.ศ. 2546 ดังนี้

<sup>17</sup> การใช้ชื่อ “งานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าขึ้นตีนจก” มีนัยเพื่อให้ความหมายครอบคลุมผ้าขึ้นตีนจกลายโบราณ-ลายประยุกต์ และผลิตภัณฑ์จากผ้าจกอื่นๆ เช่น เสื้อ เนคไท ยามและกระเป๋า เป็นต้น

### บรรยากาศทั่วไป

บรรยากาศในช่วงเช้าวันอาทิตย์ที่ 9 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2546 ขบวนรถยนต์ตกแต่งของแต่ละตำบลที่ถูกกำหนดจากส่วนราชการให้แสดงออกภายใต้คำขวัญประจำอำเภอ ‘เที่ยวบ่อน้ำแร่ ล่องแพน้ำแจ่ม พักแรมน้ำตก ผ่าดินจกยอดน้ำมือ’ เริ่มตั้งต้น ณ บริเวณต้นทางเข้าสู่ตัวอำเภอ เมื่อจบพิธีเปิด ขบวนพาเหรดจึงเคลื่อนตัวไปตามถนนสายเศรษฐกิจสายหลักของอำเภอมุ่งหน้าสู่ที่ว่าการอำเภอเป็นจุดสุดท้าย ณ ที่นั่น จะมีปริมพิธีเป็นที่นั่งชมของข้าราชการระดับสูง บรรยากาศสองฟากถนนเต็มไปด้วยคนแม่แจ่มที่ออกมาชมงาน ขณะที่นักท่องเที่ยวจากภายนอกมีไม่มากนัก

### การแสดงของแต่ละขบวน

ต้นขบวนเริ่มที่การเชิญป้าย ‘งานมหกรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม ครั้งที่ 10’ โดยสองหญิงงามวัยสาวที่นุ่งซิ่นตาเหลืองต่อตีนจกแบบโบราณ เลื้อยคอกลมแขนทรงกระบอกยาวสีแดงสด ผ่าอกตลอดตัวและติดกระดุมแป้นจับเกล็ดตรงเอวด้านหน้าและหลังเข้ารูป มวยผมปักดอกไม้อยู่เหนือศีรษะ ซึ่งเป็นการแต่งกายตรงตามภาพลักษณ์การแต่งกายของหญิงล้านนาในอดีต ต้นขบวนจึงถือเป็นพื้นที่ยืนยัน “ความเป็นคนแม่แจ่ม” โดยการนำของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก (เน้นซิ่นลายโบราณ) เน้นความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมในอำเภอ

### การแสดงลำดับที่ 1

ขบวนพาเหรดของกลุ่มโรงเรียนมัธยมและประถมศึกษาในเขตเทศบาลหรือในเขตตำบลข้างเคียง แสดงการแต่งกายชุดพื้นเมืองเสื้อผ้าฝ้าย อาทิ การจัดเด็กผู้หญิง 5-6 คน มานั่งสาธิตขั้นตอนการผลิตผ้าแบบพื้นบ้านอยู่บนกระบะรถที่ปิดล้อมไปด้วยผ้าขึ้นตีนจกหลายสีบน การแสดงการใช้ซิ่นตีนจกแม่แจ่มของเจ้านายชั้นสูง เป็นต้น ซึ่งทำให้เห็นความพยายามผลิตชุดความรู้เกี่ยวกับซิ่นตีนจกของหน่วยงานการศึกษาในท้องถิ่นโดยเชื่อมโยง “ท้องถิ่น” เข้ากับจินตนาการความเป็นไทยในทิศทางเดียวกันกับรัฐชาติ ซึ่งถือชนชั้นเจ้านายเป็นผู้นำในการสร้างความรุ่งเรืองของวัฒนธรรมและความ

เป็นปีกแผ่นของสมาชิก

### การแสดงลำดับที่ 2

ขบวนของ อบต.ช้างเค็ง ซึ่งในประวัติศาสตร์ ความนิยมขึ้นตีนจกจะมีมากเฉพาะที่บ้านท้องฝาย ดังนั้น จึงเปิดขบวนด้วยป้ายผ้าที่เขียนว่า ‘หมู่บ้านอุตสาหกรรมชนบทเพื่อการท่องเที่ยวบ้านท้องฝาย อ.แม่แจ่ม’ เพื่อเน้นความสำคัญของบ้านท้องฝายในฐานะหมู่บ้านที่ทอผ้าตีนจกหมู่บ้านเดียวในเขตตำบล จากนั้นเป็นการแสดงพาเหรดของกลุ่มแม่บ้านนุ่งขึ้นตีนจกเดินถือตุ่งหรือธงผ้าแบบล้านนาเป็นแถวแนว ทำขบวนจบด้วยรถที่ประดับล้อมด้วยผ้าตีนจก (ผ้าลายประยุกต์) และมีเด็กหญิงนั่งทอตีนจกอยู่ข้างบน

### การแสดงลำดับที่ 3

ขบวนของ อบต.กองแขก นำเสนอนิดา หรือสาวงามนุ่งผ้าตีนจกนั่งอยู่บนหลังช้างเผือกที่ประดิษฐ์จากโครงไม้ไผ่ประดับด้วยดอกไม้ขาวเต็มตลอดตัว พิธีกรประจำขบวนประกาศว่าช้างเผือกนี้เป็นที่มาของขึ้นตีนจกลายเขียนแสน (หนึ่งในลวดลายขึ้นตีนจกโบราณและนิยมทอใส่บนตีนขึ้นมากที่สุดในอดีต) ทั้งที่จากการทบทวนเอกสารและเรื่องเล่าของช้างทอเองก็ไม่ปรากฏเนื้อหาที่พิธีกรคนดังกล่าวอ้าง อย่างไรก็ตาม เหตุการณ์นี้ทำให้เราเห็นความพยายามสร้าง “ตำนาน” และแสดงสำนึกร่วมของชาวบ้านในชุมชนรอบนอก ผู้ต้องการเชื่อมโยงชุมชนที่ตนสังกัดเข้ากับวัฒนธรรมขึ้นตีนจกนั่นเอง

### การแสดงลำดับที่ 4

ขบวนของ อบต.ท่าผา ครอบคลุมทั้งชุมชนคนเมืองพื้นราบที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกเข้มข้น (โดยเฉพาะชุมชนบ้านทัพ บ้านไร่ และยางหลวง) และชุมชนชาติพันธุ์บนที่สูง ในการจัดขบวนแสดงจึงนำเสนอวัฒนธรรมของทั้งสองกลุ่ม แต่ก็นำโดยกลุ่มคนเมืองที่นุ่งขึ้นตีนจก ถือตุ่งผ้ามากันเป็นแถวแนวหน้า แล้วจึงต่อด้วยชาวปกากะญอในชุดแต่งกายที่บ่งบอกอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์

### การแสดงลำดับที่ 5 - 7

ชบวน อบต.แม่ศึก อบต.บ้านทับ และ อบต.ปางหินฝน นำเสนอความเป็นชาติพันธุ์บนที่สูง ทั้งชบวนชาวม้ง ลัวะ และ ปกาเกอญอ โดยจัดเดินแถวมาพร้อมกับถือธงชาติไทยกันคนละผืน

### การแสดงลำดับที่ 8

ชบวน อบต.แม่นาจร ซึ่งประชากรส่วนใหญ่เป็นชาวปกาเกอญอ แต่นำเสนอความเป็นแม่แจ่มด้วยการประดับขึ้นตีนจกเรียงล้อมรถชบวน พร้อมกับแสดงวิถีชีวิตปกาเกอญอ คือ การดำข้าวด้วยครกกระเดื่องของสองสาวในชุดประจำกลุ่มชาติพันธุ์ ตามปิดท้ายชบวนด้วยพาเหรดของเด็กผู้หญิงชาวปกาเกอญอถือธงชาติไทยเช่นเดียวกับอีกหลาย ๆ อบต. ที่มีชาติพันธุ์บนที่สูงมาร่วมชบวน

### การแสดงลำดับสุดท้าย

ชบวนรวมตัวของตำบลที่อยู่รอบนอกออกไป และประชาชนส่วนใหญ่คือกลุ่มชาติพันธุ์ปกาเกอญอ ได้แก่ อบต.บ้านจันทร์ อบต.แม่หลวง และ อบต.แม่แดด ซึ่งมีการแสดงโดยใช้ป้ายผ้าที่สะท้อนเตือนความทรงจำเรื่องป่าสนบ้านวัดจันทร์<sup>18</sup> ด้วยซึ่งป้ายผ้า “ป่าสนปลิวไหวใหญ่กว้าง ก่อกำเนิดต้นน้ำแจ่ม ชาวบ้านจันทร์ยิ้มแย้ม ร่วมใจอนุรักษ์ป่า” อันแสดงถึงการเชื่อมความแตกต่างของชุมชนเข้ากับ “ความเป็น คนแม่แจ่ม” ด้วยสายน้ำ

<sup>18</sup> ความเคลื่อนไหวด้านทรัพยากรของชาวแม่แจ่มมาปรากฏอย่างเด่นชัดในสังคมไทยอีกครั้งหนึ่งเมื่อราวปี พ.ศ. 2535 หลังเกิดกรณีโครงการทำไม้ป่าสนบ้านวัดจันทร์ขององค์การอุตสาหกรรมป่าไม้ถูกชาวแม่แจ่มคัดค้าน เนื่องจากถือว่าบริเวณป่าสนบ้านวัดจันทร์เป็นแหล่งต้นน้ำของแม่น้ำแจ่ม สายน้ำที่ไหลผ่านตัวอำเภอและหล่อเลี้ยงภาคการเกษตรบนพื้นที่ราบที่สำคัญอีกทั้งยังเป็นสัญลักษณ์ประการหนึ่งของอำเภอแม่แจ่ม ในการคัดค้านครั้งนั้นชาวแม่แจ่มได้รับการประสานสนับสนุนจากภาคประชาชน ทั้งในอำเภอและจากภายนอก อาทิ นักศึกษานักวิชาการ ศิลปิน และองค์กรพัฒนาเอกชน (สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ, 2546)



อนึ่ง น่าสังเกตว่าไม่ปรากฏขบวนการใดแสดงออกว่ามีการผนวกขึ้น  
 ตื่นจากเข้ากับความหมายทางพุทธศาสนาเลย<sup>19</sup>

การแสดงทั้งหมดได้สะท้อนการเรียงลำดับจากกลุ่มที่ใกล้ชิดกับ  
 ศูนย์กลางราชการไล่ไปจนถึงกลุ่มที่ห่างไกลออกไป โดยใช้ถนนสาย  
 เศรษฐกิจเส้นหลักและที่ว่าการอำเภอเป็นสัญลักษณ์หรือเป็นศูนย์รวมของ  
 การแสดง “ความเป็นคนแม่แจ่ม” ร่วมกัน หรือให้อยู่ภายใต้จินตนาการ  
 ความเป็นชุมชนเดียวกัน ในการนี้รัฐจึงเป็นผู้กำหนดทิศทางและขอบเขต  
 ของจินตนาการให้มีศูนย์กลางการอ้างอิงอยู่ที่รัฐชาติ ซึ่งในวันนี้ข้าราชการ  
 ระดับสูงและที่ว่าการอำเภอ คือ พื้นที่ชนิดหนึ่งที่แสดงสัญลักษณ์ของ  
 อำนาจอรัฐดังกล่าว

แต่ในปฏิบัติการสร้างสัญลักษณ์ของความเป็นชุมชนนี้ จะเห็นว่าชุมชน  
 พื้นราบบางชุมชนเท่านั้นที่มี “ทุนทางวัฒนธรรม” แสดงความเป็นแม่แจ่ม  
 ในสัญลักษณ์ของขึ้นตื่นจากได้ กลุ่มอื่น ๆ จึงพยายามยืนยัน อัตลักษณ์  
 ของตนไปพร้อม ๆ กับอ้างอิงวัฒนธรรมผ้าขึ้นตื่นจากในหลาย รูปแบบ เช่น  
 การนำขึ้นตื่นจากมาประดับขบวน เป็นต้น รวมถึงการแสดงโดยถือธงชาติ  
 ไทยของชาวชาติพันธุ์บนที่สูงเพื่อแสดงการเป็นสมาชิกของอำนาจอทั้งระดับ  
 อำเภอและรัฐชาติ ทั้งนี้เพราะความร่วมมือในการแสดง ‘ตัวตน’ ภายใน  
 งานเทศกาลฯ แต่ละปีของชุมชนต่าง ๆ ในแม่แจ่มนั้น หมายถึง การมี  
 ตัวตนหรือตำแหน่งแห่งที่ใน “ชุมชนแม่แจ่ม” ไปพร้อม ๆ กับบ่งบอกความ  
 เป็นสมาชิกในชุมชนชาติอยู่ในที่ ดังนั้น ‘ตัวตน’ ของชุมชนในประเพณี  
 ประดิษฐ์เช่นนี้จึงมีผลต่อความรู้สึกเป็นหน้าที่หรือเป็นเจ้าของ “ประเพณี”  
 ของคนท้องถิ่นแต่ละชุมชนเอง

เห็นได้ว่า ถึงแม้การประดิษฐ์ประเพณีงานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าขึ้นตื่นจาก  
 จะมีวัตถุประสงค์เพื่อประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวและเพื่อหารายได้เพิ่มขึ้น  
 ให้แก่คนในท้องถิ่น แต่อีกด้านหนึ่งก็เน้นกระบวนการตอกย้ำความสำนึก  
 ของคนท้องถิ่นกลุ่มต่าง ๆ ในฐานะเป็นสมาชิกของชาติอยู่ในที่

<sup>19</sup> เปรียบเทียบการสร้างความรู้เกี่ยวกับขึ้นตื่นจากแม่แจ่มโดยนักวิชาการและสื่อมวลชน  
 ในเชิงอรรถ 15

## 2. กรณีที่สอง: “คนแม่แจ่ม” ในงานจุลกฐิน

การประดิษฐ์ประเพณีจุลกฐินเป็นผลต่อเนื่องมาจากการบูรณะพระอุโบสถวัดยางหลวงเมื่อปี พ.ศ. 2536 เมื่อกลุ่มแกนนำศรัทธาวัดยางหลวง นักวิชาการ และนักพัฒนาเอกชน (ซึ่งทำงานส่งเสริมรายได้จากการทอผ้าพื้นเมือง) เห็นร่วมกันจัดสร้างพระวิหารหลังใหม่เพื่อใช้ทดแทนอาคารเดิมที่เสื่อมโทรมลง จึงเกิดการคิดสรรรูปแบบกิจกรรมในการระดมทุนขนาดใหญ่ เพื่อนำมาสร้างพระวิหาร(ที่มีความวิจิตรของงานสถาปัตยกรรม<sup>20</sup>) โดยเฉพาะจำเป็นต้องพึ่งทุนจากกรุงเทพฯ ซึ่งได้นักวิชาการท่านหนึ่งช่วยเป็นผู้ประสานบุญ งานจุลกฐินจึงถูกจัดขึ้นครั้งแรกราวปี พ.ศ. 2540 ด้วยรูปแบบกิจกรรมที่คำนึงถึงความน่าประทับใจของนักท่องเที่ยวเป็นสำคัญ

จากการมีสื่อมวลชนเป็นพื้นที่ผลิตเรื่องราวงานจุลกฐิน ทำให้จุลกฐินถูกบันทึกว่าเป็นประเพณีประจำถิ่นของแม่แจ่มที่มีรากทางประวัติศาสตร์เก่าแก่และดั้งเดิม (กองบรรณาธิการ อนุสาร อ.ส.ท., 2542) นี่คือข้อแตกต่างอีกประการหนึ่งจากงานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าขึ้นต้นจกที่ไม่สามารถสร้าง “อดีต” ให้เข้าถึงอารมณ์ความต้องการบริโภคความรู้และข้อมูลข่าวสารของคนชั้นกลางในเมืองได้ นอกจากนี้ งานวิชาการและสื่อมวลชนจำนวนหนึ่งได้สะท้อนภาพ “คนแม่แจ่ม” จากการเชื่อมโยงงานจุลกฐิน โดยเฉพาะเรื่องชุมชนพึ่งตัวเอง วิถีชีวิตไทยที่เรียบง่ายและศรัทธาในพุทธศาสนา อีกทั้งยังเป็นภาพ “คนแม่แจ่ม” ที่เชิญชวนให้คนในสังคมเมืองรีบเข้ามาดู ก่อนที่ทุกอย่างจะเปลี่ยนแปลงไปกับกระแสโลกาภิวัตน์

การบริโภคเรื่องราว/ข่าวสารของจุลกฐินในระบบสื่อสารมวลชนของคนชั้นกลางในเมือง ยังมีผลให้พวกเขาสร้างความรู้สึก (หรือจินตนาการ)

<sup>20</sup> โดยใช้รูปแบบงานสถาปัตยกรรมของวิหารวัดต้นแก้วหรือวัดอินทราวาสอำเภอหางดง ภายในมีสถาปัตยกรรมและศิลปกรรมฝีมือช่างชั้นครู โดยเฉพาะศาลาโถงจตุรมุขแบบพื้นเมืองล้านนา สร้างในสมัยพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ (พ.ศ. 2399-2412) และวิหารลักษณะป้อมเตี้ยแบบล้านนาโบราณ หน้าบันประดับกระจกสี ฝาदाผ้าหรือฝาปะกน ปั้นลม ทางหงส์ และคันทวย ประดับลวดลายแกะสลักไม้ลายพรรณพฤกษา ลายปูนปั้นรูปเทพพนมทั้งด้าม ได้รับยกย่องให้เป็นอาคารอนุรักษ์ดีเด่นจากสมาคมสถาปนิกสยามเมื่อปี พ.ศ. 2532 (การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2544: 21)

ในความเป็นเจ้าของวัฒนธรรมร่วมกับ “คนแม่แจ่ม” ด้วย ในฐานะที่ จุลลจลินเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงรากเหง้าหรือตัวตนทางวัฒนธรรมของ ประชาชนคนไทย อันมีรัฐชาติและ “ความเป็นไทย” คือ หน่วยสังคมที่ ประชาชนจินตนาการความเป็นชุมชนร่วมกัน

### บรรยายจากเวทีท่องเที่ยว

ในที่นี้ผู้ศึกษาขอเสนอการแสดง “ความเป็นคนแม่แจ่ม” ในงาน จุลลจลิน ปี พ.ศ.2545 โดยจัดเรียงตามช่วงเวลาของกิจกรรม ดังนี้

วันพฤหัสบดีที่ 30 ตุลาคม 2545 เวลา: หลังอาหารเช้า

วันเตรียมงานวันหนึ่ง: เวลาที่ไม่ได้ระบุเป็นตัวเลขแน่นอน

ดอกฝ้ายที่แตกปุยขาวถูกตากไว้เต็มบนแคร่ กลุ่มผู้หญิงแม่ขี้ยที่ ได้รับ มอบหมายให้เตรียมปุยฝ้ายและผ้าจลินสำหรับใช้ในงานจุลลจลินกำลัง ชะมัดเข็มเตรียมย้อมสีผ้าด้วยขมิ้น แต่เพื่อป้องกันความผิดพลาดกลุ่มจึง เตรียมสีย้อมผ้าสำเร็จรูปไว้บางส่วน โชคดีที่การย้อมด้วยขมิ้นประสบ ความสำเร็จ จึงไม่ต้องใช้สีย้อมสำเร็จรูปเหล่านั้น จนตะวันเกือบ ๆ ตรงหัว ฝืนผ้าขาวก็ย้อมเป็นผ้าเหลืองเสร็จเรียบร้อย

ฝ้ายกลุ่มผู้ชายยุ่งกับการตระเตรียมบริเวณวัด ทั้งงานตกแต่งซุ้ม ประติมา ปักตุ้ง งานทำซุ้มใบมะพร้าวสาน (ที่ถูกเรียกในสื่อสารมวลชนว่า “ตุ้งสด”) และทำรั้วไม้ไผ่สานกันเป็นเขตแนวของสวนปลูกฝ้าย งานปักตุ้ง ประดับตามเส้นทาง ปรับถางคันนาทางเดินสำหรับขบวนแห่องค์จลินของ นักท่องเที่ยว

วันเสาร์ที่ 2 พฤศจิกายน 2545 เวลา: 8.15 น.

วันหยุดสุดสัปดาห์ของคณาจารย์ออฟฟิศ

เที่ยวบินที่ TG 102 พาคณะนักท่องเที่ยวของบริษัททัวร์แห่งหนึ่งออก จากสนามบินดอนเมืองมุ่งสู่จังหวัดเชียงใหม่ เข้าสมทบกับนักท่องเที่ยวที่

บ้านยางหลวง ทั้งชาวต่างประเทศและคนไทย นักศึกษาและสื่อมวลชน วันหยุดสุดสัปดาห์เช่นนี้ถือเป็นเงื่อนไขที่คนในเมืองควรหาเวลาไปท่องเที่ยว เพราะการใช้วันหยุดออกไปท่องเที่ยวเป็นตัวผลิตสถานภาพของ ‘คนที่สมบูรณ์’ ในสังคมสมัยใหม่เช่นกัน (Urry, 1990: 6)

แต่เมื่อชีวิตในสังคมเมืองคุ้นชินกับการถูกกำกับด้วยตัวเลขและถูกบีบรัดด้วยตารางเวลา การแสวงหาความเรียบง่ายในท้องถิ่นจึงมีการประสมผสานทั้งการทำตัวแบบ “ชาวบ้าน” และวิถีชีวิตที่กำกับด้วยตัวเลขของสังคมเมือง ซึ่งปรากฏในการเตรียมตัวเดินทางที่นักท่องเที่ยวเหล่านี้ได้รับกำหนดการเป็นตารางเวลา พร้อมคำแนะนำสำหรับการท่องเที่ยวแบบ “โฮมสเตย์” ให้เตรียมเสื้อผ้าเข้ากับพิธี ภาพลักษณ์ และบรรยากาศของสังคมชาวนา นั่นคือ ผู้หญิงควรใส่ผ้าขึ้นหรือผ้าพื้นเมือง ผู้ชายควรใส่เตี๋ยวสะดอ ควรหลีกเลี่ยงการใส่เสื้อยืด กางเกงยีนส์ และเสื้อผ้าที่ทำจากใยสังเคราะห์ทั้งปวง

ความชัดเจนของเวลายังเป็นทั้งการแบ่งประสบการณ์ท่องเที่ยวออกเป็นช่วง ๆ และเอื้อความสะดวกให้การปฏิบัติของนักท่องเที่ยวไม่ไร้ระเบียบหรือคลุมเครือแม้จะอยู่ต่างถิ่นต่างวัฒนธรรม การปรับตัวของนักท่องเที่ยวในแง่นี้จึงแสดงความแตกต่างและความกลมกลืนระหว่างนักท่องเที่ยวเกี่ยวกับ “คนแม่แจ่ม” ที่กลับหัวกลับหางกัน กล่าวคือ รูปแบบการใช้ชีวิตการบริโภคในสังคมเมืองกลับเป็น “สิ่งแปลกปลอม” ของนักท่องเที่ยวเมื่อเดินทางเข้าสู่พื้นที่ท่องเที่ยว ขณะที่ความเฉพาะถิ่น (ซึ่งถูกประดิษฐ์) กลับสร้างความรู้สึกกลมกลืนกับนักท่องเที่ยวได้มากกว่า อีกทั้ง “คนแม่แจ่ม” ในพื้นที่จลกลืนถึงแม้จะเป็นภาพที่มีมิติตรงข้ามกับความทันสมัยและความเป็นเมือง ทว่าก็มีระเบียบและความชัดเจนสำหรับคนในเมือง

## เที่ยง

บรรยากาศโดยรอบเต็มไปด้วยนักท่องเที่ยว บางคนนั่งขึ้นตีนจก (ขณะที่ชาวบ้านส่วนใหญ่นั่งกันอยู่ตามศาลา ผู้หญิงถูกเน้นให้นั่งขึ้นตีนจก ผู้ชายสวมเสื้อสีม่อฮ่อม) พอเข้าช่วงเที่ยงวัน นักท่องเที่ยวก็ถือคูปองไปแลก

อาหารซึ่งจัดเตรียมไว้เฉพาะนักท่องเที่ยวที่เป็นแขกของผู้จัดงาน ไม่ปะปนกับชาวบ้าน

มีข้าวสวย(ปกติชาวบ้านจะรับประทานข้าวเหนียว) ผัดผักรวมกับไก่ทอดชิ้นโตบริการในจานกระเบื้อง มีกระบอกไม้ไผ่ตัดเป็นแก้วน้ำ ในบริเวณที่จัดด้วยบรรยากาศนั่งปูเสื่อกินข้าว ล้อมวงชั้นโตกที่รองด้วยใบตอง ดูเป็นพื้นเมืองและติดดินใกล้ชิดธรรมชาติและวิถีชีวิตชนบทไทยที่เรียบง่ายมากขึ้น นอกจากนี้ภายในบริเวณยังแต่งเติมให้อยู่ในภาพลักษณ์ของภาคหมั้วแบบล้านนาประดับร่มกระดาสีแดงห้อยพวงหมากแห้งปักบังแดดให้นักท่องเที่ยว

น่าสังเกตว่า ความกลมกลืนกับ “วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่ม” ของนักท่องเที่ยวในช่วงนี้กลับแสดงผ่านการบริโภคสัญญาณมากกว่าการกลมกลืนกับชาวบ้าน พวกเขาจึงถูกจัดให้ปฏิบัติแบบ “ชาวบ้าน” แต่ไม่ใช่ร่วมกับชาวบ้าน

## ภาคคำ

กิจกรรมเริ่มเวลา 20.00 น. ด้วยการแสดงดนตรีพื้นเมืองจากนักเรียนในอำเภอแม่แจ่มเองและนักศึกษาคณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ลานด้านหน้าวัดจัดกิจกรรมปล่อยโคมลอย ซึ่งปกติของชาวเหนือจะปล่อยกันในวาระวันยี่เป็ง คือวันเพ็ญเดือนยี่ หรือตรงกับวันเพ็ญเดือนสิบสองของไทยภาคกลาง (สมพล ไวโย และ อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542) แต่วันนี้ก็จัดให้นักท่องเที่ยวปฏิบัติกันอย่างสนุกสนาน

เวลา 23.30 น. ตามกำหนดการ นักท่องเที่ยวทุกคนเข้าในอุโบสถเพื่อสวดมนต์สมาทานศีลแล้วตั้งสัตยาธิฐานว่าจะทำผ้าจุลกฐินให้เสร็จภายใน 24 ชั่วโมง จากนั้นประกอบพิธีการปลดผ้าไตรจีวรที่หมองศพระประธานผืนเดิมออก เพื่อเตรียมเอาผืนใหม่ที่จะผลิตกันในคืนนี้ห่มแทนในวันพรุ่งนี้ หลังจากนั้นเด็กสาวนุ่งชุดชาวสมมติว่าเป็นนางฟ้าพ่อนำนักท่องเที่ยวออกจากอุโบสถไปยังสวนฝ้ายเพื่อเริ่มพิธีการเก็บฝ้าย

พิธีกรในงานแจ้งให้ฟังว่า ฝ้ายในปีนี้ได้กปุยและออกดอกมากกว่าทุกครั้ง เพราะใช้พันธุ์ฝ้ายพื้นเมืองปลูกปนไปกับพันธุ์ฝ้ายของประเทศญี่ปุ่น

ซึ่งมีเพื่อนชาวญี่ปุ่นของนักวิชาการในกรุงเทพฯ ท่านหนึ่งได้มอบมาเป็นต้นไม้สูงมากจึงเหมาะสมสำหรับการเก็บของนักท่องเที่ยวน

จากนั้นนำดอกฝ้ายมารวมไว้ที่วิหาร เริ่มต้นขั้นตอนการทอผ้าจกขึ้นตั้งแต่การแยกเมล็ดออกจากฝ้ายไปจนถึงการปั่นฝ้ายเป็นเส้นด้ายนำไปขึ้นกี่ ในทุกขั้นตอนนี้นักท่องเที่ยวต่างได้ปฏิบัติร่วมแรงกันทุกขั้นตอน โดยมีเหล่าแม่อยู่ข้างทอเฝ้าสาธิตอยู่ตลอดทั้งคืน

เวลาที่ท่องเที่ยวในวันแรกจึงเป็นเวทีประสมของการแสดงความเป็นท้องถิ่นจากหลายแหล่งหลายที่ ทั้งระบบการจัดการตามกำหนดเวลาที่มีตัวเลขกำกับแน่นอน การแต่งชุดพื้นเมืองโดยนักท่องเที่ยวและชาวบ้าน หรือกรณีการใช้พันธุ์ฝ้าย รวมถึงการปล่อยยโคมลอยที่ไม่ใช่วาระตามประเพณีเดิม

วันอาทิตย์ที่ 3 พฤศจิกายน 2545 เวลา: 8.00 น.

เช้าวันที่สองของงานจกจกขึ้นภายใต้ร่มเมฆและละอองฝนที่โปรยปรายมาตั้งแต่เช้านี้ ผ้าจกขึ้นที่ย้อมแห้งสนิทแล้ว พร้อมเครื่องบริวารที่เตรียมกันมาถูกย้ายไปตั้งขบวนเป็นองค์จกขึ้น ณ บ้านพักของนักวิชาการจากกรุงเทพฯ ท่านหนึ่งซึ่งตั้งอยู่หน้าวัดป่าแดด<sup>21</sup> จนเวลา 9.00 น. ขบวนแห่งองค์จกขึ้นก็เคลื่อนผ่านหน้าวัดป่าแดดเดินลัดไปตามคันนาทุ่งวัดยางหลวง เห็นเป็นทิวตุงล้านนาโบกสะบัดตัดกับฉากหลังซึ่งเป็นทุ่งข้าว ประกอบเสียงดีดฆ้อง กลองจิ่ง ฉาบ สร้างบรรยากาศไปตลอดเส้นทาง

กลุ่มนักท่องเที่ยวในขบวนต่างชื่นชมกับการเดินเท้า บางคนทำเปาะเปื้อนโคลนก็หัวเราะยิ้มชี้ชวนกันดูอย่างสนุกสนาน การใช้ร่างกายที่สัมผัสความลำบากในวันหยุดสุดสัปดาห์ในถิ่นอื่นของนักท่องเที่ยวกลายเป็นประสบการณ์เชิงสัญลักษณ์เกี่ยวกับเนื้อหาของธรรมชาติ ความเป็นชนบทไทย และวิถีชีวิตแบบชาวบ้าน ซึ่งยากที่พวกเขาจะพบเจอในประสบการณ์ประจำวันในเมือง ดังนั้น พวกที่มีกล้องถ่ายรูปจึงไม่รีรอที่จะกดชัตเตอร์เก็บภาพบรรยากาศระหว่างทางไว้เป็นที่ระลึก

<sup>21</sup> วัดป่าแดดห่างจากวัดยางหลวงตามถนนในหมู่บ้าน ระยะทางประมาณ 2 กิโลเมตร

กล่าวได้ว่า พื้นที่ท่องเที่ยวทั้งหมดของจุลกฐินได้เป็นพื้นที่จำลองความหมายทางนามธรรมและอุดมการณ์ของคนชั้นกลางไว้ พวกเขาสามารถจับตัวด้วยรูปแบบการนอนอย่างชาวบ้าน รวมถึงสัมผัสความเป็นธรรมชาติและวิถีชีวิตของ “คนแม่แจ่ม” ได้ สิ่งเหล่านี้มิใช่การปฏิบัติเพื่อการอยู่รอดในชนบทอย่างไร้ความหมาย แต่ประกอบขึ้นอย่างมีชุดการอธิบายรองรับในงานสื่อสารมวลชนและงานวิชาการ จึงไม่น่าแปลกใจที่การประกอบสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มจะร่วมถ่ายทอดสัญญาณในงานจุลกฐินเข้าไปด้วย ทั้งนี้เพราะในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกที่ประกอบด้วยการสร้างชุดความรู้และการประดิษฐ์ประเพณีจุลกฐินต่างถูกกระทำในบริบทของการบริโภคของสังคมเมือง

ขณะที่การประดิษฐ์ประเพณีจุลกฐินที่ทำหน้าที่ขัดเกลาความเป็นสมาชิกชุมชนของ “คนแม่แจ่ม” (ซึ่งในกรณีนี้จำกัดแค่คนบ้านยางหลวง) จะกระทำผ่านอุดมการณ์อำนาจเดิมภายในชุมชน ได้แก่ ระบบความสัมพันธ์แบบกลุ่มเครือญาติ ซึ่งเป็นศูนย์กลางอ้างอิงความเป็นสมาชิกของปัจเจกต่อชุมชน

## บทส่งท้าย

จากกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในแม่แจ่มโดยการสร้างผ้าขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ขัดเกลา “ความเป็นสมาชิก” นั้น เราเห็นชุมชนต่าง ๆ ในแม่แจ่มยอมรับสัญลักษณ์นั้นไปพร้อม ๆ กับการยืนยันอัตลักษณ์ของตนทั้งนี้ขึ้นอยู่กับ “ทุนทางวัฒนธรรม” ที่แตกต่างกัน ตัวอย่างเช่น ชุมชนที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกจะสามารถแสดงความเป็นสมาชิกผ่านสัญลักษณ์นี้ได้มากกว่าชุมชนบนที่สูง เป็นต้น ขณะเดียวกันเราเห็นกลุ่มสังคมที่อยู่ในช่วงชั้นทางอำนาจสูงกว่า ได้แก่ รัฐ ปัญญาชน สื่อมวลชน และผู้บริโภคในเมืองสามารถสร้างความหมายหรือสัญลักษณ์ได้เหนือกว่าคนระดับชาวบ้าน

ในการประดิษฐ์ ‘งานเทศกาลมหกรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ ได้แสดงถึงการกระทำที่ดึงผ้าขึ้นตีนจกออกจากบริบทความสัมพันธ์ทางสังคม-

วัฒนธรรมของชาวบ้าน แม้จะเป็นการส่งเสริมให้ชุมชนแสดงอัตลักษณ์ของตนเอง แต่ก็ถูกจัดระเบียบและกำหนดกรอบของสัญลักษณ์ที่สื่อความหมายให้อำนาจอรัฐส่วนกลางมีความเข้มข้นยิ่งขึ้น ในการนี้งานเทศกาลฯ ซึ่งจัดขึ้นประจำปีจึงเป็นกระบวนการตอกย้ำสำนึกของชุมชนต่าง ๆ เกี่ยวกับความเป็นสมาชิกในการปกครองของชาติด้วย ขณะที่ ‘งานจุลกฐิน’ แม้จะพยายามเข้าไปในบริบทของชาวบ้าน (จากเงื่อนไขการระดมทุนก่อสร้างพระวิหารของวัดยางหลวง) แต่ก็มุ่งการประดิษฐ์ให้สอดคล้องกับรสนิยมของนักท่องเที่ยวมากกว่า ผลคือประเพณีจุลกฐินถูกทำให้เป็น “เวทีจำลอง” ของชุดสัญลักษณ์ ซึ่งให้ภาพและความหมายในเชิงสุนทรีย์เพื่อแสดงตัวตนที่มีรากเหง้าของคนชั้นกลางในเมือง รวมถึงเมื่ออยู่ในบริบทของการบริโภคความรู้ข่าวสารจึงทำให้ประเพณีจุลกฐินถูกดึงไปใช้ประกอบสร้างชุดความหมายของผ้าขึ้นตีนจกสำหรับคนในเมืองได้เหมาะสมจะกว่างานเทศกาลฯ

“คนแม่แจ่ม” ในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก จึงเป็นทั้งการแสดงตัวตนของคนท้องถิ่นและการถูกกำหนดจากภายนอก สิ่งนี้แสดงถึงการปรับตัวของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มที่สัมพันธ์กับการช่วงชิง/กำหนดความหมายของคนภายนอก



## บรรณานุกรม

### ภาษาไทย

- กนกพรทิพย์สังข์. “ขึ้นต้นจกมรดกทางวัฒนธรรมสู่ล้านนาไทย.” **หนังสือพิมพ์เดลินิวส์** ฉบับ 3 พฤษภาคม 2537.
- กองบรรณาธิการอนุสารอ.ส.ท.. “สารบัญ,” **อนุสาร อ.ส.ท.**, 39 (มกราคม 2542): 3.
- การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย. **เข้าใจถิ่นเข้าใจเที่ยวเชียงใหม่**. กรุงเทพฯ: การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2544.
- เกษียร เตชะพีระ. บริโภคมความเป็นไทย. ในชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), **จินตนาการสู่ปี 2000: นวัตกรรมเชิงกระบวนทัศน์ด้านไทยศึกษา?**, หน้า 85-124. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2539.
- เกษียร เตชะพีระ. “โฮโม-เฮเทโร-โฮโม-เฮเทโร,” **ไฮ-คลาส**, 14 (มิถุนายน 2540): 77-78.
- จามะรี เชียงทอง. การศึกษาความสัมพันธ์ทางสังคมและไทยศึกษา. ใน จักรทิพย์ นาถสุภา และคณะ (บรรณาธิการ), **สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์**, หน้า 82-122. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิลด์เวอร์มบุ๊กส์, 2543.
- ชัชวาลย์ ทองดีเลิศ. **เส้นทางแห่งศรัทธา**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อมรินทร์, 2544.
- จาริก (นามแฝง). “เสน่ห์ผ้าทอขุนดอยแม่แจ่ม,” **ไฮ-คลาส**, 11 (กรกฎาคม 2537): 72- 78.
- ทบวงมหาวิทยาลัย. **สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์พระบรมราชินีนาถกับการทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรมของชาติศึกษาเฉพาะงานศิลปหัตถกรรม**. 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 เตียวกะตุ. ผ้าจกพื้นเมืองแม่แจ่ม. ในจินตนา มัธยมบุรุษ และยุพิน เข้มมุกด์ (บรรณาธิการ), **สรรพช่าง: ภูมิปัญญาท้องถิ่นเชียงใหม่**, หน้า 202-221. เชียงใหม่: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่, ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมสถาบันราชภัฏเชียงใหม่ และองค์การบริหารส่วนจังหวัดเชียงใหม่, 2539.
- ฝอยทอง สมวถา. **เรื่องราวบะเก๋าเล่าสู่กันฟัง**. หนังสือทำมือ, 2545. พัฒนา กิติอาษา. **ท้องถิ่นนิยม Localism การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด**. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการวิจัยแห่งชาติสาขาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.
- พิชัย น้อยวัฒน์. “อุทยานธรรมชาติที่แม่แจ่ม,” **อนุสารอ.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). “ห้วงกคนงานปางช้าง,” **วารสารกองทำไม้ภาคเหนือ**, 7 (พฤศจิกายน 2510): 6.
- ยุกติ มุกดาวิจิตร. “การก่อตัวของกระแส ‘วัฒนธรรมชุมชน’ ในสังคมไทย: พ.ศ.2520-2537.” **วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา** มหาวิทยาลัยมหิดล สาขาวิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ลักขณา ปันวิชัย และศิริศักดิ์ คุ้มรักษา. **หัตถกรรมเมืองเชียงใหม่. ใน เพื่อความเข้าใจในแผ่นดินเชียงใหม่**, หน้า 243-281. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สารคดี, 2540.
- วัฒน์ วัฒนาพันธุ์, บุปผา วัฒนาพันธุ์ และสามารถ ศรีจำนงค์. **ศิลปะพื้นบ้านล้านนา: การเปลี่ยนแปลงเพื่อการดำรงอยู่**. เชียงใหม่: Within Design, 2544.

สมพล ไวโย และอุดม รุ่งเรืองศรี. ว่าว. ใน *สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคเหนือ*, หน้า 6257-6264 กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542.

สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ. รายงานการวิจัยเรื่อง โครงการ “ของหน้าหมู” ประวัติศาสตร์ตัวตนของชุมชนกลางหุบเขาแม่แจ่ม, รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์เสนอต่อสำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย กรกฎาคม 2546.

สำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม และศูนย์วิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยพายัพ. *แนวทางการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มในอนาคต: รายงานการสัมมนาสรุปรูปแบบการพัฒนาลุ่มน้ำและแนวทางในการดำเนินงานพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม*. เชียงใหม่: สำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม, 2532.

สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์, ม.ล. และวรลักษ์ก์ บุญยสุรัตน์. “สถาปัตยกรรมล้านนา บทบาทในสังคมเชียงใหม่จากอดีตถึงปัจจุบัน,” *สยามอารยะ*. 3 (มกราคม 2538): 19-30.

อภิรักษ์ บัวหนักดี. “แม่แจ่ม-ขุนยวม วงรอบใหม่สายดอกบัวตอง สู่เมืองในม่านหมอก,” *อนุสาร อ.ส.ท.*, 40 (มกราคม 2543): 106-118. อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. ภาพรวมงานพัฒนาขององค์กรพัฒนาเอกชนภาคเหนือ ใน ชัชวาล ทองดีเลิศ (บรรณาธิการ), *บันทึกลับ 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, บ้านทองฝาย. (9 พฤษภาคม 2545).
- สัมภาษณ์ นางฝอยทอง สมวธา, บ้านช่างเค็งบน. (22 ธันวาคม 2544).
- สัมภาษณ์ นายบัลลังก์ จันทบูรณ์, สำนักงานอำเภอแม่แจ่ม. (7 ตุลาคม 2545).



# กรุงเทพฯ กับภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ”

ภัคดีกุล รัตนา\*

## บทคัดย่อ

การศึกษาเรื่อง “กรุงเทพฯ กับภาพลักษณ์ ‘ผู้หญิงเหนือ’ “ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาที่มาของทัศนคติทางสังคมของคนกลุ่มต่าง ๆ ต่อผู้หญิงเหนือ ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 25 โดยคำนึงถึงลักษณะความสัมพันธ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม รวมไปถึงวิถีชีวิต และแนวคิดของคนแต่ละกลุ่ม แล้วอธิบายถึงปัจจัยที่มีผลให้ทัศนคติต่อผู้หญิงเหนือบางประการกลายเป็นทัศนคติครอบงำที่ทำให้เกิดเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในเวลาต่อมา

ผลของการศึกษาพบว่า ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือเกิดจากทัศนคติทางสังคมในสังคมล้านนา และสังคมภายนอก โดยเฉพาะจากกรุงเทพฯ ที่เข้ามาสัมพันธ์กับล้านนาตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ ความแตกต่างของพื้นฐานทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรมของกรุงเทพฯ และล้านนาในช่วงเวลาดังกล่าวส่งผลให้ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ เกิดทัศนคติดูแคลนผู้หญิงล้านนาในทุกชนชั้น ทัศนคติดูแคลนนี้ผลักดันให้ชนชั้นสูงล้านนาสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในอีกลักษณะหนึ่ง ด้วยการปรุงแต่งศิลปวัฒนธรรมของตนให้วิจิตรและเย็นย่นถึง

\* อาจารย์ประจำภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่

ลักษณะเฉพาะดังกล่าวผ่านการแสดงออกของผู้หญิงเช่นรูปแบบการแต่งกาย การเกล้าผมแซมดอกไม้ ความนุ่มนวล อ่อนหวานจากท่าทางการพ้อน และความดีงามผ่านเนื้อหาของละคร

ความสัมพันธ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรมระหว่าง กรุงเทพฯ กับล้านนาที่มีอย่างต่อเนื่องนำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงของภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ กล่าวคือ ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือมีลักษณะซับซ้อนขึ้น ทั้งนี้ เป็นผลจากการขยายตัวของกลุ่มทุนท้องถิ่นที่ได้รับผลประโยชน์จากการสร้างความสัมพันธ์กับกลุ่มผลประโยชน์ภายนอกอาทิรัฐบาลกรุงเทพฯ และนายทุนส่วนกลาง ทำให้เกิดการเลือกรับภาพบางภาพของผู้หญิงเหนือ เพื่อสร้างเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือเพื่อตอบสนองผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ และอาศัยสื่อต่าง ๆ ในการเผยแพร่ภาพลักษณ์ กระบวนการดังกล่าวส่งผลให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือบางภาพกลายเป็นภาพที่มีอิทธิพลครอบงำความคิดของคนทั่วไป ขณะที่บางภาพแม้จะมีการเสนออย่างต่อเนื่องแต่กลับไม่สามารถสร้างการยอมรับ และไม่มีพลังมากพอที่จะครอบงำความคิดทางสังคมได้ และบางภาพได้ลบเลือนไปจากการรับรู้ของสังคมทั้งนี้เพราะการดำเนินนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวของรัฐทำให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่นายทุนสร้างขึ้นมีอิทธิพลมากกว่าภาพอื่น

ผลการศึกษาคาดว่าจะประโยชน์ต่อการพัฒนาสตรีในแง่ความเข้าใจในคุณค่าของตนเองโดยไม่ยึดติดกับภาพที่ถูกสร้างขึ้น อันจะมีส่วนช่วยในการพัฒนาสังคมเพื่อสร้างแผนพัฒนาสตรีด้วยความเข้าใจและตระหนักถึงคุณค่าของผู้หญิงตามสภาพที่เป็นจริง

ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ หมายถึง ทศนคติต่อผู้หญิง หรือจินตนาการเกี่ยวกับผู้หญิง ซึ่งทั้งทศนคติและจินตนาการเกี่ยวกับผู้หญิงดังกล่าวมีผลต่อความสัมพันธ์ทางสังคมที่กลุ่มคนต่าง ๆ มีต่อผู้หญิง การศึกษาเรื่องภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในที่นี้อธิบายภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่ถูกสร้างขึ้นตั้งแต่หลังการปฏิรูปการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจนกระทั่งถึงก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.2475 ว่ามีชนกลุ่มใดที่สร้างภาพลักษณ์ดังกล่าว อีกทั้งสร้างขึ้นจากทศนคติเช่นใดทั้งนี้โดยคำนึงถึงเงื่อนไขและบริบททั้งภายในและภายนอกสังคมล้านนาว่ามีผลกระทบอย่างไรต่อทศนคติทางสังคม หรือจินตนาการที่มีต่อผู้หญิง และท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทางการเมือง

เศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมนั้นท้ายที่สุดมีผลอย่างไรต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ

### สถานภาพและภาพลักษณ์ที่สะท้อนจากชื่อ “ลาว”

การพิจารณาคำเรียกชื่อที่สยามใช้เรียกล้านนานั้นสามารถสะท้อนถึงสถานภาพของล้านนาในมุมมองของสยาม และความคิดที่อยู่เบื้องหลังของสยามที่มีต่อล้านนา จากการศึกษาพบว่า การใช้คำเรียกชื่อดังกล่าวนั้นมีนัยสำคัญบางประการ กล่าวคือ แสดงให้เห็นถึงพัฒนาการความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับล้านนา และที่น่าสนใจคือ คำที่สยามใช้เรียกล้านนา โดยเฉพาะคำว่า “ลาว” นั้นสามารถนำมาอธิบายเพื่อชี้ให้เห็นระดับความสัมพันธ์ทางอำนาจของสยามต่อล้านนา และยังสะท้อนให้เห็นถึงทัศนคติของคนทั้งสองกลุ่มที่มีต่อกันผ่านชื่อที่ใช้เรียกกันด้วย

### การรับรู้ของสยามต่อคำเรียกชื่อ “ลาว”

การใช้คำว่า “ลาว” เรียกดินแดนและผู้คนในล้านนาของสยามนั้น พบว่าในสมัยก่อนรัตนโกสินทร์เป็นการใช้เรียกเพื่อแสดงถึงการเป็นคนต่างพื้นที่และวัฒนธรรมกับตน<sup>1</sup> ดังปรากฏในหลักฐานสมัยอยุธยา เช่น ยวนพ่าย<sup>2</sup> ที่วรรณกรรมดังกล่าวใช้คำเรียกกองทัพเมืองเชียงใหม่ และพระเจ้าติโลกราชว่า “ลาว” ตลอดทั้งเรื่อง ทั้งยังปรากฏการใช้คำที่แสดงสถานะของเมืองทั้งสอง อาทิ ใช้คำว่า “จอมราช” หมายถึงสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ และ

<sup>1</sup> เตือนใจ ไชยศิลป์, *ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476*, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ 2536, หน้า 34-38.

<sup>2</sup> วรรณกรรมเรื่อง *ยวนพ่าย* สันนิษฐานว่าแต่งขึ้นในสมัยพระรามาธิบดีที่ 2 ซึ่งครองราชย์ระหว่าง พ.ศ. 2034-2072 โดยมีจุดประสงค์การแต่งเพื่อเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถในคราวทำสงครามชิงเมืองกำแพงเพชรกับพระเจ้าติโลกราชแห่งเมืองเชียงใหม่เมื่อปี พ.ศ. 1900 ซึ่งครั้งนั้นกองทัพอยุธยาเป็นฝ่ายชนะ



ใช้คำว่า “กรุงลาว” และ “ปิ่นลาว” ในความหมายของเมืองเชียงใหม่ และพระเจ้าติโลกราช ตามลำดับ<sup>3</sup>

การอ้างถึง “ลาว” ในหลักฐานสมัยอยุธยาแสดงให้เห็นถึงการรับรู้ของสยามต่อล้านนาในฐานะคนต่างกลุ่มกับตน การรับรู้ดังกล่าวผนวกกับการรับรู้ของสยามต่อความแตกต่างในพื้นที่ และวัฒนธรรมกับล้านนา ย่อมนำไปสู่ทัศนคติที่แสดงถึงการเป็นคนต่างกลุ่มกันอย่างชัดเจน

การรับรู้ของสยามต่อล้านนาจากคำว่า “ลาว” ได้ตกทอดและสืบต่อมาจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ ดังปรากฏในสารตราของเจ้าพระยาจักรีถึงเมืองเชียงใหม่ ลำพูน ลำปาง ว่า

“...จึงทรงพระราชดำริว่า เมืองเชียงใหม่เป็นเมืองใหญ่  
ประเทศราช เขตแดนบ้านเมืองกว้างขวางพริกพร้อมไปด้วยเจ้านาย  
ญาติวงศ์บุตรหลานแสนท้าวพญาลาว ทแกลัวทหรรทั้งไพร่บ้าน  
พลเมืองก็มีเป็นอันมาก

“...ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ตั้งพญาอุปราชเป็นพญา  
วิเชียรประการ พญาเชียงใหม่ นายภิมภิสารเป็นพญาอุปราชช่วยกัน  
รักษาบ้านเมืองขอบเขตแดนเสมา ปกครองญาติพี่น้องแสนท้าวพญา  
ลาวเก่าใหม่...”<sup>4</sup>

อย่างไรก็ตาม พบว่าการรับรู้ของสยามดังกล่าวได้เปลี่ยนนัยบางประการไปจากเดิม

กล่าวคือจากเดิมที่ใช้เรียกเพื่อแสดงถึงเมืองที่มีความแตกต่างระหว่างกลุ่มคนต่างพื้นที่และวัฒนธรรมในสมัยอยุธยามาเป็นการรับรู้ต่อคำเรียกล้านนาในฐานะเมืองที่เป็นประเทศราชในสมัยรัตนโกสินทร์ โดยเฉพาะเมื่อล้านนายอมรับการอุปถัมภ์ของสยามเพื่อปกป้องเอกราชจากพม่า

<sup>3</sup> ลลิตยวนพ่าย (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์อักษรสัมพันธ์, 2518), หน้า 54.

<sup>4</sup> หจข., จดหมายเหตุนครบาลที่ 3 จ.ศ. 1209 เลขที่ 17 สารตราเจ้าพระยาจักรีฯ ถึงเมืองเชียงใหม่ นครลำพูน นครลำปาง เรื่องตั้งพระยาอุปราช.

และอาศัยอำนาจของสยามในการสร้างการยอมรับและขยายอำนาจเหนือหัวเมืองต่าง ๆ ของกลุ่มเชื้อเจ้าเจ็ดตน<sup>5</sup> รวมไปถึงพฤติกรรมของผู้ปกครองล้านนาต่อการยอมรับอำนาจของกรุงเทพฯ อาทิ การที่ผู้ที่ได้รับการเสนอชื่อให้เป็นผู้ปกครองจะต้องลงมาเข้าเฝ้าเพื่อรายงานตัวและรับสัญญาบัตรโปรดเกล้าฯ แต่งตั้ง การยอมรับพันธะในการส่งเครื่องราชบรรณาการแก่กรุงเทพฯ ทุก 3 ปี<sup>6</sup> การยอมรับความสัมพันธ์ดังกล่าวของล้านนา ทำให้ผู้ปกครองสยามรับรู้ถึงสถานภาพที่สูงกว่าของตนต่อผู้ปกครองล้านนา และภายใต้ความสัมพันธ์ดังกล่าวจะทำให้ผู้ปกครองสยามเริ่มมองล้านนาในฐานะ “ด้อย” กว่าตน และแม้สถานภาพของเจ้าผู้ปกครองล้านนาในสายตาของสยามก็เป็นเพียงสามัญชน เพราะสืบเชื้อสายมาจากพราหมณ์<sup>7</sup>

นอกจากนี้ จากหลักฐานของชาวต่างชาติที่เดินทางเข้ามายังสยามและเดินทางต่อมายังล้านนาต่างใช้คำว่า “ลาว” ที่หมายถึงผู้คนและดินแดนล้านนาในบันทึกของตน เช่น เอกสารของบาทหลวงปาลเลกัวซ์ ที่เล่าถึงสภาพทั่วไปของเมืองสยาม และกล่าวถึงคนล้านนา โดยใช้คำว่า “ลาว” หรือหลักฐานของคาร์ล บ็อค ที่เดินทางสำรวจแผ่นดินสยามขึ้นไปถึงล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 ก็ใช้คำว่า “ลาว” ในความหมายของคนและดินแดนล้านนาเช่นกัน ความคิดเกี่ยวกับคำว่า “ลาว” ของชาวต่างชาตินี้น่าจะได้รับการอิทธิพลจากการเรียกขานของชาวสยาม ดังปรากฏในรายงานการเดินทางสำรวจของมิสเตอร์ดับบลิว.เจ.อาร์เชอร์ รองกงสุลอังกฤษประจำมณฑลเชียงใหม่ที่เดินทางเข้ามายังสยาม และมีโอกาสเดินทางสำรวจมณฑลเชียงใหม่ เมืองเชียงราย เมืองน่าน และนครลำปาง ในปี พ.ศ.2430 กล่าวถึง “ชาวลาว” ว่า

<sup>5</sup> คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัด และพงศาวดารกรุงเก่าฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ์ (พระนคร: คลังวิทยา, 2510), หน้า 429.

<sup>6</sup> สวัสดิ์ อ่องสกุล, “บทบาททางการเมืองของตระกูลเจ้าเจ็ดตน”, รวมบทความสมมนา *ล้านนาคดีศึกษา: ประวัติศาสตร์และโบราณคดี* 23-31 มกราคม 2518 ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ (เชียงใหม่: วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2518), หน้า 8.

<sup>7</sup> พระยาประชาภิจักร์, *พงศาวดารโยนก* (พระนคร: โรงพิมพ์สัมพันธ, 2498), หน้า 29-30.

“...มีเพียงชาวสยามเท่านั้นที่เรียกประชาชนของรัฐเหล่านี้ว่า “ลาว” และด้วยเหตุผลบางประการทำให้ชาวลาวไม่ชอบชื่อนี้เท่าใดนัก และจะใช้ชื่อนี้กับพวกลาวพุงขาว ซึ่งอาศัยอยู่ในบริเวณลุ่มแม่น้ำโขงเหนือเมืองน่านขึ้นไปเท่านั้น ข้าพเจ้าเชื่อว่าบางครั้งชาวสยามจะเรียกพวกนี้ว่า “ลาวยวน”...”<sup>8</sup>

จากหลักฐานนี้แสดงให้เห็นถึงการรับรู้ของสยามต่อสถานภาพของล้านนา ซึ่งน่าจะมีความหมายในเชิงการดูแลที่รุนแรงขึ้นในสมัยต้นรัตนโกสินทร์เป็นต้นมา

### การรับรู้ต่อตนเองของล้านนา

การรับรู้ของคนล้านนาต่อคำว่า “ลาว” จะต่างจากของคนสยาม เพราะคำดังกล่าวในความหมายของล้านนาจะใช้เรียกผู้คนและดินแดนบริเวณลุ่มแม่น้ำโขง จากหลักฐานของล้านนา อาทิ **ตำนานมูลศาสนา พงสาวดารพื้นเมืองน่าน และตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่** พบว่าการใช้คำว่า “ลาว” เรียกผู้คนและดินแดนในแถบลุ่มแม่น้ำโขงหรือล้านช้างนี้เป็นการเรียกในความหมายที่หมายถึงกลุ่มคนอีกกลุ่มหนึ่งที่อยู่ในดินแดนใกล้เคียงและมีความสัมพันธ์ต่อกัน ดังปรากฏในตำนานมูลศาสนาว่ามีการใช้คำว่า “ลาว” เรียกคนกลุ่มหนึ่งในหลาย ๆ กลุ่มที่ล้านนาสัมพันธ์อยู่ด้วย

“...อันเหตุที่พระยาและชาวเมืองอันรู้กระทำบุญนั้น เมืองหริภุญไชยและเมืองเชียงใหม่จึงสุขเกษมมากนัก และประกอบด้วยโภคทรัพย์มากนัก จึงปรากฏทั่วไปว่า ลือ ลวะ ลาว ชาวไทย ม่าน เมืองทุกแห่งนั้นแล...”<sup>9</sup>

<sup>8</sup> “รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ประเทศสยาม”, **รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 2** แปลโดย สุชาติ ทองซ้อนกลีบ (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว, 2535), หน้า 114.

<sup>9</sup> **ตำนานมูลศาสนา**, พิมพ์ในงานทำบุญครบร้อยวันนายหน่อ ขุนติมา (เชียงใหม่: นครพิงค์การพิมพ์, 2513), หน้า 222.

นอกจากนี้ ในความสัมพันธ์ยังน่าจะอยู่ในฐานะเมืองที่มีสายเครือญาติเดียวกันเห็นได้จากการอัญเชิญพระไชยเชษฐาจากเมืองหลวงพระบาง มาครองเมืองเชียงใหม่ เพราะพระมารดาของพระองค์เป็นเจ้าเชื้อสายราชวงศ์มังราย<sup>10</sup> ความสัมพันธ์ในฐานะเมืองที่เป็นพันธมิตร ดังปรากฏ ในหลักฐานล้านนาที่ว่า “...พระญาจำบ้าน พระญานคอร พระญาแพล่ และหลวงพระบางก็ยกทัพขึ้นมารบเมืองเชียงแสน...”<sup>11</sup> อีกทั้งยังปรากฏความสัมพันธ์ในฐานะเมืองที่ทำสงครามกัน อาทิ “...ออกญาเดโชไฟ เปนพระญาเชียงแสนลาวล้านช้างขึ้นมาเอาเมืองล้านนา วันไว้แต่พระยาว ผาง เชียงใหม่ไปได้...”<sup>12</sup>

การเรียกกลุ่มคนในลุ่มแม่น้ำโขงว่า “ลาว” ของคนล้านนาจะหมายถึงการเรียกกลุ่มคนอีกกลุ่มหนึ่งที่อยู่ในดินแดนใกล้เคียงซึ่งมีความสัมพันธ์ระหว่างเมืองในด้านต่าง ๆ มากกว่าจะหมายถึงการเรียกด้วยทัศนคติของการดูแคลน เพราะไม่ปรากฏในหลักฐานที่กล่าวถึงการดูแคลนคนกลุ่มนี้โดยคนล้านนา จากความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ทำให้ชาวต่างชาติตั้งข้อสังเกตว่าเมืองทั้งสองเป็นเมืองพี่เมืองน้องกันอีกด้วย<sup>13</sup>

เป็นไปได้ว่า การเรียกชื่อ “ลาว” ของคนสยามต่อผู้คนและดินแดนล้านนานั้นนอกจากจะใช้เรียกเพื่อแบ่งแยกคนต่างกลุ่มกันแล้ว ยังน่าจะแฝงความหมายในเชิงของการเป็นเมืองที่มีสถานะด้อยกว่าตน และแม้ว่ามีสเตอร์ ดับบลิว.เจ.อาร์เซอร์ เองยังแสดงทัศนะที่มุ่งเน้นต่อการอ้างถึงสิทธิของสยามต่อล้านนาโดยการเรียกตนเองว่า “ไทย” ซึ่งหมายถึงอิสรภาพ และเรียกล้านนาว่า “ลาว” ว่าใช้เกณฑ์อะไรเป็นเครื่องตัดสิน “...เป็นที่น่าแปลกประหลาดว่าชื่อ “ไทย” หรือ “เหล่าอิสรภาพ” ถูกเรียกร้องอ้างสิทธิโดยเผ่าต่างๆ อย่างไร มีเพียงชาวสยามเท่านั้นที่เรียกประชาชนของรัฐเหล่า

<sup>10</sup> ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ สถาบันราชภัฏเชียงใหม่, *ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ฉบับเชียงใหม่ 700 ปี*, (เชียงใหม่: โรงพิมพ์เมือง, 2538), หน้า 87.

<sup>11</sup> “พื้นเมืองน่าน ฉบับวัดพระเกิด” *ประชุมพงศาวดารฉบับราชบุรุษ ภาคที่ 2*, นิธิ เอียวศรีวงศ์ บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด, 2539), หน้า 30.

<sup>12</sup> ตำนานมูลศาสนา, หน้า 30.

<sup>13</sup> “รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ประเทศสยาม”, *รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 2* แปลโดย สุชาติ ทองซ้อนกลีบ: 122.

นี้ว่า “ลาว”...<sup>14</sup> และหากคิดในทางกลับกันแล้ว ข้อความดังกล่าวน่าจะแสดงว่าการที่สยามเรียกล้านนาว่า “ลาว” หมายถึง การเรียกดินแดนที่ขึ้นอยู่กับการปกครองของตนด้วย

การรับรู้ต่อดินแดนและผู้คนล้านนาของสยาม ทำยที่สุดนำไปสู่การเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือโดยใช้มาตรฐานทางความคิดของสยามเป็นเครื่องกำหนด โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อสยามเข้ามาจัดการปฏิรูปการปกครองล้านนาให้อยู่ในระบบมณฑลเทศาภิบาล การเข้ามาของกลุ่มข้าราชการกรุงเทพฯ นำมาซึ่งการแสดงทัศนคติต่อล้านนาโดยเฉพาะต่อผู้หญิงอย่างมีนัยแฝงอยู่

## การปฏิรูปการปกครองระบบมณฑลเทศาภิบาล

### พ.ศ. 2442

การขยายอำนาจของรัฐสยามสู่หัวเมืองประเทศราชล้านนาในรัชสมัยพระบาทพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นการดำเนินการอย่างมีระบบขั้นตอนและเป็นการรวมศูนย์อำนาจไว้ภายใต้รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ด้วยเงื่อนไขความพร้อมของชนชั้นนำสยามที่ผ่านความคิดและประสบการณ์จากการรับวิทยาการความรู้แบบใหม่จากตะวันตกผ่านทางการค้าที่ขยายตัวอย่างสูง ประกอบกับตะวันตกได้ขยายอิทธิพลเพื่อแสวงหาผลประโยชน์จากการทำป่าไม้ และการค้าเสรีในหัวเมืองล้านนา<sup>15</sup> ปัญหาผลประโยชน์จากกิจการทำไม้และความวุ่นวายตามหัวเมืองชายแดน<sup>16</sup> ทำให้สยามเข้ามาจัดการปกครองล้านนา โดยยกเลิกฐานะหัวเมืองประเทศราชและจัดการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลขึ้นแทน

ผลของการปฏิรูปการปกครองในสมัยเทศาภิบาลซึ่งใช้ระบบข้าราชการ

<sup>14</sup> เรื่องเดียวกัน.

<sup>15</sup> พรพรรณ จงวัฒนา, “กรณีพิพาทระหว่างเจ้านครเชียงใหม่กับคนในบังคับอังกฤษ อันเป็นเหตุให้รัฐบาลสยามจัดการปกครองแบบมณฑลพายัพ (พ.ศ.2401-2445)”, วิทยานพนธ์อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2517, หน้า 88-90.

<sup>16</sup> หจข., *จดหมายเหตุรัชกาลที่ 5 จ.ศ. 1232* เล่มที่ 2678, ส่วนข้อความเรื่องภาษีอากรไม้ขนสักหลายเรื่อง.

เป็นกลไกในการดึงอำนาจเข้าสู่ส่วนกลางนี้ก่อให้เกิดกลุ่มผู้ปกครองใหม่ คือ กลุ่มข้าราชการไทยจากกรุงเทพฯ ที่เข้ามาดำเนินการปกครองโดยมีอำนาจ แทนที่มูลนายเดิมซึ่งถูกไล่ออนทั้งอำนาจและผลประโยชน์<sup>17</sup> เพราะอำนาจในการจัดการทั้งทางเศรษฐกิจและการเมืองถูกโอนไปอยู่ในมือของข้าราชการ กรุงเทพฯ เหล่านี้แทน การเข้ามาของคนกลุ่มนั้นนอกจากจะส่งผลกระทบต่อกลุ่มชนชั้นสูงล้านนาแล้ว ชาวบ้านยังได้รับผลกระทบเช่นกัน กล่าวคือ การจัดเก็บภาษีอากรลักษณะใหม่ที่ยกเลิกระบบการเกณฑ์แรงงานเปลี่ยนเป็นการเสียภาษีรายหัว อีกทั้งยังเก็บภาษีในรูปของเงินตราแทนเก็บจากผลผลิตแบบเดิม ความเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจดังกล่าวส่งผลให้ชาวบ้านประสบปัญหาจากการถูกเรียกเก็บภาษี เพราะไม่มีเงินมากพอที่จะเสีย จนนำไปสู่การต่อต้านในหลายรูปแบบ เช่น กบฏพญาผาบ ในปี พ.ศ. 2432 เป็นต้น

แม้ว่าในระดับนโยบายการปกครองหัวเมืองล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 มีความพยายามที่จะสร้างการรับรู้ต่อล้านนาว่ามีสถานภาพเป็นส่วนหนึ่งของชาติไทย<sup>18</sup> และจัดการปกครองด้วยการทำความเข้าใจต่อท้องถิ่น ดังปรากฏว่ามีการดำเนินการอย่างค่อยเป็นค่อยไปและประนีประนอม ดังปรากฏในพระราชดำรัสของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเมื่อ พ.ศ.2428 ความว่า

“..พระราชอาณาจักรอันก่อปรด้วยหัวเมืองทั้งหลาย แม้ขยายอยู่ในพื้นแผ่นดินอันไพศาล มีราษฎรอาศัยอยู่ พูดภาษาอันเดียวกัน เพี้ยนกันบ้างดังนี้ เป็นเหตุที่เต็มใจ ยินดีของเราเป็นอันมาก ไทย ลาว ชนทั้งปวงนี้ก็นับถือว่าตนเป็นพวกอยู่ในชาติเดียวกันอันหนึ่ง และตั้งตาคอยว่าเราเป็นเจ้าเป็นใหญ่อุปถัมภ์บำรุงทั้งนั้น...”<sup>19</sup>

<sup>17</sup> เดช บุญาค, *ชบถ ร.ศ. 121* (กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2524), หน้า 14.

<sup>18</sup> เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ.2437-2476”, หน้า 149.

<sup>19</sup> พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, *พระราชดำรัสในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว* (พระนคร: โรงพิมพ์สถานสงเคราะห์หญิงปากเกร็ด, 2510), หน้า 34.

พระราชดำรัสข้างต้น แสดงให้เห็นว่าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงตระหนักดีว่า “ลาว” นั้นแตกต่างจากสยาม แต่ด้วยความต้องการสร้างความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของพลเมือง จึงทรงเล็งที่จะแสดงความแตกต่างที่มีอยู่ แต่กระนั้นในพระราชหัตถเลขาของพระองค์ที่มีไปยังพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระบำราบปรปักษ์ได้บ่งบอกถึงความรู้สึกของพระองค์ต่อสถานภาพของล้านนาในฐานะหัวเมืองลาวที่ชนชั้นปกครองสยามไม่มีใครจะเข้าใจนัก ทั้งยังรับรู้ถึงล้านนาในฐานะเมืองต่างกลุ่มกับตนอยู่ดี อาทิ

“..การที่จะจัดการบ้านเมืองนั้น จะให้แล้วเสร็จโดยเร็วในเดือนหนึ่งสองเดือนไม่แล้วไปได้...เห็นว่าการที่จะจัดราชการในหัวเมืองลาวให้ เรียบร้อยจำเป็นต้องจัดถึงสองแล้ว สามแล้ว..หาผู้หนึ่งผู้ใดไปหักล้างถางพงในเมืองต้น ถึงโดยว่าจะไม่ได้การอันใด ก็คงจะได้ความรู้ละเอียดละออในเมืองลาวลงมาเป็นทางดำริไตร่ตรองในราชการต่อไป...”<sup>20</sup>

อย่างไรก็ตาม การเข้ามาจัดการปกครองล้านนาโดยข้าราชการสยาม แม้ว่าจะมีพระราชดำรัสให้รักษาไมตรีกับผู้ปกครองล้านนา แต่ในทางปฏิบัติแล้วกลับเกิดความรู้สึกแปลกแยกระหว่างคนสยามกับคนล้านนา (ไทย-ลาว) ล้านนามีฐานะที่ด้อยกว่า อีกทั้งในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม ล้านนายังคงเป็น “พวกเขา” คือเป็น “ลาว” นอกจากนี้การที่กรุงเทพฯ มีอำนาจเหนือล้านนาในทางปฏิบัติอย่างชัดเจน ทำให้ความสำนึกว่าล้านนาด้อยกว่าตนยิ่งเข้มข้นขึ้น ดังข้อวิจารณ์การทำงานของเจ้าผู้ปกครองเมืองลำปางของกรมหมื่นพิชิตปรีชากร “...ตัวเจ้านครลำปางเป็นคนซื่อและ

<sup>20</sup> หจข., ร. 5 บ. 11 ก/7 พระราชหัตถเลขารัชกาลที่ 5 ถึงพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระบำราบปรปักษ์.

โง่ที่สุด มีรู้ว่สิ่งใดจะผิดจะชอบ จะคิดก็สิ้นหัววันหนึ่งเท่านั้น....”<sup>21</sup> หรือแม้แต่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ทรงกำหนดถึงสถานภาพของล้านนาเอาไว้ว่า

“...พระยาราชสมบัติการต้องถือว่าถ้าพูดกับฝรั่งฝ่ายหนึ่งลาวฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่าฝรั่งเป็นเขา ลาวเป็นไทย ถ้าพูดกับลาวฝ่ายหนึ่งไทยฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่าลาวเป็นเขา ไทยเป็นเรา...”<sup>22</sup>

การรับรู้ของชนชั้นปกครองสยามในสมัยรัชกาลที่ 5 ล้านนายังคงเป็น “พวกเขา” หรือ “คนอื่น” อยู่ ยิ่งกว่านั้นยังเป็น “พวกเขา” ที่มีสถานะด้อยกว่า การเข้ามาของกลุ่มข้าราชการกรุงเทพฯ ยังหัวเมืองล้านนาจึงน่าจะเป็นการเข้ามาพร้อมกับความคิดเบื้องหลังดังกล่าว ทศนคติเหล่านั้นได้มีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนืออย่างมีนัยสำคัญด้วย

### ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ: ผลสืบเนื่องจากสภาพพื้นฐานที่แตกต่าง

หัวข้อนี้เสนอให้เห็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในฐานะที่เป็น “ผู้หญิงลาว” ตามทัศนคติของสยามในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งเป็นผลมาจากความแตกต่างในพื้นฐานทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมของสยามกับล้านนา กล่าวคือ ภายใต้เงื่อนไขทางสังคมในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นมีความเปลี่ยนแปลงทั้งทางเศรษฐกิจ สังคม และการปกครอง โดยเฉพาะในส่วนของการเปลี่ยนแปลงของวิถีการผลิตและการขยายตัวของการค้าที่มีผลต่อเนื่องมาตั้งแต่สมัยพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวจนกระทั่งสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอม

<sup>21</sup> หจข., ร. 5 ม.58/88 รายงานกรมหมื่นพิชิตบริหารการเรื่องราชการมณฑลลาวเฉียง ลงวันที่ 4ฯ 6 ค่ำ ปี 1246.

<sup>22</sup> หจข., ร. 5 บ. 1.2/8 ให้นครเชียงใหม่ปกครองโดยสามัคคีกับแลให้ทางกรุงเทพฯ คอยดูแลสอดส่อง.



เกล้าเจ้าอยู่หัวที่นำไปสู่การมีโลกทัศน์แบบใหม่ ประกอบกับปัจจัยภายนอกที่เข้ามากระทบอย่างจักรวรรดินิยมตะวันตก และเมื่อสยามปฏิรูปการปกครองหัวเมืองประเทศราชด้วยการนำระบบข้าราชการเข้ามาเป็นกลไกการปกครอง โดยการเข้ามาของคนกลุ่มนี้ที่มีความคิดเบื้องหลังและอุดมการณ์ที่เปลี่ยนไปดังกล่าว ความแตกต่างในพื้นฐานทางด้านต่าง ๆ เหล่านี้มีผลให้เกิดการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ

อย่างไรก็ตาม การอภิปรายในที่นี้จะเน้นหนักการเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในทัศนคติของสยามอันเป็นผลมาจากความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจและสังคมเป็นสำคัญ ทั้งนี้เพราะพื้นฐานทางการเมืองนั้นได้กล่าวมาแล้วในก่อนหน้านี้ อีกทั้งการเสนอมุมมองผ่านทางเศรษฐกิจและสังคมที่มีความแตกต่างกันระหว่างสยามกับล้านนายังเป็นมุมมองที่น่าสนใจศึกษาอีกด้วย

### ความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจ

ระหว่างล้านนากับสยามนั้นนับได้ว่ามีความต่างกันในด้านวิถีการผลิต โดยเฉพาะตั้งแต่หลังการทำสนธิสัญญาเบาริง (พ.ศ.2398) เป็นต้นมา ที่ส่งผลให้ความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจของล้านนาและสยามมีมากขึ้นตามลำดับ กล่าวคือ ก่อนหน้าที่สยามจะยกเลิกการผูกขาดทางการค้าใน พ.ศ. 2398 พื้นฐานทางเศรษฐกิจของสยามคือการค้าที่มีลักษณะเป็นเมืองท่ารวบรวมสินค้า แล้วกระจายสินค้าไปสู่ที่อื่น ๆ ต่อมาเมื่อเศรษฐกิจของสยามขยายตัวมากขึ้น โดยเฉพาะการค้ากับต่างชาติหลังการทำสนธิสัญญาเบาริง โดยชนชั้นปกครองกลายเป็นกลุ่มที่แสวงหารายได้จากการค้ากับต่างชาติอย่างจริงจัง ผลของการขยายตัวทางการค้าในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ดังกล่าว นอกจากจะทำให้สินค้าออกกลายเป็นสินค้าที่ผ่านกระบวนการผลิตที่ซับซ้อนกว่าในสมัยอยุธยาแล้วยังก่อให้เกิด“หน่อทุนนิยม”ในระบบเศรษฐกิจของสยามอีกด้วย<sup>23</sup>

<sup>23</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์, “วัฒนธรรมกรรมพิภพวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์”, *ปากไก่และใบเรือ: ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์* (กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2538): 215.

การขยายตัวทางการค้าดังกล่าวมีผลโดยตรงต่อวิถีการผลิตและการค้าที่เปลี่ยนเป็นการผลิตเพื่อขายโดยใช้เงินตราเป็นตัวกลางในการแลกเปลี่ยน การเข้ามาของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรานำไปสู่การผ่อนคลายระบบควบคุมคน จากการเกณฑ์แรงงานเป็นการจ่ายเงินแทน ส่งผลให้ไพร่สามารถทำงานได้มากขึ้นตามความต้องการของตลาด ก่อให้เกิดการแบ่งงานกันทำและมีเงินหมุนเวียนในตลาดมากขึ้น เริ่มเกิดความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์ขึ้น<sup>24</sup> นอกจากนี้ยังพบว่า การขยายตัวทางเศรษฐกิจยังนำไปสู่การสร้างกิจกรรมที่ผู้คนต้องใช้เงินกันมากขึ้น เช่น การซื้อสินค้าฟุ่มเฟือย<sup>25</sup> การเข้าบ่อน สูบฝิ่น ตลอดจนการใช้เงินซื้อความบันเทิง เช่น การจัดงานเลี้ยง การแต่งงาน เป็นต้น<sup>26</sup> ลักษณะดังกล่าวทำให้ความต้องการใช้เงินมีมากขึ้นจนนำไปสู่การกู้ยืมเงิน และหนี้สินตามมา<sup>27</sup> ในขณะที่ล้านนาในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นยังคงอยู่ในวิถีการผลิตแบบพออยู่พอกิน ซึ่งเป็นการผลิตเพื่อบริโภคเป็นหลัก และมีการผลิตแบบพึ่งพาธรรมชาติ เครื่องมือที่ใช้ในการผลิตเป็นเพียงเครื่องมือง่าย ๆ เช่น จอบ เสียม ไถ แรงงานในการผลิตจะใช้แรงงานคนและสัตว์ มีระบบชลประทานขั้นพื้นฐาน เช่น เหมือง ฝ่ายส่วนการเรียกเก็บภาษีนั้นด้วยเหตุที่การผลิตมีน้อย และมีผู้คนเบาบางเพราะหนีภัยสงคราม จึงทำให้ผู้ปกครองล้านนามีนโยบายเก็บภาษีในระดับต่ำเพื่อจูงใจให้คนอยู่อาศัย<sup>28</sup> อันเป็นนโยบายการปกครองที่ค่อนข้างยืด

<sup>24</sup> เห็นได้จาก จดหมายเหตุของพระมหากษัตริย์ในต้นรัตนโกสินทร์ที่มักจะกล่าวถึงคดีความที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์ เช่น คดีฟ้องร้องมรดก คดีแอบอ้างนำที่ดินไปขาย รวมถึงเกิดกิจกรรมเชิงพาณิชย์ เช่น การทำกรรมกรรมกู้ยืมเงิน เป็นต้น แสดงว่าเศรษฐกิจแบบเงินตราได้สร้างความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์และเงินได้เข้ามามีอิทธิพลต่อชีวิตของคนในสังคมสูงขึ้น

<sup>25</sup> สังเกตจากรายการสินค้านำเข้าซึ่งส่วนใหญ่เป็นสินค้าฟุ่มเฟือย เช่น ขนมหวานจากจีน เครื่องประดับโลหะต่างสีดาตลับปูนกระเบื้องเคลือบพัดขนนก เป็นต้น ในหนังสือจดหมายเหตุ Bangkok Recorder เล่ม 1 จ.ศ. 1206-1207 โปรดเกล้าฯพิมพ์พระราชทานในงานพระราชทานเพลิงศพ นายสมหมาย ฮุนตระกูล, 2536, หน้า 134.

<sup>26</sup> กรมศิลปากร, *ชีวิตและความเป็นอยู่ในกรุงสยามในทัศนะชาวต่างชาติ* (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์หัตถศิลป์, 2528), หน้า 92-93.

<sup>27</sup> หจข., *จดหมายเหตุรัชกาลที่ 4 จ.ศ. 1229* เล่มที่ 40 ความระหว่างนายชุ่ม อำแดงอยู่ไจห์ กับนายนิม อำแดงจ้อยจำเลย.

<sup>28</sup> อานันท์ กาญจนพันธุ์, *พัฒนาการของชีวิตและวัฒนธรรมล้านนา* (กรุงเทพฯ: มิตราการพิมพ์, 2527), หน้า 88.

หุ่นของผู้ปกครองล้านนา ส่วนในด้านการค้าที่สำคัญคือ การค้าวัวต่าง ซึ่งเป็นการค้าทางบกระหว่างล้านนากับเมืองทางตอนเหนือ เช่น ไทยใหญ่ ลิบสองปันนา เป็นต้น<sup>29</sup> โดยมีสินค้าหลักคือ ของป่า และผลิตผลทางการเกษตร จนกระทั่งถึงสมัยรัชกาลที่ 5 แม้ว่าจะมีชาวจีนจากสยามเข้ามาตั้งรกรากในล้านนาพร้อมกับดำเนินกิจกรรมทางเศรษฐกิจ เช่น การค้าทางเรือ เจ้าภาษี นายอากร การค้าปลีก ธุรกิจเงินกู้<sup>30</sup> เป็นต้น รวมถึงการเปลี่ยนแปลง เส้นทางการค้าจากทางบกมาเป็นทางน้ำกับสยามแทนแต่การค้าภายในล้านนาก็มิได้ขยายตัวสูงแบบสยาม ทั้งรูปแบบสินค้าก็มิได้มีความซับซ้อนมากเท่า เพราะสินค้าหลักยังคงเป็นสินค้าของป่าส่วนชาวยังมิใช่สินค้าที่ผลิตเพื่อขาย<sup>31</sup> วิธีการผลิตแบบเดิมจึงยังคงอยู่ในล้านนาจนกระทั่งการตัดเส้นทางรถไฟสายเหนือถึงเชียงใหม่ในปี พ.ศ.2464 ที่ได้นำความเปลี่ยนแปลง ในวิธีการผลิตมาสู่ล้านนาอย่างจริงจัง<sup>32</sup>

ลักษณะการผลิตของล้านนาที่ยังอยู่ภายใต้การผลิตแบบพอเพียงชีพ ขณะที่สยามก้าวสู่ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราและผลิตเพื่อขายแล้วนั้นความแตกต่างในพื้นฐานทางการผลิตดังกล่าวส่งผลให้เมื่อข้าราชการสยามเข้ามาয়ล้านนาจึงเกิดทัศนคติที่ไม่สู้ดีนักต่อลักษณะการทำมาหากินของชาว

<sup>29</sup> ชูลีทธิ ชูชาติ, *พ่อค้าวัวต่าง: ผู้บุกเบิกการค้าในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย* (พ.ศ.2398-2503), (รายงานวิจัย กรมการฝึกหัดครู, 2525).

<sup>30</sup> สวัสดิ์ อ่องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา* (กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2539), หน้า 469.

<sup>31</sup> ชูลีทธิ ชูชาติ, *พ่อค้าวัวต่าง: ผู้บุกเบิกการค้าในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย* (พ.ศ.2398-2503)

<sup>32</sup> ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, *เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยในอดีต* (กรุงเทพฯ: เจริญการพิมพ์, 2533), หน้า 42.

ล้ากันว่า ไม่สู้งานหนัก รักความสบาย ทั้งยังเกียจคร้าน<sup>33</sup> ดังปรากฏในคำกราบบังคมทูลของสมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอกรมหลวงวงษาธิราชสนิทที่มีถึงพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวโดยกล่าวถึงลักษณะที่ทรงเรียกว่า “นิไสยสันตารลาว”

“...ด้วยนิไสยสันตารลาวมีอยู่ 3 อย่าง เป็นแต่อยากได้ของเขา ไม่อยากเสียของให้แก่ใครกับเกียจคร้านเท่านั้น เหมือนกันตั้งแต่เมืองเชียงใหม่มตลอดไปทุกบ้านทุกเมืองไม่เหมือนชาติภาษาอื่นๆ ที่จะต่ำช้าเหมือนภาษาลาวไม่มี ไม่รักชาติรักสกุล...ลาวไม่มีสติปัญญาตรึกตรองระวางหามีได้...”<sup>34</sup>

การแสดงออกถึงทัศนคติในทางลบต่อคนลาวอย่างตรงไปตรงมาดังกล่าวนี้น่าจะเป็นที่รับรู้โดยทั่วไปของชนชั้นปกครองสยามในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ เพราะแม้แต่องค์พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวยังทรงไม่ปฏิเสธทัศนคติดังกล่าวดังที่ทรงมีพระราชหัตถเลขาตอบอยู่ตอนหนึ่งว่า

<sup>33</sup> การเกิดทัศนคติทางลบอันเป็นผลมาจากความแตกต่างของพื้นฐานทางการผลิตสังเกตได้จากบันทึกของชาวต่างชาติ อาทิ ลาลูแบร์ หรือนิโคลัส แชรแวส ที่เข้ามายังสยามในสมัยอยุธยา ได้บันทึกถึงพฤติกรรมของคนสยามว่าเกียจคร้าน เช่น “ความเกียจคร้านของคนไทยมีมาตั้งแต่เกิดทีเดียว และสาเหตุความเกียจคร้านก็คือ คนไทยพอใจชีวิตง่าย ๆ สะดวกสบาย” หรือ “โดยธรรมดาแล้ว คนชาวสยามไม่ค่อยขยันขันแข็งเท่าใดนัก ซึ่งเราได้ให้ข้อสังเกตมาแล้วว่าส่วนใหญ่มักชอบใช้ชีวิตเฉื่อยชา เกียจคร้าน” (นิโคลัส แชรแวส, ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม, แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร (พระนคร: ก้าวหน้า, 2506), หน้า 57, 115.) นอกจากนี้ ลาลูแบร์ยังให้เหตุผลถึงความเกียจคร้านของคนสยามว่าเป็นผลมาจากอากาศที่ร้อนจึงทำให้คนไทยขี้เกียจ และแม้ว่าคนสยามจะมีความสามารถเพียงไรแต่เมื่อขี้เกียจเสียแล้ว จะทำการใดก็ไม่สำเร็จ (ซีมง เดอ ลาลูแบร์, จดหมายเหตุลาลูแบร์, แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร (พระนคร: ก้าวหน้า, 2510), หน้า 223.) ข้อบันทึกดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า ภายได้พื้นฐานทางวัฒนธรรมและวิถีการผลิตที่ต่างกัน ชาวต่างชาติเองมีมุมมองต่อสยามว่ามีความด้อยกว่าตน ขณะที่สยามก็ได้หันกลับมาองล้าช้าซึ่งยังไม่ก้าวสู่จุดที่สยามได้เปลี่ยนผ่านวิถีการผลิตและวิถีชีวิตไปบ้างแล้วสยามในต้นรัตนโกสินทร์จึงมองล้าช้าว่าด้อยกว่าพร้อมกับใช้คำอธิบายถึงคนล้าช้าว่า “เกียจคร้าน” ดังเช่นที่ปรากฏในบันทึกของชาวต่างชาติที่เคยกล่าวถึงตนมาแล้ว

<sup>34</sup> จดหมายเหตุเรื่องทัพเชียงตุง, อ้างในเตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้าช้าในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476”, หน้า 67.

“...เธอมีปัญญาแลได้ขึ้นมาเหน ลาวเองแล้ว จะคิดอย่างไรก็อย่าให้มันเสียใจแต่กร้านักนั้นจึงจะดี...”<sup>35</sup>

ทัศนคติต่อ “นิโลยสันตารลาว” ของชนชั้นปกครองสยามดังกล่าว น่าจะมีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ “ลาว” ว่ามีฐานะด้อยกว่าทั้งยังเกียจคร้านและไม่สู้งานหนัก ดังที่ปรากฏในคำกราบบังคมทูลของสมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอกรมหลวงวงษาธิราชสนิทที่มีต่อไปว่า

“...นิโลยลาวมากไปด้วยความเกียจคร้านโดยธรรมชาติประเพณีบ้านเมือง ถึงจะทำไร่นาสั่งไต่ถ้าแดดร้อนเข้าต้องหยุดก่อน ต่อเย็น ๆ จึงค่อยทำ เดินทางสายหนอยก็ต้องหยุด เย็น ๆ จึงค่อยไป ไม่เคยได้ความลำบากยากเลย ไม่เคยเสียเข้าของสิ่งไรกับผู้ใด เสียให้ก็แต่หมอนลาวกับใบเมี่ยงบ้างสักเล็กน้อย...”<sup>36</sup>

ทัศนคติต่อความเป็น “ลาว” ที่เกียจคร้านของชนชั้นสูงสยามดังกล่าวเป็นการสร้างภาพให้แก่คน “ลาว” ทั้งหมดโดยมิได้แยกแยะว่าเป็นผู้หญิงหรือผู้ชาย ซึ่งน่าจะหมายความว่าในทัศนคติของคนสยามนั้นได้เหมารวมเอาว่าผู้หญิงเหนียว หรืออีกนัยหนึ่งคือผู้หญิง “ลาว” เป็นคนที่เกียจคร้านไม่สู้งานหนักไปด้วย ทั้งที่หากเปรียบเทียบกับเอกสารอื่นที่ให้ภาพบุคลิกลักษณะและการทำงานของผู้นางซึ่งต่างกับที่ปรากฏในเอกสารหรือทัศนคติของชนชั้นสูงสยาม ส่วนใหญ่จะเสนอภาพผู้นางเหนียวที่ขยันขันแข็ง และมีบทบาททางสังคม เช่น เอกสารของชาวต่างชาติที่บันทึกไว้หลังจากเดินทางเข้ามายังสยามและหัวเมืองเหนือในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน อาทิ บันทึกในหนังสือเรื่อง *Siam* ของ Bowring กล่าวว่า “...ในส่วนของผู้หญิงมีความคล่องแคล่ว ขยันขันแข็ง และเฉลียวฉลาดกว่าชาย ผู้หญิงมีอำนาจเหนือสามีอย่างไม่ต้องสงสัย และสามารถขับไล่สามีออกไป

<sup>35</sup> เรื่องเดียวกัน.

<sup>36</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 68.

เมื่อไม่เป็นที่พอใจ...”<sup>37</sup> หรือบันทึกของ Mrs. Lillian Johnson Curtis มีชนันวี ชาวอเมริกันคณะเพรสไบทีเรียนที่เข้ามาเผยแพร่คริสต์ศาสนาในดินแดนหัวเมืองเหนือระหว่าง พ.ศ.2438-2442 ได้เขียนหนังสือเรื่อง *The Laos of North Siam* กล่าวถึงผู้หญิง “ลาว” ว่า “...ในตอนรุ่งอรุณจะเห็นผู้หญิงหลายต่อหลายคนพร้อมกับผู้ชายจำนวนประปรายจากทั่วทุกสารทิศเดินอยู่บนถนนในตลาด พวกเขาจะหาบกระบุงโดยใช้คานไม้ไผ่ที่ขัดเป็นเงางาม โดยปลายคานแต่ละข้างจะมีกระบุงห้อยอยู่ ... แต่เมื่อพระอาทิตย์เคลื่อนสูงขึ้นสู่ท้องฟ้าราวสักสามชั่วโมง ผู้ชนในตลาดก็จะกระจัดกระจายกันไป พวกผู้หญิงต่างก็รีบกลับไปทำงานบ้านและดูแลลูกหลาน...”<sup>38</sup> หรือ “...ดังนั้น ในฤดูเก็บเกี่ยวข้าวเราจะสามารถพบเห็นพวกผู้หญิงหาบอาหารเร่ขายไปตามบ้าน พวกเธอจะต้องคอยผู้ซื้อด้วยความอดทน...”<sup>39</sup>

อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสังเกตว่าทัศนคติด้านลบต่อภาพลักษณ์ดังกล่าวของผู้หญิงเหนือคงจะเป็นที่ยอมรับและสืบทอดความคิดดังกล่าวในหมู่ชนชั้นปกครองสยามด้วย เพราะปรากฏว่ามีข้อห้ามสำหรับข้าหลวงและข้าราชการของรัฐบาลสยามในช่วงหลังการทำสนธิสัญญาเชียงใหม่ครั้งแรก ปีพ.ศ.2416 ข้าหลวงสามหัวเมืองนี้รัฐบาลสยามมุ่งหมายที่จะให้เป็นผู้ควบคุมดูแลและแนะนำให้เจ้าผู้ปกครองเชียงใหม่ปฏิบัติตามสนธิสัญญา และมีหน้าที่ประสานงานระหว่างกรุงเทพฯ กับล้านนาเท่านั้น<sup>40</sup> ข้อห้ามดังกล่าวเกี่ยวข้องกับการควบคุมความประพฤติส่วนตัวและการใช้อำนาจหน้าที่ไปในทางมิชอบ ข้อห้ามหนึ่งที่ปรากฏคือ ข้าหลวงและเจ้าพนักงานทุกคนต้องไม่มีภรรยาเป็นชาวพื้นเมือง แม้จะมีผู้ยกให้ด้วยความยินดีก็ตาม<sup>41</sup> การออก

<sup>37</sup> เคอร์ติส, ลิลเลียน จอห์นสัน, *ชาวลาวทางตอนเหนือของประเทศไทย ตอนที่ 1*, แปลโดย ชรินทร์ สิงหนาคกุล (กรุงเทพฯ: กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, 2543), หน้า 115.

<sup>38</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 151-152.

<sup>39</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 187.

<sup>40</sup> หจช., ร. 5 บ. 1.1ก/8 *รัชกาลที่ 5 ถึงพระยาราชสมภารากร* ลงเดือน 8 จ.ศ. 124.

<sup>41</sup> หจช., ร. 5 “ข้อบังคับให้อำนาจกับข้าหลวงเมืองเชียงใหม่ในความที่เกี่ยวข้องกับคนในบังคับอังกฤษ” สารบาณสมุดพิเศษ เล่ม 10, หน้า 194-195.

ข้อบังคับดังกล่าวนอกจากจะเป็นไปเพื่อความยุติธรรมในการดูแลการชำระความแล้ว ในอีกทางหนึ่งน่าจะแสดงให้เห็นถึงทัศนคติที่มองว่า “ลาว” นั้น ด้อยกว่าด้วย<sup>42</sup>

### ความแตกต่างของพื้นฐานทางวัฒนธรรม

ประสบการณ์การค้าภายใต้เศรษฐกิจแบบเงินตรากับต่างชาติของชนชั้นปกครองสยามส่งผลให้โลกทัศน์ของคนกลุ่มนี้เปลี่ยนแปลงไป โลกทัศน์ดังกล่าวได้แก่ ความเชื่อในความจริงเชิงประสบการณ์ที่สามารถพิสูจน์ได้มากกว่าจะเชื่อในอำนาจเหนือธรรมชาติที่มีอาจจับต้องหรือพิสูจน์ได้<sup>43</sup> เชื่อและคิดอย่างมีเหตุผลรองรับ มีความคิดเป็นปัจเจกชนมากขึ้น และสนใจกับข้อผูกมัดทางสังคมและครอบครัวน้อยลง<sup>44</sup> เชื่อในพัฒนาการหรือความก้าวหน้าที่สามารถสร้างสรรค์ขึ้นได้ด้วยศักยภาพของมนุษย์มากกว่าจะฝากความหวังไว้กับโชคชะตาหรือพรหมลิขิต<sup>45</sup> ความคิดเกี่ยวกับความก้าวหน้าของสังคมนี้ทำให้ชนชั้นปกครองสยามรับรู้ที่สังคมจะเจริญได้นั้น เกิดจากการรวมกลุ่มของคนและต่างรับผิดชอบการทำงานในหน้าที่ของตน ซึ่งนำไปสู่แนวคิดหน้าที่พลเมือง และเมื่อชาติเจริญขึ้น พลเมืองในชาติก็ย่อมได้รับผลของความเจริญนั้นด้วย<sup>46</sup>

<sup>42</sup> เพราะเมื่อพิจารณาจากอำนาจหน้าที่ของข้าหลวงสามหัวเมืองพบว่า เกี่ยวข้องกับกรณีพิพาทเรื่องป่าไม้ และชายแดนระหว่างสยามกับอังกฤษเป็นสำคัญ ขณะที่คดีความระหว่างคนพื้นเมืองด้วยกัน กลับอยู่นอกเหนือการดูแลของข้าหลวงสามหัวเมืองนี้ ใน “พระราชบัญญัติสำหรับข้าหลวงชำระหัวเมือง” ราชกิจจานุเบกษา เล่ม 1 ลงวันอาทิตย์ เดือน 12 แรม 6 ค่ำ จ.ศ. 1236, หน้า 274-276.

<sup>43</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ปากไก่และใบเรือ: ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรม ตำนานโกสินทร์*, หน้า 195-212.

<sup>44</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 186-187.

<sup>45</sup> อรรถจักร สัตยานุรักษ์, “ความเปลี่ยนแปลงของสำนักทางประวัติศาสตร์และการเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 5 ถึง พ.ศ. 2475”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2531, หน้า 36.

<sup>46</sup> อรรถจักร สัตยานุรักษ์, “การเกิดแนวคิด “หน้าที่พลเมือง” ในรัฐไทยสมัยใหม่”, รัฐศาสตร์สาร 14: 3-15 (กันยายน 2531 - เมษายน 2532): 204-227.

ภายใต้โลกทัศน์ต่อสิ่งรอบตัวที่เปลี่ยนแปลงไปของชนชั้นปกครองสยามที่หันมาให้ความสำคัญแก่สิ่งที่พิสูจน์ได้จริง และมีเหตุผลรองรับนั้นมีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ “ลาว” ที่ด้อยกว่า และนำไปสู่การสร้างคำอธิบายต่อวัฒนธรรมบางอย่างของล้านนาด้วยการใช้มาตรฐานค่านิยมของตนเป็นหลัก เช่น มองว่าเหตุผลของการสักร่างกายของผู้ชายล้านนา หรือการขวากหนูของผู้หญิงล้านนาเป็นเรื่องที่ไม่มีความหมาย<sup>47</sup>

นอกจากนี้ การที่สยามเป็นเมืองที่อยู่ในพื้นที่ราบลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาซึ่งมีความอุดมสมบูรณ์มากกว่า อาจเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้สยามไม่ใคร่เข้าใจต่อข้อจำกัดในการรับประทานอาหารในบริเวณที่แห้งแล้งกว่า จึงทำให้คนสยามตีความว่านิสัยของคน “ลาว” นั้นน่ารังเกียจ และมีทัศนคติดูแคลนการกินอาหารประเภทกิ้งก่า แย้ กบ เขียด หรือปลาร้า ดังปรากฏในวรรณกรรมเรื่อง เสภาขุนช้างขุนแผน ที่นางทองประศรีเรียกนางสร้อยฟ้าว่า “อีกินกิ้งก่ากบ” หรือในตอนกวาดต้อนชาวเชียงใหม่ลงไปอยุธยา ซึ่งได้อธิบายการหาอาหารของผู้หญิง “ลาว” เชียงใหม่ว่า “...สาวแก่แออัดนัดกันออกทุ่ง เทียวเก็บผักบุ้งจับกุ้งจับปลา หอยโข่งหอยขมงมใส่ตะกร้า ขึ้นบนคันทันมองหารูปู ขุดตื้นขุดหนูขุดตุ๊กตั๊กแย้ ขวดยดุ้งดักแด้เทียวแห่รูบั้งจับกบขาเหยียดจับเขียดจับอึ่ง สิ้นได้ใบหนึ่งเป็นครึ่งค่อนข้อง...”<sup>48</sup> ซึ่งทัศนคติดูแคลนผู้หญิงเหนือยังปรากฏแม้ในผู้หญิงชนชั้นสูงของล้านนา เช่น พระราชชายา เจ้าดารารัศมีที่ถวายตัวรับราชการในราชสำนักสยาม พระองค์ถูกเรียกว่า “ลาว” แม้ตำแหน่งที่อาศัยก็ถูกเรียกว่า “ตำหนักเจ้าลาว” และในบางครั้งก็มีเสียงตะโกนว่าเหม็นปลาร้าให้ได้ยินอีกด้วย<sup>49</sup>

ทัศนคติของชาวสยามต่อผู้หญิงเหนือในช่วงนี้จึงมิใช่ทัศนคติที่เห็นว่าผู้หญิงเหนือมีความสุขยาม ทั้งยังมองว่าสิ่งที่ทำนั้นน่าละอาย

<sup>47</sup> เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ.2437 - 2476”, หน้า 106-142.

<sup>48</sup> หอสมุดแห่งชาติ, *ขุนช้างขุนแผน* (ธนบุรี: โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, 2513), หน้า136.

<sup>49</sup> ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง, *เพชรล้านนา* เล่ม 1 (เชียงใหม่: ผู้จัดการภาคเหนือ 2538), หน้า 27.



|                         |                           |
|-------------------------|---------------------------|
| “...                    | ในน่านมยลสาวลาวสลอน       |
| ยืนยกอกอุราในสาคร       | บ้างลงซ้นกึ่งปลาตามวาริน  |
| ที่ลงน้ำชำระสระร้าง     | ไม่ระคายขายหน้ารักผ้าขึ้น |
| กลัวเสียสีปิ่นเป็นมลทิน | ใครจะยินดีดูดงเอง....”    |

หรือ

|                                      |                                           |
|--------------------------------------|-------------------------------------------|
| “...                                 | สูบนุหรือมเมียงมองเมียงหมาย               |
| ดูต้อยแก้มแยมยิ้มพะพริ้มพราย         | นุ่งขึ้นลายเหลืองรอบแต่ขอบดำ              |
| เดินยกเท้าก้าวอย่างทางถนน            | ดูกรอมส้นสวดยตาออกคลาคล่ำ                 |
| เสียสิ่งเดียวเยียวไม่นั่งหล่อนช่างทำ | เห็นให้รำคาญตาทำท่าทาง....” <sup>50</sup> |

แม้แต่ในวรรณกรรมอีกเรื่องหนึ่ง เสภาขุนช้างขุนแผน ปรากฏทัศนคติต่อผู้หญิงเหนือที่ไม่ถือตัว และใจง่ายเช่นกัน ดังเช่นที่ปรากฏในตอนที่ขุนแผนและพลายงามปลอมตัวเข้าเมืองเชียงใหม่

|                                  |                                           |
|----------------------------------|-------------------------------------------|
| “จึงทักทายแน้นายที่เดินหลัง      | ไม่เอนมั่งนั่งบึงตะลึงหลง                 |
| อยากได้อะไรมั่งก็นั่งลง          | แล้วยืนส่งดอกไม้ให้พลายงาม                |
| เจ้าพลายรับจับมือหรือสะกิด       | นางลาวบิกเบือนสะบัดประหวัดนวม             |
| บ้านเฮือนเพื่อนอยู่ใดอยากได้ความ | จะใคร่ตามหนุ่มน้อยไปแนบนอน” <sup>51</sup> |

อย่างไรก็ตาม เป็นไปได้ว่าการยอมรับภาพลักษณ์ผู้หญิงด้านนางกล่าวของชาวสยาม น่าจะสร้างปัญหาให้ผู้หญิงเหนือเช่นกัน อาทิ การถูกลวนลาม<sup>52</sup> และยังนำไปสู่การเป็นโสเภณีอีกด้วย ดังความว่า

<sup>50</sup> ร.อ. เพิ่ม (หลวงทวยหาญรักษา), รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ.2445 อนุสรณ์อำมาตย์ตรีหลวงประกอบวรรณกิจ (กรุงเทพฯ: เสนาการพิมพ์, 2515), หน้า 82.

<sup>51</sup> หอสมุดแห่งชาติ, ขุนช้างขุนแผน, หน้า 676.

<sup>52</sup> บุญเสริม สาดราภัย และสังคีต จันทนะโพธิ์, อดีตลานนา, (กรุงเทพฯ: กรุงเทพมหานครการพิมพ์, 2520).

|                                                                                |                                                                                                               |
|--------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| “นิสัยชาวลาวคือถือหนังสือ<br>แมงภูไปฝั่งมาพาประเทือง<br>ทั้งทหารคนใช้ก็ได้สิ้น | ไม่เปื่อยพังหมดสิ้นได้ยืนเรื่อง<br>ไม่คิดเคืองขุนช่องหมองกะมล<br>เล่ห์หากินเก็บรักษเป็นภักษ์ผล” <sup>53</sup> |
|--------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

กล่าวโดยสรุป ในก่อนสมัยรัตนโกสินทร์ การรับรู้ผู้หญิงเหนือว่าเป็น “ลาว” ยังมีได้นำไปสู่ทัศนคติเชิงดูแคลน เพียงแต่ใช้คำว่า “ลาว” นั้นเพื่อแสดงให้เห็นถึงการเป็นกลุ่มคนต่างพวกกัน แต่เมื่อล้านนายอมรับอำนาจของรัตนโกสินทร์ในฐานะหัวเมืองประเทศราชตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ เป็นต้นมา การมีสัมพันธ์ภาพทางอำนาจที่กรุงเทพฯ เหนือกว่าดังกล่าว ทำให้ชนชั้นสูงสยามเริ่มรับรู้ว่าล้านนาในฐานะเมือง “ลาว” มีความด้อยกว่า จนกระทั่งเมื่อพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่กรุงเทพฯ เข้ามาเกี่ยวข้องกับล้านนาอย่างใกล้ชิด และโดยเฉพาะหลังการปฏิรูปการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลที่ล้านนาอยู่ใต้อำนาจการปกครองของกรุงเทพฯ โดยตรง ทัศนคติในเชิงดูแคลนในฐานะที่เป็นเมืองที่ด้อยกว่าจึงเข้มข้นขึ้น และเมื่อกรุงเทพฯ ใช้มาตรฐานของตนซึ่งอยู่ในระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราและการรับวัฒนธรรมตะวันตกเข้าไปปรุงแต่งโลกทัศน์ของตนแล้ว ความคิดเบื้องหลังดังกล่าวจึงนำไปสู่การตัดสินล้านนาในฐานะเมืองลาวที่มีความต่างกับตนทั้งทางวัฒนธรรม การเมือง และเศรษฐกิจว่าเป็นเมืองที่ไม่เท่าเทียมกับตน ทั้งยังเกิดทัศนคติดูแคลนผู้หญิงเหนืออย่างลึกซึ้งดังที่สะท้อนจากรายงานการปราบเงี้ยวของ ร.อ. เพิ่ม (หลวงทวยหาญรักษา) ดังกล่าว

### ภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ” ในทัศนะของล้านนา

จากการศึกษาและสืบค้นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ พบประเด็นที่น่าสนใจซึ่งจะเสนอในที่นี้คือ ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในทัศนคติของคนล้านนานั้นเกิดขึ้นอย่างสัมพันธ์กับวิถีการผลิตและความสัมพันธ์ในสังคม ชุมชน

<sup>53</sup> ร.อ. เพิ่ม (หลวงทวยหาญรักษา), *รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ.2445*, หน้า 83.

และครอบครัว ทั้งยังเป็นภาพที่เกิดขึ้นอย่างซ้อนทับกับภาพลักษณ์ “ลาว” ที่สยามสร้างขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่สยามมีเหนือล้านนา

การรับรู้ต่อภาพลักษณ์ผู้หญิงของล้านนา ไม่น่าจะเป็นการรับรู้ถึงตนเองในฐานะที่เป็น “ลาว” โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาพลักษณ์ที่ปรากฏในทางลบอย่างที่สยามในสมัยต้นรัตนโกสินทร์สร้างขึ้น เพราะจากการศึกษาพบว่า ภาพของผู้หญิงในล้านนามักจะเกิดตามความคาดหวังของสังคมที่ต้องการให้ผู้หญิงมีบทบาทและฐานะของการเป็นแม่และเมีย ซึ่งเป็นภาพที่วางอยู่บนความสัมพันธ์ในครอบครัวและบรรทัดฐานการผลิตแบบพอยังชีพเป็นสำคัญ

### ภาพลักษณ์ผู้หญิงดีและไม่ดีในทัศนะของชาวบ้าน

แม้ว่าสยามจะเข้ามาปฏิรูปการปกครองล้านนาผ่านกลไกอำนาจรัฐบาลแบบใหม่ที่ดึงอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองดังกล่าวส่งผลกระทบต่อล้านนาในหลายด้าน และนำล้านนาไปสู่ความเปลี่ยนแปลง เช่น ระบบการปกครองแบบใหม่ ระบบการจัดเก็บภาษีอากรแบบใหม่ ระบบการศึกษารูปแบบใหม่ เป็นต้น สิ่งใหม่ ๆ เหล่านี้ส่งผลให้ล้านนาต้องปรับตัว แต่กระนั้นในช่วงต้นของการปฏิรูปการปกครองจนกระทั่งถึงการขึ้นมาของทางรถไฟสายเหนือ ในปี พ.ศ.2464 ล้านนาโดยเฉพาะในหมู่บ้านน่าจะยังมีวิถีชีวิตและสัมพันธ์กันในรูปแบบการผลิตที่คล้ายคลึงกับสมัยก่อนหน้าการปฏิรูป ซึ่งทำให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือชั้นล่างมีลักษณะสอดคล้องกับวิถีชีวิตที่คนกลุ่มนี้เป็นอยู่

### ภาพลักษณ์ผู้หญิงดี - ไม่ดี: ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ

จากวิถีการผลิตภายใต้ระบบเศรษฐกิจแบบพอยังชีพของล้านนาในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ ส่งผลให้ความสัมพันธ์ของคนในสังคมอยู่ในรูปของความสัมพันธ์ภายในครอบครัวและชุมชน เพราะภายใต้การผลิตที่ต้องพึ่งพาแรงงานตามธรรมชาติและมีขั้นตอนการผลิตที่ไม่ซับซ้อน ทำให้สมาชิกภายในชุมชนต้องช่วยเหลือกันในการทำมาหากิน ลักษณะความ

สัมพันธ์ดังกล่าวเห็นได้ชัดจากประเพณีการ “เอามือเอารุ่น” ที่สะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของคนในชุมชนต่อการผลิต และด้วยวิธีการผลิตดังกล่าวส่งผลให้โครงสร้างทางสังคมมีลักษณะความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์และเครือญาติ ระบบการผลิตดังกล่าวน่าจะส่งผลให้การดำเนินกิจกรรมบางอย่างในชีวิตประจำวันของเจ้านายและชาวบ้านไม่แตกต่างกันมากนัก เพราะเป็นการผลิตเพื่อยังชีพ การผลิตเครื่องอุปโภคและบริโภคเพื่อไว้ใช้เองจึงเป็นเรื่องปกติในครอบครัว เช่น การทอผ้า โดยพบว่ามีเจ้านายผู้หญิงล้านนาทอผ้าใช้เองเช่นกัน<sup>54</sup>

นอกจากนี้การที่ตลาดเป็นแหล่งแลกเปลี่ยนสินค้าที่สำคัญในระบบเศรษฐกิจของล้านนา<sup>55</sup> น่าจะส่งผลให้ผู้หญิงมีบทบาทในการทำมาหากินและมีส่วนร่วมในทางเศรษฐกิจของครอบครัว เพราะปรากฏว่าในตลาดนั้นผู้ค้าส่วนใหญ่จะเป็นหญิง ดังในบันทึกของชาวต่างชาติที่ว่า “..เฉพาะร้านขายหมูเท่านั้นที่เป็นพ่อค้า ช้างหลังแม่ค้าจะเป็นร้านแผงลอย..จะขายร่ม ผัก ผักฝ้าย ผักไหม ผักมัสลิน ถาดทองเหลือง ถาดไม้ และเครื่องเงินต่าง ๆ...”<sup>56</sup> ซึ่งให้ภาพตรงกับที่ปรากฏในวรรณกรรมล้านนาหลาย ๆ เรื่องที่มีภาพผู้หญิงเป็นแม่ค้า อาทิวรรณกรรมประเภทคำวขอ ซึ่งเป็นวรรณกรรมที่สืบเนื่องมาจากธรรมคำที่นิยมแต่งในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น และคัดลอกต่อ ๆ กันเรื่อยมา<sup>57</sup> เช่นเรื่อง ก่ำก่ำดำ ที่บรรยายถึงแม่ค้าในตลาดว่า “..แม่กาดขายของ หมนกกนลูกไม้ มะม่วงแก้ว ลำไย ถั่ว มังคุด ลำสาทสุกใส เต้าแตงแฟงไฟ หนัดหนูหน้องแห้ง...”<sup>58</sup> หรือเรื่อง จันต๊ะมา ที่บรรยายถึง

<sup>54</sup> พรธณินาภาภิญญพงศ์, “เจ้าไพร่กับความเปลี่ยนแปลงในสังคมล้านนาระหว่าง พ.ศ.2427-2476”, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ 2535, หน้า 55.

<sup>55</sup> สวัสดิ์ อ่องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา*, หน้า 456.

<sup>56</sup> *ลูกผู้ชายชื่อนายหลุยส์*, จิรพันธ์ พิตรปรีชา เรียบเรียง (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ธรรมสาร, 2534), หน้า 77.

<sup>57</sup> ทรงศักดิ์ ปรางวัฒกุล, “แนะนำวรรณกรรมท้องถิ่นล้านนาไทย” ใน รายงานการสัมมนาทางวิชาการ วรรณกรรมล้านนา เล่ม 1 (คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2527), หน้า 111-128.

<sup>58</sup> หนังสือคำวขอเรื่อง *ก่ำก่ำดำ* (เชียงใหม่: ประเทืองวิทยา, 2511), หน้า 73.

แม่ค้าในตลาดที่จันตะมาเดินทางไปพบว่า “...นารีกาตร้านสนุกสนนหัว คนหลายพันหัว สุนสถานกาดตั้ง ปิดตำมาตา มาขายกู้อันพร้อมพริก หมากข่อยนอยเชื้อ พริกเกลือ หมากพัก ขายหมากเหมี้ยงยาควน...”<sup>59</sup>

จากวิถีชีวิตซึ่งสัมพันธ์กับวิถีการผลิตดังกล่าวส่งผลให้เกิดทัศนคติของสังคมต่อการเสนอภาพของผู้หญิงเหนือที่ดีและไม่ดี โดยภาพของผู้หญิงดีและไม่ดีนั้นจะถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือควบคุมและกำหนดบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงต่อครอบครัวและชุมชน อาทิ ผู้หญิงดีคือ ผู้หญิงที่ขยันขันแข็งในการทำงาน ประหยัดอดออม ลักษณะดังกล่าวของผู้หญิงมีส่วนสัมพันธ์อย่างสำคัญกับบทบาททางด้านการค้าขายของผู้หญิงล้านนากล่าวคือ การที่ผู้หญิงมีภาระหน้าที่รับผิดชอบในทางเศรษฐกิจและการผลิตทำให้หน้าที่ของผู้หญิงต่อครอบครัวและชุมชนในฐานะของหน่วยการผลิตต้องมีคุณสมบัติขยันขันแข็งในการทำงาน ไม่เกียจคร้าน ประกอบกับผู้หญิงมีหน้าที่ในทางเศรษฐกิจของครอบครัว ทั้งการหารายได้และการจัดสรรค่าใช้จ่าย ส่งผลให้ผู้หญิงที่ดีต้องประหยัดอดออม ไม่ฟุ่มเฟือย หรือตระหนี่จนเกินไป ซึ่งเป็นอีกคุณสมบัติหนึ่งของผู้หญิงดี ในขณะที่ผู้หญิงไม่ดีภายใต้วิถีการผลิตดังกล่าวคือ ผู้หญิงเกียจคร้าน ฟุ่มเฟือย ซึ่งเป็นการกระทำที่ไม่สอดคล้องกับบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงต่อครอบครัวและชุมชนในฐานะหน่วยการผลิต เพราะลักษณะผู้หญิงไม่ดีดังกล่าวคือ ผู้ที่ไม่สามารถช่วยเหลือและค้าจุนครอบครัวภายใต้ระบบการผลิตที่ต้องพึ่งพาและช่วยเหลือกัน ผู้หญิงไม่ดีจึงเป็นผู้หญิงที่เกียจคร้าน ชอบเที่ยวเล่น และไม่ทำงาน เพราะการกระทำดังกล่าวไม่สามารถสร้างผลผลิตแก่ครอบครัวและชุมชนได้

จะเห็นได้ว่า การสร้างความคาดหวังต่อผู้หญิงของสังคมล้านนาในบทบาททางเศรษฐกิจดังกล่าวต่างมุ่งเน้นให้ผู้หญิงมีความขยัน ไม่เกียจคร้าน ภาพที่ปรากฏในสังคมก็เป็นเช่นนั้น ดังที่ปรากฏในบันทึกของชาวต่างชาติ คณะไวซังกุล เอ็ดเวิร์ด บี กูลด์ ชาวอังกฤษที่เข้ามายังล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 ได้บรรยายถึงตลาดเช้าในเชียงใหม่ว่า “...ทุกวันจะมีสตรีทั้ง

<sup>59</sup> หนังสือคำขอเรื่อง *ธรรมจันตะมา* (เชียงใหม่: ประเทืองวิทยา, 2511), หน้า 37.

สาวแก่เดินแบกกระบุงคอนตระกร้านำผักผลไม้ข้ามสะพานมาชุมนุมกัน....”<sup>60</sup> หรือ “...แม่ค้าซึ่งเป็นชาวพื้นเมืองจะนำผลผลิตการเกษตรในหมู่บ้านใกล้เคียงมาวางขายตามสองข้างถนนสินค้าที่นำมาจะมีพวกผัก ข้าว ยาสูบ ขี้ผึ้ง ผลไม้ หมาก ปูน ปลาแห้ง เป็นต้น....”<sup>61</sup> อย่างไรก็ตาม ความขยันขันแข็งของผู้หญิงล้านนาดังกล่าวยังคงเป็นไปตามวิถีการผลิตแบบพอเพียงชีพ ที่ผู้ค้ามักจะนำของที่เหลือจากการบริโภค อุปโภคมาขาย หรือบางทีอาจจะเก็บจากสวนครัวของตนในกรณีของผักผลไม้<sup>62</sup> ซึ่งเมื่อเทียบกับความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในระบบการผลิตของสยามในต้นรัตนโกสินทร์แล้ว ภาพดังกล่าวอาจจะมิใช่ภาพที่พอจะเสนอลักษณะความขยัน ไม่เกียจคร้านของผู้หญิงล้านนาได้มากนักจนนำไปสู่ทัศนคติดังเช่น “นิสยสันดารลาว” ที่เกียจคร้านและเห็นแก่ได้ ดังที่กล่าวไว้ในหัวข้อข้างต้น

### ภาพลักษณ์ผู้หญิงดี - ไม่ดี: ความสัมพันธ์ทางสังคม

ความคาดหวังของสังคมต่อผู้หญิงที่สำคัญประการหนึ่งคือ ความคาดหวังต่อบทบาทและหน้าที่ในฐานะเมียและแม่ ซึ่งเป็นบทบาทของผู้หญิงที่สัมพันธ์กับครอบครัว ผู้หญิงมีหน้าที่รับผิดชอบการทำงานในครอบครัว ทั้งดูแลบ้านเรือน ทำงานบ้าน เลี้ยงดูอบรมสมาชิกในครอบครัว การที่ผู้หญิงมีหน้าที่ดูแลครอบครัวให้มีความสุขทำให้ผู้หญิงต้องรู้จักปรนนิบัติทั้งสามีและสมาชิกในครอบครัว เอาใจใส่งานบ้านเรือน จัดการกิจการภายในบ้านได้อย่างเหมาะสม เคารพเชื่อฟังสามีและญาติพี่น้องของสามี ดูแลอบรมเป็นตัวอย่างที่ดีแก่สมาชิกในครอบครัว ดังนั้น จึงพบว่าค่านิยมทางสังคมมักจะสั่งสอนให้ผู้หญิงมีความอ่อนน้อมถ่อมตน พุดจาอ่อนหวานไพเราะ ไม่นินทาส่อเสียดกิริยามารยาทดีเพราะลักษณะของผู้หญิงดีดังกล่าวสามารถ

<sup>60</sup> จิรนนท์ พิตรบรีชา เรียบเรียง, *ลูกผู้ชายชื่อนายหลุยส์*, หน้า 77.

<sup>61</sup> Holt S. Hallet, *A Thousand Miles on an Elephant in the Shan States* (London: William Blackwood and Sons, 1890), p. 100.

<sup>62</sup> อุดม รุ่งเรืองศรี ปรีวรรต *คำว่าวילהและตำนานเมืองเชียงแสน*, (เชียงใหม่: ศูนย์วัฒนธรรมเชียงใหม่และศูนย์ศิลปวัฒนธรรม วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2528), หน้า 18-19.

ใช้เป็นภาพตัวอย่างในการถ่ายทอดคำสั่งสอนและปลูกฝังทัศนคติเกี่ยวกับผู้หญิงดีต่อสมาชิกในครอบครัว โดยเฉพาะต่อลูกสาวให้มีคุณสมบัติเช่นนั้นต่อไป ผู้หญิงดีจึงเป็นผู้หญิงที่รู้จักรับผิดชอบหน้าที่ของตนในครอบครัว โดยเฉพาะในการจัดระเบียบความสัมพันธ์ภายในครอบครัว ซึ่งถือว่าผู้หญิงมีบทบาทค่อนข้างสูง<sup>63</sup>

ภาพลักษณ์ผู้หญิงดีดังกล่าวสัมพันธ์กับลักษณะโครงสร้างของความสัมพันธ์ทางสังคมล้านนา กล่าวคือ ด้วยลักษณะการสืบทอดอำนาจที่อาศัยความสัมพันธ์แบบเครือญาติผ่านทางสายผู้หญิง ระบบดังกล่าวมีลักษณะสอดคล้องกับบทบาทของผู้หญิงในครอบครัวเพราะผู้หญิงเป็นฝ่ายที่สัมพันธ์กับบ้าน<sup>64</sup> อีกทั้งยังมีหน้าที่ในการปรนนิบัติพ่อแม่ยามแก่เฒ่า อันเป็นคุณสมบัติของผู้หญิงดีประการหนึ่งที่ต้องมีความกตัญญูรู้คุณ กรณีดังกล่าวสะท้อนให้เห็นจากรูปแบบการสืบทอดมรดกของสังคมล้านนา เช่น ที่ดิน มักจะกระทำผ่านผู้หญิง เมื่อแต่งงาน ฝ่ายชายจะย้ายเข้ามาอยู่กับครอบครัวฝ่ายหญิงและทำมาหากินในที่ดินของภรรยา และจะอยู่ร่วมกับครอบครัวฝ่ายหญิงไปจนกว่าพี่น้องคนใดคนหนึ่งของฝ่ายหญิงจะแต่งงาน และมีเชยคนใหม่เข้ามาจึงจะย้ายออกไปอยู่ในที่ทำกินใหม่ ซึ่งอาจจะอยู่ในบริเวณ ใกล้เคียงกับครอบครัวเดิม ในกรณีของลูกผู้หญิงคนสุดท้ายซึ่งมีหน้าที่ดูแลพ่อแม่จนแก่เฒ่า (ภาพผู้หญิงดีอีกประการหนึ่ง) และจะได้รับมรดกเป็นที่ดิน หรือบ้านเดิม ทำให้ฝ่ายชายต้องย้ายเข้ามาอาศัยอยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิงไปตลอด ในกฎหมายล้านนากำหนดให้ฝ่ายชายต้องย้ายเข้ามาอาศัยอยู่กับครอบครัวฝ่ายหญิงและได้รับส่วนแบ่งที่ดินที่เคยทำกินร่วมกับสามีเป็นมรดก<sup>65</sup> การที่สังคมล้านนาสร้างลักษณะความ

<sup>63</sup> สมร เจนจิละ, “วิเคราะห์ล้านนาภานิต”, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทร วิโรฒประสานมิตร 2525, หน้า 35.

<sup>64</sup> ชัยนัต วรรณฤติ และคณะ, “ผลกระทบจากวิกฤตการณ์ทุนนิยมโลกต่อชนบทและชาวไทย: โครงสร้างวิถีการผลิตและรูปการณ์จิตสำนึก”, วารสารเศรษฐกิจการเมือง 4: 2 - 3 (มกราคม-มิถุนายน 2528): 99.

<sup>65</sup> อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และลมูล จันทร์หอม, วิเคราะห์กฎหมายล้านนาโบราณ: ประชุมกฎหมายครอบครัว (เชียงใหม่: วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2528), หน้า 65-66.

สัมพันธ์ทางครอบครัวในรูปแบบดังกล่าว นอกจากจะเกี่ยวเนื่องกับบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงกับครอบครัว ซึ่งเป็นภาพของผู้หญิงที่ดีแล้ว ลักษณะดังกล่าวยังน่าจะส่งผลให้ผู้หญิงล้านนามีบทบาทในการตัดสินใจภายในครอบครัวด้วยนอกเหนือจากการมีส่วนร่วมในการผลิต “...ฐานะของสตรีภายในครอบครัวก็ได้รับการยอมรับทั่วไป...”<sup>66</sup>

การพิจารณาว่าผู้หญิงดีหรือไม่นั้นสังคมได้เปิดช่องทางผ่านประเพณีของล้านนาบางอย่าง เช่น ประเพณีการแ้วสาว เมื่อหลังจากการทำงานในตอนกลางวันแล้วพอพลบค่ำพวกหนุ่ม ๆ ก็จะไปถือเครื่องดนตรีและร้องจ๊อยขอเพื่อเกี้ยวสาวตามบ้านต่าง ๆ ซึ่งในด้านหนึ่งชี้ให้เห็นบทบาทในการเลือกคู่ครองของชายหญิงล้านนา โดยในระหว่างที่หนุ่มมาแ้วสาวนั้น ฝ่ายหญิงก็จะทำงานไปด้วย เช่น ปั่นฝ้าย กรอผ้าเพื่อใช้ทอผ้า หรือทอผ้า ผู้ชายจึงสามารถพิจารณาผู้หญิงผ่านภาพลักษณ์ของผู้หญิงดีและไม่ดีด้วยการดูว่าผู้หญิงคนนั้นมีความขยันในการทำงาน และมีความรับผิดชอบต่อครอบครัวมากแค่ไหน ขณะที่เป็นผู้หญิงไม่ดีคือผู้หญิงที่ไม่ทำงานอะไร คอยแต่จะให้ชายหนุ่มมาเกี้ยวเท่านั้น<sup>67</sup>

จากการศึกษาพบว่ามีการยอมรับภาพลักษณ์ผู้หญิงดีและไม่ดีตามทัศนคติของสังคมล้านนาดังกล่าว เพราะนอกจากจะเป็นไปอย่างสอดคล้อง กับสภาพชีวิตและการผลิตในสังคมแล้ว ยังพบว่าภาพลักษณ์ดังกล่าวถูกเน้นย้ำด้วยการนำมาเสนอเป็นภาพผู้หญิงดีและไม่ดีในงานวรรณกรรมของล้านนา ซึ่งทำให้เห็นว่าภาพลักษณ์ดังกล่าวคงจะแพร่หลายในสังคมทั่วไปด้วย ดังเช่นในวรรณกรรมคำขอร้อง คำวาทุทธาหารณ์ ซึ่งเป็นวรรณกรรมประเภทคำสอน สันนิษฐานว่าพระยาปัญญาพิทธาจารย์ กวีเอกคนหนึ่งของ ล้านนาแต่ขึ้นในสมัยพระเจ้ากาวิโรสุริยวงศ์ ตรงกับต้นรัตนโกสินทร์ ได้กล่าวถึงข้อปฏิบัติของผู้หญิงในฐานะเมียที่ดี ความเป็นว่า

<sup>66</sup> แดเนียล แมคกิลวารี, *กึ่งศตวรรษในหมู่คนไทยและคนลาว: อดีตชีวิตของ ศาสตราจารย์แดเนียล แมคกิลวารี ดี ดี*, แปลโดย จิตราภรณ์ ตันรัตนกุล (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ภาพพิมพ์, 2537), หน้า 189.

<sup>67</sup> ทวี สมหวัง, *คำใช้ฮ้ายบ่าว* (เชียงใหม่: วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2533).



|                  |                                      |
|------------------|--------------------------------------|
| “..หื้อปฏิบัติ   | ชอบด้วยคลองวัตร                      |
| กับคู่ผัวแก้วแพง | ค้นค่ามาแล้ว                         |
| หื้อนายบิดแบ่ง   | ตามเทียนแยง                          |
| จีบเสื่อและผ้า   | ลวดนุ่แบ่ง                           |
| ที่นอนไว้ถ้ำ     | หื้อผัวนายนอนก่อนน้อง” <sup>68</sup> |

การที่ชนบทรหมเนียมและจารีตประเพณีของล้านนามีรากฐานมาจากพุทธศาสนา ทำให้ชนบทรหมเนียมต่าง ๆ เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาอย่างแยกไม่ออกจนกลายเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตของคนในสังคม เช่น ประเพณีทานสลากภัต ประเพณีทำบุญปอย ประเพณีการตั้งธรรมหลวง เป็นต้น ทั้งยังนำคำสอนทางพุทธศาสนามาใช้เพื่อการปกครองและควบคุมความประพฤติของคนในสังคมด้วย เช่น ในกฎหมายล้านนาโบราณปรากฏข้อห้ามปรามคนในสังคมให้ปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ทางกฎหมาย<sup>69</sup> ความเชื่อทางศาสนาดังกล่าวมีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงด้วย กล่าวคือ ผู้หญิงดีจะต้องเป็นผู้ที่ยึดมั่นในคำสอนพุทธศาสนา ด้วยการหมั่นทำความดี รักษาศีล ทำนุบำรุงศาสนา มีความกตัญญูรู้คุณ เช่น ในกฎหมายลักษณะมรดก กล่าวถึง ผู้ที่ไม่มีสิทธิรับมรดกเพราะไม่เลี้ยงดูพ่อแม่ยามแก่เฒ่า และในกรณีของผู้หญิงหากปฏิบัติดังกล่าว (อันเป็นลักษณะผู้หญิงไม่ดีประการหนึ่ง) นอกจากจะไม่มีสิทธิรับมรดกแล้วยังต้องตกนรกอีกด้วย เพราะไม่มีความกตัญญูต่อบุพการี ซึ่งจะต่างกับผู้ชายที่สามารถบวชเรียนทดแทนคุณได้ ทั้งยังได้รับส่วนแบ่งในมรดกอีกด้วย<sup>70</sup>

<sup>68</sup> คำวาทาหารณ์ (เชียงใหม่: ประเทืองวิทยา, 2511).

<sup>69</sup> อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และลมูล จันทร์หอม, วิเคราะห์กฎหมายล้านนาโบราณ: ประชุมกฎหมายครอบครัว.

<sup>70</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 86 - 120.

### ภาพลักษณ์ผู้หญิงดี - ไม่ดี: ความสัมพันธ์ระหว่างเพศ

ภาพลักษณ์ผู้หญิงที่ดีและไม่ดีที่ถูกเน้นย้ำเสมอนั้นมักเกี่ยวข้องกับลักษณะความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิง โดยเฉพาะคุณสมบัติในเรื่องความซื่อสัตย์ ไม่คบชู้ชู้ชาย ไม่เจ้าชู้หลายใจ ไม่ผิดประเวณี เป็นต้น เพราะพบว่ามีการตอกย้ำถึงคุณสมบัติที่ดีของผู้หญิงที่ต้องละเว้นการกระทำที่ส่อไปในทางผิดประเวณีเหล่านี้ทั้งในกฎหมายล้านนาโบราณ ในหมวดของกฎหมายครอบครัว ที่กล่าวโทษผู้หญิงร้ายว่าคือผู้หญิงที่คบชู้ชู้ชาย เพราะผิดศีลธรรม และถือว่าผิดศีลธรรมที่เกิดจากการไม่ซื่อสัตย์ต่อสามีต้องได้รับโทษหนักทั้งการปรับ การขายเป็นทาส หรือการประจานต่อสังคมในลักษณะต่าง ๆ เช่น การโกนศีรษะ การตัดหู การสักหน้าผาก<sup>71</sup> อีกทั้งยังอ้างหลักคำสอนในพุทธศาสนาว่าการกระทำความผิดจะส่งผลให้ตกนรกหมกไหม้ไม่ได้ผุดไม่ได้เกิดอีกด้วย<sup>72</sup> หรือในงานวรรณกรรมร่วมสมัยรัตนโกสินทร์ อาทิ คำวพญาพรหมโฆหาร คำคำอุทธาหารณ์ คำขอเรื่องหงส์หิน เป็นต้น มักกล่าวถึงข้อปฏิบัติของผู้หญิงที่ดีจะต้องซื่อสัตย์ และปรนนิบัติสามี เช่น ในสุภาษิตสอนหญิง ในโคลงวิหิรสอนโลก ที่กล่าวถึงพฤติกรรมของผู้หญิงคบชู้ได้อย่างน่าสนใจว่า

|                     |                               |
|---------------------|-------------------------------|
| “บางนางใจลับเลี้ยว  | วังภัก                        |
| ลักโลกเอาสมบัติ     | ฝากชู้                        |
| วันคืนเท่ากองฟัด    | ผัวคำ งามอยู่                 |
| ทั้งครอบครัวเสียผ้า | เหมียดไว้อำเอา” <sup>73</sup> |

นอกจากเหตุผลทางศีลธรรมแล้ว สุภาษิตดังกล่าวชี้ให้เห็นว่าการที่สังคมเน้นย้ำถึงคุณสมบัติเรื่องความซื่อสัตย์ และการคบชู้ชู้ชานนั้นเป็นเพราะการที่ผู้หญิงมีบทบาททางด้านเศรษฐกิจ โดยเฉพาะเศรษฐกิจใน

<sup>71</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 25 - 47.

<sup>72</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 68.

<sup>73</sup> มณี พยอมยงค์, *คดีสอนใจล้านนาไทย ธรรมบรณการงานพระราชทานเพลิงศพ พระครูสุคันธศีล* (หลวงปู่คำแสน อินฺทจกฺกเถระ) วัดสวนดอก อ.เมือง จ.เชียงใหม่ 25 - 28 มกราคม 2522, หน้า 124.

ครอบครัวที่ผู้หญิงเป็นผู้หาและผู้เก็บทรัพย์ ดังที่ปรากฏใน โคลงวิรุทธอนโลก เช่นกันที่ว่า

|                     |                                |
|---------------------|--------------------------------|
| “มีผัวหมั้นริเข้า   | รอมของ                         |
| เงินค่าคอยทำพรอง    | สืบส้าง                        |
| โอบมีปล้นปลอง       | เร็วรีบ พลันเหย                |
| ร่ำสวนไร่นาหือกว้าง | เที่ยงได้เป็นดี” <sup>74</sup> |

ดังนั้น การคบขู้อาจเป็นหนทางที่นำไปสู่การสูญเสียทรัพย์ เพราะผู้หญิงอาจเก็บทรัพย์นั้นไปให้ขู้ได้ หรือหากคิดในทางกลับกันเป็นไปได้ว่าการเน้นย้ำในเรื่องใดเรื่องหนึ่งมาก ๆ อาจสะท้อนให้เห็นว่าสิ่งเหล่านั้นมีอยู่และเกิดขึ้นจริงในสังคม ดังนั้น จึงมีความเป็นไปได้ว่าการที่สังคมเน้นย้ำถึงความซื่อสัตย์ของผู้หญิงนั้นเป็นเพราะผู้หญิงมีบทบาทในทางเศรษฐกิจของครอบครัวทั้งในฐานะผู้หาและผู้เก็บทรัพย์นั้นจริง

### ภาพลักษณ์ผู้หญิงดี - ไม่ดี: ผู้หญิงสาว

จากหลักฐานพบว่าสังคมให้ความสำคัญต่อภาพลักษณ์ของผู้หญิงสาวทั้งภาพดีและไม่ดีเช่นกัน กล่าวคือ การที่ภาพลักษณ์ผู้หญิงล้นนาสัมพันธ์กับบริบททางสังคมและเศรษฐกิจที่ส่งผลให้สังคมคาดหวังต่อบทบาท และหน้าที่ของผู้หญิงที่สัมพันธ์กับครอบครัวและวิถีการผลิตแบบพอเพียงชีพ ภาพผู้หญิงที่ดีและไม่ดีจึงสัมพันธ์กับบริบทดังกล่าวด้วย ดังปรากฏภาพผู้หญิงสาวที่ดีและไม่ดีมีลักษณะใกล้เคียงกับผู้หญิงที่มีสามีโดยเฉพาะในส่วนที่สัมพันธ์กับครอบครัว เช่น การกตัญญูรู้คุณ การเคารพเชื่อฟังบิดามารดา (เพียงแต่ว่าผู้หญิงมีสามีต้องเพิ่มสามีเข้ามาเป็นบุคคลที่ควรเคารพเชื่อฟังด้วย) การขยันทำมาหากิน กิริยามารยาทดี ไม่นินทาส่อเสียด แต่ภาพที่สังคมสร้างเพิ่มเข้าไปในภาพของผู้หญิงสาวคือ การรู้จักครองตน เช่น การรักษาวล

<sup>74</sup> โคลงวิรุทธอนโลก (เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2518), หน้า 27.

สงวนตัว ไม่ชิงสุกก่อนห่าม ไม่ผิดประเพณี เป็นต้น

จากหลักฐานประเพณีวรรณกรรมและคำสอนพบว่ามีกรกล่าวถึงผู้หญิงสาวที่ดีจะต้องรักษนวลสงวนตัว เช่นใน คำสอนพระยามังราย ที่กล่าวถึงผู้หญิงที่เห็นผู้ชายแล้วเป็นฝ่ายเข้าไปหาก่อนถือว่าเป็นหญิงไม่ดี “คันทันบ่าวมักไปหานหญิงนั้นปด” <sup>75</sup> หรือ ใน พระลอสอนโลก ในหมวดของคำสอนสำหรับคนทั่วไปพร้อมทั้งกล่าวถึงลักษณะผู้หญิงดีและไม่ดี โดยเฉพาะได้กล่าวถึงผู้หญิงที่ไม่รักษนวลสงวนตัวว่าเป็นผู้หญิงที่โลกนี้พึงระวัง

|                       |                              |
|-----------------------|------------------------------|
| “หญิงร้ายคือพาทย์แก้ว | เภา                          |
| ไผ่ใดประสงคตี         | ก็ได้                        |
| เสียงดังทั่วธรณี      | ยินม่วน นักเหย               |
| จักแซมเทียมหญิงไว้    | โลกนี้เปิงพึง” <sup>76</sup> |

การที่สังคมเน้นย้ำถึงคำสอนเรื่องการรักษนวลสงวนตัวของผู้หญิงนั้น นอกจากจะด้วยเหตุผลที่สังคมล้านนามีวิถีชีวิตที่สัมพันธ์กับพุทธศาสนาจนกระทั่งนำมาใช้เป็นส่วนหนึ่งในการปกครองและเพื่อควบคุมความประพฤติให้อยู่ในศีลในธรรมดังกล่าวข้างต้นแล้ว การห้ามปรามและสั่งสอนผู้หญิงล้านนาในเรื่องดังกล่าวยังเป็นการสร้างกรอบของความสัมพันธ์ระหว่างเพศโดยเมื่อพิจารณาจากหลักฐาน โดยเฉพาะในหลักฐานประเภทคำสอนวรรณกรรม หรือแม้แต่สุภาษิตคำพังเพย การกล่าวถึงผู้หญิงที่ไม่รักษนวลสงวนตัวมักจะกล่าวควบคู่ไปกับการอ้างถึงลักษณะนิสัยผู้หญิงที่มักจะอ่อนไหวง่ายเช่นเปรียบเหมือนครั้งไถไฟ<sup>77</sup> หรือเหมือนหุ่นที่ไม่มีความหนักแน่น<sup>78</sup> เป็นต้น ซึ่งเป็นลักษณะที่ไม่ดีและถ้าหากผู้หญิงคนไหนมีลักษณะดังกล่าวก็

<sup>75</sup> คำสอนพระยามังราย (เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2529), หน้า 11.

<sup>76</sup> ประคอง นิมมานเหมินท์, ลักษณะวรรณกรรมภาคเหนือ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2517), หน้า 120.

<sup>77</sup> โคลงวิสูตรสอนโลก, หน้า 19 - 20.

<sup>78</sup> ประคอง นิมมานเหมินท์, ลักษณะวรรณกรรมภาคเหนือ, หน้า 153.

ไม่เหมาะแก่การเลือกมาเป็นคู่ครองเพราะเมื่อแต่งงานแล้วมักจะไม่ซื่อสัตย์ต่อสามี<sup>79</sup> โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อสังคมคาดหวังให้ผู้หญิงที่แต่งงานแล้วจะต้องซื่อสัตย์ต่อสามี ดังนั้นผู้หญิงสาวจึงต้องอยู่ในกรอบของการเป็นผู้หญิงที่รักษานวลสงวนตัวเพื่อว่านั่นคือคุณสมบัติของผู้หญิงดีอันเหมาะแก่การเลือกเป็นคู่ครอง การสั่งสอนในเรื่องดังกล่าวจึงน่าจะแฝงนัยของการสร้างภาพผู้หญิงดีตามคตินิยมของสังคมซึ่งสัมพันธ์กับบริบทของสังคมล้านนาดังที่กล่าวมาแล้ว

หากมองว่าความคาดหวังของสังคมต่อภาพลักษณ์ของหญิงสาวที่รักษานวลสงวนตัวเป็นภาพผู้หญิงดี ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าภาพลักษณ์ดังกล่าวเป็นภาพรวมของผู้หญิงดีที่ปรากฏในทุกสังคมแล้ว การที่ในสังคมหนึ่งมีความคาดหวังและการสั่งสอนลูกหลานที่เป็นหญิงสาวให้รู้จักครองตนรักษานวลสงวนตัว ไม่ชิงสุกก่อนห่าม แต่พบว่าในอีกสังคมหนึ่งที่เข้ามาสัมพันธ์กลับสร้างภาพผู้หญิงดังกล่าว (ที่ไม่ใช่ผู้หญิงในสังคมของตน) ให้กลายเป็นผู้หญิงที่ไม่รักษานวลสงวนตัว ฉะนั้นจึงเป็นที่น่าสนใจสืบค้นว่าเหตุใดจึงเป็นเช่นนั้น

ภายหลังการเข้ามาปฏิรูปการปกครองที่ส่งผลให้ล้านนาตกอยู่ภายใต้อำนาจของกรุงเทพฯ โดยตรง ความสัมพันธ์ดังกล่าวทำให้กรุงเทพฯ รับรู้ถึงความด้อยกว่าของล้านนา ผนวกกับการที่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ได้ผ่านการเตรียมตัวและปรับเปลี่ยนตนเองเพื่อการติดต่อสัมพันธ์กับตะวันตก โดยเฉพาะการรับวัฒนธรรมตามแนวของตะวันตก เช่น การแต่งกาย กีฬามวยไทย<sup>80</sup> รวมถึงการรับความรู้วิทยาการหลาย ๆ ด้านจากมิชชันนารีที่เข้ามาวางรากฐานความรู้ดังกล่าวแก่กรุงเทพฯ ก่อนหน้าล้านนา<sup>81</sup> สภาพการณ์ดังกล่าวแตกต่างจากล้านนา ซึ่งยังมีได้เผชิญกับการคุกคามทางอำนาจ

<sup>79</sup> ศิริรัตน์ อาคนะ, "สตรีในวรรณกรรมล้านนา", วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร 2529, หน้า 238.

<sup>80</sup> เตือนใจ ไชยศิลป์, "ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยามพ.ศ.2437-2476", หน้า 73.

<sup>81</sup> สุพรรณิภา กาษณัฐวิจิตร, บทบาทของมิชชันนารีในประเทศไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 3 ถึงรัชกาลที่ 5 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2507).

จากจักรวรรดิอย่างเปิดเผยท่ามกลางกรุงเทพฯ ดังนั้นลัทธิในสายตาของกรุงเทพฯ จึงเป็นพวกที่ยังล้าสมัยและด้อยกว่า โดยเฉพาะในด้านวัฒนธรรมที่ผู้หญิงลัทธิยังคงแต่งกาย หรือมีกิจกรรมยามาที่มิได้ปรุงแต่งขึ้นตามแบบวัฒนธรรมตะวันตกอย่างวัฒนธรรมวิคตอเรียน<sup>82</sup> และการที่กรุงเทพฯ รับรู้ต่อลัทธิในลักษณะดังกล่าวได้ส่งผลกระทบต่อทัศนคติของกรุงเทพฯ ต่อผู้คนลัทธิตามไปด้วย โดยเฉพาะผู้หญิงลัทธิที่ถูกสร้างภาพลักษณ์บางประการขึ้น เช่นภาพของผู้หญิงที่ไม่รักนวลสงวนตัว ดังภาพที่สะท้อนจากรายงานการปราบเงี้ยวของ ร.อ. เฟม (หลวงทวยหาญรักษา) ซึ่งเป็นผู้หนึ่งที่ได้ร่วมเดินทางมากับทัพของกรุงเทพฯ ในการปราบเงี้ยวที่เมืองแพร่ ได้กล่าวถึงพฤติกรรมทางเพศของทหารในกองทัพ รวมถึงภาพผู้หญิงลัทธิที่ไม่รักนวลสงวนตัว ความเป็นว่า

|                                    |                                           |
|------------------------------------|-------------------------------------------|
| “...ที่หนุ่ม ๆ นายทหารนั้นชาญเฉียว | ท่านไปเกี้ยวสาวสนั่นบึง                   |
| ก็รักใคร่ได้เฝ้าอยู่เคล้าคลึง      | เหมือนแมงมิ่งภูพอนเกสรลาว                 |
| พอได้กลิ่นกะดินเพื่อนก็เลื้อนลับ   | ไปเที่ยวจับเจาะตามดอกสามหาว               |
| ชอบโลมลิ้มชิมชืดไม่ยืดยาว          | จนออกขาวดำดังแทบทั้งเมือง                 |
| นิสัยขาลาวดื้อถือเนื้อหนัง         | ไม่เบียดพังหมดสิ้นได้ยินเรื่อง            |
| แมงภูไปฝั่งมาพาประเทือง            | ไม่คิดเคืองชุ่นซ้องหมองกระมล              |
| ทั้งทหารคนใช้ก็ได้สิ้น             | เล่ห์หากินเก็บรักษะเป็นภักซ์ผล            |
| ความคิดลาวครวาทถึงอัปจน            | เนื้อหนังปนเบียดไปทั้งไทยลาว              |
| ท่านคิดเห็นเป็นภัยทุกข์เศร้า       | จนเบียดเน่าเหม็นกลุ่มทั้งหนุ่มสาว         |
| ตั้งโรงรักษาศรีราศีขาว             | ไม่แกล้งกล่าวกลอนรับล้าดับมา              |
| พนักงานท่านก็เด็ดขางเล็ดลอด        | เที่ยวสืบสอดรู้ตัวจนทั่วหน้า              |
| จับตัวได้เรียกหมอไม่รอรา           | ตรวจโรคกาเมมัวจนทั่วกาย...” <sup>83</sup> |

<sup>82</sup> “รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ ประเทศสยาม”, แปลโดย สุชาติ ตองซ้อนกลีบ: 139.

<sup>83</sup> ร.อ. เฟม (หลวงทวยหาญรักษา), รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ. 2445, หน้า 83.

ภาพที่เกิดขึ้นพร้อมกับการเป็นกามโรคของทหารกรุงเทพฯ ที่ขึ้นมาปราบเงี้ยวคราวนี้คือ ภาพของผู้หญิงลาวที่ไม่รักนวลสงวนตัว และแม้ว่าไม่อาจกำหนดช่วงเวลาที่น่านอนได้ว่าการรับรู้ของกรุงเทพฯ ต่อผู้หญิงล้านนาว่าเป็นผู้หญิงลาวที่ไม่รักนวลสงวนตัวนั้นเกิดขึ้นเมื่อไร แต่จากหลักฐานดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าทัศนคติของคนกรุงเทพฯ ต่อผู้หญิงล้านนาซึ่งนำไปสู่การสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่ไม่รักนวลสงวนตัวนั้นน่าจะเกิดขึ้นมาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นอย่างน้อย

กล่าวโดยสรุปทัศนคติเรื่องผู้หญิงเหนือที่ไม่รักนวลสงวนตัวนั้นนอกจากจะเกิดขึ้นจากแนวคิดของชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ต่อสังคมล้านนา เพราะเหตุผลของการมีพื้นฐานทางเศรษฐกิจ สังคมวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน ความแตกต่างกันดังกล่าวได้พัฒนามาตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ และอีกส่วนหนึ่งนั้นน่าจะเกิดจากการรับอิทธิพลของวัฒนธรรมวิคตอเรียนที่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ รับเข้ามาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 และพร้อมกันนั้นอิทธิพล ของวัฒนธรรมดังกล่าวได้สร้างโลกทัศน์ใหม่แก่ชนชั้นสูงเหล่านี้ด้วย การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ดังกล่าวมีผลต่อการรับรู้และนำไปสู่การสร้างภาพผู้หญิงเหนือในอีกลักษณะหนึ่ง

### พระราชชายาเจ้าดารารัศมีกับภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ”

การเปลี่ยนแปลงด้านเศรษฐกิจและสังคมของสยามภายหลังการปฏิรูปประเทศในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งนำความเปลี่ยนแปลงหลากหลายมาสู่สยาม โดยเฉพาะความเปลี่ยนแปลงในโลกทัศน์เกี่ยวกับสิ่งรอบตัวของชนชั้นปกครองสยาม ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ได้ก่อให้เกิดกระแสความเปลี่ยนแปลงค่านิยม และบทบาทของผู้หญิงท่ามกลางกระบวนการทำให้เป็นตะวันตกตามความคิดเรื่องความก้าวหน้าของสังคม รวมไปถึงความเปลี่ยนแปลงบางประการในวิถีชีวิต เช่น การได้รับการศึกษาแบบใหม่ ส่งผลให้ผู้หญิงสยามโดยเฉพาะผู้หญิงชั้นสูงและชั้นกลางถูกคาดหวังให้มีคุณสมบัติเพิ่มขึ้นกว่าเดิม แม้ว่าบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงในความคาดหวังใหม่ของสังคมจะยังอยู่ในขอบเขตของการเป็น เมีย แม่ และแม่บ้าน แต่ภายใต้บทบาทดังกล่าวของสังคมสยาม

ใหม่เริ่มคาดหวังให้ผู้หญิงมีบทบาทมากขึ้น เช่นนอกจากจะมีความสามารถในงานบ้านงานเรือนอย่างไม่ขาดตกบกพร่องแล้ว ผู้หญิงยังต้องมีความรู้ในการสนทนาต้อนรับแขกได้อีกด้วย

ความคาดหวังในสังคมล้านนาต่อบทบาทของผู้หญิงของตนคงจะยังไม่เปลี่ยนแปลงในกระแสที่สูงเท่าของสยาม เพราะพบว่าในความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงกับสังคมนั้นสังคมนั้นยังคงคาดหวังต่อลักษณะของผู้หญิงที่สัมพันธ์กับบทบาทและหน้าที่ของการเป็นแม่และเมียเป็นสำคัญ จนกระทั่งเมื่อพระราชชายาเจ้าดารารัศมีเสด็จกลับมาเชียงใหม่อย่างถาวรภายหลังการสวรรคตของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว โดยพบว่าหลังจากนี้ได้เกิดกระแสความเปลี่ยนแปลงต่อลักษณะของผู้หญิงเหนืออย่างน่าสนใจ

ความพยายามในการดำเนินนโยบายตามคติการปกครองแบบเอกชาติ<sup>84</sup> ของกรุงเทพฯ สมัยรัชกาลที่ 5 กับล้านนานั้นนอกจากจะด้วยนโยบายทางการเมืองด้วยการนำระบบการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาล มาใช้ในการปกครองแล้ว พระราชกฤษฎีกาอีกประการหนึ่งในการโน้มน้าวและสร้างความผูกพันทางความรู้สึกกับเจ้านายล้านนา คือ การที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงรับพระราชชายา เจ้าดารารัศมีเป็นพระราชชายา<sup>85</sup> การยอมรับดังกล่าวได้นำไปสู่การนำพระราชชายาเจ้าดารารัศมีเข้าวังหลวงตั้งแต่ยังทรงพระเยาว์ ส่งผลให้พระองค์เติบโตขึ้นมาพร้อมกับความเปลี่ยนแปลงในกระแสดความคิดของการทำให้ประเทศ “ศิวิไลซ์” ของสยาม อีกทั้งการเข้ามาวังหลวงตั้งแต่ยังเล็กทำให้พระองค์มีโอกาสดำเนินการศึกษาทั้งจากสยามและล้านนา ดังที่พระองค์สามารถเข้าใจได้ทั้งภาษาล้านนาและภาษาไทย ความสามารถของพระองค์ในข้อนี้ถูกนำมาใช้เมื่อครั้งมีราชทูตจากเมืองแสนหวี และพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวโปรดเกล้าฯ ให้พระองค์เข้ามาเป็นล่ามแปลภาษาพร้อมกับให้การ

<sup>84</sup> เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476”, หน้า 107.

<sup>85</sup> เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม, *พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานทำบุญ 100 วัน เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ (เชียงใหม่: โรงพิมพ์กลางเวียง, 2517), หน้า 66.



ต้อนรับแก้วราชทูตนั้นเมื่อครั้งพำนักในเมืองสยามด้วย<sup>86</sup>

นอกจากนี้ความใกล้ชิดต่อประเพณีวัฒนธรรมของสยามน่าจะส่งผลให้พระองค์ทรงได้รับอิทธิพลความคิดจากชนชั้นสูงกรุงเทพฯ โดยเฉพาะการรับโลกทัศน์แบบชนชั้นสูงสยามเข้ามาปรับแต่งความคิดของพระองค์เอง แม้ว่าขณะประทับอยู่ในวังหลวง พระราชชายา เจ้าดารารัศมีจะทรงยังคงขนบธรรมเนียมประเพณีของล้านนา เช่น ภาษาพูด และการแต่งกายตามอย่างประเพณีของล้านนา คือ โปรดนุ่งผ้าซิ่น สวมเสื้อแขนกระบอก ห่มสไบเฉียง และไว้ผมยาวเกล้ามวย แทนที่จะนุ่งผ้าโจงและไว้ผมสั้นแบบชาววังทั้งหลาย การแต่งกายดังกล่าวพระองค์โปรดให้เจ้านายจากเชียงใหม่ที่ตามเสด็จและข้าราชการบริพารในตำหนักของพระองค์แต่งกายตามประเพณีนี้ด้วย<sup>87</sup>

การรักษาขนบธรรมเนียมแบบล้านนาของพระราชชายาฯ ดังกล่าวมีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ โดยเฉพาะด้านวัฒนธรรมการแต่งกายจนเป็นที่รับรู้และยอมรับในหมู่เจ้านายฝ่ายใน ดังสะท้อนให้เห็นในวรรณกรรมเรื่อง สี่แผ่นดิน ที่ช้อยพาพลอยไปเที่ยวและแนะนำตำหนักต่างๆ ในพระราชวังฝ่ายในว่า

“...ส่วนตำหนักใหญ่สูงสี่ชั้นมียอดหอคอยกลาง ที่ช้อยบอกว่า เป็นตำหนักเจ้าดารารัศมี นับว่าแปลกกว่าที่อื่นทั้งสิ้น เพราะข้าหลวงนุ่งซิ่น ไว้ผมมวย แต่งกายอย่างชาวเชียงใหม่ พูดภาษาเมืองเหนือทั้งตำหนัก และเป็นที่เดียวที่มีเมียงแจกกั้นกันเป็นประจำ...”<sup>88</sup>

การที่พระองค์ทรงเติบโตขึ้นท่ามกลางสังคมวัฒนธรรมของชนชั้นสูงในราชสำนักกรุงเทพฯ ประกอบกับเกิดความเปลี่ยนแปลงทางความคิดของ

<sup>86</sup> นางเยาว์ กาญจนจารี, *ดารารัศมี: พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี* พิมพ์เป็นอนุสรณ์เนื่องในงานฉลองพระอนุสาวรีย์พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ณ กองก้ากับการดำรงพระชนชีพแดนนที่ 5 ค่ายดารารัศมี จังหวัดเชียงใหม่ 2533, หน้า 56 - 57.

<sup>87</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 77 - 78.

<sup>88</sup> ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช, *สี่แผ่นดิน เล่ม 1* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยามรัฐ พิมพ์ครั้งที่ 3, 2531), หน้า 69.

ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ที่ตื่นตัวต่อการรับวิทยาการความรู้และวัฒนธรรมความคิดอย่างตะวันตก ทำให้พระองค์ให้ความสนใจพระทัยต่อความรู้ วิทยาการใหม่ ๆ เหล่านั้นด้วย ดังเช่นที่ปรากฏว่าพระองค์ทรงสนพระทัยดนตรีทั้งแบบของสยามและจากตะวันตก ทั้งยังสนับสนุนให้พระญาติและข้าหลวงของพระองค์หัดเรียนดนตรีไทยและดนตรีสากล โดยได้เชิญครูดนตรีของสยามมาสอนให้ที่ตำหนัก และสอนตั้งแต่พระราชชายา มาจนถึงข้าหลวงพระองค์ยังสนพระทัยในเรื่องการถ่ายรูปซึ่งเป็นของใหม่ที่เข้ามาจากต่างประเทศในสมัยรัชกาลที่ 5<sup>89</sup> รวมไปถึงศิลปะการแสดงละครของสยามที่ได้รับอิทธิพลตะวันตกเช่นละครพูด<sup>90</sup> เป็นต้นสิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลของโลกทัศน์แบบชนชั้นสูงในราชสำนักกรุงเทพฯ ที่มีผลต่อความคิดของพระองค์ ซึ่งในท้ายที่สุดพระองค์ได้นำสิ่งเหล่านี้มาปรุงแต่งวัฒนธรรมของล้านนาจนก่อให้เกิดภาพลักษณ์ใหม่แก่ผู้หญิงล้านนาในเวลาต่อมา

กล่าวได้ว่า พระราชชายา เจ้าดารารัศมีทรงมีบทบาทอย่างสำคัญต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงล้านนาขึ้นมาในอีกลักษณะหนึ่ง แม้ไม่สามารถบอกได้แน่ชัดว่าการเสนอภาพผู้หญิงดังกล่าวของพระองค์นั้นมีพระประสงค์เพื่อพยายามเสนอและพิสูจน์ว่าผู้หญิงเหนือเป็น “ลาว” ที่มีอารยธรรม เพราะพระองค์เองก็ทรงยอมรับการเป็น “ข้างลาว” ของล้านนา<sup>91</sup> แต่กระนั้นการที่พระองค์เสด็จกลับเมืองเชียงใหม่เป็นการถวารภายหลังการเสด็จสวรรคตของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระองค์ได้จำลองความคิดและโลกทัศน์ต่อสังคมแบบชนชั้นสูงกรุงเทพฯ มาไว้ในคุ้มหลวงเชียงใหม่ โดยการส่งเสริมและดัดแปลงขนบธรรมเนียมบางอย่างของล้านนาให้สอดคล้องกับโลกทัศน์ของพระองค์ เช่น การแสดงละคร การดนตรี รวมไปถึงการแสดงออกต่อบทบาทหน้าที่ของผู้หญิงตาม

<sup>89</sup> นายแพทย์พูนพิศ อมาตยกุล, “ดนตรีไทยภาคกลางในล้านนาไทย”, เอื้องเงิน พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานบรรจุผู้เจ้าสุนทร ณ เชียงใหม่ (กรุงเทพฯ: บริษัทกรัณธิศิลป์, 2530), หน้า 85.

<sup>90</sup> เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่รวบรวม, พระประวัติพระราชชายาเจ้าดารารัศมี, หน้า 118.

<sup>91</sup> พระโทรเลขของพระราชชายา เจ้าดารารัศมี กราบบังคมทูลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ขณะเสด็จเยี่ยมเมืองลำพูน อ่างในนงเยาว์ กาญจนจารี, *ดารารัศมี: พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, หน้า 68.

ความคาดหวังของสังคมตามแบบความคิดเรื่องความก้าวหน้าที่ผู้หญิงควรมีบทบาทและความรู้ความสามารถทั้งในงานเรือนและงานสังคม<sup>92</sup> พร้อมทั้งยังเผยแพร่ความคิดดังกล่าวในหมู่ชนชั้นสูงของล้านนาอีกด้วย

พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ได้เสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือตามความคาดหวังของสังคมต่อบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงตามแนวความคิดเรื่องความก้าวหน้าอันเป็นความคิดในสังคมชนชั้นสูงของกรุงเทพฯ ซึ่งพระองค์ทรงใกล้ชิดมาตั้งแต่ยังทรงพระเยาว์ ความคิดดังกล่าวได้ก่อให้เกิดบทบาทใหม่แก่ผู้หญิงเพื่อให้เป็นผลดีต่อความเจริญรุ่งเรืองของประเทศ ผู้หญิงจึงอยู่ในฐานะของเมีย แม่ และแม่เรือนพร้อมกับถูกคาดหวังให้มีความรู้ความสามารถอื่น ๆ เช่น การสมาคมต้อนรับแขก เป็นเพื่อนคู่คิดของสามี และมีความรู้ในวิทยาการด้านอื่น ๆ ด้วย<sup>93</sup> นอกจากนี้ พระองค์ยังแสดงบทบาทของแม่เรือนอาทิสมาสามารถในการเย็บปักถักร้อยการทอดผ้ารวมไปถึงความรู้อื่น ๆ เช่น การดนตรี การละคร การฟ้อนรำ ความรู้ความสามารถดังกล่าวพระองค์ทรงนำมาดัดแปลงและสร้างสรรค์ให้ผสมผสานกับศิลปะของล้านนา จนเกิดเป็นภาพเฉพาะของผู้หญิงเหนือในเวลาต่อมา

จากการศึกษาพบว่า พระราชชายา เจ้าดารารัศมีทรงมีส่วนสำคัญต่อการเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือทั้งในภาพลักษณ์ที่มาจากพระองค์เองในฐานะของเจ้านายฝ่ายเหนือที่มีโอกาสใกล้ชิดกับกรุงเทพฯ อย่างที่สุด และภาพลักษณ์ที่พระองค์ทรงสร้างขึ้นผ่านงานวรรณกรรม หรือกิจกรรมต่าง ๆ ที่พระองค์ทรงส่งเสริมและสนับสนุนให้มีขึ้นในคุ้มหลวงเชียงใหม่ เช่น การละคร การฟ้อนรำ การดนตรี โดยพระราชชายาฯ ทรงอุปถัมภ์กวีล้านนา อาทิ ท้าวสุนทรพจนกิจ โดยทรงสนับสนุนให้แต่งละครร้องอย่างกรุงเทพฯ เช่น เรื่องน้อยใจยา ที่ดัดแปลงเป็นละครขอ ทั้งพระองค์ยังทรงเป็นผู้คิดโครงเรื่องขึ้นเองด้วย

<sup>92</sup> สงวน โชติสุขรัตน์, *พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, โครงการศึกษาวิจัย คัมภีร์ใบลานมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ 2535, หน้า 11 - 12.

<sup>93</sup> เปรมสิริ ขวณไชยสิทธิ์, “*อาชีพครูกับผู้หญิง*”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2539, หน้า 14 - 17.

ในการสร้างบทละครขึ้นเองของพระราชชายา นั้นหากพิจารณาโครงเรื่องและภาพผู้หญิงที่ปรากฏในงานดังกล่าว เช่น น้อยใจยา พบว่าการสร้างโครงสร้างเรื่องดังกล่าวสะท้อนให้เห็นอิทธิพลทางความคิดที่พระองค์ได้รับจากโลกทัศน์ของชนชั้นกระฎุมพีสยาม โดยเฉพาะในเรื่องเกี่ยวกับความรัก กล่าวคือ ความรักกลายเป็นเรื่องความผูกพันทางจิตใจของปัจเจกบุคคลที่เกี่ยวข้องกับข้อผูกมัดทางสังคมน้อยลง ไม่ว่าจะเป็นครอบครัว ฐานะทางเศรษฐกิจ หรือสถานะในระบบศักดินา<sup>94</sup> ดังที่น้อยใจยากับนางแว่นแก้วที่มีความรักต่อกันทั้งที่น้อยใจยามีฐานะยากจน ขณะที่พ่อแม่ของนางแว่นแก้วได้หมั้นหมายนางกับเศรษฐี แต่นางกลับปฏิเสธและพร้อมจะเอาชนะอุปสรรคนั้นแม้กระทั่งยอมหนีตามน้อยใจยา จุดเน้นของโครงเรื่องอยู่ที่ความมั่นคงในความรักของนางแว่นแก้วต่อน้อยใจยา โดยมีนัยสื่อถึงการสร้างภาพผู้หญิงเหนือที่มีความมั่นคง ไม่ใจง่ายไหวเอน ดังที่นางแว่นแก้ว กล่าวต่อน้อยใจยาหลังจากที่โดนตัดพ้อในเรื่องความรักว่านางมีความมั่นคงในความรักที่มีต่อน้อยใจยา และไม่มีใจเอนเอียงไปหาคนอื่นแต่อย่างใด

|                            |                                     |
|----------------------------|-------------------------------------|
| “เต็มคำมันเน็งกึ่งมันบ่ถอน | บ่ไหวเพื่อนคลอนกึ่งใบไหวแล้ว        |
| ตามคำลมที่พัดออกเข้า       | มีแต่คำไหวหวั่นคลอนเพื่อน           |
| กึ่งมันแท้บ่แซ่เสลือน      | บ่เหมือนลมเซยรำเพยกะจะนั้น          |
| ใจของหญิงยังหนีบเพียงหัน   | บ่เป็นของเพิ่นคนใด                  |
| ยังเป็นกระจกแว่นแก้วเงาใส  | บ่มีใจเหยิงจ่ายเนื้อ” <sup>95</sup> |

ภาพชัดเจนของผู้หญิงเหนือที่สื่อผ่านบทละครคือนางแว่นแก้วที่มีความมั่นคงในความรัก และนอกจากจะเป็นการสะท้อนให้เห็นอิทธิพลทางความคิดที่พระราชชายา ได้รับจากการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมของกรุงเทพฯ ต่อความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิง ภาพความมั่นคงในความรัก

<sup>94</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ปากไก่และใบเรือ: ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์*, หน้า 233.

<sup>95</sup> ประดอง นิมมานเหมินท์, *ลักษณะวรรณกรรมภาคเหนือ*, หน้า 196.

ของนางแว่นแก้วยังน่าจะสะท้อนให้เห็น การสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ ที่มีลักษณะตรงข้ามกับทัศนคติของข้าราชการกรุงเทพฯ ที่มองว่าผู้หญิงเหนือ ใจง่าย และโดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อละครเรื่องน้อยใจยาถูกนำไปแสดงในวังหลวงที่กรุงเทพฯ โดยพระเจ้าลูกเธอพระองค์เจ้าหญิงอาทรทิพยนิภาในรัชกาลที่ 5 ที่ทรงชอบบทละครเรื่องดังกล่าวไปให้คณะละครของพระองค์แสดง ณ พระตำหนักในพระราชวังสวนดุสิต<sup>96</sup> ซึ่งน่าจะทำให้ละครขอเรื่องดังกล่าวเป็นที่รู้จักในหมู่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ แต่กระนั้นก็คงเป็นแค่ในกลุ่มเจ้านายฝ่ายในเพียงไม่กี่ตำหนัก และคงจะไม่แพร่หลายเท่าใดนักเพราะไม่ปรากฏว่าละครขอเรื่องดังกล่าวเป็นที่นิยมในหมู่เจ้านายฝ่ายหน้า<sup>97</sup> การแฝงเร้นภาพผู้หญิงเหนือที่มั่นคงในความรักดังในละครขอจึงไม่น่าจะสร้างการรับรู้ให้แก่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ได้มากเท่าใดนัก

นอกจากนี้ พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ยังทรงส่งเสริมและอุปถัมภ์ ศิลปะการฟ้อนในคุ้มเจ้านายฝ่ายเหนือ และทรงคิดประดิษฐ์ท่าทางการฟ้อนรำนี้ให้มีลักษณะพิเศษและแปลกตา<sup>98</sup> เช่นการฟ้อนเล็บ ฟ้อนเทียน ฟ้อนม่านม้วยเชียงตา เป็นต้น โดยมีลักษณะที่เรียกว่าเป็นแบบฉบับของพระราชชายาฯ ซึ่งท่านผู้หญิงฉัตรสุดา วงศ์ทองศรี พระนัดดาของพระราชชายาฯ ได้เล่าว่ามีลักษณะ “เหมือนกับล่องลอยไป เหยียบย่ำเบา ๆ เนิบ ๆ เท้าไม่ลงหนัก เดินไม่กระแทก ไม่ขย่มตัวมาก การวาดแขนก็ช้า ๆ เนิบ ๆ การแต่งกายฟ้อนรำตามแบบฉบับพระราชชายาฯ ก็นุ่งซิ่นและห่มสไบอย่างเดียว ถ้าหากอากาศหนาวจึงสวมเสื้อแขนกระบอก”<sup>99</sup> ลักษณะการฟ้อนรำดังกล่าวหากพิจารณาแล้วจะเห็นว่าเน้นความอ่อนหวาน ทั้งนี้ นอกจากจะเพื่อแสดงความเป็นเอกลักษณ์ของท่าฟ้อนรำแล้ว<sup>100</sup> พระองค์ยังทรงคัดเลือกเจ้านายผู้หญิงที่เป็นบุตรหลานและเด็กหญิงชาวบ้านโดยทรงพิจารณาจากพรสวรรค์ส่วนตัวพร้อม ๆ กับการมีรูปร่างหน้าตาดี มีรูปร่างสมส่วนบอบบาง

<sup>96</sup> นงเยาว์ กาญจนจาริ, *ดารารัศมี: พระประวัติพระราชชายาเจ้าดารารัศมี*, หน้า 118.

<sup>97</sup> เรื่องเดียวกัน.

<sup>98</sup> เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม, *พระประวัติพระราชชายาเจ้าดารารัศมี*, หน้า 188.

<sup>99</sup> นงเยาว์ กาญจนจาริ, *ดารารัศมี: พระประวัติพระราชชายาเจ้าดารารัศมี*, หน้า 162.

<sup>100</sup> พระประวัติพระราชชายาเจ้าดารารัศมี, เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม, หน้า 188.

แขนและนิ้วมือเรียวยาวได้รูป ผิวพรรณดี โดยเกณฑ์ความงามนี้ทรงพิจารณาเพื่อให้เกิดความสวยงามในการพ้อนรำและเพื่อการจัดท่าทางการรำเป็นสำคัญ<sup>101</sup> การที่พระราชชายาทรงมีวัตถุประสงค์ในการฝึกหัดศิลปะการพ้อนรำในคุ้มหลวงที่นอกจากจะเพื่อถ่ายทอดความรู้ในด้านศิลปะต่าง ๆ แก่ลูกหลานแล้ว พระองค์ทรงฝึกหัดเพื่อใช้ในงานพิธีสำคัญ ๆ ต่าง ๆ ด้วย เช่นพระราชพิธีสมโภชเมื่อครั้งพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวเสด็จเยือนมณฑลพายัพ ในพระราชพิธีดังกล่าวพระราชชายาทรงสร้างท่ารำให้ช่างพ้อนพ้อนถวายหน้าพระที่นั่ง และเมื่อพิจารณาจากการที่สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพซึ่งทรงมีหน้าที่เป็นผู้จัดการเสด็จพระราชดำเนินมาถึง 3 รัชกาลยังต้องเสด็จมายังเชียงใหม่เพื่อไปติดตระเตรียมการเสด็จพระราชดำเนินร่วมกับพระราชชายาฯ เพราะทรงเห็นว่าการเสด็จพระราชดำเนินครั้งนี้มีความสำคัญเพราะถือเป็นครั้งแรกที่พระมหากษัตริย์สยามเสด็จเยือนมณฑลพายัพ ทั้งนี้ด้วยทรงเห็นว่า “...ในภาคพายัพในเวลานั้นมีแต่พระราชชายาฯ พระองค์เดียวที่สามารถและรอบรู้ขนบธรรมเนียมทั้งได้และเหนือ...”<sup>102</sup> ลักษณะดังกล่าวน่าจะทำให้การเสนอทั้งภาพลักษณ์ของศิลปวัฒนธรรมและผู้หญิงเหนือกลายเป็นเรื่องที่น่าเชื่อถือและเป็นที่ยอมรับในหมู่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ในการเสด็จเยือนมณฑลพายัพครั้งนั้น เมื่อพิจารณาจากลักษณะของท่ารำที่นุ่มนวล อ่อนหวาน เนิบ ๆ ช้า ๆ ประกอบกับรูปร่างหน้าตา การแต่งกายที่นุ่งผ้าซิ่น ห่มสไบและเกล้าผมแซมดอกเอื้องด้วยแล้ว ทำให้ภาพผู้หญิงเหนือที่นั้นยังมีความงามจนกลายเป็นที่นิยมกว้างขวางออกไป<sup>103</sup> ภาพความงามของหญิงช่างพ้อนที่มีรูปร่าง ผิวพรรณดี ประกอบกับท่ารำที่นุ่มนวล อ่อนหวาน เนิบ ๆ ช้า ๆ นี้ต่อมาถูกทำให้กลายเป็นภาพลักษณ์ของผู้หญิงเหนือ ทั้งยังถูกทำให้ เชื่อว่าเป็นท่ารำที่เป็นแบบแผนของล้านนามาช้านาน ทั้งที่ท่ารำและความงามของผู้หญิงในรูปแบบดังกล่าวเพิ่งจะถูกประดิษฐ์ขึ้นในสมัยพระราชชายา เจ้าดารารัศมีนั่นเอง

<sup>101</sup> สัมภาษณ์เจ้าวรรณ ณ เชียงใหม่ อายุ 85 ปี วันที่ 19 กันยายน 2542.

<sup>102</sup> หม่อมเจ้าหญิงพูนพิศมัย ดิศกุล, *ประชุมพระนิพนธ์ เล่ม 1* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บำรุงบัณฑิต, 2529), หน้า 34.

<sup>103</sup> เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม, *พระประวัติพระราชชายาเจ้าดารารัศมี*, หน้า 191.

กล่าวโดยสรุปได้ว่า การที่กรุงเทพฯ เข้ามามีอำนาจเหนือล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 โดยเฉพาะการมีอำนาจที่เหนือกว่าภายหลังการปฏิรูปการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาล ซึ่งส่งผลให้กรุงเทพฯ รับรู้และสำนึกถึงความด้อยกว่าของล้านนา แม้แต่ผู้หญิงชั้นสูงอย่างพระราชชายาเองก็ตาม เพราะปรากฏว่าพระองค์มักจะถูกฝ่ายในด้วยกันเรียกว่า “ลาว” อยู่เสมอจนพระองค์มักจะปรารภกับเจ้านายผู้หญิงที่ทรงนำไปอยู่ด้วยที่กรุงเทพฯ ว่า “ไต่ปึกวันละสิบวันละร้อยเตี๊”<sup>104</sup> การปรับเปลี่ยนศิลปวัฒนธรรมของล้านนาตามแนวของกรุงเทพฯ พร้อมกันกับพยายามยืนยันถึงลักษณะของศิลปวัฒนธรรมของตนเอง ดังเช่นที่พระราชชายา ทรงกระทำการละคร การฟ้อน การที่พระองค์เลือกให้ลักษณะเฉพาะดังกล่าวแสดงออกสู่สังคมผ่านผู้หญิง ภาพผู้หญิงเหนือจึงผูกติดกับรูปแบบและลักษณะเฉพาะของการแสดงนั้น โดยถูกส่งเสริมให้กลายเป็นภาพความงามที่นุ่มนวล อ่อนหวาน จนท้ายที่สุดรูปแบบการแสดงดังกล่าวกลายมาเป็นเอกลักษณ์ของผู้หญิงเชียงใหม่และผู้หญิงเหนือไป<sup>105</sup>

การที่ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่พระราชชายา เจ้าดารารัศมีทรงสร้างขึ้นกลายเป็นที่ยอมรับและแพร่หลายในสังคมนั้น พบว่ามีเงื่อนไขการเลือกนำไปใช้โดยกลุ่มทุนในช่วงเวลาต่อมา ภาพผู้หญิงที่ปรากฏอย่างสัมพันธ์กับพระราชชายา ไม่ว่าจะเป็นภาพพระจริยวัตร หรือภาพผู้หญิงชั้นสูงที่มีบทบาทและความสามารถทั้งด้านการเรือนและการสังคม ดังที่พระองค์กลายเป็นภาพตัวอย่างที่มักจะถูกยกมาใช้เสมอเมื่อเอ่ยถึงความสัมพันธ์ระหว่างกรุงเทพฯ กับเชียงใหม่หรือล้านนาในช่วงสมัยของการสร้างรัฐชาติในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว<sup>106</sup> และภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่นุ่มนวลอ่อนหวาน และมีความงามทางกายภาพถูกนำมาใช้เพื่อผลประโยชน์ทั้งจากกลุ่มทุนในท้องถิ่นและจากส่วนกลาง โดยเฉพาะ

<sup>104</sup> ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง, *เพชรล้านนา เล่ม 1*, หน้า 67.

<sup>105</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์, “เอกลักษณ์ท้องถิ่น”, *วัฒนธรรมคนจน?* (กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน), 2541), หน้า 55.

<sup>106</sup> *วันวาร...ที่ซานไซ: 120 ปีพระราชชายา เจ้าดารารัศมี*, พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงาน 120 ปีพระราชชายา เจ้าดารารัศมี ณ ห้องล้านตอง อุทยานการค้ากาดสวนแก้ว เชียงใหม่, 2526.

จากการท่องเที่ยว จนทำให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือดังกล่าวถูกเน้นย้ำจนกลายเป็นจุดขาย พร้อมกับถูกทำให้เชื่อว่ำนั้นเป็นเอกลักษณ์ของเชียงใหม่หรือเมืองเหนือจริง ๆ<sup>107</sup> ขณะที่ภาพผู้หญิงเหนือในอีกด้านหนึ่งที่เป็นผลจากการสร้างภาพของพระราชชายาฯ เช่นกันคือภาพผู้หญิงที่มีความรู้ความสามารถ และแม้แต่ภาพผู้หญิงเหนือที่รักเดียวใจเดียว มั่นคงในความรักกลับอ่อนพลังกว่า ทั้งนี้ น่าจะเป็นเพราะภาพดังกล่าวไม่ได้ถูกเลือกมาใช้เพื่อเป็นภาพ “เอกลักษณ์” ของผู้หญิงเหนือ ขณะที่ภาพผู้หญิงเหนือที่มีความรู้ความสามารถกลับจำกัดเฉพาะในกลุ่มผู้หญิงเหนือชั้นสูงมากกว่าผู้หญิงเหนือทั่วไป การแบ่งแยกภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือออกเป็นส่วน ๆ ดังกล่าว จึงน่าจะสัมพันธ์กับกลุ่มคนหลายกลุ่มทั้งนี้ขึ้นอยู่กับผลประโยชน์ และความคิดเบื้องหลังเป็นสำคัญ

### ภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ” จากมุมมองของชาวต่างชาติ

บทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงล้านนาซึ่งสัมพันธ์กับครอบครัวและชุมชนยังสะท้อนให้เห็นจากบันทึกของชาวต่างชาติที่เข้ามายังล้านนาในสมัยรัตนโกสินทร์ การเสนอภาพดังกล่าวของชาวต่างชาติซึ่งส่วนใหญ่เป็นมิชชันนารีที่เดินทางเข้ามาเผยแผ่ศาสนาคริสต์ยังดินแดนล้านนาเป็นการเสนอภาพผู้หญิงจากมุมมองของชาวตะวันตกที่มีความคิดเบื้องหลังเกี่ยวกับบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงข้อสังเกตของชาวต่างชาติต่อผู้หญิงล้านนาสะท้อนให้เห็นถึงการมีส่วนร่วมในการตัดสินใจในกิจกรรมต่าง ๆ ทั้งในด้านการทำงาน และเรื่องภายในครอบครัว ซึ่งส่วนหนึ่งคงจะเป็นผลมาจากโครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมที่ให้ความสำคัญแก่ฝ่ายหญิง เช่น การสืบทอดมรดกผ่านผู้หญิง การมีส่วนร่วมในทางเศรษฐกิจทั้งในระดับชุมชนและครอบครัวเป็นสำคัญ ดังที่ศาสนาจารย์แดเนียล แมคกิลวารี ตั้งข้อสังเกตว่า

<sup>107</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์, “เอกลักษณ์ท้องถิ่น”, *วัฒนธรรมคนจน* 7: 56.



“หลังจากการแต่งงาน ประเพณีโดยทั่ว ๆ ไปของดินแดนแถบนี้ กำหนดให้สามีอาศัยอยู่กับครอบครัวของภรรยา ซึ่งทำให้นิรุษผู้นั้น กลายเป็นสมาชิกของครอบครัวภรรยาไป และยังเป็นสมาชิกที่ไม่มี อำนาจใด ๆ ใดๆ ประยะหนึ่ง หรือจนกระทั่งโยกย้ายออกจากครอบครัว เดิมของตน”<sup>108</sup>

หรือที่มิชชันนารีชื่อ ดร.วิลเลียม คลิฟตัน ดอดด์ บันทึกไว้ในหนังสือ ชื่อ The Tai Race: The Elder Brother of the Chinese ว่า “ผู้หญิงจะตื่นตั้งแต่ เช้ามืด ไปตลาด หาบเป็ด ทำงาน สังสรรค์ พุดคุยกับเพื่อน ๆ ที่เป็นแม่ค้า ด้วยกันก่อนกลับบ้าน” และ “เมื่อแต่งงาน ชายจะต้องมาอยู่บ้านหญิง ผู้ หญิงถือเงินที่รับผิดชอบการใช้สอย สามีจะปรึกษาเธอด้านการเงิน”<sup>109</sup>

หากพิจารณาจากมุมมองของต่างชาติพบว่า คนกลุ่มนี้มองว่าผู้ หญิงล้านนามีบทบาทและมีศักยภาพในทางสังคมเศรษฐกิจซึ่งเป็นผลมา จากพื้นฐานทางวัฒนธรรมที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงล้านนามีส่วนร่วมในด้าน ต่าง ๆ ค่อนข้างมาก<sup>110</sup> และเมื่อผนวกกับจุดประสงค์ของการเข้ามายังดิน แดนล้านนาของมิชชันนารีที่มุ่งเน้นการเผยแผ่คริสต์ศาสนาในหมู่ผู้คน ล้านนา ประกอบกับความสำคัญของบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงต่อความ สัมพันธ์ในครอบครัวที่มีส่วนในการกล่อมเกล่าและปลูกฝังอุดมการณ์แก่ สมาชิกในครอบครัว มิชชันนารีได้นำลักษณะดังกล่าวมาใช้เพื่อประโยชน์ ในการเผยแผ่ศาสนาคริสต์ ดังที่ศาสนาจารย์แดเนียล แมคกิลวารี ตั้งข้อ สังเกตว่าหากครอบครัวใดแม่ยอมรับในศาสนาคริสต์แล้วสมาชิกคนอื่น ๆ ก็มักจะคล้อยตามได้ง่าย<sup>111</sup>

<sup>108</sup> แดเนียล แมคกิลวารี, *กึ่งศตวรรษในหมู่คนไทยและคนลาว: อดีตชีวิตประวัติของ ศาสนาจารย์แดเนียล แมคกิลวารี ดี ดี*, แปลโดย จิตราภรณ์ ตันรัตนกุล, หน้า 235

<sup>109</sup> 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.

<sup>110</sup> รัตนภรณ์ เศรษฐกุล, “คริสต์ศาสนาโปรเตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมือง ล้านนา”, เอกสารทางวิชาการประกอบการสัมมนาเรื่อง คริสต์ศาสนากับชนบประเพณีและ วัฒนธรรมล้านนา คณะศาสนศาสตร์แมคกิลวารี มหาวิทยาลัยพายัพ, 1996: 6.

<sup>111</sup> เรื่องเดียวกัน.

การให้ความสำคัญแก่ผู้หญิงในฐานะที่มีบทบาทในการขัดเกลาคำความคิดแก่สมาชิกในครอบครัว มิชชันนารีจึงพยายามส่งเสริมด้านการศึกษาแก่ผู้หญิงล้านนาเพื่อให้ผู้หญิงมีความรู้และสามารถสร้างโอกาสในการมีส่วนร่วมในกิจกรรมต่าง ๆ ในสังคม ด้วยมีความคิดเบื้องหลังที่ว่า เมื่อผู้หญิงมีความรู้จะสามารถให้ข่าวสารโดยเฉพาะในด้านคริสตธรรมแก่ครอบครัวและสังคมได้<sup>112</sup> พร้อมกันนั้นพบว่ามิชชันนารีได้นำโลกทัศน์แบบตะวันตกเข้ามาเผยแพร่ในล้านนาผ่านหลักสูตรการศึกษาในโรงเรียนที่ก่อตั้งขึ้นคือ นอกจากจะให้ความรู้เพื่ออ่านออกเขียนได้ สอนให้คิดเป็น ฝึกอบรมมารยาท ขนบธรรมเนียม และงานในบ้านแบบตะวันตก เช่น สอนเย็บผ้า ทำอาหาร จัดโต๊ะอาหาร เรียนดนตรี ร้องเพลงแบบตะวันตก เป็นต้น<sup>113</sup> โดยเชื่อว่าการให้ความรู้แก่ผู้หญิงจะช่วยให้ผู้หญิงล้านนาที่มีศักยภาพทางสังคม เศรษฐกิจในครอบครัวเป็นพื้นฐานอยู่แล้วจะสามารถนำความรู้ที่ได้ไปใช้ประโยชน์แก่สังคมและตนเองได้

ดังนั้น เห็นได้ว่าทัศนคติของชาวตะวันตกต่อ “ผู้หญิงลาว” ดังกล่าวมีผลต่อการจัดการศึกษาให้แก่เด็กหญิงในโรงเรียนที่เหล่ามิชชันนารีตั้งขึ้น การให้การศึกษาแก่ผู้หญิงล้านนาคือเป็นการเติมความคิดและโลกทัศน์อย่างตะวันตกให้แก่ผู้หญิง เพราะในการจัดการศึกษานั้นมิชชันนารีมิได้เพียงแค่สอนให้อ่านออกเขียนได้หรือสอนด้านศาสนาเท่านั้น แต่ยังได้ผนวกความคิดเกี่ยวกับโลกทัศน์อื่นๆ เข้าไปด้วย เช่น การสมาคมติดต่อกัน การวางตัวในสังคม รวมไปถึงการให้มีความรู้เพื่อมีอาชีพการทำงาน มีเงินเดือน โดยหวังว่าจะทำให้ผู้หญิงที่ผ่านการศึกษามีความสามารถเป็นผู้นำในสังคมและให้ความรู้แก่ผู้อื่นได้<sup>114</sup>

อย่างไรก็ตาม การที่มิชชันนารีผู้หญิงก่อตั้งโรงเรียนสตรีมีความคิดพื้นฐานที่ต้องการปลูกฝังและฝึกสอนให้ผู้หญิงที่เข้าเรียนหนังสือเหล่านั้นมีความ

<sup>112</sup> เซอร์เบิท อาร์ สวอนสัน, *A New Generation: Missionary Education and Changes in Women's Roles in Traditional Northern Thai Society, 1867-1889*, p.198.

<sup>113</sup> W.C. Dodd, *The Tai Race: The Elder Brothers of the Chinese*, p. 307.

<sup>114</sup> รัตนภรณ์ เศรษฐกุล, “คริสต์ศาสนาโปรแตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา”, หน้า 6.

รู้ในด้านการเรือนควบคู่ไปด้วย โดยการอบรมให้เป็นแม่บ้านแม่เรือน เป็น ภรรยาคริสเตียนที่ดี เช่นโซเฟีย แบรดเลย์ แมคกิลวารี ได้สอนวิชาเย็บปัก ถักร้อยให้แก่เด็กหญิงที่มาเรียนที่บ้านด้วยนอกจากสอนให้อ่านและศึกษา พระคัมภีร์ หรือแอนนาเบล บริคส์ มีชชันนารีที่เขียนรายได้สอนหญิงสาวที่ เข้ารับการอบรมที่บ้านมิชชันนารีให้อ่านออกเขียนได้พร้อมกับสอนให้เย็บผ้า ทำอาหาร ล้างจาน มารยาทในโต๊ะอาหาร กวาดบ้านและงานจิปาละอื่น ๆ<sup>115</sup> ทั้งนี้การสอนดังกล่าวยังเป็นไปเพื่ออบรมให้เป็นผู้หญิงที่ดีที่เหมาะสมแก่การ ถูกเลือกเป็นคู่ครอง<sup>116</sup> ดังนั้น ภาพลักษณ์ผู้หญิงล้านนาจึงมิใช่ภาพผู้หญิงที่มีความรู้ทางวิทยาการสมัยใหม่ที่ชัดเจน แต่ปรากฏในภาพของผู้หญิงที่มี บทบาทและหน้าที่ตามความคาดหวังของสังคมในฐานะเมียและแม่ที่ดีอยู่ แม้ว่าภาพลักษณ์ดังกล่าวจะถูกเพิ่มเติมด้วยภาพของการเป็นผู้หญิงที่ได้รับการ ศึกษาแบบใหม่ แต่ในทางปฏิบัติแล้วผู้หญิงที่ได้รับการศึกษาเหล่านี้ยังคง ได้รับการฝึกหัดให้เป็นผู้หญิงดีในฐานะดังกล่าวอยู่ส่วนการประกอบอาชีพ ภายหลังจากสำเร็จการศึกษาของผู้หญิงล้านนา นอกจากจะจำกัดอยู่เพียง จำนวนน้อยที่หันมาทำงานเองแล้ว อาชีพเหล่านั้นยังคงเป็นอาชีพที่ เกี่ยวข้องกับบทบาทของผู้หญิงในรูปแบบดังกล่าว เช่น อาชีพครู พยาบาล เป็นต้น ซึ่งส่วนใหญ่ก็มักจะเข้าทำงานในโรงเรียน หรือโรงพยาบาลใน เครือคริสตจักรนั่นเอง<sup>117</sup>

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวที่มีการเน้นย้ำและ ยึดเอาวัฒนธรรมของกรุงเทพฯ เป็นหลักในการพัฒนาวัฒนธรรมของชาติ<sup>118</sup> อิทธิพลของภาษาไทยกลางจึงแผ่ขยายออกไปทั่วประเทศ จนถึงกับมี รายงานในกระทรวงธรรมการที่ระบุถึงความพยายามที่จะ“ฆ่าภาษาพื้นเมือง”

<sup>115</sup> แดเนียล แมคกิลวารี, *กึ่งศตวรรษในหมู่คนไทยและคนลาว: อดีตชีวิตประวัติของ ศาสนาจารย์แดเนียล แมคกิลวารี ดี ดี*. แปลโดย จิตราภรณ์ ดันรัตน์กุล, หน้า 235.

<sup>116</sup> วุฑฒะ สินธุประมา, “คริสต์ศาสนาโปรเตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา”, เอกสารทางวิชาการประกอบการสัมมนาเรื่อง *คริสต์ศาสนากับชนบทประเพณีและวัฒนธรรม ล้านนา* คณะศาสนศาสตร์แมคกิลวารี มหาวิทยาลัยพายัพ, 1996: 10.

<sup>117</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 6.

<sup>118</sup> หจช., ศธ. 43/14, พระยาไพศาลฯ ไปตรวจราชการมณฑลพายัพ วันที่ 26 พฤษภาคม 2456.

ในมณฑลพายัพเลยทีเดียว<sup>119</sup> โรงเรียนของมิชชันนารีจึงต้องหันมาปรับเปลี่ยนหลักสูตรการสอนให้สอดคล้องกับหลักสูตรของส่วนกลางพร้อมกับเลิกใช้ “ภาษาลาว” ในการสอนและหันมาดำเนินนโยบายการสอนตามที่กรุงเทพฯ จัดทำ คือ ให้มีการเรียนการสอนภาษาไทย<sup>120</sup> และในเนื้อหาหลักสูตรที่รัฐจัดการสอนให้แก่ผู้หญิงโดยเฉพาะวิชาวิสามัญนั้นจะต้องเรียนในวิชาที่เตรียมตัวเป็นแม่บ้านแม่เรือน เช่น การเย็บปักถักร้อย หรือการฝีมือ นอกจากนี้ยังมีการอบรมให้ความรู้เรื่องการครองเรือน เป็นเมียที่ดีและการปรนนิบัติสามี เรียกว่า วิชาการเรือน<sup>121</sup> ความรู้ดังกล่าวแทบจะไม่แตกต่างจากที่มิชชันนารีสอนแก่ผู้หญิงล้านนาอยู่แล้ว ดังนั้น ในแง่หนึ่งการหันมาใช้หลักสูตรการเรียนการสอนตามอย่างกรุงเทพฯ ในโรงเรียนสตรีของมิชชันนารีจึงกลายเป็นการเน้นย้ำถึงการเรียนการสอนเกี่ยวกับการเป็นแม่เรือนที่มีอยู่แล้วให้ชัดเจนขึ้น

กล่าวโดยสรุป การเพิ่มเติม “ภาพลักษณ์” แก่ผู้หญิงล้านนาให้โดดเด่น<sup>122</sup> ตามความคิดของมิชชันนารีในการให้การศึกษาแก่ผู้หญิงเหนือ จึงน่าจะจำกัดเฉพาะในกลุ่มผู้หญิงคริสเตียนที่ได้รับการศึกษา และผู้หญิงที่มีโอกาสได้ใกล้ชิดกับมิชชันนารีเท่านั้น ผู้หญิงล้านนาส่วนใหญ่ซึ่งไม่มีโอกาสได้เล่าเรียนหรือใกล้ชิดกับมิชชันนารีจึงยังคงมีวิถีชีวิตและความรู้แบบเดิม<sup>123</sup> ซึ่งส่งผลให้ภาพผู้หญิงล้านนาที่ “คล่องแคล่ว ขยันขันแข็ง ฉลาด มีอำนาจ”<sup>124</sup> ในสายตาของตะวันตก อีกทั้งยังได้รับการเพิ่มเติมความรู้และโลกทัศน์แบบตะวันตกกลายเป็นภาพผู้หญิงที่จำกัดวงอยู่เฉพาะในกลุ่มเล็ก ๆ ประกอบกับการที่หลักสูตรการเรียนการสอนยังคงเน้นย้ำในบทบาทและหน้าที่ของผู้

<sup>119</sup> วิลเลียม แอริส, “ความทรงจำของฉัน”, แปลโดย หมวก ไซลิ่งการณ ใน *The Prince Royal's College 80 ปี 1906 - 1986* (เชียงใหม่: โรงพิมพ์ช้างเผือก, 2529), หน้า 147.

<sup>120</sup> หจข., ศธ. 4.4/31, นางवाद วาดวานนท์ ขอไปพิมพ์หลักสูตรในโรงเรียนการเรือน 35 ชุด

<sup>121</sup> เฮอเบิร์ต อาร์ สวอนสัน, *A New Generation: missionary Education and Changes in Women's Roles in Traditional Northern Thai Society, 1867-1889*, p.199.

<sup>122</sup> วัชรระ สีนุประมา, “คริสต์ศาสนาโปรเตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา”, หน้า 6.

<sup>123</sup> กรมศิลปากร, *เมืองประเทศราชของสยามในสมัยรัตนโกสินทร์...*, หน้า 27.

<sup>124</sup> หจข., สบ.2.56/81, ตอบคำถามคำว่าชาติ.

หญิงในฐานะแม่และเมียที่ดี แม้ว่าจะมีความพยายามสอดแทรกความรู้สมัยใหม่ เช่น ความรู้แบบตะวันตก อาทิ กิริยามารยาท และขนบธรรมเนียมแบบตะวันตก แต่ลักษณะดังกล่าวกลับไม่สามารถสร้างภาพผู้หญิงเหนือที่มีความรู้ความสามารถได้อย่างชัดเจน เพราะส่วนหนึ่งของหลักสูตรกลับยังคงเน้นหนักที่งานบ้านงานเรือน สิ่งที่เกิดขึ้นดังกล่าวมีผลต่อบทบาทของ ผู้หญิงเหนือจนไม่สามารถสร้างเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่มีพลังได้

### ภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ” ในทัศนะของกรุงเทพฯ สมัยรัชกาลที่ 6 ถึง พ.ศ.2475

ความเข้าใจต่อการเป็นคนต่างกลุ่มกันระหว่างสยามกับล้านนาส่งผลให้การสร้างสำนึกความเป็นไทยไม่สำเร็จโดยเฉพาะช่วงแรกที่ส่งผลให้เกิดกฎต่อต้านอย่างรุนแรงดังเหตุการณ์กบฏเงี้ยว พ.ศ.2445 หลังจากเหตุการณ์ดังกล่าวกรุงเทพฯ ได้เข้ามาดำเนินนโยบายสร้างสำนึกของการเป็นพลเมืองสยามร่วมกันอย่างเข้มข้นขึ้น โดยกระทำผ่านทั้งระบบการศึกษาด้วยการสร้างโรงเรียนที่ใช้ภาษาไทยในการสอน โดยมีเป้าประสงค์เพื่อใช้เป็นแหล่งกล่อมเกลาคิดเรื่อง “ชาติ” เดียวกัน นโยบายการสร้างความเป็น “เอกภาพ” ของชาติเดียวกันทั้งในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวนำไปสู่การสร้างกฎเกณฑ์การรับรู้และกำหนดความเป็นคนกลุ่มเดียวกันในฐานะพลเมืองสยามร่วมกันด้วยการสร้างคำอธิบายใหม่เกี่ยวกับ “ชาติ” ขึ้น<sup>125</sup>

ความพยายามในการสร้างการเป็นกลุ่มคนกลุ่มเดียวกันของสยามต่อล้านนายังปรากฏในพระราชดำรัสของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อ พ.ศ.2428 ความว่า

“ความจริงที่เราสามารถจัดการบ้านเมืองได้สำเร็จตลอดทั่วไป  
ในพระราชอาณาจักรอันก่อปรด้วยหัวเมืองทั้งหลาย แม้ขยายอยู่ใน

<sup>125</sup> บุญเสริม ศาสตราภักดิ์ และสังคีต จันทนะโชติ, *อดีตล้านนา*, หน้า 201

พื้นแผ่นดินอันไพศาล มีราษฎรอาศัยอยู่ พูดภาษาเดียวกัน เพี้ยนกันบ้างดังนี้ เป็นเหตุที่เต็มใจยินดีแห่งเราเป็นอันมาก ไทย ลาว ชนทั้งปวงนี้นับถือว่าตัวเป็นพวกอยู่ในชาติเดียวกันอันหนึ่ง แลตั้งตาทอดหมายว่าเราเป็นเจ้าเป็นใหญ่ผู้อุปถัมภ์บำรุงทั้งนั้น”<sup>126</sup>

ความพยายามในการอธิบาย “ความเป็นพวกเดียวกัน” หรือความพยายามในการ “ชักโยงลาวให้เป็นไทย” นั้นยังคงมีต่อเนื่องมาจนถึงเมื่อพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงออกพระราชบัญญัติสัญชาติ พ.ศ.2456 ตลอดจนการสร้างเส้นทางรถไฟสายเหนือเชื่อมเชียงใหม่และกรุงเทพฯ แล้วเสร็จในปี พ.ศ.2464 น่าจะส่งผลให้เกิดการรับรู้ความเป็นไทยเป็นไปอย่างกว้างขวางขึ้น เพราะด้วยความสะดวกของการคมนาคมติดต่อที่มีมากขึ้นด้วย

การขยายความคิดเรื่อง “ชาติ” ในสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวนั้น พบว่า ความคิดอันเป็นอุดมการณ์แห่งชาตินี้ถูกปลูกฝังผ่านระบบการศึกษา โดยผู้ที่มีบทบาทในการปลูกฝังความคิดเรื่อง “รัฐชาติ” คือ เจ้าพระยาธรรมศักดิ์มนตรี เสนาบดีกระทรวงธรรมการตั้งแต่ปลายรัชกาลที่ 5 โดยแต่งตำราเรียนประเภทความรู้ทางสังคมที่สอนเรื่อง “หน้าที่พลเมืองดี” ตั้งแต่ระดับประถมถึงมัธยม โดยอธิบายความหมายของรัฐชาติว่า พัฒนาการของสังคมไทยตามลำดับตั้งแต่การเป็นชุมชนมาจนถึงการตั้งอาณาจักรสุโขทัยและอยุธยาและเข้าสู่ยุคแห่งการเป็นรัฐชาติในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งมีการเปลี่ยนแปลงระบบการปกครองรวบรวมดินแดนต่าง ๆ ในหัวเมืองเข้ามาเป็นชาติเดียวกัน โดยมีพระมหากษัตริย์ทำหน้าที่บริหารราชการตามกฎหมาย<sup>127</sup> นอกจากนี้ในหลักสูตรยังปลูกฝังความคิดและความศรัทธา

<sup>126</sup> พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, *พระราชดำรัสในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว* (พระนคร: โรงพิมพ์สถานสงเคราะห์หญิงปากเกร็ด, 2510), หน้า 34.

<sup>127</sup> วาสุณี ไอลงกรณ์, “อุดมการณ์แห่งชาติ พ.ศ.2411 - 2475: พัฒนาการของความคิดชาตินิยมและการปลูกฝังผ่านระบบการศึกษาในโรงเรียน”, เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง การปฏิรูปของอตาเตอร์กและการศึกษาเปรียบเทียบของขบวนการปรับตัวให้ทันสมัยในประเทศตุรกีและไทยระหว่าง พ.ศ.2424 - 2481 (ค.ศ. 1881 - 1938) สมาคมประวัติศาสตร์แห่งประเทศไทยร่วมกับสถานทูตตุรกี, 2524: 13.

ของนักเรียนให้ฟังมีต่อกษัตริย์ โดยการสร้าง “พลกนิกร” ที่มีความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์<sup>128</sup> การจัดการศึกษาด้วยจุดประสงค์ดังกล่าวส่งผลให้คนล้านนารับรู้โลกทัศน์ของสยามผ่านทางการศึกษาที่เข้ามายังท้องถิ่น

ผลที่ตามมาคือทำให้สังคมล้านนาถูกผูกพันเข้ากับสังคมไทยมากขึ้นตามลำดับ ภาษาไทยกลางกลายเป็นสื่อที่สำคัญมากขึ้น และกลายเป็นวิชาที่จำเป็นสำหรับการสอนในโรงเรียน<sup>129</sup> การเริ่มใช้ภาษาไทยกลางนำไปสู่การรับเอาเนื้อหาทางวัฒนธรรมอื่นๆ ของกรุงเทพฯ และได้นำเอาขนบธรรมเนียม วิถีปฏิบัติ ค่านิยม ของคนกรุงเทพฯ และแบบตะวันตกเข้ามาพร้อมกับการเรียนการสอนในโรงเรียนด้วย

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีความพยายามสร้างสำนึกความเป็นชาติเดียวกันอย่างต่อเนื่อง แต่สำนึกดังกล่าวกระทั้งในสมัยพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ยังไม่สมบูรณ์นัก เพราะทัศนคติต่อการเป็นกลุ่มคนที่อยู่นอกกว่าของสยามยังมีอยู่ การยอมรับสถานภาพของล้านนาให้เป็น “คนไทย” เหมือนกันของสยามต้องอาศัยระยะเวลา<sup>130</sup> และแม้แต่ในคนล้านนาเองก็คงจะยังไม่สำนึกเรื่อง “ชาติไทย” มาจนกระทั่งสมัยหลังสงครามโลกครั้งที่ 2<sup>131</sup>

### นัยสำคัญของภาพลักษณ์ “สาวเครือฟ้า”

ความพยายามสร้างความเป็นเอกภาพของความเป็นชาติเดียวกันของสยาม นอกจากจะปรากฏในรูปของการดำเนินนโยบายรัฐในด้านต่างๆ แล้ว ยังปรากฏว่ามีการสร้างภาพซ้อนทับภาพลักษณ์ผู้หญิงล้านนาที่เป็น “ลาว” โดยภาพที่ถูกสร้างขึ้นคือ ภาพของ “สาวเครือฟ้า” ที่พระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระนราธิปประพันธ์พงศ์ทรงดัดแปลงและนำเค้าโครงเรื่องมาจาก

<sup>128</sup> เรื่องเดียวกัน.

<sup>129</sup> วิลเลียม แฮร์ริส, “ความทรงจำของฉัน”, แปลโดย หมวก ไชยลังการณ, หน้า 147.

<sup>130</sup> เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ.2437 - 2476”, หน้า 214.

<sup>131</sup> สัมภาษณ์คุณวิจิตร ไชยวัฒน์ อดีตบรรณาธิการวารสารคนเมือง วันที่ 23 ตุลาคม 2541.

อุปรากรชื่อ มาตามบัตเตอร์ฟลาย ของบูชิโน มาแต่งเป็นละครร้องขึ้นในราวปี พ.ศ.2453 โดยทรงบอกถึงที่มาของบทละครดังกล่าวว่ามาจาก “คอมมิวโอเปราฝรั่งเศสที่ชื่อ มาตามบัตเตอร์ฟลาย” ซึ่งได้จากหนังสือเรื่อง ไกลบ้านของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว<sup>132</sup> และเมื่อพิจารณาถึงที่มาของการดัดแปลงเนื้อเรื่องรักกันของหนุ่มฝรั่งกับสาวญี่ปุ่นมาเป็นผู้ชายกรุงเทพฯ กับผู้หญิงเชียงใหม่ ที่ว่า

“แต่เรื่องเรือฟ้าเป็นเรื่องมาดัมบัตเตอร์ไฟล์ ซึ่งเขียนไว้ในพระราชนิพนธ์เรื่องไกลบ้านตอนเมืองฝรั่งเศสเปลี่ยนญี่ปุ่นเป็นลาวฝรั่งเป็นไทยเท่านั้นที่แก้คำร้องเช่นนี้ เอาอย่างออเปราฝรั่ง เพราะเคยได้ชมเจ้าเขมรร้อง..”<sup>133</sup>

การเปลี่ยนตัวละครจากฝรั่งเป็น “ไทย” และจากญี่ปุ่นเป็น “ลาว” นั้นแสดงให้เห็นถึงความคิดเบื้องหลังของพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระนราธิปพัณฑ์พงศ์เกี่ยวกับทัศนคติของพระองค์เรื่อง “ลาว” ในความหมายของการเป็นคนต่างวัฒนธรรมกัน แม้ว่าจะเป็นกลุ่มคนที่สืบเชื้อสายบรรพบุรุษเดียวกันก็ตาม ลักษณะดังกล่าวเหมาะสมแก่การสร้างเป็นเรื่องราวในละครโศกนาฏกรรมมากกว่าที่จะทรงยอมรับต่อภาพความงามของผู้หญิงเหนือหรือแม้แต่การบรรยายสภาพเมืองเชียงใหม่ในละครดังกล่าวก็เป็นด้วยการสร้างจินตนาการต่อเมืองที่อยู่ต่างพื้นที่โดยอาศัยกรอบเรื่องราวของละครโอเปราเป็นหลัก เพราะพระองค์ไม่เคยเสด็จมาเชียงใหม่เลย<sup>134</sup> ความรู้และการรับรู้เกี่ยวกับเรื่องทางเหนือที่พระองค์มีนั้นพระองค์ทรงได้จากการค้นคว้าและรวบรวมจากหนังสือที่ชาวต่างชาติบันทึกและจากพงศาวดาร หรือหลักฐานต่าง ๆ ที่ทรงพอหาได้ ดังที่กล่าวไว้หน้าคำนำในหนังสือ พงศาวดาร

<sup>132</sup> เพลินพิศ กำราญ และเนียนศิริ ศาละลักษณ์, *พระประวัติและผลงานของพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยานราธิปพัณฑ์พงศ์* (กรุงเทพฯ: สหประชาพาณิชย์, 2522), หน้า 52.

<sup>133</sup> หจช., เอกสารรัชกาลที่ 5, *พระราชหัตถเลขาที่มีพระราชทานพระราชยาฯ เจ้าดารารัศมี*, ลงวันที่ 24 เมษายน ร.ศ. 128.

<sup>134</sup> เพลินพิศ กำราญ และเนียนศิริ ศาละลักษณ์, *พระประวัติและผลงานของพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยานราธิปพัณฑ์พงศ์*, หน้า 57.



ไทยใหญ่<sup>135</sup>

ในการสร้างลักษณะของนางเอกในเรื่อง สาวเครือฟ้า ของพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระนราธิปประพันธ์พงศ์นั้นทรงสร้างภาพของผู้หญิงที่มีความมั่นคงในความรัก รักเดียวใจเดียว แม้กระทั่งยอมตายเพื่อความรัก ลักษณะดังกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นถึงโลกทัศน์ของชนชั้นสูงที่เปลี่ยนแปลงไปจากการรับอิทธิพลของตะวันตกที่มองความรักเป็นเรื่องของปัจเจกชน อย่างไรก็ตาม แม้ภาพของสาวเครือฟ้าที่เป็นผู้หญิง “ลาว” จะปรากฏในภาพของผู้หญิงที่รักเดียวใจเดียวและมั่นคงในความรัก แต่การสร้างภาพดังกล่าวกลับปรากฏว่าเป็นการสร้างตามลักษณะของละครที่ต้องการสร้างอารมณ์สะเทือนใจแก่ผู้ชม ดังที่พบว่าละครเรื่องดังกล่าวได้รับความนิยมอย่างมากภายหลังออกแสดงครั้งแรกแล้วประมาณ 3 - 4 เดือน โดยมีเหตุผลจากพระราชวินิจฉัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ว่า

“สังเกตดูความนิยมของคนชั้นหลังนี้ เห็นจะนิยมเรื่องสาวเครือฟ้ายิ่งกว่าเรื่องอื่น ๆ จนได้รับหนังสือโปรสนียขอให้เล่นซ้ำในวิกนี้ ชื่อนิยมเห็นจะเป็นด้วยเหตุหลายอย่าง ๆ หนึ่งนั้นเป็นละครฝรั่ง อีกอย่างหนึ่งนั้น คงจะโปรดจึงเล่าไว้ในหนังสือไกลบ้าน แต่ข้อสำคัญที่สุดนั้นอันนางพร้อมเป็นสาวเครือฟ้าเข้ามาเล่นในวังเมื่อเช็ดคอคอตตายได้รางวัลครั้งเดียว 100 บาท..”<sup>136</sup>

เห็นได้ว่า ส่วนหนึ่งที่ทำให้ละครเรื่อง สาวเครือฟ้า เป็นที่นิยมคือ ลักษณะของนางเอกของเรื่องที่มีมั่นคงในความรักจนยอมสละชีวิตซึ่งคงจะสร้างอารมณ์สะเทือนใจแก่ผู้ชมในระหว่างที่ชมละครจนตกรางวัลให้แก่ผู้แสดงเป็นเงินจำนวนมาก แต่กระนั้นการที่พระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระนราธิปประพันธ์พงศ์ทรงสร้างภาพของผู้หญิง “ลาว” ในลักษณะดังกล่าวน่าจะ

<sup>135</sup> พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระนราธิปประพันธ์พงศ์, พงศาวดารไทยใหญ่ เล่ม 1 (กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา, 2505), หน้า จ.

<sup>136</sup> หจข., เอกสารรัชกาลที่ 5 พระราชหัตถเลขาถึงพระราชทานพระราชยาฯ เจ้าดารารัศมี, ลงวันที่ 24 เมษายน ร.ศ. 128.

เป็นการเสนอภาพผู้หญิง “ลาว” ในอีกลักษณะหนึ่งที่ตรงข้ามกับทัศนคติของสังคมชนชั้นสูงกรุงเทพฯ ที่มองล้าหลังด้อยกว่า ดังที่สะท้อนให้เห็นจากความคิดของแม่และคู่หมั้นของร้อยตรีพร้อม ซึ่งน่าจะเป็นภาพตัวแทนทัศนคติของคนกรุงเทพฯ ต่อล้านนา โดยเฉพาะการให้ภาพผู้หญิงเหนือใจง่าย ไม่รักนวลสงวนตัว ซึ่งเคยเป็นต้น การสร้างภาพของสาวเครือฟ้าจึงน่าจะเป็นเพียงการสร้างภาพผู้หญิงเหนือขึ้นในอีกลักษณะหนึ่งอย่างซ้อนทับกับภาพ “ลาว” ที่มีอยู่เดิมเท่านั้น

จุดเปลี่ยนของการรับรู้ภาพลักษณ์ของสาวเครือฟ้าน่าจะอยู่ในช่วงหลังสมัยรัชกาลที่ 5 แล้ว ด้วยเหตุผลของการสร้างสำนึกของความเป็น “ชาติเดียวกัน” ที่ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ พยายามสร้างขึ้นอย่างต่อเนื่องมาจนถึงสมัยหลัง อย่างไรก็ตาม ภาพของสาวเครือฟ้าในฐานะผู้หญิงเหนือที่มีความงามตามธรรมชาติ และความดีงามด้านวัฒนธรรมเมืองเหนือเป็นภาพที่ถูกสร้างขึ้นและทำให้เชื่อในสมัยหลัง<sup>137</sup> โดยเฉพาะหลังปี พ.ศ.2475 ที่ภาพลักษณ์อันสวยงามของผู้หญิงเหนือทางกายภาพ และนิสัยใจคอ เช่นความอ่อนหวาน พุดจาไพเราะนั้นถูกตอกย้ำเพื่อผลประโยชน์ทางการเมือง คือการสร้างสำนึก “ชาตินิยม” และผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจที่ทั้งรัฐและกลุ่มทุนในเชียงใหม่ร่วมกันสร้างขึ้นเพื่อขยายความเป็นเมืองท่องเที่ยว อันนำมาซึ่งรายได้มหาศาล

<sup>137</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์, “สาวเครือฟ้า ผันที่เป็นจริง”, ศิลปวัฒนธรรม 16 (เมษายน 2534) : 180 - 185.

## บรรณานุกรม

### เอกสารชั้นต้นที่ยังไม่ได้ตีพิมพ์

- จดหมายเหตุรัชกาลที่ 4 จ.ศ. 1229 เลขที่ 40 ความระหว่างนายชุ่ม อำแดง  
อยู่ไจทย์ กับ นายนิม อำแดงจ้อยจำเลย.
- หจข. จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 จ.ศ. 1209 เลขที่ 17 สารตราเจ้าพระยาจักรีฯ  
ถึงเมืองเชียงใหม่ นครลำพูน นครลำปาง เรื่องตั้งพระยา  
อุปราช.
- \_\_\_\_. ร. 5 บ. 11 ก/7 พระราชหัตถเลขารัชกาลที่ 5 ถึงพระเจ้าบรมวงศ์  
เธอกรมพระบำราบปรปักษ์.
- \_\_\_\_. ร. 5 ม.58/88 รายงานกรมหมื่นพิชิตปรีชากรเรื่องราชการมณฑล  
ลาวเฉียง ลงวันที่ 4 ฯ 6 คำ ปี 1246.
- \_\_\_\_. ร. 5 บ. 1.2/8 ให้นครเชียงใหม่ปกครองโดยสามัคคีกับแลให้ทาง  
กรุงเทพฯ คอยดูแลสอดส่อง.
- \_\_\_\_. ร. 5 “ข้อบังคับให้อำนาจกับข้าหลวงเมืองเชียงใหม่ในความที่เกี่ยว  
เนื่องกับคนในบังคับอังกฤษ” สารบาณสมุดพิเศษ เล่ม 10.
- \_\_\_\_. ร. 5 บ. 1.1ก/8 รัชกาลที่ 5 ถึงพระยาราชสมภารากร ลงเดือน 8  
จ.ศ. 124.
- \_\_\_\_. ศธ. 43/14, พระยาไพศาลฯ ไปตรวจราชการมณฑลพายัพ  
วันที่ 26 พฤษภาคม 2456.
- \_\_\_\_. ศธ. 4.4/31, นางวาด วาดวานนท์ขอไปพิมพ์หลักสูตรในโรงเรียน  
การเรือน 35 ชุด
- \_\_\_\_. สบ.2.56/81, ตอบคำถามคำว่าชาติ.
- \_\_\_\_. เอกสารรัชกาลที่ 5, พระราชหัตถเลขาที่มีพระราชทานพระราชยา  
เจ้าดารารัศมี, ลงวันที่ 24 เมษายน ร.ศ. 128.
- \_\_\_\_. เอกสารรัชกาลที่ 5, พระราชหัตถเลขาที่มีพระราชทานพระราช  
ยา เจ้าดารารัศมี, ลงวันที่ 24 เมษายน ร.ศ. 128.

### เอกสารชั้นต้นที่ตีพิมพ์แล้ว

**คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัด และพงศาวดารกรุงเก่า**

**ฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ.** พระนคร: คลังวิทยา, 2510.

**พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. พระราชดำรัสในพระบาท**

**สมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** พระนคร: โรงพิมพ์สถาน

สงเคราะห์หญิงปากเกร็ด, 2510.

**ซีมอง เดอ ลาลูแบร์. จดหมายเหตุลาลูแบร์.** แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร.

พระนคร: ก้าวหน้า, 2510.

**ตำนานมูลศาสนา.** พิมพ์ในงานทำบุญครบร้อยวันนายหน่อชูดิมา. เชียงใหม่:

นครพิงค์การพิมพ์, 2513.

**นิโคลัส แชรเวลล์. ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักร**

**สยาม.** แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร. พระนคร: ก้าวหน้า, 2506.

### เอกสารชั้นรอง

**กรมศิลปากร. ชีวิตและความเป็นอยู่ในกรุงสยามในทัศนะชาวต่างชาติ.**

กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์หัตถศิลป์, 2528.

**อุดมรุ่งเรืองศรีปริวรรต. คำกล่าววิละและตำนานเมืองเชียงแสน.** เชียงใหม่:

ศูนย์วัฒนธรรมเชียงใหม่และศูนย์ศิลปวัฒนธรรม วิทยาลัยครู

เชียงใหม่, 2528.

**คำวาทุทธาภรณ์.** เชียงใหม่: ประเทืองวิทยา, 2511.

**เคอร์ติส ลิลเลียน จอห์นสัน. ชาวลาวทางตอนเหนือของประเทศไทย**

**ตอนที่ 1.** แปลโดย ชรัตน์ สิงห์เดชากุล. กรุงเทพฯ: กองวรรณกรรม

และประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, 2543.

**คึกฤทธิ์ ปราโมช, ม.ร.ว. สี่แผ่นดิน เล่ม 1.** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยามรัฐ

พิมพ์ครั้งที่ 3, 2531.

**คำสอนพญามังราย.** เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา

คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2529.

**โคลงวิหุสสอนโลก.** เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะ

สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2518.

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. **เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยในอดีต**. กรุงเทพฯ: เจริญการพิมพ์, 2533.

ฐิติ ฐชาติ. **พ่อค้าวัวต่าง: ผู้บุกเบิกการค้าในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย (พ.ศ.2398-2503)**. รายงานวิจัย กรมการฝึกหัดครู, 2525.

แดเนียล แมคกิลวารี. **กึ่งศตวรรษในหมู่บ้านไทยและคนลาว: อดีตชีวิตประวัติของศาสตราจารย์แดเนียล แมคกิลวารี ดี ดี**. แปลโดย จิตราภรณ์ ตันรัตนกุล. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ภาพพิมพ์, 2537.

ทองคำดี ปรางวัฒนกุล. “แนะนำวรรณกรรมท้องถิ่นล้านนาไทย” ใน **รายงานการสัมมนาทางวิชาการวรรณกรรมล้านนาเล่ม 1**. คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2527.

ทวี สมหวัง. **คำไว้อาลัย**. เชียงราย: วิทยาลัยครูเชียงราย, 2533.

นงเยาว์ กาญจนจรี. **ดรรชนี: พระประวัติพระราชชายาเจ้าดารารัศมี**. พิมพ์เป็นอนุสรณ์เนื่องในงานฉลองพระอนุสาวรีย์พระราชชายาเจ้าดารารัศมี ณ กองกำกับการตำรวจตระเวนชายแดนที่ 5 ค่ายดารารัศมี จังหวัดเชียงใหม่ 2533.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. **“เอกลักษณ์ท้องถิ่น”, วัฒนธรรมคนจน?**. กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน), 2541.

นราธิปพันธุ์พงศ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ. **พงศาวดารไทยใหญ่ เล่ม 1**. กรุงเทพฯ : องค์การค้าของคุรุสภา, 2505.

บุญเสริม สาทราบัย และสังคีต จันทนะโพธิ. **อดีตล้านนา**. กรุงเทพฯ: กรุงเทพมหานครการพิมพ์, 2520.

ประคอง นิมนานเหมินท์. **ลักษณะวรรณกรรมภาคเหนือ**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2517.

ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง. **เพชรล้านนา เล่ม 1**. เชียงใหม่: ผู้จัดการภาคเหนือ 2538.

เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่ รวบรวม. **พระประวัติพระราชชายาเจ้าดารารัศมี**. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานทำบุญ 100 วัน เจ้าแสงดาว ณ เชียงใหม่.

- เชียงใหม่: โรงพิมพ์กลางเวียง, 2517.
- พระยาประจักษ์กรจักร. **พงศาวดารโยนก**. พระนคร: โรงพิมพ์สัมพันธ, 2498.
- พูนพิศมัย ดิศกุล, ม.จ. **ประชุมพระนิพนธ์ เล่ม 1**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บำรุงบัณฑิต, 2529.
- เพลินพิศ กำราญ และเนียนศิริ ศาละลักษณ์. **พระประวัติและผลงานของพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยา นราธิปพันธุ์พงศ์**. กรุงเทพฯ: สหประชาพาณิชย์, 2522.
- เพิ่ม, ร.อ. (หลวงทวยหาญรักษา), **รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ. 2445**. อนุสรณ์อำมาตย์ตรีหลวงประกอบบรรณกิจ. กรุงเทพฯ: เสนาการพิมพ์, 2515.
- “พื้นเมื่อน่าน ฉบับวัดพระเกิด”. **ประชุมพงศาวดารฉบับราชวร ภาคที่ 2**. นิธิ เอียวศรีวงศ์ บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด, 2539.
- มณี พยอมยงค์. **คดีสอนใจล้านนาไทย**. ธรรมบรรณาการงานพระราชทานเพลิงศพพระครูสุคันธศีล (หลวงปู่คำแสนอินฺจกฺกเถระ) วัดสวนดอก อ.เมือง จ.เชียงใหม่ 25-28 มกราคม 2522.
- รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ประเทศสยาม. **รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 2**. แปลโดย สุชาติาทองซ้อนกลีบ. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภาลาวพรว, 2535.
- จิรนนท์ พิตรปรีชา เรียบเรียง. **ลูกผู้ชายชื่อนายหลุยส์**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ธรรมสาร, 2534.
- วันวาร...ที่ خانไซ: 120 ปีพระราชชายาเจ้าดารารัศมี**. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ใน “งาน 120 ปีพระราชชายา เจ้าดารารัศมี” ณ ห้องล้านตองอุทยาน การค้าภาคสวนแก้ว เชียงใหม่, 2526.
- วิลเลียม แฮริส. “ความทรงจำของฉัน”. แปลโดย หมวก ไซลังการณ ใน **The Prince Royal's College 80 ปี 1906 - 1986**. เชียงใหม่: โรงพิมพ์ช้างเผือก, 2529.
- ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ สถาบันราชภัฏเชียงใหม่. **ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ฉบับเชียงใหม่ 700 ปี**. เชียงใหม่: โรงพิมพ์มิ่งเมือง,

2538.

สงวน โชติสุขรัตน์. **พระประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี**. โครงการ

ศึกษาวิจัยคัมภีร์โบราณ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2535.

สรัสวดี อ๋องสกุล. **ประวัติศาสตร์ล้านนา**. กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง, 2539.

หนังสือคำวชเรื่อง **ก่ำก่ำดำ**. เชียงใหม่: ประเทืองวิทยา, 2511.

หนังสือคำวชเรื่อง **ธรรมจันตะมา**. เชียงใหม่: ประเทืองวิทยา, 2511.

หนังสือจดหมายเหตุ **Bangkok Recorder เล่ม 1** จ.ศ. 1206 - 1207.

โปรดเกล้าฯพิมพ์พระราชทานในงานพระราชทานเพลิงศพ นาย สมนาย ยูน ตระกูล, 2536.

หอสมุดแห่งชาติ. **ขุนช้างขุนแผน**. ธนบุรี: โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, 2513.

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และลมูล จันทรหอม. **วิเคราะห์กฎหมายล้านนา**

**โบราณ: ประชุมกฎหมายครอบครัว**. เชียงใหม่: วิทยาลัยครู เชียงใหม่, 2528.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. **พัฒนาการของชีวิตและวัฒนธรรมล้านนา**.

กรุงเทพฯ: มิตรนราการพิมพ์, 2527.

เฮอเบิร์ต อาร์ สวอนสัน. **A New Generation: Missionary Education and Changes in Women's Roles in Traditional Northern Thai Society. 1867 - 1889.**

### บทความในวารสาร

ชยันต์ วรรณภูมิ และคณะ. ผลกระทบจากวิกฤตการณ์ทุนนิยมโลกต่อชนบท

และชาวไทย: โครงสร้างวิถีการผลิตและรูปแบบการนิคมที่ดิน. **วารสาร**

**เศรษฐกิจการเมือง** 4: 2 - 3 (มกราคม-มิถุนายน 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. “วัฒนธรรมกระฎุมพีกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์”, ใน **ปากไก่และใบเรือ: ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์** (กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2538), หน้า 195 - 233.

พูนพิศ อมาตยกุล, น.พ. “ดนตรีไทยภาคกลางในล้านนาไทย”, ใน **เอื้องเงินพิมพ์เป็นที่ระลึกในงานบรรจุอัฐิเจ้าสุนทร ณ เชียงใหม่** (กรุงเทพฯ: บริษัทรักศิลป์, 2530), หน้า 85.

“พระราชบัญญัติสำหรับข้าหลวงชำระความหัวเมือง”, ใน **ราชกิจจานุเบกษา เล่ม 1** ลงวันอาทิตย์ เดือน 12 แรม 6 ค่ำ จ.ศ. 1236.

รัตนารณศิริเศรษฐกุล. “คริสตศาสนาโปรเตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา”, ในเอกสารทางวิชาการประกอบการสัมมนาเรื่อง **คริสต์ศาสนากับชนบประเพณีและวัฒนธรรมล้านนา** คณะศาสนศาสตร์ แมคกิลวารี มหาวิทยาลัยพายัพ, 1996, หน้า 6.

วัชร สันธูประมา. “คริสตศาสนาโปรเตสแตนต์กับเศรษฐกิจและการเมืองล้านนา”, ในเอกสารทางวิชาการประกอบการสัมมนาเรื่อง **คริสต์ศาสนากับชนบประเพณีและวัฒนธรรมล้านนา** คณะศาสนศาสตร์ แมคกิลวารี มหาวิทยาลัยพายัพ, 1996, หน้า 6-10.

วารุณี ไอสถารมย์. “อุดมการณ์แห่งชาติ พ.ศ.2411-2475: พัฒนาการของความคิดชาตินิยมและการปลูกฝังผ่านระบบการศึกษาในโรงเรียน”, ในเอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง **การปฏิรูปของอตาเตอร์กและการศึกษาเปรียบเทียบของขบวนการปรับตัวให้ทันสมัยในประเทศตุรกีและไทยระหว่าง พ.ศ.2424-2481**. (ค.ศ. 1881-1983) สมาคมประวัติศาสตร์แห่งประเทศไทยร่วมกับสถานทูตตุรกี, 2524, หน้า 13.

สรัสวดี อ๋องสกุล. “บทบาททางการเมืองของตระกูลเจ้าเจ็ดตน”, ใน **รวมบทความสัมมนาล้านนาคดีศึกษา: ประวัติศาสตร์และโบราณคดี** 23- 31 มกราคม 2518 ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ (เชียงใหม่: วิทยาลัย-



ครู เชียงใหม่, 2518), หน้า 8.

### วิทยานิพนธ์

- เปรมสิริ ชวนไชยสิทธิ์. *อาชีพครูกับผู้หญิง*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539.
- พรรณนิภา อาภิณขพงศ์. *เจ้า ไพร่ กับความเปลี่ยนแปลงในสังคมล้านนาระหว่าง พ.ศ. 2427-2476*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2535.
- เตือนใจ ไชยศิลป์. *ลัทธิในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิตคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2536.
- ศิริรัตน์ อาสนะ. *สตรีในวรรณกรรมล้านนา*. วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร, 2529.
- สมร เจริญละ. *วิเคราะห์ลัทธิภาษา*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร, 2525.
- สุพรรณิภา กษณัฐิติ. *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.

# ภาพสะท้อนสังคมอเมริกันของ จอร์จ ลูคัสใน สตาร์วอร์ส

นิชาภา ทิชากรสกุล<sup>\*</sup>

## บทคัดย่อ

งานเขียนชิ้นนี้ นำทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมมาใช้ศึกษาสื่อภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ (Science Fiction) เนื่องจากภาพยนตร์มีลักษณะคล้ายคลึงกับวรรณกรรมในแง่ของผู้ผลิตผลงาน และผู้ตอบรับผลงาน องค์ประกอบทั้งสามนี้มีความสัมพันธ์เกี่ยวโยงกัน โดยสามารถพบตัวตนของผู้ประพันธ์ได้ในผลงานเขา และผลงานที่เกิดขึ้นนี้มักสะท้อนภาพประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองในช่วงที่ผู้ประพันธ์เกิดและเติบโต และมีผู้ตอบรับผลงานเป็นผู้ตัดสินคุณค่าของผลงานเหล่านั้น ภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ของ จอร์จ ลูคัส ก็เช่นเดียวกัน เราสามารถพบตัวตนของลูคัสแฝงอยู่ในภาพยนตร์ที่เขาสร้างขึ้นนี้ ทั้งในชื่อของตัวละคร การแสดงของตัวละครรวมทั้งเนื้อหาบางส่วน of ภาพยนตร์ นอกจากนี้ สตาร์วอร์ส ยังสะท้อนภาพประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองร่วมสมัยของชาวอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1930-1970 ซึ่งเป็นช่วงที่ลูคัสเกิดและเติบโต มาอีกด้วย โดยสะท้อนถึงทัศนคติของคนอเมริกันที่เรียกว่า “อันทมดิสไลร์นียม” (The Ideology of Liberal Consensus) อันเป็นการเห็นพ้องต้องกันอย่างเสรีร่วมกันของคนอเมริกันในเรื่องต่าง ๆ ทัศนคตินี้ก่อตัวขึ้นตั้งแต่ยุคที่สหรัฐอเมริกายังเป็น

<sup>\*</sup> อาจารย์ประจำหมวดวิชาศึกษาทั่วไป สายสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอีสเทิร์นเอเซีย

เพียงอานานิคมของอังกฤษ ทศนคติดังกล่าวทวีความรุนแรงมากขึ้นในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 โดยเฉพาะเรื่องการเมืองคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูสำคัญคุกคามความมั่นคงของสหรัฐอเมริกา ซึ่งคนอเมริกันมีมุมมองต่อเรื่องนี้ในลักษณะของการต่อสู้ระหว่างความดี (อเมริกัน) และความชั่วร้าย (คอมมิวนิสต์) นอกจากนี้ยังปรากฏภาพสะท้อนของสงครามเวียดนามในภาพยนตร์ รวมทั้งยังสะท้อนถึงการแสวงทางจิตวิญญาณของหนุ่มสาวอเมริกัน และการเหยียดสีผิวอีกด้วย แม้ว่าสตาร์วอร์สจะออกฉายในช่วงเวลาที่ภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์กำลังตกต่ำก็ตาม แต่ปรากฏว่า สตาร์วอร์ส กลับได้รับความนิยมจากคนอเมริกันอย่างมาก พิสูจน์ได้จากสถิติรายได้และรางวัลที่ สตาร์วอร์ส ได้รับซึ่งสามารถบ่งบอกถึงความยิ่งใหญ่และคุณค่าของภาพยนตร์เรื่องนี้ที่มีต่อสาธารณชนอเมริกันได้เป็นอย่างดี

งานเขียนชิ้นนี้นำสหวิทยาการหลายแขนงเข้ามาศึกษาทางประวัติศาสตร์ เพื่อเป็นทางเลือกหนึ่งให้แก่ผู้ที่สนใจศึกษางานในลักษณะเดียวกัน โดยนำทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมมาใช้ศึกษาสื่อภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ (Science Fiction) สตาร์วอร์ส ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองอเมริกัน และเป็นภาพยนตร์ที่ได้รับการยอมรับอย่างสูงจากสังคมอเมริกัน โดยศึกษาแนวคิดทางสังคมและการเมืองอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1960 - 1980 ที่ปรากฏอยู่ในภาพยนตร์ผ่านโลกทัศน์ของจอร์จ ลูคัสซึ่งเป็นผู้ผลิตภาพยนตร์เรื่องดังกล่าว

บ่อยครั้งที่ประชาชนรับรู้เรื่องราววิกฤตการณ์ของสังคมผ่านการบอกเล่าของสื่อมวลชน ประชาชนอาจโยงเนื้อหาสาระที่ได้รับมาเข้ากับตัวสื่อที่เป็นผู้บอกเล่าข่าวสาร และผลของสื่อก่อให้เกิดปฏิกิริยาตอบโต้รวมหมู่ขึ้น ซึ่งเป็นปฏิกิริยาที่เกิดขึ้นกับปัจเจกชนแต่ทว่าเกิดขึ้นพร้อมกันจำนวนมาก จึงนำไปสู่การแสดงออกของการกระทำร่วมกัน โดยสื่อที่ได้รับการยอมรับเกิดขึ้นจากการที่สื่อตอบสนองคล้องกับความต้องการและค่านิยมที่มีอยู่ก่อนแล้วของผู้รับ<sup>1</sup> ในฐานะที่ภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส เป็นสื่อชนิดหนึ่งและได้รับการ

<sup>1</sup> ศิริชัย ศิริกาเย และ กาญจนา แก้วเทพ, *ทฤษฎีการสื่อสารมวลชน*, ภาควิชาการสื่อสารมวลชน คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 226, 272 และ 280.

ยอมรับอย่างสูงจากอเมริกันจำนวนมาก น่าจะแสดงว่า สตาร์วอร์ส ของ ลูคัสได้เสนอบางสิ่งบางอย่างที่ตรงกับใจและตรงกับความต้องการของคนอเมริกันในขณะนั้น และยังอาจเป็นไปได้ว่าคนอเมริกันเห็นด้วยกับสิ่งที่ ลูคัสนำเสนอใน สตาร์วอร์ส จึงพากันไปชมภาพยนตร์เรื่องนี้อย่างล้นหลาม

สตาร์วอร์ส เป็นภาพยนตร์แนวนิยายวิทยาศาสตร์ (Science Fiction) ที่ประสบความสำเร็จมากที่สุดเรื่องหนึ่งนับแต่มีการสร้างภาพยนตร์แนวนี้ สตาร์วอร์ส ได้ความสนใจอย่างมากจากมหาชนอเมริกันนับตั้งแต่ครั้งแรกที่ออกฉายในปี 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 โดยเหลืออีกหนึ่งตอนซึ่งจะออกฉายในปี 2005

ความสำเร็จของ สตาร์วอร์ส พิสูจน์ได้จากรายได้และรางวัลที่ สตาร์วอร์ส ได้รับ สตาร์วอร์ส ทั้ง 5 ตอนติดอันดับภาพยนตร์ทำรายได้สูงสุดตลอดกาลของ Box-Office มีรายได้รวมกันจากการฉายทั่วโลกสูงถึง 3,479 ล้านดอลลาร์<sup>2</sup> (ยอดรวม ณ วันที่ 7 ตุลาคม 2003) มากกว่าภาพยนตร์ทุกเรื่องที่สร้างขึ้น นอกจากนี้ยังมีรายได้อีกมากกว่า 4,000 ล้านดอลลาร์ จากการขายสินค้าเกี่ยวกับภาพยนตร์ เช่น ของที่ระลึก หุ่นจำลอง ตุ๊กตา วิดีโอ เทป 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

<sup>2</sup> "Box Office Report: \$200 million (Worldwide)," [Online]. Available from: [www.boxoffice.com/atbon/200m.shtml](http://www.boxoffice.com/atbon/200m.shtml) [2004, June 11]

Films Institute (AFL)<sup>3</sup> และ สตาร์วอร์ส ไตรภาคแรก (Episode IV-VI) ยังได้รับรางวัลออสการ์อีกหลายรางวัล รวมทั้งได้รางวัลฮิวโก (Hugo Award) สาขา Best Dramatic Presentation<sup>4</sup> ซึ่งเป็นรางวัลระดับโลกและถือเป็นรางวัลสูงสุดสำหรับงานเขียนนวนิยายวิทยาศาสตร์อีกด้วย (เทียบได้กับรางวัลออสการ์)

การที่ สตาร์วอร์ส ได้รับการยอมรับมากมายขนาดนี้ เป็นปรากฏการณ์ที่ไม่เคยเกิดขึ้นกับภาพยนตร์เรื่องใดมาก่อน แสดงว่า สตาร์วอร์ส ต้องมีบางสิ่งบางอย่างที่พิเศษและแตกต่างจากภาพยนตร์เรื่องอื่น สิ่งพิเศษดังกล่าวคืออะไร? งานเขียนชิ้นนี้พยายามที่จะหาคำตอบของคำถามนี้ โดยนำทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมมาประยุกต์ใช้เพื่อศึกษาคำตอบ เนื่องจากภาพยนตร์เกิดขึ้นจากการนำศิลปะภาพนิ่งกับวรรณกรรมมาผสมผสานเข้าด้วยกัน โดยอาศัยความก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในการถ่ายทอดเรื่องราวต่าง ๆ จนเกิดเป็นสื่อและศิลปะแขนงใหม่ที่เคลื่อนไหวได้ มีชีวิตโลดแล่นอยู่บนแผ่นฟิล์มผ่านตาผู้ชมนับล้าน งานศิลปะและวรรณกรรมที่เกิดขึ้นเหล่านี้ล้วนเป็นผลงานการสร้างสรรคของมนุษย์ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของสังคม มนุษย์ย่อมต้องได้รับอิทธิพลจากสภาพแวดล้อมไม่ว่าจะเป็นด้านสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองการปกครองในแต่ละยุคสมัยไม่มากก็น้อย อิทธิพลเหล่านี้มักปรากฏร่องรอยในผลงานที่มนุษย์สร้างขึ้นไม่ว่าจะโดยตั้งใจหรือไม่ตั้งใจก็ตาม ผลงานที่เกิดขึ้นเหล่านี้มีความเกี่ยวข้องกันอยู่ 3 ด้าน ได้แก่ ระหว่างผู้ผลิตงาน ผลงาน และผู้ตอบรับผลงาน ดังที่ลูเซียน โกลด์มานน์ (Lucien Goldman) นักวิจารณ์วรรณกรรมชาวอเมริกันได้อธิบายไว้ว่า

“ถึงที่สุดแล้วงานวรรณกรรมหรือศิลปะใด ๆ มิได้เป็นผลงานของปัจเจกบุคคล หากแต่เป็นผลผลิตของโลกทัศน์ส่วนรวมของกลุ่มคนในสังคมที่ผ่านการกลั่นกรองและปรุงแต่งแปลงโฉม

<sup>3</sup> “100 Greatest American Movies All Time,” [Online]. Available from: [afi.100movies.com/home.asp](http://afi.100movies.com/home.asp) [2001, March 13]

<sup>4</sup> Marie J. Macnee, Editor, Science Fiction, Fantasy, and Horror Writers, Vol.1, New York: An Imprint of Gale Research Inc., p.199.

ดังนั้นแม้รายละเอียดในตำนานมิได้สะท้อนความเป็นจริงของโลก  
ภายนอกแต่ตำนานก็ยังถ่ายทอดโลกทัศน์นั้นออกมาผ่านตำนาน<sup>๕</sup>

## แนวทางการวิจารณ์วรรณกรรมในศตวรรษที่ 20

การศึกษาวรรณกรรมในศตวรรษที่ 20 มีการนำศาสตร์ต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นภาษาศาสตร์ จิตวิเคราะห์ สังคมวิทยา และมานุษยวิทยา มาวิเคราะห์และประยุกต์ใช้กับงานวรรณกรรม ทำให้เกิดวิธีการใหม่ ๆ ในการอ่านและศึกษาวรรณกรรม การวิจารณ์วรรณกรรมในปัจจุบันอาจแบ่งได้ ดังนี้<sup>๖</sup>

1. การวิจารณ์วรรณกรรมแบบอิงตัวงานหรือตัวบท (Text) เป็นหลัก คือให้ความสนใจต่อผลงานหรือตัวบทที่มีหน้าที่สื่อความหมายอย่างเดียว เน้นการวิเคราะห์หาโครงสร้าง รูปแบบ และวิธีการเขียนของงานเป็นหลัก

2. การวิจารณ์งานวรรณกรรมที่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างงานเขียนกับผู้แต่ง คำนึงถึงตัวผู้แต่งเป็นสำคัญ เน้นการศึกษาชีวประวัติ ภูมิหลัง และวัตถุประสงค์ของผู้แต่ง ตลอดจนศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตกับผลงานของนักประพันธ์ ตัวอย่างงานแนวนี้ได้แก่การนำทฤษฎีจิตวิเคราะห์ของซิกมันด์ ฟรอยด์ (Sigmund Freud) มาวิจารณ์วรรณกรรม ฟรอยด์พบว่าวิธีการทางจิตวิเคราะห์สามารถนำไปสู่จุดกำเนิดซึ่งอาจเป็นความประทับใจบางอย่างหรือความทรงจำส่วนตัว ซึ่งเป็นจุดที่ทำให้ผู้แต่งประพันธ์งานนั้นขึ้นมา จากตัวบทเราสามารถย้อนกลับไปหาชีวประวัติของผู้แต่ง และจากตัวละครของผู้แต่งเราก็สามารถย้อนกลับไปดูตัวตนของผู้แต่งได้เช่นกัน วิธีการทางจิตวิเคราะห์ยังเป็นแรงบันดาลใจให้เกิดการวิจารณ์อีกประเภทหนึ่งขึ้นได้แก่ “La Critique Thématique” ซึ่งพยายามแสวงหาบุคลิกภาพหรือโลกส่วนตัวของผู้ประพันธ์ ด้วยการศึกษาแก่นเรื่องที่ปรากฏซ้ำ ๆ ในงานของนักเขียนผู้นั้น

<sup>๕</sup> นพพร ประชากุล, “คำนำเสนอสัญลักษณ์โครงสร้างกับการวิจักษ์ภาพยนตร์,” ใน **แล่เนื้อ เกือนหนัง**, เล่ม 2. ประชา สุวิธานนท์, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2542), หน้า 33.

<sup>๖</sup> ขจิตรา กังคานนท์, “วรรณคดีวิจารณ์ฝรั่งเศสในศตวรรษที่ 20,” **ตะวันตกนิพนธ์**, รวมบทความทางวิชาการของภาควิชาภาษาตะวันตก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, (กรุงเทพมหานคร: ห้างหุ้นส่วนจำกัด อักษรเจริญทัศน์, 2532), หน้า 99 - 106.

3. การวิจารณ์งานวรรณกรรมที่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างวรรณคดีกับสังคม ผู้ก่อตั้งศาสตร์แขนงนี้คือ จอร์จ ลูคัส (George Lukacs) เขากล่าวในเชิงทฤษฎีว่าวิวัฒนาการทางสังคมจะเกิดขึ้นควบคู่ไปกับวิวัฒนาการทางด้านวรรณคดีเสมอ และรูปแบบของงานวรรณคดีมักสอดคล้องกับทุกช่วงของวิวัฒนาการทางสังคม การวิจารณ์แนวนี้จะนำปัญหาเรื่องโลกทัศน์ของผู้แต่งมาพิจารณาด้วย คือความคิดของนักเขียนคนหนึ่งถ่ายทอดในงานเขียนจัดเป็นสิ่งที่อยู่ในระดับผิวเผิน ส่วนในระดับที่ลึกซึ้งไปกว่านั้นจะพบปัญหาสำคัญ ๆ ของแต่ละยุค และความทุกข์ทรมานของประชาชนพลเมืองซึ่งแสดงออกผ่านทางตัวละคร นักวิจารณ์คนสำคัญของการวิจารณ์แนวนี้คือ ลูเซียส โกลด์มานน์ วิธีการของเขาคือการแสวงหาโลกทัศน์ของผู้แต่งผ่านตัวผลงาน เขาวางหลักการและวิธีการวิจารณ์ไว้ว่า ความคิดเรื่องโลกทัศน์เป็นแง่มุมที่สะท้อนระบบความคิดของคนกลุ่มหนึ่ง ซึ่งอยู่ในสภาพเงื่อนไขทางสังคมและเศรษฐกิจอันเดียวกัน นักประพันธ์สะท้อนความคิดนี้ออกมาในงานเขียนของตน และแต่ละคนจะเป็นตัวแทนความคิดของกลุ่มนั้น ๆ

4. การวิจารณ์งานวรรณกรรมที่เน้นบทบาทของผู้อ่าน เนื่องจากผู้อ่านเป็นผู้กำหนดคุณค่าทางวรรณกรรม มีเสรีภาพในการตีความวรรณกรรม ผู้อ่านมีบทบาทสำคัญมานานแล้วในการประเมินความสำเร็จหรือความล้มเหลวของวรรณกรรมแต่ละเรื่อง ของ ปอล ซาร์ต (Jean-Paul Sartre) เป็นบุคคลแรกที่ทำให้ความสำคัญกับผู้อ่านและการอ่าน ซาร์ตเน้นเรื่องคุณค่าของผลงาน หากขาดผู้อ่าน คุณค่าของงานก็ไม่อาจปรากฏออกมาได้ เขายืนยันความคิดที่ว่า การประเมินคุณค่าเป็นหน้าที่ของผู้อ่าน และกระบวนการสำคัญของวรรณคดีก็คือการสื่อสาร วรรณกรรมที่ไม่มีผู้อ่านจะถือได้ว่าเป็นวรรณกรรมที่มีคุณค่าได้อย่างไร<sup>7</sup> บทบาทของผู้อ่านวรรณกรรมนี้เปรียบได้กับบทบาทของผู้ชมที่เป็นตัวกำหนดความสำเร็จของภาพยนตร์นั่นเอง

<sup>7</sup> เจตนา นาควัชระ, *แนวทางการประเมินคุณค่าวรรณคดีในวรรณคดีวิจารณ์เยอรมัน ฝรั่งเศส และอังกฤษ-อเมริกัน ในศตวรรษที่ 20*, (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2527), หน้า 215.

ทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมเหล่านี้สามารถนำมาประยุกต์ใช้กับภาพยนตร์ที่ผู้ประพันธ์สามารถควบคุมขั้นตอนการผลิตได้เองทั้งหมดดังเช่น ภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ของ จอร์จ ลูคัส ซึ่งเขาเป็นทั้งผู้ประพันธ์และเป็นผู้ควบคุมดูแลการผลิตภาพยนตร์เรื่องนี้ทั้งหมด ทำให้เขาสามารถสื่อสารกับผู้ชมผ่านภาพยนตร์ได้โดยตรง โดยที่ภาพยนตร์ไม่ถูกบิดเบือนหรือดัดแปลงจนผิดเพี้ยนไปจากบทประพันธ์เดิม สตาร์วอร์ส ถือเป็นผลผลิตโดยตรงของลูคัส สามารถสะท้อนตัวตน ความคิดและโลกทัศน์ของเขาที่มีต่อสภาพแวดล้อมทางสังคม เศรษฐกิจและการเมืองรอบตัวได้เป็นอย่างดี และผู้ชมยังสามารถตีความและกำหนดคุณค่าผลงานของเขาได้โดยตรงในลักษณะเดียวกับงานวรรณกรรม

### สหรัฐอเมริกาในทศวรรษ 1930 - 1970

เศรษฐกิจสหรัฐอเมริกาคดเคี้ยวครั้งยิ่งใหญ่ในช่วงทศวรรษ 1930 โดยเริ่มขึ้นเมื่อตลาดหุ้นวอลล์สตรีทที่ใหญ่ที่สุดของโลกและเป็นศูนย์กลางการเงินของประเทศล่มลงในปลายเดือนตุลาคม ปี ค.ศ.1929 เหตุการณ์ดังกล่าวได้ส่งผลกระทบต่อธุรกิจต่าง ๆ โรงงานผลิตรถยนต์ฟอร์ดที่ต้องปิดกิจการธนาคารเกือบ 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 ประชากรหนึ่งในสามของรัฐเพนซิลเวเนียอยู่ได้ด้วยโรงงานที่รัฐบาลตั้งขึ้นชิคาโกมีคนว่างงานเกือบ 700,000 คน นิวยอร์กมีคนว่างงานจำนวนเป็นล้านคน ในคลีฟแลนด์ รัฐโอไฮโอ มีประชากรร้อยละ 80 ตกงาน และในปี ค.ศ.1930 คนงานถูกไล่ออกประมาณ 10,000 คนต่อสัปดาห์ ครูในโรงเรียนต่าง ๆ ถูกลดค่าสอนลงครึ่งหนึ่ง บางรัฐไม่จ่ายเงินเดือนให้ครูเป็นเวลาหลายเดือน จากสภาพดังกล่าวทำให้ประชาชนหลายล้านคนหันไปกู้เงินนอกระบบซึ่งคิดดอกเบี้ยสูงถึงร้อยละ 40 ขึ้นไป ทั้งที่ตามกฎหมายเสียเพียงร้อยละ 9 เท่านั้น นอกจากนี้ยังมีประชาชนอีกหลายพันคนไร้ที่อยู่อาศัยเนื่องจากบ้านหลุดจำนองและ



เศรษฐกิจบางคนถึงกับเรียกเงินบริจาคคืน

สภาพเศรษฐกิจตกต่ำส่งผลกระทบต่อคนอเมริกันทุกชนชั้น เช่น ผู้หญิงซึ่งตกงานกลับมาอยู่บ้านต้องมีการปรับตัวใหม่ โดยใช้เวลาร่างที่มีทำสวนหลังบ้าน ทำอาหารกระป๋อง ทำสบู่ เย็บปักถักร้อยและของใช้จิ๋วๆ ouse ใช้เองเพื่อลดรายจ่ายของครอบครัว ชนชั้นกลางต้องเลิกจ้างคนรับใช้ ลดขนาดบ้านลง เลิกซื้อรถยนต์คันใหม่และพยายามรักษาคันเดิมที่มีอยู่ ขณะที่ราคาบ้านสูงขึ้นแต่รายได้ของคนอเมริกันกลับลดลงจนไม่สามารถผ่อนบ้านหรือเช่าบ้านที่ติดอยู่ได้ จึงเช่าอพาร์ทเมนต์หรือห้องอยู่ร่วมกันเพื่อความประหยัดทำให้มีความเป็นอยู่แออัดขึ้น หนุ่มสาวแต่งงานช้าและมีบุตรน้อยลงแต่หย่าร้างกันมากขึ้น

สภาพเศรษฐกิจตกต่ำยังคงดำเนินต่อเนื่องมาจนถึงทศวรรษ 1940 เมื่อสหรัฐอเมริกาเข้าร่วมสงครามโลกครั้งที่ 2 ทำให้มีการเกณฑ์แรงงานจำนวนมากจึงลดปัญหาการว่างงานลงได้ ส่งผลให้อัตราค่าจ้างและเงินเดือนสูงขึ้น คนอเมริกันจึงมีกำลังซื้อมากขึ้น แต่ปรากฏว่าการผลิตสินค้าบริโภคอุปโภคกลับลดลง เนื่องจากโรงงานอุตสาหกรรมถูกดัดแปลงเป็นโรงงานผลิตอาวุธแทน ทำให้สินค้าบริโภคอุปโภคขาดตลาดและราคาสูงขึ้นถึงร้อยละ 31 จนในปี ค.ศ.1942 รัฐบาลต้องเข้าควบคุมราคาสินค้าและใช้การปันส่วนเพื่อให้ทุกคนมีกินมีใช้อย่างทั่วถึง อย่างไรก็ตาม สงครามได้ส่งผลให้ช่องว่างระหว่างชนชั้นลดลง เนื่องจากจำนวนเศรษฐกิจลดลงและจำนวนชนชั้นกลางเพิ่มมากขึ้นจนหลังสงครามกลายเป็นคนส่วนใหญ่ของสังคมไป

เมื่อสงครามโลกครั้งที่ 2 สิ้นสุดลง คนอเมริกันซึ่งขาดแคลนทุกอย่างมาเป็นเวลานาน จึงต้องการความสะดวกสบายและความเป็นส่วนตัวทั้งที่อยู่อาศัยและหน้าที่งานที่มั่นคง ส่งผลให้คนอเมริกันยอมทำทุกวิถีทางเพื่อให้ได้สิ่งเหล่านี้ เกิดการสร้างบ้านจัดสรรที่มีห้องส่วนตัวถึง 2,700,000 หลังในเวลาเพียง 2 ปีหลังสงครามสิ้นสุด นอกจากนี้บริษัทใหญ่ ๆ ต่างรวมกิจการกันและขยายเครือข่ายครอบคลุมไปทั่วและมีความเข้มแข็งมากจนเกิดการผูกขาดทางธุรกิจขึ้น เช่น อุตสาหกรรมการผลิตรถยนต์มี 3 บริษัทผูกขาดคือ เจเนอรัล มอเตอร์ส ฟอर्ड และไครสเลอร์ ธุรกิจยาสูบมี 6 บริษัทผูกขาด และอาหารเข้ามี 4 บริษัท ส่วนด้านการเงิน จำนวนธนาคารลดลง

แต่มีการขยายสาขามากขึ้น เป็นต้น ธุรกิจต่าง ๆ ที่ขยายตัวอย่างมากนี้ส่งผลให้พนักงานมีหน้าที่การทำงานมั่นคงตามไปด้วย คนอเมริกันพยายามรักษาหน้าที่การทำงานที่มั่นคงของตนไว้ ไม่มีผู้ใดต้องการตงงานดังเช่นที่เคยเห็นพ่อแม่ตงงานในวัยสมัยเด็ก 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 ขนบธรรมเนียมประเพณีและคำสอนของศาสนาขึ้นระหว่างพ่อแม่กับบุตรของตน โดยเฉพาะช่วงทศวรรษ 1950-1970 เด็กที่เกิดหลังสงครามต่างเติบโตเป็นหนุ่มสาวที่มีภูมิหลังต่างกับพ่อแม่ของตนซึ่งเคยยากลำบากในช่วงเศรษฐกิจตกต่ำและยุคสงคราม หนุ่มสาวเหล่านี้ไม่พอใจกับวิถีชีวิตแบบชนชั้นกลางของพ่อแม่ ไม่พอใจกับสถาบันหลักทางการเมืองที่พวกเขาเห็นว่าบริหารงานไร้ประสิทธิภาพ นำพาประเทศไปสู่ความยุ่งยากและวุ่นวายโดยเฉพาะการเข้าสู่สงครามเวียดนาม ต่างเบื่อหน่ายสังคมที่ยุ่งเหยิงและพยายามแสวงหาสิ่งที่ดีขึ้นสามารถยึดเหนี่ยวและศรัทธาได้อย่างแท้จริง หนุ่มสาวจำนวนมากจึงหันไปนับถือศาสนาอื่นที่แตกต่างจากพ่อแม่ตน เช่น นิกายเซน ลัทธิเต๋า ลัทธิขงจื้อ ศาสนาพุทธและฮินดู เป็นต้น นอกจากนี้ดนตรีร็อกยังมีบทบาทในการปฏิบัติต่อต้านวัฒนธรรมและสถาบันทางการเมืองด้วย เช่น บ็อบ ดีแลน นักดนตรีร็อก ซึ่งผลงานเพลง 'Blowin' in the

Wind ของเขาได้รับความนิยมไปทั่วโลก เนื่องจากมีเนื้อหาเข้ากับสภาพสังคมอเมริกันที่กำลังสับสนวุ่นวายในขณะนั้น มีทั้งการก่อการจลาจล การเดินขบวนประท้วง การต่อต้านการเหยียดสีผิว การต่อต้านสงครามเวียดนาม การเรียกร้องสิทธิสตรีและสิทธิคนผิวดำ ไปจนถึงการลอบสังหารประธานาธิบดีจอห์น เอฟ. เคนเนดี นอกจากนี้วงดนตรีร็อกอย่าง The Rolling Stones และ The Beatles ยังมีบทบาทชี้้นำให้หนุ่มสาวอเมริกันหันไปสนใจศาสนาตะวันออกอีกด้วย เช่น จอห์น เลนนอนได้หันไปนับถือลัทธิบูชาพระกฤษณะและมีภรรยาเป็นคณิกาญี่ปุ่น

### ลูคัสและสังคมอเมริกันใน สตาร์วอร์ส

จอร์จ ลูคัส ผู้สร้าง สตาร์วอร์ส เองเป็นหนึ่งในจำนวนเด็กที่เกิดหลังสงคราม เติบโตขึ้นท่ามกลางสภาพแวดล้อมทางสังคมและการเมืองอเมริกันในยุคดังกล่าว เขาได้พบเห็นและซึมซับสิ่งต่าง ๆ ที่อยู่รอบตัวเหล่านี้ และได้สะท้อนออกมาในภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ที่เขาสร้างขึ้น ไม่ว่าเขาจะตั้งใจหรือไม่ก็ตาม ภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ของลูคัสนั้นจัดเป็นภาพยนตร์ที่สำคัญมากเรื่องหนึ่งของทศวรรษ 1970 เป็นภาพยนตร์ที่สะท้อนทัศนคติทางสังคมและการเมืองบางประการของสังคมอเมริกัน คือ ทัศนคติที่เรียกว่า ‘ฉันทมติเสรีนิยม’ ของคนอเมริกัน ซึ่งมีประเด็นหลักสำคัญอยู่บนความเชื่อที่ว่าคอมมิวนิสต์เป็นอันตรายต่อความมั่นคงของสหรัฐอเมริกา และความเชื่อดังกล่าวค่อย ๆ ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางจากคนอเมริกันในเวลาต่อมา

ทัศนคติ ‘ฉันทมติเสรีนิยม’ มีรากเหง้ามาจากปลายทศวรรษ 1930 คนอเมริกันในขณะนั้นเริ่มรู้สึกวุ่นวายตกใจจากการเพิ่มขึ้นของการปกครองระบอบเผด็จการ มากกว่าจะรู้สึกถึงความไม่ปลอดภัยทางเศรษฐกิจที่เกิดจากการพังทลายของตลาดหุ้น ที่จริงแล้วความรู้สึกดังกล่าว ก่อตัวขึ้นก่อนที่วัฒนธรรมอเมริกันเริ่มจะเป็นเอกภาพ และก่อนที่ระบบความเชื่อของสังคมอเมริกันจะเริ่มเป็นรูปเป็นร่างและมีแบบอย่างที่มั่นคงเข้มแข็งเสียด้วยซ้ำ โดยช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 คนอเมริกันได้ถูกชี้นำไปสู่การทำลายมหาอำนาจ

ซึ่งเป็นศัตรูฝ่ายสัมพันธมิตร ตามมาด้วยชัยชนะในสงครามและความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจที่เกิดจากสงคราม แบบอย่างเหล่านี้เข้าครอบงำสังคมและการเมืองอเมริกันอย่างต่อเนื่องมาจนถึงต้นทศวรรษ 1960

ประกอบกับลัทธิแมคคาร์ทิที่กำลังระบาดไปทั่วในสังคมอเมริกันช่วงทศวรรษ 1950 ยิ่งส่งผลให้โรคกลัวคอมมิวนิสต์ของคนอเมริกันมีอาการรุนแรงมากขึ้น และยังไปส่งเสริมทัศนคติ ‘อันทิตีเสรีนิยม’ ให้ขยายตัวมากขึ้นตามไปด้วยการที่คนอเมริกันมองว่าคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูสำคัญเนื่องจากสหรัฐอเมริกาเป็นประเทศที่มีแนวคิดแบบทุนนิยมเสรีประชาธิปไตย ซึ่งตรงกันข้ามกับแนวคิดเผด็จการคอมมิวนิสต์ สหรัฐอเมริกานั้นถือเป็นประเทศต้นแบบของการปกครองระบอบประชาธิปไตย มีระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม มีกระแสหลักความเชื่อพื้นฐานทางสังคมและการเมืองวางอยู่บนแนวคิดเสรีนิยม ที่เน้นความสำคัญของบุคคลมากกว่ารัฐ โดยให้ความสำคัญสูงสุดกับเรื่องสิทธิเสรีภาพส่วนบุคคล สิทธิในการแสวงหาความสุข คัดค้านการปกครองระบอบเผด็จการ และยึดมั่นในหลักคุณธรรมที่หมายถึงการกำหนดว่าสิ่งใดผิดสิ่งใดถูกและสิ่งใดดีสิ่งใดเลวตามมาตรฐานของอเมริกัน

ขณะที่คอมมิวนิสต์นั้นตรงข้ามกับสหรัฐอเมริกาโดยสิ้นเชิงคือปกครองด้วยระบอบเผด็จการและมองว่าระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมเป็นสิ่งชั่วร้ายและไม่เป็นธรรม เป็นระบบที่ชนชั้นกรรมกรถูกชนชั้นนายทุนผู้ครอบครองปัจจัยการผลิตขูดรีดเอาเปรียบ ดังนั้น ชนชั้นกรรมกรจะต้องลุกขึ้นปฏิวัติล้มล้างระบบนายทุนให้หมดไปจากโลกนี้เพื่อนำสังคมไปสู่การเป็นสังคมคอมมิวนิสต์ที่ไม่มีชนชั้นอีกต่อไป และเป็นสังคมที่ทุกคนจะมีสิทธิเสรีภาพเท่าเทียมกันอย่างแท้จริงหรือสังคมยูโทเปีย รัสเซียได้นำแนวคิดดังกล่าวไปใช้และเปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบคอมมิวนิสต์ โดยมีการปกครองแบบเผด็จการผูกขาดอำนาจโดยผู้นำพรรคคอมมิวนิสต์ และไม่มีการพัฒนาประเทศไปสู่สังคมยูโทเปียในท้ายที่สุดอย่างที่คาร์ล มาร์กซ เจ้าของทฤษฎีได้ไว้

หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 สิ้นสุดลง แทบจะไม่มีประเทศใดในโลกที่เข้มแข็งพอจะต่อต้านสหรัฐอเมริกาได้อีกแล้ว นอกจากสิ่งเดียวที่คุกคาม

ความมั่นคงของสหรัฐอเมริกานั้นคือเงาของคอมมิวนิสต์ สหรัฐอเมริกาที่คิดว่าตนเป็นผู้นำของโลกเสรีเกิดความเชื่อว่าจะต้องค้าจนประเทศให้เข้มแข็งและมั่นคงเพื่อการต่อสู้ที่ยาวนานในการต่อต้านคอมมิวนิสต์โดยจะต้องมีระบบการป้องกันตนที่เข้มแข็ง เนื่องจากสหรัฐอเมริกาเชื่อว่าอำนาจเป็นภาษาเดียวที่คอมมิวนิสต์จะเข้าใจ ดังนั้น ถ้าหากสหรัฐอเมริกาจะรับภาระการต่อต้านคอมมิวนิสต์ พร้อมกับที่จะต้องประกาศถึงความศักดิ์สิทธิ์ของระบบสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองการปกครองระบอบประชาธิปไตยของอเมริกันไปสู่ประเทศอื่น ๆ ในโลก สหรัฐอเมริกาจะต้องเข้มแข็งและมั่นคงซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากการที่คอมมิวนิสต์เริ่มขยายอิทธิพลไปสู่ประเทศอื่น ๆ จึงเหมือนกับเป็นการท้าทายอำนาจของสหรัฐอเมริกาที่เกือบจะเป็นเจ้าโลกอยู่แล้วในขณะนั้น ทำให้คนอเมริกันมองคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูตัวใหม่ไปทันทีแทนที่พวกเผด็จการนาซีเยอรมัน ฟาสซิสต์อิตาลี และเผด็จการทหารญี่ปุ่นที่ถูกกำจัดไปแล้ว นอกจากนี้ ท่าทีเชิงก้าวร้าวของสหภาพโซเวียตส่งผลให้คนอเมริกันเกิดรู้สึกเห็นพ้องต้องกันโดยไม่ได้นัดหมายว่าเผด็จการคอมมิวนิสต์เป็นภัยร้ายแรงคุกคามความมั่นคงของประเทศ ความรู้สึกดังกล่าวรุนแรงมากขึ้นเรื่อย ๆ ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากความสัมพันธ์อันเลวร้ายระหว่างสหรัฐอเมริกากับสหภาพโซเวียตในช่วงสงครามเย็นนั่นเอง

ในปลายทศวรรษ 1950 คนอเมริกันเกิดความวิตกกังวลเกี่ยวกับชีวิตส่วนตัวได้แก่เรื่องสุขภาพและสถานภาพ ซึ่งอีกนัยหนึ่งก็คือกังวลเกี่ยวกับอันตรายจากสงครามนิวเคลียร์ที่เกิดจากการสะสมอาวุธร้ายแรงของสหภาพโซเวียตและสหรัฐอเมริกาในช่วงสงครามเย็นที่ดำเนินอยู่นั่นเอง คนอเมริกันบางส่วนสงสัยเกี่ยวกับสาระสำคัญของความดีและความเข้มแข็งของสังคมอเมริกันว่ามันถูกต้องแล้วหรือ ประเด็นเหล่านี้เห็นได้ชัดจาก The Gallup Poll โพลที่มีชื่อเสียงของอเมริกัน ซึ่งสำรวจความคิดเห็น 4 ครั้ง ในช่วงปี ค.ศ. 1950-1961 ว่าเรื่องใดเป็นปัญหาสำคัญที่สุดที่ประเทศกำลังเผชิญอยู่ คำตอบที่ได้รับบ่อยครั้งที่สุดคือ “การรักษาสันติภาพ” บางคำตอบมีนัยเกี่ยวกับสหภาพโซเวียต โดยไม่มีการเอ่ยถึงปัญหภายในประเทศ ความคิดเห็นเหล่านี้เข้าครอบงำตั้งแต่มหาวิทยาลัย รัฐบาล ไปจนถึงนักการเมืองที่แม้แต่ฝ่ายซ้ายกับฝ่ายขวาก็ขัดแย้งกันเพียงเล็กน้อยเท่านั้นในเรื่องนี้ โดยเห็น

ได้ชัดจากการเลือกตั้งประธานาธิบดีสหรัฐอเมริกาในทศวรรษ 1960 ซึ่งมีริชาร์ด เอ็ม. นิกสัน และจอห์น เอฟ. เคนเนดี ลงชิงตำแหน่ง ทั้งสองคนเสนอนโยบายที่แทบจะไม่มีสิ่งใดต่างกัน จนมีผู้วิจารณ์ว่าเป็นยุคการแข่งขันไม่สมบูรณ์ เหมือนกับรถแข่งที่วิ่งกับรถฟอร์ด และเบ๊ปซี่กับโค้ก

อันที่จริงแล้วทัศนคติ ‘ฉันทมติเสรีนิยม’ นี้ขัดแย้งอย่างรุนแรงกับสภาพความเป็นจริงของสังคมอเมริกันในขณะนั้น เนื่องจากระบบเศรษฐกิจอเมริกันได้พัฒนาจากความอ่อนแอ ไม่ยุติธรรม และความโหดร้ายของระบบทุนนิยมในช่วงแรกไปสู่ความเป็นประชาธิปไตยมากขึ้น ทั้งยังเสนอความอุดมสมบูรณ์ให้กับคนส่วนที่เหลือมากกว่าที่เคยมีมา กฎเกณฑ์สำคัญของประชาธิปไตยและความอุดมสมบูรณ์ ก็คือ การผลิต และความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี เศรษฐกิจของสหรัฐอเมริกาที่เจริญเติบโตอย่างมากได้เปิดโอกาสให้ความต้องการของคนในสังคมไปลดความขัดแย้งทางชนชั้นลงและนำชนชั้นกรรมกรไปสู่การเป็นชนชั้นกลาง ดังนั้น ปัญหาทางสังคมของอเมริกันจึงไม่ระเบิดขึ้นและถูกแก้ไขอย่างมีเหตุผล สิ่งจำเป็นก็คือการค้นหาสมมติฐานของแต่ละปัญหาและออกแบบระบบที่จะใช้แก้ไขปัญหา จากนั้นก็จัดหาผู้เชี่ยวชาญและความรู้ทางเทคโนโลยีที่จำเป็นในการแก้ปัญหานี้<sup>8</sup> ก็เป็นการเสริมสร้างกระบวนการการแก้ปัญหา

ลักษณะเช่นนี้ของสังคมอเมริกันเป็นผลสืบเนื่องมาจากการที่ “สังคมอเมริกันได้พัฒนาไปสู่การเป็นเสรีนิยมโดยการกระโดดข้ามระบบฟิวดัล (Feudal) ในสมัยกลางของยุโรป”<sup>9</sup> ซึ่งเป็นระบบที่แบ่งแยกคนในสังคมออกเป็นชนชั้นขุนนางและไพร่ทาสที่ดิน ขณะที่สังคมอเมริกันไม่มีระบบฟิวดัล แต่มีลักษณะสำคัญประการหนึ่งคือ ‘born equal’ จึงไม่มีความรู้สึกในเรื่องของชนชั้น ลักษณะสำคัญดังกล่าวมีที่มาจากแนวคิดของจอห์น ล็อก (John Locke)

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1955), p. 3.

ที่เชื่อว่าทุกคนเกิดมาเหมือนผ้าขาวบริสุทธิ์และถูกเปลี่ยนแปลงไปตามสภาพแวดล้อม ซึ่งนำไปสู่หลักการปกครองของสหรัฐอเมริกาที่เชื่อว่าทุกคนเกิดมาด้วยความเสมอภาคเท่าเทียมกันในขั้นพื้นฐาน ความเชื่อนี้เองส่งผลให้ทุนนิยมอเมริกันพัฒนาไปในรูปแบบที่แตกต่างจากทุนนิยมในยุโรปโดย“การปฏิวัติของลัทธิทุนนิยมอเมริกันได้ทำลายชนชั้นกรรมกรและทำให้ทุกคนในสหรัฐอเมริกากลายเป็นชนชั้นกลาง ส่งผลให้สังคมอเมริกันเข้าใจถึงความเท่าเทียมกันทางเศรษฐกิจอย่างรวดเร็วจนปฏิเสธการมีอยู่ของชนชั้น”<sup>10</sup>

ทัศนคติ ‘ฉันทมติเสรีนิยม’ นี้เคยถูกเอ่ยถึงในภาพยนตร์ Dr. Strangelove or How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb ของ สแตนลีย์ คูบริก ในปี ค.ศ.1964 มาแล้ว คูบริกเป็นทั้งผู้กำกับและผู้เขียนบทภาพยนตร์เรื่องนี้ คูบริกไม่เห็นด้วยกับทัศนคติเช่นนี้ของคนอเมริกันในช่วงสงครามเย็นที่คิดว่าวิถีชีวิตของเราดีที่สุด ถูกต้องที่สุด ผู้ใดที่ไม่เห็นด้วยกับเราก็คงผิดไปหมดทุกคนมีความคิดเห็นเหมือน ๆ กัน คิดสิ่งใดก็คิดตามกันไปหมด อย่างเช่นคิดว่าถ้าเราทิ้งระเบิดนิวเคลียร์ก่อนเราก็จะเป็นผู้ชนะแต่ไม่ได้คิดถึงผลที่จะเกิดตามมา หากเกิดสงครามนิวเคลียร์ขึ้นจริง ทุกคนก็ต้องเสียชีวิตหมดจากกัมมันตภาพรังสี คูบริกมีความเห็นว่ามนุษย์สมัยใหม่มีความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมากกว่าคนรุ่นก่อน ๆ มาก แต่กลับขาดความรู้ความเข้าใจที่ดีพอต่อสิ่งประดิษฐ์ใหม่ ๆ ที่ตนคิดขึ้น ซึ่งสิ่งประดิษฐ์เหล่านั้นอาจก่อให้เกิดผลเสียต่อมนุษย์มากกว่าผลดีก็เป็นได้

Dr. Strangelove เป็นเรื่องราวของนายพลแจ็ค ดี. ริฟเพอร์ ซึ่งเชื่ออย่างงมงายว่าคอมมิวนิสต์มีแผนการร้ายจะทำลายสหรัฐอเมริกา เขาจึงสั่งให้เครื่องบิน B-52 บินไปทิ้งระเบิดนิวเคลียร์ที่สหภาพโซเวียต ส่งผลให้ประธานาธิบดีสหรัฐอเมริกาและนายพลบัค เทอร์จิสัน ซึ่งมีแนวคิดในการรักษาสันติภาพต้องมาร่วมกันแก้ปัญหา ภาพยนตร์เรื่องนี้ต้องการจะสื่อถึงอันตรายของระเบิดนิวเคลียร์ ผลกระทบและความวิบัติที่มันสร้างขึ้นโดยไม่เจตนา ภาพยนตร์ตั้งใจล้อเลียนสงครามเย็น 4 ประเด็น ได้แก่ การต่อต้าน

<sup>10</sup> Godfrey Hodgson, “The Ideology of the Liberal Consensus,” in *A History of Our Time*, pp. 114 - 115.

ลัทธิคอมมิวนิสต์ วัฒนธรรมของคนอเมริกันที่ไม่ตระหนักถึงความร้ายกาจของสงครามนิวเคลียร์ อาวุธนิวเคลียร์ที่มีหลากหลายชนิด และศรัทธาที่มีต่อคนสมัยใหม่ที่มีต่อความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี

แม้ว่า Dr. Strangelove ซึ่งเป็นภาพยนตร์แนวต่อต้านสังคมที่ไม่อยู่ในกระแสนิยมของผู้ชมในขณะนั้นก็ตาม แต่ปรากฏว่าเมื่อออกฉายกลับได้รับความนิยมอย่างมาก โดยมีรายได้สูงเป็นอันดับที่ 14 ของภาพยนตร์ทั้งหมดที่ออกฉายปี ค.ศ.1964 และยังได้รับคำชมเชยอย่างมากจากนักประวัติศาสตร์อเมริกันคือ สแตนลีย์ คอฟฟ์แมนน์ (Stanley Kauffmann) และ ลีวีส มัมฟอร์ด (Lewis Mumford) คอฟฟ์แมนน์แสดงความคิดเห็นใน The New Republic ไว้ว่าเป็นภาพยนตร์ที่ดีที่สุดในรอบ 15 ปี แสดงให้เห็นว่ามนุษยชาติทำลายตนเองอย่างไร สะท้อนให้เห็นรอยแผลของระบบที่น่ากลัวและจิตใจที่สับสนยุ่งเหยิงของคนทั่วไป และความยุ่งเหยิงนั้นก็คือ ‘ฉันทมติเสรีนิยม’ ของเรา (คนอเมริกัน) นั่นเอง

ส่วนมัมฟอร์ดเขียนจดหมายถึง New York Times และแสดงความคิดเห็นว่า เขามองเห็นความเกี่ยวพันของคำพูดที่ทิ่มแทงใจในภาพยนตร์เรื่องนี้ ซึ่งถูกซ่อนเร้นไว้อย่างแนบเนียน การที่เราหลอกเด็ก ๆ ว่าคนพิการที่น่ากลัวอย่างด็อกเตอร์สเตรนจ์ลิฟฟ์ไม่มีอะไร เป็นแค่เรื่องราวที่แต่งขึ้นในจินตนาการเท่านั้น ที่จริงแล้วภาพยนตร์เรื่องนี้ไม่ได้ป่วย แต่สิ่งที่ป่วยคือศีลธรรมที่จอมปลอมของเรา ประเทศประชาธิปไตยที่ปล่อยให้นโยบายนิวเคลียร์ถูกกำหนดและสนับสนุนโดยประชาชนที่ขาดความรู้ความเข้าใจเรื่องเหล่านี้ดีพอ เขาวิจารณ์อย่างเจ็บแสบแหลมว่าภาพยนตร์เรื่องนี้แสดงออกถึงการชะงักงันครั้งแรกของโรคกลัวคอมมิวนิสต์จากสภาพสงครามเย็นที่ดำเนินอยู่เป็นเวลายาวนานในสหรัฐอเมริกา

นอกจากนี้ Dr. Strangelove ยังเป็นภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์เรื่องแรก ๆ ที่ใช้ชื่อตัวละครสื่อความหมายต่าง ๆ โดยมีนัยแฝงถึงบุคลิกภาพของตัวละครแต่ละตัว เช่น ‘Jack D. Ripper’ ซึ่งเป็นนายพลวิกิลจริต ชวนให้คิดถึงฆาตกรบ้ากามที่น่ากลัวที่ออกอาละวาดในกรุงลอนดอนช่วงปลายทศวรรษ 1880 ซึ่งหนีรอดการจับกุมไปได้โดยที่ไม่มีใครทราบโฉมหน้าที่แท้จริงของเขา ‘Buck Turgidson’ เป็นเสนาบดีกองทัพบก ชื่อของเขาหมายถึง



การควยโงและอวดดีส่วนนามสกุลเป็นศัพท์แสลงหมายถึงความเป็นลูกผู้ชาย ส่วน 'Major King Kong' นักบินเครื่องบิน B-52 ทำให้ ผู้ชมคิดถึงสัตว์ร้ายไร้เดียงสาที่หลงรักสาวผมบลอนด์ กับต้น 'Lionel Mandrak' นามสกุลของเขา มีนัยหมายถึงผู้หญิงส่วนชื่อและนามสกุลของประธานาธิบดี 'Merkin Muffley' หมายถึงอวัยวะเพศหญิง นอกจากนี้ชื่อ 'Ripper' และ 'Turgidson' ยังมีนัยหมายถึงเหยี่ยวหรือ Hawk กลุ่มสนับสนุนสงครามเวียดนามเนื่องจากเห็นด้วยกับการสกัดกั้นการขยายตัวของคอมมิวนิสต์ตามทฤษฎีโดมิโน และ 'Muffley' มีนัยหมายถึงนกพิราบหรือ Dove กลุ่มต่อต้านสงครามเวียดนาม นอกจากนี้ คูบริกยังสร้างภาพของ 'Ripper' ให้เป็นสมาชิกของกลุ่มขวาจัด ซึ่งเชื่อว่ามีความรุนแรงในสหรัฐอเมริกา โดยน่าจะมีความหมายถึงสมาคม 'The Birch Society' และ 'The Christian Anti-Communist Crusade' กลุ่มขวาจัดที่เคลื่อนไหวอยู่ช่วงปลายทศวรรษ 1950-1960 โดยหัวหน้าสมาคม Birch ชื่อ 'Robert Welch' ซึ่งออกเสียงคล้ายกับ 'Ripper' อีกด้วย<sup>11</sup>

ขณะที่คูบริกต่อต้านทัศนคติ 'อันทมิเลรีนิยม' ของคนอเมริกัน แต่ผู้ศัลกลับสนับสนุนแนวคิดนี้และสื่อออกมาใน สตาร์วอร์ส ซึ่งมีโครงเรื่องหลักเป็นการต่อสู้ระหว่างความดีกับความชั่วร้าย โดยฝ่ายความดีคือฝ่ายของลูก Skywalker (Luke Skywalker) ซึ่งเป็นฝ่ายกบฏแต่เป็นพระเอกของเรื่อง ต่อสู้กับฝ่ายอธรรมหรือผู้ร้ายคือฝ่ายจักรวรรดิกาแลกติก (Galactic) ที่ชั่วร้าย และ ธรรมย่อมชนะอธรรมอยู่วันยังค่ำ โดยตอนจบของ สตาร์วอร์ส ทุกตอนฝ่ายลูกจะเป็นผู้ชนะจักรวรรดิกาแลกติก เช่น ตอน A New Hope ลูกเป็นฝ่ายชนะสามารถทำลายสถานีรบเดธสตาร์ของจักรวรรดิกาแลกติกได้ ตอน The Empire Strikes Back ลูกและเพื่อน ๆ สามารถหนีการไล่ล่าของฝ่ายจักรวรรดิได้สำเร็จ และตอน Return of the Jedi ฝ่ายลูกเป็นฝ่ายชนะสามารถทำลายสถานีรบเดธสตาร์ดวงที่ 2 ของจักรวรรดิ และยังทำให้ ดาร์ธ เวเดอร์ พ่อของลูกกลับใจได้ก่อนตาย ลักษณะโครงเรื่องดังกล่าวของ สตาร์วอร์ส มีนัยของทัศนคติ 'อันทมิเลรีนิยม' แฝงอยู่ กล่าวคือฝ่ายความ

<sup>11</sup> 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.

ดีหรือพระเอกของเรื่องมีนัยหมายถึง 'American' ที่เป็นเสรีนิยมประชาธิปไตย ส่วนฝ่ายความชั่วหรือผู้ร้ายในเรื่องมีนัยหมายถึง 'Un-American' ซึ่งเป็นพวกเผด็จการ

ลักษณะของ 'American' หรือ ความเป็นอเมริกันนี้เกิดขึ้นตั้งแต่ยุคที่สหรัฐอเมริกายังเป็นอาณานิคมของอังกฤษ โดยมีหลักฐานยืนยันจากการศึกษาของริชาร์ด แอล. เมอร์ริทท์ ในหนังสือ Symbols of American Community (1935 - 1975) พบว่าการเปลี่ยนแปลงความสำนึกจากการเป็นชาวอาณานิคมมาเป็นคนอเมริกันนั้นมีมานานก่อนที่จะพวกเขาจะปฏิวัติเสียอีกโดยวิกฤตการณ์ระดับโลกและการเผชิญหน้ากับระบบอุดมการณ์อีกระบบหนึ่งเป็นตัวกระตุ้นให้เกิดความสำนึกในความเป็นอันหนึ่งเดียวกันและค่านิยมของชาติ และถูกกระตุ้นซ้ำด้วยสงครามโลกครั้งที่ 1 และ 2 และต่อเนื่องมาถึงสงครามเย็น โดยมีผู้พยายามจะนิยามลักษณะ 'ความเป็นอเมริกัน' ออกมา เช่น จอร์จ ซานตายานา (George Santayana) ได้สรุปถึงลักษณะ 'ความเป็นอเมริกัน' ไว้ที่น่าสนใจว่า<sup>12</sup>

“คนอเมริกันเหล่านี้ถูกตัดขาดจากผืนแผ่นดินและบรรพบุรุษของตนที่หลายหลากต่างกัน ถูกผลักดันให้ร่วมชะตากรรมกันในดินแดนที่หากไม่มีพวกเขาแล้วแทบจะว่างเปล่า การเป็นคนอเมริกันในตัวเองเกือบเรียกได้ว่าเป็นสภาวะทางศีลธรรม เป็นการศึกษา และเป็นอาชีพลักษณะเช่นนี้เป็นผลมาจากภาวะการณ์ต่าง ๆ ที่หล่อหลอมความเป็นอเมริกันเป็นเวลากว่า 300 ปีมาแล้วและยังคงดำเนินอยู่อย่างต่อเนื่อง อาจอธิบายได้คร่าว ๆ 3 ประการ

1. เป็นการมาชุมนุมกันอย่างต่อเนื่องไม่ขาดสายของเชื้อชาติและประชาชนที่แตกต่างกันมาก คนเหล่านี้ถูกขับไล่หรือถูกชักจูงโดยแรงผลักดันทางศาสนา การเมืองและเศรษฐกิจ และ

<sup>12</sup> จูเธอร์ เอส. ลีดลีย์, “การค้นหาลักษณะที่เป็นอเมริกัน,” ใน *การสร้างอเมริกา: สังคมและวัฒนธรรมของอเมริกา*, แปลโดย สุธา ศาสตร์และคณะ, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดวงกมล, 2537), หน้า 9, 11, 14 และ 33.

ได้เลือกสหรัฐอเมริกาเป็นที่อยู่ถาวร มันจึงเป็นดินแดนที่ซึมซับเอาลักษณะต่าง ๆ ของคนมากมายหลายเชื้อชาติมาเป็นของตนจนมีลักษณะเป็นพหุนิยมแห่งชาติพันธุ์

2. แนวคิดของการเป็นพลเมืองของประเทศหนึ่งตามนัยปัจจุบันนี้ ป่งชี้ถึงอิทธิพลของการปฏิวัติฝรั่งเศสและการปฏิวัติอเมริกันที่ไม่ยอมรับระบบการปกครองโดยกษัตริย์ และตลอดเวลาที่ผ่านมามีได้ก่อให้เกิดสิทธิของคนที่จะเลือกเป็นพลเมืองของชาติใดก็ได้ตามใจชอบ หลังจากยอมรับบทบัญญัติแก้ไขเพิ่มเติมรัฐธรรมนูญฉบับที่ 14 ปี 1868 รัฐสภาอเมริกันประกาศอย่างเป็นทางการว่าพลเมืองมีสิทธิที่จะเปลี่ยนความสวามิภักดิ์ของตนได้ตามใจชอบ

3. สัญชาติอเมริกันไม่ได้เป็นสิ่งที่กำหนดโดยสายเลือดหรือวัฒนธรรมที่แก้ไขเปลี่ยนแปลงไม่ได้ แต่กำหนดตามสถานที่เกิดหรือความสมัครใจ ความเป็นพลเมืองอเมริกันเป็นเรื่องของระเบียบกฎเกณฑ์ที่วางไว้และความสามารถที่จะผ่านกฎเกณฑ์นั้นบุคคลที่ได้เป็นพลเมืองอเมริกันในพิธีการที่นครลอสแอนเจลิสนั้น ได้ผ่านระเบียบหรือกฎเกณฑ์ของการอพยพเข้ามาอยู่เป็นการถาวร เป็นคนที่มีศีลธรรม ผ่านเกณฑ์ที่ว่าต้องมีความรู้ภาษาอังกฤษอ่านออกเขียนได้และได้แสดงว่ามีความเข้าใจพื้นฐานในระบบการปกครองของอเมริกา

4. แก่นแห่งอุดมการณ์และการเมืองของพันธมิตรแบบอเมริกันเมื่อชาวอเมริกันใหม่พวกนี้สาบานว่าจะ ‘สนับสนุนและปกป้องรัฐธรรมนูญและกฎหมายของสหรัฐอเมริกา’ เขาได้มอบความสวามิภักดิ์ส่วนตัวให้แก่องค์การทางการเมืองแห่งชาติที่มีรากฐาน แนวคิดแห่งความเป็นธรรม ความเสมอภาค สิทธิส่วนบุคคลที่ไม่อาจโอนให้คนอื่นได้ อีกทั้งเป็นการปกครองโดยประชาชนและเพื่อประชาชน

ลูคัสสะท้อนถึงสิ่งที่เป็น ‘Un-American’ ในความรู้สึกของคนอเมริกันออกมาใน สตาร์วอร์ส ผ่านผู้ร้ายของเรื่องคือฝ่ายจักรวรรดิกาแลคติกที่เป็น

เผด็จการโดยมีจักรพรรดิพัลพาไทน์เป็นผู้ปกครองสูงสุดมีอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดแต่ผู้เดียว อย่างไรก็ตาม ลักษณะ ‘Un-American’ ในที่นี้ไม่ได้มีนัยหมายถึงแต่เพียงคอมมิวนิสต์เท่านั้น แต่ยังมีนัยหมายรวมไปถึงสิ่งใดก็ได้ที่ไม่ใช่ ‘American’ ก็คือ ‘Un-American’ ซึ่งที่จริงแล้ว ลักษณะ ‘Un-American’ นี้มีที่มาย้อนกลับไปถึงยุคการปฏิวัติของอเมริกา โดยคนอเมริกันเริ่มรู้สึกถึงความเป็นอเมริกันของตนเองมาตั้งแต่ก่อนการปฏิวัติแล้ว การปฏิวัติอเมริกาได้ส่งเสริมความรู้สึกนี้ให้รุนแรงมากขึ้น เมื่อพวกเขาถูกกดขี่ข่มเหงอย่างไม่เป็นธรรมจากอังกฤษประเทศแม่ที่ปกครองด้วยระบอบกษัตริย์ ส่งผลให้พวกเขาต้องลุกขึ้นปฏิวัติสู้เพื่อประกาศอิสรภาพจากอังกฤษ ซึ่งเป็นการปรากฏตัวครั้งแรกของสิ่งที่เรียกว่าลักษณะ ‘Un-American’ ในความรู้สึกของคนอเมริกัน

สงครามโลกครั้งที่ 1 ทำให้ความรู้สึกของ ‘ความเป็นอเมริกัน’ รุนแรงและเข้มข้นยิ่งขึ้น เมื่อคนอเมริกันวิตกกังวลถึงภัยอันตรายนอกประเทศที่กำลังดำเนินอยู่จึงไขว่คว้าหาสิ่งยึดเหนี่ยวเพื่อให้ตนรู้สึกมั่นคงและปลอดภัย สิ่งนั้นก็คือ ‘ความเป็นอเมริกัน’ ที่เป็นเสรีประชาธิปไตยนั่นเอง ดังจะเห็นได้ชัดจากการที่ประธานาธิบดีวูดโรว์ วิลสันให้เหตุผลในการเข้าร่วมสงครามครั้งที่ 1 ว่า “Make the World safe for democracy” และอ้างอีกว่าเยอรมนีเป็นเผด็จการที่ต่อต้านประชาธิปไตย ดังนั้น สหรัฐอเมริกาต้องต่อสู้เพื่อรักษาประชาธิปไตยของโลกไว้ เนื่องจากเยอรมนีเป็นพวกลัทธิทหารนิยมจะทำลายสันติภาพที่สหรัฐอเมริกาต้องการ และถือเป็นการปรากฏตัวครั้งที่สองของลักษณะ ‘Un-American’

ในสงครามโลกครั้งที่ 2 สหรัฐอเมริกาทราบว่า หากฝ่ายสัมพันธมิตรที่มีเผด็จการนาซีเยอรมัน ฟาสซิสต์อิตาลี และเผด็จการทหารญี่ปุ่นชนะสงคราม จะเป็นอันตรายต่อผลประโยชน์และความมั่นคงของตน แต่ในระยะแรกของสงครามสหรัฐอเมริกายังวางตัวเป็นกลาง จนกระทั่งญี่ปุ่นโจมตีฐานทัพเรืออเมริกันที่อ่าวเพิร์ล ฮาร์เบอร์ สหรัฐอเมริกาจึงมีความชอบธรรมในการเข้าร่วมสงครามและยกเหตุผลเดิมคือการรักษาประชาธิปไตยมาสนับสนุนเพิ่มเติม ลักษณะ ‘Un-American’ ในช่วงนี้ได้แก่ฝ่ายอักษะนั้นเอง

หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ประธานาธิบดีแฮร์รี เอส. ทรูแมนได้นำเสนอ

สงครามเย็นต่อรัฐสภาอเมริกันในลักษณะการต่อสู้ของเสรีภาพเพื่อต่อต้าน  
 ทรราชย์ ประชาธิปไตยต่อต้านเผด็จการ และการต่อสู้ระหว่างผู้เชื่อใน  
 พระเจ้ากับผู้ต่อต้านพระเจ้า...คนอเมริกันจำนวนมากรู้สึกทันทีทันใดว่า  
 กำลังถูกคุกคามเมื่อสหภาพโซเวียตเข้าควบคุมยุโรปตะวันออก สามารถ  
 ผลิตระเบิดนิวเคลียร์ได้ และยังมีนโยบายเผชิญหน้ากับสหรัฐอเมริกา รวมทั้ง  
 ทั้งการที่จีนกลายเป็นคอมมิวนิสต์ในปี ค.ศ. 1949 คนอเมริกันมองเหตุการณ์  
 เหล่านี้คล้ายกับว่าโลกกำลังเคลื่อนไหวไปในทิศทางที่ต่อต้านตน ส่งผลให้  
 ประธานาธิบดีทรูแมนจัดตั้งคณะกรรมการ ‘The House Committee on  
 Un-American Activities’ ขึ้น เพื่อตรวจสอบความภักดีของลูกจ้างที่ทำงาน  
 ให้รัฐบาลนอกจากนี้รัฐสภายังออกมาตรการอื่นๆอีกเพื่อต่อต้านคอมมิวนิสต์  
 ผลก็คือคนอเมริกันจำนวนมากถูกกล่าวหาอย่างไม่เป็นธรรมว่าไม่ซื่อสัตย์  
 ต่อรัฐบาล ประกอบกับลัทธิแมคคาร์ธีที่เติบโตอย่างมากในต้นทศวรรษ 1950  
 ก็ยิ่งไปช่วยขยายนิยามของสงครามเย็นในลักษณะที่ทรูแมนได้ปูทางไว้ก่อน  
 แล้ว<sup>13</sup> ให้เป็นจริงมากขึ้น

ดังนั้น ในช่วงสงครามเย็น ลักษณะ ‘Un-American’ จึงหมายถึงพวก  
 คอมมิวนิสต์ทั้งหมดไม่ว่าจะเป็นสหภาพโซเวียตจีนหรือยุโรปตะวันออกก็ตาม  
 และยังหมายรวมไปถึงระบอบการปกครองเผด็จการทั้งหมดที่ขัดแย้งกับ  
 ระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยของสหรัฐอเมริกาอีกด้วย

จุดสนำเสนอสิ่งเหล่านี้ผ่าน สตาร์วอร์ส โดยฝ่ายลูกหรือพระเอกนั้นมี  
 ระบอบการปกครองแบบเสรีซึ่งยังไม่ชัดเจนใน Episode IV-VI แต่จะชัดเจน  
 ขึ้นใน Episode I ในฉากที่ราซีนีอิมิตาล่า ผู้ปกครองดาวนาบูได้ไปร้องเรียน  
 ต่อสภาซึ่งมีสมาชิกเป็นผู้แทนจากดวงดาวต่าง ๆ กรณีสหพันธ์การค้าใช้  
 ยานรบปิดล้อมดาวนาบู ใน Episode II ยังคงมีสภาผู้แทนนี้อยู่ โดย  
 ฝ่ายพระเอกในเรื่องนั้นมีนัยหมายถึง ‘American’ ซึ่งมีลักษณะการปกครอง  
 แบบเสรีนิยมเช่นกันเดียวกัน ส่วนผู้ร้ายคือฝ่ายจักรวรรดิซึ่งชัดเจนมากว่า  
 เป็นพวกเผด็จการ มีผู้นำคือจักรพรรดิพัลพาไทน์ มีนัยหมายถึงลักษณะ

<sup>13</sup> Godfrey Hodgson, “The Cold War at Home,” in *A History in Our Time*, pp. 49-50 and 52.

‘Un-American’ ซึ่งเป็นศัตรูของอเมริกันนั่นเอง ในตอบจบของเรื่องพระเอก (‘American’) ย่อมต้องชนะผู้ร้าย (‘Un-American’) อยู่วันยังค่ำ อันสะท้อนถึงทัศนคติ ‘ฉันหมิ่นเสรีนิยม’ ของสังคมอเมริกันที่มองคอมมิวนิสต์เป็นศัตรู และเชื่อว่าสหรัฐอเมริกาจะเป็นฝ่ายที่ได้ชัยชนะในที่สุด

อย่างไรก็ตาม ลักษณะ ‘Un-American’ ใน สตาร์วอร์ส ของลูคัส คล้ายคลึงกับนาซีมากที่สุดจากข้อมูลหลายประการ เช่น เพลงประกอบภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ทั้งสี่ตอนซึ่งประพันธ์โดยจอห์น วิลเลียมส์ (John Williams) โดยเฉพาะเพลงหลักของจักรวรรดิ ฟังแล้วคล้ายคลึงกับดนตรีของกองทัพนาซี ดังนั้น ฝ่ายจักรวรรดิใน สตาร์วอร์ส น่าจะมีนัยหมายถึงพวกนาซี นอกจากนี้ลูคัสได้กล่าวว่า “เขาใช้จักรพรรดิหมิง (Ming) ปิตาจารย์จอมเผด็จการของ Mongo ในการดัดแปลง Flash Gordon เป็นต้นแบบของจักรวรรดิใน สตาร์วอร์ส โดยในตอนหนึ่งการดัดแปลงเรื่องนี้คือ Iron Men of Mongo ของอเล็ก เรย์มอนด์ ได้บรรยายลักษณะจักรพรรดิหมิงไว้ว่าเป็นบุรุษเหล็ก สูงห้าฟุต ผิวดำดำผมสีทองแดง ผู้ซึ่งถูกฝึกมาอย่างคนรับใช้และพูดจาสุภาพ”<sup>14</sup>

เมื่อนำลักษณะดังกล่าวมาเปรียบเทียบกับลักษณะของดาร์ธ เวเดอร์ พบว่าคล้ายคลึงกันมาก เวเดอร์สวมใส่แต่ชุดสีดำตลอดเวลา ปฏิบัติตนเป็นทาสรับใช้ของจักรวรรดิ และพูดจาสุภาพเรียบร้อยเช่นเดียวกันเมื่อพิจารณาถึงปฐมหลังของ Flash Gordon ซึ่งเป็นการดัดแปลงแนววิทยาศาสตร์ที่เรมีตีฟิมพ์ ในหนังสือพิมพ์ปี ค.ศ. 1934 พบว่าเป็นช่วงเวลาที่กำลังจะเกิดสงครามโลกครั้งที่ 2 ขึ้น Flash Gordon in the Caverns of Mongo ออกวางตลาดในปี ค.ศ. 1937 ซึ่งเป็นปีที่ฮิตเลอร์ประกาศเป็นพันธมิตรกับมุสโสลินี ต่อมาปี ค.ศ. 1938 ฮิตเลอร์ผนวกออสเตรีย และได้สร้างความแตกตื่นให้แก่คนอเมริกันมากปีต่อมาฮิตเลอร์บุกโปแลนด์ และอังกฤษกับฝรั่งเศสประกาศสงครามกับเยอรมนี

<sup>15</sup> จากสภาพการณ์ดังกล่าวทำให้พอจะสรุปได้ว่าจักรพรรดิหมิงใน Flash Gordon นี้มีนัยหมายถึงพวกนาซีนั่นเอง ดังนั้น จักรวรรดิใน สตาร์วอร์ส ซึ่ง

<sup>14</sup> Dale Pollock, *Skywalking: the Life and Films of George Lucas*, Updated ed., (New York: Da Capo Press, 1999), p. 142.

<sup>15</sup> ประเสริฐ ผลิตตผลการพิมพ์, “แฟลช กอร์ดอน.” มติชนสุดสัปดาห์ 21 (19 กุมภาพันธ์ 2544): 64.

มีต้นแบบมาจากจักรพรรดิหมิงใน Flash Gordon ก็น่าจะหมายถึงพวกนาซีด้วยเช่นกัน และยังพบว่าหมวกหน้าตาประหลาดลักษณะคล้ายหมวกกากีที่เวเดอร์สวมอยู่ มีที่มาจากหมวกที่พวกนาซีสวมในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2

นอกจากนี้ เด็กอเมริกันจำนวนไม่น้อยประทับใจกับลักษณะท่าทางของทหารจักรวรรดิในชุดเกราะสีขาวสวมทับชุดดำข้างใน และมีตุ๊กตาทหารนี้เป็นของเล่นที่โปรดปรานมากเป็นพิเศษ กองทหารดังกล่าวชื่อว่า 'Stormtrooper' ทำหน้าที่เป็นหน่วยกล้าตายบุกตะลุยเข้าศึก กองทหารนี้มีที่มาจากกองทหารนาซีชื่อ 'กองทหารพายุ' หรือ 'Sturmabteilung' ภาษาเยอรมันหรือ 'Stormtrooper' ในภาษาอังกฤษนั่นเอง เป็นกองทหารที่ฮิตเลอร์จัดตั้งขึ้นในปี ค.ศ.1922 เมื่อเขาเข้าร่วมกับพรรค National Socialist หรือพรรคนาซี กองทหารดังกล่าวทำหน้าที่เป็นหน่วยจู่โจมคอยคุ้มครองป้องกันพรรคนาซี และเป็นกำลังสำคัญช่วยฮิตเลอร์ยึดอำนาจได้ในเวลาต่อมา ก่อนถูกฮิตเลอร์ยุบไปในปี ค.ศ.1934<sup>16</sup>

นอกจากนี้ ยังพบว่าลูคัสให้นาซีเยอรมันเป็นผู้ร้ายในภาพยนตร์เรื่องอื่น ๆ ของเขา ได้แก่ Indiana Jones ซึ่งมีทั้งหมด 3 ตอน พระเอกของเรื่องเป็นนักโบราณคดีอเมริกันชื่ออินเดียน่า โจนส์หรืออินดี้ ตอนแรกของภาพยนตร์เรื่องนี้คือ The Last Crusade อินดี้ออกตามล่าหีบศักดิ์สิทธิ์บรรจุบัญญัติ 10 ประการของโมเสส ซึ่งชาวคริสเตียนเชื่อว่าหากแบกหีบนี้ผู้นำกองทัพอจะให้มีชนะเหนือข้าศึก อินดี้ต้องแย่งชิงกับนาซีที่ต้องการหีบเพื่อชนะสงครามโลกครั้งที่ 2 ตอนที่ 2 Raiders of the Lost Ark อินดี้ออกตามหาจอกศักดิ์สิทธิ์ที่พระเยซูทรงใช้ในพระกระยาหารมื้อสุดท้าย ซึ่งชาวคริสเตียนเชื่อว่าหากผู้ใดได้ดื่มน้ำจากจอกใบนี้จะเป็นอมตะ อินดี้ก็ต้องแย่งชิง กับนาซีที่ต้องการใช้จอกเพื่อเพิ่มอำนาจของตน นอกจากนี้ในละครโทรทัศน์ชุด The Young Indiana Jones Chronicles ซึ่งเป็นการผจญช่วงวัยรุ่นของอินดี้ พบว่ามีหลายตอนที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับอินดี้ขณะเข้าร่วมรบในสงครามโลกครั้งที่ 1 และต่อสู้กับศัตรูที่เป็นพวกเยอรมัน

<sup>16</sup> ฮิตเลอร์ ออดอล์ฟ, *การต่อสู้ของข้าพเจ้า*, แปลโดย ศ.บ. (พระนคร: สำนักพิมพ์คลังวิทยา, 2515), หน้า 291 และ 454.

นอกจาก สตาร์วอร์ส จะมีนัยเรื่อง ‘ฉันทมติเสรีนิยม’ เช่นเดียวกับ Dr. Strangelove แล้ว ยังเลียนแบบภาพยนตร์เรื่องนี้อีกในแง่การใช้ชื่อตัวละครสะท้อนลักษณะพิเศษของตัวละครแต่ละตัวได้แก่ ชื่อ ‘Anakin’<sup>17</sup> 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 ซึ่งเขามีส่วนอย่างมากในการช่วยเหลือราชินีอมาตาฆ่าลายานควบคุมทหารหุ่นยนต์ของสหพันธ์การค้า และในตอนจบเขาก็จะรับการฝึกฝนเป็นอัศวินเจได ใน Episode II ที่ออกฉายเมื่อปี ค.ศ.2002 เขาก็เริ่มจะออกอาการของการเป็นเจไดด้านมืดบ้างแล้ว แม้ว่าเขาจะได้ครองคู่กับวุฒิสมาชิกหญิงอมาตาล่าแต่ก็เป็นรักต้องห้าม ต่อมาแอนาคินก็ต้องกลายเป็นเทพเจ้าแห่งความมืดในที่สุดเช่นเดียวกับดวงอาทิตย์ที่ลับขอบฟ้าไปในตอนเย็นนั้นคือกลายเป็นดาร์ธ เวเดอร์ เจไดด้านมืดผู้ชั่วร้ายใน Episode III-VI

การที่ ‘Anakin’ อยู่ระหว่างความมืดที่ชั่วร้ายของชาตานกับความสว่างที่ดั่งามของพระเจ้า เขาจึงมีทายาทเป็นฝาแฝด คือ ลูกชายชื่อ ‘Luke’ ซึ่งหมายถึงกลางวันหรือแสงสว่างในภาษากรีก และลูกสาวชื่อ ‘Liah’ หมายถึงกลางคืนในภาษาอาหรับโบราณ ซึ่งในตอน Return of the Jedi ใบบันทึกแม้ว่าจะเสียชีวิตไปแล้วแต่ยังคงอยู่ในสภาพวิญญาณคอยช่วยเหลือลุค ได้บอกความจริงแก่ลุคว่าเขายังมีน้องสาวฝาแฝดอยู่อีกหนึ่งคนนั่นก็คือ เลอา ส่วนชื่อ ‘Luke’ นั้นมีที่มาจากชื่อของ ‘George Lukas’ ผู้สร้างภาพยนตร์เรื่องนี้

<sup>17</sup> ความหมายของชื่อตัวละครใน สตาร์วอร์ส สรุปลงบทความของ ธาวิต สุขพานิช, “คู่มือภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ I: Star Wars (Handbook to the Science Movies),” เนชั่นสุดสัปดาห์ 8 (5-11 สิงหาคม 2542):27.



ชื่อ 'George' นั้นมีที่มาจากตำนานนักบุญเซนต์จอร์จ (St. George) ของชาวตะวันตก ซึ่งได้รับสมญานามว่าเป็นผู้พิชิตมังกร (St. George-The Dragon Slayer) เรื่องราวเกี่ยวกับนักบุญผู้นี้ถูกเอ่ยถึงในศตวรรษที่ 6 ตามตำนานเล่าว่าท่านเป็นนักบุญที่เป็นนักรบ มีชีวิตอยู่ในราวช่วงศตวรรษที่ 3 และได้ช่วยเหลือเจ้าหญิงซึ่งเป็นธิดาของกษัตริย์ลิเบียจากมังกรที่ชั่วร้ายได้สำเร็จทำให้กษัตริย์ลิเบีย (Libyan) ยอมเปลี่ยนมาเข้ารับนับถือศาสนาคริสต์<sup>18</sup> ลูคัสให้สัมภาษณ์นิตยสาร The New York Times เดือนมิถุนายน ปี ค.ศ.1980 ซึ่งเป็นปีที่ สตาร์วอร์ส ตอน The Empire Strikes Back ออกฉายว่า "I was influenced by the Dragon Slayer genre of fairy tale"<sup>19</sup> เป็นการยอมรับอย่างชัดเจนว่าเขาได้รับอิทธิพลจากตำนานเรื่องนี้ในการสร้างภาพยนตร์สตาร์วอร์ส นอกจากนี้ยังพบว่าตอนเหนือของรัฐแคลิฟอร์เนียที่ลูคัสอาศัยอยู่มีแหลมชื่อว่า St. George อยู่ด้วย

ในที่นี้มังกรที่ถูก 'St. George'ปราบตามตำนาน มีนัยหมายถึงอำนาจเบ็ดเสร็จเหมือนการปกครองของจักรพรรดิที่เป็นการปกครองตามแบบชาวเอเชียหรือ 'Oriental Despotism' ซึ่งจักรพรรดิมีอำนาจเด็ดขาดแต่ผู้เดียว เช่น การปกครองของจีนในอดีต (ปัจจุบันจีนยังคงปกครองด้วยระบบเผด็จการคอมมิวนิสต์ แม้ว่าสหภาพโซเวียตจะล่มสลายไปแล้วก็ตาม) ซึ่งเป็นระบบการปกครองที่ถูกชาวตะวันตกต่อต้านและรังเกียจเนื่องจากเป็นเผด็จการตรงข้ามกับการปกครองของชาวตะวันตก และผู้ที่จะมาปราบมังกรที่ชั่วร้ายนี้ได้ตามตำนานก็คือ St. George 'Luke' มีกำเนิดมาจากชาวนา 'George' มาจาก 'St. George' (ชาวไร่ชาวนา) และ 'Luke' มาจากคำว่า 'Lucas' นั่นเอง ตามเนื้อหาของ สตาร์วอร์ส ตอน A New Hope ลูคัสก็เป็นชาวไร่ ชาวนาช่วยลุงและป้าทำไร่ไถนาอยู่บนดาวเททูลันที่แห้งแล้งเพราะมีดวงอาทิตย์สองดวง

<sup>18</sup> "George Saint," Encyclopædia Britannica, Copyright 1994-1999, [CD-ROM]. Abstract form: File://C:\Program Files\Britannica\BCD\Cache\\_35\_PreviewRil.htm.

<sup>19</sup> Robert Hatch, "The Empire Strikes Back," [Online]. Available from: [www.thenation.com/extra/sw-empire.shtml](http://www.thenation.com/extra/sw-empire.shtml) [1999, August 5]

ชื่อ 'Jedi Knights' เป็นคำในภาษาฮิบรูโบราณมีความหมายว่า 'ผู้เป็นที่รักของพระเจ้า' (Jedidiah) เมื่อพระเจ้าเป็นพลังสูงสุดของเอกภพ (The Force) คนพวกนี้จึงเท่ากับว่าเป็น 'อัครทูตของพระเจ้า' ซึ่งเป็นฝ่ายความดีตามความถูกต้อง<sup>20</sup> แน่แน่นอนว่าฝ่ายพระเจ้าต้องเป็นศัตรูกับความชั่วร้ายซึ่งจะเป็นใครไม่ได้นอกจากพวกคอมมิวนิสต์ เพราะในช่วงสงครามเย็น สังคมอเมริกันมีความเชื่อว่าพวกคอมมิวนิสต์เป็นพวกนอกศาสนาที่ชั่วร้าย

ประเด็นดังกล่าวยังถูกสื่อออกมาใน สตาร์วอร์ส ผ่านการใช้สีส้มของเสื้อผ้าที่ตัวละครสวมใส่ด้วย ตัวละครฝ่ายกบฏหรือฝ่ายพระเอกซึ่งมีนัยหมายถึงสหรัฐอเมริกา มักสวมใส่เสื้อผ้าสีขาวจนกลายเป็นสัญลักษณ์ที่ผู้คนจดจำได้ เนื่องจากเป็นสีแห่งความบริสุทธิ์ สะอาด สีแห่งความดีงาม ตัวละครเอกของเรื่องอย่าง ลุค เลอา แอนาคิน ในวัยเด็ก และเหล่าผู้นำฝ่ายกบฏ เช่น มอน มอร์มา มักสวมใส่เสื้อผ้าสีขาว ขณะที่ฝ่ายจักรวรรดิซึ่งเป็นผู้ร้ายมีนัยหมายถึงพวกเผด็จการจะใช้สีดำเป็นสัญลักษณ์ซึ่งเป็นสีแห่งความชั่วร้ายและอำนาจมืด โดยทั้งดาร์ธ เวเดอร์ ดาร์ธ มอล และเคาต์ดูกูต่างสวมใส่เสื้อผ้าสีดำ รวมทั้งแอนาคินก็สวมใส่เสื้อผ้าสีดำในตอน Episode II ซึ่งเป็นช่วงที่เขาเริ่มจะเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ด้านมืดเป็นดาร์ธ เวเดอร์

นอกจากเรื่องของเครื่องแต่งกายแล้ว สีส้มของอาวุธดาบไลท์เซเบอร์ของเหล่าอัครทูตเจได ยังมีสีส้มต่างกันอีกด้วย ดาบของเจไดฝ่ายธรรมะมักเป็นสีอ่อนมีตั้งแต่ขาว เขียว ไปจนถึงฟ้า ดาบของลูคนั้นมีหลายสี ตอน The Empire Strikes Back เป็นสีฟ้า และตอน Return of the Jedi เป็นสีเขียว ตอน The Phantom Menace ดาบของโอปี-วันเป็นสีฟ้าอ่อน และดาบของ ไคว-กอน จินเป็นสีเขียว ในตอน Attack of the Clones ดาบของโยดาเป็นสีเขียว เป็นต้น สีเหล่านี้เมื่อมองดูแล้วให้ความรู้สึกสงบและร่มเย็นเช่นเดียวกับลักษณะของเจไดที่ต้องสงบและสำรวมเสมอ ส่วนสีดาบของของเจไดด้านมืดหรือพวกอธรรมจะเป็นสีแดง ซึ่งเป็นสีแห่งความรุนแรงและการทำลายล้าง ทั้งเวเดอร์ มอล และเคาต์ดูกู ต่างใช้ดาบสีแดง ลูคัสเคยให้สัมภาษณ์ถึงเรื่อง

<sup>20</sup> อ้างแล้วในธาวิต สุขพานิช.

การใช้สีใน สตาร์วอร์ส ไว้ว่า “สีแดงทำให้นึกถึงสีของไฟโลกันตร์ เขาใช้สีนี้กับตัวจักรพรรดิและ ผู้ได้บังคับบัญชาของพระองค์ เนื่องจากเขามีความเห็นว่าเป็นสีแดงเป็นสีที่ก้าวร้าวรุนแรงและปีศาจเองก็ก้าวร้าวรุนแรง”<sup>21</sup>

สีเส้นเหล่านี้ยังสามารถสะท้อนภาพสังคมและการเมืองอเมริกันได้อีกด้วย ตอน A New Hope กับ The Empire Strikes Back ลุคสวมใส่เสื้อผ้าสีชาวก่อนจะเปลี่ยนมาใส่สีดำตอน Return of the Jedi แสดงออกถึงมุมมองที่เปลี่ยนไปของคนอเมริกันที่มีต่อประเทศของตน ในช่วงที่ลุคใส่สีชาวมียุทธหมายถึงช่วงที่สหรัฐอเมริกา กำลังเจริญรุ่งเรืองเป็นมหาอำนาจ ปฏิบัติตนเป็นผู้รักษาความสงบเรียบร้อยของโลกคอยช่วยเหลือประเทศอื่น และเป็นผู้นำในการต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์อย่างแข็งขัน จนกระทั่งสหรัฐอเมริกาเข้าสู่สงครามเวียดนามและทำให้คนอเมริกันเริ่มสับสนและไม่แน่ใจกับบทบาทและสถานการณ์ของประเทศตน เปรียบได้กับช่วงที่ลุคเปลี่ยนมาสวมใส่เสื้อผ้าสีดำนั่นเองซึ่งเป็นช่วงที่ลุคเองก็กำลังสับสนกับความจริงที่ได้ทราบว่าเขาเป็นพ่อของตน ส่วนตอน The Phantom Menace แอนาคินในวัยเด็กสวมใส่เสื้อชุดสีขาว แต่เมื่อมาถึงตอน Attack of the Clones ซึ่งแอนาคินเริ่มโตเป็นหนุ่มและเป็นช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อก่อนที่จะเปลี่ยนแปลงไปสู่การเป็นดาร์ธ เวเดอร์ เขาได้เปลี่ยนมาสวมใส่ชุดสีดำเช่นกัน ซึ่งเน้นย้ำถึงนัยเรื่องนี้ได้เป็นอย่างดี

นอกจากนี้ สตาร์วอร์ส ยังสะท้อนภาพสงครามเวียดนามออกมาในตอน Return of the Jedi ด้วย ได้แก่ฉากการรบในป่าบนดวงจันทร์ของดาวเอนด์อร์ กล่าวคือตัวอีว็อกซึ่งเป็นสิ่งมีชีวิตตัวเล็กอาศัยอยู่บนดาวดวงนี้และมีลักษณะคล้ายกับหมีโคอาล่า ได้ช่วยเข้าพวกลุคและเลอาต่อสู้กับทหารฝ่ายจักรวรรดิเพื่อทำลายเครื่องสร้างฉากป้องกันสถานีรบเดธสตาร์ พวกอีว็อคนี้นัยหมายถึงพวกเวียดนามที่หลบซ่อนตัวอยู่ในป่าทึบ ชำนาญพื้นที่มากกว่าจึงรบในรูปแบบสงครามกองโจรคอยลอบซุ่มโจมตีทหารอเมริกันเช่นเดียวกับพวกอีว็อกที่มีจำนวนน้อยกว่าทหารจักรวรรดิ และอาวุธที่ใช้ก็

<sup>21</sup> “ต้นตอตำนานมหากาพย์ระหว่างดวงดาวของจอร์จ ลูคัส,” Cinemag 6 (ปีแรก มิถุนายน 2542): 50.

เป็นอาวุธแบบโบราณล้าสมัย เช่น หอกไม้และหน้าไม้ ผสมกับเทคโนโลยีการรบแบบโบราณ เช่น การใช้ท่อนซุง ตาข่ายดัก กับดัก หลุมพราง เป็นต้น ซึ่งเป็นวิธีการซุ่มโจมตีแบบเดียวกับที่พวกเวียดกงใช้ต่อสู้กับทหารอเมริกันนั่นเอง ส่วนฝ่ายจักรวรรดิมีจำนวนมากกว่า ใช้อาวุธปืนเลเซอร์ทันสมัยและยังมีหุ่นยนต์ช่วยรบนั้นมีนัยหมายถึงสหรัฐอเมริกาซึ่งมีกำลังทหารและอาวุธครบครันกว่า แต่สุดท้ายก็ยังพ่ายแพ้ให้กับพวกเวียดกงซึ่งมีจำนวนน้อยและอาวุธยุทธโศปกรณ์ก็ด้อยกว่าเปรียบได้กับทหารจักรวรรดิที่พ่ายแพ้พวกอ้าวอกใน สตาร์วอร์ส นั่นเอง

ลูคัสอธิบายถึงที่มาของ “พลัง” (The Force) ซึ่งเป็นอำนาจวิเศษที่ทำให้เหล่าอัศวินเจไดเก่งกล้าสามารถเหนือบุคคลอื่นไว้ว่า

“เรานำความคิดเรื่องสัมพัทธภาพแบบฟิงพาอาศัยเอื้อประโยชน์แก่กันมาแสดงให้เห็นเป็นรูปธรรม โดย ‘Midi-chlorian’ แปลงมาจาก ‘Mitochondria’ ซึ่งเป็นองค์ประกอบที่จำเป็นต่อการแบ่งเซลล์ มันอาจจะมียะไรสักอย่างที่สักวันหนึ่งคงจะได้รู้เหตุผลเกี่ยวกับการกำเนิดของชีวิตกับวิธีการที่เซลล์แบ่งตัวเป็นสองเซลล์ด้วยความช่วยเหลือของเจ้าสัตว์เล็ก ๆ ที่เข้ามาอยู่ด้วย ซึ่งถ้าไม่มีพวกมันชีวิตก็คงไม่มีทางอุบัติขึ้น นี่ก็เป็นวิธีที่บอกว่าพวกเรามีสัตว์เล็ก ๆ ตัวนี้มากมายอาศัยอยู่ในตัวเรา ถ้าปราศจากมันเราก็ตายกันหมดจะไม่มีชีวิตเหลืออยู่เลย เราจำเป็นสำหรับมันและมันจำเป็นสำหรับเรา เราใช้มันเป็นการสื่อถึงสังคมในลักษณะเดียวกัน คือ เราจะต้องอยู่ร่วมกันให้ได้ กับดาวเคราะห์ก็แบบเดียวกันนั่นแหละ เราต้องปฏิบัติต่อสิ่งมีชีวิตอื่นบนดาวดวงนี้ด้วยความเอาใจใส่ มิฉะนั้นดาวดวงนี้ก็อยู่ไม่ได้”<sup>22</sup>

แนวคิดดังกล่าวของลูคัสสะท้อนถึงทัศนคติทางสังคมการเมืองอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1950 - 1960 ที่เขาเติบโตได้เป็นอย่างดี หนุ่มสาว

<sup>22</sup> เรื่องเดียวกัน.

อเมริกันในขณะนั้นพากันต่อต้านสังคมและสถาบันการเมืองการปกครองของประเทศต่อต้านสงครามและเรียกร้องสันติภาพ เนื่องจากโลกกำลังตกอยู่ในความหวาดกลัวว่าอาจเกิดสงครามนิวเคลียร์ขึ้น และหากเป็นจริงคนทั่วโลกจะได้รับผลกระทบทั่วกัน เนื่องจากเราอาศัยอยู่บนสังคมโลกเดียวกันทุกประเทศต่างต้องพึ่งพาอาศัยกันและ ไม่สามารถแยกตัวอยู่อย่างโดดเดี่ยวได้ แม้ว่าสหรัฐอเมริกาจะเป็นมหาอำนาจของโลกก็ตาม แต่ก็ยังต้องพึ่งพาอาศัยประเทศอื่นในหลาย ๆ ด้าน เช่น น้ำมันและพืชพันธุ์ธัญญาหาร เป็นต้น อย่างไรก็ตามสหรัฐอเมริกาักใช้อำนาจที่มีอยู่ตามใจชอบเข้าแทรกแซงกิจการภายในของประเทศอื่นเพื่อรักษาผลประโยชน์ของตน จนก่อให้เกิดความสูญเสียขึ้นหลายครั้ง เช่น สงครามเกาหลี สงครามเวียดนาม การบุกอ่าวหมูของคิวบา เป็นต้น

ภาพสะท้อนการต่อสู้ทางการเมืองในช่วงสงครามเย็นระหว่างสหรัฐอเมริกากับสหภาพโซเวียตที่ปรากฏอยู่ใน สตาร์วอร์ส ของลูคัสนี่ค่อนข้างจะเป็นที่รับรู้และยอมรับกันทั่วไปในสังคมอเมริกัน ในปี ค.ศ.1983 ที่ สตาร์วอร์ส ตอน Return of the Jedi ออกฉาย ประธานาธิบดีโรนัลด์ เรแกน ได้ริเริ่มโครงการอวกาศที่เรียกว่า “Strategic Defense Initiative” (SDI) ขึ้น ซึ่งเป็นโครงการพัฒนาระบบอาวุธในอวกาศ เพื่อศึกษาพัฒนาอาวุธที่สามารถสกัดกั้นการโจมตีของขีปนาวุธนิวเคลียร์และติดตั้งระบบป้องกันภัย โดยเน้นหนักไปทางการใช้เทคโนโลยีต่าง ๆ ที่ทันสมัย เช่น ริงส์เอนด์ อาวุธลำแสงอิเล็กตรอน เป็นต้น โดยเรแกนให้เหตุผลในการริเริ่มโครงการนี้ว่า “สหภาพโซเวียตสะสมอาวุธไว้มากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งอาวุธนิวเคลียร์ สตาร์วอร์สจะเป็นเกราะป้องกันความมั่นคงที่จะทำลายขีปนาวุธนิวเคลียร์ก่อนถึงเป้าหมาย เพราะนี่จะไม่ฆ่าประชาชนแต่จะทำลายอาวุธและจะไม่ทำให้อวกาศเป็นสนามรบแต่จะลดคลังอาวุธบนพื้นโลก มันจะทำให้อาวุธนิวเคลียร์ล้าสมัย”<sup>23</sup> นอกจากนี้ เรแกนยังเคยเรียกสหภาพโซเวียตว่า ‘Evil Empire’ หรือจักรวรรดิที่ชั่วร้ายอีกด้วย ซึ่งเป็นชื่อเดียวกับจักรวรรดิที่ชั่วร้าย

<sup>23</sup> สมบุญ สังขบุญขร, “สตาร์วอร์ส (4): มหันตภัยจากห้วงอวกาศหรือเครื่องป้องกันความพิวาศของโลก,” *เทศาภิบาล* 82 (3 มิถุนายน 2530): 115.

ใน สตาร์วอร์ส นั้นเอง จึงเท่ากับเป็นการยอมรับถึงนัยของสงครามเย็นที่ปรากฏใน สตาร์วอร์ส ได้เป็นอย่างดี

คนทั่วไปต่างเรียกโครงการ SDI นี้ว่า “โครงการสตาร์วอร์ส” ตามชื่อภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส แม้แต่สหภาพโซเวียตก็ยังเรียกชื่อโครงการนี้ตามชื่อภาพยนตร์เช่นกัน แต่เป็นไปในลักษณะการเสียดสีและล้อเลียน เนื่องจากเป็นโครงการเกี่ยวกับอวกาศตรงกับเนื้อหาของ สตาร์วอร์ส นอกจากนี้บรรดานักวิทยาศาสตร์หวั่นเกรงระดับแนวหน้าที่เข้าร่วมโครงการนี้ยังถูกขนานนามว่าเป็น ‘นักรบสตาร์วอร์ส’ อีกด้วย ต่อมาโครงการนี้ถูกระงับไปในปี ค.ศ. 1990 สมัยประธานาธิบดี จอร์จ บุช เนื่องจากเป็นโครงการที่ต้องใช้งบประมาณจำนวนมหาศาล

ภาพสะท้อนสังคมอเมริกันอีกภาพหนึ่งใน สตาร์วอร์ส ได้แก่ เรื่องการเหยียดผิวที่จริงแล้วประเด็นดังกล่าวยังคงค่อนข้างคลุมเครืออยู่พอสมควรหากันดีว่าแม้ว่าสหรัฐอเมริกาจะก่อตั้งประเทศขึ้นบนพื้นฐานความเชื่อเรื่องความเสมอภาคและความเท่าเทียมกันของมนุษย์ก็ตาม แต่ในทางปฏิบัติแล้วหาได้เป็นเช่นนั้นไม่ ความไม่เสมอภาคและไม่เท่าเทียมระหว่างคนผิวขาวกับคนผิวดำยังคงมีให้เห็นอยู่ทั่วไปในสังคมอเมริกัน จนอาจกล่าวได้ว่าการเหยียดผิวถือเป็นจุดต่างพร้อยของประวัติศาสตร์อเมริกัน และยังคงเป็นปัญหาที่สะสมมาจนถึงปัจจุบัน

เมื่อพิจารณาบริบททางสังคมการเมืองอเมริกันในยุคที่ลูคัสเกิดและเติบโตมาพบว่าช่วงเวลาดังกล่าวยังมีการกีดกันสีผิวอยู่มากแม้ว่าสถานการณ์ของคนผิวดำหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 จะดีขึ้นบ้างแต่ก็ยังไม่เท่าเทียมคนผิวขาว โดยเฉพาะแถบรัฐทางใต้ที่ยังมีการแบ่งแยกสีผิวอย่างรุนแรง แม้ว่ารัฐสภาจะออกกฎหมายให้เด็กผิวขาวและผิวดำเรียนรวมในโรงเรียนเดียวกันก็ตาม แต่ยังคงมีการแยกห้องเรียน อุปกรณ์ และข้าวของเครื่องใช้ต่าง ๆ ของระหว่างเด็กทั้งสองฝ่ายอยู่ดี รวมทั้งยังมีการแยกเครื่องใช้สาธารณูปโภคต่าง ๆ ระหว่างคนผิวขาวและคนผิวดำอีกด้วย ในทศวรรษ 1950 รัฐบาลพยายามออกกฎหมายต่าง ๆ บังคับให้เลิกกีดกันสีผิวจนเกิดความรุนแรงขึ้นหลายครั้ง ต่อมาศาลสูงสุดในสมัยรัฐบาลประธานาธิบดี ดไวท์ ดี ไอเซนฮาวร์ได้ประกาศยกเลิกการแยกห้องเรียนระหว่างเด็กผิวขาวและผิวดำ

แต่รัฐทางภาคใต้ปฏิเสธที่จะปฏิบัติตามและต่อต้านอย่างรุนแรง จนรัฐบาลกลางต้องใช้กำลังทหารเข้าค้ำกันความปลอดภัยให้แก่เด็กผิวดำที่เรียนร่วมกับเด็กผิวขาว เพื่อคงไว้ซึ่งความศักดิ์สิทธิ์ของกฎหมาย ผลที่ตามมาทำให้โรงเรียนหลายสิบแห่งถูกคนผิวขาวโกรธแค้นขว้างปาระเบิดทำลายเสียหาย ต่อมารัฐบาลได้ออกกฎหมายยกเลิกการแยกชั้นเรียนระหว่างนักศึกษาผิวขาวและผิวดำในระดับมหาวิทยาลัย แต่มีมหาวิทยาลัยและบามาเพียงแห่งเดียวที่ยอมปฏิบัติตาม

ทศวรรษ 1960 เป็นช่วงที่ยิ่งเลวร้ายสำหรับคนผิวดำโดยเฉพาะเมื่อสาธุคุณ ดร.มาร์ติน ลูเธอร์ คิง จูเนียร์ ผู้นำสำคัญของคนผิวดำในการต่อต้านการแบ่งแยกสีผิวถูก เจมส์ เอิร์ล เรย์ อดีตอาชญากรยิงเสียชีวิตในวันที่ 4 เมษายน ปี ค.ศ.1968 ทำให้คนผิวดำโกรธแค้นมากจนก่อจลาจลขึ้นและลุกลามไปตามเมืองต่าง ๆ ถึง 172 เมือง คนผิวดำเผาทำลายทรัพย์สินต่าง ๆ 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 อาศัยอยู่ในสลัมที่แออัดทรุดโทรมแต่ต้องเสียค่าเช่าที่อยู่อาศัยในราคาสูง ตกงานเนื่องจากขาดความรู้และทักษะในการทำงาน เกิดความท้อแท้ในชีวิต จึงมีชีวิตอยู่ไปวัน ๆ และกลายเป็นภาระสังคมไปในที่สุด

ลูคัสเกิดและเติบโตขึ้นในช่วงเวลาที่การเหยียดสีผิวยังดำเนินไปอย่างต่อเนื่องและค่อนข้างรุนแรงมากในสังคมอเมริกัน แม้ว่าลูคัสจะไม่เคยแสดง

ทำให้เห็นชัดเจนว่าเป็นพวกเหยียดสีผิวก็ตาม แต่ภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ของเขาถูกหลายคนวิจารณ์ว่าเป็นภาพยนตร์ที่แสดงออกถึงการเหยียดสีผิว โดยเฉพาะ สตาร์วอร์ส ตอนแรกคือ A New Hope ซึ่งไม่มีคนผิวดำ ผิวดำเหลืองหรือผิวดำร่วมแสดงด้วยเลยแต่กลับมีการใช้เสียงคนผิวดำคือเจมส์ เอิร์ล โจนส์ พวกเขาเป็นเสียงของ ดาร์ธ เวเดอร์ ซึ่งเป็นผู้ร้ายในเรื่อง โจนส์กล่าวว่าถึงเรื่องนี้ไว้ว่า

“เรย์มอนด์ เซนต์ จ้าคส์ เป็นคนผิวดำคนแรกที่ตั้งคำถามขึ้นว่า ‘เกิดอะไรขึ้นเนี่ย คุณแหมงหน้าขึ้นไปมองบนฟ้าแล้วพบว่าในกาแลกซีอื่นไม่มีคนดำอยู่เลย คนคนเดียวที่ดูเหมือนจะเป็นคนดำก็คือ ดาร์ธ เวเดอร์ เพราะเสียงของเขาฟังดูเหมือนกับเจมส์ เอิร์ล โจนส์ นั่นหมายความว่าไม่มีเพียงเฉพาะคนดำเท่านั้นในกาแลกซีที่ชั่วร้าย’”<sup>24</sup>

คำถามนี้สะท้อนถึงความไม่พอใจของคนผิวดำที่มีต่อภาพยนตร์เรื่องนี้ได้เป็นอย่างดี เนื่องจากการพากย์เสียงดังกล่าว อาจทำให้คนทั่วไปเกิดทัศนคติที่ไม่ดีต่อคนผิวดำ ซึ่งโดยทั่วไป ภาพลักษณ์ของคนผิวดำเองก็ไม่สู้จะดีนักในสายตาของคนอเมริกันผิวขาวอยู่แล้ว การพากย์เสียงของโจนส์ดังกล่าวอาจส่งเสริมให้คนทั่วไปมีทัศนคติไม่ดีต่อคนผิวดำมากยิ่งขึ้นไปอีก

แม้ว่าต่อมาลูคัสดูเหมือนจะพยายามแก้ข้อกล่าวหาดังกล่าวใน สตาร์วอร์ส ตอนอื่น ๆ โดยมีคนผิวดำมาร่วมแสดงด้วยบ้างก็ตามแต่ก็ไม่ใช่ว่าละครที่โด่งเด่นสักเท่าใด เช่นตอน The Empire Strikes Back และตอน Return of the Jedi มีการเพิ่มตัวละครคนผิวดำเข้าไป 1 คนคือแลนโด คาริสเซียน แต่ก็ยังเป็นตัวละครมีนิสัยเจ้าเล่ห์และหักหลังอันซึ่งเป็นเพื่อนของตน จนทำให้ันถูกจับแช่แข็งในคาร์บอนไนซ์ ต่อมาแลนโดได้กลับใจช่วยพาเลอาและพวกพ้องหลบหนีการตามล่าของทหารจักรวรรดิ ส่วนตอน The Phantom

<sup>24</sup> ขั้วโพดคั่ว, แพลและเรียบเรียง, “สนทนากับเจมส์ เอิร์ล โจนส์ ผู้อยู่เบื้องหลังลุ่มเสียงอันทรงพลังของดาร์ธ เวเดอร์,” Starpics 34 (20 June 1999): 69.



Menace มีตัวละครที่เป็นคนผิวดำอยู่บ้างได้แก่ ปรมาจารย์เจไดเมฆ วินดู ซึ่งแสดงโดยดาราผิวดำแซมมวล แอล แจ็คสัน, จาร์ จาร์ บิงค์ส ชาวกังแกนซึ่งแสดงโดยดาราผิวดำ อาร์เหม็ด เบสต์ และทหารของราชินีอมิตาล่าอีกสองถึงสามคนที่เป็นคนดำซึ่งเป็นตัวละครที่ไม่ค่อยมีความสำคัญเหมือนกับเพิ่มเข้ามาเพื่อแก้ข้อกล่าวหาดังกล่าวเท่านั้น เมื่อตอน The Phantom Menace ออกฉาย ได้ถูกกล่าวหาในทำนองเดียวกันนี้อีก โดยเฉพาะลักษณะการพูดของชาวกังแกน ซึ่งมีผู้วิจารณ์ว่า

“การพูดจาของจาร์จาร์บิงค์ส ที่มีลักษณะประหลาด ออกเสียงภาษาอังกฤษแบบผิด ๆ 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 แนส ผู้ปกครองชาวกังแกนก็ยังใส่เสื้อคลุมที่เป็นลักษณะเฉพาะของพวกแอฟริกันตะวันตกซึ่งเรียกว่า ‘bou bou’ และยังพูดด้วยประโยคที่แสดงถึงไวยากรณ์เฉพาะที่ใช้กันบนดาวนาบูคือ ‘Dey tink dey do smartee, dey tink briens so big.’ ซึ่งเป็นลักษณะการพูดของพวกแอฟริกัน-อเมริกัน อีกทั้งพูดได้พ้องคำของเก๋หน้าเลือดรูปร่างหน้าตาคล้ายกับยุงบินได้ “ยังพูดด้วยสำเนียงตะวันออกกลาง ทำให้มีคนประหลาดว่าเป็นการดูถูกคนอาหรับ แต่บางคนก็ว่าเป็นการต่อต้านทั้งอาหรับและทั้งยิว”<sup>25</sup>

นอกจากจะถูกกล่าวหาว่าเป็นภาพยนตร์ที่เหยียดสีผิวแล้ว สตาร์วอร์สยังขาดลักษณะสำคัญประการหนึ่งของสังคมอเมริกันคือความเป็นพหุนิยมทางชาติพันธุ์ โดยประชากรของสหรัฐอเมริกาประกอบไปด้วยคนหลายเชื้อชาติที่แตกต่างกันทั้งภาษา ศาสนาและวัฒนธรรม มีทั้งคนอังกฤษ อิตาลี

<sup>25</sup> Patricia J. Williams, “Racial Ventriloquism,” [Online]. Available from: [www.thenation.com/issue/990705/070williams.shtml](http://www.thenation.com/issue/990705/070williams.shtml) [1999, August 5]

เยอรมัน สกอตต์ เดนิซ โปลิซ รัสเซียน เช็ก ฮังการี สเปน สวีดิช อาหรับ แอฟริกัน อินเดีย จีน เกาหลี ฟิลิปปินส์ ญี่ปุ่น เวียดนาม จาไมกา ไฮติ เม็กซิกัน สเปน คิวบา ฮาวาย เปอร์โตริโก อินเดียแดง ฯลฯ ซึ่งเมื่อพิจารณาตัวละครต่าง ๆ ใน สตาร์วอร์ส พบว่าลูคัสเน้นความหลากหลายเช่นกัน แต่เป็นความหลากหลายของมนุษย์ต่างดาวมากกว่าความหลากหลายของมนุษย์ซึ่งมีมากมายหลายเผ่าพันธุ์ รูปร่างหน้าตาแปลกประหลาดแตกต่างกันไป เช่น โยดา, ชิวแบคก้า, แจ๊บบ้า, จาวาส, ตัวอีว็อก, มนุษย์ทราย, วอตโต้, จาร์ จาร์ บิงค์ส, ดาร์ธ มอล ฯลฯ โดยมีตัวละครผิวดำแทรกอยู่บ้างแต่ไม่พบคนผิวเหลืองและคนผิวสีในภาพยนตร์ ซึ่งไม่ทราบว่าเป็นความตั้งใจของลูคัสหรือไม่ หรือที่จริงแล้วลูคัสอาจเป็นเช่นเดียวกับคนผิวขาวหลายคน ที่รังเกียจคนผิวดำและคนผิวเหลืองหรือผู้ใดก็ตามที่ไม่ใช่คนตะวันตก ซึ่งเป็นจารีตคติคิดของชาวตะวันตกที่มีมานานแล้ว

นอกจาก สตาร์วอร์ส จะสะท้อนภาพสังคมการเมืองอเมริกันแล้ว ยังสะท้อนถึงตัวตนของ จอร์จ ลูคัส ผู้สร้างภาพยนตร์เรื่องนี้ไว้ด้วย (จนแทบจะกล่าวได้ว่าเป็นภาพยนตร์กึ่งอัตชีวประวัติของลูคัส) กล่าวคือลูคัสได้นำเสนอตนเองผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ ในภาพยนตร์อย่างแยบยล โดยแฝงมาในชื่อของตัวละครเอกของเรื่อง คือ 'Anakin' 'Luke' และ 'Leia' ชื่อเหล่านี้ล้วนมีที่มาจากชื่อของ 'George Lucas' ทั้งสิ้น ชื่อ 'George' มาจากนักบุญนาม 'St. George, the Dragon Slayer' ผู้พิชิตมังกร ซึ่งเป็นธรรมเนียมการตั้งชื่อชาวตะวันตกที่นิยมตั้งชื่อนบุตรทั้งหลายตามชื่อเซนต์หรือนักบุญต่าง ๆ ในศาสนาคริสต์ เพื่อให้คอยปกป้องคุ้มครองทารกเกิดใหม่ ส่วน 'Luke' แฝงมาจาก 'Lucas' ดังนั้น จึงเท่ากับว่าพระเอกตัวจริงของ สตาร์วอร์ส ก็คือตัว 'George Lucas' นั่นเอง

นอกจากชื่อตัวละครแล้ว ลูคัสยังยอมรับในการให้สัมภาษณ์ว่ามีตัวตนของเขาอยู่ในตัวละครซึ่งเป็นศูนย์กลางของเรื่องราวทั้งหมด โดยตัวละครส่วนใหญ่แยกออกจากลูกอีกทอดหนึ่ง

“เขาใช้ลูกเป็นศูนย์กลางในการเขียนบทตัวละครอื่น ๆ แรกออกมาจากลูกอีกทีหนึ่ง เพราะเขาสามารถมองลูกได้ในหลายแง่มุม เลอกก็มาจากลูกโดยเป็นส่วนของความเป็นผู้หญิงของลูกซึ่งลูกตั้งใจเขียนไว้ตั้งแต่เดิม อันเองเป็นเหมือนส่วนที่กว้างแกร่งและมีประสบการณ์ของลูก ในขณะที่ลูกเองยังค่อนข้างจะไร้เดียงสาและขาดความอดทน อันจึงเปรียบเสมือนพี่ชายที่คอยดูแลลูก ส่วนแลนได้ คาริสเขียน เพื่อนของอันก็เกิดมาจากอันอีกทีหนึ่งมีลักษณะคล้ายกันแต่แตกต่างกัน โดยแลนได้นั้นเจ้าเล่ห์มากกว่าอัน”<sup>26</sup>

ลูคัส “ยอมรับว่ามีความเป็นตัวเขาเองอยู่ในลูก เพราะเขาเขียนเรื่องนี้ออกมาจากความรู้สึกตัวเองและยอมรับว่า สตาร์วอร์ส เป็นการแสดงออกถึงการแสวงหาทางจิตวิญญาณของตัวเอง เพราะในระหว่างการเขียนเรื่องเขาเองก็ครุ่นคิดถึงเรื่องเหล่านี้”<sup>27</sup> ลูคัสกล่าวถึงตอนที่เขาเขียนบทภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ว่า “เหมือนตัวผมเข้าไปอยู่ในโลกนั้น...เกือบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่จะแยกผู้ประพันธ์ออกจากตัวละครของเขา”<sup>28</sup> และกล่าวว่าเขาสรางสตาร์วอร์ส เพื่อตนเองมากกว่าเพื่อคนอื่น”<sup>29</sup>

นอกจากนี้ ประวัติความเป็นมาของลูกคล้ายกับว่าจำลองมาจากชีวิตของลูคัสแทบจะไม่ผิดเพี้ยน ตอนแรกลูคัสอาศัยอยู่บนดาวแทททูอินที่ห่างไกลและช่วยลุงและป้าทำไร่ไถนาไปวัน ๆ มีชีวิตเรื่อยเปื่อย ไม่มีเรื่องใดให้ตื่นเต้น จนกระทั่งเขาได้พบกับโอปี-วันผู้ที่ทำให้ชะตาชีวิตของเขาเปลี่ยนแปลง

<sup>26</sup> ลูคัส ผูกพัน, “เบื้องหลัง The Empire Strikes Back,” ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*, Starpics Special ed., March 1997, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สน.ห้องภาพสุวรรณ, 1997), หน้า 165-166.

<sup>27</sup> ข้าวโพดคั่ว, แพลและเรียบเรียง, “สนทนากับจอร์จ ลูคัสนักสร้างหนังผู้เนรมิตจักรวาล Star Wars,” *Starpics* 34 (10 June 1999): 84.

<sup>28</sup> ลูคัส ผูกพัน, “เบื้องหลัง The Empire Strikes Back,” ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*, หน้า 169.

<sup>29</sup> ข้าวโพดคั่ว, แพลและเรียบเรียง, “สนทนากับจอร์จ ลูคัสนักสร้างหนังผู้เนรมิตจักรวาล Star Wars,” หน้า 85.

ไปโดยสิ้นเชิง โอปี-วัน ได้เล่าประวัติความเป็นมาที่แท้จริงของเขาให้ฟัง ทำให้ลูคทราบว่ามันจริงแล้วเขามีบิดาเป็นถึงอัศวินเจได และโอปี-วันยังสอนให้เขาเรียนรู้การเป็นเจไดอีกด้วย จากนั้นลูคได้พบกับฮัน โซโลนักค้าของเถื่อนที่มีอายุมากกว่าและกลายเป็นเพื่อนที่คอยช่วยเหลือลูคในเวลาต่อมา

เนื้อเรื่องเหล่านี้เมื่อนำมาเปรียบเทียบกับชีวิตของลูคัสพบว่า คล้ายคลึงกันมาก ลูคัสเคยอาศัยอยู่ในเมืองโมเดสโตซึ่งเป็นเมืองเล็ก ๆ แห่งหนึ่งในรัฐแคลิฟอร์เนีย ต่อมาเขาได้ออกไปผจญภัยในโลกกว้างโดยการย้ายไปอยู่ที่ลอสแอนเจลิส จากนั้นได้เข้าศึกษาต่อที่มหาวิทยาลัยเขาเทิร์นแคลิฟอร์เนีย และเรียนการถ่ายทำภาพยนตร์กับอาจารย์เฮิร์บ คอสโซเวอร์ ซึ่งทำให้เขาค้นพบสิ่งที่ชื่นชอบคือการสร้างภาพยนตร์ซึ่งก็คล้ายกับชีวิตของลูคที่ได้พบกับโอปี-วัน อาจารย์ที่สอนการเป็นเจไดให้แก่เขานั้นเอง ต่อมาลูคัสได้พบกับฟรานซิส ฟอร์ด คอปโปลาผู้กำกับภาพยนตร์ที่มีชื่อเสียงและอายุมาก กว่าเขา ทั้งสองกลายเป็นเพื่อนสนิทกัน คอปโปลาเป็นผู้คอยช่วยเหลือ ลูคัสเสมอมา โดยยอมเป็นผู้อำนวยการสร้างและเป็นผู้แนะนำให้กับภาพยนตร์ American Graffiti ของลูคัสทำให้สตูดิโอยูนิเวอร์แซลยอมเปิดโอกาสให้ภาพยนตร์เรื่องนี้ และหากไม่มี American Graffiti ก็อาจไม่มี สตาร์วอร์ส เกิดขึ้น การที่ลูคัสได้พบกับคอปโปลาก็เป็นดังเช่นที่ลูคได้พบกับฮัน โซโลนั่นเอง

เมื่อพิจารณาประวัติของแอนนาคินตัวละครเอกในตอน The Phantom Menace บ้าง พบว่าคล้ายคลึงกับประวัติของลูคและลูคัสเช่นกัน แอนนาคินต้องละทิ้งบ้านออกไปผจญภัยในโลกกว้างเช่นเดียวกับลูคและลูคัส แอนนาคินได้พบไคว-กอน จิน และโอปี-วัน ซึ่งเป็นอาจารย์ผู้ชี้แนะสั่งสอนการเป็นเจไดให้แก่เขา เช่นเดียวกับลูคัสที่พบคอสโซเวอร์และคอปโปลาและลูคที่ได้พบโอปี-วัน ดังนั้น ไม่ว่าจะเป็นภาพยนตร์ตอนใดของ สตาร์วอร์ส ก็ตาม และไม่ว่าตัวละครเอกของเรื่องจะเป็นแอนนาคินหรือลูคก็ตาม แต่พระเอกที่แท้จริงของเรื่องนั้นมีนัยหมายถึงตัวลูคัสเสมอ

นอกจากนี้ มาร์ค แฮมิลตัน ดาราที่แสดงบทบาทเป็นลูคยอมรับว่า เขาเลียนแบบกริยาท่าทางการเป็นลูคมาจากลูคัส เขาให้สัมภาษณ์ถึงตอนที่เขาแสดงเป็นลูคในตอน A New Hope ซึ่งมีลูคัสเป็นผู้กำกับว่าไม่ว่าเขาจะ

แสดงอย่างไรลูคัสก็ยังไม่พอใจ จนกระทั่งเขาตัดสินใจแสดงเป็นลูคโดยเลียนแบบกิริยาท่าทางของลูคัส 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.”<sup>30</sup>*

นอกจากนี้ช่วงที่ลูคัสยังเป็นวัยรุ่นอายุ 16 ปี เขาใฝ่ฝันอยากจะเป็นนักขับรถแข่งสูตรหนึ่งเพื่อนของเขาคือโดนัลด์กัลท์ซึ่งเป็นคนเขียนThe Empire Strikes Back ฉบับนิยายกล่าวว่า ภาพยนตร์ที่ลูคัสสร้างมักจะเป็นเรื่องราวของวัยรุ่น และมีรถหรือการแข่งขันความเร็วเข้ามาเกี่ยวข้องด้วยเสมอ<sup>31</sup> การคลั่งไคล้ความเร็วนี้เป็นกิจกรรมหนึ่งที่วัยรุ่นอเมริกันในทศวรรษ 1950 นิยมชมชอบ จากการสำรวจภาพยนตร์ที่ผลิตโดยลูคัสพบว่าเป็นจริงดังที่เพื่อนเขากล่าวไว้ ลูคัสได้สะท้อนการคลั่งไคล้ความเร็วของเขาในภาพยนตร์ที่สร้างขึ้นเกือบทุกเรื่อง ตั้งแต่ THX:1138 ในฉากการขับรถไล่ล่าระหว่างพระเอกกับผู้ร้าย ไปจนถึง American Graffiti ในฉากแข่งรถระหว่างจอห์นตัวละครเอกของเรื่องกับบอบ พิลฟา และยังเห็นประเด็นนี้ได้ชัดเจนที่สุดในสตาร์วอร์ส ซึ่งมีฉากเกี่ยวกับความเร็วปรากฏอยู่ทุกตอน ฉากเหล่านี้ถือเป็นฉากที่ตื่นเต้นและเร้าใจมากที่สุด และมักเป็นฉากสำคัญของภาพยนตร์สตาร์วอร์ส ทุกตอน ตัวอย่างเช่น

ตอน A New Hope ได้แก่ฉากที่ฮันซบยานมิลเลนเนียมฟอลคอนพาเบนและลูคหนีการไล่ล่าของยานพิฆาตดาราของทหารจักรวรรดิ ต่อมาในฉากยิ่งใหญ่ฉากหนึ่งฉากฝูงบินฝ่ายกบฏเข้าโจมตีสถานีรบเดธสตาร์จากที่ยานของลูคถูกยานของเวเดอร์ไล่ล่า และฉากที่ลูคขับยานด้วยความเร็วพุ่งตรงเข้าไปยิงตอร์ปิโดทำลายสถานีรบเดธสตาร์

<sup>30</sup> “Film Review Felt the Force,” *Film Review* (August 1999): 41.

<sup>31</sup> ลูคัส ฌูกพันธ์, “เปิดมุมมองด้านสงครามดาว,” ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*, หน้า 47.

ตอน The Empire Strikes Back ได้แก่ฉากที่เหล่ากบฏขับยานอพยพออกจากดาวน้ำแข็งฮอธ ฐานที่มั่นหนีการไล่ล่าของฝ่ายจักรพรรดิ ฉากที่ฮันซับยานมิลเลนเนียมฟอลคอนพาเลาออกจากดาวฮอธหนีการไล่ล่าของฝ่ายจักรวรรดิและฮันซับยานเข้าสู่ระบบดาวเคราะห์น้อยซึ่งเสี่ยงอันตรายมากเนื่องจากต้องหลบหลีกก้อนหินน้อยใหญ่จำนวนมากที่ล่องลอยอยู่ในระบบดาวเคราะห์ดังกล่าว

ตอน Return of the Jedi เริ่มต้นด้วยฉากการไล่ล่าบนดวงจันทร์ของดาวเอนด์อร์ระหว่างฝ่ายลูคกับฝ่ายจักรวรรดิด้วยการที่จักรยานสปีดเดอร์ซึ่งล่องลอยเหนือพื้นดินฉากนี้เป็นฉากที่น่าตื่นเต้นมากที่สุดฉากหนึ่งของสตาร์วอร์สฉากสงครามอวกาศระหว่างฝ่ายกบฏกับฝ่ายจักรวรรดิและฉากที่เลนได้คาลิสเขียนขับยานมิลเลนเนียมฟอลคอนเข้าทำลายเดธสตาร์ดวงที่สอง

ตอน The Phantom Menace ได้แก่ฉากที่ ไคว-กอน จิน และโอบี-วัน ซับเรือดำนํ้าเดินทางผ่านแกนของดวงดาวที่เต็มไปด้วยสัตว์ร้ายนานาชนิดเพื่อไปยังเมืองหลวงของดาวนาบู ฉากยานของราชินีอมิดาล่าตีฝ่าวงล้อมของยานรบฝ่ายสหพันธ์การค้าที่ปิดล้อมรอบดาวนาบู ฉากการแข่งขันการขับยานโยงของแอนนาคินที่ผู้ชมต่างกล่าวขานว่าเป็นฉากที่ตื่นเต้นมากที่สุดของเรื่อง และฉากที่แอนนาคินขับยานหลงเข้าสู่สมรภูมิรบในอวกาศ และบังเอิญเข้าไปทำลายยานบัญชาการหุ่นยนต์รบได้สำเร็จและส่งผลให้สหพันธ์การค้าฝ่ายแพ้สงคราม

ตอน Attack of the Clones ได้แก่ฉากที่แอนนาคิน และ โอบี-วัน ซับยานไล่ล่าเหล่าร้ายที่พยายามลอบสังหารวุฒิสมาชิกหญิงอมิดาล่า เป็นฉากตื่นเต้นมากที่สุดอีกฉากหนึ่ง (ทำให้คิดถึงภาพยนตร์เรื่อง The Fifth Element) และฉากโอบี-วันซับยานไล่ล่าเงินรางวัลรางวัลซื้อแสงไก้ เฟดต์

ฉากต่าง ๆ เหล่านี้ใน สตาร์วอร์ส สะท้อนถึงการหลงใหลคลั่งไคล้ความเร็วของลูคัสได้เป็นอย่างดีโดยในแต่ละตอนลูคัสมักจะเน้นและให้ความสำคัญกับฉากเหล่านี้มากเป็นพิเศษ และมักเป็นตอนสำคัญของเรื่องเสมอ

นอกจากนี้ ยังพบว่าลูคัสอาจฝังใจเป็นพิเศษกับสาวสวยสวมชุดขาวซึ่งเป็นตัวละครหนึ่งในภาพยนตร์ American Graffiti พระเอกของเรื่องคือเคิร์ตซึ่งเป็นเด็กหนุ่มและเป็นเสมือนตัวแทนของลูคัสในภาพยนตร์เรื่องนี้

เคิร์ตได้พบสาวสวยในชุดขาวครึ่งหนึ่งและเกิดพึงพอใจจนออกตามหาหญิงสาวคนดังกล่าวตลอดคืน ในตอน A New Hope มีฉากคล้ายกันนี้ด้วยคือฉากที่ลุคได้เห็นภาพโฮโลแกรมของเลอาเป็นครั้งแรก เลอา ก็สวมชุดขาวเช่นกันและลุคเกิดพึงพอใจจนไปสอบถามกับหุ่นยนต์ซี-ทีพีไอแต่ไม่ได้รับคำตอบจนเมื่อ เขาเห็นภาพเลอาถูกคุมขังอยู่ในคุกบนยานพิฆาตดารา เขาจึงรีบชักชวนฮันให้ไปช่วยเหลือเธอทันที

อย่างไรก็ตาม ไม่น่าประหลาดใจหากจะมีตัวตนของลุคส์อยู่ใน สตาร์วอร์ส คล้ายว่าเขาจะพึงใจมากเป็นพิเศษกับภาพยนตร์เรื่องนี้ เห็นได้จากการที่เขา นำ สตาร์วอร์ส ทั้ง 3 ตอนกลับมาปรับปรุงใหม่ เนื่องในโอกาสที่ภาพยนตร์ครบรอบ 20 ปี โดยเขาต้องใช้เงินสูงถึง 15 ล้านดอลลาร์เพื่อการปรับปรุงฟิล์มและเพิ่มเติมบางฉากเข้าไปใน สตาร์วอร์ส ฉบับพิเศษ เช่น ฉากทางเข้าเมืองมอส ไอสลีย์ ฉากที่ฮันพูดคุยกับแจ๊บบ้า ฉากเมืองลอยฟ้าเบสพินที่สามารถหมุนได้จริงๆ และฉากถ้ำน้ำแข็งซึ่งเป็นที่อยู่ของตัวแวมป้า ฯลฯ นอกจากนี้ลุคส์ได้กล่าวถึงความฝันที่ติดค้างอยู่ในใจของเขามานานตั้งแต่ครั้งที่เขายังไม่มีเวลา ขาดเงินทุน และเทคโนโลยียังไม่ทันสมัยเพียงพอว่า

“เวลาที่คุณทำอะไรสักอย่างซึ่งสร้างสรรค์แล้วคุณก็ต้องรีบทำให้มันเสร็จ ๆ โดยที่ยังไม่ทันจะสมบูรณ์อย่างที่หวัง มันคอยรบกวนจิตใจคุณตลอดเวลา คนทำภาพยนตร์ที่โด่งดังมากคนหนึ่งเคยพูดไว้ว่าไม่มีภาพยนตร์เรื่องใดที่ถ่ายเสร็จสมบูรณ์ จะมีก็แต่ถูกเลิกถ่ายทำไปก่อนเท่านั้น เพราะฉะนั้น แทนที่ผมจะเอาแต่มีชีวิตอยู่กับภาพยนตร์ซึ่งไม่เคยสมบูรณ์นั้น ผมก็ตัดสินใจกลับมาทำมันให้สมบูรณ์เสียดีกว่า ผมอยากจะอนุรักษ์ไตรภาคนี้ไว้ เพื่อที่มันจะได้กลายเป็นงานบันเทิงที่มีชีวิตอยู่ต่อไปได้ในศตวรรษที่ 21 ... เรื่องนี้เป็นแรงผลักดันที่ซ่อนเร้นอยู่ในใจผมมานานมากมีหลายอย่างในภาพยนตร์ฉบับเดิมที่ผมไม่พอใจเลย ทั้งข้อดีที่เป็นเทคนิคพิเศษซึ่งไม่เคยเสร็จจริง ๆ จัง ๆ และหลาย ๆ

ฉากที่ทำไมได้ดังใจเพราะไม่มีทั้งทุนและเวลา”<sup>32</sup>

ทั้งหมดที่กล่าวมานี้ คงพอจะตอบได้ว่าเพราะเหตุใด สตาร์วอร์ส จึงประสบความสำเร็จมากมายกลายเป็นภาพยนตร์ที่อยู่ในใจของคนอเมริกัน อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่า Episode I-II จะได้รับความนิยมลดลงก็ตาม แต่ยังคงมีผู้ชมอีกเป็นจำนวนมากที่ยังชื่นชอบและตั้งตารอคอย Episode III: Revenge of the Sith ซึ่งออกฉายทั่วโลกเมื่อวันที่ 19 พฤษภาคม ค.ศ.2005 ที่ผ่านมา โดยมีแฟนประจำจำนวนมากของ สตาร์วอร์ส ไปเข้าแถวรอข้ามวันข้ามคืนเพื่อซื้อบัตรชมภาพยนตร์ อย่างไรก็ตาม การที่ สตาร์วอร์ส ได้รับความนิยมลดลง อาจเป็นเพราะว่าคนอเมริกันทราบแล้วว่าคอมมิวนิสต์ไม่ได้เป็นภัยร้ายแรงอย่างที่เคยเชื่อกันมาตลอดช่วงสงครามเย็นและสหภาพโซเวียตซึ่งเคยศัตรูสำคัญของสหรัฐอเมริกาได้ล่มสลายไปแล้ว หากจะยังมีสิ่งที่เป็น ‘Un-American’ และเป็นภัยร้ายแรงที่แท้จริงของ ‘American’ ก็น่าจะเป็นกลุ่มก่อการร้ายเสียมากกว่า ดังเห็นได้จากเหตุการณ์วินาศกรรม 9 - 11 ซึ่งจนถึงปัจจุบันสหรัฐอเมริกาก็ยังไม่สามารถจับกุมอุสมาน บินลาเดน ผู้อยู่เบื้องหลังการก่อวินาศกรรมครั้งนี้มาลงโทษได้ ทำให้คนอเมริกันยังคงต้องดำเนินชีวิตอยู่ด้วยความหวาดผว ไม่ทราบว่าผู้ก่อการร้ายจะวางแผนถล่มสหรัฐอเมริกาอีกเมื่อใด และไม่แน่ว่าใน Episode III: Revenge of the Sith อาจจะมีเรื่องนี้ปรากฏให้เห็นก็เป็นได้ ซึ่งก็คงต้องไปพิสูจน์กันในเรื่องภาพยนตร์

<sup>32</sup> “20 ปี Star Wars กับ Star Wars Trilogy Special Edition,” *Cinemag 4* (ปักษ์แรกมีนาคม 2540): 25.



## บรรณานุกรม

### ภาษาไทย

- “20 ปี Star Wars กับ Star Wars Trilogy Special Edition.” *Cinemag 4* (ปีที่ 1  
แรกมีนาคม 2540): 25.
- ข้าวโพดคั่ว. แปลและเรียบเรียง. “สนทนากับเจมส์ เอิร์ล โจนส์ ผู้อยู่เบื้อง  
หลังลุ่มเสียงอันทรงพลังของดาร์ธ เวเดอร์.” *Starpics 34* (20 June  
1999): 69.
- ขจิตรา ภักคานนท์. “วรรณคดีวิจารณ์ฝรั่งเศสในศตวรรษที่ 20.” ใน **ตะวัน  
ตกนิพนธ์** รวมบทความทางวิชาการของภาควิชาภาษาตะวันตก  
คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร:  
ห้างหุ้นส่วนจำกัด อักษรเจริญทัศน์, 2532.
- เจตนา นาควัชระ. **แนวทางการประเมินคุณค่าวรรณคดีในวรรณคดี  
วิจารณ์ เยอรมัน ฝรั่งเศส และอังกฤษ-อเมริกัน ในศตวรรษที่  
20**. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษย์  
ศาสตร์, 2527.
- “ต้นตำนานมหากาพย์ระหว่างดวงดาวของจอร์จ ลูคัส.” *Cinemag 6*  
(ปีที่ 1แรก มิถุนายน 2542): 50.
- ธาวิต สุขพานิช. “คู่มือภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ I: Star Wars (Handbook to  
the Science Movies).” **เนชั่นสุดสัปดาห์** 8 (5-11 สิงหาคม 2542):  
27.
- นพพรประชากรกุล. “คำนำเสนอสัญศาสตร์โครงสร้างกับการวิจักษ์ภาพยนตร์.”  
ใน **แล่นเรือ เกือบหนึ่ง**. เล่ม 2. ประชา สุวีรานนท์. กรุงเทพมหานคร:  
สำนักพิมพ์มติชน, 2542.
- ประเสริฐ ผลิตผลการพิมพ์. “แฟลช กอร์ดอน.” **มติชนสุดสัปดาห์** 21 (19  
กุมภาพันธ์ 2544): 64.
- วิเทศกรณ์ย์. **ฮิตเลอร์บุก**. ฉบับสังคายนาครั้งมโหฬารใหญ่ยิ่ง. กรุงเทพ-

- มหานคร: ศิลปาบรรณาการ, 2519.
- ลูเธอร์ เอส. ลีดสกี. “การค้นหาลักษณะที่เป็นอเมริกัน.” ใน *การสร้างอเมริกา: สังคมและวัฒนธรรมของอเมริกา*. แปลโดย สุธา ศาสตรี้ และคณะ. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดวงกมล, 2537.
- ศิริชัย ศิริกายะ และกาญจนา แก้วเทพ. *ทฤษฎีการสื่อสารมวลชน*. ภาควิชาการสื่อสารมวลชนคณะนิเทศศาสตร์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. สมบุญ สังขบุญชร. “สตาร์วอร์ส (4): มหันตภัยจากห้วงอวกาศหรือเครื่องป้องกันความพินาของโลก.” *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: โรงพิมพ์สน.ห้องภาพ สุวรรณ, 1997.
- \_\_\_\_\_. “เปิดมุมมองตำนานสงครามดาว.” ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*. Starpics Special ed. March 1997. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สน.ห้องภาพ สุวรรณ, 1997.
- ฮิตเลอร์ อดอล์ฟ. *การต่อสู้ของข้าพเจ้า*. แปลโดย ศ.บ. พระนคร: สำนักพิมพ์คลังวิทยา, 2515.

## ภาษาอังกฤษ

- “100 Greatest American Movies All Time.” [Online]. Available from://afi.100movies.com/home.asp [2001, March 13]
- “Box Office Report: \$200 million (Worldwide).” [Online]. Available from: www.boxoffice report/atbon/200m.shtml [2004, June 11]
- “Film Review Felt the Force.” *Film Review* (August 1999): 41. “George Saint.” Encyclopedia Britannica. Copyright 1994-1999. [CD-ROM]. Abstractform: File://C:\Program Files\Britannica\BCD\Cache\\_35\_PreviewRil.htm.
- Hatch, Robert. “The Empire Strikes Back.” [Online]. Available from:

www.thenation.Com /extra/sw-empire.shtml [1999, August 5]

Hartz, Louis. **The Liberal Tradition in America**. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1955.

Hodgson, Godfrey. "The Cold War at Home." in **A History in Our Time**. Edited by William H. Chafe and Harvard Stikoff. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. "The Ideology of the Liberal Consensus." in **A History of Our Time**. Edited by William H. Chafe and Harvard Stikoff. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1989.

**Indianna Jones and the Last Crusade** [Film]. Paramount Picture, 1989.

**Indianna Jones and the Temple of Doom** [Film]. Paramount Picture, 1984.

**Indianna Jones: Raiders Of the Lost Ark** [Film]. Paramount Picture, 1981.

Macnee, Marie J. Editor. **Science Fiction, Fantasy, and Horror Writers**. Vol.1. New York: An Imprint of Gale Research Inc., 1995.

Maland, Charles. "Dr. Strangelove (1964): Nightmare Comedy and the Ideology of Liberal Consensus." in **Hollywood as Historian: American Film in a Cultural Context**. Edited by Peter C. Rolling. Kentucky: The University Press of Kentucky, 1983.

Pollock, Dale. **Skywalking: the Life and Films of George Lucas**. Updated ed. New York: Da Capo Press, 1999.

**Star Wars: A New Hope** [Film]. 20th Century-Fox, 1977 and 1997.

**Star Wars: Episode I: The Phantom Menace** [Film]. 20th Century-Fox, 1999.

**Star Wars: Episode II: Attack of the Clones** [Film]. 20th Century-Fox, 2002.

**Star Wars: Return of The Jedi** [Film]. 20th Century-Fox, 1980 and 1997.

**Star Wars: The Empire Strikes Back** [Film]. 20th Century-Fox, 1983 and

1997.

“The Cold War at Home.” in *A History in Our Time*. Edited by William H. Chafe and Harvard Stikoff. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1989.

Williams, Patricia J. “Racial Ventriloquism.” [Online]. Available from: [www.thenation. Com/issue./990705/070williams.shtml](http://www.thenation.com/issue/990705/070williams.shtml) [1999, August 5]



## Abstracts

**Title:** Mathematics and Science in the History of Knowledge  
**Author:** Supavit Thavaraputta, M.A. (History)  
Third Secretary, Ministry of Foreign Affairs

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 an 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.

**Title:** Paul Ricoeur’s Narrative Hermeneutics in Nursing Research

**Author:** Pagorn Singsuriya, Ph.D. (Philosophy)

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

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 Lindströmb 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 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.

**Title:** "Intertextuality" and Politics of the Truth of Pak Mun Dam

**Author:** Surasom Krisnachuta, M.A. (Social Development)

Lecturer, Faculty of Liberal Arts, Ubon Ratchatani  
University

This article applies "Intertextuality" as a concept for an 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. 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.



**Title:** Thai Society and the Siamese during the Reign of King Rama IV in the Eyes of Henri Mouhot

**Author:** Waraporn Kor Srisuwan, M.A. (French Studies Concentration)  
Manager, Bachelor of Economics (Special Program), Kasetsart University

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 The 19<sup>th</sup> 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 19<sup>th</sup> century, through a method of descriptive analysis. Then, a study of the socio-cultural context of France in 19<sup>th</sup> century will be made before comparing Mouhot's opinion to that of 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.

**Title:** Plays by King Rama V : A Dramatic Paradigm

**Author:** Jackkrit Duangpattra, Ph.D. candidate in the Doctor of Philosophy Program in Theater and Dance, Chulalongkorn University  
Associate Professor, Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University

This monograph is an analysis of plays written by King Rama V as a 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 performance on stage and to 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, a royal dramatic genius, his intuition as a playwright, a music selector, a casting director, a director and a producer would become evident.

**Title:** Bangrachan: History in Literature

**Author:** Bayan Imsamran, M.A. (Thai)  
Assistant Professor, Department of Thai, Faculty of Arts, Silpakorn University

The story of Bangrachan in history was first transferred into literature in the period of King Rama VI as *Lilit-Dan Sadudi Baan Bangrachan* (Poems praising Bangrachan) written by Phraya Upakitsilapasarn. Its aim is to manifest “the spirit of love in nation, religion and king”. Later, in Period of nation-

building of the Premier Field Marshal Pibunsongkram, the story of Bangrachan in literature was further developed to include chauvinistic theme as in *Bangrachan*, a novel by Mai Muangderm. Later, in the period of polarization of political thoughts, Sawang Kwanboon wrote *Leudneu Pli Peu Thai* (Sacrificing blood for Thailand) to show “ the spirit of love in nation, independence and sovereignty.” Again, in the age of globalization, the story of Bangrachan in history still carries a significant role in transmitting historical consciousness as in *Atita (The Past)*, the novel by Tomyanti.

**Title:** Discourse on the State and the Changing Identities of Pru-Kuan-Kreng Community in Nakorn Sri Thammarat Province

**Author:** Pichet Saengthong, M.A.(thai studies)  
Independent Researcher

This article aims to study the history of changing identities of the Pru Kuan 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 a 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 fearsome friends was, thus, Kreng's identity.

Through out 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 making several demands from the State's administration in order to be equally developed as other communities in Thailand.

**Title:** "Khon Mae Chaem" in the Process of the Re-invention of Pha Sin Tin Chok Culture  
**Author:** Pramote Pakdeenarong, M.A. (Social Development)  
Independent Researcher

In the present, mass communication process has integrated values of local cultures 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 as 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 into a symbol of the 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 The 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, it is also an avenue through which they negotiate their status as a member of the nation-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.

**Title:** Siam and The Images of Northern Women

**Author:** Pakdeekul Ratana, M.A. (History)

Lecturer, Department of History, Faculty of Humanities  
and Social Sciences, Chiang Mai Rajabhat University

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 a resistance by the Lanna royalty by attempting to improve,

create and refine the Lanna culture in such a way that they would reflect unique features of Lanna culture. Northern women then served as the principal presenter of a unique culture by means of their costumes, hair style, grace and beauty.

Continuing relationships between Lanna and Siam lead to changing images of northern women. In addition, the expansion of local middle - class has contributed to complex images of northern women. For certain reasons, this local middle - class has deliberately selected some characteristics of northern women that lead to a 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 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 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.

**Title:** George Lucas' Reflection of the American Society in  
*Star Wars*

**Author:** Nichapa Thichakornsakul, M.A. (History)  
Lecturer, Social Sciences and Humanities, Faculty of  
Liberal Art, Eastern Asia University

This essay employs literary analysis method to study a science fiction film, *Star Wars*, by George Lucas. Literary 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 intimately 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. This is also the case 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 to 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 young Americans, and a time of 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 films ever made.

## หนังสือของสำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เล่มที่ออกสุดลาดแล้ว

ความเรียงใหม่หรือสร้าง ปรัชญาตะวันออก

โดย รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ขนาด สิบหกหน้ายกพิเศษ กระดาษ ปอนด์ 70 แกรม

จำนวน 529 หน้า ราคา 270 บาท

ISBN 74-13-3294-7 รหัสแท่ง 9789741332946

สพจ. 881



“บทวิเคราะห์ใน ความเรียงใหม่หรือสร้าง ปรัชญาตะวันออก เสนอมุมมองใหม่แก่ วงการปรัชญาตะวันออกในสังคมไทยที่เคารพชนบคิคิดในปรัชญาตะวันออก แต่ก็พร้อมที่ จะท้าทายและร่วมเสวนาอย่างจริงจัง ด้วยคำถามจากปรัชญาตะวันตก หนังสือนี้ครอบคลุมประเด็นจริยศาสตร์แห่งความอาทร ความขัดแย้งทางศีลธรรม สิทธิ และความยุติธรรม ในปรัชญาขงจื้อ ภาษากับความจริงในปรัชญาเต๋า ฯลฯ หวังว่าบทความวิจัยทั้ง 10 บทความนี้จะช่วยสร้างสะพานให้ผู้คนอยากร่วมเดินทางเพื่อสานความคิด ฟินิจปรัชญาตะวันออก ให้ความสำคัญของชนบคิคิดของเราเองโดยพร้อมที่จะท้าทายกันและกันด้วยความเคารพ”

ท่านที่สนใจหนังสือเล่มอื่น ๆ ของสำนักพิมพ์สามารถค้นหาได้จากเว็บไซต์

<http://www.ChulaPress.com>

ติดต่อสั่งซื้อได้ที่ศูนย์หนังสือแห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ถนนพญาไท เขตปทุมวัน กรุงเทพฯ 10330

ศาลาพระเกี้ยว โทร. 0-2218-7000-3 โทรสาร 0-2255-4441

สยามสแควร์ โทร. 0-2218-9869 โทรสาร 0-2254-9495

ม.นเรศวร จ.พิษณุโลก โทร. 0-5526-0162-4 โทรสาร 0-5526-0165

ม.เทคโนโลยีสุรนารี จ.นครราชสีมา โทร. 0-4421-6131-4 โทรสาร 0-4421-6135

ม.บูรพา จ.ชลบุรี โทร. 0-3839-4855-9 โทรสาร 0-3839-3239

CALL CENTER โทร. 0-2255-4433 <http://www.chulabook.com>

ร้านค้า ติดต่อทีมขายส่ง สยามสแควร์ ชั้น 14 โทร. 0-2218-9889-90 โทรสาร 0-2254-9495