

รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการ จัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
ครั้งที่ 2

รองศาสตราจารย์ ดร. สมพงศ์ วิทย์ศักดิ์พันธุ์
ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

สนับสนุนโดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
(ความเห็นในรายงานนี้เป็นของผู้วิจัย สกว.ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป)



ด่วนที่สุด บันทึกข้อความ

ส่วนราชการ คณะมนุษยศาสตร์ (หน่วยการเจ้าหน้าที่ โทร. 3210, 3227)

ที่ ศธ 0515(07)/ 3056

วันที่ ๗ กรกฎาคม 2548

เรื่อง ขออนุมัติจัดโครงการประชุมวิชาการระดับชาติ ขออนุมัติเบิกค่าใช้จ่าย

กองการเจ้าหน้าที่
รับที่ 7845
วันที่ 6 ก.ค. 2548
เวลา 15.15 น.

เรียน อธิการบดี

ด้วย ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ ร่วมกับสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย มีความประสงค์ขออนุมัติจัดโครงการประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ 2 ในระหว่างวันที่ 10 - 11 สิงหาคม 2548 ณ โรงแรมโตต้สปางสวนแก้ว จังหวัดเชียงใหม่ โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อเปิดเวทีเสนอผลงานวิจัย/วิชาการทางมนุษยศาสตร์ของไทย และเพื่อพัฒนาแนวการศึกษา วิจัย วิเคราะห์ที่เน้นสหสาขาวิชาและบูรณาการตามรายละเอียดโครงการที่แนบมาพร้อมนี้ ทั้งนี้ภาควิชาภาษาไทยจะเป็นผู้รับผิดชอบ และดำเนินการในส่วนของงบประมาณ และการเบิกจ่ายของโครงการ

ในการนี้ คณะมนุษยศาสตร์ ได้พิจารณาแล้วเห็นว่าการจัดโครงการฯ ดังกล่าว จะเป็นประโยชน์แก่ผู้เสนอผลงาน นักศึกษา และผู้สนใจ จึงประสงค์ขออนุมัติดำเนินการดังนี้

1. ขออนุมัติให้ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ จัดการโครงการฯ ดังกล่าว
2. ขออนุมัติเบิกจ่ายค่าใช้จ่ายจากงบประมาณสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
3. ขออนุมัตินำค่าลงทะเบียนจากผู้เข้าร่วมประชุม มาเป็นค่าใช้จ่ายในการดำเนินงาน
4. ให้ข้าราชการจากส่วนราชการต่างๆ ที่ได้รับอนุมัติจากผู้บังคับบัญชา เข้าร่วมสัมมนาได้ โดยมีสิทธิเบิกค่าลงทะเบียน และค่าใช้จ่ายต่างๆ ตามระเบียบของทางราชการ

จึงเรียนมาเพื่อโปรดทราบและโปรดพิจารณาอนุมัติด้วยจักเป็นพระคุณยิ่ง

อธิการบดี

๒๖

กองการเจ้าหน้าที่พิจารณาแล้ว

(รองศาสตราจารย์ ดร.ประภา สุขเกษม)

เห็นว่าถูกต้องตามระเบียบฯ เห็นสมควร

คณบดีคณะมนุษยศาสตร์

อนุมัติตามที่เสนอได้

อนุมัติ

จึงเรียนมาเพื่อโปรดพิจารณา

รองอธิการบดีฝ่ายบริหาร
ตำแหน่งที่เสนอ

11 ก.ค. 48/ปรส
11 ก.ค. 48/ปรส

11 ก.ค. 2548

(รองศาสตราจารย์นายแพทย์อำนาจ อภิรัฐ)
รองอธิการบดีฝ่ายบริหาร
รักษาการอธิการบดี

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒
ภายใต้ ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
เสนอต่อ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (กลุ่มงานมนุษยศาสตร์)

ชื่อโครงการ	โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒ The 2 nd Humanities Research Forum in Thailand
คำสำคัญ	วิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
Keywords	Humanities Research Forum
หัวหน้าโครงการ	รองศาสตราจารย์ ดร. สมพงษ์ วิทยาศักดิ์พันธุ์ Associate Professor Sompong Witayasakpan, Ph.D. ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ โทรศัพท์ ๐ ๕๓๙๔ ๓๒๔๔-๕ โทรสาร ๐ ๕๓๙๔ ๓๒๔๔ E-mail sompong@chiangmai.ac.th

๑. หลักการและเหตุผล

สังคมไทยในรอบ ๔ – ๕ ทศวรรษที่ผ่านมา ได้เผชิญหน้ากับการเปลี่ยนแปลงทางสังคม วัฒนธรรม ค่านิยม ศิลธรรม และจิตวิญญาณ ซึ่งดำเนินไปท่ามกลางอำนาจการกำหนดทิศทางประเทศของพลังทางเศรษฐกิจ การเมืองในระดับชาติ ภูมิภาค และระดับโลก การนำเข้าความรู้ การกำหนดนโยบายพัฒนาประเทศ การเลือกนำเข้าเทคโนโลยีวิทยาศาสตร์ที่ยังขาดการสื่อสาร สนทนาอย่างจริงจังกับรากฐานทางภูมิธรรมของสังคมในวงกว้าง ได้นำมาซึ่งความเดือดร้อนทุกข์ยาก ความรุนแรงทางกายภาพและวัฒนธรรม การขาดจินตนาการทางเลือก ความไม่สมดุลในมิติต่างๆ ของชีวิต สภาพการณ์ปัญหาเหล่านี้มิใช่จะแก้ไขได้ในระยะเวลาอันสั้น หรือโดยคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง หากแต่ต้องพัฒนาแนวทางขึ้นาเชิงวิชาการ การวิเคราะห์วิจารณ์ และการสร้างสำนึกในปัญหาร่วมกันของประชาคมชาวไทยทั่วไป

โครงการ “จัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒” หวังจะเป็นเวทีแห่งหนึ่งที่เปิดพื้นที่ให้มีการสื่อสารสนทนาอย่างจริงจังระหว่างงานวิจัยทางมนุษยศาสตร์กับปัญหาสังคมร่วมสมัย ด้วยความเชื่อว่าวิธีวิทยาทางมนุษยศาสตร์ ความเชื่อมโยงระหว่าง

มนุษยศาสตร์กับศาสตร์สาขาอื่นๆ จะช่วยเสนอมุมมอง แนวการวิเคราะห์ ที่เป็นประโยชน์แก่การพัฒนาและเชื่อมโยงภูมิธรรมดังกล่าวกับปัญหาสังคม ให้มีกระบวนการที่เข้มแข็งยิ่งขึ้นต่อไป

มนุษยศาสตร์ในฐานะวิทยาการที่เก่าแก่ ซึ่งได้พัฒนาตนเองและปรับเปลี่ยนวิธีวิทยาอันหลากหลายซับซ้อน สามารถตั้งคำถามอันทรงพลัง สามารถท้าทายวิธีมองที่คับแคบลดทอนชีวิต ให้เหลือมิติกายภาพภาพ-บริโภค สามารถวิเคราะห์ปัญหาจากประสบการณ์มนุษย์ในฐานะมนุษย์ สามารถชี้ให้เห็นรากเหง้าของปัญหาของชีวิตและสังคมได้เป็นอย่างดี การมองปัญหาและประสบการณ์ชีวิตร่วมสมัยด้วยมุมมองทางมนุษยศาสตร์และมนุษยศาสตร์สหสาขาวิชา น่าจะเป็นกระบวนการที่สำคัญและจำเป็นต่อการเสริมสร้างพัฒนาคุณค่าและคุณภาพชีวิตของผู้คนในสังคมไทยได้ต่อไป

อนึ่ง ในการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๑ เมื่อวันที่ ๒๖ - ๒๗ สิงหาคม ๒๕๕๗ ที่ผ่านมา มีจุดเน้นอยู่ที่การวิเคราะห์เรื่องกระบวนการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์ การชี้ให้เห็นพลังเชิงจินตนาการ การแสวงหาสังคมอุดมคติของมนุษย์ อีกทั้งเป็นการเปิดเวทีให้แก่ผลงานทางมนุษยศาสตร์หลากหลายสาขาที่บุกเบิกแนววิเคราะห์ใหม่ในแง่มุมต่างๆ ในการจัดประชุมฯ ครั้งที่ ๒ นี้ ทางโครงการเห็นควรเน้นมนุษยศาสตร์ที่เชื่อมโยงคาบเกี่ยวกับศาสตร์สาขาอื่นๆ มากขึ้น เช่น การศึกษาวิเคราะห์ "สาร" จากสื่อมวลชนจากมุมมองทางมนุษยศาสตร์ การศึกษากระบวนการต่อรองความหมายระหว่างกระแสโลกกับกระแสท้องถิ่น การศึกษาพัฒนาการการก่อรูป "ความเป็นไทย" ในประวัติศาสตร์สังคมไทยร่วมสมัย การวิเคราะห์ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่แฝงอยู่ในการใช้ภาษาในสื่อระดับต่างๆ การแยกแยะมิติความเป็นธรรมเชิงวรรณศิลป์ในงานวรรณกรรม เป็นต้น ผลงานมนุษยศาสตร์ และมนุษยศาสตร์-สังคมศาสตร์ เหล่านี้ น่าจะมีเวทีวิชาการระดับชาติ เพื่อเสนอผลงาน พัฒนาแนววิเคราะห์ให้ชัดเจน ลึกซึ้ง และเพื่อเผยแพร่สู่วงวิชาการและสู่สาธารณชนให้กว้างขวางขึ้น และเพื่อประโยชน์ในการพัฒนาแนวการมองปัญหาและหาทางออกแก่สังคมไทยที่มีมุมมองเชิงมนุษยศาสตร์มากขึ้น

๒. วัตถุประสงค์

- เพื่อเปิดเวทีเสนอผลงานวิจัย/วิชาการทางมนุษยศาสตร์ของไทย
- เพื่อพัฒนาแนวการศึกษา วิธีคิด วิธีวิทยา ที่เน้นสหสาขาวิชาและบูรณาการ
- เพื่อเชื่อมโยงมนุษยศาสตร์กับศาสตร์อื่นทั้งในเชิงองค์ความรู้และการเสริมสร้างเครือข่ายนักวิจัยจากหลายสาขาวิชา
- เพื่อสร้างความตระหนักในความสำคัญของการเข้าใจปัญหาสังคมร่วมสมัยและการแสวงหาทางออกโดยไม่ละเลยมิติทางมนุษยศาสตร์

๓. ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

- สามารถพัฒนาเครือข่ายนักวิจัย นักศึกษา นักวิชาการ และผู้สนใจทางมนุษยศาสตร์ให้กว้างขวางยิ่งขึ้น
- พัฒนาเชื่อมโยงมนุษยศาสตร์กับศาสตร์สาขาอื่นๆ เช่น สังคมศาสตร์ เพื่อพัฒนาแนวการวิเคราะห์เชิงบูรณาการมากขึ้น
- สังคมตระหนัก มองเห็นศักยภาพและพลังของมนุษยศาสตร์มากยิ่งขึ้น

๔. ลักษณะกิจกรรม

- การอภิปรายเชิงวิชาการ "วิกฤตโลก วิกฤตมนุษยศาสตร์"
- ปาฐกถาและเสวนา "พหุวัฒนธรรมกับเอกภาพแห่งรัฐประชาธิปไตย"
- การเสนอบทความวิจัย รายงานวิจัย วิทยานิพนธ์ ๕ หัวข้อหลัก

๓.๑ ภาษา สื่อ จินตนาการ อำนาจ

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในสื่อและการใช้ภาษาในบริบทต่างๆ ภาพลักษณ์และจินตนาการเกี่ยวกับชีวิตร่วมสมัยในสื่อมวลชน

๓.๒ ความเป็นไทย ความเป็นอื่น

การสร้าง "ความเป็นไทย" และ "ความเป็นอื่น" ในงานปัญญาชนไทยสมัยรัตนโกสินทร์ วรรณกรรมมุสลิม วรรณกรรมเพื่อชีวิตในประวัติศาสตร์ไทย

๓.๓ ศิลปะและวรรณกรรมชัดขึ้น ศิลปะและวรรณกรรมเยี่ยวยา

ศิลปะและวรรณกรรมแนวต่อต้านชัดขึ้น การต่อรองความหมายระหว่างกระแสโลกและกระแสท้องถิ่นในศิลปะและวรรณกรรม วรรณกรรมสื่ออินเวศน์สำนึกภาพยนตร์กับพลังปิตาธิปไตย

๓.๔ ความเป็นธรรมเชิงวรรณศิลป์ (Poetic justice)

มิติความเป็นธรรมในงานวรรณกรรม กวีในฐานะ "ผู้พิพากษา" ชีวิตและชะตากรรมของตัวละคร จินตนาการเกี่ยวกับความเป็นธรรมของชีวิตและสังคมในงานวรรณกรรมตะวันตก – ตะวันออก

๓.๕ มนุษยศาสตร์กับปัญหาความรุนแรง

ความกลัว ความโกรธ ความโลภ กับความรุนแรงทางวัฒนธรรม การศึกษากับความรุนแรง ความรุนแรงต่อเรือนร่างผู้หญิง

- การอภิปราย "มนุษยศาสตร์ต้องห้าม"
- รายการ "สนุกกับมนุษยศาสตร์"
- การเสวนาโต๊ะกลมหัวข้อ "มนุษยศาสตร์ปลายเปิด"

๕. ผู้รับผิดชอบโครงการ รองศาสตราจารย์ ดร. สมพงศ์ วิทย์ศักดิ์พันธุ์ และคณะ
๖. ระยะเวลาของโครงการ ๑๒ เดือน (๑ มีนาคม ๒๕๔๘ – ๒๘ กุมภาพันธ์ ๒๕๔๙)
(การประชุมเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทยครั้งที่ ๒ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๔๘)
๗. สถานที่จัดประชุม โรงแรมปางสวนแก้ว อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่
๘. การเก็บค่าลงทะเบียน (คาดว่าจะมีผู้เข้าร่วมประชุมประมาณ ๒๐๐ คน)
คณาจารย์และบุคคลทั่วไป	๘๐๐ บาท
นิสิตนักศึกษา	๕๐๐ บาท
๙. แผนการดำเนินงาน
- งวด ๒ เดือนที่ ๑
- | | |
|-------------------------|--|
| กุมภาพันธ์-พฤษภาคม ๒๕๔๘ | คัดเลือกบทความและเชิญวิทยากร ผู้นำการวิจารณ์
ผู้เสนอบทความ และผู้นำการเสวนา |
| เมษายน-กรกฎาคม ๒๕๔๘ | ประชาสัมพันธ์และเชิญเข้าร่วมประชุม |
| กรกฎาคม-สิงหาคม ๒๕๔๘ | เตรียมการและจัดประชุม |
- งวด ๒ เดือนที่ ๒
- รวบรวม คัดเลือก และทำบรรณานุกรมบทความ
(จำนวน ๘-๑๐ บทความ)

หมายเหตุ: ในกรณีที่ไม่มีบทความที่เหมาะสมเป็นจำนวนมากพอสำหรับรวบรวมเป็นเล่ม จะใช้วิธี
รวบรวมบทความทั้งหมดที่เสนอในการประชุมเป็น Proceedings เท่านั้น



สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
ร่วมกับภาควิชาภาษาไทย
คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
ขอเชิญเข้าร่วมประชุม

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒
(The 2nd Humanities Research Forum in Thailand)

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว จังหวัดเชียงใหม่

๑. หลักการและเหตุผล

สังคมไทยในรอบ ๔ – ๕ ทศวรรษที่ผ่านมา ได้เผชิญหน้ากับการเปลี่ยนแปลงทางสังคม วัฒนธรรม ค่านิยม ศิลธรรม และจิตวิญญาณ ซึ่งดำเนินไปท่ามกลางอำนาจการกำหนดทิศทาง ประเทศของพลังทางเศรษฐกิจ การเมืองในระดับชาติ ภูมิภาค และระดับโลก การนำเข้าความรู้ การกำหนดนโยบายพัฒนาประเทศ การเลือกนำเข้าเทคโนโลยีวิทยาศาสตร์ที่ยังขาดการสื่อสาร สนทนอย่างจริงจังกับรากฐานทางภูมิธรรมของสังคมในวงกว้าง ได้นำมาซึ่งความเดือดร้อน ทุกข์ยาก ความรุนแรงทางกายภาพและวัฒนธรรม การขาดจินตนาการทางเลือก ความไม่สมดุล ในมิติต่างๆ ของชีวิต สภาพการณ์ปัญหาเหล่านี้มิใช่จะแก้ไขได้ในระยะเวลาอันสั้น หรือโดยคน กลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง หากแต่ต้องพัฒนาแนวทางขึ้นาเชิงวิชาการ การวิเคราะห์วิจารณ์ และการสร้าง สำนึกในปัญหา ร่วมกันของประชาคมชาวไทยทั่วไป

โครงการ “จัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒” โดยการ สนับสนุนของสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย หวังจะเป็นเวทีแห่งหนึ่งที่เปิดพื้นที่ให้มีการ สื่อสารสนทนอย่างจริงจังระหว่างงานวิจัยทางมนุษยศาสตร์กับปัญหาสังคมร่วมสมัย ด้วยความ เชื่อว่าวิธีวิทยาทางมนุษยศาสตร์ ความเชื่อมโยงระหว่างมนุษยศาสตร์กับศาสตร์สาขาอื่นๆ จะ ช่วยเสนอมุมมอง แนวการวิเคราะห์ ที่เป็นประโยชน์แก่การพัฒนาและเชื่อมโยงภูมิธรรมดัง กล่าวกับปัญหาสังคมให้มีกระบวนการที่เข้มแข็งยิ่งขึ้นต่อไป

มนุษยศาสตร์ในฐานะวิทยาการที่เก่าแก่ ซึ่งได้พัฒนาตนเองและปรับเปลี่ยนวิธีวิทยาอัน หลากหลายซับซ้อน สามารถตั้งคำถามอันทรงพลัง สามารถท้าทายวิสัยทัศน์ที่คับแคบลดทอน ชีวิตให้เหลือมิติกายภาพ-บริโศค สามารถวิเคราะห์ปัญหาจากประสบการณ์มนุษย์ในฐานะ มนุษย์ สามารถชี้ให้เห็นรากเหง้าของปัญหาของชีวิตและสังคมได้เป็นอย่างดี การมองปัญหา

และประสบการณ์ชีวิตร่วมสมัยด้วยมุมมองทางมนุษยศาสตร์และมนุษยศาสตร์สหสาขาวิชา น่าจะเป็นกระบวนการที่สำคัญและจำเป็นต่อการเสริมสร้างพัฒนาคุณค่าและคุณภาพชีวิตของผู้คนในสังคมไทยได้ต่อไป

อนึ่ง ในการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๑ เมื่อวันที่ ๒๖ - ๒๗ สิงหาคม ๒๕๕๗ ที่ผ่านมา มีจุดเน้นอยู่ที่การวิเคราะห์เรื่องกระบวนการหาความจริงทางมนุษยศาสตร์ การชี้ให้เห็นพลังเชิงจินตนาการ การแสวงหาสังคมอุดมคติของมนุษย์ อีกทั้งเป็นการเปิดเวทีให้แก่ผลงานทางมนุษยศาสตร์หลากหลายสาขาที่บุกเบิกแนววิเคราะห์ใหม่ในแง่มุมต่างๆ ในการจัดประชุมฯ ครั้งที่ ๒ นี้ ทางโครงการเห็นควรเน้นมนุษยศาสตร์ที่เชื่อมโยงคาบเกี่ยวกับศาสตร์สาขาอื่นๆ มากขึ้น เช่น การศึกษาวิเคราะห์ “สาร” จากสื่อมวลชนจากมุมมองทางมนุษยศาสตร์ การศึกษากระบวนการต่อรองความหมายระหว่างกระแสโลกกับกระแสท้องถิ่น การศึกษาพัฒนาการการก่อรูป “ความเป็นไทย” ในประวัติศาสตร์สังคมไทยร่วมสมัย การวิเคราะห์ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่แฝงอยู่ในการใช้ภาษาในสื่อระดับต่างๆ การแยกแยะมิติความเป็นธรรมชาติเชิงวรรณศิลป์ในงานวรรณกรรม เป็นต้น ผลงานมนุษยศาสตร์ และมนุษยศาสตร์-สังคมศาสตร์ เหล่านี้ น่าจะมีเวทีวิชาการระดับชาติ เพื่อเสนอผลงาน พัฒนาแนววิเคราะห์ให้ชัดเจน ลึกซึ้ง และเพื่อ เผยแพร่สู่วงวิชาการและสู่สาธารณชนให้กว้างขวางขึ้น และเพื่อประโยชน์ในการพัฒนาแนวการมองปัญหาและหาทางออกแก่สังคมไทยที่มีมุมมองเชิงมนุษยศาสตร์มากขึ้น

๒. วัตถุประสงค์

- ๒.๑ เพื่อเปิดเวทีเสนอผลงานวิจัย/วิชาการทางมนุษยศาสตร์ของไทย
- ๒.๒ เพื่อพัฒนาแนวการศึกษา วิจัย วิเคราะห์ ที่เน้นสหสาขาวิชาและบูรณาการ
- ๒.๓ เพื่อเชื่อมโยงมนุษยศาสตร์กับศาสตร์อื่น ทั้งในเชิงองค์ความรู้และการเสริมสร้างเครือข่ายนักวิจัยจากหลายสาขาวิชา
- ๒.๔ เพื่อสร้างความตระหนักในสำคัญของการเข้าใจปัญหาสังคมร่วมสมัยและการแสวงหาทางออกโดยไม่ละเลยมิติทางมนุษยศาสตร์

๓. ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

- ๓.๑ สามารถพัฒนาเครือข่ายนักวิจัย นักศึกษา นักวิชาการ และผู้สนใจทางมนุษยศาสตร์ให้กว้างขวางยิ่งขึ้น
- ๓.๒ พัฒนาเชื่อมโยงมนุษยศาสตร์กับศาสตร์สาขาอื่นๆ เช่น สังคมศาสตร์ เพื่อพัฒนาแนวการวิเคราะห์เชิงบูรณาการมากขึ้น
- ๓.๓ สังคมตระหนัก มองเห็นศักยภาพและพลังของมนุษยศาสตร์มากยิ่งขึ้น

๕. ผู้รับผิดชอบโครงการ รองศาสตราจารย์ ดร. สมพงษ์ วิทยศักดิ์พันธุ์ และคณะ

จ. สถานที่และเวลาจัดประชุม

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘ ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่

๗. วิทยากร จากมหาวิทยาลัยต่างๆ ประมาณ ๕๐ คน

๘. ผู้เข้าร่วมสัมมนา

๗.๒ ผู้เสนอผลงาน ประมาณ ๒๐ คน

๗.๓ อาจารย์ นิสิตนักศึกษาและผู้สนใจ ประมาณ ๒๐๐ คน

๙. ค่าลงทะเบียน

คณาจารย์และบุคคลทั่วไป ๘๐๐ บาท

นิสิตนักศึกษา ๕๐๐ บาท

ส่งทางธนาคารติดสั่งจ่าย ปท. มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

รองศาสตราจารย์ ดร.สมพงศ์ วิทยศักดิ์พันธุ์

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เชียงใหม่ ๕๐๒๐๐

หรือโอนเงินเข้าธนาคารกรุงไทย สาขาก่อนสุเทพ ชื่อบัญชี PDG48H0002 สมพงศ์

วิทยศักดิ์พันธุ์ หมายเลขบัญชี 521-0-02717-1

๑๐. การจองที่พัก ที่โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว โปรดแจ้งความจำนงค์เพื่อผู้จัดการประชุมฯ จะได้ดำเนินการจองให้ ต่อไป

๘.๑ อัตราค่าห้องพัก (รวมอาหารเช้า)

อาคารห้วยแก้ววิง (Deluxe Room)

ห้องพักเดี่ยว ๘๐๐ บาท/คืน

ห้องพักคู่ ๘๐๐ บาท/คืน

ข. อาคารสุเทพวิง (Superior Room)

ห้องพักเดี่ยว ๘๐๐ บาท/คืน

ห้องพักคู่ ๑,๑๐๐ บาท/คืน

๑๑. ใบตอบรับการเข้าร่วมการสัมมนาเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทยครั้งที่ ๒

ข้าพเจ้า.....

ที่อยู่.....

โทรศัพท์.....โทรศัพท์มือถือ.....

โทรสาร..... E-mail Address

สนใจสมัครเข้าร่วมการสัมมนาครั้งนี้

☐ ขอเข้าเป็นผู้เข้าร่วมสัมมนา

ขอจองที่พักโรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว

☐ ห้องพักเดี่ยว ☐ อาคารห้วยแก้ววิง (๘๐๐/คืน) ☐ อาคารสุเทพวิง (๘๐๐/คืน)

☐ ห้องพักคู่ ☐ อาคารห้วยแก้ววิง (๘๐๐/คืน) ☐ อาคารสุเทพวิง (๑,๑๐๐/คืน)

กรุณาส่งใบตอบรับ ดังนี้

รศ. ดร. สมพงษ์ วิทยศักดิ์พันธุ์

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ๕๐๒๐๐

E-mail: sompong@chiangmai.ac.th

โทรศัพท์ ๐๕๓ ๙๔ ๓๒๔๔-๕

โทรสาร ๐๕๓ ๙๔ ๓๒๔๔

โทรศัพท์มือถือ ๐๑ ๘๘๕ ๑๙๐๓

กำหนดการประชุม
โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒
วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘
ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว ห้องบ้านแสนตอ

วันอังคารที่ ๙ สิงหาคม ๒๕๕๘

๑๙.๐๐-๒๑.๓๐ น. **รายการ “สนุกกับมนุษยศาสตร์” (ภาพยนตร์และการเสวนา)**
(ห้องบ้านแสนตอ)
ผู้ดำเนินรายการ รองศาสตราจารย์สมเกียรติ ตั้งนโม

วันพุธที่ ๑๐ สิงหาคม ๒๕๕๘

๘.๓๐-๘.๕๕ น. **ลงทะเบียน (ห้องบ้านแสนตอ)**
๘.๕๕-๙.๐๐ น. **พิธีเปิด**

รองศาสตราจารย์ ดร.สมพงศ์ วิทยศักดิ์พันธุ์ กล่าวรายงาน
คณบดีคณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ กล่าวต้อนรับ
ผู้อำนวยการสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย กล่าวเปิดงาน

๙.๐๐-๑๒.๐๐ น. **อภิปรายเชิงวิชาการเรื่อง “วิกฤตโลก วิกฤตมนุษยศาสตร์” (ห้องบ้านแสนตอ)**

วิทยากร ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ไชยันต์ รัชชกุล
ดร.วีระ สมบูรณ์
ดร.เดียนเด่น นิคมบริรักษ์
คุณสุกัญญา กลางณรงค์
ผู้ดำเนินรายการ รองศาสตราจารย์สมเกียรติ ตั้งนโม

๑๒.๐๐-๑๓.๐๐ น. **อาหารกลางวัน**

ห้อง ๑ การเสนอบทความวิจัย “ภาษา สื่อ จินตนาการ อำนาจ” (ห้องบ้านแสนตอ)

ผู้ดำเนินรายการ: รองศาสตราจารย์ ดร.ศิวรักษ์ ศิวมรรณ

๑๓.๐๐-๑๕.๐๐ น. **สื่อ จินตนาการ ศิลปะ และกฎหมาย (ศึกษาเฉพาะกรณีร่างกายของผู้หญิง)**

รองศาสตราจารย์สมเกียรติ ตั้งนโม
ผู้ช่วยศาสตราจารย์สมชาย ปรีชากุล
อาจารย์ ดร.จิรพร วิทยศักดิ์พันธุ์

- ๑๔.๐๐-๑๔.๓๐ น. ภาษา: พลังในการสร้างและดำรงอำนาจทางการเมือง
 อาจารย์ ดร.อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล
- ๑๔.๓๐-๑๕.๐๐ น. ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในหนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กไทย
 รองศาสตราจารย์ ดร.สรณี วงศ์เปี่ยมสัจจ์
 อาจารย์หทัยา จันทรมังกร
 อาจารย์ศตวรรษ เปียงบุญทา
- ๑๕.๐๐-๑๕.๑๕ น. พักรับประทานอาหารว่าง
- ๑๕.๑๕-๑๕.๔๕ น. Positive Law and Folktales in Far-eastern Asian Law Context
 Alexander Shytov
- ๑๕.๔๕-๑๖.๑๕ น. ชักถาม อภิปรายทั่วไป

ห้อง ๒ การเสนอบทความวิจัย “ความเป็นไทย ความเป็นอื่น” (ห้องห้วยสัมปอຍ)

ผู้ดำเนินรายการ: ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ธเนศ อามรณ์สุวรรณ

- ๑๓.๐๐-๑๓.๓๐ น. การสร้างความเป็นไทย กระแสหลัก และ “ความจริง” ที่ “ความเป็นไทย” สร้าง
 รองศาสตราจารย์สายชล สัตยานุรักษ์
- ๑๓.๓๐-๑๔.๐๐ น. การเปลี่ยนแปลงพรมแดน “ความเป็นชาติและชาติพันธุ์”
 คุณศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ
- ๑๔.๐๐-๑๔.๓๐ น. การสร้างความเป็น : “ไทยอีสาน” ต้นแบบการพัฒนาอีสาน
 คุณอุศนา นาศรีเคน
- ๑๔.๓๐-๑๕.๐๐ น. ศิลปะสั้น ชีวิตยืนยาว: กำเนิดศิลปะและศิลปิน “ไทย”
 คุณชานาญ แสงศิริโฮม
- ๑๕.๐๐-๑๕.๑๕ น. พักรับประทานอาหารว่าง
- ๑๕.๑๕-๑๕.๔๕ น. วิทยากร :รองศาสตราจารย์ ดร. เกษียร เตชะพีระ วิจารณ์ผลงาน รอง
 ศาสตราจารย์ สายชล สัตยานุรักษ์
- ๑๕.๔๕-๑๖.๑๕ น. อภิปราย ชักถาม

ห้อง ๓ การเสนอบทความวิจัย “มนุษยศาสตร์ ศิลปะ ประวัติศาสตร์ กับสังคม”

(ห้องห้วยน้ำขาว ๑)

ผู้ดำเนินรายการ: อาจารย์ ดร.อภิญา เพ็ญพูลกุล

๑๓.๐๐-๑๓.๓๐ น.

กระบวนการต่อรองและสร้างความหมายของนักเรียนชายขอบ

พระภาวนา ปิยสีโล

๑๓.๓๐-๑๔.๐๐ น.

ตำนานพระเจ้าเลียบโลก: วรรณกรรมทางศาสนาที่วาดด้วยภูมิภาค
และท้องถิ่นศึกษา

อาจารย์เอียรชยา อักษรดิษฐ์

๑๔.๐๐-๑๔.๓๐ น.

กุหลาบ สายประดิษฐ์ แลไปข้างหน้า และการปฏิวัติ ๒๔๗๕

อาจารย์สุธาสัย ยิ้มประเสริฐ

๑๔.๓๐-๑๕.๐๐ น.

“ศิลปะเพื่อชีวิต” ในช่วงทศวรรษ ๒๔๙๒-๒๕๐๑

คุณสมิทธ ถนอมศาสนะ

๑๕.๐๐-๑๕.๑๕ น.

พักรับประทานอาหารว่าง

๑๕.๑๕-๑๕.๔๕ น.

สมเด็จพระนเรศวรมหาราช จากวีรบุรุษจารีตสู่วีรบุรุษแบบลัทธิเสรีเพื่อ

อาจารย์บาหยัน อิมสำราญ

๑๕.๔๕-๑๖.๑๕ น.

อภิปราย ชักถาม

ห้อง ๔ การเสวนาโต๊ะกลม “มนุษยศาสตร์ปลายเปิด” (ห้องห้วยน้ำขาว ๓)

๑๓.๐๐-๑๖.๓๐ น.

“วิธีคิดและวิธีวิทยาของมนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์ และวิทยาศาสตร์:

อดีต ปัจจุบัน อนาคต”

ผู้ดำเนินรายการและวิทยากร ดร. ประมวล เพ็งจันทร์

อาจารย์ชัชวาล บุญบัน

รองศาสตราจารย์สุริชัย หวันแก้ว

ภาคค่ำ

๑๙.๐๐-๒๑.๓๐ น.

รายการ “สนุกกับมนุษยศาสตร์: ค่ายเฟื่องเรื่อง “อ่าน” (ไม่) เอาเรื่อง”

(ห้องบ้านแสนตอ)

ผู้ร่วมสนทนา ผู้ช่วยศาสตราจารย์ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จตุรี ดิงศมิทธิ์

วันพฤหัสบดีที่ ๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ห้อง ๑ การเสนอบทความวิจัย “มนุษยศาสตร์ รัฐ ท้องถิ่น ความรุนแรง และทางออก”

(ห้องห้วยส้มป่อย ๑)

ผู้ดำเนินรายการ: รองศาสตราจารย์ ดร.สมพงษ์ วิทยศักดิ์พันธุ์

๙.๐๐-๙.๓๐ น.

ความรุนแรงในสถาบันการศึกษาไทย

คุณชวลิต ว่องวาริทิพย์

๙.๓๐-๑๐.๐๐ น.

บทบาทของสื่อมวลชนไทยในการรายงานข่าว ความขัดแย้งระหว่างรัฐกับประชาชน

คุณคมสัน รัตนสิมากุล

๑๐.๐๐-๑๐.๑๕ น.

พักรับประทานอาหารว่าง

๑๐.๑๕-๑๐.๔๕ น.

สัจนิยมมหัศจรรย์ในวรรณกรรมไทยกับวาทกรรมแห่งความเป็นอื่น

อาจารย์ ดร.สุรเดช ชาติอุดมพันธุ์

๑๐.๔๕-๑๑.๑๕ น.

นิเวศสำนึกแบบองค์กรร่วมในนวนิยายของจอห์น สไตน์เบ็ค

คุณวศินรัฐ นวลศิริ

๑๑.๑๕-๑๑.๔๕ น.

วิทยาการวิจารณ์ และชกถาม อภิปราย

๑๒.๐๐-๑๓.๐๐ น.

อาหารกลางวัน

ห้อง ๒ การเสนอบทความวิจัย “ศิลปะและวรรณกรรมชัดขึ้น ศิลปะและวรรณกรรมเขียวชา”

(ห้องห้วยน้ำขาว)

ผู้ดำเนินรายการ: ผู้ช่วยศาสตราจารย์ศรวณีย์ สุขุมวาท

๙.๐๐-๙.๓๐ น.

การใช้สตรีเป็นตัวแทนของการต่อต้านผ่านภาพแทนของสตรีของผู้หญิงและประเทศ ฟิลิปปินส์ในนวนิยายของเจสสิก้า แฮกเดอร์น เรื่อง ดีเอกอิทเตอร์ (Text of Resistance: Jessica Hagedorn's Representations of the Female Body and the Philippines in Dogeaters)

อาจารย์ ดร.ชลธิป วสุวัต

๙.๓๐-๑๐.๐๐ น.

Amy Tan's The Joy Luck Club: A Break from Convention, a Resistance in Writing

คุณวรรณพรรณี สุรนันทน์

๑๐.๐๐-๑๐.๑๕ น. พักรับประทานอาหารว่าง

๑๐.๑๕-๑๑.๔๕ น. Kincaid's Annie John: A Search of Independence

(แอนนี่ จอห์น เสียงเพรียกแห่งอิสรภาพ)

คุณกอบปรพร มณีรัตน์

๑๑.๔๕-๑๒.๑๕ น.

The Suspension of Time in Short Stories of Gabriel Garcia Marquez

คุณเมธาวี โหละสุด

ห้อง ๓ การเสนอบทความวิจัย “ความเป็นธรรมเชิงวรรณศิลป์” (ห้องบ้านแสนตอ)

ผู้ดำเนินรายการ: ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ดารินทร์ ประดิษฐ์ศุภณีย์

๙.๐๐-๙.๓๐ น.

ภาพลักษณ์พ่อค้ายวบทะเลครุฑคูลิชาปี๊อัน

รองศาสตราจารย์ ดร.พจี ยิวชิต

๙.๓๐-๑๐.๐๐ น.

บ้าหรือดี: จิตวิทยากับความเป็นธรรมในวรรณกรรมอังกฤษยุคศตวรรษที่ ๒๐

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.คารินา ไชติรวี

๑๐.๐๐-๑๐.๑๕ น.

พักรับประทานอาหารว่าง

๑๐.๑๕-๑๐.๔๕ น.

มุมปากโลก “ปาก” ของใคร: ขมขื่นในวรรณกรรมสตรีร่วมสมัย

อาจารย์ ดร.ชุติมา ประกาศวุฒิสาร

๑๐.๔๕-๑๑.๑๕ น.

วรรณกรรมกับความเป็นธรรม: การศึกษาเรื่องสั้นเวียดนามยุคหลังสงคราม

อาจารย์ ดร.มนธิรา ราโท

๑๑.๑๕-๑๒.๐๐ น.

วิทยาการวิจารณ์ และอภิปรายซักถาม

๑๒.๐๐-๑๓.๐๐ น.

อาหารกลางวัน

๑๓.๐๐-๑๕.๐๐ น.

การอภิปราย “มนุษยศาสตร์ต้องห้าม” (ห้องบ้านแสนตอ)

วิทยาการ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ธเนศ วงศ์ยานนาวา

คุณมุกหอม วงษ์เทศ

ดร.เกษม เพ็ญภินันท์

ผู้ดำเนินรายการ รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์

๑๕.๐๐-๑๖.๓๐ น. ปาฐกถาและเสวนา “พหุวัฒนธรรมกับเอกภาพแห่งรัฐประชาธิปไตย”
(ห้องบ้านแสนตอ)

วิทยากร รองศาสตราจารย์ ดร.มารค ตามไท
ผู้ดำเนินรายการและวิทยากร ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ไชยันต์ รัชชกูล

๑๖.๓๐-๑๖.๔๕ น. ผู้อำนวยการสำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัยกล่าวปิดงาน

สารบัญ ชุดที่ ๑

หนังสืออนุมัติจัดโครงการประชุมวิชาการระดับชาติ "เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒"
โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ "เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒"
กำหนดการประชุมวิชาการ "เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒"

ชุดที่ ๑

จำนวนหน้า

มนุษยศาสตร์ต้องห้าม

๑. ความรู้ต้อง (ไม่) ห้าม : จักรยานนิยม ๑๙
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ธนศ วงศ์ยานนาวา
๒. มนุษย์ต้อง(ถูก)ห้าม ๘
คุณมุกหอม วงษ์เทศ

ภาษา สื่อ จินตนาการ อำนาจ

๑. สื่อ จินตนาการ ศิลปะ และกฎหมาย (ศึกษาเฉพาะกรณีร่างกายของผู้หญิง) ๑๒
รองศาสตราจารย์สมเกียรติ ตั้งมโน
ผู้ช่วยศาสตราจารย์สมชาย ปรีชากุล
อาจารย์ ดร.จิรพร วิทยศักดิ์พันธุ์
๒. ภาษา: พลังในการสร้างและอำนาจทางการเมือง (ยังไม่เสร็จ)
อาจารย์ ดร. อนันต์เหล่าเลิศวรกุล
๓. ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในหนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กไทย ๑๙
รองศาสตราจารย์ ดร. สรณี วงศ์เปี่ยมสัจจ์
อาจารย์หทัยา จันทรมังกร
อาจารย์ศตวรรษ เปี่ยมบุญทา
๔. Positive Law and Folktales in Far-eastern Asian Law Context ๑๒
Alexander Shytov

ความเป็นไทย ความเป็นอื่น

๑. การสร้างความเป็นไทย กระแสหลัก และ “ความจริง” ที่ “ความเป็นไทย” สร้าง
รองศาสตราจารย์สายชล สัตยานุรักษ์ ๓๙
- บทวิจารณ์ การสร้างความเป็นไทย กระแสหลัก และ “ความจริง” ที่ “ความเป็นไทย” สร้าง
รองศาสตราจารย์ ดร. เกษียร เตชะพีระ ๑๙
๒. การเปลี่ยนแปลงพรมแดน “ความเป็นชาติและชาติพันธุ์”
คุณศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ ๓๐
๓. การสร้างความเป็น : “ไทยอีสาน” ต้นแบบการพัฒนาอีสาน”
คุณอุศนา นาศรีเคน ๒๔
๔. ศิลปะสั้น ชีวิตยืนยาว: กำเนิดศิลปะและศิลปิน “ไทย”
คุณชำนานู แสนศิริโฮม ๑๗

มนุษยศาสตร์ ศิลปะ ประวัติศาสตร์ กับสังคม

๑. กระบวนการต่อรองและสร้างความหมายของนักเรียนชายขอบ
พระภุชงค์ ปิยสีโล ๘
๒. ตำนานพระเจ้าเลียบโลก: วรรณกรรมทางศาสนาที่ว่าด้วยภูมิภาคและท้องถิ่นศึกษา
อาจารย์เจียรนัย อักษรดิษฐ์ ๑๖
๓. กุหลาบ สายประดิษฐ์ กับอุดมการณ์ปฏิวัติ พ.ศ. ๒๔๗๕
อาจารย์สุธาสัย ยิ้มประเสริฐ ๒๒
๔. แนวคิด “ศิลปะเพื่อชีวิต” ในทศวรรษ ๒๔๙๐ กับ การวิจารณ์วรรณกรรม
คุณสมิทธ ถนอมศาสนะ ๒๗
๕. สมเด็จพระนเรศวรมหาราช จากวีรบุรุษราชสำนักสู่วีรบุรุษแบบราชาชาตินิยม
อาจารย์บาหยัน อิมสำราญ ๒๖

ชุดที่ ๒

มนุษยศาสตร์ รัฐ ท้องถิ่น ความรุนแรง และทางออก

๑. ความรุนแรงในสถาบันการศึกษาไทย ๑๗
คุณชวลิต ว่องวาริทธิย์
๒. สัจนิยมมหัศจรรย์ในวรรณกรรมไทยกับวาทกรรมแห่งความเป็นอื่น ๑๘
อาจารย์ ดร. สุรเดช โชติอุดมพันธุ์
๓. นิเวศสำนักแบบองค์รวมในนวนิยาย To God Unknown ของจอห์น สไตน์เบ็ค ๒๐
คุณวศินรัฐ นวลศิริ
๔. บทบาทของสื่อมวลชนไทยในการรายงานข่าวความขัดแย้งระหว่างรัฐกับประชาชน ๒๐
คุณคมสัน รัตนสิมากุล

ศิลปะและวรรณกรรมחדขึ้น ศิลปะและวรรณกรรมเยียวยา

๑. การใช้สรีระเป็นตัวบทของการต่อต้านผ่านภาพแทนของสรีระผู้หญิงและประเทศ ๒๓
ฟิลิปปินส์ในนวนิยายของเจสสิกา แยกดอร์น เรื่อง ด็อกอิทเตอร์
อาจารย์ ดร. ชลาธิป วสุวัต
๒. Amy Tan's The Joy Luck Club: A Break from Convention, a Resistance ๑๑
in Writing
คุณวรรณพรรณี สุรนันทน์
๓. แอนนี่ จอห์น เลียงเพรียกแห่งอิสรภาพ (Kincaid's Annie John: A search of ๓๘
Independence)
คุณกอบปรพร มณีรัตน์
๔. การหยุดนิ่งของเวลาในเรื่องสั้นของเกเบรียล การ์เซีย มาเกซ ๒๓
คุณเมธาวี ไหละสุด

๓. มุมปากโลก "ปาก" ของใคร: ขมขื่นในวรรณกรรมสตรีร่วมสมัย ๒๖
 อาจารย์ ดร. ชุติมา ประกาศสุฉนิสาร
๔. วรรณกรรมกับความเป็นธรรม: การศึกษาเรื่องสั้นเวียดนามยุคหลังสงคราม ๑๕
 อาจารย์ ดร. มนธิรา ราโท

ภาคผนวก

แบบสรุปและประเมินผลการประชุมวิชาการ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒

- หัวข้อ "วิกฤตโลก วิกฤตมนุษยศาสตร์" ๓
- หัวข้อ "มนุษยศาสตร์ รัฐ ท้องถิ่นและความรุนแรง" ๒
- หัวข้อ "อ่าน (ไม่)เอาเรื่อง และ พหุวัฒนธรรมกับเอกภาพแห่งรัฐ
 ประชาธิปไตย" ๒
- หัวข้อ "ความเป็นธรรมเชิงวรรณศิลป์" ๒
- หัวข้อ "มนุษยศาสตร์ต้องห้าม" ๓
- หัวข้อ "ศิลปะและวรรณกรรมชัดขึ้น ศิลปะและวรรณกรรมเยียวยา" ๒
 "วิธีคิดและวิธีวิทยาของมนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์และ
 วิทยาศาสตร์ : อดีต ปัจจุบัน อนาคต
 "ภาษา สื่อ จินตนาการ อำนาจ "
 "ความเป็นไทย ความเป็นอื่น"
- สรุปภาพรวมการประชุมฯ ๕

รายชื่อผู้เข้าร่วมการประชุมวิชาการ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒ ๙



ความรู้ต้อง(ไม่) ห้าม:
จักรณานนิยม

ธเนศ วงศ์ยานนาวา

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒
สนับสนุนโดย สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย
ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๔๘
ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

ความรู้ต้อง (ไม่) ห้าม: จักรญาณนิยม¹

ธเนศ วงศ์ยานนาวา
คณะรัฐศาสตร์
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ในคริสต์ศาสนาหลังจากมนุษย์คนแรกของโลกอย่างอดัมตกสวรรค์ เพราะไม่เชื่อฟังพระเจ้า เป็นเจ้าแอบไปกินผลไม้ต้องห้าม (forbidden fruit) เข้าไปจึงทำให้ความสมบูรณ์ของอดัม (หรือมนุษย์) เหือดหายไป Martin Luther ได้ให้การไต่ตรองกับเขาเป็นคนร่วมยุคสมัยกับอดัมและอีฟ ว่า ก่อนที่จะตกสวรรค์อดัมสามารถที่จะมองเห็นวัตถุได้ในระยะไกลเป็นร้อยๆ ไมล์ แต่พอตกสวรรค์แล้วอดัมมองเห็นได้ในระยะไม่ถึงครึ่งไมล์ ความคิดแบบนี้เป็นที่รับรู้กันอย่างกว้างขวาง เพราะฉะนั้นด้วยความสามารถแบบมหัศจรรย์นี้ก็ทำให้ออดัมสามารถจะเห็นถึงบรรดา "ปฐมเหตุ"ทั้งหลาย¹ อดัมจึงไม่ต้องการศาสดาองค์ใดมาช่วยชี้ทางสว่างให้ เพราะไม่มี "ความมืด" ใดๆ ที่จะปกคลุมไม่ให้อดัมเห็นได้

นี่เป็นความสามารถพิเศษของอดัมก่อนจะตกสวรรค์ ครั้นเมื่ออดัมตกสวรรค์ก็ทำให้ความสามารถมหัศจรรย์ต่างๆ เหล่านี้หมดไป ไม่เพียงแต่เท่านั้นอะไรพิเศษๆ ที่มนุษย์อยากจะมีก็หมดไป ด้วยการตกสวรรค์ของอดัมก็ทำให้ลูกหลานของอดัมไม่สามารถที่จะดำรงตนให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับสรรพสิ่งในโลกของพระเจ้าได้ มนุษย์ก็มีลักษณะที่แตกออกเป็นเสี่ยงๆ เป็นส่วยย่อยๆ มากกว่าที่จะผนึกรวมกัน นอกจากนั้นมนุษย์ยังไม่สามารถที่จะเข้าถึงความจริงแท้ได้อีกด้วย เพราะไม่ได้รวมกับพระเจ้าแบบเดิมอีกต่อไป ด้วยข้อจำกัดที่เป็นเงื่อนไขดังกล่าวจึงทำให้การแสวงหาศาสตร์ที่สมบูรณ์เป็นสิ่งที่ปราชญ์จำนวนมากใคร่อยากที่จะมี

ลักษณะที่อ่อนด้อยของมนุษย์ที่มีบาปติดตัวมาตั้งแต่เริ่มการมีมนุษย์แสดงให้เห็นว่าความเข้าใจที่ผิดพลาดหรือสิ่งบกพร่องทั้งหลายล้วนแล้วแต่เป็นฝีมือมนุษย์เอง มนุษย์จึงเป็นสิ่งมีชีวิตที่มีความผิดอยู่ตลอดเวลา ความคิดแบบนี้มิได้มีความหมายแค่พระคัมภีร์ไบเบิลเท่านั้น เพราะแนวความคิดมนุษยนิยมสมัยยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการ (Renaissance Humanism) ไล่ไปจนถึงยุคปฏิรูปศาสนา (Reformation) ต่างก็เชื่อว่าเป็นความจริงทางประวัติศาสตร์ของ

¹ เอกสารประกอบคำบรรยาย "โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ ครั้งที่ 2 โรงแรมโลตัส ปางสวนแก้ว เชียงใหม่ วันที่ 9-11 สิงหาคม พ.ศ. 2548

¹ Peter Harrison, "Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, No. 2 (April, 2002), p. 242

มนุษยชาติ ความคิดแบบนี้จึงไม่ได้จำกัดอยู่แต่ในความคิดทางศาสนา แต่ยังเป็นที่ยอมรับกัน กว้างขวางในงานเขียนแนวจริยธรรมและแนวทางเชิงจิตวิทยา

ถ้าคิดตามกรอบคริสตศาสนาแล้ว จุดเริ่มต้นมนุษย์กับพระเจ้าจึงมีแต่ข้อห้าม แต่ถึงจะมี ข้อห้ามก็ไม่มีใครฟังอำนาจสูงสุดของพระผู้เป็นเจ้า มนุษย์คนแรกก็ไม่ได้เชื่อฟังข้อห้าม ความเป็น มนุษย์จึงแสดงสถานะของความเป็นกบฏ มนุษย์ไม่ได้วอนสอนง่าย สถานะของการเป็นมนุษย์ จึงมีแต่การละเมิด แต่การละเมิดกลับทำให้มนุษย์ขาดความสมบูรณ์ ถ้าจะกล่าวอีกนัยหนึ่งความ สมบูรณ์จะมีได้ก็ต่อเมื่อไม่มีการละเมิดข้อห้าม ข้อห้ามจึงทำให้มนุษย์มีความสมบูรณ์ ความเป็น มนุษย์ที่สมบูรณ์จึงต้องรู้จักข้อจำกัดหรือข้อห้าม การไม่มีข้อห้ามต่างหากที่กลับทำให้มนุษย์ไม่ สมบูรณ์

สำหรับในสถานะสมัยใหม่การมีข้อห้ามแสดงให้เห็นถึงการจำกัดเสรีภาพ การกระทำ ดังกล่าวจะเป็นการไม่เหมาะสม นอกจากนั้นภายใต้การแสวงหาความรู้ที่ไม่มีข้อจำกัดอย่าง วิทยาศาสตร์กลับทำให้การมีข้อห้ามเป็นการขัดขวางความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ สิ่ง ต้องห้ามจึงเป็นถ่วงความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ แต่เส้นทางของเสรีภาพในการแสวงหา ความรู้หรือใคร่อยากรู้ย่อมสร้างปัญหา หนทางอย่างหนึ่งที่จะทำให้การมีข้อจำกัดของการแสวงหา ความรู้เป็นไปได้ก็คือ เส้นทางของการรู้จักพอหรือรู้จักข้อจำกัดมากกว่าที่จะเจริญเติบโตแบบไม่มี ข้อจำกัด การรู้จักพอเพียงเป็นกลไกสำคัญอย่างหนึ่งในการควบคุมมนุษย์ในสถานะสมัยใหม่ให้ กลายเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ของสังคม

“จักรญาณ” ที่หมุนไป

การแสวงหาความรู้ของมนุษย์ที่ไม่สมบูรณ์เป็นสิ่งที่ถูกจำกัดด้วยกรอบความคิดของ คริสตศาสนาและกรีกโบราณ แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่ามนุษย์มีความรู้ไม่ได้ เพียงแต่ว่าความรู้ ต่างๆ เหล่านี้ดำรงอยู่ในกรอบความคิดของคริสตศาสนาเป็นอย่างน้อย ศาสนาจะเป็นตัวกำหนด ว่าอะไรเป็นสิ่งที่รู้ได้หรือรู้ไม่ได้ คริสตศาสนาโดยพระเจ้าและในนามของพระเจ้าเท่านั้นที่จะ เปิดเผยให้ทราบ และก็ไม่มีอะไรอื่นนอกเหนือไปจากนี้

ปราชญ์อย่าง Tertullian แสดงความยิ่งใหญ่ขององค์พระศาสดาด้วยความคิดที่ว่า “หลังจากพระเยซูแล้ว เราไม่มีความต้องการความใคร่อยากรู้”² ดังนั้นเมื่อองค์พระศาสดาแล้วก็ไม่ มีความจำเป็นอะไรที่จะต้องแสวงหาความรู้อีกต่อไป ทุกสิ่งทุกอย่างคริสตศาสนาได้ให้คำตอบไว้ หมดแล้ว ดังนั้นพระเยซูหรือพระเจ้าได้ให้คำตอบไว้นับเป็นพันๆ ปีมาแล้ว เมื่อองค์พระศาสดาได้

² Roger Shattuck, *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography*, (New York: Harcourt Brace & Company, 1996), p. 307

ให้คำตอบไว้หมดสิ้นแล้วไยจะต้องไปดิ้นรนชวนขวายหาจากที่อื่นๆ อีก คำอธิบายแบบนี้จึงทำให้เกิดสภาวะของ “เราหยุดแล้ว ท่านก็ยังไม่หยุด” การหยุดหรือการห้ามจึงนำมาซึ่งความรู้ที่สมบูรณ์

คำตอบในลักษณะที่มี “คำตอบหรือมีคำอธิบายสำเร็จรูป” เป็นรากฐานสำคัญในการสร้างความยิ่งใหญ่ให้กับศาสนา ศูนย์รวมของคำตอบทุกสิ่งทุกอย่างจึงอยู่ที่ศาสนา ไม่ว่าจะเป็นเรื่องทางโลกหรือทางธรรม ศาสนาจึงเปรียบได้กับองค์รวม ศาสนาจึงเป็น “อภิมหาศูนย์รวมแห่งความรู้” ที่ไม่มีอะไรจะมาต้านทานได้ไม่ว่าสิ่งต่างๆ เหล่านั้นจะยิ่งใหญ่ขนาดไหนก็ตาม อะไรที่ยิ่งใหญ่อื่นๆ ก็จะต้องเป็นรอง สำหรับศาสนาในสถานะสมัยใหม่ที่ต้องเผชิญหน้ากับวิทยาศาสตร์ อันเป็นกรอบคิดสำคัญที่ทำให้คำตอบแก่นมนุษย์ไม่ว่าจะเป็นในแง่ของจิตหรือการดำรงชีวิตทำให้ศาสนาต้องแสดงตัวว่าสูงส่งกว่าวิทยาศาสตร์ เพราะ “เป็นการโผล่ปรากฏของกระบวนทัศน์ใหม่ก่อนกาลเวลา เพื่อมาเตรียมการการเปลี่ยนผ่านวิวิธนาการของมนุษย์ครั้งสำคัญ”³ เป็นต้น หรืออย่างน้อยที่สุดวิทยาศาสตร์เองก็ไม่สามารถที่จะให้คำอธิบายความหมายของชีวิตก่อนการเกิดและชีวิตหลังความตายได้

ความคิดที่ยกศาสนาเป็นสิ่งที่สูงส่งเป็นกรอบความคิดที่แสดงถึงสภาวะของการขยายตัวครอบคลุมทุกสิ่งทุกอย่าง ทุกสิ่งทุกอย่างถูกดูดรวมมาไว้ในที่เดียวกัน ด้วยพลังการดูดรวมในลักษณะรวมศูนย์แบบนี้จึงไม่ได้แสดงความคิดแบบที่หยุดอยู่กับที่ ในทางกลับกันความคิดแบบนี้มีลักษณะ “ขยายตัว ขยายอาณาเขต” ประหนึ่งราวกับ “จักร” หมุนไปสู่ดินแดนต่างๆ แล้วหมุนกลับเข้ามาสู่ศูนย์รวม การหมุนที่กำหนดขอบเขตและการครอบครองดินแดน เพียงแต่ว่าความหมายของการครอบครองในที่นี้ไม่ได้จำกัดอยู่แต่ในระดับของพื้นดินแดน แต่ยังรวมไปถึงผากฟ้าและจักรวาลแห่งความเป็นอนันต์ (infinity) อีกด้วย

กลไกของความรู้ในทางศาสนาจึงแสดงการหมุนขยายตัวของความรู้หรือความเป็น “จักรญาณนิยม” ในฐานะที่ขยายอาณาเขตออกไปอย่างไม่มีการสิ้นสุด เช่น การขยายฐานไปแข่งขันกับวิทยาศาสตร์ด้วยการอ้างอิงศาสนากับความเป็นวิทยาศาสตร์ โดยทั้งคู่ต่างๆ วางอยู่บนรากฐานความรู้แบบที่ไม่มีเงื่อนไขของกาลเวลาและสถานที่มากกว่าที่จะพิจารณาการเปลี่ยนแปลงตามเงื่อนไขของประวัติศาสตร์ ไม่ว่าจะเป็นอาณานิคมหรือจะเป็นรัฐประชาชาติ ตลอดจนการเดินทางข้ามท้องถิ่น (translocal) หรือการเชื่อมต่อของท้องถิ่นกับระดับอื่นๆ⁴ อันเป็นการแสดงลักษณะเฉพาะ ลักษณะที่มีความเป็นท้องถิ่น

³ วิเศษฐ์ วัณวิญญู, *มณฑลแห่งพลัง ญาณทัศนะแห่งการเข้าถึงตัวตนที่แท้*, (กรุงเทพฯ: บริษัทสวนเงินมีมา จำกัด, 2548), หน้า 78

⁴ Anne Hansen, “The Image of Orphan: Cambodian Narrative Sites for Buddhist Ethical Reflection”, *Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 3 (August, 2003), pp. 813-817

กลไกของ “จักรวาลนิยม” ในทางศาสนาเป็นสิ่งที่ปรากฏออกมาในรูปของสถานะที่ดูประหนึ่งว่าหยุดนิ่ง ไม่ไหวคว่ำ และรู้จักพอเพียง โดยสิ่งที่หยุดนิ่งแบบนี้กลับเป็นสิ่งที่เคลื่อนที่โดยไม่เคลื่อนที่ (unmoved mover) ศาสนาในตัวเองจึงต้องเผยแพร่หรือขยายออกไปตามที่ต่างๆ มากกว่าที่จะเก็บไว้คนเดียว เพราะการจะเป็นศาสดาได้ก็ต้องเผยแพร่ ไม่ใช่เก็บงำเอาไว้คนเดียว ความเป็นศาสดาจึงมาพร้อมกับการขยายความรู้หรือเป็น “จักรวาล” ในแง่นี้ตรรกะของความเป็นศาสนาจึงต้องขยายตัว

ด้วยศักยภาพของการขยายตัวอันเป็นคุณลักษณะที่สำคัญทั้งในทางปัญญาที่ต้องการครอบคลุมทุกสิ่งทุกอย่าง รวมไปถึงการครอบคลุมทางกายภาพโดยผ่านการเผยแพร่ศาสนาไปยังดินแดนอื่นๆ ก็ทำให้ตัวศาสนาเองมีลักษณะของการขยายตัวไม่น้อยไปกว่าการมีความรู้แบบในทางโลกแบบที่เกิดขึ้นในปรัชญาหรือความรู้แบบอื่นๆ ในสถานะสมัยใหม่ (modernity) เช่น การขยายตัวของความรู้ในรูปแบบของสังคมความรู้ (knowledge based society) เป็นต้น ความรู้ทางศาสนาและความรู้ทางโลกจึงอยู่ใน “วงศาแห่งจักร” ประหนึ่งปลาสองตัวที่อยู่ในน้ำบ่อเดียวกันที่ต่างฝ่ายต่างก็ต้องการขยายพื้นที่มากกว่าที่จะจำกัดตัวเองแบบพอเพียง โดยความรู้ในทางโลกกลับยืนยันความสมเหตุสมผลของการขยายตัวด้วยความใคร่อยากรู้ (curiosity) ของมนุษย์เป็นรากฐานสำคัญ ความใคร่อยากรู้จึงเป็นพลังขับเคลื่อน “จักรวาลนิยม”

ความใคร่อยากรู้ในทางโลกเป็นตัวจักรสำคัญในการที่จะทำให้ข้อจำกัดมนุษย์แบบอดัมของคริสต์ศาสนาหมดไป เป้าหมายของความใคร่อยากรู้อยู่ที่การปลดแอกหรือเสรีภาพ ความคิดแบบนี้ก็จะพบได้จาก Giordano Bruno ในศตวรรษที่สิบหก⁵ เพราะความรู้แบบคริสต์ศาสนานั้นเป็นสิ่งที่ไม่พอเพียง ความรู้ในกรอบของศาสนาไม่ทำให้มนุษย์ที่ขาดความสมบูรณ์มีความสมบูรณ์ขึ้น เสรีภาพและการปลดปล่อยจึงเป็นองค์ประกอบสำคัญของกระบวนการแสวงหาความรู้ เช่น ในศตวรรษที่สิบเจ็ดตอนปลาย ประเทศสเปนได้ทำให้เสรีภาพที่จะใช้และวิเคราะห์แบบปรัชญา *Libertad filosofica* (liberty to philosophize) เป็นตัวจักรสำคัญในการบดขยี้ความคิดเก่าๆ ที่เน้นแต่ข้อจำกัด⁶ เพราะความรู้ทางศาสนานั้นก็เป็นสิ่งที่พอเพียงอยู่แล้ว

เป้าหมายของการแสวงหาความรู้ถือเป็นการยกระดับมนุษย์ตราบใดก็ตามที่ความรู้นั้นมุ่งไปสู่ “องค์รวม” ของโลก⁷ และจักรวาล แต่นั่นก็เป็นเรื่องของความใคร่อยากรู้ที่จะรู้สร้างความสำเร็จจากเงื่อนไขของความไม่สมบูรณ์ ความทะเยอทะยานจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญของความใคร่

⁵ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, translated by Robert M. Wallace (Cambridge: MIT Press, 1983), p. 383

⁶ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 11

⁷ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, p. 257

อย่ากลัว ปัญหาของการที่ "อดัมไม่สามารถจะมีศาสตร์ที่สมบูรณ์ได้" ก็ทำให้นักคิด นักปรัชญาจำนวนมากต้องการจะมีวิธีการที่แก้ไขข้อจำกัดดังกล่าว การหันไปสู่วิธีการแบบคาร์ทีเซียน (Cartesian) ของ Nicolas Malebranche ก็เป็นตัวอย่างที่ดี⁸

การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นจากกรอบความคิดแบบคาร์ทีเซียนทำให้สถานะของเทววิทยาที่เคยเป็นสิ่งที่สูงส่งกลับเริ่มเสื่อมสลายลงในปลายศตวรรษที่สิบเจ็ด การเปลี่ยนแปลงนี้ทำให้ปรัชญาในฐานะที่เคยเป็นเพียงแค่ "สาวใช้" ของเทววิทยา (theology) กลายเป็น "นายใหม่" ขึ้นมาสำหรับในกรอบของเทววิทยา (theology) สถานะของปรัชญาจึงไม่ใช่ขั้นที่สูงสุดของความรู้ ปรัชญาไม่ได้ดำรงอยู่ในฐานะที่เป็น "เอก" หรือเป็นทีหนึ่ง แต่กลับเป็นที่สองหรือที่สาม หรืออาจจะไม่ได้ติดอันดับอะไรเลย เพราะอย่างน้อยๆ ที่สุดในปลายศตวรรษที่สิบแปด วิชาที่อยู่ในขั้นแรกก็คือ เทววิทยา อันดับสองก็คือ กฎหมาย และอันดับสามก็คือ แพทย์⁹

นับตั้งแต่คริสเตียนเรื่องอำนาจสถานะของปรัชญาในกรอบของคริสต์ศาสนาเองก็ไม่ได้มีความยิ่งใหญ่มาหลายยุคหลายเวลาทางประวัติศาสตร์ แม้ว่าปรัชญาจะมีการอ้างอิงว่าเคยยิ่งใหญ่ในยุคโบราณ (antiquity) ก็ตาม เพราะถ้าคิดว่าพวก Sophists ไม่ใช่สำนักปรัชญาแล้วก็อาจจะกล่าวได้ว่าในยุคโบราณปรัชญาไม่ใช่วิชาที่ยิ่งใหญ่ แต่ถึงกระนั้นก็นั่นก็เป็นเพียงยุคโบราณ ด้วยความคิดแบบคาร์ทีเซียนก็ทำให้ปรัชญาผงาดขึ้นมาอีกครั้งหนึ่ง ปรัชญาสามารถสถาปนาความเป็นเอกเทศ ปรัชญาจึงได้รับการปลดแอก¹⁰

ความเป็นเอกเทศของความรู้อย่างปรัชญาไม่ได้เกิดด้วยสภาวะแห่งความพอเพียง ในทำนองเดียวกับศาสนาที่ต้องการขยายตัวด้วยความไม่พอเพียง ปรัชญาเองก็ไม่ได้จำกัดตัวเองแต่ในพื้นที่ของตัวเอง ในทางตรงกันข้ามปรัชญาและเอกเช่นเดียวกันกับสาขาวิชาอื่นๆ ที่ต้องขยาย "จักรวรรดิน" ไปสู่พื้นที่อื่นๆ ภายใต้นามเสรีภาพเพื่อความสมบูรณ์แห่งปัญญา "ไฟแห่งปัญญาความรู้" ทั้งหลายที่ให้แสงสว่างกับมนุษย์ กลับนำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างความรู้แบบต่างๆ อย่างน้อยที่สุดในยุคแรกๆ ก็คือความขัดแย้งระหว่างเทววิทยาและปรัชญา¹¹ ความใคร่อยากรู้ในฐานะเป็นพลังของ "จักรวรรดินิยม" ที่ต้องขยายอาณาเขตก่อให้เกิดความขัดแย้งกันในการแย่งชิงพื้นที่ การต่อสู้แย่งชิงพื้นที่กลายเป็นส่วนสำคัญของการสถาปนาขอบเขตของวิชา

⁸ Peter Harrison, "Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe", p. 239

⁹ Immanuel Kant, *The Conflict of Faculties*, translated by Mary J. Gregor, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1979, p. 33

¹⁰ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, pp. 10-11

¹¹ Immanuel Kant, *The Conflict of Faculties*, translated by Mary J. Gregor, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1979)

เสรีภาพที่จะให้ปรัชญาเพื่อตั้งคำถามและคำตอบจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญในการขยายพื้นที่ความใคร่อยากรู้ที่ปราศจากข้อห้ามเป็นเงื่อนไขสำคัญของความเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์แบบ ความสมบูรณ์จะเกิดขึ้นได้โดยไม่มีข้อห้าม เพราะข้อห้ามไม่ทำให้เกิดความสมบูรณ์ คำบรรยายแบบนี้จึงเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับข้อเสนองทางศาสนาที่ถือว่าข้อห้ามแสดงความสมบูรณ์ของมนุษย์การแสวงหาความรู้กระทำได้โดยไม่จำเป็นที่จะต้องหวาดวิตกถึงข้อห้ามต่างๆ แบบที่เกิดขึ้นคริสต์ศาสนา การเปลี่ยนแปลงนี้ทำให้ “จักรญาณนิยม” หรือพลังของความรู้สามารถที่จะขยายตัวไปตามที่ต่างๆ ได้อย่างมีประสิทธิภาพ

เป้าหมายหลักของการแสวงหาความรู้ทางโลกจึงเป็นไปเพื่อแก้ไขสภาวะเลวร้ายเพราะไม่สมบูรณ์ของมนุษย์หรือสภาวะตกสวรรค์ของมนุษย์ สภาวะตกสวรรค์ทำให้มนุษย์ต้องร่วมเพศทั้งนี้ก็เพราะมนุษย์ไม่มีความเป็นอมตะอีกต่อจึงทำให้มนุษย์ต้องร่วมเพศเพื่อสืบทอดความเป็นมนุษย์ให้ดำรงเผ่าพันธุ์ แต่การร่วมเพศเป็นสภาวะที่เชื่อมโยงกับปิศาจและ“ผลไม้ต้องห้าม” ทั้งสองส่วนกลับเป็นตัวทำลายความสามารถในการเข้าถึงความสมบูรณ์ของมนุษย์ สภาวะของมนุษย์ตกสวรรค์เกิดขึ้นจากการที่มนุษย์มีความใคร่อยากรู้อยากเห็น ภายใต้กรอบของคริสต์ศาสนาความใคร่อยากรู้จึงเป็นสิ่งที่ทำลายล้าง ความอยากหรือแรงปรารถนา (desire) ไม่ว่าจะเป็นความรู้หรือเรื่องเพศที่ต่างบ่งบอกถึงความหายนะ

เส้นทางสร้างสรรค์และหายนะ

ในกรอบความคิดโบราณและศาสนาความใคร่อยากรู้เพื่อที่จะมีความรู้เป็นสิ่งที่อันตราย ความใคร่ในความรู้เป็นสิ่งต้องห้าม ความรู้ที่ให้ความกระจ่างดังราวกับแสงสว่างหรือ “ไฟ” ในฐานะสิ่งที่นำมาซึ่งอันตรายหรือสิ่งชั่วร้ายยังพบได้ในความคิดของกรีกโบราณก่อนที่คริสต์ศาสนาจะจัดให้ความใคร่อยากรู้เป็นสิ่งชั่วร้าย การขโมยไฟจากเทพเจ้าซุส (Zeus) ของโพรเมธิอุส (Prometheus) เป็นตัวอย่างที่ดี เพราะแม้ว่านี่จะเป็นไฟที่ให้ความสว่างและความอบอุ่นแก่มนุษย์ เทพเจ้าซุสก็ส่งผู้หญิงอย่างแพนดอร่า (Pandora) มาให้เพื่อเป็นการแก้แค้น ผู้หญิงคนนี้เป็นผู้ให้ทุกสิ่งทุกอย่างตามชื่อของเธอ แต่ทุกสิ่งทุกอย่างที่เธอให้จึงรวมไปถึงความชั่วร้าย ความเจ็บปวดไฟที่ขโมยจากพระเจ้ามาจึงมีผลอะไรอื่นๆ ที่ไม่ยากได้ตามด้วย เช่น ไฟไหม้บ้าน เป็นต้น

นักวรรณคดีวิจารณ์อย่าง Roger Shattuck ชี้ให้เห็นว่า การนำเสนอเพียงแค่ Prometheus นำไฟมาให้มนุษย์แต่เพียงอย่างเดียวนั้นเป็นการเล่าเรื่องที่ไม่สมบูรณ์ ไม่ว่าจะเป็นผลงานของ Plato ใน *Protagoras* ผลงานของ Aeschylus เรื่อง *Prometheus Bound* หรือจะเป็น Mary Shelley ในงาน *Prometheus Unbound* ทั้งหมดไม่ได้เล่าเรื่องที่ตามมาแบบ Hesiod ได้เล่าไว้แต่

แรก เรื่องถูกแบ่งออกเป็นสองส่วน¹² การแบ่งเรื่อง “ไฟ” หรืออาจจะเรียกในฐานะที่เป็น “เครื่องหมาย” แห่งความรู้นั้นก็เข้าใจความรู้ในฐานะสิ่งที่เป็นคุณและความรู้ในฐานะโทษได้ในเวลาเดียวกัน แต่สิ่งที่ได้ยินได้ฟังกันมาเสมอก็มีแต่ “ไฟ” หรือความรู้ในฐานะที่เป็นประโยชน์ แต่ไม่มีใครเล่าถึงส่วนที่สองส่วนของความหายนะที่ตามมา ความชัดเจนของหายนะที่เกิดขึ้นจากการละเมิดต้นไม้มแห่งความรู้ของความชั่วกลับเป็นสิ่งที่ปรากฏชัดอยู่ในความคิดของคริสตศาสนา

รากฐานความรู้ของกรีกโบราณที่ถูกดึงให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของอารยธรรมประชาธิปไตย แอตแลนติกเหนือ (North Atlantic Democracy) จึงถูกเปลี่ยนแปลงไปเพื่อทำให้สถานะของความรู้กลายเป็นสิ่งที่ไม่มีอันตรายหรือสิ่งชั่วร้ายตามมา กระบวนการเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ทำให้ความรู้กลายเป็นสิ่งที่ไม่พิชภัย ความรู้กลายเป็นสิ่งของที่เป็นกลาง ความรู้จึงไม่เป็นภัย ทั้งๆ ที่ความรู้ทั้งหมดเป็นภัย เมื่อเป็นภัยก็ทำให้ความรู้เป็นสิ่งต้องห้ามมากกว่าที่จะเป็นสิ่งที่เปิดให้ทุกคนเข้าถึงอย่างเสรีภายใต้เงื่อนไขของสภาวะสมัยใหม่ (modernity) ความรู้จึงเป็นเรื่องต้องห้ามตั้งแต่เริ่มแรกมากกว่าที่จะมีการแยกความรู้ต้องห้ามและไม่ต้องห้าม

เมื่อความรู้เป็นเรื่อง “ต้อง” ห้ามก็จำเป็นอย่างยิ่งที่จะ “ต้อง” มีการละเมิด ทำไมถึงต้องมีการละเมิด? สาเหตุประการหนึ่งของการละเมิดมาจากความอยากรู้อยากเห็น (curiosity) นั้นเป็นสภาวะของความเป็นมนุษย์ที่ปรากฏอยู่แม้กระทั่งในศาสนาที่ “ต้อง” ห้ามมนุษย์ไม่ให้ใคร่อยากรู้ก็ตาม แต่ถึงกระนั้นก็ดีสำหรับในทางโลกรากฐานของความเจริญก้าวหน้าของความรู้ก็คือ ความใคร่ที่จะรู้เป็นสัญชาตญาณของมนุษย์เช่นสัญชาตญาณทางเพศของสัตว์มนุษย์ สำหรับคำว่า *Curiositas* เป็นคำที่มาจากคำว่า *Curo* นั้นหมายถึงความเป็นห่วงเป็นใย (care) แม้ว่าคำๆ นี้เป็นคำที่ไม่ปรากฏอยู่ในศัพท์ของกรีกโบราณเองก็ตาม¹³ แต่นั่นไม่ได้หมายความว่าความใคร่อยากรู้เป็นสิ่งที่ไม่มีในกรีกโบราณอย่างน้อยๆ ที่สุด *Symposium* ของ Plato ก็ได้กล่าวถึงความใคร่อยากรู้เอาไว้ ประวัติศาสตร์ของความใคร่อยากรู้นับตั้งแต่กรีกโบราณจนมาถึงยุคภูมิธรรมเป็นที่ยาวนานและเปลี่ยนแปลงตามที่ Hans Blumenberg ได้ชี้ให้เห็นไว้ในผลงานคลาสสิกของเขาเรื่อง *The Legitimacy of Modern Age* ทั้งนี้กระบวนการของความใคร่อยากรู้ที่นำไปสู่แสวงหาความสมบูรณ์จากความไม่สมบูรณ์นั้นเป็นสิ่งที่ปรากฏอยู่ตรรกะของคริสตศาสนาเอง

นักปรัชญาอย่าง Cicero เองก็ได้ชี้ให้เห็นว่า ความอยากรู้อยากเห็นนั้นเป็นอันตรายอย่างไร เพราะความใคร่รู้มากๆ อาจจะกลายเป็นสิ่งที่มีความสำคัญมากกว่าบ้านเกิดเมืองนอนเสียด้วยซ้ำ¹⁴ ความรู้และบ้านเกิดเมืองนอนสิ่งใดมีความสำคัญกว่ากัน? โดยทั่วๆ ไปแล้วก็จะเห็น

¹² Roger Shattuck, *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography*, p. 15

¹³ Edward Peters, “The Desire to Know the Secrets of the World”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, No. 4 (October, 2001), p. 597

¹⁴ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, p. 282

ได้ว่าความใคร่อยากรู้จะถูกจำกัดโดยรัฐภายใต้หลักการของความมั่นคงแห่งชาติ ในแง่ที่บ้านเกิดเมืองจึงมีความสำคัญกว่าความใคร่อยากรู้ トラバจนกระทั่งความรู้หรือข้อมูลเหล่านี้จะหมดความสำคัญไป ความรู้และข้อมูลจึงเปิดเผยได้ ในยุคโบราณความใคร่อยากรู้แบบ Curiosity จึงเป็นสิ่งที่มีความหมายในเชิงลบ ดังนั้นคนอย่าง Aquinas จึงแยกการแสวงหาความรู้ด้วยความขยันหมั่นเพียร (studiousness) ออกจากความใคร่อยากรู้ เพราะความขยันหมั่นเพียรในการแสวงหาความรู้ตามความหมายของ Aquinas นั้นเกี่ยวข้องกับคุณธรรมที่รู้จักที่จะควบคุมตนเอง¹⁵ ในขณะที่ความใคร่อยากรู้บ่งบอกถึงความอยากที่ไม่มีการควบคุม

การควบคุมว่าอะไรเป็นสิ่งที่ควรจะรู้หรือรู้ได้นั้นถือว่าเป็นคุณธรรม สภาวะของความเป็นคุณธรรมก็หลีกเลี่ยงสภาวะของการควบคุมไปได้ยาก ความรู้จึงไม่ใช่คุณธรรม แต่ความรู้กลับจะถูกกำกับด้วยคุณธรรม ความรู้จึงต้องดำเนินควบคู่ไปกับคุณธรรม นี่เป็นความคิดที่ปรากฏให้เห็นได้ทั่วไป และเป็นความคิดที่มีการตอกย้ำกันอยู่เสมอๆ เช่น คำบรรยายของ นายแพทย์ เกษม วัฒนชัย เรื่อง “เศรษฐกิจพอเพียง”

เราพูดกันมาตลอดว่า ความรู้คู่คุณธรรม ความรู้คู่ความดี จริงๆ ถ้าไปเปิดดูหลักของศาสนาพุทธเรื่องปัญญา ท่านแบ่งไว้ 2 ด้านของเหรียญเดียวกันเสมอ คือ โลกียปัญญา หรือว่าความรู้ทางโลก กับธรรมปัญญา คือ ความรู้ทางธรรม แล้วไอ้ความที่เราไม่ได้สนใจนัก เราก็มองที่เหรียญด้านเดียว คือ โลกียปัญญา ผมคิดว่าไ้ความเห็นของผมนี้ทุกสาขาศาสตร์ทุกสาขา ไม่ว่าจะเป็น Biophysics, Computer, Chemistry, BA, MBA นี่ก็必须有ความรู้ทางธรรม... โลกียปัญญาต้องคู่กับธรรมปัญญาทุกระดับ ไม่ว่าจะเป็น รัฐศาสตร์ นิติศาสตร์ แพทยศาสตร์ ต้องมีหมดนะครับ¹⁶

ความใคร่อยากรู้อยากเห็นแม้ว่าจะเป็นเรื่องของความรู้เองก็ตามย่อมต้องมีนัยในทางลบเมื่อเป็นดังนั้นจึงจำเป็นที่จะต้องมียะโรบายอย่างมากคอยกำกับ ความรู้ไม่ได้อยู่อย่างโดดๆ สำหรับในอดีตก็ใช้หลักการของข้อห้ามหรือสิ่งต้องห้ามมาเป็นกลไกในการกำกับ ในสภาวะสมัยใหม่ที่เสรีภาพกลายเป็นเงื่อนไขของการดำรงอยู่ที่สำคัญแล้วก็ทำให้คุณธรรมและความรู้ทางธรรมก็จะเป็นกลไกในการกำกับมากกว่าที่จะเป็นข้อห้ามโดยตรง

¹⁵ Roger Shattuck, *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography*, p. 308

¹⁶ นายแพทย์ เกษม วัฒนชัย, “เศรษฐกิจพอเพียง” ปาฐกถาเนื่องในพิธีเปิด “ชมรมเศรษฐกิจธรรม” สถาบันปวช อังภากรณ์ วันพุธที่ 12 มกราคม 2548 จัดพิมพ์โดย มูลนิธิช่วยการศึกษาต้นตุนทร (กรุงเทพ: บริษัทพิชการพิมพ์, 2548), หน้า 31-32

รากฐานความคิดที่จัดให้ความใคร่อยากรู้เป็นสิ่งที่ชั่วร้ายดูจะเป็นสิ่งที่คงทนนับตั้งแต่ยุคโบราณหรือเริ่มต้นคริสตศาสนาไล่มาจนถึงยุคหลังสมัยใหม่ (postmodern) หรือแม้กระทั่งในยุคที่พยายามแสวงทางเลือกแบบใหม่ๆ เนื่องด้วยว่าในกรอบคิดของศาสนาความใคร่อยากรู้ไม่ได้เป็นสิ่งที่มิไ้เพื่อคนอื่น แต่กลับเป็นการเอาใจใส่ (care) ต่อตัวเอง สนใจแต่ตัวเอง โดยทั้งหมดผ่านความสุขที่ได้จากการตอบสนองทางภูมิปัญญา¹⁷ โดยไม่ได้คิดถึงข้อจำกัดอื่นๆ

ความใคร่อยากรู้จึงทำให้ผู้แสวงหาแต่ความรู้นั้นจึงมีแต่เพียงตัวเอง โดยตนเอง และเพื่อตนเอง เท่านั้น กระบวนการทั้งหมดจึงรังแต่จะทำให้เกิดการหลงใหลในตัวเอง (narcissism) ดังนั้นเป้าหมายของการมีข้อห้ามทางความรู้จึงอยู่ที่การหลุดหรือก้าวพ้นจากอดีต ดังจะเห็นได้จากการที่นายแพทย์เกษม วัฒนชัย ได้บรรยายต่อไปว่า “เมื่อเรามีทั้งโลกกึ่งปัญญาและธรรมปัญญาแล้วเรามีเพื่ออะไร เป้าหมายอยู่ที่ไหน เป้าหมายของผมนั้นก็คือ การหลุดพ้นจากอวิชชา กิเลส แล้วก็อดีต”¹⁸ เพราะเป้าหมายของความรู้ทางศาสนาและศาสนาในฐานะของจำกัดของความรู้ทางโลกก็คือ การหลุดออกจากตัวเองหรืออดีต ไม่หลงใหลในตนเอง คำบรรยายดังกล่าวจึงทำให้ดูราวกับว่า กรอบการแยกความคิดตะวันออกและตะวันตกนั้นไม่มีอีกต่อ ดังนั้นสิ่งที่อาจจะหลงเหลืออยู่จึงอาจจะเป็นเพียงแค่กรอบความคิดแบบอินโด-ยูโรเปียน (Indo-European)

ความสุขในความรู้หรือความสุขในความเขลา

สำหรับความใคร่อยากรู้ในฐานะที่เป็นการแสดงความเป็นห่วงเป็นใยหรือความเอาใจใส่ในความรู้เกี่ยวกับสรรพสิ่งต่างๆ นั้นกลับแสดงความไม่มั่นใจว่า สิ่งที่เห็นหรือสัมผัสได้สอดคล้องกับสิ่งที่จริงหรือไม่ ความพยายามในการเข้าถึงแก่นแท้หรือสารัตถะเป็นรากฐานที่สำคัญของปรัชญาและศาสนา ถ้าจะกล่าวอีกนัยหนึ่งทุกสิ่งทุกอย่างที่เห็นและสัมผัสได้เป็นเพียงแค่ภาพลวงตา เมื่อเป็นภาพลวงตาก็จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องมีการพิเคราะห์หรือมนุษย์พิเศษสักคนที่จะนำพาคนธรรมดาทั้งหลายเพื่อจะได้เข้าถึงสิ่งที่จริงแท้

ในกรอบคิดของปรัชญาโบราณและศาสนาสิ่งที่เห็นหรือสัมผัสได้กับความจริงแท้จึงเป็นสิ่งที่มิใช่ช่องว่าง (gap) การเข้าถึงความจริงไม่เพียงแต่จะทำให้เกิดความเป็นเอกภาพระหว่างสิ่งที่อยู่ภายในและสิ่งที่อยู่ภายนอก แต่การเข้าถึงความจริงยังทำให้เกิดความสุข (enjoyment) ได้อีกด้วย เพราะอย่างน้อยๆ ที่สุดหนึ่งในหลายๆ คำอธิบายก็คือ การพบความจริงแท่นั้นสามารถที่เปรียบได้ว่าเป็นการพบความงามแบบหนึ่ง และความงามนี้เองที่กระตุ้นความใคร่รู้ ความงามคือสิ่งที่ให้

¹⁷ Thomas D. Kennedy, "Curiosity and the Integrated Self: A Postmodern Vice", *Logos: A Journal of Catholic Thought & Culture*, Vol. 4, No. 4 (Fall, 2001), p. 46

¹⁸ นายแพทย์ เกษม วัฒนชัย, "เศรษฐกิจพอเพียง" หน้า 32

ความสุข ในสมัยก่อนพวกคริสเตียนเรื่องอำนาจความรู้จึงคู่กับความสุข ความรู้ในระดับสูง ความรู้ที่เป็นนามธรรมหรือทฤษฎีจึงเป็นสิ่งที่นำพามนุษย์ไปสู่ความสุข¹⁹

การจัดให้ความรู้คู่ความสุขเป็นเพียงแค่หนึ่งในหลายๆ เป้าหมายของความรู้ของยุคโบราณเท่านั้น เพราะในกรอบของปรัชญาในฐานะของการบำบัด (therapy) แล้วทฤษฎีอาจจะจะเป็นเพียงแค่เทคนิคในการที่จะกำจัดแก้ไขความยุ่งยากและอุปสรรคต่างๆ มากกว่าที่จะเป็นเรื่องความสุขก็ได้²⁰ แต่ในอีกทางหนึ่งการกำจัดอุปสรรคก็ถือได้ว่าเป็นเส้นทางที่จะนำไปสู่ความสุขได้เช่นกัน ดังนั้นถ้าความรู้อยู่ในรูปความรู้ต้องห้ามแล้วก็หมายความว่า ความรู้ต้องห้ามกลายเป็นสิ่งที่ขัดขวางความสุขของมนุษย์ที่พึงจะได้จากความใคร่อยากรู้นั้นๆ เพราะไม่ได้ทำให้มนุษย์บรรลุสภาวะตามธรรมชาติได้

ครั้นถ้าในกรีกโบราณความใคร่รู้เป็นความอยากรู้อยากตามธรรมชาติเฉกเช่นเดียวกับการร่วมเพศหรือการมีความรัก (เพราะความรักในลักษณะแบบ *Eros* ของกรีกโบราณนั้นไม่มีการแยกความรักและความใคร่แบบในคริสตศาสนา) นั่นก็แสดงให้เห็นเงื่อนไขที่ตายตัวมากกว่าที่จะเป็นเงื่อนไขในทางประวัติศาสตร์ ความใคร่อยากรู้เป็นสิ่งที่ตายตัวไม่ได้เป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไปตามประวัติศาสตร์ ด้วยเงื่อนไขที่ตายตัวก็ทำให้การแสวงหาความรู้หรือความใคร่รู้เป็นธรรมชาติของมนุษย์ตามแบบที่ Aristotle กล่าวไว้ในงาน *Metaphysics* กลายเป็นกรอบคิดสำคัญในการสร้างความสมเหตุสมผลในการแสวงหาความรู้ การทำให้ความอยากรู้อยากเห็นเป็นสภาวะตามธรรมชาติเป็นการค้าประกันว่า ไม่มีอะไรที่จะมาหยุดยั้งความอยากรู้หรือการมุ่งมั่นไปสู่ความรู้ได้ นี่เป็นกระบวนการสร้างความชอบธรรมให้กับสภาวะสมัยใหม่ในการแสวงหาความรู้²¹ นอกจากนั้น คำตอบของกรีกโบราณที่ถูกเลือกสรรมาก็ยังช่วยให้ข้อห้ามของคริสตศาสนาเองหมดความสำคัญลง

การให้คำตอบว่าคือธรรมชาตินี้ทำให้ความคิดของกรีกโบราณให้ความสมเหตุสมผลมากพอที่จะตอบสนองต่อความใคร่อยากรู้และกิจการทางการค้าสำหรับสภาวะสมัยใหม่ที่ต้องการหาอะไรใหม่ๆ ทั้งนี้การแสวงหาอะไรที่ใหม่ๆ กลายเป็นเงื่อนไขสำคัญของการดำรงอยู่ในสภาวะสมัยใหม่ การได้มีอะไรใหม่ (novelty) ก็จะทำให้มีความสุข เพราะอย่างน้อยๆ ที่สุดก็ตอบสนองความใคร่อยากรู้ การแสวงหาอะไรใหม่ๆ กลายเป็นสิ่งที่ปรากฏให้เห็นได้อย่างเด่นชัด เช่น ในความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์กรรม (commercial relation) อันเป็นสิ่งที่ยังแสดงนัยของความเลวร้าย เพราะ

¹⁹ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, p. 270

²⁰ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, p. 271

²¹ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, p. 240

เกี่ยวข้องกับความอยากรู้อยากเห็น ไม่รู้จักพอเพียง ตลอดจนสายสัมพันธ์ที่ชั่วร้าย เช่น การค้าประเวณี เป็นต้น

ด้วยเงื่อนไขของความเป็นสถานะสมัยใหม่ที่ต้องการอะไรใหม่ๆ ก็ทำให้การปฏิบัติเปลี่ยนแปลงเพื่อให้เกิดสิ่งใหม่ๆ ตลอดเวลากลายเป็นสิ่งที่มีความสำคัญ นี่เป็นความตื่นเต้นที่กรอบคิดทางคริสตศาสนาเห็นว่า ทำให้ผู้ใดร่ำเฝ้ารู้อะไรใหม่ๆ ไม่รู้ว่าอะไรคือสิ่งที่สำคัญกว่าในชีวิต อะไรเป็นสิ่งที่จะต้องมาก่อนสิ่งอื่นๆ ในชีวิต²² ดังจะเห็นได้จากประโยคของคริสตศาสนาในกรอบของโรมันคาทอลิก "จงตื่นเกิด เปิดตา หากความรู้ เรียนคำครู คำพระเจ้า เผาขยั้น จะอุดมสมบัติปัจจุบัน แต่สวรรค์ดีกว่าเราอย่าลืม" ด้วยกรอบความคิดแบบนี้เป้าหมายที่ต้องไม่ลืมก็คือพระผู้เป็นเจ้า อย่างไรก็ตามพระผู้เป็นเจ้าย่อมไม่ใช่ทั้ง "ของเก่าหรือใหม่" ศาสนาจึงเป็นสิ่งที่ต้องมาก่อนอะไรอื่นหรืออย่างน้อยที่สุดก็ลืมไม่ได้

การมีอะไรใหม่ๆ อยู่ตลอดเวลา ดังราวกับว่าสถานะแบบนี้ไม่มีวันที่จะสิ้นสุดกลับยิ่งทำให้การแสวงหาของใหม่ๆ ความรู้ใหม่ๆ กลับกลายเป็นสถานะมีแต่ความเหนื่อยล้ามากเกินไปสำหรับมนุษย์ เพราะทุกสิ่งทุกอย่างดูจะกลายเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกันหมด ทุกสิ่งทุกอย่างดูไม่มีวันจบสิ้น จนทุกสิ่งทุกอย่างดูวุ่นวาย โลกใบนี้จึงมีแต่ความวุ่นวาย หากความสุขความสงบไม่ได้ จนทำให้ต้องไปหา "ที่นั่น" ที่ที่ไม่วุ่นวาย สถานะแบบนี้ก็กลับทำให้ความสุขที่เกิดจากการตื่นจากความเขลาที่ได้จากความรู้กลับกลายเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในที่อื่นๆ ความสุขจึงไม่ได้อยู่ที่นี้เดี๋ยวนี้ เพราะอย่างน้อยที่สุดความรู้ก็ไม่ได้อยู่ที่นี้ แต่อยู่ที่ที่ไกลโพ้น นี่เป็นเงื่อนไขของสถานะโบราณ ตลอดจนสถานะสมัยใหม่มาไม่น้อยไปกว่าสถานะหลังสมัยใหม่ (postmodern) ซึ่งก็เป็นความคิดที่ปรากฏให้เห็นได้จากคำวิจารณ์จากกรอบคิดแบบอนุรักษนิยมตามที่ต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นซีกใดในโลกก็ตามที่ต้องการโจมตีการไขว่คว้าอย่างไม่มีที่สิ้นสุด

ตัวอย่างเช่น สังคมข่าวสารที่มนุษย์ถูกกระทำให้กลายเป็นผู้บริโภคข่าวสาร ด้วยความเป็นมนุษย์ในกรอบรัฐประชาชาติที่อำนาจอธิปไตยเป็นของประชาชนก็ทำให้ต้องมีความสนใจปัญหาบ้านเมืองและสิ่งรอบตัว ดังที่ปรากฏในพื้นที่ของ "การบริการข่าวสาร" เป็นสิ่งที่มีความสำคัญ แม้ว่านี่จะเป็นสถานะที่ไม่หยุดนิ่ง มีแต่ความวุ่นวายหาความสงบไม่ได้ แต่เป็นเงื่อนไขของความใคร่อยากรู้อยากเห็น เช่น การเมืองจะมีผลกระทบกับตัวเองแค่ไหนมากกว่าที่จะเป็นเรื่องใกล้ตัวแบบอื่นๆ เช่น สายสัมพันธ์ของเพื่อน เป็นต้น การเมืองที่เคยไกลตัวกลับถูกทำให้กลายเป็นสิ่งที่ใกล้ตัวด้วยความรู้ทางการเมืองและโครงสร้างของรัฐประชาชาติ ความรู้ที่ทำให้ทุกสิ่งทุกอย่างชัดเจนจึงเปรียบเสมือนสรรพสิ่งต่างๆ แจ่มชัดราวกับสิ่งต่างๆ เหล่านี้อยู่ใกล้ๆ

²² Thomas D. Kennedy, "Curiosity and the Integrated Self: A Postmodern Vice", p. 47

ภายใต้สภาวะสมัยใหม่ที่ขับเคลื่อนด้วยความต้องการสิ่งใหม่และความใคร่อยากรู้เพื่อจะได้ความรู้ใหม่ๆ ทำให้สิ่งต้องห้ามหรือความรู้ต้องห้ามไม่สามารถที่จะหยุดยั้งความใคร่อยากรู้ไปได้ แม้ว่าความรู้ที่จะได้นั้นจะเป็นเพียงสิ่งที่อยู่ในอนาคตก็ตาม อนาคตที่ไม่มีอะไรค้ำประกันได้ว่าจะมาถึง ครั้นถ้าเงื่อนไขของความเป็นมนุษย์เป็นสิ่งที่ใคร่อยากรู้ยากเห็นแล้วก็หมายความว่าความรู้ต้องห้ามย่อมต้องไม่มี เพราะความอยากรู้เป็นเงื่อนไขของความเป็นมนุษย์ การขัดขวางความใคร่อยากรู้จึงขัดขวางความเป็นมนุษย์และตลอดจนความสุขของมนุษย์

เมื่อความใคร่อยากรู้ที่เป็นพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ผนวกเข้ากับสภาวะสมัยใหม่ที่ต้องการอะไรใหม่ๆ อยู่เสมอ ก็ทำให้ความอยากรู้มีความรู้แบบใหม่ๆ กลายเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ สถานะของความรู้ต้องห้ามจึงกลายเป็นสิ่งที่ผิดธรรมชาติ เจกเช่นเดียวกันกับความละโมภกับการสร้างความชอบธรรมให้กับระบบทุนนิยม ถ้าความละโมภเป็นบ่อเกิดแห่งทุกข์ ความใคร่อยากรู้ย่อมเป็นบ่อเกิดแห่งทุกข์เช่นกัน นอกจากนั้นเมื่อความละโมภทำทุนนิยมขยายตัว ความใคร่อยากรู้ก็ทำให้ "จักรणานนิยม" ที่ต้องการขยายตัวเป็นไปได้

ความอยากรู้ยากเห็นแต่เพียงอย่างเดียวโดดๆ ไม่มีการเชื่อมโยงกับเป้าหมายอื่นๆ แสดงให้เห็นว่า ความอยากรู้ยากเห็นเป็นสิ่งที่เป้าหมายในตัวเอง ความใคร่อยากรู้เป็นทั้งสาเหตุและเป้าหมายในตัวเอง การยกให้ความอยากรู้ยากเห็นเป็นทั้งเหตุและผลในเวลาเดียวกันทำให้ความอยากรู้ยากเห็นเปรียบเสมือนหนึ่งพระเจ้าที่เป็นเจ้าที่เป็นปฐมสาเหตุในตัวเอง (*causa sui*) เพราะอุบัติขึ้นมาได้ด้วยตัวเอง แต่พระเจ้าเองก็เป็นได้เพียงแค่สาเหตุในตัวเอง เพราะไม่จำเป็นที่จะต้องมีส่วนในตัวเอง แต่ความใคร่รู้ที่มีเป้าหมายอยู่ที่ตัวเองเป็นสภาวะที่แสดงถึงความเป็นเอกเทศของความใคร่รู้ที่ไม่จำเป็นที่จะต้องรับใช้เป้าหมายอื่นๆ ความใคร่อยากรู้จึงเป็นสิ่งที่ทรงคุณค่าและมีความเป็นเอกเทศในตัว เมื่อเป็นดังนั้นความใคร่อยากรู้จึงสามารถที่จะคุณธรรม (*virtue*) ได้ในสังคมที่ไขว่คว้าแสวงหาความรู้หรือสังคมที่ยึดมั่นในความรู้ ครั้นเมื่อความใคร่อยากรู้เป็นคุณธรรมก็แสดงว่าไม่มีความจำเป็นที่จะต้องใช้คุณธรรมอื่นๆ มาเป็นตัวกำกับ

สภาวะของความใคร่อยากรู้ในฐานะที่เป็นคุณธรรมสร้างความลึกลับย้อนแย้ง (*paradox*) ให้กับความใคร่อยากที่จะให้ความรู้คู่คุณธรรม เพราะถึงแม้ว่าความใคร่อยากรู้จะเป็นธรรมชาติ แต่ก็ไม่สามารถที่จะใช้ธรรมชาติเป็นตัวสร้างความสมเหตุสมผลในการแสวงหาความรู้ได้เสมอไป เพราะเงื่อนไขทางศีลธรรมยังคงเป็นสิ่งที่ขาดไปไม่ได้สำหรับการมีชีวิตที่ดี²³ ในแง่นี้ถ้าจะพิจารณาว่าความรู้จำเป็นที่จะต้องดำเนินควบคู่ไปกับคุณธรรมก็แสดงให้เห็นว่า ความรู้ต้องห้ามและความรู้ที่จะต้องมีข้อจำกัดย่อมเป็นสิ่งที่ต้องดำรงอยู่ เพราะไม่มีความรู้ใดที่ไม่มีขอบเขต เมื่อเป็นดังนั้นข้อห้ามและสิ่งต้องห้ามไม่ว่าจะด้วยกฎหมาย จารีต ฯลฯ ก็ย่อมแสดงให้เห็นถึงข้อจำกัด สำหรับ

²³ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, pp. 280-281

ข้อจำกัดต่างๆ เหล่านี้ก็คือเครื่องหมายที่บ่งบอกอย่างชัดเจนว่า เป็นสิ่งที่พอได้แล้ว แค่นี้ก็พอเพียงแล้ว เพราะถ้าไม่พอหายหน้าจะมาเยือน แม้ว่าการกล่าวถึงสถานะของการหาความรู้ที่พอเพียง ความรู้ที่มีข้อจำกัดจะเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกับธรรมชาติของมนุษย์ก็ตาม

ทั้งนี้ก็เพราะภายใต้สถานะแห่งความเป็นอารยะที่มีหรือใคร่อยากมีอารยธรรมก็จำเป็นที่จะต้องอยู่เหนือธรรมชาติมากกว่าที่จะปฏิบัติตามธรรมชาติ ดังนั้นความรู้ใดที่ถือว่าจะได้และจะรู้ได้อย่างไรนั้นย่อมหลีกเลี่ยงข้อจำกัดทางศีลธรรมและเงื่อนไขของสังคมอารยะไปไม่พ้น ข้อห้ามของความรู้หรือความรู้ต้องห้ามจึงเป็นสิ่งที่ต้องดำรงอยู่ เงื่อนไขทางสังคมเองจึงเป็นตัวกำหนดว่าอะไรเป็นสิ่งที่รู้ได้และอะไรคือสิ่งที่รู้ไม่ได้ ความรู้จึงดำรงอยู่กับข้อจำกัดมากกว่าที่จะดำรงอยู่คู่กับเสรีภาพแบบสมบูรณ์ ความรู้จึงหลีกเลี่ยงการประนีประนอมต่อรองกับข้อจำกัดของสังคมไปไม่พ้น

ความรู้ การค้า และการเดินทาง

สิ่งที่บ่งบอกความเป็นอารยะที่ชัดเจนที่สุดก็คือถาวรวัตถุต่างๆ ที่บ่งบอกถึงความถาวรทนทานผ่านกาลเวลาอันเป็นมรดกตกทอดกันมา วัตถุหรือข้าวของเครื่องใช้เหล่านี้จึงเป็นส่วนสำคัญที่ให้ความรู้เกี่ยวกับอารยธรรมหรือสังคมอื่นๆ โดยความรู้ต่างๆ เหล่านี้ได้มาจากการสำรวจการท่องเที่ยว ทั้งนี้ความรู้เป็นสิ่งที่อยู่ที่อื่นหรือดินแดนห่างไกลออกไป การเก็บวัตถุแห่งความรู้จากแดนไกลนี้เป็นเงื่อนไขสำคัญของกระบวนการแสวงหาความรู้ แม้ว่าวัตถุต่างๆ เหล่านี้จะเข้ามาอยู่ในพิพิธภัณฑ์โดยหลุดออกจากบริบททางประวัติศาสตร์และสังคมก็ตาม

วัตถุต่างๆ เหล่านี้อาจจะเป็นสิ่งของต้องห้ามในสังคมหนึ่งๆ แต่เมื่ออยู่เป็นวัตถุแห่งความรู้ก็ไม่ได้มีสถานะที่ศักดิ์สิทธิ์อะไร ดังนั้นเพื่อความรู้การละเมิดสิ่งศักดิ์สิทธิ์จึงเป็นสิ่งที่ต้องกระทำเพื่อตอบสนองความใคร่อยากรู้ เพราะฉะนั้นความใคร่อยากรู้จึงเป็นใบอนุญาตสำหรับการละเมิดของต้องห้าม ตำนานเกี่ยวกับการขุดค้นหลุมฝังศพกษัตริย์ตุตอังคามีเนนของอียิปต์โบราณที่ทำให้เกิดอาถรรพ์ต่างๆ มากมาย เป็นตัวอย่างที่ดีของการถูกลงโทษจากการละเมิด ถึงกระนั้นก็ดีถ้าอาถรรพ์ต่างๆ เป็น Pandora ที่นำภัยอันตรายและความชั่วร้ายมา แต่ “ไฟแห่งความรู้” ก็เป็นสิ่งที่คุ้มค่าพอกับการสูญเสียหรือการผจญภัยกับภัยอันตรายอะไรบางอย่างไป

พลังของความใคร่อยากรู้ที่ปรากฏออกมาเป็น “วินัย” (discipline) ที่ให้พลังแก่ความเป็นวิชาการ (disciplines) ที่เหนือกว่าก็ย่อมทำให้อำนาจมืดของสิ่งศักดิ์สิทธิ์โบราณไม่สามารถหยุดยั้งพลังความรู้วิชาได้ เช่น พลังแห่งวิชาโบราณคดีไปได้ วิชาโบราณคดีและมานุษยวิทยาที่ความรู้จะได้มาจากการแสวงหาความรู้ในแดนไกล ความรู้จึงต้องเดินทางไกล การจะขยายอาณาเขตของความรู้ได้ก็ต้องเดินทางออกไปเพื่อจะได้ขยายอาณาเขต

สำหรับในกรอบความคิดของนักปรัชญาโบราณอย่าง Lucretius แล้ว การเดินทางไปทะเลเป็นผลพวงของความใคร่อยากรู้ และในขณะเดียวกันการเดินทางออกทะเลก็เป็นไปเพื่อการแสวง

สิ่งของหรูหราฟุ่มเฟือย²⁴ การเดินทางออกทะเล การค้า และความใคร่อยากรู้จึงเป็นสิ่งที่ไม่ได้แยกออกจากกัน ความรู้จึงเชื่อมโยงเข้ากับความรู้หรูหราฟุ่มเฟือย (อันเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงความหมายตามยุคสมัย)²⁵ ที่อยู่ในแดนไกลอีกด้วย ความรู้จึงจำเป็นต้องขยายตัว ความรู้เป็นสิ่งที่ต้องการพลวัต ในขณะเดียวกันความรู้ต้องการความสัมพันธ์เชิงการแลกเปลี่ยน (exchange relation) ดังจะเห็นได้จากการแลกเปลี่ยนความรู้ในกรีกโบราณของพวกโซพิสต์ การแลกเปลี่ยนความรู้ในนิยายเรื่อง *Faust* ไปจนถึงการแลกเปลี่ยนความรู้ในเชิงการค้าแบบที่เกิดขึ้นในมหาวิทยาลัยและโรงเรียนเป็นต้น

เมื่อความรู้ การเดินทาง และการค้าเป็นสิ่งที่ไม่แยกออกจากกันแล้ว สิ่งของหรูหราฟุ่มเฟือย ตลอดจนของแปลก ฯลฯ จึงพัฒนาขึ้นมากลายเป็นวัตถุของความรู้ ภายใต้เงื่อนไขของการแสวงหาสิ่งของหรูหราแปลกตาต่างๆ เหล่านี้ทำให้การค้าและการแสวงหาความรู้จึงไปด้วยกันได้ เมื่อเป็นดังนั้นความรู้จึงเชื่อมโยงกับความรู้หรูหราฟุ่มเฟือย ลักษณะแบบนี้จะเห็นได้จากการเดินทางควบคู่กันไปในดินแดนต่างๆ ของการค้ากับนักค้นคว้าหรือนักสำรวจที่ต้องใช้เงินทองมากมาย เช่น การเก็บตัวอย่างพันธุ์พืช วัตถุต่างๆ บุคคลอย่าง Charles Darwin เป็นตัวอย่างที่ดี

การเก็บสะสมเพื่อความใคร่อยากรู้ทำให้วัตถุต่างๆ เหล่านี้มาเป็นส่วนหนึ่งของการสะสม และเป็นส่วนหนึ่งขององค์ความรู้ แม้ว่าวัตถุของความรู้ต่างๆ เหล่านี้ก็จะคุ้นหลังวิจารณ์ว่าถูกตัดขาดออกจากบริบท แต่ในขณะเดียวกันต้องไม่ลืมว่าสถานะของวัตถุทางความรู้ต่างๆ เหล่านี้ยังเป็นสิ่งที่มีความงามและมีสุนทรียะได้โดยปราศจากบริบทได้อีกด้วย เพราะอย่างน้อยๆ ความงามสามารถที่จะดำรงอยู่ได้โดยปราศจากบริบท นอกจากนั้นวัตถุต่างๆ เหล่านี้ไม่ได้มีความหมายในเชิงความงามเมื่อวัตถุเหล่านี้ดำรงอยู่ในบริบทของพิธีกรรม

นอกเหนือไปจากความรู้แล้ววัตถุสิ่งของต่างๆ เหล่านี้จึงสามารถที่จะคุณค่าทางสุนทรียะเพิ่มเติมได้อีกด้วย²⁶ ไม่เพียงแต่วัตถุต่างๆ เหล่านี้เท่านั้นสภาวะแวดล้อมของดินแดนต่างๆ ที่เป็นแหล่งกำเนิดของวัตถุต่างๆ เหล่านี้ก็มีคุณค่าทางสุนทรียะด้วย การได้มองเห็น เช่น ธรรมชาติ ฯลฯ จึงเป็นสิ่งที่มีความงาม²⁷ ในส่วนนี้ความรู้ที่เกิดขึ้นจากวัตถุ (knowledge of object) และตัววัตถุแห่งความรู้ (object of knowledge) เองถูกเชื่อมต่อกันด้วยสุนทรียะ ดังนั้น ความรู้ สุนทรียะ และวัตถุ จึงเป็นสิ่งที่ทดแทนสลับตำแหน่งกันไปมา

²⁴ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, p. 266

²⁵ ดู Christopher J. Barry, *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

²⁶ Johannes Fabian, *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*, pp. 138-139

²⁷ Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, p. 204

สิ่งที่สำคัญของการรวบรวมการสร้างความรู้ไม่ต้องการบริบท เพราะบริบทไม่สามารถให้ความเป็นสากลได้ สำหรับผู้ที่เก็บวัตถุต่างๆ เหล่านี้ (เช่น นักชาติพันธุ์วิทยาในช่วงยุคอาณานิคม) ที่ได้มาจากการเดินทางอันเป็นส่วนหนึ่งของความใคร่รู้ที่นั่นต้องการที่จะแยกตัวเองออกจากความรู้ที่ตนเองได้มา ทั้งนี้เพื่อให้เกิดความเป็นกลาง นี่เป็นการรักษาระยะห่างระหว่างตัวตนกับวัตถุและความรู้นั้นๆ²⁸ ให้อยู่ในกรอบของสิ่งของที่เก็บสะสมได้ (Curio) โดยวัตถุต่างๆ เหล่านี้จะเป็นตัวกระตุ้นเราให้เกิดความใคร่รู้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเดินทางกลับมาสู่บ้านเกิดเมืองนอน²⁹

สำหรับการจะเลื่อนสถานะจากวัตถุธรรมดาๆ กลายมาเป็นความรู้ได้นั้นจำเป็นที่จะต้องผ่านความเป็นสถาบัน เช่น ผ่านการตีพิมพ์หรือการพูดที่สยามสมาคม หรือจะเป็น Royal Geographical Society ของประเทศอังกฤษ เป็นต้น³⁰ การนำสิ่งที่เห็นมาถ่ายทอดและได้รับการยอมรับจากบรรดาผู้เชี่ยวชาญทั้งหลายจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญของการเป็นองค์ความรู้และความเป็นวิชา ไม่ใช่ความรู้หรือข่าวสารที่เกิดขึ้นจากการซุบซิบหรือความรู้ประวัติศาสตร์แบบพงศาวดารกระซิบ ด้วยลักษณะของความเป็นวิชาทำให้ความรู้ที่เป็นวิชาเหล่านี้ดำรงอยู่ในสถานะที่เหนือกว่ากว่าความรู้ของฝูงชน³¹ ดังจะเห็นได้จากคำอธิบายว่าความเข้าใจได้ง่ายๆ ทั่วไปย่อมไม่ใช่องค์ความรู้ เรื่องซุบซิบนิทานชั้นสูงตามร้านตัดผมไม่ใช่ความรู้

วัตถุสิ่งของต่างๆ เหล่านี้ปูทางไปสู่ความรู้ในระยะไกลความรู้กับการเดินทางจึงเป็นกรอบคิดที่ดำเนินไปคู่กัน ดังจะเห็นได้จากบทกลอน “ยานนาวาวิเศษ” ที่เริ่มต้นด้วย “ความรู้เหมือนสินค้าอันมีค่าอยู่แดนไกล ต้องยากลำบากไปจึงจะได้สินค้านั้น เจ้าจงเอากายเจ้าเป็นสำเภานั่นไฉน...” การจะได้ความรู้มาจึงต้องเผชิญกับความทุกข์ยาก ความลำบาก ร่างกายของคนที่แสวงหาความรู้จึงเปรียบได้กับเรือสำเภาที่ต้องทนทานต่อคลื่นลม ร่างกายที่พร้อมจะแบกรับน้ำหนัก จนอาจจะเรียกได้ว่า “กรรมกรปัญญา”

ในแง่หนึ่งจึงไม่มีแรงงานสมองและแรงงานจากร่างกาย ทั้งสองส่วนคือร่างกายและสมองเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ประหนึ่งห้วย่อมไม่สามารถดำรงอยู่ได้โดยปราศจากร่างกาย การจะได้มาซึ่งปัญญาความรู้จึงไม่ได้ให้สมองแต่เพียงอย่างเดียว ร่างกายก็เป็นสิ่งที่มีความสำคัญด้วยเช่นกัน เช่น วินัยต่อร่างกาย กระบวนการในการสร้างวินัยย่อมทำให้ร่างกายประสบกับความยากลำบาก

²⁸ Johannes Fabian, *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*, (Stanford: Stanford University Press, 2001), p. 137

²⁹ Johannes Fabian, *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*, p. 120

³⁰ Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, (London: Routledge, 1992), p. 204

³¹ Barbara M. Benedict, *Curiosity: A Cultural History of Early Modern Inquiry*, (Chicago: University of Chicago Press, 2001), p. 92

โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงแรกๆ ของการแสวงหาความรู้ ด้วยลักษณะของความยากลำบากนี้เองที่แสดงว่า ผู้ต้องการความรู้จะต้องฝ่าฟันไป ความรู้จึงเป็นสิ่งที่อยู่ที่ยืนมากกว่าที่อยู่ใกล้ตัว ดังนั้นจึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่นักปรัชญาบางพวก เช่น Socrates จึงพยายามทำให้ความรู้เป็นเรื่องใกล้ตัวมากกว่าที่จะเป็นความรู้ในเรื่องไกลตัว

ความรู้ที่มาจากการเดินทางจึงปรากฏให้เห็นได้ในงานเขียนบันทึกการเดินทางไป หนังสือท่องเที่ยว งานเขียนทั้งหลายนับตั้งแต่วรรณคดีจาก *Odyssey* จนถึง *Don Quixote* จนถึง *A Room With a View* ก็เป็นผลงานที่เกี่ยวข้องกับการเดินทาง ไล่มาจนถึงผลงานของนักเขียนรุ่นใหม่ ๆ ที่เขียนเรื่องท่องเที่ยวอย่าง Bill Bryson Bruce Chatwin และ Paul Theroux เป็นต้น จนทำให้อาจจะกล่าวได้ว่า รากฐานของวรรณคดีคืองานการเดินทาง จนทำให้มีการกล่าวว่า “งานเขียนทั้งหมดเป็นงานเขียนเรื่องการเดินทาง”³² รากฐานของการสร้างสรรค์ทางวรรณกรรมจึงมีรากฐานมาจากงานเขียนเกี่ยวกับการเดินทาง

จุดเริ่มต้นของบิดาแห่งวรรณกรรมมาเลเซีย Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi ก็ก่อเกิดมาจากบันทึกการเดินทาง³³ ไม่เพียงแต่ผลงานด้านวรรณคดีเท่านั้นรากฐานงานบันทึกทางประวัติศาสตร์ เช่น งานของ Herodotus มาสู่งานของ Montesquieu และไล่เรื่อยมาจนถึงงานบรรยายทางชาติพันธุ์วรรณา (ethnography) ก็ล้วนแล้วแต่เป็นผลงานที่มาจากการเดินทาง ผลงานต่างๆ เหล่านี้แม้ว่าจะไม่ได้มีระเบียบวิธีในการศึกษาแบบวิชา (disciplines) แต่ก็ถูกจัดระเบียบว่า ผลงานเหล่านี้มีลักษณะที่แตกต่างไปจากผลงานท่องเที่ยวทั่วๆ ไปแบบดาษดื่นที่เห็นกันในห้องตลาด ไม่ว่าจะเป็นผลงานธีรภาพ โลหิตกุล ไปจนถึงปราย พันแสง เป็นต้น

ในขณะเดียวกันการแสวงหาความรู้โดยผ่านการเดินทางกลายเป็นคุณลักษณะสำคัญของสถานะสมัยใหม่ จนสามารถที่จะทำให้คนเหล่านี้มีอาชีพเป็นนักเขียนเดินทางในทำนองเดียวกันกับการเป็นนักวิชาการอาชีพ การเป็นนักเดินทางจะมีลักษณะที่แตกต่างไปจากนักท่องเที่ยวในยุคของการท่องเที่ยว (tourism) ที่เน้นถึงความรวดเร็ว สั้น สะดวกสบาย ไปกันเป็นกลุ่ม มีความปลอดภัย ไม่ต้องเสี่ยงภัยอะไรทั้งสิ้น ฯลฯ ด้วยการขยายตัวของการท่องเที่ยวทำให้การเดินทางหมดไป แม้ว่าจะมีผู้คนที่พยายามจะเป็นนักเดินทางมากกว่าเป็นนักท่องเที่ยวก็ตาม แต่การเดินทางที่ยากลำบากเพื่อแสวงหาความรู้ก็ไม่ใช่สิ่งที่จำเป็นอีกต่อไปเมื่อสถาบันการศึกษาสามารถที่จะ

³² Michael Mewshaw, “Travel, Travel Writing, and the Literature of Travel”, *South Central Review*, Vol. 22, No.2 (Summer, 2005), p. 5

³³ Ungku Mainumah Mohd. Tahir, “The Construction and institutionalization of Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi: the Role of Westerners”, in *The Canon in Southeast Asian Literatures: Literatures of Burma, Cambodia, Indonesia, Laos, Malaysia, the Philippines, Thailand and Vietnam*, (London: Curzon Press, 2000), p. 101

อำนวยความสะดวกได้ดีกว่าเดิม ตลอดจนการเดินทางขนส่งก็ย่นระยะเวลาไปอย่างมาก การท่องเที่ยวจึงเป็นไปแบบความสะดวกสบาย (comfort) มากกว่าที่จะเป็นไปด้วยความยากลำบาก

ทั้งนี้รากศัพท์ของความหมายของการเดินทางหรือ Travel นั้นเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการทำงาน โดยคำว่า นี้หมายความว่า ผู้ที่ต้องทนทุกข์ทรมานด้วย³⁴ *Travail* อันเป็นคำที่มาจากรากศัพท์ภาษาละตินว่า *tripalium* อันเป็นเครื่องมือในการทรมาน³⁵ การเดินทางจึงเป็นการทรมานตนเอง การจาริกแสวงบุญทางศาสนา (เพื่อให้ได้ปัญญาทางศาสนา) ไปสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ก็เป็นตัวอย่างที่ดี ความรู้เป็นสิ่งที่อยู่ในแดนไกล ความคิดแบบนี้ดูจะเป็นสิ่งที่ปรากฏให้เห็นได้ทั้งในกรอบความคิดแบบคริสเตียนและอิสลาม เพราะในอิสลามเองการเดินทางจาริกแสวงบุญและหาความรู้นั้นมีคำแนะนำให้ไปไกลถึงประเทศจีน³⁶

แต่การเดินทางระยะไกลย่อมไม่มีความปลอดภัย ไม่ว่าจะเป็นทางบกหรือทางทะเล สำหรับในกรอบความคิดโบราณทะเลเป็นท้องที่ของการลงทัณฑ์ ทะเลเป็นพื้นที่ของหายนะ ผู้คนที่เดินทางก็เชื่อว่า会上ชอบทะเล ทะเลเต็มไปด้วยความน่ากลัว และเป็นสิ่งที่ไม่มีความงาม ไม่มีเสน่ห์ อย่างน้อยที่สุดในสรวงสวรรค์ของพวกคริสเตียนก็ไม่มีทะเล ชายฝั่งก็มีแต่ความไม่แน่นอน เพราะเต็มไปด้วยหินโสโครก เป็นต้น ไม่เพียงแต่พวกคริสเตียนเท่านั้นที่หวาดกลัวทะเล³⁷ ทะเลจึงเป็นพื้นที่ต้องห้าม คนอย่าง Ibn Jubayr ชาวมุสลิมในศตวรรษที่สิบสองผู้จัดบันทึกการเดินทางเองก็ไม่ชอบการเดินทางทะเลและกลัวทะเลเสียด้วยซ้ำ³⁸

การเดินทางที่จะต้องเผชิญกับอันตรายเป็นส่วนสำคัญสำหรับการสร้างตัวตน การเดินทางเพื่อตอบสนองความใคร่อยากรู้และความรู้กลายเป็นส่วนสำคัญในการสร้างความเป็นตัวตน ดังที่ Michael Mewshaw ได้กล่าวเอาไว้คือ “ฉันเดินทาง ฉันจึงมีชีวิตอยู่”³⁹ การกล่าวแบบนี้แสดงให้เห็นว่า การเดินทางเป็นสภาวะของการดำรงอยู่เฉกเช่นชีวิตของมนุษย์ในสังคมเข้าป่าล่าสัตว์ ไม่ใช่ชีวิตที่ติดที่มีรากแบบสังคมเกษตรกรรม การเดินทางเป็นสภาวะของการดำรงอยู่ เมื่อเป็นดังนั้นก็ทำให้ความใคร่อยากรู้ (ในฐานะรูปแบบหนึ่งของการเดินทาง) เป็นเงื่อนไขที่ตายตัวของการดำรง

³⁴ Daniel J. Boorstin, *The Discoverers: A History of Man's Search to Know His World and Himself*, (New York: Vintage Books, 1983), p. 12

³⁵ Michael Mewshaw, "Travel, Travel Writing, and the Literature of Travel", p. 4

³⁶ Ian Richard Netton, *Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam*, (Richmond: Curzon Press, 1996), p. vii

³⁷ Alain Corbin, *The Lure of the Sea: The Discovery of the Seaside in the Western World 1750-1840*, translated by Jocelyn Phelps, (Cambridge: Polity Press, 1994), pp. 4-5

³⁸ Ian Richard Netton, *Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam*, p. 97

³⁹ Michael Mewshaw, "Travel, Travel Writing, and the Literature of Travel", p. 3

อยู่ด้วยเช่นกัน ดังราวกับว่ามนุษย์ถูกสาบมาให้อำนาจเดินทางแสวงหาความรู้ แม้ว่าจะไม่มีความชัดเจนว่าจะเป็นความรู้แบบใด แบบในศาสนาหรือในแบบทางโลก เมื่อต้องเดินทางสภาวะของ "จักรญาณนิยม" ที่ต้องหม่นไปก็เป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้จากความเป็นมนุษย์

การเดินทางจะกระตุ้นเร้าความใคร่อยากรู้ ในขณะที่เดียวกันความใคร่อยากรู้และการเดินทางต่างก็แสดงนัยของการมีเสรีภาพ ส่วนข้อจำกัดของการเดินทางและความใคร่อยากรู้ก็จะเห็นได้จากอำนาจบังคับที่มาจากครอบครัว ชุมชน และรัฐ เช่น การจำกัดการเดินทางของประเทศเผด็จการ เป็นต้น สำหรับประเทศเผด็จการการเดินทางจึงเป็นสิ่งต้องห้ามและการแสวงหาความรู้ การเดินทางนำไปสู่สิ่งใหม่ๆ และทำให้พบกับแง่มุมชีวิตที่แตกต่างออกไปจากชีวิตที่ซ้ำซากจำเจ การเดินทางทำให้ผู้คนหลุดออกจากกรอบโดยเฉพาะจารีตของชุมชน รากฐานของการเดินทางก็คือการเชื่อมโยงเข้ากับความรู้ใหม่ๆ แต่ความรู้ใหม่ๆ ย่อมเป็นอันตรายเกินไปสำหรับสถาบันอนุรักษนิยม สำหรับในประเทศเผด็จการความชัดเจนของสิ่งที่ต้องห้ามจึงมีความชัดเจนมากทั้งในเรื่องของการแสวงหาความรู้และการเดินทาง การกำหนดให้การเดินทางเป็นสิ่งแรกก่อนอะไรอื่นทำให้ไม่รู้ว่าจะอะไรเป็นสิ่งสำคัญก่อนอะไรอื่นๆ ตามแบบที่ประเทศเผด็จการ (หรือศาสนา) ได้กำหนดไว้

ในแง่นี้ดูราวกับว่า การเดินทาง ความรู้ต้องห้าม เป็นสิ่งที่ปรากฏอยู่แต่ในประเทศเผด็จการเท่านั้น ระบอบเสรีประชาธิปไตยที่เป็นผลผลิตของสภาวะสมัยใหม่จึงทำให้การเดินทางเป็นเรื่องของเสรีภาพ การเดินทางเป็นเรื่องที่รัฐจะเข้ามาละเมิดมิได้ ในทำนองเดียวกันกับเสรีภาพในการแสวงหาความรู้ที่เกิดขึ้นจากความใคร่อยากรู้ เสรีภาพที่ในสภาวะสมัยใหม่เรียกว่า เสรีภาพทางวิชาการ เสรีภาพที่ดูประหนึ่งว่าจะได้รับการรับรองโดยกฎหมายและจารีตทางภูมิปัญญา

ถึงกระนั้นก็ดีเสรีภาพก็เป็นสิ่งที่จำกัดได้ด้วยจารีต ประเพณี กฎหมายและอำนาจรัฐมากกว่าที่จะดำเนินไปอย่างไร้ข้อจำกัด เมื่อความรู้ต้องการคุณธรรมก็หมายความว่า ความรู้นั้นๆ ต้องมีข้อห้าม แต่ความใคร่อยากรู้โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อจะต้องมีการละเมิดก็กลายเป็นพลังผลักดันสำคัญที่ทำให้การละเมิดเป็นสิ่งที่ต้องกระทำ การแสวงหาความอยากรู้อยากเห็นต้องห้ามจึงเป็นสิ่งจำเป็นที่ต้องทำ เช่น การปลอมตัวเข้าไปในนครเมกกะ (Mecca) ของ Richard Burton ทั้งๆ ที่ต้องเสี่ยงกับความตายถ้าถูกจับได้ ความรู้จึงเป็นเรื่องที่หลีกเลี่ยงกับความเสี่ยงไปไม่ได้ เมื่อมีความเสี่ยงก็ยิ่งเพิ่มความอยากรู้อยากรู้

ความใคร่อยากรู้ที่นำไปสู่การสำรวจและการแสวงหาความรู้ในแดนไกลเป็นสิ่งที่ถูกทำให้แยกออกจากการครอบงำ ความรู้ไม่ใช่เรื่องของการควบคุม ถ้าจะกล่าวอีกนัยหนึ่งความรู้ถูกจำแนกให้แยกออกจากอำนาจ เมื่อความรู้แยกออกจากอำนาจการแสวงหาความรู้ในแดนไกลแสดงสถานะของความบริสุทธิ์ ความไร้เดียงสา เรื่องราวความรู้จากการเดินทางต่างๆ จึงถูกทำให้

กลายเป็นเรื่องราวของโลกอุดมคติ โลกแห่งความฝัน โลกบริสุทธิ์ ฯลฯ⁴⁰ เรื่องราวการบันทึกการเดินทางจึงปรากฏให้เห็นในงานเขียนของนักเขียนวัยเยาว์ทั้งหลาย เพราะอย่างน้อยที่สุดพลังแห่งการเดินทางก็ต้องการความพร้อมและความอดทนของร่างกาย ร่างกายอันเป็นรากฐานให้กับสายตาที่พร้อมจะนำเสนอเรื่องราวต่างๆ อย่างแหลมคม แม้ว่าดินแดนต่างๆ เหล่านั้นจะไม่ใช่อินแดนที่พวก (นักเขียน) จะรู้จักเป็นอย่างดีก็ตาม แต่นั่นก็เปรียบประหนึ่งพื้นที่ที่เต็มไปด้วยความลับที่รอคอยใครสักคนมาเปิดเผย

ในยุคที่อาณานิคมกลายเป็นอดีตไปแล้วเป้าหมายหลักของนักเขียนก็คือ การโจมตีค่านิยมจากจักรวรรดินิยมและระบบทุนนิยม เรื่องราวของการบรรยายแบบนี้ก็ดำเนินไปในลักษณะที่แตกต่างไปจากการเล่าเรื่องในยุคอาณานิคม เพราะในยุคอาณานิคมกระบวนการสร้างอารยธรรม (civilizing process) ที่เกิดไปพร้อมกับกระบวนการสร้างความรู้และขยายความรู้เป็นสิ่งที่มีความสำคัญ

ในขณะนี้เป้าหมายหลักกลับอยู่ที่การเป็นเอกเทศและเสรีภาพ ตลอดจนรักษาสถานะของความเป็นของดั้งเดิม สภาวะที่กำลังจะหายไปด้วยการค้าและการท่องเที่ยว สำนักแห่งบาปที่เกิดขึ้นจากการแสวงหาความใคร่อยากรู้ (อยากรู้ได้) ในสิ่งใหม่ๆ กลับกลายเป็นผลลัพธ์ในทางลบที่เกิดขึ้นจากความใคร่อยากรู้หรืออยากรู้มี วงจรของจักรแห่งความรู้ที่หมุนดังราวกับ "จักร" พิฆาตเจกเซน "ไฟ" แห่ง Prometheus ได้นำพา Pandora ติดตามมาด้วย แต่ถึงกระนั้นก็ดีบุคคลที่มีความอยากรู้อยากเห็นก็เป็นบุคคลของสภาวะสมัยใหม่ที่เปิดโอกาสให้กับใครก็ได้ ไม่ว่าจะเป็นเพศใด สามารถเข้าไปในดินแดนต้องห้ามได้อย่างชอบธรรม แต่นั่นก็ใช่ว่าจะไม่มีข้อจำกัด

ถึงกระนั้นก็ดีความใคร่อยากรู้ไม่ใช่ความใคร่ธรรมดาๆ แต่เป็นจักรกลแห่งความก้าวหน้าของสภาวะสมัยใหม่ที่ไม่สมควรจะให้สิ่งใดมาขัดขวางให้มีข้อจำกัดเพื่อให้เกิดความรู้จักพอ เพราะความใคร่อยากรู้นั้นไม่รู้จักคำว่าพอเพียง ตราบใดก็ตามที่ความรู้มันๆ ไม่ได้อยู่ในกรอบของศาสนาจารีต ประเพณี "จักรญาณนิยม" เป็นสภาวะของการขยายตัวที่ไร้ขอบเขตมากกว่าที่จะรู้จักคำว่าขอบเขตและพอเพียง

⁴⁰ Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, p. 215



มนุษย์ (ต้อง) ห้าม

มุกหอม วงษ์เทศ

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒
สนับสนุนโดย สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย
ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๔๘
ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

มนุษย์-ต้อง-(ถูก)ห้าม

มุกหอม วงษ์เทศ

ในที่นี้จะถือ “มนุษยศาสตร์” ในความหมายที่กว้างที่สุดว่าเป็น ความรู้ และอะไรอื่นๆ ที่เกี่ยวกับ การแสวงหาความรู้ความจริง หรือแม้แต่การผลิตเรื่องเล่า และ “ต้องห้าม” คือ การถูกห้าม, ถูกเซ็นเซอร์, ถูกปิดบังกีดกัน, หรือถูกปฏิบัติต่อดังทำที่ที่เป็นศัตรูเป็นปฏิปักษ์ ดังนั้น พรหมแดนของ “ต้องห้าม” Forbidden ก็จะได้ขยายไปอีกเรื่อยๆ รวมทั้งการถือว่า ไม่มี “มนุษยศาสตร์” ที่ปราศจาก “มนุษย์” ด้วย

มนุษยศาสตร์ต้องห้าม อาจมองได้หลายระดับ จะขอลองมองเป็นสามแบบซึ่งเกี่ยวพันกันคือ

1. ระดับสังคมที่ความรู้ดำรงอยู่ หรือการปะทะกับสังคมภายนอก
2. อีกระดับหนึ่งคือในเชิงสาขาวิชาของมนุษยศาสตร์เอง
3. และอีกระดับที่อาจจะเรียกหยาบๆ ก็ได้ว่าระดับปรัชญา

---- (1)

ถ้าเริ่มจากระดับสังคมแล้ว ในทุกๆ วัฒนธรรม และตลอดประวัติศาสตร์มนุษยชาติ “ความรู้” หรือ “การแสวงหาความรู้” ไม่เคยมีเสรีภาพ เพราะ “ความรู้” เป็นเรื่องของ “อำนาจ” การเมือง และ อำนาจจะบอกว่าอะไรคือสิ่งที่ “รู้ได้” และอะไรคือสิ่งที่ “รู้ไม่ได้” รวมทั้งอะไรที่ถือเป็น “ความรู้ที่ขอบธรรม” และอะไรถือเป็น “ความรู้นอกวิสัย” นั่นก็คือ มีบางสิ่งบางอย่างที่เรา “ไม่ควรรู้”

อันที่จริง พระพุทธเจ้าก็ดูจะไม่สนับสนุนการแสวงหาความรู้เพื่อความรู้นั่นเอง อย่างที่เราเรารู้กันว่า ความรู้ที่ไม่นำไปสู่การหลุดพ้นเป็นความรู้ที่ไม่มีประโยชน์ และไม่พึงต้องรู้

ในวัฒนธรรมไทยและวัฒนธรรมอื่นๆ ความรู้หรือ “วิชา” ยังมี “ครู” หรือ มี “เจ้าของ” อีกด้วย ความรู้ไม่ได้เป็นสิ่งที่ล่องลอยอยู่ในอากาศที่ใครๆ ก็เข้าถึงได้ ขนบของการถ่ายทอดวิชาความรู้ก็เป็น “ความลับ” ไม่ว่าจะวิชาช่างต่างๆ หรือดนตรีนาฏศิลป์ก็มี “ครู” ที่น่ากลัวจนหัวลุกทั้งนั้น ดังนั้น ความรู้ สัมบูรณ์สูงสุดจึงดำรงอยู่แล้วในโลกมาตั้งแต่โบราณกาล คนรุ่นหลังเพียงแค่พยายามเข้าถึงความรู้ นั้นๆ ตามแต่บุญกรรม และต้องไม่ใช้หรือแสดงความรู้กันอย่างผิดบิดเบือนไปจากความรู้สัมบูรณ์นั้นๆ ด้วย งานอย่างเช่น การ “คัดลอก” คัมภีร์จึงถือเป็นงานศักดิ์สิทธิ์ ความรู้จึงไม่ใช่สิ่งที่ ขยาย หรือ เปลี่ยนแปลง ได้

นอกจากนี้ยังมีการเห็นว่าคนเรียนวิชาความรู้ต้องมีคุณธรรม มีศีลธรรม ความรู้ถ้าอยู่ในมือคนชั่วก็เป็นอันตราย แต่ในขณะเดียวกันการครอบครองความรู้ก็เป็นเรื่องของสถานภาพและอำนาจด้วย

ถ้าถือตามความหมายอย่างแคบและเคร่งครัด มนุษยศาสตร์ต้องห้าม คือ การแสวงหาความรู้ หรือความจริงทางมนุษยศาสตร์ที่ถูก “ห้าม”? สำหรับในเมืองไทยแล้ว การ “ห้าม” หรือ “เซ็นเซอร์” ก็ เป็นกิจกรรมปกติ มนุษยศาสตร์ที่ถูกห้ามก็คือ การหาความจริงที่ถูกห้าม พูดง่าย ๆ ก็คือ การเสนอข้อ ถกเถียงข้อโต้แย้งใดๆ ที่ตั้งคำถามหรือสั่นคลอนเสาคความเชื่อหลักของสังคมไทย ยิ่งความเชื่อนั้นถูกยก ให้ คัดดีสิทธิ์เพียงใด การต่อต้านก็รุนแรงขึ้นเท่านั้น

การแสวงหาความรู้ความจริง ซึ่งรวมทั้งวัฒนธรรมการวิจารณ์ในเมืองไทยที่ “ถูกห้าม” มีอยู่ หลายระดับของการถูกห้าม บางเรื่องห้ามอย่างเด็ดขาด บางเรื่องพูดได้ในบางพื้นที่ จะว่าไปแล้วเรื่อง ต้องห้ามที่สุด ห้ามเด็ดขาด ในเมืองไทยก็น่าจะไม่พ้นเรื่องเกี่ยวกับสถาบันพระมหากษัตริย์ เรื่องห้ามที่สุด ลับสุดยอด คือกรณีสวรรคต ประเด็นรองๆ ลงมาก็เป็นประเด็นที่สั่นคลอน ทำลาย สถาบันความเชื่อ ความศรัทธาของสังคมไทยโดยรวม หรือของคนจำนวนมาก เช่น เรื่องศิลาจารึกหลักที่หนึ่ง, บทบาท และจุดยืนของกษัตริย์/ราชสำนักในเหตุการณ์นองเลือด หรือประเด็นอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี

การเป็นสิ่งต้องห้าม คือการที่ประเด็นเหล่านั้นไม่สามารถถูกพูดถึงหรือเขียนถึงในที่สาธารณะ กลายเป็นเรื่องที่ต้อง “เลี่ยง” ด้วยการ “ไม่พูดถึงไปเลย”, “พูดเป็นนัย”, “ละไว้ในฐานที่เข้าใจ” เป็นต้น แต่ที่แน่ๆ ก็คือเป็นเรื่องที่อยู่ในบริบทของการขบขันนินทา การพูดคุยกันในทิวทัศน์กับบรรดาผู้ที่ ใ้ใจได้ และไม่ทรยศหักหลังกันง่ายๆ หากไม่จำเป็น

ดังนั้น สำหรับสังคมไทยและความคิดเกี่ยวกับความรู้ความจริงของไทย ในระดับหนึ่ง ความจริง (Truth) จึงเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่แล้วอย่างสมบูรณ์ และในอีกระดับหนึ่ง การแสวงหาความจริง หรือ การตั้งคำถามไม่เคยเป็นสิ่งที่สำคัญที่สุด “ความจริง” ต้องรองรับ รับใช้ และไม่ขัดแย้งกับสิ่งอื่นๆ ที่ สำคัญกว่า เช่น ชาตินิยม, ความเป็นไทย, สถาบันฯ, ความเชื่อความศรัทธาของคนหมู่มาก, ขนบธรรมเนียมประเพณีอันดีงาม

ทั้งนี้ทั้งนั้นการทำลาย “ความจริง” หรือ “คำอธิบายชุดหนึ่งๆ” เป็นเรื่องปกติในประวัติศาสตร์ การเก็บรักษาหลักฐานข้อมูลทางประวัติศาสตร์เป็นกิจกรรมสมัยใหม่ เพราะในอดีตที่โหดๆ ก็คงจะ ทำลายสิ่งที่ถูกถือว่าเป็น “อันตราย” กับความคิดจิตใจของผู้คน และระเบียบสังคม และจึงต้องมีการ สร้างหรือเขียนอะไรต่อมิอะไรขึ้นใหม่ให้สอดคล้องกับอุดมการณ์ทางอำนาจในสังคม ไม่มีที่ไหนในอดีต ยอมปล่อยให้ “ความจริง” อันไม่พึงประสงค์ดำรงอยู่ในสังคม

แต่เมื่อเรื่องต้องห้ามขึ้นอยู่กับสังคม เมื่อสังคมเปลี่ยน บางทีเรื่องต้องห้ามก็เปลี่ยนไปด้วย สิ่งที่เคย "ต้องห้าม" ในสมัยหนึ่งก็อาจจะไม่ได้เป็นสิ่งต้องห้ามในอีกสมัยหนึ่ง เช่น งานเขียนคอมมิวนิสต์เคยเป็นหนังสือ "ต้องห้าม" ในยุคหนึ่ง แต่เดี๋ยวนี้ก็ไม่มีใครสนใจแล้ว เพราะ "คอมมิวนิสต์" ไม่ได้เป็นภัยคุกคามสังคมไทยอีกแล้ว หรือหนังสืออ่านเล่น หนังสือประโลมโลกย์ เรื่องจักรๆ วงศ์ๆ เคยถูกห้ามในพวกรรณคดีสโมสร เดี่ยวนี้กฎเกณฑ์ความคิดเกี่ยวกับหนังสือก็เปลี่ยนไป หรือการที่หนังสือใบก็มักจะเป็นหนังสือต้องห้ามในหลายๆ สังคม

ดังนั้น สิ่งที่เป็น "ภัย" เป็น "อันตราย" ในสังคมจึงเปลี่ยนไปได้ตามยุคสมัย แต่ก่อนช่วงรัชกาลที่ 6 ที่ 7 ซึ่งเป็นระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์มีการเขียนวิพากษ์วิจารณ์ ล้อเลียนสถาบันฯ ในที่สาธารณะได้บ้าง เดี่ยวนี้ระบอบประชาธิปไตย แค่นี้ก็ไม่มีใครกล้าคิดแล้ว

การหาความจริงเป็นเรื่องต้องห้าม และไม่ใช่ว่าการห้ามแสวงหาความจริงเป็นเพียงเรื่องในอดีตหรือเฉพาะในสังคมที่ไม่ให้อิสระทางความคิดมนุษย์ ปัญหาทางจริยศาสตร์ในปัจจุบันส่วนหนึ่งยังคงอยู่บนฐานของสิทธิเสรีภาพในการหาความจริงด้วย เช่น การโคลนนิ่งมนุษย์ การแสวงหาทดลองความจริงไม่ได้มีได้อย่างไร้ขอบเขต

---- (2)

เรื่องต้องห้ามไม่ได้มีแต่ที่สังคมถือว่าเป็นสิ่งต้องห้าม แต่ภายในชุมชนวิชาการเองก็มีเรื่องต้องห้ามด้วยเหมือนกัน เรื่องต้องห้ามในวงวิชาการกระแสหลักในตะวันตก หรือส่วนใหญ่แล้วอาจจะในอเมริกา คือสิ่งที่ถือว่าเป็น Political Incorrectness ซึ่งดูจะเป็นสิ่งที่วงวิชาการสร้างขึ้นมาจากตัวเอง

เทรนด์และบรรยากาศของมนุษยศาสตร์ปัจจุบันผูกติดอยู่กับ "การเมืองของความถูกต้อง" (political correctness) ไม่ว่าจะออกมาในรูปของ multiculturalism หรือ relativism

น่าสนใจว่า เมื่อพรมแดนทางทฤษฎีและอาณาบริเวณของมนุษยศาสตร์ขยายออกไปเรื่อยๆ ก็กลับเกิดการกระทบกระทั่งกับ "วิทยาศาสตร์" และ "ศิลปะ" ซึ่งล้วนเป็นศาสตร์ที่มีฐานอยู่บนความภาคภูมิใจทางสติปัญญาและจินตนาการอันสูงส่งของมนุษย์ แต่มนุษยศาสตร์กำลังบั่นทอนหรือเปิดโปงมายาคติเกี่ยวกับสิ่งเหล่านี้

สิ่งสำคัญอย่างหนึ่งที่มนุษยศาสตร์แนววิพากษ์พยายามรื้อ คือ สิ่งที่เราเรียกว่า "intrinsic value" หรือ คุณค่าภายใน จากการทำให้ทุกอย่างที่แต่เดิมมีแต่ คุณค่าทางศิลปะ ทางสุนทรียศาสตร์ หรือคุณค่าทางเหตุผลแบบวิทยาศาสตร์ กลายเป็นสิ่งที่ถูกประกอบสร้างจากวัฒนธรรม การเมือง และอคติทางเพศ ชนชั้น และชาติพันธุ์ไปจนหมด นี่คือข้อวิพากษ์ที่มีต่อมนุษยศาสตร์แนวนี้นี่ที่กลายเป็นกระแสหลักในตะวันตกเอง

การที่ Political Correctness มีความอ่อนไหวอย่างยิ่งกับประเด็นทางเพศสภาพ เชื้อชาติ ชาติพันธุ์ ทำให้หลายสิ่งหลายอย่างที่เคยอยู่ดีกินดีมีสถานะสูงส่งมาก่อนไม่เพียงแต่ถูกบั่นทอน ฐานะ คุณงามความดี แต่ยังถูกจัดการ กำจัด ประเมินค่าใหม่ ถูกแบน เซ็นเซอร์ด้วย เช่น นิยายเรื่อง Huckleberry Finn ซึ่งเคยเป็นงานคลาสสิกของวรรณกรรมอเมริกัน แต่หลายสิบปีที่ผ่านมาเคยถูกแบนตามที่ต่างๆ ในอเมริกา เช่น ห้องสมุดสาธารณะ หรือถูกเอาออกจากลิสต์ที่นักเรียนต้องอ่าน ด้วยประเด็นทางเชื้อชาติเหยียดคนผิวดำ บทละคร The Merchant of Venice ของเชกสเปียร์ ก็เคยถูกมองว่าเข้าข่ายต่อต้านยิว อะไรทำนองนี้

อาจารย์มหาวิทยาลัยในอเมริกาในบางรัฐถูกห้ามไม่ให้สอนอะไรที่มีวัตถุประสงค์ที่ชี้นำทางการเมือง อุดมการณ์ ศาสนา หรือต่อต้านศาสนา หรือตั้งต้นที่จะนำประเด็นที่เป็นที่โต้แย้งมาพูดในชั้นเรียน โดยไม่เกี่ยวกับการเรียนการสอน ห้ามการกีดกันทางเชื้อชาติ ศาสนา เพศ แต่บางทีมันก็นำไปสู่อะไรแปลกๆ ได้เช่น เคยมีกรณีที่นักศึกษาอเมริกันบอกว่าตัวเองถูกกีดกัน (discriminated) จากบรรดา คณาจารย์และนักศึกษาที่ส่วนใหญ่เป็นพวกซ้าย พวกเดโมแครต เพราะเธอสนับสนุน

มีกรณีที่น่าสนใจเกิดขึ้นเช่น การต่อต้านประนามการเหยียดผิว (racism) ได้นำไปสู่กระแส หรือขบวนการ Afro-centrism หรือ การเอาแอฟริกาเป็นศูนย์กลาง (ในทำนองเดียวกันกับ Euro-centrism เอายุโรปเป็นศูนย์กลาง) ที่ทำให้มีงานเขียนที่บอกว่าโสกราตีสและคลีโอพัตรามีเชื้อสายแอฟริกัน หรือปรัชญากรีกขมความคิดมาจากอียิปต์ บรรดาอาจารย์มหาวิทยาลัยที่เป็น “คนขาว” ที่ศึกษาอารยธรรมกรีก (Classicist) ที่ไม่เห็นด้วยกับข้อโต้แย้งเหล่านี้ก็รู้สึกว่าการวิพากษ์วิจารณ์พวก Afro-centrism อาจถูกกล่าวหาว่า “เหยียดผิว” ได้

หรือการที่เทรนด์กระแสหลักของการศึกษาประวัติศาสตร์ศิลปะก็ถูกมองว่าเป็นการเมืองของ ทฤษฎี และเป็นการโจมตีตัวงานศิลปะชิ้นเรื่อยๆ เช่น ภาพวาดไม่ได้ถูก “มอง” ด้วยสายตาทางสุนทรียศาสตร์อีกต่อไป แต่ถูก “อ่าน” ประเด็นทางประวัติศาสตร์การเมืองทั้ง gender, race, sexuality ต่างๆ นานาที่แฝงเร้นอยู่ในภาพ

กรณีเหล่านี้ก็นำไปสู่คำถามว่า มนุษยศาสตร์จะพูดถึงหัวข้อประเด็นที่ “ไม่ถูกต้องทางการเมือง” ได้อย่างไร? มนุษยศาสตร์สามารถนำไปสู่เสรีภาพทางความคิดโดยไม่มีการเซ็นเซอร์ กดทับความคิด บางอย่างจริงหรือ? และถ้าหากมนุษยศาสตร์ที่ต้องการรู้ความคิดที่สถาปนาอยู่ในสังคม มันก็เสี่ยงไม่ได้ที่จะต้องมีการพยายามทำลายความชอบธรรมของวิธีคิดแบบนั้นให้เป็นเรื่องต้องห้าม ด้วยใช่ไหม? มนุษยศาสตร์กระทำการ “ห้าม” เสียเองด้วยหรือไม่?

หรือจริงๆ แล้ว มนุษยศาสตร์อาจเป็นเรื่องการเมืองของการต่อสู้ทางความคิดมากกว่า เรื่องของการแสวงหาอิสรภาพหรือการปลดปล่อยอย่างสมบูรณ์แบบ หรือแสวงหาอุโทเปีย ความดี

ความงาม ความจริงก็ได้ ที่สำคัญก็คือ มนุษยศาสตร์ไม่ได้เป็น "กลุ่มก้อน" ที่เป็นเนื้อเดียวกันที่มองทุกอย่างไปในทิศทางเดียวกัน แต่มนุษยศาสตร์อาจมีความขัดแย้งภายในมากมหาศาลก็ได้ และบางครั้งก็อาจจะมีความเป็นปฏิปักษ์กันภายในเสียยิ่งกว่าเป็นปฏิปักษ์กับศาสตร์สาขาอื่นๆ ภายนอกก็ได้

มนุษยศาสตร์อาจเป็นพื้นที่ของ "สมรภูมิ" มากกว่า "สันติภาพ" เพราะแม้แต่จะพูดถึงเรื่องอย่าง สันติภาพและความดีงาม ก็ต้องพูดกันในพื้นที่สู้รบอยู่ดี

----- (3)

ประเด็น "ต้องห้าม" แบบสุดท้ายที่จะขอกล่าวถึงคือ การหัวเราะ-อารมณ์ขันต้องห้าม
(Forbidden Laughter and Humor)

กล่าวอย่างรวบรัดแล้ว ศาสนา ปรัชญา สถาบันทางอำนาจทุกชนิดล้วน มีท่าทีระแวงระวัง และกระทั่งเป็นศัตรูกับการหัวเราะและอารมณ์ขัน เพราะการหัวเราะและอารมณ์ขันบั่นทอน ทำลาย และตั้งคำถามกับการอ้างและผูกขาดอำนาจและความจริง

เป็นที่ทราบกันว่า คริสต์ศาสนาโดยเฉพาะในสมัยกลางหวั่นเกรงและเกลียดชังการหัวเราะ เพราะการหัวเราะคือการ "ลืม" ทุกอย่างที่ทรงมหิธานุภาพ ขณะที่หัวเราะ มนุษย์ลืมความตาย พระเจ้า บาป และลืมกลัวสิ่งเหล่านี้ ลืมความซีเรียสและความศักดิ์สิทธิ์ของทุกอย่าง

ประเด็นนี้เป็นธีมที่น่าสนใจและสนุกมากในนวนิยายเรื่อง *The Name of the Rose* ของอูมแบร์โต เอโก ซึ่งเป็นเรื่องของ การฆาตกรรมต่อเนื่องหลายศพในโบสถ์วิหารอารามสมัยกลาง อันเป็นสมัยที่คริสต์ศาสนามีอำนาจครอบคลุมทุกมิติของชีวิต มีอุดมการณ์เน้นการบำเพ็ญเพียร เรื่องเจตจำนงพระเจ้า เรื่องบาป ความทุกข์ Suffering

การฆาตกรรมต่อเนื่องนี้ก็มีต้นเหตุมาจากพระบรรณารักษ์คนหนึ่งที่ยพยายามปกปักรักษาพิทักษ์หนังสือต้องห้ามเล่มหนึ่งในหอสมุด หนังสือเล่มนั้นคือ หนังสือที่ว่าด้วยเรื่อง Comedy ของ Aristotle ซึ่งย่อมต้องเกี่ยวกับอารมณ์ขัน การหัวเราะ ว่ากันว่าหนังสือเล่มนี้เป็นหนังสือของอริสโตเติลที่หายสาบสูญไปนานแล้ว และไม่มีใครเคยอ่าน แต่กลับมาปรากฏอยู่ก๊อปปี้หนึ่งในหอสมุดแห่งนี้ พระที่เป็นบรรณารักษ์นี้ (Jorge) จึงไม่ต้องการให้บรรดาพระทั้งหลายในอารามได้อ่านเรื่องที่ว่าด้วยการหัวเราะ เพราะการหัวเราะเป็นการจบบั่นทอนความจริงของพระเจ้า เป็นอันตรายต่อคริสต์ศาสนา โดยให้เหตุผลว่า Comedy ทำให้การหัวเราะถูกยกขึ้นเป็น "ศิลปะ" เป็น "ปรัชญา" และถึงขั้นเป็นหนทางไปสู่ปัญญา นักปรัชญากำลังให้ความชอบธรรมกับการหัวเราะซึ่งเป็นศัตรูกับความซีเรียสจริงจัง พระบรรณารักษ์ผู้ไม่มีอารมณ์ขันรูปนี้เลยวางยาพิษไว้ที่หน้ากระดาน คนที่มาแอบอ่านจึงถูกยาพิษตาย การหัวเราะจึงเป็นเรื่องคอขาดบาดตายตามตัวอักษรจริงๆ

พิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์แบบทางการหรือรัฐพิธีที่เคร่งครัดเอาจริงเอาจังจึงไม่อาจยอมให้มีมิติของอารมณ์ขันในนั้นได้เด็ดขาด เพราะทันทีที่ผู้ร่วมพิธีหัวเราะในพระราชพิธี หัวเราะในพิธีที่เคร่งขรึม, หัวเราะขณะเคารพธงชาติ, หัวเราะขณะพระสวด นั่นคือการท้าทาย หรือลบหลู่กับอำนาจที่กำลังสั่งแดงอิทธิฤทธิ์อยู่ ณ ขณะนั้น บางทีเราจึงต้องมีการ “กลั่น” หัวเราะ เพราะเรารู้ว่าการหัวเราะในบางเวลาจะสร้างปัญหาได้อย่างเลวร้ายมาก

แต่เราจะเห็นอารมณ์ขันในพิธีกรรมชาวบ้านที่มีมิติของการท้าทายอำนาจ ล้อเล่นกับชนบ ประเพณี ความศักดิ์สิทธิ์ ลำดับชั้นสูงต่ำในสังคม ฉะนั้นการหัวเราะอาจเป็นสัญลักษณ์หรือมิติของอิสรภาพ ก็ได้ อิสรภาพที่จะไม่ถูกจองจำอยู่ในกฎเกณฑ์ใดๆ เลย แต่ถึงกระนั้นมันก็จะมักจะถูกขังอยู่ในบริบทของพิธีกรรม ไม่ใช่ในเวลาปกติ

ความศรัทธาอาจไม่สามารถไปด้วยกันได้กับการหัวเราะ เพราะการหัวเราะทำให้เราหยุดชะงักชั่วคราวกับสิ่งหรือคนที่เราศรัทธา คนที่ศรัทธาที่เรารู้สึกจริงจังกับอะไรมากๆ จึงรู้สึกว่ามีสิ่งหรือคนที่เขาศรัทธา แต่ต้องไม่ได้ ล้อเลียนไม่ได้

อารมณ์ขันยังคงจะเป็นเรื่องต้องห้ามในเรื่องของการแสวงหาความรู้ความจริงในมนุษยศาสตร์ เพราะการแสวงหาความรู้ความจริงเป็นเรื่อง “ซีเรียส” ไม่ใช่เรื่อง “ตลก” การมีอารมณ์ขันในงานวิชาการหรือการเสนอเปเปอร์ จึงอาจถือเป็นเรื่องต้องห้ามที่ไม่มีใครพูดถึง เพราะมันเหมือนเป็นสิ่งที่ละไว้ในฐานที่เข้าใจอยู่แล้ว การมีอารมณ์ขันยังอาจทำให้งานเขียนไม่น่าเชื่อถือ เพราะอ่านแล้วซ้ำ เราจะเชื่อถือเฉพาะเรื่องที่ไม่ซ้ำ ซ้ำแปลว่า “เล่นๆ” ไม่จริงจัง แม้ว่าจริงๆ แล้วเรื่องจริงและความจริงจะเป็นเรื่องตลกก็ตาม แต่การแสวงหาความจริงต้องไม่ใช่เรื่องตลก ดังนั้น แม้ว่ามนุษยศาสตร์จะมีอุดมคติอยู่ที่เสรีภาพในการหาความรู้ความจริง แต่ต้องไม่หาแบบตลก

คำถามคือ เราสามารถหัวเราะความจริงได้หรือไม่ (Laugh at the truth) การหัวเราะความจริงเป็นเรื่องน่าสะพรึงกลัวมากใช่ไหม

เรื่องตลกต้องห้าม (Forbidden Jokes)

ท่ามกลางบรรยากาศของ Political Correctness เรื่องตลกจำนวนมากก็เข้าข่ายเป็นเรื่องต้องห้าม หรือต้องถูกเซ็นเซอร์ ความถูกต้องทางการเมืองไม่สามารถทนทานต่อเรื่องตลกบางเรื่องได้ เพราะธรรมชาติของเรื่องตลกอาจจะในทุกวัฒนธรรมทั่วโลกจะต้องมีความเป็น Sexist และ Racist หรือการสร้างภาพแบบฉบับที่แฝงนัยของการดูหมิ่นเหยียดหยาม การมีอคติที่มีนัยทางลบอยู่มากมายเต็มไปหมด เรื่องตลกเกี่ยวกับชนชาติ หรือประเทศเพื่อนบ้าน เป็นเรื่องสามัญที่มีอยู่ดาษดื่นที่สุด ใจของฝรั่ง

จะมีเจตนาให้ภาพ Stereo-type เกี่ยวกับคนอังกฤษ คนฝรั่งเศส อิตาลี เยอรมัน ดัทช์ อเมริกัน รัสเซีย เต็มไปหมด

ตัวอย่างง่ายๆ ของเราเองคือ เรื่องตลกเกี่ยวกับชาวเขา หรือการพูดล้อเลียนสำเนียงชาวเขา ซึ่งมีมากขึ้นเรื่อยๆ เมื่อคนกรุงเทพฯ มีปฏิสัมพันธ์กับชาวเขามากขึ้นๆ เช่น การมาเป็น maid ตามบ้าน หรือการที่ภาพลักษณ์ชาวเขากลายเป็นสินค้า หากพูดตรงๆ แล้ว สำหรับคนกรุงเทพฯ ตลกพวกนี้ก็ตลกมาก ตลกขำขี้เล่น โคตรตลกจริงๆ เสียด้วย ตลกแบบชาวเขานี้คือเรื่องตลกที่คนกรุงเทพฯ ใช้ทำที่สถานภาพที่เหนือกว่า Make Fun กับความบกพร่องทางภาษาเป็นหลัก รวมทั้งเรื่องเพศด้วย การใช้ทำที่มุ่มมอ่งที่เหนือกว่าจึงเป็นธรรมชาติอย่างหนึ่งของเรื่องตลกแบบนี้ แต่ในอีกแง่หนึ่ง การเห็นชั้นกับอะไรก็ตามที่ “ต่าง” ไปจากตัวเอง ก็อาจเป็นความปกติที่มีอยู่ในความเป็นมนุษย์ทั่วไป เพราะความเป็นมนุษย์ย่อมไม่ใช่ความเป็นเทพ ความเป็นมนุษย์คือความไม่สมบูรณ์แบบ

ถึงกระนั้น บางครั้งเรามักจะมองกันว่า เรื่องตลกที่ขบธรรมเนียมคือเรื่องตลกที่ล้อเลียน เยาะเย้ย ถากถาง ผู้ที่เหนือกว่า ผู้มีอำนาจ ไม่ใช่เรื่องตลกที่กระทำต่อผู้ที่มีสถานะต่ำกว่า ตลกที่ขบธรรมเนียมจึงคือตลกต่อ “ข้างบน” ไม่ใช่ต่อ “ข้างล่าง” ตลกต่อนายกรัฐมนตรี ประธานาธิบดี ไม่ใช่ตลกกับคนเร่ร่อนไร้บ้าน หรือตลกกับเหยื่อที่ถูกข่มขืน ซึ่งจะถูกถือว่าเป็นตลกที่ไร้จริยธรรม

แต่ถ้าหากเรา “ห้าม” เรื่องตลกที่ไม่ถูกต้องทางการเมือง (politically incorrect jokes) ซึ่งหมายถึงตลกที่มีนัยยะกดขี่ทางเพศหรือชาติพันธุ์ การ “ห้าม” นี้ก็อาจเท่ากับเป็นการ “กดขี่” ซ้อนสองตลบ ชั้นแรกคือ ตัว Joke นั้น มีนัยยะกดขี่อะไรบางอย่าง แล้วเราก็ไป “กดขี่” ใช้อำนาจกับการเล่าเรื่องซ้ำชั้นเหล่านั้นอีกทีหนึ่ง แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นก็แน่นอนว่า เราก็มียก good joke กับ bad joke และการตัดสินว่าอะไรคือ good joke หรือ bad joke ก็คงเป็นอีกเรื่องหนึ่ง

ประเด็นสำคัญอยู่ที่ว่า ปรัชญาของอารมณขันหรือตลก คือ การทำให้ทุกอย่าง “คลุมเครือ” และคือการ “แซว” การตัดสินทางศีลธรรม ฉะนั้นจะว่าไปแล้ว อารมณขันย่อมต้องอยู่ก้ำกึ่ง ล่อแหลม ทำทนายทนายแบบแผนทางอำนาจ ความถูกต้อง และศีลธรรมเสมอ ดังนั้น ศาสนาซึ่งสร้างโลกและกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมที่ชัดเจนจึงต้องมีปัญหากับอารมณขันแน่ๆ ทำให้มักมีประเด็นคำถามกันว่า พระเยซูเคยหัวเราะรีเปล่า พระพุทธเจ้าเคยหัวเราะรีเปล่า

และอาจจะเพราะความก้ำกึ่ง ล่อแหลม ทำทนายอย่างนี้ด้วย บางทีการคิดอะไรได้เรียบร้อยอยู่ในแบบแผนมากๆ จึง “ตลก” หรือเห็น “อารมณขัน” ได้ยาก และตามจารีตแล้ว คนที่จะทำ “ตลก” มีอารมณขันได้ก็มักจะเป็น “ผู้ชาย” แทบจะทั้งนั้น เพราะแน่นอนว่าผู้ชายได้รับอนุญาตจากสังคมให้สามารถล้อเล่น ทำทนาย พลิกแพลง ทะเลาะ หยาบคาย ใช้ไหวพริบปฏิภาณได้มากกว่า “ผู้หญิง” ที่ถูกจำกัดให้อยู่ในกรอบจารีตที่กดทับกว่า

เราจึงอาจมองการหัวเราะและอารมณ์ขันโดยเฉพาะในที่ "สาธารณะ" ว่าเป็นเรื่องต้องห้ามของ "ผู้หญิง" ได้อีกชั้นหนึ่งด้วย

หัวเราะตัวเอง

สุดท้ายนี้ อารมณ์ขันและการหัวเราะที่สำคัญที่สุดกลับคือ การหัวเราะตัวเอง (Laugh at Oneself) มนุษยศาสตร์ก็ต้องรู้จักหัวเราะตัวเอง การหัวเราะคนอื่นเป็นเรื่องง่ายที่สุด เป็นธรรมชาติที่สุด และเราก็ทำกันตลอดเวลา แต่เราควรจะรู้จักและเรียนรู้ที่จะหัวเราะตัวเอง การไม่สามารถหัวเราะตัวเองได้ คือการให้ความสำคัญ ซึ่งเรียสกับความคิดตัวเอง ตัวตนตัวเอง มากเกินไป คิดว่าเราผูกขาดการตีความ การอ่าน การวิเคราะห์ หรือเป็นผู้ค้นพบหรือถ่ายทอด "ความจริง" แล้วเปิดโปงอย่างอื่นที่ "ไม่จริง"

ยิ่งพวก Fundamentalist, Ultra-conservative, หรือพวกคลั่งชาติ พวกสาวกบูชาลัทธิใดๆ ยิ่งต้องรู้จักหัวเราะตัวเอง ว่าตัวเองกำลังทำอะไรกันอยู่

การหัวเราะตัวเอง คือ การลดอัตรา ละลายตัวตน บ้าง

มันคือการกระโดดออกจากตัวเอง แล้วหันกลับมามองตัวเอง แล้วหัวเราะ

และจริงๆ แล้ว ไม่มีใครในโลกนี้ ไม่มีใครเลยสักคนเดียว ไม่ว่าที่ไหนและเมื่อไหร่ ที่สำคัญและยิ่งใหญ่เสียจนไม่สามารถหัวเราะตัวเองได้



ชุดที่ ๑ “ภาษา สื่อ จินตนาการ อำนาจ”

สื่อ จินตนาการ ศิลปะ และกฎหมาย
(ศึกษาเฉพาะกรณีร่างกายของผู้หญิง)

รศ. สมเกียรติ ตั้งนโม

อ.ดร.จิรพร วิทยศักดิ์พันธุ์

ผศ. สมชาย ปรีชาศิลปกุล

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ ไทย ครั้งที่ ๒

สนับสนุนโดย สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

สถานภาพของผู้หญิงในสื่อ ศิลปะ และกฎหมาย (ศึกษาเฉพาะกรณีร่างกายของผู้หญิง)

รศ. สมเกียรติ ตั้งนโม

อ.ดร.จิรพร วิทยศักดิ์พันธุ์

ผศ. สมชาย ปรีชาศิลปกุล

โครงการวิจัยบูรณาการ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

1. สถานภาพของผู้หญิงในสื่อ

Stuart Hall นักทฤษฎีของศูนย์ศึกษาวัฒนธรรมแห่งมหาวิทยาลัย Birmingham ซึ่งเป็นนักคิดคนสำคัญของกลุ่มนักทฤษฎีวิพากษ์ (Critical Theory) เห็นว่าการสื่อสารเป็นเรื่องของการสร้างการถ่ายทอด และการรับวัฒนธรรม ผลงานของสื่อมวลชนจึงเป็นรูปแบบวัฒนธรรมในสังคมใหม่ และเป็นส่วนสำคัญของกระบวนการถ่ายทอดอุดมการณ์ของสังคม

Stuart Hall ได้นำเอาทฤษฎีของ Ferdinand de Saussure นักภาษาศาสตร์ผู้บุกเบิกทฤษฎีสัญญวิทยา (Semiology) มาขยายความ จากเดิมที่ de Saussure อธิบายความสัมพันธ์ระหว่าง "ภาษา" กับ "ความเป็นจริง" เขาไว้ว่า ภาษาที่มีประโยชน์มากกว่าการตั้งชื่อสิ่งต่างๆ เพื่อเอาไว้อ้างอิง เมื่อกล่าวถึงในครั้งต่อไป แต่ภาษาช่วยให้มนุษย์สามารถจัดระบบ (Organize) สร้าง (Construct) และเป็นเครื่องมือ (Instrument) ให้มนุษย์เข้าสู่ "ความเป็นจริง"

Hall ได้ขยายความต่อไปว่า แท้ที่จริงแล้วไม่มีสิ่งที่เรียกว่า "ความเป็นจริง" ที่ลอยอยู่ในสุญญากาศ แต่ "ความเป็นจริง" ทุกอย่างรอบตัวเราล้วนแล้วแต่มีผู้ "สร้าง" ขึ้นมา โดยกระบวนการของการใช้ภาษา ดังนั้นบทบาทสำคัญประการหนึ่งของสื่อมวลชน คือ การสร้าง "ความเป็นจริง" ในสังคม ซึ่งอาจจะมิได้อยู่หลายชุดตามลักษณะของสื่อ แล้วเผยแพร่ถ่ายทอด "ความเป็นจริง" ด้วยวิธีการที่ Hall เรียกว่า "การเข้ารหัส" และ "การถอดรหัส"

สื่อมวลชนได้ใช้ภาษาของสื่อ ไม่ว่าจะเป็นภาษาเขียน ภาษาภาพ ภาษาดนตรีและองค์ประกอบอื่นๆ ด้วยกระบวนการเลือกเฟ้น ตัดต่อ จัดวางตามเกณฑ์ทางศิลปะ ซึ่งกระบวนการนี้ Hall เรียกว่า การเข้ารหัส (Encoding) เพื่อให้ผู้รับสารถอดรหัส (Decoding) กลับความหมายกลายเป็นความรู้ แม้ผู้ส่งสารและผู้รับสารไม่จำเป็นต้องใช้รหัสชุดเดียวกัน และผู้รับก็มีสิทธิ์เลือกตีความตามภูมิหลังและปัจจัยด้านจิตวิทยาของผู้รับสารแต่ละราย แต่ก็ไม่ใช่ตีความอย่างสะเปะสะปะ ไร้ทิศทาง แต่เป็นความหลากหลายภายใต้กรอบความคิดชุดหนึ่ง (polysemic) ซึ่งชี้ให้เห็นว่ากระบวนการสื่อความ การเข้ารหัสและการถอดรหัสเป็นกระบวนการที่ถูกสร้าง (being constructed) อย่างเป็นระบบและมีเป้าหมาย

เมื่อนำทฤษฎีของ Hall มาวิเคราะห์สื่อมวลชน โดยเฉพาะสื่อโฆษณา (Advertising) จะเห็นว่าธุรกิจโฆษณาทุ่มเงินมหาศาลเพื่อจัดเตรียมกระบวนการเข้ารหัสที่มีประสิทธิภาพ ตั้งแต่

วิเคราะห์ผู้รับสาร วางแผนการโฆษณา เพื่อสร้าง "ความเป็นจริง" ชุดหนึ่งขึ้นมาให้ผู้รับสารมีความต้องการบริโภคสินค้าเพื่อขับเคลื่อนวัฒนธรรมบริโภคนิยม นักโฆษณามีความพิถีพิถันในการคัดสรร ภาษาเขียน ภาษาภาพและภาษาดนตรีที่ผ่านการทดสอบว่า มีพลังโน้มน้าวใจให้ผู้รับสารเกิดความเชื่อว่าสินค้านั้นจำเป็นสำหรับตน และตัดสินใจซื้อสินค้านั้นมาบริโภค ทั้งๆที่ผู้รับสารอาจไม่มีความจำเป็นต้องใช้สินค้านั้นๆเลย

การโฆษณาเป็นกลไกสำคัญในการหล่อหลอมและขับเคลื่อนวัฒนธรรมบริโภคนิยมด้วยกลยุทธ์การวางแผนและการใช้สื่ออย่างทรงพลังเพื่อโน้มน้าวใจผู้รับสารให้ยอมรับ "ความเป็นจริง" ในโฆษณา ผู้รับสารจ่ายเงินมากขึ้นเพื่อซื้อสินค้าที่ไม่จำเป็นในปริมาณที่มากเกินไปเกินความต้องการ เพียงเพื่อได้ครอบครองและนำไปเก็บไว้ที่บ้าน นอกจากนี้ "ภาพลักษณ์" อันเป็นผลพวงของการสร้าง "ความเป็นจริง" ยังทำให้ผู้รับสารจ่ายเงินซื้อสินค้าเพื่อบรรจงสร้างภาพลักษณ์ที่ตนปรารถนา โฆษณาจึงไม่เพียงแต่กระตุ้นความอยากได้สินค้าเท่านั้น แต่ยังกำหนดแบบแผนชีวิตรวมไปถึงบทบาทและสถานภาพของผู้รับสารที่ใช้สินค้านั้นๆไปด้วย

กลุ่มผู้รับสารที่ได้รับผลกระทบจากการโฆษณามากที่สุด คือกลุ่มผู้หญิงซึ่งถูกใช้เป็นวัตถุในโฆษณาเพื่อเสนอขายสินค้าและเป็นกลุ่มเป้าหมายที่โฆษณาต้องการกระตุ้นความอยาก เพื่อตัดสินใจจ่ายเงินซื้อสินค้า

ในสหรัฐอเมริกามีการสำรวจพบว่า โดยเฉลี่ยผู้หญิงจะดูโฆษณาประมาณ 400 ถึง 600 ชิ้นต่อวัน (Dittrich, L. "About-Face facts on the Media" About-Face website. [Online: <http://about-face.org/resources/facts/media.html>]. อ้างใน > Body Image & Advertising) เมื่อผู้หญิงอายุ 17 ปี ผู้หญิงจะได้รับชมโฆษณาสินค้าผ่านสื่อต่างๆถึง 250,000 ชิ้น (Media Influence on Teens. Facts compiled by Allison LaVoie. The Green Ladies Web Site.

[http://kidsnrg.simplenet.com/grit.dev//london/g2_jan12/green_ladies/media/]

เมื่อผู้หญิงใช้เวลาในการดูโฆษณามาก โอกาสที่จะดูดซับยอมรับ "ความเป็นจริง" ในโฆษณาก็ย่อมมีมาก ผลที่ตามมาคือ ผู้หญิงถูกทำให้ยอมรับบทบาทและสถานภาพความเป็นผู้หญิงตาม "ความเป็นจริง" ที่เสนอในโฆษณา

ร่างกายของผู้หญิงในสื่อภาพผู้หญิงในสังคมอเมริกันจะถูกนำเสนอออกมาเป็น 2 แบบ คือสาวพรหมจารีและโสเภณีตามแนวคิดแยกขั้วแบบตะวันตก (Euro-American thought) แบบแรกเป็นสาวใส ชื่อ บริสุทธิ ไร้เดียงสา สอดคล้องกับบุคลิกของพระแม่มารีตามแนวของคริสตศาสนา อีกแบบหนึ่งเป็นสาวยั่วเสน่ห์เต็มไปด้วยมารยาสาไทย สอดคล้องกับบุคลิกของอีฟ ตามความเชื่อแบบจูดาห์

อย่างไรก็ตาม ภาพผู้หญิงในโฆษณาจะถูกเน้นเรื่องทางเพศโดยตอกย้ำความดึงดูดทางเพศเพื่อมุ่งขายสินค้า (Fox, R.F. (1996) *Harvesting Minds : How TV Commercials Control Kids*.

Praeger Publishing: Westport, Connecticut) "ความเป็นจริง" ที่สื่อโฆษณาสร้างให้ผู้หญิงยอมรับ คือ ผู้หญิงต้องสวยและหุ่นดี การสำรวจโดยนิตยสาร Teen People ระบุว่าผู้หญิง 27% รู้สึกว่าถูกกดดันโดยสื่อให้ต้องมีรูปร่างผอมบาง ("How to love the way you look" Teen People October, 1999)

จากการวิจัยโดยบริษัทตัวแทนโฆษณา Saatchi and Saatchi เมื่อปี 2539 พบว่าโฆษณาทำให้ผู้หญิงเกิดความหวาดกลัวว่าจะแก่ และไม่มีเส้นหิ้งดึงดูดเพศตรงข้าม (Peacock, M. (1998). "Sex, Housework & Ads." Women's Wire web site. [On line: <http://Womenswire.com/forums/image/D1022/>]

โฆษณาส່วนใหญ่สร้างให้รูปร่างเพรียวผอมเป็นมาตรฐานของความงามแห่งอิสตรี ทั้งๆ ที่ไม่ใช่สิ่งที่จะพบเห็นในผู้หญิงสุขภาพดีโดยปกติทั่วไป ในความเป็นจริง นางแบบแฟชั่นมีน้ำหนักน้อยกว่าผู้หญิงโดยเฉลี่ยถึง 23% ("Facts on Body and Image," compiled by Jean Holzgang, Just Think Foundation website. [Online: <http://www.justthink.org/bipfact.html>]

ผู้หญิงอายุระหว่าง 18-34 ปี จะมีโอกาสเพียง 7% ที่จะมีรูปร่างเหมือนนางแบบตามเวทีแฟชั่น และเพียง 1% เท่านั้นที่จะมีโอกาสผอมบางเท่ากับสุดยอดนางแบบซูเปอร์โมเดล (Olds, T. (1999) Barbie figure "life-threatening." The Body Culture Conference. VicHealth and Body Image and Health Inc.)

เด็กสาว 69% ในงานวิจัยชิ้นหนึ่งกล่าวว่า นางแบบตามนิตยสารมีอิทธิพลต่อความคิดของคนเกี่ยวกับรูปร่างที่สมบูรณ์แบบ ("Magazine Models Impact Girls' Desire to Lose Weight, Press Release." (1999). American Academy of Pediatrics)

การยอมรับรูปร่างผู้หญิงที่ไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงทำให้เกิดมาตรฐานที่เป็นไปไม่ได้ในทางปฏิบัติสำหรับผู้หญิงส่วนใหญ่ นักวิจัยบางคนเชื่อว่า นักโฆษณาจงใจสร้างให้รูปร่างผอมบางกลายเป็นเรื่องปกติ เพื่อที่จะสร้างความอยากในสิ่งที่เป็นไปไม่ได้เพื่อกระตุ้นการบริโภคสินค้า อาจารย์ด้านจิตวิทยาแห่งมหาวิทยาลัยฮาร์วาร์ดกล่าวว่า "สื่อทำการตลาดกับความอยาก โดยผลิตซ้ำอุดมการณ์ที่ไม่สอดคล้องกับความเป็นจริง สื่อสืบทอดตลาดของความผิดหวังและความคับข้องใจ ผลคือลูกค้าผลิตภัณฑลลดความอ้วนไม่เคยหมดไป" (Hamburg, P. (1988). "The media and eating disorders: who is most vulnerable?" Public Forum: Culture, Media and Eating Disorders, Harvard Medical School).

จะเห็นได้ว่าอุตสาหกรรมผลิตภัณฑลดน้ำหนักอย่างเดียวยังมีรายได้หมุนเวียนเป็นมูลค่าถึง 33 พันล้านเหรียญสหรัฐ (Schneider, K. "Mission Impossible." People Magazine, June 1966.) นับได้ว่านักโฆษณาประสบความสำเร็จอย่างยิ่งในการวางแผนกลยุทธ์การตลาด

การที่ธุรกิจโฆษณาในสื่อต่าง ๆ สร้างมาตรฐาน "ความเป็นจริง" ที่ไม่ใช่ข้อเท็จจริง นอกจากจะส่งผลให้ผู้หญิงจ่ายเงินซื้อผลิตภัณฑลดน้ำหนักเพื่หวังว่าวันหนึ่งตนจะได้ผอมลงตามมาตรฐานในอุดมคติแล้วยังมีผลกระทบต้อจิตใจอย่างมากมาย

ผู้หญิงส่วนใหญ่ที่รูปร่างปกติจะรู้สึกว่าคุณเกินและไม่พอใจกับน้ำหนักตัวจนทำให้ขาดความมั่นใจ และความภาคภูมิใจในตัวเองลดลง ความปรารถนาอันดับแรกของเด็กสาวอายุระหว่าง 11-17 ปีคือ อยากผอมลง (Facts on Body and Image," อ้างแล้ว)

แม้แต่เด็กหญิงอายุเพียง 5 ขวบก็แสดงความหวาดวิตกว่า กลัวความอ้วน (Media Influence on Teens, อ้างแล้ว) 80 % ของเด็กหญิงอายุ 10 ขวบเริ่มรับประทานอาหารลดความอ้วน (Kilbourne, J. "Slim Hopes," Video, Media Education Foundation, 1995) ไม่ว่าในช่วงเวลาใดก็ตาม 50%ของผู้หญิงอเมริกันต่างกำลังลดน้ำหนัก (Schneider, K. อ้างแล้ว)

ธุรกิจโฆษณาไม่เพียงแต่กระตุ้นความอยากให้ผู้หญิงเป็นทาสการบริโภคสินค้าเท่านั้น แต่ยังทำให้ผู้หญิงเป็นวัตถุของการนำเสนอสินค้าที่จะส่งผลให้สังคมชินชาต่อการกระทำความรุนแรงต่อผู้หญิง Jean Kilbourne นักวิชาการที่รณรงค์ให้สังคมตื่นตัวและเท่าทันสื่อได้ศึกษาเกี่ยวกับการนำเสนอภาพผู้หญิงในสื่อต่อเนื่องมา 30 ปี พบว่า ผู้หญิงในสังคมอเมริกันถูกสื่อหล่อหลอมให้เชื่อว่าเป็นหญิงคือต้องงดงามไม่มีที่ติ โดยบริโภคสินค้าเสริมความงามต่าง ๆ ต้องใช้ภาษาที่ดึงดูดความสนใจของเพศตรงข้าม ต้องดูเซ็กซี่ภายใต้รัศมีแห่งความบริสุทธิ์ผุดผ่อง Kilbourneได้เสนอภาพจากสื่อที่เธอเก็บสะสมไว้ในรูปของสไลด์ ภาพยนตร์สารคดี ซึ่งชี้ให้เห็นว่าผู้หญิงถูกฉีก และตัดต่อออกเป็นชิ้น ๆ เพื่อนำเสนอเป็นส่วนเสี้ยว แล้วทำให้ดูงดงามแม้ในสภาพผอมแห้งหรือถูกฆาตกรรม

Kilbourne อธิบายว่า โฆษณาทำให้การข่มขืนดูเป็นเรื่องยั่วยวน และทำให้ผู้หญิงกลายเป็นวัตถุทางเพศ สิ่งเหล่านี้เป็นกระบวนการทำให้ผู้หญิงเปลี่ยนสภาพจากความเป็นตัวตนเป็นวัตถุสิ่งของ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดที่สุดคือ โฆษณาการทำศัลยกรรมหน้าอกที่ผู้หญิงต้องผ่านขั้นตอนที่เจ็บปวดและบ่อยครั้งที่ผู้หญิงจะสูญเสียความรู้สึกบริเวณทรวงอกหลังผ่าตัดเพียงเพื่อจะเป็นวัตถุสนองความสุขให้ผู้อื่นที่มีโชคร้าย

เมื่อเปรียบเทียบกับสังคมไทย แม้จะยังไม่มีการศึกษาค้นคว้าอย่างจริงจัง แต่ปรากฏการณ์ในธุรกิจโฆษณาไทยแทบไม่ต่างอะไรจากสังคมอเมริกัน เพราะบริษัทโฆษณาในเมืองไทยส่วนใหญ่คือบริษัทลูกของอเมริกาย่อมมีนโยบายและการวางแผนกลยุทธ์ทางการตลาดในกรอบเดียวกัน บริษัทที่ไม่ใช่สาขา ซึ่งอาจหมายถึงบริษัทจากประเทศอื่นหรือบริษัทของคนไทยเองก็มีกรอบของกลยุทธ์การตลาดไม่ต่างกัน หากจะต้องแข่งขันเพื่อความอยู่รอดในวงการโฆษณา ผู้หญิงจึงถูกมองเป็นกลุ่มเป้าหมายสำคัญในฐานะผู้ซื้อสินค้า และเป็นวัตถุในการดึงดูดให้ผู้ซื้อเข้ามาซื้อสินค้า

ผู้หญิงไทยเรียนรู้ "ความเป็นจริง" จากสื่อว่าผู้หญิงต้องสวยจึงจะมีคุณค่า ผู้หญิงสวยต้องมีรูปร่างผอมบาง ผิวขาววาวเนียน ใบหน้าไร้ริ้วรอย ผอมยาวสลวยดกดำ ผู้หญิงถูกกระตุ้นให้ซื้อสินค้าโดยภาพผู้หญิงที่เซ็กซี่ มีเสน่ห์ซึ่งถูกคัดเลือกมานำเสนอในสื่อโฆษณา

ผู้หญิงถูกทำให้เป็นเหยื่อโดยกระบวนการอันซับซ้อน แบบยล ซึ่งหากไม่มีการสร้างภูมิทัศน์ทางให้ผู้หญิงเป็นผู้รับสารที่เท่าทันสื่อ ก็ไม่อาจกล่าวได้ว่าสังคมไทยเป็นสังคมที่มีคุณภาพดี เพราะการที่สมาชิกของสังคมดำเนินชีวิตอยู่บนความเป็นจริงลงย้อมเป็นความป่วยไข้ทางใจที่ส่งผลทำให้สังคมพิกลพิการ ขาดสมดุล และเสื่อม

2. สถานภาพของผู้หญิงในศิลปะ

หากสำรวจถึงสถานภาพของผู้หญิงในวงการศิลปะ ท่ามกลางวันเวลาที่ผ่านมาในประวัติศาสตร์ศิลปะแบบศูนย์กลางยุโรป(Eurocentric) จะพบว่า ผู้หญิงเป็นชนชั้นสองในวงการศิลปะ ทั้งนี้เพราะเรื่องราวส่วนใหญ่เกี่ยวกับบทบาทและความสำคัญของผู้หญิง นับว่ามีน้อยกว่าผู้ชายเป็นอันมาก จำเพาะเทพเจ้าส่วนใหญ่ของกรีก ซึ่งเป็นเนื้อหาทางศาสนาที่มีกล่าวถึงในเทพปกรณัมโบราณของกรีก และผลงานทางด้านประติมากรรม รวมทั้งภาพจิตรกรรมต่างๆบนภาชนะโบราณสมัยดังกล่าว ก็พบว่า เทพเจ้าที่เป็นชายมีบทบาทและความสำคัญมากกว่าหญิงเป็นส่วนใหญ่

กล่าวในด้านตัวของศิลปินเองก็ตาม ศิลปินหญิงในประวัติศาสตร์ศิลปะก็เช่นกัน จำนวนของศิลปินหญิงในท่ามกลางโลกยุคโบราณทั่วโลก ปริมาณของศิลปินหญิงก็มีน้อยกว่าชายอย่างเทียบกันไม่ได้ หรือแทบไม่ปรากฏนามกันเลย เฉพาะในยุโรบนับตั้งแต่กรีกเป็นต้นมา สมัยกลางสมัยเรอเนสซองส์ จนกระทั่งถึงคริสต์ศตวรรษที่ 17 แทบจะไม่มีนักประวัติศาสตร์ศิลป์คนใดจำชื่อศิลปินหญิงได้เกิน 10 คน ในขณะที่ศิลปินชายมีมากนับเป็นร้อยคน

แม้แต่ในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ที่ผ่านมานี้เอง ช่วงที่ศิลปะ Impressionism และ Post impressionism รุ่งเรือง โลกศิลปะส่วนใหญ่ก็รู้จักแต่ชื่อเสียงของศิลปินชายที่โด่งดังเท่านั้น อย่างเช่น Manet, Pissarro, Degas, Cezanne, Sisley, Monet, Renoir, Seurat, Toulouse-Lautrec, Bonnard, Matisse, Dufy เป็นต้น ส่วน Morisot, Cassatt ซึ่งเป็นชื่อของศิลปินหญิงในยุคสมัยเดียวกัน ผู้สนใจศิลปะทั้งหลายที่ไม่ใช่ นักประวัติศาสตร์ศิลป์แทบไม่ได้ยินชื่อหรือรู้จักกันเลย (The Cowles Comprehensive Encyclopedia: The Volume Library, p. 1792)

มีคนเคยกล่าวเอาไว้ว่าในชั้นเรียนของบรรดานักศึกษาศิลปะตามสถาบันสอนศิลปะโดยทั่วไป พวกเขามีคู่แข่งที่จะเป็นศิลปินที่มีชื่อเสียงในอนาคต เพียงแค่ครึ่งห้องที่เป็นชายด้วยกันเองเท่านั้น และคนเหล่านี้จะเป็นผู้ที่ได้รับการคัดเลือกให้แสดงผลงานศิลปะระดับชาติ ด้วยเหตุดังนั้น พื้นที่ในหอศิลป์ระหว่างผู้หญิงกับผู้ชายจึงแตกต่างกันตามไปด้วยข้อเท็จจริงสำหรับเรื่องนี้เพราะผู้หญิงได้ถูกกีดกันในการเข้าเรียนศิลปะมานับตั้งแต่ต้น ซึ่งเพิ่งมาเปิดโอกาสให้สามารถเลือกเรียนศิลปะได้เมื่อไม่นานมานี้

คำถามคือว่า มีเหตุผลอะไรที่อยู่เบื้องหลังการกีดกันดังกล่าวและอุปสรรคของความเป็นหญิงยังไม่หมดแค่นั้น หลังจากที่พวกเธอได้รับอนุญาตให้สามารถเข้าเรียนศิลปะได้แล้ว แต่พวกเธอก็กลับถูกปิดกั้นไม่ให้เข้าชั้นเรียนในการเขียนภาพเปลือย

คำถามข้อสองที่ตามมาก็คือ อะไรคือสาเหตุของข้อห้ามเหล่านั้น ในแวดวงศิลปะที่เรา รู้จักกันโดยทั่วไป มิใช่จะมีแต่เรื่องของศิลปิน ศิลปะและหอศิลป์เท่านั้น ยังมีเรื่องของภัณฑารักษ์ศิลปะ นักวิชาการศิลปะ นักประวัติศาสตร์ศิลป์ นักวิจารณ์ศิลปะ นักปรัชญาศิลปะ นักสะสมผลงานศิลปะ ฯลฯ

เกือบจะกล่าวได้ว่า บุคคลในวิชาชีพเหล่านี้ล้วนเป็นผู้ชายเป็นผู้ถือครองสิทธิข้างต้นนี้ทั้งสิ้นโดยมีผู้หญิงเป็นองค์ประกอบประปรายอยู่ที่ชายขอบของวงการศิลปะ ด้วยเหตุนี้ สถานภาพของผู้หญิงในแวดวงของประวัติศาสตร์ศิลปะจึงมีบทบาท ความสำคัญ รวมไปถึงพื้นที่และเวลาน้อยกว่าผู้ชายอย่างเห็นได้ชัด

แต่อย่างไรก็ตาม มีข้อเท็จจริงในทางกลับกันที่น่าสนใจคือว่า แม้สถานภาพของผู้หญิงในวงการศิลปะจะมีบทบาท ความสำคัญพื้นที่และเวลาในการแสดงออกทางศิลปะน้อยกว่าผู้ชายแต่ภาพร่างกายที่เปลือยเปล่าของผู้หญิง(Nude)ที่ถูกเขียนขึ้นมาเป็นภาพ กลับมีมากกว่าผู้ชายอย่างน่าพิศวง

ร่างกายของผู้หญิงในงานศิลปะ หากจะสำรวจกันถึงภาพร่างกายเปลือยเปล่าของผู้หญิงที่ปรากฏในประวัติศาสตร์ศิลป์ภาพแรกๆ ที่ยังคงเหลือรอดอยู่บนโลกของเราใบนี้ เราจะพบผลงานประติมากรรมร่างกายเปลือยเปล่าของผู้หญิงที่มีชื่อเสียง ได้แก่ ภาพของ Venus of Willendorf ซึ่งถือว่าเป็นผลงานศิลปะที่รู้จักกันดีในหมู่นักประวัติศาสตร์ศิลป์และนักโบราณคดี

ผลงานดังกล่าว มีลักษณะเป็นภาพของหญิงเปลือยที่กำลังตั้งครรภ์ ขนาดของเต้านมมีขนาดใหญ่ ส่วนหน้าตามีลักษณะตะปุ่มตะป่ำ บรรดานักโบราณคดีและนักประวัติศาสตร์ศิลป์สันนิษฐานว่า หน้าตาไม่ใช่สิ่งสำคัญของผลงานศิลปกรรมชิ้นนี้ ทั้งนี้เพราะงานประติมากรรมชิ้นดังกล่าว ต้องการเน้นให้เห็นถึงความอุดมสมบูรณ์ อันเป็นความเชื่อของคนในยุคโบราณ

ร่างกายอันเปลือยเปล่าของผู้หญิงในยุคต่อมาที่มีชื่อเสียง ก็คือภาพ Venus เช่นกัน ซึ่งทำขึ้นมาในสมัยโรมัน เป็นภาพที่เปิดเผยให้เห็นร่างกายส่วนบนที่เปลือยเปล่า ท่อนล่างมีผ้าคลุมอยู่ ซึ่งกำลังจะหลุดล่วง ภาพนี้มาจากปรภณัมโบราณที่พูดถึงเทพธิดาแห่งความรักที่สอดคล้องกับเทพธิดา Aphrodite ของกรีก (Oxford Advanced Learner's Encyclopedic, Dictionary)

มาถึงยุคกลาง(The Middle Age)ในยุโรป ซึ่งคริสตศาสนาเรืองอำนาจ ภาพเปลือยได้หายไปจากความเชื่อทางศาสนาดังกล่าว ผู้หญิงที่ปรากฏในงานภาพเขียนต่างๆของยุคนี้ สวมใส่เสื้อผ้าอย่างค่อนข้างมิดชิด จนกระทั่งมาถึงยุคสมัยเรอเนซองส์ ราวคริสต์ศตวรรษที่ 15 ที่บรรดาศิลปินทั้งหลายได้กลับไปศึกษางานศิลปกรรมของกรีกโบราณ

ผลงานจิตรกรรมชื่อ "กำเนิดวีนิัส"(The birth of Venus) ของ Sandro Botticelli (1445-1510) (The Random House Dictionary of Art and Artists) เป็นผลงานเทคนิคจิตรกรรม ซึ่งได้กลับมาเขียนภาพเปลือยของวีนิัสอีกครั้งหนึ่ง ภาพดังกล่าวเป็นภาพเปลือยของผู้หญิงทั้งเรือนร่าง แต่ด้วยข้อจำกัดทางศาสนาคริสต์ ที่ยังคงมีอิทธิพลอยู่ในเวลานั้น ศิลปินจึงใช้เล่ห์เหลี่ยมทางศิลปะด้วยการเขียนภาพวายุเทพ กำลังเป่าลมไปที่เรือนร่างของวีนิัสจนผ้าผืนหลุดลุ่ย

เมื่อหันกลับมามองในวัฒนธรรมตะวันออก โดยเฉพาะในงานศิลปะที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมและศาสนาของอินเดียโบราณ เราจะพบภาพ"กามสูตร"ของศาสนาฮินดูอันมีชื่อเสียง ซึ่งเป็นภาพของหญิงชายในภาพของการร่วมเพศในท่าที่และรูปแบบต่างๆ อันเป็นการสะท้อนถึงวิถีชีวิตและหลักธรรมทางศาสนา ในส่วนของพระพุทธศาสนาก็เช่นเดียวกัน ภาพเปลือยของเทพธิดาพญามารที่กำลังร่ายรำต่อหน้าพระพักตร์ของสิทธัตถะ ถือเป็นภาพที่มีชื่อเสียงก่อนที่พระองค์จะทรงตรัสรู้ และพ้นจากโลกียภูมิไปสู่โลกุตระภูมิเป็นสมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้า

นอกจากนี้ ในทางพระพุทธศาสนาของทิเบต จะมีภาพเขียนประเภทหนึ่งที่เรียกว่าภาพ Yab Yum อันเป็นภาพของพระโพธิสัตว์กำลังสวมสอดกับศักดิ์ของพระองค์ที่เป็นหญิง ในท่าของการสวมกอด โดยศักดิ์นั่งอยู่บนพระเพราของพระองค์ในท่วงท่าของการสังวาส คำอธิบายเกี่ยวกับปริศนาในเนื้อหาของภาพดังกล่าว หมายถึง การรวมตัวของพระปัญญาธิคุณ และพระกรุณาธิคุณ อันเป็นที่มาของพระบริสุทธิคุณ ซึ่งปัจจุบันภาพเหล่านี้ ยังมีการเขียนขึ้นมาอยู่และแพร่หลายพอสมควร

ในผลงานจิตรกรรมฝาผนังของท้องถิ่นล้านนา และของภาคกลางของประเทศไทย ภาพเปลือยท่อนบนระหว่างหญิงชายคูมิใช่ของแปลก และมีมากพอๆกัน ส่วนภาพของผ้าใจกระเบนหลุดลุ่ยมองเห็นอวัยวะเพศ หรือภาพประเจิดประเจ้อทั้งหญิงชาย ดูเหมือนว่าจะพบเห็นกันอยู่เสมอตามจิตรกรรมฝาผนังของวัดต่างๆโดยทั่วไป ภาพที่ปรากฏให้เห็นเหล่านี้ถือเป็นภาพตลกของพวกตัวกากตัวตีนกำแพง อันหมายถึงภาพตัวชาวบ้านที่ช่างไทยสมัยโบราณแสดงให้เห็นถึงวิถีชีวิตตามปกติของผู้คนธรรมดาที่ยังไม่มีความสำรวมพอ ซึ่งเป็นภาพสะท้อนของผู้ที่ยังห่างไกลจากพระพุทธศาสนา

นอกจากนี้ ภาพตัวพระตัวนางซึ่งปกติแล้วเป็นภาพของชนชั้นสูงในจิตรกรรมฝาผนังไทย จะสวมใส่เครื่องทรงครบชุดมิดชิดก็ปรากฏว่าบางภาพ ถูกเขียนให้ตัวนางจำนวนหนึ่งที่สวมมงกุฎเปลือยกายท่อนบนลงเล่นน้ำ เช่นดังที่เคยปรากฏบนจิตรกรรมฝาผนังที่วัดทองนพคุณ ภาพดังกล่าว หากวิเคราะห์คู่กันไปกับงานวิชาการด้านสังคม-วัฒนธรรมต่างๆแล้ว ก็เป็นการสะท้อนถ้อยถึงวิถีชีวิตไทยที่มีความเป็นอยู่คล้ายๆกันระหว่างเจ้านายกับไพร่สามัญชนซึ่งมิได้มีวิถีชีวิตที่แตกต่างจากกันมากมายนัก

หันกลับมามองภาพเปลือยในปัจจุบันของสังคมไทย เราจะพบว่าภาพร่างกายเปลือยที่พบเห็นกันอยู่ ถูกเขียนขึ้นมาในลักษณะที่เป็นทั้งรูปธรรมแบบเหมือนจริงและนามธรรมที่คลี่คลายและบิดเบือนไปจากความเป็นจริง ซึ่งส่วนใหญ่แล้วเป็นภาพของผู้หญิงเปลือย หากเป็นภาพของผู้ชายเปลือย(โดยเฉพาะท่อนบน) ส่วนมากมักจะเป็นผลงานของศิลปะของกลุ่มศิลปะเพื่อชีวิต ที่สะท้อนถึงชีวิตความเป็นอยู่อันทุกข์ลำเค็ญของชนชั้นล่าง ทั้งชาวนาและชนกรรมาสีพ หากจะมีภาพของผู้หญิงเปลือยก็เป็นภาพของหญิงโสเภณี และหญิงชาวบ้านที่ถูกทำร้ายด้วยการใช้กำลังและอำนาจที่รุนแรงต่างๆ อันเป็นการสะท้อนเนื้อหาของภาพเปลือยในอีกลักษณะหนึ่ง

ภาพเปลือยส่วนใหญ่ในสังคมไทย นอกจากที่กล่าวมาแล้วข้างต้น ยังมีภาพเปลือยที่เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับร่างกายของผู้หญิง ซึ่งปรากฏให้เห็นทั้งบนภาพปฏิทิน โปสเตอร์ และแผ่นปิดโฆษณาภาพยนตร์ ทั้งเปลือยเฉพาะร่างกายท่อนบนและทั้งท่อนบนและท่อนล่าง เพื่อใช้เป็นวัตถุของการบริโภคด้วยการจ้องมองของผู้ชายที่ล่องไปในเรื่องทางเพศ

ภาพเหล่านี้ปกติแล้วได้แพร่กระจายไปสู่ผู้ที่มีค่านิยมไม่แตกต่างกันนักระหว่างชนชั้นล่างชนชั้นกลาง และกระทั่งถึงชนชั้นสูง เพียงแต่ว่าชนชั้นกลางและชนชั้นสูงมักนิยมบริโภคสิ่งที่ได้การประทับตราว่าเป็นผลงานทางด้านศิลปะมากกว่าเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม ภาพของผู้ชายเปลือยในสังคมไทยก็มีให้พบเห็นเช่นเดียวกัน ซึ่งก่อนหน้านี้และพบเห็นกันบ่อยๆก็คือ ภาพของนักกล้าม นักมวย ตลอดจนรวมไปถึงภาพโฆษณาน้ำมันมวย และน้ำมันนวดแก้เคล็ดขัดยอกต่างๆ ที่ใช้ภาพของผู้ชายเปลือยเป็นตัวแทนการโฆษณา แต่ในปัจจุบันจะเห็นได้ว่าเริ่มมีการบริโภคร่างกายของผู้ชายเปลือยเช่นเดียวกัน ในฐานะที่เป็นวัตถุของการจ้องมองและส่อเค้าเรื่องราวทางเพศตามหน้านิตยสารต่างๆของผู้หญิงในสังคมไทย

หากเราจะย้อนกลับไปดูในประวัติศาสตร์ศิลปะและวัฒนธรรมตะวันตก ซึ่งถือเป็นโลกแห่งอารยธรรมที่ก้าวหน้ามากที่สุดแห่งหนึ่งของโลก ภาพผู้ชายเปลือยกลับมีอยู่น้อยชิ้นมากในท่ามกลางภาพของผู้หญิงเปลือยนับพันนับหมื่นชิ้นอย่างเทียบกันไม่ได้ และหนึ่งในนั้นของภาพผู้ชายเปลือยที่ร่างกายเปลือยเปล่าทั้งท่อนบนและท่อนล่างซึ่งรู้จักกันมากที่สุดก็คือภาพของ Jesus

นอกจากนี้แล้วยังมีอีกภาพหนึ่งซึ่งผู้สนใจทางด้านศิลปะโดยมากมักรู้จักกันทุกคนก็คือผลงานประติมากรรมที่สลักเสลาขึ้นมาจากหินอ่อนของ Michelangelo ได้แก่ภาพ David (***)

เปรียบเทียบกับแหล่งที่ถูกประณามว่า ดินแดนแห่งอารยธรรมอย่างแอฟริกาซึ่งศูนย์กลางยุโรปเรียกขานว่าเซนนในสมัยล่าอาณานิคม ภาพหญิงและชายเปลือย มีให้พบเห็นเกือบเท่าๆกันในรูปของประติมากรรมแกะสลักที่ทำขึ้นมาจากไม้ ซึ่งกล่าวในเชิงปริมาณแล้ว ถือว่ามีความเสมอภาค และมีความสมดุลในเรื่องของสัดส่วนอย่างมีนัยสำคัญ

สิ่งเหล่านี้เป็นสะท้อนถึงอะไรได้บ้าง และได้บอกเล่าเรื่องราวความเป็นมาระหว่างความสัมพันธ์หญิงชายอย่างไรในเชิงเปรียบเทียบกับอารยธรรมของยุโรปที่ตระหนักว่าตนเองเหนือกว่าดินแดนอันป่าเถื่อนเหล่านั้น

ทั้งหมดนี้ เป็นเรื่องที่น่าสนใจอย่างยิ่งเกี่ยวกับปรากฏการณ์บางอย่างที่เกิดขึ้นในวงการศิลปะและแวดวงประวัติศาสตร์ศิลป์เกี่ยวกับสถานภาพของหญิงชายโดยเฉพาะที่เกี่ยวกับเรือนร่างของผู้หญิงในฐานะกรณีศึกษา อะไรคือความจริงที่อยู่เบื้องหลังสถานภาพดังกล่าวของผู้หญิงที่ปรากฏขึ้นมาเป็นวัตถุพยานเหล่านั้น และอะไรคือต้นตอที่ลึกลงไปกว่าความจริงดังกล่าว

สิ่งเหล่านี้เป็นดัชนีชี้ถึงสุขภาวะทางสังคม-การเมืองเรื่องเพศได้หรือไม่ และในประวัติศาสตร์ศิลปะจนถึงเหตุการณ์ศิลปะ(Art event)ในปัจจุบัน สุขภาวะดังกล่าวมีความเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรบ้าง ทั้งในระดับของเวลาและสภาพภูมิศาสตร์อันเป็นถิ่นกำเนิดของศิลปะ

*** (หมายเหตุ: โดยเปรียบเทียบกับวัฒนธรรมทางศิลปะของยุโรป เราแทบไม่พบภาพของร่างกายหญิงหรือชายเปลือยใดๆในวัฒนธรรมศิลปะของจีนและอินเดียโบราณเลย ยกเว้นภาพของการร่วมเพศของหญิงชาย เช่น สมุดขั้วหมอน และภาพกามสูตรอันเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตและเรื่องราวทางศาสนา)

3. สถานะของผู้หญิงในระบบกฎหมาย

การพิจารณาสถานะของเพศหญิงในระบบกฎหมาย สามารถที่จะทำความเข้าใจได้ใน 2 แง่มุมที่สำคัญ คือ

3.1 การให้ความคุ้มครองและรับรองสิทธิของเพศหญิงในฐานะของการเป็นมนุษย์

การพิจารณาสถานะของเพศหญิงในแง่เพศหญิง จะได้รับการคุ้มครองสิทธิต่างๆ ในลักษณะเช่นเดียวกับที่บุคคลทั่วไปได้รับในฐานะที่ถือกำเนิดมาเป็นมนุษย์ เช่น สิทธิในชีวิต สิทธิในเนื้อตัวร่างกาย สิทธิในทรัพย์สิน เป็นต้น ปัจจุบันการถือกำเนิดขึ้นเป็นเพศหญิงและชายได้รับการยอมรับว่ามีสถานะเป็นมนุษย์เช่นเดียวกัน

3.2 การพิจารณาสถานะของเพศหญิงด้วยการเปรียบเทียบกับเพศชาย

แม้ว่าจะได้รับการยอมรับว่าเป็นมนุษย์เช่นเดียวกับเพศชาย แต่ก็ปรากฏว่าในระบบกฎหมายมีความไม่เท่าเทียมระหว่างเพศดำรงอยู่ ความไม่เท่าเทียมกันนี้อาจปรากฏอยู่ทั้งในบทบัญญัติของกฎหมายที่กำหนดให้สิทธิหน้าที่ของเพศหญิงและชายมีความแตกต่างกัน

ความไม่เท่าเทียมกันนี้มีอยู่ในกฎหมายหลายฉบับ เช่น กฎหมายครอบครัว (ดูตัวอย่างการวิเคราะห์ถึงความไม่เท่าเทียมนี้ได้ใน วีระดา สมสวัสดิ์, กฎหมายครอบครัว, กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2540) ด้วยการกำหนดให้เหตุของการหย่าระหว่างหญิงและชายมีความแตกต่างกัน หรือเป็นการกำหนดให้สิทธิบางอย่างของหญิงไม่อาจใช้ได้ในบางกรณี เช่น การกระทำความผิดฐานข่มขืน กระทำชำเราตามกฎหมายอาญา จะเป็นความผิดก็ต่อเมื่อกระทำกับหญิงที่มีใช้ภรรยาของตน หากกระทำต่อภรรยาของตนเอง ก็ไม่ถือว่าเป็นการกระทำที่เป็นความผิดแต่อย่างใด

นอกจากการกำหนดให้สิทธิของเพศหญิงและชายมีความแตกต่างกันแล้ว ในการบังคับใช้หรือตีความกฎหมาย ก็จะมีปรากฏให้เห็นอิทธิพลทางความคิดที่ไม่ได้มีการคำนึงถึงประสบการณ์ อารมณ์ สถานะของเพศหญิง เข้ามาประกอบอย่างเพียงพอ ดังกรณีการตีความให้การข่มขืนเป็น เรื่องการกระทำความผิดระหว่างอวัยวะเพศของชายกับหญิง หรือการพิจารณาถึงบาดแผลในร่างกายว่า เป็นหลักฐานสำคัญต่อการพิสูจน์ให้เห็นถึงความไม่ยินยอมพร้อมใจของหญิง (ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์, ข่มขืน: ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมในสังคมไทย, ใน รัฐศาสตร์สาร ปีที่ 19 ฉบับที่ 3, 2539 บทความจากงานสัมมนาทางวิชาการความรุนแรงในสังคมไทย "รำลึก 20 ปี 6 ตุลา" และดูรายละเอียดเกี่ยวกับการตีความของกฎหมายในกระบวนการยุติธรรมได้เพิ่มเติมใน นัทมน คงเจริญ และสมชาย ปรีชาศิลปกุล, การข่มขืนโดยกระบวนการยุติธรรม ในนิติสังคมศาสตร์ ปีที่ 1 ฉบับที่ 1/2546)

สถานะของเพศหญิงผ่านมุมมองด้วยการเปรียบเทียบกับชายจึงนำไปสู่การเรียกร้องความเสมอภาค/ ความเท่าเทียมกัน หากว่าไม่มีเหตุผลหรือความชอบแล้วระหว่างเพศชายกับหญิง ก็ไม่อาจถูกเลือกปฏิบัติให้มีความแตกต่างเกิดขึ้น ถ้าผู้ชายได้รับสิทธิเช่นใดหญิงก็ต้องมีสิทธิด้วยเช่นกัน การเลือกปฏิบัติจะเป็นไปได้ต่อเมื่อมีเหตุผลรองรับอย่างหนักแน่นเพียงพอ เช่น การทำหน้าที่ทางทหารบางประเภทที่อาจจำเป็นต้องอาศัยความเหมาะสมทางกายภาพ

การเลือกปฏิบัติเช่นนี้ในด้านหนึ่งอาจเป็นการจำกัดสิทธิของหญิงให้มีความไม่เท่าเทียมกับชาย แต่ในอีกด้านหนึ่งก็เป็นการสร้างให้เกิดสิทธิที่แตกต่างของเพศหญิงขึ้นด้วยเช่นกัน ดังกรณีการให้ความคุ้มครองกับเพศหญิงในกฎหมายแรงงาน ทั้งในด้านของการปกป้องไม่ให้ทำงานในลักษณะที่เสี่ยงอันตรายมาก หรือการลาคลอดซึ่งเป็นลักษณะทางกายภาพของหญิงที่แตกต่างจากเพศชาย

การพิจารณาถึงสถานะของเพศหญิงดังที่กล่าวมา เป็นมุมมองของสตรีนิยมแนวเสรีนิยม (Liberal Feminism) ที่เชื่อในเรื่องความเท่าเทียมของมนุษย์และศักยภาพของเพศหญิง ว่าไม่มีความแตกต่างจากชาย กรอบการมองเช่นนี้มีผลอย่างสำคัญต่อการปรับเปลี่ยน แก้ไขกฎหมายที่มีผลเชื่อมโยงกับสถานะของเพศหญิง

อย่างไรก็ตาม การพิจารณาถึงสถานะของเพศหญิงในกฎหมายภายใต้สังคมปัจจุบัน ประสบปัญหายุ่งยากไม่น้อย เฉพาะอย่างยิ่งในสังคมทุนนิยมที่เร่งเร้าการส่งเสริมการบริโภคอันมีผลต่อการใช้สถานะของเพศหญิงเป็นเครื่องมือ

ทั้งนี้ในแง่มุมมองการพิจารณาถึงบทบาทของกฎหมายต่อการจำกัดสิทธิและเสรีภาพของประชาชนมี 2 แนวความคิดที่สำคัญคือ

ประการแรก แนวความคิดเรื่องหลักอันตราย (Harm Principle) ของ John Stuart Mill ที่ให้ความเห็นว่า การที่จะมีการออกกฎหมายมาจำกัดการกระทำใดๆของบุคคลได้นั้น จะต้อง

ปรากฏอย่างชัดเจนว่าการกระทำดังกล่าวก่อให้เกิดอันตรายขึ้นทั้งกับปัจเจกบุคคลและสังคม เช่น การฆ่า การทำร้ายร่างกาย หากการกระทำใดที่ไม่ปรากฏชัดเจนว่าจะส่งผลอันตรายก็ควรปล่อยให้ เป็นแดนเสรีภาพของปัจเจกบุคคลที่สามารถจะกระทำได้ แม้ว่าการกระทำนั้นๆ อาจหมิ่นเหม่ต่อ ศีลธรรมของสังคมโดยรวมก็ตาม

ประการที่สอง แนวความคิดเรื่องหลักศีลธรรมในกฎหมาย (Legal Morality) แนวความคิด นี้อธิบายว่า สังคมสามารถออกกฎหมายมาเพื่อห้ามการกระทำใดๆ ก็ได้ ถ้าเห็นว่าการกระทำนั้นมี ผลกระทบต่อศีลธรรมของส่วนรวม แม้การกระทำนั้นไม่ได้ก่ออันตรายทางกายภาพให้เห็นอย่างชัดเจนก็ตาม ภายใต้คำอธิบายเรื่องหลักศีลธรรมในกฎหมายเชื่อว่าแต่ละสังคมจะมีศีลธรรมของส่วน รวมอยู่ การกระทำสิ่งเหล่านี้จึงไม่อาจยินยอมให้เกิดขึ้นได้ เช่น การมีเพศสัมพันธ์กับเพศเดียวกัน การดื่มสุรา หรือเสพยาเสพติด

ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงของสังคมที่ดำเนินไปอย่างรวดเร็ว การยึดหลัก Harm Principle จะสามารถปกป้องเฉพาะการกระทำที่เห็นได้ชัดว่า เป็นอันตรายต่อตัวของหญิงโดยตรง เช่น ช่มชู้กระทำชำเรา แต่ในสังคมสมัยใหม่ มีการกระทำที่ส่งผลกระทบต่อสถานะของหญิงในรูปแบบ ที่แตกต่างไปจากเดิม ดังการทำให้หญิงกลายเป็นวัตถุของสื่อหรือการโฆษณา การกระทำใน ลักษณะนี้หากใช้กรอบความคิดแบบเดิมก็อาจมิใช่เป็นสิ่งที่อันตราย

เพราะฉะนั้น กฎหมายจึงยากที่จะเข้าไปมีบทบาทในการปกป้องสถานะของหญิงได้ แม้ กระทั่งในการพิจารณาตามกรอบความคิดแบบศีลธรรมในกฎหมาย การได้รับผลกระทบของหญิง ในลักษณะที่กล่าวมา ก็ยังอยู่ห่างไกลจากการได้รับการตระหนักของสังคมว่า เป็นหลักศีลธรรม ของส่วนรวมที่ต้องได้รับการควบคุมจากส่วนรวม

ความเป็นไปได้ของการสร้างระบบกฎหมาย ในการปกป้องสถานะของหญิงจากการถูก ละเมิด และลดทอนความเป็นมนุษย์ลงโดยสังคมบริโภคนิยม คือการเปิดแนวทางในการพิจารณา สิทธิของหญิงในสังคมที่แตกต่างไปจากการพิจารณาเฉพาะด้านชีวิตและเนื้อตัวร่างกายหรือด้วย วิธีการมองผ่านความสัมพันธ์ทางด้านเพศที่เน้นความเท่าเทียมเสมอภาคให้หันมาสนใจถึงอัต ลักษณะของหญิงที่จะถูกกระทบจากกระบวนการสร้างความเป็นหญิงโดยสื่อและโฆษณา การให้ ความสนใจถึงตัวตนและการดำรงอยู่ของหญิงในสังคมบริโภคนิยม

ด้วยการมองในลักษณะเช่นนี้ จะทำให้เกิดการพัฒนาสิทธิของเพศหญิงในแง่มุมใหม่ ที่ทำ ให้สังคมต้องหันมาให้ความสำคัญและความสนใจมากขึ้น หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ทำให้การ กระทำต่างๆ ต่อหญิงโดยสื่อและโฆษณา กลายเป็นศีลธรรมของสังคมส่วนรวมที่ต้องได้รับการ ตระหนักถึงมากขึ้น

เอกสารอ้างอิง (ภาษาอังกฤษ)

- Allison LaVoie. *Media Influence on Teens. Facts compiled.* The Green Ladies Web Site.
[http://kidsnrg.simplenet.com/grit.dev//london/g2_jan12/green_ladies/media/].
- American Academy of Pediatrics. *Magazine Models Impact Girls' Desire to Lose Weight.*
Press Release." (1999).
- Dittrich, L. "About-Face facts on the Media" About-Face web site. [Online: <http://about-face.org/resources/facts/media.html>.] อ้างใน *Body Image & Advertising.*
- Hamburg, P. (1988). "The media and eating disorders: who is most vulnerable?" *Public Forum: Culture, Media and Eating Disorders.* Harvard Medical School.
- Jean Holzgang, "Acts on Body and Image," compiled. Just Think Foundation website.
[Online : <http://www.justthink.org/bipfact.html>].
- Kilbourne, J. "Slim Hopes," *Video*, Media Education Foundation, 1995.
- Olds, T. (1999) Barbie figure "life-threatening." *The Body Culture Conference.* Vic Health and Body Image and Health Inc.
- Oxford Advanced Learner's Encyclopedic, Dictionary.*
- Peacock, M. (1998). " Sex, Housework & Ads." *Women's Wire web site.*
[<http://Womenswire.com/forums /image/D1022/>].
- Schneider, K. "Mission Impossible." *People Magazine*, June 1966.
- The Cowles Comprehensive Encyclopedia : The Volume Library*, p.1792.
- The Random House Dictionary of Art and Artists*, 1981.

เอกสารอ้างอิง (ภาษาไทย)

- ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์, "ข่มขืน: ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมในสังคมไทย", ใน *รัฐศาสตร์สาร* ปีที่ 19 ฉบับที่ 3, 2539 บทความจากงานสัมมนาทางวิชาการความรุนแรงในสังคมไทย "รำลึก 20 ปี 6 ตุลา".
- นัทมน คงเจริญ และ สมชาย ปรีชาศิลปกุล, "การข่มขืนโดยกระบวนการยุติธรรมในนิติ" *สังคมศาสตร์* ปีที่ 1 ฉบับที่ 1/2546).
- วิระดา สมสวัสดิ์, *กฎหมายครอบครัว*, กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ. 2540.



ชุดที่ ๑ “ภาษา สื่อ จินตนาการ อำนาจ”

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจใน หนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กไทย

รศ.ดร.สรณี วงศ์เปี้ยสัจจ์
อ.หัตยา จันทรมังกร
อ.ศตวรรษ เปียงบุญทา

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒

สนับสนุนโดย สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย
ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในหนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กไทย

รองศาสตราจารย์ ดร.สรณี วงศ์เปี้ยสัจจ์

อาจารย์วิทยา จันทรมังกร

อาจารย์ศตนันต์ เปียงบุญทา*

บทคัดย่อ

หนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กเป็นสื่อชนิดหนึ่งที่เข้าถึงเด็กตั้งแต่วัยเรียนโดยพ่อแม่อ่านให้ฟังและให้เด็กดูภาพประกอบจึงมีความน่าสนใจเป็นพิเศษในแง่การส่งผ่านความคิดละมุนมองต่าง ๆ เกี่ยวกับโลกรอบตัวเด็กผ่านทางกลไกของภาษา วรรณกรรมและรูปภาพ ในขณะเดียวกันการศึกษานิทานสำหรับเด็กทำให้เข้าใจสังคมวัฒนธรรมไทยอย่างต้องแท้ลึกซึ้งยิ่งขึ้น

ในบทความนี้จะพูดถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่พบในหนังสือนิทานสำหรับเด็กไทยที่ได้รับรางวัลจำนวน 17 เล่ม ตั้งแต่ พ.ศ. 2533-2545 จากการวิเคราะห์พบว่ามีความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับต่าง ๆ 7 ระดับได้แก่ ระดับเชื้อชาติ (ตะวันออกและตะวันตก) ระดับรัฐกับประชาชน ระดับชนชั้น (ระดับบนและระดับล่าง) ระดับปัจเจกบุคคลและสังคมส่วนรวมหรือชุมชน ระดับมนุษย์กับธรรมชาติ ระดับครอบครัว (ผู้ใหญ่กับเด็ก) และระดับเพศ (ชายและหญิง) ผลจากการวิจัยพบว่า หนังสือนิทานภาพสะท้อนลักษณะสังคมวัฒนธรรมไทยที่ให้ความสำคัญกับการลำดับอาวุโสและชั้น การจำแนกความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับต่าง ๆ และมุ่งธำรงรักษาสถานะของสิ่งต่าง ๆ ในระบบไม่มีการเปลี่ยนแปลง

แต่หากมองอีกแง่หนึ่งอาจกล่าวได้ว่า หนังสือนิทานภาพเป็นกลไกหนึ่งของสังคมไทยที่บอกกล่าวสมาชิกใหม่ว่าเป็นสิ่งที่เป็นอย่างอยู่เป็น "ความจริง" ที่ปกติธรรมดาที่พึงยอมรับอย่างไม่ต้องกังขาและพึงธำรงรักษาไว้ในแง่หนึ่งหนังสือนิทานภาพก็มีส่วนจรรโลงความชอบธรรมในการใช้อำนาจของบุคคลบางกลุ่มและการวิตรอนอำนาจของบุคคลบางกลุ่มนั่นเอง

* อาจารย์ประจำภาควิชาภาษาอังกฤษ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

บทนำ

บทความเรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจในหนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กไทยนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่องหนังสือสำหรับเด็กที่ได้รับรางวัล: การวิเคราะห์เชิงวาทกรรมและวรรณกรรม หนังสือที่ใช้ในการวิเคราะห์มีทั้งหมด 17 เล่ม สุ่มเลือกจากรายการหนังสือที่ได้รับรางวัลของคณะกรรมการพัฒนาหนังสือแห่งชาติและหนังสือที่ได้รับรางวัลมูลนิธิเด็กและรางวัลนายอินทร์อะวอร์ด หนังสือเหล่านี้ขึ้นทะเบียนการประกวดระดับใดระดับหนึ่งตั้งแต่ปี 2533-2545 สำหรับเด็กในระดับก่อนและระหว่างชั้นประถมศึกษา

การวิเคราะห์ข้อมูลอยู่บนพื้นฐานของการวิเคราะห์ทางภาษาศาสตร์เชิงวิพากษ์ (Critical Linguistics) วรรณกรรมศึกษา (Literature Studies) และวาทกรรมศึกษา (Discourse Studies) ซึ่งเชื่อว่าภาษา วรรณกรรม สื่อ และสังคม วัฒนธรรมเป็นสิ่งที่มิปฏิสัมพันธ์กันอย่างแน่นแฟ้น จะแยกออกจากกันไม่ได้

วาทกรรม

วาทกรรม (Discourse) มีความหมายได้หลายอย่าง ตามความหมายเชิงภาษาศาสตร์วาทกรรมหมายถึงภาษาเหนือระดับประโยค เป็นภาษาระดับข้อความซึ่งมีเอกภาพเชิงความหมายและความสมบูรณ์ในตัวเอง เป็นทั้งภาษาที่ใช้จริงทั้งภาษาพูดและภาษาเขียนในบริบทสถานการณ์จริง มีเจตนาหรือจุดมุ่งหมายในการใช้ภาษาของผู้ใช้และความรับรู้ของผู้รับกำกับอยู่ด้วย คุก (Cook 1989) สรุปรวมนิยามของวาทกรรมในความหมายนี้ว่า "stretches of language perceived to be meaningful, unified and purposive "

วาทกรรมตามความหมายทางภาษาศาสตร์เชิงวิพากษ์ได้ประสานแนวคิดทางภาษาศาสตร์เข้ากับแนวคิดเชิงสังคม - มานุษยวิทยา คือประสานแนวความคิดเรื่องการวิเคราะห์ภาษาระดับข้อความ เจตนาและบริบทเข้ากับแนวคิดเรื่องภาษามีอิทธิพลต่อการปั้นแต่งควบคุมสังคมและวัฒนธรรม ในทำนองเดียวกันสังคมวัฒนธรรมก็มีอิทธิพลต่อภาษาด้วยเช่นกัน ภาษาและสังคมจึงเป็นส่วนของกันและกัน ภาษาทำหน้าที่ สะท้อน ผลิต ผลิตซ้ำ ความคิด ความเชื่อ ความรู้ซึ่งคืออุดมการณ์ในสังคมที่ภาษานั้นถูกใช้อยู่ จึงเท่ากับกำหนดควบคุมความรู้ของสังคมไปพร้อม ๆ กัน แฟร์คลาฟ (Fairclough 1989) กล่าวว่า

"Linguistic phenomena are social in the sense that whenever people speak or listen or write or read, they do so in ways which are determined socially and have social effects" (23)

วาทกรรมในแง่ภาษาศาสตร์เชิงวิพากษ์จึงหมายถึงกระบวนการและปฏิบัติการทั้งหมดทั้งด้านที่สังคมภาษาและสื่อซึ่งเป็นบริบทของภาษามีปฏิสัมพันธ์โต้ตอบและตอบโต้ซึ่งกันและกันในเชิงสะท้อนภาพ

สร้างความหมายและกำหนด ควบคุมความรู้ ความคิด ความเชื่อ ผ่านการเลือกใช้ (Paradigmatic Choice) และการจัดรวม (Syntagmatic Combination) องค์ประกอบของภาษา ตลอดจนผลิตซ้ำ ตอกล้ำ ตามนัยยะนี้ พอสรุปได้ว่าการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์จะประกอบจากสามมิติ (Fairclough 1995 b: 98) ได้แก่

1. มิติบรรยายความ คือการวิเคราะห์ที่จับได้แก่การศึกษาตามขนบภาษาศาสตร์ และ สัญญวิทยาโดยดูที่หน่วยพื้นฐานและองค์ประกอบทางภาษาทั้งวัจนภาษาและอวัจนภาษา วัจนภาษาได้แก่ คำ วลี ประโยค ไวยากรณ์ คำเชื่อม การจัดเรียงประโยค อวัจนภาษาได้แก่ ภาพ แสง สี เส้น องค์ประกอบภาพ เป็นต้น เพื่อนำไปสู่ความเข้าใจเนื้อหาและความหมายที่เป็นเอกภาพในเรื่อง

2. มิติตีความ คือการวิเคราะห์กระบวนการ (Process Analysis) ของภาคปฏิบัติการวาทกรรม (Discourse Practice) ได้แก่การ “อ่าน” ความหมายแฝงนัยและอุดมการณ์ซึ่งซ่อนอยู่ในระดับลึกของตัวบท เป็นการศึกษาความหมายของตัวบทในฐานะที่เป็นผลผลิตของกระบวนการเข้ารหัส (หรือผลผลิตของปฏิบัติการสร้างความหมายผ่านตัวภาษา) รวมทั้งศึกษากลไกวิธีการต่าง ๆ ในการสร้างความหมาย โดยเฉพาะความหมายที่สัมพันธ์กับอำนาจ นิยามและความเชื่อในสังคม กลไกเหล่านี้จะรวมทั้งวัจนภาษา อวัจนภาษา และเทคนิควิธีทางวรรณกรรมด้วย

3. มิติอธิบายความ เป็นการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างสื่อหรือตัวบท ภาษา กับบริบทสังคม วัฒนธรรมที่สื่อหรือตัวบทนั้นปรากฏใช้ เป็นการอธิบายความสัมพันธ์ของภาษา สื่อและสังคม ซึ่งมักนำไปสู่ประเด็นเรื่องอุดมการณ์และความสัมพันธ์เชิงอำนาจในสังคม ตลอดจนอำนาจของภาษาและอำนาจของ “เจ้าของ” ภาษาและ “เจ้าของ” ความหมายที่มีเหนือปฏิบัติการทางสังคม ในบางครั้งอาจมองเห็นภาพการช่วงชิง “พื้นที่แห่งอุดมการณ์” หรือ “พื้นที่แห่งความหมาย” เพื่อช่วงชิงอำนาจผ่านภาษาด้วย

อุดมการณ์ อำนาจกับภาษา

อุดมการณ์คือ ความรู้ ความเชื่อ ความคิด คีลธรรม คติธรรม ตลอดจนค่านิยมซึ่งเป็นที่นิยมซึ่งเป็นที่ยอมรับและยึดถือกันโดยสมาชิกในสังคมหนึ่งๆ ทั้งในอดีตตลอดจนถึงปัจจุบัน (Van Dijk 1998, ตอนที่ 1) อุดมการณ์ที่ปรากฏอยู่ในสังคมมิได้มีอยู่เป็นอยู่ตามธรรมชาติ แต่เป็นสิ่งที่ถูกประกอบสร้าง ปั้นแต่ง ทำให้เกิดขึ้น และดูเหมือนเป็นธรรมชาติ ส่วนใหญ่การประกอบสร้างจะทำโดยกลุ่มผู้มีอำนาจ ผ่านการใช้ภาษาทั้งวัจนภาษาและอวัจนภาษา ผ่านการใช้สื่อเพื่อนำเสนอและผลิตซ้ำจนสิ่งที่ถูกปั้นแต่ง กลายเป็น “ความจริง” เป็นที่ยอมรับว่าเป็นเรื่องธรรมดาโดยสมาชิกในสังคมซึ่งส่วนใหญ่เป็นผู้ถูกปกครอง และไร้สื่อในมือจึงเท่ากับเป็นผู้ด้อยอำนาจ ทั้งนี้ผู้ปั้นแต่งอุดมการณ์มักมีเจตนาแฝงอยู่ ส่วนใหญ่มักเป็นเจตนาเพื่อธำรงรักษาอำนาจของตนเอง เพื่อสร้างความมั่นคงให้แก่สถานภาพหรือฐานอำนาจของตนเอง หรือเพื่อสร้างความชอบธรรมในการจรรโลงหรือขยายขอบข่ายอำนาจของตนเอง

ภาษามีอำนาจในตัวของมันเอง อำนาจส่วนหนึ่งของภาษาอยู่ที่ความสามารถในการสื่อสะท้อนความเป็นไป ความคิดความเชื่อต่าง ๆ ในสังคมที่มันปฏิบัติการอยู่ แต่ยิ่งไปกว่านั้นภาษามีอำนาจในการควบคุมการมองเห็น ความรับรู้ ซึ่งนำไปสู่ความคิด ความเชื่อของคนในสังคมด้วยจะเห็นได้จากตัวอย่างรอบๆ ตัวเรา หากมีเหตุการณ์บางอย่างเกิดขึ้น เช่นมีการชุมนุมที่ท้องสนามหลวง การเลือกภาษาเพื่อบรรยายเหตุการณ์นั้นเป็น "การเรียกร้องความยุติธรรม" หรือเป็น "การก่อความไม่สงบ" มิใช่เพียงสะท้อนภาพเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น แต่เป็นการประกอบสร้างความหมายและกำหนดคุณค่าเชิงบวกลบให้แก่เหตุการณ์นั้น ๆ อย่างชัดเจนด้วย นอกจากการเลือกใช้คำแล้ว การผูกประโยค การจัดเรียงประธาน-กรรม ตลอดจนการเลือกใช้ภาพและสีสันทันทีเป็นการผลิตความหมาย และการตัดสินใจคุณค่าว่าใครเป็นผู้กระทำหรือถูกกระทำ ใครถูกใครผิด จึงนับว่าเป็นการกำหนดควบคุมการมองเห็นและความรับรู้ซึ่งสืบเนื่องไปถึงประเด็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจของสังคมอีกด้วย ภาษาถูกใช้เพื่อเจตนาเชิงอำนาจ เพื่อสร้างเสถียรภาพและสถานภาพและเพื่อจรรโลงผลประโยชน์ให้แก่ผู้มีภาษาในมือจนมีคำกล่าวที่ว่า ผู้ใดมีภาษานั้นมีอำนาจ โนเลสและมัลมคิแยร์ (Knowles and Malmkjær 1996) กล่าวว่าผู้ใดมีอำนาจในการสร้างความหมายผู้นั้นจะสามารถกำหนดขอบข่ายความคิดของสังคมได้

วาทกรรมวรรณกรรมสำหรับเด็กและการเตรียมเด็กเข้าสู่สังคม

วรรณกรรมสำหรับเด็กไม่ว่าจะเป็นนิทานเรื่อง นิทานภาพ บทกลอน บทกล่อมเด็ก ตลอดจนนวนิยายสำหรับเด็กจัดว่าเป็นวาทกรรมทั้งสิ้น เพราะวรรณกรรมเด็กต่างๆ เหล่านี้ต่างก็สะท้อนความเป็นมาเป็นไปของสังคมตลอดจนมีส่วนในการกำกับ ควบคุม ตอกย้ำ จรรโลงความรู้ ความคิด ความเชื่อ ค่านิยม และแนวขนบกฎเกณฑ์กติกาต่างๆ ของสังคมอยู่ด้วยเรียกได้ว่าเป็นห่วงโซ่ห่วงสำคัญห่วงหนึ่งในห่วงโซ่วาทกรรมเลยทีเดียว แต่วรรณกรรมสำหรับเด็กนั้นเป็นวาทกรรมที่มีลักษณะพิเศษอยู่บ้าง กล่าวคือประการแรก กลุ่มผู้อ่านเป้าหมายเป็นเด็ก โดยเฉพาะวรรณกรรมประเภทหนังสือนิทานภาพซึ่งใช้ในการวิจัยนี้ กลุ่มผู้อ่านเป้าหมายจะอายุประมาณ 5-8 ปี จึงมีทั้งผู้อ่านที่อ่านเองได้ และผู้อ่านที่ฟังผู้อื่นอ่านให้ฟัง อายุของผู้อ่านเป้าหมายจะมีส่วนสำคัญในการกำหนดเนื้อหาในเรื่องเพราะเป็นช่วงอายุที่เชื่อกันว่า "ไร้เดียงสา" แต่กำลัง "เรียนรู้" เกี่ยวกับโลกรอบตัวและเกี่ยวกับสังคมทั้งที่เขากำลังอยู่ในปัจจุบันและที่จะเข้าไปมีส่วนร่วมในอนาคต (Stephens 1992 : 8) ผู้ใหญ่รอบๆ ตัวเด็กจึงถือเอาเป็นหน้าที่ของตนที่จะต้องขัดเกลา อบรม สั่งสอน ปลูกฝังให้เติบโตเป็นสมาชิกที่ดีของสังคมผ่านกรรมวิธีต่างๆ รวมทั้งวรรณกรรมเด็กแต่ดังที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้นความคิด ความเชื่อ ความรับรู้ของสังคมเกี่ยวกับ "ความไร้เดียงสา" "ความอ่อนแอ" หรือ "ความจำกัด" ของเด็กล้วนแต่เป็นความเข้าใจผ่านมุมมองของผู้ใหญ่ทั้งสิ้น โนเดิลแมน (1996 : 68) กล่าวว่า

" The way we think about childhood has political implications...Our understanding of children tends to be filtered through adult perceptives and interests"

ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่าเจตนาของการสร้างวรรณกรรมสำหรับเด็กส่วนใหญ่ก็มีอุดมการณ์บางอย่างแฝงอยู่แล้วตั้งแต่ต้น อาจกล่าวได้ว่าวรรณกรรมสำหรับเด็กโดยเฉพาะหนังสือนิทานภาพเป็น "พื้นที่อันอุดมด้วยอุดมการณ์" หรือที่สตีเฟนส์ (1992:3) เรียกว่า "a special site for ideological effect , with a potentially powerful capacity for shaping audience attitudes "

อุดมการณ์นั้นมิใช่จะเป็นสิ่งไม่พึงประสงค์เสมอไป อันที่จริงแล้วเราทุกคนต่างใช้ระบบอุดมการณ์ในการเข้าใจความหมายสิ่งที่เกิดขึ้นในโลกด้วยกันทั้งสิ้น ดังนั้นเราจะมีชีวิตอยู่ในสังคมไม่ได้เลยหากปราศจากอุดมการณ์ที่เป็นระบบเดียวกัน และหากเด็กๆ จะเข้าเป็นสมาชิกในสังคมก็จะต้องเรียนรู้และเข้าใจชนบทกติกาที่ใช้จัดระเบียบสังคมนั้นอย่างถ่องแท้ แนวคิดนี้ปรากฏอยู่ในวรรณกรรมสำหรับเด็กและเป็นพลังขับเคลื่อนตลอดจนเป็นแนวปฏิบัติที่พบอยู่ทั่วไปในวรรณกรรมสำหรับเด็กทุกเพศ ทุกวัย ทุกวัฒนธรรม จนอาจกล่าวได้ว่าเจตนาหลักของวรรณกรรมเด็กอาจมิใช่เพื่อให้ความบันเทิง ความพึงพอใจแก่เด็กแต่เป็นเพื่อเตรียมเด็กให้รู้จัก "โลก" และรู้จัก "ตัวเอง" (socialization) นั่นเอง

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับต่าง ๆ ในหนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กไทย

ในบทความนี้จะพูดถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่พบในหนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กที่ได้รับรางวัลจำนวน 17 เล่ม ตั้งแต่ พ.ศ. 2533-2545 จากการวิเคราะห์พบว่ามีความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับต่าง ๆ 7 ระดับได้แก่ ระดับเชื้อชาติ (ตะวันออกและตะวันตก) ระดับรัฐกับประชาชน ระดับชนชั้น (ระดับบนและระดับล่าง) ระดับปัจเจกบุคคลและสังคมส่วนรวมหรือชุมชน ระดับมนุษย์กับธรรมชาติ ระดับครอบครัว (ผู้ใหญ่กับเด็ก) และระดับเพศ (ชายและหญิง) ดังจะกล่าวในรายละเอียดดังต่อไปนี้

1. ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับเชื้อชาติ (ตะวันออกและตะวันตก)

ในยุคโลกาภิวัตน์ชาติตะวันตกต่างเข้ามามีบทบาทต่อประเทศไทยอย่างมากทั้งในด้านเศรษฐกิจสังคม การเมืองและวัฒนธรรม ในหนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กไทยเรื่องสงครามขนมหวานได้นำเสนอความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชาติตะวันออก (ไทย) และชาติตะวันตกไว้อย่างน่าสนใจ ผู้เขียนนำเสนอภาพการช่วงชิงอำนาจระหว่างผู้คุกคามคือ ความเป็นตะวันตก และผู้ถูกคุกคาม คือความเป็นไทย ผู้เขียนนอกจากจะสะท้อนภาพความขัดแย้งเชิงอำนาจระหว่างตะวันตกและไทยแล้ว ยังใช้ภาษาเพื่อจัดระเบียบความสัมพันธ์นี้ โดยให้ทั้งสองฝ่ายประสานสามัคคีกัน แต่ก็แฝงความหมายว่า ความเป็นฝรั่งนั้นถึงแม้จะทรงอำนาจทางกายภาพ และเป็นผู้คุกคามความมั่นคงของไทย แต่ลึกลงไปแล้วก็ยังด้อยกว่าความเป็นไทย ซึ่งแม้จะตกอยู่ในสภาพผู้ถูกคุกคาม แต่ก็ยังธำรงรักษาคำดีศรีของความเป็นผู้นำ มีอำนาจเชิง

สติปัญญา และความกล้าหาญ ความสัมพันธ์นี้จึงเป็นแบบเหนือกว่า-ด้อยกว่า ไม่เสมอภาคกัน และหากทั้งสองกลุ่มจะอยู่ร่วมกันอย่างสงบ ก็จะต้องยอมรับความไม่เสมอภาคนี้

สรุปเรื่องสงครามขนมหวาน (ชัยฤทธิ์ , 2524)

ณ ร้านขนมในเมืองเล็กแห่งหนึ่ง หลังจากคุณยายเจ้าของร้านปิดร้านกลับบ้าน ขนมไทยกับขนมฝรั่งก็ทะเลาะกันอีกเช่นเคย ขนมฝรั่งคิดว่าตนเองเหนือกว่าขนมไทย ขนมไทยบอกว่าขนมไทยขายดี แต่ทั้งหมดถูกพวกมดศัตรูหมายเลขหนึ่งของขนมเข้าจู่โจม ขนมไทยต่างช่วยกันหนีลงพื้น แต่พวกขนมฝรั่งถูกมดล้อมไว้หมด ขนมจ่ามงกุฎชวนพวกขนมไทยไปช่วยขนมฝรั่ง ขนมไทยช่วยขนมฝรั่งลงมาได้ และเริ่มโจมตีพวกมด ทั้งขนมไทยกับขนมฝรั่งช่วยกันต่อสู้ขับไล่พวกมดไปได้ คิณนั้นขนมทั้งหมดอยู่รวมกัน มีขนมชั้น และขนมปังเป็นยามเฝ้า เช้าวันรุ่งขึ้น คุณยายเปิดร้านเห็นขนมอยู่ปะปนกัน แต่ขนมดูสวยกว่าเมื่อวานมาก

รู้สึกดีใจ

และคิดว่าวันนี้ต้องขายดีแน่

เรื่องเริ่มต้นด้วยการแบ่งกลุ่มแบ่งพวกผ่านภาษาโดยใช้คำว่า "ขนมไทยอย่างพวกนาย" (3) และ "ขนมฝรั่งอย่างพวกเรา" (3) และมีการใช้คำอ้างเรียกสองฝ่ายว่า "พวกขนมไทย" และ "พวกขนมฝรั่ง" อยู่เกือบตลอดเรื่อง นอกจากนั้น ภาษาภาพในหน้าแรก ๆ ก็แบ่งกลุ่มขนมไทย-ขนมฝรั่ง ให้เห็นอย่างชัดเจน แต่ก็น่าสังเกตว่ามีการเน้นการคุกคามรุกรานของฝ่ายฝรั่ง โดย โดนัท "ตะโกน" ใส่ฝ่ายไทยก่อน แล้วทองม้วนจึง "ได้กลับ" จึงทำให้เห็นภาพการช่วงชิงอำนาจระหว่างสองกลุ่ม คือ "ความเป็นไทย" และ "ความเป็นฝรั่ง" เห็นได้จากโดนัทเหยยหยันว่าขนมไทยหรือจะมาสู้ขนมฝรั่งได้ (3) ซึ่งเป็นการแสดงอำนาจที่เหนือกว่าของผู้คุกคามคือ ตะวันตกต่อผู้ถูกคุกคามคือไทย

เมื่อขนมไทยและขนมฝรั่งถูกมดจู่โจม ขนมไทยกลายเป็นผู้นำที่มีความกล้าหาญ มีสติปัญญา เผลียวฉลาดโอบอ้อมอารี และช่วยเหลือผู้ที่มาคุกคามที่อ่อนแอกว่าเมื่อเผชิญปัญหา จึงเห็นการกำหนดคุณค่าให้ไทยเหนือกว่า เก่งกว่า ความเป็นตะวันตก เช่น

พวกขนมฝรั่งถูกมดล้อมไว้หมด จ่ามงกุฎจึงชวนให้พวกขนมไทยไปช่วย (7)

พวกคุกกี้ร้องไห้กระจองอแง (11)

แต่ในตอนจบของเรื่องทั้งสองกลุ่มได้เรียนรู้ว่า จำเป็นจะต้องอยู่ร่วมกันอย่างปรองดอง จึงจะสามารถต่อสู้ศัตรู และธำรงรักษาความสงบมั่นคงของกลุ่มได้ ภาษาที่ใช้ในตอนจบจึงแสดงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เช่นใช้คำว่า "พวกขนม" (17) "พวกขนมจับมือกัน" (17) "พวกเรา" (19) "พวกขนมจึงตกลงมารวมอยู่ชั้นเดียวกัน" (19) "ขนมวางปะปนกันไปหมด" (21) แต่ในความปรองดองมีนัยว่าความเป็นไทยเฝ้าตกอยู่ในสภาพผู้ถูกคุกคามแต่ยังธำรงศักดิ์ศรีของความเป็นผู้นำความสัมพันธ์นี้จึงเป็นความสัมพันธ์แบบเหนือกว่า-ด้อยกว่าไม่เสมอภาคกัน

2. ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับรัฐกับประชาชน

จากหนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กไทย อุดมการณ์หนึ่งที่เห็นชัดเจนคือ การนำเสนอความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐกับประชาชน ผู้ปกครองที่มีอำนาจสูงสุดและเจ้าหน้าที่ของรัฐถูกนำเสนอให้เป็นกลุ่มที่มีอำนาจมากกว่ากลุ่มผู้ถูกปกครองหรือประชาชน ประชาชนถูกนำเสนอให้เป็นกลุ่มที่ไร้อำนาจ ด้วยสติปัญญา ไร้เหตุผล ชอบใช้กำลังในการแก้ปัญหาจึงมักก่อความไม่สงบในสังคม ส่วนกลุ่มเจ้าหน้าที่รัฐเป็นกลุ่มที่มีอำนาจเหนือประชาชนแต่ข้อดล ดังนั้นจึงต้องมีผู้มีอำนาจสูงสุดที่มีสติปัญญา มีความรู้ ความเข้าใจมาควบคุมดูแล ชี้แนะและออกกฎเพื่อให้ทุกกลุ่มอยู่ร่วมกันอย่างมีความสุขในสังคม นิทานภาพที่นำเสนอความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับรัฐกับประชาชนคือ บทเรียนของฝูงสัตว์ (อำนาจ, 2533)

สรุปเรื่องบทเรียนของฝูงสัตว์ (อำนาจ, 2533)

สัตว์ป่าทั้งหลายอาศัยในป่าเขาอุดมสมบูรณ์ ได้อาศัยลำน้ำสายหนึ่งดื่มกิน แต่จำต้องอาศัยแพรับจ้างของลิงแกตัวหนึ่งข้ามฝั่ง ลิงแกมีนิสัยเอาแต่พวกพ้อง บริการแต่พรรคพวกของตน สัตว์ป่าทั้งหลายประนามสาปแช่งเข้าต่อสู้กับพวกลิงจนบาดเจ็บล้มตาย สิงโตเจ้าป่าเข้าห้ามปราม รับฟังเรื่องราวและคำร้องเรียนแล้วจึงออกกฎให้ลิงแกรักษาความยุติธรรม โดยบริการสัตว์ทุกชนิด ความขัดแย้งจึงยุติ วันหนึ่งสัตว์ป่าต่างเจ็บป่วยพร้อมกัน ต้องการให้ลิงแกพาข้ามฝั่งไปโรงพยาบาลพร้อมกัน ลิงแกหัดทานไม่สำเร็จเนื่องจากสัตว์ทุกตัวเรียกร้องความยุติธรรมและความเสมอภาคเท่าเทียมกัน ต่างอ้างคำสั่งสิงโตเจ้าป่า ลิงแกจำต้องทำตาม เมื่อแพมาถึงกลางลำน้ำก็ล่ม สัตว์ตายไปจำนวนหนึ่ง ที่เหลือต่างตะเกียกตะกายเอาตัวรอดขึ้นฝั่ง สัตว์ทั้งหลายได้บทเรียนว่า การไม่ยึดถือความยุติธรรม เอาแต่พวกพ้องนั้นไม่สมควร แต่การยึดถือความยุติธรรมมากเกินไปไม่ใช้วิจรรณญาณ ไม่มีการยืดหยุ่นก็ก่อให้เกิดความเสียหายได้เช่นกัน

สามกลุ่มตัวละครหลักในเรื่องนี้ เป็นภาพสะท้อนสมาชิกสามกลุ่มในสังคม กลุ่มแรกคือ สิงโตเป็นกลุ่มผู้มีอำนาจสูงสุด จึงมีบทบาทเป็นผู้ปกครองผู้มีอำนาจเบ็ดเสร็จ มีหน้าที่ควบคุม ดูแลกลุ่มอื่น ๆ ให้ได้รับความชอบธรรม “ออกกฎ” หรือตัดสินความถูกผิดรวมไปถึงการปราบปรามความวุ่นวาย เพื่อรักษาความ “มั่นคง” ของสังคม จะเห็นได้ว่าสมาชิกกลุ่มอื่น ๆ ให้ความเคารพเชื่อฟัง “ประกาศิต” ของผู้ทรงอำนาจนี้ จะสังเกตได้ว่าภาษาที่ใช้เป็นภาษาแสดงอำนาจของชนชั้นปกครองผู้มีอำนาจเด็ดขาด เช่น

“หยุดเดี๋ยวนี้” คือคำประกาศิตจากสิงโตเจ้าป่า (6)

สิงโตเจ้าป่าจึงออกกฎ (6)

“เจ้าลิ้มคำสั่งของสิงโตแล้วหรือไม่ว่า” (9)

กลุ่มที่สองฝูงลิงถูกเสนอภาพให้เป็นเจ้าหน้าที่รัฐผู้มีอำนาจกำหนดควบคุมอิสรภาพในการเคลื่อนที่ และการให้หรือไม่ให้ความเสมอภาคในการบริการ กลุ่มนี้มีสติปัญญา รู้จักใช้เหตุผล แต่เห็นแก่ผลประโยชน์ของพวกพ้อง จึงมีการข้อดล เบียดบัง ใช้อำนาจในทางที่ผิด จนถูกประชาชนประนามสาปแช่ง เช่น

“ไอ้ลิงไม่ยุติธรรม...ไอ้ลิงญาตินิยม...ไอ้ลิงพวกนิยม...ไอ้ลิงใจแคบ...” (4)

แม้จะฉ้อฉลจนปรากฏความผิดต่อผู้ปกครองสูงสุด ก็มิได้รับการลงโทษ และท้ายที่สุดก็ยังคงรักษาอำนาจเหนือกลุ่มราษฎรเอาไว้ได้ต่อไป

กลุ่มสุดท้ายคือกลุ่มผู้สัตว์เป็นกลุ่มผู้ถูกปกครอง ถูกนำเสนอว่าด้อยอำนาจ ช่วยตนเองไม่ได้ ด้วยวิจณาภาษาเช่น บรรดาสัตว์ที่มีความจำเป็นทั้งสองปากมีอาจข้ามฝั่งไปมาได้ จึงจำต้องอาศัยแพรับจ้างของลิงแก่ (1) สัตว์ทั้งหลาย... ต่างก็ “ตกใจรวนเรและเซกเลา” (13) นอกจากนั้นยังมีภาพของความขลาดเขลา และชอบใช้กำลังรุนแรง จึงเป็นตัวก่อความไม่สงบ บั่นทอนความ “มั่นคง” ของสังคม ดังนั้นจึงจำเป็นต้องอยู่ใต้ความดูแล คุ่มครองของผู้มีอำนาจ และที่สำคัญที่สุดคือ เมื่อเกิดเหตุวิกฤติขึ้น กลุ่มผู้ไร้อำนาจหรือประชาชนนี้ก็ยอมรับว่าเป็นความผิดของพวกเขาตน ยอมจำนนต่อกลุ่มเจ้าหน้าที่รัฐ และถือเป็นบทเรียนที่จะต้องแก้ไขต่อไป

3. ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับชนชั้น (ระดับบนและระดับล่าง)

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับชนชั้นระหว่างชนชั้นบนและชนชั้นล่างในสังคมนั้นเป็นอุดมการณ์ที่แฝงอยู่ในหนังสือนิทานสำหรับเด็กหลาย ๆ เรื่อง เช่น ฟ้ากว้างเท่าปากบ่อ (มาลา, 2534) และ ไส้เดือนน้อยกับรากฝอย (ชัยรัตน์, 2542)

สรุปเรื่องฟ้ากว้างเท่าปากบ่อ (มาลา, 2534)

แม่หอยตากวางไข่ไว้ที่ก้นบ่อแล้วสิ้นใจตาย เมื่อออกจากไข่ลูกหอยตากมีจำนวนมากกว่าก็แย่งกันกินอาหาร ตัวที่แข็งแรงก็ได้ขอบบ่อขึ้นได้สูง ได้กินอาหารดี ๆ ส่วนตัวที่อ่อนแอคลานช้า ก็ได้กินแต่เศษอาหาร ลายจุดซึ่งเป็นหอยตากที่แข็งแรงเฝ้ามองปากบ่อ จึงคิดว่าฟ้ากว้างเท่าปากบ่อ จึงอยากไต่ข้ามฟ้าให้ได้ แต่ลายประบอกว่าย่าเพิ่งสรุปเลย ลายจุดรีบไต่ให้ถึงปากบ่อเมื่อไต่ถึงปากบ่อตอนเช้าพบว่าฟ้ากว้างใหญ่ไพศาล ลายประจึงอธิบายให้ลายจุดฟังว่าเมื่ออยู่ก้นบ่อจึงมองเห็นฟ้ากว้างเท่าปากบ่อ แต่ความจริงแล้วฟ้านั้นกว้างใหญ่ไพศาล ลายจุดจึงยอมรับและไม่คิดไต่ข้ามฟ้าอีก ยอมให้ลายประเป็นผู้นำกลุ่ม

สรุปเรื่องไส้เดือนน้อยกับรากฝอย (ชัยรัตน์, 2542)

ไส้เดือนน้อยอาศัยอยู่ใต้ดินอย่างมีความสุข มีเพื่อนสนิทคือรากฝอยของต้นกุหลาบ ไส้เดือนน้อยอยากขึ้นไปบนดิน เมื่อขึ้นไปก็พบว่ามีกุหลาบและผีเสื้อแสนสวย ไส้เดือนน้อยพยายามผูกมิตรด้วยแต่ไม่มีใครคบด้วย ไส้เดือนน้อยรู้สึกตัวเองน่าเกลียดและเป็นทุกข์จนล้มป่วย และเศร้าซึมแต่รากฝอยก็ได้อธิบายว่าไส้เดือนน้อยเองก็มีความสำคัญและทำให้กุหลาบออกดอกได้สวยงามเพราะคอยพรวนดินให้ ไส้เดือนน้อยจึงกลับมามีความสุขอีก

ความไม่เท่าเทียมกันของชนชั้นถูกนำเสนอว่าเป็นเรื่องที่ธรรมชาติกำหนดมาแล้วไม่สามารถทำการเปลี่ยนแปลง ต่อรองและต่อต้านได้ เช่น ลักษณะทางกายภาพ สติปัญญาและชาติกำเนิด ดังนั้นในสังคมจึง

มีชนชั้นระดับบนที่มีความชอบธรรมในการปกครองและใช้อำนาจมากกว่าชนชั้นระดับล่างที่ต้องยอมรับ เพราะถูกกำหนดให้มีบทบาทและทำหน้าที่ตามชนชั้นของตนได้ดี

ธรรมชาติได้จัดระดับชนชั้นให้บุคคลตั้งแต่เกิดแล้ว ธรรมชาติได้สร้างให้คนบางกลุ่มมีร่างกายที่แข็งแรงในขณะที่บางกลุ่มมีร่างกายที่อ่อนแอ กลุ่มที่มีร่างกายแข็งแรงก็จะเป็นผู้นำและกลุ่มที่อ่อนแอก็จะเป็นผู้ตาม ดังจะเห็นได้จากลูกหอยทากที่เกิดมาพร้อมกันแต่มีความแข็งแรง-อ่อนแอต่างกันไป วัจนภาษาที่เน้นย้ำเรื่องความแข็งแรง-อ่อนแอทางกายภาพในเรื่องฟ้ากว้างเท่าปากบ่อมีดังนี้

“ตัวใดที่แข็งแรงก็ได้ขึ้นได้สูง ได้กินอาหารดี ๆ ก่อนเพื่อน ตัวใดที่อ่อนแอ คลานได้ ก็กินได้แต่เศษอาหารที่ตัวอื่นกินแล้ว” (6)

นอกจากวัจนภาษาแล้วภาษาภาพก็แสดงให้เห็นความแข็งแรงของ “กลุ่มผู้นำ” ซึ่งมีภาพลายจุดซึ่งเป็นหอยทากที่มีร่างกายแข็งแรงที่สุดอยู่หน้าและอยู่สูงกว่าตัวอื่น ๆ ส่วนลูกหอยทากที่อ่อนแอกว่าก็วิ่งหล่นอยู่ข้างล่าง และตกเป็น “ผู้ตาม”

นอกจากความแข็งแรงทางกายภาพแล้ว ผู้ที่มีความเข้มแข็งทางสติปัญญาก็จะเป็นผู้นำในเชิงความคิดของกลุ่ม เช่น ลายจุดพูดว่า

“ที่แท้ฟ้าก็กว้างเท่าปากบ่อ ไม่เห็นจะกว้างใหญ่ไพศาลอย่างที่เชื่อกันเลย” (7)

“ไม่แน่นัก” ลายประพูด “เรายังอยู่ห่างจากฟ้าอีกมาก อย่าเพิ่งพูดตอนนี้จะดีกว่า” (7)

“ฉันอยู่ใกล้ฟ้าที่สุด ฟ้ายังกว้างเท่าปากบ่ออยู่ตามเดิม” (10)

“เธออย่าเพิ่งพูดอะไรตอนนี้ดีกว่า” ลายประพูด” (10)

ลายประแม้จะมีพลังกำลังด้อยกว่าลายจุดเล็กน้อย แต่เป็นตัวแทนของความ “รู้แจ้ง” มีปัญญาคิดตรិตรอง ลายประจึงเป็นผู้อธิบาย “ความจริง” ให้เพื่อนหอยทากฟังว่า แท้จริงแล้วท้องฟ้านั้นกว้างใหญ่ไพศาล จึงกลายเป็นผู้นำกลุ่มในที่สุด

หากมองในแง่ลำดับชั้นทางสังคม จึงหมายถึงว่า ผู้นำทางปัญญาเป็นผู้มีคุณค่าสูงสุดในสังคมเหนือกว่าผู้นำทางกายภาพเสียอีก การใช้ปัญญานำไปสู่ความรู้แจ้งเป็นสิ่งสำคัญที่สุดในการดำรงชีวิตและดำรงสังคม

เรื่องนี้แฝงนัยอุดมการณ์การจัดลำดับชนชั้นเริ่มตั้งแต่การแบ่งจากเป็นใต้ดินและบนดิน การกำหนดคุณค่าให้โลกใต้ดินมีความรักความอบอุ่น ขณะที่โลกบนดินมีความโหดร้ายเลียดแทง แต่ยิ่งกว่านั้นคือการแฝงนัยว่าผู้ที่เกิดมาในชั้นใด ก็ควรพอใจในกำเนิดของตน ตั้งหน้าปฏิบัติหน้าที่ของตนให้ดีที่สุด และมีพียงคิดเปลี่ยนแปลงสถานภาพเป็นอื่น เพราะจะทำให้กลไกในสังคมขาดหายไป และจะมีผลกระทบต่องส่วนอื่น ๆ ของสังคมได้ อุดมการณ์ข้อนี้ถูกนำเสนอผ่านคำพูดของรากฝอยซึ่งเป็น “ผู้รู้แจ้งเห็นจริง” ปลอดภัยได้เดือนน้อยว่า

"เธอรู้ไหม พวกกุหลาบอย่างฉัน และดอกไม้อื่น ๆ คงออกดอกสวย ๆ ไม่ได้หรอก ถ้าขาดพวกเธอ คอยพรวนดินให้ร่วนซุย ช่วยให้ฉันหายใจสะดวกและเติบโตได้ดี ถึงเธอจะไม่สวยเท่าผีเสื้อ แต่เธอก็มีประโยชน์มากนะ" (20) ท้ายที่สุดได้เดิมน้อยก็สยบยอมต่ออุดมการณ์ลำดับชั้นตามกำเนิดนี้ ตั้งหน้า

"คอยเล่นไล่จับพรวนดินกับรากฝอยอย่างสนุกสนาน จนดินบริเวณนั้นร่วนซุยยิ่งขึ้น ทำให้กุหลาบ และดอกไม้อื่น ๆ ออกดอกเบ่งบานสะพรั่งกว่าที่เคยเป็นมา" (21-22)

ความสัมพันธ์อันสืบเนื่องมาจากลำดับชั้นเช่นนี้คือ การที่ฝ่ายหนึ่งเอื้อประโยชน์ให้อีกฝ่ายหนึ่งตาม "หน้าที่"

การสร้างมโนทัศน์เรื่อง "ประโยชน์" "คุณค่า" ของแต่ละบุคคล "หน้าที่" ในสังคม และ "ธรรมชาติ" จึงเป็นการจรรโลงอุดมการณ์ลำดับชั้น และสร้างความชอบธรรมให้สมาชิกในสังคมบางกลุ่มใช้อำนาจ หาประโยชน์ และถืออภิสิทธิ์จากสมาชิกบางกลุ่มได้

4. ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับปัจเจกบุคคลและสังคมส่วนรวมหรือชุมชน

หนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กไทยที่ศึกษาจำนวนสองเล่มสะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับปัจเจกบุคคลและสังคมส่วนรวมหรือชุมชนอย่างชัดเจนได้แก่ บทเรียนของฝูงสัตว์ (อำนาจ, 2533) และ ประจวдр้องเพลง (เสริมสกุล, 2536) ในขณะที่ บทเรียนของฝูงสัตว์ แสดงภาพผลร้ายที่เกิดขึ้นจากการที่ปัจเจกบุคคลต่างเรียกร้องความยุติธรรมและความเสมอภาคกันในการอยู่ร่วมกันโดยละเลยความอยู่รอดของสังคม ประจวдр้องเพลง แสดงภาพผลดีที่เกิดขึ้นแก่สังคมส่วนรวมเมื่อปัจเจกบุคคลสละการแก่งแย่งแข่งขันเป็นที่หนึ่งและร่วมมือกันเพื่อประโยชน์สุขของชุมชน หนังสือนิทานภาพทั้งสองเล่มจึงแผ่อุดมการณ์เชิดชูความสำคัญของการอยู่รอดของชุมชนและประโยชน์สุขของสังคมส่วนรวมเหนือความสำคัญของปัจเจกบุคคล

สรุปเรื่องบทเรียนของฝูงสัตว์ (ดูในหัวข้อที่ 2)

สรุปเรื่องประจวдр้องเพลง (เสริมสกุล, 2536)

ในป่าแห่งหนึ่ง ยังมีจิ้งหรีดทองดำตัวหนึ่งชอบเล่นกีตาร์เป็นชีวิตจิตใจ อยู่มาวันหนึ่งจิ้งหรีดทองดำได้ยินเสียงจักจั่นร้องเพลงจึงร้องเพลงแข่งกับจักจั่น แต่ตัดสินใจไม่ได้ว่าใครร้องเพลงไพเราะกว่าจึงเดินทางไปให้ราชสีห์เจ้าป่าตัดสิน ระหว่างทางจิ้งหรีดทองแดงขอร่วมทางไปด้วยเพราะคิดว่าตนก็ร้องเพลงได้ไพเราะไม่แพ้ใคร ราชสีห์ขอให้ทั้งสามประจวдр้องเพลงในงานประจำปีของป่า แต่กรรมการตัดสินก็ไม่สามารถตัดสินได้ คุณตาทนงอกแนะนำให้ทั้งสามร้องเพลงพร้อมกันกลายเป็นการร้องประสานเสียง ฟังไพเราะยิ่งกว่าเมื่อร้องเพลงตามลำพัง ได้รับเสียงปรบมือจากบรรดาสัตว์และแมลงทั้งหลาย ราชสีห์จึงประกาศให้ทั้งสามร้องเพลงประสานกันเมื่อกลับไปในป่า อันจะเป็นเสียงเพลงที่ไพเราะแห่งป่าเขาลำเนาไพรสืบไป

เป็นที่น่าสังเกตว่าหนังสือทั้งสองเรื่องต่างแสดงความสัมพันธ์เชิงอำนาจดังกล่าวโดยใช้การสร้างตัวละครที่เป็นสัตว์ ภาษาและรูปภาพที่สอดคล้องสนับสนุนซึ่งกันและกันเพื่อส่งผ่านอุดมการณ์ความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมและสร้างความชอบธรรมให้กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจดังกล่าว การสร้างตัวละครที่เป็นสัตว์ซึ่งมีลักษณะของคน คิดได้ พูดได้ มีความรู้สึก ความต้องการและการแสวงหาสิ่งที่ตนปรารถนาจึงเป็นการจำลองชุมชนมนุษย์และความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่มีพื้นฐานอยู่บนความไม่เท่าเทียม ในขณะที่เดียวกันก็เป็นการทำให้ผู้อ่านรับสารที่ผู้เขียนสอดแทรกไว้ได้อย่างแยบยลเนื่องจากเห็นว่าเป็นนิทานและเป็นโลกแห่งจินตนาการ สิ่งใดและราชสีห์ในหนังสือทั้งสองเรื่องนี้จึงเป็นที่ยอมรับว่าเป็นเจ้าป่า มีอำนาจปกครอง ออกคำสั่งและตัดสินในขณะที่บรรดาสัตว์ทั้งหลายและแมลงทั้งหลายเป็นผู้ที่ถูกปกครอง ด้อยกว่าทั้งกำลังกายและสติปัญญา การที่ปัจเจกบุคคลในสังคมยอมรับและปฏิบัติตามกฎและประกาศิตของ “ผู้นำ ” จึงเป็นการสละอำนาจและสิทธิของตนเพื่อความสงบสุขและอยู่รอดของสังคมส่วนรวมและเพื่อประโยชน์สุขของชุมชน ในเรื่องบทเรียนของฝูงสัตว์มีการใช้ภาษาเพื่อแสดงความชอบธรรมและความสมเหตุสมผลของความสำคัญของสังคมส่วนรวมเหนือปัจเจกบุคคล โดยเน้นถึงความผิดพลาดและความเสียหายอย่างใหญ่หลวงที่เกิดขึ้นเมื่อปัจเจกบุคคลเรียกร้องความเสมอภาคและความยุติธรรมโดยไม่ใส่ใจความปลอดภัยและสวัสดิภาพของชุมชน

“ บรรดาสัตว์ทั้งหลายต่างก็กรูมาที่แพ และทำท่าก้าวลงแพพร้อมกันหมดทุกตัวตน ”

“ ...เพื่อความยุติธรรม เจ้าจะต้องพาพวกเราลงแพข้ามไปหาหมอ โดยพร้อมเพรียงกัน ” (9)

“...แต่สัตว์ทั้งหลายไม่มีใครยอมใคร ทุกคนอ้างถึงความยุติธรรม ความเสมอภาคเท่าเทียมกัน โดยไม่มีใครสนใจ เรื่องความปลอดภัย และอาการป่วยไข้ที่หนักเบาไม่เหมือนกัน ” (11)

ผลร้ายจึงเกิดขึ้นและเป็นบทเรียนสำหรับสัตว์ทั้งหลายในที่สุด

“ ในที่สุด แพก็พลิกคว่ำท่ามกลางสายน้ำที่เชี่ยวกราก ” (13)

“สัตว์ทั้งหลายต่างตะเกียกตะกายเอาตัวรอด ด้วยการตะกุกตะกวยว่ายนน้ำเข้าหาฝั่ง ที่ว่ายนน้ำไม่เป็นก็จมนาย ” (14)

“..ในขณะที่สัตว์ทั้งหลายต่างพยักหน้ายอมรับ ในความคิดที่ผิดพลาดของตน และถือเป็นบทเรียนที่จะต้องแก้ไข ไม่ให้เกิดเหตุการณ์เช่นนี้ขึ้นอีกต่อไป... ” (15)

เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจึงเป็นสิ่งที่ชี้ให้เห็นว่าปัจเจกบุคคลจะยึดถือตนสำคัญว่าสังคมส่วนรวมมิได้ เมื่ออยู่ร่วมชุมชนเดียวกันจึงเสมือนร่วมชะตากรรมเดียวกัน รูปภาพในหน้า 11 และ 12 สื่อถึงความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลในชุมชนว่าเปรียบเสมือนลูกนกที่อยู่ร่วมรังหรือชีวิตที่อยู่ร่วมแพลำเดียวกัน หากเรียกร้องสิ่งใดเพื่อประโยชน์แห่งตนมากเกินไปโดยมิคำนึงถึงสังคมส่วนรวมย่อมต้องได้รับผลร้ายเช่นเดียวกันอย่างหลีกเลี่ยงมิได้

ในเรื่อง ประกวดร้องเพลง แม้ไม่มีการเรียกร้องความเสมอภาคกันของปัจเจกบุคคลในสังคมแต่ก็มีการแข่งขันกันเพื่อเป็นหนึ่งเหนือผู้อื่นในด้านความสามารถซึ่งการแข่งขันเอาแพ้เอาชนะกันของคนในสังคมย่อมทำให้เกิดความแตกแยกในสังคมและอาจเกิดการบาดหมางชุนชียงหมองใจกันอันจะเป็นผลร้ายมากกว่าผลดี จึงมีการกำหนดความรู้เชิงอุดมการณ์ที่ว่าปัจเจกบุคคลควรร่วมประสานสามัคคีเพื่อประโยชน์แก่ชุมชนมากกว่าแข่งขันหรือเอาดีเอาเด่นแต่ผู้เดียว จึงเป็นการปลูกฝังค่านิยมประสานสามัคคีเพื่อสังคมมากกว่าการทำตัวโดดเด่นเป็นหนึ่งเหนือผู้อื่น โดยนัยแล้วชุมชนจึงมีความสำคัญกว่าหรือมาก่อนปัจเจกบุคคลในสังคมนั้นนั่นเอง

ภาษาที่แสดงความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลและชุมชนจึงอยู่ในรูปของการเปรียบเทียบเช่น

" เจ้าจิ้งหรีดทองดำจิ้งร้องเพลงแข่งกับจักจั่น แต่ก็ไม่สามารถตัดสินได้ว่าใครร้องเพลงได้ไพเราะกว่ากัน " (3)

" จิ้งหรีดทองแดงได้ยินดังนั้น ก็บอกว่าตนก็ร้องเพลงได้ไพเราะไม่แพ้ใคร " (6)

" ทั้งสามก็ตรงเข้าไปหาราชสีห์ขอร้องให้ช่วยตัดสินว่าใครร้องเพลงได้ไพเราะที่สุด " (8)

"เจ้าจิ้งหรีดทองดำ จักจั่น และจิ้งหรีดทองแดง ร้องเพลงขึ้นพร้อมๆกัน จนกลายเป็นการร้องประสานเสียง ฟังไพเราะยิ่ง ยิ่งกว่าเมื่อร้องเพลงตามลำพัง " (13)

การใช้ภาษาในข้อความนี้แสดงการร่วมกันกระทำของทั้งสาม และทำไปพร้อมๆกัน ประสานกันเป็นเสียงเดียวซึ่งแสดงความเป็นเอกภาพซึ่งทำให้ไพเราะยิ่งกว่าเมื่อต่างคนต่างร้อง

ความเป็นปัจเจกหรือ "ศิลปินเดี่ยว" ในสังคมไทยจึงไม่ดีเท่าการรวมกลุ่มและร่วมกันทำสิ่งใดๆ อุดมการณ์ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับปัจเจกบุคคลและสังคมส่วนรวมสะท้อนให้เห็นในอวัจนภาษาด้วยอีกด้านหนึ่ง ตอนต้นเรื่องผู้อ่านเห็นภาพแมลงทั้งสามต่างตัวต่างร้องเพลงและคอยแต่จะแข่งกัน ตอนท้ายของเรื่องจึงเห็นทั้งสามร้องร่วมกันท่ามกลางความชื่นชมของผู้ฟัง

" บรรดาสัตว์และแมลงทั้งหลาย ที่มาชมการประกวดร้องเพลงในครั้งนี ต่างปรบมือดังสนั่น " (14)

ราชสีห์กล่าวถึงประโยชน์แก่ชุมชนในตอนจบของเรื่องอันเป็นการเน้นความสำคัญของชุมชนส่วนรวม และหน้าที่ของปัจเจกบุคคลที่จะทำการสิ่งใดเพื่อชุมชนสืบต่อไป

" เมื่อกลับไปในป่า ขอให้ทั้งสามร้องเพลงประสานกัน อันจะเป็นเสียงเพลงที่ไพเราะแห่งป่าเขาลำเนาไพรสืบไป " (15)

5. ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับมนุษย์กับธรรมชาติ

มนุษย์กับธรรมชาติเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกันเป็นอย่างมาก หนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กมักสะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติอยู่บ่อยครั้งทั้งโดยเจตนาและไม่เจตนา ในจำนวนหนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กไทยที่ศึกษาจำนวน 17 เล่มนั้นมีหลายเล่มที่สะท้อนภาพความสัมพันธ์ดังกล่าว เช่น ฟ้า

กว้างเท่าปากบ่อ (มาลา , 2534) ลูกเต๋ากับลูกเต๋าน้ำ (น้ำพรม , 2534) จ้อยตามหาพระจันทร์ (วันนิวัต , 2539) ตึกแกเบ้ม (สุขุมพร , 2541) ได้เดือนน้อยกับรากฝอย (ชัยรัตน์ , 2542) ตะวันสีรุ้ง (อำนาจ , 2543) และเด็กชายปากกว้าง (สุดไผท , 2544) ในที่นี้จะวิเคราะห์เรื่องเด็กชายปากกว้าง ซึ่งเป็นเรื่องราวของเด็กชายผู้หนึ่งซึ่งไม่พอใจในสิ่งที่ธรรมชาติให้มา และจ้อยตามหาพระจันทร์ เรื่องราวของเด็กชายผู้ออกตามหาธรรมชาติ

สรุปเรื่องเด็กชายปากกว้าง (สุดไผท, 2544)

เด็กชายปากกว้างมี 2 หู 2 ตา 1 จมูก และ 1 ปาก เหมือนเด็กทั่วไป แต่เขามีปากที่กว้างมาก เขาชอบกินที่สุดและกินทุกอย่างไม่ทำอย่างอื่นเลย วันหนึ่งเขาคิดอยากมี 2 ปากจะได้กินได้เพิ่มเป็น 2 เท่า เขาหนีออกจากบ้านไปหาพอมด 4 ตา ขอให้พอมดเสกปากให้ พอมดเสกจุมูกให้เป็นปาก ระหว่างทางกลับบ้านเขาหยุดกินข้าวแต่สลัก เมื่อก้มลงดื่มน้ำในลำธาร เขาก็ต้องตกใจเมื่อเห็นภาพของตนเองเหมือนสัตว์ประหลาด พรายน้ำได้ลำธารไหลขึ้นมาขโมยปากกว้างไป เขาเดินทางไปขอให้พอมด 4 ตาเสกให้กลับเป็นปกติจึงได้จุมูกคืนมา ตั้งแต่นั้นมาเขาก็มีความสุขกับปากขนาดพอดีเพียง 1 ปาก และสนุกกับการเล่นด้วย

เรื่องเด็กชายปากกว้างเริ่มต้นด้วยการกล่าวถึงเด็กชายปกติธรรมดาผู้หนึ่งแต่มีปากกว้างมาก ความยุ่งยากของเขาเริ่มขึ้นเมื่อเขาไม่พอใจในสิ่งที่ธรรมชาติให้มา เขาเริ่มออกแสวงหาสิ่งผิดธรรมชาติโดยไปขอพอมด 4 ตา ซึ่งเป็นสิ่งที่ผิดธรรมชาติ และได้เรียนรู้ในเวลาต่อมาว่าการมี 2 ปากนั้นเกือบทำให้เขาเอาชีวิตไม่รอด ต้องกลับไปขอให้พอมดเสกกลับเหมือนเดิม คราวนี้เขามีปากที่ปกติเหมือนเด็กอื่นๆ และทำให้เขามีความสุขยิ่งขึ้นเพราะกินน้อยลงและได้เล่นด้วย ในเรื่องนี้มีการกำหนดคุณค่าด้านบวกให้กับความเป็นธรรมชาติว่าเป็นความพอดี การแสวงหาความไม่เป็นธรรมชาติเป็นสิ่งที่ผิดปกติและไม่ควรกระทำ ดังบทเรียนที่เด็กชายปากกว้างได้รับ ธรรมชาติจึงเป็นสิ่งที่ยิ่งใหญ่ที่มนุษย์ไม่ควรคิดเปลี่ยนแปลงมิเช่นนั้นจะถูกลงโทษเช่นเด็กชายปากกว้าง

" เด็กชายปากกว้าง มี 2 หู 2 ตา 1 จมูก และ 1 ปาก เหมือนเด็กทั่วไปนี่ละ แต่เขามีปากที่กว้างมาก " (2)

" สัตว์ประหลาด ! ผมเป็นสัตว์ประหลาดไปแล้ว " (22)

" เจ้าเด็กประหลาด " (25)

" เขาจึงเดินทางกลับไปหาพอมด 4 ตา เพื่อช่วยให้กลับเป็นปกติ " (27)

" พอมด 4 ตาครับ ผมอยากกลับไปเป็นเหมือนเดิม " (29)

ภาพพอมด 4 ตา ภาพเด็กชายปากกว้างที่มี 2 ปาก และภาพสัตว์ประหลาดในน้ำเป็นภาพสิ่งผิดธรรมชาติและผิดปกติที่ผู้อ่านได้เห็นเปรียบเทียบกับภาพที่เป็นปกติตามธรรมชาติให้มาอื่นๆในเรื่อง

สรุปเรื่องจ้อยตามหาพระจันทร์ (วันนิวต์, 2539)

จ้อยอยู่กับแม่สองคน แม่จะชี้ให้จ้อยรู้จักดาวต่างๆบนฟ้า คืนหนึ่งจ้อยไม่เห็นพระจันทร์จึงคิดจะออกเดินทางไปตามหาพระจันทร์ ชาวบ้านสงสัยว่าจ้อยเป็นเด็กจะทำได้อย่างไรแต่ทุกคนก็ยุ่งกับงานของตน ไม่มีเวลาไปหาพระจันทร์ จ้อยถามดาวลูกไก่ ดาวศุกร์ พระอาทิตย์ว่าพระจันทร์หายไปไหน ในที่สุดพระจันทร์ก็โผล่ขึ้นมาและอธิบายว่าเป็นคืนเดือนมืด และทุกคนต่างเอาแต่ทำงานไม่มีเวลาเงยหน้าดูพระจันทร์

นิทานภาพเรื่องนี้สะท้อนภาพความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ ธรรมชาติยังคงเป็นเช่นเดิมเช่นพระอาทิตย์ พระจันทร์และดวงดาวต่างๆ บนท้องฟ้า หากแต่มนุษย์ปัจจุบันละเลยไม่ใส่ใจธรรมชาติ ลืมเลือนความสำคัญของสิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติและให้ประโยชน์แก่ตนเช่นพระอาทิตย์ พระจันทร์และดวงดาวต่างๆ ธรรมชาตินั้นยิ่งใหญ่เหนือมนุษย์และเป็นสิ่งดั่งาม เทคโนโลยีเข้ามามีบทบาทในสังคมมากขึ้น วิถีชีวิตสมัยใหม่ทำให้มนุษย์ออกจากธรรมชาติไม่มีเวลาเรียนรู้ธรรมชาติเช่นจ้อย การเข้าใจธรรมชาติและเรียนรู้ธรรมชาติเป็นสิ่งที่มนุษย์ควรกระทำและเป็นการกระทำที่สมควรได้รับการชมเชย

ความสัมพันธ์ดังกล่าวสะท้อนในวัจนภาษาดังต่อไปนี้

"จ้อยเป็นคนที่ยังเกิดท้องฟ้ายามค่ำคืนมากกว่าใคร" (5)

"ชาวบ้านสงสัยเด็กตัวเล็กอย่างจ้อยจะไปตามหาพระจันทร์อย่างไร แต่ทุกคนก็ยุ่งกับงานของตน จึงไม่มีใครคิดจะไปแทนจ้อย " (5)

"พระจันทร์โผล่ขึ้นมา เพราะเห็นท้องฟ้ามืด เข้าใจว่าถึงเวลาทำงานแล้ว" (13)

"จ้อยดีใจได้เห็นพระจันทร์อีกครั้ง รีบถามไถ่ " (13)

"...ส่วนพวกชาวบ้านก็เอาแต่ทำงานไม่มีเวลาเงยหน้าดูฉัน " (17)

"ที่นี่จ้อยจะไปบอกพวกชาวบ้านให้รู้ว่าท่านไม่ได้หายไปไหน แต่พวกเขาลืมสนใจท่านต่างหาก" (20)

"คืนนั้นดวงดาวส่องแสงระยิบระยับกว่าเคย รวากับจะปรบมือชมเชยจ้อยที่อุตสาหะ

ตามหาจนพบพระจันทร์" (21)

ความยิ่งใหญ่ของธรรมชาติเหนือมนุษย์ยังเห็นได้จากอวัจนภาษาคือรูปของพระอาทิตย์ พระจันทร์และดวงดาวซึ่งมีขนาดใหญ่เมื่อเทียบกับมนุษย์ตัวเล็กเช่นจ้อย ธรรมชาติมีพลังอันยิ่งใหญ่ มีคุณค่าและเป็นมิตรต่อมนุษย์ดังคำคุณศัพท์และกริยาที่ใช้ประกอบธรรมชาติดังนี้

" เมื่อพระอาทิตย์ทราบคำถามของจ้อยก็พยายามหาทางช่วยเหลือ" (12)

" พระจันทร์โผล่ขึ้นมา เพราะเห็นท้องฟ้ามืด เข้าใจว่าถึงเวลาทำงานแล้ว" (13)

" ตายแล้ว มัวแต่คุยเพลิน วันนี้ขึ้นสามค่า ฉันต้องออกทำงานแล้ว ไปก่อนนะ" (20)

"จ้อยขอบคุณที่ดาวศุกร์ใจดีพามาส่งถึงบ้าน" (21)

6. ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับครอบครัว (ผู้ใหญ่กับเด็ก)

หนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กที่วิจัยซึ่งมีตัวละครเป็นผู้ใหญ่และเด็กนั้นจะมีการใช้วัจนภาษาและอวัจนภาษาแสดงลำดับชั้นโดยให้ผู้ใหญ่มีสถานะและอำนาจเหนือเด็ก หนังสือเหล่านี้ได้แก่เรื่องลูกเต่าบกกับลุงเต่าน้ำ (น้ำพรม , 2535) เศษผ้าคุณยาย (ครรชิต , 2541) ไล่เดือนน้อยกับรากฝอย (ชัยรัตน์ , 2542) ผจญภัยในห้องน้ำ (ไชศรี , 2543) และชุดใหม่ของชนพู่ (ทิพย์วรรณ , 2543) เป็นต้น ผู้ใหญ่คือผู้มีประสบการณ์ มีความเข้าใจโลก มีความรู้ และมีหน้าที่อบรม ชัดเกล้า สั่งสอน ตักเตือนเด็กซึ่งเป็นผู้ด้อยประสบการณ์ อ่อนต่อโลก ขาดความรู้ และมีหน้าที่เชื่อฟัง ปฏิบัติตามคำสั่งสอนของผู้ใหญ่เพื่อเป็นคนที่สมบูรณ์ ในที่นี้จะเสนอบทวิเคราะห์นิทานสองเรื่องคือชุดใหม่ของชนพู่และลูกเต่าบกกับลุงเต่าน้ำ

สรุปเรื่องชุดใหม่ของชนพู่ (ทิพย์วรรณ , 2543)

ชนพู่เป็นกระต่ายอยู่ในวัยเริ่มเรียน คุณแม่พาไปสมัครเรียนหนังสือและซื้อเสื้อผ้าชุดใหม่ รองเท้าถุงเท้าและกระเป๋ามาให้ที่ร้าน เมื่อกลับมาบ้านคุณแม่อนุญาตให้ชนพู่ลองใส่เสื้ออีกครั้ง เพื่อนๆมาชวนชนพู่ไปเล่นบอลลูกด้วยกัน คุณแม่อนุญาตแต่บอกให้ชนพู่เก็บเสื้อก่อน แต่ชนพู่ไม่ทำตามชุดใหม่จึงมีรอยเปื้อนเต็มไปหมด เมื่อกลับมาถึงบ้านคุณแม่จึงตำหนิและอบรม ชนพู่สำนึกผิด คุณแม่จึงยกโทษให้ ชนพู่ช่วยแม่ซักเสื้อและขัดรองเท้าจนสะอาด

สรุปเรื่องลูกเต่าบกกับลุงเต่าน้ำ (น้ำพรม , 2535)

ลูกเต่าบกออกจากป่าแห่งแล้งเดินทางไปจนพบลุงเต่าน้ำ ทั้งสองสนิทสนมกันอย่างรวดเร็ว ลุงเต่าน้ำสอนลูกเต่าบกและพากันเที่ยวไปในบึงใหญ่ วันหนึ่งลูกเต่าบกต้องการเห็นที่อยู่ของมนุษย์ ไม่ฟังคำทัดทานของลุงเต่าน้ำ ลุงเต่าน้ำไปด้วยด้วยความเป็นห่วง ทั้งสองถูกคนจับไปขาย มีเด็กชายซื้อลูกเต่าบกไปปล่อยในน้ำลูกเต่าบกเกือบจมน้ำตาย แต่ลุงเต่าน้ำไปช่วยได้ทัน

ทั้งชนพู่และลูกเต่าบกอยู่ในวัยเรียนรู้ มีคุณแม่และลุงเต่าน้ำคอยดูแลและสั่งสอน เมื่อกระทำความผิด (ในสายตาผู้ใหญ่) ก็ได้รับการอบรมให้มีพฤติกรรมที่พึงประสงค์ ในที่นี้ได้แก่การรักษาเสื้อผ้าให้สะอาดและเชื่อฟังผู้ใหญ่ไม่ไปในสถานที่อันตราย ทั้งสองเรื่องจึงมีโครงเรื่องคล้ายกัน นั่นคือตัวละครเด็กเกิดการเรียนรู้จากความผิดของตนและได้รับการอบรมจากผู้ใหญ่ ความสัมพันธ์เหนือ-ด้อยระหว่างผู้ใหญ่-เด็กนี้ถูกแสดงและกำหนดโดยการใช้ภาษาหลายรูปแบบ ได้แก่

1. การใช้คำกริยาที่แฝงความมีอำนาจและความด้อยอำนาจ

กริยาที่มักใช้คู่ไปกับประธานที่เป็นผู้ใหญ่เช่น พาไป ให้ลอง ซื้อให้ อนุญาต บอก ทักทวน ตำหนิ ยกโทษให้ ฝึอบรมสั่งสอน สอน ลูบหัว

กริยาที่มักปรากฏกับประธานที่เป็นเด็กเช่น พนมมือไหว้ ก้มลงกราบ ขออนุญาต ขอร้อง รับประทาน คิดบทพวน ไม่ยอมฟัง ไม่เชื่อฟัง กล่าวด้วยความเสียใจ สำนึกผิด ช่วยชักเสื้อผ้า กล่าวด้วยความเคารพ พูดด้วยความชื่นชม กล่าวขอบคุณ ตกใจกลัว อ้อนวอน

2. การใช้คำขยายแสดงลักษณะ

ตัวละครที่เป็นผู้ใหญ่มีคำขยายเช่น ใจดี มีเมตตา อารมณ์ดี มีชีวิตมานาน มีความเข้าใจเป็นอย่างดี ผู้เชี่ยวชาญ เก่ง

ตัวละครที่เป็นเด็กมีคำขยายเช่น ตัวเล็ก ๆ น่ารัก แก้มแดง ตาใสแจ๋ว การใช้คำขยายต่อท้ายตัวละครผู้ใหญ่ดังกล่าวเป็นการแสดงควมมีจิตใจดี มีประสบการณ์ ความเข้าใจโลก ความเชี่ยวชาญ ดังนั้นเด็กซึ่งยังเล็กและอ่อนต่อโลก ไร้ประสบการณ์จึงต้องเรียนรู้จากผู้ใหญ่และเชื่อฟัง

3. การให้ผู้ใหญ่เป็นประธานผู้กระทำและเด็กเป็นผู้ถูกกระทำ

คุณแม่พาเขาไปซื้อเสื้อผ้าชุดใหม่สำหรับใส่ไปเรียนหนังสือ
คุณแม่ยังซื้อกางเกง รองเท้า ถุงเท้า และกระเป๋ามาให้เขาอีกด้วย
ชนฟูจึงถูกคุณแม่ตำหนิ

4. การใช้โครงสร้างแสดงความเป็นเหตุและผล

ชนฟูก็พบว่าชุดใหม่ของเขา มีรอยเปื้อนเต็มไปหมด เมื่อกลับมาถึงบ้านจึงถูกคุณแม่ตำหนิ (14)

เมื่อเห็นว่าชนฟูสำนึกผิดแล้วคุณแม่จึงยกโทษให้ (15)

ลูกเต๋าบกก็ถือว่าตัวเองเป็นผู้ผิด ที่ไม่เชื่อฟังคำทัดทาน จึงทำให้ต้องพากันมาถูกมนุษย์จับขัง (17)

นอกจากวัจนภาษาดังกล่าวแล้ว รูปภาพตัวละครผู้ใหญ่มีขนาดใหญ่กว่าตัวละครเด็กมากเมื่อปรากฏอยู่ด้วยกัน ภาพลูกเต๋าน้ำเผอิญหน้ากับลูกเต๋าบกในทิศทางตรงกันข้าม และภาพคุณแม่นั่งตรงข้ามกับชนฟูที่โต๊ะอาหารแสดงความแตกต่างระหว่างผู้ใหญ่และเด็กอย่างชัดเจนและเป็นการสถาปนาความมีอำนาจของผู้ใหญ่เหนือเด็ก

5. การใช้ประโยคคำสั่ง

"อย่าให้เสื้อผ้าเลอะนะจ๊ะ" (10)

"ลูกต้องเก็บเสื้อผ้าชุดใหม่ให้เรียบร้อยก่อนนะจ๊ะ" (13)

7. ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับเพศ (ชายและหญิง)

จากการศึกษาตัวละครในหนังสือนิทานภาพทั้ง 17 เล่ม พบว่ามีการกำหนดตอกย้ำความแตกต่างระหว่างสองเพศ โดยเฉพาะความแตกต่างด้านบทบาทและลักษณะแบบอย่างเบ็ดเสร็จ (stereotype) ลักษณะแบบอย่างเบ็ดเสร็จของเพศหญิงที่พบในหนังสือที่วิจัยคือเพศหญิงเป็นความสวยงาม เป็นเครื่องประดับโลก แต่มีความเจ้าอารมณ์ ลักษณะนี้สื่อผ่านภาพแทนของผีเสื้อในใต้เดือนน้อยกับรากฝอย (ชัย-รัตน์ , 2542) เพศหญิงถูกสร้างภาพให้ด้อยกว่าและต้องพึ่งพาผู้อื่นของตน อีกทั้งยังตกใจง่าย กลัวง่าย ร้องไห้ง่าย ต้องพึ่งพาหรือขอความช่วยเหลือจากเพศชาย ตัวละครเด็กที่เป็นเพศหญิงแม้จะดื้อดั่งต่อต้าน แต่จะไม่รุนแรงเช่นตัวละครเด็กเพศชาย

การกำหนดบทบาทและพื้นที่ให้แก่เพศชายและหญิงในหนังสือนิทานภาพดังกล่าวเป็นไปในทิศทางเดียวกันคือเพศชายเป็นผู้หาเลี้ยงเพศหญิงและครอบครัว มีหน้าที่คุ้มครองปกป้องในขณะที่เพศหญิงจะเป็นผู้ดูแลบ้าน ทำงานบ้าน ทำอาหาร ดูแลและอบรมสั่งสอนลูก พื้นที่ของเพศชายจึงมีกว้างกว่าเพศหญิง เพศหญิงถูกจำกัดพื้นที่ให้อยู่ในพื้นที่ส่วนตัวเช่นในบ้าน ในครัว ห้องนอน ห้องอาหารซึ่งเป็นสถานที่คุ้นเคย ในเรื่องหนูนากับยักษ์ใหญ่ (อริยญา , 2537) หนูนาคือตัวครอบครัวแต่ก็หนีไปอยู่ในสวนเท่านั้น ส่วนตัวละครเพศชายมักปรากฏตัวในพื้นที่ต่างๆ หลากหลายทั้งในพื้นที่ส่วนตัว พื้นที่นอกบ้าน และพื้นที่มหัศจรรย์ เพศชายเช่นน้ำมันต์ เด็กชายปากกว้างและจ้อยได้ผจญภัยไปในโลกกว้าง นอกจากนี้เพศหญิงยังถูกผูกโยงไว้กับ “ความเป็นแม่” โดยนิยามความเป็นแม่ให้เป็นลักษณะ “ธรรมชาติ” ของเพศหญิง เห็นได้ชัดในแม่ไก่ลายกับไข่มุก (สุริยัน , 2544) และฟ้ากว้างเท่าปากบ่อ (มาลา , 2534) ในเรื่องอื่นๆเช่นใต้เดือนน้อยกับรากฝอย (ชัยรัตน์ , 2542) และชุดใหม่ของชนพู่ (ทิพย์วรรณ , 2543) บทบาทของเพศแม่ถูกตอกย้ำในแง่การเลี้ยงดูใกล้ชิดลูก การให้ความรัก ความห่วงใย และการอบรมสั่งสอน ในขณะที่เพศชายหรือพ่อแทบจะไม่ปรากฏตัวในการเลี้ยงดูลูกเลย เพศชายจะมีบทบาทก็ต่อเมื่อเข้ามาช่วยแก้ปัญหาวิกฤติที่เหนือความสามารถของฝ่ายหญิงเท่านั้น ภาพแม่สวมผ้ากันเปื้อนในสัตว์ประหลาดกับแม่ (วิภา , 2538) รองเท้าของลูกหมี (อำนาจ , 2537) และชุดใหม่ของชนพู่ (ทิพย์วรรณ , 2543) สื่อบทบาทหน้าที่ของเพศหญิงในหนังสือนิทานภาพได้เป็นอย่างดี

ข้อสรุปในประเด็นนี้ก็คือเพศหญิงถูกนำเสนอให้มีลักษณะแบบอย่างเบ็ดเสร็จที่ด้อยกว่า อ่อนแอ กว่า ถูกจำกัดปิดกั้นว่า “เซื่อง” กว่า อยู่ในสภาพผู้รับหรือผู้ถูกกระทำมากกว่า ถูกบรรยายภาพให้ “เล็ก” กว่า และทำกิจกรรมที่จำกัดประเภทและไม่น่าสนใจเท่าตัวละครเพศชาย

หนังสือนิทานภาพสำหรับเด็กไทยสะท้อนลักษณะสังคมวัฒนธรรมไทยที่ให้ความสำคัญกับการลำดับอาวุโสและชั้น การจำแนกความสำคัญเชิงอำนาจระดับต่าง ๆ และมุ่งธำรงรักษาสถานะของสิ่งต่าง ๆ ในระบบไม่มีการเปลี่ยนแปลง แต่หากมองอีกแง่หนึ่งอาจกล่าวได้ว่า หนังสือนิทานภาพเป็นกลไกหนึ่งของสังคมไทยที่บอกกล่าวสมาชิกใหม่ว่านี่คือสิ่งที่เป็นอย่างอยู่เป็น “ความจริง” ที่ปกติธรรมดาที่พึง

ยอมรับอย่างไม่ต้องกังขาและพึงอํารงรักษาไว้ในแง่นี้หนังสือนิทานภาพก็มีส่วนจรรโลงความชอบธรรมในการใช้อํานาจของบุคคลบางกลุ่มและการวิตรอนอํานาจของบุคคลบางกลุ่มนั่นเอง

บรรณานุกรม

- Cook, G. **Discourse**. Oxford: Oxford University Press. ๑๙๘๙.
- Fairclough, N. **Language and Power**. London: Longman. ๑๙๘๙.
- _____. **Discourse and Social Change**. Cambridge: Polity Press. ๑๙๙๒.
- _____. **Media Discourse**. London: Edward Arnold. ๑๙๙๕a.
- _____. **Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language**. New York: Longman. ๑๙๙๕b.
- Hunt, P. **Understanding Children's Literature**. London: Routledge. ๑๙๙๙.
- Knowles, M. and R. Malmkjær. **Language and Control in Children's Literature**. London: Routledge. ๑๙๙๖.
- Kress, G. and T. Van Leeuwen. **Reading Images: The Grammar of Visual Design**. London : Routledge. ๑๙๙๖ .
- Levi-Strauss, Claude. **The Raw and the Cooked**. Jonathan Cape, ๑๙๗๐.
- Nodleman, P. **The Pleasures of Children's Literature**. London: Longman. ๑๙๙๖.
- Richardson, L., V. Taylor and N. Whittier. **Feminist Frontiers IV**. New York: The Mc Graw-Hill. ๑๙๙๗.
- Rider, E. **Our Voices: Psychology of Women**. New York: Wadsworth Thomson Learning. ๑๙๙๙.
- Stephens, J. **Language and Ideology in Children's Fiction**. London: Longman. ๑๙๙๒.
- Van Dijk, T. **Ideology: A Multidisciplinary Approach**. London: Sage Publications. ๑๙๙๘.
- Weitzman, L. J. "Sex-Role Socialization" in J. Freeman (ed.) **Women: a Feminist Perspective**. New York: Mayfield Publishing. ๑๙๗๕.
- Williamson, Judith. **Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising**. London: Marion Boyars. ๒๐๐๒ (reprinted).
- ไชศรี วิสุททธิพนิต. **ผจญภัยในห้องน้ำ**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิเด็ก. ๒๕๕๓.
- ครรชิต มนูญผล. **เศษผ้าคุณยาย**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แม็ค จำกัด. ๒๕๔๐.
- ชัยรัตน์ สุชาติบุญมาก. **ไล่เดือนน้อยกับรากฝอย**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิเด็ก. ๒๕๕๓.
- ชัยฤทธิ์ ศรีโรจน์ฤทธิ์. **สงครามขนมหวาน**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิเด็ก. ๒๕๕๕.

ทิพย์วรรณ แสงวงศ์. ชุดใหม่ของชนพู่. กรุงเทพฯ: บริษัทโรงพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด. ๒๕๔๓.

น้ำพรม พินิจวรรณศิลป์. ลูกเต๋ากับลูกเต๋าน้ำ. กรุงเทพฯ: บริษัทต้นอ้อ จำกัด ๒๕๓๔.

มาลา คำจันทร์. ฟากกว้างเท่าปากบ่อ. กรุงเทพฯ: บริษัทต้นอ้อ จำกัด. ๒๕๓๔

วันนิวัติ เกียรติสาร, ม.ล. จ้อยตามหาพระจันทร์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิเด็ก. ๒๕๓๙.

วิภา ตันกุลพงษ์. สัตว์ประหลาดกับแม่. กรุงเทพฯ: ไบรท์มายด์. ๒๕๓๖.

สุชุมาพร อินทนาคักดี. ตุ๊กแกเป้ม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิเด็ก. ๒๕๔๑.

สุดผไท เมืองไทย. เด็กชายปากกว้าง. กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์บุ๊คเซ็นเตอร์ จำกัด ๒๕๔๔.

สุริยัน สุตศรีวงศ์. แม่ไก่ลายกับไข่ไข่. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิเด็ก. ๒๕๔๕.

เสริมสกุล โทณะวณิก. ประภวร้องเพลง. กรุงเทพฯ: บริษัทโรงพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด. ๒๕๓๕.

อรัญญา วรชาติอุดมพงศ์. หนูนากับยักษ์ใหญ่. กรุงเทพฯ: บริษัทต้นอ้อ แกรมมี่ จำกัด (จัดพิมพ์). ๒๕๓๗.

อำนาจ ขาวเครือม่วง. ตะวันสีรุ้ง. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิเด็ก. ๒๕๔๓.

อำนาจ เย็นสบาย. บทเรียนของฝูงสัตว์. กรุงเทพฯ: บริษัทต้นอ้อ จำกัด. ๒๕๓๓.

อำนาจ เย็นสบาย. รองเท้าของลูกหมี. กรุงเทพฯ: บริษัทต้นอ้อ ๑๙๙๙ จำกัด. ๒๕๓๗.



ชุดที่ ๑ “ภาษา สื่อ จินตนาการ อำนาจ”

Positive Law and Folktales in Far-eastern Asian Law Context

Alexander Shytov

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่๒

สนับสนุนโดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

POSITIVE LAW AND FOLKTALES IN FAR-EASTERN ASIAN LAW CONTEXT

ALEXANDER SHYTOV

INTRODUCTION

This paper suggests one basic idea to be considered within legal theory. A folktale is important for identifying positive law. This idea finds a strong resistance in dominant legal ideology of our world and in the Far East particularly. In jurisprudence this ideology is called legal positivism. The adoption of this ideology led to several negative factors for the development of law, such as alienation of law from common people, rigidity of law, and in countries like China and Thailand, its low effectiveness. Law has become a mechanism of external coercion rather than the instrument of self-governance of people. Legal positivism is responsible for the divorce of law from morals, and because of that for weakening the moral force of law.

Thus, the issue of relevance of folktales to legal theory falls within one of its hottest topics: the relationship between law and morality. Folktale and other forms of folk wisdom are a rich source of moral ideas. They are not just mere stories. They contain the standards of what is good and what is wrong. The advantage of drawing folktales to the ambit of jurisprudence is that they overcome the major argument against the dependence of validity of law on morals. This argument maintains that law must be kept independent from morals since morals are subjective and vary from person to person. Folktales, in contrast to that view, represent the shared view of moral standards of the whole community, who is the author of folktales.

FOLKTALES AND IDENTIFICATION OF POSITIVE LAW

Positive law is sometimes defined as "the rules of conduct established by tacit acquiescence or by the legislature, and which derive their force and authority from such acquiescence or enactment, and not because they are the dictates of natural justice, and as such, of universal obligation."¹ The more common definition is "law established or recognized by governmental authority."² The general perception of positive law is that it includes only those rules which the state enforces, and the rules which can be found in

¹ Ballentine's Law Dictionary. Rochester, N.Y., Lawyers Co-operative Pub. Co., 1969

² See: <http://dictionary.lp.findlaw.com/>

what is called sources of law primarily identified with the acts of legislation and in some countries with judicial decisions. The dominant approach to the study of law shared by the overwhelming majority of legal academics and practitioners is to limit the study to the legislation (including quasi-legislation) and case-law with quite infrequent drawing on legal customs.

It is a strange thing for a legal positivist to think of the wisdom of common people as a possible source of law. What matters for him is political power which is institutionalized, rather than an uncertain body called "folk wisdom". Law is conceived as the way this power can enforce political will in the society. Since there is no mechanism of enforcing "folk wisdom" there is no any sense to talk about folk wisdom. Law is for a legal positivist is something certain and clear, while folk wisdom is a body of morality with the content which varies from person to person. This is the point where legal positivism displays its weakness: complete mistrust in the goodness of human nature as a *social* and *creative* being. The spirit of legal positivism is a spirit of individualism. Law, according to the positivistic ideal, aims at the behaviour of an individual who is governed predominantly by abstract rules rather than his or her social connections, and who pursues his or her own selfish goals, rather than the interests of a community. In contrast, the spirit of folk wisdom as expressed in manifold sources of folklore is a spirit of community.

The spirit of individualism reflected in legal positivism resists any authority of social morality. The spirit of community expressed in folktales upholds it. The main thesis of legal positivism is that law *per se* is not called to enforce social morality, even though among legal positivists there is no unity as to the issue of 'accidental' enforcement of morals by law. A legal positivist may agree that a law *may* enforce certain moral values. What he cannot agree with is that law *must* enforce certain moral values, and if it fails to do that then it ceases to be a law. Therefore, the issue of opposition between legal positivism and folk morality becomes a part of general discussion on the connection between law and morals. The whole enterprise of legal positivism is to separate morality and law.

This positivistic approach, conceived by modern lawyers as natural, is, if looking from the historical perspective, is very unnatural. For example, Roman lawyers, who contributed so tremendously to the development of not only the western law, but also

law of all countries of the world, held that "jurisprudence is the knowledge of things divine and human; the science of the just and the unjust."³ Roman lawyers based their complicated legal distinctions on the fundamental principles of morality: honesty, care for others, uprightness.⁴ These principles can still be found in Thai Civil and Commercial Code.⁵ If applying civil law principles it becomes clear that a judge must necessarily draw on certain morality to establish what is honest or what is not. In addition, law forbids enforcing any juristic act which runs against good morals (ศีลธรรมอันดีของประชาชน).⁶ This provision is clearly expressed not only in Civil law, but also in administrative law of some countries.⁷ Furthermore, moral reason is one which is required for limitation of the exercise of one's constitutional freedoms and rights, as it is expressed in many constitutional acts and international legal documents.⁸

The same can be said about criminal law. For example, many offences contain such element as acting dishonestly. If dishonesty cannot be proved than a suspect cannot be held guilty. Some legislative acts try to define the idea of dishonesty. So tries the Thai Penal Code. Section 1 defines dishonest act as any seeking benefit to which one is not entitled by law.⁹ If we look carefully at the content of this definition we will easily notice that judges are not freed from the necessity of relying on their moral sense. In this respect, folktales can provide moral principles on which the judges can build their legal interpretations.

³ See Digests of Emperor Justinian. I.1.1. The source is available at:
<http://www.fordham.edu/halsall/basis/535institutes.html#Book%20I>

⁴ Digests. I.1.3.

⁵ Section 5 of the Code imposes a general duty of honesty on every one.

⁶ See: Section 150 of Thai Civil and Commercial Code.

⁷ See: The *German Statute on Administrative Process*. – Article 44 (2) (6). The text available at:
http://bundesrecht.juris.de/bundesrecht/vwvfg/___44.html

⁸ Thai Constitution contains the reference to good morals in the following sections: 28, 38, 39, 42, 45 and 50. See also Article 29 of the Universal Declaration of Human Rights.

⁹ Section 1 of Thai penal Code.

REASONABLE MAN AND FOLKTALES

In English law, where there is no criminal code, many moral concepts are defined in some statutory acts. For example, Theft Act defines dishonesty. It does that, however, rather negatively through describing certain behaviour which should not be considered to be dishonest.: A person's appropriation of property belonging to another is not to be regarded as dishonest (a) if he appropriates the property in the belief that he has in law the right to deprive the other of it, on behalf of himself or of a third person; or (b) if he appropriates the property in the belief that he would have the other's consent if the other knew of the appropriation and the circumstances of it; or (c) (except where the property came to him as trustee or personal representative) if he appropriates the property in the belief that the person to whom the property belongs cannot be discovered by taking reasonable steps.¹⁰

At first, one may think this is a clear cut legal definition of dishonesty. If a person believes that he has in law the right to appropriate the property than there is no dishonesty. On the contrary if a person believes that he does not have the right than he is acting dishonestly. Belief, however, is an immaterial thing. It may be difficult to prove that an offender did indeed have the knowledge that he was acting dishonestly. Theft cases are decided by jury, and it is the juries who have to determine whether the accused has had such a belief. In doing this, however, the jury have to rely on what is called the standard of a reasonable man.¹¹ Reasonable man is a hypothetical person who would act reasonably under given set of circumstances. If, as in criminal cases, the defendant failed to act similarly, then he or she will be held liable. This standard, however, has been used almost in every branch of law sometimes explicitly, and more often implicitly, and not only in criminal law. The idea of reasonable man reflects the intuitive need for the standard of common morality. At the same time, this particular standard has been long acknowledged to be too uncertain to provide lawyers and the jury with clear guidance.¹² Further, what is reasonable among hill tribes may be very

¹⁰ Theft Act 1968, s. 2 (Eng.) The text can be found at:

<http://www.swarb.co.uk/acts/1968TheftAct.shtml>

¹¹ *R v Mclvor*, Court of Appeal [1982] 1 All ER 491.

¹² Lucas J.R. 'The Philosophy of the Reasonable Man.' In: *The Philosophical Quarterly* 13 No. 51. April. 1963 pp.97-106. The text can be found at: <http://users.ox.ac.uk/~jrlucas/reasble.html>

unreasonable in Bangkok; and in our age of globalization there is a need to find a common source of reasonableness.

It may look paradoxical, but this source of common reasonableness can be found in the most common and meanest type of literature – folktales. First, they can easily go from one culture to another. Second, there is much wisdom in them, and wisdom is the perfection of reason. Folktales can be used for a construction of what the morality of an ordinary reasonable man is. The need to draw on folktales simply is that the standard of ‘reasonable man’ is too abstract and hypothetical while folktales display reasonable man in action. There is, of course, a big problem how one can use folktales in drawing a clearer picture of a reasonable man by the jury deciding a particular case. It would be ridiculous to image that the jury or judges instead of inquiry into every detail of the case would entertain themselves with reading folktales to find a solution to the particular case. Rather, folktales can be used in the way of educating consciences of those who form and apply law through both intuitive and rational grasp of moral principles contained in folktales. In this respect, the moral principles articulated in folktales can provide a clearer image of a reasonable man.

THE MORAL PRINIPLES OF FOLKTALES AND THE SPIRIT OF LAW

Apart from meeting this particular need to clarify the general content of the concepts like good morals, good faith and etc. It is **important to emphasize that the function of folktales in identification of positive law is not to provide legislators and law enforcement bodies with the rules of law, rather their function is to clarify the spirit of law.** In this capacity, the study of folktales and other embodiments of folk wisdom in their relationship to law is important for education future lawyers. We live in the world where the abundance of legal materials makes it extremely difficult to see the spirit of law. Therefore, communicating the spirit of law to all those on whom the enforcement of law depends is crucial for the wellbeing of the whole society. As one Christian put it well: “The letter of law kills, the Spirit gives life.” The literal application of law without reference and understanding its spirit is extremely dangerous. A lawyer who knows well a letter of law but is ignorant of its spirit is not only a foolish lawyer, he is a dangerous lawyer, because an automatic application of law without understanding it can ruin lives. In this aspect, the study of folktales can be one way to communicate the spirit of law.

Folktales contain principles of law which are important for every lawyer to know. Here is not exclusive list of those principles:

1. the principle of *love*, which states that one must care for and accept other people;¹³
2. the principle of *restitution*, which requires to make good any wrongdoing committed in the past by restoring the status quo;¹⁴
3. the principle of *just reward*, which states that those who do what is good and right are rewarded, but those who do what is evil and wrong are punished;¹⁵
4. the principle of *compassion*, which states that that those who suffer deserve sympathy;¹⁶
5. the principle of *mercy* to an offender if there are mitigating circumstances of committing offence or the goodness of his moral character;¹⁷
6. the principle of *impartiality* is also affirmed together with the principle of mercy;¹⁸
7. the principle of *virtue*, which points at the importance of moral character and as the only justification for inequalities among people;¹⁹
8. the principle of *truth*, which can be understood fully when is contrasted with lie;²⁰
9. the principle of *equality*, which forbids segregation of people according to their status;²¹
10. the principle of *grace*, which assigns great moral value to the acts of mercy done not out of duty, but out of compassion;²²

¹³ Shytov A.N. *Thai Folktales and Law*. – P. 82.

¹⁴ Ibid., p. 89.

¹⁵ Ibid., p. 82.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 134.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., 103.

²⁰ Ibid., 105.

²¹ Ibid. p. 112.

²² Ibid., p. 113.

11. the principle of *equity* which requires to avoid strict application of moral and legal rules under certain circumstances;²³

12. the principle of *watchfulness*, which requires particularly in the context of folktales to be beware of possible fraud, however the significance of this principle of law is much bigger than applying to fraud;²⁴ it also points at the necessity to be on guard against all kind of greed;²⁵

13. the principle of *self-control*, which requires from a decision-maker a certain emotional and mental discipline to take correct decisions;²⁶

14. the principle of superiority of a wise *peaceful action* over violence;²⁷

15. the principle of *grateful response*, which requires from a beneficiary to assist the benefactor;²⁸

16. the principle of *voluntary sharing*, which requires from a moral agent to share her or his goods with neighbours as the best way to secure one's own well-being;²⁹

17. the principle of *personal responsibility*, which requires presence of a free action as the condition of responsibility;³⁰

18. the principle of *detachment* as the condition for arriving at correct legal decision;³¹

19. the principle which states that *good public governance* depends on the good morals of people;³²

20. the principles which maintain the *value of family* for personal and social well-being;³³

21. the principle of *non-resistance* to evil;³⁴

²³ Ibid., p. 144.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., 256.

²⁶ Ibid., p. 146.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., p. 156.

²⁹ Ibid., p. 161.

³⁰ Ibid., p. 170.

³¹ Ibid., p. 172.

³² Ibid., 191.

³³ Ibid., p. 192.

22. the principle of *keeping obligations* which were freely accepted;³⁵
23. the principle of *repentance*, which maintains that the evil committed in the past can be blotted out by subsequent righteous living;³⁶
24. the principle affirming that an action motivated by greed will lead to *suffering*;³⁷
25. the principle of *contentment* with what one has;³⁸
26. the principle of *retribution* which states that the one who devises evil to other people will suffer from the same evil;³⁹
27. the principle of *avoiding direct confrontation*;⁴⁰
28. the principle of *supremacy of the moral* over the material which maintains that honesty, hard work and high morals are better than wealth and material prosperity;⁴¹
29. the principle which requires that material wealth should be used not for selfish goals but for *helping those who are in need*;⁴²
30. the principle of *reconciliation* which advises to avoid court litigation;⁴³
31. the principle of *humility* which states that the proud in the end will be humbled;⁴⁴
32. the principle of *just political authority* which states that the authority based on violence rather than on justice cannot last for ever;⁴⁵
33. the principle which states that everyone, whether good or wicked, weak or powerful, is under the *authority of moral law*;⁴⁶

³⁴ Ibid., p. 202.

³⁵ Ibid., p. 231.

³⁶ Ibid., p. 233.

³⁷ Ibid., p. 232.

³⁸ Ibid., p. 241.

³⁹ Ibid., p. 246.

⁴⁰ Ibid., p. 248.

⁴¹ Ibid., p. 256.

⁴² Ibid., p. 256.

⁴³ Ibid., p. 265.

⁴⁴ Ibid., p. 271.

⁴⁵ Ibid., p. 271.

⁴⁶ Ibid., p. 272.

34. the principle of *non-oppression*, which condemns oppression of the poor and needy;⁴⁷

35. the principle of *respect for property* of other person;⁴⁸

36. the principle of *solidarity* which requires cooperation and mutual assistance among the members of the society;⁴⁹

37. the principle which states that even the poor and marginalised people have *dignity*;⁵⁰

38. the principle of *freedom*;⁵¹

39. the spirit of *self-sacrifice* for the good of others;⁵²

40. the principle of *universal brotherhood* of all good people despite all social and legal inequalities.⁵³

The advantage of folktales is that they present those principles in an organic unity. Moreover, they are given in the form of a story as an example, rather than an abstract teaching on ethics and law. Those principles in such a form are easy to grasp even for little children. It can be observed with regret, that many lawyers, who are skillful in the letter of law, are unable to grasp the spirit of law which little children can do by hearing simple narratives of Thai folktales.

FOLKTALES AND ENFORCING MORALS BY LAW

Folktales can also help us to look from a different angle on one of the most controversial issues of not only legal theory but also legal policy. The issue which stands here is whether and to which extent law should enforce public morality. It is clear that the majority of legal systems of the world have moved away from the idea that the major task of law is to enforce morals. However, there are always lobbying groups in the parliaments who try to enact laws with the strong moral enforcement content and equally

⁴⁷ Ibid., p. 286.

⁴⁸ Ibid., p. 286.

⁴⁹ Ibid., p. 286.

⁵⁰ Ibid., p. 286.

⁵¹ Ibid., p. 167ff..

⁵² Ibid., 291.

⁵³ Ibid., 289.

powerful groups who try to resist it. There will be always legal officers who try to interpret law in a more rigorist view, and those who do it with much moral laxity.

The debate between Hart and Devlin can be of interest to clarify the importance of folktales as offering quite a different perspective on the issue. The debate was started in 1959 by Patrick Devlin, who was at that time a judge in England. In one of his lectures, Devlin stated: "It is wrong to talk of private morality of the law not being concerned with immorality as such or to try to set rigid bounds to the part which the law may play in the supervision of vice... . There can be no theoretical limits to legislation against immorality."⁵⁴ Hart responded with an article where he insisted on separation of law and morals.⁵⁵ The separation thesis was further developed in his book: *The Concept of Law*.⁵⁶ Hart did not argue that there is no connection between law and morals. But he insisted that law and morals are different spheres of human activity. The key difference of Hart's thesis from Devlin's is that Hart claimed that there is no important necessary or conceptual connection between law and morality. However, a remarkable thing is that both Devlin and Hart were able to think about law and morals in their duality, which contrasts very sharply with the ethos of folktales. In folktales life is the organic whole where law, morals, economics and science are one and undivided.

The moral principles articulated in folktales would not object Hart's claim that "the only purpose for which power can rightfully be exercised over any member of a civilised community against his will is to prevent harm to others."⁵⁷ However, according to the moral principles of folktales the prevention of harm can justify a vigorous public policy against drunkenness exactly in the way Devlin argued for. At the same time, the moral views of folktales would oppose Devlin's distinctions between virtue and the preservation of society.⁵⁸ This distinction was crucial for the argument of Devlin who denied that law should enforce virtue. Instead, he suggested that the criteria or enforcement of morals must be preservation of society.⁵⁹ For folktales, virtue and the

⁵⁴ Published in: Devlin P. *The Enforcement of Morals*. - Oxford University Press, 1968. - P. 14.

⁵⁵ Reprinted in: *The Philosophy of Law*. - Ed. By R. Dworkin. - Oxford University Press, 1977.

⁵⁶ Hart H.L.A. *The Concept of Law*. - 2nd edit. - Oxford: Clarendon Press, 1994. - Ch. IX.

⁵⁷ Hart H.L.A. *Law, Liberty and Morality*. - Oxford University Press, 1963. - P. 1.

⁵⁸ Devlin P. *The Enforcement of Morals*. - Oxford University Press, 1968 - P. 89.

⁵⁹ Ibid.

preservation of society are the same. Without virtue there cannot be society. Further, it can be argued that the moral thrust of folktales is directed towards protecting freedom of a member of the society to much greater extent than Hart himself advocated. This freedom is conceived not only in the term of liberty from social coercion but also in the terms of active social involvement for the good of everyone.

It is interesting that folktales are always concrete. They deal with the specific needs of the specific people rather than with the abstraction of the Marxists. The language of folktales with their moral pathos is alien to all kinds of ideological statements, found, for example, in Chinese criminal law legislation: the need to defend the political power of the people's democratic dictatorship and the socialist system.⁶⁰ This legislation has some bit of irony in it. It supports the totalitarian system against which many legal positivists would vehemently object. At the same time, Chinese criminal legislation is void of moral terms which folktales favour. There is no reference to morality of the people.⁶¹ Nor is justice mentioned in the leading criminal statute of the Peoples Republic of China, the country where its people have one of the richest folk traditions of the world!⁶² Kelsen, the leading theorist who tried very hard to divorce the moral idea of justice from law,⁶³ would be very surprised to know that Chinese lawyers are among his best pupils. Legal positivism made its own end – in Chinese Communism. The divorce of morals from law leads virtually to no inner constraints on law.

If one looks at the problem of moral enforcement of law from the point of view of folk moral wisdom, it becomes clear that the issue is not about the preservation of the society which can mean preserving its injustice and corruption, and not about protecting the freedom of an individual which can be a licence to keep on sinning. Folktales do not

⁶⁰ Article 2 of Criminal law of PRC as amended on 14.03.1997.

⁶¹ Being a not very efficient student of Chinese language, I cannot but admire the Chinese calligraphy which displays the depth of the unity between law and morals beyond the apparent intention of the contemporary Chinese legislators. For example the concept of national security found in Chinese Criminal law contains the character 国家 guo2 jia1 meaning *national*, which means at the same time *the family of the country*. It binds the abstract legal concept of nation with the family values, so pervasive in the folktales.

⁶² Two Chinese terms for justice known to me 公道 [gong1 dao4] and 正义 [zheng4 yi4] are absent in the lengthy Chinese Criminal law statute

⁶³ Kelsen H. *General Theory of Law and State*. – Cambridge University press, 1946. – P. 5ff.

sanction any enforcement of morals in the way Devlin thought.⁶⁴ The legal duty of enforcement of morals is conceived solely within the fundamental principle of human existence: "love one's neighbour as oneself," the principle which unites Far East with the Far West. It unites us all and keeps us all in safety and happiness. The principle of love does not support any moral belief being generally enforced but only those beliefs which are in accordance with the principle of love in relation to the particular person(s).⁶⁵

CONCLUSION

Thus, there is a need for those who draft laws and those who apply them, including all judicial and administrative organs to understand clearly what the good morals are, and also to have a clear understanding of the content of other concepts of law which have a substantial moral element in them, like the concepts of dishonesty or good faith. It is clear that there is a need in our age of moral relativism to find the sources where the public morality can be accessed and identified. Folktales are one of the sources of knowledge about public morality. They contain the standards of what are the good morals, and what are the standards of good faith and honesty. Folktales offer the way for law towards the goals of love, peace and joy.

⁶⁴ Devlin P. *The Enforcement of Morals*. - Oxford University Press, 1968. - P. 114.

⁶⁵ More on this see the book of the author: *Conscience and Love in Making Judicial Decisions*. - Kluwer, 2001.



ชุดที่ ๒ “ความเป็นไทย ความเป็นอื่น”

การสร้าง “ความเป็นไทย” กระแสหลัก

และ

“ความจริง” ที่ “ความเป็นไทย” สร้าง

สายชล สัตยานุรักษ์

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่๒

สนับสนุนโดย สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๔๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

การสร้าง "ความเป็นไทย" กระแสหลัก
และ "ความจริง" ที่ "ความเป็นไทย" สร้าง
The Construction of Mainstream Thought on "Thainess"
and the "Truth" Constructed by "Thainess"

สายชล สัตยานุรักษ์*

บทคัดย่อ

"ความเป็นไทย" กระแสหลัก ได้รับการนิยามอย่างจริงจังโดยปัญญาชนสำคัญ ๆ ของไทยนับตั้งแต่รัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา ทั้งนี้โดยมีการปรับเปลี่ยนจุดเน้นและความหมายของ "ความเป็นไทย" เป็นระยะ ๆ เพื่อตอบสนองบริบททางการเมืองที่เปลี่ยนไป แต่การปรับเปลี่ยนดังกล่าวยังคงอยู่ภายใต้กรอบโครงหลักทางความคิดเดิม ทำให้เป็นความคิดที่มีพลังและครอบงำวิถีคิดของคนไทยอย่างลึกซึ้ง

การนิยาม "ความเป็นไทย" เกิดขึ้นในบริบททางการเมืองที่มีการรวมศูนย์อำนาจ จึงกลายเป็นฐานทางอุดมการณ์ ที่จรรโลงโครงสร้างการเมืองแบบรวมศูนย์อำนาจและโครงสร้างสังคมที่แบ่งคนออกเป็นลำดับชั้น ฐานทางอุดมการณ์ดังกล่าวนี้ เมื่อดำรงอยู่ในฐานะ "วิถีคิดกระแสหลัก" ในทศวรรษ 2500 เป็นต้นมา ซึ่งสังคมไทยเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วนั้น ได้กลายเป็นอุปสรรคในการปรับตัวของคนไทย เพราะมีความหมายแคบเกินไป จนไม่สามารถเปิดพื้นที่ให้แก่คนทุกกลุ่มในสังคมไทยที่จะได้รับความเป็นธรรม สิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคที่จำเป็นทั้งแก่การเข้าถึงทรัพยากรและการดำรงชีวิตอย่างสมศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ จนอาจกล่าวได้ว่า "ความเป็นไทย" กระแสหลักได้สร้าง "ความจริง" ขึ้นมาในสังคมไทย อันได้แก่วิถีคิดของคนไทยในการอธิบายปรากฏการณ์ต่าง ๆ รวมทั้งปัญหาและวิธีแก้ปัญหาทั้งปวง ซึ่งทำให้ความหมายของ "ความเป็นไทย" กระแสหลักกลายเป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างความรุนแรงในสังคมไทย

* ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Abstract

Mainstream thought on "Thainess" has been firmly defined by significant intellectuals since the reign of King Rama V. Intellectuals adjusted the key aspects and significance of "Thainess" periodically in response to the changing political contexts. However, the original structure of "Thainess" was retained throughout these adjustments. As a result, the mainstream construction of "Thainess" has an overwhelming power upon the ways of thinking of Thai people.

The definition of "Thainess" originated within the context of the centralized political structure. This construction of "Thainess" then became the basis of the ideology that maintained the centralized political regime and the hierarchical social structure. Thai people have been dominated by this overarching ideology since the end of the 1950s, since then, the ideology has functioned as an obstacle to prevent Thai people from adapting themselves to the rapid, crucial changes in Thai society. Further, the meaning of this idea of "Thainess" has been too narrow to create "social space" for all groups of Thai people to attain justice, freedom and equality. Justice, freedom and equality are essential for people to access essential resources and to live a dignified life. Therefore, we can say that mainstream thought on "Thainess" has been one part of the violent structure of Thai society.

บทความนี้สังเคราะห์จากผลการวิจัยโครงการ “ประวัติศาสตร์วิถีคิดเกี่ยวกับสังคมและวัฒนธรรมไทยของปัญญาชน พ.ศ.2435-2535”* ซึ่งได้รับทุนสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย มุ่งศึกษาการนิยาม “ความเป็นไทย” โดยปัญญาชนกระแสหลักจำนวนหนึ่งที่มีอิทธิพลอย่างลึกซึ้งต่อจินตภาพ “สังคมและวัฒนธรรมไทย” ของคนไทย และจินตภาพดังกล่าวได้กลายเป็นพื้นฐานความคิดในการอธิบายปรากฏการณ์และปัญหาต่าง ๆ ในสังคมการเมืองไทย หรือมีส่วนสำคัญในการกำหนดวิถีคิดของคนไทยสืบมาจนถึงปัจจุบัน บทความนี้เน้นการนิยาม “ความเป็นไทย” ของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช มากเป็นพิเศษ เนื่องจากเป็นปัญญาชนที่สื่อสารกับสังคมไทยมาก จนมีอิทธิพลทางความคิดสูงสุดในระยะครึ่งศตวรรษที่ผ่านมา

ด้วยการศึกษาลงานจำนวนมากของปัญญาชน โดยพิจารณาบริบททางการเมืองของผลงานเหล่านั้น ช่วยให้เห็นได้ชัดว่า “ความเป็นไทย” ที่ปัญญาชนนิยาม มุ่งตอบสนองต่อปัญหาทางการเมืองที่ชนชั้นนำในแต่ละสมัยต้องเผชิญ พร้อมกับมุ่งทำให้ “ความเป็นไทย” นั้น ช่วยในการจรรโลงโครงสร้างสังคมและการเมืองที่ชนชั้นนำต้องการ โดยมีการปลูกฝังให้สังคมรับรู้อย่างต่อเนื่อง จนกระทั่งกลายเป็น “ระบอบแห่งสัจจะ” ที่มีอิทธิพลอย่างสูงต่อวิถีคิดของคนไทย และสร้าง “ความจริง” อันสำคัญหลายประการขึ้นมาในสังคมการเมืองไทย

ดังนั้น โครงการวิจัยนี้จึงมุ่งแสดงให้เห็นด้วยเหตุผลและข้อเท็จจริงว่า “ความเป็นไทย” ที่ปัญญาชนนิยาม เกิดขึ้นในบริบททางการเมืองอย่างไร และมีความสำคัญอย่างไรในฐานะเป็นฐานทางอุดมการณ์ที่จรรโลงโครงสร้างการเมืองแบบรวมศูนย์อำนาจ และโครงสร้างสังคมที่แบ่งคนเป็นลำดับชั้น แล้ววิเคราะห์ให้เห็นว่าฐานทางอุดมการณ์ดังกล่าวนี้ เมื่อดำรงอยู่ในฐานะ “วิถีคิดกระแสหลัก” ในทศวรรษ 2500 เป็นต้นมา ซึ่งสังคมไทยเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วนั้น ได้กลายเป็นอุปสรรคในการปรับตัวของคนไทย เพราะมีความหมายแคบเกินไป จนไม่สามารถเปิดพื้นที่ให้แก่คนทุกกลุ่มในสังคมไทย ที่จะมีสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคที่จำเป็น ทั้งแก่การเข้าถึงทรัพยากรและการดำรงชีวิตอย่างสมศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ ทำให้ “ความเป็นไทย” กระแสหลักกลายเป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างความรุนแรงในสังคมไทยในระยะหลายทศวรรษที่ผ่านมา

โดยทั่วไปแล้วสังคมที่ก้าวเข้าสู่ยุคหลังสมัยใหม่ จะเกิดสังคมแยกย่อย (fragmented societies) จนเกิดความรู้หรือวาทกรรมหลากหลาย โดยที่วาทกรรมแต่ละชุดมีลักษณะ “เฉพาะถิ่น” คือใช้ได้กับสังคมแยกย่อยแต่ละสังคม ไม่เป็น “ทฤษฎีสากล” ที่อธิบายครอบคลุมในลักษณะทั่วไป แต่ในกรณีสังคมไทย แม้จะปรากฏสังคมแยกย่อยขึ้นบ้างแล้ว แต่เนื่องจากสื่อมวลชนและระบบการศึกษายังไม่ได้รับการปฏิรูปอย่างแท้จริง ทำให้ความรู้หรือวาทกรรมที่ปัญญาชนภาครัฐสถาปนาขึ้น และได้รับการถ่ายทอดผ่านสื่อมวลชนและระบบการศึกษาที่เป็นทางการ ยังคงมีอิทธิพลหรือได้รับ “ความเคารพอย่างสูง” ทั้งจากครูและนักเรียน และทั้งจาก “ผู้ผลิตซ้ำ” และ “ผู้บริโภค” ทำให้สามารถรักษาความเป็นวาทกรรมกระแสหลักเอาไว้ได้ แม้ว่าในระยะหลายทศวรรษ

ที่ผ่านมา จะเกิดการสร้างความหมายใหม่ ๆ หรือความหมาย “ทวนกระแส” เกี่ยวกับ “ความเป็นไทย” ขึ้นมา โดยนักวิชาการ นักพัฒนาเอกชน และชาวบ้านในท้องถิ่นต่าง ๆ มากแล้วก็ตาม

ผู้เขียนหวังว่าผลการวิจัยนี้จะกระตุ้นให้คนไทยร่วมกันค้นหาคำตอบว่า มีอะไรบ้างใน “ความเป็นไทย” กระแสหลัก ที่ยังคงมีคุณค่าจนสมควรที่คนไทยจะรักษาไว้ (โดยอาจปรับเปลี่ยนความหมายให้เหมาะสมแก่ยุคสมัย) และมีอะไรบ้างที่คนไทยควรสร้างขึ้นมาใหม่ให้กลายเป็นองค์ประกอบสำคัญของ “ความเป็นไทย” ที่จะเอื้อให้คนไทยได้อยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขและมีความเสมอภาคมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้

การสร้าง “ความเป็นไทย” ในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์

เมื่อเมืองไทยเผชิญหน้ากับอารยธรรมตะวันตกที่เข้ามาพร้อมกับอำนาจที่เหนือกว่า ชนชั้นนำของไทยได้เลือกรับเอาความเจริญทางวัฒนธรรมตะวันตก และรักษาส่วนใหญ่ของ “ความเป็นไทย” ทางวัฒนธรรมเอาไว้ โดยสร้างความหมายใหม่ให้แก่ส่วนประกอบต่าง ๆ ของ “ความเป็นไทย” เพื่อมิให้ “ความเป็นไทย” ถูกมองว่าป่าเถื่อน ขณะเดียวกันก็ต้องทำให้ “ความเป็นไทย” สามารถทำหน้าที่จรรโลงโครงสร้างการเมืองที่รวมศูนย์อำนาจไว้ที่สถาบันพระมหากษัตริย์ และจรรโลงโครงสร้างสังคมที่แบ่งคนออกเป็นลำดับชั้นตามหลักชาติวุฒิ ซึ่งเป็นโครงสร้างสังคมที่จำเป็นอย่างยิ่งสำหรับการปกครองในระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์

เพื่อให้กระบวนการรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางบรรลุผลสูงสุด พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงเน้นการนิยาม “ความเป็นไทย” ไปที่การสร้างความหมายใหม่แก่พระราชพิธีต่าง ๆ และการสร้างสัญลักษณ์ที่ทำให้พระมหากษัตริย์ทรงเป็นศูนย์กลางของรัฐที่มีพระราชอำนาจเด็ดขาดสูงสุด มีเจ้านาย ข้าราชการระดับต่าง ๆ และราษฎรทุกชนชาติ ที่ชีวิตขึ้นอยู่กับพระบรมเดชานุภาพ พระปัญญาธิคุณ และพระมหากรุณาธิคุณของพระองค์ ทรงให้ความสำคัญเป็นพิเศษแก่การนิยามความหมายของ “พระมหากษัตริย์” และ “ข้าราชการ” เนื่องจากเป็นครั้งแรกที่พระมหากษัตริย์ทรงมีพระราชอำนาจแบบสมบูรณาญาสิทธิอย่างแท้จริง อีกทั้งยังทรงมีพระราชอำนาจในฐานะที่ทรงเป็นมนุษย์ มิใช่เทพเจ้า ในขณะที่มีการสร้างระบบราชการสมัยใหม่ที่จะต้องทำให้กลายเป็นกลไกอำนาจรัฐที่มีประสิทธิภาพ ทั้งในการรักษาความสงบเรียบร้อยและการจัดการทรัพยากรทั่วประเทศ แต่ไม่เป็นอันตรายต่อพระราชอำนาจ พระองค์ทรงเน้นสถานะของพระมหากษัตริย์ซึ่งมีพระราชอำนาจเด็ดขาดสูงสุดเหนือ “สยามเหนือ สยามใต้ สยามกลาง...ลาวประเทศ...มลายูประเทศ” ดังเห็นได้ชัดจากสัญลักษณ์บนผืนธง “บรมราชวัตรมหาสยามมินทร์”

ตามพระราชบัญญัติว่าด้วยแบบอย่างธงสยาม ร.ศ. 110¹ และทรงเน้นอัตลักษณ์ของข้าราชการในฐานะผู้มีเกียรติยศอันเกิดจากพระมหากษัตริย์ ทั้งนี้โดยอาศัยพระราชพิธีที่ถูกทำให้เป็น “แบบไทย” มากขึ้น ในการเน้นให้เห็นถึงสถานภาพที่ลดหลั่นตามลำดับชั้นของคนในรัฐ ควบคู่กับการเลือกให้สัญลักษณ์แบบ “สากล” บางประการ เพื่อให้ “ความเป็นไทย” ดำรงอยู่อย่างมีเกียรติในฐานะส่วนหนึ่งของโลกที่ศิวิไลซ์²

ในรัชกาลที่ 6 พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงเผชิญกับมโนทัศน์ “ชาติไทย” ที่เป็นชาติของราษฎร ซึ่งเสนอโดยโดยนักหนังสือพิมพ์, ข้าราชการบางกลุ่ม, ขุนนางเก่าบางคน และลูกจีน³ ซึ่งอาจกลายเป็นฐานทางความคิดสำหรับการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงการปกครองได้โดยง่าย พระองค์จึงทรงเร่งนิยามความหมายของ “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” เพื่อให้มีอำนาจครอบงำเหนือกว่าค่านิยมของคนเหล่านั้น ทรงนิยามความหมายของ “ชาติไทย” ที่ประกอบขึ้นด้วยคนที่มีวิถีชีวิตผูกพันกับวัฒนธรรมไทย และ จงรักภักดีต่อหัวใจของ “ความเป็นไทย” อันได้แก่ พระมหากษัตริย์ และพระพุทธรศาสนา โดยทรงเน้นว่าวัฒนธรรมไทยนั้นมีความเป็น “ไทยแท้” คือมีลักษณะเฉพาะที่สืบทอดกันมาแต่โบราณ แต่ “ความเป็นไทย” นี้มีแก่นแท้ที่เป็นสากล ไม่แตกต่างจากอารยธรรมที่เจริญแล้วในยุโรป โดยเฉพาะพระพุทธรศานานั้นทรงแสดงให้เห็นว่าเป็นศาสนาที่เหนือกว่าศาสนาอื่น ๆ ในโลก ทั้งในแง่ของหลักคำสอนที่มีความเป็นเหตุเป็นผล และในแง่พระชาติภูมิขององค์พระศาสดา พร้อมกันนั้นก็ทรงสร้าง “คนอื่น” ขึ้นมา โดยเน้นไปที่ชาวจีนที่มีจำนวนและอิทธิพลทางเศรษฐกิจเพิ่มสูงขึ้นอย่างรวดเร็ว และยังนำเอาอุดมการณ์ทางการเมืองแบบสาธารณรัฐและความรู้สึกชาตินิยมจีนเข้ามาอีกด้วย

การนิยาม “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” จึงกลายเป็นเรื่องจำเป็นเร่งด่วน ทั้งเพื่อเผชิญกับภัยคุกคามอำนาจสมบูรณาญาสิทธิราชจากชาติตะวันตกและชาวจีน และเพื่อการจัดระเบียบความสัมพันธ์เชิงอำนาจในรัฐแบบใหม่ การนิยาม “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” โดยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวจึงเน้นไปที่การสร้างเอกภาพทางการเมือง โดยมี “พระมหากษัตริย์” ซึ่งทรงเป็นหัวใจของ “ชาติไทย” เป็นผู้ที่มีพระราชอำนาจสูงสุดเนื่องจากทรงเป็นศูนย์รวมแห่งความจงรักภักดีของคนทั้งชาติ ทั้งนี้ เพื่อเป็นการยืนยันความสำคัญความสำคัญของ “พระมหากษัตริย์” ในฐานะที่ทรงเป็นผู้นำในการสร้างความศิวิไลซ์แก่ “ชาติไทย” ขณะเดียวกันก็เบียดขับชาวจีนที่ไม่

¹ เสถียร ลายลักษณ์ (ผู้รวบรวม), “พระราชบัญญัติว่าด้วยแบบอย่างธงสยาม ร.ศ. 110” ใน *ประชุมกฎหมายประจำศก เล่ม 13* พระนคร: โรงพิมพ์เดลิแมส, 2478. หน้า 79-80.

² Saichol Sattayanurak, “Intellectuals and the Establishment of Identities in the Thai Absolute Monarchy State”, *Journal of the Siam Society* 90, 1 & 2 (2002): 101-124.

³ นครินทร์ เมฆไตรรัตน์, “พลังของแนวคิดชาติ-ชาตินิยมกับการเมืองไทยในสมัยแรกเริ่มของรัฐประชาชาติ” *รัฐศาสตร์สาร* 21, 3 (2542): 1-104.

ยอม “กลายเป็นไทย” ให้พ้นไปจากการเป็นสมาชิกของ “ชาติไทย” และยังเป็นการตอบโต้ความคิดที่ว่าชาติและอำนาจอธิปไตยเป็นของราษฎรอีกด้วย นอกจากนี้ การนิยาม “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” ในรัชกาลที่ 6 ยังมุ่งตอบสนองปัญหาการเมืองภายในที่ทรงขัดแย้งกับเจ้านายชั้นสูงหลายพระองค์ และไม่ทรงไว้วางพระทัยในความจงรักภักดีของข้าราชการนับตั้งแต่เกิด “กบฏ ร.ศ.130” ทำให้ทรงมีความพยายามจะครอบครองอำนาจอสมบูรณาญาสิทธิยิ่งกว่าในสมัยรัชกาลที่ 5

กล่าวได้ว่าการสร้างจินตภาพ “ชาติไทย” ที่มีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นหัวใจ จะส่งผลให้เกิดความสำนึกในความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของ “คนไทย” ทั้งประเทศ โดยมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นศูนย์กลางของความจงรักภักดีและความสามัคคีของคนในชาติ พร้อมกันนั้นทรงพยายามจะเป็นส่วนหนึ่งในกลุ่มประเทศที่ศิวิไลซ์แล้ว แต่มีความจำเป็นต้องรักษา “ความเป็นไทย” อันเป็นรากฐานทางวัฒนธรรมที่ช่วยจรรโลงโครงสร้างอำนาจของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์เอาไว้ ทำให้ต้องเน้นว่า “ความเป็นไทย” ที่พระมหากษัตริย์แต่อดีตได้ทรงรักษาสืบทอดสืบต่อกันมานั้น มี “อารยธรรม” หรือมีแก่นแท้ที่เป็นสากลไม่ต่างจากอารยธรรมตะวันตก ทั้งนี้เพื่อให้ “คนไทย” สามารถภาคภูมิใจใน “ชาติไทย” ของตน และมีความสำนึกในพระมหากรุณาธิคุณของพระมหากษัตริย์ ที่ทรงช่วยทำให้ “ชาติไทย” ยังคงมีอารยธรรม มีอิสรภาพ และยืนอยู่อย่างมีเกียรติเคียงบ่าเคียงไหล่ชาติตะวันตกทั้งหลาย⁴

สมเด็จพระยาบรมมหาราชวัง ทรงทำให้จินตภาพ “ชาติไทย” ที่มีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นหัวใจ และทรงนำ “ชาติไทย” ไปสู่การเป็นชาติที่มีอารยธรรมเคียงบ่าเคียงไหล่ชาติตะวันตก กลายเป็นจินตภาพที่ชัดเจนและเป็นที่ยอมรับของคนทุกชั้น เพราะพระองค์ได้ทรงทำให้ความคิดทั้งหลายเกี่ยวกับ “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” ที่พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงสร้างขึ้นมานั้น กลายเป็นแนวความคิดทางพุทธศาสนา (Buddhistization) แล้วทรงถ่ายทอดปลูกฝังความคิดเหล่านั้นด้วยการเทศน์ การจัดหลักสูตรการศึกษาของพระสงฆ์ และทรงพระนิพนธ์ตำราทางพุทธศาสนาจำนวนมาก เพื่อให้พระภิกษุสามเณรใช้ในการศึกษาและการสอบ

การนำแนวความคิดทางพุทธศาสนามาใช้ในการนิยาม “ชาติไทย” อันมี “พระมหากษัตริย์” ทรงเป็นหัวใจเช่นนี้ ได้สร้างจินตภาพเกี่ยวกับ “ชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์” อันมีอาจแบ่งแยกได้ขึ้นมาอย่างเด่นชัด และเป็นจินตภาพที่รับรู้กันกว้างขวางในหมู่สงฆ์ซึ่งส่วนใหญ่มาจากคนระดับล่างทั้งในเขตเมืองและชนบท เพราะหนังสือทางพุทธศาสนาที่ทรงพระนิพนธ์จำนวนมากยังใช้ในระบบการของสงฆ์สืบมาจนถึงปัจจุบัน

ควรกล่าวด้วยว่า เนื่องจากทรงต้องการทำให้แนวความคิดเกี่ยวกับ “ชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์” กลายเป็นความคิดทางพระพุทธศาสนา ทำให้สมเด็จพระยาบรมมหาราชวัง

⁴ Saichol Sattayanurak, “Intellectuals and the Establishment of Identities in the Thai Absolute Monarchy State”, *Journal of the Siam Society* 90, 1 & 2 (2002): 101-124.

ทรงมีความจำเป็นที่จะต้องเน้นเฉพาะพระพุทธศาสนาแบบโลกียธรรม โดยไม่อาจเชื่อมโยงโลกียธรรมเข้ากับโลกุตระธรรมได้เลย เพราะโลกุตระธรรมจะทำให้ “ชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์” กลายเป็นสิ่งปราศจากแก่นสารหรือตัวตนอันพึงยึดถือ และพระพุทธศาสนาแบบโลกียธรรมนี้เองที่ปัญญาชนในยุคหลังนำมาเน้นอย่างเข้มข้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช ส่งผลให้ “ความเป็นไทย” ทางศาสนามีความสำคัญอย่างสูง เพราะทำให้การนับถือพระพุทธศาสนาหมายถึงการมีความรู้สึกนึกคิดที่ผูกพันอย่างลึกซึ้งกับ “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” ด้านต่าง ๆ เช่น ทำให้ยอมรับในความตึงต้ามของ “การปกครองแบบไทย” มีความจงรักภักดีอย่างสูงสุดต่อ “พระมหากษัตริย์” เพราะสามารถเข้าใจความหมายของการปกครองตามหลักทศพิธราชธรรมอย่างถ่องแท้ และยังมีความภาคภูมิใจในศิลปะและวัฒนธรรมไทยทั้งปวงที่มี “พระพุทธศาสนา” เป็นแหล่งที่มาอันสำคัญอีกด้วย

ส่วน สมเด็จพระยามะยาดำรงราชานุภาพ ทรงสร้างอัตลักษณ์ไทยโดยมิได้เน้น “ความเป็นไทยแท้” ในทางวัฒนธรรม แต่ทรงเน้นความเป็นไทยแท้ในด้าน “อุปนิสัย” หรือ “คุณธรรม” ของชนชาติไทย ซึ่งมีอยู่ด้วยกัน 3 ประการ ได้แก่ “ความจงรักภักดีในอิสรภาพของชาติ ความปราศจากวิหิงสา และความฉลาดในการประสานประโยชน์” ทรงแสดงให้เห็นว่าคุณธรรมทั้งสามประการนี้เป็นเอกลักษณ์ของชนชาติไทย ซึ่งทำให้ชนชาติไทยดำรงความเป็นใหญ่ในประเทศสยามมาได้ยาวนาน ทรงเห็นว่าถึงแม้ชนชาติไทยจะเป็นใหญ่ใน “เมืองไทย” แต่ชนชาติไทยก็ไม่เคยเบียดเบียนชนชาติอื่น เพราะชนชาติไทยมีคุณธรรม “ความปราศจากวิหิงสา” และ “ความฉลาดในการประสานประโยชน์” ทำให้ทุกชนชาติอยู่เย็นเป็นสุขภายใต้ “การปกครองแบบไทย” ขณะเดียวกันชนชาติไทยซึ่ง “ฉลาดในการประสานประโยชน์” ก็สามารถเลือกรับแต่ส่วนดีจากชาติอื่นมาผสมผสานกับวัฒนธรรมเดิมที่มีอยู่ ทำให้เกิดความเจริญงอกงามแก่ศิลปะและวัฒนธรรมของไทยในทุก ๆ ทางตลอดมา

ประเด็นสำคัญอีกประการหนึ่งที่สมเด็จพระยามะยาดำรงราชานุภาพทรงเน้นในพระนิพนธ์อยู่เสมอ เพื่อตอบสนองต่อปัญหาที่มีการเรียกร้องให้เปลี่ยนแปลงการปกครองไปเป็นราชาธิปไตยภายใต้รัฐธรรมนูญ ก็คือ เมืองไทยมีการปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์มานานแล้วจนกลายเป็นประเพณี “การปกครองแบบไทย” ซึ่งควรรักษาไว้สืบไป ทั้งนี้เพราะพระมหากษัตริย์ไทยมิได้ทรงใช้พระราชอำนาจแบบเทวสิทธิ์ ตรงกันข้าม “การปกครองแบบไทย” เป็นแบบ “พ่อปกครองลูก” ซึ่งเต็มไปด้วยความเมตตากรุณา และพระมหากษัตริย์ราชวงศ์จักรีทรงเป็นผู้นำแห่งคุณธรรมของชนชาติไทยทั้งสามประการ ซึ่งช่วยให้ “เมืองไทย” สามารถรักษาเอกราช มีความสงบสุขและความเจริญก้าวหน้าเป็นอันมาก นอกจากนี้ สมเด็จพระยามะยาดำรงราชานุภาพยังได้ทรงทำให้พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงกลายเป็นตัวแบบในอุดมคติของ “พระมหากษัตริย์ไทย” ด้วยการสถาปนา “สมเด็จพระปิยมหาราช” ขึ้นมา ให้นหมายถึง “พระมหากษัตริย์

อันเป็นที่รักของคนทั้งหลาย” เนื่องจากทรงเป็นผู้ปกครอง “ของประชาชน” และ “เพื่อประชาชน” ทั้งนี้เพราะสมเด็จพระมหากรุณาธิคุณทรงต้องการทำให้กระแสการเรียกร้องรัฐธรรมนูญลดความเข้มข้นลงด้วยการทำให้คนทุกชั้นเกิดความสำนึกว่า พระมหากษัตริย์ในระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ก็ทรงเป็นของประชาชน และทรงปกครองเพื่อประชาชนอยู่แล้ว ไม่มีความจำเป็นอันใดที่จะต้องทำการเปลี่ยนแปลงระบอบการปกครอง

ในด้านศาสนานั้น ทรงเห็นว่าแม้พระพุทธศาสนาจะเป็นศาสนาที่ชนชาติไทยส่วนใหญ่นับถือ แต่พระมหากษัตริย์ไทยทรงปราศจากวิหิงสา จึงทรงอุปถัมภ์ทุกศาสนาในเมืองไทย ทำให้คนทุกศาสนาอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข ส่วน “ความเป็นไทย” ในด้านอื่น ๆ เช่น ภาษาไทย วรรณคดี และศิลปะทุกแขนง ล้วนเป็นผลมาจากการที่พระมหากษัตริย์ไทยทรงเป็นผู้นำที่ฉลาดในการประสานประโยชน์ทั้งสิ้น

นอกจากนี้สมเด็จพระมหากรุณาธิคุณได้ทรงสร้างอัตลักษณ์ของชนชั้นต่าง ๆ ในเมืองไทย เพื่อให้คนแต่ละชั้นรู้ว่าตนเป็นใคร มีสถานภาพและหน้าที่อย่างไรในเมืองไทย เป็นการสร้างฐานทางอุดมการณ์ให้แก่รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ เพื่อจรรโลงโครงสร้างทางชนชั้นที่มีความสำคัญต่อเสถียรภาพของรัฐและชนชั้นนำ ในขณะที่พยายามลดความขัดแย้งระหว่างชนชาติลงด้วยการสร้างอัตลักษณ์ “เมืองไทย” มิใช่ “ชาติไทย” ทรงหลีกเลี่ยงมโนทัศน์ “ชาติไทย” เนื่องจากทรงเป็นเสนาบดีกระทรวงมหาดไทยที่ทำให้ทรงตระหนักว่า ประชาชนทั่วประเทศภายใต้ความรับผิดชอบของพระองค์นั้นประกอบด้วยคนหลายชนชาติ และกระบวนการทำให้ชนชาติเหล่านั้นกลายเป็นไทยเพิ่งจะเริ่มขึ้น หากเน้น “ชาติไทย” ที่เป็นชาติของ “คนไทย” เท่านั้น จะเป็นการรื้อให้ชนชาติอื่นในประเทศสยามสำนึกถึงความแตกต่างทางชนชาติอย่างแหลมคมขึ้น ซึ่งจะทำให้ยากแก่การปกครอง⁵

จะเห็นได้ว่าในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์นี้ แม้ปัญญาชนทั้งสี่พระองค์จะมีได้มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในทางความคิดอย่างสมบูรณ์ แต่ความคิดหลักที่ได้รับการเน้นร่วมกันก็คือหัวใจของ “ความเป็นไทย” อันได้แก่ “ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์” ที่จรรโลงโครงสร้างการเมืองแบบรวมศูนย์อำนาจและโครงสร้างสังคมที่แบ่งคนออกเป็นลำดับชั้นตามหลักชาติ วุฒิ แม้ว่า “ภาษา” หรือ “คำ” ที่เลือกใช้ในการสร้างมโนทัศน์ “ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์” จะแตกต่างกันอยู่บ้างก็ตาม

⁵ สายชล สัตยานุรักษ์, สมเด็จพระมหากรุณาธิคุณ การสร้างอัตลักษณ์ “เมืองไทย” และ “ชน” ของชาวสยาม, กรุงเทพฯ: มติชน, 2546.

การสร้าง “ความเป็นไทย” ภายหลังการปฏิวัติ พ.ศ 2475

ภายหลังการปฏิวัติ พ.ศ.2475 โครงสร้างการเมืองยังคงรวมศูนย์อำนาจที่ผู้นำ ชนชั้นนำในระบอบใหม่จึงไม่เปลี่ยนแปลงอุดมการณ์รัฐที่ได้รับการสถาปนาขึ้นในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์มากนัก เพียงแต่เลือกความคิดบางประการที่ตอบสนองต่อความต้องการของผู้นำในระบอบใหม่มาเน้นให้เด่นชัด และปรับเปลี่ยนคำอธิบายเพื่อตอบสนองต่อสถานการณ์ทางการเมืองที่เปลี่ยนไป แม้ในบางช่วงจะมีการเพิ่มเติมความคิดบางประการ แต่ก็ไม่ขัดแย้งกับกรอบความคิดเดิมของ “ความเป็นไทย” ที่เน้นอำนาจเด็ดขาดสูงสุดของผู้นำ และเน้นหน้าที่ตามสถานภาพของคนในชนชั้นต่าง ๆ เพียงแต่ให้ความสำคัญแก่ความรู้ความสามารถในการทำหน้าที่ต่อ “ชาติไทย” มากกว่าหลักชาติวุฒิ และนำเอา “ภาษา” หรือ “คำ” ที่มีอยู่ในอุดมการณ์ประชาธิปไตยมานิยามความหมายใหม่เพื่อสร้างความชอบธรรมเท่านั้น (เช่น คำว่า “มติมหาชน” และ “เสรีภาพ” เป็นต้น)

ผู้มีบทบาทสำคัญในการสร้าง “ความเป็นไทย” ภายหลังการปฏิวัติ พ.ศ.2475 คือหลวงวิจิตรวาทการ บรรยายากศทางการเมืองภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ทำให้หลวงวิจิตรวาทการให้ความสำคัญแก่ “มติมหาชน” ในการกำหนดนโยบายและโครงการต่าง ๆ ของรัฐ เพื่อให้ “ชาติไทย” เจริญก้าวหน้า อย่างไรก็ตาม “มติมหาชน” นี้มิได้เกิดขึ้นจากการตัดสินใจของปัจเจกบุคคลในรัฐซึ่งต่างก็มีความคิดเห็นเป็นของตนเอง แต่เกิดขึ้นภายหลังกระบวนการ “มนุษยปฏิบัติ” ตามแนวทางที่เรียกว่า “รัฐนิยม” ซึ่งเปลี่ยนจิตใจหรือเปลี่ยนนิสัยใจคอของ “คนไทย” ไปเรียบร้อยแล้ว ดังนั้น “มติมหาชน” จึงอยู่ในกรอบที่รัฐต้องการ และทำให้ความคิดของผู้นำสะท้อน “มติมหาชน” อยู่เสมอ ไม่ว่าผู้นำจะคิดอะไรหรือทำอะไร คนก็จะคิดตามและทำตาม⁶

เพื่อให้เกิด “มติมหาชน” ในแนวทางที่จอมพลป. พิบูลสงคราม และหลวงวิจิตรวาทการต้องการ หลวงวิจิตรวาทการจึงพยายามสร้าง “ความเป็นไทย” ให้คนไทยยึดถือร่วมกัน “ความเป็นไทย” ที่หลวงวิจิตรวาทการเน้นในแต่ละช่วงเวลามีความแตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญ ทั้งนี้เป็นเพราะสถานการณ์ทางการเมืองภายหลังการปฏิวัติ พ.ศ. 2475 เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว

ในปลายทศวรรษ 2470 หลวงวิจิตรวาทการซึ่งดำรงตำแหน่งอธิบดีกรมศิลปากร เน้น “ความเป็นไทย” ในแง่ของศิลปะไทยที่มีความเจริญรุ่งเรืองมาแต่โบราณ เพื่อให้คนไทยมีความภาคภูมิใจในชาติของตน เป็นการสืบทอดความคิดที่ปัญญาชนในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์เคยเน้นมาแล้วจนกระทั่งถึงต้นทศวรรษ 2480 เมื่อไทยเป็นพันธมิตรกับประเทศญี่ปุ่น เพื่อหวังจะเป็นมหาอำนาจในแหลมทอง เพราะตระหนักถึงความไม่มั่นคงของชาติเล็กที่จะถูกมหาอำนาจยึดครองได้โดยง่าย หลวงวิจิตรวาทการจึงเริ่มสร้าง “ความเป็นไทย” ขึ้นใหม่ โดยเน้น “ความเป็นไทย” ในแง่ของจิตใจ

⁶ สายชล สัตยานุรักษ์, *ความเปลี่ยนแปลงในการสร้าง “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” โดยหลวงวิจิตรวาทการ*, กรุงเทพฯ: มติชน, 2545. หน้า 76-78.

หรืออุปนิสัยที่รักความก้าวหน้า มีความมุ่งมั่นที่จะต่อสู้ มีความอดสาหัสขยันหมั่นเพียรในการทำงาน และนิยมการค้าขาย อุปนิสัยเหล่านี้จะทำให้ “คนไทย” ทั้งหมดร่วมกันสร้าง “ชาติไทย” ให้รุ่งเรืองและกลายเป็นมหาอำนาจได้ในที่สุด

เพื่อให้ “คนไทย” เห็นว่าอุปนิสัยทั้งหลายที่รัฐต้องการให้มีอยู่ในตัว “คนไทย” นั้น เป็นคุณสมบัติดั้งเดิมของชนชาติไทย หลวงวิจิตรวาทการจึงใช้วิธีเปลี่ยนบริบทของ “อุปนิสัยประจำชาติ” ที่คาดหวังให้เกิดขึ้นในปัจจุบันและอนาคตเหล่านี้ ให้เคยมีมาแล้วในชนชาติไทยสมัยโบราณ ดังปรากฏอย่างชัดเจนใน “วัฒนธรรมสุโขทัย” แต่ถูกทำลายไปจากการรับอิทธิพลฮินดู-ขอมในสมัยอยุธยา เมื่อคนไทยรับรู้ว่าในอดีตชนชาติไทยได้เคยมีอุปนิสัยเหล่านั้นมาแล้ว ก็รู้สึกว่าเป็นไปได้ที่จะหวนกลับไปมีอุปนิสัยเช่นนั้นอีก จะเห็นได้ว่ากระบวนการนี้เป็นส่วนหนึ่งของการปฏิวัติจิตใจ “คนไทย” ที่หลวงวิจิตรวาทการเรียกว่า “มนุสสปฏิวัติ” นั่นเอง⁷

เมื่อสงครามโลกครั้งที่สองสิ้นสุดลง พร้อมกับความฝันว่า “ชาติไทย” จะเป็นมหาอำนาจในแหลมทองต้องแตกสลาย หลวงวิจิตรวาทการก็เปลี่ยนจุดเน้นของ “ความเป็นไทย” เพื่อให้เข้ากับสถานการณ์ที่ “ชาติไทย” เป็นชาติเล็กที่ต้องเผชิญหน้ากับสงครามเย็น ขนชั้นนำของไทยรวมทั้งหลวงวิจิตรวาทการไม่เพียงแต่กลัวภัยคอมมิวนิสต์ แต่ยังอาศัยการต่อต้านคอมมิวนิสต์เป็นช่องทางสำหรับการได้รับความสนับสนุนช่วยเหลือจากสหรัฐอเมริกาอีกด้วย⁸ ดังนั้น “ความเป็นไทย” ที่ได้รับการเน้นจึงได้แก่ “ความเป็นไทย” ที่จะช่วยในการต่อต้านคอมมิวนิสต์ อันได้แก่ “ชาติไทย” “พระมหากษัตริย์” และ “พระพุทธศาสนา” มีการโฆษณาอย่างกว้างขวางว่า หากไทยกลายเป็นคอมมิวนิสต์ “ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์” ก็จะถูกทำลายลงไปอย่างสิ้นเชิง ผู้ที่รักและห่วงแหนใน “ความเป็นไทย” จึงต้องต่อต้านคอมมิวนิสต์อย่างเต็มที่

เห็นได้ชัดว่า แม้จุดมุ่งหมายของรัฐบาลจอมพลป. พิบูลสงคราม และหลวงวิจิตรวาทการในทศวรรษ 2490 จะแตกต่างจากรัฐบาลที่ 6 แต่หัวใจของ “ความเป็นไทย” ที่เน้นก็ได้แก่สถาบันเดียวกัน แม้ว่า “พระมหากษัตริย์” จะถูกเปลี่ยนความหมายไปจากสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์อย่างมาก คือเน้นเฉพาะความหมายในแง่ที่ทรงเป็นศูนย์รวมจิตใจของคนในชาติ ซึ่งทำให้เกิดความสามัคคีและเอกภาพของคนในชาติ เพื่อจะมีให้เป็นอุปสรรคต่ออำนาจสูงสุดของผู้นำในระบบใหม่ ส่วนเอกลักษณ์ไทย 3 ประการที่สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอวชิราวุธทรงเสนอไว้ นั้น มีเพียงข้อที่หนึ่ง คือ “ความจงรักภักดีในอิสรภาพของชาติ” เท่านั้น ที่ยังคงได้รับการเน้น ส่วน “ความปราศจากวิหิงสา” และ “ความฉลาดในการประสานประโยชน์” ได้ถูกละเลย ทั้งนี้ก็เพราะต้องการความ

⁷ เรื่องเดียวกัน.

⁸ Kasian Tejapira, *Commodifying Marxism: The Formation of Modern Thai Radical Culture, 1927-1958*. Kyoto Area Studies on Asia, Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, Volume 3, 2001. p.130-137.

สนับสนุนจากคนไทยในการใช้ความรุนแรงปราบปรามคอมมิวนิสต์ ซึ่งมีแกนนำเป็นชาวจีน ขณะเดียวกันก็ใช้วิธีการกล่าวหาชาวจีนว่าเป็นคอมมิวนิสต์ เพื่อกดดันให้ชาวจีนทั้งหลายยอมเป็นเบี้ยล่าง หรือยอมให้ความร่วมมือในการต่าง ๆ ที่เป็นประโยชน์ต่อผู้กุมอำนาจรัฐ ถ้ายังคงเน้น “ความปราศจากวิหิงสา” และ “ความฉลาดในการประสานประโยชน์” ก็จะไม่สามารถบรรลุถึงเป้าหมายข้างต้นได้เลย แต่การให้ความสำคัญแต่เฉพาะ “ความจงรักภักดีในอิสรภาพของชาติ” และละเลยอีกสองข้อ ก็เป็นการสืบทอดพระราชดำริในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งไม่ทรงให้ความสำคัญแก่ “ความปราศจากวิหิงสา” และ “ความฉลาดในการประสานประโยชน์” เช่นเดียวกัน

ปัญญาชนอีกพระองค์หนึ่งที่มีบทบาทในการสร้างอัตลักษณ์ไทยในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 คือ พระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหมื่นนราธิปพงศ์ประพันธ์ พระองค์ทรงมีบทบาทสำคัญ 2 ด้านด้วยกัน ซึ่งแม้ว่าจะเป็นบทบาทในระบบการปกครองใหม่ที่ต้องปรับเปลี่ยนความหมายและวิธีดำเนินการไปไม่น้อย แต่โดยเนื้อแท้แล้วก็เป็นการสืบทอดวิธีคิดและบทบาทของชนชั้นเจ้าในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์นั่นเอง นั่นคือ การเลือกรับความเจริญทางวัตถุจากตะวันตก และการควบคุมความสัมพันธ์ทางสังคมและความสัมพันธ์เชิงอำนาจด้วย “ความเป็นไทย” ทางวัฒนธรรม

บทบาทของพระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหมื่นนราธิปพงศ์ประพันธ์ ด้านหนึ่งเป็นบทบาทในความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับต่างประเทศ ซึ่งพระองค์ทรงพยายามทำให้ชาวต่างประเทศรับรู้ไทยเป็นชาติอารยะ และมีทรัพยากรต่าง ๆ อุดมสมบูรณ์ เพื่อให้ทุนต่างชาติต้องการเข้ามาลงทุน และเพื่อให้ชาติตะวันตกและญี่ปุ่นเสริมสร้างความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกับไทยมากขึ้น อีกด้านหนึ่งทรงพยายามควบคุมความเปลี่ยนแปลงในสังคมไทยภายหลังการปฏิวัติ พ.ศ.2475 ไม่ให้ดำเนินไปในทิศทางที่ไม่พึงปรารถนา หรือเปลี่ยนแปลงเร็วเกินไป ทั้งนี้ด้วยการบัญญัติศัพท์ คือสร้างคำศัพท์ใหม่ ๆ เพื่อแทนการทับศัพท์ภาษาอังกฤษ โดยเฉพาะคำศัพท์ที่เกี่ยวกับความคิด เช่น “ปฏิวัติ” “ประชาชาติ” “วัฒนธรรม” ฯลฯ การบัญญัติศัพท์ให้กลายเป็นคำใน “ภาษาไทย” เท่ากับเป็นการควบคุมความคิดของคนไทย หรือการกำหนดขอบเขตและทิศทางความเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยนั่นเอง นอกจากนี้พระองค์ยังทรงเสนอพระดำริที่สอดคล้องกับปัญญาชนอนุรักษนิยมหลายคนในยุคเดียวกัน ว่าในระบบ “การปกครองแบบไทย” นั้น มีความเป็นประชาธิปไตยอยู่แล้ว เพราะมีการเลือกตั้งตามหลัก “อเนกชนนิกรสโมสรสมมติ”⁹

นอกจากนี้ยังมีปัญญาชนอื่นอีกจำนวนหนึ่งที่มีบทบาทในการนิยาม “ความเป็นไทย” เช่น กรมหมื่นพิทยลาภพฤฒิยากร, พระยาศรีวิศาลวาจา, พันเอกแสวง เสนาณรงค์ แต่ความคิดเกี่ยวกับ “ความเป็นไทย” ที่ปัญญาชนเหล่านี้เสนอมิได้มีความแตกต่างอย่างมีนัยยะสำคัญถึงขั้นที่เป็น

⁹ นครินทร์ เมฆไตรรัตน์, *การปฏิวัติสยาม พ.ศ.2475* กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ร่วมกับฝ่ายสิ่งพิมพ์ โครงการ 60 ปีประชาธิปไตย, 2535. หน้า 151-156.

การเสนอกรอบความคิดใหม่ แนวความคิดสำคัญ ๆ ที่ปัญญาชนเหล่านี้เสนอก็คือการพิสูจน์ว่าสถาบันพระมหากษัตริย์และ/หรือพระพุทธศาสนายังคงมีคุณค่าในระบอบใหม่ และต้องการสถาปนาอุดมการณ์ทางการเมือง “แบบไทย” ที่สถาบันพระมหากษัตริย์และ/หรือพระพุทธศาสนาเป็นแหล่งที่มาทางศีลธรรม ที่จะช่วยในการจัดระเบียบสังคมการเมืองไทยให้ดีขึ้น ดังนั้น แม้ว่าแนวความคิดที่แต่ละคนเสนอจะมีรายละเอียดและมีจุดเน้นแตกต่างกันอยู่บ้าง แต่ก็มิได้ขัดแย้งกันในสาระสำคัญ และส่วนใหญ่ของแนวความคิดเหล่านี้ก็ช่วยเสริมให้ความหมายของ “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” ที่ปัญญาชนในอดีตนิยามไว้ มีความชัดเจนและมีพลังเข้มแข็งมากขึ้น

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เป็นผู้หนึ่งที่อยู่ใกระแสภูมิปัญญาที่สืบทอดความหมายของ “ความเป็นไทย” จากสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์นี้ แต่เป็นผู้มีบทบาทโดดเด่นที่สุดในการปรับเปลี่ยนจุดเน้นความหมาย และคำอธิบาย เพื่อให้ “ความเป็นไทย” ตอบสนองต่อสถานการณ์ในสังคมการเมืองไทยสมัยหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 อย่างมีพลัง โดยสามารถรักษากรอบโครงหลักของ “ความเป็นไทย” เอาไว้ได้ จนกล่าวได้ว่า ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เป็นผู้มีบทบาทสำคัญที่สุดในการทำให้ “ความเป็นไทย” ที่เป็รากฐานทางอุดมการณ์ของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ กลับมาครอบงำวิธีคิดของคนไทยอย่างลึกซึ้งและกว้างขวางนับตั้งแต่กลางทศวรรษ 2490 เป็นต้นมา

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์แตกต่างจากหลวงวิจิตรวาทการและกรมหมื่นนราธิปพงศ์ประพันธ์ ในแง่ที่มิได้พอใจแต่เพียงการสร้าง “ความเป็นไทย” เพื่อตอบสนองความจำเป็นทางการเมืองของผู้นำและระบอบการปกครองใหม่ภายหลังการปฏิวัติ พ.ศ.2475 เท่านั้น หากแต่มีความปรารถนาอย่างแรงกล้าที่จะได้ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรี¹⁰ การนิยาม “ความเป็นไทย” ของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์จึงมีเป้าหมายหลักสองประการที่สัมพันธ์เชื่อมโยงกัน คือ เพื่อใช้ “ความเป็นไทย” ช่วยจัดระเบียบความสัมพันธ์เชิงอำนาจในสังคมไทย และเพื่อสร้างบารมีหรืออำนาจทางปัญญาให้แก่ตนเอง อันจะทำให้ได้รับเลือกจากหัวหน้าคณะรัฐประหาร และ/หรือประชาชน ให้ได้ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีเมื่อสถานการณ์ทางการเมืองเอื้ออำนวย

มักเชื่อกันว่า ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เป็นผู้มีจิตวิญญาณเป็นพวกกษัตริย์นิยมอย่างแท้จริง แต่จากผลงานของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เองแสดงให้เห็นว่า ก่อนหน้า พ.ศ. 2494 ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เคยโจมตีขนานนาในระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ว่าเป็น “สังคมล้าหลังชั่วร้าย” ซึ่งมีแต่ “ความเหินที่ตายตัว

¹⁰ หนังสือพิมพ์กรุงเทพใหม่ ปีที่ 3 เล่ม 13 พ.ศ. 2492 กล่าวถึง ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมชว่า “เขาต้องการจะเป็นนายกรัฐมนตรีคนหนึ่งของเมืองไทย” ในเวลาต่อมา ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เองได้ประกาศอย่างเปิดเผยเป็นระยะ ๆ ว่าต้องการเป็นนายกรัฐมนตรี (โปรดดู “สยามรัฐหน้า 5” ใน หนังสือพิมพ์สยามรัฐ วันที่ 14 ธันวาคม 2513 และวันที่ 3 มิถุนายน 2514 เป็นอาทิ).

เปลี่ยนแปลงไม่ได้” และเต็มไปด้วย “ความเห็นแก่ตัว”¹¹ นอกจากนี้ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ยังแสดงความไม่พอใจที่ถูก “กาน้ำชา” ว่าเป็นพวกกษัตริย์นิยม พร้อมกับโจมตีนักการเมืองบางคนว่าเป็นพวกกษัตริย์นิยม¹² นอกจากนี้ยังแสดงความคิดเห็นสนับสนุนจอมพล ป. และพลเอกเผ่า ศรียานนท์อยู่เสมอ ในขณะที่โจมตีนายควง อภัยวงศ์และพรรคประชาธิปัตย์อย่างตรงไปตรงมา ตราบจนกระทั่งจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ก้าวขึ้นดำรงตำแหน่งผู้บัญชาการทหารบกใน พ.ศ.2497 ม.ร.ว.คึกฤทธิ์จึงได้หันมาโจมตีจอมพล ป. และพลเอกเผ่ารุนแรงขึ้นเรื่อย ๆ และมีบทบาทสำคัญในการทำให้สังคมรับรู้ว่าการเลือกตั้งทั่วไปใน พ.ศ.2500 นั้น เป็น “การเลือกตั้งสกปรก”¹³ จนเป็นปัจจัยสำคัญในการทำลายความชอบธรรมของจอมพล ป. ที่เอื้ออำนวยให้การรัฐประหาร พ.ศ.2500 ของจอมพลสฤษดิ์ได้รับการสนับสนุนจากมวลชนอย่างกว้างขวาง

ใน พ.ศ.2494 ได้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองที่ทำให้ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ตัดสินใจเป็นพวกกษัตริย์นิยมอย่างเต็มที่ และพยายามทำให้อุดมการณ์กษัตริย์นิยมมีพลังแข็งแกร่งขึ้นเรื่อย ๆ ที่สำคัญก็คือ การที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 9 เสด็จกลับมาประทับอยู่ในเมืองไทยเป็นการถาวร และการที่พรรคประชาธิปัตย์ (ซึ่งกลายเป็นศัตรูทางการเมืองของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ตั้งแต่ปลายปี พ.ศ.2491) สูญเสียอำนาจที่เคยมีอยู่ในรัฐสภา เนื่องจากการรัฐประหารในเดือนพฤศจิกายน 2494 ในสถานการณ์เช่นนี้ พรรคประชาธิปัตย์จะไม่สามารถได้รับประโยชน์อะไรอีกแล้วจากการที่อุดมการณ์กษัตริย์นิยมมีพลังแข็งแกร่งขึ้น แต่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เองจะได้ประโยชน์โดยตรงเพราะสามารถอิงตัวเองเข้ากับสถาบันพระมหากษัตริย์ และยกระดับตนเองจาก “เจ้าหางแถว”¹⁴ กลายเป็นสมาชิกของพระราชวงศ์จักรีอันศักดิ์สิทธิ์และสูงส่ง ซึ่งทุกฝ่ายรับรู้ว่าเป็นผู้มีความรอบรู้ในวัฒนธรรมราชสำนัก ที่เป็นแบบแผนอันดีเลิศของ “ความเป็นไทย” ในทุกด้าน

นับตั้งแต่กลางทศวรรษ 2490 ซึ่งเขียน *สี่แผ่นดิน* เป็นต้นมา ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ประสบความสำเร็จอย่างสูงในการรื้อฟื้นอุดมการณ์กษัตริย์นิยม โดยทำให้คนไทยเห็นว่า สถาบันและองค์พระมหากษัตริย์เป็นสถาบันและบุคคลที่ขาดไม่ได้ของ “ชาติไทย” เพราะทรงมีส่วนอย่างสำคัญยิ่งในการทำให้ “ชาติไทย” มีระเบียบ ความสงบสุข ความมั่นคง และความเจริญก้าวหน้า นอกจากนี้ยังได้เชื่อมโยงพระพุทธศาสนากับ “พระมหากษัตริย์” และ “ชาติ” อย่างแนบแน่น ด้วยการทำให้เห็น

¹¹ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “สามยุค” *หนังสือพิมพ์เกียรติศักดิ์* (3 กุมภาพันธ์ 2492) ใน *คึกฤทธิ์ว่า*, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ชัยฤทธิ์, 2495. หน้า 106-107.

¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 190-191.

¹³ โปรดดู ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, *คึกฤทธิ์ ปราโมชกับปัญหาของไทยสมัยเลือกตั้งไม่เรียบร้อย*, กรุงเทพฯ: เกษมบรรณกิจ, 2511.

¹⁴ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “คึกฤทธิ์กับการเมืองไทย” ใน *คึกฤทธิ์* 2528. กรุงเทพฯ: สวีชาญการพิมพ์, 2528. หน้า 40.

ว่า พระพุทธศาสนาเป็นแหล่งที่มาทางศีลธรรมที่ทำให้ “พระมหากษัตริย์” ทรงเป็นผู้ปกครองที่ดี และทำให้คนไทยซึ่งมีความสัมพันธ์กันในลักษณะที่ “รู้ที่ต่ำที่สูง” นั้น อยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข ปราศจากการกดขี่เบียดเบียนซึ่งกันและกัน นอกจากนี้ “พระมหากษัตริย์” และ “พระพุทธศาสนา” ยังเป็นที่มาและช่วยจรรโลง “ความเป็นไทย” ในด้านอื่น ๆ ที่ทำให้ “เมืองไทยนี้ดี” เช่น การปกครองแบบไทย ภาษาไทย วรรณคดีไทย ศิลปะไทย มารยาทไทย ขนบธรรมเนียมประเพณีไทย ฯลฯ

“ความเป็นไทย” ที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์นิยามมีอิทธิพลอย่างสูง เนื่องจากเป็นฐานทางอุดมการณ์ ให้แก่ระบอบการปกครองแบบเผด็จการ ทำให้สามารถใช้สื่อประเภทต่าง ๆ รวมทั้งหนังสือพิมพ์ในเครือสยามรัฐของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เอง ในการปลูกฝังแก่สังคมไทย และถึงแม้ว่า ม.ร.ว.คึกฤทธิ์จะได้ปรับเปลี่ยนความหมายขององค์ประกอบต่าง ๆ ของ “ความเป็นไทย” เพื่อตอบสนองต่อสถานการณ์ที่เปลี่ยนไป แต่ได้รักษากรอบโครงหลักทางความคิดเดิม ที่สืบทอดมาจากปัญญาชนสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์เอาไว้อย่างเหนียวแน่น ทำให้ “ความเป็นไทย” กลายเป็นความคิดที่มีพลังอย่างไพศาล แม้ว่าสังคมการเมืองไทยจะได้เปลี่ยนแปลงไปจากเดิมอย่างมากแล้ว

ความหมายทางการเมืองของ “ความเป็นไทย” ที่นิยามโดย ม.ร.ว.คึกฤทธิ์

ตั้งแต่ครั้งหลังของทศวรรษ 2490 การเขียน สีแผ่นดิน และ ไม้แดง ของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์มีส่วนทำให้ “ความเป็นไทย” ในแง่ของการปกครองแบบไทย ความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์ ความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ระหว่างคนที่อยู่ในชั้นต่างกัน ตลอดจนศิลปะและวัฒนธรรมไทยในด้านอื่น ๆ ที่มีพระมหากษัตริย์และพระพุทธศาสนาเป็นหัวใจ กลับมามีคุณค่าในสายตาของคนไทยอีกครั้งหนึ่ง ในเวลานั้น บทบาทของหลายฝ่ายได้ทำให้กระแสชาตินิยมทางวัฒนธรรมมีพลังสูงขึ้นมาที่สำคัญได้แก่ การที่จอมพล ป. เลือกสร้างความนิยมในหมู่ประชาชน ด้วยการแสดงตนเป็นผู้นำที่ดีตามคติพุทธศาสนา เช่น อ้างอิงตนเองเป็นเสมือนพ่อขุนรามคำแหงที่ปกครองประชาชนแบบพ่อปกครองลูก มีพรรคเสริมนั่งศिला (อันมาจากชื่อพระแท่นของพ่อขุนรามคำแหง) เป็นฐานอำนาจและพยายามทำหน้าที่ต่าง ๆ ตามอย่างพ่อขุนรามคำแหง หรือตามประเพณีของพระมหากษัตริย์ไทยในอดีต เป็นต้นว่า การอุปถัมภ์พระพุทธศาสนาอย่างมาก การดำเนินนโยบายฟื้นฟูศีลธรรมภายในชาติ การอุปถัมภ์ศิลปะไทยและการส่งเสริมวัฒนธรรมอื่น ๆ ของไทย¹⁵ นอกจากนี้ยังมีปัญญาชนหลายคน เขียนหนังสือและแสดงปาฐกถาที่เน้นความสำคัญและคุณค่าของ “ความเป็นไทย” โดยเฉพาะพระมหากษัตริย์ และวัฒนธรรมไทยในด้านต่าง ๆ เช่น กรมหมื่นพิทยลาภพฤฒิยากร พระยาศรีวิสารวาจา ม.ร.ว.เสนีย์ ปราโมช พระยาอนุমানราชธนะ เป็นต้น

¹⁵ ทักษิณ เจริญเจริญ, *การเมืองระบบพ่อขุนอุปถัมภ์แบบเผด็จการ* แปลโดย พรรณี จัตรพลรักษ์, ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุข กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2526. หน้า 124-127.

กระแสชาตินิยมทางวัฒนธรรมแบบจาริตประเพณีที่เข้มข้นขึ้นตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2490 นี้ ทำให้จอมพลสฤษดิ์ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ที่จะต้องแสดงบทบาท “พ่อขุนอุปถัมภ์” เช่นเดียวกับจอมพล ป. นอกจากคำปราศรัยและสุนทรพจน์ในโอกาสต่าง ๆ ของจอมพลสฤษดิ์ ซึ่งเชื่อกันว่าหลวงวิจิตรวาทการเป็นผู้ร่างแล้ว¹⁶ ยังมีการสร้างฐานทางอุดมการณ์สำหรับรองรับปฏิบัติการทางสังคมของจอมพลสฤษดิ์จนประสบความสำเร็จอย่างสูงในการเป็น “ผู้ปกครองแบบไทย” โดยมี ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช ซึ่งเป็นปัญญาชนที่ได้รับการยอมรับนับถืออย่างมากจากผู้มีการศึกษามาตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2490 ว่าเป็นผู้ที่สามารถ “นำประชาชนได้ทั้งชาติ” หรือแม้แต่ “นำเอเชียอาคเนย์ได้ทั้งแถบในด้านความคิดอ่าน”¹⁷

ในยุคจอมพลสฤษดิ์ “ความเป็นไทย” ประการหนึ่งที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์สร้างขึ้น เน้นไปที่ “การปกครองแบบไทย” เพื่อรองรับการใช้อำนาจของจอมพลสฤษดิ์ซึ่งได้ล้มระบอบรัฐธรรมนูญแบบมีรัฐสภาและการเลือกตั้งลง อันเป็นเรื่องรุนแรงอย่างยิ่งในกระแสภูมิปัญญาของสังคมไทย ที่ได้ให้คุณค่าแก่รัฐธรรมนูญและการเลือกตั้งมานานหลายสิบปี เพราะมีการเสนอให้ปกครองในระบอบ “คอนสติติวชันแนลโมนาร์กี” และให้มี “ปาร์ลiment” มาตั้งแต่ พ.ศ.2427 (ร.ศ.103) และหลังจากนั้นก็มีหลายฝ่ายที่เชื่อมั่นว่าการปกครองที่ดีจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมี “คอนสติติวชัน” และ “ปาร์ลiment”¹⁸ จนแม้แต่กลุ่ม “อนุรักษนิยม” ในระยะหลังการปฏิวัติ พ.ศ.2475 แล้ว ก็ยังต้องพยายามพิสูจน์ให้เห็นว่าระบอบ “การปกครองของไทย” นั้นมี “รัฐธรรมนูญ” มาแล้วตั้งแต่สมัยพ่อขุนรามคำแหง คือ “จารึกหลักที่ 1” หรือมีในสมัยอยุธยาด้วย คือ “พระคัมภีร์ธรรมศาสตร์” และยังอ้างด้วยว่าในระบอบราชาธิปไตยก็มีการเลือกตั้งตามหลัก “อเนกชนนิกรสโมสรสมมติ”¹⁹ ดังนั้น การสร้างความชอบธรรมทางการเมืองให้แก่ระบอบที่ไม่มี “คอนสติติวชัน” และ “ปาร์ลiment” ของจอมพลสฤษดิ์จึงต้องกระทำอย่างจริงจังและโดยเร่งด่วนที่สุด

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์นำคำอธิบายของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพมาปรับใช้ พระองค์ทรงเสนอว่า ถึงแม้ในสมัยสุโขทัยพระมหากษัตริย์จะทรงมีอำนาสิทธิเช่นเดียวกับการปกครองของขอม แต่หลักในการปกครองของขอมเป็นแบบนายปกครองบ่าว ส่วนของสุโขทัยเป็นแบบพ่อปกครอง

¹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 235-244.

¹⁷ สุลักษณ์ ศิวรักษ์, “ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมชที่ข้าพเจ้ารู้จัก” ใน *คึกฤทธิยาลัย*, กรุงเทพฯ: สถาบันสันติประชาธรรม, 2539, หน้า 8-11.

¹⁸ นครินทร์ เมฆไตรรัตน์, “สองกระแสภูมิปัญญาในการปฏิวัติสยามทศวรรษที่ 2470” ใน *ความคิด ความรู้ และอำนาจการเมืองในการปฏิวัติสยาม 2475*, พิมพ์ครั้งที่ 2 กรุงเทพฯ: ฟาเดียวกัน, 2546, หน้า 162-167.

¹⁹ โปรดดูรายละเอียดใน เกียรติศักดิ์ เศรษฐพัฒน์นิช, “แนวความคิดประชาธิปไตยแบบไทย” *วิทยานพนธ์รัฐศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาวิชาการปกครอง มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*, 2536, หน้า 39-126.

ครองลูก และประเทศสยามได้ใช้ประเพณีการปกครองนี้สืบมาจนถึง “ทุกวันนี้”²⁰ ส่วน ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ได้ชี้ให้เห็นว่า ระบอบ “การปกครองแบบไทย” เป็นการผสมผสานระหว่างการปกครองของสุโขทัยกับของอยุธยา พระมหากษัตริย์ทรงเป็นเทวราชา แต่ทรงใช้พระราชอำนาจเพื่อประโยชน์สุขของประชาชนโดยปราศจากการกดขี่ และยังเปิดโอกาสให้มีการเลื่อนชั้นทางสังคมอีกด้วย ทั้งนี้ เพราะเป็นการปกครองตามหลักทศพิธราชธรรมของพระพุทธศาสนา²¹

ผลประโยชน์ทั้งหลายของประชาชนที่เกิดขึ้นภายใต้ “การปกครองแบบไทย” ในสมัยสุโขทัยที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ยกขึ้นมาเป็นตัวอย่างในปาฐกถาเมื่อ พ.ศ.2503 นั้น ล้วนแล้วแต่เป็นผลประโยชน์ที่ประชาชนในระบอบประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมจะพึงได้รับ และเป็นสิ่งที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ได้พยายามทำให้คนไทยรับรู้ ว่า “ผู้นำแบบไทย” คือจอมพลสฤษดิ์ ก็ได้กระทำเช่นเดียวกับผู้ปกครองกรุงสุโขทัย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการรักษากรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลในทรัพย์สิน, การปราบปรามอาชญากรรม การพัฒนาประเทศ และการอุปถัมภ์คนทั้งหลาย รวมทั้งการเป็นผู้นำที่เอื้ออาทรประชาชน คือ “ส่งเสริมการอาชีพต่าง ๆ ที่จะให้ราษฎรอยู่ดีกินดี และระงับการเบียดเบียนเช่นการยึดทรัพย์ผู้อื่นมาเป็นของตน นอกจากนั้น...ยัง...คอยช่วยเหลือให้คนตั้งตัวได้ด้วย การให้ความอุปการะต่าง ๆ อีกด้วย”²²

ส่วนดีของระบอบประชาธิปไตยตามที่คนไทยรับรู้ เช่น ความยุติธรรม และกระบวนการควบคุมฝ่ายบริหารนั้น ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ก็แสดงให้เห็นว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่แล้วในระบอบ “การปกครองแบบไทย” ที่คน ๆ เดียวมีอำนาจเด็ดขาดสูงสุด โดยไม่ต้องมีรัฐสภาและศาล²³ ซึ่งหมายความว่า “ผู้ปกครองแบบไทย” มีความชอบธรรมที่จะใช้ “ประกาศคณะปฏิวัติ” และ “มาตรา 17 แห่งธรรมนูญการปกครองแห่งราชอาณาจักรไทย” ซึ่งเป็นการใช้อำนาจตุลาการโดยไม่ต้องมีศาลยุติธรรม ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ได้นำเนื้อความจากจารึกหลักที่ 1 คือ “ไพร่ฟ้าลูกเจ้าลูกขุน มิแผลผิดแผกแสกกว้างกันสวนดูแท้แล้วจึงแล่งความแก่ข้าด้วยชื่อ บ่เข้าผู้ลักมักผู้ซ่อน” มาเป็นหลักฐานเพื่อยืนยันว่าผู้ปกครองที่มีอำนาจเด็ดขาดสูงสุด สามารถใช้อำนาจตุลาการด้วยความยุติธรรม และยังทำให้คนไทยรับรู้ด้วยว่า ในระบอบ “การปกครองแบบไทย” นี้ จะไม่เกิดปัญหาที่ “ชนชาแห่งรัฐ” หรือ “ฝ่ายบริหาร” ใช้

²⁰ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้าจุฬาภรณวลัยลักษณ์ อัครราชกุมารี, “ลักษณะการปกครองประเทศสยามแต่โบราณ” ใน *ประวัติศาสตร์และการเมือง*, กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2516. หน้า 8-9.

²¹ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช, “การปกครองสมัยสุโขทัย” และ “สังคมสมัยอยุธยา” ใน *ประวัติศาสตร์และการเมือง*, หน้า 31-67.

²² ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช, “การปกครองสมัยสุโขทัย”, หน้า 37-38.

²³ เรื่องเดียวกัน.

อำนาจไปในทางมิชอบ เพราะถึงแม้จะไม่มีรัฐสภาคอยควบคุม แต่ “ประมุขแห่งรัฐ...เป็นอำนาจของประชาชนในอันที่จะควบคุมฝ่ายบริหาร”²⁴ อยู่แล้ว

นอกจากนี้ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ยังเห็นว่า การนับถือพระพุทธศาสนาทำให้ “ผู้นำแบบไทย” มีศีลธรรมจรรยาอย่างเต็มเปี่ยม จึงสามารถปกครองโดยไม่ต้องมีกระบวนการถ่วงดุลย์อำนาจหรือการควบคุมตรวจสอบของประชาชน และ “ผู้นำแบบไทย” ยังเป็นผู้นำในทางศีลธรรมของคนอื่น ๆ ในรัฐอีกด้วย ดังนั้น ในขณะที่ “ผู้นำแบบไทย” เป็นผู้ควบคุมข้าราชการและฝ่ายบริหารมิให้ใช้อำนาจไปในทางที่ผิด “ผู้นำแบบไทย” เอง ก็มีธรรมะคอยควบคุมไม่ให้ประพฤติดุร้ายเช่นกัน และ “หากประพฤติดุร้าย...ราษฎรก็มีสิทธิ์ที่จะล้มพระราชอำนาจ และตั้งกษัตริย์พระองค์ใหม่ขึ้นปกครองต่อไป”²⁵ อย่างไรก็ตาม ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ได้พยายามทำให้คนไทยรับรู้ ว่า จอมพลสฤษดิ์ได้ทำหน้าที่ครบถ้วนสมบูรณ์ตามแบบฉบับของ “ผู้นำแบบไทย” ทุกประการ ไม่ว่าจะเป็นการพัฒนาประเทศ, การตัดสินใจด้วยความอย่างยุติธรรม, การปราบปรามการคอร์รัปชัน การอุปถัมภ์ประชาชนในด้านต่าง ๆ ด้วยความเอื้ออาทร ดังนั้น การล้มล้างอำนาจของจอมพลสฤษดิ์เพื่อตั้งผู้ปกครองคนใหม่จึงไม่สมควรจะเกิดขึ้น

จะเห็นได้ว่า ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ได้ทำให้คนไทยเข้าใจว่า “การปกครองแบบไทย” ที่ “อำนาจการปกครองทั้งหลายทั้งปวง...รวมอยู่ในบุคคลเพียงคนเดียว” นั้น ส่งผลดีแก่ประชาชนไม่ต่างจากระบบประชาธิปไตยแบบมีรัฐสภาซึ่งจอมพลสฤษดิ์ได้ล้มล้างลงไปแล้ว และ “การปกครองแบบไทย” ที่ผู้ปกครองใช้อำนาจทางการเมืองด้วยตนเอง ก็สามารถอำนวยความสะดวกให้เกิดขึ้นได้ ระบบการปกครองของจอมพลสฤษดิ์ซึ่งเป็น “การปกครองแบบไทย” จึงมีความชอบธรรมทุกประการ

ภายหลังการอสัญกรรมของจอมพลสฤษดิ์ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ยังคงพยายามทำให้จอมพลสฤษดิ์เป็นแบบอย่างในอุดมคติของ “ผู้นำแบบไทย” คือเป็นผู้ที่ไม่มีความปรารถนาในอำนาจ แต่จำเป็นต้องเข้ามา “ใช้ชีวิตทางการเมือง” เพราะมีความจงรักภักดีอย่างสูงต่อพระมหากษัตริย์จนต้องเข้ามาพิทักษ์ราชบัลลังก์ และแก้ไขสถานการณ์บ้านเมืองให้พ้นจากภาวะวิกฤติ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เขียนว่า “ท่านก็จำเป็นที่จะต้องตัดสินใจเข้ามาดำเนินการทางการเมืองและถือบังเหียนการบริหารประเทศ ทั้ง ๆ ที่ผมเข้าใจว่าเป็นการฝืนต่อความรู้สึกและความประสงค์ของท่าน”²⁶

เพื่อให้ “การปกครองแบบไทย” เป็นที่ยอมรับว่าเป็นระบบการปกครองที่ดี ม.ร.ว.คึกฤทธิ์พยายามทำให้คนไทยเห็นว่า ระบบศักดินาของไทยซึ่งเป็นรากฐานของการปกครองแบบไทยใน

²⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 36-37.

²⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 37.

²⁶ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “อสัญกรรมของจอมพลสฤษดิ์” เพื่อนนอน 9 ธันวาคม 2506 ใน *คึกฤทธิ์ถึกเมืองไทย*. กรุงเทพฯ: บรรณาการ, 2514. หน้า 290.

สมัยโบราณนั้น มิได้เป็นระบบสังคมที่เลวร้ายดังที่ “ฝ่ายซ้าย” โจมตี เพราะสังคมไทยได้เกิดระบบศักดินาที่ไม่เกี่ยวกับการแบ่งที่ดิน แต่เป็นระบบการปกครองที่ใช้ “นาแห่งศักดิ์” ในการกำหนดสิทธิและหน้าที่ของคน และการถือครองที่ดินในเมืองไทยสมัยหลังก็ยังคงสะท้อนว่าผู้มีอำนาจมิได้เคยยึดที่ดินส่วนใหญ่มาเป็นของตน “ตามสถิติที่ปรากฏในปัจจุบันปรากฏว่า เนื้อที่ไร่นาในประเทศไทยนั้นเป็นของชาวไร่ชาวนานั้นเองเป็นส่วนมาก ข้อเท็จจริงเช่นนี้จะเป็นผลที่เกิดมาจากระบบสังคมอันผู้มีอำนาจเข้าถือที่ดินเสียเป็นส่วนใหญ่เช่นของฝรั่งเศส มิได้เป็นแน่นอน”²⁷

การนิยาม “ความเป็นไทย” ของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ช่วยให้คนไทยเข้าใจ “ความหมาย” (significance) ของปรากฏการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นจากบทบาทของนายกรัฐมนตรีหรือนโยบายของรัฐบาล กล่าวคือ ทำให้คนไทยรับรู้ว่าคุณค่าที่มีความเมตตากรุณาเหนืออาชญากรรม ไม่เพียงแต่จะช่วยพัฒนาประเทศให้คนไทยอยู่เย็นเป็นสุข พ้นจากความทุกข์อันเกิดแต่ความยากจนข้นแค้นเท่านั้น แต่ยังช่วยดำรงรักษา “ความเป็นไทย” อันมีคุณค่า ซึ่งแม้ว่าจะเกิดความเปลี่ยนแปลงเนื่องจากความเจริญทางวัตถุมากเพียงใด คนไทยก็จะไม่สูญเสียวิถีชีวิตแบบไทยอันเต็มไปด้วยความสงบสุขและความมั่นคง เพราะสังคมไทยเป็นสังคมที่เมตตา มีความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ มีน้ำใจต่อกัน และมีความสามัคคีกัน ภายใต้สถาบันหลักที่เป็นศูนย์รวมจิตใจของคนไทยคือพระมหากษัตริย์และพระพุทธศาสนา อันทำให้คนไทยยึดมั่นในความดีงามทั้งปวง ขณะเดียวกันสังคมไทยก็มีกลไกในการปกครองและการปกป้องเอกราชของชาติที่มีประสิทธิภาพ คือ ข้าราชการและทหาร ที่จะช่วยให้ภารกิจทั้งหลายของคุณาที่กล่าวมาข้างต้นบรรลุผล จนอาจกล่าวได้ว่า วัฒนธรรมทางการเมืองของไทย หรือ “รัฐธรรมนูญฉบับวัฒนธรรม”²⁸ นั้น ม.ร.ว.คึกฤทธิ์มีส่วนอย่างมากในการ “สร้าง” และทำให้มีเสถียรภาพในสังคมการเมืองไทยตลอดมา

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ยืนยันว่าไม่ควรเรียกการปกครองของไทยว่าเป็น “ประชาธิปไตยแบบไทย” ซึ่งเหตุผลที่แท้จริงอาจจะอยู่ที่ความต้องการจะยืนยันในความเป็นผู้รอบรู้สูงสุดของตนเกี่ยวกับ “ความเป็นไทย” และ “ความเป็นอื่น” ประกอบกับความต้องการที่จะทำให้คนไทยยอมรับอำนาจเผด็จการของรัฐบาลในเวลานั้นโดยปราศจากคำถามและการถกเถียงในเชิงอุดมการณ์อย่างสิ้นเชิง เพราะได้เคยมีการใช้คำว่า “ประชาธิปไตยใหม่” โดย “ฝ่ายซ้าย” มาแล้วในทศวรรษ 2490 หากรัฐบาลจอมพลสฤษดิ์และจอมพลถนอมใช้คำว่า “ประชาธิปไตยแบบไทย” ก็จะเปิดช่องให้มีการถกเถียงกันต่อไปว่าเป็นประชาธิปไตยที่แท้จริงหรือไม่ และเมืองไทยควรจะเป็นประชาธิปไตยแบบใดกันแน่ ซึ่งไม่เพียงแต่จะก่อให้เกิดความขัดแย้งทางอุดมการณ์ตามมา แต่ยังจะส่งผลให้เกิดเสียงเรียกร้องสิทธิ

²⁷ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, *ฝรั่งศักดินา* กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า, 2504. หน้า 224.

²⁸ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “รัฐธรรมนูญฉบับวัฒนธรรมไทย” ใน *ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียนและอนุสาวรีย์* กรุงเทพฯ: มติชน, 2538. หน้า 136-171.

และเสรีภาพตามคตินิยมของระบอบประชาธิปไตยทั่วไป อัน “อาจจะทำให้เกิดความยุ่งยากได้มากทีเดียว”²⁹ อีกด้วย

อนึ่ง การสร้าง “ความเป็นไทย” วางอยู่บนพื้นฐานความคิดของม.ร.ว.คึกฤทธิ์เกี่ยวกับสังคมและวัฒนธรรมไทยอยู่มากทีเดียว โครงสร้างสังคมไทยที่มีการแบ่งชั้นอย่างละเอียดซับซ้อนเป็นเรื่องที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เห็นว่าถูกต้องเหมาะสม แม้ว่า ม.ร.ว.คึกฤทธิ์จะพูดถึง “ประชาธิปไตย” “สิทธิ” “เสรีภาพ” “เสมอภาค” ฯลฯ อยู่เสมอ แต่คำเหล่านี้ก็มีความหมายเฉพาะตามที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ต้องการให้คนไทยรับรู้ในสถานการณ์หนึ่ง ๆ ม.ร.ว.พัศตร์พริ้ง ทองใหญ่ เคยเล่าว่า ตามปกติ นั้น ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ให้ความสำคัญแก่การ “รู้ที่ต่ำที่สูง” เป็นอย่างมาก³⁰ แม้แต่ในการฝึกฝนธรรมศาสตร์ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ก็มีจุดมุ่งหมายหลักอยู่ที่การทำให้ นักศึกษามี “จิตใจแบบไทย” คือเป็นคนที่มี “รู้ที่ต่ำที่สูง” รวมทั้งการทำให้ “ลูกจีน” กลายเป็นไทย คือมี “จิตใจแบบไทย” ด้วย³¹

ดังนั้น ม.ร.ว.คึกฤทธิ์จึงนิยาม “ความเป็นไทย” เพื่อจรรโลงโครงสร้างสังคมที่แบ่งคนออกเป็นลำดับชั้น เพราะเชื่อว่าจะนำมาซึ่ง “ระเบียบ, ความมั่นคง, ความสงบสุข และความเจริญก้าวหน้า” โดยที่การยึดมั่นใน “ความเป็นไทย” จะส่งผลให้คนในแต่ละชั้นปฏิบัติหน้าที่ตามสถานภาพทางสังคม และการเลื่อนชั้นหรือลดชั้นก็จะเป็นไปตามหลักการที่ว่า “คนทุกคนจะอยู่ในฐานะอย่างไร ก็แล้วแต่ความสามารถ หรือ “กรรม” ของตน”³² อภิสัทธีในการเลื่อนชั้นตามปกติแล้วเป็นสิ่งที่ไม่ควรเกิดขึ้นเนื่องจาก “ความสามัคคีอันแท้จริงจะเกิดขึ้นได้เพราะจะไม่มีใครมีความรู้สึกได้ว่าใครได้เปรียบใคร” แต่เมื่อเลื่อนชั้นหรือมีฐานะสูงขึ้นด้วยความสามารถหรือด้วย “กรรม” ของตนแล้ว ก็สามารถจะมีสิทธิและมีหน้าที่ต่อสังคมเพิ่มขึ้น ซึ่งหมายความว่าเมื่อมีอภิสัทธีก็ต้องมีหน้าที่เพิ่มขึ้นเป็นเงาตามตัว ดังนั้น คนจึงมีสิทธิและหน้าที่ไม่เท่าเทียมกัน ตามหลักการที่ว่า “การกระทำที่สังคมวัฒนาถาวรรุ่งเรืองต่อไปจึงเป็นภาระกิจของสมาชิกทุกคนไม่ว่ายากดีมีจน และภาระนั้นจึงจำต้องเฉลี่ยไประหว่างบุคคลตามแต่ความสามารถที่จะแบกภาระนั้นได้ มิใช่ว่าแต่ละคนจะเอาแต่สิทธิต่าง ๆ ส่วนหน้าที่นั้นไม่มีใครยอมรับ”³³

²⁹ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “ประชาธิปไตยแบบบูรณาการในอินโดนีเซีย” (เพื่อนนอน 2 ตุลาคม 2506) ใน *ประชุมพงศาวดารประชาธิปไตย*. บรรณาการ, 2512. หน้า 241.

³⁰ สัมภาษณ์ ม.ร.ว.พัศตร์พริ้ง ทองใหญ่, *หนังสือพิมพ์ประชาชาติ* 9 มีนาคม 2518.

³¹ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “พรรคคนละจิตที่ 3 การสืบเนื่องและการถ่ายทอดนาฏศิลป์ไทย” *เอกสารประกอบการสัมมนา นาฏศิลป์และดนตรีไทย*. สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ 23-24 มิถุนายน 2522. หน้า 40.

³² ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “คนมีตนจน” ใน *เก็บเล็กผสมน้อย*. กรุงเทพฯ: คลังวิทยา, 2502. หน้า 476. (เน้นโดย ม.ร.ว.คึกฤทธิ์)

³³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 475-476. (เน้นโดย ม.ร.ว.คึกฤทธิ์)

ในทัศนะของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ การพัฒนาเศรษฐกิจในสมัยจอมพลสฤษดิ์เป็นต้นมาและการ
หลังไหลเข้ามาของวัฒนธรรมอเมริกัน ทำให้เกิดปัญหา “ความเป็นไทย...ลดน้อยถอยลงไปอย่าง
น่าวิตก ...เราลิ้มความเป็นไทยกันมากขึ้นทุก ๆ ปี”³⁴ อันจะทำให้ระบบความสัมพันธ์ทางสังคม
และระบบ “การปกครองแบบไทย” ที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เชื่อว่าถูกต้องและดีงามไม่สามารถดำรงอยู่ได้
จำเป็นจะต้องทำให้คนไทยรับรู้ว่าจะอะไรคือ “ความเป็นไทย” “เพื่อจะได้เป็นพลเมืองดีที่สามารถ
รักษาสังคม รักษากระบวนการปกครองที่เรียบร้อยไว้ได้ในที่สุด”³⁵ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์พยายามทำให้คน
ไทยยึดมั่นใน “ความเป็นไทย” ด้วยการชี้ว่า หากคนไทยไม่รู้จัก “ความเป็นไทย” และไม่สามารถ
รักษา “ความเป็นไทย” เอาไว้ได้ ผลที่จะเกิดขึ้นก็คือ “กำลังเดินทางไปสู่ความสับสนทางประวัติ
ศาสตร์ ถึงแม้ว่าจะไม่สับสนในทางกายก็สับสนในทางเป็นชาติ”³⁶ และถ้าหากว่ามีแต่เพียง
พระพุทธศาสนาเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวทางใจแล้ว จะไม่เพียงพอสำหรับการรักษาความเป็น “ชาติ
ไทย” เอาไว้ได้ เพราะชาติอื่นที่นับถือพระพุทธศาสนาก็มีอีกหลายชาติ จำเป็นจะต้องเน้น “ความ
เป็นไทย” ในด้านอื่น ๆ ควบคู่กับพระพุทธศาสนา ม.ร.ว.คึกฤทธิ์จึงเน้นว่า “ชาติไทย” ดีกว่าชาติอื่น
เพราะมี “ความเป็นไทย” อันมีคุณค่าหลายอย่าง ได้แก่ พระมหากษัตริย์ไทย การปกครองแบบไทย
ภาษาไทย ศิลปะไทย เช่น วรรณคดี ละคร ตลอดจนมารยาทไทย และขนบธรรมเนียมประเพณี
ต่าง ๆ “ความเป็นไทย” เหล่านี้ล้วนแต่ช่วยจรรโลงโครงสร้างสังคมที่แบ่งคนออกเป็นลำดับชั้น ซึ่ง
เป็นรากฐานของระบอบการเมืองแบบเผด็จการ ดังนั้น ในขณะที่สนับสนุนนโยบายพัฒนา
เศรษฐกิจอย่างเต็มที่ถึงกับเน้นแต่พระพุทธศาสนาแบบโลกียธรรม ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ก็พยายามเหนี่ย
ยวรั้งให้ความสัมพันธ์ทางสังคมยังคงเป็น “แบบไทย” อยู่เสมอ

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์มีความต้องการเช่นเดียวกับปัญญาชนแห่งรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ที่
ต้องการพัฒนาประเทศให้มีความเจริญทางวัตถุแบบตะวันตก แต่รักษาความสัมพันธ์ทางสังคม
แบบไทยเอาไว้ จึงพยายามยืนยันว่า

ที่ผมเห็นว่าเป็นไทยแท้ๆจริง ๆ นั้น ก็เห็นจะได้แก่จิตใจของคนไทย ซึ่งแต่
โบราณมาจนถึงทุกวันนี้ เราก็ไม่เห็นมีอะไรเปลี่ยนแปลง เราก็ยังเป็นไทยแท้กันอยู่
นั่นเอง...และความสัมพันธ์ในบรรดาคนไทยด้วยกันนั้น ผมเห็นว่าเป็นเรื่องที่ไม่
เปลี่ยนแปลงเหมือนกัน คนไทยเราส่วนใหญ่ที่เป็นไทยแท้ ๆ ก็มีความจงรักภักดีเท

³⁴ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “ของดีของไทย” (เพื่อนนอน 6 มกราคม 2506) ใน *โลกกับคน*, กรุงเทพฯ : บรรณา
การ 2509, หน้า 212-213.

³⁵ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “การศึกษาของชาติ จะป้อนการศึกษาแก่พลเมืองอย่างไรดี” (เพื่อนนอน 19
กุมภาพันธ์ 2506) ใน *คึกฤทธิ์ถกเมืองไทย*, กรุงเทพฯ : บรรณาการ 2514, หน้า 203.

³⁶ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, *ยิว*, กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2543, หน้า 47.

อดทนพระมหากษัตริย์นั้นประการหนึ่ง นับถือบิดามารดาครูอาจารย์ ถือเด็กถือผู้ใหญ่ คือว่า เด็กก็นับถือผู้ใหญ่ ผู้ใหญ่ก็เมตตาปรานีต่อเด็ก

ความสัมพันธ์เหล่านี้เป็นความสัมพันธ์ที่ดี เป็นความสัมพันธ์แบบไทย ผมเห็นว่าที่ไหนก็ตาม...เมื่อคนไทยพบกันแล้ว ความสัมพันธ์เช่นนี้ก็ย่อมเกิดขึ้น และทำให้รู้ว่าคนไทยเรานั้นแตกต่างกว่าคนชาติอื่นเขา และมีอะไรดีกว่าเขา³⁷

ในขณะเดียวกัน ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ชี้ให้เห็นว่าคนไทยไม่ควรจะรักษา “ความเป็นไทย” ในทางวัตถุนิยม เพราะไม่เหมาะแก่วิถีชีวิตในปัจจุบันและจะก่อให้เกิดปัญหาแก่ชีวิตได้มาก “...เรือนแบบไทยแท้ๆประกลิ้งก็มีอยู่ในเฉพาะภาคกลาง...แพง...หน้าหนาว หนาวที่สุดเลย...พอถึงหน้าฝนก็เปียกที่สุด...บ้านไทยเท่านั้นเป็นเรื่องของพิพิภพ...การนุ่งผ้าแบบไทยไม่สะดวก...การรับประทานอาหาร...จะให้กลับเป็นไทยแท้...คงจะขลุกขลักมาก”³⁸ ทั้งนี้ก็เพราะ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ต้องการให้คนไทยยอมรับการพัฒนาประเทศแบบตะวันตกนั่นเอง

นอกจาก “การปกครองแบบไทย” แล้ว องค์ประกอบสำคัญอื่น ๆ ของ “ความเป็นไทย” ที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์นำเอาความคิดของปัญญาชนในอดีตมานั้น หรือปรับเปลี่ยนความหมายให้เหมาะแก่กาลสมัย จนเป็นที่ยอมรับอย่างกว้างขวาง และกลายเป็น “เอกลักษณ์” หรืออัตลักษณ์ไทยสืบมา มีดังต่อไปนี้

การนิยามความหมาย “พระมหากษัตริย์”

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์มุ่งแสดงว่าในระบบ “การปกครองแบบไทย” ภายหลังการปฏิวัติ พ.ศ.2475 นั้น นอกจากจะมี “ผู้นำแบบไทย” แล้ว ยังจำเป็นจะต้องมีพระมหากษัตริย์ และได้นิยามให้เห็นถึงสถานภาพและบทบาทพระมหากษัตริย์ในระบบ “การปกครองแบบไทย” ด้วย นอกจากนี้ เนื่องจากตั้งแต่กลางทศวรรษ 2490 เป็นต้นมา ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ต้องการเป็นพวก “กษัตริย์นิยม” อย่างเต็มที่ จึงจำเป็นต้องเน้นอยู่เสมอว่า “พระมหากษัตริย์” มีความสำคัญและมีคุณค่าสูงสุดต่อ “ชาติไทย”

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ต้องการเน้นความหมายของพระมหากษัตริย์สองด้าน คือความศักดิ์สิทธิ์สูงส่งของสถาบันพระมหากษัตริย์ไทยซึ่งเกิดจากการรับคติเทวราชาจากเขมร เพื่อจะทรงได้รับการเคารพสักการะอย่างสูงสุดจากคนไทย ขณะเดียวกัน ทรงเป็นผู้ปกครองที่กอปรด้วยคุณธรรม ทำให้

³⁷ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “ไทย(โบราณ)เนรมิต” (เพื่อนนอน 26 เมษายน 2506) ใน *คึกฤทธิ์ถึกเมืองไทย*. กรุงเทพฯ : บรรณาการ 2514, หน้า 266-267.

³⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 261.

ทรงปกครองด้วยความเมตตากรุณาเหมือนพ่อปกครองลูก ซึ่งลักษณะทั้งสองด้านของ “พระมหากษัตริย์” นี้มีความสำคัญต่อระบอบ “การปกครองแบบไทย” ด้วย กล่าวคือ ด้านที่ทรงเป็นผู้ปกครองที่กอปรไปด้วยคุณธรรมจะส่งผลให้ “พระมหากษัตริย์” ทรงเป็นแบบอย่างในอุดมคติของ “การปกครองแบบไทย” ส่วนด้านที่พระมหากษัตริย์ทรงเป็นสถาบันศักดิ์สิทธิ์สูงส่งที่ผู้ใดจะละเมิดมิได้นั้น จะทำให้พระมหากษัตริย์ทรงอยู่ในสถานะที่สามารถควบคุมดูแลการใช้อำนาจของ “ผู้นำแบบไทย” แทนประชาชน ผลก็คือ การเข้าเฝ้าทูลละอองธุลีพระบาทในวาระเข้ารับตำแหน่งเป็นนายกรัฐมนตรีและรัฐมนตรี ตลอดจนการเข้าเฝ้าฯ ถวายรายงานในเวลาที่เกิดเหตุวิกฤติต่าง ๆ มีความสำคัญทางการเมืองอย่างแท้จริง มิใช่เป็นไปตามประเพณีเท่านั้น

เมื่อ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์กล่าวว่า พระมหากษัตริย์สุโขทัยทรงเป็นผู้ควบคุมแขนงแห่งรัฐ จึงมีความหมายด้วยว่า พระมหากษัตริย์ทรงควบคุมการใช้อำนาจของรัฐบาล ดังที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ได้เขียนถึงบทบาทของพระมหากษัตริย์ในการควบคุมการใช้อำนาจของรัฐบาลไว้ ในบทความที่ตีพิมพ์ในพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลปัจจุบัน คล้ายคลึงกับที่แสดงไว้ในปาฐกถาเรื่อง “การปกครองสมัยสุโขทัย” ดังนี้

ประวัติศาสตร์ของไทยเรานั้นปรากฏว่ามีเบื้องหลังที่แตกต่างกันกับของชาติอื่น ๆ ...คนไทยเราในสมัยก่อนมิได้คิดตั้งสถาบันหรือองค์การขึ้นเพื่อให้อำนาจควบคุม “แขนง” แห่งสังคม ไทยเราได้ใช้ “หัว” แห่งสังคม หรือสถาบันพระมหากษัตริย์นั่นเอง เป็นเครื่องควบคุมมิให้เกิดความไม่เป็นธรรม และความผิดพลาดบกพร่องต่าง ๆ ขึ้นได้ และก็ได้ปกครองกันเป็นสุขมาหลายร้อยปีด้วยวิธีการนี้...นี่เป็นหลักการที่คนไทยเราได้ยึดถือมาโดยตลอด³⁹

นับตั้งแต่กลางทศวรรษ 2490 เป็นต้นมา แม้ว่า ม.ร.ว.คึกฤทธิ์จะรักษากรอบความคิดหลักเกี่ยวกับ “พระมหากษัตริย์” เอาไว้ แต่ได้ปรับเปลี่ยนจุดเน้นในสถานการณ์ทางการเมืองที่เปลี่ยนไป ใน สี่แผ่นดิน ซึ่งเขียนระหว่าง พ.ศ.2494-2495 ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เน้นภาพของพระมหากษัตริย์ในฐานะหัวใจของชาติไทย และเน้นสถานะที่ทรงเป็นบุคคลมากกว่าสถาบัน เพื่อจะสร้างความรู้สึกผูกพันและความรักต่อพระมหากษัตริย์ในฐานะที่ทรงเป็นมนุษย์ และเพื่อสร้างความสะเทือนใจต่อการสูญเสียการปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ไปใน พ.ศ.2475 และยังคงสูญเสียพระเจ้าอยู่หัวอานันทมหิดลไปอีกใน พ.ศ.2489 ซึ่งจะส่งผลให้ผู้อ่านเห็นคุณค่าของ “พระมหากษัตริย์” พร้อมกับเกลียดชังนายปรีดี พนมยงค์ซึ่ง ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ถือเป็นศัตรูทางการเมืองที่สำคัญที่สุด เพราะเป็นบุคคลที่มีบารมีมากจนยากที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์จะเอาชนะอย่างตรงไปตรงมา

ในทศวรรษ 2500 เป็นต้นมา ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ยังคงนำเสนอภาพพระมหากษัตริย์รัชกาลปัจจุบันในฐานะที่ทรงเป็นบุคคล แต่มุ่งนิยามความหมายของ “พระมหากษัตริย์” เพื่อเน้นความ

³⁹ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “ในหลวงของประชาชน” อ้างใน สละ ลิขิตกุล, ในหลวงกับคึกฤทธิ์, หน้า 103-104.

ใกล้ชิดระหว่างพระมหากษัตริย์กับประชาชน และหล่อหลอมความรู้สึกของประชาชนให้มีความผูกพันและความจงรักภักดีอย่างลึกซึ้งต่อพระมหากษัตริย์ พร้อมทั้งทำให้คนไทยมีความรู้สึกภาคภูมิใจในองค์พระมหากษัตริย์ในฐานะทรงเป็นตัวแทนของ “ชาติไทย” ที่เปี่ยมไปด้วยความมีอารยะซึ่งเมื่อทรงปรากฏพระองค์ต่อหน้าสายตาของชาวโลกแล้ว ก็ได้ส่งผลให้ “ชาติไทย” มีเกียรติและศักดิ์ศรีไม่ด้อยไปกว่าชาติอารยะใด ๆ ในโลก อย่างไรก็ตาม ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ได้กล่าวถึง “พระมหากษัตริย์” ในฐานะสถาบันเป็นครั้งคราว เพื่อให้ “พระมหากษัตริย์” เป็นสถาบันที่มีความศักดิ์สิทธิ์สูงส่งจนไม่มีผู้ใดจะละเมิดได้ และมีความสำคัญอย่างสูงในด้านต่าง ๆ ที่คนไทยจะสำนึกอยู่เสมอว่าจะต้องรักษาสถาบันนี้ไว้คู่กับ “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” ตลอดไป

การนิยามความหมาย “พระมหากษัตริย์” ของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ในทศวรรษ 2500 ยังมุ่งทำให้คนไทยยอมรับอำนาจของรัฐบาลทหารที่มีความจงรักภักดีอย่างสูงสุดต่อพระมหากษัตริย์ และทำการปกครองประเทศภายใต้การสอดส่องดูแลอย่างใกล้ชิดของพระองค์ นอกจากนี้ ยังมุ่งให้คนไทยมีเครื่องยึดเหนี่ยวทางใจ และยอมรับความล้มเหลวทางสังคมแบบมีลำดับชั้น เพราะการปฏิบัติต่อสถาบันพระมหากษัตริย์จะต้องเป็นไปโดยมีความสำนึกในเรื่อง “ที่ต่ำที่สูง” อย่างลึกซึ้ง การปลูกฝังความศักดิ์สิทธิ์สูงส่งของสถาบันพระมหากษัตริย์ จึงเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการปลูกฝังให้คนไทยเชื่อมั่นในความถูกต้องของโครงสร้างสังคมที่ไม่เสมอภาค ซึ่งเป็นรากฐานของโครงสร้างการเมืองที่ประชาชนปราศจากสิทธิและเสรีภาพทางการเมืองในการที่จะเข้าไปมีส่วนร่วมตัดสินใจเกี่ยวกับการใช้ทรัพยากร และควบคุมตรวจสอบการใช้อำนาจ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ทำให้คนไทยยอมรับ “การปกครองแบบไทย” โดยเห็นว่าไม่จำเป็นต้องมีสถาบันในระบอบประชาธิปไตย (เช่น รัฐสภา และองค์กรอิสระต่าง ๆ) เพื่อควบคุมตรวจสอบการใช้อำนาจรัฐ เพราะมี “พระมหากษัตริย์” ทรงสอดส่องดูแลการปกครองให้เป็นไปอย่างถูกต้องยุติธรรมอยู่แล้ว

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์นำเอาความคิดที่ว่า พระมหากษัตริย์ทรงเป็นศูนย์รวมจิตใจของคนไทยทั้งชาติมาเน้นอยู่เสมอ เช่นเดียวกับความคิดที่ว่าพระมหากษัตริย์ทรงถึงพร้อมด้วยทศพิธราชธรรมของพระพุทธศาสนา ซึ่งทำให้ทรงกระทำแต่สิ่งที่ดีถูกต้องและทรงมีความหวังในพลกนิกรเป็นอย่างดี ดังนั้น นอกจากจะทรงดำเนินโครงการต่าง ๆ เพื่อแก้ไขปัญหาคความเดือดร้อนของพลกนิกร และสนับสนุนการพัฒนาประเทศของรัฐบาลแล้ว หากราษฎรได้รับความไม่เป็นธรรมจากผู้ปกครอง ก็สามารถจะทูลเกล้าฯ ถวายฎีกาได้ การเน้นความคิดเหล่านี้ในทศวรรษ 2510 ทำให้ “พระมหากษัตริย์” ทรงมีความสำคัญเหนือรัฐบาลอย่างชัดเจน และเมื่อ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เห็นว่าจอมพลถนอมและจอมพลประภาสครองอำนาจนานเกินไปจนเป็นอุปสรรคต่อการที่ตนเองจะก้าวขึ้นสู่ตำแหน่งนายกรัฐมนตรี ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ก็เริ่มโจมตีรัฐบาล และได้เพิ่มเติมความคิดเกี่ยวกับ “พระมหากษัตริย์” ว่า เมื่อเกิดปัญหาทางการเมือง คือผู้ปกครองมิได้ทำหน้าที่ของ “ผู้ปกครองแบบ

ไทย” แต่กลับใช้อำนาจไปในทางแสวงหาผลประโยชน์ส่วนตัว “พระมหากษัตริย์” ก็จะต้อง “กีดขวาง” การใช้อำนาจอย่างไม่เป็นธรรมดังกล่าว⁴⁰

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ได้สร้างความหมายใหม่แก่ “พระพุทธศาสนา” ในฐานะที่เป็นส่วนประกอบสำคัญอีกอย่างหนึ่งของ “ความเป็นไทย” นั่นคือการสร้างความรับรู้ว่า พระพุทธศาสนาแบบโลกียธรรมเป็นที่มาของ “ความเป็นไทย” ในด้านต่าง ๆ เช่น ศิลปะไทย มารยาทไทย ตัวอักษรไทย รวมทั้งทำให้การปกครองของไทยเต็มไปด้วยความเมตตา เพราะผู้ปกครองแบบไทยยึดมั่นในคำสั่งสอนของพระพุทธศาสนา ทำให้เป็นบุคคลที่มีศีลธรรมประจำใจและใช้อำนาจด้วยความถูกต้องยุติธรรม จนไม่จำเป็นต้องมีกลไกในการควบคุมตรวจสอบการใช้อำนาจ นอกจากนี้พุทธศาสนาแบบโลกียธรรมยังเป็นแหล่งที่มาของศีลธรรมไทย ที่ทำให้สังคมไทยเต็มไปด้วยระเบียบและความสงบสุข โดยที่ไม่เป็นอุปสรรคแก่การพัฒนาประเทศ และทำให้สังคมไทยเป็น “สังคมที่เมตตา” มีการช่วยเหลือเกื้อกูลกัน ไม่มีการกดขี่เบียดเบียนกันอย่างรุนแรง แม้จะมีการแบ่งชั้นทางสังคมอันเป็นเรื่องปรกติธรรมดาที่มีอยู่ในทุกสังคม แต่สังคมไทยก็มีลักษณะพิเศษ เพราะอิทธิพลของความเชื่อเรื่องกรรมของพุทธศาสนา ทำให้คนทำดีได้เลื่อนชั้นและคนทำชั่วต้องถูกลดชั้นลงมา สังคมไทยจึงไม่มีการแบ่งชนชั้นอย่างตายตัว

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ทำให้คนไทยเห็นความสำคัญของโลกุตระธรรมในบางแง่ โดยจะกล่าวถึงโลกุตระธรรมเฉพาะเมื่อต้องการจะบรรลุวัตถุประสงค์บางอย่าง เช่น เพื่อยืนยันว่าพระพุทธศาสนามีหลักคำสอนที่ลุ่มลึกกว่าศาสนาอื่น หรือเพื่อให้คนไทยยอมรับว่าความทุกข์เป็นธรรมดาของชีวิตจะได้ไม่เรียกร้องหรือกดดันรัฐบาลให้แก่ไขปัญหาต่าง ๆ นอกจากนี้ยังชี้ให้เห็นว่าพระพุทธศาสนาได้ให้ทางเลือกแก่ชีวิตไว้ด้วย นั่นคือการบวช ทั้งนี้ เพื่อให้คนไทยเห็นว่า เมื่อสังคมไทยมีปัญหาทางออกของสังคมไทยไม่จำเป็นจะต้องเหมือนกับสังคมอื่น คือไม่จำเป็นต้องมีการปฏิวัติทางเศรษฐกิจแบบที่ “ซ้ายเก่า” เสนอ หรือมีการปฏิวัติทางสังคมและวัฒนธรรม แบบที่ “ซ้ายใหม่” ในเวลานั้นเสนอ⁴¹ สังคมไทยที่แบ่งคนออกเป็นลำดับชั้น โดยมีศีลธรรมของพระพุทธศาสนากำกับระบบความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้นที่อยู่ใน “ที่สูง” กับชนชั้นที่อยู่ใน “ที่ต่ำ” ย่อมทำให้สังคมไทยเป็นสังคมที่ดี ดังนั้น นอกจาก “พระมหากษัตริย์” แล้ว “พระพุทธศาสนา” ก็เป็นปัจจัยสำคัญอีกอย่างหนึ่งที่ทำให้ “เมืองไทยนี้ดี” คนไทยจึงต้องยอมสละแม้แต่ชีวิต เพื่อรักษา “พระมหากษัตริย์” และ “พระพุทธศาสนา” เอาไว้ เพื่อให้ “เมืองไทยนี้ดี” ตลอดไป

⁴⁰ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “สยามรัฐหน้า 5” (4 มกราคม 2515) ใน *สยามรัฐ หน้า 5 เล่ม 9*. กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า, 2516. หน้า 307.

⁴¹ ประจักษ์ ก้องกีรติ, “ก่อนจะถึง 14 ตุลาฯ: ความเคลื่อนไหวทางการเมืองวัฒนธรรมของนักศึกษาปัญญาชนภายใต้ระบอบเผด็จการทหาร (พ.ศ.2506-2516)” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2545. หน้า 304-373.

“ความเป็นไทย” หรือ “เอกลักษณ์ไทย” ที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์สร้างขึ้นดังกล่าวข้างต้น เป็นที่ยอมรับอย่างรวดเร็วและกว้างขวางนับตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา เพราะตอบสนองต่อความต้องการของคนหลากหลายกลุ่มในสังคมไทย คนเหล่านี้เติบโตขึ้นมาในยุคที่สังคมไทยประสบกับความเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว และเผชิญกับความผันผวนทางเศรษฐกิจและการเมืองหลายครั้ง ทำให้เกิดความสับสนและรู้สึกถึงความไม่มั่นคงในชีวิต จนโยยหาสถาบันหรือแบบแผนที่จะทำให้ “ชาติไทย” มีระเบียบ ความมั่นคง ความสงบสุข และความเจริญก้าวหน้า คำอธิบายของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ให้คำตอบที่คนเหล่านี้พอใจ

กลุ่มเจ้านาย ได้รับการฟื้นฟูเกียรติยศและอำนาจภายหลังจากที่สถานภาพตกต่ำลงเนื่องจากการเปลี่ยนแปลงการปกครองในวันที่ 24 มิถุนายน พ.ศ.2475 เพราะนับตั้งแต่เขียน *สี่แผ่นดิน* เป็นต้นมา ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ได้ทำให้ศิลปะและวัฒนธรรมของชนชั้นสูงกลับมาเป็นหัวใจของอารยธรรมไทยอีกครั้งหนึ่ง และทำให้คนไทยรับรู้ว่า “พระมหากษัตริย์ไทย” แม้ในระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ก็มาจากการเลือกตั้ง เห็นความสำคัญของเสรีภาพ และทำการปกครองเพื่อประโยชน์สุขของราษฎร และชนชั้นสูงก็มีได้ค้ำชูชีวิตชนชั้นที่อยู่ใต้การปกครองแต่อย่างใด

แนวความคิดเรื่อง “การปกครองแบบไทย” ทำให้ผู้ปกครองในระบอบใหม่รวมทั้งข้าราชการมีความชอบธรรมในการใช้อำนาจ ส่วนทหารก็ได้รับการฟื้นฟูเกียรติยศหลังจากประสบความพ่ายแพ้ในสงครามโลกครั้งที่ 2 และในเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 เพราะ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ตอกย้ำให้สังคมตระหนักอยู่เสมอว่าทหารเป็นผู้ปกป้อง “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย”

ส่วนคนจีนที่อยู่ในเมืองไทย ก็มีปัญหานั้นเนื่องมาจากการที่แผ่นดินใหญ่จีนเปลี่ยนเป็นประเทศคอมมิวนิสต์ ความหวังที่จะกลับไปเมืองจีนริบหรี่ลง แม้แต่การติดต่อกับญาติพี่น้องในเมืองจีนก็ยากจะกระทำได้อีกทั้งได้ผ่านประสบการณ์อันเจ็บปวดมาแล้ว จากนโยบายต่อต้านจีนตามคติเชื้อชาตินิยมของรัฐบาลไทยในทศวรรษ 2480 ชาวจีนเหล่านี้ต้องการคำตอบให้แก่ตนเองว่าจะดำรงชีวิตอยู่ในเมืองไทยอย่างไร ตนเองและครอบครัวจึงจะได้รับความมั่นคง มีความเจริญก้าวหน้าและความสงบสุขในชีวิต การนิยาม “ความเป็นไทย” ของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ทำให้ชาวจีนมีโอกาสเรียนรู้ “ความเป็นไทย” และ “กลายเป็นไทย” ได้ง่ายขึ้น ซึ่งทำให้ได้สิทธิต่าง ๆ ในฐานะพลเมืองของ “ชาติไทย” เพิ่มขึ้นตามลำดับ อย่างไรก็ตามการเรียนรู้ “ความเป็นไทย” นี้มิได้ทำให้ลูกจีนกลายเป็นไทยโดยอัตโนมัติเนื่องจากการที่รัฐไทยในทศวรรษ 2480 ได้ปลูกฝังมโนทัศน์ “ชาติไทย” แบบ “เชื้อชาตินิยม” อย่างเข้มข้น จนปรากฏในเพลงชาติ, งานเขียนทางประวัติศาสตร์ บทละครอิงประวัติศาสตร์ ตลอดจนบทเพลงปลุกใจ จนลักษณะทางกายภาพของ “เชื้อชาติ” กลายเป็นข้อจำกัดของ “การกลายเป็นไทย” และจนกระทั่งถึงครึ่งหลังของทศวรรษ 2510 “ลูกจีน” จำนวนไม่น้อยก็ยังประสบปัญหาวิกฤตอัตลักษณ์และพยายามแสวงหาอัตลักษณ์ใหม่ ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญประการหนึ่งของการเกิดขบวนการนักศึกษาในทศวรรษนั้น

ภายหลังทศวรรษ 2510 ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ยังคงนิยาม “ความเป็นไทย” อยู่เสมอ ที่สำคัญคือ “ความเป็นไทย” ในหนังสือ *ลักษณะไทย* และ *ขุนช้างขุนแผนฉบับอ่านใหม่* ความหมายของ “ความเป็นไทย” ในทศวรรษ 2520-2530 นี้ มิได้แตกต่างอย่างมีนัยยะสำคัญจากที่ได้นิยามมาก่อนหน้านี้ เพียงแต่ใช้บางมิติของ “ความเป็นไทย” ในการบรรจุจุดมุ่งหมายทางการเมืองเฉพาะหน้าบางอย่าง และแม้ว่าหนังสือ *ลักษณะไทย* จะเน้นเฉพาะ “พระมหากษัตริย์” ในฐานะหัวใจของ “ความเป็นไทย” แต่ *ขุนช้างขุนแผนฉบับอ่านใหม่* ก็กลับมาเน้นความสำคัญของพระพุทธศาสนาและความจงรักภักดีอย่างสูงของ “ทหาร” ต่อ “พระมหากษัตริย์” อีกครั้งหนึ่ง ดังนั้น การนิยาม “ความเป็นไทย” ในทศวรรษ 2520-2530 จึงเสริมให้ “ความเป็นไทย” ที่คนไทยรับรู้มีพลังแข็งแกร่งยิ่งขึ้น และเป็นความคิดกระแสหลักในสังคมไทยสืบมา

“ความจริง” ที่ “ความเป็นไทย” กระแสหลักสร้างขึ้นในสังคมไทย

จากอิทธิพลของ “ความเป็นไทย” ที่ปัญญาชนในอดีตนิยาม และ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ทำให้มีพลังแข็งแกร่งยิ่งขึ้น ได้ทำให้เกิด “ความจริง” อันสำคัญขึ้นมาในสังคมไทย นั่นก็คือ ทำให้คนไทยมีวิธีคิดที่ว่า “สังคมที่ไม่มีการเมือง” เป็นสังคมที่ดี และจากการที่คนไทยยึดมั่นใน “ความเป็นไทย” นี้ ยังทำให้เกิด “ความเจ็บทางการเมือง” เป็นเวลานาน จนกล่าวได้ว่า “ความเป็นไทย” ทำให้ระบอบการเมืองแบบเผด็จการมีความมั่นคงอย่างมาก

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ทำให้คนไทยมอง “การเมือง” ในความหมายแคบ คือเห็นว่าเป็นเรื่องของ การแย่งชิงอำนาจและผลประโยชน์ ซึ่งก่อให้เกิดผลร้ายต่าง ๆ ตามมา ผู้นำที่เป็นนักการเมืองก็ คำนึงถึงแต่คะแนนเสียงที่ตนจะได้รับในการเลือกตั้ง จนไม่สามารถกระทำในสิ่งที่ถูกต้องหรือสิ่งที่สมควรจะกระทำในฐานะที่เป็นผู้นำของชาติ⁴²

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ทำให้คนไทยเห็นว่า สังคมที่ดีจะมีขึ้นหรือจะดำรงอยู่ได้ก็ต่อเมื่อมี “ผู้นำแบบไทย” ที่มีให้นักการเมือง “ความเป็นไทย” ที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์นิยามจึงส่งผลให้สังคมไทยเป็น “สังคมที่ไม่มีการเมือง” หรือทำให้เกิด “ความเจ็บทางการเมือง” ขึ้นในสังคมไทย เพราะโดยหลักการแล้วถือว่าทั้ง “ผู้นำแบบไทย” และประชาชนล้วนแต่อยู่นอกพื้นที่ทางการเมือง เมื่อผู้นำไม่ต้องเสียเวลาไปกับ “การเมือง” (หากใช้ภาษาในปัจจุบันก็คือ “การเมืองนี้”) แล้ว ผู้นำก็จะสามารถอุทิศเวลาให้แก่การทำงานเพื่อชาติได้อย่างเต็มที่ ทั้งนี้ ประชาชนไม่ต้องวิตกกังวลเลยว่าผู้นำจะใช้อำนาจไปในทางมิชอบ เพราะนอกจากการนับถือพระพุทธศาสนา (รวมทั้งการเข้าหาพระภิกษุที่

⁴² ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “สงครามผิวในสหรัฐ” (3) (“เพื่อนนอน” 17 มิถุนายน 2506) ใน *สงครามผิว*, พิมพ์ครั้งที่ 2 กรุงเทพฯ: ดอกหญ้า, 2545. หน้า 240.

ประชาชนเลื่อมใสศรัทธา) จะทำให้ผู้นำมีศีลธรรมประจำใจแล้ว พระมหากษัตริย์ซึ่งทรงเป็นพลังบริสุทธิ์ก็จะทรงกำกับดูแลให้ผู้นำทำการปกครองอย่างถูกต้องยุติธรรมด้วย

เป็นที่น่าสังเกตว่า ในระยะหลังคนไทยเริ่มเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพ แต่สิทธิและเสรีภาพที่คนไทยทั่วไปต้องการ ก็ได้แก่สิทธิเสรีภาพที่จะรับรู้ข่าวสารว่าผู้นำและบริวารคอร์รัปชั่นหรือใช้อำนาจเพื่อผลประโยชน์ส่วนตัวหรือไม่ หากพบว่าใช้อำนาจในการแสวงหาผลประโยชน์ส่วนตัว โดยไม่สามารถแก้ปัญหาหรือสร้างความเจริญให้แก่ชาติบ้านเมือง ก็จะได้ทำการเลือกตั้งผู้ปกครองใหม่ ซึ่งทำให้คนไทยพยายามเรียกร้องรัฐธรรมนูญเพื่อจะมีสิทธิในการเลือกตั้ง คนไทยไม่มีความต้องการที่จะเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ หรือกระจายอำนาจให้ชาวบ้านมีสิทธิในการจัดการทรัพยากร และไม่ต้องการให้มีเสรีภาพทางการเมืองในแง่ของเสรีภาพในการเคลื่อนไหวเรียกร้องสิทธิต่าง ๆ เกี่ยวกับทรัพยากร อีกทั้งยังเห็นว่าการทำเช่นนั้นจะก่อให้เกิดความวุ่นวายขึ้น ดังนั้น สิ่งที่คนไทยต้องการคือ “ผู้นำแบบไทย” ที่เข้มแข็งและเด็ดขาด มิใช่ภาคสังคมที่เข้มแข็ง

“การปกครองแบบไทย” ทำให้คนไทยให้ความสำคัญแก่ผู้นำอย่างสูง และทำให้ประชาธิปไตยในทัศนะของคนไทยเน้นไปที่การเลือกตั้งผู้ปกครอง เพื่อให้ได้ “คนดี” มาปกครองบ้านเมือง มิใช่เรื่องของกรยอมรับสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคทั้งในการดำรงชีวิต ในการจัดการทรัพยากร และในการควบคุมตรวจสอบการใช้อำนาจรัฐ การใช้อำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดของผู้นำนั้น หากทำให้ประชาชนเชื่อได้ว่าเป็นการใช้อำนาจเพื่อความมั่นคงของชาติหรือเพื่อผลประโยชน์ของส่วนรวม ก็เป็นการกระทำที่คนไทยสรรเสริญ อีกทั้งยังเชื่อดูด้วยว่าการแก้ปัญหาต่าง ๆ ในชาติและการพัฒนาชาตินั้นจำเป็นจะต้องพึ่ง “ผู้นำแบบไทย” ความเชื่อเช่นนี้สัมพันธ์กับการมองเห็นว่าประชาชนตกอยู่ในวัฏจักร “โง่-จน-เจ็บ”⁴³ และไม่มีความสามารถที่จะพึ่งตนเองได้

เป็นที่น่าสังเกตว่า การที่คนไทยให้ความสำคัญแก่ “ระเบียบ” นั้น ไม่ได้หมายถึงระเบียบที่มีพื้นฐานอยู่บนความเชื่อในความเสมอภาคและเสรีภาพของปัจเจกชน ซึ่งมีสติปัญญาและเหตุผลในการตัดสินใจ เพราะหลวงวิจิตรวาทการมุ่งเปลี่ยนวิธีคิดของคนไทยให้อยู่ในกรอบที่ผู้นำต้องการ ด้วยกระบวนการที่เรียกว่า “มนุสสปฏิวัติ” ส่วนม.ร.ว.คึกฤทธิ์ให้ความสำคัญแก่ระเบียบที่เกิดจากการที่บุคคลตระหนักในหน้าที่ตามสถานภาพของตน และการมีความสัมพันธ์กับผู้อื่นโดย “รู้ที่ต่ำที่สูง” พร้อมกับคอยเตือนให้ระวังการให้เสรีภาพจนเกินขอบเขตอยู่เสมอ เนื่องจากมีความคิดว่าคนไทยส่วนใหญ่ยังโง่อยู่ จึงระแวงว่าถ้าคนไทยมีเสรีภาพก็จะนำไปสู่ความวุ่นวาย เมื่อใดที่มีการกระทำ “ผิดระเบียบ” เกิดขึ้น รวมทั้งการเกิดต่อ “ความเป็นไทย” ซึ่งเป็นที่มาของ “ระเบียบ” ในสังคมไทย “ผู้นำแบบไทย” ซึ่งทำหน้าที่ “รักษาความสงบเรียบร้อยแห่งชาติ” ก็มีความชอบธรรมที่จะใช้ความรุนแรงในการปราบปราม

⁴³ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “ขุนช้างขุนแผนฉบับอ่านใหม่” ใน *หนังสืออนุสรณ์คึกฤทธิ์ ปราโมช*, กรุงเทพฯ: อัมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2539, หน้า 252.

นอกจากนี้ การพัฒนาประเทศภายใต้ผู้นำแบบไทยที่มีความเมตตากรุณา (หรือเอื้ออาทร) โดยมีพระมหากษัตริย์ซึ่งทรงห่วงใยในพลกนิกร เสด็จไปทรงรับรู้ปัญหาและทรงติดตามดูแลการแก้ปัญหาและการพัฒนาประเทศของรัฐบาลอย่างใกล้ชิด ได้กลายเป็นความหวังของปัญญาชน นักวิชาการ และคนทั่วไปในทศวรรษ 2500 เป็นต้นมาว่าจะช่วยแก้ไขปัญหาต่าง ๆ ของประเทศ โดยเฉพาะปัญหาความยากจน การฝากความหวังไว้ที่การพัฒนาภายใต้ “การปกครองแบบไทย” เช่นนี้ ทำให้เกิด “ความเจ็บปวดทางการเมือง” ตลอดทศวรรษ 2500 สืบมาจนถึงต้นทศวรรษที่ 2510

จนกระทั่งถึงกลางทศวรรษ 2510 “ความเจ็บปวดทางการเมือง” จึงถูกทำลายลงในช่วงสั้น ๆ เมื่อเกิดการค้นพบว่ายังมีคนจนอยู่อีกมากมายในเมืองไทย ทั้ง ๆ ที่ได้ทำการพัฒนามานานกว่าสิบปีแล้ว ปัญญาชน นักวิชาการ และนักศึกษา เริ่มเห็นว่าการพัฒนาล้มเหลว คำอธิบายของม.ร.ว. คึกฤทธิ์ที่ว่า ความล้มเหลวในการพัฒนาเกิดขึ้นจากปัญหาการคอร์รัปชัน ซึ่งหมายถึงการละเมิดศีลธรรมของ “ผู้นำแบบไทย” (ที่จะต้องใช้อำนาจเพื่อผลประโยชน์ส่วนรวม) มีส่วนอย่างสำคัญในการทำให้คนไทยต่อต้านรัฐบาล โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสถานการณ์ที่คนไทยเกิดความรู้สึกขาดความมั่นคงอย่างมาก เมื่อพบว่าคอมมิวนิสต์กำลังจะได้ชัยชนะในอินโดจีน และเศรษฐกิจกำลังจะทรุดโทรมลงเนื่องจากการถอนฐานทัพของสหรัฐอเมริกา ทำให้เป็นที่รับรู้กันทั่วไปว่ารัฐบาลจอมพลถนอมไม่สามารถจะปกครองให้คนไทยอยู่เย็นเป็นสุขอีกต่อไป เสียงเรียกร้องรัฐธรรมนูญจึงหนาแน่นขึ้น ด้วยความหวังว่าจะเกิดการเลือกตั้งเพื่อเปลี่ยนตัวผู้ปกครอง แทนที่จะปล่อยให้เกิดการสืบทอดอำนาจในกลุ่มเครือญาติของผู้นำทางทหาร ซึ่งสังคมไม่ไว้วางใจเสียแล้วว่าเป็นผู้นำที่ดีมีคุณธรรมตามหลักคำสอนของพระพุทธศาสนา เมื่อประกอบกับมีข่าวลือว่าผู้นำทางทหารจะนำระบอบสาธารณรัฐมาใช้ ซึ่งแสดงว่าไม่มีความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์เพียงพอที่จะทำการปกครองภายใต้การดูแลของพระองค์ ก็ทำให้การต่อต้านรัฐบาลทหารได้รับการสนับสนุนจากประชาชน ซึ่งเชื่อในความสำคัญสูงสุดของ “พระมหากษัตริย์” ต่อ “ชาติไทย” อย่างกว้างขวาง

จะเห็นได้ว่าเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 เกิดขึ้นในกรอบความหมาย “ความเป็นไทย” ที่คนไทยรับรู้ และ “ความเป็นไทย” มีบทบาทอย่างมากในความขัดแย้งและการต่อสู้ทางการเมืองภายหลัง 14 ตุลาคม 2516 โดยที่คนไทยทั่วไปถูกทำให้เชื่อว่าขบวนการนักศึกษาตกเป็นเครื่องมือของ “คนอื่น” และกำลังจะทำลาย “ความเป็นไทย” ลงไป พร้อมกับรู้สึกว่า “การเมือง” ทำให้สังคมเต็มไปด้วยความวุ่นวาย และเกิดความต้องการที่จะให้สังคมไทยกลับไปสู่สภาวะ “ไม่มีการเมือง” อีกครั้งหนึ่ง ผลก็คือ เหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519 ได้เกิดขึ้น โดยที่วิธีคิดในกรอบ “ความเป็นไทย” ส่งผลให้คนไทยยอมรับการปราบปรามขบวนการนักศึกษาอย่างรุนแรงโดยดุชนิ

จนกระทั่งถึงปัจจุบัน ก็ยังเห็นได้ชัดว่า トラบดที่ผู้นำยังคงแสดงบทบาทว่าเป็นผู้มีความเอื้ออาทร และเป็นผู้เสียดลความสุขส่วนตัวมาทำงานรับใช้ประเทศชาติ เพื่อให้มีความเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ และสามารถแก้ไขปัญหาก็ส่งผลให้สังคมขาดระเบียบและความมั่นคงด้วยความ

เข้มแข็งเด็ดขาด ตราบนั้นคนไทยก็จะยังคงอยู่ใน “ความเงิบทางการเมือง” โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อคนไทยมีความเชื่อมั่นว่าการปกครองโดย “ผู้นำแบบไทย” นั้นอยู่ภายใต้การสอดส่องดูแลอย่างใกล้ชิดของ “พระมหากษัตริย์” ซึ่งทรงเปี่ยมด้วยพระปัญญาบารมีและพระมหากรุณาธิคุณ พระองค์จะทรงเป็นที่พึ่งในการแก้ปัญหาและการพัฒนาประเทศชาติให้เจริญรุ่งเรือง และทรงคอยดูแลมิให้รัฐบาลออกนอกกลุ่่นนอกทาง หรือใช้อำนาจจนเกินขอบเขต หรือไม่เป็นธรรม ประชาชนไทยจึงไม่มีความจำเป็นใด ๆ ที่จะต้องเคลื่อนไหวทางการเมืองเพื่อเรียกร้องสิทธิ หรือเพื่อควบคุมตรวจสอบการทำงานของรัฐบาล อาจกล่าวได้ว่า ในทัศนะของคนไทยทั่วไป การมีผู้นำที่มีอำนาจเด็ดขาดสูงสุดภายใต้พระมหากรุณาธิคุณของพระมหากษัตริย์ ช่วยให้เกิดสมรรถภาพในการแก้ปัญหา และการสร้างความเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจของประเทศ

เป็นที่น่าสังเกตว่า อิทธิพลของความคิดเรื่อง “การปกครองแบบไทย” ทำให้คนไทยให้ความสำคัญแก่การเลือก “คนดี” มาเป็นผู้ปกครอง เมื่อได้ “คนดี” มาแล้วก็ปล่อยให้ “คนดี” ทำหน้าที่ปกครองประเทศไปตามแต่จะเห็นสมควร เพราะ “คนดี” ย่อมมีคุณสมบัติต่าง ๆ สำหรับการทำหน้าที่ผู้ปกครองที่ดีอย่างสมบูรณ์ เช่น มีความรู้ความสามารถและมีคุณธรรม ส่วนประชาชนซึ่งยังคงตกอยู่ในวัฏจักร “โง่ จน เจ็บ” ย่อมไม่อยู่ในฐานะที่จะควบคุมตรวจสอบผู้ปกครอง หรือเข้าไปมีส่วนร่วมในการตัดสินใจใด ๆ หากพบว่าผู้นำไม่ใช่ “คนดี” จริง ทางออกก็อยู่ที่การเลือก “คนดี” คนใหม่เข้ามาทำหน้าที่แทน มิใช่การที่ประชาชนจะเข้าไปมีบทบาทในพื้นที่ทางการเมือง เพื่อถ่วงดุลย์ ควบคุม และตรวจสอบการใช้อำนาจ หรือกดดันให้ผู้นำทำตามที่ประชาชนต้องการ

ภายใต้ความคิดเรื่อง “การปกครองแบบไทย” การวิพากษ์วิจารณ์รัฐบาลและเจ้าหน้าที่รัฐไม่เคยครอบคลุมถึงความบกพร่องในการกำหนดนโยบายการพัฒนาที่ไม่สมดุลย์ การจัดการทรัพยากรที่ไม่เป็นธรรม และการขาดมาตรการในการกระจายรายได้ที่เหมาะสม แต่เน้นไปที่ความบกพร่องทางศีลธรรมของตัวบุคคลซึ่งไม่ได้ทำหน้าที่ของ “ผู้นำแบบไทย” อย่างถูกต้อง ทางแก้ปัญหาก็อยู่ที่การเปลี่ยนตัวบุคคล ไม่ใช่ “คนชั่ว” มีอำนาจ มิใช่การเคลื่อนไหวกดดันให้เปลี่ยนระบบหรือโครงสร้าง อิทธิพลของความคิดเรื่อง “การปกครองแบบไทย” นี้ ทำให้ระบอบเผด็จการไม่ใช่ระบอบการปกครองที่เลวร้ายในทัศนะของคนไทย ตรงกันข้าม คนไทยจะคิดว่าถ้าได้ผู้นำที่เป็น “คนดี” ระบอบการปกครองแบบเผด็จการก็จะเป็นระบอบที่มีประสิทธิภาพที่สุดในการแก้ปัญหาและการพัฒนาประเทศ

“สังคมที่ไม่มีการเมือง” หรือ “ความเงิบทางการเมือง” ยังเป็นผลมาจากการที่คนไทยยอมรับในเรื่องของ “ที่สูง” และ “ที่ต่ำ” และเห็นว่าความไม่เสมอภาคเป็นเรื่องปรกติธรรมดา แม้ว่าการปฏิวัติ พ.ศ.2475 จะทำให้ความเสมอภาคทางสังคมกลายเป็นอุดมคติของคนจำนวนไม่น้อย แต่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์มีบทบาทอย่างสำคัญในการทำให้วัฒนธรรมแบบ “รู้ที่ต่ำที่สูง” กลับมามีอิทธิพลอีกครั้งหนึ่ง เพียงแต่ไม่สามารถเน้นหลักชาติอุดมคติในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ต้องหาทางปลูก

ฝังให้คนไทยยอมรับความสัมพันธ์ทางสังคมแบบมีลำดับชั้น ด้วยการนิยามความหมายของ “ความเป็นไทย” ในด้านต่าง ๆ เพื่อครอบงำวิถีคิดของคนไทย เช่น การให้ความสำคัญแก่การใช้ภาษาไทยอย่างถูกต้อง ซึ่งหมายรวมถึงการใช้ภาษาอย่างเหมาะสมแก่สถานภาพของคนในระดับชั้นต่าง ๆ การปฏิบัติตามมารยาทไทย หรือการวางตัวอย่างเหมาะสมในความสัมพันธ์ระหว่างคนที่ มีสถานภาพต่างกัน เป็นต้น ดังนั้น การเข้าถึงทรัพยากรที่ไม่เท่าเทียมกันอย่างมาก และความไม่เป็น ธรรมอย่างสูงในการกระจายรายได้ จึงเป็นเรื่องที่คนไทยทั่วไปไม่เห็นว่าเป็นปัญหา และไม่คิดว่า ควรจะต้องเคลื่อนไหวเพื่อกระตุ้นให้เกิดการแก้ไข “ปัญหา” อย่างจริงจัง

กล่าวได้ว่า การยอมรับโครงสร้างสังคมที่แบ่งคนออกเป็นลำดับชั้นว่าเป็นเรื่องถูกต้องและ ติงาม เพราะทำให้เกิด “ระเบียบ” “ความมั่นคง” และ “ความสงบสุข” ทำให้คนไทยยอมรับการใช้ อภิสิทธิ์และยอมรับความไม่เป็นธรรมต่าง ๆ ได้ง่ายหรือถึงกับเห็นว่าเป็นเรื่องปกติธรรมดา การ เรียกร้องสิทธิต่าง ๆ ของประชาชนและการต่อต้านผู้ที่ละเมิดสิทธิและเสรีภาพต่าง ๆ ของประชาชน จึงเกิดขึ้นอย่างเบาบาง และไม่ได้รับการสนับสนุนจากสังคมเท่าใดนัก “ความเป็นไทย” ที่จริงคือ ระบบความสัมพันธ์ทางสังคมแบบมีลำดับชั้น จึงเป็นส่วนหนึ่งของความรุนแรงเชิงโครงสร้าง เพราะวิถีคิดที่เห็นว่าการไม่เสมอภาคเป็นเรื่องที่ “ถูกต้อง” นี้ ทำให้คนไทยเฉยเมยต่อความไม่ เป็นธรรมที่มีอยู่ในแทบทุกมิติของสังคม ไม่ว่าจะเป็นกฎหมาย, ในโครงสร้างและนโยบายทางการ เมือง ในโครงสร้างและนโยบายทางเศรษฐกิจ, ในความสัมพันธ์ระหว่างชั้น, ระหว่างเพศ, หรือ ระหว่างคนต่างสถานภาพ, ในกระบวนการยุติธรรม, ตลอดจนในชีวิตประจำวัน ซึ่งเมื่อระบบ เศรษฐกิจทุนนิยมขยายตัวเข้มข้นและกว้างขวางขึ้น และการแย่งชิงทรัพยากรเป็นไปอย่างรุนแรง ก็ ทำให้ปัญหาการสูญเสียทรัพยากร หรือการไม่มีโอกาสเข้าถึงทรัพยากรที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิตที่ “คนระดับล่าง” ประสบ ยิ่งทำร้ายคนเหล่านี้หนักหน่วงยิ่งขึ้น โดยที่ “คนระดับล่าง”ทั้งหลาย ปราศจากสิทธิอันชอบธรรมที่จะเคลื่อนไหวเรียกร้องความเป็นธรรมจากรัฐและสังคม

จะเห็นได้ว่า การข่มขู่ประท้วงหรือการข่มขู่เพื่อสร้างอำนาจต่อรองในการเรียกร้องสิทธิ ใด ๆ ของกลุ่มคนที่เสียเปรียบในสังคมไทย จึงเป็นการกระทำที่คนไทยไม่ให้การสนับสนุน อีกทั้งมิ ได้เห็นว่าการข่มขู่เป็นสิทธิอันชอบธรรม แต่เห็นว่าเป็นการใช้เสรีภาพเกินขอบเขตที่สร้าง ความปั่นป่วนวุ่นวายไร้ระเบียบขึ้นในสังคม ทำให้เสียภาพพจน์ของชาติและเป็นอุปสรรคต่อการลง ทุนและการท่องเที่ยวของชาวต่างชาติ การเคลื่อนไหวของกลุ่มคนที่เสียเปรียบจึงไม่มีพลัง และ “ประชาสังคม” ของไทยก็อ่อนแอตลอดมา นับเป็น “ความจริง” ประการหนึ่งที่เห็นได้ชัดว่าเกิดจาก ความหมายของ “ความเป็นไทย” กระแสหลักที่กำหนดวิถีคิดหรือวิธมองปัญหาของคนไทยในระยะ หลายทศวรรษที่ผ่านมา

ความสำเร็จที่สำคัญอีกประการหนึ่งของปัญญาชนกระแสหลัก คือ การทำให้คนไทยเห็น ว่า “ความเป็นไทย” ทำให้ “เมืองไทยนี้ดี” ถึงแม้เมืองไทยจะมีปัญหามากมาย แต่ก็ยังดีกว่าชาติ

อื่น ๆ เพราะการนับถือพระพุทธศาสนาทำให้คนต่างชนชั้นต่างฐานะกันมีความเมตตากรุณาต่อกัน ช่วยเหลือเกื้อกูลกัน และมีเอกภาพระหว่างคนในชาติเพราะมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นศูนย์รวมจิตใจ “ความเป็นไทย” จึงช่วยให้สังคมไทยไม่มีความขัดแย้งหรือการกดขี่เบียดเบียนกันอย่างรุนแรง เพราะพระพุทธศาสนาทำให้คนไทยมีความเมตตากรุณาและมีขันติธรรม และพระมหากษัตริย์ทรงเป็นมิ่งขวัญและเป็นศูนย์รวมของความจงรักภักดี ซึ่งทำให้ทรงเป็นศูนย์กลางแห่งความสามัคคีของคนในชาติ นอกจากนี้ “การปกครองแบบไทย” ยังทำให้คนไทยอยู่เย็นเป็นสุขกว่าคนในชาติอื่น และทำให้ “ชาติไทย” เป็นชาติที่มีเอกราช มีความเจริญรุ่งเรือง และมีศักดิ์ศรีอันน่าภาคภูมิใจ ฯลฯ

จินตภาพ “เมืองไทยนี้ดี” เช่นนี้ ทำให้คนไทยยอมรับอำนาจเผด็จการของผู้นำ และยอมรับสภาพที่ชีวิตเต็มไปด้วยปัญหาได้ง่ายขึ้น เพราะถึงแม้ผู้นำจะใช้อำนาจเผด็จการในการปกครอง และแม้ว่าผู้ปกครองนั้นอาจใช้อำนาจแสวงหาผลประโยชน์ส่วนตัวอยู่ไม่น้อย แต่ก็ไม่ได้ทำให้เมืองไทยอยู่ในสภาพเลวร้ายจนเกินไป ถึงอย่างไรเมืองไทยนี้ก็ยังคงดีกว่าชาติอื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งดีกว่าชาติทั้งหลายในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ คนไทยจึงไม่ควรเคลื่อนไหวต่อต้านรัฐบาล ตรงกันข้ามควรจะสามัคคีกันไว้เพื่อทำให้ “เมืองไทยนี้ดี” ตลอดไป เพราะการแตกสามัคคีจะทำให้พวกคอมมิวนิสต์ได้โอกาสเข้ายึดครองและทำลาย “ความเป็นไทย” ลงไป และ “เมืองไทยนี้” ก็จะไม่ “ดี” อีกต่อไป

มโนทัศน์ “เมืองไทยนี้ดี” กลายเป็นกรอบให้แก่การศึกษาวิจัยทางประวัติศาสตร์ที่เน้นบทบาทของพระมหากษัตริย์ในการสร้างความเจริญรุ่งเรืองแก่ “ชาติไทย” และเป็นกรอบในการศึกษาวิจัยวรรณคดีไทยในแนวสุนทรียศาสตร์ ซึ่งช่วยยืนยันว่าเมืองไทยมีความเจริญรุ่งเรืองทางภาษาและวรรณคดีมาแต่โบราณ และที่สำคัญยิ่งก็คือ มโนทัศน์ “เมืองไทยนี้ดี” ได้กลายเป็นกรอบในการเขียนแบบเรียนทุกระดับสืบมาจนถึงปัจจุบัน⁴⁴ จึงสร้างจินตภาพเกี่ยวกับสังคมและวัฒนธรรมไทยให้แก่คนไทย ว่าทุกสิ่งในสังคมและวัฒนธรรมไทยนั้นดีอยู่แล้ว ส่วนที่ไม่ดีล้วนเกิดจากอิทธิพลต่างชาติ ซึ่งทำให้ไม่สนใจความซับซ้อนของปัญหาและล้มเหลวในการแก้ปัญหา

เนื่องจากปัญหาชนกระแสหลักทำให้คนไทยรับรู้ “เมืองไทยนี้ดี” เนื่องจากมี “ความเป็นไทย” ดังนั้น หากมีคนกลุ่มใดทำการเคลื่อนไหวเพื่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างขึ้นในสังคมไทย ก็จะถูกมองอย่างระแวงว่ากำลังต้องการทำลาย “ความเป็นไทย” ซึ่งจะทำให้สภาวะ “เมืองไทยนี้ดี” ลื่นไถลลง คนไทยจึงต้องการความเปลี่ยนแปลงที่นำโดย “ผู้นำแบบไทย” แต่ไม่ต้องการความเปลี่ยนแปลงที่มาจากเคลื่อนไหวทางสังคม ดังนั้น ภายใต้รัฐบาลพลเอกเปรม ติณสูลานนท์ ซึ่งแสดงให้เห็นความเป็น “ผู้นำแบบไทย” อย่างเต็มที่ และสามารถสร้างความเจริญ

⁴⁴ โปรดดูรายละเอียดใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียน และอนุสาวรีย์* กรุงเทพฯ: มติชน, 2538 และ สายชล สัตยานุรักษ์, *การเมืองและการสร้างความเป็นไทยโดย ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช*, รายงานผลการวิจัย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2548.

กำหนดหน้าด้วยการแก้ไขปัญหาเสถียรภาพทางเศรษฐกิจ พร้อมกับทำให้เศรษฐกิจขยายตัวขึ้น คนไทยจึงมีความพึงพอใจเป็นอย่างมาก และอยู่ใน “ความเงียบทางการเมือง” ต่อมา แม้ว่าระบบการเมืองจะเป็น “ประชาธิปไตยครึ่งใบ” ก็ตาม

เป็นที่น่าสังเกตว่า การเคลื่อนไหวของคนชั้นกลางในเดือนพฤษภาคม พ.ศ.2535 มีปัจจัยสำคัญประการหนึ่งคือ คนไทยเห็นว่าผู้ก่อการรัฐประหารมิได้เป็น “ผู้นำแบบไทย” แต่มีความต้องการที่จะครอบครองอำนาจเพื่อผลประโยชน์ส่วนตัว คนไทยจึงวิตกกังวลว่าผู้นำทางทหารเหล่านั้นจะอยู่ในอำนาจอย่างยาวนาน เพราะภายใต้อำนาจของ “คณะรักษาความสงบเรียบร้อยแห่งชาติ” นี้ การเลือกตั้งเพื่อให้ “คนดี” ได้ปกครองบ้านเมืองก็ย่อมจะเกิดขึ้นไม่ได้ กล่าวได้ว่าคนไทยมิได้ต่อต้านระบอบการปกครองแบบเผด็จการ และมีได้ต่อต้านนโยบายทางเศรษฐกิจและสังคมที่ไม่เป็นธรรม แต่ต่อต้านตัวบุคคลที่คนไทยไม่แน่ใจว่าเป็น “คนดี” หรือไม่เท่านั้น

ดังนั้น หลังเหตุการณ์พฤษภาคม พ.ศ.2535 “ความเงียบทางการเมือง” จึงยังคงดำรงอยู่สืบมา และ “สังคมที่ไม่มีการเมือง” แต่มีผู้นำที่มีอำนาจเด็ดขาดสูงสุดที่มีสมรรถภาพในการแก้ไขปัญหาและพัฒนาเศรษฐกิจ ก็ยังคงเป็นที่ต้องการอย่างมาก นายอานันท์ ปันยารชุน เป็นผู้นำในดวงใจของคนไทย โดยเฉพาะของคนชั้นกลาง เพราะเป็นผู้ไม่มีความปรารถนาในอำนาจแต่เสียสละความสุขส่วนตัวมาทำงานเพื่อบ้านเมือง และได้ใช้อำนาจที่ได้รับมาในการนาระเบียบ ความสงบสุข และความเจริญทางเศรษฐกิจมาสู่สังคมไทยอีกครั้งหนึ่ง คนชั้นกลางไม่ให้ความสนใจต่อการใช้ความรุนแรงโดยเจ้าหน้าที่รัฐในการแก้ปัญหาชาวบ้านที่บุกรุกซึ่งเจ้าหน้าที่รัฐอ้างว่า “ฝ่าฝืนกฎระเบียบ” ทั้ง ๆ ที่เกิดขึ้นหลังเหตุการณ์พฤษภาคม 2535 เพียงสามสัปดาห์ เช่นเดียวกับการใช้ความรุนแรงต่อชาวบ้านที่นครราชสีมาที่เกิดขึ้นตามมา⁴⁵ จนกระทั่งปัจจุบัน “ผู้นำแบบไทย” ที่มีอำนาจเด็ดขาดสูงสุด แต่ได้แสดงออกให้ปรากฏว่ามีความเมตตาเอื้ออาทรต่อประชาชน มีความจงรักภักดีต่อสถาบันพระมหากษัตริย์ และมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับพระภิกษุบางรูปที่ประชาชนนิยมซึ่งแสดงว่าเป็นผู้ยึดมั่นในพระพุทธศาสนา ก็ยังคงเป็นขวัญใจของคนไทยส่วนใหญ่ ตราบจนเป็นที่ประจักษ์ชัดว่าผู้นำนั้นใช้อำนาจเพื่อผลประโยชน์ส่วนตัว ซึ่งเป็นการละเมิดศีลธรรมของ “ผู้นำแบบไทย” อย่างรุนแรง ความนิยมจึงตกต่ำลง

ความคับแค้นของ “ความเป็นไทย”

นับตั้งแต่ทศวรรษ 2510 เป็นต้นมา โครงสร้างสังคมและวัฒนธรรมไทยเปลี่ยนแปลงอย่างมากและรวดเร็ว จน “ความเป็นไทย” กระแสหลักมีความหมายคับแคบเกินกว่าจะรองรับความ

⁴⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 190.

เปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น ส่งผลให้คนไทยยากที่จะปรับตัวได้ ในขณะที่เกิดปัญหาอันหลากหลายและซับซ้อนขึ้นมากในสังคมไทย

“ความเป็นไทย” ได้รับการนิยามเพื่อจรรโลงโครงสร้างสังคมที่มีลำดับชั้น ซึ่งเน้นการ “รู้ที่ต่ำที่สูง” ทั้งมารยาทไทย ภาษาไทย ศิลธรรมไทย ฯลฯ แม้ว่าจะยอมรับการเลื่อนชั้นทางสังคม แต่การเลื่อนชั้นขึ้นอยู่กับความรู้ความสามารถและศีลธรรมส่วนบุคคล โดยไม่มีการปรับเปลี่ยนโครงสร้างทางเศรษฐกิจและการเมือง ที่เปิดโอกาสให้คนด้อยโอกาสได้มีโอกาสเลื่อนชั้นอย่างแท้จริง ขณะเดียวกัน “ความเป็นไทย” ก็ไม่มีพื้นที่ให้แก่คนชั้นกลางด้วย ดังนั้น จึงเกิดช่องว่างมากขึ้นเรื่อย ๆ ระหว่าง “ความเป็นไทย” ที่ปัญญาชนนิยาม กับ สภาพที่เป็นจริงของสังคมและวัฒนธรรมไทยที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ซึ่งเมื่อถึงทศวรรษ 2510 นั้น โครงสร้างสังคมไทยประกอบด้วยชนชั้นใหม่ ๆ ที่แตกต่างไปจากเดิมมาก ความสัมพันธ์ทางสังคมของคนไทยก็ห่างไกลจากกรอบของศีลธรรมไทยมากขึ้น เพราะเป็นความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์ที่เน้นเรื่องกำไรและขาดทุน ส่วนการใช้ทรัพยากรก็มีความหลากหลายมากขึ้น และการแย่งชิงทรัพยากรก็มีความรุนแรงขึ้นทุกที แต่การจัดการทรัพยากรของรัฐเป็นไปอย่างไม่สมดุลง คือลำเอียงเข้าหานายทุน นักธุรกิจ และพ่อค้า และคนที่เสียเปรียบคือกรรมกรและชาวนา ความตึงเครียดและความขัดแย้งในสังคมไทยจึงสูงขึ้นมาก โดยที่ “ความเป็นไทย” ไม่สามารถจะแก้ปัญหาได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อผู้นำมิได้ทำหน้าที่ของ “ผู้ปกครองแบบไทย” แต่กลับแสวงหาผลประโยชน์ส่วนตัวอย่างกว้างขวาง โดยไม่มีกลไกใด ๆ ใน “ความเป็นไทย” ที่จะทำการควบคุมตรวจสอบและผลักดันให้เกิดการบริหารประเทศอย่างมีประสิทธิภาพ

ได้กล่าวแล้วว่า “โครงสร้างสังคมที่มีลำดับชั้นแบบไทย” นั้น เน้นว่าคนใน “ที่สูง” จะต้องมีความเมตตากรุณาต่อคนใน “ที่ต่ำ” ซึ่งทำให้ไม่เกิดการกดขี่ขูดรีดขึ้นในสังคม แต่การขยายตัวของระบบทุนนิยมซึ่งคนมีความสัมพันธ์กันในเชิงพาณิชย์เป็นด้านหลัก ทำให้เรื่องกำไรและขาดทุนกลายเป็นรากฐานของความสัมพันธ์ทางสังคม จนศีลธรรมในข้อ “ความเมตตากรุณา” หดพลงไป เมื่อประกอบกับศีลธรรมที่ปัญญาชนกระแสหลักเน้นนั้น เป็นศีลธรรมแบบโลกียธรรมที่ต้องการให้คนไทยเชื่อฟังและปฏิบัติ โดยไม่เข้าใจความคิดทั้งระบบของพระพุทธศาสนา อาศัยพระภิกษุสงฆ์และครูในฐานะปูชนียบุคคลเป็นผู้นำคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้ามาถ่ายทอด ทำให้ความเคารพศรัทธาต่อพระสงฆ์และครู เป็นเงื่อนไขสำคัญของการยอมรับและประพฤติปฏิบัติตามศีลธรรมเหล่านั้น ซึ่งปรากฏว่า ในทศวรรษ 2510 เป็นต้นมา สถานภาพของพระภิกษุสงฆ์และครูในสังคมไทยได้ตกต่ำลงมากเมื่อเปรียบเทียบกับคนชั้นกลางกลุ่มอื่น ๆ ทำให้ “ศีลธรรมไทย” ไม่มีพลังที่จะเป็นฐานของความสัมพันธ์ทางสังคมแบบช่วยเหลือเกื้อกูลกันอีกต่อไป ดังนั้น ในขณะที่รัฐไม่มีนโยบายทำให้เกิดการกระจายรายได้อย่างแท้จริง ช่องว่างของรายได้ระหว่างคนรวยกับคนจนซึ่งกว้างขึ้นเรื่อย ๆ ก็ทำให้คนจนเดือดร้อนมากกว่าเดิมเป็นอันมาก โดยที่ “ความเป็นไทย” ในทางศีล

ธรรม ไม่สามารถตอบสนองต่อปัญหาการกระจายรายได้ที่ไม่เป็นธรรม และปัญหาการแย่งชิงทรัพยากรในระบบเศรษฐกิจทุนนิยมได้เลย

สำหรับการทำให้พระพุทธศาสนาเป็น “หัวใจ” อย่างหนึ่งของ “ความเป็นไทย” โดยที่ปัญญาชนกระแสหลักละเลยโลกุตระธรรม ก็ทำให้พระพุทธศาสนาแบบโลกีย์ธรรมที่คนไทยนับถือ “แคบ” เกินกว่าจะตอบสนองต่อชีวิตและปัญหาที่ซับซ้อนในยุคทุนนิยม คนไทยไม่สามารถประยุกต์แนวความคิดทางพระพุทธศาสนา มาใช้ในเงื่อนไขแวดล้อมของชีวิตที่มีความสลับซับซ้อนมากขึ้น⁴⁶ และบทบัญญัติทางศีลธรรมที่ตายตัวโดย ก็ไม่เอื้อต่อการปรับตัวของคนไทยในยุคโลกาภิวัตน์ ซึ่งคนไทยจะต้องคิดและตัดสินใจปัญหาต่าง ๆ รวมทั้งปัญหาทางจริยธรรมด้วยตนเองอยู่ตลอดเวลา

ไม่เพียงแต่ “ความเป็นไทย” จะแคบเกินไปสำหรับคนใน “ชนชั้น” ที่มีมาแต่เดิมเท่านั้น ยังแคบมากขึ้นไปอีกเมื่อเกิดคนกลุ่มคนใหม่ ๆ ในยุคพัฒนาประเทศ คนหลากหลายกลุ่มทั้งที่เกิดขึ้นมาใหม่และที่มีมาแล้วในสังคมไทยนี้ อยู่ในสังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วในทุกด้าน และเป็นสังคมที่มีความแตกต่างระหว่างคนในแต่ละระบบนิเวศ แต่ละกลุ่มอาชีพ แต่ละระดับรายได้ แต่ละระดับการศึกษา ฯลฯ และยังมีการขยายตัวของวัฒนธรรมอเมริกันที่ทำให้วิถีชีวิตของคนหลากหลายกลุ่มเปลี่ยนแปลงไป จนความแตกต่างหลากหลายที่เกิดขึ้นในโครงสร้างสังคมไทยในทศวรรษ 2510 เป็นต้นมา มีมากเกินกว่า “ระเบียบ” ที่ถูกกำหนดไว้ใน “ความสัมพันธ์ทางสังคมแบบไทย” จะสามารถรองรับได้ คนไทยจึงอยู่ในภาวะสับสนงงงท่ามกลางค่านิยมเดิมที่ “ความเป็นไทย” มอบให้ กับค่านิยมใหม่ ๆ ซึ่งแตกต่างหรือแม้แต่ขัดแย้งกับค่านิยมเดิม โดยที่ค่านิยมเดิมไม่เอื้อต่อวิถีชีวิตในสังคมที่คนมีจิตสำนึกแบบปัจเจกชนนิยมมากขึ้น และมีความสัมพันธ์กันในเชิงพาณิชย์เข้มข้นขึ้น ส่วนค่านิยมใหม่ก็ถูกประณามจากคนที่มีความคิดแบบอนุรักษนิยม ส่งผลให้เกิดวิกฤตอัตลักษณ์ขึ้นอีกทางหนึ่งด้วย

ส่วนปัญหาเกี่ยวกับชาติพันธุ์นั้น “ความเป็นไทย” ก็แคบเกินไปเช่นกัน ถึงแม้ว่าจะไม่ยึดติดอยู่กับคติเชื้อชาตินิยมแบบเดิม แต่ก็มิได้ยอมรับความหลากหลายทางเชื้อชาติ กลับพยายามกดดันให้คนชาติพันธุ์อื่น ๆ ต้อง “กลายเป็นไทย” ปัญหาดังกล่าวนี้น่าจะรุนแรงมากนักในช่วงเวลาที่คนแต่ละชาติพันธุ์ไม่ต้องสัมพันธ์กับข้าราชการมาก แต่การพัฒนาประเทศทำให้ระบบราชการขยายตัวออกไปสู่เขตชนบท และคนทุกชาติพันธุ์ต้องเข้ามาอยู่ภายใต้อำนาจของราชการ คนหลายชาติพันธุ์ที่ไม่ต้องการ และ/หรือไม่สามารถ “กลายเป็นไทย” อย่างแท้จริง จะไม่ได้รับสิทธิบางประการจากรัฐ ได้รับความไม่สะดวกจากการติดต่อกับทางราชการ หรือแม้แต่ถูกเจ้าหน้าที่รัฐ

⁴⁶ ไพรดู่ นิธิ เอียวศรีวงศ์, *สภาพเศรษฐกิจสังคมไทยยุคใหม่ จริยธรรมในการศึกษาสำหรับอนาคต*, กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาแห่งชาติ, 2536.

รังแกด้วยประการต่าง ๆ นับตั้งแต่การดูถูกเหยียดหยาม ไปจนกระทั่งการขูดรีดและการปราบปราม โดยไม่ได้รับสิทธิ, ความเสมอภาค และความยุติธรรมภายใต้ระบบกฎหมายและระบบตุลาการของประเทศไทย แม้ว่าจะถือกำเนิดในประเทศไทยก็ตาม

การที่ “ความเป็นไทย” ไม่กว้างพอสำหรับคนทุกชาติพันธุ์ในประเทศไทย แต่บีบให้คนชาติพันธุ์ต่าง ๆ ต้อง “กลายเป็นไทย” เป็นส่วนหนึ่งของปัญหาวิกฤตอัตลักษณ์ ซึ่งแหลมคมขึ้นเรื่อย ๆ นับตั้งแต่ทศวรรษ 2510 เป็นต้นมา เมื่อการขยายตัวของระบบทุนนิยมได้เชื่อมโยงคนทุกชาติพันธุ์เข้ามาอยู่ในระบบเศรษฐกิจการเมืองที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันมากขึ้น แต่มีความได้เปรียบเสียเปรียบอย่างมากภายในโครงสร้างเศรษฐกิจและการเมือง “การปกครองแบบไทย” ที่รวมศูนย์อำนาจในการจัดการทรัพยากร จึงก่อให้เกิดความขัดแย้งระหว่างคนชาติพันธุ์ต่าง ๆ กับ “คนไทย” สูงขึ้นมากในหลายพื้นที่ ทั้งความขัดแย้งทางวัฒนธรรมและการแย่งชิงทรัพยากร

อนึ่ง “ความเป็นไทย” ที่บีบให้คนทุกชาติพันธุ์ต้อง “กลายเป็นไทย” ยังหมายถึงการทำให้คนแต่ละชาติพันธุ์ซึ่งเคยมีวัฒนธรรมที่รับใช้ชีวิตของพวกเขาในระบบนิเวศหนึ่ง ๆ จำเป็นต้องละทิ้งทัศนคติต่อ “ความจริง ความดี ความงาม” แบบเดิมที่เคยยึดถือ หันมายอมรับ “ความจริง ความดี และความงามแบบไทย” ซึ่งคนบางชาติพันธุ์ไม่ต้องการหรือไม่สามารถจะเข้าถึง “ความเป็นไทย” ดังกล่าวนี้นี้ได้ หรือเข้าถึงได้เพียงส่วนน้อย ก่อให้เกิดความสับสนด้านค่านิยมที่เกี่ยวข้องกับทัศนคติต่อ “ความจริง ความดี ความงาม” ซึ่งนำความยุ่งยากและความตึงเครียดมาสู่ชีวิตและความสัมพันธ์ทางสังคม ทั้งภายในกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่ง ๆ และระหว่างคนในกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ กับคนอื่น ๆ ใน “ชาติไทย” ไม่น้อย ในหลายกรณีด้วยกัน คนบางชาติพันธุ์ที่ยึดถือ “ความจริง ความดี ความงาม” ในทัศนะของตนเอาไว้ ได้กลายเป็น “สินค้าแปลกประหลาด” ที่มีไว้เพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยว ซึ่งในที่สุดแล้วคนในชาติพันธุ์นั้น ๆ ก็จะไม่สามารถสืบทอดและปรับเปลี่ยนการมอง “ความจริง ความดี ความงาม” ตามทัศนะของตนต่อไปอย่างราบรื่น เพราะบริบทของชีวิตเปลี่ยนแปลงรวดเร็วเกินไป

นอกจากนี้ความหมายของ “ความเป็นไทย” ที่คนไทยรับรู้านั้น ไม่เพียงแต่ทำให้คนหลายกลุ่ม โดยเฉพาะอย่างยิ่งคนชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่ยังไม่ “กลายเป็นไทย” ไม่มี “พื้นที่” อยู่ในสังคมการเมืองไทย เพราะมี “ความเป็นไทย” น้อยกว่าคนกลุ่มอื่น หรือไม่มี “ความเป็นไทย” อยู่ในตัวเท่านั้น แต่ “ความเป็นไทย” ยังแคบเกินกว่าจะทำให้คนไทยเข้าใจถึงความซับซ้อนและความเปลี่ยนแปลงอันหลากหลายของสังคมไทย โดยเฉพาะปัญหาทางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง และวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในทศวรรษ 2510 เป็นต้นมา ซึ่งเมื่อไม่สามารถเข้าใจได้อย่างลึกซึ้งและรอบด้าน ก็ย่อมไม่สามารถจะปรับตัวหรือแก้ไขปัญหาต่าง ๆ อย่างมีประสิทธิภาพได้เลย

อนึ่ง ปัญญาชนกระแสหลักที่นิยาม “ความเป็นไทย” ล้วนแต่มุ่งจะทำให้คนไทยยึดมั่นในกรอบโครงหลัก “ความเป็นไทย” อย่างเต็มที่ ด้วยการทำให้เชื่อว่า “ความเป็นไทย” นั้นเป็นมรดก

ตกทอดมาแต่อดีตโดยไม่มีความเปลี่ยนแปลงในสาระสำคัญ คนไทยจึงมีจินตนาการเกี่ยวกับความเปลี่ยนแปลงในสังคมไทยเฉพาะในด้านวัตถุที่เจริญขึ้น แต่ขาดจินตนาการเกี่ยวกับความเปลี่ยนแปลงในด้านของความสัมพันธ์ทางสังคม และมองไม่เห็นความเปลี่ยนแปลงในโครงสร้างสังคมที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วในขณะที่เศรษฐกิจและวัฒนธรรมเปลี่ยนไป กลับมองปรากฏการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในระบบความสัมพันธ์ทางสังคมร่วมสมัย ที่ไม่เป็นไปตามกรอบของ “ความเป็นไทย” ว่าเป็นเรื่อง “ผิดปกติ” ที่จะต้องทำการปราบปรามหรือแก้ไข เช่น การที่ “เด็ก” หรือ “ผู้น้อย” ไม่เชื่อฟัง “ผู้ใหญ่” หรือการที่คนไทยมีจิตสำนึกปัจเจกชนสูงขึ้นและต้องการสิทธิเสรีภาพมากขึ้น เป็นต้น การมองความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นโดยขาดความเข้าใจเช่นนี้ เป็นปัจจัยสำคัญอีกอย่างหนึ่งที่ทำให้เกิดความความขัดแย้งในสังคมสูงขึ้น และทำให้ผู้มีอำนาจสามารถใช้ความรุนแรงในการแก้ปัญหาต่าง ๆ โดยขาดการสร้างนโยบายทางสังคมและวัฒนธรรมที่เอื้อต่อการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ทางสังคมให้เหมาะสมกับบริบทที่เปลี่ยนไป พร้อมกับหาทางปรับเปลี่ยนโครงสร้างเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรมที่สร้างปัญหาแก่ชีวิตคน แทนการใช้อำนาจบังคับ ควบคุม หรือปราบปราม ดังที่ปรากฏอยู่เสมอ

ความคับแคบของ “ความเป็นไทย” กระแสหลักดังกล่าวข้างต้น ทำให้คนไทยจำนวนไม่น้อยเกิดความสงสัยว่า “ความเป็นไทย” ที่ตนรับรู้กันจริงหรือไม่ เพราะคำอธิบายปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในสังคมไทยจากกรอบของ “ความเป็นไทย” กระแสหลัก ไม่นำไปสู่การเข้าใจปัญหาที่เพียงพอสำหรับการหาทางออกอย่างเหมาะสม ในขณะที่ปรากฏการณ์จำนวนมากที่เกิดขึ้นในทศวรรษ 2510 เป็นต้นมา ไม่สอดคล้องกับ “ความเป็นไทย” กระแสหลัก จนเกิดคำถามต่อลักษณะหลายประการของ “ความเป็นไทย” ว่าเป็นเช่นนั้นจริงหรือไม่ เป็นต้นว่า

“เมืองไทยนี้ดี” และสังคมไทยเป็นสังคมที่เมตตา

“ความเป็นไทย” มีแบบเดียว คือวัฒนธรรมไทยชั้นสูงซึ่งเป็นมาตรฐานอันถูกต้องดีงาม

คนทุกชาติพันธุ์จะต้อง “กลายเป็นไทย” จึงจะถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของ “ชาติไทย”

ชาวบ้านโง่-จน-เจ็บ ต้องรอรับความเมตตาเอื้ออาทรจากรัฐหรือ “นายข้าราชการ”

ฯลฯ

ยิ่งสังคมการเมืองไทยเปลี่ยนแปลงรวดเร็วและซับซ้อนขึ้นเพียงใด คำถามหรือความสงสัยต่อ “ความเป็นไทย” ในประเด็นข้างต้นก็ยิ่งทวีขึ้น นับเป็นปัญหา “วิกฤตอัตลักษณ์ไทย” ที่ทุกส่วนของสังคมไทยจะต้องร่วมกันคลี่คลายโดยเร็วที่สุด ด้วยการหาทางนิยามความหมายของ “ความเป็นไทย” ให้กว้างพอที่คนทุกกลุ่มจะมี “พื้นที่” อยู่ในสังคมการเมืองไทยอย่างเสมอภาค และสามารถดำรงชีวิตอย่างสมศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์

บรรณานุกรม

เกรียงศักดิ์ เชษฐพัฒน์นิข. "แนวความคิดประชาธิปไตยแบบไทย" วิทยานิพนธ์รัฐศาสตร์

มหาบัณฑิต สาขาวิชาการปกครอง มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2536.

คึกฤทธิ์ ปราโมช,ม.ร.ว. "การปกครองสมัยสุโขทัย" ใน **ประวัติศาสตร์และการเมือง. ประวัติศาสตร์และการเมือง** หนังสืออ่านประกอบวิชาพื้นฐานอารยธรรมไทย. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2516.

_____. "การศึกษาของชาติ จะป้อนการศึกษาแก่พลเมืองอย่างไรดี" (เพื่อนนอน 19 กุมภาพันธ์ 2506) ใน **คึกฤทธิ์ถกเมืองไทย**. กรุงเทพฯ : บรรณาการ 2514. หน้า 203,

_____. "ข้อคิดในการเดินทางไปต่างประเทศ" แสดงที่หอประชุมจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 30 พฤษภาคม 2502. ใน **ปาฐกถาของคึกฤทธิ์** กรุงเทพฯ: คลังวิทยา 2503.

_____. "ของดีของไทย" (เพื่อนนอน 6 มกราคม 2506) ใน **โลกกับคน** กรุงเทพฯ : บรรณาการ 2509.

_____. "ขุนช้างขุนแผนฉบับอ่านใหม่" ใน **หนังสืออนุสรณ์คึกฤทธิ์ ปราโมช**. กรุงเทพฯ: อัมรินทร์พรินต์ติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2539.

_____. "คนมีคนจน" ใน **เก็บเล็กผสมน้อย**. กรุงเทพฯ: คลังวิทยา, 2502.

_____. "คึกฤทธิ์กับการเมืองไทย" ใน **คึกฤทธิ์ 2528**. กรุงเทพฯ: สวีชาญการพิมพ์, 2528.

_____. **คึกฤทธิ์ ปราโมชกับปัญหาของไทยสมัยเลือกตั้งไม่เรียบร้อย** กรุงเทพฯ: เกษมบรรณกิจ, 2511.

_____. "ทรงคนละจิตที่ 3 การสืบเนื่องและการถ่ายทอดนาฏศิลป์ไทย" **เอกสารประกอบการสัมมนานาฏศิลป์และดนตรีไทย** สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ 23-24 มิถุนายน 2522.

_____. "ไทย(โบราณ)เนรมิต" (เพื่อนนอน 26 เมษายน 2506) ใน **คึกฤทธิ์ถกเมืองไทย**. กรุงเทพฯ : บรรณาการ 2514.

_____. "ในหลวงของประชาชน" อ้างใน สละ ลิขิตกุล **ในหลวงกับคึกฤทธิ์**. กรุงเทพฯ : สรรพศาสตร์, 2546.

_____. "ประชาธิปไตยแบบชูการ์โนในอินโดนีเซีย" (เพื่อนนอน 2 ตุลาคม 2506) ใน **ประชุมพงศาวดารประชาธิปไตย** บรรณาการ, 2512.

คึกฤทธิ์ ปราโมช,ม.ร.ว. **ฝรั่งเศสดินา** กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า, 2504.

- _____ ยิว กรุงเทพฯ: ดอกหญ้า, 2543.
- _____ "สงครามผิวในสหรัฐ" (3) ("เพื่อนนอน" 17 มิถุนายน 2506) ใน *สงครามผิว*. พิมพ์ครั้งที่ 2 กรุงเทพฯ: ดอกหญ้า, 2545.
- _____ "สยามรัฐหน้า 5" (4 มกราคม 2515) ใน *สยามรัฐ หน้า 5 เล่ม 9*. กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า, 2516.
- _____ "สามยุค" *หนังสือพิมพ์เกียรติศักดิ์* (3 กุมภาพันธ์ 2492) ใน *คึกฤทธิ์ว่า*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ชัยฤทธิ์, 2495.
- _____ "อสังกฤตกรรมของจอมพลสฤษดิ์" เพื่อนนอน 9 ธันวาคม 2506 ใน *คึกฤทธิ์ถก เมืองไทย*. กรุงเทพฯ: บรรณาการ, 2514
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระยา. "ลักษณะการปกครองประเทศสยามแต่โบราณ" ใน *ประวัติศาสตร์และการเมือง* หนังสืออ่านประกอบวิชาพื้นฐานอารยธรรมไทย. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2516.
- ทักษ์ เฉลิมเตียรณ. *การเมืองระบบพ่อขุนอุปถัมภ์แบบเผด็จการ* แปลโดย พรรณี ฉัตรพลรักษ์, ม.ร.ว.ประกายทอง สิริสุข กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2526.
- นครินทร์ เมฆไตรรัตน์. "พลังของแนวคิดชาติ-ชาตินิยมกับการเมืองไทยในสมัยแรกเริ่มของรัฐประชาชาติ" *รัฐศาสตร์สาร* 21, 3 (2542): 1-104.
- _____ "สองกระแสภูมิปัญญาในการปฏิวัติสยามทศวรรษที่ 2470" ใน *ความคิด ความรู้ และอำนาจการเมืองในการปฏิวัติสยาม 2475*. พิมพ์ครั้งที่ 2 กรุงเทพฯ: ฟ้าเดียวกัน, 2546.
- _____ *การปฏิวัติสยาม พ.ศ. 2475* กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ร่วมกับฝ่ายสิ่งพิมพ์ โครงการ 60 ปีประชาธิปไตย, 2535.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. "ชาตินิยมในขบวนการประชาธิปไตย" ใน *ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนและอนุสาวรีย์* กรุงเทพฯ: มติชน, 2538.
- _____ "รัฐธรรมนูญฉบับวัฒนธรรมไทย" ใน *ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียนและอนุสาวรีย์* กรุงเทพฯ: มติชน, 2538.
- _____ *สภาพเศรษฐกิจสังคมไทยยุคใหม่ จริยธรรมในการศึกษาสำหรับอนาคต*, กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาแห่งชาติ, 2536.
- ประจักษ์ ก้องกีรติ. "ก่อนจะถึง 14 ตุลาฯ: ความเคลื่อนไหวทางการเมืองวัฒนธรรมของนักศึกษาปัญญาชนภายใต้ระบอบเผด็จการทหาร (พ.ศ. 2506-2516)" *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*, 2545.

พัทตร์พริ้ง ทองใหญ่, ม.ร.ว. "บท สัมภาษณ์ ม.ร.ว. พัทธ์พริ้ง ทองใหญ่" หนังสือพิมพ์ประชาชาติ 9 มีนาคม 2518.

สายชล สัตยานุรักษ์. *การเมืองและการสร้างความเป็นไทยโดย ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช* รายงานผลการวิจัย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2548.

_____. *ความเปลี่ยนแปลงในการสร้าง "ชาติไทย" และ "ความเป็นไทย" โดย หลวงวิจิตรวาทการ*. กรุงเทพฯ: มติชน, 2545.

_____. *สมเด็จพระยาเจ้าราชานุภาพ การสร้างอัตลักษณ์ "เมืองไทย" และ "ชน" ของชาวสยาม*. กรุงเทพฯ: มติชน, 2546.

สุลักษณ์ ศิวรักษ์. "ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมชที่ข้าพเจ้ารู้จัก" ใน *คึกฤทธิยาลัย*. กรุงเทพฯ: สถาบันสันติประชาธรรม, 2539.

เสถียร ลายลักษณ์ (ผู้รวบรวม). "พระราชบัญญัติว่าด้วยแบบอย่างธงสยาม ร.ศ. 110" ใน *ประชุมกฎหมายประจำศก เล่ม 13* พระนคร: โรงพิมพ์เดลิแมส, 2478.

Kasian Tejapira, *Commodifying Marxism: The Formation of Modern Thai Radical Culture, 1927-1958*. Kyoto Area Studies on Asia, Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, Volume 3, 2001.

Saichol Sattayanurak. "Intellectuals and the Establishment of Identities in the Thai Absolute Monarchy State", *Journal of the Siam Society*. 90, 1 & 2 (2002): 101-124.



ชุดที่ ๒ “ความเป็นไทย ความเป็นอื่น”

บทวิจารณ์
การสร้างความเป็นไทยกระแสหลัก
และ
“ความจริง” ที่ “ความเป็นไทย” สร้าง

เกษียร เตชะพีระ

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่๒

สนับสนุนโดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๔๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

บทวิจารณ์¹

“การสร้าง ‘ความเป็นไทย’ กระแสหลัก
และ ‘ความจริง’ ที่ ‘ความเป็นไทย’ สร้าง”

The Construction of Mainstream Thought on 'Thainess'

And the 'Truth' Constructed by 'Thainess'

โดย ร.ศ. สายชล สัตยานุรักษ์

ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

โดย รศ. ดร. เกษียร เตชะพีระ

คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

บทคัดย่อ	น. ๑
Abstract	น. ๒
การสร้าง ‘ความเป็นไทย’ ในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์	น. ๔
การสร้าง ‘ความเป็นไทย’ ภายหลังการปฏิวัติ พ.ศ. ๒๔๗๕	น. ๙
ความหมายทางการเมืองของ ‘ความเป็นไทย’ ที่นิยามโดย ม.ร.ว. คึกฤทธิ์	น. ๑๖
การนิยามความหมาย ‘พระมหากษัตริย์’	น. ๒๔
‘ความจริง’ ที่ ‘ความเป็นไทย’ กระแสหลักสร้างขึ้นในสังคมไทย	น. ๓๐
ความคับแคบของ ‘ความเป็นไทย’	น. ๓๘
บรรณานุกรม	น. ๔๓

¹ ร่างเค้าโครงวิจารณ์บทความนำเสนอในการประชุมเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทยครั้งที่ ๒ หัวข้อ “ความเป็นไทย ความเป็นอื่น” จัดโดยภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ ร่วมกับสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย ณ ห้อง ๒ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่, ๑๐ ส.ค. ๒๕๔๘ เวลา ๑๓.๐๐ – ๑๖.๑๕ น.

ขอแบ่งบทวิจารณ์เป็น ๖ หัวข้อคือ

- ๑) ภาพรวม
- ๒) จุดยืน
- ๓) นิยาม
- ๔) ความเปลี่ยนแปลงกับเรื่องเล่า
- ๕) "ความเป็นไทย" กับการทำให้ทันสมัยแบบทุนนิยม
- ๖) เอกอัครปัญญาชนสาธารณะผู้ทรงพระราชอำนาจนำโดยปราศจากอำนาจอธิปไตย

๑) ภาพรวม

เป็นงานที่ดี, สำคัญและเป็นประโยชน์มาก; ผู้เขียนได้สืบสาวให้เห็นกำเนิดและความเป็นมาทางปัญญาความคิดของ "ความเป็นไทย" กระแสหลัก; ประหนึ่งประวัติทางภูมิปัญญาของรัฐธรรมนูญฉบับวัฒนธรรมไทย; เมื่ออ่านไปจึงได้ shock & pleasure/unease & discomfort of recognition; ทำให้ the cultural unconscious ของ "ความเป็นไทย" ได้ conscious ขึ้นมา, รู้ที่มาที่ไปของ "ปุมที่มองไม่เห็นกลางหลัง" คนไทย; โดยส่วนตัว อะไรมากมายที่เคยเขียนเคยค้นพบโดย intuition, observations บัดนี้มีหัวนอนปลายตีนฐานที่มาหยั่งรากชัดเจนในประวัติภูมิปัญญากระแสหลักของไทย

แต่เป็นงานที่มีข้อจำกัด – โดยมรรควิธีศึกษาในแนวประวัติศาสตร์ความคิดหรือประวัติศาสตร์ภูมิปัญญา (approach – intellectual history) และกลวิธีการเขียน "ความเป็นไทย" กระแสหลัก (narrative of mainstream Thainess) - ยกตัวอย่าง shock & pleasure of recognition: -

อาการ "ความเป็นไทย"	สมุฏฐาน "ความเป็นไทย"
พ.ต.ท.ทักษิณ ชินวัตร นายกรัฐมนตรี กล่าวผ่านรายการนายกฯทักษิณคุยกับ ประชาชน เมื่อเช้าวันที่ 23 กรกฎาคมว่า เมื่อ วันที่ 19 กรกฎาคมที่ผ่านมา ได้เข้าเฝ้าฯ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว พระองค์ทรง รับสั่งว่าให้ควบคุมดูแลการใช้อำนาจตาม พ.ร.ก.การบริหารราชการในสถานการณ์ฉุกเฉิน	ประวัติศาสตร์ของไทยเรานั้นปรากฏว่ามี เบื้องหลังที่แตกต่างกันกับของชาติอื่น ๆ ...คน ไทยเราในสมัยก่อนมิได้คิดตั้งสถาบันหรือ องค์การขึ้นเพื่อให้อำนาจควบคุม "แขนขา" แห่งสังคม ไทยเราได้ใช้ "หัว" แห่งสังคม หรือสถาบันพระมหากษัตริย์นั่นเอง เป็น เครื่องควบคุมมิให้เกิดความไม่เป็นธรรม

นี้ให้เหมาะสม อย่าใช้อำนาจที่ไม่เหมาะสม เพื่อที่จะได้ไม่ให้เกิดปัญหา เกิดความขัดแย้งไม่เข้าใจกัน แต่ใช้เท่าที่จำเป็นเพื่อการรักษาสันติสุขของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้เท่านั้น "อันนี้ก็เป็นสิ่งที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงห่วงใย แล้วก็ทรงย้ำว่าให้ดูการใช้ อำนาจนี้ให้เหมาะสม คือมิให้ใช้ให้เหมาะสม ไม่ใช่มิให้ใช้เสียหมด" นายกษ กล่าว (มติชนรายวัน, ๒๔ ก.ค. ๒๕๔๘)	และความผิดพลาดบกพร่องต่าง ๆ ขึ้นได้ และก็ได้ปกครองกันเป็นสุขมาหลายร้อยปี ด้วยวิธีการนี้...นี่เป็นหลักการที่คนไทยเรา ได้ยึดถือมาโดยตลอด (ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช อ้างใน สายชล, "ความเป็นไทยกระแสหลัก" น. ๒๕)
"ผมถือว่า กสม.และเอ็นจีโอก็เป็นคนไทย เหมือนกัน หากคิดว่ารัฐบาลต้องปรับปรุงอะไรก็ให้มาบอก หรือคิดว่าอะไรทำแล้วทำให้ประเทศ ดีขึ้นก็ให้มาบอก ผมพร้อมฟัง ไม่ใช่ไปตั้งวง ประจานกันเอง และสื่อมวลชนด้วยไม่ใช่ ประจานประเทศตัวเองออกไปทั่วโลก เพราะอัน นี้เป็นประเทศของเรา เราทำงานด้วยใจที่มุ่งมั่น เหมือนกัน ขณะที่ประเทศกำลังพัฒนาเราต้อง เดินไปด้วยกัน ไม่ใช่กำลังพัฒนา เราไปล้มเรือ เสียอย่างนั้น" (นายกษทักษิณ ชินวัตร ปรากฏตาในการประชุมเชิงปฏิบัติการเรื่อง "สิทธิมนุษยชนสังคมไทย : มาตรฐานสู่การ ปฏิบัติ" มติชนรายวัน, ๗ ส.ค. ๒๕๔๘, น. ๒)	ความเชื่อว่า "เมืองไทยนี้ดี" นี้ เมื่อประกอบ กับความคิดเรื่องความสามัคคีเพื่อความมั่นคง และเอกราชของชาติ.....ยังมีผลให้คนไทยทั่วไป ให้ความสำคัญแก่การมีความสำนึกร่วมกัน ที่ จะรักษาเกียรติยศหรือศักดิ์ศรีของชาติในฐานะ ที่เป็นชาติเอกราชอันเก่าแก่ ซึ่งมี ขนบธรรมเนียมประเพณีอันดีงามเป็นของ ตนเอง จนไม่พอใจอย่างยิ่งหากมีผู้ใดเสนอ ภาพสังคมไทยที่มีปัญหาร้ายแรงต่าง ๆ อันจะ ทำให้ชาวโลกดูหมิ่น "ชาติไทย" ได้ เช่น ปัญหา การละเมิดสิทธิมนุษยชน โสเภณี การใช้ แรงงานเด็ก ยาเสพติด หรือความไม่เป็นธรรม อื่น ๆ ฯลฯ แม้จะรู้ดีว่าปัญหาเหล่านี้มีอยู่จริง และมีอยู่มากก็ตาม (สายชล, "ความเป็นไทยกระแสหลัก" น. ๓๖- ๓๗)

๒) จุดยืน

จุดยืนของผู้เขียนแสดงชัดที่หน้า ๔ และ ๔๒ กล่าวคือ วิจารณ์เพื่อเลือกรักษา ปรับเปลี่ยน สร้างใหม่ซึ่งองค์ประกอบของ “ความเป็นไทย”, นิยาม “ความเป็นไทย” เสียใหม่ให้กว้างพอที่จะมีพื้นที่รองรับคนทุกกลุ่มอย่างเสมอภาคและสมศักดิ์ศรีมนุษย์; หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งเป็น การวิพากษ์วิจารณ์ “ความเป็นไทย” จากจุดยืนข้างใน “ความเป็นไทย” เอง, อาจเพื่อยกระดับ ปรับเปลี่ยนคุณภาพ แต่มีไซเพื่อข้ามไปให้พ้นหรือหลุดไปจาก “ความเป็นไทย” ไปเป็นอื่น ซึ่งต่างจากอีกธรรมเนียมทางเลือกหนึ่งที่เลือกวิพากษ์วิจารณ์ “ความเป็นไทย” จากจุดยืนที่อยู่ ข้างนอก “ความเป็นไทย” ทั้งเพและเพื่อละทิ้ง “ความเป็นไทย” ไว้ข้างหลังโดยไม่ต้อง เหลียวกลับมาดูอีกได้ก็จะดี ²

การวิพากษ์วิจารณ์ของผู้เขียนจึงทำด้วยท่าทีทวงทำนอง “วิจารณ์เพราะรัก เพราะอยากให้มันได้ดี เพราะเชื่อมั่นว่ามันดีกว่านี้ได้” หรือ erotic irony (the love for that which you are killing with your cruel, analytical words – รักสิ่งที่คุณกำลังสังหารด้วยถ้อยคำวิเคราะห์อันโหดร้าย เชือดเฉือนของคุณ) ดังที่นักประพันธ์ชาวเยอรมัน Thomas Mann บรรยายท่าทีของตัวละคร Tonio Kroger นักวิจารณ์ศิลปะวรรณกรรมพลัดถิ่นต่อบ้านเกิดของเขาในเรื่องสั้นชื่อเดียวกัน ³

-หรือเป็นไปในทำนองที่ Theodor Adorno นักปรัชญาทฤษฎีวิพากษ์แห่งสำนักแฟรงค์เฟิร์ต ของเยอรมนีชี้ว่า “One must have tradition in oneself, to hate it properly.” (“เราจะต้องมี ประเพณีอยู่ในตัวของเรา ถึงจะเกลียดชังมันได้อย่างเหมาะสม”) ⁴ ซึ่งชวนให้นึกถึงนักวิพากษ์ “ความเป็นไทย” ที่อิมอาบชิมซาบประเพณี “ความเป็นไทย” อย่างจิตร ภูมิศักดิ์และนายผี เป็นต้น

หรือดังที่ Ben Anderson เล่าถึงสองศรีพี่น้องผู้เป็นครูสอนภาษาและวัฒนธรรมชาวให้แก่ เขา ได้แก่ ศาสตราจารย์ Poerbatjaraka นักชาววิทยาผู้ได้รับการฝึกอบรมจากดัตช์คนแรกที่จบ

² ผู้วิจารณ์เห็นว่าเป็นหนึ่งในเส้นแบ่งสำคัญชั้นมูลฐานที่จำแนกนักวิพากษ์วิจารณ์ “ความเป็นไทย” กระแสหลักอย่างนิธิ เอียวศรีวงศ์และสหายแห่งมหาวิทยาลัยเที่ยงคืนรวมทั้งผู้เขียนบทความนี้ ออกจาก totalizing critics หรือนักวิพากษ์ “ความเป็นไทย” แบบเบ็ดเสร็จอย่างธงชัย วินิจจะกูลและสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล เป็นต้น

³ Joseph Campbell, *The Power of Myth with Bill Moyers*, Betty Sue Flowers, ed. (New York: Doubleday, 1988), p. 4.

⁴ Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, E. F. N. Jephcott, trans. (London: Verso, 1991), p. 52.

ปริญญาเอกจากมหาวิทยาลัยไลเดนในเนเธอร์แลนด์ ทว่ากลับดูหมิ่นถิ่นแคลนวิชาการอาณานิคมของดัตช์ส่วนมากรวมทั้งบรรดาองค์กรวิชาชีพที่กดขี่คนสีดึกดำบรรพ์ของชาวทั้งหลายอย่างครึกครื้น ผู้เคียดแค้นมากหยับ ๆ ปรากฏแจ้งพลางบอกทั้งคนขาวและต่างชาติที่เขาพบและรู้สึกว่ามันน่าเบื่อหน่าย เก่งศาสนาเกินพอดีว่าไม่ว่าศาสนาไหน ๆ มันก็เป็นการหลอกตัวเองเหมือนกันทั้งนั้นแหละเพี้ย, และ Pak Kodrat ผู้น้องที่สอนดนตรีชาวให้เป็นและเป็นหนึ่งในสามนักดนตรีชาวเดิมที่เก่งที่สุด ก็หักแขนเทวรูป “ประเพณี” ไม่แพ้กัน “ทั้งคู่รักดีต่อประเพณีของตน แต่ก็มีมองมันด้วยสายตาวิเคราะห์วิจารณ์อย่างแหลมคมทั้งหมด” เป็นกล่าวต่อด้วยว่ากันว่าเขาจะเริ่มเข้าใจและชื่นชมจุดยืนดังกล่าวก็เป็นเวลาให้หลังนานทีเดียว⁵

แม้ผมจะเห็นด้วยกับท่าทีวิพากษ์วิจารณ์ดังกล่าว แต่ก็มีคำเตือนเมื่อเร็ว ๆ นี้จากเพื่อนนักหนังสือพิมพ์ชาวสิงคโปร์เชื้อสายอินเดียนผู้พำนักอยู่ในสหรัฐอเมริกาและเป็นคอลัมน์นิสต์อาวุโสคอยเขียนบทบรรณาธิการให้ The Straits Times เป็นอนุสติคู่ควรแก่การนำมาฝากให้รับฟัง:-

“หากเราโน้มเอียงอยากคิดในเชิงการสมคบกันวางแผนร้าย เราก็คงจะคิดว่าเพื่อนชาวตะวันตกเหล่านี้ช่างชาญฉลาดเสียจริง ๆ พวกเขาได้จัดวางสิ่งต่าง ๆ ไว้ในลักษณะที่ประกันว่าตนจะครอบครองได้ทั้งสองด้านของทุก ๆ ปัญหา – ถ้าออกหัว พวกเขาก็ชนะ, ออกก้อย คุณก็แพ้ ครั้งหนึ่งเป็น แอนเดอร์สัน นักรัฐศาสตร์มหาวิทยาลัยคอร์เนลเคยบอกผมว่าคณาธิปไตยทางการเมืองก็คือระบบที่คุณมีลุงคนหนึ่งอยู่พรรครัฐบาลและอีกคนหนึ่งอยู่ฝ่ายค้าน ดังนั้นครอบครัวยของคุณจึงไม่มีทางแพ้เลย คราวนี้ไอ้คณาธิปไตยทางการเมืองนั้นมันก็น่าสนใจงานคล้าย ๆ กันนี้แหละ ถ้าฉันถามดิวยิงตันเป็นเจ้าเรือน – ตะวันตกก็ชนะ ถ้าฉันถามดิวยิงตันตกกระป๋อง – ตะวันตกก็ชนะอีกเหมือนกัน นั่นแหละความ-หมายของการครอบงำโดยตะวันตกล่ะ มันชนะแม้ในยามที่มันแพ้ เพราะมันครอบคลุมนับพรรครัฐบาลกับฝ่ายค้านที่จงรักภักดี, ทั้งความคิดครอบงำกับข้อวิพากษ์หลักต่อความคิดครอบงำดังกล่าวในเวลาเดียวกัน พูดอีกอย่างก็คือ บทยืนเป็นของมัน บทแย้งก็เป็นของมัน ฉะนั้นบทสรุปยืนที่เป็นไปได้ – ซึ่งเป็นความเป็นไปได้เชิงทฤษฎีเสมอเป็นเรื่องในอนาคตเสมอ – ก็ย่อมจะต้องเป็นของมันอีกเหมือนกัน ปฏิบัติการทางปัญญา – และอิทธิพลที่ควบคู่ไปกับมัน – จะอยู่ที่นั่นเสมอไป”⁶

⁵ Benedict R. O'G. Anderson, "Introduction", *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990), p. 5.

⁶ Janadas Devan, "Why the Western Media Dominates", paper prepared for the Asia Leadership Fellow Program Reunion Conference 2005 "Asia as a Community: Concept or Reality?", Session IV 'Media Storm': Making Asian Voices Heard, organized by the Japan Foundation and the International House of Japan, at Hotel Okura, Fukuoka, Japan & Marriott Hotel, Busan, South Korea, 26-30 June 2005.

หากลองเปลี่ยนบางคำในย่อหน้านี้เสียใหม่จาก "ตะวันตก" เป็น "ไทย" ก็จะได้ความว่า: -

"หากเราโน้มเอียงอยากคิดในเชิงการสมคบกันวางแผนร้าย เราก็คงจะคิดว่าเพื่อน
เหล่านี้ช่างชาญฉลาดเสียจริง ๆ พวกเขาได้จัดวางสิ่งต่าง ๆ ไว้
ในลักษณะที่ประกันว่าตนจะครอบครองได้ทั้งสองด้านของทุก ๆ ปัญหา - ถ้าออกหัว
พวกเขาก็ชนะ, ออกก้อย คุณก็แพ้ ครั้งหนึ่งเป็น แอนเดอร์สัน นักรัฐศาสตร์มหาวิทยาลัย
คอร์เนลเคยบอกผมว่าคนอาบิโดยทางการเมืองก็คือระบบที่คุณมีลุงคนหนึ่งอยู่พรรคร
รัฐบาลและอีกคนหนึ่งอยู่ฝ่ายค้าน ดังนั้นครอบครัวของคุณจึงไม่มีทางแพ้เลย คราวนี้ไอ้
คนอาบิโดยทางปัญญานั้นนะมันก็ดำเนินงานคล้าย ๆ กันนี่แหละ ถ้าฉันถามดิ
แอนเดอร์สันเป็นเจ้าเรือน - คุณอาบิโดยก็ชนะ ถ้าฉันถามดิ [redacted] ตกกระป๋อง -
[redacted] ก็ชนะอีกเหมือนกัน นั่นแหละความหมายของการครอบงำโดย [redacted]
[redacted] ละ มันชนะแม้ในยามที่มันแพ้ เพราะมันครอบคลุมทั้งพรรครัฐบาลกับฝ่ายค้านที่
จงรักภักดี, ทั้งความคิดครอบงำกับข้อวิพากษ์หลักต่อความคิดครอบงำดังกล่าวในเวลา
เดียวกัน พูดอีกอย่างก็คือ บทยืนเป็นของมัน บทแย้งก็เป็นของมัน ฉะนั้นบทสรุปยืนที่
เป็นไปได้ - ซึ่งเป็นความเป็นไปได้เชิงทฤษฎีเสมอ เป็นเรื่องในอนาคตเสมอ - ก็ย่อม
จะต้องเป็นของมันอีกเหมือนกัน ปฏิบัติการทางปัญญา - และอิทธิพลที่ควบคู่ไปกับมัน -
จะอยู่ที่นั่นเสมอไป"

๓) นิยาม

โดยอิงจากความเข้าใจของผู้วิจารณ์ที่ได้จากการอ่านบทความของผู้เขียน

"ความเป็นไทย" เป็นสิ่งสร้างทางการเมืองวัฒนธรรม (cultural political construct), เชื้อ
มูลที่ประกอบส่วนสร้างเอกลักษณ์ความเป็นคนไทย (หรือความเป็นตัวตน), ในภาวะปกติ มัน
ทำงานได้ดีเมื่อคุณไม่รู้สำนึก เหมือนหนึ่ง "ปุ่มที่มองไม่เห็นกลางหลัง" คนไทยทุกคนหรือ the
cultural unconscious, อย่างไรก็ตามในภาวะวิกฤตแล้วอารามตกใจคุณพยายามไขว่คว้าคลำหา
ควักล้วงอะไรมารับมือ, คุณจะเจอมัน

"ความจริง" (truth) อ่านแล้วความหมายที่ผู้เขียนดูเหมือนต้องการไม่ใช่ facts or reality
แต่เป็น IDEALS or FORMS a la Plato มากกว่า คือสัจนิยม สถาพร นิรันดร์ ไม่เปลี่ยนแปลงตาม
ปรัชญาจิตนิยมเพลโตนิค, ขณะเดียวกันก็ทรงคุณลักษณะเหมือน DEEP STRUCTURE หรือ
โครงสร้างส่วนลึกที่เป็นไวยากรณ์กำกับการคิดของคนไทยโดยนิยามด้วย, โดยต่อเนื่องกัน FORM

ดังกล่าวอาจกลายเป็น -> TRANSITIVE REALITY หรือกรรมสภาวะ หรือความเป็นจริงอันเกิดขึ้นผ่านวิธีคิดหรือวิธีมองของคนไทยผู้เชื่อดังนั้น-ทำดังนั้น-ก็เลยจริงดังนั้นได้ (ดู น. ๓๕)

๔) ความเปลี่ยนแปลงกับเรื่องเล่า

ผู้เขียนได้เสนอและแสดงข้อมูลการวิเคราะห์ให้เห็นว่า "ความเป็นไทย" กระแสหลักคลี่คลายเปลี่ยนแปลงไปตามการนิยามของปัญญาชนที่ "มุ่งตอบสนองต่อปัญหาทางการเมืองที่ชนชั้นนำในแต่ละสมัยต้องเผชิญ" (น. ๓) เช่นในยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์, ยุคหลัง ๒๔๗๕, ครึ่งหลังของพุทธทศวรรษ ๒๔๙๐, และทศวรรษ ๒๕๐๐ เป็นต้นมา ฯลฯ สรุปก็คือนิยาม "ความเป็นไทย" กระแสหลักเปลี่ยนไปตามปัญหาทางการเมืองของชนชั้นนำ

แต่อะไรบ้างเล่าคือปัญหาทางการเมืองของชนชั้นนำไทย?

- ย่อมได้แก่ counter-elite, กลุ่มชนใหม่ที่รุ่งขึ้นมา, "ประชาชน" และปัญญาชนของพวกเขา
- มองกว้างออกไป ในทางรัฐศาสตร์ ปัญหาทางการเมืองสำคัญของชนชั้นนำโลกที่สามที่มักถูกความความมั่นคงยั่งยืนต่อเนื่องแห่งอำนาจของพวกเขาอจรวบรวมไว้ภายใต้หัวข้อกว้าง ๆ ได้ว่า WAR, COLONIALISM & REVOLUTION
- ในกรณีไทย ปัญหาดังกล่าวแปล/แปรออกมาเป็น
 - WAR: WWII, Cold War, Korean War, Indochina War, War on Terrorism
 - COLONIALISM: Siamese Imperialism ของชนชั้นนำบางกอก-รัตนโกสินทร์, Imperialism & Globalization ของสหรัฐอเมริกา-ญี่ปุ่น
 - REVOLUTION: การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. ๒๔๗๕ (constitutional revolution), สงครามประชาชน ๒๐ ปี พ.ศ. ๒๕๐๘-๒๕๒๘ (failed revolution), การปฏิวัติทางการเมืองวัฒนธรรม ๒๕๑๖ – ๒๕๑๙ (political & cultural revolution), Passive Revolutions ⁷ ของกลุ่มทุนต่าง ๆ ในสังคมการเมืองไทยจากยุครัฐบาลเปรมถึงปัจจุบัน

⁷ Passive Revolution (การปฏิวัติแบบคลื่นได้น้ำ?) หรือ "การปฏิวัติโดยไม่มีการปฏิวัติ" เป็นศัพท์ของ Antonio Gramsci นักปฏิวัติคอมมิวนิสต์และนักทฤษฎีการเมืองวัฒนธรรมชาวอิตาลี หมายถึงการปฏิรูปทางสังคมและการเมืองที่ชนชั้นนำก่อตั้งดำเนินการ มันมักเกิดขึ้นเมื่อระบอบปกครองหนึ่ง ๆ มีอำนาจครอบงำด้วยกำลัง (domination) แต่ขาดอำนาจนำ (hegemony) และจำต้องระงับยับยั้งพลังฝ่ายก้าวหน้าไว้โดยไม่ใช้ความรุนแรง หากเป็นไปได้หรืออย่างน้อยก็ไม่ต้องต่อสู้กันยืดเยื้อ ซึ่งทำได้โดยยุทธวิธีเริ่มการรณรงค์ทางการเมืองที่ก้าวหน้า

เมื่อเห็นภาพความขัดแย้งเคลื่อนไหวของบริบทดังกล่าว เราอาจตั้งคำถามได้อีกแบบว่า **อะไรคือปัญหาของ "ความเป็นไทย" กระแสหลัก?**

มันย่อมได้แก่ "ความเป็นไทย" กระแสรองหรือทวนกระแส, "ความเป็นไทย" ชายขอบ, "ความไม่เป็นไทย" (ความเป็นจีน, ความเป็นลาว, ความเป็นญวน, ความเป็นอเมริกัน, ความเป็นซ้ายใหม่, ความเป็นมลายูมุสลิม ฯลฯ) ที่บังอาจเอาใจออกห่าง กำเริบเสิบสาน แข็งข้อก่อการต่อ "ความเป็นไทย" กระแสหลักในแต่ละช่วงสมัย แต่ละบริบท

จะเห็นได้ว่าประวัติความเป็นมาเป็นไปและเปลี่ยนแปลงของ "ความเป็นไทย" กระแสหลัก มีอาจเป็นอื่นไปได้ นอกจากประวัติของบทวิาทวาทา/สงครามระหว่าง "ความเป็นไทย" กระแสหลักกับกระแสนั้น ๆ รวมทั้งกับ "ความไม่เป็นไทย" เป็นเรื่องราวแห่ง interaction, interpenetration, mutual transformation ของมัน หรือนัยหนึ่งประวัติของการเมืองวัฒนธรรมของ "ความเป็นไทย", ไม่ใช่แค่ประวัติภูมิปัญญา

ในกรอบนี้ จะเห็นได้ว่าประวัติการเมืองวัฒนธรรมของ "ความเป็นไทย" มีขึ้นมีลง พอแบ่ง ช่วงหยาบ ๆ ออกได้เป็น: -

- ๑) หลังสงครามโลกครั้งที่สอง - ๒๕๐๑ (รุ่นกุหลาบ-สุภา-ทวีป-จิตร์ฯลฯ)
- ๒) ๒๕๑๐ กว่า - ๒๕๑๙ (รุ่นสุลักษณ์-สุชาติ-พรรคชัย-สุจิตต์ฯลฯ)
- ๓) ๒๕๓๕ - ๒๕๔๔ (รุ่นหมอบประเวศ-นิธิ-ชัยอนันต์-ธีรยุทธฯลฯ)

ในแต่ละช่วงมักเกิดการล่มสลายของระบอบเก่าและการเมืองเปิด, การต่อสู้ระหว่าง "ความเป็นไทย" กระแสหลักกับ "ความเป็นอื่น" ทั้งหลายแหล่อย่างคึกคักดุเดือดกว้างขวาง นำไปสู่ความพยายาม reform, incorporation และมักจะจบลงด้วย coercion, absolutist closure

ในระดับต่ำสุดเสียเองเพื่อเตะสกัดขัดขวางขั้นที่ก้าวหน้าแท้จริงไปเสีย ในทางกลับกัน สถานการณ์ดังกล่าวก็อาจเปิดโอกาสให้พลังฝ่ายก้าวหน้าถอยความคืบหน้าของระบอบปกครองให้เป็นประโยชน์ด้วยการอาศัยฐานกำลังอิสระของตนเปิดพื้นที่ขยับเขยื้อนเคลื่อนไหวคืบหน้าอย่างแนบเนียนราว "โมเลกุล" เพื่อถอยอำนาจนำ อาทิ คริสต์ศาสนาย้ายได้จักรวรรดิโรมัน, กระจุกพลังฝรั่งเศสภายใต้ระบอบกษัตริย์ที่ฟื้นฟูขึ้นใหม่ (ค.ศ. ๑๘๑๕ - ๓๐) และขบวนการคานธีในอินเดียได้ระบอบอาณานิคมของอังกฤษ เป็นต้น จะเห็นได้ว่าขบวนการเหล่านี้ถอยอำนาจนำไว้ได้แต่ปราศจากสมรรถนะที่จะเข้าครอบงำด้วยกำลัง ซึ่งกลับตาลปัตรกับสถานะที่สามารถครอบงำด้วยกำลังแต่ปราศจากอำนาจนำของระบอบปกครองอันเป็นนัยทั่วไปที่เกิด Passive Revolution ขึ้น ดู Walter L. Adamson, Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory (Berkeley: University of California Press, 1980), p. 186.

ล้าพั้งมรรควิธีศึกษาแบบประวัติความคิดหรือประวัติภูมิปัญญาของปัญญาชนสังกัดชนชั้นนำบางคน แม้จะช่วยขุดลึกเจาะให้เห็นเค้าความเป็นมาทางแนวคิดกระแสหลัก เปิดหูเปิดตาให้สว่างไสวปานใด แต่ก็ย่อมไม่สามารถสะท้อนภาพรวมของสิ่งที่โดยธรรมชาติของมันแล้วเป็นการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงทางการเมืองวัฒนธรรม, เป็นบทวิวาทวาทาและสงครามหลายฝ่ายนี้ได้ รอยไหวจึงบังเกิดขึ้นเป็นธรรมดา อาทิ

น. ๑๒-๑๓ narrative ช่วงความเปลี่ยนแปลงใน “ความเป็นไทย” สมัยจอมพลป.-หลวงวิจิตรวาทธรรม smooth เกินไป, เน้น continuity เกินไป ขณะที่ภาพความขัดแย้งแตกหักพยายามอย่างมากที่จะเข้าทดแทน-แทนที่พลิกฟ้าคว่ำแผ่นดินเชิงสัญลักษณ์-วัฒนธรรมต่อระบอบกษัตริย์-สมบูรณาญาสิทธิราชย์ หายไป (เทียบกับวิทยานิพนธ์ของมานิตย์ นวลละออ, ๒๕๓๓)^๘

น. ๑๗ ผู้เขียนได้ชี้ว่าในความพยายามของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ที่จะสร้างแนวคิด “การปกครองแบบไทย” รองรับ absolutist counter-revolution or restoration ของระบอบสมุชติซึ่งล้มรัฐธรรมนูญ, รัฐสภา, การเลือกตั้งลงนั้น นับเป็นเรื่องรุนแรงยิ่ง เพราะต้องเผชิญแรงต้านทานจาก constitutionalism ซึ่งอยู่มานานหลายสิบปี มีหลายฝ่ายเชื่อมั่น และแม้แต่กลุ่มอนุรักษนิยมเองก็ต้องดัดแปลงอ้างหลัก “อนงคนนิกรสโมสรสมมุติ” ประเด็นคือเราไม่เห็นพลัง constitutionalism เลยในตอนต้นของบทความที่พูดถึงการเปลี่ยนแปลง ๒๔๗๕ มีแต่กลุ่มคำที่ minimize change, emphasize continuity ของความเป็นไทย อาทิ “ยังคง, ไม่เปลี่ยนแปลงอุดมการณ์รัฐ, เพียงแต่, แม้, แต่, เท่านั้น” เป็นต้น (น. ๙) ผลก็คือความเปลี่ยนแปลงในภาคส่วนของ “ความเป็นอื่น” ซึ่งย่อมต้องมีและมิอาจปิดกั้นไว้ได้เพราะมิฉะนั้นก็ไม่อาจเล่าบรรยายความเปลี่ยนแปลงใน “ความเป็นไทย” ได้อย่างถูกต้อง, แต่ทว่ามิได้ถูกจับนับรวมมาไว้ในกรอบการวิเคราะห์วิจัยอย่างเป็นระบบ ก็จะเผลอลับกลับมาดิบ ๆ เป็นช่วง ๆ ใน narrative ที่เน้น continuity แบบนี้

น. ๓๒ อีกนั่นแหละ การบรรยายการทำลาย “ความเงียบทางการเมือง” ช่วงกลางทศวรรษ ๒๕๑๐ ก็เรียบง่ายและตื่นเขินเกินไป หากอ่านวิทยานิพนธ์ของประจักษ์ ก้องกีรติแล้ว^๙ ก็จะเห็นว่า the whole cultural political story was much more complex than this...สายใยการเมือง

^๘ มานิตย์ นวลละออ, การเมืองไทยยุคสัญลักษณ์รัฐไทย (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, ๒๕๔๐), โดยเฉพาะบทที่ ๓ ระบบการเมืองแบบสัญลักษณ์รัฐ: วิเคราะห์สัญลักษณ์ทางการเมืองในสมัยรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม พ.ศ. ๒๔๘๑-๒๔๘๗

^๙ ประจักษ์ ก้องกีรติ, และแล้วความเคลื่อนไหวก็ปรากฏ: การเมืองวัฒนธรรมของนักศึกษาและปัญญาชนก่อน ๑๔ ตุลา (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๘). โดยเฉพาะบทที่ ๔ และบทที่ ๕

วัฒนธรรมที่มาร้อยรัดกระหวัดพันถักทอกันเป็นกระแสความเคลื่อนไหว ๑๔ ตุลาคม ๒๕๑๖ บนถนนราชดำเนินมีที่มาจากทั้งที่ไม่ไทย (ซ้ายใหม่) และไทยซ้าย (สมัยพุทธทศวรรษ ๒๕๐๐) ด้วย แต่มันกลืนกลายหายไปได้ใน narrative ที่เน้น "ความเป็นไทย" กระแสหลักโดด ๆ

เช่นเดียวกันในการบรรยายวิเคราะห์เหตุการณ์ ๖ ตุลาคม ๒๕๑๙ หน้าเดียวกัน ผู้เขียนชี้ว่าเกิดความต้องการให้สังคมไทยกลับสู่ภาวะ "ไม่มีการเมือง" ๖ ตุลาคม จึงเกิดด้วยวิธีคิดในกรอบ "ความเป็นไทย" ส่งผลให้คนไทยยอมรับการปราบปรามขบวนการนักศึกษาด้วยความรุนแรงโดย दुष्ณี - ถูกต้องทีเดียว แต่ที่ "ความเป็นไทย" รู้สึกถูกคุกคามถึงขนาดนี้, ต้องใช้การปราบปรามอย่างรุนแรงโหดเหี้ยมถึงขนาดนี้ ก็ย่อมฟ้องแสดงว่า "ความไม่เป็นไทย" มีพลังกว้างขวางใหญ่โตพอควร มันมาจากไหน? เราหาคำอธิบายได้ยากใน narrative ที่เน้นอิทธิพลครอบงำของ "ความเป็นไทย" กระแสหลักโดด ๆ

น. ๓๘ ผู้เขียนชี้ภายใต้หัวข้อ "ความคับแคบของ "ความเป็นไทย"" ว่า "ขณะเดียวกัน "ความเป็นไทย" ก็ไม่มีพื้นที่ให้แก่คนชั้นกลางด้วย" เป็นข้อคิดที่น่าสนใจเพราะมันชวนให้ถามว่าถ้าจั้นคนชั้นกลางอยู่ที่ไหนในทางวัฒนธรรมกันเล่า all these times? พวกเขาเกาะชายขอบ "ความเป็นไทย" กระแสหลักอยู่หรือ? หรือว่ามันยังมี "ความเป็นไทย" แบบอื่น ๆ และ "ความไม่เป็นไทย" อยู่เกลื่อนสังคมไทยให้พวกเขาอาศัยอยู่? คำตอบอยู่ที่หน้า ๔๐

น. ๔๐ และแล้วเหล่าปัจจัยทางวัฒนธรรมทั้งหลายแหล่ที่เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอยู่แต่ไม่ปรากฏที่ทางในเรื่องเล่า "ความเป็นไทย" กระแสหลักของผู้เขียนก็ย่อมต้องโผล่ขึ้นมาอยู่ดี ไม่ว่า "วัฒนธรรมอเมริกันที่ทำให้วิถีชีวิตของคนหลายกลุ่มเปลี่ยนแปลงไป จนความแตกต่างหลากหลายที่เกิดขึ้นในโครงสร้างสังคมไทยในทศวรรษ ๒๕๑๐ เป็นต้นมา มีมากเกินไปจนเกินกว่า "ระเบียบ" ที่ถูกกำหนดไว้ใน "ความสัมพันธ์ทางสังคมแบบไทย" จะสามารถรองรับได้" รวมทั้ง "ค่านิยมใหม่ ๆ ซึ่งแตกต่างหรือแม้แต่ขัดแย้งกับค่านิยมเดิม", "จิตสำนึกแบบปัจเจกชนนิยม", "ความสัมพันธ์ในเชิงพาณิชย์" เป็นต้น ประเด็นคือผู้อ่านคงอดจ้องไม่ได้ว่าปัจจัยทางวัฒนธรรมเหล่านี้มาจากไหน? โผล่มาได้ยังไง? มีที่ทางตรงไหนในสังคมไทยและสัมพันธ์กับ "ความเป็นไทย" กระแสหลักอย่างไร? ผู้เขียนคงจะรู้และถ้าถามก็คงเสนอข้อวิเคราะห์คำตอบได้นอกบทความ แต่อาจไม่สะดวกนักในกรอบบทความนี้ เพราะผู้เขียนถูกจำกัดช่องทางการตอบในบทความโดยมรรควิธีการศึกษาและโครงเรื่องของเรื่องเล่าในบทความเองที่เน้นแต่เรื่องราวของ "ความเป็นไทย" กระแสหลักในทางประวัติความคิดหรือภูมิปัญญา

ผู้วิจารณ์เองก็ไม่แน่ใจว่าจะเสนอแนะผู้เขียนให้จัดการกับรอยโหว่เหล่านี้ได้อย่างไร เพราะคิดว่ามันถูกกำหนดจากมรรควิธีการศึกษาและกลวิธีการเขียนที่เลือกทีเดียว เพียงแต่นึกถึงข้อคิดเกี่ยวกับการเขียนประวัติศาสตร์ที่ผู้วิจารณ์สรุปได้จาก Walter Benjamin นักวิจารณ์และศึกษาวัฒนธรรมชาวเยอรมันว่า: -

“นักประวัติศาสตร์ธรรมดาอาวูโสคนหนึ่ง...กำลังจะมักเขม้นถักทอสายใยแห่งความสืบเนื่องกลมกลืนทางประวัติศาสตร์เข้าด้วยกัน ผืนผ้าเนียนแน่นที่ทอถักทอขึ้นนั้นกลับเกลื่อนความหยาบกระด้างตะปุ่มตะป่ำของบรรดาจิ้งหะปฏิวัติในประวัติศาสตร์ไปเสียสิ้นและจะนั่นจึงให้ภาพพิมพ์เทียมแห่งความยั่งยืนสถาพรแก่เรา เส้นด้ายถูกสอยขึ้นลงครั้งแล้วครั้งเล่าเหมือนการซ้ำรอยในประวัติศาสตร์และให้มายาภาพของความก้าวหน้ากับเสื่อมถอยซึ่งอันที่จริงเป็นเพียงสองด้านของเหรียญเดียวที่ชื่อว่าความต่อเนื่องของประวัติศาสตร์ นักประวัติศาสตร์ผู้กำลังถักทอคนนั้นจินตนาการว่าตัวเองหยั่งซึ่งถึงจิตวิญญาณของเหตุการณ์ในอดีต “อย่างที่มีมันเป็นจริง ๆ” และดังนั้นจึงเผยแพร่ยาเสพติดที่ร้ายกาจที่สุดในศตวรรษออกไป”¹⁰

๕) “ความเป็นไทย” กับการทำให้ทันสมัยแบบทุนนิยม

ผู้เขียนสรุปไว้โดยชอบแล้วว่า “ความเป็นไทย” กระแสหลักและ “ความจริง” ที่มันสร้างมุงจรรโลงโครงสร้างการเมืองแบบรวมศูนย์อำนาจ (หรือโครงสร้างอำนาจรัฐที่รวมศูนย์ – ผู้วิจารณ์ใคร่ขอรวบยอดเรียกว่า “โครงสร้างอำนาจอาญาสิทธิ์”) และโครงสร้างสังคมที่แบ่งคนออกเป็นลำดับชั้น (ผู้วิจารณ์ใคร่ขอรวบยอดเรียกว่า “โครงสร้างสังคมศักดินา”, ดู น. ๑, ๔) ทำให้ผู้วิจารณ์สงสัยเอะใจแต่แรกเห็นว่าถ้า “ความเป็นไทย” กระแสหลักสัมพันธ์กับรัฐเช่นนั้น, แล้วทุนเล่า? ทุนสัมพันธ์กับ “ความเป็นไทย” กระแสหลักอย่างไร?

ผู้เขียนไม่ได้เข้าขบแก้คำถามใหญ่นี้อย่างชัดเจน นอกจากตั้งข้อสงสัยเกิดครั้งแล้วครั้งเล่าเกี่ยวกับหลักการมูลฐานในการเลือกรับการทำให้ทันสมัยจากต่างประเทศของปัญญาชนชนชั้นนำไทย (Selective modernization) ว่า: “ชนชั้นนำของไทยได้เลือกรับเอาความเจริญทางวัตถุแบบตะวันตกและรักษาส่วนใหญ่ของ “ความเป็นไทย” ทางวัฒนธรรมเอาไว้” (น. ๔) ซึ่งตรงกันข้าม

¹⁰ Walter Benjamin, “N [Theoretics of Knowledge, Theory of Progress]”, The Philosophical Forum: A Quarterly, XV: 1-2 (Fall-Winter 1983-84), 1-40. [N 3, 4], [N 7a, 2], [N 19, 1], [N 9, 5], [N 10, 4], [N 7, 5], [N 8a, 3], [N 9a, 5], [N 19a, 2]

พื้นฐานไม่ว่าจะเป็นชนชั้นนำในระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์หรือรัฐธรรมนูญ (น. ๑๓) ¹¹ รวมทั้ง ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมชด้วย (น. ๒๓, ๒๔)

ข้อที่น่าสนใจเกี่ยวกับทฤษฎีเรื่องนี้ของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์อยู่ตรงเขาตระหนักถึงความลัทธิขัดแย้งกันอยู่ในตัว (self-contradiction) ของ selective modernization สูตรชนชั้นนำไทยดังกล่าว ดังที่ผู้เขียนบันทึกไว้ว่า

"ในทัศนะของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ การพัฒนาเศรษฐกิจในสมัยจอมพลสฤษดิ์เป็นต้นมา ทำให้เกิดปัญหา "ความเป็นไทย...ลดน้อยถอยลงไปอย่างน่าวิตก ...เราลืมความเป็นไทยกันมากขึ้นทุก ๆ ปี"¹² อันจะทำให้ระบบความสัมพันธ์ทางสังคมที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์เชื่อว่าถูกต้องและดีงามไม่สามารถดำรงอยู่ได้ จำเป็นจะต้องทำให้คนไทยรับรู้ว่าจะอะไรคือ "ความเป็นไทย" "เพื่อจะได้เป็นพลเมืองดีที่สามารถรักษาสังคม รักษากระบวนการปกครองที่เรียบร้อยไว้ได้ในที่สุด" ม.ร.ว.คึกฤทธิ์พยายามทำให้คนไทยยึดมั่นใน "ความเป็นไทย" ด้วยการชี้ว่า หากคนไทยไม่รู้จัก "ความเป็นไทย" และไม่สามารถรักษา "ความเป็นไทย" เอาไว้ได้ ผลที่จะเกิดขึ้นก็คือ "กำลังเดินทางไปสู่ความสาบสูญทางประวัติศาสตร์ ถึงแม้ว่าจะไม่สาบสูญในทางกายก็สาบสูญในทางเป็นชาติ (น. ๒๒-๒๓)

แต่ทว่า

"ในขณะเดียวกัน ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ชี้ให้เห็นว่าคนไทยไม่ควรจะรักษา "ความเป็นไทย" ในทางวัตถุเอาไว้ เพราะจะก่อให้เกิดปัญหาแก๊วชีวิตได้มาก เช่น บ้านแบบไทย, การแต่งกายแบบไทย, การรับประทานอาหารแบบไทย ซึ่งล้วนไม่เหมาะสมแก่วิถีชีวิตในปัจจุบัน.....ทั้งนี้ก็เพราะ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ต้องการให้คนไทยยอมรับการพัฒนาประเทศหรือการพัฒนาทางวัตถุแบบตะวันตกนั่นเอง" (น. ๒๔)

¹¹ ธงชัย วินิจจะกูลย้อนรอยทำที่แบบฉบับดังกล่าวนี้กลับไปถึงหนังสือแสดงกิจจานุกิจของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์มหาโกษาธิบดี (พ.ศ. ๒๔๑๐) ปลายสมัยรัชกาลที่ ๔ ธงชัย วินิจจะกูล, "โรคาโลกาภิวัตน์ (กับภูมิคุ้มกันบกพร่อง)," สังคมศาสตร์ปริทัศน์, ๑๘: ๑ (ก.ค.-ธ.ค. ๒๕๓๙), ๑๕-๒๘.

¹² ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, "ของดีของไทย" (เพื่อนนอน 6 มกราคม 2506) ใน โลกกับคน กรุงเทพฯ : บรรณาการ 2509, หน้า 212-213.

หรือหากจะให้พูดในภาษาของผู้วิจารณ์ก็คือมันเป็นความลึกลับขัดแย้งระหว่างความอยากเป็นไทยกับความอยากไม่เป็นไทยกลางใจคนไทยทั้งปวง.....

“ในส่วนลึกที่สุดแล้ว เราไม่อยากเป็นไทย

เพราะถ้าเป็นไทย เราจะแข่งไม่ชนะในตลาดโลก

เพราะถ้าเป็นไทย เราจะได้บริโภค

เราเป็นปลื้มเสียไม่มี เวลาได้ยินชาวโลกกล่าวขวัญถึงเราว่า...

“LITTLE JAPAN”

“NIC รุ่น ๒”

“มังกรตัวถัดไป”

“ห่านตัวใหม่” (ตามกระบวนการพัฒนาแบบ “ขบวนห่านบิน” ที่มีญี่ปุ่นเป็นจำฝูง

รัฐมนตรีท่านหนึ่งเปรยว่าอยากให้ไทยเป็น FREE PORT ทั้งประเทศอย่าง SINGAPORE

ผู้บริหารซีพีอิติตอจารย์มหาวิทยาลัยประกาศเปรี้ยงทางทีวีว่าเศรษฐกิจไทยจะพุ่งโหด

โดยที่รัฐบาลไม่ต้องทำอะไรมาก ขอเพียงดำเนินนโยบายทุกอย่างตามแบบ HONG

KONG

กำหนดเป้าะฝันเห็นพหยาเป็น SWITZERLAND

เราไม่อยากเป็นไทยเพราะเรากลัวว่าถ้าเราัวแซ่ชิงเป็นไทยต่อไป สักวันเราอาจต้อง

กลายเป็นอย่างเวียดนาม ลาว เขมร พม่าทุกวันนี้

ซึ่งเราไม่อยากเป็น

ลึก ๆ แล้ว เราอยากติดปีกบินหนีเพื่อนบ้านอยากจนล้าหลังร่วมวัฒนธรรมเหล่านี้ไปให้สุด

ไกล บินออกจากอุษาคเนย์ บินออกจากตัวเรา

บินไปไหน?

ไปเป็นไม่ไทย, ไปเป็นโลกานุวัตร

“ในส่วนลึกที่สุดแล้ว เราอยากเป็นไทย

เพราะถ้าไม่เป็นไทย อำนาจจะเสื่อมความศักดิ์สิทธิ์

เพราะถ้าไม่เป็นไทย ผู้คนจะคิดว่าคนเราเสมอภาคกัน

นั่นจะก่อให้เกิดปัญหามากแก่ระบบอุปถัมภ์ ถ้าผู้คนเริ่มทำตามที่คิด

ผู้ใหญ่จะไม่อายยืนคำหัวผู้น้อย ผู้น้อยจะเริ่มหัวแข็งกระด้างกระเดื่องกับผู้ใหญ่

ผู้คนจะเริ่มมองต่างมุม แทนที่จะว่าอะไรว่าตามกันและตามผู้นำ

ผู้คนจะเริ่มแตกต่างขัดแย้งกันเพราะผลประโยชน์ที่เป็นจริง แทนที่จะรู้จักสามัคคีกันตาม
ภาพลักษณ์ในอุดมคติ

และตาสียายสาที่ควรจะหัวอ่อนว่านอนสอนง่ายเชื่อง ๆ ซึม ๆ จะหันไปก่อกบฏปิดถนน
ขวางรถ ด้านเขื่อน

โสภณี่จะเต็มบ้าน โจรจะเต็มเมือง พระอลัชชีไม่ยอมเปลี่ยนผ้าเหลือง เด็กจะเลิกเรียก
“พ่อ”, “แม่” หันไปเรียก “ป้าป้า”, “หม่าม้า”, “แด๊ดดี้”, “มอมมี” แทน

คนไทยจะพูดไทยไม่ชัด คนไม่ไทยจะพูดไทยชัด คนไทยคนไม่ไทยจะพูดไทยคำไม่ไทยคำ
จนแยกคนไทยกับคนไม่ไทยไม่ออก

นั่นเป็นสิ่งที่ลึก ๆ แล้วเราเกลียดกลัวขยะแขยงที่สุด ไม่ยอมรับและไม่อยากเป็นที่สุด ไม่ใช่
เพราะมันไม่ตรงกับความเป็นจริงดังที่เป็นอยู่ในเมืองไทย

แต่เพราะมันขัดกับภาพลักษณ์ความเป็นไทยในอุดมคติของเรา

และสำหรับเรา อุดมคติสำคัญกว่าความเป็นจริง (ถึงต้องสั่งแบนคิคลองแมนใจ)¹³

ผมอยากเสนอว่านี่เป็นความลึกลับขัดแย้งในตัวที่แก้ไม่ตกของโครงการเลือกรับความ
ทันสมัยสูตรชนชั้นนำไทย เพราะการทำให้ทันสมัยแบบทุนนิยมที่รับเข้ามาในนามของ “ความจริง
ทางวัตถุ” และ “การพัฒนาเศรษฐกิจ” ย่อมส่งผลกระทบทางสังคมและวัฒนธรรมอย่างมีอาจ
หลีกเลี่ยงหรือควบคุมกำกับอย่างเบ็ดเสร็จได้ จนมันไปตั้งเครือข่ายกร่อนเซาะแยกแยะกับ “ความเป็น
ไทย” กระแสหลักที่เพียรพยายามตั้งเป็นกำแพงทางการเมืองวัฒนธรรมเพื่อรับและกำราบให้เชื่อง
ซึ่งคลื่นความเปลี่ยนแปลงแห่งทุนนิยม ความขัดแย้งระหว่าง “ความเป็นไทย” กระแสหลักกับการ
ทำให้ทันสมัยแบบทุนนิยมนี้แสดงออกชัดในท่อนสุดท้ายของบทความผู้เขียนหัวข้อ “ความคับแคบ
ของ “ความเป็นไทย”” ตั้งแต่หน้า ๓๘ – ๔๒

๖) เอกอัครราชทูตนาถนาถ ผู้ทรงพระราชอำนาจนำโดยปราศจากอำนาจอธิปไตย¹⁴

ผู้เขียนได้วิเคราะห์สรุปว่า ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช เป็นปัญญาชนผู้มีบทบาทโดดเด่น
สำคัญที่สุดในการปรับเปลี่ยน “ความเป็นไทย” กระแสหลักแบบสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ให้

¹³ เกษียร เตชะพีระ, “ความเป็นไทยแบบโพสท์โมเดิร์น ตอนใจหนึ่งจอตุนข้างหนึ่งนันทุนแผน”, ผู้จัดการ
รายวัน, ๑๖ มี.ค. ๒๕๓๘, น. ๑๒.

¹⁴ ข้อมูลและบทวิเคราะห์ในส่วนนี้ผู้วิจารณ์สังเคราะห์ตีความจาก ชินดา ชิตบัณฑิตย์, “โครงการอันเนื่องมาจาก
พระราชดำริ: การสถาปนาพระราชอำนาจนำ (พ.ศ. ๒๔๙๔ – ๒๕๔๖)” (วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต, คณะสังคม
วิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๗).

สอดคล้องกับสถานการณ์การเมืองหลังสงครามโลกครั้งที่สอง จนกลับมาครอบงำคนไทยอย่างลึกซึ้งและกว้างขวางนับแต่กลางพุทธศตวรรษที่ ๒๔๙๐ เป็นต้นมา (น. ๑๓-๑๔)

และในบรรดาการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวที่สำคัญโดดเด่นยิ่งคือความหมายของ “พระมหากษัตริย์” ภายใต้ระบอบใหม่ (ที่มีไขสมบูรณาญาสิทธิราชย์ absolute monarchy) หลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. ๒๔๗๕, ตามความหมายที่ว่านี้ บทบาทของพระมหากษัตริย์ใน “การปกครองแบบไทย” – ซึ่งไม่สำคัญนักว่าจะมีสถาบันประชาธิปไตยหรือไม่, หรือแม้แต่เป็นระบอบเผด็จการก็ตามที - ได้แก่ ๑) ทรงเป็นแบบอย่างในอุดมคติของคุณธรรมและความเป็นไทยในด้านต่าง ๆ และ ๒) ทรงควบคุม/กีดขวางการใช้อำนาจของ “ผู้นำแบบไทย” หรือรัฐบาลมิให้เกิดความไม่เป็นธรรมและความผิดพลาดบกพร่องต่าง ๆ ขึ้นแทนประชาชนและรัฐสภา (น. ๑๘-๑๙, ๒๔-๒๗, ๓๓-๓๔)

ผู้วิจารณ์เห็นด้วยโดยทั่วไปกับข้อวิเคราะห์สรุปดังกล่าวและนับว่าผู้เขียนได้ช่วยทำให้ความเข้าใจ “ความเป็นไทย” กระแสหลักในประเด็นนี้ลุ่มลึกเป็นระบบขึ้นมาก อย่างไรก็ตามผู้วิจารณ์ใคร่ขอแก้ไขต่อเติมข้อวิเคราะห์สรุปดังกล่าวใน ๒ ประเด็นสำคัญคือ

- ๑) บทบาทของพระมหากษัตริย์รัชกาลปัจจุบัน
- ๒) สถานภาพของพระองค์ภายใต้ระบอบใหม่ที่มีไขสมบูรณาญาสิทธิราชย์

ผู้วิจารณ์อยากชวนให้เข้าสู่ประเด็น ๑) โดยตั้งคำถามว่าอะไรคือธรรมเนียมประเพณีการปกครองของไทยว่าด้วยบทบาทของพระมหากษัตริย์ภายใต้ระบอบใหม่ที่มีไขสมบูรณาญาสิทธิราชย์หลัง พ.ศ. ๒๔๗๕?

ผู้วิจารณ์ใคร่เสนอว่าจนเมื่อพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวเสด็จนิวัติประเทศไทยในปี พ.ศ. ๒๔๙๔ ธรรมเนียมประเพณีดังกล่าวไม่ปรากฏชัดหรืออย่างน้อยก็ไม่ลงร่องลงตัว ณ วาระนั้นเพิ่งผ่านการเปลี่ยนแปลงการปกครองมา ๒ รัชกาล ในสมัยรัชกาลที่ ๗ เกิดปัญหาแตกต่างขัดแย้งอย่างหนักระหว่างพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวกับรัฐบาลคณะราษฎรว่าบทบาทที่ควรจะเป็นของพระมหากษัตริย์ทางการเมืองในระบอบใหม่ซึ่งก็คือระบอบรัฐธรรมนูญควรเป็นอย่างไร? ข้อพิพาทเรื่องนี้นำไปสู่การสละราชสมบัติของพระองค์เมื่อปี พ.ศ. ๒๔๗๗ ในที่สุด, คณะผู้สำเร็จราชการแผ่นดินชุดต่าง ๆ ต่อมาไม่ได้ทำให้ประเด็นนี้ชัดเจนขึ้นและดูจะตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของรัฐบาลโดยเฉพาะนายกรัฐมนตรีจอมพลป. พิบูลสงครามมากกว่าอื่น, จนเมื่อสมัยรัชกาลที่ ๘ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวอานันทมหิดลก็ทรงมีเวลาประทับในประเทศหลังขึ้นครองราชย์และ

สิ้นสงครามโลกครั้งที่สองสิ้นเกินกว่าจะเริ่มจัดวางธรรมเนียมประเพณีใด ๆ เป็นเยี่ยงอย่างของ Thai constitutional monarch ได้แล้วก็เสด็จสวรรคตอย่างกระทันหันไม่มีใครคาดคิดในปี พ.ศ. ๒๔๘๙

ธรรมเนียมประเพณีของ Thai constitutional monarch เท่าที่มีจึงสร้างขึ้นทำขึ้นปรากฏขึ้นในรัชกาลปัจจุบันหลัง พ.ศ. ๒๔๘๙ เป็นสำคัญ ในรัชกาลนี้เองที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดชทรงกรุยทางจัดวางแบบอย่างธรรมเนียมประเพณีว่ากษัตริย์ไทยในระบอบรัฐธรรมนูญควรมีบทบาททางการเมืองอย่างไรด้วยพระราชกรณียกิจของพระองค์เอง โดยที่ก่อนรัชกาลนี้เอาเข้าจริง ๆ ไม่มี

วิทยานิพนธ์ของชนิดา ชิตบัณฑิตยได้ชี้ให้เห็นว่า ณ ปีพ.ศ. ๒๔๘๙ เมื่อพระองค์เสด็จนิวัติประเทศไทยเพื่อรับบทกษัตริย์ในระบอบรัฐธรรมนูญนั้น พระองค์ทรงไม่พร้อมที่จะปฏิบัติพระราชกรณียกิจอย่างเต็มที่และสมพระเกียรติ เพราะเสด็จขึ้นครองราชย์อย่างกระทันหัน มิได้ทรงมีเครื่องไม้เครื่องมือหรือระบบรองรับ ไม่มีกฎหมายกำหนดไว้ให้กษัตริย์ดำเนินพระราชกรณียกิจ จึงไม่มีหน้าที่ ในสภาวะดังกล่าว พระองค์ทรงริเริ่มบทบาทต่าง ๆ ที่เป็น “พระราชอำนาจทั่วไป” ขึ้นซึ่งมากไปกว่าเพียงการพระราชทานคำปรึกษา, การสนับสนุนและคำตักเตือนแก่รัฐบาล (ตามสูตรของ Walter Bagehot ใน *The English Constitution*, ค.ศ. ๑๘๖๕-๗) “พระราชอำนาจทั่วไป” ของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลปัจจุบันที่ทรงพัฒนาขึ้นด้วยพระราชดำริ พระวิริยะอุตสาหะ และพระปรีชาสามารถของพระองค์เองนี้แสดงออกเป็นรูปธรรมในโครงการพระราชดำริ ซึ่งมีลักษณะเด่นคือทรงเสนอแนะให้หน่วยงานราชการที่เกี่ยวข้องตัดสินใจ, หัวหน้าฝ่ายบริหารคือตัวนายกรัฐมนตรีเองจะเป็นผู้รับสนองพระราชดำริโดยจะต้องรับทราบตอนต้นโครงการทุกเรื่องและอนุมัติในขั้นสุดท้าย, ภาระหน้าที่และความรับผิดชอบต่อโครงการตกอยู่แก่หน่วยราชการเจ้าของเรื่องและฝ่ายบริหาร

ธงทอง จันทรางศุ ผู้ทำวิทยานิพนธ์นิติศาสตร์มหาบัณฑิตที่จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยเรื่อง “พระราชอำนาจของพระมหากษัตริย์ในทางกฎหมายรัฐธรรมนูญ” (๒๕๒๙) ได้ตั้งข้อสังเกตเรื่องนี้ว่าลักษณะสำคัญของการใช้พระราชอำนาจทั่วไปในโครงการพระราชดำรินี้คือ ๑) ไม่ได้บัญญัติไว้เป็นลายลักษณ์อักษรในรัฐธรรมนูญฉบับใด (หรือ unconstitutionalized) ๒) แต่เป็นธรรมเนียมปฏิบัติที่เข้าใจตรงกันทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้องว่าเป็นพระราชอำนาจที่มีอยู่จริง (หรือเป็นอำนาจโดย tradition – universal consensus – actual) และ ๓) นับเป็นพระราชอำนาจส่วนสำคัญที่สุดในทางกฎหมายรัฐธรรมนูญเท่าที่ปรากฏในปัจจุบัน

น้ำหนักของคำประเมินประการที่ ๓) เมื่อมองประกอบกับภาพรวมของสถานการณ์ทั้งหมดทำให้มีอาจสรุปเป็นอื่นไปได้นอกจากว่าธรรมเนียมประเพณีการปกครองของไทยว่าด้วยบทบาทของพระมหากษัตริย์ภายใต้ระบอบรัฐธรรมนูญเป็น the invention of tradition ใหม่ที่ไม่เหมือนใครและคิดใหม่ทำใหม่ขึ้นในรัชกาลปัจจุบันนี้เอง แม้หากจะมีการสืบทอดข้อมูลจากธรรมเนียมประเพณีการปกครองไทยแต่เดิมแล้วก็ย่อมเป็นของเก่าก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. ๒๔๗๕ ขึ้นไปนั่นแล

หากพิจารณาอย่างเยือกเย็นในทางรัฐศาสตร์ สถานะทางการเมืองของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวเมื่อเสด็จนิวัติประเทศไทยกลางพุทธศตวรรษที่ ๒๔๙๐ นั้นคือทรงเป็นพระมหากษัตริย์ที่มีพระราชอำนาจจำกัด, ไม่ได้ทรงมีรัฐเป็นของพระองค์เอง, ไม่ได้ทรงมีอำนาจควบคุมกองทัพด้วยพระองค์เองดังบุรพกษัตริย์ราชาเจ้าในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์, พูดอีกอย่างก็คือพระองค์ทรงมีพระบารมีสูงทางวัฒนธรรมไทยแต่เดิม ทว่าปราศจากอำนาจอธิปไตยในทางการเมืองการปกครอง

กล่าวในแง่นี้ ความสำเร็จอันยิ่งใหญ่ที่สุดทางการเมืองวัฒนธรรมในรัชกาลของพระองค์คือการที่ทรงก้าวจากจุดนั้นมาสถาปนาพระราชอำนาจนำ (Royal Hegemony) ในระบอบ Thai constitutional monarchy ขึ้นได้ จนทรงไว้ซึ่งสถานะอันยิ่งในการน้อมนำสังคมไทย รัฐไทยและคนไทยอย่างที่ไม่แต่พระมหากษัตริย์แห่งระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในอดีตหลายพระองค์ก็มิได้ทรงมีเทียบเท่า (มีอิทธิพลสูงใจ ตรัสแล้วคนไทยยอมน้อมรับและเชื่อฟังโดยดุชนิ เป็นเพียงหนึ่งในสองคนไทยที่เตือนแล้วนายกรัฐมนตรีทักษิณชินวัตรรับฟัง ทรงเป็นที่รักยิ่งของพลกนิกรโดยอยู่เหนือการวิจารณ์ เป็นต้น)

การสถาปนาพระราชอำนาจนำจนทรงไว้ซึ่งสถานะอันยิ่งทางการเมืองวัฒนธรรมดังกล่าวนี้มีไขกิจกรรมทางภูมิปัญญาความคิดและมีไขจะได้มาแต่โดยลำพังงานประพันธ์อันล้าลึกเลอเลิศ หากแต่ทรงงานหนักต่อเนื่องหลายสิบปีทั้งในบทครูผู้ให้การศึกษา, ผู้นำเป็นแบบอย่าง, ผู้จัดตั้งประสานเครือข่ายผู้จงรักภักดีต่อชาติและราชบัลลังก์ในหน่วยราชการ ภาคเอกชน และชุมชนหมู่บ้านที่ต่าง ๆ ทั่วประเทศ,¹⁵ และผู้ปลุกเร้าให้กำลังใจประชาชนในชาติให้ลุกขึ้นมาปกป้อง

¹⁵ วิทยานิพนธ์ของชนิดาให้ข้อมูลว่า ม.ร.ว. คึกฤทธิ์เคยให้สัมภาษณ์ว่าพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงมีรายชื่อบุคคลที่เป็นเครือข่ายของพระองค์ ขณะเสด็จต่างจังหวัด พระองค์จะมีแผนกหนึ่งคอยจดชื่อว่าจะแต่ละคนทำอะไร และคนที่จดก็แบ่งออกเป็นแผนก ๆ เช่น แผนกกลาโหม แผนกมหาดไทย แผนกราชเลขาฯ และอื่น ๆ

"ความเป็นไทย" จากอริราชศัตรูในยามคับขัน¹⁶ จนพระองค์ทรงเป็นที่นิยม รับเปรียบประดุจที่สถิตของจิตวิญญาณ ศีลธรรมสาธารณะและวิสัยทัศน์ของชาติอย่างไม่มีผู้ใดเสมอเหมือน ทรงได้รับการยกย่องประหนึ่งสมองและหัวใจของรัฐและชาติไทยก็มีปาน

ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมชยอมเป็นปัญญาชนที่มีบทบาทโดดเด่นสำคัญแน่นอนในการปรับเปลี่ยนความหมายและดึง "ความเป็นไทย" กระแสหลักให้กลับมาครอบงำคนไทยในรัชกาลปัจจุบัน แต่บทบาททางปัญญาความคิดและศิลปวรรณกรรมดังกล่าวนี้เทียบมิได้เลยและยังห่างไกลไม่เพียงพอแก่นักกับทั้งหลายทั้งปวงที่จำเป็นแก่การสถาปนาพระราชอำนาจนำ (Royal Hegemony) ของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวเหนือสังคมไทยและรัฐไทยผ่านพระราชกรณียกิจที่ทรงบำเพ็ญต่อเนื่องนานหลายสิบปี ในความหมายนี้พระองค์ต่างหากที่ทรงเป็นเอกอัครปัญญาชนสาธารณะของ "ความเป็นไทย" กระแสหลักอย่างแท้จริง

อย่างไรก็ตาม วิทยานิพนธ์ของชินดาก็ได้ชี้ให้เห็นพร้อมกันไปด้วยว่าแม้พระราชอำนาจนำจะช่วยให้โครงการพระราชดำริดำเนินไปค่อนข้างสะดวก โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายหลังการก่อตั้งสำนักงานคณะกรรมการพิเศษเพื่อประสานงานโครงการอันเนื่องมาจากพระราชดำริ (สำนักงาน กปร.) ในสมัยรัฐบาลนายกฯพลเอกเปรม ติณสูลานนท์ และปัจจุบันมีสถานะเป็นส่วนราชการไม่สังกัดสำนักนายกรัฐมนตรี กระทรวงหรือทบวง หากมีฐานะเป็นกรมอยู่ในสายการบังคับบัญชาของนายกรัฐมนตรีโดยตรง ในแง่นี้ แม้การแยกเชิงโครงสร้างระหว่างสถาบันกษัตริย์กับรัฐเป็นองคภาวะต่างหากจากกันอันเป็นมรดกของการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. ๒๔๗๕ ยังคงอยู่ มิได้ย้อนกลับไปสู่หลัก L'Etat, c'est moi. ในระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ แต่ก็ต้องนับว่า war of position ต่อรัฐได้คืบหน้าไปอย่างสำคัญแล้วในภาษาของกริมส์, ส่วนในภาษาของนายกลา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์คนปัจจุบันคือ "หน่วยงาน กปร....มันใหญ่โดยตัวของมันเอง เกินที่เป็นกาฝากอยู่ที่สภาพัฒน์" (อ้างในชินดา)

อีกมาก โดยทำเป็นดัชนีบัตรเอาไว้ คณะพระองค์มีรายชื่อในเครือข่ายในขณะนั้น (พ.ศ. ๒๕๑๘) กว่า ๖,๐๐๐ คน, จะเห็นได้ว่าบทบาทเช่นนี้มิใช่กิจกรรมทางความคิดปัญญาและมีอะไรที่ปัญญาชนอย่าง ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ จะทำได้ ทว่าสำคัญต่อการสร้างความมั่นคงและสถาปนาอำนาจนำแก่ "ความเป็นไทย" กระแสหลักและ "ความจริง" ที่มันสร้างขึ้นอย่างยิ่ง

¹⁶ สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล, "เราสู้: เพลงพระราชนิพนธ์การเมืองกับการเมืองปี ๒๕๑๘-๒๕๑๙", ประวัติศาสตร์ที่เพิ่งสร้าง: รวมบทความเกี่ยวกับกรณี ๑๔ ตุลาและ ๖ ตุลา (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ ๖ ตุลารำลึก, ๒๕๔๔), น. ๑๑๕-๔๙.

แต่ก็เชื่อว่าพระราชอำนาจน่าจะคล้านคลาดได้ทุกอย่างดังพระราชประสงค์ สภาพที่พระมหากษัตริย์ในระบอบรัฐธรรมนูญได้ทรงไว้ซึ่งอำนาจอธิปไตยเป็นของพระองค์เองดังในระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์แต่เดิม ก็หมายความว่ามีความบางอย่างที่พระองค์มีอาจทรงควบคุมบังคับได้โดยโครงสร้างของระบอบการเมืองการปกครอง เหล่านี้ที่สำคัญคือ

- ๑) กองทัพ (เช่นความพยายามก่อรัฐประหารของนายทหารยังเติร์กเมื่อปี พ.ศ. ๒๕๒๕ และ ๒๕๒๘, การรัฐประหารของคณะรักษาความสงบเรียบร้อยแห่งชาติเมื่อปี พ.ศ. ๒๕๓๔ เป็นต้น)
- ๒) การเลือกตั้ง (ซึ่งผลของมันขึ้นกับระบบหัวคะแนน, เจ้าพ่ออิทธิพล, อำนาจเงินของพรรคการเมือง-นายทุนหนุนหลัง, มติมหาชนในท้องถิ่นและระดับชาติ เป็นต้น)
- ๓) งบประมาณ (ภายใต้การกำกับดูแลของรัฐสภาและบริหารจัดการของรัฐบาลและหน่วยราชการ มีขีดจำกัดและระเบียบราชการในการใช้ จนต้องทรงใช้พระราชทรัพย์ส่วนพระองค์และตั้งเอ็นจีโอหลวงระดมทุนทรัพย์จากราษฎรมาดำเนินกิจกรรมพัฒนาในหลายกรณี เช่น มูลนิธิชัยพัฒนา เป็นต้น ความสำคัญของเรื่องนี้สะท้อนออกในสมญานามที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงเรียกคุณสุเมธ ตันติเวชกุลว่า “ถุงเงิน”)



ชุดที่ ๒ “ความเป็นไทย ความเป็นอื่น”

การเปลี่ยนแปลงพรมแดน “ความเป็นชาติและชาติพันธุ์”

ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่๒

สนับสนุนโดย สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

การเปลี่ยนแปลงพรมแดน “ความเป็นชาติและชาติพันธุ์”

ปรากฏการณ์ความขัดแย้งในเขตสามจังหวัดภาคใต้ ตั้งแต่วันที่ 4 มกราคม – 20 พฤศจิกายน 2547¹

บทนำ

นับตั้งแต่วันที่ 28 เมษายน 2547 เหตุการณ์ความไม่สงบและการเปลี่ยนแปลงวิธีการจัดการ แก้ไขปัญหาในภาคใต้ได้เกิดขึ้นตลอดเวลา ไม่ว่าจะเป็นฝ่ายใด ต่างก็มุ่งมาตรงว่าจะยุติ “ความรุนแรง” ที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องให้ได้ “มีคนหนึ่งที่ว่าด้วยความรุนแรง” จึงถูกหยิบยกขึ้นมาอภิปรายกันอย่างเสมอ อ. นิธิ และอ. ศรีศักดิ์ นักวิชาการชั้นนำของประเทศไทย ได้พยายามหาสาเหตุของความรุนแรงที่เกิดขึ้น ในลักษณะที่คล้ายคลึงกัน² คือ การเคลื่อนไหวดังกล่าวเป็นการเคลื่อนไหวทางศาสนา (Religious movement) ที่มีมิติในด้านความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างไม่เป็นธรรมระหว่างผู้มีอำนาจและผู้ที่อยู่อำนาจ ซึ่งผู้ที่อยู่อำนาจนั้นได้หันไปพึ่งพาศาสนาในฐานะที่เป็นศูนย์รวมศรัทธา ของความไม่พอใจในโลกปัจจุบัน ซึ่งจำเป็นต้องทำลายเสียก่อนแล้วสร้างของใหม่ขึ้นมาแทน และการเคลื่อนไหวในลักษณะนี้ ได้ถูกเรียกว่า Millenarian Movements ซึ่งได้ถูกแปลเป็นภาษาไทยว่า กบฏชาวนา หรือ ขบวนการพระศรีอารีย

การเคลื่อนไหวเหล่านี้เป็นการเคลื่อนไหวตอบโต้ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เป็นธรรม ของคนตัวเล็กระดับในท้องถิ่น ที่ตัวพวกเขาเองก็ไม่เข้าดินนัก บนเงื่อนไขความสัมพันธ์ที่ถูกเอารัดเอาเปรียบ นานาประการอย่างเช่น ในกรณีของจังหวัดปัตตานี มีการยึดขาดของชาวประมงโดยนายทุน ขณะเดียวกันบนท้องทะเลก็มีเรืออวนรุนของนายทุนมากกว่าจับสัตว์ทะเลจนแทบไม่เหลือให้ชาวบ้านที่ประกอบอาชีพประมงขนาดเล็ก³ แม้ว่าเศรษฐกิจที่ปัตตานีจะดูดีขึ้น แต่คนท้องถิ่นกลับจนลงเรื่อย อัตรา

¹ ข้อเขียนชิ้นนี้ปรับปรุงจากรายงานประจำทอม ที่ 1 วิชา สังคม วัฒนธรรม และชาติพันธุ์ในประเทศไทย ปีการศึกษา 2547 โครงการปริญญาโททางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ซึ่งเขียนเสร็จครั้งแรกเมื่อวันที่ 25 พฤศจิกายน 2547 งานเขียนชิ้นนี้จึงมีข้อบกพร่องอยู่ที่...

² โปรตุเกส นิธิ เอียวศรีวงศ์, มองสถานการณ์ภาคใต้ผ่านแว่น “กบฏชาวนา”, ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ, ปีที่ 25 ฉบับที่ 8, มิถุนายน, 2547 และ ศรีศักดิ์ วลลิโถม, ศาสนาของผู้ถูกกดขี่ (Religion of the oppressed), เอกสารประกอบโครงการเสวนาวิชาการสัญจร “สังคมไทยกับสถานการณ์ภาคใต้”, วันที่ 24 กันยายน, ห้องประชุมชั้น 4 คณะพยาบาล มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, 2547

³ ศรีศักดิ์ วลลิโถม, ข้ามา ข้าเห็น ข้าเข้าใจ : ปัตตานีกับความล้าหลังทางวัฒนธรรมที่ยังดำรงความเป็นมนุษย์, จดหมายข่าวมูลนิธิเล็ก - ประไพ วิริยะพันธุ์, ฉบับที่ 47, มีนาคม - เมษายน, 2547

การวางงานสูงขึ้น ทั้งหมดนี้เปรียบได้กับการสะสมความอึดอัดภายในของผู้ที่ถูกเอาเปรียบจนต้อง แสดง การเคลื่อนไหวออกมาผ่านทางรูปแบบขบวนการที่มีศาสนาเป็นแกนหลัก แต่การเคลื่อนไหวส่วนใหญ่ นั้น เป็นการกระทำแก๊สสัญลักษณ์ของศัตรูมากกว่าจะกระทำกับศัตรูโดยตรง เพราะอีกฝ่ายมักอยู่ภายนอกพื้นที่ และไกลเกินความสามารถของขบวนการพระศรีอารีย์ เหตุการณ์ใน 3 จังหวัดภาคใต้จึงมีลักษณะของ การเผาโรงเรียน บื้อมยาม ทำร้ายข้าราชการชั้นผู้น้อยเช่น ครู ผู้ใหญ่บ้าน เพราะคนเหล่านี้ "ตัวเล็ก" เสีย จนไม่อาจจะแตะระคายถึงอำนาจรัฐได้

แม้ว่าข้อเสนอของอาจารย์ทั้งสองท่านจะมีลักษณะครอบคลุม และมีจุดเด่นในการค้นหาสาเหตุ ของการเคลื่อนไหว แต่ผมคิดว่าข้อเสนอดังกล่าวมีปัญหาอยู่ 2 ประการคือ ปัญหาเรื่องความขัดแย้งกัน เองในศีลธรรม(Moral dilemma) ซึ่งมีผลต่อการกำหนดท่าทางศีลธรรมของผู้ชมอยู่ภายนอก ถึงแม้ว่า เหตุการณ์ในภาคใต้เป็นผลจากความซับซ้อนจากประวัติศาสตร์และการเมืองวัฒนธรรมที่กดขี่ แต่เหตุ การณ์ที่เกิดขึ้นเราไม่สามารถบอกได้ว่า ใครเป็นพระเอกหรือผู้ร้าย เพราะแต่ละฝ่ายต่างมีผู้สูญเสียชีวิต อีกนับไม่ถ้วน กลุ่มผู้ปฏิบัติการในขบวนการพระศรีอารีย์ อาจเป็นได้ทั้งผู้ถูกกระทำภายใต้กระบวนการ ทางประวัติศาสตร์และผู้ที่ยังหารเจ้าหน้าที่ ในคราเดียวกัน

ปัญหาอีกประเด็นหนึ่งคือ ปัญหาเรื่อง วัฒนธรรมสัมพัทธ์โดยเฉพาะเรื่องศีลธรรม(Moral relativism) ซึ่งเป็นการให้คุณค่ากับความแตกต่างมากจนเกินพอดี ดังกระแสที่เรียกร้องให้มีการทำความเข้าใจกับวัฒนธรรมของอิสลามผ่านทางบทความ ข้อเขียนวิชาการ และงานวิจัยต่างๆ จนละเลยบางมิติที่ ควรกระทำการวิพากษ์วิจารณ์อย่างรอบด้าน ซึ่งหากมองเข้าไปถึงวัฒนธรรมของชาวมุสลิมแล้ว เราไม่ อาจละเลยสถานภาพของผู้หญิงในสังคมมุสลิมในมิติทางศาสนาที่ผู้ชายเป็นใหญ่ได้เลย ดังนั้นหากมีการ เรียกร้องให้เคารพความแตกต่างในคุณค่าของตัวมนุษย์ว่าเป็นความเท่าเทียมแล้ว ควรจะระลึกอยู่ด้วย ว่าความไม่เท่าเทียมก็คือวัฒนธรรมเช่นเดียวกัน เพราะบางด้านของวัฒนธรรมได้เอื้อต่อการแสวงหา ความรู้ ,ต่อสู้เพื่ออิสรภาพและเสรีภาพ แต่ในบางด้านของวัฒนธรรมนั้นก็ไม่เอื้อหรือเป็นมูลเหตุเสียเอง ที่ทำให้ไม่เกิดกระบวนการเรียนรู้

การวิเคราะห์วัฒนธรรมจึงเป็นการกำหนดท่าทีต่อศีลธรรมและวิพากษ์ศีลธรรมที่มีอยู่ไปพร้อมๆ กัน และต้องอาศัยบริบท(Content)ในการวิเคราะห์ การเปลี่ยนแปลงของสถานะการณ์ ในความเข้าใจ ของผม วัฒนธรรมเป็นเรื่องของปฏิบัติการ การสร้างความหมาย และความสัมพันธ์ ที่เกิดขึ้นในสังคม และไมอาจหลีกเลี่ยงความสัมพันธ์เชิงอำนาจได้อย่างแน่นอน

ดังนั้น คำถามของผมในการค้นหาข้อมูลแห่งการเคลื่อนไหว/โคกนาฏกรรมที่ภาคใต้ครั้งนี้ จึงไม่ ใช่ว่าเรื่องของการหาสาเหตุของการเคลื่อนไหว หากย้อนกลับมาพิจารณาถึง ข้ออ้างรองรับ(Justification) และความชอบธรรมที่ทำให้เกิดความรุนแรงในการยุติการเคลื่อนไหว/ชุมนุม ในเขตสามจังหวัดภาคใต้

เพราะความชอบธรรมและการมีข้ออ้างรองรับนั้นคือความรุนแรงที่ยิ่งกว่าความรุนแรงเชิงกายภาพหรือความรุนแรงเชิงพฤติกรรม(Behavioral) มันเป็นสิ่งที่เรียกว่า “ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง”(Structural Violence) ซึ่งโดยหลักการแล้ว “โครงสร้าง” ในที่นี้หมายถึง หลักการที่อยู่เบื้องหลังความสัมพันธ์ทางสังคม และเป็นหลักการที่คอยแยกแยะความแตกต่างของผู้คนในสังคมออกเป็นกลุ่ม หรือประเภทของสังคมที่ศึกษา ไม่ว่าจะเป็น ชนชั้น ชาติพันธุ์ รัฐ เป็นต้น

ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง จึงน่าจะหมายถึง มิติอีกด้านหนึ่งของหลักการที่ใช้คอยแบ่งแยกความแตกต่างของผู้คนในห้วงสถานการณ์หนึ่งๆ ที่ยังไม่ได้ถูกวิพากษ์วิจารณ์-รื้อถอน หรือถูกทำลายด้วยคำถาม แต่ได้ถูกผลิตซ้ำ(Reproduction) อย่างต่อเนื่อง ภายใต้องค์ความรู้ และการสร้างความหมาย ให้กับสิ่งต่างๆรอบตัว⁴

ความรุนแรงเชิงโครงสร้างในการศึกษาครั้งนี้ จึงไม่ต่างอะไรไปจาก “วาทกรรม”⁵ ที่หมายถึง ระบบและกระบวนการสร้างอัตลักษณ์และความหมาย(Significance) ให้กับสรรพสิ่งต่างๆในสังคมที่ห้อมเราอยู่และได้ทำหน้าที่ตรึงสิ่งที่สร้างขึ้นให้ดำรงอยู่และเป็นที่ยอมรับของสังคมในวงกว้าง กลายสภาพเป็น “วาทกรรมหลัก” ในที่สุด

อย่างไรก็ตาม การดำรงอยู่ของวาทกรรมนั้น ไม่ได้มีเฉพาะแค่หลักกับรองเท่านั้น แต่ภายในเนื้อในของวาทกรรมแล้ว วาทกรรมได้กลายเป็น “ชุดของส่วนเลี้ยวที่ไม่มีความสัมพันธ์กัน แต่ต้องมาอยู่ร่วมกันอย่างที่ไม่เป็นเอกภาพหรือมันคง แตกต่างก็มียุทธศาสตร์เฉพาะตัวที่ไม่เหมือนกัน ขณะเดียวกัน “วาทกรรม” ได้ทำหน้าที่เก็บกด ปิดกั้นมิให้อัตลักษณ์และความหมายบางอย่างเกิดขึ้น หรือไม่ก็ทำให้อัตลักษณ์และความหมายที่ดำรงอยู่แล้วในสังคม เลื่อนหายไปพร้อมๆกันด้วย ”

ผมสนใจที่ตรวจสอบถึงการสร้างวาทกรรมที่กลายเป็นความชอบธรรมในการใช้ความรุนแรงต่อกรณีเหตุการณ์สามจังหวัดภาคใต้ ภายใต้การเปลี่ยนแปลงพรมแดนของความเป็นชาติและชาติพันธุ์ (Nation and Ethnic Boundaries) ที่ไม่แน่นอนและมักแปรผันตามสถานการณ์ และในส่วนท้ายของการศึกษา ยังแสดงให้เห็นถึงการที่วาทกรรมที่ถูกสร้างขึ้นมานั้น ไม่เคยมีอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดในการควบคุม ทั้งยังมีแนวโน้มที่เป็นไปได้หลายทิศทาง ไม่ว่าจะเป็นการทำลาย ตั้งคำถาม การยอมรับ ชัดขึ้น ฯลฯ

⁴ คำอธิบายความหมายของ “ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง” นี้ ผมได้ประยุกต์แนวความคิดเรื่อง วาทกรรม เข้ามาใช้ในการอธิบายเพื่อให้สอดคล้องกับการพยายามในการตอบคำถามในข้างต้น ซึ่งอันที่จริงแล้วมีการให้ความหมายของคำนี้ได้ อย่างมากมาย โปรดดูความหมายอื่นๆใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, อาวุธมีชีวิต แนวคิดเชิงวิพากษ์ว่าด้วยความรุนแรง, พ้าเดียวกัน, กรุงเทพฯ, 2546

⁵ อ้างในชัยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, วาทกรรมการพัฒนา : อำนาจ ความรู้ ความจริง และความเป็นอื่น, วิชาฯ, พิมพ์ครั้งที่ 2 ฉบับปรับปรุง, 2543

ผีตัวที่หนึ่ง: วาทกรรมว่าด้วยความหวาดกลัว “ชายแดน”
(ในช่วง 4 ม.ค 47 – เม.ย 2547)

“ เผา 20 ร.ร.ฆ่า 4 ทหารยึดกองพัน “ทักษิณ” เดือด แม่ทัพ 4 ประกาศ “เคอร์ฟิว” ล่า – รายชื่อโรงเรียนที่ถูกเผา ” (ไทยรัฐ, 5 ม.ค 47)

...“ทักษิณ” เรียกประชุมด่วนหน่วยความมั่นคงรับมือ ชายแดนภาคใต้เดือด คราวนี้กลุ่มคนร้ายยกกำลังหลายสิบคนบุกกองพันพัฒนาที่ 4 ในนราธิวาส ปล้นปืนกว่า 100 กระบอก ฆ่าทหารตาย 4 ศพ พร้อมกระจายบุกเผาโรงเรียนประถม-มัธยม 20 แห่ง วางระเบิดปลอมสะพาน 8 แห่งในยะลา นายเกษมวันนอร์-ชัยสิทธิ์” ผู้ย้ายตำรวจ-ทหารยกแผง... (มติชน, 5 ม.ค. 47)

การประกาศ พระราชกำหนดผู้ก่อการร้าย ขึ้นมา โดยเพิ่มบทลงโทษและเพิ่มอำนาจให้รัฐสำหรับการจัดการอย่างเต็มที่⁶ ได้เป็นการสร้างความชอบธรรมต่อการจัดสรรกำลังทหารเข้าไปควบคุมยังพื้นที่เสี่ยงมากยิ่งขึ้น โดยเฉพาะในเขต สามจังหวัดภาคใต้ที่ประชาชนส่วนมากนับถือศาสนาอิสลาม ทว่า นับตั้งแต่เหตุการณ์ปล้นปืน ในวันที่ 4 มกราคม 2547 เป็นต้นมา ความอึมครึมดังกล่าวได้ขมวดรวมมาสู่ปัญหาเดียวกัน ด้วยเหตุที่“การปล้นปืน” ในสถานี่ตำรวจเป็นเสมือนสัญลักษณ์ของการท้าทายอำนาจรัฐโดยตรง และหลังจากการปล้นปืนได้ไม่นาน จะพบได้ว่าการใช้ทุกวิธีการที่จะพยายามหาปืนกลับมาของเจ้าหน้าที่รัฐ ไม่ว่าจะเป็น การตรวจค้นอย่างไม่มีหมายค้นของเจ้าหน้าที่ การเรียกตัวไปสอบโดยไม่มีหมายเรียก และได้มีการประกาศใช้กฎอัยการศึกขึ้นที่ภาคใต้ มีการเพิ่มกำลังเจ้าหน้าที่ตำรวจ และการติดตั้งหน่วยงานเฉพาะกิจขึ้นอย่างมากมายในท้องที่ภาคใต้

⁶ การออกพ.ร.ก.นี้ได้แก้ไขเพิ่มเติมประมวลกฎหมายอาญา พ.ศ. 2546 กฎหมายที่เพิ่มลักษณะความผิดขึ้นใหม่ คือ ลักษณะความผิดเกี่ยวกับการก่อการร้าย โดยแก้ไข มาตรา 135/1 บัญญัติลักษณะของการกระทำที่จะเป็นความผิดเกี่ยวกับการก่อการร้าย มาตรา 135/1 ระบุว่า ผู้ใดกระทำการอันเป็นความผิดอาญา ใช้กำลังประทุษร้าย ก่ออันตรายร้ายแรงต่อ ชีวิต ร่างกายและเสรีภาพของบุคคลใดคนหนึ่ง และการกระทำนั้นมุ่งหมายเพื่อขู่เข็ญหรือบังคับรัฐบาล ให้กระทำหรือไม่กระทำการใดอันก่อให้เกิดความเสียหายอย่างร้ายแรงหรือสร้างความปั่นป่วน ความหวาดกลัวแก่ประชาชน ถือว่ากระทำความผิดฐานก่อการร้าย ต้องโทษประหารชีวิตสถานเดียว มาตรา 135/2 บัญญัติความผิดสำหรับผู้เข็ญหรือสมคบกำลังพลหรืออาวุธ ตรีเตรียมการอื่นใด หรือสมคบกัน เพื่อก่อการร้าย มาตรา 135/3 บัญญัติความผิดสำหรับผู้สนับสนุน และ มาตรา 135/4 บัญญัติความผิดสำหรับบุคคลใดที่เป็นสมาชิกของคณะบุคคลที่มีการกระทำอันเป็นการก่อการร้าย ซึ่งในแต่ละมาตรากำหนดโทษสูงสุดคือ โทษประหารชีวิต

ทว่า การเข้าไปควบคุม ของเจ้าหน้าที่ก็ไม่บังเกิดผลแต่ประการใด สถานการณ์ ในเขตสาม จังหวัดภาคใต้ได้เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง ในลักษณะของการกระจายจุดเกิดเหตุยังที่ต่างๆไม่มีศูนย์กลาง ของจุดเกิดเหตุ ซึ่งส่วนมากแล้วจะเป็นการมุ่งไปที่เจ้าหน้าที่รัฐชั้นผู้น้อย ไม่ว่าจะเป็นครูประถม ตำรวจ จนรวมไปถึงสิ่งปลูกสร้างของราชการต่างๆจนถึงเดือนมีนาคม ถึงแม้ว่าจะมีสื่อมวลชนหลายด้านเข้าไป ค้นหาข้อมูลที่รอบด้านขึ้นในภายหลัง แต่ก็มิได้ช่วยให้สถานการณ์คลี่คลายไปได้แต่อย่างใด ขณะที่เริ่มมี กระแสความเห็นหลายด้าน เข้ามาอธิบายเหตุการณ์ดังกล่าว ไม่ว่าจะเป็น ปัญหาเรื่องความมั่นคงของ ชาติ , อดีตผู้ก่อการร้ายภาคใต้ , แม้กระทั่งกระแสการสร้างรัฐปัตตานีขึ้นมาใหม่ให้เป็นรัฐอิสระ

ผมคิดว่าตั้งแต่การนำกองกำลังทหารเข้าไปควบคุม การประกาศกฎอัยการศึก ล้วนเป็นสิ่งที่ สะท้อนถึงมายาคติบางอย่างของประเทศไทยที่มีต่อ “พื้นที่ชายแดนภาคใต้” โดยตรง และพื้นที่บริเวณนี้จำเป็นต้องมีลักษณะที่เฉพาะพิเศษต่างจากที่อื่นนี้เพราะเป็นพื้นที่แห่งเดียวเท่านั้นที่มีการควบคุมอย่างเข้มงวด พร้อมกับคำอธิบายต่างๆที่กล่าวมาแล้วในช่วงต้น

การนำเสนอข่าวพร้อมกับการอธิบายปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นดังกล่าวล้วนเป็นการสะท้อนให้เห็น ถึง ความหวาดกลัวต่อเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นกับ “ประเทศไทย” ในฐานะ “ชุมชนร่วม” ของผู้ที่อยู่อาศัยภายในเส้นแบ่งเขตพรมแดนของประเทศไทย ซึ่งเราอาจกล่าวได้ว่า ความหวาดกลัวดังกล่าวจะเป็นผลผลิตหนึ่งของการสร้างสำนวน โวหาร คำ ขึ้นมาเพื่อใช้ในการควบคุมสมาชิกของชาติสมัยใหม่ ให้ผู้ที่กำลังหวาดกลัวเชื่อถือในจินตนาการชาติที่ถูกสร้างขึ้น ขณะเดียวกัน ก็ให้ผู้ถูกตีตรา หรือความหมายนั้น ยอมรับในอำนาจและสลายความเป็นตัวตน(Identity) เพื่อเข้ามาอยู่ในจินตนาการชาติ แบบเดียวกัน

ทั้งหมดนี้เป็นผลพวงมาจากการสร้างวาทกรรมของรัฐที่มีการทำงานเข้าไปในระดับอารมณ์และ ความรู้สึก ทั้งความหวาดกลัว ไม่ปลอดภัย จนต้องหาสิ่งที่มีอำนาจเพียงพอเข้ามายึดเหนี่ยว

วาทกรรมว่าด้วยความหวาดกลัวต่อ“ชายแดน”นั้นมิได้มีลักษณะเป็นเนื้อเดียวกันเสมอไป หากแต่ ปฏิบัติการณ์ของวาทกรรมได้ทำงานบนประเด็นการเคลื่อนไหวต่างๆในช่วงระยะเวลา ตั้งแต่ ต้นเดือนมกราคม จนถึงก่อนเหตุการณ์ที่กรือเซะ(วันที่ 28 เมษายน 2546) ซึ่งผมคิดว่าเราสามารถทำความเข้าใจต่อปฏิบัติการทางวาทกรรมกับประเด็นดังต่อไปนี้

1.“คนสองสัญชาติ”: ปัญหาของการกำหนดตำแหน่งแห่งที่ประชากรของชาติสมัยใหม่

ปัญหาเรื่องคนสองสัญชาติเป็นปัญหาประการหนึ่งที่เกิดขึ้น ในบริเวณชายแดนภาคใต้ที่ติดต่อกับมาเลเซีย มานานกว่า 40 ปีแล้ว เคยมีมาตรการต่างๆในการควบคุม เช่น การส่งกองกำลังทหารเข้า

ไปประจำการ การวางมาตรการร่วมกับรัฐบาลมาเลเซีย แต่ในระยะเวลาที่ผ่านมาเป็นช่วงที่ทั้งทางมาเลเซียและไทยต้องการแรงงานเข้าไปทำงานในประเทศมากขึ้น จึงทำให้มีการผ่อนปรนกันเรื่อยมา⁷

การพูดถึงปัญหาของคนสองสัญชาตินี้ กลับมาอีกครั้งเมื่อหลังจากเหตุการณ์ปล้นปืน ไม่ว่าจะเป็นการให้การที่ว่า “ โจรเหล่านั้น ไม่ใช่คนไทย แต่เป็นพวกที่มีสองสัญชาติทางภาคใต้”(ข่าวสด,6,มกราคม 2547)หรือ “ พวกนั้นไม่ใช่ทั้งไทยและมาเลเซีย ขอให้เข้าใจว่า ไม่มีใครอยู่ได้อย่างผิดกฎหมาย จะต้องจับมาลงโทษให้เร็วที่สุด” (ไทยรัฐ , 6 , มกราคม ,2547) นอกจากนี้ยังมีการนำเสนอข่าวสารอีกมากมาย ในท่วงทำนองของการได้รับการติดต่อช่วยเหลือจากญาติพี่น้อง หรือกลุ่มโจรด้วยกัน ที่อยู่นอกเหนือบริเวณพรมแดนของประเทศไทย

คำถามสั้น ๆ คือว่า ทำไมประเด็นของคนสองสัญชาติจึงถูกหยิบขึ้นมาอภิปราย?

ปัญหาประการหนึ่งที่รัฐชาติสมัยใหม่ต้องเผชิญ ก็คือการควบคุมพลเมืองและสร้างความเป็นชาติในลักษณะที่เป็นอัตลักษณ์หรือตัวตนรวมหมู่ (Collective identity) ชนิดหนึ่ง ภายใต้ขอบเขตที่แน่นอน ดังนั้น แนวคิดเรื่อง “เส้นพรมแดน” จึงได้กลายเป็นสิ่งที่แบ่งดินแดนและตรึงพื้นที่อย่างตายตัว ทำให้การเคลื่อนย้ายไปมาระหว่างดินแดนต่างๆ อันเป็นแบบปฏิบัติที่เคยมีมาในยุคก่อนสมัยใหม่ ได้ถูกมองว่าเป็นกิจกรรมที่ทำลายความศักดิ์สิทธิ์ของพรมแดนประเทศ รวมไปถึงอธิปไตยของรัฐ ที่เป็นปึกแผ่นประการต่อมา ในขณะที่ความเป็นพลเมืองของชาตินั้นถูกกำกับด้วยลักษณะการตั้งถิ่นฐานถาวร การเคลื่อนย้ายไปมาระหว่างพรมแดนของกลุ่มชนที่อยู่ตามแนวเส้นแบ่งจึงถูกมองว่าเป็นความไม่จงรักภักดีต่อชาติ เพราะไม่สนองต่อพันธะที่พึงมีในฐานะพลเมืองของชาติ นอกจากนี้ การเคลื่อนย้ายดังกล่าวได้กลายเป็นเครื่องบ่งชี้ถึงการไร้ความผูกพันกับรัฐชาติ

ปัญหาเรื่องแนวพรมแดนสมัยใหม่นี้ เป็นผลพวงมาจากการ “สยาม” (ประเทศไทย ขณะนั้น) เข้าไปเป็นรัฐกึ่งชนระหว่างอังกฤษและฝรั่งเศส ในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 25 ทำให้เกิดความพยายามในการสร้าง “ตัวตน” ที่ชัดเจนของสยาม ภายใต้ขอบเขตที่แน่นอน ซึ่งได้มีคำถามตามมาว่า “ขอบเขตที่แน่ชัดนั้นอยู่ที่ไหนและมีใครเป็นสมาชิกบ้าง, และคนที่อยู่บริเวณชายขอบเหล่านั้น มีเชื้อชาติ ภาษา อย่างไร” คำถามทั้งหมดนี้ เป็นข้อสงสัยของบรรดาชนชั้นนำในกรุงเทพฯ ขณะนั้น⁸ จึงส่งผลให้มีการสำรวจจัดทำแผนที่ รวมไปถึงการออกเดินทางสำรวจ บันทึก วิถีชีวิตของผู้คน ในอาณาเขตที่ขีดเอาไว้บนแผนที่

⁷ อัยหมัด สมบุรณ์ บัวหลวง , คน 2 สัญชาติ ไทย-มาเลเซีย, ศิลปวัฒนธรรม, ปีที่25 ฉบับที่8 ,มิถุนายน ,2547

⁸ Tongchai Winichakul, Siam Mapped, a history of geo-body of a nation, Honolulu : University of Hawaii Press, 1994

ผ่านการเดินทางของชนชั้นนำ และถ่ายทอดออกมาในลักษณะของงานเขียน บันทึก โคลงกลอน เป็นต้น ซึ่งได้สะท้อนถึงการพยายามจัดระเบียบกลุ่มชาติพันธุ์ภายในประเทศ ตามลักษณะของความไกลห่างทางภูมิศาสตร์จากบริเวณศูนย์กลางของอำนาจ(กรุงเทพฯ)⁹ (ดังจะกล่าวในหัวข้อถัดไป)

เราจะเห็นได้ว่าในช่วงเวลาที่ผ่านมามองความแตกต่างระหว่างชาติพันธุ์นั้นเกิดขึ้นมาจากการสร้างความหมายผ่านภาพตัวแทนต่างๆที่ถูกผลิตขึ้น ไม่ว่าจะเป็นงานเขียนของชนชั้นนำ และงานเขียนเหล่านั้นได้เป็นการเปลี่ยนแปลงเรื่องการสร้างพรมแดน(Boundaries)และความหมายระหว่างความเป็นชาติและชาติพันธุ์ขึ้นมา

แต่อย่างไรก็ตามการสร้างความแตกต่างหรือพรมแดนทางชาติพันธุ์ผ่านภาพตัวแทนนั้นสามารถเกิดขึ้นได้ตลอดเวลา และอาจเรียกได้ว่าเกิดในทุกยุคทุกสมัย ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านั้นไม่สามารถแสดงตัวตนที่ตนปรารถนาต่อสาธารณะได้ ทว่าต้องต่อสู้กับภาพตัวแทนต่างๆที่ถูกสร้างขึ้นมา พร้อมกันนั้นสมาชิกในรัฐชาติเดียวกันก็ไม่สามารถรู้หรือเข้าไปปฏิสัมพันธ์จนเห็นพรมแดนทางชาติพันธุ์ในระดับใกล้ชิดได้เลย จนเรื่องของการรับรู้ความแตกต่างทางชาติพันธุ์ในรัฐชาติกลายเป็นเรื่องที่ว่าด้วยการสร้างภาพตัวแทนและการจัดระเบียบพื้นที่ ในการก่อตัวทางชาติพันธุ์ มิใช่พิจารณาแต่การสร้างพรมแดนทางชาติพันธุ์ตามการปฏิสัมพันธ์เท่านั้นโดยเฉพาะอย่างยิ่งการพิจารณากลไกของรัฐที่เข้ามาผนวกกลุ่มชาติพันธุ์ต่างให้เป็นส่วนหนึ่งของรัฐอย่างหลายรูปแบบ เช่น กระบวนการทำให้เป็นสินค้า กระบวนการสร้างภาพตัวแทนของอดีตขึ้นมา (representation of the past) เพื่อทำการเปลี่ยนแปลงประวัติศาสตร์และความทรงจำของชนกลุ่มน้อย ผ่านการให้สัญชาติ การสร้างความเป็นสากล และการสร้างอุดมการณ์ชาตินิยม¹⁰

ความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นชาติและชาติพันธุ์จึงเป็นเรื่องที่แปรผันได้ง่าย ขณะเดียวกันก็เป็น การสะท้อนให้เห็นถึงความเข้าใจเกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างชาติพันธุ์นั้น ซึ่งโดยมากแล้วการสร้างพรมแดนทางชาติพันธุ์และการกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์โดยมีความเป็นชาติไทยกำกับอยู่นั้น มักเกิดขึ้นโดยผ่านสายตาของตัวแทนอำนาจรัฐเสมอมา(Ethnic Boundary by State's eyes view)

⁹ Thongchai Winichakul , " The Other Within : Travel and Ethnocspatial Differentiation of Siamese Subjects 1885-1910 " In Civility and Savagery : Social Identity in Tai State , Edited by Andrew Turton , Richmond : Curzon Press, 2000

¹⁰ Ana Maria Alonso, "The political of space , time, and substance : state formation , nationalism, and ethnicity." อ้างใน จวีวรรณ ประจวบเหมาะ , 2547

และมักมีลักษณะแปรผันตามสถานการณ์ทางการเมือง พรมแดนทางชาติพันธุ์ที่แม้จะถูกแบ่งด้วย ลักษณะภายนอกและการนับถือศาสนา(ในบางครั้ง)จึงเปลี่ยนแปลงได้อย่างง่ายดาย

ดังกรณีของ การสร้างความเป็นไทยแบบแนวคิดการผนวกรวม(Assimilation)ในสมัยของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ที่มีการตั้งชื่อกลุ่มคนตามภูมิภาคต่างๆโดยมีคำว่า “ไทย” นำหน้าซึ่งคนในเขตสามจังหวัดภาคใต้ นั้นถูกเรียกว่า “คนไทยมุสลิม” ขณะเดียวกันยังได้มีการส่งเสริมการเผยแพร่พระพุทธศาสนา เข้าไปยังภูมิภาคต่างๆด้วย แต่ทว่าเมื่อมีการเปลี่ยนผู้นำและสถานการณ์ทางการเมืองเปลี่ยนไป การสร้างพรมแดนทางชาติพันธุ์ก็เปลี่ยนไปเช่นกัน ดังคำปราศรัยเมื่อวันที่ 1 กุมภาพันธ์ 2519 ของ มรว.คึกฤทธิ์ ปราโมทย์ นายกรัฐมนตรีในปี 2519 หลังจากเหตุการณ์ประท้วงของชาวบ้านที่ปัตตานี นานแรมเดือน ว่า “เรื่องของคนสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ เป็นเรื่องของคนต่างชาติดต่างศาสนา ขอให้ยอมรับความจริงในข้อนี้ แม้ในทางประวัติศาสตร์ก็ถือว่าเป็นคนต่างเชื้อชาติกัน...การแก้ไขปัญหที่เกิดขึ้น เป็นเพราะเราหลอกว่าเขาเป็นคนไทย แท้จริงแล้วเขาคือคนมาลายู ขอให้ทุกคนยอมรับว่าเขาไม่ใช่คนไทย จึงเห็นด้วยกับนโยบายของผู้ว่าฯ ยะลาที่พยายามสร้างมิตร ไม่บังคับเขาให้เป็นไทย แต่พยายามส่งเสริมให้เขารักษาเอกลักษณ์เอาไว้...ที่ผ่านมาเราเริ่มต้นกันผิด คือบอกว่า “แขกเป็นไทย” การให้เขาพูดภาษาไทยนั้นยากมาก ...แต่เรื่องการแบ่งแยกดินแดนนั้น ยอมไม่ได้เด็ดขาด”¹¹

การสร้างความหมายที่มีต่อคนในเขตสามจังหวัดภาคใต้ในข้างต้น เป็นการพยายามเปลี่ยนแปลงที่นำเอาบริบททางประวัติศาสตร์ และภาษามาเป็นเกณฑ์ในการแบ่ง และเราสามารถเห็นได้ว่า พรมแดนความแตกต่างทางชาติพันธุ์นั้น ล้วนเป็นพรมแดนที่ถูกสร้างขึ้นโดยรัฐเป็นผู้กำหนดควบคุมหาได้เป็นการปฏิสัมพันธ์กันระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ในแต่ละท้องที่ไม่ ขณะเดียวกันการพยายามควบคุมดังกล่าวก็เป็นการเปิดช่องให้คนแต่ละกลุ่มมีโอกาที่จะแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตัวเอง แต่ต้องอยู่ในระดับที่ สามารถควบคุมได้ หรือ “คงมีความเป็นไทย” อยู่บ้าง ดังกรณี คำปราศรัยของ มรว.คึกฤทธิ์ ปราโมทย์ ที่พยายามเน้นถึงการไม่ยอมให้มีการแบ่งแยกดินแดน ซึ่งสะท้อนว่า ความเป็นรัฐชาติสมัยใหม่ของไทยเกิดขึ้นโดยมีวิธีคิดเรื่องการควบคุมพื้นที่และมีตำแหน่งแห่งที่ของพลเมืองที่ชัดเจนแน่นอน มีความสำคัญขึ้นมาแล้ว

เช่นเดียวกับกับวิสัยทัศน์ในการดำเนินงานของนโยบายความมั่นคงแห่งชาติฉบับปัจจุบัน(ปี 2542 – 2546)¹² ที่ระบุถึงทุกคนในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้เอาไว้ว่า “สามารถรักษาเอกลักษณ์

¹¹ อ้างใน รัตติยา สาและ ,การปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิก ที่ปรากฏในจังหวัด ปัตตานี ยะลาและนราธิวาส , สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย , กรุงเทพฯ ,2544

¹² www.sbpac.moi.go.th/policy2.html

ทางศาสนาและวัฒนธรรมเอาไว้ได้ โดยเฉพาะการเป็นชาวไทยมุสลิม ที่สามารถอยู่อย่างมุสลิมในสังคมไทย เจกเช่นผู้คนที่นับถือศาสนาอื่น”

ดังนั้น เมื่อมีการกล่าวถึงคนสองสัญชาติ หลังจากสถานการณ์ป็นั้น จึงกลายเป็นสิ่งที่ถูกให้ความหมายและแบ่งแยกความแตกต่างทางชาติพันธุ์โดยรัฐเป็นอันดับแรก ในลักษณะของการนำเอาความเป็นชาติที่ต้องมีสังกัดเพียงหนึ่งเดียวผ่านการได้สัญชาติ(Nationality) เป็นหลัก จากนั้นนำเอาวาทกรรมและการให้ความหมายเกี่ยวกับพื้นที่และการกำหนดตำแหน่งแห่งที่ของพลเมืองเป็นสิ่งที่นำมาอธิบายเสริม ซึ่งสิ่งที่สะท้อนออกมาอย่างเป็นรูปธรรมที่สุด ก็คือการสร้างมาตรการการป้องกันการลักลอบเข้าเมืองทางแม่น้ำโก-ลก ที่เป็นพรมแดนระหว่างไทยกับมาเลเซีย โดยที่ไม่ต้องผ่านด่านตรวจ เพราะช่วงเวลาหน้าแล้งน้ำจะลดลงจนสามารถเดินข้ามไปได้ จึงได้มีการตกลงหารือร่วมกันระหว่างรัฐบาลทั้งสอง ในการขยายให้แม่น้ำกว้างขึ้นและมีความลึกขึ้น¹³ (มติครม.วันที่ 13มค.2547)

กรณีของคนสองสัญชาติ จึงถูกอธิบายว่าเป็นปัญหาและอันตรายด้วยวาทกรรมเรื่องพื้นที่และการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่เป็นหลัก โดยมีความหวาดระแวงเกี่ยวกับภาพลักษณ์ของผู้คนในแนวชายแดนที่ถูกสร้างขึ้นเป็นสิ่งเสริม ดังจะกล่าวในหัวข้อต่อไป

2. “โจรใต้”: คำที่คลุมเครือของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์

อย่างที่ได้เกริ่นไว้ในช่วงแรกว่า ภาพลักษณ์ของผู้คนตามบริเวณชายแดนทางภาคใต้ของรัฐชาติสมัยใหม่ ได้สะท้อนถึงการให้ความหมายที่มีต่อผู้คนที่ใช้ชีวิตแตกต่าง ซึ่งนัยหนึ่งก็คือการจัดระเบียบความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์นั่นเอง โดยการแบ่งนั้นอยู่ในลักษณะของสิ่งที่ชั้นสูงไม่เคยชิน ไม่ว่าจะเป็นในด้านวิถีชีวิต การกินอยู่ การแต่งกาย ซึ่งการแบ่งในลักษณะนี้เป็นสิ่งหนึ่งที่ใช้เป็นตัวแบ่งระหว่างความมีอารยธรรมและไม่มีอารยธรรมออกจากกัน จากนั้นได้สร้างถ้อยคำหรือสำนวนโวหารขึ้นมากำกับอีกครั้งหนึ่ง¹⁴

กรณี “โจรใต้” จึงเป็นถ้อยคำชนิดหนึ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาอธิบายปรากฏการณ์และให้ประเภผู้กระทำการดังกล่าว ซึ่งดูอย่างผิวเผินแล้วน่าจะเป็นคำกลางๆ คลุมเครือ ไม่ได้ระบุถึงกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งอย่างเฉพาะเจาะจง แต่พลังของความคลุมเครือนี้เองที่ทำให้เกิดการตีความให้เข้ากับการรับรู้หลากหลายชนิดหรือภาพลักษณ์ที่สร้างขึ้นมาก่อนแล้วของความเป็นชายแดนภาคใต้

¹³ สรุปสาระสำคัญ มติครม.ในเว็บไซต์ของสำนักงานเลขาธิการคณะรัฐมนตรี

¹⁴ Rosaldo , Renato (1978) , The Rhetoric of control : Ilongots Viewed as Natural Bandits and Wild Indians. In The Reversible World : Symbolic Version in Art and society , Barbara A, Babcock (ed.) , Ithaca : Cornell University Press

คนชายแดนได้มีลักษณะของ โจร,ผู้ก่อการร้าย

ภาพลักษณ์ของชายแดนได้นั้นถูกสร้างขึ้นมาให้มีลักษณะของ การมองภาพแบบประทับตราตายตัว(sterio type) และมีลักษณะของการเอากลุ่มของตัวเองเป็นศูนย์กลางในการอธิบายความแตกต่าง(ethnocentrism) ทั้งนี้แล้วในเงื่อนไขของจังหวัดในเขตชายแดนภาคใต้ที่มีลักษณะของ การเป็นศาสนาชาติพันธุ์(ethnoreligious) ที่ไม่แบ่งแยกหลักปฏิบัติทางศาสนาออกจากชีวิตประจำวัน จนกลายเป็นส่วนหนึ่งของการแยกตัวเองออกจากผู้อื่น

กรณีของ “โจรใต้” มีการนำเสนอออกมาในรูปของ “โจรใต้” ได้ใจปล้นอีก 3 แห่ง(ไทยรัฐ , 15 มกราคม ,2547) หรือ “แฉซุ่มฝึกกองกำลังตะวันออกกลาง” (คม ชัด ลึก ,30เมษายน,2547) ส่วนหนึ่งของภาพลักษณ์ดังกล่าวคือการรวมเอา ความเป็นอาหรับที่ตะวันออกกลางมารวมกับความเป็นมุสลิม และพยายามทำให้เป็นหนึ่งเดียวกัน ไม่ว่าจะเป็นการมองโจรมุสลิมที่เกิดขึ้นในสังคมไทยขณะนี้ ก็เป็นเพียงส่วนหนึ่งของอิสลามในสายตาของชาวโลกที่ไม่รู้เข้าใจในความแตกต่างทางศาสนาชาติพันธุ์ มักมองว่าภาพพจน์ของคนมุสลิมคือชาวอาหรับที่แกว่งดาบไปมา เป็นโจร ขณะเดียวกันก็เป็นพวกทางใต้ที่มีผิวสีดำ¹⁵ ทำให้กระแสดำเนินการของรัฐบาลมีลักษณะของ การเหยียดสีผิว(Racism) ที่มุ่งการแบ่งกลุ่มคนออกจากกันโดยความแตกต่างทางกายภาพและภาพประทับที่เคยพบเห็น

ในความเป็นจริงแล้ว ในศาสนาอิสลามเองมีการแบ่งแยกอย่างเฉพาะลงไปว่าองค์ประกอบที่สำคัญของการเป็นศาสนาชาตินั้น คือ “ศาสนา” กับ “ประเพณี” ที่ถึงแม้อยู่ต่างประเพณีเดียวกันก็สามารถเป็นคนในกลุ่มเดียวกันได้ ลักษณะการแบ่งพรมแดนทางชาติพันธุ์ของศาสนาชาตินี้จึงมีลักษณะของการนำเอาหลักสอนของศาสนาเป็นพรมแดน (Boundaries) ของการแยกกลุ่มคนของตัวเองออกจากกลุ่มคนอื่น อย่างเช่น การนับถือองค์อัลเลาะห์ เป็นองค์ศาสดาเพียงองค์เดียว, หรือการนำเอาลักษณะบางประการทางวัฒนธรรม(culture trace)เป็นตัวแบ่งเช่น การไปทำฮัจจ์ที่เมืองเมกกะ, หรือการกระทำละหมาดวันละห้าครั้ง เป็นต้น

ถึงแม้ว่าเหตุการณ์ที่คอยทำให้ภาพประทับของความเป็นโจรหรือผู้ก่อการร้ายคงอยู่กับความเป็นมุสลิมที่มีความเป็นอาหรับด้วยลักษณะทางกายภาพ จะเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องนับตั้งแต่ กรณีตีกเวิลด์เทรตเ็นเตอร์ถล่มที่อเมริกา มาถึงเหตุการณ์ปล้นปืนภาคใต้ จนทำให้สังคมไทยหวาดกลัวและตกอยู่ในกระแสกลัวผู้ก่อการร้ายและโจรใต้นั่นเอง แต่ก็ไม่มีข้อมูลเชิงตัวเลขระบุไว้อย่างน่าเชื่อถือพอสมควรว่า

¹⁵ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ , อิสลามกับความรุนแรง : การศึกษาเฉพาะกรณีเหตุการณ์ความรุนแรงในสี่จังหวัดภาคใต้ ประเทศไทย พ.ศ.2519 – 2524 , ธรรมศาสตร์ , กรุงเทพฯ ,ไม่ระบุปีที่พิมพ์

ในกลุ่มคนที่นับถือศาสนาอิสลามนั้น มีชาวอาหรับอยู่เพียงร้อยละ 18 เท่านั้น กลุ่มคนที่นับถือศาสนาอิสลามมากที่สุดกลับเป็นคนในประเทศแถบเอเชียคือ ที่อินโดนีเซีย ราว 180 ล้านคน ปากีสถาน 150 ล้านคน, บังกลาเทศ 130 ล้านคน , อินเดีย 120 ล้านคน , และประเทศจีนประมาณ 30 – 40 ล้านคน ส่วนในประเทศไทยและสหรัฐอเมริกานั้นมีอยู่ในอัตราที่ใกล้เคียงกันคือ 6 – 8 ล้านคน ¹⁶

จำนวนตัวเลขดังกล่าวเป็นการเป็นการแสดงให้เห็นถึง ปฏิบัติการณ์ทางวาทกรรมว่าด้วยผู้ก่อการร้ายได้เป็นอย่างดี เพราะชาวอาหรับมีอยู่เพียงร้อยละ 18 เท่านั้น แต่วาทกรรมดังกล่าวได้ทำให้ภาพของชาวอาหรับและชาวมุสลิมเป็นสิ่งเดียวกัน โดยมีได้แยกย่อยลงไปถึงความแตกต่างทางประเพณีของชาวมุสลิมในแต่ละถิ่นที่อยู่

ดังนั้นความเป็น "โจรใต้" ที่ถูกสร้างขึ้นมากำทวงคลุมเครือและการรับรู้ที่หลากหลายด้านนั้น จึงส่งผลให้มีการตีความไปต่าง ๆ นานา อาจจะเป็นกลุ่มที่ซุกซ่อนตัวตามป่าเขา , เป็นพวกที่มาจากตะวันออกกลาง หรือกระทั่งพวกที่นับถือศาสนาที่ต่างกันออกไป ทั้งหมดนี้ไม่มีการระบุว่า "โจรใต้" เป็นใคร

องค์ประกอบเหล่านี้ มีเพียงการนำเสนอและการพยายามสร้างความหมายผ่านทางสื่อและหน่วยงานของราชการเท่านั้น ไม่มีการระบุโดยตรงอย่างแน่ชัด เช่นเดียวกับเกณฑ์ในการวัดว่า อะไรคือความเป็นไทย? ศาสนาพุทธไม่ใช่เกณฑ์วัดความเป็นไทยที่ดีนัก เพราะชาวไทยไม่จำเป็นต้องเป็นพุทธ ซึ่งถึงที่สุดแล้วย่อมบังคับกันไม่ได้ ทว่าความแตกต่างคลุมเครือปรากฏตัวไม่ได้ด้วยข้อบังคับทางกฎหมาย แม้ปัจจุบันจะนิยามเหล่านี้จะคลุมเครือสิ้นไหน แต่กลับทรงอิทธิพลมาก เพราะความเชื่อว่าชาติเป็นภาววิสัยดำรงอยู่แน่นอนไม่พึงต้องสงสัย ดังนั้น ยิ่งไงๆ ก็ต้องมีปัจจัยมานิยามการดำรงอยู่ของชาติจนได้

ในทางกลับกันการมองชาติว่าคลุมเครือก็เป็นสิ่งที่ดี เพราะช่วยให้ผู้คนต่างความคิดต่างยุคสมัยสามารถสร้างนิยามใหม่ให้แก่ความเป็นชาติได้ ก่อให้เกิดพลวัต (Dynamism) ของลัทธิชาตินิยมไทย จินตภาพที่คลุมเครือและสิ้นไหนไม่ใช่ความบกพร่องแต่กลับเป็นภาวะปกติ ที่ทำให้ชาตินิยมไทย (และอื่นๆ) มีพลังต่อสมาชิกของชุมชนชาติที่แตกต่างหลากหลาย รวมถึงเกิดความหลงและคลั่งได้โดยไม่จำเป็นต้องคิดตรงกันแต่อย่างใด

"ชาติพันธุ์" จึงเป็นองค์ประกอบที่สิ้นไหนที่สุด ในการนิยามและให้ความหมาย คำถามที่ว่า "คนสองสัญชาติ" และ "โจรใต้" แตกต่างกันอย่างไร เป็นใคร มีลักษณะการทำงานอย่างไรนั้น ไม่ค่อยได้รับความสนใจเท่ากับการลงข่าวและนำเสนอข่าวในท่วงทำนองของการชี้ให้เห็นอันตรายของชาติไทยที่

¹⁶ อ้างใน สุชาติ เศรษฐมาลินี , อิสลาม : ความรุนแรงและการเมืองแห่งอภัยวิถี ใน วารสารฟ้าเดียวกัน , ปีที่ 2 ฉบับที่ 3 , กรกฎาคม – กันยายน, 2547

กำลังประสบอยู่ ไม่ว่าจะเป็น “แฉ! เบื้องหลังโจรได้แบ่งแยกดินแดน”(ข่าวสด, 20 เมษายน 2547) หรือ “หวั่น ขก.สนับสนุน” (มติชน, 19 เมษายน 2547)

ในเมื่อปัจจัยทุกอย่างที่ช่วยสร้างจิตภาพความเป็นไทยล้วนแต่คลุมเครือ กระบวนการทางสังคมที่ช่วยต่อย้ำว่า อะไรคือชาติ อะไรคือไทย จึงไม่ใช่การให้ความหมายตรงไปตรงมาว่า ความเป็นไทยคืออะไร แต่กลับเป็นการนิยามด้านกลับว่าอะไรบ้าง อย่างไรบ้าง ไม่ใช่ความเป็นไทย

ลัทธิชาตินิยม(Nationalism)จึงดำรงอยู่ได้ด้วยการนิยามด้านกลับ กล่าวคือ ในกระบวนการขัดแย้งกับความเป็นอื่นหรือศัตรูนี้เอง จะเกิดวาทกรรมที่ทำหน้าที่เสมือนขีดเส้นแบ่งระหว่างชาติเรา-ชาติอื่น จิตภาพของความเป็นชาติจึงปรากฏชัดขึ้นมา ในระยะยาวเส้นแบ่งนี้เคลื่อนไปมาเสมอ จึงเกิดพลวัตและสร้างความหลากหลายแก่ลัทธิชาตินิยม

ภายใต้ “วาทกรรมว่าด้วยความหวาดกลัวบริเวณชายแดน” จึงได้ซ่อนการทำงานของความหมายในส่วนต่างๆอย่างมากมาย แต่จนถึงที่สุดแล้วการสร้างความหมายและการทำงานดังกล่าวล้วนแล้วแต่สร้างบนฐานมายาคติเดิมที่กลายเป็นความชอบธรรมที่จะตัดสิน(Judgement) ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น นับตั้งแต่มีการปล้นปืนเมื่อวันที่ 4 มกราคม 2547 จนถึงก่อนเหตุการณ์กรือเซะ ผ่านสิ่งที่เรียกว่าการสร้างพรมแดนทางชาติพันธุ์ผ่านภาพตัวแทนและความเป็นอื่นทางวัฒนธรรม ซึ่งทั้งหมดนี้เรายังไม่สามารถสรุปได้ว่าวาทกรรมว่าด้วยความหวาดกลัวชายแดนนั้นเป็นผลมาจากการเกิดขึ้นของรัฐชาติสมัยใหม่หรือไม่ หากแต่การเกิดขึ้นของรรัฐชาติสมัยใหม่ได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของวาทกรรมว่าด้วยความหวาดกลัวดังกล่าว ขณะเดียวกันเมื่อสถานการณ์ในภาคใต้มีการเปลี่ยนแปลง ไปจนถึงเหตุการณ์ “กรือเซะ” วันที่ 28 เมษายน 2547 วาทกรรมว่าด้วยความหวาดกลัวมิได้หายไปไหนกลับเป็นสิ่งที่ตอกย้ำต่อ ยอด เป็นฐานให้เกิดวาทกรรมต่างๆขึ้นมามากมาย ในการรับรู้และความเข้าใจกับปรากฏการณ์ ที่เกิดขึ้น

หลังจากเหตุการณ์ “กรือเซะ” นี้เอง ที่ทำให้ความคลุมเครือต่างๆในช่วงแรก ถูกอธิบายให้ชัดเจนยิ่งขึ้น และแน่นอนว่า นำไปสู่การสร้างพรมแดนและจัดความสัมพันธ์ทางชาติและชาติพันธุ์ในมิติที่แตกต่างไปจากเดิม

ผีตัวที่สอง: วาทกรรมว่าด้วย “ชาติพันธุ์” และ “ชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์”

(เหตุการณ์ “กรือเซะ” – ปลายมิถุนายน 2547)

ประเด็นการอธิบายปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น โดยมีการสร้างพรมแดนทางชาติพันธุ์และชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์เป็นแกนในการอธิบาย ซึ่งสามารถไต่เรียงความสัมพันธ์ได้ดังต่อไปนี้

ศาสนา: พรมแดนระหว่างชาติพันธุ์และชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์

“พบคัมภีร์มรณะอยู่ข้างตัวศพ บางรายมือยังกุมลูกปะคำ” (มติชน, 30 เมษายน, 2547)

“ยุทธการล่อเสือออกจากถ้ำกวาดล้างใหญ่กลุ่มโจรใต้”(ผู้จัดการรายวัน, 29 เมษายน 2547)

“ปะทะเดือด-ดับ 107 ศพ โจรใต้เคลื่อนไหวมัสยิด”(ข่าวสด, 29 เมษายน, 2547)

ข้อความในข้างต้นนี้ เป็นส่วนหนึ่งของการนำเสนอความหมายที่มีอย่างมากมายหลังจากเหตุการณ์ “กรือเซะ” ขึ้นมา โดยมีศาสนาเป็นเป้าประเด็นในการโต้เถียงทางการเมืองโดยเฉพาะประเด็นที่มีความสัมพันธ์กับ “ชาติ” ในท่วงทำนองที่ว่า “คนไทยต้องนับถือพุทธ”, “เมืองไทยเป็นเมืองพุทธศาสนา” ซึ่งในข้อโต้เถียงเช่นนี้ทำให้ในระยะแรกของเหตุการณ์กรือเซะ ผู้ที่นับถือศาสนาอิสลามจึงตกเป็นเป้าในการโจมตี ทั้งนี้ด้วยเหตุที่มีการนำเอาศาสนามาเป็นพรมแดนทางชาติพันธุ์ ในขณะเดียวกัน ยังเป็นการมองศาสนาในลักษณะรวมศูนย์ให้อยู่ในศูนย์กลางของอำนาจโดยละเลยมิติของศาสนาที่มีลักษณะผสมผสานกับวัฒนธรรมในแต่ละท้องถิ่น ซึ่งอธิบายได้ดังต่อไปนี้

เงื่อนไขอย่างหนึ่งของการสร้างความเป็นชาตินั้น คือการสร้างสภาวะที่อัตลักษณ์รวมหมู่แบบชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์ (Ethno-nationalism) ซึ่งนอกเหนือไปจากการใช้ภาษา หรือสำเนียง ที่สามารถสื่อความร่วมกัน มีรากที่มาเดียวกันแล้ว กระบวนการทำให้นับถือศาสนาเดียวกัน ยังเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่ทำให้เกิดกระแส ชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์ได้อีกด้วย ซึ่งเงื่อนไขในการนำมาใช้นั้นมีความแตกต่างกันออกไป ดังกรณีของการใช้รากภาษา หรือสำเนียงนั้นเกิดขึ้นมาจาก การสร้างประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ขึ้นมาเพื่อต่อต้านการรุกรานของอาณานิคม ในภูมิภาคอุษาคเนย์ช่วงต้น ค.ศ.ที่20¹⁷

แต่การนำเอาศาสนาพุทธขึ้นมาเป็นเครื่องมือทางการเมืองสำหรับการสร้างชาติและกระจายอำนาจนั้น เป็นผลจากการมองศาสนาพุทธเป็นตัวแทนทางอุดมการณ์ของชาติ มีการสร้างความหมายของในทิศทางที่เรียบง่าย สงบสุข ไม่มีความขัดแย้ง เพื่อต่อต้านกับ “ภัยคอมมิวนิสต์” ที่เริ่มเข้ามา ในช่วงปี 2490 ภายใต้ปฏิบัติการทางวาทกรรมของศาสนาพุทธที่ถูกนำมาใช้ในสองระดับคือ การผนวกกลืน(Incorporation) อุดมการณ์ความเชื่อเรื่องท้องถิ่นให้ผูกโยงกับศาสนาพุทธ เป็นองค์อธิปัตย์ในการอธิบายความเชื่อเรื่องนั้น ปฏิบัติการอีกระดับหนึ่งคือ ระดับที่เป็นปฏิบัติการทางสังคม ซึ่งมีตัวอย่างชัดเจนคือ โครงการแผ่นดินธรรมแผ่นดินทองที่พยายามสร้างให้พระสงฆ์เป็นพระนักพัฒนาอิสระ

¹⁷ คุรยละเอียดเพิ่มใน ยุคดิ มุกดาวิจิตร , โครงร่างประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์นิพนธ์ หลังยุคคลังชาติ คลั่งท้องถิ่น , ศิลปวัฒนธรรม, ปีที่25 ฉบับที่10,สิงหาคม ,2547

กระจายตัวอยู่ในแห่งหนที่กันดาร โดยนำการพัฒนาเข้าไปสู่ท้องถิ่นชายขอบเหล่านั้น โดยเฉพาะในแนวบริเวณชายแดน ขณะเดียวกันได้มีการทำป้ายเขตชุมชนเกียรติและนำป้ายของโครงการแผ่นดินธรรมแผ่นดินทองไปติดด้วย

ในกรณีนี้เองที่ทำให้ตัวตนของชาติมีความเด่นชัดขึ้นจากการสร้างให้คอมมิวนิสต์เป็นศัตรู ขณะเดียวกันก็เป็นการสร้างให้ชาติไทยมีศาสนาพุทธเป็นศาสนาประจำชาติขึ้นมา ศาสนาพุทธจึงเริ่มเข้ามาเป็นตัวแบ่งหรือพรมแดนแยกระหว่าง "คนไทย" กับ "ศัตรู" นับแต่นั้น

ขณะเดียวกันเราก็สามารถพูดได้อีกเช่นกันว่า ในกระบวนการสร้าง อัตลักษณ์ร่วมหมู่แบบชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์ (Ethno-nationalism) นั้นมีลักษณะเป็นศาสนชาติพันธุ์ (ethnoreligious) ได้อีกประการหนึ่ง แต่การเป็นศาสนชาติพันธุ์ในที่นี้ มิได้เกิดจากปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนาหรือมีการสืบทอดกันมาอย่างต่อเนื่องจนรู้ว่า "ความเป็นชาติพันธุ์คือศาสนาพุทธ" หากเราพิจารณาตามมโนทัศน์ของ Fredrik Barth¹⁶ ในส่วนของการสร้างพรมแดนทางชาติพันธุ์จากการปฏิสัมพันธ์ จนทำให้เรารู้ว่าตัวเราคือใครใน ขณะที่เรารู้ว่าตัวเราแยกตัวเราออกจากผู้อื่นอย่างไร (has a membership which identifies itself and is identified by other) หากแต่เป็นกระบวนการสร้าง (construct) หรือเป็นผลิตทางการเมืองอย่างหนึ่ง เพื่อที่จะทำให้เกิดการควบคุมหรือสร้างความเป็นพลเมือง ในรัฐชาติสมัยใหม่

ดังนั้น คำว่า "เมืองไทยเป็นเมืองพุทธ" จึงเป็นจินตนาการทางการเมืองอย่างหนึ่งที่ถูกสร้างขึ้นผ่านกระบวนการ ASSIMILATION หรือ "การผนวกรวม" ที่เห็นได้ชัดเจนมากที่สุดอีกครั้งหนึ่งในการพยายามสร้างชาติ ในสมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ช่วงปี พ.ศ. 2507 ที่นำแนวความคิดผนวกรวมมาใช้ในการนำเอาศาสนาพุทธมาใช้ในโครงการธรรมทูตเผยแผ่พุทธศาสนาในเขตต่างจังหวัด , ชายแดน กับชาวชนบทและชาวเขาจำนวนมาก เพื่อสร้างความเป็นคนไทย/พวกเดียวกัน ผ่านทางศาสนาพุทธ ทั้งนี้แล้วการผนวกรวมเกิดขึ้นได้ก็ด้วยความสำเร็จในการสร้าง "ความเป็นอื่น" ให้กับคอมมิวนิสต์ ในลักษณะของความหวาดกลัว ไม่มีศาสนา ชอบก่อความวุ่นวาย เป็นต้น

การนำเอาศาสนาพุทธมาเป็นพรมแดนทางชาติพันธุ์นี้ เปรียบได้กับการสร้างวาทกรรมความเป็นไทยไปในตัวและการทำงานของวาทกรรมชนิดนี้ ก็สามารถนำมาสู่การประหารชีวิต "คนอื่น" ที่ไม่ใช่ "พุทธ" ได้ไม่ว่าจะเป็นกรณีของ การ "ฆ่าคอมมิวนิสต์ไม่บาป" ในสมัยเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519

"ความเป็นอื่นทางศาสนา" นี้ เกิดขึ้นในปรากฏการณ์ที่ภาคใต้ สองระดับคือ "การทำให้ผู้เสียชีวิตเป็นพวกไม่มีศาสนา" และ "การทำให้ผู้เสียชีวิตเป็นพวกบิดเบือนคำสั่งสอน"

¹⁶ Fredrik Barth , " Introduction " , Ethnic Group and Boundaries , (Boston : Little , Brown and Company , 1969

ในประเด็นของการทำให้ผู้เสียชีวิตเป็นพวกบิดเบือนคำสั่งสอนนั้น มีลักษณะของการนำเอา “ชีวะอำนาจ” (Bio-power) ว่าด้วยการสละชีวิตของผู้ร่วมก่อการในมัสยิด เป็นแกนกลางในการอธิบาย ว่าเป็นผู้ที่คลั่งศาสนา พร้อมกับหยิบยกประเด็นเรื่อง “คัมภีร์มรณะ” มาเป็นประเด็นถกเถียง โดยมีการชี้แจงว่าคัมภีร์มรณะดังกล่าวคือ หนังสือ เบอร์ ญิฮาด ดี บัดตานี (การต่อสู้ที่บัตตานี) ซึ่งส่งผลให้มีการสังคายนาคัมภีร์และหลักธรรมคำสั่งสอนของศาสนาอิสลามใหม่โดยจุฬาราชมนตรีและผู้นำมุสลิม

ขณะเดียวกัน ความชอบธรรมของการสร้างความเป็นอื่นในฐานะผู้บิดเบือนศาสนานั้น ก็ได้เกิดจากการ กระบวนการรวมศูนย์ทางศาสนาในลักษณะที่เป็นทางการอีกด้วย ดังคำให้สัมภาษณ์ของ จุฬาราชมนตรี หลังจากเหตุการณ์ที่กรือเซะ ความว่า...

“...ทุกศาสนามีศาสนสถาน มีวัด โบสถ์คริสต์หรือมัสยิด เป็นสถานที่ที่คนเข้าไปทำตนให้อยู่ในศีลธรรม คนร้ายกลับใช้สถานที่นั้นเป็นที่ป้องกันตัวเอง”

“...เจ้าหน้าที่ทุกฝ่ายได้ใช้ความอดทนอดกลั้น นำสรวรเสรีอยู่แล้ว”

“...ผมขอชมเชยเจ้าหน้าที่ของรัฐ และผู้คนรอบๆมัสยิดกรือเซะ เพราะไม่ได้เห็นชอบตามที่ผู้ก่อการร้ายชี้แนะ เห็นว่าไม่มีใครต่อต้านหรือส่งเสียงช่วยผู้ก่อการร้าย จึงเป็นการสบายใจได้ว่า ผู้คนส่วนใหญ่ยังมีความรับผิดชอบถูกต้องว่าเห็นอะไรควรไม่ควร ผมจึงขอขอบใจทุกคนที่ทำตนอยู่ในความสงบ ไม่ขัดขวางอันใด เขาได้เห็นชอบแล้วว่าเจ้าหน้าที่ของรัฐทำตามกฎหมายที่ถูกต้องพอสมควร”¹⁹ (เน้นโดยผู้ศึกษา)

หลังจากเหตุการณ์ที่ “กรือเซะ” เราจะพบได้ว่าการพยายามอธิบายความเป็นศาสนาอิสลามที่แยกตัวออกจากกลุ่มผู้ก่อการมาตลอด ไม่ว่าจะเป็นการให้การของจุฬาราชมนตรีเอง หรือแม้กระทั่ง การสร้างให้เกิดการมองว่าผู้ก่อการดังกล่าวเป็นพวกไม่มีศาสนา (คือ เป็นใคร มาจากไหนไม่มีใครรู้) ด้วยการนำเสนอข่าวถึงความสัมพันธ์อันตึงเครียดระหว่างศาสนาพุทธกับอิสลาม ซึ่งแม้ว่าจะยังไม่มี ความชัดเจนมากนักแต่ทว่า กระแสดังกล่าวก็ได้เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องจนส่งผลให้เป็นนโยบายหลักในการแก้ไขปัญหาในลักษณะของการสร้าง “ความเป็นชาวไทยมุสลิม” ขึ้นมาใหม่ (ดังที่จะกล่าวในภายหลัง)

¹⁹ อ้างใน วารสารฟ้าเดียวกัน ปีที่ 2 ฉบับที่ 3 (กรกฎาคม – กันยายน) 2547

ไม่มีศาสนา: ไร้พรหมแดนทางชาติพันธุ์แต่มีความยืดหยุ่นของชาติ

ในประเด็นของการสร้างให้กลุ่มคนผู้ก่อการนั้นเป็น “พวกไม่มีศาสนา” นั้นเกิดขึ้นในเวลาไล่เลี่ยกันและมีความใกล้เคียงกับการบิดเบือนกับหลักคำสอนของศาสนาในช่วงต้น ด้านหนึ่งน่าจะเป็นจากอิทธิพลเรื่องทุกคนต้องมีศาสนาและสังกัด ในลักษณะของการรวมกลุ่มทางสังคมที่มีวัฒนธรรม และมีชาติเป็นที่สังกัด ทว่า ดังนั้นความเป็นเมือง มีบ้าน และมีชาติจึงดูเป็นสิ่งที่สอดคล้องกับคำว่า การมีวัฒนธรรม ขณะที่ การอาศัยอยู่ในป่าเขา, ห่างไกลจากศูนย์กลางอำนาจรัฐ โดยเฉพาะในบริเวณชายแดนด้วยแล้ว จึงเป็นการง่ายที่จะระบุว่า กลุ่มคนพวกนี้ไม่มีอารยธรรม ไม่มีศาสนา และสามารถบอกสถานที่ได้ล่วงหน้าโดยไม่ต้องระบุตัว เพราะ คนใน “พื้นที่ป่าเขา – ชายขอบ” ย่อมมีความเป็นอันตราย ด้วยการกำหนดความสัมพันธ์ทางภูมิศาสตร์ เช่น

“คนเหล่านี้ได้รับการฝึกอาวุธที่อำเภอสะบาย้อย จังหวัดสงขลา หรือที่อำเภอกาบัง, ยะหา, ธารโต, อัยเยอร์เวง, เบตง จังหวัดยะลา พื้นที่เหล่านี้ล้วนเป็นป่าเขา เจ้าหน้าที่ไม่สามารถเข้าไปตรวจสอบได้” (คำสัมภาษณ์ของแม่ทัพภาค ๔, มติชน, ๓ พ.ค.) **“มีการฝึกอาวุธอย่างลับ ๆ ให้แก่วัยรุ่น ใช้พื้นที่ป่าเขาหรือใกล้หมู่บ้านที่ห่างไกล ผู้รับการฝึกสามารถเลื่อนฐานะในกลุ่มได้จากการทำร้ายเจ้าหน้าที่ได้ในเวลาอันรวดเร็ว”** (Perspective ใน Bangkok Post, ๒ พ.ค.)

เราจะเห็นได้ว่า “เขตป่าเขา” หรือ “พื้นที่ห่างไกล” นั้น เป็นสิ่งที่สามารถพูดถึงได้ทันทีหลังจากเกิดเหตุการณ์ได้ไม่กี่วัน แต่ในความเป็นจริงแล้ว แม้อำนาจในการจัดระเบียบทางชาติพันธุ์โดยอาศัยลักษณะทางภูมิศาสตร์เป็นเกณฑ์นั้น จะมีแผนที่เป็นสิ่งที่ใช้ในการกำกับควบคุมและกระบวนการตีตารางบนแผนที่เป็นเส้นรั้งและเส้นแวงนั้น ก็เปรียบเสมือนการสร้างช่องว่างให้กับพื้นที่นั้นๆ โดยมีนัยถึงสองความหมายคือ 1. การปฏิเสธประวัติศาสตร์ หรือวิถีชีวิตที่เป็นอยู่จริงในพื้นที่จริงแห่งนั้น และ 2. การทำให้พื้นที่นั้นว่างเปล่าเพื่อที่จะสามารถให้มนุษย์แต่งเติมหรือสร้างอะไรก็ได้ขึ้นมาใหม่ ตามวิธีคิดแบบ “ความก้าวหน้า” (progress)²⁰ ซึ่งนั่นหมายถึงว่า การอ้างอิงพื้นที่ในแผนที่นั้นสามารถเป็นไปได้ แต่ในขณะเดียวกันอำนาจของผู้อ้างอิงต้องมีพอสมควร ไม่ว่าจะเป็นการสร้างให้ ทหารกับแผนที่ เป็นสิ่งคู่กัน หรือการอ้างอิงความรู้เรื่องแผนที่ เป็นสิ่งที่ต้องเป็นผู้ที่มีความรู้เท่านั้นจึงจะสามารถตรวจสอบได้

ในอีกแง่มุมหนึ่ง ทุกวันนี้มีการผลิตความรู้จำนวนหนึ่งที่สามารถระบุ ระเบียบทางชาติพันธุ์และแยกประเภทกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ไม่ว่าจะเป็น การจัดจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ตามระดับความสูงจากระดับน้ำทะเล , การแต่งกาย, ตามภูมิภาคของประเทศ ตามภาษาที่ใช้ เป็นต้น ทว่า การอ้างอิงในเชิงพื้นที่ทางป่าเขา หรือระบุเพียงพื้นที่ห่างไกลจากเมืองนั้น ย่อมไม่สอดคล้องกับสถานการณ์ความรู้ในปัจจุบัน แต่การอ้างอิงดังกล่าวกลับกลายเป็นอำนาจชนิดหนึ่งที่ จัดสรรให้กลุ่มคนผู้ก่อการดังกล่าวเป็นคนที่ไม่มี

²⁰ Harvey, David, “The condition of Postmodernity : An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Blackwell, 1955

ศาสนาและชาติพันธุ์ ซึ่งแท้ที่จริงแล้วพื้นที่ที่มีการกล่าวถึงนั้น อาจจะไม่ได้อยู่จริงในทางกายภาพก็เป็นได้ เพราะการนับพื้นที่ชายแดนป่าเขาทั้งหลายนั้น เป็นเสมือนการเพิ่มเติมความหมายให้กับช่องว่างหรือเส้นตารางบนแผนที่ อันเปรียบเสมือน “พื้นที่ว่างเปล่า”(empty)²¹ รอการแต่งเติม บรรจุสร้างความหมายลงไปเท่านั้น เพียงแต่อำนาจของแผนที่ได้กลายเป็นอีควาทกรรมหนึ่งในการรับรู้เรื่องของคนในสังคม โดยเฉพาะแผนที่แบบสมัยใหม่²² ซึ่งอาจกล่าวได้ว่า ตัวตนของผู้ก่อการร้ายและสถานที่กบดานจะมีจริงทางกายภาพหรือไม่ ก็ไม่สำคัญเท่ากับ การมีอยู่จริงในวาทกรรมว่าด้วยพื้นที่

ความยืดหยุ่นของกระแสด้านนิยมและความเป็นชาติ

ลักษณะเด่นที่สำคัญอีกประการหนึ่งในเหตุการณ์ครั้งนี้คือ การให้คำอธิบายถึงกลุ่มผู้ก่อการในลักษณะของ การเป็นเด็กวัยรุ่นที่ถูกล่อลวง ถูกมอมเมาและติดยาเสพติดติดมาก่อนที่จะลงมือปฏิบัติการณ์ ดังข้อความต่อไปนี้...

“เป็นอาการของคนใกล้ตาย...แต่จากนี้เจ้าหน้าที่จะสามารถทำงานง่ายขึ้นเยอะ เชื่อมโยงไปถึงเชียงราย เรื่องยาเสพติด คนเหล่านี้ถูกใช้เป็นเหยื่อ เด็กวัยรุ่นจะมีความคิดคะนองอยู่แล้ว ถูกชักจูงง่าย ยิ่งเรื่องยาเสพติดยิ่งไปกันใหญ่ ดังนั้นต้องถอนรากถอนโคน” (ทักษิณ ชินวัตร, 29 เมษายน 2547)

“คนปกติ ถ้าไม่เมาไม่คลั่ง ไม่ถูกปลุกปั่นมาก่อน...คงไม่มีวัยรุ่นคนไหนหน้าใจพอที่จะถือมีดวิ่งเข้ามาหาตำรวจที่ถือปืนเด็ดขาด” (107 ศพโจรป่วนได้ ยิ่งกว่าบิกเซอร์ไพรส์ สก๊ิปหน้าหนึ่งไทยรัฐ 1 พค. 2547)

“จากการสังเกตของเจ้าหน้าที่ คนที่บุกเข้าไปไม่ค่อยมีสติเท่าไรре บ้าเลือดเข้าไปเลย แสดงว่าต้องพียามาเต็มที่ จากการปฏิบัติการรบมา เรายังไม่เคยเจอคนที่กล้าบ้าบิ่นเหล่านี้ ” (พล.อ.ชัยสิทธิ์ ชินวัตร, 29 เมษายน 2547)

การมองปรากฏการณ์เช่นนี้ไม่ได้เป็นการมอง “วัยรุ่น” ออกจากเป้าประเด็นวาทกรรมอื่นแต่อย่างใด แต่เป็นการมองวัยรุ่นออกไปพร้อมกับ การเป็นสมาชิกหนึ่งในศาสนาอิสลาม ผสมกับความเข้าใจในศาสนาอิสลามลัทธิหัวนคินสู่มูลฐาน (Islamic Fundamentalism) ในลักษณะที่เป็นนิยามหนึ่งที่นิยมความรุนแรง และใช้กำลังเพื่อบรรลุเป้าหมาย ขณะเดียวกันการมองในลักษณะนี้จัดได้ว่าเป็นการมองการกระทำนี้ ตัดออกจากศาสนาอิสลามที่เป็นอยู่ในเมืองไทย ซึ่งจัดได้ว่าเป็นมายาคติหนึ่งที่มีต่อ “ศาสนา” ในเรื่องของการมองศาสนาเป็นกลุ่มก้อนและมีลักษณะที่เป็นเนื้อเดียวกัน มีพรมแดนที่แน่ชัด

²¹ Gidden , Anthony (1990) , The Consequences of Modernity, Polity Press , UK

²² แผนที่สมัยใหม่มักจะทำออกมาเป็นเส้นตาราง แต่ในขณะเดียวกันแผนที่ในยุคกลางนั้นมักมีลักษณะของการวาดเป็นวิวทิวทัศน์มากกว่า

ในจุดนี้ Ernest Gellner²³ เห็นว่า ศาสนาอิสลามอย่างที่เป็นอย่างอยู่ในโลก ซึ่งประชากรส่วนใหญ่นับถืออิสลามในขณะนี้ ไม่ได้มีอะไรผิดแผกไปจากวิถีทางของอิสลามเมื่อหลายร้อยปีที่แล้วมา เพียงแต่ความเพื่องฟูของอิสลามแบบที่เน้นการหวนกลับไปหาหลักการมูลฐาน - หรือที่เรียกว่า Islamic Fundamentalism นั้น ไม่ได้เป็นวิถีทางของอิสลามมาตั้งแต่ต้นแต่อย่างใด หากเป็นผลผลิตของความเปลี่ยนแปลงต่างๆ ซึ่งเกิดแก่โลกอิสลามอันเนื่องมาจากการเผชิญหน้ากับความเปลี่ยนแปลงไปสู่สภาวะสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในช่วงหลังจากการรุกรานของชาติตะวันตกในคริสต์ศตวรรษที่ 18-20 เป็นต้นมา

โดยที่คุณลักษณะของความเป็นอิสลามแบบที่เน้นการหวนกลับไปหาหลักการมูลฐานนี้ ไม่ได้จำกัดอยู่ที่ การเป็นขบวนการซึ่งมุ่งคัดค้านการพิจารณาหลักคำสอนว่า เป็นสัญลักษณ์หรืออุปมาอุปไมยที่จำเป็นต้องตีความให้เข้ากับจิตวิญญาณสมัยใหม่ แต่คือการทำลายการแบ่งแยกระหว่างวัฒนธรรมชั้นสูงกับวัฒนธรรมชั้นต่ำ (High Cultures/Low Cultures) ที่ดำรงอยู่ในสังคมอิสลามยุคก่อนสมัยใหม่ลงไป แล้วแทนที่ด้วยอิสลามแบบที่เรียกกันในทุกวันนี้ว่า Islamic Fundamentalism ซึ่งโดยเนื้อแท้แล้ว เป็นผลจากการปรับตัวของอิสลามให้ตอบสนองกับความเป็นจริงในโลกสมัยใหม่เอง

หากในกรณีนี้เป็นอย่างที่ Gellner ได้ศึกษาเอาไว้ นั้นย่อมหมายถึงว่า ภายในสังคมไทยในภาพกว้างเองก็มีการศึกษาเรื่องความแตกต่างหลากหลายได้น้อยมาก และที่สำคัญคือการไม่พยายามทำความเข้าใจกับประเด็นทางศาสนาอย่างลึกซึ้งพออีกด้วย แต่ความไม่เข้าใจในสิ่งที่ได้เอาความเป็นชาติขึ้นมาอธิบาย ในท่วงทำนองการทำให้เด็กหลุดออกจากความเป็นอิสลามหัวรุนแรงมาสู่ "เยาวชนและอนาคตของชาติ"

ดังกรณีของการส่งเด็กให้ไปอยู่โรงเรียนวิวัฒโนพลเมือง, การนำเข้ามาฝึกทหาร, การทำค่ายอยู่ร่วมกัน จนรวมไปถึงการอบรมให้เด็กอยู่ในศีลธรรมรู้จักศาสนาให้มากขึ้น(ไทยรัฐ , ข่าวสด, มติชน , 25 พค.47) การกระทำดังกล่าวได้แสดงออกให้เห็นถึงความยึดหยุ่นของกระแสชาตินิยม(nationalism) ที่มีต่อสถานะการณ์หลังจากที่มีการ ให้ความหมายในลักษณะของ "ตามใจลำใจได้"กว่า300คนที่กำลังหลบหนี" (คม ชัด ลึก 30 เมษายน 2547) หรือ "โคกนาฏกรรม 112 ศพ ปะทะโจรเลือดท่วมได้ สंहารหมูในมัสยิดกรือเซะ"(ไทยโพสต์ 29 เมษายน 2547)

²³ Ernest Gellner , Conditions of Liberty : Civil Society and its Rivals (London : Penguin Books, 1996), p.15-29.

การปรับตัวในลักษณะนี้นั้นเป็นการปรับตัวจากการที่รัฐวางตัวจากผู้พิทักษ์ความเป็นธรรมและถูกต้องที่หึงหวัต่อความเป็นชาติแม้ว่าจะต้องใช้อำนาจและความรุนแรงก็ตามที่ มาสู่การโอบอุ้มหรือสร้างพลเมืองของชาติขึ้นมาจากความขัดแย้ง ซึ่งก็นับว่าเป็นเทคโนโลยีทางอำนาจอย่างหนึ่งของรัฐในการควบคุมคน หลังจากที่มีการมองรัฐในฐานะนักฆ่าที่ยิ่งใหญ่ที่สุด²⁴ โดยมองความโหดเหี้ยมของรัฐในฐานะที่เป็นพิธีกรรมแห่งอำนาจที่รัฐจะต้องแสดง และใช้เป็นเครื่องมือสืบทอดอำนาจอธิปไตยตลอดจนประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา โดยการทำร้ายเหยื่ออย่างเหี้ยมโหดเป็นเวทีเพื่อตอกย้ำโครงสร้าง 3 ส่วนอันได้แก่ ผู้ปกครอง ผู้ถูกปกครอง และเหยื่อ ให้มีความแนบแน่น

การใช้อำนาจของรัฐในแบบเดิมส่งผลให้มีการวิพากษ์วิจารณ์กันอย่างกว้างขวาง ในกรณีที่กำลังเกิดขึ้นในประเทศไทยนั้น “กรือเซะ” ไม่ใช่สถานที่ที่รัฐจะสามารถแสดงอำนาจได้อย่างโจ่งแจ้งได้อีกต่อไป หากสถานการณ์ได้เปลี่ยนรูปไปแล้ว เหตุการณ์ทั้งหมดเริ่มเข้าไปสู่การตั้งคำถามที่มีต่ออำนาจรัฐมากขึ้น รัฐไม่สามารถที่จะสร้างใครให้เป็นบุคคลอันตรายแล้วแยกออกจากคนทั้งหมดได้(The poisoner of all peoples) โดยใช้กฎเกณฑ์ใดกฎเกณฑ์หนึ่ง ไม่ว่าจะเป็น เงื่อนไขทางศาสนา หรือแม้กระทั่งลักษณะทางกายภาพ เพราะเหตุการณ์กรือเซะได้นำพารัฐเข้าไปสู่ความเป็น Racial State²⁵ อันหมายถึงรัฐที่มีการเหยียดสีผิว เหยียดเชื้อชาติ ศาสนา โดยมีเกณฑ์ใดเกณฑ์หนึ่งเป็นมาตรฐาน ดังเช่นการนำเอาความเป็นชนชาติอารยันของเยอรมันมาสังหารหมู่ชาวยิวกว่า 6 ล้านคน หรือในกรณีการสังหารหมู่ที่กรือเซะ 118 ศพ ด้วยวาทกรรมในเรื่องของ ผู้ก่อการร้าย ไม่ใช่คนไทย หรือไม่ใช่พุทธชน เป็นต้น

ดังนั้นท่าที หลังจากเหตุการณ์ “กรือเซะ” ในช่วงหนึ่งเดือนต่อมาจึงมีเป็นท่าที ที่มีการปรับเปลี่ยนสูงมาก และการปรับเปลี่ยนในที่นี้นั้น เป็นการปรับเปลี่ยนหรือสร้างความหมายใหม่ให้กับ ชีวิตของผู้คนที่อาศัยอยู่ในเขตชายแดนภาคใต้ โดยมีทั้งการสถาปนาความเป็นชาติไทยขึ้นมาเพื่อกลบเกลื่อนความรุนแรงของรัฐ ขณะเดียวกันก็ได้สร้างกระแสความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมภายใต้รัฐเดียวให้เกิดขึ้น

²⁴ Foucault, Michel(1977) , Discipline and punishment , New York : Pantheon Book .

²⁵ Burleigh , Michel(1999) , The Racial State in Racism , Martin Bulmer and John Solomos (edited) , Oxford University Press.

ผีตัวที่สาม: การฟื้นฟูวาทกรรม "ความเป็นชาติไทย" และการสร้างกระแสความหลากหลายทางวัฒนธรรม

อย่างที่กล่าวเอาไว้แล้วว่า หลังจากเหตุการณ์ที่กรือเซะนั้นท่าทีของรัฐได้เปลี่ยนไปอย่างมาก ทั้งนี้แล้วก็ด้วยการพยายามรักษาอำนาจอธิปไตยที่อยู่กับพลเมืองเอาไว้ให้ได้ เพราะเงื่อนไขของความเป็นชาติในรัฐสมัยใหม่นั้น สิ่งที่สำคัญที่สุดคือ การให้ประชาชนหรือพลเมืองตระหนักว่าตนมีสังกัด หรือมีความไวเนื้อเชื้อใจว่า "ชุมชนชาติ" จะสามารถกลายเป็นหลักประกันสูงสุดของประชาชนได้ เมื่อสังคมแตกสลายหรือมีวิกฤตการณ์ ในทางตรงกันข้ามรัฐเองก็ต้องค้นหาวิธีในการควบคุมที่แนบเนียนมากยิ่งขึ้นไปอีก²⁶

กลวิธีที่รัฐเลือกขึ้นมาคือการสร้างความหมายสวมรอยวาทกรรมเดิมที่เคยมีมา นั่นคือการกระทำไปพร้อมๆกันระหว่างการปลุกกระแสการสร้างความเป็นพลเมืองของชาติไทย ด้วยการลดทอนความเป็นชาติพันธุ์ลง ขณะเดียวกันก็ได้สร้างมิติของความหลากหลายทางวัฒนธรรมขึ้นมาใหม่ โดยทั้งสองประเด็นนี้ เกิดขึ้นในช่วงเวลาที่ไล่เลี่ย และมีความสัมพันธ์กันมาก แต่เพื่อความกระจ่างชัดในการอธิบายจึงขออธิบายทีละประเด็นและจะเชื่อมความสัมพันธ์ภายหลัง

การสร้างวาทกรรมว่าด้วยความจน, คนจน, และมุสลิมที่ยากจน

“โฆษกประจำสำนักงานระบุ ได้แจ้งจริง และพร้อมช่วยเหลือ” (มติชน, 26 พ.ค 2547)

“ทางตำรวจเองก็ไม่ได้นิ่งดูดากับปัญหาที่เกิดขึ้น และได้ส่งตำรวจดูแลอย่างใกล้ชิด ปรึกษาเคสผ้า ยา และสำรวจความยากจนที่เกิดขึ้นกับพี่น้องชาวใต้...” (เนื้อข่าวบางส่วนจาก มติชน, 26 พ.ค 2547)

นอกเหนือไปจากการนำเสนอข่าวตามหน้าหนังสือพิมพ์แล้ว การประโคมข่าวแก้ไขปัญหาคือ “ภัยใต้” (ซึ่งตอนแรกใช้คำว่า “โจรใต้”) ได้เผยแพร่ออกไปทางโทรทัศน์แทบทุกช่อง โดยมีภาพของคณะตำรวจเข้าไปตรวจเยี่ยมบ้านเรือนและประชาชนชาวใต้ที่เป็นมุสลิม โดยการนำเสนอเน้น โดยมากจะมุ่งเน้นการถ่ายทอดสภาพความเป็นอยู่ที่ยากลำบากของประชาชน ที่เป็นมุสลิม จากนั้นก็มักจะตามด้วยวิสัยทัศน์ต่างๆเกี่ยวกับการแก้ไขปัญหาความยากจน พร้อมกับยอมรับว่าการเกิดเหตุการณ์กรือเซะนั้น มีความยากจนเป็นสาเหตุหลัก

²⁶ ในส่วนนี้เพื่อป้องกันความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนเกี่ยวกับ “รัฐ” และ “ชาติ” ผมได้ยืมคำอธิบายมาจาก Benedict Anderson ที่ว่า รัฐ คือการแสดงออกของความเป็นชาติในทางภววิสัย ส่วน ชาติ คือ การแสดงออกของความเป็นรัฐในเชิงอัตวิสัย หรือพูดอีกภาษาหนึ่งก็คือ state เป็น objectification ของ nation และ nation เป็น subjectification ของ state ซึ่งทั้งสองต้องมีความสัมพันธ์กัน เหมือนกับในชาติถ้าไม่มีรัฐมันก็ไม่เป็นจริง

ขณะเดียวกันนั้น ได้มีการทำโครงการวิจัยเรื่อง "ข้อค้นพบจากการศึกษาเพื่อทำความเข้าใจ ปัญหาพื้นฐานของจังหวัดปัตตานี ยะลา นราธิวาส" ซึ่งเป็นหนึ่งในความพยายามคลี่คลายปัญหา ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในพื้นที่ภาคใต้ โดยค้นหาข้อเท็จจริงผ่านปากคำของตัวแทนประชาชนในพื้นที่ 9 อำเภอ 3 จังหวัด จำนวน 589 คน

งานวิจัยชิ้นนี้ นายปริญญา อุดมทรัพย์ ผู้ว่าราชการจังหวัดนราธิวาส เป็นหัวหน้าทีมวิจัย ภายใต้การสนับสนุนของสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ใช้งบประมาณ 440,000 บาท ส่วน ทีมวิจัยคนอื่น ๆ ได้แก่ นายศุภวิช เพชรภาพ ผู้ตรวจการณ.จ.นราธิวาส, นายอนุสรณ์ ดันโชติกุล ปลัด อำเภอเมือง จ.นราธิวาส, นายโชติ ถาวร ปลัดอำเภอบาเจาะ จ.นราธิวาส, นายมหามะบักรี ลือบาฮารุ พัฒนากร จ.นราธิวาส, และนายมะชายูดี ลาเต๊ะปือริง ผู้ประสานงานสกว.จ.นราธิวาส (สังเกตได้ว่า จำนวนผู้วิจัยทั้งหมด 6 คน เป็นผู้มีอาชีพรับราชการถึง 5 คน และประกอบอาชีพอิสระเพียงคนเดียวคือ นายมะชายูดี)

กระบวนการวิจัยดังกล่าว ใช้วิธีประชุมเวทีชาวบ้านในแต่ละอำเภอและเวทีรวมระดับจังหวัด รวม 13 ครั้ง ระหว่างเดือนมกราคม - มีนาคม 2545 ผลวิจัยสรุปว่า ประชาชนส่วนใหญ่เห็นว่านโยบายรัฐบาล บางเรื่องยังไม่ประสบผลสำเร็จ เช่น ผลผลิตทางการเกษตรราคาตกต่ำ การศึกษา การว่างงาน และจริย ธรรมของเด็กและเยาวชนเสื่อมโทรม การศึกษาของรัฐบาลไม่สอดคล้องกับสภาพท้องถิ่นและขนาดมาตรฐาน ความไม่ปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สิน การปฏิบัติงานของเจ้าหน้าที่ไม่มีประสิทธิภาพ และนโยบาย รัฐบาลไม่ตรงกับสภาพท้องถิ่น

ส่วนข้อเสนอจากเวทีชาวบ้านและจากผลการศึกษา คือ ควรเร่งรัดการดำเนินงานตามแผนเปิด เขตเศรษฐกิจพิเศษในพื้นที่ 5 จังหวัดชายแดนภาคใต้, จัดการศึกษาที่สอดคล้องกับความต้องการของชุมชน, ให้อำนาจประชาชนคัดเลือกเจ้าหน้าที่ของรัฐที่จะเข้ามาทำงานในพื้นที่และเสนอโยกย้ายได้, ใ้ มาตรการขั้นเด็ดขาดกับเจ้าหน้าที่รัฐที่มีพฤติกรรมไม่เหมาะสม, และลดอิทธิพลในพื้นที่ซึ่งพัวพันกับ อำนาจรัฐและการเมืองท้องถิ่น

ข้อมูลที่ผมนำเสนอในข้างต้นนี้เป็นเพียงส่วนหนึ่งของการพยายามนำเสนอประเด็นเรื่อง "ความ ยากจน" และ "คนจน" และ "มุสลิมที่ยากจน" ขึ้นมาเพื่อพยายามอธิบายมูลเหตุพื้นฐานที่เกิดขึ้นในภาค ใต้ ซึ่งมีทั้งการในระดับปฏิบัติการและการพยายามสร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับปัญหาภาคใต้ขึ้นมา ซึ่งรูปแบบการนำเสนอเช่นนี้นั้น มีการทำงานอยู่สองระนาบคือ

ระนาบแรก เป็นการสร้างอัตลักษณ์ความจนเพื่อเป็นเครื่องมือในการสลายความเป็นการเมือง (Anti politic machine) ซึ่งความเป็นการเมืองในที่นี้คือ "ความแตกต่างทางชาติพันธุ์" โดยเฉพาะความ เป็นมุสลิมภาคใต้ โดยอัตลักษณ์ของความจนนั้นได้เข้าไปทำการสลายความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์มุสลิม ให้

เหลือแต่ความเป็น "คนจน" ที่ยังด้อยการพัฒนา และสิ่งสาธัญูปโภคต่างๆ เพราะความเป็นคนจนมักถูกอธิบายได้ง่ายกว่า "ความเป็นมุสลิม" เนื่องจาก การสื่อความถึงความยากจนนั้น มักมีการพูดถึงในมิติทางเศรษฐกิจเป็นหลักมากกว่าอย่างอื่น กฎเกณฑ์ในการสร้างเส้นแบ่งความจน(property line) ทางเศรษฐศาสตร์ จึงสามารถกลายเป็นเส้นพรมแดนทางชาติพันธุ์(Ethnic Boundaries) ได้ในทันทีเนื่องจากการบรรยายได้ ลงไปยามต้องการพล็อตกราฟ ผู้ที่ถูกกระบุลงไปก็เท่ากับมีสมาชิกภาพเป็นคนไทย โดยปริยาย ขณะที่เส้นความจนนั้น เป็นเพียงเครื่องมือแบ่งชนชั้นภายใต้วิธีคิดในเรื่องความเป็นสากลทางวัฒนธรรมเท่านั้น

หากพิจารณาในแง่มุมที่ใกล้เคียงกัน การสื่อความด้วยมิติทางเศรษฐกิจจะระบบเดียวกันทั้งประเทศ ก็เท่ากับว่าเป็นการบีบให้มีการใช้พรมแดนร่วมกันซึ่งผู้ที่อยู่ในพรมแดนนั้นจะเป็นเสมือนกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันด้วยมิติทางเศรษฐกิจ เพราะต่างก็ต้องเล่นอยู่ในเกมส์เดียวกัน ทั้งในระบบอัตราแลกเปลี่ยน หรือการบริโภค ทำการผลิต²⁷

ในแง่แล้วความเป็นไทยก็สามารถสร้างขึ้นมาได้ด้วย การเป็นศัตรูกับความจน ด้วยการใช้ระบบเศรษฐกิจเดียวกันมาอธิบายสภาพปัญหาที่เกิดขึ้น ความเป็นไทยในแง่นี้จึงมีลักษณะของ**เศรษฐกิจชาติพันธุ์(Ethno-economic)**²⁸ ซึ่งตัวอย่างที่เห็นได้ชัดที่สุดก็คือ การพยายามปรับเปลี่ยนโรงเรียนปอเนาะให้เป็น "โรงเรียนฝึกออาซีฟ" ด้วยเล็งเห็นว่า โรงเรียนปอเนาะได้สอนแต่ศาสนาซึ่งหากพิจารณากันว่าเป็นแหล่งเรียนรู้ความเป็นมุสลิม(socialization)แล้วยังไม่เพียงพอ จะต้องเป็นแหล่งที่ทำให้เกิดความงอกเงยทางเศรษฐกิจอีกด้วย

การใช้ "ความจน" และ"อัตลักษณ์ของคนจน/มุสลิม" ในกรณีของการพยายามนำเสนอในเรื่องของโรงเรียนปอเนาะนั้น ส่งผลให้ความเป็นการเมืองสลายลงไปในหลายเรื่องไม่ว่าจะเป็น การมองโรงเรียนปอเนาะเป็นแหล่งช่องสุ่ม ขณะเดียวกันก็สามารถที่จะลดการสอนศาสนาอิสลามลงไปได้ไปในตัว

ระนาบที่สอง การทำงานอีกด้านหนึ่งของการสร้างอัตลักษณ์ความจนก็คือ การพยายามนำเสนอคนจนมุสลิมในฐานะเพื่อนร่วมชาติที่กำลังเดือดร้อน ซึ่งสามารถสังเกตความเปลี่ยนแปลงได้ตั้งแต่การใช้คำเช่น จากคำว่า "โจรใต้" มาสู่ "ภัยใต้" ซึ่งเป็นการสร้างวาทกรรมใหม่เกี่ยวกับภาคใต้ผ่านการใช้คำ เพราะเป็นการเปลี่ยนเข้ามาสู่ความหมายในลักษณะของ "ความเป็นภูมิภาค" ที่เป็นส่วนหนึ่งของ

²⁷ Fredrik Barth , " Introduction" , Ethnic Group and Boundaries, 1969 (อ้างแล้ว)

²⁸ คำๆนี้เป็นคำที่ผมคิดขึ้นมาเอง ไม่แน่ว่าจะผิดหรือถูก แต่ในข้อเขียนชิ้นนี้ได้ใช้แทนความหมายในการอธิบายการพยายามสร้างพรมแดนทางชาติพันธุ์ ด้วยปัจจัยทางเศรษฐกิจภายในรัฐชาติ แต่กระบวนการดังกล่าวยังไม่สามารถไปถึงกระบวนการสร้างชุมชนในจินตนาการ ได้

ประเทศไทย ขณะเดียวกัน การใช้คำว่า "ภัย" ยังมีนัยถึงวิกฤติที่เกิดขึ้นเอง ตามธรรมชาติ คล้ายกับน้ำท่วม ไฟไหม้ แต่มนุษย์ก็สามารถรับมือได้ แก้ไขปัญหาได้ คำว่า "ภัย" จึงมีนัยของความสามารถในการควบคุม และดูรุนแรงน้อยกว่า "ความเป็นโจร"

ดังนั้นกระแสเรียกร้องให้คนทั้งประเทศเข้ามาช่วยเหลือหรือแก้ไขปัญหา จึงง่ายยิ่งขึ้น ไม่ว่าจะเป็นการเรียกร้องของตำรวจในเรื่องของการส่งสิ่งของเพื่อบริจาค, การพระราชทานที่ดินและให้ประชาชนผู้ยากไร้ในภาคใต้เข้าร่วมโครงการเศรษฐกิจพอเพียง จนรวมไปถึงกระแสเรียกร้องความยุติธรรมหรือสิทธิมนุษยชนที่เริ่มมีการเรียกร้องอย่างเด่นชัด ในช่วง "ภัยใต้" เช่นเดียวกัน หรือกระทั่งกระแสที่ยังคงมีอยู่จนถึงปัจจุบัน(ขณะเขียนงาน 25 พ.ค 47, ถึงแม้จะผ่านเหตุการณ์ตากใบมาแล้วก็ตาม) ไม่ว่าจะเป็นเรื่อง การขับคน วรรณะคัลสันติภาพ ฯลฯ

ผมคิดว่าการเปลี่ยนแปลงของการใช้ "คำ" มีผลอย่างมากที่ทำให้เกิดกระแสความเป็นชาติไทย (thainess) ขึ้นมา เพราะคำที่ถูกสร้างขึ้นมานี้ใหม่เป็นคำที่กว้างและรองรับจินตนาการที่แตกต่างกันของแต่ละกลุ่มเอาไว้ที่เป้าหมายเดียวกันได้ ดังนั้นชาติที่ถูกสร้างขึ้นมานี้ จึงเป็น "ชุมชนในจินตนาการ" (Imagined community)²⁹ ที่สมาชิกทุกคนแม้ไม่เคยเห็นหน้ากันแต่ก็มีสำนึกหรือมโนภาพร่วมกันได้ ซึ่งชุมชนลักษณะนี้ทุกคนไม่จำเป็นต้องคิดหรือกระทำเหมือนกัน แต่ขอให้มโนภาพร่วมกันเป็นพอ ขณะเดียวกัน ความสัมพันธ์ของสมาชิกยังมีลักษณะของความสัมพันธ์ในแนวระนาบที่ยังลึกกินใจ เพราะได้ตัดเรื่องความหลากหลายทางชาติพันธุ์ออกไปแล้ว คงเหลือแต่การสร้างความเป็นไทยให้สมบูรณ์พร้อมตามที่แต่ละกลุ่มจินตนาการเอาไว้

ขณะเดียวกัน การลุกขึ้นมาช่วยเหลือผู้ประสบภัยได้ หรือผู้ถูกละเมิดสิทธิ ตามจินตนาการของแต่ละคนนั้น ต่างก็มีจุดร่วมเดียวกันคือ การพยายามรักษาสถานะอธิปไตยโดยสมบูรณ์ของความเป็นพลเมือง ที่คอยเป็นหลักคำประกันว่าทุกคนจะมีความเสมอภาค เท่าเทียมกันภายในรัฐที่มีขอบเขตที่แน่นอนนั่นเอง

ดังนั้น จึงไม่น่าแปลกใจเลยว่า เหตุใดจึงมีการนำเอาวาทกรรมว่าด้วยคนจนมาใช้ในการอธิบายปัญหา เพราะนอกจากจะทำให้ความเป็นการเมืองถูกสลายแล้ว ยังทำให้เกิดการเปลี่ยน "คำ" และปฏิกิริยา ทำที่ของสมาชิกในรัฐคนอื่นๆที่มีต่อรัฐ และสามารถทำให้จินตนาการเรื่องความเป็นชาติและความเป็นไทยถูกขุดคุ้ยขึ้นมาเป็นแกนในการมองปัญหาภาคใต้

²⁹ Anderson , Benedict , Imagined Communities : Reflection on the brigin and Spread of Nationalism (London : Virsa , 1983)

ผมคิดว่าการสร้างวาทกรรมเกี่ยวกับความยากจนนี้ ค่อนข้างได้ผลเป็นอย่างดี เพราะอย่างน้อย “ความจนที่ปรากฏผ่านการนำเสนอต่างๆ ในฐานะที่เป็นวาทกรรม” ก็สามารถล้มข้อเท็จจริงเชิงสถิติลงได้ เพราะจากข้อมูลทางสถิติพบว่า ไม่มีจังหวัดใดเลยในภาคใต้ที่อยู่ในห้าอันดับท้ายสุดของรายได้เฉลี่ยในครัวเรือนต่อเดือน แต่กลับเป็นจังหวัดในแถบภาคอีสาน เป็นส่วนมาก ในทางกลับกันจังหวัดในเขตชายแดนภาคใต้ก็ยังยะลากลับมีอัตราเปลี่ยนแปลงเชิงรายได้ดีที่สุดเป็นอันดับสองคือ ร้อยละ 33 ในขณะที่ จ.นราธิวาส ได้เป็นจังหวัดที่มีอัตราหนี้สินที่น้อยที่สุดในประเทศ คือ ร้อยละ 24.7 (โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติม จากภาคผนวก)

แม้ว่าการเปรียบเทียบกับสถิติในลักษณะนี้จะมีความอ่อนไหวในเรื่องของการเก็บข้อมูล และเนื้อหาที่เจาะลึกลงไปในระดับวัฒนธรรม แต่ก็ยังเป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงปฏิบัติการทางวาทกรรมเรื่องความยากจน ที่หยิบยกขึ้นมาโดยรัฐ ที่ค่อนข้างประสบผลในระดับหนึ่ง

การสร้างวาทกรรมว่าด้วยความเป็นชาติที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรม

หลังเหตุการณ์ที่กรือเซะ ประมาณ 1 เดือน ซึ่งเป็นช่วงเวลาเดียวกับการพยายามสร้าง “วาทกรรมคนจน” นั้นสิ่งหนึ่งที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญคือ ในทุกโฆษณาที่มีมิติทางวัฒนธรรม มีการแสดงรายละเอียด วิถีชีวิตของผู้คน ดังโฆษณาหนึ่ง(แม้จะมีเนื้อหาไปทางการต่อต้านยาเสพติด) ที่เริ่มต้นด้วยหยดเลือดสีแดง จากเดิมที่ค่อยๆ กระจัดกระจายอยู่เต็มพื้น ค่อยๆ กลิ้งเข้าหากัน ผสมผสานที่ละหยดจนกลายเป็นรูปร่างของชวาน/หัวช้าง หรืออะไรก็ได้แต่พิจารณา แต่เจ้าแผนกที่สี่เลือดดังกล่าวก็ได้มีคนผุดขึ้นมา โดยมีการแต่งกาย ที่ต่างภูมิภาคกัน เช่นภาคเหนือเป็นชุดชาวเขา , คนอีสานใส่หม้อฮ่อมถือแคน , คนแถบภาคกลางใส่ชุดข้าราชการและชุดสำนักงาน สลับกับชุดชาวนา(เพราะมีถือเคียว) ขณะที่ภาคใต้นั้น ผู้หญิงจะคลุมฮิญาบ ส่วนผู้ชายจะนุ่งโจงกระเบนและสวมหมวก

ตอนนี้ผมคิดว่าได้เกิดการเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ ของรัฐที่มีต่อกลุ่มมุสลิมในภาคใต้ ด้วยเหตุที่เคยกล่าวไว้แล้วในข้างต้นคือ รัฐไทยไม่เคยคิดว่ากลุ่มมุสลิมเป็นไทยเลยแม้แต่น้อย กระบวนการทำให้คนมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นไทยนั้น อาจจะเริ่มตั้งแต่ รัฐบาลสมัยจอมพล ป.พิบูลสงครามจนมาถึงรัฐบาลของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ที่เริ่มมีการใช้นโยบายผนวกกลืนทางวัฒนธรรม (Assimilation policy) เพื่อให้คนมาลายูมุสลิมเป็นคนไทยทางวัฒนธรรมให้ได้ คือนอกจากจะตัดสิ่งที่เป็นพื้นบ้านไปแล้ว จะต้องยกเลิกหลักสูตรภาษามลายูในโรงเรียนชั้นประถม , ให้มีการส่งเสริมโรงเรียนปอเนาะมาเป็นโรงเรียนราษฎร์ , ให้มีการสอนศาสนาโดยใช้หลักสูตรภาษาไทย จนรวมไปถึงการขนย้ายชาวไทยจากภูมิภาคอื่นให้ไปตั้งถิ่นฐานอยู่ที่ภาคใต้ เป็นต้น

ซึ่งผลที่ตามมาคือการหาตระแวงกันทั้งสองฝ่าย ฝ่ายเจ้าหน้าที่รัฐไทยก็คิดว่ามุสลิมที่อยู่ตามแนวชายแดนมักจะไม่ค่อยจงรักภักดีต่อชาติ ขณะที่คนไทยที่อพยพไปอยู่ใหม่ก็ไม่สามารถปรับตัวได้ พร้อมกับการที่ชาวมุสลิมในบริเวณชายแดนเองก็รู้สึกว่ วัฒนธรรมของตนกำลังถูกคุกคาม³⁰

ดังนั้นการสร้างความเป็นไทย ในลักษณะเดิมก็ไม่สามารถกลับมาใช้ได้อีก รัฐได้สวมทับและสร้างความหมายของคำว่าสังคมพหุนิยม(PLURALISM) ขึ้นมา ในลักษณะของการปราศจากการแบ่งแยกและอคติทางชาติพันธุ์ การเหยียดเชื้อชาติ(racism) จนรวมไปถึงการเอาชาติและชาติพันธุ์ใดเป็นศูนย์กลางในการตัดสินใจ

สิ่งที่ปรากฏออกมาอย่างชัดเจนที่สุด คือการสนับสนุนการไปฮัจจ์ของชาวมุสลิมภาคใต้ด้วยงบประมาณ 80 ล้านบาท โดยรัฐบาลได้ระบุไว้อย่างชัดเจนว่า “การไปฮัจจ์เป็นสิ่งที่ชาวมุสลิมทั่วโลกกระทำ รัฐบาลไทยให้ความสำคัญต่อกิจกรรมทางศาสนาที่ควรกระทำและได้จัดเตรียมที่พัก การเดินทาง อาหาร ไว้แล้ว ขอให้ทุกคนที่ไปกรุณาแจ้งรายชื่อที่....ภายในเวลา...” (จากรายการถ่ายทอดสด โดยนายกรัฐมนตรี ทักษิณ ชินวัตร)

ผมได้นั่งคุยกับแม่ค้าขายอาหารปักษ์ใต้ในประเด็นการสนับสนุนของนายกรัฐมนตรีดังกล่าว ซึ่งร้านค้าแห่งนี้เป็นเสมือนที่ตั้งสมาคมแม่บ้านชาวมุสลิมที่ตั้งอยู่ใกล้ๆกับมัสยิดแห่งหนึ่งแถบประตูน้ำ ได้ความประมาณว่า การสนับสนุนครั้งนี้ พวกเขาก็เข้าใจว่ารัฐอยากช่วยอยากจะทำสนับสนุน แต่มันจะเป็นไปได้อย่างไร เพราะการไปฮัจจ์เป็นการบำเพ็ญเพียงอย่างเดียว เหมือนการพยายาม บำเพ็ญตนของทางพุทธ(แม่ค้าเปรียบเทียบกับให้ฟัง) ถ้ามีใครมาออกค่าเครื่องบินหรือให้ไปถึงโดยไม่มีขั้นตอนการบำเพ็ญเพียงอย่างเดียวจะเรียกว่า การฝึกตนได้หรือเปล่า

ขณะเดียวกัน “บังแอ” อิหม่ามประจำมัสยิดแห่งนั้นได้แลกเปลี่ยนกับผมว่า...

“ แล้วน้องว่ามันจะให้ขัดแย้งกันมากกว่าเดิมหรือเปล่า เมื่อก่อนเรารู้กันว่าชาวมุสลิมทั่วโลกสามารถเดินทางเข้าออกบนแผ่นดินที่นับถือศาสนาเดียวกันได้ การไปฮัจจ์ก็คล้ายกับการไปฝึกตน ตามอัลเลาะห์ แต่จริงๆแล้วที่คิดว่ามันคือความเสมอภาคที่ทุกคนไปแล้วมีสถานภาพที่เท่ากัน ไม่มีว่าใครจนใครรวยหรือเป็นตัวแทนจากประเทศไหน... เอาล่ะพี่ถามน้องหน่อยนะว่า ในฐานะที่ร้องเป็นนักศึกษาปริญญาโทนี้ น้องคิดอย่างไรกับที่ทักษิณพูด มันจะเป็นการสร้าง ความขัดแย้งเพิ่มหรืออย่างไร”

“ ผมก็ไม่รู้เหมือนกันครับอิหม่าม เพราะผมไม่ค่อยเข้าใจเกี่ยวกับศาสนาอิสลามเท่าไร พุดไปก็กลัวเป็นความเข้าใจที่ผิด แล้วมีคนไปลงทะเลเบียนกันเยอะมั๊ยครับ...” ผมพยายามปิดคำถามเป็นคำถามในใจคิดว่า ไม่รู้ก็ต้องบอกไม่รู้ เพราะบังแอคนนี้ทำทางเป็นคนตรงและจริงจังมาก

³⁰ อารง สุทธศาสตร์, ปัญหาความขัดแย้งในสี่จังหวัดชายแดนภาคใต้, กรุงเทพฯ, พิทักษ์ประชา, 2519

“...ก็แน่ละ รัฐบาลก็ไม่รู้เหมือนน้องนี้แหละ พี่ว่ามันขัดต่อหลักศาสนา เพราะเรื่องนี้มันต้องดี ความการไปฮัจจ์ใหม่เลย ไม่ใช่เอะอะจะทำก็ทำ ตอนนี้มีคนไปลงทะเบียนก็เยอะ เพราะเค้าอยากไปกัน แต่ถามว่ามีที่ไม่งมัยก็มีเพราะเค้าไม่อยากไปในนามใคร การบำเพ็ญตน ต้องเป็นความพยายามของแต่ละคน ไม่ใช่เรื่องที่ใครจะมาช่วย มันคนละเรื่องกัน” อินามพูดตบท้าย

ผมกลับมา นั่งนึกดูว่าสิ่งที่ทั้งแม่ค้าและอินามพูดถึงนั้น มีนัยสำคัญหลายอย่าง ประการแรก ความหลากหลายทางวัฒนธรรมที่รัฐพยายามสร้างขึ้นมา นั้นไม่ได้เกิดจากความเข้าใจในเรื่องวัฒนธรรม ศาสนาที่รวมเป็นหนึ่งเดียวในฐานะศาสนาชาติพันธุ์(Ethnoreligious) เลย กลับพยายามแยกเอา ศาสนาอิสลามออกจากความเป็นคนอิสลามและใส่ความหมายของ “คนไทย” เข้าไป ดังนั้นความเป็นคนไทยอิสลามจึงเกิดขึ้นมาในแง่มุมที่ ต้องถูกลดทอนพรหมแดนทางชาติพันธุ์หลายอย่างที่ตัวของเขาเป็นอยู่แล้วใส่ความเป็นชาติ ความมีสังกัดเข้าไปแทนที่

ผมคิดว่าในจุดนี้แล้วไม่ต่างอะไรไปจากการใช้นโยบายผสมผสานทางวัฒนธรรมเท่าไร

ประการที่สอง ผมคิดว่าสิ่งที่สะท้อนถึงความเท่าเทียมและความเป็นพหุสังคมได้ชัดเจนก็คือ ประโยคที่อินามพูดขึ้นมาเกี่ยวกับการไปฮัจจ์ นั้นหมายถึงการแสดงออกของการต่อต้านรัฐในรูปแบบหนึ่งที่ ชาวมุสลิมไม่จำเป็นต้องออกมาเคลื่อนไหวเป็นขบวนการแต่เป็นการต่อสู้ในระดับชีวิตประจำวัน (Resistance of everyday life) เพราะความไม่พอใจในสังคมปัจจุบันที่รัฐผู้มีอำนาจเหนือกว่า ไม่พยายามทำความเข้าใจชีวิตทางวัฒนธรรมของพวกตน อินามผู้นี้ก็สามารถแสดงออกมาได้ โดยแสดงถึงการไม่ได้เห็นด้วยทั้งหมดเหมือนกับการกระทำของรัฐบาล นั้นย่อมหมายถึง ชาวมุสลิมไม่ได้เป็นผู้ถูกกระทำหรือเห็นตามนโยบายของรัฐบาลแต่เพียงอย่างเดียวตามที่ถูกถ่ายทอดผ่านโฆษณา หรือตามข้อมูลข่าวสารต่างๆ

ประการที่สาม หากเราย้อนกลับไปถึงโฆษณา “หยุดเลือดรวมหนึ่ง” ในช่วงต้นแล้ว เราก็จะยังพบเห็นสัญลักษณ์ที่พยายามสร้างความเป็นไทย ในลักษณะของความมีต้นตอรากเหง้ามาจากที่เดียวกัน (Primordailism) โดยเฉพาะการนำเอาเลือดที่เป็นสีแดงมาใช้แทนการก่อกำเนิดของรัฐชาติสมัยใหม่แล้ว ผุดออกมาเป็นคนต่างวัฒนธรรมและต่างภูมิภาคกันนั้น เป็นต่างการนำเอาสีแดงที่นอกเหนือจากการเป็นความหมายของ “การมีชีวิตอยู่” แล้ว ยังเป็นการตอกย้ำความหมายของคำว่า “ชาติ” ในลักษณะของสถาบันหลักที่ก่อให้เกิดประเทศ(state) ขึ้นมา หลังจากที่มีการสร้าง “สี” ประจำสถาบันหลักดังกล่าวขึ้นมาบนผืนธง

ขณะเดียวกันการใช้สีแดงในการแทนการก่อรูปของผู้คนต่างวัฒนธรรม ต่างภูมิภาค ยังสามารถที่จะแสดงให้เห็นถึงจินตนาการที่พยายามให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า “การลดทอนความแตกต่างให้เหลือเพียง

ความเหมือนกัน และแลดูเท่าเทียมกัน" โดยมีรัฐเป็นที่ให้ความคุ้มครองหรือสิทธิในการดำรงอยู่อย่างเท่าเทียม ดังนั้น ในจินตนาการเกี่ยวกับชาติที่มุ่งให้กลายเป็น "ชุมชนในจินตนากรรม" นี้ สามารถที่จะมีสิ่งที่เรียกว่าความแตกต่างหลากหลายอยู่ได้ แต่ต้องอยู่บนเงื่อนไขของการยอมรับหรือมีข้อตกลงร่วมกันเสียก่อน

กระแสชาตินิยมจึงเป็นเสมือนวาทกรรมอันหนึ่งที่เคลื่อนไหวอยู่ภายในข้อตกลงอันนี้ ขณะเดียวกันกระแสชาตินิยมเอง ก็ไม่มีพันธะที่จะต้องใส่ใจถึงรายละเอียดทางวัฒนธรรมที่มีอยู่อย่างมากมาย เป็นเสมือนผ้าคลุมผืนใหญ่ที่คอยปกคลุมผ้าชิ้นเล็กชิ้นน้อย ไม่ได้มาจากการพยายามต่อผ้าชิ้นเล็กๆเหล่านั้นให้เข้าด้วยกัน ทำให้การสร้างความหลากหลายทางวัฒนธรรมหลังจาก เหตุการณ์ที่กรือเซะนั้น เป็นเพียงการปลุกกระแสชาตินิยมให้เกิดขึ้นมาใหม่ แทนกระแสชาตินิยมเดิมที่แสดงออกผ่านโคกนาฏกรรม/ ศัตรูร่วม หรือคู่ตรงข้าม

สำหรับกระแสชาตินิยมนั้น ย่อมต้องมีความสมดุลหรือเกื้อหนุนซึ่งกันและกัน คล้ายกับคำว่า "พระเดช-พระคุณ" คือสามารถนำมาปดอบประโลมก็ได้ ขณะเดียวกันก็เป็นสิ่งที่แต่ละต้องไม่ได้ จึงทำให้เกิดขึ้นของกระแสชาตินิยมมีได้หลายลักษณะ ลักษณะของการสร้างความหลากหลายทางวัฒนธรรม ก็ราวกับการเป็นด้านพระคุณของชาตินิยมที่จะต้องมีเอาไว้เพื่อ รักษาตุลจากสถานะการณ์กรือเซะ

ส่งท้าย

ข้อเขียนนี้ เป็นเพียงการตั้งข้อสังเกตเบื้องต้นเกี่ยวกับการสร้างวาทกรรมว่าด้วยความเป็นชาติและชาติพันธุ์ ผ่านการสร้าง "พรมแดน" ในลักษณะที่แตกต่างกันออกไปตามสถานการณ์ จุดเด่นของการทำงานทางวาทกรรมคือ เมื่อสถานการณ์เปลี่ยนแปลงไปหรือมีการสร้างวาทกรรมใหม่เกิดขึ้นมา วาทกรรมชุดเดิมที่เคยปรากฏอยู่นั้นไม่ได้หายไปไหน แต่เป็นการทำงานต่อยอดของวาทกรรมชุดใหม่บนฐานของวาทกรรมชุดเดิมตลอด ในประเด็นที่ใกล้เคียงกัน

เราจะสังเกตได้ว่า วาทกรรมที่ว่าด้วยความหวาดกลัว"ชายแดน" อันเกิดจากการทำงานในเชิงการสร้างควมหมายของคำว่า "พื้นที่ในรัฐชาติสมัยใหม่" , ความเป็นชาติโดยมองผ่านสัญชาติ (nationality) และความคลุมเครือเกี่ยวกับ "ใจใต้" นั้น ล้วนเป็นสิ่งที่ทำให้จินตนาการเกี่ยวกับ "เชื้อชาตินิยม"(racism) มีความชัดเจน สมบูรณ์มากขึ้น ด้วยการไปต่อยอดกระแสชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์ที่เกิดมาจากการนำเอาศาสนาพุทธมาเป็นพรมแดนทางชาติพันธุ์ หรือการนำเอานโยบายผนวกกลืนมาใช้กับพื้นที่ในบริเวณแนวชายแดน

ซึ่งในจุดนี้ เราจะเห็นความสำคัญของการนำเอาศาสนาเป็นพรมแดนทางชาติพันธุ์ (ethnoreligious) ขึ้นมาว่า พรมแดนในลักษณะนี้มีลักษณะที่ล้ออยู่กับพรมแดนทางชาติพันธุ์ของ Barth

ในลักษณะของการนำเอาศาสนามาเป็นพรหมแดนจนทำให้เกิดความแตกต่างกันระหว่างกลุ่มคนนั้น มีลักษณะที่คลุมเครือมากกว่า สามารถแปรเปลี่ยนไปตามสถานการณ์ได้อย่างรวดเร็วว่าการสร้างพรหมแดนทางชาติพันธุ์ขึ้นมาจากการปฏิสัมพันธ์ ทั้งนี้แล้วจุดเด่นของการนำเอาศาสนาพุทธมาเป็นพรหมแดนทางชาติพันธุ์นั้น เพราะมีการสร้างวาทกรรมว่าด้วยศาสนาประจำชาติมาก่อนหน้านี้ อีกทั้งยังสามารถสร้างให้กลายเป็นพรหมแดนทางชาติพันธุ์ได้ในฐานะวาทกรรมโดยไม่ต้องผ่านการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มในทางตรง

ดังนั้นประเด็นทางศาสนาชาติพันธุ์จึงสามารถถูกปรับออกมาเป็นการพยายามสร้างความหลากหลายทางวัฒนธรรมให้เกิดขึ้นมาแทนที่ตามสถานการณ์ได้

การเปลี่ยนแปลงของพรหมแดนของชาติและชาติพันธุ์นี้มีความสำคัญอย่างยิ่ง โดยเฉพาะกับท่าทีทางศีลธรรมที่มักแสดงออกเพราะเพียงช่วงเวลาหนึ่ง แต่ไม่ได้พิจารณาในลักษณะของกระบวนการ ที่เต็มไปด้วยการปรับเปลี่ยน ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นการทำงานทางวาทกรรมที่เคยมีมาก่อนแล้วในสังคมไทยและได้กลายเป็นข้ออ้างรองรับ(Justification)และความชอบธรรมที่ทำให้เกิดความรุนแรง

บรรณานุกรม

ภาษาไทย (ไม่เรียงตามตัวอักษร)

นิธิ เอียวศรีวงศ์, มองสถานการณ์ภาคใต้ผ่านแว่น “กบฏชาวนา”, ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ, ปีที่ 25 ฉบับที่ 8, มิถุนายน, 2547

ศรีศักร วัลลิโภดม, ศาสนาของผู้ถูกกดขี่(Religion of the oppressed), เอกสารประกอบโครงการเสวนาวิชาการสัญจร “สังคมไทยกับสถานการณ์ภาคใต้”, วันที่ 24 กันยายน, ห้องประชุมชั้น 4 คณะพยาบาล มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, 2547

ศรีศักร วัลลิโภดม, ข้ามา ข้าเห็น ข้าเข้าใจ : ปัตตานีกับความล้าหลังทางวัฒนธรรมที่ยังดำรงความเป็นมนุษย์, จดหมายข่าวมูลนิธิเล็ก – ประไพ วิริยะพันธุ์, ฉบับที่ 47, มีนาคม – เมษายน, 2547

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, อาวุธมีชีวิต แนวคิดเชิงวิพากษ์ว่าด้วยความรุนแรง, ฟาเดียวกัน, กรุงเทพฯ, 2546

- ชัยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง และความเป็นอื่น, วิชา
ภาษา, พิมพ์ครั้งที่ 2 ฉบับปรับปรุง, 2543
- อัสหมัด สมบูรณ์ บัวหลวง, คน 2 สัญชาติ ไทย-มาเลเซีย, ศิลปวัฒนธรรม, ปีที่ 25 ฉบับที่ 8, มิถุนายน,
2547
- รัตติยา สาและ, การปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิก ที่ปรากฏในจังหวัด ปัตตานี ยะลาและนราธิวาส,
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, กรุงเทพฯ, 2544
- ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, วาทกรรมว่าด้วยชาวเขา ใน วารสารสังคมศาสตร์, ปีที่ 11 ฉบับที่ 1, กรกฎาคม
คม - ธันวาคม, 2541, (ชุดคดี วิทยาคัด (บ.ก.))
- พระวิภาควรรณ (เขียน), สุมาลี วีระวงศ์ (แปล), บันทึกการสำรวจและบุกเบิกในแดนสยาม, กรมแผน
ที่ทหาร, 2533
- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, อิสลามกับความรุนแรง: การศึกษาเฉพาะกรณีเหตุการณ์ความรุนแรงในสี่
จังหวัดภาคใต้ ประเทศไทย พ.ศ. 2519 - 2524, ธรรมศาสตร์, กรุงเทพฯ, ไม่ระบุปีที่พิมพ์
- สุชาติ เศรษฐมาลินี, อิสลาม: ความรุนแรงและการเมืองแห่งอภัยวิถี ใน วารสารฟ้าเดียวกัน, ปีที่
2 ฉบับที่ 3, กรกฎาคม - กันยายน, 2547
- อารง สุทธาศาสน์, ปัญหาความขัดแย้งในสี่จังหวัดชายแดนภาคใต้, กรุงเทพฯ, พัทธกษประชา, 2519
- ยุคติ มุกดาวิจิตร, โครงร่างประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์นิพนธ์ หลังยุคคัลลัชาติ คลั่งท้องถิ่น, ศิลปวัฒนธรรม,
ปีที่ 25 ฉบับที่ 10, สิงหาคม, 2547
- อภิญา เพ็ญฟูสกุล, ศาสนา: แนวความคิดพื้นฐานทางสังคมและวัฒนธรรม, ภาควิชามานุษย
วิทยาและสังคมวิทยา, สังคมศาสตร์, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2543

ภาษาอังกฤษ (ไม่เรียงตามตัวอักษร)

- Anderson, Benedict, Imagined Communities : Reflection on the brigin and Spread of
Nationalism (London : Virsa , 1983)
- Tongchai Winichakul, Siam Mapped, a history of geo-body of a nation, Honnolulu : University
of Hawaii Press, 1994
- Thongchai Winichakul, " The Other Within : Travel and Ethnocspatial Differentiation of
Siamese Subjects 1885-1910 " In Civility and Savagery: Social Identity in Tai State,
Edited by Andrew Turton , Richmond : Curzon Press, 2000

Ana Maria Alonso, "The political of space , time, and substance : state formation , nationalism, and ethnicity."

Rosaldo , Renato (1978) , **The Rhetoric of control : Ilongots Viewed as Natural Bandits and Wild Indians**. In **The Reversible World: Symbolic Version in Art and society**, Barbara A, Babcock (ed.), Ithaca: Cornell University Press

Fredrik Barth, **" Introduction"**, **Ethnic Group and Boundaries**, (Boston: Little , Brown and Company, 1969

Harvey , David , **" The condition of Postmodernity : An Enquiry into the Origins of Cultural Change**. Blackwell, 1955

Gidden , Anthony (1990) , **The Consequences of Modernity**, Polity Press , UK

Ernest Gellner , **Conditions of Liberty : Civil Society and its Rivals** (London : Penguin Books, 1996), p.15-29.

Foucault , Michel(1977) , **Discipline and punishment** , New York : Pantheon Book .

Burleigh, Michel (1999) , **The Racial State in Racism** , Martin Bulmer and John Solomos (edited) ,Oxford University Press.

แหล่งค้นคว้าอื่น

www.sbpac.moi.go.th/policy2.html

สรุปสาระสำคัญ มติกรม.ในเว็บไซต์ของสำนักงานเลขาธิการคณะรัฐมนตรี



ชุดที่ ๒ “ความเป็นไทย ความเป็นอื่น”

การสร้างความเป็น :
“ไทยอีสาน”
ต้นแบบการพัฒนาอีสาน

อุศนา นาศรีเคน

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่๒

สนับสนุนโดย สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

การสร้าง "ความเป็น (ไทย) อีสาน": ความคิด "การพัฒนา" อีสาน (The Construction of "(Thai) Isanness": Thought of Isan Development)

นางสาวอุศนา นาศรีเคน

บทคัดย่อ

สมัยรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ของไทย ในบริเวณอีสาน การเข้ามาของจักรวรรดินิยมฝรั่งเศสทำให้ลักษณะของความเป็น "ชาติพันธุ์" ต่าง ๆ ถูกทำให้กลายเป็นความแตกต่าง ที่ทำให้เรื่องนี้เป็นประเด็นสำคัญในการอ้างถึงการแบ่งแยกกันระหว่าง "ความเป็นไทย" กับ "ความเป็นลาว" ที่กลุ่มคนไทยในฐานะเป็น "คนอื่น" ที่เข้ามาปกครอง กดขี่และเรียกรังเออผลประโยชน์ไปจากกลุ่มคนลาว เมื่อเรื่องนี้กลายเป็นปัญหาสำคัญที่มีผลต่อความมั่นคงในการเป็นรัฐกลางของกรุงเทพฯ ทำให้กลุ่มผู้ปกครองต้องสร้างสำนึกให้คนบริเวณนี้รู้สึกถึงความเป็น "พวกเดียวกัน" บนพื้นฐานของ "ความเป็นอื่น" ที่กลุ่มผู้ปกครองเหล่านั้นยังมีต่อคนลาว

นโยบายในการสร้างสำนึกความเป็นพวกเดียวกัน ผ่านแนวคิดเรื่อง "ความเป็นไทย" ให้กับคนอีสานนั้น ไม่ใช่การเปลี่ยนให้คนกลุ่มนี้กลายเป็น "คนชาติพันธุ์ไทย" แต่เป็นการสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในฐานะของ "ความเป็นคนไทย" ที่อยู่ใต้พระบรมโพธิสมภารของพระมหากษัตริย์ไทย ทศวรรษนี้เป็นแรงผลักดันให้ผู้ปกครองกรุงเทพฯ มีนโยบายใน "การพัฒนา" อีสาน ในการทำให้อยู่ในรูปแบบเดียวกันกับส่วนกลาง ทั้งด้านการปกครอง เศรษฐกิจ การศึกษา และการศาสนา แม้ว่าในทางปฏิบัติยังเป็นปัญหาอยู่ หาก "การพัฒนา" นี้ก็มีจุดมุ่งหมายในการพยายามลดความรู้สึกว่าตนเป็นคนอื่นและเป็นผู้ที่ด้อยกว่าของกลุ่มคนลาว (แม้ว่ายังเป็นเช่นนั้นอยู่ก็ตาม) และปลูกจิตสำนึกให้คนกลุ่มนี้กลายเป็นพลเมืองของชาติที่มีหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติต่อชาติ ศาสนา และ พระมหากษัตริย์ สิ่งเหล่านี้จะเป็นต้นแบบให้รัฐบาลสมัยต่อมานำไปใช้เป็นแนวทางใน "การพัฒนา" อีสานในช่วงต่อไป

ABSTRACT

During Thai absolute monarchy periods. The northeastern region or Isan had the effect of France imperialism. She efforts was made of point the ethnic groups in Isan to be different. That issue was imported to distribute between "Thainess" and "Laoness" in sense of Thai was "the other" to authorize pressure and investigate the available resources. Bangkok government awared for this problem and led to made the filled of ethnicity in Isan in had sense of unity with Siam whereas Bangkok authority held the view towards Lao ethnic as being "otherness".

The policy of Bangkok Ruling Elites were create the sense of belonging in thainess to Isan people. These factor was not in term to change Isan people to be "Thai ethnic" but it forced to made them to be "Thai nationality" under King monarchy. For this attitude led to change the policy towards to developed Isan in the same functioned through the administrative system, economic, education and religion in Bangkok form, although the interaction had the problems. The aim of the development policy wanted to sloved the filled of "the other" and of the lower status of Lao and made their to be the citizen of Siam that had the obligation of nation Religion and King. These concept was to be the based for governmental policies toward Isan to developing together.

ความนำ

บทความนี้เป็นการดัดแปลงและตัดตอนมาจากส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทของข้าพเจ้า เรื่อง "อีสานในการรับรู้และทัศนะของผู้ปกครองกรุงเทพฯ ตั้งแต่หลังกบฏเจ้าอนุวงศ์ พ.ศ. 2369 ถึงการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475" ของภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ โดยประเด็นที่ศึกษา คือ "ความเป็นอีสาน" นั้นถูกสร้างขึ้นโดย ผู้ปกครองกรุงเทพฯ ที่ถือได้ว่าเป็น "คนภายนอก" แต่กลับเป็นกลุ่มหนึ่งที่ทรงอิทธิพลที่สุด เพราะความคิด และมุมมองของคนกลุ่มนี้ผลักดันให้เกิดนโยบายต่ออีสานและเปลี่ยนแปลงอีสานไปในแต่ละช่วงเวลา จนก่อให้เกิด "ภาพอีสาน" ที่เป็น "ความเป็นอีสานจริง ๆ" (แต่ในแบบของผู้ปกครองกรุงเทพฯ) ทว่าโลกทัศน์เช่นนั้นกลายเป็น "ภาพลักษณ์" ของอีสานที่เป็นพื้นฐานของความเข้าใจและการรับรู้ของคนทั่วไปต่ออีสาน รวมทั้งคนอีสานเองก็ยอมรับความคิดนี้ด้วยเช่นกัน

ในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 25 การเข้ามาของชาติตะวันตก และกระแสการเปลี่ยนแปลงทางความคิด และลัทธิทุนนิยม ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในบริเวณที่เรียกว่า "สยามประเทศ" นี้อย่างมากมาย ในทางที่เป็นรูปธรรม ตัวอย่างที่เรารับรู้กันอย่างกว้างขวางคือ "การเสียดินแดนและสิทธิสภาพนอกอาณาเขต" การขยายตัวของการค้าและการลงทุน และการปรับปรุงประเทศให้ทันสมัย แต่ผลกระทบที่เกิดขึ้นนี้ไม่ได้มีเพียงการเกิดปรากฏการณ์ขึ้นเท่านั้น หากยังส่งผลต่อวิถีคิด และกระบวนทัศน์ของคนในช่วงสมัยนั้น ที่สามารถเรียกได้ว่าเป็น "ยุคสมัยแห่งการเปลี่ยนแปลง" โดยเฉพาะกลุ่มที่เป็นผู้นำในสมัยนั้น ความรู้และความคิดที่เปลี่ยนไปนี้ มีผลต่อการปรับวิธีการปฏิบัติต่าง ๆ ที่ผู้ปกครองที่กรุงเทพฯ จะสร้างนโยบายในการพยายามเข้ามา "จัดการ" ในพื้นที่ต่าง ๆ ที่ส่วนกลางมองว่าอยู่ภายใต้การปกครองของตน

บทความนี้ มุ่งที่จะเสนอประเด็นเหล่านี้ โดยเลือกพื้นที่ ๆ ศึกษา คือ บริเวณอีสานการให้ความหมายบริเวณอีสานของผู้มีส่วนกลางที่เปลี่ยนไป มีผลกระทบต่อวิถีคิดและวิธีการที่ผู้ปกครองกรุงเทพฯ มีต่ออีสาน จนก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในระดับนโยบาย ความคิดในการเข้ามาจัดการอีสานของกลุ่มผู้ปกครองที่กรุงเทพฯ นั้นได้รับอิทธิพลจากความคิดตะวันตกที่มีอยู่ในกระแสการรับรู้ของกลุ่มผู้ปกครองเหล่านั้น แต่ก็มิได้ละเลยพื้นฐานของลักษณะเฉพาะของท้องถิ่น จึงกล่าวได้ว่าในช่วงเวลานี้เป็นระยะของการเปลี่ยนแปลงจากอิทธิพลภายนอกที่เข้ามาปรับระบบที่ครอบงำบนโครงสร้างเดิมของการรับรู้ของผู้ปกครองกรุงเทพฯ ต่ออีสาน ที่ประมวลได้จากประสบการณ์ในช่วงที่ผ่านมา พร้อมกับต้องพยายามจะเข้ามารับรู้เรื่องราวต่าง ๆ ของอีสานด้วยประสบการณ์ตรงของตนเอง

1. อีสาน คือ ไทย ลาว หรือ ใคร?

ปัจจุบันเรารู้จักดินแดนบริเวณภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย ในชื่อที่เรียกกันสั้น ๆ ง่าย ๆ ว่า "อีสาน" จนหลายคนเข้าใจว่าคำนี้เป็นชื่อเรียกบริเวณนี้มาแต่ดั้งเดิม ทว่าคำว่า "อีสาน" ในความหมายเชิงการเรียกพื้นที่นั้น เพิ่งเกิดขึ้นมาในสมัยรัชกาลที่ 5 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์นี้เอง โดยเริ่มใช้ครั้งแรกเมื่อ พ.ศ. 2443 มาจากคำว่า มณฑลอีสาน¹ อันหมายถึง เมืองอุบลราชธานี ยโสธร เขมราฐ จำปาศักดิ์และเมืองขึ้น ขุขันธ์ ศรีสะเกษ เดชอุดม สุรินทร์ สังขะ ร้อยเอ็ด สุวรรณภูมิ มหาสารคาม กมลาไสย และกาฬสินธุ์ ถ้าเทียบกับพื้นที่ปัจจุบันมณฑลอีสานเป็นเพียงบริเวณบางส่วนของดินแดนภาคอีสานและประเทศสาธารณรัฐประชาชนลาวเท่านั้น จน พ.ศ. 2465 'อีสาน' จึงถูกขยายเป็นภูมิภาคที่มีพื้นที่ใกล้เคียงกับปัจจุบัน เมื่อมีการตั้งภาคอีสาน

คำว่า "อีสาน" จึงเป็นตัวอย่างหนึ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงกับกระบวนการก่อเกิด 'รัฐชาติสยาม' ที่มีการขีดเส้นเขตแดนที่แน่นอนในสมัยรัชกาลที่ 5 และความแสดงความเป็นศูนย์กลางอาณาจักรของกรุงเทพฯ จากการตั้งชื่อบริเวณตามทิศ โดยใช้ตนเองเป็นแกนกลาง "อีสาน" จึงเป็นคำที่มีนัยแสดงถึงความเป็นอำนาจเหนือของกรุงเทพฯ รวมทั้งยังเป็นการแสดง "ความเป็นเจ้าของ" ต่อดินแดนบริเวณนี้ ซึ่งลักษณะเช่นนี้ถูกนำมาใช้ในบริเวณอื่น ๆ ด้วยเช่นเดียวกัน เช่น มณฑลพายัพ มณฑลบูรพา

ฉะนั้นสามารถกล่าวได้ว่า "ความเป็นอีสาน" เกิดขึ้นมาได้เกินร้อยปีมานี้เอง ทว่า "ความเป็นอีสาน" ถูกทำให้สำคัญเมื่อไปเกี่ยวข้องกับ "ความเป็นลาว" การรับรู้อย่างหนึ่งเกี่ยวกับอีสานที่มีอย่างกว้างขวาง คือ อีสาน = ลาว ความคิดเช่นนี้กลายเป็นความคิดของคนทั่วไปที่อยู่คงกระพันมานาน คำเรียกขานถึงคนที่มีพื้นเพเป็นคนอีสานว่าเป็นคนลาวนั้น ไม่ได้มีความหมายถึงลักษณะทางชาติพันธุ์เท่านั้น แต่การใช้คำนี้ยังมีนัยถึงคนที่ด้อยกว่าในหลายมิติ เช่น ลาว คือ คนได้ปกครอง หรือ ลาว คือ ความไม่ทันสมัย แม้ปัจจุบันทัศนคติต่อคำว่า "ลาว" ยังคงถูกใช้ในความหมายที่ไม่แตกต่างจากเดิมมากนัก

ความคิดในการมองกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในผืนแผ่นดินปัจจุบันที่เรียกว่าประเทศไทยนั้น มีลักษณะที่เปลี่ยนแปลงไปตามบริบท โดยมีความคิดกระแสหลักมาจากกลุ่มคนในชนกลาง ความคิดเกี่ยวกับเรื่องชาติพันธุ์ ก่อนการเกิดรัฐชาติ กล่าวได้ว่า เป็นเรื่องของ "ความหลากหลาย" ซึ่งจะต่างจากช่วงเมื่อเกิดรัฐชาติแล้วที่จะเน้นเรื่อง "ความแตกต่าง"

ความรู้ในการแยกแยะความแตกต่างของคนต่างชาติพันธุ์ ก่อนการใช้ความรู้สมัยใหม่เกี่ยวกับกายวิภาคแบบตะวันตกนั้น ยากที่จะมีเกณฑ์การแยกแยะที่ตายตัว ความรู้พื้นฐานอย่างแรกที่ใช้คือ การกำหนดโดยการเห็นได้จากลักษณะภายนอกที่ปรากฏว่าคนเหล่านั้นมีจุดเด่นตรงไหน ทำให้พวกเขาไม่เหมือนเรา

¹ ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์, *การเมืองสองฝั่งโขง*, (กรุงเทพฯ : มติชน, 2546), หน้า 19.

อย่างไรบ้าง ถ้าเป็นกลุ่มคนที่มีลักษณะเฉพาะที่ไม่เหมือนกันอย่างชัดเจน เช่น ชาวตะวันตก กับชาวตะวันออก ก็สามารถแสดงการแยกแยะได้ง่ายกว่ากลุ่มคนที่มีลักษณะภายนอกค่อนข้างใกล้เคียงกันเช่น กลุ่มตระกูล “ไท” การจะแยกแยะก็จะทำได้ยากขึ้น ทำให้การจะหาจุดที่จะแยกแยะคนชาติพันธุ์ ลาว – ไทย พม่า – มอญ จีน – ญวน ว่าเหมือนหรือต่างกันโดยเฉพาะเจาะจงนั้น ไม่ง่ายและไม่ชัดเจน เพราะนอกจากจะมีลักษณะภายนอกคล้ายกันแล้ว ยังมีการผสมผสานกันทางชาติพันธุ์ และวัฒนธรรมด้วย ฉะนั้น ความรู้ในการแยกแยะคนตามชาติพันธุ์ ในการรับรู้ของคนส่วนกลางในช่วงนี้ก็แค่เป็นการบอกถึงความเป็นคนอื่นว่าต่างจาก “ไทย” หากจำเป็นต้องมีการแยกแยะก็ต้องมีเกณฑ์หลายอย่างในการจำแนกว่า “เขา” หรือ “เรา” ต่างกันอย่างไร

ทว่าในช่วงก่อนรัฐชาติ ความแตกต่างเชิงชาติพันธุ์ยังไม่ใช่ว่าประเด็นสำคัญ รัฐส่วนกลางลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาสามารถที่จะยอมรับความหลากหลายของการอยู่ร่วมกันของคนต่างชาติพันธุ์ได้ การแบ่งกลุ่มคนเป็นไปตามฐานะทางสังคมสำคัญมากกว่าจะมองว่าเป็นคนชาติพันธุ์ใด เพราะการแตกต่างทางชาติพันธุ์ไม่ได้ก่อปัญหาให้กับส่วนกลาง จนควบคุมไม่ได้ เนื่องจากไม่ว่าจะเป็นคนกลุ่มไหน ชาติพันธุ์ใด ถ้าสามารถจะปฏิบัติตามพันธะที่มีให้กันตามข้อตกลงในการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ซึ่งกันและกันก็สามารถอยู่ร่วมกันได้

แม้จะกล่าวว่าช่วงนี้ผู้ปกครองกรุงเทพฯ มีความคิดในการมองกลุ่มคนต่าง ๆ จากมุมมองของความหลากหลาย แต่ในความหลากหลายนั้นก็มียุทธศาสตร์ของความสัมพันธ์ที่ทำให้ผู้ปกครองกรุงเทพฯ ให้ความสำคัญต่อกลุ่มคนนั้น ๆ โดยใช้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจมาเป็นฐานในการแบ่งว่าคนกลุ่มไหนอยู่ในฐานะใด มีคนบางกลุ่มถูกใช้ความเป็นชาติพันธุ์ในการมองว่าอยู่ในฐานะผู้ใต้ปกครอง เช่น คนลาว มอญ เขมร ในขณะที่บางกลุ่มไม่ได้ถูกให้ความสำคัญเช่นนั้น เช่น คนยุโรป คนจีน คนอาหรับ จากความคิดเรื่องกลุ่มคนตามลำดับชั้นความสัมพันธ์ เป็นผลต่อการมองคนและกำหนดนโยบายต่าง ๆ ต่อคนกลุ่มนั้น ๆ ของกรุงเทพฯ สำหรับบริเวณอีสานสมัยต้นรัตนโกสินทร์ กลุ่มคนในภาคกลางให้ความสำคัญกับกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่นี้ว่าเป็น “คนอื่น” ที่อยู่ใต้การปกครองของตน หากใช้ชาติพันธุ์ในการแบ่งกลุ่มคนในบริเวณอีสาน โดยดูจากการให้ความสำคัญของผู้ปกครองส่วนกลาง จะสามารถแบ่งได้เป็นสองกลุ่มใหญ่ ๆ คือ ลาว และเขมร

ลาวคำนี้ผู้ปกครองส่วนกลางใช้เรียกกลุ่มคนที่อาศัยอยู่แค่ในบริเวณอีสาน คนที่อยู่ในบริเวณทางเหนือของกลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา ครอบคลุมพื้นที่ตั้งแต่ทางเหนือของพิษณุโลก บริเวณภาคเหนือทั้งหมด ทางตะวันออก ตั้งแต่เมืองสระบุรี บริเวณอีสาน และสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว แต่ความเป็นลาวโดยใช้เกณฑ์ในด้านพื้นที่ยังบ่งบอกได้ไม่เพียงพอ เพราะเมื่อกลุ่มคนบริเวณเหล่านั้นย้ายไปอยู่ที่อื่น ความเป็นลาวก็ติดตัวไปด้วย เช่น กลุ่มคนเมืองนครพนมที่ถูกเกณฑ์ไปอยู่ที่ชะเชิงเทรา รวมกับกลุ่มคนลาว

นครพนมที่มีอยู่เดิมที่เรียกว่า ลาวอาสาปากน้ำ² รวมถึงลูกหลานที่เกิดจากกลุ่มคนลาวที่ย้ายไปอยู่ที่ใหม่นี้ แม้จะเกิดในพื้นที่ที่อยู่นอกคำจำกัดความว่าลาว ก็ยังเป็นลาวอยู่ เมื่อเป็นเช่นนี้ ความเป็นคนลาวก็ไม่น่าจะถูกรับจำกัดอยู่แค่เพียงกลุ่มคนที่อาศัยอยู่บริเวณอีสานเท่านั้น

จิตร ภูมิศักดิ์ อธิบายว่า ลาว เป็นชื่อชนชาติหนึ่งที่มีการแสดงถึงลักษณะทางสังคม โดยกล่าวว่า ลาวความหมายถึงอารยชน หรือชนผู้เป็นนาย ชื่อกษัตริย์ของอาณาจักรเงินยาง ก็นำหน้าด้วยลาว เช่นลาว จก นอกจากนี้ลาวยังเป็นคำแสดงฐานะอำนาจทางสังคม โดยเฉพาะทางการปกครอง มีการเรียกตำแหน่ง กษัตริย์ที่ปกครองดินแดนล้านช้างว่า ขุนลาว คือ ขุนใหญ่ผู้เป็นประมุขสูงสุด แต่การที่ผู้ปกครองสยามมักจะเรียก "ลาว" อย่างมีความหมายดูถูก โดยเรียกว่า ลาวพุงดำบ้าง ลาวพุงขาวบ้าง เมื่อความรู้สึกดูถูกเหยียดหยามทางเชื้อชาติเกิดขึ้นเช่นนี้ จึงทำให้ทางลาวเองก็เกิดปฏิกิริยาสะท้อนกลับ คือ ถือว่าตนเป็นคนละพวกกับไทย³

ลักษณะเช่นนี้สอดคล้องกับความคิดของกลุ่มคนไทยที่ราบลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา แต่เป็นไปในทิศทางตรงกันข้าม โดยผู้ปกครองกรุงเทพฯ ก็ปฏิเสธความเป็นคนกลุ่มเดียวกับคนลาว⁴ โดยมองว่ากลุ่มคนลาว คือ ผู้ที่อยู่ใต้ปกครองของตน และไม่ยอมรับว่าลาวเป็นไทย ลาวจึงเป็น "คนอื่น" สำหรับผู้ปกครองที่กรุงเทพฯ กรอบความคิดนี้ไม่เปลี่ยนแม้จะมีสถานการณ์บางอย่างให้การให้ความหมายคนลาวของกรุงเทพฯ เปลี่ยนไปตามสถานการณ์นั้น

การเป็นผู้ได้ปกครองของคนลาวในบริเวณอีสาน มีความชัดเจนขึ้นตั้งแต่สยามสามารถตีเมืองสำคัญของอดีตอาณาจักรล้านช้างเดิมได้ในสมัยกรุงธนบุรี แต่เมื่อเกิดเหตุการณ์ 'กบฏเจ้าอนุวงศ์' ขึ้นคนลาวก็ถูกมองว่า เป็นพวกทรยศ เพราะราชวงศ์เวียงจันทน์ ที่ถือว่ามีความใกล้ชิดในฐานะเป็นเครือญาติและเป็นที่ไว้วางใจของกรุงเทพฯ ให้ดูแลเมืองรายรอบ ทำให้กรุงเทพฯ มีปฏิกิริยากับเหตุการณ์นี้อย่างรุนแรง โดยการใช้กำลังปราบปรามอย่างเด็ดขาด ดังจะเห็นได้จากการที่พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงให้ทำลายเมืองเวียงจันทน์ให้สิ้นซาก เพื่อไม่ให้เป็นเยี่ยงอย่างแก่พวกประเทศราชทั้งปวง ส่วนกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในบริเวณอีสานหลาย ๆ พื้นที่ ก็ถูกมองว่าไม่น่าไว้วางใจ จนมีการกวาดต้อนกลุ่มคนเหล่านั้นเข้ามาอยู่ในพื้นที่ที่อำนาจของส่วนกลางสามารถจัดการได้

² บังอร ปิยะพันธุ์, *ลาวในกรุงรัตนโกสินทร์*, (กรุงเทพฯ : มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2541), หน้า 61.

³ จิตร ภูมิศักดิ์, *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ* ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม ฉบับสมบูรณ์, พิมพ์ครั้งที่ 4, (กรุงเทพฯ : คลังไทย, 2540), หน้า 386 – 389.

⁴ ทวีศิลป์ สืบวัฒนะ, "'ลาว' ในทัศนะของผู้ปกครองไทยสมัยรัตนโกสินทร์", *จดหมายเหตุสังคมศาสตร์* 11, 1 (ส.ค-ต.ค. 2531) : 105.

พอถึงสมัยรัชกาลที่ 4 “ความเป็นลาว” ถูกดึงเข้ามาเป็นอยู่ในวังวนของการแข่งอำนาจกันระหว่าง พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว กับพระบาทสมเด็จพระปิ่นเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องจากพระบาทสมเด็จพระปิ่นเกล้าเจ้าอยู่หัว มีพระสนมเป็นคนบ้านสีทา เมืองสระบุรี และทรงโปรดที่จะเสด็จพระราชดำเนินไปที่นั่น กลุ่มคนลาวจึงเหมือนเป็นฐานอำนาจหนึ่งของพระบาทสมเด็จพระปิ่นเกล้าเจ้าอยู่หัว การกดลาวให้กลายเป็นกลุ่มคนที่ต่ำกว่าไทย รวมทั้งการกล่าวถึงลักษณะของความเป็นลาวที่ดูแย่กว่าจึงเป็นวิธีการหนึ่งที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าใช้ เพื่อแสดงว่าพระองค์นั้นเหนือกว่าพระบาทสมเด็จพระปิ่นเกล้าเจ้าอยู่หัว ดังจะเห็นได้จากประกาศห้ามมิให้เล่นแอ่วลาว ใน พ.ศ. 2408

สำหรับเขมร ในที่นี้คือกลุ่มคนที่ทางกรุงเทพฯ เรียกว่า เขมรป่าดง⁵ กลุ่มเขมรป่าดงนี้ถือได้ว่าเป็นกลุ่มมีความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับกลุ่มผู้นำที่กรุงเทพฯ เป็นอย่างมาก อย่างแรก คือ ชื่อชนชาติที่ถูกบัญญัติขึ้นโดยกรุงเทพฯ นั้น สะท้อนให้เห็นถึงความคิดต่อคนกลุ่มนี้ เขมรป่าดง ในความหมายก็คือ กลุ่มคนเขมรที่อยู่ในป่า ความเป็นปามีความหมายโดยนัยถึงความไม่เจริญ และเถื่อน ส่วนคำเรียกขานอีกชื่อหนึ่งที่คนกลุ่มนี้ถูกเรียก คือ ข้าส่วย ข้า มีการอธิบายว่า มาจากคำว่าข้า คือ ผู้ได้ปกครอง ส่วนส่วยเป็นคำเรียกที่ได้มาจากพันธะทางสังคม ระหว่างส่วนกลางกับท้องถิ่น หมายถึง การส่งสิ่งของแทนการเกณฑ์แรงงาน โดยไม่ได้กำหนดจากความเป็นเชื้อชาติ เพราะไม่ว่าจะอยู่ที่ใด และเป็นเชื้อชาติใด ถ้าไม่มีปฏิบัติตามพันธะเรื่องการเกณฑ์แรงงาน ก็ต้องส่งส่วยให้ส่วนกลางทั้งสิ้น คำ ๆ นี้กลายเป็นชื่อชนชาติของคนกลุ่มนี้ โดยจิตร ภูมิศักดิ์ อธิบายว่า ในเขตแม่น้ำมูลนี้ ชนชาติที่มีจำนวนมากที่สุดที่ต้องส่งส่วย คือ ชนชาติในตระกูลมอญ – เขมร คำว่าส่วยจึงกลายมาเป็นชื่อชนชาติของกลุ่มนี้ในภาษาไทยต่อมา จนกระทั่งกลุ่มคนเหล่านี้ก็ยอมรับและสัมผัสถึงความหมายดั้งเดิมของคำนี้ไปแล้ว⁶ นอกจากจะถูกเรียกส่วยแล้ว กลุ่มเขมรป่าดงยังต้องถูกเกณฑ์แรงงานไปใช้ในกิจการต่าง ๆ ซึ่งถือได้ว่าถ้าเทียบกับคนหมู่อื่นในบริเวณอีสานคนกลุ่มนี้ถูกเรียกกรังจากรัฐมากที่สุด

อีกเรื่องที่สะท้อนให้เห็นถึงวิธีคิดของคนจากส่วนกลางต่อชาวเขมรป่าดง คือ การตีข้า หรือการจับคนไปเป็นทาส บริเวณนี้เป็นพื้นที่ที่มีการออกตีข้ามาก แต่การจะกล่าวหาว่าข้าที่ถูกจับไปมีสถานะเป็นทาสนั้นก็ยังไม่จำเป็น เพราะทาสไม่ต้องเสียส่วย แต่ข้าต้องเสียส่วย พร้อมกับต้องเป็นทาสของคนที่มาตีตนไป ลักษณะเช่นนี้เป็นการต้องมีพันธะซ้อนพันธะ การให้ความหมายกับคนกลุ่มนี้จึงอยู่ในระดับล่างกว่าคนอื่น

⁵ จิตร ภูมิศักดิ์ อธิบายว่า เขมรป่าดง คือ บริเวณตั้งแต่แม่น้ำมูล จังหวัดบุรีรัมย์เรื่อยไปจนถึงแขวงจำปาศักดิ์ สาระวันและออตปือ

⁶ จิตร ภูมิศักดิ์, *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ* ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม ฉบับสมบูรณ์, พิมพ์ครั้งที่ 4, (กรุงเทพฯ : เกล็ดไทย, 2540), หน้า 290 – 291.

ที่อยู่ภายใต้อาณาจักรเดียวกัน ลักษณะเช่นนี้ส่วนกลางไม่ปฏิบัติกับคนใต้ปกครองกลุ่มอื่น แม้แต่กลุ่มคนลาวก็ตาม การเกิดกบฏผู้มีบุญหลายครั้งในบริเวณอีสาน แล้วมีกลุ่มคนเข้าเข้าร่วมด้วย คำอธิบายหนึ่งที่ถูกยกขึ้นมาใช้ คือ การที่คนเหล่านี้ถูกเรียกร้องจากรัฐมากเกินไป

เป็นที่น่าสังเกตว่าแม้จะมีกลุ่มชาติพันธุ์อื่น อาศัยอยู่บริเวณอีสานอีก นอกเหนือจากคนลาวและเขมร เช่น คนจีน คนญวน หรือแม้แต่คนไทย แต่คนเหล่านี้ก็มีจำนวนน้อยมาก และไม่ถูกให้ความหมายว่าเป็นส่วนหนึ่งของบริเวณอีสาน

เมื่อจักรวรรดินิยมตะวันตกฝรั่งเศส แผ่อำนาจเข้ามายังบริเวณอีสาน ในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 25 ลักษณะของความเป็นชาติพันธุ์ถูกนิยามความหมายใหม่ โดยกลุ่มคนที่เข้ามาใหม่นี้ มีการพยายามยกเรื่องชาติพันธุ์ให้กลายเป็นประเด็นสำคัญ ด้วยการเน้นย้ำเรื่องความแตกต่าง ที่ต้องการแสดงให้เห็นตัวกลางที่สำคัญ คือ คนในท้องถิ่นอีสานเห็นถึงความไม่ใช่พวกเดียวกันของกรุงเทพฯ กับตน เป็นที่น่าสังเกตว่าเมื่อกล่าวถึงเรื่องราวบริเวณอีสานในช่วง “การขยายอำนาจของจักรวรรดินิยมตะวันตก” นั้น ส่วนใหญ่จะเป็นการให้ความสำคัญกับสองขั้ว คือ สยาม กับฝรั่งเศส โดยลืมนำถึงตัวแปรอีกส่วนที่สำคัญเช่นกัน คือ กลุ่มผู้นำท้องถิ่น ความสัมพันธ์ในบริเวณลุ่มน้ำโขงในช่วงนั้น ถ้ามองถึงความสัมพันธ์และการดุลย์อำนาจของทั้งสามกลุ่มนี้ ก็จะสามารถเข้าใจภาพของการเปลี่ยนแปลงได้เป็นอย่างดี

เจ้าเมืองในอีสานก่อนการตั้งมณฑลเทศาภิบาล ถือว่ามีอำนาจมาก จากความห่างไกล และความไม่รู้ ผู้ปกครองกรุงเทพฯ จำเป็นต้องได้รับความร่วมมือจากเจ้าเมือง ทั้งบอกข่าวสารเรื่องราวต่าง ๆ ผ่านไปบอก เพื่อจะได้รับรู้ถึงสภาพทั่วไป และสิ่งต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในดินแดนบริเวณนี้ รวมทั้งผลประโยชน์ต่าง ๆ ซึ่งมีการแบ่งปันกัน แต่จากเหตุการณ์กบฏเจ้าอนุวงศ์ พ.ศ. 2369 การเข้ามาของชาติตะวันตก และกระแสทุนนิยม ทำให้ทางกรุงเทพฯ พยายามจะเข้ามามีอำนาจในบริเวณอีสานเพิ่มมากขึ้นเรื่อย ๆ สิ่งนี้กระทบกับเจ้าเมืองท้องถิ่นเป็นอย่างมาก ยิ่งเมื่อฝรั่งเศสขยายอำนาจมาโดยการใช้อุทธรณ์ทางจิตวิทยา ในการชี้ให้กลุ่มคนลาวเหล่านี้ตระหนักถึงความแตกต่างในสถานะความไม่เท่าเทียมกัน การถูกกดขี่ข่มเหง และการเอารัดเอาเปรียบ ของคนไทย (ที่เป็นคนนอก) ที่มีต่อคนลาว เรื่องที่ดีได้ถูกจุดของความรู้สึกของคนในท้องถิ่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องการเรียกเก็บส่วย ทำให้เกิดปฏิกิริยาหลายอย่างจากคนในท้องถิ่น ทั้งการเข้าไปอยู่ใต้การปกครองฝรั่งเศส หรือความไม่แน่นอนในการอยู่ใต้อำนาจของกรุงเทพฯ อีกต่อไป สิ่งนี้ทำให้ผู้ปกครองกรุงเทพฯ ได้ตระหนักว่าการแบ่งแยกความเป็นลาวเป็นไทย จะทำให้ดินแดน คน และผลประโยชน์ที่ตนเคยครอบครอง จะถูกแย่งชิงไปได้ กระบวนการการสร้าง “ความเป็นไทย” กับคนในบริเวณอีสานจึงถูกใช้เป็นเครื่องมือ เพื่อรักษาผลประโยชน์ของตนเอาไว้

2. การสร้างความเป็น (ไทย) อีสาน

สิ่งที่กรุงเทพฯ กลัวกำลังได้รับการตอบสนองเป็นอย่างดีจากกรมการหัวเมืองลาว เมื่อความแตกต่างระหว่างความเป็นไทยและลาว เริ่มถูกทำให้มีน้ำหนักขึ้นเรื่อย ๆ จนเกิดปฏิกิริยาจากกลุ่มคนในท้องถิ่น แต่กรุงเทพฯ ก็ยังมั่นใจว่า ระหว่างตนเองที่มีความใกล้ชิดกับลาวมากกว่ากับฝรั่งเศสผู้มาจากแดนไกล พวกลาวน่าจะเลือกตนมากกว่า เพราะเคยพึ่งพากันมานาน ในช่วงแรกกรุงเทพฯ ยังไม่เห็นว่าความแตกต่างทางชาติพันธุ์นั้นจะก่อให้เกิดปัญหากับตนมากนัก กรุงเทพฯ ยังย้ำว่าตนเป็นผู้ปกครองผู้อารีที่เข้ามาดูแลลาวอย่างดี ฉะนั้นลาว จึงไม่น่าจะคิดจะไปเข้ากับฝรั่งเศส⁷ เหมือนกรณีของเขมร การ"เสียดินแดน" ส่วนเขมรไป ในสมัยรัชกาลที่ 4 นั้น ประเด็นทางชาติพันธุ์ไม่ได้ถูกนำมาใช้อธิบาย แต่ทางกรุงเทพฯ มองว่าเจ้านายเขมร คิดมักใหญ่ใฝ่สูงอยากเป็นเอกราชไม่ขึ้นกับกรุงเทพฯ จึงไปเข้ากับฝรั่งเศส แต่สำหรับกลุ่มคนลาวยังอยู่ในฐานะของลูกน้องที่แสนดี ได้รับการปกครองอยู่เช่นเดิม เนื่องจากเจ้าลาวยังนับถือและเกรงกลัวทางกรุงเทพฯ มาก

แต่ที่จริงเห็นว่าเจ้านายลาวพวกนี้มีอหยาไศรยผิดกันกับเจ้าเขมรมาก การที่จะคิดมักใหญ่ใฝ่สูงอยากเป็นเอกราชไม่ขึ้นแก่กรุงเทพฯ นั้น จะยังไม่มีผู้ใดคิดเลยด้วยแลเห็นชัดว่าการที่จะรักษาตัวอยู่แต่ลำพังนั้นเป็นการยากหนักลำบากมาก ความนับถือกลัวกรุงเทพฯ ก็ยังมาก จึงเห็นว่าจะไม่สมคิดฝรั่งเศสโดยทางนี้

นอกจากนั้นกรุงเทพฯ ยังพยายามสร้างให้ฝรั่งเศสกลายเป็นคนอื่นที่ไกลออกไปมากกว่าตน เพราะถ้านับถึงความสัมพันธ์อันใกล้ชิดระหว่างตนกับกลุ่มคนลาวเมื่อเทียบกับกลุ่มคนลาวกับฝรั่งเศสแล้วย่อมมีความใกล้ชิดมากกว่า

ถึงแม้ว่าน้ำใจลาวจะถือว่าลาวเป็นเราไทยเป็นเขา ในเวลาที่มีอยู่ด้วยกันแต่สองพวกเท่านั้น ก็ดีแต่เมื่อเอาไทยกับฝรั่งเศสเทียบกันแล้ว ก็คงเห็นไทยเป็นเราฝรั่งเศสเป็นเขาอยู่เป็นธรรมดา⁸

รวมทั้งฝรั่งเศสเองก็มองกลุ่มคนลาวในมุมมองว่าเป็นผู้ที่ด้อยกว่า เป็นชาวป่าชาวดง ความคิดที่ฝรั่งเศสเสนอ และการกระทำต่าง ๆ ก็เป็นเพียงการล่อให้กลุ่มคนลาวติดกับเท่านั้น

⁷ กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารรัชกาลที่ 5 รล. 3/32 พระบรมราชโองการ (โปรด) พระราชทานข้าหลวงประจำเมืองหลวงพระบาง อ้างจาก จิราภรณ์ สถาปนาวรรณะ, *วิกฤตการณ์สยาม ร.ศ. 112*, (กรุงเทพฯ : ศูรสภา, 2519), หน้า 238.

⁸ เรื่องเดียวกัน.

⁹ เรื่องเดียวกัน.

แต่วิธีการเช่นนี้ของกรุงเทพฯ ดูเหมือนจะไม่ได้ผล ความแตกต่างของความเป็นลาวและความเป็นไทยยังกลายเป็นประเด็นที่สำคัญที่สร้างความแตกแยกขึ้นเรื่อย ๆ ฉะนั้นวิธีที่ดีที่สุดสำหรับที่กรุงเทพฯ จะทำได้ คือ การจัดความแตกต่างนั้นออกไป โดยการพยายามแสดงให้เห็นว่าลาวนั้นเป็นชนพื้นเมืองหนึ่งที่อยู่ในชาติเดียวกันและเป็นคนเชื้อชาติเดียวกัน ก็คือไทยนั่นเอง

การให้เหตุผลเช่นนี้ก็เพื่อผลประโยชน์ทางการเมือง สำหรับชนชั้นนำกรุงเทพฯ ยังมีความคิดในการแบ่งแยกความเป็นคนอื่น โดยการมองความแตกต่างทางชาติพันธุ์อยู่ แต่ความแตกต่างทางชาติพันธุ์นี้ถูกอธิบายให้อยู่ภายใต้กรอบใหญ่เดียวกัน คือ “ความเป็นคนชนชาติไทย” ที่อยู่ใต้พระบรมโพธิสมภารของพระมหากษัตริย์ไทย ในช่วงตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา คือ มีการจำแนกลักษณะของคนที่อยู่บริเวณนี้แยกย่อยออกไปอีก แต่ก็อยู่บนพื้นฐานของสองชาติเดิม คือ ลาว และเขมร แต่ในการจำแนกคนออกเป็นประเภทต่าง ๆ นั้น ก็มีรายละเอียดแยกย่อยมากกว่าเดิม นอกจากลาวหรือที่มีการเรียกใหม่ว่า ไทยล้านช้างแล้ว ยังมีชนพื้นเมืองอื่นอีก 7 จำพวก คือ พวกผู้ไทย พวกกะเลิง พวกย้อ พวกแสก พวกยัย พวกกะตาก พวกกะไข่ และเขมรปาดง¹⁰ กลุ่มคนเหล่านี้กลายเป็นชนพื้นเมืองหนึ่งที่อยู่บริเวณอีสานภายใต้ลักษณะร่วม คือ การเป็นคนชนชาติไทย

การจำแนกคนออกเป็นหลายประเภทเช่นนี้ได้รับอิทธิพลจากความรู้ของตะวันตก ในการจำแนกกลุ่มคน และวิธีการมองคนเหล่านั้น โดยมีพื้นฐานจากความรู้ทางวิทยาศาสตร์มาช่วยแบ่งประเภททางกายภาพ แต่ความที่ลักษณะทางกายภาพของคนบางจำพวกมีลักษณะใกล้เคียงกัน จำเป็นต้องหาความแตกต่างอย่างอื่นมาประกอบในการแยกแยะประเภทของคนเหล่านั้น ทั้งวัฒนธรรม ภาษา ความถนัด การแต่งกาย บ้านเรือน ฯลฯ ความแตกต่างเหล่านี้เป็นตัวแสดงให้เห็นลักษณะเด่นของคนต่างจำพวกที่ต่างกัน ทำให้เกิดคำถามว่าการที่ผู้ปกครองมีการแยกแยะคนออกเป็นจำพวกที่ย่อยลงจากช่วงต้นรัตนโกสินทร์นี้เพื่ออะไร เพราะในช่วงนั้นก็เห็นว่าทางกรุงเทพฯ ก็มองกลุ่มคนที่อยู่ทางเหนือ อีสาน และได้ว่าไม่เหมือนกันอยู่แล้ว

ข้อสันนิษฐานในเรื่องนี้ก็คือ ในช่วงต้นรัตนโกสินทร์แม้จะมองว่าคนกลุ่มต่าง ๆ ในแต่ละบริเวณไม่เหมือนกัน แต่กลุ่มคนเหล่านั้นก็ไม่ต่างกัน เพราะถูกอธิบายว่าเป็นคนอื่นที่ไม่ใช่คนไทย ที่อยู่ภายใต้การปกครอง โดยมีหน้าที่ผูกพันตามข้อตกลงที่มีให้กันเรื่องผลประโยชน์ต่างตอบแทน ดังนั้นไม่ว่าจะเป็นชาติพันธุ์ใด ถ้าสามารถรับกับข้อแม้เหล่านี้ได้ก็เป็นคนภายใต้การดูแลของศูนย์กลางกรุงเทพฯ ได้ แต่พอเกิดการขยายอำนาจของจักรวรรดินิยมตะวันตกนั้น อิทธิพลไม่ได้มีเข้ามาเพียงความเจริญทางด้านวัตถุเท่านั้น

¹⁰ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, *นิทานโบราณคดี*, (กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2543), หน้า 330-334.

วิทยาการและความรู้ทางวิทยาศาสตร์ก็แพร่เข้ามาด้วย การมองคนแบบที่แยกแยะถึงความแตกต่างจะทำให้มีการกำหนดนโยบายของคนเหล่านั้นเป็นการเฉพาะตัว คนเหล่านั้นถูกทำให้กลายเป็นราษฎรของรัฐที่มีหน้าที่เฉพาะตัวไม่เหมือนกัน แต่อยู่ภายใต้รัฐบาลเดียวกัน เอกลักษณะบางอย่างของชาติพันธุ์นั้นถูกนำมาใช้เพื่อประโยชน์ต่อรัฐ เช่น กลุ่มคนในบริเวณอีสาน ได้ชื่อว่ามีความสามารถพิเศษในการทอผ้า ซึ่งตรงกับความต้องการของรัฐในการตอบสนองระบบทุนนิยม รัฐจึงส่งเสริมในเรื่องนี้ ดังจะเห็นได้จากการส่งเสริมให้มีการผลิตผ้าไหมในช่วงรัชกาลที่ 5 ที่นครราชสีมา และบุรีรัมย์แม้นโยบายนี้ในช่วงนั้นจะล้มเหลว แต่ก็แสดงให้เห็นว่ารัฐมองเห็นถึงความแตกต่างที่พิเศษของคนแต่ละกลุ่ม

สิ่งนี้จะแสดงชัดในสมัยต่อมาเมื่อระบบทุนนิยมครองโลก อะไรก็ขายได้ ความมีเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์เป็นกลายเป็นจุดขายที่ดี เพราะเป็นตัวแสดงถึงความหลากหลายทางวัฒนธรรมที่น่าตื่นตาตื่นใจสำหรับนักท่องเที่ยว เครื่องแต่งกายเป็นอย่างหนึ่งที่ถูกดึงมาใช้ประโยชน์ ผ้าแพรขาวของคนกาฬสินธุ์ หรือผ้าไหมของชาวผู้ไทย จึงเป็นสินค้าที่ถูกส่งเสริมให้เด่นเพราะมีเอกลักษณ์ของชาติพันธุ์นั้น ๆ อยู่ ลักษณะของการแบ่งแยกคนไปตามชาติพันธุ์นี้ ก็เป็นการรับรู้และยอมรับทั่วไป และคนเหล่านั้นก็ยอมรับถึงความเป็นคนไทยของตน แต่มีชาติพันธุ์ย่อย ผู้ไทย หรือผสมหลาย ๆ ชาติพันธุ์¹¹

วิธีการสร้างความเป็น (ไทย) อีสาน

สำหรับสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่ลักษณะของความแตกต่างทางชาติพันธุ์ยังเป็นปัญหาสำคัญนั้น ในบริเวณอีสานผู้ปกครองกรุงเทพฯ ใช้วิธีการในสองแนวทาง คือ ขจัดจุดต่าง และสร้างจุดร่วม กล่าวคือ เมื่อ “ความเป็นลาว” เป็นสิ่งที่มีปัญหา ก็พยายามที่จะกำจัดความต่างนั้นออกไป เช่น การเปลี่ยนชื่อมณฑลต่าง ๆ ที่มีคำว่าลาวอยู่ หรือ การระบุไว้ในสำมะโนครัวว่าเป็นคนไทย ส่วนการสร้างจุดร่วม คือ การทำให้คนบริเวณอีสานยอมรับซึ่งการเป็นส่วนหนึ่งส่วนเดียวกันกับกรุงเทพฯ อันได้แก่การสร้างประวัติศาสตร์ร่วมกันระหว่างเมืองต่าง ๆ ในอีสาน และกรุงเทพฯ การศึกษา และศาสนา

การสร้างประวัติศาสตร์ร่วมกัน เพื่อให้ยอมรับว่าอีสานเป็นบริเวณที่ถูกปกครองโดยกรุงเทพฯ มาเป็นระยะเวลายาวนาน ดังจะเห็นได้จากการมีการสร้างและรวบรวมพงศาวดารเมืองและตำนานต่างๆ ที่แสดงให้เห็นถึงสภาพการณ์ยอมรับซึ่งการปกครองของกรุงเทพฯ เหนืออีสาน การส่งเสริมให้มีการศึกษาแบบส่วนกลางเริ่มมีการกระทำขึ้น เพื่อลดความผูกพันและทัศนคติในการเป็นคนเชื้อสายเดียวกันของผู้คนในดินแดนอีสาน กับผู้คนในประเทศลาว(ที่ขณะนั้นเป็นรัฐในอารักขาของฝรั่งเศสแล้ว)ให้น้อยลง นอกจากนี้ยังเป็น

¹¹ ข้อสังเกตนี้ผู้เขียนได้มาจากการพูดคุยกับเพื่อนที่มาจากจังหวัดสกลนคร เนื่องจากได้ยินภาษาที่เขาพูดเวลาโทรศัพท์กลับบ้าน จึงถามว่าเป็นภาษาอะไร เขาตอบว่าเป็นภาษาย้อ โดยเขาเล่าให้ฟังว่าเขาเป็นคนไทยที่มีเชื้อสายลาวย้อ และผู้ไทย

การลดสำนึกความเป็นลาวลงด้วย การสร้างสำนึกความเป็นไทยเข้าไปแทนที่ผ่านระบบการศึกษานี้ ในช่วงแรกเป็นการสอนภาษาไทย และดึงคนเข้ามาเป็นทหาร ต่อมามีการนำเสือป่ามาเป็นสื่อให้คนเหล่านี้จงรักภักดีต่อสถาบันชาติ และพระมหากษัตริย์ สำหรับศาสนา พระสงฆ์เป็นตัวแทนความคิดของกรุงเทพฯ ที่จะสามารถแพร่เข้าไปยังคนท้องถิ่นได้เป็นอย่างดี เพราะพระสงฆ์เป็นผู้ที่ใกล้ชิดกับราษฎร โดยเฉพาะการให้พระสงฆ์เป็นผู้จัดการศึกษา นอกจากนี้ยังมีพระอีกกลุ่มที่สำคัญมากในบริเวณอีสาน คือ "พระป่า" การออกธุดงค์ของพระป่าทำให้เข้าถึงราษฎรที่อยู่ห่างไกลได้มาก แม้ว่าพระป่ากลุ่มนี้จะมีจุดมุ่งหมายในการนิพพาน แต่การออกไปยังพื้นที่ห่างไกลและมีประชาชนเข้ามาฟังคำเทศน์ทำให้การเผยแพร่วิถีชีวิตของคนบริเวณอีสานไปได้ไกลกว่าการจัดโดยรัฐเองเสียอีก พระป่าถือได้ว่าเป็นพระผู้มีบทบาทในการเผยแพร่วิถีชีวิตเรื่องชาติ และการเป็นพลเมืองดีของชาติ เพราะท่านก็ได้รับการศึกษามาจากกรุงเทพฯ และผู้ดูแลการศึกษาหัวเมืองบริเวณอีสาน พระญาณรักขิตก็มีความสัมพันธ์อันดีกับพระป่ากลุ่มนี้

การปลูกฝังค่านิยมหลายอย่างกับคนในช่วงสมบูรณาญาสิทธิราชย์ จึงเป็นไปเพื่อสร้างทัศนคติของคนอีสานต่อผู้ปกครองเป็นไปในทำนองที่ยอมรับถึงหน้าที่ที่ตนต้องพึงมีต่อรัฐ และพยายามที่จะเลียนแบบหรือรับเอาวัฒนธรรมของคนในเขตภาคกลางมาใช้ ในการสร้างค่านิยมที่สูงกว่าให้แก่ตน เมื่อเป็นเช่นนี้จึงทำให้คนอีสานเองยอมรับถึงความด้อยกว่าของตนทั้งในด้านวัฒนธรรมและฐานะ

การสร้าง "ความเป็นไทย" ทางจิตสำนึกให้กับคนบริเวณอีสานนั้น ทำควบคู่ไปกับการเปลี่ยนระเบียบวิธีการบริหารราชการแผ่นดินให้กลายเป็น "รัฐสยาม" กรุงเทพฯ ในฐานะของศูนย์กลางสามารถเข้ามามีอำนาจในบริเวณอีสานมากขึ้น โดยการตั้งให้ส่วนต่าง ๆ ทั้งในบริเวณอีสานและบริเวณภูมิภาคอื่น ๆ เข้ามาอยู่ภายใต้อำนาจการปกครองจากส่วนกลางอย่างเป็นรูปธรรม รูปแบบการปกครองเห็นได้ชัด คือ การตั้งมณฑลเทศาภิบาล และการบริหารงานในระบบราชการ การส่งข้าราชการจากส่วนกลางลงไปยังพื้นที่ และดึงคนในพื้นที่เข้าสู่ระบบราชการ รวมทั้งการนำนโยบายจากส่วนกลางมาปฏิบัติ โดยคาดหวังถึงประสิทธิผลที่จะเกิด สิ่งเหล่านี้จะอยู่ในลักษณะที่สำคัญ คือ การปกครองภายใต้สถาบันหลัก คือ พระมหากษัตริย์

ความเป็นพระมหากษัตริย์ของไทยนั้น ยึดโยงอยู่กับระบบแนวคิดเรื่องความเป็นผู้มีบุญบารมี แต่พอกระแสของความเป็นรัฐสมัยใหม่เข้ามา คำอธิบายเช่นนี้ไม่เพียงพอ ความเป็นกษัตริย์จะต้องมีลักษณะเด่นที่ปรากฏถึงพระปรีชาสามารถของพระองค์ ความคิดนี้เป็นความคิดแบบใหม่ว่าคนที่จะเป็นใหญ่เหนือคนอื่นนั้น ต้องเป็นคนพิเศษ การอธิบายถึงพระปรีชาสามารถของพระมหากษัตริย์แต่ละพระองค์ จึงเป็นการกล่าวถึงลักษณะพิเศษของพระมหากษัตริย์พระองค์นั้น ๆ ซึ่งแตกต่างกับคนอื่น และคนทั่วไปอย่างไร พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า ทรงเป็นแบบอย่างของการให้ความหมายของกษัตริย์แบบใหม่ ที่มีการอธิบายถึงพระองค์ว่ามีบุญญาธิการ ทรงมีความรู้ความสามารถ และเป็นที่รักของประชาชน

ความสัมพันธ์ภายในรัฐก็เปลี่ยนเป็นความสัมพันธ์ระหว่างกษัตริย์ (ในฐานะตัวแทนของรัฐ และผู้ปกครอง) และราษฎร (ในฐานะของคนที่อยู่ภายใต้พระบรมโพธิสมภาร) โดยยึดโยงกันด้วยการมีหน้าที่ที่พึงมีต่อกัน ต่างจากเดิมที่เป็นเรื่องของการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ รัฐมีหน้าที่ในการปกครองดูแลราษฎร และสร้างความเจริญให้แก่ประเทศ

แม้ในต่างประเทศที่เป็นเมืองรุ่งเรืองแล้ว ก็คิดกันโดยมากลักษณะทางความคิดอย่างนี้ว่าโดยย่อ ถือว่าราชาธิปไตยย่อมเป็นหน้าที่จะต้องปกครองไพร่บ้านพลเมืองโดยมุ่งหมายจะให้ความเจริญทั้งทรัพย์สินสมบัติแลคุณสมบัติ การอย่างใดถึงจะได้ผลประโยชน์แก่ราชาธิปไตย ถ้าหากว่าได้ด้วยความสะดวกชั่วของราษฎร เช่นการเสพสุรานี้เป็นต้น ราชาธิปไตยสมควรจะทำนุบำรุงการอย่างนั้นให้เจริญ¹²

ส่วนราษฎรก็ได้รับการคาดหวังและปลูกฝังให้ต้องจงรักภักดี และทำมาหากินให้เกิดประโยชน์ภาคผล เพื่อตอบแทนรัฐ

....เป็นมนุษย์ด้วยกันต้องเอาไคร่ความร่มเย็นโดยผลแห่งพระบรมราชกฤษฎีกาภินิหาร เดชานุภาพของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวผู้ทรงทศพิธราชธรรมหันตคุณเป็นเครื่องก้ำกั้นสรรพโภยปฏิบัติ ให้ทำกินเป็นกุศลผลประโยชน์ความสุขสืบมา เพราะฉะนั้นควรผู้เป็นประณิตนุคคจพึงมีความกะตัญญูกะตะเวที่ต่อได้ฝ่าละอองธุลีพระบาททุกแผ่นดินด้วย ไม่ควรจะมีใจทุจริตคิดมิชอบทั้งปวงที่เป็นผิดแผนกแตกต่างในเรื่องคบหาพาเพียรอนจะเป็นเครื่องร้อนในภายหน้า ขอจงประพฤติตนโดยคลองประเพณีแห่งภูมิอนทลก็จะบังเกิดผลเป็นสุขสถาพรไม่เสื่อมประโยชน์อันรำคานโดยอำนาจเจตนาบัตินั้นเป็นเหตุเบื้องต้น¹³

ฉะนั้นสิ่งที่รัฐมองว่าจะสามารถทำให้คนในประเทศของตนกลายเป็นราษฎรที่มีคุณภาพนั้น จะต้องมีการพัฒนา ความคิดเรื่อง "การพัฒนา" จึงเป็นสิ่งที่เกาะเกี่ยวให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและราษฎรไว้

¹² กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. ร.5 น. 44.5/1 เอกสารรัชกาลที่ 5 กระทรวงนครบาล เอกสารโต้ตอบกระทรวงมหาดไทย ประชุมเทศาภิบาล เรื่อง รายงานการประชุมเทศาภิบาล ร.ศ.114

¹³ กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. ร.5 ม 57/9 เอกสารรัชกาลที่ 5 กระทรวงมหาดไทย มณฑลอีสาน เรื่องกรมหมื่นสรรพสิทธิ์เสด็จออกตรวจราชการ และออกประกาศตักเตือนคนที่ไปมา และแนะนำสั่งสอนแบบแผนวิธีราชการในมณฑลลาวท้าว (1 กรกฎาคม ร.ศ.119 – 30 สิงหาคม ร.ศ.119)

3. ความคิดเรื่อง “การพัฒนาอีสาน”

ก่อนจะถึงเรื่องความคิดใน “การพัฒนา” อีสานนั้น กรุงเทพฯ ต้องพยายามที่จะทำความเข้าใจเรื่องราวความเป็นไปของบริเวณนี้ก่อน การรับรู้เรื่องราวของบริเวณอีสานของกรุงเทพฯ กล่าวได้ว่าการเข้ามาศึกษาอย่างจริงจังไม่เกินร้อยปีมานี้ ความรู้ที่กรุงเทพฯ มีต่อบริเวณอีสานก่อนหน้านั้นมอง สภาพของบริเวณอีสานว่าเป็นป่า ตามความคิดของคนในสังคมเมืองป่าเป็นอันตราย เกือบและทุรกันดาร เห็นในนิราศทัพเวียงจันทน์ ที่กล่าวถึงการเดินทางไปปราบกบฏเจ้าอนุวงศ์ แสดงให้เห็นความคิดของคนส่วนกลางได้เป็นอย่างดี ตั้งแต่ออกจากอยุธยาไปก็มีแต่ป่า การเดินทางก็สุดแสนจะยากลำบาก อดอยาก ภูมิประเทศก็กันดาร และหนาวเหน็บ นอกจากนี้ป่ายังเป็นพื้นที่ที่พวกลาวซุกซ่อนตัว เพื่อเข้ามารอบทำร้ายอีกด้วย¹⁴ พื้นที่ป่าเช่นนี้จึงไม่มีความสำคัญนอกจากจะเป็นแหล่งทรัพยากรที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจ ไม่มีคนจากส่วนกลางต้องการจะเดินทางเข้าไปที่นั่นมากนัก การรับรู้บริเวณอีสานจึงผ่านมาจากการเล่าสืบกันมา ดังจะเห็นได้จากการเดินทางข้ามดงพระยาเย็นของกองทัพที่จะเดินทางไปปราบฮ่อในสมัยต้นรัชกาลที่ 5 ก็ได้กล่าวว่าพื้นที่นี้เป็นที่มีไข้ป่าชุกชุม คำกล่าวนี้ได้รับการบอกเล่ามาจากปู่ย่าตาทวดมาตั้งแต่ครั้งกรุงเก่า (กรุงศรีอยุธยา)¹⁵ ฉะนั้นการรับรู้เรื่องราว “ความเป็นอีสาน” จึงเป็นการประเมินคุณค่าของอีสานจากคนส่วนกลางกับเรื่องที่เล่าต่อ ๆ กัน และมีการตัดสินใจว่า “ความเป็นอีสาน” เป็นเช่นไรไปเรียบร้อยแล้ว โดยไม่ได้คำนึงว่า สิ่งที่ตนรับรู้ นั้น เป็น “อีสานจริง ๆ” เหมือนที่ตนคิดหรือไม่

ความรู้ที่คนส่วนกลางรับรู้เกี่ยวกับบริเวณอีสานนั้นก็ได้รับการยอมรับจากผู้ปกครองกรุงเทพฯ ว่ามีน้อย ซึ่งสิ่งนี้เป็นปัญหาหนึ่งในทางรัฐประศาสนศาสตร์ของสยามเป็นอย่างมาก เมื่อมีคู่แข่งที่น่ากลัวอย่างฝรั่งเศสเข้ามา และการสั่นคลอนทางอำนาจเหนือคนในท้องถิ่นในช่วงต้นพุทธศตวรรษ 2400

ถึงเขตแดนข้างมณฑลอีสาน ก็เป็นที่หนักใจอยู่เหมือนกัน ไม่รู้ว่าเขานั้น มีที่ราบที่ชันอย่างไร ผู้คนตั้งอยู่ในระหว่างเขามีบ้างฤๅไม่ การที่ย้ายเราจะรู้ว่าที่ไหนเป็นสันเขาแท้ จะมีความรู้ถึงฤๅไม่ ถ้าหลายสันเขาออก มาเป็นสันเขาใน ที่ซับซ้อนกันอย่างไร จะเสียที่ไม่มีที่สุด ที่พูดทั้งนี้ก็เป็นการหลับตาเพื่อ¹⁶

¹⁴ ประชุมจดหมายเหตุ เรื่อง ปราบกบฏเมืองเวียงจันทน์. พิมพ์แจกในงานพระราชทานเพลิงศพ อำมาตย์เอกพระอินทราสา ณ วัดปิตุลาธิราชสุขขันธ์ จังหวัดฉะเชิงเทรา, 2477.

¹⁵ สิทธิ ศรีสยาม, นิราศหนองคายวรรณคดีที่ถูกสั่งเผา, พิมพ์ครั้งที่ 2, (กรุงเทพฯ : ฟีน้องแสงธรรม, 2518), หน้า 166.

¹⁶ ประมวลพระราชหัตถเลขา รัชกาลที่ 5 ที่เกี่ยวกับการกิจของกระทรวงมหาดไทย เล่มที่ 2 ภาคที่ 3, (พระนคร : กระทรวงมหาดไทย, 2513), หน้า 201.

จากปัญหาที่เข้ามานั้นการที่กรุงเทพฯ จะรู้เกี่ยวกับอีสานในทันใดนั้นเป็นไปได้ยาก จำเป็นต้องมีการเรียนรู้ผิดรู้ถูกควบคู่กันไปด้วย กล่าวได้ว่าช่วงนี้เป็นช่วงของการเอาตัวรอด ที่ต้องเผชิญกับความเปลี่ยนแปลงที่เข้ามกระทบทั้งกรุงเทพฯ และอีสานที่ไหลไปตามกระแสความเปลี่ยนแปลงของโลก แต่เมื่อวิกฤตการณ์ต่าง ๆ เริ่มคลี่คลาย ในช่วงปลายรัชกาลพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว การแผ่ขยายอำนาจของจักรวรรดินิยมอ่อนกำลังลง มีการกั้นเส้นเขตแดนอย่างเป็นระบบ การแบ่งแยกคนของชาติก็มีความชัดเจนขึ้น การจัดการบริหารราชการเริ่มเข้าสู่ระบบมากขึ้น ผู้ปกครองที่กรุงเทพฯ จึงเริ่มที่จะศึกษาบริเวณอีสานอย่างจริงจัง และมีนโยบายต่าง ๆ เพื่อจัดการเรื่องราวภายในรัฐของตน โดยหวังผลถึงประสิทธิภาพที่จะเกิดขึ้น โดยเฉพาะการพัฒนาทางเศรษฐกิจ ที่มีการสร้างสำนึกของความเป็นราษฎรไทยควบคู่กันไปด้วย

การสร้างความรู้ของผู้นำจากส่วนกลาง ต่อบริเวณอีสาน ทำโดยการออกไปแสวงหาประสบการณ์ตรง จากการออกไปตรวจราชการในพื้นที่อีสานของข้าราชการชั้นผู้ใหญ่จากกรุงเทพฯ ซึ่งมีอำนาจในการออกนโยบาย ก่อนหน้านั้นมีการส่งพระเจ้าน้องยาเธอไปปกครองอีสานในช่วงทศวรรษ 2440 - 2450 แต่ก็เพื่อประสิทธิภาพในการแก้ปัญหาเฉพาะหน้าในพื้นที่เท่านั้น หรือแม้แต่การส่งข้าราชการลงไปอยู่ในพื้นที่ ก็เป็นการรายงานสภาพและผลการปฏิบัติงาน ที่เป็นนโยบายในภาพรวม และกลุ่มข้าราชการเหล่านี้ก็ไม่ได้มีผลต่อการกำหนดนโยบายแต่อย่างใด สังเกตได้ว่าการเดินทางไปของข้าราชการชั้นผู้ใหญ่จากส่วนกลาง ช่วงครั้งแรกของพุทธศตวรรษที่ 25 เป็นการเดินทางเมื่อมีราชการแล้วจึงไป แต่พอช่วงหลังของพุทธศตวรรษที่ 25 เป็นการไป (แล้วได้) ราชการ

ข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ในกรุงเทพฯ พระองค์แรกที่เดินทางไปตรวจราชการในบริเวณอีสาน คือ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้าจุฑาธุชธราดิลกโลกนาถ เสด็จพระราชดำเนินไปตรวจราชการในเกือบทุกมณฑลในบริเวณอีสาน ยกเว้นมณฑลอุบล หลังจากนั้นก็มีข้าราชการชั้นผู้ใหญ่จากกรุงเทพฯ เดินทางไปตรวจราชการในบริเวณอีสานแทบจะทุกปี บางปีมีมากกว่าหนึ่งพระองค์/คน (ดูรายละเอียดจากภาคผนวก) ข้าราชการชั้นผู้ใหญ่เหล่านี้ส่วนใหญ่มักจะอยู่ในกระทรวงด้านความมั่นคง และเศรษฐกิจ เส้นทางที่เดินทางก็อยู่ในกรอบที่สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้าจุฑาธุชธราดิลกโลกนาถ ได้เสด็จพระราชดำเนินใน พ.ศ. 2449 เป็นส่วนใหญ่ ซึ่งเส้นทางเหล่านั้นจะถูกพัฒนาเป็นเส้นทางรถไฟ และการเดินทางเพื่อติดต่อราชการต่าง ๆ ที่อยู่ส่วนในออกมา

เรื่องราวที่ปรากฏในบันทึกหรือรายงานส่วนใหญ่จะคล้ายกันประกอบด้วยเรื่อง ลักษณะภูมิประเทศ ลักษณะทางชาติพันธุ์ ลักษณะทางเศรษฐกิจและการค้า การศึกษา การศาสนา จะมีแตกต่างกันบ้างก็คือการติดตามการดำเนินการของหน่วยงานในกระทรวงของตน ความรู้ในรายงานราชการนี้จะเป็นพื้นฐานในการผลิตนโยบายต่าง ๆ ต่ออีสาน เรื่องที่เห็นได้ชัด คือ การสร้างสาธารณูปโภคต่าง ๆ สิ่งนี้สอดคล้อง

คล้อยกับการปฏิบัติตามพันธะหน้าที่ของรัฐ ในการดูแลราษฎรและสร้างความเจริญให้แก่รัฐ นอกจากนั้นก็เป็นการกระตุ้นให้คนในท้องถิ่นรับรู้ถึงการเป็นราษฎรของรัฐ โดยมีผู้ปกครองคือ คนจากกรุงเทพฯ

อนึ่งข้าพระพุทธเจ้า (หม่อมเจ้าคำรบ) ได้สนทนากับราษฎรในท้องถิ่นนี้ ที่ได้นั่งประชุมอยู่โดยมากคนว่า ได้ฝ่าพระบาท (สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ) ได้มีรับสั่งให้ข้าพระพุทธเจ้ามาเยี่ยมถามทุกข์สุขราษฎรแทนพระองค์ ได้ฝ่าพระบาทเคยเสด็จมาประภาคทางนี้ ยังทรงมีความรุดถึงราษฎรที่ได้พบปะอยู่ ถ้าผู้ใดมีทุกข์ร้อน โดยถูกกดขี่หรือคุมเหงอย่างใดก็ให้ชี้แจงแก่ข้าพระพุทธเจ้าจะได้นำความกราบบังคมทูลทรงทราบฝ่าพระบาทต่อไป ราษฎรทุกคนได้ยกมือขึ้นถวายบังคมแทบได้ฝ่าพระบาท แลตอบแก่ข้าพระพุทธเจ้าว่า เขามีความสุขสบายดี¹⁷

เมื่อคนในสวนภูมิภาคกลายเป็นไทย ในฐานะของราษฎรของรัฐสยามแล้ว จำเป็นต้องมีหน้าที่ในการตอบแทนรัฐในฐานะที่รัฐเป็นผู้ดูแลตนให้อยู่เย็นเป็นสุข หน้าที่ของราษฎรที่สำคัญส่วนใหญ่เป็นไปเพื่อตอบสนองกับการขยายตัวทางเศรษฐกิจทุนนิยมเป็นหลัก ทั้งการมีอาชีพที่สร้างรายได้ เพื่อจะได้มีเงินจ่ายภาษีให้รัฐ สินค้าที่ผลิตก็จะถูกนำมาขาย และการร่วมมือในการสร้างสาธารณูปโภคต่าง ๆ เช่น ถนน และสะพาน ก็เพื่อนำสินค้าออกมาสู่ส่วนกลางได้

ระบบเศรษฐกิจในอีสาน มีความต่อเนื่องและเชื่อมต่อกันเป็นเครือข่าย แม้ในช่วงที่มีความตึงเครียดทางการเมือง แต่บริเวณอีสานบางส่วนก็ยังเป็นแหล่งการค้าขายที่สำคัญอยู่ เพราะสินค้าของอีสานเป็นที่ต้องการ ทั้งจากส่วนกลาง และบริเวณรายรอบ บริเวณอีสานถือว่าเป็นแหล่งทรัพยากรที่สำคัญมาแต่เดิม ในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ บริเวณอีสานเป็นพื้นที่สำคัญในการส่งส่วย เมื่อการค้าขายของส่วนกลางเป็นไปเพื่อตอบสนองตลาดเพื่อการส่งออกมากขึ้น ตั้งแต่ทศวรรษ 2400 เป็นต้นมาสินค้าภายในบริเวณอีสานเริ่มเปลี่ยนจากสินค้าของป่ามาเป็นการผลิต ทั้งสินค้าการเกษตรและปศุสัตว์ มีการค้าขายกับทางกรุงเทพฯ ทางฝั่งขวาแม่น้ำโขง และกัมพูชา นอกจากนี้ยังมีสินค้าฟุ่มเฟือยส่งมาขายยังอีสาน ระบบเศรษฐกิจเริ่มเข้าสู่ระบบเงินตรามากขึ้น และมีพ่อค้าจีนและญวนเข้ามาทำการค้าขายในอีสาน แม้จะมีจำนวนไม่มากก็ตาม กลุ่มพ่อค้าจีนและญวนเหล่านี้เข้ามาในฐานะพ่อค้าคนกลาง ที่นำสิ่งของจากกรุงเทพฯ และฝั่งขวามาขาย หรือนำสินค้าจากอีสานไปขายยังกรุงเทพฯ และฝั่งขวา โดยเมืองนครราชสีมาถูกผลักดันให้กลายเป็นศูนย์กลางของการค้าขายที่จะไปเชื่อมกับกรุงเทพฯ และยิ่งเจริญขึ้นเมื่อมีรถไฟ

¹⁷ กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. ร.6 ม 10/2 เอกสารรัชกาลที่ 6 กระทรวงมหาดไทย แผนกตำรวจภูธร เรื่องรายงานหม่อมเจ้าคำรบตรวจราชการหัวเมืองมณฑลต่าง ๆ แผนกตำรวจภูธร (29 มกราคม 2457 – 9 มีนาคม 2457)

แรงงานอีสานกลายเป็นสินค้าอย่างหนึ่งที่เป็นที่ต้องการของตลาด โดยมีปัจจัยสำคัญสองอย่าง ประกอบกัน จนทำให้เกิดปรากฏการณ์เช่นนี้ คือ การยกเลิกระบบไพร่ และการขยายตัวของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราและการค้า การยกเลิกระบบไพร่ทำให้แรงงานอีสานสามารถเป็นอิสระจากการเกณฑ์แรงงานและภาระในการส่งส่วย แต่การเปลี่ยนระบบการส่งส่วยมาเป็นการเก็บเงินค่าราชการ มีผลดึงให้ชาวอีสานเข้าสู่ระบบเงินตรา แต่การที่ยังอยู่ในอีสานก็ไม่สามารถที่จะหาเงินได้ จึงจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องออกมาจากท้องถิ่นเพื่อหาเงิน ประกอบกับมณฑลชั้นในมีความต้องการคนในการทำนา จากการทำสนธิสัญญาเบาริง ในพ.ศ. 2398 เศรษฐกิจของสยามโดยเฉพาะบริเวณภาคกลางได้มีการขยายพื้นที่การเพาะปลูกอย่างกว้างขวาง คนอีสานเป็นจำนวนไม่น้อยได้อพยพย้ายถิ่นลงไปเป็นแรงงานรับจ้างในบริเวณดังกล่าว และยังมีการเปิดเส้นทางรถไฟสายกรุงเทพฯ - นครราชสีมา ทำให้มีการอพยพมาของแรงงานอีสานมากขึ้น แต่ส่วนใหญ่จะเป็นการอพยพย้ายถิ่นลงไปรับจ้างชั่วคราวในช่วงเดือนพฤษภาคมถึงกุมภาพันธ์ของปีถัดไป เมื่อถึงฤดูทำนาแรงงานส่วนใหญ่จะกลับมาทำนาในภูมินาเดิมของตน นอกจากนี้รัฐยังมีนโยบายสนับสนุนให้แรงงานอีสานลงมาขายแรงงานยังภาคกลาง โดยมีประกาศเว้นราชการทหารแก่แรงงานรับจ้างจากอีสานที่ลงมารับจ้างในการต่าง ๆ ด้วย

รัฐส่วนกลางสนับสนุนการเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจภายในอีสาน โดยการสร้างสาธารณูปโภคต่าง ๆ ทั้งเส้นทางคมนาคม ทางรถไฟ ทางถนน ทางน้ำ และทางอากาศ (ทางอากาศนี้เป็นความคิดที่จะทำ) และระบบโทรเลข การให้การศึกษาเพื่อพัฒนาศักยภาพทางการผลิต แต่การพัฒนาเช่นนี้ไม่ได้มีจุดมุ่งหมายแคอย่างเดียว การพัฒนาต่าง ๆ เหล่านี้ยังเอื้อประโยชน์ทางการเมืองการปกครองด้วย การมีเส้นทางคมนาคมที่สะดวกนอกจากจะสามารถนำผลผลิตจากดินแดนภายในออกมาสู่ส่วนกลาง และนำสินค้าจากที่ต่าง ๆ กระจายเข้าไปสู่พื้นที่ภายในได้แล้ว ยังทำให้ส่วนกลางสามารถเข้าถึงพื้นที่ภายในเหล่านั้นได้อย่างสะดวกด้วย เมื่อมีปัญหาใดเกิดขึ้น รัฐก็สามารถจะส่งคนไปจัดการได้อย่างมีประสิทธิภาพดีกว่าแต่ก่อน หรือการส่งเสริมด้านการศึกษา จากที่กล่าวแล้วว่าเป็นจุดมุ่งหมายอย่างหนึ่ง คือ การสร้างความเป็นไทย และลบความเป็นท้องถิ่นออกไปจากการขยายการศึกษาด้วยหนังสือไทย หากเนื้อหาในหลักสูตร ก็เป็นการสนับสนุนให้มีประสิทธิภาพในการประกอบอาชีพ

หากปัญหาสำคัญที่รัฐประสบ คือ การขาดแคลนเงินลงทุน และราษฎรไม่มีสำนึกที่ตอบสนองระบบทุนนิยม

การทำมาค้าขายของราชการในมณฑลนี้ (มณฑลร้อยเอ็ด – ผู้เขียน) นับว่า
ยังไม่เจริญ เพราะราษฎรพากันเกียจคร้าน เมื่อทำมาหาได้พอเลี้ยงชีพแล้วก็ไปพอก
ไม่คิดที่จะกระทำการใหญ่ให้เป็นเศรษฐกิจมีเงินทองอย่างมณฑลชั้นในเลย¹⁸

รัฐส่วนกลางจึงจำเป็นต้องพยายามปลูกฝังความคิดให้ราษฎรรับกับกระแสการพัฒนาที่รัฐสร้างขึ้น
ด้วย

ข้อสำคัญในข้อแรกก็คือ จะช่วยกันอย่างไรให้พลเมืองของเราเห็นประโยชน์
แลตั้งหน้าตั้งใจทำให้เป็นเงินเป็นทองขึ้น¹⁹

การส่งเสริมให้มีการผลิตมากขึ้น เพื่อตอบสนองระบบตลาดนั้น เป็นความต้องการเร่งด่วนที่รัฐ
ต้องการทำ โดยบริเวณอีสานก็มีศักยภาพที่ดีทางด้านทรัพยากร แต่เมื่อการจัดการกับคนมีปัญหา ก็จำเป็นต้อง
ต้องใช้วิธีการบังคับ

นิสัยคนพื้นเมืองชอบกระทำแต่อย่างที่เคยทำ ไม่ช่างคิดช่างอ่านเปลี่ยน
แปลงหาวิธีที่ดี ถ้าจะแนะนำให้นิยมขึ้นเองแล้วก็เต็มผืน แต่ถ้าบังคับก็กลัวง่าย แลทำ
ได้ดี²⁰

นโยบายการพัฒนาของรัฐส่วนกลางนี้ จะเห็นได้ว่าการแฝงนัยในการมองคนบริเวณอีสาน ใน
กรอบของความเป็น “คนอื่น” อยู่ ความเป็นคนอื่นนี้ไม่ได้ใช้ความเป็นชาติพันธุ์เป็นตัวแบ่งแบบเดิม แต่มี
การวัดความแตกต่างนี้ด้วยความศิวิไลซ์

คนประเทศนี้เป็นพื้นป่าดงไม่เคยเห็นคุณประโยชน์ของหนังสือ เคยเห็นแต่การทำนาเลี้ยง
โคกระบือขายได้เงิน จึงถือมั่นว่าให้บุตรหลานไปเลี้ยงโคกระบือขายได้เงินดีกว่า ที่จะไปเรียนให้
เสียเวลาเลี้ยงสัตว์²¹

¹⁸ กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. ร 6 ม 20/4 (กร 6 ม /14) เอกสารรัชกาลที่ 6 กระทรวงมหาดไทย มณฑลต่าง ๆ
เรื่อง รายงานราชการมณฑลร้อยเอ็ด (25 สิงหาคม – 29 มีนาคม 2455).

¹⁹ กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. ร.6 น. 19/35 เอกสารรัชกาลที่ 6 กระทรวงนครบาล ประชุมเทศาภิบาล เรื่อง
รายงานประชุมอุปราชา และสมุหเทศาภิบาล พ.ศ. 2467 (พ.ศ. 2464 – 2468)

²⁰ เรื่องเดียวกัน

²¹ กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. ศธ 44/16 กระทรวงศึกษาธิการ รายงานการศึกษา เรื่อง รายงานการศึกษามณฑล
อุดรราชธานี ประจำปี 2454

การวัดมาตรฐานของกลุ่มคนว่าแตกต่างอย่างไร โดยใช้มาตรฐานของตนเองเป็นที่ตั้ง และเมื่อเทียบกันแล้ว ผู้ที่ไม่ได้มาตรฐานก็คือ คนที่อยู่คนละกลุ่มกับตน ความคิดเช่นนี้เป็นความคิดที่มีอยู่ทั่วไปแม้ในปัจจุบัน ไม่ใช่แต่เป็นความคิดของผู้ปกครองต่อคนอื่นเท่านั้น แม้คนในสังคมเดียวกันก็มีพื้นฐานการใช้ความคิดนี้ในการตัดสินคนที่ไม่เหมือนกับตน

บันทึกและรายงานการตรวจราชการของข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ที่มายังบริเวณอีสาน สะท้อนให้เห็นถึงลักษณะความคิดเช่นนี้ได้เป็นอย่างดี คือ มีวิธีการเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างที่ ๆ ตนอยู่กับที่ ๆ ตนไปตรวจราชการ และการตีค่าสิ่งต่าง ๆ จากการรับรู้ของตน

...แต่ว่าทั้งตำบลนั้นจะหาเศรษฐีที่มั่งมีเงินแต่ ๒๐๐ บาทขึ้นไปไม่มีเลย คนยากจนถึงต้องเป็นป่าวคนอื่นก็ไม่มีเลยสักคนเดียว คงอยู่กันมาเช่นนั้นนับด้วยร้อยปีแล้ว เพราะเหตุว่าพวกชาวบ้านทำไร่นาหาเลี้ยงตัวได้ โดยไม่จำเป็นต้องใช้เงิน ความรู้สึกต้องการตัวเงินไม่รุนแรง เงินก็ไม่มีอำนาจเหมือนในเมืองที่ว่าเป็นศิวิไลซ์ จึงไม่มีใครมีใครสะสม แต่จะว่ายากจนก็ได้ เพราะเลี้ยงตัวได้โดยผาสุกไม่อดคัด²²

แม้ว่าคนบริเวณอีสานจะมีความรู้มากขึ้น มีการเข้าสู่ระบบทุนนิยมมากขึ้น แต่ก็ไม่ถึงระดับศิวิไลซ์สักที เพราะไม่รู้ตัววัดของผู้ปกครองกรุงเทพฯ นี้ระดับไหนถึงเรียกได้ว่าศิวิไลซ์ การที่ระดับของอีสานไม่สามารถเข้าถึงความศิวิไลซ์ได้ อาจเป็นการต้องการแสดงให้เห็นว่าไม่สามารถตีเสมอทางกรุงเทพฯ ได้ ซึ่งอยู่อิงกับความคิดของกลุ่มคนที่เหนือกว่า และอยู่คนละระดับกับตน

4. สรุป

อีสานในมุมมองของผู้ปกครองในกรุงเทพฯ เป็นเพียง “ความจริง” อย่างหนึ่งที่ถูกสร้างขึ้น สิ่งนี้ไม่ได้แสดงให้เห็นแค่คนเหล่านั้นกรุงเทพฯ คิดว่า “ความเป็นอีสาน” เป็นอย่างไรเท่านั้น แต่ยังเป็นการสะท้อนให้เห็น คือ “ความเป็นกรุงเทพฯ” อีกด้วย การที่คนส่วนกลางให้ความหมายว่าอีสานว่าเป็นอย่างนั้นอย่างนี้หมายความว่า ทางกรุงเทพฯ ไม่คิดว่าตนเป็นเช่นนั้น ความแตกต่างที่กลุ่มคนจากส่วนกลาง กล่าวถึง และเห็นเป็นของแปลก เป็นสิ่งที่อาจจะนอกเหนือ (หรือแตกต่าง) จากสิ่งที่ตนเองเคยประสบ การตัดสินโดยใช้มาตรฐานของตนเอง ทำให้สิ่งที่ไม่ใช่กลายเป็นสิ่งที่ไม่ดี เพราะนั่นคือ มาตรฐานของกรุงเทพฯ ไม่ใช่มาตร

²² สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาปวเรศวริยวราวุฒยอวชิราวุธ, *จดหมายเหตุเสด็จตรวจราชการมณฑลนครราชสีมา มณฑลอุดร และมณฑลร้อยเอ็ด*, (กรุงเทพฯ : มูลนิธิสมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาปวเรศวริยวราวุฒยอวชิราวุธและหม่อมเจ้าจางจิดกมล

ดิศกุลพระธิดา, 2538), หน้า 78.

ฐานของอีสาน ฉะนั้นการกล่าวถึงอีสานว่าต่างจากตนอย่างไร คือ การแสดงตัวตนของกรุงเทพฯ มากกว่าจะสะท้อน 'ภาพที่แท้จริง' ของอีสาน

ความคิดในการพัฒนาอีสานตามแบบอย่างที่คุณปกครองกรุงเทพฯ ได้ทำขึ้นนั้น กลายเป็นพื้นฐานที่คนเข้ามาดูแลพื้นที่อีสานในสมัยรัฐประชาธิปไตยก็นำมาปฏิบัติ โดยมีกรอบความคิดที่ดำเนินไปในทิศทางเดียวกัน เพื่อให้บริเวณอีสาน และกลุ่มคนในบริเวณนั้น ตอบสนองต่อความต้องการของรัฐ ผ่านการทำตามนโยบายต่าง ๆ ที่รัฐผลิตขึ้น การสร้างความคิดให้กับคนทั่วไป รวมทั้งคนอีสานในการเป็นราษฎรที่มีหน้าที่ต้องปฏิบัติให้กับรัฐนั้น เป็นสิ่งที่ทุกคนนำไปปฏิบัติโดยอัตโนมัติ โดยไม่ได้ตระหนักเลยว่าสิ่งนี้เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้น และครอบให้เรารู้สึกว่าเป็นความจำเป็นและเคยชินในการปฏิบัติ ดังเช่นเรื่องการศึกษา ทุกคนรู้สึกว่าเราต้องเรียน โดยไม่มีคำถามว่า "ทำไมต้อง" ในเรื่องอื่น ๆ ก็เช่นกัน สิ่งเหล่านี้ที่เกิดขึ้นไม่ได้เป็นแค่ในอีสาน ถึงเวลาหรือยังที่เราควรตั้งคำถามกับ "สิ่งที่เราต้องเป็น" หรือ "ต้องทำ"

บรรณานุกรม

เอกสารที่ยังไม่ตีพิมพ์

กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารกระทรวงการต่างประเทศ กรมรถไฟ รถไฟสายเหนือและสาย
นครราชสีมา กต. 5.2/82 เรื่อง ทำทางรถไฟจากนครราชสีมาไปมณฑลอุดร (พ.ศ. 2466)

กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารกระทรวงการต่างประเทศ พระบรมวงศานุวงศ์ กรมพระกำแพงเพชร
อรรค์โยธิน กต. 6.15/5 เรื่อง กรมหลวงกำแพงเพชร เสด็จเยี่ยมจันทน์และหลวงพระบาง

กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. กระทรวงศึกษาธิการ รายงานการศึกษา ศธ. 44/16 เรื่อง รายงานการศึกษา
มณฑลอุดรราชธานี ประจำปี 2454

กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารรัชกาลที่ 5 กระทรวงนครบาล เอกสารโต้ตอบกระทรวงมหาดไทย
ประชุมเทศาภิบาล ร.5 น. 44.5/1 เรื่อง รายงานการประชุมเทศาภิบาล ร.ศ.114

กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารรัชกาลที่ 5 กระทรวงมหาดไทย มณฑลอีสาน ร.5 ม 57/9 เรื่องกรมหมื่น
สรรพสิทธิเสด็จออกตรวจราชการ และออกประกาศตักเตือนคนที่ไม่มา และแนะนำสั่งสอนแบบ
แผนวิธีราชการในมณฑลลาวท้าว (1 กรกฎาคม ร.ศ.119 – 30 สิงหาคม ร.ศ.119)

กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารรัชกาลที่ 6 กระทรวงนครบาล ประชุมเทศาภิบาล ร.6 น. 19/35
เรื่อง รายงานประชุมอุปราชา และสมุหเทศาภิบาล พ.ศ. 2467 (พ.ศ. 2464 – 2468)

กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารรัชกาลที่ 6 กระทรวงมหาดไทย แผนกตำรวจภูธร ร.6 ม 10/2
เรื่อง รายงานหม่อมเจ้าคำรบตรวจราชการหัวเมืองมณฑลต่าง ๆ (29 มกราคม - 9 มีนาคม 2457)

กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารรัชกาลที่ 6 กระทรวงมหาดไทย มณฑลต่าง ๆ ร. 6 ม 20/4
เรื่อง รายงานราชการมณฑลร้อยเอ็ด (25 สิงหาคม – 29 มีนาคม 2455)

กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารรัชกาลที่ 7 กระทรวงพาณิชย์และคมนาคม เบ็ดเสร็จกระทรวงพาณิชย์
และคมนาคม ร.7 พ 1 /1 เรื่อง คมนาคมติดต่ออินโดจีน (พ.ศ. 2472)

กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารรัชกาลที่ 7 กระทรวงมหาดไทย กรมพลำกัง ตรวจราชการ ร.7 ม 4.1/6
เรื่อง รายงานพระยาราชเสนาตรวจราชการลุ่มแม่น้ำโขง (พ.ศ. 2468-2473)

กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารส่วนพระองค์ สมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมหลวงพิษณุโลกประชานาถ
ส.ป. 1/ 15 เรื่อง รายงานการตรวจราชการมณฑลนครราชสีมาและมณฑลภาคพายัพ
(พ.ศ. 2458).

กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารส่วนพระองค์ สมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมหลวงพิษณุโลกประชานาถ อภิรัฐมนตรี ส.ป. 2/ 37
เรื่อง รายงานตรวจราชการจังหวัดหล่มสัก เลย เพ็ชรบุรณ (พ.ศ. 2470).

เอกสารที่ตีพิมพ์แล้ว

จิตร ภูมิศักดิ์. *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ*

ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม ฉบับสมบูรณ์. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ : เคล็ดไทย, 2540.

จิราภรณ์ สถาปนะวรรณะ. *วิกฤตกาลสยาม ร.ศ.112*. กรุงเทพฯ : ศรุสภา, 2519.

ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์. *การเมืองสองฝั่งโขง*. กรุงเทพฯ : มติชน, 2546.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ. *นิทานโบราณคดี*. กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2543.

----- . *จดหมายเหตุเสด็จตรวจราชการมณฑลนครราชสีมา มณฑลอุดร และมณฑลร้อยเอ็ด*.

กรุงเทพฯ : มูลนิธิสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพและหม่อมเจ้าจงจิตรถนอม ดิศกุลพระธิดา,
2538.

เต็ม วิภาคย์พจนกิจ. *ประวัติศาสตร์อีสาน*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ : มูลนิธิโครงการตำราสังคม
ศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2542.

บังอร ปิยะพันธุ์. *ลาวในกรุงรัตนโกสินทร์*. กรุงเทพฯ : มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และ
มนุษยศาสตร์, 2541.

ประชุมจดหมายเหตุ เรื่อง ปรามกบฏเมืองเวียงจันทน์. พิมพ์แจกในงานพระราชทานเพลิงศพ

อำมาตย์เอกพระอินทราสา ณ วัดปิตุลาธิราชสุทธินิคม จังหวัดฉะเชิงเทรา, 2477.

ประมวลพระราชหัตถเลขา รัชกาลที่ 5 ที่เกี่ยวกับภารกิจของกระทรวงมหาดไทย เล่มที่ 2 ภาคที่ 3.

พระนคร : กระทรวงมหาดไทย, 2513.

ทวีศิลป์ สืบวัฒนะ. "'ลาว' ในทัศนะของผู้ปกครองไทยสมัยรัตนโกสินทร์" .*จดหมายเหตุชาวสังคมศาสตร์*

11, 1 (ส.ค-ต.ค. 2531) : 105.

สิทธิ ศรีสยาม. *นิราศหนองคายวรรณคดีที่ถูกสั่งเผา*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : ฟีน้องแสงธรรม, 2518.

สุนทรพิพิธ, พระยา. *บันทึกความจำ*. 4 เล่ม. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ส่วนท้องถิ่น กรมการปกครอง, 2515.

ภาคผนวก

ตาราง การเสด็จตรวจราชการ / ตรวจราชการของพระบรมวงศานุวงศ์และข้าราชการชั้นผู้ใหญ่
ยังบริเวณอีสานก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475

พ.ศ.	พระนาม / นาม	ตำแหน่ง	เส้นทางเสด็จตรวจราชการ/ตรวจราชการ
พ.ศ. 2449	สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ	เสนาบดี กระทรวง มหาดไทย	มณฑลนครราชสีมา มณฑลอุดร และมณฑลร้อยเอ็ด
พ.ศ. 2452	พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหมื่นพิชัยมหินทรโรดม	-	เมืองอุบลฯ
พ.ศ. 2454	พระวรวงศ์เธอ พระองค์เจ้าบวรเดช	-	กรุงเทพฯ – นครราชสีมา – อุดรธานี – นครพนม – มุกดาหาร – อำนาจเจริญ – ม่วงสามสิบ – อุบลฯ – นครราชสีมา – กรุงเทพฯ
พ.ศ. 2455	พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงอดิศรอุดมเดช	-	กรุงเทพฯ – นครราชสีมา – อุดรธานี – นครพนม – มุกดาหาร – อำนาจเจริญ – ยโสธร – คำเขื่อนแก้ว – เขื่องใน – อุบลฯ – ศรีสะเกษ – สุรินทร์ – บุรีรัมย์ – นครราชสีมา – กรุงเทพฯ
พ.ศ. 2456	พระยามหาอำมาตยาธิบดี (เส็ง วิริยศิริ)	ปลัดทูลฉลอง กระทรวง มหาดไทย	กรุงเทพฯ – นครราชสีมา – สุรินทร์ – บุรีรัมย์ – ศรีสะเกษ – อุบลฯ – ยโสธร – เสลภูมิ – ร้อยเอ็ด – มหาสารคาม – ขอนแก่น – นครราชสีมา – กรุงเทพฯ
พ.ศ. 2457	พล.ต. ม.จ.คำรบ ปราโมช	ผู้ช่วยเสนาบดี กระทรวง มหาดไทย	ตรวจแผนกตำรวจภูธร มณฑลนครราชสีมา มณฑลอุดร มณฑลร้อยเอ็ด มณฑลอุบล
พ.ศ. 2458	สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้ากรมหลวงพิษณุโลกประชานาถ	เสนาบดี กระทรวง กลาโหม	มณฑลนครราชสีมา มณฑลอุบล

พ.ศ.	พระนาม / นาม	ตำแหน่ง	เส้นทางเสด็จตรวจราชการ/ตรวจราชการ
พ.ศ. 2460	สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระชัยนาทนเรนทร	-	กรุงเทพฯ – มณฑลอุบลฯ – พิบูลมังสาหาร – อุบลฯ – นครราชสีมา – กรุงเทพฯ
พ.ศ. 2461	สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระกำแพงเพชรอัครโยธิน	ผู้บัญชาการรถไฟแผ่นดิน	กรุงเทพฯ – นครราชสีมา – อุบลฯ – พิบูลมังสาหาร – ชื่องเม็ก – อุบลฯ – นครราชสีมา – กรุงเทพฯ
พ.ศ. 2461	พระยาราชวินิจจัย (อุทัยวรรณ อมาตย์กุล)	อธิบดีกรมการปกครอง กระทรวงมหาดไทย	กรุงเทพฯ – นครราชสีมา – ขอนแก่น – มหาสารคาม – ร้อยเอ็ด – ยโสธร – อุบลฯ – พิบูลมังสาหาร – อุบลฯ – นครราชสีมา
พ.ศ. 2461	พระยาศรีธรรมมาธิราช	ปลัดทูลฉลอง กระทรวงมหาดไทย โปรดเกล้าฯ แต่งตั้งเป็นข้าหลวงใหญ่ตรวจราชการชายแดนพระราชอาณาเขตติดต่อกับอินโดจีนฝรั่งเศส ร่วมกับข้าหลวงใหญ่ฝรั่งเศส	เริ่มจากจังหวัดเชียงรายจนถึงจังหวัดอุบลฯ สุดเขตที่บ้านด่านปากมูล และตรวจราชการดูแลแนวเส้นเขตแดนที่เขาบรรทัดจรดลำน้ำโขงที่ลำน้ำโดมน้อยตกแม่น้ำมูล
พ.ศ. 2463	สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระกำแพงเพชรอัครโยธิน	ผู้บัญชาการรถไฟแผ่นดิน	ตรวจการรถไฟสายตะวันออกเฉียงเหนือและทางรถยนต์สายพิบูลมังสาหาร – ชื่องเม็ก

พ.ศ.	พระนาม / นาม	ตำแหน่ง	เส้นทางเสด็จตรวจราชการ/ตรวจราชการ
พ.ศ. 2466	สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระกำแพงเพชรอัครโยธิน	ผู้บัญชาการรถไฟแผ่นดิน	ตรวจการจะสร้างทางรถไฟมณฑลอุดร
พ.ศ. 2469	พระยาราชเสนา	-	กรุงเทพฯ - นครราชสีมา - หนองคาย - ตรวจลำน้ำโขง - นครพนม - นครราชสีมา - กรุงเทพฯ
พ.ศ. 2471	พระยาจำแลนยบดี (ชิต สุนทรวร)	อธิบดีกรมการปกครอง กระทรวงมหาดไทย	ตรวจการรถไฟกรุงเทพฯ - อุบลฯ
พ.ศ. 2472	สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ และม.จ.หญิงพูนพิศมัย ดิศกุล	นายกรัฐมนตรี บัณฑิตยสถาน	ทอดพระเนตรปูชนียสถานภาคอีสาน กรุงเทพฯ - นครราชสีมา - ปราสาทหินพิมาย - เขาพนมรุ้ง - อำเภอนางรอง - เมืองต่ำ - ศรีสะเกษ - วัดกำแพง - บ้านระแหง - ห้วยตาเือง - เขาพระวิหาร - อุบลฯ - นครราชสีมา - กรุงเทพฯ
พ.ศ. 2472	สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระกำแพงเพชรอัครโยธิน	เสนาบดี กระทรวงพาณิชย์และคมนาคม	ตรวจการรถไฟกรุงเทพฯ - อุบลฯ
พ.ศ. 2472	พระวรวงศ์เธอ กรมหมื่นพิทยลาภพฤฒิยากร	เสนาบดี กระทรวงธรรมการ	ตรวจการศึกษา มณฑลนครราชสีมา และอุบลราชธานี



ชุดที่ ๒ “ความเป็นไทย ความเป็นอื่น”

ศิลปะสั้น ชีวิตยืนยาว :
กำเนิดศิลปะและศิลปิน “ไทย”

ชำนาญ แสนคริโฮม

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่๒

สนับสนุนโดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

ศิลปะสั้น ชีวิตยืนยาว : กำเนิดศิลปะและศิลปิน “ไทย”

VITA LONGA, ARS BREVIS : AN ORIGIN OF “THAI” ART AND ARTIST^{*}

ชำนานญ แสนศิริโฮม^{**}

บทคัดย่อ

บทความนี้พยายามจะเสนอว่า ความอ่อนช้อย-พลิ้วไหว อันเป็นลักษณะที่สำคัญของศิลปะ “ไทย” ดังที่ปรากฏอยู่ในลายกนก หรือเส้นรอบนอกขององค์พระพุทธรูปปางลีลาสมัยสุโขทัย เป็นทัศนคติศิลปะไทย ที่เพิ่งมีขึ้นเมื่อประมาณทศวรรษ ๒๔๔๐-๒๔๕๐ เท่านั้น ก่อนนั้นขึ้นไปเพียงสมัยต้นรัตนโกสินทร์ ก็ไม่พบหลักฐานใดช่วยสนับสนุนว่าทัศนคติศิลปะไทยดังกล่าวนี้ ได้รับการยอมรับดังเช่นที่เราในปัจจุบันได้สมาทาน และที่น่าสนใจต่อไปก็คือ การให้ความสำคัญต่อทัศนคตินี้ ก็สัมพันธ์อย่างเจาะจงกับการถือกำเนิดหรือการสถาปนาวิชาชีพศิลปิน “ไทย”

Abstract

This article attempts to show that the universal undulating and soaring sense, as seen in Lai Kanok ornament or an outline of Sukhothai Walking Buddha, has been the principal concept of “Thai” art since 1940s-1950s. In the early time of Bangkok period found no supporting evidence to any recognition of this concept as it is regarded in the present day. So fascinatingly, this mention is exclusively related to an origin or establishing of the profession of “Thai” artist.

^{*} ประเด็นหลักในบทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ เรื่อง “โลกศิลปะ” กรุงเทพฯ ๒๕๒๕-๒๕๐๐ : การเปลี่ยนแปลงในความคิด “ศิลปะสุโขทัย” ของผู้เขียน ซึ่งกำลังอยู่ในระหว่างการปรับปรุงครั้งสุดท้าย

^{**} นักศึกษาปริญญาโท ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

บทนำ

ความอ่อนช้อย อ่อนไหว นุ่มนวล สวยงาม ดูจะเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็นต้องถกเถียงว่าเป็นเอกลักษณ์ของคนไทย เช่น ความอ่อนช้อยของทำนารามศิลป์ ความอ่อนช้อยของกิริยามารยาทของคนไทย หรือความอ่อนช้อยของลายกนก ลายไทย เป็นต้น นอกจากข้อสังเกตทั่วไป ที่กล่าวมาแล้ว ยังปรากฏว่าความอ่อนช้อย-พริ้วไหว เป็นทัศนะทางศิลปะไทยที่สำคัญเช่นกัน โดยในทางวิชาการศิลปะและประวัติศาสตร์ศิลป์ได้ใช้ทัศนะนี้เป็นพื้นฐานในการศึกษาศิลปะไทยต่อไปอย่างกว้างขวาง อย่างไรก็ตาม บทความนี้ไม่มีจุดประสงค์จะวิเคราะห์ความถูกต้องของทัศนะศิลปะไทยดังกล่าว หรือแม้แต่เสนอปรัชญาศิลปะไทยอื่นใดให้พิจารณา

แต่บทความนี้จะวิพากษ์ทัศนะของศิลปะไทยดังกล่าว ด้วยวิธีการทางประวัติศาสตร์ว่า มีกำเนิดมาเมื่อไหร่ รวมไปถึงมีปัจจัยอะไรที่สนับสนุนให้เกิดทัศนะทางศิลปะเช่นนั้น

การศึกษาเกี่ยวกับกำเนิดศิลปะไทย

บทความนี้จำหัวข้อว่าด้วยเรื่อง กำเนิดศิลปะ-ศิลปิน "ไทย" ซึ่งชวนให้ผู้อ่านอาจจะคิดไปต่างๆ ด้วยที่ผ่านมามีคำอธิบายเรื่องกำเนิดหรือที่มาของศิลปะไทยอยู่บ้าง ในหลายๆ มิติ เป็นต้นว่า การอธิบายว่ามาจากการเลียนแบบดัดแปลงธรรมชาติ มาจากการปรับปรุงจากแบบศิลปะประเทศเพื่อนบ้าน ดังนี้

ศิลปะไทยมีบ่อเกิดจากการอาศัยรากฐานจากธรรมชาติ แต่ก็ไม่ได้ลอกเลียนแบบธรรมชาติโดยตรง แต่จะมีการดัดแปลงสิ่งที่พบเห็นรอบๆ ตัว เช่น ดอกบัว ดอกมะลิ ดอกพุดตาน มะม่วงหิมพานต์ รวงข้าว เปลวไฟ รวงผึ้ง หรือพันธุ์ปลา เป็นต้น ประดิษฐ์ให้เป็นลวดลายแบบอุดมคติ เช่น ลายกนก ลายกระจิง

พริยะ ไกรฤกษ์ ได้เคยโต้แย้งประเด็นนี้ไว้แล้วว่า ลายกนกของไทยนั้นไม่ได้มีที่มาจากธรรมชาติอย่างที่เข้าใจกัน แต่มาจากลวดลายของจีน ซึ่งเข้ามาพร้อมกับเครื่องถ้วยเคลือบ เครื่องโลหะ สิ่งทอง ตลอดจนศิลปวัตถุต่างๆ เมื่อครั้งมีการติดต่อทั้งด้านการเมืองและการค้ากับราชวงศ์หยวนของจีนตั้งแต่ประมาณศตวรรษที่ ๑๙²

¹ จีรพันธ์ สมประสงค์, *ศิลปะประจำชาติ* (กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์, ๒๕๓๒), หน้า ๘.

² Piriya Krairiksh, "Nature Symbols and Motifs in Thai Art", *Culture and Environment in Thailand: A Symposium of the Siam Society* (Bangkok: The Siam Society, 1989), p. 230. ม.จ.สุภัทรดิศ ดิศกุล ทรงมีพระวิจารณ์ข้อเสนอนี้ว่า ไม่ทรงปฏิเสธว่ามีอิทธิพลจีนในศิลปะไทย แต่ทรงเชื่อมั่นว่าการออกแบบลายกนกน่าจะมีวิวัฒนาการของตนเอง โดยอาจจะได้รับการกระตุ้นจากศิลปะจีนบ้าง แต่คงไม่ใช่ทั้งหมดแบบข้อเสนอของพริยะ

พระนิพนธ์สมเด็จพระปรมัยยิกายะราชานุภาพ เรื่องตำนานพุทธเจดีย์สยาม มีส่วนหนึ่งที่ทรงกล่าวถึงลักษณะที่เราอาจจะตีความได้ว่า ทรงกำลังหมายถึงลักษณะของศิลปะ "ไทย" ในความหมายที่ว่ามีความเฉพาะ ไม่เหมือนเขมร ไม่ใช่ออย่างพม่า มอญ ลาว หรือจีน เป็นลักษณะที่คนไทยคิดขึ้นเอง (แต่คนไทยในบริบทดังกล่าวขัดแย้งว่าทรงหมายถึงคนไทยสมัยสุโขทัย) ดังที่ทรงนิพนธ์ไว้ว่า แม้การสร้างพุทธเจดีย์ในสมัยสุโขทัยจะสร้างตามคติลังกาเป็นพื้น

...แต่ถึงกระนั้นพึงสังเกตเห็นอุปนิสัยของชนชาติไทยได้ ว่าไม่ทิ้งของดีของงามแม้เกิดขึ้นในลัทธิอื่นยังคิดเลือกลักษณะที่ดีงามจากช่างต่างสำนักมาผสมกัน เพราะฉะนั้นจึงเกิดเป็นแบบอย่างพุทธเจดีย์สุโขทัย อันควรนับว่าเป็นฝีมือเอก³

ในบทนำของหนังสือ *Origins of Thai Art* (2004) โดยเบตตี กอสลิง (Betty Gosling) นักประวัติศาสตร์ศิลป์ชาวอเมริกา ได้มีส่วนหนึ่งที่วิจารณ์ถึงความหมายของ คำว่า ศิลปะไทย ไปด้วย กอสลิงวิจารณ์ว่าเป็นศัพท์ที่มีความหมายไม่ค่อยชัดเจนและมีการใช้งานอย่างกว้าง แต่ก็จำกัดที่มีพาดานทางความคิดอยู่ที่สมัยสุโขทัย (อาณาจักรแรกของคนไทย) หรือราวพุทธศตวรรษที่ ๑๘ เท่านั้น จึงได้เสนอให้พิจารณาว่า ศิลปะไทยก็คือส่วนหนึ่งของมรดกทางวัฒนธรรมของประเทศไทย ซึ่งเป็นมากกว่าแค่เพียงผลงานการริเริ่มของชนเผ่าไทยมาก เพราะอย่างยิ่งคงมาจากกลุ่มคนที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ซึ่งเคยอาศัยอยู่บนดินแดนที่ต่อมากลายเป็นประเทศไทยนี้ หลายร้อยหลายพันปีก่อนการเข้ามาของชนเผ่าไทย⁴ การศึกษาที่มาหรือจุดกำเนิดของศิลปะไทย (ตามชื่อหนังสือ) ก็คือการศึกษาศิลปะก่อนหน้าพุทธศตวรรษที่ ๑๘

อย่างไรก็ตาม การศึกษากำเนิดของศิลปะ-ศิลปิน "ไทย" ในบทความนี้ จะไม่ใช้ในความหมายดังที่กล่าวมาแล้วอย่างสิ้นเชิง แต่จะหมายถึง กำเนิดของการให้ความหมายศิลปะไทยแบบหนึ่ง ที่ได้รับการยอมรับอย่างสูงก็คือคุณค่าของศิลปะไทย (ดูหัวข้อต่อไป) โดยจะเป็นการพยายามเผยให้เห็นว่าหนึ่ง การให้ความหมายศิลปะไทยเช่นที่วาทนี้เป็นสิ่งที่เพิ่งมีขึ้น ก่อนหน้านั้นความหมายของศิลปะไทยทำนองนี้ เป็นสิ่งที่ไม่มีผู้รู้จัก ไม่มีการให้ความสำคัญอย่างที่เป็นสมัยต่อมานับถือ หรือถ้าก็มีมีความหมายไปในทางอื่น อีกทั้งยังจะพยายามต่อไปอีกขั้นว่า ไม่ใช่แต่ในทางทฤษฎีหรือความคิดอย่างที่วาทไป

Culture and Environment in Thailand : A Symposium of the Siam Society (Bangkok: The Siam Society, 1989), p. 267.

³ สมเด็จพระปรมัยยิกายะราชานุภาพ, *ตำนานพระพุทธรูปเจดีย์* (กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๕), หน้า ๒๒๙.

⁴ Betty Gosling, *Origins of Thai Art* (Bangkok : River Books, 2004), p. 10.

แล้วเท่านั้น ยังมีเหตุผลสำคัญในทางปฏิบัติพอสมควร ที่ต้องมีการให้กำเนิดความหมายของศิลปะไทย เช่นที่ว่ำนั้นด้วย

ศิลปะไทยคืออ่อนช้อย เคลื่อนไหว

เราทราบมาแล้วว่า ก่อนขึ้นทศวรรษ ๒๔๗๐ สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ ในพระนิพนธ์เรื่อง *ตำนานพุทธเจดีย์สยาม* ทรงกล่าวถึงว่าคนไทยสามารถสร้างรูปแบบศิลปะของตนขึ้นได้สำเร็จแล้วตั้งแต่ พุทธศตวรรษที่ ๑๙-๒๐ ในสมัยสุโขทัย ประเด็นสำคัญของศิลปะไทยในพระนิพนธ์คือ ความแปลก ไม่เหมือนรูปแบบของชนชาติใด แต่พระองค์ยังไม่ทรงลงในรายละเอียดถึงรูปแบบเฉพาะทางศิลปะไทยนั้น สองทศวรรษต่อมาศิลปะสมัยสุโขทัย ได้รับการอธิบายอีกครั้งในทำนองเดียวกับพระอธิบาย แต่มีรายละเอียดที่มากกว่า และก่อให้เกิดความเข้าใจทางศิลปะไทยอย่างหนึ่งเกิดขึ้น คือ ข้อสังเกตที่ว่าลักษณะเส้นสายที่มีความอ่อนไหว และพวยพุ่งเป็นเปลวในพระพุทธรูปสุโขทัย เป็นลักษณะที่สำคัญที่ปรากฏอยู่ในองค์ประกอบศิลป์ของไทย เช่น ลายกนก⁵

ยอร์ช เซเดส์ ได้เสนอบทความที่ประจูดังคำรับรองข้อสังเกตนี้ โดยเปรียบเทียบพุทธลักษณะพระพุทธรูปเขมรและพระพุทธรูปสุโขทัยในแบบพระชนงต่อพระชนง ทำให้นอกจากจะเห็นลักษณะเส้นสายที่มีความอ่อนไหว และพวยพุ่งเป็นเปลวในพระพุทธรูปสุโขทัยอย่างเด่นชัดว่าแตกต่างจากพระพุทธรูปที่แข็ง นิ่ง คร่ำเคร่งของพระพุทธรูปเขมรแล้ว ยังรับรองความมีเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของไทยที่แตกต่างจากเขมรด้วย ดังที่ เซเดส์ ให้คำอธิบายว่า “ความเกลียดชังที่ชาวไทยสมัยสุโขทัยมีต่อการปกครองของขอม ชักนำเอาให้ช่างเลือกเอาแบบพระพุทธรูปที่อยู่ห่างไกลที่สุดจากพระพุทธรูปขอม”⁶

ลักษณะเส้นสายที่มีความอ่อนไหว และพวยพุ่งเป็นเปลวในอีกแห่งถูกกล่าวถึงด้วยคำว่า “อุดมคติทางใจขันปรมัตถ์” กล่าวคือ ศิลป์ พีระศรี ได้เปรียบเทียบศิลปะคลาสสิกของกรีก และศิลปะสุโขทัย ศิลปะคลาสสิกของไทยว่า ต่างก็แสดงรูปมนุษย์ให้เห็นความบริสุทธิ์ ความมีเอกภาพของรูปทรง เส้นสาย ปริมาตร และนำเอาอุดมคติทางใจขันปรมัตถ์ใส่ลงไปในรูปแบบนั้นด้วย⁷ ซึ่ง “อุดมคติทางใจขันปรมัตถ์” หมายถึง การแสดงออกถึงสภาวะแห่งปีติสุข พระนิพพาน โลกุตระธรรม ความไม่มีตัวตน โดยการสร้างพระพุทธรูปให้ดูเหมือนลอยอยู่ในอากาศและเคลื่อนไหวคล้ายคลื่น นอกจากนี้ยังหมายถึงการ

⁵ ศิลป์ พีระศรี, “ศิลปะสุโขทัย”, *ศิลปะไทย (รวมบทความศิลปะไทย)*, หนังสืออ่านประกอบพื้นฐานอารยธรรมไทย (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัย ธรรมศาสตร์, ๒๕๑๖), หน้า ๖๕.

⁶ ดู ยอร์ช เซเดส์, “ศิลปะไทยสมัยสุโขทัย”, ม.จ.สุภัทรดิศ ดิศกุล ทรงแปล *ตำนานอักษรไทย ตำนานพระพิมพ์ การขุดค้นที่พงดึก และศิลปะไทยสมัยสุโขทัย* (กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา, ๒๕๒๖), หน้า ๗๗, ๘๘, ๑๐๔.

⁷ ศิลป์ พีระศรี, *ประติมากรรมไทย* (พระนคร : กรมศิลปากร, ๒๔๙๐), หน้า ๓๙.

แสดงลักษณะเหนือจากความเป็นเพศ ด้วยพระพุทธรูปเจ้าทรงได้ตรัสรู้แล้ว จึงทำให้พระพุทธรูปสุโขทัยบางองค์ดังตามคุณลักษณะผู้หญิง⁸

ด้วยเหตุนี้ ความอ่อนไหว และพวยพุ่งเป็นเปลวของศิลปะไทย จึงเป็นลักษณะร่วมที่ทั้งแสดงเอกลักษณ์ของชาติไทย ที่แตกต่างจากชาติอื่นๆ และยังเป็นลักษณะของความงามขั้นปรมาตมด้วย จึงได้ถือเป็นเกณฑ์สำคัญที่ใช้จัดแบ่งคุณค่าของศิลปะไทย ดังจะพบได้จากการจำแนกพระพุทธรูปสุโขทัยออกเป็นสามช่วงตามพัฒนาการทางศิลปะ คือ สมัยก่อนคลาสสิก (Pre-classic) สมัยคลาสสิก (High-classic) และสมัยหลังคลาสสิก (Post-classic)⁹ เอ. บี. กริสวอลด์ ได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนในการใช้เกณฑ์ความอ่อนไหว พวยพุ่ง หรือที่กริสวอลด์ใช้คำว่า "...แสดงชีวิตจิตใจอย่างมากมาย และมีกำลังแรงภายใน"¹⁰ ในการจำแนกพระพุทธรูป โดยพระพุทธรูปที่มีลักษณะตามเกณฑ์นี้ ก็จัดเป็นพระพุทธรูปสมัยคลาสสิก พระพุทธรูปที่ใกล้เคียงกับเกณฑ์ดังกล่าว แต่ขาดความมีชีวิตจิตใจและพลังทางประติมากรรมอันเป็นลักษณะของพระพุทธรูปแบบคลาสสิก¹¹ และ "...มีรูปร่างสวยงามน้อยลงไป ดูแห้งแล้งและแข็งกระด้างยิ่งขึ้น ตลอดจนรายละเอียดต่างๆ ก็แข็งยิ่งขึ้นเช่นเดียวกัน"¹² ก็จัดให้อยู่ในสมัยหลังคลาสสิก

จากการจำแนกแบบพระพุทธรูปของกริสวอลด์ ในทศวรรษ ๒๔๘๐-๒๔๙๐ จะเห็นว่า ประเด็นเรื่องความอ่อนไหวและนิ่งแข็ง กลายมาเป็นเรื่องสำคัญของศิลปะไทยมาก โดยให้ความสำคัญที่ความอ่อนไหว พวยพุ่ง มากกว่า ความแข็ง นิ่ง แต่การให้ความสำคัญเช่นนี้ อาจจะไม่ใช่ว่าที่สมัยก่อนหน้ามองเห็นหรือสอดคล้องก็เป็นได้ เป็นความจริงที่พระพุทธรูปสุโขทัย มีคุณูปการต่อการให้ความหมายแก่ศิลปะเช่นนี้อย่างแรง ก็เป็นเหตุเป็นผลมากที่สมควรจะต้องพิจารณาว่าสมัยก่อนหน้านั้น พระพุทธรูปสุโขทัยมีความหมายต่อศิลปะไทยเหมือนหรือแตกต่างจากสมัยทศวรรษ ๒๔๘๐-๒๔๙๐ อย่างไร

สมัยก่อนพระพุทธรูปสุโขทัยสำคัญที่ความนิ่ง แข็ง ไม่ใช่ อ่อนช้อย เคลื่อนไหว

เมื่อมองย้อนกลับไปยังสมัยต้นรัตนโกสินทร์ เราก็จะพบข้อเท็จจริงที่น่าประหลาดใจยิ่งสองประการ หนึ่งคือพระพุทธรูปสุโขทัยนั้นได้รับการประดิษฐานไว้ในกรุงเทพมหานครเป็นจำนวนมากมา

⁸ ศิลป์ พีระศรี, ศิลปสุโขทัย, หน้า ๕๒-๕๓.

⁹ A. B. Griswold, "New Evidence for the Dating of Sukhodaya Art," *Artibus Asiae* 19 (1956) : 240-250.

¹⁰ เอ.บี. กริสวอลด์, ศักราชสุโขทัย-คำแนะนำเพื่อการค้นคว้าต่อไป, หน้า ๘๔-๘๕.

¹¹ เอ.บี. กริสวอลด์, "ศักราชสุโขทัย-คำแนะนำเพื่อการค้นคว้าต่อไป", คำบรรยายสัมมนาโบราณคดีสมัยสุโขทัย พ.ศ. ๒๕๐๓ (กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๐๗), หน้า ๘๕.

¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘๕.

แต่แรกสร้างพระนครเมื่อทศวรรษ ๒๓๒๐ แล้ว ที่จริงควรจะกล่าวด้วยว่ากรุงเทพมหานครเป็นแหล่งรวมพระพุทธรูปสุโขทัยจำนวนมากที่สุดในประเทศ ไม่ใช่จังหวัดสุโขทัย ข้อเท็จจริงประการแรกนี้ ส่งเสริมให้เรามองเห็นความสำคัญทางประวัติศาสตร์ของพระพุทธรูปสุโขทัยต่อสังคมกรุงเทพฯ

สอง โดยทั่วไปนักประวัติศาสตร์ศิลป์แบ่งแบบพระพุทธรูปสุโขทัย เป็น ๔-๕ หมวด¹³ แต่หมวดที่สำคัญคือ พระพุทธรูปสุโขทัยหมวดใหญ่ ได้แก่พระพุทธรูปแบบสุโขทัยที่รู้จักโดยทั่วไป ลักษณะสำคัญคือดวงพระพักตร์เป็นรูปไข่ เช่น พระพุทธรูปทองคำ วัดไตรมิตรเป็นต้น และพระพุทธรูปสุโขทัยหมวดพระชินราช ได้แก่พระพุทธรูปชินราช พระชินสีห์ และพระพุทธรูปดิหงส์ เป็นต้น ข้อเท็จจริงที่น่าประหลาดใจก็คือ ในตอนต้นรัตนโกสินทร์ แม้พระพุทธรูปสุโขทัยจะได้รับการอัญเชิญลงมายังพระนครทั้งแบบหมวดใหญ่ และหมวดพระพุทธรูปชินราช แต่หมวดที่ได้รับการประดิษฐานเป็นพระพุทธรูปประธานสำคัญๆ ตั้งแต่ต้นจนถึงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว คือพระพุทธรูปสุโขทัยหมวดพระพุทธรูปชินราช ในช่วงเวลาเดียวกันพระพุทธรูปหมวดใหญ่กลับถูกพอกปูนปั้นหุ้มปิดทองเป็นทรงพระพุทธรูปสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น และประดิษฐานเป็นพระพุทธรูปรอบพระเบญจคต เช่นที่วัดพระเชตุพนฯ ข้อเท็จจริงประการหลังนี้ ช่วยชี้แนะให้เราเห็นว่าพระพุทธรูปสุโขทัยที่สังคมกรุงเทพฯ ให้ความสำคัญนั้นเดิมทีคือหมวดพระพุทธรูปชินราช ไม่ใช่หมวดใหญ่อย่างที่ปัจจุบันให้ความสำคัญ

พระพุทธรูปสุโขทัยหมวดพระพุทธรูปชินราช ในด้านศิลปะ/ประติมากรรมแล้ว มีคุณลักษณะที่แตกต่างจากพระพุทธรูปหมวดใหญ่ อย่างที่อาจจะเรียกว่าตรงกันข้ามก็อาจจะได้ กล่าวคือ ขณะที่พระพุทธรูปหมวดใหญ่ มีลักษณะที่เด่นชัดทางประติมากรรม คือความอ่อนช้อย และลักษณะเคลื่อนไหวหรือที่บางท่านเรียกว่าอาการพวยพุ่ง ตัวอย่างที่เห็นได้ง่ายคือ พระพุทธรูปปางลีลานั้น ก็ดูดังพระพุทธรูปเจ้ากำลังลอยลงมาจากเบื้องบน หรือแม้จะเป็นพระพุทธรูปปางมารวิชัย ซึ่งลักษณะของปางค่อนข้างมี

¹³ เริ่มจาก พ.ศ. ๒๔๕๙ สมเด็จพระเจ้า กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงแบ่งไว้เป็น ๓ กลุ่ม ต่อมา พ.ศ. ๒๔๙๔ หลวงบริบาลบุรีภัณฑ์ ศิษย์ในสมเด็จพระเจ้า และเอ. บี. กริสวอลด์ ร่วมกันแบ่งออกเป็น ๕ หมวด พ.ศ. ๒๔๙๙ กริสวอลด์เสนอใหม่ แบ่งเป็น ๓ ช่วงคือ ก่อนคลาสสิก, คลาสสิก และหลังคลาสสิก พ.ศ. ๒๕๐๓ หลวงบริบาลฯ คัดค้านข้อเสนองานของกริสวอลด์ไม่เห็นด้วยในการจัดตามความงาม และยืนยันข้อเสนอดั้งเดิม ๕ หมวด พ.ศ. ๒๕๐๖ ม.จ.สุภัทรดิศดัตถะออกหนึ่งหมวด แต่ปีต่อมาพระองค์ ก็คงไว้ ๕ หมวดตามหลวงบริบาลฯ คือ หมวดใหญ่ หมวดกำแพงเพชร หมวดพระพุทธรูปชินราช หมวดพิษณุโลกชั้นหลัง และหมวดเบ็ดเตล็ด ดู สมเด็จพระเจ้า กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, **ตำนานพระพุทธรูปเจดีย์**, หน้า ๒๓๒-๒๓๓.; Luang Boribai Buribhand and A. B. Griswold, *Guide to the Art Exhibition in the National Museum* (Bangkok : Fine Arts Department, 1952), pp. 25-26.; สงวน รอดบุญ, **พุทธศิลป์สุโขทัย** (กรุงเทพฯ : โอเดียนสโตร์, ๒๕๒๓), หน้า ๑๕๑-๑๕๒.; ม.จ.สุภัทรดิศ, **นำชมพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติรามคำแหง** (กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๐๗), หน้า ๑๑-๑๓.

ความจำกัดต่อการแสดงออกถึงลักษณะเคลื่อนไหว พลังทางประติมากรรมเช่นนี้ก็ถูกแสดงออกอย่างแยบคาย กล่าวคือภายใต้กรอบขององค์พระพุทธรูปที่มีฐานเป็นรูปสามเหลี่ยม นอกจากจะปรับฐานรูปสามเหลี่ยมนั้นให้มีลักษณะเป็นเปลวไฟ ไม่ใช่สามเหลี่ยมนิ่งๆ แล้ว แม้แต่นิ้วพระบาทก็ยังแสดงอาการกระดิกไม่เสมอกัน เช่นพระพุทธรูป เลขประจำวัตถุ ล ๔๐๔๔ ในพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติพระนคร¹⁴

แต่พระพุทธรูปหมวดพระพุทธรชินราช กลับมีลักษณะที่สงบนิ่ง ไม่เคลื่อนไหว เอ. บี. กริสวอลด์ (A. B. Griswold) วิจัยพระพุทธรูปหมวดนี้ไว้ว่า "...คือพระพุทธรูปที่มีรูปร่างสวยงามน้อยลงไป ดูแห้งแล้งและแข็งกระด้างยิ่งขึ้น ตลอดจนรายละเอียดต่างๆ ก็แข็งยิ่งขึ้นเช่นเดียวกัน"¹⁵ ถึงขนาดที่ศิลปิน พีระศรี กล่าวว่า เป็นยุคเสื่อมของพระพุทธรูปสุโขทัยด้วย ดังที่ได้กล่าวว่า "พระพุทธรชินราชที่จังหวัดพิษณุโลก ...จะสังเกตเห็นกันได้ว่าทำนิ้วพระหัตถ์ยาวเท่ากันหมดทั้งสี่นิ้ว ลักษณะพิเศษเช่นนี้ ควรกำหนดไว้ว่า เป็นเครื่องหมายของความเสื่อมของศิลปสมัยสุโขทัย"¹⁶

แม้ทัศนะในสมัยหลังเช่นของกริสวอลด์ และศิลปิน พีระศรีที่ยกมานั้น จะมองว่าพระพุทธรูปหมวดพระพุทธรชินราช "สวยงามน้อยลง แห้งแล้ง และแข็งกระด้าง" ก็ตาม แต่สมัยก่อนหน้านั้นคงไม่มีทัศนะเช่นว่านี้ ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าเป็นพระพุทธรูปหมวดที่นิยมในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ นอกจากนี้เรายังอาจจะ ได้ข้อสังเกตใหม่อีกว่า ที่จริงแล้วพระพุทธรูปแบบรัตนโกสินทร์นั้น ก็มีพุทธลักษณะทางประติมากรรมใกล้เคียงกับพระพุทธรูปหมวดพระพุทธรชินราชอยู่มากพอสมควร

โดยทั่วไปแล้ว พระพุทธรูปแบบรัตนโกสินทร์ เป็นพระพุทธรูปที่มีพระพักตร์ "หน้าหุ่น" คือ หนึ่งเฉย ไม่แสดงอารมณ์ ดูคล้ายหุ่นหัวโขน และมักจะถูกอธิบายว่าเป็นรูปแบบที่รับอิทธิพลมาจากพระพุทธรูปแบบอยุธยา¹⁷ แต่ในที่นี้หากพิจารณาจากพุทธลักษณะของพระพุทธรูปหมวดพระพุทธรชินราช การได้รับเลือกให้ประดิษฐานในพระอารามใหญ่ เช่นพระศรีศาสดาภิรมย์ พระพุทธรชินสีห์ พระศรีศาสดา เป็นต้น พระพุทธรูปแบบรัตนโกสินทร์ เช่น พระพุทธชัมภูนุท วัดอรุณราชวราราม พระตรีโลกเชษฐ์ วัด

¹⁴ คือพระพุทธรูปองค์ที่มีจารึกว่าบนฐานว่า "พระเป็นเจ้าองค์นี้ ทิดไสหง นางแก้ว สถาปนา" เข้าใจว่า เขียนอัมศิริ เมื่อสร้างประติมากรรม "ขลุ่ยทิพย์" ที่ลือเลื่อง คงจะได้รับอิทธิพลทางรูปแบบจากพระพุทธรูปองค์นี้ โดยเฉพาะอาการนิ้วหัวแม่เท้ากระดิก อยู่ไม่น้อย

¹⁵ เอ.บี. กริสวอลด์, "ศักราชสุโขทัย-คำแนะนำเพื่อการค้นคว้าต่อไป", *คำบรรยายสัมมนาโบราณคดีสมัยสุโขทัย พ.ศ. ๒๕๐๓* (กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๐๗), หน้า ๘๕.

¹⁶ ศิลปิน พีระศรี, "ศิลปสุโขทัย", หน้า ๕๒.

¹⁷ สันติ เล็กสุขุม, *ประวัติศาสตร์ศิลปะไทย (ฉบับย่อ) : การเริ่มต้นและการสืบเนื่องงานช่างในศาสนา* (กรุงเทพฯ : เมืองโบราณ, ๒๕๔๔), หน้า ๑๙๒.

สุทัศนเทพวราราม ก็มีความเป็นไปได้เช่นเดียวกันว่า อาจจะได้รับอิทธิพลจากพระพุทธรูปสุโขทัยหมวดพระพุทธรชินราชด้วยอีกทางหนึ่งก็เป็นไปได้

ดังนั้นเมื่อย้อนหลังกลับไปยังสมัยก่อนหน้าที่จะมีความคิดว่าศิลปะไทย คือความอ่อนช้อย-เคลื่อนไหว คือทศวรรษ ๒๔๘๐-๒๔๙๐ ก็พอจะสรุปได้ว่า ในขั้นต้นสมัยรัตนโกสินทร์นั้น แม้เราจะยังไม่อาจจะกล่าวถึงความคิดเรื่องศิลปะไทยที่ชัดเจนของสมัยนั้นได้ แต่ก็พอจะมองเห็นความแตกต่างได้ว่าอย่างน้อยๆ ในเรื่องรูปแบบพระพุทธรูปที่นิยมสร้างในสมัยนั้น ถ้ากล่าวตามทัศนะทางศิลปะในทศวรรษ ๒๔๘๐-๒๔๙๐ ก็จะต้องเป็นในทำนองว่า ไม่มี หรือมีลักษณะศิลปะ “ไทย” แต่เพียงน้อย ด้วยไม่ปรากฏความอ่อนช้อย และความเคลื่อนไหวเท่าที่ควร ซึ่งนำมาสู่ประเด็นการพิจารณาต่อมาที่ว่า ในเมื่อก่อนหน้าทศวรรษ ๒๔๘๐-๒๔๙๐ ศิลปะไทยไม่ได้ถูกเน้นความหมายหรือให้ความสำคัญในเรื่องความอ่อนช้อย-เคลื่อนไหว แล้วทำไมในทศวรรษดังกล่าวจึงเกิดมาที่มีความคิดเช่นนี้เกิดขึ้น หรือมีเหตุผลอื่นใดที่ความหมายของศิลปะไทยที่ไม่เคยถูกสนใจนี้กลับเปล่งประกายเรืองรองขึ้นมาได้

ช่าง/ศิลปิน

แม้โดยทั่วไปเราอาจจะคุ้นเคยกับการพูดถึงช่างสมัยโบราณด้วยคำว่า “ศิลปิน” แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าทั้งสองอย่างคือช่างและศิลปิน จะมีความหมายที่ตรงกันแท้จริง ในช่วงเวลาที่ความหมายของศิลปะไทยเป็นดังเช่นที่กล่าวมาข้างต้นนี้เอง ที่เราจะสังเกตเห็นได้ชัดเจนถึงความพยายามจะชี้แจง อธิบายให้เห็นความแตกต่างอย่างมากมากระหว่างช่างและศิลปิน เหตุผลหนึ่งที่สำคัญก็คือ ผู้อุปถัมภ์และสังคมโดยรวมยังคงปฏิบัติต่อศิลปินเฉกที่เคยปฏิบัติต่อช่างแบบประเพณีในสมัยก่อน ในทศวรรษ ๒๔๘๐-๒๔๙๐ และจากนี้ลงมา ศิลปินจึงมีความหมายต่างจากช่างอย่างสำคัญทั้งในเรื่องการสร้างสรรค์ผลงาน และสถานะทางสังคม

ช่างประเพณี

ช่าง เป็นผู้ที่จะต้องผ่านการฝึกฝนอย่างเป็นขั้นตอนในสำนักครูช่างหนึ่งๆ โดยการฝึกเลียนแบบครูให้ได้จนซ้ำของไม่ผิดเพี้ยนจึงเรียกว่าสำเร็จออกไปทำงานเลี้ยงตัวได้ และที่สำคัญต้องทำงานตามประเพณีแห่งสำนักที่ตนฝึกหัดมา หากทำอะไรอื่นที่ผิดแผกจากแนวทางจะไม่ได้รับการยอมรับ¹⁸ ดังนั้นระบบของช่างจึงเน้นที่ความถูกต้องตามแบบแผนประเพณี นอกจากนี้แล้วแม้แต่ลวดลายที่ช่างวาดยัง

¹⁸ Apinan Poshyananda, *Modern Art in Thailand : Nineteenth and Twentieth Centuries* (Singapore: Oxford University Press, 1992), p. 1.; Piriya Krairiksh, “Nature Symbols and Motifs in Thai Art”, *Culture and Environment in Thailand : A Symposium of the Siam Society* (Bangkok: The Siam Society, 1989), p. 215.

เป็นตัวกำกับการแสดงออกของช่างด้วย¹⁹ ขณะที่เราจะคุ้นเคยว่า ศิลปินจะต้องค้นหาแนวทางการแสดงออกทางศิลปะที่เป็นแบบฉบับของตนเองให้ได้ ส่วนสถานะทางสังคมของช่างในสมัยก่อนนั้น ช่างฝีมือก็คือไพร่ประเภทหนึ่ง ต้องสังกัดมูลนาย มีหน้าที่ทำงานตามคำสั่งของนาย แม้ช่างบางกลุ่มที่รับราชการ มีบรรดาศักดิ์ ก็จะมีช่างด้วยกันเองหรือคนอื่นที่อาจจะไม่ใช่ช่างที่มีบรรดาศักดิ์สูงกว่ากำกับดูแล กำชับให้การแสดงออกของช่างเป็นไปตามแบบแผนประเพณีอีกทางหนึ่งด้วย ขณะที่เราอาจจะพบว่าศิลปินมีอิสระมากกว่า สามารถนำเสนอทางเลือกอื่นๆ ของตนแก่ผู้ว่าจ้างได้ ตลอดจนสร้างสรรค์ผลงานโดยอิสระตามจินตนาการของตนขึ้นมาก่อน จึงนำมาจัดแสดงและจำหน่ายหรือประมูลภายหลัง ซึ่งเชื่อว่าทำให้ผู้อื่นไม่อาจจะมีอิทธิพลต่อผลงานของศิลปินได้

ช่างเป็นระบบที่ทันสมัย

โดยทั่วไปมักจะถือกันว่า เหตุการณ์การปฏิวัติ พ.ศ. ๒๔๗๕ คือจุดเปลี่ยนสำคัญในระบบช่าง เพราะเป็นการสิ้นสุดของระบบศักดินา เมื่อรัฐเข้ามาทำหน้าที่ให้การอุปถัมภ์ศิลปะแทนราชสำนัก²⁰ แต่ก่อนหน้านี้พอสมควรแล้ว ที่ช่างเองเป็นระบบที่ทันสมัย มีเหตุผลสำคัญสองข้อที่สนับสนุนข้อเสนอนี้²¹

หนึ่ง พระราชนิยมที่เปลี่ยนแปลงไปของพระมหากษัตริย์ไทย โดยเฉพาะพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ประเด็นเรื่องพระราชนิยมต่อศิลปกรรมตะวันตก การสร้างสถาปัตยกรรมแบบตะวันตก การซื้อภาพวาดโดยศิลปินตะวันตก การจ้างงานศิลปิน สถาปนิก ช่างวิศวกรชาวตะวันตก ต่างๆ คงเป็นสิ่งที่เรารู้คุ้นเคย และเราก็ทราบดีว่ามีเหตุผลเบื้องหลังที่รับรู้กันทั่วไป ว่าเป็นหนึ่งในกระบวนการการปรับปรุงประเทศให้ทันสมัยทัดเทียมนานาชาติอารยประเทศ นี่อาจจะเป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้ช่างไทยไม่อาจจะสนองพระบรมราชโองการด้านการช่างได้ แต่ปัจจัยที่สำคัญอย่างวิกฤตมากนั้น เราควรจะพิจารณาว่ามาจากภายในระบบช่างเองด้วย ตัวอย่างที่ชัดเจนในเรื่องนี้คือ

เมื่อ พ.ศ. ๒๔๖๖ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงมีพระราชประสงค์ที่จะได้แบบพระที่นั่งโถงสำหรับสร้างในสวนแห่งหนึ่ง ภายในพระราชวังสวนดุสิต²² โดยทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ พระสถิตยนิมมานการ เจ้ากรมโยธาธิการ รับสนองพระราชโองการเป็นผู้ออกแบบ แต่แบบพระที่นั่งที่ทูลเกล้าถวาย ไม่เป็นที่ต้องพระราชหฤทัย โดยทรงมีพระราชวิจารณ์ว่า "ดื่น" เป็นแบบที่พบ

¹⁹ บริตตา เกลิมเผ่า กลอนันตกุล, *ภาษาของจิตรกรรมไทย: การศึกษารหัสของภาพและความหมายทางสังคมวัฒนธรรมของจิตรกรรมพุทธศาสนาต้นรัตนโกสินทร์* (กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา, ๒๕๓๖).

²⁰ พริยะ ไกรฤกษ์ และเผ่าทอง ทองเจือ, *ศิลปกรรมหลัง พ.ศ. ๒๔๗๕* (กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา, ๒๕๒๕), หน้า ๒๗.

²¹ คงไม่มีพื้นที่พอจะลงในรายละเอียดในที่นี้ ผู้สนใจโปรดดูเพิ่มเติมได้ในวิทยานิพนธ์ของผู้เขียน

²² ซึ่งต่อมาจะได้พระราชทานนามว่าพระที่นั่งราชฤดี

เห็นอยู่ทั่วไป²³ ในที่สุดจึงทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ สมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์ รับสนองพระราชโองการ เมื่อสมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์ ได้ทราบความพระราชวิจารณ์ว่า “ตื่น” จากพระสถิตยนิมิตการ ก็ทรงตกพระทัยพอสมควรในการที่จะต้องรับทรงงานนี้ทูลเกล้าถวาย จึงได้ทรงตั้งพระทัยที่จะทรงออกแบบมิให้เป็นแบบธรรมดา²⁴ โดยการประยุกต์หลังคาเครื่องยอดให้ประดับด้วยทรงคฤห์ พร้อมทั้งเน้นการคิดค้นการตกแต่งอย่างวิจิตรพิสดาร เพื่อให้ผิดแผกจากอาคารโถงที่พบเห็นทั่วไป²⁵ ปรากฏว่าเป็นที่พอพระราชหฤทัยมาก²⁶

จะพบว่าประเด็นสำคัญอยู่ที่ ความเป็น “แบบไม่ธรรมดา” จึงสามารถรับสนองพระราชหฤทัยได้ แต่ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า ประเพณีช่างเองนั้นมีความกำกวมอยู่ว่า หากทำอะไรอื่นที่ผิดแผกจากแนวทาง จะไม่ได้รับการยอมรับ เมื่อประเพณีที่สำคัญที่สุดของช่างกลายมาเป็นหลุมขนาดใหญ่ที่ยากจะก้าวข้าม ช่างจึงกลายเป็นสิ่งที่ไม่อาจจะตอบสนองต่อความต้องการแห่งยุคสมัยได้ จึงอาจจะกล่าวได้ว่าระบบช่างได้ถึงจุดเสื่อมแล้วในสมัยรัชกาลที่ ๕²⁷

สอง แม้สมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์ จะทรงได้รับการยกย่องว่าเป็น “นายช่างใหญ่แห่งสยาม” แต่มีเหตุผลพื้นฐานบางประการที่สนับสนุนให้พระองค์น่าจะทรงเป็นหน่ออ่อนๆ ของศิลปินมากกว่าช่างแบบประเพณีทั่วไป เช่น พระองค์ไม่ปรากฏเป็นศิษย์สำนักครูช่างใด ทรงศึกษาวิชาการช่าง/ศิลปะด้วยพระองค์เองแต่ต้นโดยวิธีครูพักลักจำ ทรงบันทึกและวาดลวดลายศิลปกรรมที่แปลกตาเก็บไว้เป็นแบบอย่างในการประยุกต์ และทรงออกแบบผลงานที่แปลกตา “แบบไม่ธรรมดา” เป็นต้น

²³ โปรดดู พระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงได้ตอบกับสมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมขุนนริศรานุวัดติวงศ์ “เรื่องพลับพลาที่เสวยกับเรื่องเสนาหส์”, *ศิลปากร* ๒, ๔ (ธ.ค. ๒๔๙๑) : ๓๐-๓๕. อ้างถึงใน มานพ อิศรเดช, *สถาปัตยกรรมมีพระหัตถ์ สมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์* (กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๓๘), หน้า ๑๑๖.

²⁴ เรื่องเดียวกัน.

²⁵ เรื่องเดียวกัน.

²⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๒.

²⁷ หากมีข้อสงสัยว่า ทำไมสมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์ ซึ่งได้รับการยกย่องว่า “นายช่างใหญ่แห่งสยาม” จึงไม่ประสบปัญหาเช่นนี้ มีเหตุผลสนับสนุนหลายประการที่พระองค์อาจจะไม่ทรงอยู่ในข่ายที่เราจะจัดว่าพระองค์เป็นช่างเช่นช่างแบบประเพณีทั่วไป เช่น พระองค์ไม่ปรากฏเป็นศิษย์สำนักครูช่างใด ทรงศึกษาด้วยพระองค์เองแต่ต้นโดยครูพักลักจำ ทรงบันทึกและวาดลวดลายที่แปลกตาเก็บไว้เป็นแบบอย่างในการประยุกต์ใช้ เป็นต้น ซึ่งอาจจะเป็นคุณลักษณะที่ช่างประเพณีไม่ทำ รายละเอียดเพิ่มเติมโปรดดู มานพ อิศรเดช, *สถาปัตยกรรมมีพระหัตถ์ สมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์*.

ซึ่งอาจจะเป็นคุณลักษณะที่ช่างประเพณีไม่ปฏิบัติ²⁸ แต่กลับมีความใกล้ชิดกับความเป็นศิลปินที่ต้องมีแบบฉบับของตนเอง ไม่เลียนแบบผู้อื่น ช่าง “แหวก” ประเพณีจึงมาเพื่อแทนที่ช่างประเพณีเดิมมากกว่าการสืบทอด²⁹

เหตุผลข้อที่สองที่กล่าวว่าเป็นหน่ออ่อน ก็ชัดเจนอยู่แล้วที่ต้องแยงยอดออกมาทางศิลปิน จึงไม่มีเหตุใดที่ศิลปินจะถือความหมายร่วมกับช่างประเพณีเดิม แต่การให้ความหมายใหม่แก่ตนเองว่าคือศิลปิน ไม่ใช่ช่าง ก็ไม่ใช่สิ่งที่จะเกิดขึ้นได้อย่างเรียบง่ายโดยไม่มีอุปสรรคอื่น ในช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อนี้ พบว่าศิลปินรุ่นใหญ่อย่างศิลป์ พีระศรี ก็ต้องอดทนต่อสถานการณ์ที่ดูเหมือนจะไม่เอื้ออำนวยให้ศิลปิน “เกิด” นัก เพราะผู้อุปถัมภ์และสังคมโดยรวมยังคงปฏิบัติต่อศิลปินเฉกที่เคยปฏิบัติต่อช่างแบบประเพณีมาก่อน ถึงแม้ว่าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว องค์อุปถัมภ์งานช่าง/ศิลปะ ในระบอบเดิมจะได้ทรงแสดงพระองค์ให้เป็นทีประจักษ์มาก่อนแล้ว ว่าทรงต้องการอุปถัมภ์ศิลปินมากกว่าช่างตั้งแต่ในรัชสมัยของพระองค์แล้ว

ผู้อุปถัมภ์และสังคมไม่เห็นความต่างระหว่างศิลปินใหม่กับช่างเก่า

การรับผิดชอบในฐานะศิลปิน สนองความต้องการของกรมศิลปากร อาจจะกล่าวได้ว่าทุกครั้งตั้งแต่เมื่อครั้งมีสถานะเพียงช่างปั้น ในกรมศิลปากร จนถึงคนบดคั้นจิตรกรรมและประติมากรรม ในมหาวิทยาลัยศิลปะแห่งเดียวในประเทศ ศิลป์ พีระศรี ก็เสนอต้นเสมอปลายที่จะได้รับการปฏิบัติที่ไม่สมสถานะความเป็นศิลปิน สถานะที่ยืนอยู่บนพื้นฐานของหลักเหตุผล-วิชาการทางศิลปะ ซึ่งควรจะได้รับการให้เกียรติ สถานะที่สามารถชี้แจง แนะนำ ได้แย้ง ผู้อุปถัมภ์/ผู้ว่าจ้างได้ อันเป็นสถานะที่ช่างประเพณีไม่น่าจะเคยยืนมาก่อน แต่ในสถานะที่ผู้อุปถัมภ์และสังคมไม่เห็นความต่างระหว่างศิลปินใหม่กับช่างเก่า ศิลปินจึงต้องพยายามให้มากขึ้น เพราะการเสนอแบบร่างรูปปั้นต่างๆ มักจะถูกแก้ไข โดยเฉพาะแต่เรื่องเนื้อหา หรือรายละเอียดอื่นๆ ซึ่งอาจจะมีผู้ที่ถนัดมากกว่าศิลปิน แต่แม้ด้านศิลปะ/ความงาม คณะกรรมการต่างๆ ซึ่งส่วนใหญ่เป็นทหารก็มีข้อวิจารณ์ที่เหลือเชื่อ เช่น ควรออกแบบให้ดูดี หรือควรแสดงให้เห็นชัดๆ ว่ารูปปั้นนั้นกำลังก้าวไปข้างหน้าจริงๆ ได้ ซึ่งไม่ว่าจะเป็นเรื่องทำให้ “ดูดี” และการทำให้ “สมจริง” ต่างก็ไม่น่าจะเป็นประเด็นที่คน “ไทย” ที่คุ้นเคยแต่งงานแบบอุดมคติและแบบ

²⁸ รายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับพระประวัติ และแนวคิดในการสร้างสรรค์งานของพระองค์ โปรดดู มานพ อิศรเดช, *สถาปัตยกรรมมีพระหัตถ์ สมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์*.

²⁹ เรื่องที่ต้องวิจารณ์และศึกษากันต่อไปคือ สกulptช่าง “แหวก” ประเพณีในสมเด็จพระเจ้า ซึ่งศิษย์ที่สำคัญเช่น พระพรหมพิจิตร และหลวงวิศาลศิลปกรรม กลับไม่สามารถ “แหวก” ประเพณีสมเด็จพระเจ้า ได้ ศิษย์ทั้งสองกลับสมทานเอาแบบช่างประเพณีมาปฏิบัติ คือแทนที่จะแหวกประเพณีต่อไป กับทำได้เพียงเลียนแบบสมเด็จพระเจ้า อย่างน่าเสียดาย เราคงจะต้องนับสกulpt “แหวก” ประเพณี ว่ามีเพียงสมเด็จพระเจ้า องค์เดียว?

สัญลักษณ์ จะสามารถวิจารณ์ศิลปินและประติมากรรมสมัยใหม่ได้ ไม่จำเป็นต้องกล่าวว่าเป็นศิลปินระดับศาสตราจารย์จากสถาบันจิตรศิลป์แห่งฟลอเรนซ์³⁰

จากที่ต้องอดทนในขั้นแบบร่างแล้ว แม้ถึงขั้นตอนก่อสร้างจริง ก็อาจจะไม่ตรงตามแบบที่กำหนดไว้ ดังตัวอย่าง กรณีพระปฐมบรมราชานุสาวรีย์ ถูกเทศบาล (กรุงเทพมหานคร) ปรับแก้ให้พระบรมรูป ขยับออกมาจากซุ้ม ศิลป์ พีระศรี ในฐานะประติมากรผู้ปั้นองค์พระบรมรูป ก็ทำอะไรไม่ได้ นอกจากจะพูดไว้แต่เพียงว่า "พวกนั้นเขาไม่รู้จักไม่เข้าใจศิลปะ"³¹ เพราะการที่ผู้ออกแบบกำหนดให้พระบรมรูปประทับชิดซุ้ม ก็เพื่อจะได้เหลือพื้นที่ด้านหน้าเพียงพอที่จะให้ได้การมองเห็นพระบรมรูปอย่างสมบูรณ์ ผู้ชมไม่ต้องยืนกระชั้นองค์พระบรมรูปจนเกินไป ซึ่งจะทำให้มองเห็นองค์พระบรมรูปบิดเบือนผิดสัดส่วน ไม่สง่างาม ผลที่สุดแล้ว พระปฐมบรมราชานุสาวรีย์พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกนี้ จึงมิได้มี "พระพักตร์ชัดอย่างสง่า... (ในท่วงท่าที่ศิลปิน) จัดไว้อย่างสวยงามมีชีวิตชีวา"³² ตามแบบร่างของศิลปิน

ผลงานต่อๆ มา ยิ่งพบความพยายามที่มากขึ้นของศิลปิน พีระศรี ที่จะยืนยันการวินิจฉัยทางศิลปะของตน ว่าตั้งอยู่บนพื้นฐานเหตุและผลวิชาการทางศิลปะ เช่น กรณีอนุสาวรีย์สมเด็จพระเจ้าตากสิน (วงเวียนใหญ่) ตามแบบที่คณะกรรมการฯ กำหนดให้มีทหารติดตามพระเจ้าตากสิน ๔ คน แต่ศิลปิน พีระศรี ได้พยายามอย่างมากที่จะอธิบายถึงข้อจำกัดด้านประติมากรรม ว่า

ข้าพเจ้าได้พยายามกระทำให้ดีที่สุดตามกรรมการแนะนำมานั้น ในที่สุดก็ขอสรุปว่า การที่จะให้มีรูปทหารสี่รูปที่ฐานนั้นย่อมเป็นไปไม่ได้ เพราะรูปทั้งสี่ที่นี้มองดูใหญ่กว่าพระรูปของพระเจ้าตากสิน เนื่องจากรูปทหารดังกล่าวนี้ย่อมอยู่ในระยะใกล้กับผู้ชมมองดูมากกว่า ส่วนพระรูปกลับมองดูเล็กด้วย เพราะอยู่บนยอดของฐานข้าพเจ้าจึงเลิกลคิดที่จะให้มีรูปทหารสี่คน และคิดกลับมาใช้แบบที่มีทหารสองคนอยู่ที่ฐานดังเดิม³³

³⁰ แม้จะมีนักวิจารณ์ในสมัยหลังวิจารณ์ว่า งานของศิลปิน พีระศรีก็ไม่ได้เด่นเป็นพิเศษแต่อย่างใด ดู พริยะ ไกรฤกษ์ และเผ่าทอง ทองเจือ, *ศิลปกรรมหลัง พ.ศ. ๒๔๗๕*, หน้า ๒๘.

³¹ นันทา ขุนภักดี, "ศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี: ความสัมพันธ์กับปราชญ์ไทย", *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร* ๑๒, ฉบับพิเศษ ๑๐๐ ปี ศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี (๒๕๓๕-๒๕๓๖) : ๒๑๔. อ้างถึง จิตร คงประสิทธิ์, "ความทรงจำของช่างหล่อ", *อาจารย์ศิลป์กับลูกศิษย์*, หน้า ๕๗๙.

³² น. ณ ปากน้ำ (นามแฝง), "ผลงานที่ไม่มีใครรู้จักของศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี", *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร*, ๑๒ (กันยายน ๒๕๓๕ - กุมภาพันธ์ ๒๕๓๖) : ๑๐๗.

³³ หจข.ศธ. ๐๗๐๑.๔๕/๔ เรื่อง อนุสาวรีย์พระเจ้าตากสิน, หน้า ๔๒.

และ ในงานภาพวาดพุทธบัญญัติและพุทธานุศาสน์ ในบริเวณที่จะประดิษฐานพระพุทธรูปฉลอง ๒๕ ศตวรรษ คณะกรรมการกำหนดว่าให้วาดตามคำบรรยายในลักษณะที่ “สมจริง” ศิลป์ พีระศรี ได้กล่าวชี้แจงถึงบทบาทหน้าที่แห่งศิลปิน ได้อย่างลึกซึ้งและเต็มภาคภูมิว่า ลักษณะที่สมจริง อาจเหมาะสำหรับเป็นภาพประกอบในเรื่องทั่วไป

...แต่ไม่เหมาะที่จะใช้สำหรับเป็นภาพอนุสาวรีย์ที่จะให้อยู่ชั่วนาน การเขียนภาพจึงต้องเขียนให้มีความหมายเป็นไปในรูปสัญลักษณ์ แม้สัญลักษณ์เหล่านั้น ประชาชนส่วนใหญ่ย่อมจะเข้าใจได้ไม่ยากนัก แต่ศิลปินที่แท้จริงย่อมทำขึ้น เพื่อยกระดับรสนิยมในทางศิลปะของคนสามัญทั่วไปให้สูงขึ้น มิใช่ทำขึ้นเพื่อสนองความพอใจของคนเพียงส่วนน้อย ฉะนั้นการที่จะแปลความหมายของเรื่องออกมาเป็นงานศิลปะนั้น ควรปล่อยให้เป็นที่ของศิลปินเป็นผู้รับผิดชอบในการจัดองค์ประกอบของภาพตามแบบศิลปะ (Composition) ทั้งหมด³⁴

ซึ่งอาจจะถือได้ว่าเป็นคำประกาศที่ยืนยันว่าศิลปินคือวิชาชีพอย่างหนึ่ง มีหน้าที่เพื่อยกระดับรสนิยมในทางศิลปะของคนสามัญทั่วไปให้สูงขึ้น ด้วยศิลปินเป็นผู้รับผิดชอบในการจัดองค์ประกอบของภาพตามแบบศิลปะ อันเป็นสถานะและบทบาทที่ควรจะได้รับจากสังคม แต่ยังไม่ได้รับ

ความลำบากในการประกอบวิชาชีพศิลปิน

จากประสบการณ์ของตนในการทำงาน ศิลป์ พีระศรีตระหนักได้เป็นอย่างดี ถึงความลำบากในการประกอบวิชาชีพศิลปินในประเทศไทยขณะนั้น จึงได้วางหลักปรัชญาการสอนที่มหาวิทยาลัยศิลปากร ว่า “สิ่งที่สำคัญที่สุดในการศึกษา อยู่ที่การพิจารณาถึงความต้องการของทางราชการ และทางส่วนบุคคล ...เราควรตระหนักว่า เมื่อนักศึกษาสำเร็จแล้ว จะมีโอกาสหางานทำได้แค่ไหน”³⁵ ดังที่ ดำรง วงศ์อุปราช ก็ได้อธิบายแนวทางการเรียนการสอนในสมัยนั้นว่า โดยไม่มีทางเลือกการสอนงานฝีมือควบคู่ไปกับวิชาศิลปะ จึงเป็นวิธีการที่เหมาะสมกับยุคสมัยที่คนส่วนใหญ่สมัยนั้นรู้จักแต่งงานฝีมือหรืองานช่าง การสอนให้ทำแต่ศิลปะแท้ๆ อย่างเสรีนั้น ก็เท่ากับนักศึกษาออกไปสู่ชะตากรรม³⁶ ลูกศิษย์ศิลป์ พีระศรีจึงเป็นช่างฝีมือสารพัด แต่ไม่ใช่ศิลปิน “พวกนี้สามารถทำงานได้เป็นอย่างดีในหลายด้าน

³⁴ หจข.ศร ๐๗๐๑.๑๑/๓ เรื่อง กรรมการออกแบบพระพุทธรูป พุทธประวัติ พุทธบัญญัติ, หน้า ๒๕.

³⁵ ศิลป์ พีระศรี, “มหาวิทยาลัยศิลปากร”, *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร* (ฉบับพิเศษ ๑๐๐ ปี ศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี) ๑๒ (ก.ย. ๒๕๓๕ - ก.พ. ๒๕๓๖) : ๑๐.

³⁶ ดำรง วงศ์อุปราช, “บทบาทของมหาวิทยาลัยศิลปากร”, *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร*, ๑๔ (มิ.ย. ๒๕๓๖ - พ.ค. ๒๕๓๗) น. ๑๔๒.

ไม่ว่าจะเขียนภาพ วาดภาพ ปั้นรูป แบบเก่าและแบบใหม่ แบบไทยและแบบสากล ช่อมและสร้างอาคาร ผลงานศิลปะโบราณ แม้แต่การเขียนแบบแปลนและออกแบบก็ทำได้”³⁷ นักศึกษาจิตรกรรม ก็ต้องเรียนเกี่ยวกับสถาปัตยกรรม เขียนอุโบสถ เรียนมณฑลศิลป์ ด้วยภาวะสังคมขณะนั้น ศิลปินพยายามให้เรียนรู้ทุกอย่างเพื่อ “ลูกศิษย์ฉันต้องไม่อดตาย”³⁸

นอกจากนั้นแล้ว ศิลปินจะต้องตีราคาให้ถูกต้องด้วย ต้องคำนวณว่าใช้เวลาทำงานนานเท่าใด ต้องซื้ออะไรบ้าง รวมทั้งค่าค่าน้ำ ค่าไฟ ค่าเช่า ค่าอาหาร ที่สำคัญต้องไม่แพงเกินไป หรือถูกเกินไป³⁹ ศิลปินต้องมีความรู้กว้างขวาง ต้องคบเพื่อนต่างอาชีพ ต้องทันโลกทันเหตุการณ์อยู่เสมอ⁴⁰ เหล่านี้คือความห่วงใยต่อศิลปินรุ่นเยาว์ ที่บางครั้งถึงขั้นมองว่า การจะเป็นศิลปินในขณะนั้น ต้องใช้ความเสียสละ ด้วยการเป็นศิลปินในเวลานั้นยังมีดมน รายได้น้อย ต้องเป็นโสด เป็นอิสระ ไม่มีภาระครอบครัว เพราะหากมีปัญหาเรื่องรายได้ไม่พอเลี้ยงดูครอบครัวแล้ว ศิลปินก็อาจจะต้องทำงานที่ตรงข้ามกับอุดมคติของตนในที่สุด⁴¹

ในวันเวลาที่ศิลปินต้องต่อสู้เพื่อเอาชนะอุปสรรคทั้งปวง ที่ดูคล้ายจะไม่เอื้ออำนวยแก่การเติบโตขึ้นในสังคมไทยเท่าใดนัก การได้ขึ้นชมพระพุทธรูปสุโขทัย ปางลีลา วัดเบญจมบพิตร ว่าเป็นตัวอย่างของประติมากรรม แบบคลาสสิกชั้นสูงที่บรรลุถึงขีดสุด (the fully-developed high classic)⁴² เป็นงานศิลปกรรมที่สร้างสรรค์ขึ้นใหม่ ซึ่งศิลปินในอดีตได้ถ่ายทอดอุดมคติ ชีวิตจิตใจ และวิญญาณบริสุทธิ์ของตนลงไปในงานอย่างวิเศษสุดที่จะพรรณนา “ยิ่งดูยิ่งเกิดปีติซาบซ่านใจยิ่งนัก”⁴³ คงจะไม่เพียงแค่อยู่วายและให้ความหวังถึงหนทางข้างหน้าที่สุดใดแก่ศิลปินไทยรุ่นเยาว์เท่านั้น เราได้เป็นพยานแล้วว่าลักษณะเส้นสายที่มีความอ่อนไหว และพวยพุ่งเป็นเปลวของพระพุทธรูปสุโขทัย ปางลีลา ปัจจุบันได้กลายเป็นตัวแทนของศิลปะไทยที่คนไทยทั่วไปรู้จักและซาบซึ้งใจได้แล้ว ถึงแม้ว่าบรรพบุรุษของเราเมื่อก่อนหน้า ๖๐-๗๐ ปีก่อนยากยิ่งจะซาบซ่านได้อย่างเรา

³⁷ เรื่องเดียวกัน.

³⁸ นิพนธ์ ขำวิไล (บก.) *อาจารย์ศิลป์กับลูกศิษย์* (กรุงเทพฯ : กรุงเทพมหานครการพิมพ์, ๒๕๒๗), หน้า ๓๖๔.

³⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๒.

⁴⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๔๙.

⁴¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๙๐.

⁴² A. B. Griswold, *Towards a History of Sukhodaya Art* (Bangkok: The Fine Arts Department, 1967) p. 45.

⁴³ เขียน ยิ้มศิริ, *พุทธธานุสรณ์*, หน้า ๘๑, ๘๓.

สรุป

นอกจากการพิจารณาในลักษณะที่มองว่าความเป็น "ไทย" ของศิลปะและศิลปิน ก็คงจะมีทิศทางไปทางเดียวและเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้าง "ชาติไทย" "ความเป็นไทย" แล้ว⁴⁴ ซึ่งนั่นก็อาจจะหมายถึงการที่รัฐบาลทหารในสมัยนั้นให้การสนับสนุนการตั้งมหาวิทยาลัยศิลปะของไทย ตลอดจนให้การอุปถัมภ์การจัดนิทรรศการแสดงผลงานศิลปะ และการส่งเสริมให้ประชาชนเข้าชมงาน โดยการออกเป็นรัฐนิยมข้อหนึ่งว่า "ให้ประชาชนใช้เวลาว่างในตอนค่ำไปชมงานแสดงศิลปะ"⁴⁵ และยังอาจจะหมายถึงว่าการที่ศิลปินสมัยนั้นให้การสนับสนุนงานของรัฐบาลทหารอย่างใกล้ชิดแข็งขัน งานของศิลปินซึ่งได้แก่อนุสาวรีย์ต่างๆ กลายเป็นเครื่องมือกลมเกลียวของรัฐอย่างมีประสิทธิภาพ

แต่ในบทความนี้ได้พยายามแสดงให้เห็นในอีกแง่มุมหนึ่งว่า ความเป็นศิลปะและศิลปิน "ไทย" ในทศวรรษ ๒๔๘๐-๙๐ ยังมีลักษณะเฉพาะ ซึ่งก็อาจจะมองได้ในอีกทางหนึ่งเช่นเดียวกันว่า ความคิดศิลปะ "ไทย" เรื่อง ความอ่อนช้อย และอาการเคลื่อนไหว ที่ศิลปินในสมัยนั้นให้ความหมาย ก็คือส่วนหนึ่งของความพยายามจากศิลปิน สมาชิกที่ยังแปลกหน้าในสังคมไทย ที่จะสร้างสถานภาพวิชาชีพ และพื้นที่ทางสังคมของตนเอง ในวันเวลาที่ศิลปะของไทย ยังมีอายุที่ยังสั้นนัก และชีวิตของศิลปินที่จะต้องยืนยาวต่อไปให้ได้

⁴⁴ สายชล สัตยานุรักษ์, *ความเปลี่ยนแปลงในการสร้าง "ชาติไทย" และ "ความเป็นไทย" โดยหลวงวิจิตรวาทการ* (กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๕), หน้า ๑๒๐.

⁴⁵ Thak Chaloehtiarana (ed.), *Thai Politics: Extracts and Documents, 1932-1957* (Bangkok: Social Science Association of Thailand), p. 254. อ้างจาก พิริยะ ไกรฤกษ์ และเผ่าทอง ทองเจือ, *ศิลปกรรมหลัง พ.ศ. ๒๔๗๕*, หน้า ๒๘.

บรรณานุกรม

- กริสโวลด์, เอ.บี. "ศักราชสุโขทัย-คำแนะนำเพื่อการค้นคว้าต่อไป," *คำบรรยายสัมมนาโบราณคดีสมัยสุโขทัย พ.ศ. ๒๕๐๓*. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๐๗.
- เขียน ยิ้มศิริ. *พุทธานุกรม*. พระนคร: ศิลปาบรรณาคาร, ๒๕๑๒.
- คึกฤทธิ์ ปราโมช, ม.ร.ว. "คำนำ", ใน *โชติ ภัลยาณมิตร. ผลงาน ๖ ศตวรรษของช่างไทย*. กรุงเทพฯ : สมาคมสถาปนิกสยาม ในพระบรมราชูปถัมภ์, ๒๕๒๐.
- จิรพันธ์ สมประสงค์. *ศิลปะประจำชาติ*. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์, ๒๕๓๒.
- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. "พระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงได้ตอบกับสมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมขุนนริศรานุวัดติวงศ์ "เรื่องพลับพลาที่เสวยกับเรื่องเสนาหงส์,"" *ศิลปากร* ๒, ๔ (ธ.ค. ๒๔๙๑) : ๓๐-๓๕.
- เซเดส, ยอร์ช. "ศิลปะไทยสมัยสุโขทัย," *ม.จ.สุภัทรวดี ดิศกุล ทรงแปล. ตำนานอักษรไทย ตำนานพระพิมพ์ การขุดค้นที่พังดึก และศิลปะไทยสมัยสุโขทัย*. กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา, ๒๕๒๖.
- ดำรง วงศ์อุปราช. "บทบาทของมหาวิทยาลัยศิลปากร," *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร* ๑๔ (มิ.ย. ๒๕๓๖ - พ.ค. ๒๕๓๗) : ๑๔๒.
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระ. *กรมพระยา. ตำนานพระพุทธเจดีย์*. กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๕.
- น. ณ ปากน้ำ (นามแฝง). "ผลงานที่ไม่มีใครรู้จักของศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี," *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร*, ๑๒ (กันยายน ๒๕๓๕ - กุมภาพันธ์ ๒๕๓๖) : ๑๐๗.
- นันทา ชุนภักดี. "ศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี: ความสัมพันธ์กับปราชญ์ไทย," *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร* ๑๒, ฉบับพิเศษ ๑๐๐ ปี ศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี (๒๕๓๕-๒๕๓๖) : ๒๑๔.
- นิพนธ์ ขาวโง (บก.). *อาจารย์ศิลป์กับลูกศิษย์*. กรุงเทพฯ : กรุงเทพมหานครการพิมพ์, ๒๕๒๗.
- ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล. *ภาษาของจิตรกรรมไทย: การศึกษารหัสของภาพและความหมายทางสังคมวัฒนธรรมของจิตรกรรมพุทธศาสนาด้านรัตนโกสินทร์*. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา, ๒๕๓๖.
- พิริยะ ไกรฤกษ์ และเผ่าทอง ทองเจือ. *ศิลปกรรมหลัง พ.ศ. ๒๔๗๕*. กรุงเทพฯ : สถาบันไทยคดีศึกษา, ๒๕๒๕.
- มานพ อิศรเดช. *สถาปัตยกรรมมีพระหัตถ์ สมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์*. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๓๘.
- ศิลป์ พีระศรี. *ประติมากรรมไทย*. พระนคร : กรมศิลปากร, ๒๔๙๐.

- _____. "มหาวิทยาลัยศิลปากร," *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร* (ฉบับพิเศษ ๑๐๐ ปี ศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี) ๑๒ (ก.ย. ๒๕๓๕ - ก.พ. ๒๕๓๖) : ๑๐.
- _____. "ศิลปสุโขทัย," *ศิลปไทย (รวมบทความศิลปไทย)*, หนังสืออ่านประกอบพื้นฐานอารยธรรมไทย. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัย ธรรมศาสตร์, ๒๕๑๖.
- สงวน รอดบุญ. *พุทธศิลปสุโขทัย*. กรุงเทพฯ : โอเดียนสโตร์, ๒๕๒๓.
- สันติ เล็กสุขุม. *ประวัติศาสตร์ศิลปะไทย (ฉบับย่อ) : การเริ่มต้นและการสืบเนื่องงานช่างในศาสนา*. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, ๒๕๔๔.
- สายชล สัตยานุรักษ์. *ความเปลี่ยนแปลงในการสร้าง "ชาติไทย" และ "ความเป็นไทย" โดยหลวงวิจิตรวาทการ*. กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๕.
- สุภัทรดิศ ดิศกุล, ม.จ. *นำชมพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติรามคำแหง*. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๐๗.
- พ.ศ. ๒๕๐๑. ๔๕/๔ เรื่อง อนุสาวรีย์พระเจ้าตากสิน
- พ.ศ. ๒๕๐๑. ๑๑/๓ เรื่อง กรรมการออกแบบพระพุทธรูป พุทธประวัติ พุทธบัญญัติ.
- Apinan Poshyananda. *Modern Art in Thailand : Nineteenth and Twentieth Centuries*. Singapore: Oxford University Press, 1992.
- Gosling, Betty. *Origins of Thai Art*. Bangkok : River Books, 2004.
- Griswold, A. B. "New Evidence for the Dating of Sukhodaya Art," *Artibus Asiae* 19 (1956) : 240-250.
- _____. *Towards a History of Sukhodaya Art*. Bangkok: The Fine Arts Department, 1967.
- Luang Boribal Buribhand and A. B. Griswold. *Guide to the Art Exhibition in the National Museum*. Bangkok : Fine Arts Department, 1952.
- Piriya Krairiksh. "Nature Symbols and Motifs in Thai Art", *Culture and Environment in Thailand : A Symposium of the Siam Society*. Bangkok: The Siam Society, 1989.
- Thak Chaloemtiarana (ed.). *Thai Politics: Extracts and Documents, 1932-1957*. Bangkok: Social Science Association of Thailand.



ชุดที่ ๓ “มนุษยศาสตร์ ศิลป ประวัติศาสตร์กับสังคม”

กระบวนการต่อรองและสร้างความหมายของ
นักเรียนชายขอบ

พระภูวดล ปิยสีโล

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่๒

สนับสนุนโดย สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๔๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

กระบวนการต่อรองและสร้างความหมายของนักเรียนชายขอบ*

พระภูวดล ปิยสีโล

คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งที่จะศึกษากระบวนการสร้างความหมายในการเรียนรู้ภาษาอังกฤษ ของนักเรียนชายขอบ โดยอาศัยกรอบแนวคิด เรื่องปฏิสัมพันธ์เชิงโต้ตอบ (Dialogic interaction หรือ dialogism) ของมิกฮาอิล บัคติน (Mikhail Bakhtin) กลุ่มเป้าหมายในการศึกษาเป็นนักเรียนชั้นประถมศึกษาปีที่ 6 จำนวน 27 คน ของโรงเรียนบ้านหนองบัวคำ อำเภอพญาเม็งราย จังหวัดเชียงราย โดยนักเรียนส่วนใหญ่มาจากครอบครัวเกษตรกรที่มีฐานะยากจน และมีความสามารถในการใช้ภาษาอังกฤษในระดับค่อนข้างต่ำ

จากการศึกษาพบว่า กระบวนการสร้างความหมายของคำศัพท์ภาษาอังกฤษของนักเรียนมีความสัมพันธ์กับปฏิสัมพันธ์ทางสังคมอย่างใกล้ชิด กระบวนการดังกล่าวนี้ไม่ได้เป็นไปในลักษณะยอมจำนนหรือยอมรับความหมายทั้งหมดที่ได้รับมา แต่มีการต่อรองและปรับเปลี่ยนความหมายให้สอดคล้องกับปฏิสัมพันธ์ทางสังคมของตนเอง นอกจากนี้ยังพบว่าในกลุ่มนักเรียนชายและนักเรียนหญิงมีแบบแผนการให้ความหมายของคำศัพท์ที่แตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัด ผลการศึกษาชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของบริบททางสังคมในการเรียนรู้ภาษา และการเปิดโอกาสให้มีการต่อรองทางความหมายในกระบวนการเรียนรู้ อย่างสร้างสรรค์

Abstract

This article examines the process of meaning formation in English vocabulary learning of marginalized students, in the light of Mikhail Bakhtin's dialogic interaction. The target group were 27 students in Prathom Suksa 6 (grade 6) of Baan Nongbuakham, a primary school in the Northern province of Thailand. Most of the students were from poor families and their English proficiency was at a low level.

The study finds that the process of meaning formation of the targeted students is closely related to their social interactions. There are negotiations and adjustment in the process of meaning formations. Moreover, the patterns of meaning formation in male and female students are notably different. The results underline the importance of social contexts in language learning, and the opportunities of meaning negotiation in learning process.

“วันหนึ่งเป็นวันเสาร์ อากาศแจ่มใส มีเด็กชายชื่อชาติกกล้า ชาติกกล้าเป็นคนชอบอ่านหนังสือมาก วันนั้นเขาเดินไปเห็นงู และเขาก็ไม่ทำอะไรมัน แล้วมันก็ไม่ทำอะไรเขา แล้วชาติกกล้าก็อ่านหนังสืออย่างมีความสุข”
(เด็กชายเอ, อายุ 12 ขวบ)

เรื่องเล่าข้างต้นนี้ เมื่ออ่านอย่างผิวเผินอาจจะดูไม่ต่างจากเรื่องเล่าของเด็ก ๆ ทั่วไปนัก แต่หากได้ลองพิจารณาความสัมพันธ์ในเรื่องซึ่งประกอบด้วย เด็กชายกับหนังสือ และเด็กชายกับงูแล้ว จะเห็นได้ว่าเรื่องสั้น ๆ นี้สามารถสะท้อนความรู้สึกนึกคิดของผู้เล่าได้พอสมควร โดยเฉพาะอย่างยิ่งความสัมพันธ์ระหว่างเด็กชายกับงู ซึ่งโดยปกติถือได้ว่าเป็นสัตว์ร้ายที่ควรจะต้องหลีกเลี่ยง แต่ผู้เล่าเรื่องข้างต้นกลับให้ภาพความสัมพันธ์ของคนกับงูที่อยู่ร่วมกันได้อย่างเป็นสุขโดยไม่ต้องทำร้ายซึ่งกันและกัน บทความนี้พยายามที่จะศึกษาว่าภาพความสัมพันธ์นี้เกิดขึ้นได้อย่างไร และกระบวนการเรียนรู้ในลักษณะใดที่ส่งผลต่อการสร้างภาพความสัมพันธ์ข้างต้น

นักเรียนชายชอบกับพื้นที่ทางการเรียนรู้

โดยทั่วไปแล้ว การนิยามความหมายของคนชายขอบมักจะหมายถึง คนในวัฒนธรรมกลุ่มย่อย หรือกลุ่มชาติพันธุ์ขนาดเล็ก (อานันท์ กาญจนพันธ์, 2545:100) การศึกษาเรื่องความเป็นชายขอบมักจะเกี่ยวข้องกับคนและพื้นที่ทางสังคม (social space) ซึ่งมีลักษณะเป็นนามธรรมที่สลับซับซ้อน ดังนั้น ในท่ามกลางความเจริญของชุมชนเมือง ก็อาจมีชุมชนชายขอบในหลาย ๆ ลักษณะเกิดขึ้นได้โดยไม่จำเป็นต้องอยู่ในพื้นที่ชายขอบที่เห็นได้ในเชิงกายภาพเสมอไป ความหมายโดยกว้างของคนชายขอบจึงหมายถึงกลุ่มชนในสังคมที่ถูกมองข้าม ถูกกีดกัน ถูกลดอำนาจ หรือถูกปิดป้ายในเชิงลบ ทำให้ขาดโอกาสในการดำเนินชีวิตอย่างทัดเทียมกับคนกลุ่มอื่น ๆ ในสังคม เช่น หมอนวด เกย์ ชาวเขา หรือผู้ติดเชื้อเอดส์ เป็นต้น

จากความหมายดังกล่าว จะเห็นได้ว่านักเรียนที่เรียนอยู่ในโรงเรียนเล็ก ๆ ตามเขตชนบทก็สามารถจัดอยู่ในกลุ่มคนชายขอบได้เช่นกัน เพราะถึงแม้ว่าการศึกษาคบักบังคับจะแผ่ขยายครอบคลุมทุกพื้นที่โดยใช้มาตรฐานการเรียนรู้แบบเดียวกันทั่วประเทศ แต่โอกาสในการเรียนรู้ของนักเรียนย่อมแตกต่างกันไปตามบริบททางสังคมของแต่ละพื้นที่ ยิ่งนักเรียนอยู่ในเขตชนบทที่มีความเหลื่อมล้ำทั้งทางเศรษฐกิจและสังคมมากเท่าใด นักเรียนก็ยิ่งถูกลดทอนอำนาจในการเรียนรู้ตามความต้องการของตนเองมากเท่านั้น ในบทความนี้ได้ศึกษากระบวนการเรียนรู้ภาษาอังกฤษซึ่งจัดได้ว่าเป็นตัวแทนของความรู้จากโลกภายนอกที่นักเรียน “ถูกบังคับ” ให้เรียนตามกระแสของความเปลี่ยนแปลงทางสังคม ระบบการศึกษาอย่างเป็นทางการนี้ถือเป็นกระบวนการหลักในการกำหนดว่าสิ่งใดสำคัญหรือไม่สำคัญต่อการเรียนรู้ของนักเรียน

ในระยะเวลาที่ผ่านมา การศึกษาเกี่ยวกับคนชายขอบหลายเรื่องได้ชี้ให้เห็นว่า แม้คนชายขอบส่วนใหญ่จะถูกปิดป้ายในเชิงลบ และถูกนิยามความหมายแบบตายตัวจากสังคมภายนอก แต่เมื่อพิจารณาจากมุมมอง

ภายในแล้ว คนเหล่านี้ก็ได้ยอมเป็นผู้ถูกกระทำแต่ฝ่ายเดียวอย่างที่เราเข้าใจกัน เพราะเราจะพบว่ามีการบวนการต่อสู้และโต้ตอบผ่านการเรียนรู้และการให้นิยามความหมายของตนเองอยู่ด้วย อาทิเช่น ความพยายามในการสร้างความหมายของการเป็น “ชาวเขา” ที่ถูกปิดป้ายว่าเป็นผู้บุกรุกทำลายป่า เป็นต้น (โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมในอานันท์ กาญจนพันธ์, 2545 และปริตดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล, 2545) ดังนั้น พื้นที่ของคนชายขอบจึงเป็นพื้นที่แห่งการเรียนรู้ที่สลับซับซ้อน มีการต่อสู้ช่วงชิงในการสร้างความหมายอย่างต่อเนื่องตลอดเวลา

กรอบแนวความคิด

การศึกษาในครั้งนี้อาศัยแนวความคิดของมิกฮาอิล บัคติน (Mikhail Bakhtin) เรื่องปฏิสัมพันธ์เชิงโต้ตอบ (dialogic interaction หรือ dialogism) บัคตินอธิบายว่า ภาษาเกิดขึ้นจากปฏิสัมพันธ์ทางสังคม (social interaction) อันสลับซับซ้อน ความหมายของภาษานั้นไม่ได้ขึ้นอยู่กับผู้ใช้ภาษาฝ่ายเดียว แต่ครึ่งหนึ่งของความหมายนั้นอยู่ที่บริบทรอบข้าง กล่าวคือ ดำรงอยู่ในคำพูดของคนอื่นหรือคู่สนทนา อยู่ในบริบทแวดล้อมของคนอื่น และก็มีสิ่งที่ตอบสนองความต้องการของคู่สนทนาเป็นส่วนใหญ่ แบบแผนความสัมพันธ์ของผู้เรียนภาษากับคนรอบข้างจึงมีผลต่อการเรียนรู้ภาษาเป็นอย่างยิ่ง โดยปกติแล้ว ไม่ว่าจะโดยรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม ผู้ใหญ่ในสังคมมักจะใช้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีอยู่ในการสร้างปฏิสัมพันธ์กับเด็ก เครื่องมือพิเศษ (social radar) ที่มีอยู่ในตัวเด็กทุกคนจะ “ไว” ต่อการรับรู้อำนาจทางสังคมดังกล่าว และส่งผลให้ต้องยอมรับภาษาที่มากับ “การอบรมสั่งสอน” นั้นไปโดยปริยาย ลักษณะภาษาที่มากับอำนาจดังกล่าวนี้บัคตินใช้คำว่า authoritative discourse ซึ่งหมายถึง วาทกรรมที่มาจากอำนาจนอกตัว (distant position of authority) และในบริบทของการศึกษานี้หมายถึง วาทกรรมของพ่อแม่ผู้ปกครอง ครู และผู้ใหญ่ที่อยู่รอบตัวนักเรียนนั่นเอง

การเรียนรู้ภาษาที่ดีตามแนวคิดของบัคตินจึงมุ่งที่จะเปิดโอกาสให้นักเรียนมี “คู่สนทนา” ที่ดี และมี “การสนทนาโต้ตอบ” ที่ส่งเสริมการเรียนรู้หรือการสร้างความหมายในทางสร้างสรรค์ คู่สนทนาในกระบวนการเรียนรู้นี้อาจจะหมายถึง ครู เพื่อนร่วมชั้น พ่อแม่ ผู้ใหญ่ที่อยู่รอบตัว หรือคู่สนทนาในระดับนามธรรม เช่น ความคิดความเชื่อต่าง ๆ ที่มีอยู่ในสังคมและสื่อประเภทต่าง ๆ ก็ได้ ความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างคู่สนทนาเหล่านี้จัดว่าเป็นหัวใจของการเรียนรู้ภาษาตามแนวคิดนี้

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าความสัมพันธ์ระหว่างคู่สนทนาส่วนใหญ่จะเป็นไปลักษณะของการใช้อำนาจให้นักเรียนเกรงกลัวและเคารพเชื่อฟังก็ตาม ในความเป็นจริง นักเรียนก็ไม่ได้ยอมจำนนหรือยอมรับความหมายที่ผู้ใหญ่สร้างขึ้นทั้งหมด หากแต่มีการกระบวนการต่อรองทางความหมายของตนเองด้วย กระบวนการต่อรองนี้จะมีผลในทางการเรียนรู้มากขึ้นโดยขึ้นอยู่กับเงื่อนไขและโอกาสทางสังคมดังที่ได้อธิบายข้างต้น

จากกรอบแนวความคิดของบัคตินดังกล่าว บทความนี้ได้ศึกษากระบวนการสร้างความหมายของคำศัพท์ภาษาอังกฤษของนักเรียน โดยวิเคราะห์จากภาพและเรื่องเล่าที่นักเรียนใช้อธิบายความหมายของคำศัพท์

ในชุดต่าง ๆ ทั้งที่เป็นคำศัพท์ย่อยและคำศัพท์ที่เป็นหมวดหมู่ และบทอ่านขนาดสั้น สำหรับผลงานชุดแรกนั้น นักเรียนวาดภาพจากคำศัพท์ทั้งหมด 5 คำ คือ house tree book snake children แล้วเล่าเรื่องจากภาพที่วาด ผลงานชุดที่สองเป็นการวาดภาพสถานที่ต่าง ๆ โดยเลือกจากหัวข้อที่กำหนดให้ 4 หัวข้อ คือ forest house school city รวมเป็นภาพวาดทั้งหมดจำนวน 54 ภาพ ส่วนผลงานชุดที่สามนั้นเป็นนิทานที่นักเรียนแต่งขึ้นภาย หลังการอ่านเรื่องการผจญภัยของกบและปลา ผลการวิเคราะห์ดังกล่าวสามารถนำมาอภิปรายในประเด็นต่าง ๆ ดังต่อไปนี้

การเรียนรู้ท่ามกลางโลกกายภาพ (Physical world)

จากการวิเคราะห์ภาพวาดและการเล่าเรื่องของนักเรียน พบว่าการเรียนรู้ของนักเรียนมีความกลมกลืน กับสภาพแวดล้อมทางกายภาพของตนเองเป็นอย่างมาก เนื่องจากนักเรียนอาศัยอยู่ในหมู่บ้านที่มีป่าชุมชนอยู่ ถัดออกไปไม่ไกลนัก นักเรียนได้ใช้ชีวิตส่วนใหญ่ใกล้ชิดกับธรรมชาติ ไม่ว่าจะเป็นการเล่นสนุก หรือการติดตามผู้ ปกครองไปใช้ประโยชน์จากป่า จึงไม่น่าแปลกใจที่ได้พบว่าแบบแผนการวาดภาพของนักเรียนเกือบทั้งหมดจะ เป็นภาพ “เด็ก” อยู่ท่ามกลางธรรมชาติอันงดงามร่มรื่น “ต้นไม้” จะมีขนาดใหญ่และให้ร่มเงาแก่ “บ้าน” หลังเล็ก ๆ ที่ตั้งอยู่ตรงกลางภาพ ความสัมพันธ์ของคนและองค์ประกอบอื่น ๆ ภายในภาพเป็นไปในทางบวก มีความเป็น มิตรต่อกันและกัน และสามารถอยู่ร่วมกันอย่างสอดคล้องกลมกลืน ยกตัวอย่างเช่น ภาพ “งู” ของนักเรียนส่วนใหญ่ไม่ใช่สัตว์ร้ายที่ต้องแยกออกไปจากชีวิตประจำวัน แต่อยู่ในธรรมชาติตามพงหญ้า หรือกิ่งไม้ที่อยู่ไม่ไกล จากตัวนักเรียนมากนัก

ลักษณะดังกล่าวนั้น เมื่อเทียบกับภาพโปสเตอร์เตือน “ภัย” ของกระทรวงสาธารณสุขที่ติดอยู่บนบอร์ด นอกห้องเรียนแล้ว จะเห็นได้ชัดเจนว่านักเรียนไม่ได้ยอมรับความหมายที่ได้มาจากแหล่งความรู้อื่น ๆ อย่างตาย ตัว เพราะในขณะที่ภาพโปสเตอร์นั้นให้ภาพของงูที่มีพิษน่าหวาดกลัว และเตือนไม่ให้เด็ก ๆ เทียวซุกซนไปตาม พงหญ้าที่รกทึบ แต่นักเรียนกลับเลือกที่จะให้ความหมายของคำศัพท์ที่ได้เรียนรู้ตามประสบการณ์ของตนเอง มากกว่า

นอกจากนี้แล้วเรื่องเล่าและภาพวาดในผลงานชิ้นอื่น ๆ ของนักเรียนก็สะท้อนความเป็นอยู่ที่ใกล้ชิด ธรรมชาติด้วยเช่นกัน ตัวอย่างเช่น นักเรียนส่วนใหญ่เลือกที่จะวาดภาพป่าในการทำงานชิ้นที่สอง และมีนักเรียน จำนวนไม่มากนักที่เลือกวาดภาพเมืองและภาพอื่น ๆ เมื่อนักเรียนเล่าเรื่องการผจญภัยของสัตว์ เหตุการณ์เกือบ ทั้งหมดก็เกิดขึ้นในป่า แม้ว่าบทอ่านสั้น ๆ ที่นักเรียนได้อ่านจะเป็นการผจญภัยในบึงน้ำก็ตาม

จะเห็นได้ว่าโลกกายภาพ (Physical world) ที่นักเรียนอาศัยอยู่นั้น ส่งผลต่อการสร้างความหมายใน กระบวนการเรียนรู้ของนักเรียนเป็นอย่างมาก หากสิ่งที่ได้เรียนรู้เป็นสิ่งที่อยู่ใกล้ตัว นักเรียนก็มีแนวโน้มที่จะปรับ

เปลี่ยนหรือเลือกที่จะให้ความหมายตามที่ตนเองจะเข้าใจได้ง่ายกว่า และสอดคล้องกับประสบการณ์ในชีวิตจริงมากกว่า

เพศกับการสร้างความหมาย

เมื่อพยายามวิเคราะห์การสร้างความหมายของคำศัพท์ในกลุ่มนักเรียนชายและหญิงแล้ว พบว่ามีความแตกต่างกันทั้งในด้านองค์ประกอบของภาพวาดและเรื่องที่นักเรียนเล่าอย่างเห็นได้ชัด ความแตกต่างของภาพวาดที่มองเห็นได้ชัดเจนที่สุดคือ นักเรียนชายทั้งหมดจะวาดภาพเด็กเป็นเด็กผู้ชายเพียงคนเดียวในภาพ ส่วนนักเรียนหญิงก็จะวาดภาพเด็กเป็นผู้หญิง บางครั้งก็มีภาพเด็กผู้ชายร่วมอยู่ด้วย ภาพวาดของนักเรียนหญิงเกือบทั้งหมดจะมีลักษณะคล้ายคลึงกันมาก แม้กระทั่งการจัดวางองค์ประกอบที่มีต้นไม้ใหญ่อยู่ด้านข้าง บ้านหลังเล็กตรงกลาง และงูอยู่บนพื้นหญ้า สิ่งที่น่าสังเกตคือ หนังสือที่อ่านมักจะวางอยู่บนโต๊ะพร้อมกับแก้วน้ำ ในขณะที่ภาพของนักเรียนชายจะต่างออกไป โดยจะเป็นภาพเด็กผู้ชายนั่งอ่านหนังสืออยู่ใต้ต้นไม้ตามลำพัง

นอกจากนั้นแล้วยังมีความแตกต่างกันในส่วนเรื่องเล่าอีกด้วย โครงเรื่องหลักของนักเรียนชายจะเป็นเรื่องของเด็กชายที่นั่งอ่านหนังสือ (นอกบ้าน) จากนั้นก็ได้เจอซึ่งต่างฝ่ายต่างก็ไม่ได้ทำอันตรายต่อกัน ส่วนโครงเรื่องหลักของนักเรียนหญิงมักจะเริ่มต้นว่า มีเด็กหญิงคนหนึ่ง (กับน้องสาวหรือพี่สาว) อาศัยอยู่ในบ้านตามลำพัง เพราะพ่อแม่ออกไปทำงานนอกบ้าน หลังจากนั้นก็ได้เผชิญหน้ากับงู ในระหว่างนั้นพ่อกลับมาบ้านพอดีจึงไล่งูได้ทันเวลา เป็นที่น่าสังเกตว่าเรื่องเล่าของนักเรียนหญิงดูจะแสดงถึงคุณธรรมอย่างชัดเจนกว่านักเรียนชาย โดยจะดูได้จากเนื้อหาและชื่อเรื่อง อาทิเช่น ความมั่งง่ายของเป้ง มานี้เด็กขยัน งูผู้รู้คุณ เป็นต้น

การสร้างความหมายของนักเรียนหญิงนั้นสะท้อนถึงการเรียนรู้จากปฏิสัมพันธ์ทางสังคมที่เด็กผู้หญิงมักจะถูกคาดหวังให้เป็นผู้รับผิดชอบต่องานบ้าน มีความละเอียดอ่อนและคำนึงถึงบทบาทหน้าที่ของตนเองมากกว่าเด็กผู้ชาย ภาพการอ่านหนังสือของนักเรียนหญิงนั้นจึงต้องมีอุปกรณ์ประกอบอื่น ๆ ที่ทำให้การอ่านนั้นมีความ "ครบถ้วน" ตามความรู้สึกของผู้วาด มีการเตรียมสถานที่สำหรับการอ่านหนังสือเป็นการเฉพาะ ไม่ว่าจะเป็นการปูเสื่อหรือมีโต๊ะอ่านหนังสือ มีการเตรียมน้ำดื่มและขนมไว้ข้าง ๆ เพื่อไว้ในเวลาที่หิวหรือกระหายจะได้ไม่ต้องลุกออกไป (ข้อมูลจากการสัมภาษณ์นักเรียนเกี่ยวกับภาพที่วาด)

เป็นที่น่าสนใจว่าลักษณะดังกล่าวนี้ไม่ปรากฏในภาพวาดของนักเรียนชายเลย เพราะภาพของนักเรียนชายเกือบทั้งหมดจะเป็นภาพเด็กผู้ชายนั่งอ่านหนังสืออยู่ใต้ต้นไม้ตามลำพังโดยไม่มีวัสดุอุปกรณ์อื่นใดเพิ่มเติมอีก มีความเป็นไปได้ว่าลักษณะดังกล่าวนี้เป็นผลสืบเนื่องจากเด็กผู้ชายส่วนใหญ่ได้รับการอบรมเลี้ยงดูที่แตกต่างจากเด็กผู้หญิง ไม่มีความคาดหวังให้เด็กผู้ชายจะต้องมีความละเอียดถี่ถ้วนในการเตรียมงานต่าง ๆ ภายในบ้าน แต่มักจะมีความคาดหวังให้เด็กผู้ชายให้ตัดสินใจเรื่องต่าง ๆ ได้โดยลำพังและเป็นอิสระ ความคาด

หวังดังกล่าวนี้อาจส่งผลต่อปฏิสัมพันธ์ที่คนรอบข้างมีต่อเด็ก และเด็กย่อมเรียนรู้บทบาทหน้าที่ของตนเองจากปฏิสัมพันธ์นั้น

ในส่วนที่เป็นเรื่องเล่าก็เช่นกัน เพราะในขณะที่นักเรียนหญิงมักจะกล่าวถึงคนอื่น ๆ ที่อยู่ในครอบครัว เช่น พ่อ แม่ พี่หรือน้อง แม้ว่าคนเหล่านี้จะไม่ได้ปรากฏตนอยู่ในภาพก็ตาม แต่นักเรียนชายเกือบทั้งหมดแทบจะไม่พูดถึงบุคคลอื่นที่นอกเหนือไปจากตนเองเลย การเผชิญหน้ากับสิ่งที่ดูจะเป็นอุปสรรคเพียงเดียวในเรื่องเล่าของเด็กผู้ชายส่วนใหญ่ก็จะเป็นผู้เผชิญหน้าและแก้ปัญหาได้ด้วยตนเอง ส่วนเด็กผู้หญิงกลับต้องรอให้ "พ่อ" กลับมาจัดการกับปัญหานี้ให้ นอกจากนี้การที่เรื่องเล่าของนักเรียนหญิงสะท้อนถึงหลักคุณธรรมต่าง ๆ อย่างชัดเจนกว่านักเรียนชายนั้น ยังอาจแสดงให้เห็นด้วยว่าเด็กผู้หญิงมักจะถูก "อบรมสั่งสอน" อย่างเข้มงวดกว่าเด็กผู้ชายจากข้อมูลดังกล่าวนี้ เป็นที่น่าสนใจว่าความคาดหวังทางสังคมเกี่ยวกับมาตรฐานทางศีลธรรมที่มีต่อเด็กทั้งสองเพศนี้มีความแตกต่างกันมากน้อยเพียงใด

โลกจำลองที่สะท้อนผ่านภาพวาดและเรื่องเล่า

ถึงแม้ว่าในการศึกษาจะพบว่า นักเรียนได้มีความพยายามที่จะต่อรองในการสร้างความหมายของคำที่ได้เรียนรู้ ไม่ว่าจะอาศัยประสบการณ์ต่าง ๆ ในชีวิตจริง หรือสะท้อนผ่านความแตกต่างในการอบรมเลี้ยงดูของเด็กต่างเพศ เราก็ยังคงเห็นร่องรอยของการรับเอาความหมายที่ส่งผ่านมากับการเรียนรู้หลายประการ

ลักษณะของการรับเอาความหมายจากภายนอกที่เห็นได้ชัดประการหนึ่งคือ หน้าที่ของนักเรียนที่จะพึงมีต่อหนังสือ จะเห็นได้ว่าทั้งภาพวาดและเรื่องเล่าของนักเรียนจะปรากฏคู่ความสัมพันธ์ที่ตายตัวระหว่างหนังสือกับการอ่านอยู่เสมอ แม้ว่าในชีวิตจริงของนักเรียนอาจจะไม่ได้นั่งอ่านหนังสืออย่างสม่ำเสมอดังที่ปรากฏในภาพ แต่นักเรียนรับรู้หนังสือนั้นต้องควบคู่ไปกับการอ่าน และข้อมูลจากการสัมภาษณ์รายบุคคล นักเรียนส่วนใหญ่ก็ระบุว่าหนังสือที่ตนเองวาดนั้นเป็นหนังสือเรียน มีเพียงไม่กี่คนเท่านั้นที่บอกว่าเป็นหนังสือการ์ตูนหรือหนังสืออ่านเล่น ลักษณะเช่นนี้อาจจะสะท้อนให้เห็นถึงปฏิสัมพันธ์กับผู้ใหญ่ที่อยู่รอบข้างโดยเฉพาะอย่างยิ่งกับครูในโรงเรียน นักเรียนจะได้รับการเน้นย้ำตลอดเวลาว่าหน้าที่ของนักเรียนคือการอ่านหนังสือ ดังนั้นภาพของหนังสือจึงต้องควบคู่กับการอ่านเสมอ ไม่ว่าในชีวิตจริงนักเรียนจะเก็บหนังสือเรียนทุกไว้ในกระเป๋าเกือบตลอดเวลาก็ตาม

เมื่อพิจารณาภาพวาดและเรื่องเล่าของนักเรียนที่เกี่ยวข้องกับสิ่งแวดล้อม จะเห็นได้ว่าค่านิยมที่สื่อออกมาได้ตรงกันเกือบทั้งหมด คือการไม่ทำลายสิ่งแวดล้อม นักเรียนให้นิยามของการเป็นมิตรกับสิ่งแวดล้อมว่าหมายถึง การไม่ตัดไม้ทำลายป่า การไม่รังแกสัตว์ และการไม่ทิ้งขยะลงในบริเวณป่าธรรมชาติ ความหมายดังกล่าวนี้ดูจะเป็นเพียงด้านหนึ่งของการเป็นมิตรต่อสิ่งแวดล้อมเท่านั้น ไม่มีนักเรียนคนใดที่ให้ความหมาย

บทสรุป

ข้อมูลและความรู้ที่ได้จากการศึกษาวิเคราะห์การสร้างความหมายของคำในครั้งนี้ แม้จะยังไม่ทำให้เกิดความกระจ่างเรื่องกระบวนการตีความและการสร้างความหมายของนักเรียนได้ทั้งหมด แต่ก็ช่วยให้เกิดความเข้าใจเกี่ยวกับกระบวนการดังกล่าวมากขึ้น ความเข้าใจนี้ทำให้เกิดความตระหนักถึงความสำคัญของบริบททางสังคมต่อการเรียนรู้ทางภาษาได้ชัดเจนขึ้น หากครูผู้สอนได้ให้ความสนใจและสังเกตกระบวนการสร้างความหมายนี้ให้ละเอียดยิ่งขึ้น ย่อมจะช่วยให้ครูสามารถส่งเสริมกระบวนการเรียนรู้ของนักเรียนได้อย่างมีความหมายมากขึ้นด้วย นอกจากนี้ยังช่วยให้เห็นศักยภาพในการเรียนรู้ด้วยตนเองของนักเรียนที่แม้จะอยู่ในชุมชนชายขอบแต่ก็ยังคงรักษาพลังในการสร้างความรู้ของตนเองได้ในบางส่วน ศักยภาพดังกล่าวนี้อาจได้รับการส่งเสริมด้วยการเปิดโอกาสให้มีการตีความทางความหมายอย่างสร้างสรรค์และหลากหลาย เพื่อให้นักเรียนเกิดความภาคภูมิใจและตระหนักในความสามารถทางการเรียนรู้ของตนเอง อันจะเป็นผลสืบเนื่องต่อกระบวนการเรียนรู้ตลอดชีวิตของนักเรียนต่อไป

* บทความนี้เป็นฉบับร่างเพื่อนำเสนอในการประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (10 – 11 สิงหาคม 2548) ยังไม่อาจนำไปใช้ในการอ้างอิงในที่อื่นใดได้

** ผู้เขียนบทความขอขอบคุณ รศ.ดร.ศิวรักษ์ ศิวารมย์ ผู้จุดประกายความคิดและให้คำแนะนำที่มีประโยชน์อย่างยิ่งต่อการเขียนบทความนี้

ภาคผนวก

ภาพวาดและเรื่องเล่าบางส่วนของนักเรียนที่ใช้ในการวิเคราะห์

บรรณานุกรม

- Bakhtin, M. M. *Speech genres and other late essays* (C. Emerson & M. Holquist (Eds.), V. W. McGee (Trans.). (Austin: University of Texas Press, 1986.)
- Bakhtin, M. M. "Discourse in the novel" (M. Holquist & C. Emerson, Trans.).
In M. Holquist (Ed.), *The dialogic imagination: Four essays by M. M. Bakhtin*
(Austin: University of Texas Press. 1981). p. 259-422.
- Welch N. "One Students Many Voices: Reading, Writing, and Responding with Bakhtin".
JAC Online (13.2) (1993) <http://jac.gsu.edu/jac/13.2/Articles/12.htm>
- Maguire, M. H., & Graves, B. "Speaking personalities in primary school children's L2 writing."
TESOL Quarterly, 35(4) (2001)., p. 561-593.
- Vygotsky, L. S. *Mind in society: The development of higher mental processes*. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978)
- อานันท์ กาญจนพันธ์ "คนชายขอบกับความเป็นคน: การเรียนรู้และการต่อสู้ในสังคมไทย" ใน *วัฒนธรรมแห่งการเรียนรู้ของคนไทย รวมบทความนำเสนอในการประชุมวิชาการประจำปี 2545 คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร*. ดำรง ปัทมสิริวัฒน์ และ พชรินทร์ สิริสุนทร, บรรณาธิการ (คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร, 2545)
- ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล. บรรณาธิการ *ชีวิตชายขอบ: ตัวตนกับความหมาย* (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2545)



ชุดที่ ๓ “มนุษยศาสตร์ ศิลป ประวัติศาสตร์กับสังคม”

ตำนานพระเจ้าเลียบโลก :
วรรณกรรมทางศาสนาที่ว่าด้วย ภูมิภาคและท้องถิ่นศึกษา

เขียนโดย อักษรดิษฐ์

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ ไทย ครั้งที่๒

สนับสนุนโดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๔๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

ตำนานพระเจ้าเลียบโลก: วรรณกรรมทางศาสนาที่ว่าด้วยภูมิภาคและท้องถิ่นศึกษา

บทนำ

บทความเรื่อง ตำนานพระเจ้าเลียบโลก: วรรณกรรมทางศาสนาที่ว่าด้วยภูมิภาคและท้องถิ่นศึกษา เป็นส่วนหนึ่งในการศึกษาวิจัยเรื่อง "ตำนานพระเจ้าเลียบโลก: การศึกษาพื้นที่ทางสังคมและวัฒนธรรมล้านนา" ภายใต้การสนับสนุนทุนวิจัยของ สกว. ในโครงการวิจัยเขตเศรษฐกิจวัฒนธรรมภาคเหนือตอนบน ซึ่งได้ดำเนินมานับตั้งแต่ปลายปี 2546 โดยมีกำหนดสิ้นสุดของโครงการในปี 2549 นี้ โดยผู้วิจัยได้รับมอบหมายให้ศึกษาค้นคว้าถึงความสำคัญของตำนานเก่าแก่ที่รู้จักกันเป็นอย่างดีของคนในสังคมวัฒนธรรมล้านนาและบริเวณใกล้เคียง ซึ่งก็นับว่าเป็นเรื่องราวที่น่าสนใจในการที่จะได้หยิบยกเอาตำนานทางพุทธศาสนา ที่มีเนื้อหาและเรื่องราวอันมีความโดดเด่นด้วยการกล่าวถึงพื้นที่ในภูมิภาคแห่งนี้ รวมถึงได้เสนอถึงความสัมพันธ์ของผู้คน ชุมชน ชาติพันธุ์ที่อยู่อาศัยร่วมกันมาช้านานที่ยังปรากฏร่องรอยของหลักฐานเมื่อครั้งบุพกาลให้ได้ศึกษาจบถึงปัจจุบัน

ดังนั้นจึงเป็นความสนใจที่ว่าตำนานพระเจ้าเลียบโลกน่าจะเป็นเอกสารวรรณกรรมทางพุทธศาสนาที่สามารถสะท้อนถึงแนวความคิดในการพยายามที่จะเรียงร้อยเรื่องราวภายใต้ความศรัทธาเดียวกันของสังคมและวัฒนธรรมที่มีความหลากหลาย ก่อให้เกิดเป็นดินแดนศักดิ์สิทธิ์ในอุดมคติซึ่งถือได้ว่าเป็นการผสมผสานแนวความคิดทางปรัชญากับมิติของการศึกษาถึงความเป็นท้องถิ่นด้วยการสร้างคำอธิบายถึงสิ่งต่างๆ ซึ่งมีความสัมพันธ์กันอยู่กับสิ่งที่เกิดขึ้นผ่านตัววรรณกรรมตำนานทางศาสนา อันจะได้เป็นองค์ความรู้ในเรื่องท้องถิ่นศึกษาที่เชื่อว่าน่าจะยังคงมีความหมายและคุณค่าในการที่จะหันกลับมาพิจารณาถึงสภาพสังคมปัจจุบัน นอกเหนือจากความหมายของการเป็นตำนานโบราณที่เก่าแก่และคร่ำคร่า ตามความเข้าใจของผู้คนในสังคมปัจจุบันนี้

สาระและเรื่องราวของตำนานพระเจ้าเลียบโลกฉบับสมบูรณ์

ตำนานพระเจ้าเลียบโลก ฉบับวัดภูค่า ต. วัดเกต อ. เมือง จ. เชียงใหม่ มีทั้งสิ้น 12 ผูกประกอบด้วย 470 หน้าลาน โดยผูกที่ 1 – 11 เนื้อหากล่าวถึงพุทธตำนานตลอดจนถึงตำนานพระ ธาตุและพระบาท ซึ่งในผูกสุดท้ายเข้าใจว่าเป็นการเขียนเพิ่มเติมในภายหลัง อย่างไรก็ตาม สาระสำคัญของตำนานฉบับนี้มีความน่าสนใจอยู่มากอันมีเนื้อหาประกอบด้วยดังนี้

ผูกที่ 1 กล่าวถึงพระพุทธเจ้าเสวยชาติเป็นพระโพธิสัตว์จนถึงเจ้าชายสิทธัตถะและพระสมณโคดม จากนั้นได้เสด็จออกจากเมืองพาราณสี ชมพูทวีปมาสู่เขตเมืองลี แคว้นหริภุญไชย โดยมีพุทธพยากรณ์และที่มาของชื่อ "หริภุญไชย" ที่มีความรุ่งเรืองต่อการเสด็จไปยังอุบลบรรพต อภินวนคร ปากน้ำแม่สา พระ

บาทผาชะแฉง เมืองเชียงดาว อีกทั้งกล่าวถึงเมืองวิเทหนคร หรือหนองแส อุตฺตบฏจนคร หรือแสนหวี จากนั้นจึงเสด็จพร้อมด้วยพระอรหันต์ 500 รูป มายังดอยเวภารบรรพต หรือวังรุ่ง ซึ่งเป็นพื้นที่รอยต่อของ 3 อาณาจักรสำคัญ คือ โกสัมพี(แสนหวี) หริภุญไชย(ล้านนา) และเมืองแพะหลวง(จีน)

ผู้ที่ 2 กล่าวถึงพระเจ้าอโศกมหาราชกับการอุปถัมภ์พระศาสนา ตลอดจนถึงเรื่องราวของพระเกศาธาตุ ณ ดอยสิงคุตร เมืองหงสาวดี(มอญ)

ผู้ที่ 3 กล่าวถึงพระพุทธองค์พร้อมทั้งพระอานนท์เสด็จเข้าสู่สุสรวรรณภูมิ สมัยอาณาจักรทวารวดี แล้วขึ้นมาถึงเมืองเชียงราย เชียงตุง เมืองยอง เป็นต้น

ผู้ที่ 4 กล่าวถึงพระพุทธเจ้าเสด็จขึ้นไปยังเมืองห่อ(พื้นที่ทางจีนตอนใต้) เมืองลื้อ(เขตสิบสองปันนา) และเมืองแช(พื้นที่ทางจีนตอนใต้)

ผู้ที่ 5 กล่าวถึงพระพุทธองค์ทรงประทับรอยพระบาทไว้ที่เมืองต่างๆ ในเขตสิบสองปันนา เช่น เมืองลาเหนือ เมืองลาใต้ เมืองเชียงแข็ง เป็นต้น

ผู้ที่ 6 กล่าวถึงพระพุทธองค์ทรงสอนชาวพื้นเมืองให้รู้จักการทำยนต์หมุนผ้าน้ำ(ยนต์มัด) หรือ หลุก(กังหัน) เพื่อทำการปลูกข้าว

ผู้ที่ 7 กล่าวถึงพระพุทธเจ้าทรงปราบอาฬวกยักษ์ เมืองอาฬวี(เชียงรุ่ง) โดยให้ถือศีลห้าและพระรัตนตรัย หลังจากนั้นเสด็จเข้าสู่เขตเมืองเขมรรัฐ หรือเชียงตุง

ผู้ที่ 8 กล่าวถึงพระพุทธเจ้าเสด็จเข้าสู่อาณาจักรโยนกนคร เช่น เมืองเชียงแสน เมืองเชียงราย เมืองพะเยา เมืองลำปาง เป็นต้น

ผู้ที่ 9 พระพุทธเจ้าเสด็จเลียบแม่น้ำปิงมีพุทธพยากรณ์ว่าในกาลข้างหน้าจะเกิดมีอารามในเมืองนี้ 8 แห่งที่สำคัญ คือ วัดบุปผาราม(สวนดอก) วัดเวฬุวันอาราม(กุเต้า) วัดบุพพาราม วัดอโศการาม(ป่าแดง) วัดพิชชอาราม(ศรีเกิด) วัดสังฆาราม(เชียงมั่น) วัดนันทาราม และวัดโชติอาราม(เจดีย์หลวง) และยังกล่าวถึงนักบวชชาวพม่า 2 รูป ตลอดจนถึงเรื่องราวของชาวละว้า หรือลัวะ ที่ช่วยกันสร้างพระพิมพ์ดินเผาถวายพระพุทธองค์แล้วโปรดให้ขุดหลุมฝังเอาไว้ใต้ดิน

ผู้ที่ 10 กล่าวถึงพุทธพยากรณ์ความเจริญและความเสื่อมของพระศาสนาในช่วง 5000 ปีและจะเกิดภัยจากความเสื่อมนั้นเนื่องจากการกระทำของมนุษย์ในแต่ละช่วงเวลา

ผู้ที่ 11 กล่าวถึงการเสด็จไปยังดินแดนสิบสองปันนา และการเสด็จเข้าสู่มหาปรินิพพาน การถวายพระเพลิงพุทธสรีระ กล่าวถึงพระบรมธาตุต่างๆ การสังคายนาครั้งสำคัญๆ ความเป็นมาของพระพุทธบาท และพระธาตุ โดยให้รายละเอียดว่าจำนวนพระบรมธาตุในอาณาจักรมอญหงสาวดีมี 52 แห่ง อาณาจักรหริภุญไชยมี 23 แห่ง รอยพระบาท 12 แห่ง และพระธาตุเมืองลื้อมี 70 แห่ง ซึ่งตอนท้ายกล่าวถึงการจารตึฉบับนี้ว่าคัดลอกเมื่อ จ.ศ. 885 ปี พ.ศ. 2066 โดยบางฉบับที่มีถึง 12 ผูก นั้นก็จะเป็นการเขียนเพิ่มเติมใน

ภายหลัง ที่มีการกล่าวถึงคติความเชื่อเรื่องพระธาตุประจำปีเกิดว่าคนเกิดปีใดต้องไปสักการะพระธาตุองค์ใด

การกำหนดอายุของตัวตำนาน

หลักฐานการกำหนดอายุของช่วงเวลาที่มีการเขียนตำนานเรื่องนี้ เท่าที่ผ่านมาได้มีผู้ศึกษาก่อนหน้านี้แล้วพบว่าเขียนขึ้นเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 21 จากการเดินทางมาแสวงบุญตามเส้นทางอันเป็นที่ตั้งของศาสนสถานที่สำคัญ คือ พระธาตุและพระบาท นับตั้งแต่ลังกาทวิปขึ้นมาสู่ดินแดนมอญและพม่าจนเข้ามาสู่ทางตอนบนอันเป็นดินแดนอาณาจักรล้านนา ฉาน และสิบสองปันนา ซึ่งเส้นทางดังกล่าวถูกสมมติขึ้นเป็นเส้นทางจาริกแสวงบุญขององค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ซึ่งแท้ที่จริงแล้วก็คือ การเดินทางจาริกแสวงบุญของพระ ภิกษุ ผู้ประพันธ์เรื่องราวพุทธตำนานหรือที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางว่า "ตำนานพระเจ้าเลียบโลก" อันเป็นเส้นทางที่ท่านได้เดินทางผ่านบ้านเมืองน้อยใหญ่เท่าที่มีกำลังและเวลาในขณะนั้น

สำหรับนามของผู้ประพันธ์นั้นได้ปรากฏอยู่ตอนท้ายของเรื่องราว กล่าวถึงพระธรรมรส หรือ พระธรรมโสภณิกขุชาวมอญ ในราวปี พ.ศ. 2050 ที่ได้รับการอุปถัมภ์จากกษัตริย์แห่งหงสาวดีให้เดินทางไปศึกษางานพระศาสนา พร้อมกับได้รับรู้เรื่องราวของการประดิษฐานพระธาตุ และพระบาทในดินแดนต่างๆ โดยเฉพาะพื้นที่ราชอาณาจักรมอญและใกล้เคียง อันประกอบด้วย ล้านนา ฉาน และสิบสองปันนารวมถึงทางตอนใต้ของจีน ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นการบันทึกเอาไว้ก่อนแล้ว ณ สำนักพระหิน หรือมหาเสลาอาราม กรุงลังกา โดยอาจเป็นการรวบรวมรายชื่อจากการแจ้งถึงพื้นที่ตั้งศาสนสถานที่สำคัญในแต่ละท้องถิ่น ของเหล่าบรรดาพระภิกษุทั่วทุกสารทิศที่ได้มีโอกาสเดินทางไปศึกษางานพระศาสนายังลังกาในก่อนหน้านี ต่อมาภายหลังจากที่พระธรรมรสเดินทางกลับจากลังกา จึงได้เดินทางจาริกแสวงบุญต่อขึ้นมาตามที่ปรากฏรายชื่อที่ตั้งของพระธาตุและพระบาท ทั้งในราชอาณาจักรมอญตลอดจนถึงดินแดนต่อเนื่องใกล้เคียงเท่าที่จะสามารถเดินทางไปถึงได้ในช่วงระหว่างปี พ.ศ. 2060 – 2066 ซึ่งก็น่าจะเป็นเวลาที่ภาย หลังจากกลับจากลังกามาแล้ว โดยใช้เวลาเดินทางจาริกต่อไปในดินแดนต่างๆ อีกราว 6 ปีแล้วจึงเริ่มเขียนงานชิ้นนี้ขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2066

ตำนานพระเจ้าเลียบโลกหรือพุทธตำนาน เป็นวรรณกรรมทางพุทธศาสนาที่ได้มีการประพันธ์โดยพระภิกษุชาวมอญ ประกอบด้วยเนื้อหาจำนวน 11 ผูกหรือที่เรียกกันว่าฉบับความพิสดาร หรือฉบับสมบูรณ์ และพบว่าในยุคหลังมีการเขียนเพิ่มขึ้นอีก 1 ผูกรวมเป็น 12 ผูก นอกจากนี้ยังมีฉบับความย่อที่กระจายอยู่ทั่วไปในท้องถิ่นภาคเหนือ สำหรับในภาคตะวันออก เฉียงเหนือซึ่งน่าจะได้รับอิทธิพลวรรณกรรมเรื่องดังกล่าวมาจากอาณาจักรล้านช้าง ดังปรากฏว่ามีเอกสารตำนานนี้อยู่ในพื้นที่เขตจังหวัด

ขอนแก่น อุบลราชธานี และมหาสารคาม ซึ่งเข้าใจว่ามีการเผยแพร่อย่างกว้างขวางในดินแดนภูมิภาคแห่งนี้ที่พุทธศาสนาเถรวาทนิกายลังกาวงศ์ ได้เข้ามาฝังรากอย่างแนบแน่น จากความสัมพันธ์ทางด้านประวัติศาสตร์และทางศาสนาในช่วงราวพุทธศตวรรษที่ 21

โดยเฉพาะดินแดนล้านนาแล้ว ถือได้ว่าเป็นศูนย์กลางที่สำคัญทางด้านพุทธศาสนาในภูมิภาคแห่งนี้ ซึ่งมีหลักฐานสำคัญที่รองรับก็คือ มีการจัดสังคายนาพระไตรปิฎกครั้งที่ 8 ของโลกจากการสนับสนุนของพระเจ้าติโลกราช(พ.ศ. 1985 – 2030) แห่งนครเชียงใหม่ เมื่อปี พ.ศ. 2020 ณ มหาไพศาราม หรือวัดเจ็ดยอด นอกจากนี้ในวาระรัชสมัยของพระเมืองแก้ว(พ.ศ. 2039 –2069)ราชปนัดดาของพระเจ้าติโลกราช ซึ่งถือได้ว่าเป็นยุครุ่งเรืองของการเขียนวรรณกรรมทางพุทธศาสนาในล้านนา

ซึ่งในราวพุทธศตวรรษที่ 21 นั้นพระเถระนักปราชญ์ต่างได้มีการเขียนเอกสารและวรรณกรรมทางศาสนากันอย่างมากมาย โดยที่ถือว่าเป็นวรรณกรรมที่สำคัญและได้มีการศึกษาสืบต่อกันมาจวบจนถึงปัจจุบันอยู่หลายเรื่อง อาทิ ชินกาลมาลีปกรณ์ โดยพระรัตนปัญญาเถระ ตำนานมูลศาสนา โดยพระพุทธพุกามและพระพุทธญาณ จามเทวีวงศ์และสังคินิทาน โดยพระโพธิ์รังสี มังคลัตถปิณี โดยพระสิริมังคลาจารย์ เป็นต้น โดยในระหว่างนี้ก็ได้มีการเขียนตำนานพระธาตุและพระบาทต่างๆ เกิดขึ้นแล้ว ดังเช่น ตำนานพระธาตุดอยตุง ตำนานพระธาตุแช่แห้ง ฯลฯ

อาจกล่าวได้ว่า ตำนานพระเจ้าเลียบโลก นับว่าเป็นงานประพันธ์อีกชิ้นหนึ่งที่มีความโดดเด่นของเนื้อหา ด้วยลักษณะของการเป็นวรรณกรรมที่เข้าถึงสังคมท้องถิ่นอย่างน่าสนใจ เนื่องจากเรื่องราวของตำนานยังสามารถปรับหรือดัดแปลงให้เป็นลักษณะของมุขปาฐะหรือเรื่องเล่าปรัมปราในแต่ละท้องถิ่นได้ โดยอาศัยการยึดหลักเค้าโครงเรื่องหรือไวยากรณ์ที่เป็นแบบแผนอยู่¹ ซึ่งรายละเอียดปลีกย่อย ตัวบุคคล เหตุการณ์และสถานที่ อันเกิดเป็นประโยคเป็นสิ่งที่เปลี่ยนได้หากแต่ระบบไวยากรณ์หรือโครงสร้างเบื้องต้น (Deep structure)² ของเรื่องราวนั้นยังคงอยู่ไม่เปลี่ยนแปลง ดังนั้นในท้องถิ่นต่างๆ ถึงแม้ว่าไม่มีปรากฏของเอกสารลายลักษณ์เกี่ยวกับเรื่องตำนานพระเจ้าเลียบโลกที่มักพบอยู่ตามวัด แต่ก็จะมีเรื่องราวที่เล่าขานเกี่ยวกับภูมินามตลอดจนถึงที่ตั้งของสภาพแวดล้อมของชุมชน ซึ่งเป็นการอธิบายพื้นที่ในแต่ละท้องถิ่น

¹ สามารถดูการอธิบายความหมายของโครงสร้างเพิ่มเติมได้ในงานของ ศิราพร ณ ถลาง เรื่อง "บทนำ : การศึกษานิทานเชิงโครงสร้าง" ไวยากรณ์ของนิทาน : การศึกษานิทานเชิงโครงสร้าง, ศิราพร ณ ถลาง, บรรณาธิการ, ศูนย์คติชนวิทยา และโครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2544, หน้า 1-2.

² ดูใน ศิราพร ณ ถลาง เรื่อง "ไวยากรณ์ของนิทาน" ทฤษฎีคติชนวิทยา : วิถีวิทยาในทศวรรษวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน, ศิราพร ณ ถลาง, โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548, หน้า 175.

ด้วยโครงเรื่องของตำนานพระเจ้าเลียบโลกอยู่เสมอ ซึ่งจะพบเรื่องราวดังกล่าวนี้ได้ทั่วไปในเขตท้องถิ่นภาคเหนือ³

โดยศิริพร ณ ถลาง ได้สรุปสาระหลักๆ หรืออธิบายคำนิยาม ที่ โคลด เลวี-สเตราส์ นักมานุษยวิทยาชาวฝรั่งเศส เรียกพฤติกรรมที่มีลักษณะซ้ำๆ ว่า mytheme จากตำนานปรัมปราที่กระจายอยู่ในวัฒนธรรมต่างๆ ซึ่งจัดจำแนกเอาไว้เป็น 4 ประการคือ

1. การยอมรับความเชื่อดั้งเดิมเกี่ยวกับอำนาจเหนือธรรมชาติ เช่น ตำนานขุนลู-ขุนไล ของไทอาหม หรือขุนหลวง-ขุนหลาย ของไทใหญ่ เล่าถึงพระเจ้าสร้างโลกแล้วส่งขุนลู-ขุนไล หรือ ขุนหลวง-ขุนหลาย ไต่บันไดจากสวรรค์ลงมาปกครองโลก พร้อมทั้งสอนให้มนุษย์ทำนาปลูกข้าวในฤดูฝน
2. การพยายามปฏิเสธอำนาจเหนือธรรมชาตินั้น เช่น ตำนานน้ำเต้าป๋ง ของลาว เล่าว่าแกนสั่งให้มนุษย์เฝ้าตรวจภูเขาด้วยข้าวปลาอาหาร แต่มนุษย์ละเลยไม่ทำตามแกน จึงบันดาลให้เกิดน้ำท่วมโลก
3. การปะทะสังสรรค์และความขัดแย้งระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับความเชื่อที่รับเข้ามาใหม่คือพุทธศาสนา เช่น ตำนานปู่และ-ย่าแสะ และตำนานพญาคันคาก รวมถึงตำนานพระธาตุที่สะท้อนให้เห็นถึง “ความขัดแย้ง” และ “การต่อสู้” ของระหว่างความเชื่อทั้งสองระบบผ่านสัญลักษณ์พฤติกรรมการแสดงอิทธิฤทธิ์และปาฏิหาริย์
4. การผสมผสานบูรณาการความเชื่อดั้งเดิมกับพุทธศาสนาเข้าด้วยกัน เช่น ตำนานพระธาตุและพระบาท โดยเป็นตำนานฝ่ายพุทธที่ได้สะท้อนร่องรอยการปะทะสังสรรค์ระหว่างตัวละครซึ่งเป็นตัวแทนของความเชื่อดั้งเดิมกับพระพุทธเจ้า ด้วยการบูรณาการทางความเชื่อทั้งสองระบบเข้าด้วยกันในลักษณะของ “การยอมรับ” และ “การประนีประนอม” จากการผสมผสานความเชื่อเข้าด้วยกันส่วนใหญ่เป็นตำนานทางฝ่ายพุทธ และยังเป็นตำนานที่เป็นจำนวนมากลายลักษณ์ มักพบในวัด⁴

³ ในท้องถิ่นหลายๆ แห่งในภาคเหนือ มักมีตำนานปรัมปรา หรือมุขปาฐะ ที่เล่าถึงสภาพที่ตั้งของชุมชน ดอย แหล่งน้ำต่างๆ โดยอ้างอิงถึงการเสด็จมาของพระพุทธเจ้าแล้วกลายเป็นที่มาของชื่อสถานที่ต่างๆ ในท้องถิ่นนั้นๆ เช่น ตำนาน ดอยยักษณอนในพื้นที่แจ้ซ้อนและเมืองปาน จ. ลำปาง โดยมีโครงเรื่องคล้ายกันกับตำนานปู่และย่าแสะของเมืองเชียงใหม่ที่มีการปะทะประสานอำนาจผี หรือยักษ์ กับพุทธานุภาพของพระพุทธเจ้า

⁴ ดูใน ศิริพร ณ ถลาง เรื่องเดิม, หน้า 298-312.

พระเจ้าเลียบโลก: ตำนานการสำรวจดินแดนพุทธศาสนาในอุษาคเนย์

ดินแดนที่ตำนานกล่าวถึงพระพุทธเจ้าและพุทธสาวกได้เสด็จมาเผยแผ่พระศาสนา ในเนื้อหาของตำนานระบุเอาไว้ว่าเป็นดินแดนตอนในของภาคพื้นทวีป นับจากมอญ พม่า ล้านนา สิบสองปันนา รัฐฉาน และล้านช้าง โดยเชื่อมโยงกันเป็นพื้นที่กว้างไกลอยู่ในมิติของห้วงเวลาเมื่อครั้งสมัยพุทธกาล ซึ่งก็นับเป็นพื้นที่บริเวณประเทศพม่า ภาคเหนือตอนบนของประเทศไทย และตอนใต้ของจีนในปัจจุบันเป็นหลัก

โดยเนื้อหาและคำสั่งสอนในหลักศาสนานั้น ได้มีการแบ่งออกเป็นหมวดใหญ่ที่สำคัญอยู่ 3 หมวดที่เรียกกันว่าพระไตรปิฎก อันประกอบด้วย พระสุตตันตปิฎก พระอภิธรรม และพระวินัย สำหรับทางด้านวรรณกรรมในพุทธศาสนาส่วนใหญ่แล้ว มักเป็นเรื่องราวที่กล่าวถึงการกล่อมเกลாதทางด้านศีลธรรมใ้มน้าวเข้าสู่วิถีปฏิบัติอันเป็นหนทางสู่การหลุดพ้น ด้วยแบบแผนและโครงสร้างของการประพันธ์ประเภทชาดกต่างๆ ทั้งประเภทชาดกในนิบาต เช่น เวสสันดรชาดก หรือชาดกนอกนิบาต อันได้แก่ สุวรรณหอยสังข์ กัณดา คำแสดเมืองหงษ์ดำ คัณฑนกุมาร เป็นต้น นอกจากนี้ก็จะมีวรรณกรรมประเภทวงศ์ปกรณัม อันเป็นเรื่องราวที่กล่าวถึงเหตุการณ์ในบริบทของพุทธศาสนา ทั้งที่เป็นตำนานจากฝ่ายวัดและตำนานจากฝ่ายเมือง ซึ่งได้เชื่อมโยงความสัมพันธ์กันอยู่ระหว่างพุทธจักรและอาณาจักร

โดยตำนานพระเจ้าเลียบโลก หรือพุทธตำนานพระเจ้าเลียบโลก ก็นับเป็นอีกเรื่องราวหนึ่งของพุทธศาสนาที่ปรากฏอยู่ทางตอนบนในภูมิภาคอุษาคเนย์ ที่ได้กล่าวถึงดินแดนบ้าน เมืองใหญ่น้อยบริเวณนี้เอาไว้อย่างชัดเจน นับว่าเป็นการสมมติให้พระพุทธองค์เป็นผู้สำรวจยังดินแดนเหล่านี้ พร้อมทั้งเผยแผ่พระธรรมคำสั่งสอนมาสู่ผู้คนที่หลากหลายชาติพันธุ์ในแต่ละท้องถิ่น อันเป็นต้นว่า ชาวบ้าน ฤาษี ยักษ์ นาคหรือ

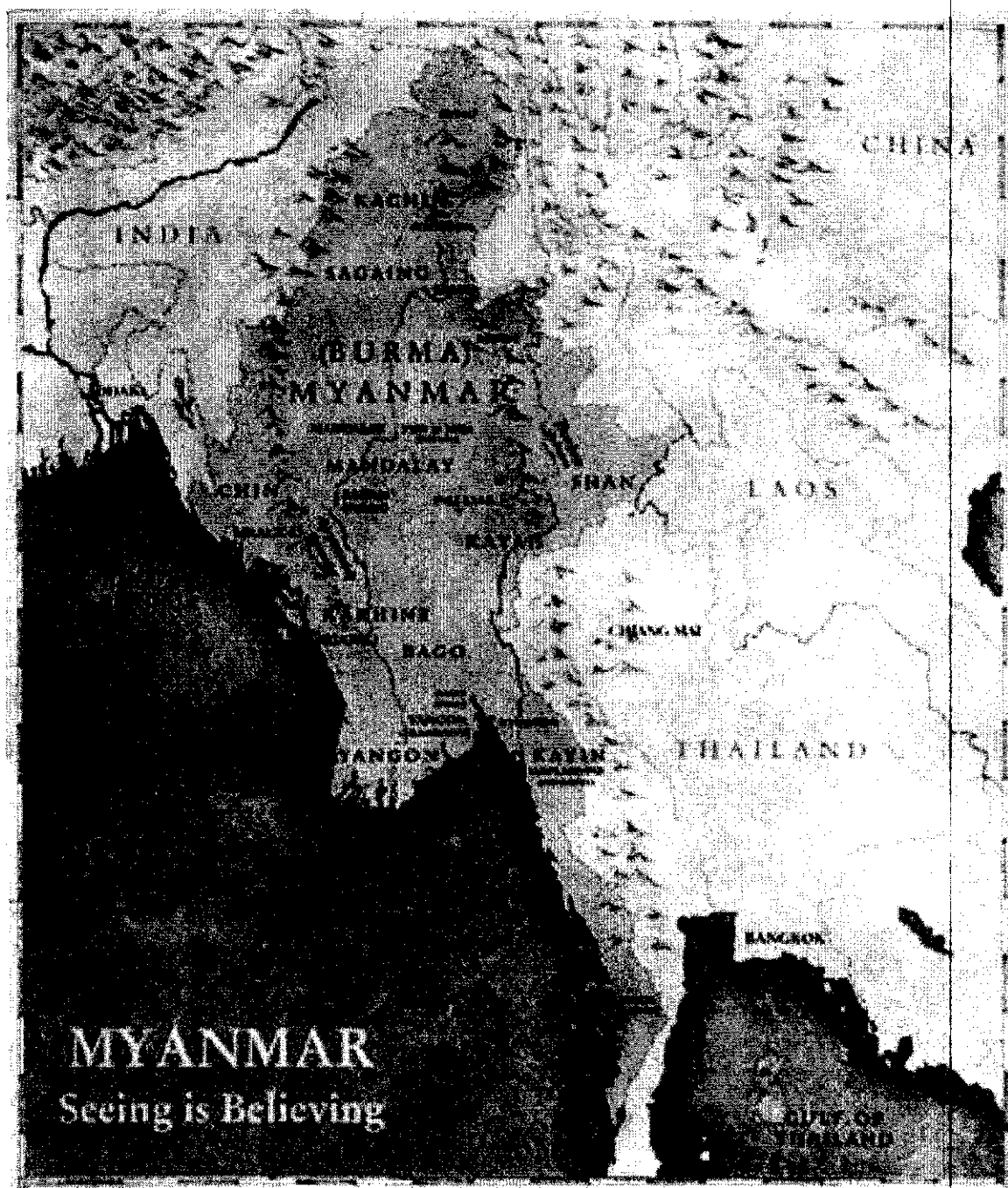
⁵ บาลี พุทธรักษา อธิบายว่า หนังสือว่าด้วยวงศ์ ความหมายโดยตรงมี 3 ประการคือ

1. เรื่องพงศาวดาร ซึ่งมีอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์มาทรกบ้าง เช่น ที่ปวงส์ มหาวงศ์ จุฬวงศ์ ฯลฯ
2. เรื่องตำนานปูชนียสถานและปูชนียวัตถุ เช่น มหาโพธิวงส์ ตำนานต้นมหาโพธิ์เมืองอนุชาปุระ และ

หรือ ท้าววงส์ ตำนานพระทันตธาตุ เป็นต้น

3. เรื่องในอนาคต โดยเล่าถึงอนาคตพุทธะที่คาดว่าจะมาเกิดในอนาคต ซึ่งมีเรื่องเดียวคือ อนาคตวงศ์ แม้ว่าคัมภีร์ที่ไม่มีคำว่า วงศ์ หรือ วงส์ อยู่ในชื่อเรื่อง แต่สาระเนื้อหา ก็แสดงประวัติเหตุการณ์ทางศาสนาและบ้านเมือง รวมทั้งประวัติพระพุทธรูปประวัติการเขียนคัมภีร์ และหรือ บุคคลสำคัญทางศาสนาคล้ายกับงานกลุ่มแรก อาทิ คัมภีร์ทันตธาตุนิทาน สิบกนิทาน ชินกาลมาลีปกรณ์ มูลศาสนา สัทธัมมสังคหะ พุทธโฆสนิทาน เป็นต้น

คนป่า และมิลักซะ(ทมิละ/ทมิฬ) ซึ่งได้หมายถึงชนชาวพื้นเมืองอันได้แก่ ลัวะ⁶ นอกจากนี้ยังมีชนชาวลื้อ
ชาวเขิน ชาวม่าน(พม่า) ตลอดจนจนถึงชาวห่อ(จีนทางตอนใต้) เป็นต้น



⁶ รัตนพร เศรษฐกุล อธิบายถึง ประวัติศาสตร์ของลัวะผ่านเนื้อหาของตำนานดึกดำบรรพ์และหลักฐานทางโบราณคดี โดยกระจายอยู่เป็นบริเวณกว้างในแอ่งเชียงใหม่-ลำพูน นอกจากนี้ก็จะปรากฏถึงการเป็นชนพื้นเมืองที่จัดอยู่ในกลุ่มตระกูลภาษามอญเขมรที่มีถิ่นฐานตั้งแต่ทางตอนบนของแม่น้ำโขงลงมาแล้ว

ดินแดนที่ตำนานพระเจ้าเลียบโลกกล่าวถึงอันเป็นที่ตั้งของแหล่งวัฒนธรรมต่างๆ ในแถบทางตอนบนลงมานับจากสิบสองปันนา ฉาน ล้านนา พม่าและมอญ

โดยหลักฐานทางประวัติศาสตร์พุทธศาสนาพบว่าบริเวณดังกล่าว ได้เป็นดินแดนที่รับและนับถือ พุทธศาสนามหายานและเถรวาทมาช้านานแล้ว ดังเช่นหริภุญไชย ซึ่งมีหลักฐานจากเอกสารและทาง โบราณคดีรองรับอยู่ หรือแม้แต่ดินแดนที่ปรากฏเหลือเพียงในตำนานอันได้แก่เมืองโยนกนาคนาคพันธุ์ หากแต่ ได้มีการผสมผสานเข้ากับคติความเชื่อดั้งเดิมของแต่ละท้องถิ่นหรือแม้แต่คติความเชื่อที่เนื่องในลัทธิ พราหมณ์ จนกลายเป็นพุทธศาสนานิกายพื้นเมืองมาโดยตลอดเกิดมีพัฒนาการของสังคมและวัฒนธรรม ขึ้นมาเป็นบ้านเมือง หรือแม้กระทั่งรัฐขนาดใหญ่อีกระดับหนึ่งศาสนาก็ได้รับการสนับสนุนจากผู้ปกครอง และสังคมนั้น ยังผลให้เกิดนักปราชญ์ทางศาสนาขึ้นมาจากการฝึกฝนตนเองและการศึกษาเล่าเรียน ทั้ง จากภายในท้องถิ่นล้านนาและดินแดนภายนอก ดังเช่น มอญ พม่า และลังกา เป็นต้น

ซึ่งการเดินทางเพื่อที่เสาะแสวงหาความรู้จากสำนักความคิดและปรัชญาคำสอนทางพุทธศาสนา นั้น จำเป็นต้องมีการเดินทางไปตามเส้นทางสัญจรที่เหล่านักปราชญ์ใช้กันอยู่ระหว่างบ้านเมืองต่างๆ อันมี เมืองศูนย์กลางสำคัญๆ กระจ่ายกันอยู่โดยตลอดเส้นทาง สำหรับตำนานพระเจ้าเลียบโลกก็ได้อธิบายที่ตั้ง ของพื้นที่ของอาณาจักรหรือดินแดนต่างๆ เหล่านั้นเอาไว้ที่น่าสนใจ ดังเช่น ทางตอนล่างมีอาณาจักร "สวนตาลละโว้" และ "อโยธยาทวาร" ซึ่งพบว่าพื้นที่ดังกล่าวเป็นบริเวณลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาและแม่น้ำ สาขา อันเป็นการกล่าวถึงดินแดนที่ตั้งของวัฒนธรรมละโว้ อโยธยา และทวารวดี หากจะจัดช่วงเวลาการ กำเนิดและความเสื่อมดับของแต่ละอาณาจักรแล้ว ก็จะได้ความสัมพันธ์อย่างต่อเนื่องทางสังคมวัฒนธรรม ได้ดังนี้ คือ ทวารวดี ละโว้ และอโยธยา ตามลำดับ

สำหรับดินแดนทางตะวันตกแถบอ่าวเบงกอล ในตำนานพระเจ้าเลียบโลกก็ได้กล่าวถึงอาณาจักร มอญ อันเป็นรากฐานที่สำคัญของพัฒนาการอย่างสูงสุดของอาณาจักรพม่าในเวลาต่อมา นอกจากนี้ ความรุ่งเรืองในดินแดนทางตอนบนยังได้ปรากฏถึงที่ตั้งของอาณาจักรหริภุญไชยแถบลุ่มแม่น้ำปิงและ อาณาจักรโยน หรือโยนกแถบลุ่มแม่น้ำโขง จากนั้นขึ้นไปทางเหนือเป็นที่ตั้งของชาวเขินหรือไตขึ้นแห่งเขม รัฐเชียงตุง อาณาจักรไตลื้อสิบสองปันนา และอาณาจักรหนองแสนเป็นถิ่นอาศัยของชนชาติห่อบริเวณ ตะวันตกเฉียงใต้ของจีน

เนื้อหาอย่างกว้างๆ ของตำนานเรื่องนี้ถึงแม้ว่าจะเป็นเอกสารวรรณกรรมทางพุทธศาสนา แต่ก็ แสดงถึงเรื่องราวอันเกี่ยวข้องกับทางโลกทั้งทางด้านการค้า อาชีพ และเทคนิควิทยาต่างๆ ทั้งการจัดการ เรื่องระบบน้ำ ตลอดจนจนถึงการเพาะปลูกได้อย่างน่าสนใจยิ่ง จึงนับว่าเป็นเอกสารวรรณกรรมศาสนา ที่เข้า

ถึงสภาพแวดล้อมทางภูมิศาสตร์วัฒนธรรมของท้องถิ่นโดยเข้าใจว่าผู้ประพันธ์ได้มีความรู้และการรวบรวมข้อมูลจากทั้งเอกสารเก่าและจากการสำรวจ ด้วยการเดิน ทางจาริกไปเผยแผ่พระศาสนา ตลอดจนการไปนมัสการบูชาพระธาตุและพระบาทแห่งสำคัญตามบ้านเมืองและเส้นทางที่ตนเองได้มีโอกาสเดินทางสักการะ โดยมีเค้าโครงเรื่องราวอันได้รับอิทธิพลแบบแผนลังกาคติที่ว่าด้วยเรื่องราวพระพุทธรองค์ครั้งสมัยพุทธกาล ที่ได้เสด็จจากชมพูทวีปมาเผยแผ่พระศาสนายังเกาะลังกา ดังปรากฏในวรรณกรรมเก่าแก่ของลังกา ดังเช่น คัมภีร์ทีปวงศ์ และมหาวังสะ⁷ เป็นต้น

อาจกล่าวได้ว่าตำนานพระเจ้าเลียบโลกมีความหมายและความสำคัญถึงการอธิบายสังคม วัฒนธรรมอุษาคเนย์ภายใต้กรอบแนวคิดและความเชื่อทางพุทธศาสนา โดยพระเถระนักปราชญ์ในท้องถิ่น ที่มีความรู้ในรอบด้านตลอดจนความชำนาญบนเส้นทางโบราณและความแตกฉานทางด้านภาษาบาลีที่เป็นผู้ประพันธ์วรรณกรรมพุทธศาสนากับความเป็นท้องถิ่นขึ้นมา โดยได้ส่งอิทธิพลแนวความคิดดังกล่าวนี้ไปยังพื้นที่ต่างๆ เป็นบริเวณกว้าง จึงนับว่าตำนานพระเจ้าเลียบโลก ได้ทำหน้าที่และมีบทบาทในการเรียงร้อยและเชื่อมโยงความสัมพันธ์ของเหล่าบรรดาผู้คนสังคมและวัฒนธรรม ที่มีความหลากหลายแถบนี้เข้าด้วยกันอย่างเป็นปึกแผ่นและมั่นคงภายใต้ความเชื่อและความศรัทธาเดียวกัน

พระเจ้าเลียบโลก: ตำนานพระธาตุและพระบาทวรรณกรรมสะท้อนพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์

องค์ความรู้ในตำนานเรื่องพระเจ้าเลียบโลก จะมีความเกี่ยวเนื่องกันอยู่กับตำนานพระธาตุและพระบาทแห่งต่างๆ โดยเฉพาะในดินแดนล้านนาและพื้นที่ใกล้เคียงรายรอบ ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างตำนานดังกล่าว นับได้ว่าเป็นสิ่งแสดงถึงร้อยร้อยความเกี่ยวเนื่องหรือโยงยึดเข้าด้วยกันระหว่างพื้นที่กับความคิดหรือโลกทัศน์ของผู้คนโดยผ่านตัวตำนานเหล่านี้

ถ้าหากนำเนื้อหาของตำนานพระธาตุและพระบาทมาเรียงร้อยประกอบกันเป็นเรื่องราวเดียวกัน เราจะพบว่าตำนานได้ให้ภาพของการเสด็จมาเผยแผ่พระศาสนาโดยองค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเช่นเดียวกันกับเรื่องราวในตำนานพระเจ้าเลียบโลก ซึ่งโครงสร้างของเนื้อหาที่ต่างก็ได้รับอิทธิพลมาจากแบบแผนลังกาคติ หากจะแตกต่างกันไปบ้างในส่วนที่เป็นรายละเอียดของตำนานแต่ละแห่งและแต่ละสำนวน นับจากเรื่องราวการเสด็จมาถึงยังบ้านเมืองต่างๆ แล้วได้มีการพยากรณ์ถึงอนาคตกาลของพื้นที่แห่งนั้น ว่าจะได้เป็นที่ประดิษฐานพระบรมสารีริกธาตุของพระพุทธรองค์ ภายหลังจากที่ทรงเสด็จสู่ปรินิพพานไปแล้ว

⁷ ไพรตดูโน บาลี พุทธรักษา. รายงานการวิจัย “มหาวังสมาลินีวิลาสินี : การสอบชำระเชิงวิเคราะห์วรรณกรรมพุทธศาสนาภาษาบาลีจากเอกสารตัวเขียนและแปลต้นฉบับเป็นภาษาไทย” สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ 2544.

และจะมีความรุ่งเรืองด้วยพระศาสนา โดยทรงมอบพระเกศาธาตุเอาไว้ก่อนให้กับชาวพื้นเมืองที่พบในเวลา นั้นซึ่งเป็นทั้งยักษ์ นาค มลิกะ ทมิละ ฯลฯ เป็นผู้ดูแลรักษาจนกว่าจะมีบุคคลสำคัญมาบูรณะและอัญเชิญ พระบรมสารีริกธาตุส่วนต่างๆ มาประดิษฐานเพิ่มเติมต่อไปในภายหลัง ตำนานก็มักจะกล่าวอ้างถึงพระยา อโศกธรรมิกราชจะเป็นผู้มาสถาปนาพระธาตุแห่งนั้นๆ อันอาจหมายถึงกษัตริย์ผู้ที่เป็นองค์อุปถัมภ์พระพุทธศาสนาเปรียบประดุจดั่งเช่นพระเจ้าอโศกแห่งชมพูทวีปนั่นเอง

ถ้าหากตำนานมีการเขียนขึ้นจากหลักฐานและประวัติการแรกสร้าง ก็จะมีระบุนามของผู้ที่สถาปนา องค์พระธาตุนั้นโดยตรงดังเช่น พระธาตุดอยสุเทพในตำนานมูลศาสนาที่ระบุถึงการได้มาในรัชสมัยของ พญากือนา โดยพระสุมนเถระแห่งศรีลังกาส่งสุขุทายีเป็นผู้อัญเชิญขึ้นมา แต่สำหรับเอกสารตำนานพระ ธาตุดอยสุเทพ ที่มีการประพันธ์ตามขนบของตำนานพระธาตุและพระบาทตามอย่างลังกาคติ ก็จะได้มี โครงสร้างที่กล่าวถึงครั้งสมัยพุทธกาลตลอดจนถึงการพยากรณ์และการประดิษฐานดังเช่นตำนานพระ ธาตุดองอื่นๆ แล้วจึงค่อยมาเชื่อมโยงเรื่องราวเหตุการณ์ครั้งสมัยพญากือนาทรงสถาปนาพระธาตุดอยสุเทพ เข้ามาอีกส่วนหนึ่ง⁸

สำหรับพื้นที่แห่งใดที่ในอนาคตข้างหน้า ไม่อาจมีความรุ่งเรืองขึ้นถึงระดับเป็นศูนย์ กลางของ บ้านเมืองได้ ก็จะมีพรประทานรอยพระบาทเอาไว้ให้ผู้คนแถบนั้นได้ทำการสักการะ บูชา ทั้งนี้เนื้อหาของ ตำนานยังกล่าวถึงรายละเอียดของการปฏิบัติบูชาตลอดจนระบุถึงผู้มีหน้าที่ดูแลรักษาซึ่งก็ได้แก่ เทวดา กุมภัณฑ์ นาค ตลอดจนเครื่องป้องกันด้วยอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่เรียกว่า “ยันต์” โดยตำนานได้พรรณนาถึงรูปแบบต่างๆ เช่นว่า ยันต์น้ำ ยันต์ไฟ ยันต์จักร⁹ เป็นต้น

ทั้งหมดที่กล่าวมาข้างต้นนี้ เป็นการให้ความสำคัญต่อพื้นที่อันจะเป็นเสมือนสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ โดยมีพระธาตุและพระบาทเป็นศาสนสถานสำคัญแสดงอยู่ทั่วทั้งดินแดน ซึ่งมีวิถีปฏิบัติที่คล้ายคลึงกันของใน แต่ละท้องถิ่น ดังจะเห็นได้จากการกำหนดเวลาจัดงานบุญประเพณีประจำปีในการสักการะบูชา นับจาก ภายหลังการออกพรรษาจนกระทั่งเข้าสู่เทศกาลเข้าพรรษาอีกครั้งหนึ่งที่เรารู้จักกันดีว่าเป็นงาน “ประเพณี

⁸ โปรดดูเพิ่มใน เจริญชัย อักษรดิษฐ์, “ธาตุ: บทบาทและความหมายของพระธาตุในอนุภูมิภาคอุษาคเนย์ กรณีศึกษา ความเชื่อเรื่องพระธาตุปีเกิดในล้านนา” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาภูมิภาควิทยา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2545.

⁹ “ยันต์น้ำ” มีลักษณะของการใช้น้ำกรวดเป็นเครื่องป้องกันผู้ที่บุกรุกเข้าเขตต้องห้าม ส่วน “ยันต์ไฟ” มีลักษณะของการ กำหนดให้เพลิงและความร้อนเป็นเครื่องป้องกันผู้ที่ล่วงล้ำ และ “ยันต์จักร” เป็นลักษณะของการใช้อาวุธและสิ่งมีคมเป็น กลไกโดยจะหมุนอยู่ตลอดเวลาด้วยอำนาจพิเศษป้องกันสกัดผู้ที่ละเมิดเข้าสู่สถานที่สำคัญและศักดิ์สิทธิ์ได้โดยง่าย

ขึ้นธาตุ" ในช่วงเดือนแปด(เหนือ) หรือหก(ใต้)¹⁰ หรือช่วงเดือนพฤษภาคมของทุกปี ที่สังคมวัฒนธรรมล้านนามีการกำหนดจัดงานบุญประเพณีสงฆ์นำพระธาตุองค์สำคัญในท้องถิ่น เช่น พระธาตุหริภุญไชย และพระธาตุดอยสุเทพ¹¹ เป็นต้น

ซึ่งลักษณะดังกล่าวก็ได้ถือปฏิบัติกันอยู่ทั่วไปในสังคมวัฒนธรรมทั้งมอญ พม่า ล้านนา จาน ลิบ สองปันนา และล้านช้าง ดังจะเห็นได้ว่าศาสนสถานในดินแดนดังกล่าวมานี้ให้ความสำคัญเป็นพิเศษต่อองค์พระธาตุและพระบาทอยู่เสมอ โดยล้วนแต่มีขนบธรรมเนียมประเพณี พิธีกรรมการปฏิบัติมารองรับอยู่ทั้งสิ้น ยังผลให้วัฒนธรรมในคติการบูชาพระธาตุและพระบาทของท้องถิ่นดังกล่าวมีการสืบทอดนับแต่อดีตจวบจนกระทั่งปัจจุบันนี้

อาจกล่าวได้ว่าพื้นที่อันเป็นที่ประดิษฐานพระธาตุและพระบาทนั้น เสมือนดังเป็นดิน แดนศักดิ์สิทธิ์ภายใต้โลกทัศน์หรือทัศนะในการมอง "โลก" ในชุดเดียวกันของบริบททางพุทธศาสนา อันเกิดจากแนวความคิดที่สืบเนื่องมาจากลังกาคตินับตั้งแต่ช่วงพุทธศตวรรษที่ 20 - 21 อันเป็นยุครุ่งเรืองทางด้านพระพุทธศาสนาในเวลานั้น โดยอุดมการณ์ดังกล่าวได้ใช้ความศรัทธา ในพระพุทธรูปศาสนา ให้เกิดมีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิดภายใต้ความแตกต่างทางชาติพันธุ์หรือแม้แต่ความคล้ายคลึงกันของสังคมวัฒนธรรม ถึงแม้ว่าในเวลานั้นขอบเขตของอำนาจการปกครองไม่อาจสามารถเป็นสิ่งที่มองเห็นอย่างชัดเจนได้ หากแต่ขอบเขตของความศรัทธานั้นกลับขยายแผ่ไพศาลออกไป ด้วยการยึดโยงด้วยระบบคติความเชื่อและความศรัทธาเดียวกันของทั้งศาสนสถานที่สำคัญ ตลอดจนถึงตำนานพระธาตุและพระบาทอันเรียงร้อยกันอยู่เป็นเครือข่ายทั่วทั้งดินแดนแถบนี้

¹⁰ การนับเดือนทางจันทรคติของทางฝ่ายล้านนา(เหนือ)และภาคกลาง(ใต้) โดยทางเหนือจะนับไวกว่าและมีการเหลื่อมกันอยู่ 2 เดือน

¹¹ ส่วนพระธาตุองค์อื่นๆ มีการกำหนดช่วงงานบุญนมัสการพระธาตุในวันเพ็ญนับตั้งแต่เดือนยี่(เหนือ) ภายหลังจากการออกพรรษาจนถึงเดือนแปด(เหนือ) และเดือนเก้า(เหนือ) หลังจากนั้นจะถือกันว่าพระธาตุจะได้จำพรรษา 3 เดือนเช่นเดียวกับพระสงฆ์ตามวัดวาอาราม และ มีอารักขาในล้านนาที่จะได้มีการจำพรรษา ณ ถ้ำดอยหลวงเชียงดาว โดยปกติแล้วช่วงเวลาการเข้าพรรษาจะมีอยู่ 3 เดือน คือ เดือนสิบ(เหนือ)ถึงเดือนอ้าย(เหนือ) หรือเดือนกรกฎาคมถึงเดือนตุลาคม แต่สำหรับพระธาตุจอมทอง ซึ่งเป็นพระธาตุที่มีประเพณีปฏิบัติพิเศษจะต้องเข้าพรรษานานถึง 9 เดือน นับตั้งแต่เดือนสิบ(เหนือ)ถึงเดือนสี่(เหนือ) ที่เริ่มจากเดือนกรกฎาคมถึงราวเดือนกุมภาพันธ์หรือต้นเดือนมีนาคมขึ้นอยู่กับปฏิทินทางจันทรคติ

มิติของกรอบคิดเรื่องภูมิภาคและท้องถิ่นศึกษา

การกล่าวถึงพื้นที่ต่างๆ ของตำนานพระเจ้าเลียบโลก หากจะมองในมิติของความศรัทธา ก็มีลักษณะที่มีความเป็นไปได้ด้วยเหตุที่พระพุทธเจ้าเป็นบุคคลพิเศษ สามารถจะแสดงพุทธานุภาพด้วยปาฏิหาริย์ต่างๆ เพื่อจุดมุ่งหมายในการจะสร้างความศรัทธาในมน้าวและการเผยแผ่คำ สั่งสอนแก่สรรพสัตว์ในโลกนี้แตกต่างกัน โดยจะเลือกที่จะมีการแสดงพุทธานุภาพในลักษณะต่างๆ ตามแต่จะทรงเล็งเห็นว่าบุคคลที่จะสั่งสอนนั้น มีพื้นฐานทักษะการรับรู้ในพุทธปรัชญาและคำสั่งสอนได้มากน้อยแค่ไหนดังที่ได้ทรงเปรียบเสมือนดอกบัวสี่เหล่า ดังนั้นการแสดงพระธรรมคำสั่งสอนจึงมีหลายลักษณะ ซึ่งก็มักจะปรากฏอยู่เป็นวรรณกรรมหรือคัมภีร์ต่างๆ ในพุทธศาสนาที่มีอยู่หลายระดับนับตั้งแต่ง่ายไปถึงยากและละเอียดซับซ้อน

ตรงจุดนี้นักปราชญ์ผู้เขียนวรรณกรรมทางศาสนา จึงเล็งเห็นความสนใจของผู้คนในท้อง ถิ่นมีต่อการที่จะรับรู้และเข้าใจถึงความเป็น "พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์" ที่กระจายกันเป็นภูมิภาคอันกว้าง ไกลหากแต่ได้โยงยึดไว้ด้วยความเชื่อและความศรัทธาเดียวกัน ดังนั้นวรรณกรรมชิ้นนี้จึงเกิด ขึ้นบนฐานการรับรู้และความเข้าใจจากทั้งผู้สร้างและผู้รับ ซึ่งก็หมายถึงผู้ประพันธ์กับผู้เลื่อมใสศรัทธาในพุทธศาสนาที่ขยายแนวความคิดดังกล่าวนี้เป็นบริเวณกว้าง ถึงแม้ว่าตำนานจะกล่าว ถึงดินแดนบริเวณพม่า มอญ ฉาน ล้านนา ลิบสองปันนา และญวนทางตะวันตกเฉียงใต้ของจีน แต่ในรายละเอียดแล้วตำนานก็ยังได้อธิบายถึงสภาพท้องถิ่นต่างๆ ที่เรื่องราวดำเนินอยู่อย่างค่อนข้างชัดเจน ทั้งสภาพที่ตั้งบ้านเมือง องค์ประกอบอื่นๆ อันเป็นที่มาของชื่อบ้านนามเมืองต่างๆ นอกจากนี้ยังกล่าวถึงวิถีชีวิต เศรษฐกิจการค้าและการทำมาหากินด้วยเทคนิควิทยาที่มีปรากฏอยู่เป็นวัฒนธรรมทั้งมอญ พม่า ล้านนา ฉาน และลิบสองปันนา เป็นต้น

สำหรับพื้นที่ทางฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง อันเป็นที่ตั้งของวัฒนธรรมล้านช้างและอีกทั้งพื้นที่แถบภาคอีสานของไทย ถึงแม้ว่าจะมีปรากฏถึงเอกสารตำนานพระเจ้าเลียบโลกเช่นเดียวกับทางฝ่ายล้านนา ดูเหมือนว่าตัวเอกสารตำนานพระเจ้าเลียบโลกที่เป็นลายลักษณ์กับท้องถิ่นแถบนั้นไม่ได้มีความสัมพันธ์กันเท่าใดนัก แต่ด้วยการรับหรือการแพร่กระจายของงานวรรณกรรมดังกล่าวโดยผ่านการเผยแผ่พระศาสนา ในก่อนหน้านี ทำให้เรื่องราวตำนานพระเจ้าเลียบโลกถูกนำไปถ่ายทอดในท้องถิ่นเหล่านั้นด้วย อันเป็นที่รู้จักกันในเรื่องชื่อของ ตำนานพระเจ้าเลียบโลก ถ้าพระเจ้าเลียบโลก และลำพระเจ้าเยี่ยมโลก ซึ่งพบว่าเอกสารตำนานปรากฏแพร่กระจายอยู่ในพื้นที่ทั่วไปแถบจังหวัดขอนแก่น อุบลราชธานี และมหาสารคาม เป็นต้น

โดยแท้ที่จริงแล้วเอกสารตำนานหรือเรื่องราวปรัมปรา อันมีโครงสร้างคล้ายกันกับตำนานพระเจ้าเลียบโลกของฝ่ายล้านนา หากแต่ได้กล่าวถึงท้องถิ่นแถบสองฟากฝั่งของแม่น้ำโขงนั้นมีปรากฏเป็นเอกสารลายลักษณ์ที่เรารู้จักกันดีก็คือ ตำนานพระธาตุพนม(อุรังคนิทาน) หรือตำนานอุรังคธาตุนั่นเอง ซึ่งถือเป็น

วรรณกรรมที่ได้รับอิทธิพลสืบเนื่องมาจากทางฝ่ายล้านนาเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 21 จากความสัมพันธ์ทั้งทางประวัติศาสตร์ ศาสนา เครือญาติ ชชาติพันธุ์ การเมืองการปกครองและเศรษฐกิจ ประการสำคัญคือการศาสนาในช่วงรัชสมัยพระเจ้าไชยเชษฐา(พ.ศ.2038 -2068) ที่พุทธศาสนาถือว่าเป็นยุคเจริญรุ่งเรืองสูงสุดจนกระทั่งถึงรัชสมัยพระเจ้าไชยเชษฐา(พ.ศ. 2091-2115) ซึ่งเป็นผู้ที่สืบสายเชื้อวงศ์จากทั้งระหว่างเมืองเชียงใหม่และหลวงพระบางในเวลานั้น โดยได้เป็นบุคคลสำคัญที่นำพามาสู่ความสัมพันธ์ระหว่างสองอาณาจักรที่ชัดเจนที่สุดเท่าที่มีปรากฏอยู่ในประวัติศาสตร์ล้านนาและล้านช้าง

สำหรับตัวตำนานอุรังคธาตุ หรืออุรังคินทานเองนั้น เราสามารถนำมาใช้ทำการศึกษเปรียบเทียบในส่วนของโครงสร้างเนื้อหาและการกำหนดอายุของตัวตำนานเองได้ กล่าวคือเนื้อหาโครงสร้างหลักของเรื่องนั้นมีแบบแผนเช่นเดียวกันกับตำนานพระเจ้าเลียบโลก หากแต่รายละเอียดที่มีความเป็นท้องถิ่นได้มีการกล่าวถึงความร่วมมือของพระยาทั้ง 5 เมือง ได้แก่ พระยาสุวรรณภิงคาร เมืองหนองหานหลวง พระยาจุลนีพรหมทัต เมืองแกวสิบสองจุไท พระยาคำแดง เมืองหนองหานน้อย พระยาอินทปัต เมืองเขมร และพระยานันทเสน เมืองศรีโคตรบูร¹² ที่มาช่วยกันสร้างองค์พระธาตุพนมแห่งนี้ขึ้นมา แท้ที่จริงแล้วแสดงถึงการเป็นตำนานซึ่งเขียนขึ้นภายหลัง ซึ่งได้กำหนดเอาศาสนสถานในคติพราหมณ์ - ฮินดูโบราณของวัฒนธรรมจามหรือขอมมาแต่เดิม โดยปรับเปลี่ยนมาเป็นศาสนสถานในพุทธศาสนาเถรวาทด้วยลักษณะของพระธาตุเจดีย์ อันเป็นแบบหรือรูปทรงของพระธาตุพนมในราวพุทธศตวรรษที่ 21 ที่กลายเป็นเอกลักษณ์ของงานสถาปัตยกรรมแถบลุ่มแม่น้ำโขง

จะเห็นได้ว่า ตำนานให้ภาพความสัมพันธ์ของผู้นำจากดินแดนแถบลุ่มแม่น้ำโขงทั้ง 5 เมือง ซึ่งสองเมืองฝั่งขวาของแม่น้ำโขงก็คือ เมืองหนองหานน้อยกับเมืองหนองหานหลวงเป็นพื้นที่บริเวณอุดรธานีและสกลนคร ส่วนอีกสามเมืองนั้นประกอบด้วยเมืองแกวสิบสองจุไทในดินแดนเวียตนาม เมืองศรีโคตรบูรหรือมรุกขนครในดินแดนฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง และเมืองอินทปัตในดินแดนเขมร โดยล้วนแสดงถึงการสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์เหนือดินแดนพุทธศาสนา อันมีการกำหนดให้พระธาตุพนมประดิษฐานอยู่ ณ ภูกำพร้า ซึ่งถือว่าเป็นศูนย์กลางระหว่างรอยต่อระหว่างวัฒนธรรมและดินแดนต่างๆ ลุ่มแม่น้ำโขงเหล่านั้นซึ่งผู้เขียนตำนานสามารถเชื่อมโยงความสัมพันธ์ในมิติต่างๆ ของท้องถิ่นเข้าไว้ด้วยกันอย่างน่าสนใจ ทำให้เกิดเป็นภาพความสัมพันธ์ของสังคมวัฒนธรรมขนาดใหญ่ครอบคลุมภูมิภาคกว้างไกลในบริเวณลุ่มแม่น้ำโขง อีกทั้งรายละเอียดของตำนานยังได้มีการโยงยืดยาวไปสู่ความเป็นท้องถิ่นในบริเวณนั้นอีกมากมาย ดัง

¹² ดูเพิ่มเติมใน "พระธาตุในวัฒนธรรมล้านช้างพุทธศตวรรษที่ 19-24" เรียบราย อักษรดิษฐ์. "ธาตุ : บทบาทและความหมายของพระธาตุในอนุภูมิภาคอุษาคเนย์ กรณีศึกษาความเชื่อเรื่องพระธาตุที่เกิดในล้านนา" วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาภูมิภาคศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ 2545, หน้า 65 - 86.

จะพบว่ามิตำนานพระธาตุและพระบาทแห่งสำคัญแถบนั้นต่างก็ได้อ้างถึงตำนานแม่บทก็คือ อูรังคินิทาน¹³ เอาไว้เหมือนกันกับที่ตำนานทางฝ่ายล้านนามักจะเชื่อมโยงถึง "ตำนานพระเจ้าเลียบโลก" อยู่เสมอ นั่นเอง

บทส่งท้าย

อาจกล่าวได้ว่าทั้งตำนานพระเจ้าเลียบโลก หรือแม้แต่ตำนานอูรังคินิทาน ต่างก็เปรียบเสมือนวรรณกรรมที่เกิดขึ้นจากกรอบความคิดเรื่องศรัทธาที่ผสมผสานกับเรื่องราวของท้องถิ่น ที่ได้เสนอภาพของความสัมพันธ์ทั้งในระดับภูมิภาคและในระดับท้องถิ่น โดยทั้งนี้เราจำเป็นจะต้องทำหน้าที่เป็นผู้อ่านตำนานประกอบพื้นที่ทางกายภาพ รวมถึงการศึกษาค้นคว้าถึงพัฒนาการทางสังคมวัฒนธรรมของแต่ละภูมิภาคและท้องถิ่นควบคู่กันไป จึงจะสามารถมองเห็นภาพของบท บาทและความสำคัญของตำนาน ที่นอกเหนือจะได้ทำหน้าที่โน้มน้าวความเลื่อมใสศรัทธาในพุทธศาสนาเหนืออาณาบริเวณอุษาคเนย์แล้ว ตำนานพระเจ้าเลียบโลกยังได้สะท้อนโลกทัศน์หรือการมองพื้นที่ของโลกในตำนานกับโลกที่ปรากฏมองเห็นด้วยสายตา ที่ผสมผสานกันเป็นหนึ่งเดียวด้วยมิติของเวลาทั้งในห้วงอดีต ปัจจุบัน และอนาคตกาลได้อย่างน่าอัศจรรย์ อันเกิดเป็นภูมิความรู้และปัญญาที่ปราชญ์ท้องถิ่น ได้พินิจถึงพื้นที่ด้วยความเข้าใจอย่างลึกซึ้งผ่านแกนของศรัทธาเดียวกันในภูมิภาคแห่งนี้ ให้สมกับจุดมุ่งหมายที่จะได้เป็นพื้นที่ศักดิ์แห่งพุทธจักรซึ่งจะได้ยืนยาวจวบจนกระทั่งครบวาระถึงห้าพันปีในศาสนาของพระศาสดาสมณโคดม นั่นเอง

¹³ ตำนานอูรังครธาตุ หรือ อูรังคินิทาน เป็นเสมือนแม่บทของวรรณกรรมตำนานพระธาตุและพระบาทในล้านช้างและแถบลุ่มแม่น้ำโขงทั้งสองฟากฝั่ง ดังจะพบว่ามีกล่าวอ้างอิงในเรื่องราวของตำนานเรื่องนี้อยู่ อาทิเช่น ตำนานพระธาตุฟ้างพนวน ตำนานพระธาตุภูเพ็ก ตำนานพระธาตุนารายณ์เจงเวง ตำนานพระธาตุเชิงชุม ตำนานพระธาตุตมไก่อ ตำนานพระธาตุเขี้ยวผาง ตำนานพระธาตุเรณูนคร ตำนานพระธาตุเขาลง ตำนานพระธาตุขามแก่น ตำนานพระพุทธรูปบาทบัวบก ตำนานพระพุทธรูปบาทบัวบาน ตำนานพระพุทธรูปธาตุเวียง ตำนานพระพุทธรูปธาตุควายเงิน ตำนานพระพุทธรูปบาทเงินปลา ในพื้นที่ภาคอีสานตอนบน นอกจากนี้ยังเกี่ยวข้องเชื่อมโยงกันอยู่ในเรื่องราวของตำนานพระธาตุหลวงเวียงจันทร์ ตำนานพระธาตุศรีโคตรบอง ตำนานพระธาตุอิงฮัง ในเขตฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง อีกด้วย

บรรณานุกรม

- กตัญญู ชูชื่น. "พระเจ้าเลียบโลกฉบับล้านนา: บทวิเคราะห์" วิทยานิพนธ์ปริญญา
มหาบัณฑิตสาขาวิชาจารึกภาษาไทย ภาควิชาภาษาตะวันออกมหาวิทยาลัย
ศิลปากร, 2525.
- ตรีศิลป์ บุญขจร. "พุทธตำนานพระเจ้าเลียบโลก: เรื่องเล่าชนเผ่าไท" วารสารไทยศึกษา. ปีที่ 1
ฉบับที่ 1 กุมภาพันธ์ – กรกฎาคม 2548.
- เถียรชาย อักษรดิษฐ์. "ชุดาตุ: บทบาทและความหมายของพระธาตุในอนุภูมิภาคอุษาคเนย์
กรณีศึกษาความเชื่อเรื่องพระธาตุที่เกิดขึ้นในล้านนา" วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตร
มหาบัณฑิตสาขาภูมิภาคศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2545.
- บาลี พุทธรักษา. รายงานการวิจัย มหาวังสมาลินีวิลาสินี: การสอบชำระเชิงวิเคราะห์
วรรณกรรมพุทธศาสนาภาษาบาลีจากเอกสารตัวเขียนและแปลต้นฉบับภาษา
ไทย. สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2544.
- รัตนพร เศรษฐกุล. ประวัติศาสตร์วัฒนธรรมหลากหลายชาติพันธุ์ในแอ่งเชียงใหม่-ลำพูน.
เอกสารประกอบการสัมมนาเสนอผลงานประจำปีทุนเมธีวิจัยอาวุโส สกว. และทุนสนับสนุน
จากฝ่ายชุมชนและสังคม สกว. วันที่ 29 กันยายน – 1 ตุลาคม 2547 ณ โรงแรมอิมพี
เรียลเชียงใหม่ริเวอร์ไซด์ จ.เชียงใหม่.
- ศิริพร ณ ถลาง. ทฤษฎีคติชนวิทยา วิธีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน. โครง
การเผยแพร่เอกสารทางวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548.
- หนังสือตำนานพระพุทธเจ้าเลียบโลก. เชียงใหม่: สมพรการพิมพ์, 2541.



ชุดที่ ๓ “มนุษยศาสตร์ ศิลป ประวัติศาสตร์กับสังคม”

สมเด็จพระนเรศวรมหาราช
จากวีรบุรุษจารีตสู่วีรบุรุษแบบลัทธิเสรีปัจเจก

บาหยัน อิมสำราญ

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ ไทย ครั้งที่ ๒

สนับสนุนโดย สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๔๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

สมเด็จพระนเรศวรมหาราช
จากวีรบุรุษของราชสำนักสู่วีรบุรุษแบบราชาชาตินิยม
 อ.บาทยัน อิ่มสำราญ

บทนำ

วีรบุรุษคือบุคคลที่ได้รับยกย่องว่าเป็นผู้ทำคุณประโยชน์อันยิ่งใหญ่ให้แก่สังคม การกระทำของวีรบุรุษอาจไม่เพียงแต่เล่าขานกันในยุคสมัยของวีรบุรุษ แต่ยังสืบเนื่องตลอดมาทุกกาลสมัย ตราบเท่าที่สังคมยังยกย่องวีรบุรุษนั้น ผู้ที่ได้รับยกย่องว่าเป็นวีรบุรุษจะต้องเป็นคนพิเศษ กระทำในสิ่งที่ยิ่งใหญ่ซึ่งคนทั่วไปกระทำได้ยาก และการกระทำนั้นจะต้องยึดหยุ่น สามารถอธิบาย เสริมแต่ง และตีความเพื่อเชื่อมโยงให้เข้ากับสถานการณ์ของยุคสมัยได้ มีผู้กล่าวว่าวีรบุรุษไม่ใช่คนจริง แต่เป็นการจำลองเอาอุดมคติของคุณธรรมที่สังคมยกย่องมาไว้ในรูปของบุคคล เพื่อให้ง่ายต่อการย้ำและสืบทอดอุดมคตินั้น (นิธิ เอียวศรีวงศ์ ๒๕๓๖: ๓๖) วีรบุรุษจึงถูกผู้นำนำมาใช้เป็นแบบแผนทางอุดมคติแก่สังคมตลอดมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งวีรบุรุษทางประวัติศาสตร์ เพราะวีรบุรุษประเภทนี้สามารถนำมาใช้เป็นประติสักรรรมทางวัฒนธรรมเพื่อสร้างความเป็นชาติได้เป็นอย่างดี

ด้วยเหตุที่วีรบุรุษมีความหมายไม่คงที่ การตีความการกระทำของวีรบุรุษจึงเป็นเรื่องที่ต้องเกิดขึ้นตลอดเวลา เพื่อธำรงรักษาคุณค่าความเป็นวีรบุรุษให้คงอยู่ และสอดคล้องกับบริบททางสังคมที่เปลี่ยนไป บทความนี้จึงใคร่ขอสำรวจงานวรรณกรรมซึ่งมีเนื้อหาเกี่ยวกับวีรบุรุษที่คนไทยยอมรับ เพื่อค้นหาปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนกลุ่มหนึ่ง(นักประพันธ์)กับวีรบุรุษของเขาว่า ตลอดระยะเวลาที่ผ่านมา คนกลุ่มนี้ได้ให้ความหมายวีรบุรุษของเขาอย่างไรวีรบุรุษที่นำมาเป็นกรณีศึกษาคือสมเด็จพระนเรศวรมหาราชที่ปรากฏในวรรณกรรมต่างยุคสมัย จำนวน ๖ เรื่อง ได้แก่ ลิลิตตะเลงพ่าย ของ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส บทละครอิงประวัติศาสตร์เรื่องพระนเรศวรประกาศอิสรภาพ ของ หลวงวิจิตรวาทการ ลิลิตนเรศวร ของ ชุมพร แสงเสนา บทละครดึกดำบรรพ์เฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ของ สมภาพ จันทระประภา นวนิยายเรื่อง มหาราชโศก ของ ประชา พูนวิวัฒน์ และวรรณกรรมเรื่อง อริราชชา ของ ทมยันตี

ผลการศึกษาพบว่าที่ผ่านมา มีความพยายามที่จะให้ความหมายความเป็นวีรบุรุษของสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ๓ ลักษณะ ได้แก่ วีรบุรุษของราชสำนัก วีรบุรุษชาตินิยม และวีรบุรุษราชาชาตินิยม รายละเอียดของความเป็นวีรบุรุษดังกล่าวนี้จะนำเสนอทีละประเด็นดังต่อไปนี้

วีรบุรุษของราชสำนัก

ภาพของสมเด็จพระนเรศวรในฐานะวีรบุรุษของราชสำนักนั้นปรากฏอย่างชัดเจนในวรรณกรรมสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นเรื่อง ลิลิตตะเลงพ่าย พระนิพนธ์สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส ซึ่งทรงนิพนธ์ขึ้นในสมัยรัชกาลที่ ๓

วรรณกรรมเรื่องนี้ถือเป็นเรื่องแรกที่น่าวีรกรรมของสมเด็จพระนเรศวรซึ่งเป็นพระมหากษัตริย์แห่งกรุงศรีอยุธยามาแต่ โดยใช้คำประพันธ์ประเภทลิลิตอันประกอบด้วยโคลงกับร่ายแต่งสลับกันจำนวน ๔๓๙ บท

จุดประสงค์การแต่ง ผู้นิพนธ์ชี้แจงไว้อย่างชัดเจนในร่ายสุภาพตอนต้นเรื่อง และโคลงสุภาพท้ายเรื่องว่า เพื่อสดุดีพระเกียรติและพระปรีชาสามารถของสมเด็จพระนเรศวรทั้งทางการรบ การปกครอง และพระจริยวัตรอันงดงามของพระองค์ที่ประกอบด้วยราชธรรมนานาประการ โดยนำวีรกรรมทางประวัติศาสตร์เฉพาะตอนกระทำสงครามยุทธหัตถีระหว่างสมเด็จพระนเรศวรกับพระมหาอุปราชาแห่งพม่าในปี พ.ศ. ๒๑๓๕ มาเป็นข้อมูลในการแต่ง

ผู้นิพนธ์ยึดเหตุการณ์และเรื่องราวในพงศาวดารเป็นหลัก แล้วสอดแทรกจินตนาการในส่วนที่เป็นส่วนพระองค์เข้าไปอย่างประสานกลมกลืน และร้อยเรียงด้วยภาษาที่มีวรรณศิลป์ จนถือว่าเป็นวรรณกรรมยอพระเกียรติเรื่องสำคัญเรื่องหนึ่งในประวัติวรรณคดีไทย

สมเด็จพระนเรศวรที่ปรากฏในลิลิตตะเลงพ่ายนี้ เป็นพระมหากษัตริย์ผู้ทรงคุณลักษณะที่สำคัญซึ่งผู้นิพนธ์ได้กล่าวไว้ สรุปได้ดังนี้

๑. ความเป็นนักรบ การสดุดีพระปรีชาสามารถในเรื่องการรบนั้นถือเป็นวัตถุประสงค์สำคัญของผู้นิพนธ์เรื่องนี้ โดยผู้นิพนธ์ได้ชี้ให้เห็นความเฝ้ายามในการรบ นับตั้งแต่พระองค์ขึ้นครองราชสมบัติ ทรงมีพระราชดำริจะยกทัพไปตีเขมร ทั้งนี้เพื่อกำราบปราบปรามเสี้ยนหนามแผ่นดิน ให้สิ้นซาก ทรงกล้าเผชิญหน้ากับศัตรู โดยไม่ประหวั่นพรั่นพรึง เช่น ตอนทราบข่าวศึกมาประชิด รับสั่งให้พักรบเขมรชั่วคราวเตรียมทำศึกกับพม่าทันที โดยมีได้แสดงความหวาดหวั่นเสถียรภาพของทัพข้าศึกที่มีมากกว่าแม้แต่น้อย ทรงหารือกับขุนนางอำมาตย์และจัดทัพเตรียมออกรบโดยปราศจากความลังเลพระทัย ดังความในร่ายที่ว่า

แล้ว ฐ บรรหารตระบัด ว่าเราจัดจตุรงค์ จะไปยงยอยุทธ์ ยังกัมพูชพารา ตึก
มอญมาชิงควัน กันบให้ไปออก บอกให้เต้าโดยตก ควรจักยกไปยุทธ์ เป็นมhus
มหันต์ บันเอาชัยชิงคืน แล้ว ฐ ก็ขึ้นออกพจน์ พระราชกฏประกาศ แก่เมืองราชบุรี
เกณฑโยธีห้าร้อย คะค่อยไปชุ่มซอณ

(ลิลิตตะเลงพ่าย : ๔๒)

พระตรีโลกนาถแผ้ว	เผด็จมาร
เอกพระราชสมภาร	พี่น้อง
เสด็จไว้พิริยราญ	อรินาศ ลงนา
เสนอพระยศยีนก้อง	เกียรติทั่วทุกกาย
(ลิลิตตะเลงพ่าย : ๙๖)	

ส่วนความเป็นธรรมราชาของพระองค์นั้น ผู้นิพนธ์ไม่ได้แสดงให้เห็นจากเหตุการณ์ในเรื่อง แต่ใช้วิธีเพิ่มเติมข้อมูลเข้ามาในตอนท้าย หลังจากเหตุการณ์ในเรื่องสิ้นสุดแล้ว ธรรมะของ พระราชาที่แสดงไว้มีถึง ๓ หมวด ได้แก่ ทศพิธราชธรรม จักรวรรดิวัตร ราชสังคหวัตถุ แต่ละ หมวดมีหัวข้อธรรมจำแนกแยกย่อยอีกหลายข้อ ผู้นิพนธ์ขยายความเป็นโคลงสี่สุภาพทีละหัวข้อ ความในตอนนียาวถึง ๓๐ บท ดังตัวอย่าง

๑ ทาน(การทำทาน)

พระเปรมปฏิบัติเบื่อง	ทศธรรม ถ้วนแฮ
ทานวัตรพัสดุสรรพ	สิ่งให้
ทวยเกษมมัวหมูปัน	พกพวก แคลนนา
วันละวันตั้งไว้	นกห่างแห่งสถาน

๒ สิล(การรักษาศีล)

เกลิงการกุศลสืบสร้าง	เบญจางค ศีลเฮย
เนืองนิวัตรฤวาง	ว่างเว้น
บำเพ็ญทุกขทาง	บุญเบือ บาปนา
แสวงสัคคัมภีร์เร้น	รอดรื้อสงสาร
(ลิลิตตะเลงพ่าย: ๑๐๙)	

๓. ความเป็นผู้มีบุญ เมื่อพระองค์มีพระราชดำริที่จะทำสิ่งที่ยิ่งใหญ่ เช่น การเข้าสู่สงคราม ก็เกิดปาฏิหาริย์กล่าวคือมีสิ่งศักดิ์มาอวยชัยให้พร เมื่อตั้งมั่นแสดงสัจจาธิฐานก็เป็นไปตามที่หวัง นอกจากนั้นยังทรงเป็นผู้บันดาลความสุขสมบูรณ์ให้แก่บ้านเมือง ผู้นิพนธ์กล่าวถึงยุคสมัยของพระองค์ว่าบ้านเมืองมั่งคั่ง ประชาชนมีความสุขสมบูรณ์โดยทั่วหน้า

๔. ความเป็นเทวราชา ผู้นิพนธ์ไม่ได้กล่าวโดยตรง แต่จะใช้โวหารเปรียบเทียบพระปรีชาสามารถของพระองค์เปรียบประดุจ พระนารายณ์อวตาร ดังที่ปรากฏในโคลงบทหนึ่งว่า

ไพรีนทรรณาคเพียง	พลมาร
พระดั่งองค์อวตาร	แต่ก็
แสนเค็มห่อนหาญราญ	รอกฤทธิ์ พระฤๅ
ดาดตระดกเดชลิ	ประลาดเหล่าแหล่งสถาน

(ลิลิตตะเลงพ่าย : ๒)

สมเด็จพระนเรศวรในลิลิตตะเลงพ่ายจึงเป็นกษัตริย์ที่สูงส่ง ทั้งความเป็นนักรบ ความเป็นผู้มีธรรมะ บุญญาธิการและความเป็นท้าว โดยผู้นิพนธ์มุ่งเน้นคุณสมบัติ ๒ ประการแรก ส่วนสองประการหลัง ผู้นิพนธ์ให้น่านักกลดหลั่นลงมาตามลำดับ

ก่อนหน้าที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรสจะนิพนธ์ลิลิตตะเลงพ่ายนั้น ผู้แต่งวรรณกรรมยอพระเกียรติ มักจะเป็นกวีผู้ใกล้ชิดเบื้องยุคลบาท ซึ่งอาจเป็นพระบรมวงศานุวงศ์ หรือข้าราชการในราชสำนักของพระมหากษัตริย์พระองค์นั้น (ประคอง นิมมานเหมินท์ ๒๕๔๒ : ๒) เท่าที่ปรากฏหลักฐานชัดเจน^๖ เช่น โคลงยอพระเกียรติพระเจ้ากรุงธนบุรี ของ นายสวนขนาดเล็ก โคลงสรรเสริญพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก ของ พระขำนิโวหาร โคลงปราบดาภิเษกยอพระเกียรติพระพุทธเลิศหล้านภาลัย ของ กรมหมื่นเจษฎาบดินทร์ เป็นต้น

การที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรส นำเรื่องราวของพระมหากษัตริย์ในอดีตที่ห่างไกลจากยุคสมัยของผู้นิพนธ์นับร้อยปี มาสร้างสรรคเป็นวรรณกรรมยอพระเกียรตินับว่าเป็นจารีตทางการประพันธ์แบบใหม่ซึ่งไม่เคยปรากฏมาก่อนนี้ จารีตดังกล่าวนี้ในเบื้องต้นสะท้อนให้เห็นอิทธิพลของงานเขียนประเภทพระราชพงศาวดารที่เข้ามามีส่วนต่อผู้สร้างสรรคงานวรรณกรรมในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ ในขณะที่เดียวกันก็ชี้ให้เห็นการตีความสมเด็จพระนเรศวรมหาราชที่แตกต่างไปจากในพระราชพงศาวดาร นั่นก็คือการพยายามสร้างภาพสมเด็จพระนเรศวรให้เป็นกษัตริย์นักรบควบคู่กับความเป็นธรรมราชา ทั้งนี้เพราะพระราชกรณียกิจของพระองค์ตามที่ปรากฏในพระราชพงศาวดารคือการทำศึกสงคราม ไม่มีเหตุการณ์ใดที่บ่งบอกถึงความเป็นธรรมราชาของพระองค์แม้แต่หน่อย การเพิ่มเติมเรื่องธรรมราชาเข้าไปในเนื้อเรื่องหลัก อาจทำลายเอกภาพและสัมพันธภาพทางเนื้อหา ซึ่งเป็นเรื่องสำคัญสำหรับการสร้างงานวรรณศิลป์ ผู้

^๖ วรรณกรรมยอพระเกียรติในสมัยอยุธยาจะไม่ออกนามผู้แต่งอย่างชัดเจนเหมือนสมัยรัตนโกสินทร์ จึงก่อให้เกิดปัญหาเรื่องผู้แต่ง เพื่อป้องกันความผิดพลาดจึงไม่อ้างถึงผู้แต่งวรรณกรรมยอพระเกียรติสมัยอยุธยา

นิพนธ์จึงจำต้องนำมาแจกแจงไว้ในตอนท้าย หลังจากการประกอบวีรกรรมสิ้นสุดลงไปแล้วโดยสมบูรณ์

หากคิดจากเหตุผลนี้ก็อาจเป็นไปได้ว่าผู้นิพนธ์อาจต้องการเน้นย้ำความเป็นธรรมราชาเป็นพิเศษจึงต้องยกมาเป็นประเด็นต่อท้าย แต่ไม่ว่าด้วยเหตุผลใด ความเป็นวีรบุรุษของสมเด็จพระนเรศวรก็ได้ถูกตีความหมายใหม่ที่แตกต่างกับพระราชพงศาวดาร เมื่อนำมาสร้างสรรคเป็นงานวรรณกรรม ทั้งนี้เพื่อให้ไปกันได้กับแบบแผนของชนชั้นปกครองในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ ที่ใช้คติทางพุทธศาสนาเป็นรากฐานสำคัญในการปกครองบ้านเมือง เพื่อสร้างสิทธิธรรมแก่ระบบการเมืองที่ได้รับการสถาปนาขึ้นมาใหม่ และแก่ผู้ปกครอง(สายชล สัตยานุรักษ์ ๒๕๔๖: ๑๗๘) ในขณะเดียวกันก็แสดงให้เห็นว่า เฝ้าพงศ์ษัตริย์สืบเนื่องกันได้โดยอาศัยเนื้อมานุษย วีรกรรมของกษัตริย์ไม่ว่ายุคใดก็คือวีรกรรมของพงศ์เดียวกัน ที่สามารถหยิบขึ้นมากล่าวอ้างและเชิดชูให้เป็นแบบแผนของเฝ้าพงศ์ษัตริย์ในยุคสมัยต่อมาได้ แม้ว่าจะไม่ใช่ราชวงศ์เดียวกันก็ตาม

วีรบุรุษชาตินิยม

แนวคิดเรื่องชาตินิยมเป็นอุดมการณ์ที่ถือว่า "ชาติ" ควรมีบทบาทสูงสุดในการกำหนดชะตาชีวิตของตนเอง หรือปกครองตนเอง (สมเกียรติ วันทะนะ ๒๕๔๔ : ๗๐) คำว่าชาติในที่นี้มีความหมายเชิงนามธรรมครอบคลุมลักษณะเชื้อชาติ ดินแดน ภาษา วัฒนธรรมและอธิปไตยเหนือดินแดน ในสังคมไทยนั้นลัทธิชาตินิยมที่มีลักษณะดังกล่าวเป็นผลจากการปฏิวัติ ๒๔ มิถุนายน ๒๔๗๕ และขยายตัวอย่างชัดเจนในสมัยที่จอมพล ป.พิบูลสงครามเป็นนายกรัฐมนตรี (สุชาติ ยิ้มประเสริฐ ๒๕๔๓ : ๕๙) บุคคลที่มีส่วนสำคัญในการเผยแพร่ลัทธิชาตินิยมในช่วงเวลาดังกล่าวคือ หลวงวิจิตรวาทการ

หลวงวิจิตรวาทการดำรงตำแหน่งอธิบดีกรมศิลปากรตั้งแต่ พ.ศ. ๒๔๗๗-๒๔๘๔ ในช่วงเวลานั้น ได้รับมอบหมายจากรัฐบาลให้ปลูกฝังแนวคิดชาตินิยมในหมู่ประชาชน วิธีการหนึ่งก็คือการใช้ศิลปะการแสดงประเภทต่างๆ ที่สำคัญก็คือ การแสดงละครอิงประวัติศาสตร์ เพราะละครอิงประวัติศาสตร์นั้น นอกจากจะกระตุ้นให้เกิดความรักชาติแล้ว ยังทำให้ตระหนักถึงความยิ่งใหญ่ของชาติไทย เกิดความภูมิใจในบรรพบุรุษที่อาบเลือดต่างน้ำเพื่อรักษาอิสรภาพไว้ได้ (กุสุมา เฟนสกี-สตาลิ่ง ๒๕๔๗ : ๒๗) บทละครอิงประวัติศาสตร์ของหลวงวิจิตรวาทการที่นำพระราชประวัติตอนหนึ่งของพลสมเด็จพระนเรศวร มาเป็นสื่อในการเผยแพร่แนวคิดชาตินิยมก็คือ บทละครอิงประวัติศาสตร์เรื่องพระนเรศวรประกาศอิสรภาพ

หลวงวิจิตรวาทการแต่งบทละครเรื่องนี้ ประมาณ พ.ศ.๒๔๗๗ จุดมุ่งหมายเพื่อปลุกใจราษฎรให้รักชาติ โดยใช้ผ่านรูปแบบศิลปะการละครที่มีลักษณะเฉพาะแบบของตนเอง กล่าวคือ ไม่ใช่ละครรำ ไม่ใช่ละครร้อง ไม่ใช่ละครพูด แต่เป็นละครแบบใหม่ ซึ่งผสมผสานระหว่างท่ารำกับ

อิริยาบถปกติของมนุษย์ มีทั้งเพลงไทยเดิมและเพลงไทยสากลมาประกอบ และดำเนินเรื่องด้วยการเจรจาเป็นส่วนใหญ่ (ประจักษ์ศิลปาคม บวรณมาตร์ ๒๕๒๔ : ๑๕๕) บทละครเรื่องนี้นำมาใช้แสดงเป็นครั้งแรกในงานฉลองพระพุทธสิหิงค์ พ.ศ. ๒๔๗๗ ณ โรงละครชั่วคราว ที่สร้างขึ้นในสนามพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ และได้รับการต้อนรับจากผู้ชมอย่างมาก (หลวงวิจิตรวาทการ ๒๕๔๐ : ๑๗)

บทละครอิงประวัติศาสตร์เรื่องพระนเรศวรประกาศอิสรภาพ ประกอบไปด้วยฉากทั้งหมด ๓ ฉาก และการบรรยายตอนจบเรื่อง

ฉากที่ ๑ ฉากท้องพระโรง พระนเรศวรปรึกษาข้าราชการกับข้าราชการผู้ใหญ่ เกี่ยวกับเรื่องที่พระเจ้ากรุงหงสาวดีมีคำสั่งให้ยกทัพไปช่วยรบกับอังวะ ในตอนนี้มีจุดประสงค์ชี้ให้เห็นความสำคัญของอิสรภาพ และความคับแค้นใจในสภาวะที่ต้องสูญเสียอิสรภาพ

ฉากที่ ๒ ฉากยกทัพไปรบกับอังวะ เป็นการแสดงระบำนอกม่านเพื่อปลุกใจให้ฮึกเหิม

ฉากที่ ๓ ฉากการรบกับพม่าที่เมืองแครง เป็นฉากสำคัญของเรื่องซึ่งรวบรวมเหตุการณ์สำคัญไว้หลายตอน อันได้แก่ พระนเรศวรทราบเรื่องการประสังครายของพม่าจากมหาเถรคันฉ่อง พระนเรศวรประกาศอิสรภาพที่เมืองแครง พระนเรศวรกวาดต้อนพลเรือนทั้งไทยมอญข้ามแม่น้ำสโตงและปะทะกับพม่าที่แม่น้ำสโตง และพระนเรศวรใช้พระแสงปืนยิงข้ามแม่น้ำสโตงถูกสุกรรมาถึงแก่ความตาย

การบรรยายตอนจบเรื่อง เป็นเสียงประกาศของพระนเรศวรต่อผู้ชมการแสดง ย้ำให้เห็นความสำคัญของอิสรภาพและการกอบกู้อิสรภาพ และขอให้ชาวไทยถือเอาพระนเรศวรเป็นแบบอย่างของความกล้าหาญ เสียสละเพื่อร่วมกันกำจัดศัตรูของชาติ นำชาติไทยไปสู่ความวัฒนาถาวร

ความเป็นวีรบุรุษของสมเด็จพระนเรศวรมหาราชที่ปรากฏในละครเรื่องนี้ สื่อผ่านตัวละครพระนเรศวรซึ่งเป็นตัวละครสำคัญของเรื่อง ตัวละครตัวนี้มีลักษณะที่สำคัญซึ่งสรุปได้ดังนี้

๑. รักอิสรภาพ ซึ่งขัดการกดขี่ข่มเหง และเฝ้ามองหาทางที่จะกอบกู้เอกราชทุกขณะ ลักษณะดังกล่าวนี้ถือว่าเป็นคุณลักษณะหลักที่ผู้แต่งพยายามเน้นย้ำ ทั้งในส่วนที่เป็นลักษณะนิสัยส่วนตัวของตัวละครพระนเรศวร เพลงร้อง และการบรรยายสรุปตอนจบเรื่อง

ส่วนที่เป็นลักษณะนิสัย จะนำเสนอผ่านบทสนทนาระหว่างพระนเรศวรกับแม่ทัพนายกองทั้งหลาย ดังที่จะเห็นได้จากฉากที่ ๑ ทั้งฉาก อาจกล่าวได้ว่าหน้าที่ของฉากนี้มีไว้เพื่อปูพื้นความคิดเรื่องชาตินิยม ก่อนที่จะนำไปแปรเป็นการปฏิบัติในฉากต่อไป

“ราชมนู – เราต้องกู้อิสรภาพของเราพะยะค่ะ อิสรภาพคือชีวิตจิตใจ ประเทศใดไร้อิสรภาพ พลเมืองของประเทศนั้นก็เหมือนไม่ใช่มนุษย์

นเรศวร – ถูกแล้ว ! อิศรภาพเป็นสิ่งที่เรารักยิ่งกว่าชีวิตของเรา เมื่อยังมีอยู่ก็ต้องพยายามรักษาไว้ เมื่อเสียไปก็ต้องพยายามกู้กลับคืน เดียวนี้พระเจ้าหงสาวดีมีคำสั่งมายังเราว่า อังวะเป็นกบฏ ให้เรายกกองทัพไปช่วยหงสาวดี นี่แหละ เรากำลังเป็นเมืองขึ้นของเขา เราต้องทำตามคำสั่งของเขา เราจะต้องยกไป ...”

(พระนเรศวรประกาศอิสรภาพ : ๑๘)

ข้อสังเกตประการหนึ่งก็คือ ความรักอิสรภาพดังกล่าว มิได้เป็นคุณสมบัติที่ตัวละครพระนเรศวรมีแต่เพียงผู้เดียว ตัวละครอื่นๆ ในเรื่อง ได้แก่ แม่ทัพนายกองทั้งหลาย ก็มีคุณลักษณะนี้เช่นเดียวกัน หากแต่การดำรงสถานะผู้นำ ทำให้ง่ายต่อการนำคุณสมบัติดังกล่าวไปทำให้โดดเด่นเห็นชัดกว่าตัวละครตัวอื่น

ในเพลงร้องบางเพลง เช่น เพลงร้องทำนองแขกมอญในฉากที่ ๓ ซึ่งเป็นบทร้องของพระนเรศวร เนื้อหาของเพลงแสดงความคับแค้นใจที่ต้องมาเผชิญชะตาที่ยากลำบากเพราะเหตุที่เป็นเมืองขึ้นพม่า จะขอแก้แค้นและกอบกู้เอกราชกลับคืนมา ดังตัวอย่างที่ยกมา

แขกมอญ (สองคำรับปีพาทย์)

อันพวกเราชาวไทยทั้งหลายนี้	หงสาวดีทำเชลยเป็นนักหนา
ให้เรายกพยุหะแสนยา	พากันมาให้ยากลำบากใจ
ขึ้นแก่เขาเราแสนแค้นใจนัก	เป็นตายจักแก้แค้นให้จงได้
จะขอกู้ไทยให้ฟื้นคืนเป็นไทย	เพราะชาวไทยมิใช่ข้าหงสาวดี

(พระนเรศวรประกาศอิสรภาพ : ๒๐)

การบรรยายตอนจบเรื่อง ก็เป็นอีกตอนหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่าพระนเรศวรเป็นผู้รักและห่วงแหนชาติ ฝากฝังให้ชาวไทยช่วยกันรักษาชาติต่อไป อีกทั้งแสดงความเชื่อมั่นว่าคนไทยเป็นผู้มีความสามารถ หากชาติไทยต้องประสบชะตากรรมอันตกต่ำเช่นนี้อีก ก็จะมีคนไทยหาทางกอบกู้เอกราชคืนมา และสร้างชาติไทยวัฒนาถาวรชั่วกาลปาวสาน การบรรยายตอนจบนี้ เป็นการนำข้อคิดที่ผู้แต่งต้องการนำเสนอมาย้ำให้ตราตรึงอยู่อยู่ในความทรงจำของผู้ชมอีกครั้งหนึ่ง ก่อนที่เรื่องจะปิดฉากลงอย่างสมบูรณ์

๒.มีความรักราษฏร เป็นคุณลักษณะสำคัญอีกที่ผู้แต่งเน้น ทั้งความรักที่มีต่อทหารและพลเรือนในฐานะชายชาติทหาร ดังจะเห็นได้จากตอนที่ถอยทัพข้ามแม่น้ำสาโต พระนเรศวรห่วงใยทหารที่ร่วมรบและพลเรือนที่กวาดต้อนมาด้วยเป็นอย่างมาก แสดงออกด้วยการถามไถ่พระราชมนูซึ่งเป็นทหารเอกถึง ๒ ครั้งด้วยคำพูดเดิม เพื่อให้แน่ใจว่าไม่มีผู้ใดได้รับอันตรายจริงๆ

โดยเฉพาะในส่วนของพลเรือนยังมีความห่วงใยเป็นพิเศษ แม้คนเหล่านั้นเป็นชาวมอญชาวพม่า พระนเรศวรก็ย้ำอย่างชัดเจนว่า

นเรศวร – ระวังให้ดีนะ พระราชมนูต้องคอยดูแลพลเมืองมอญพม่าที่เรากวาด
 ด้อนเอามานั้น ให้อยู่กินเป็นสุข ประกาศแก่ทหารของเราทุกคนให้ทราบว่า เราห้ามเป็น
 เด็ดขาดไม่ให้ใครข่มเหงพลเมือง ถ้าใครขึ้นทำเราจะต้องลงโทษถึงประหารชีวิต
 (พระนเรศวรประกาศอิสรภาพ : ๒๖)

๓. มีบุญบารมี คุณลักษณะนี้ปรากฏในฉากที่ ๒ อันเป็นตอนเคลื่อนทัพออกจากกรุงศรี
 อโยธยา ทอดพระเนตรเห็นพระบรมสารีริกธาตุเสด็จผ่าน บันดาลโชติชัยให้แก่การรบ หรือตอนใช้
 พระแสงปืนยิงข้ามแม่น้ำสะโตง พระนเรศวรได้อธิษฐานเสี่ยงบุญบารมีว่า หากมีบุญญาธิการ
 สามารถกอบกู้ประเทศไทยให้พ้นจากมือข้าศึกได้ ขอให้ยิงปืนถูกแม่ทัพพม่า และเหตุการณ์ก็เป็น
 จริ่งดังคำอธิษฐาน

การใช้ปาฏิหาริย์จากสิ่งศักดิ์สิทธิ์เป็นลางบอกเหตุความมีโชคดีโชคร้าย แม้ไม่ใช่วิธีการ
 ใหม่ แต่ในเรื่องนี้ถือว่า “ใหม่” ในแง่ที่ผู้แต่งนำมาเชื่อมโยงกับความคิดชาตินิยม นับเป็นการ
 อธิษฐานเสี่ยงบุญบารมีเพื่อชาติ แตกต่างกับการอธิษฐานในเรื่องลิลิตตะเลงพ่าย ตอนที่ช้างทรง
 ของสมเด็จพระนเรศวรและสมเด็จพระเอกาทศรถ ถลามาเข้าไปในวงล้อมของศัตรู เกิดฝุ่นตลบมอง
 ไม่เห็นข้าศึก ในตอนนั้นสมเด็จพระนเรศวรอธิษฐานขอให้ฝุ่นจางหายไป มองเห็นข้าศึกโดยอ่าง
 บุญบารมีในฐานะของกษัตริย์ผู้มีกำเนิดจากการบัญชาของสวรรค์^๒ อันเป็นวิธีการย้าให้บุญบารมี
 สูงเด่นยิ่งขึ้น

^๒ กวีนิพนธ์ตอนนั้นมีอยู่ว่า

ภูวนายผายโชนฐิอัน	ไชยการ
แก่เทพทุกถิ่นสถาน	จชั้น
โสฬสพรหมพิมาน	กมลลสน์ แลนา
เชิญช่วยชุมไสตชั้น	สดับถ้อยตฤณ
ซึ่งแสงรั้งสฤษฏ์ให้มาอุบัติ	
ในประยูรเศวตฉัตร	สืบเชื้อ
หวังผดุงบรรรัตน	ตริยศ ยืนนา
ทำนุพระศาสน์เกื้อ	ก่อสร้างแสงผล
กลใดไปช่วยแผ้ว	นภา ดลฤ
ไสสร่วงธูมา	มิดม้วย

๔.มีความสามารถในการรบ คุณลักษณะนี้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนจากเหตุการณ์ในฉากที่ ๓ ก็คือเหตุการณ์ที่ใช้พระแสงปืนยิงข้ามแม่น้ำสโตงถูกสุรกรรมาตาย ตัวละครที่เป็นแม่ทัพรองของพระนเรศวรกล่าวว่าเหตุการณ์นี้เป็นสิ่งมหัศจรรย์ นอกจากนั้นบทเจรจากับแม่ทัพนายกองตอนหนึ่ง พระนเรศวรกล่าวว่า มีความเชื่อมั่นในฝีมือของเหล่าแม่ทัพนายกองทั้งหลายเพราะเป็นผู้ฝึกอบรมการสู้รบให้ด้วยตนเอง นั่นก็หมายความว่าพระนเรศวรต้องมีฝีมือในการรบมากกว่าความสามารถทางการรบนี้ถือเป็นคุณลักษณะที่มาจากข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ ไม่ใช่สิ่งที่ผู้แต่งกำหนดขึ้นใหม่

สมเด็จพระนเรศวรในบทละครอิงประวัติศาสตร์เรื่องพระนเรศวรประกาศอิสรภาพ จึงเป็นปรากฏเป็นภาพวีรบุรุษผู้รักชาติ จิตใจผูกพันกับการต่อสู้เพื่อเอกราชของชาติ รู้สึกคับแค้นใจตลอดเวลาเมื่อบ้านเมืองต้องตกไปเป็นเมืองขึ้นของชาติอื่น เป็นผู้นำทหารและพลเรือนเข้าต่อสู้เพื่อเอกราชชาติให้พ้นจากเงื้อมมือของพม่า นอกจากนั้นยังเป็นชายชาติทหารที่รักห่วงใยทหารได้บังคับบัญชาและเหล่าพลเรือนที่มาขอพึ่งพิง มีความเมตตากรุณา เป็นผู้ที่มีความสามารถในการรบ แม้ว่าจะมีสถานะกษัตริย์ แต่ความสูงศักดิ์ดังกล่าวไม่ได้รับการกล่าวถึงมากนัก" เป็นผู้มีบุญบารมี ซึ่งมีได้มีไว้เพื่อแสดงความสูงส่งกว่าผู้อื่น หากมีไว้เพื่อเป็นพลังผลักดันให้กระทำในสิ่งที่สูงส่งคือการกอบกู้เอกราชให้แก่ชาติบ้านเมือง

วีรบุรุษราชาชาตินิยม

"ราชาชาตินิยม" เป็นคำที่ ธงชัย วินิจจะกุล นำมาใช้เรียกแม่บทของประวัติศาสตร์ไทย ที่มีลักษณะเป็นเรื่องเล่าสมัยใหม่ ว่าด้วยการต่อสู้เพื่อเอกราชของชาติภายใต้การนำของพระมหากษัตริย์ มักมีโครงเรื่องง่าย ๆ ไม่ซับซ้อน นั่นคือถูกต่างชาติคุกคาม พระมหากษัตริย์ที่ปรีชาสามารถ ทรงนำการต่อสู้จนกระทั่งกอบกู้และรักษาเอกราชไว้ได้ มีสันติสุข เจริญรุ่งเรืองดังแต่ก่อน (ธงชัย วินิจจะกุล ๒๕๔๔ : ๕๗)

มัลลิกเล้งเหล่าพาธา

ทวยเด็ก สมรแอ

เห็นตระหนักเนตรด้วย

ตั้งนี้แห่งนางาย

(ลิลิตตะเลงพ่าย : ๘๒-๘๓)

" เช่น แสดงให้เห็นเพียงสักร้อยคำในบทร้องว่า

เมื่อนั้น

องค์นเรศวรสูงศักดิ์

ตั้งแต่เสียกรุงไทยแสนใจนัก

ทรงหาทางที่จักกู้ดินแดน

(พระนเรศวรประกาศอิสรภาพ : ๑๗)

โดยนัยยะนี้ วีรบุรุษราชาชาตินิยมจึงหมายถึง พระมหากษัตริย์ที่ได้รับการเทิดพระเกียรติ
ว่าเป็นวีรมหาราชเพราะได้กระทำภารกิจที่ยิ่งใหญ่คือการกอบกู้และรักษาเอกราชของชาติเอาไว้ได้
และนำบ้านเมืองสู่ความวัฒนาถาวร ความแตกต่างระหว่างวีรบุรุษราชาชาตินิยมกับวีรบุรุษ
ชาตินิยมอยู่ตรงที่วีรบุรุษชาตินิยมเน้นความรักชาติ และการกอบกู้ชาติ โดยไม่ได้ให้ความสำคัญ
ในเรื่องชาติกำเนิดของผู้ที่เป็นวีรบุรุษ ทุกคนที่ต่อสู้เพื่อชาติก็เป็นวีรบุรุษได้ แต่วีรบุรุษราชา
ชาตินิยมเน้นความเป็นกษัตริย์ที่เป็นผู้นำในการต่อสู้เพื่อกอบกู้เอกราชของชาติบ้านเมือง

หากพระนิพนธ์ค่านาและคำอธิบายพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และ "แสดง
บรรยายพงศาวดารสยาม" พระนิพนธ์สมเด็จพระบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพเป็น
แม่บทในการสถาปนาประวัติศาสตร์ราชาชาตินิยม (ธงชัย วินิจจะกูล ๒๕๔๔ : ๕๘) แม่บทสำคัญ
ในการก่อร่างสร้างภาพสมเด็จพระนเรศวรให้เป็นวีรบุรุษแบบราชาชาตินิยมในวรรณกรรมก็น่าจะ
เป็นหนังสือ "พระราชประวัติของสมเด็จพระนเรศวรมหาราช" พระนิพนธ์สมเด็จพระเจ้า กรมพระยา
ดำรงราชานุภาพ ซึ่งนิพนธ์ไว้ตั้งแต่พ.ศ. ๒๔๘๔ (วคิน ปัญญาภูตระกูล ๒๕๔๕ : ๑๗๙) ท่ามกลาง
กระแสชาตินิยมในสมัยจอมพลป. พิบูลสงคราม หนังสือเล่มนี้ได้วางรากฐานแนวคิดในการตีความ
สมเด็จพระนเรศวรในฐานะวีรมหาราชเพื่อคงไว้ซึ่งความเป็นราชะควบคู่ไปกับความเป็นชาติให้
อย่างชัดเจน ดังจะเห็นได้จากคำอธิบายเบื้องต้น ดังนี้

...สังเกตในเรื่องประวัติของวีรมหาราชทั้งหลายผู้มีเค้าคล้ายกันหมด คือบ้านเมืองต้อง
มียุคเข็ญจึงมีวีรมหาราชอย่าง ๑ วีรมหาราชย่อมเป็นบุรุษพิเศษมีสติปัญญาและความ
กล้าหาญเด็ดเดี่ยวผัดกับผู้อื่นมาในอุปนิสัยอย่าง ๑ และสามารถทำให้ผู้อื่นเชื่อถือ
ไว้วางใจในพระปรีชาสามารถมั่นคงอย่าง ๑ จึงสามารถบำเพ็ญอภิการกู้บ้านเมือง
และแผ่ราชอาณาจักรจนเป็นพระราชอิริราชได้ สมเด็จพระนเรศวรก็ทรงพระคุณสมบัติ
ดังกล่าวมาบริบูรณ์ทุกอย่าง ดังจะพึงเห็นได้ในเรื่องพระราชประวัติต่อไปข้างหน้า อันจะ
เขียนนับเป็น ๓ ภาคคือ เรื่องบ้านเมืองเกิดยุคเข็ญภาค ๑ เรื่องสมเด็จพระ
นเรศวรทรงกู้บ้านเมืองเมื่อครั้งยังเป็นพระราชโอรสภาค ๑ และเรื่องสมเด็จพระ
นเรศวรทรงแผ่พระราชอาณาเขตเมื่อเป็นพระเจ้าแผ่นดินภาค ๑

(สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ ๒๕๑๙ : ๓)

นอกจากนั้นในส่วนที่เป็นเนื้อหาพระราชประวัติ สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพก็
ทรงเรียบเรียงจากเอกสารทางประวัติศาสตร์ รวมทั้งเสนอข้อวินิจฉัยและให้เหตุผล เพื่ออธิบาย
เหตุการณ์ต่างๆ ให้มีความเกี่ยวเนื่องเชื่อมโยงกัน นับได้ว่าหนังสือเล่มนี้เป็นงานเขียนที่น่าเสนอ
พระราชประวัติของสมเด็จพระนเรศวรมหาราชอย่างสมบูรณ์และเป็นระบบเรื่องแรก ภายใต้

แนวคิดแบบวีรมหาราช และหนังสือเล่มนี้ส่งผลถึงวรรณกรรมที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับสมเด็จพระนเรศวรที่เขียนหลัง พ.ศ. ๒๔๙๓ ซึ่งเป็นปีที่หนังสือเล่มนี้ได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่

ก่อนหน้าที่ สมเด็จพระยาตากษานาภาพจะนิพนธ์หนังสือพระราชประวัติสมเด็จพระนเรศวรมหาราช เรื่องราวพระวีรกรรมของสมเด็จพระนเรศวรในวรรณกรรมมักปรากฏเพียงบรรยากาศของยุคสมัย มีตัวละครที่ผู้แต่งสร้างขึ้นใหม่โดดเด่นไปตามฉากประวัติศาสตร์นั้น ดังจะเห็นได้จากนวนิยายเรื่องดาบศักดิ์เหล็กน้ำพี้ ของ อ้ายณโฆษ ดาบนันทกาฬ ของ ฉันทิชย์ กระแฉิงสินธุ์ หรือแม้แต่นวนิยายขนาดยาวเรื่อง ขุนศึก ของ ไม้ เมืองเดิม

การปรากฏของหนังสือพระราชประวัติของสมเด็จพระนเรศวรมหาราช จึงน่าจะทำให้เกิดวรรณกรรมแบบหนึ่ง ที่ถือกรอบแนวคิดแบบวีรมหาราชเป็นแนวในการเขียน ส่งผลให้ภาพของสมเด็จพระนเรศวรในงานวรรณกรรมเป็นกษัตริย์ผู้สูงในฐานะผู้กอบกู้เอกราชให้แก่ชาติไทย ดังเช่นใน ลิลิตนเรศวร ของ ชุมพร แสงเสนา(๒๔๙๕) นวนิยายเรื่อง มหาราชโศก ของ พ.ต.ต. ประชา พูนวิวัฒน์ (๒๕๑๔) บทละครดึกดำบรรพ์เฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ของ สมภพ จันทระประภา(๒๕๑๕) และวรรณกรรมเรื่อง อภิราชา ของ ทมยันตี (๒๕๔๖) ภาพของสมเด็จพระนเรศวรในลักษณะนี้ไม่เคยปรากฏมาก่อน ในวรรณกรรมที่เขียนขึ้นก่อนหน้านี้

๑.ลิลิตนเรศวร ของ ชุมพร แสงเสนา

วรรณกรรมเรื่องนี้นำพระราชประวัติของสมเด็จพระนเรศวรตั้งแต่ถูกนำไปเป็นตัวประกันที่พม่าจนกระทั่งถึงตอนสวรรคตที่เมืองหางมาแต่ง ผู้แต่งระบุไว้ในคำนำว่านำเค้าโครงเรื่องมาจากหนังสือพระราชประวัติของสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ของ สมเด็จพระยาตากษานาภาพ แต่ได้สอดแทรกจินตนาการของตนลงไป เช่น การเปลี่ยนแปลงบทบาทของตัวละคร การเพิ่มเติมตัวละคร และการเพิ่มเติมเหตุการณ์ เป็นต้น วรรณกรรมเรื่องนี้ใช้คำประพันธ์ประเภทลิลิต อันประกอบด้วยร่ายและโคลงแต่งร้อยรวมกัน ๘๗๕ บท แต่งสำเร็จเมื่อ พ.ศ. ๒๔๙๕ รวมเวลาแต่งปีครึ่ง เมื่อแต่งเสร็จได้มอบต้นฉบับให้พระมหาวีรวงศ์เก็บรักษาไว้ เพื่อบอกให้บุตรธิดาเมื่อผู้แต่งถึงแก่กรรม วรรณกรรมเรื่องนี้เผยแพร่สู่สาธารณชนเมื่อปี ๒๕๑๗ ในฐานะหนังสือที่ระลึกในงานพระราชทานเพลิงศพของผู้แต่ง และยังไม่ปรากฏว่ามีการตีพิมพ์อีก ลิลิตเรื่องนี้จึงไม่เป็นที่แพร่หลายเท่าใดนัก

จุดประสงค์การแต่งก็คือเพื่อเทิดทูนพระวีรกรรมของสมเด็จพระนเรศวรที่กอบกู้ชาติไว้ ดังที่ปรากฏในร่ายบทที่ ๗ ที่ว่า

ด้วยใครใจใครแต่งด้วยอยากแจ้งเรื่องหลัง ด้วยยังฝันถึงบุญ ผู้มีคุณต่อชาติ
มหาราชนเรศวร นำกระบวาทหารสู้ กู้เอกราชคืนมา บารมีกนิหาร ให้เมืองบ้าน

สมบูรณ เพิ่มพูนบุญกุศล เกียรติปรากฏแหล่งหล้า ตัวข้าบาทลิขิต แต่งลิลิตกลอน
สาร ให้ลูกหลานรำลึก

(ลิลิตนเรศวร : ๓)

นอกจากนั้นยังต้องการให้วรรณกรรมเรื่องนี้เป็นอนุสรณ์ชีวิต หลังจากผู้แต่งถึงแก่กรรมไป
แล้ว

เนื้อหาของลิลิตนเรศวร ประกอบไปด้วย ๓ ส่วน

ส่วนแรก ได้แก่ บทประณามพจน์ ประกอบด้วยร่าย ๒ บท และโคลงสี่สุภาพอีก ๗ บท
เป็นการสดุดีราชวงศ์จักรี โดยเฉพาะปฐมกษัตริย์ คือพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก ว่า
เป็นกษัตริย์ผู้มีบุญญาธิการ นำความสุขสมบูรณมาที่บ้านเมือง ผู้แต่งยกย่องกษัตริย์ราชวงศ์จักรี
ทุกพระองค์ว่าเป็นเหมือนพระนารายณ์อวตาร นำชาติให้ปลอดภัยโดยใช้ทางสายกลาง ต่อจากนั้น
ก็ให้พระรัตนตรัย บิดา มารดา ครูอาจารย์ เทพเจ้าและเทวดาต่างๆ และแสดงวัตถุประสงค์การ
แต่งว่าต้องการเทิดพระเกียรติสมเด็จพระนเรศวร ที่กอบกู้เอกราชให้แก่ชาติบ้านเมือง และต้องการ
ให้คนรุ่นหลังจดจำพระวีรกรรมของพระองค์

ส่วนที่สอง ได้แก่ เนื้อเรื่อง ทำความตั้งแต่สมเด็จพระนเรศวรถูกนำไปเป็นตัวประกันที่
พม่า และมีโอกาสเรียนรู้อาณาการรบจากขุนนาง ต่อจากนั้นก็ขุนนางกลับคืนสู่บ้านเกิดเมือง
นอนเพื่อแบ่งเบาภาระของพระราชบิดา เมื่อกลับมาถึงก็ดำเนินการกอบกู้ชาติโดยลำดับ ทำศึก
สงครามกับพม่าหลายครั้ง สามารถประกาศเอกราช กระทำสงครามยุทธหัตถี และพระเกียรติ
เลื่องลือระบือไกล มีอาณาจักรไกลเคียงมาสูวามิภักดิ์ จวบจนกระทั่งสิ้นพระชนม์ที่เมืองหาง

ส่วนที่สาม บทลงท้าย ย้ำถึงจุดประสงค์การแต่งอีกครั้งว่าต้องการสดุดีสมเด็จพระ
นเรศวรที่ทรงกอบกู้ชาติ บอกปีที่แต่ง และแสดงความยินดีที่กองทัพบกถือเอาวันที่ ๒๕ มกราคม
เป็นวันกองทัพไทย เพราะถือเป็นสัญลักษณ์ของการเทิดทูนวีรกรรมของสมเด็จพระนเรศวร

ภาพความเป็นวีรบุรุษของสมเด็จพระนเรศวรในลิลิตนเรศวรพัฒนาไปในกรอบความคิด
แบบวีรบุรุษราช นับจากจุดตั้งต้นคือ บ้านเมืองเกิดยุคเข็ญ การกู้บ้านเมืองเมื่อครั้งเป็นพระราช
โอรส การแผ่ขยายอาณาเขตเมื่อครั้งเป็นพระเจ้าแผ่นดิน

ในช่วงที่บ้านเมืองเกิดยุคเข็ญ สมเด็จพระนเรศวรถูกนำไปเป็นตัวจำนำที่หงสาวดี
นับเป็นการสร้างช่วงชีวิตวัยเยาว์ของตัวเอกให้สอดคล้องกับวีรกรรมอันยิ่งใหญ่ในภายหลัง ไม่ว่าจะ
เป็นด้านความสามารถทางการรบ ที่ได้รับการฝึกปรีชาจนเชี่ยวชาญจากขุนนาง และเป็นทีไพร่
ปรานระดับศิษย์เอก ด้านความสามารถทางยุทธศาสตร์ที่ได้จากการสังเกตบ้านเมืองพม่า เพื่อ
นำมาเป็นคลังข้อมูลวางแผนการรบ นอกจากนี้ยังสร้างสถานการณ์กดดันจากการถูกลบ

ประมาณว่าเป็นเชลย เพื่อให้ตัวเองตั้งใจมั่นที่จะกอบกู้เอกราชให้จงได้ ถือเป็นการวางรากฐานที่ทำให้ตัวเองอยู่ในภาวะที่ขมขื่นยากแค้น อันจะเป็นพลังผลักดันให้ทำสิ่งที่ยิ่งใหญ่ในเวลาต่อมา

ในช่วงการกอบกู้บ้านเมืองเมื่อครั้งเป็นพระราชโอรส เป็นช่วงที่พระวีรกรรมปรากฏชัดเจนที่สุด เพราะกระทำศึกสงครามหลายครั้งและได้รับชัยชนะทุกครั้ง ไม่ว่าจะเป็นการรบกับเขมร การรบที่เมืองคัง การประกาศอิสรภาพที่เมืองแครง การรบกับพระยาพลิมและพระเจ้าเชียงใหม่ ด้วยวิธีการรบทั้งการรบแบบแผนและการรบแบบกองโจร ทำให้พม่าเสียไพร่พลและขวัญกำลังใจเป็นอย่างมาก

ในช่วงการแผ่ขยายอาณาเขตเมื่อครั้งเป็นพระเจ้าแผ่นดิน เป็นช่วงเวลาของการแผ่อำนาจเข้าสู่แคว้นแคว้นใกล้เคียง แสดงให้เห็นพระบารมีที่แผ่ขยายออกไปจนเป็นที่ประจักษ์ เริ่มต้นหลังจากการกระทำยุทธหัตถีชนะพระมหาอุปราชา จากนั้นจึงแผ่ขยายอาณาเขตไปสู่เขมร ไปตีหงสาวดี เตรียมการจะไปตีอังวะแต่สวรรคตเสียก่อน

ลิลิตนเรศวร จึงถือเป็นงานเขียนเกี่ยวกับพระราชประวัติสมเด็จพระนเรศวรในรูปแบบกวีนิพนธ์ อย่างไรก็ตาม ผู้แต่งก็มีได้คงเนื้อหาตามที่ปรากฏในหนังสือพระราชประวัติสมเด็จพระนเรศวร ของ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพฯ โดยครบถ้วน แต่ได้ดัดแปลงโดยเพิ่มเติมบทบาทของตัวละครลงไป ตัวอย่างเช่น

การเพิ่มบทบาทของพระสุพรรณกัลยา ให้น่าที่เป็นสายลับของไทยในพม่า ทำหน้าที่จารกรรมข่าวสารจากพม่าส่งมาให้สมเด็จพระนเรศวรที่กรุงศรีอยุธยาเป็นระยะ

การเพิ่มบทบาทของพระยาชัยบุรณ และพระราชมนู ในส่วนที่เป็นประวัติความเป็นมาของตัวละครทั้งสองนี้ นอกจากนั้นยังสร้างตัวละครใหม่ซึ่งไม่ปรากฏในประวัติศาสตร์ คือ นายคง ให้เป็นคนสนิทของพระสุพรรณกัลยา ในราชสำนักพม่า ต่อมาตัวละครตัวนี้ได้ตำแหน่งพระยาอุดมราชภักดีในราชสำนักไทย

การเพิ่มบทบาทของตัวละครเช่นนี้ ไม่ได้ทำให้แกนหลักของเรื่องเปลี่ยนแปลงไป แต่อาจช่วยให้คำอธิบายต่างๆ ที่อาจคลุมเครือมีเหตุผลขึ้นมาบ้าง เพราะมีตัวละครที่สร้างขึ้นใหม่เป็นผู้เชื่อมโยงเหตุการณ์ให้สมจริงมากขึ้น นอกจากนั้นยังช่วยเปลี่ยนฉากไปสู่ตัวละครตัวอื่นบ้าง ทำให้เรื่องไม่ซ้ำซากจำเจที่ตัวละครเอกจนเกินไปนัก

ลิลิตนเรศวร อาจจะไม่ใช่วรรณกรรมที่เด่นนักในเชิงวรรณศิลป์ เพราะมีสำนวนโวหารที่ไม่ค่อยสละสลวยอยู่หลายตอน นอกจากนั้นยังนำคำประพันธ์ประเภทกลอนมาใช้ร่วมด้วย ซึ่งไม่ตรงตามข้อกำหนดด้านฉันทลักษณ์ของคำประพันธ์ประเภทลิลิต แต่คุณค่าของวรรณกรรมเรื่องนี้อยู่ที่การชี้ให้เห็นการตีความสมเด็จพระนเรศวรที่แตกต่างออกไปสมัยชาตินิยม ภาพสมเด็จพระนเรศวรในลิลิตนเรศวรไม่ใช่ชนาตินิยม แต่เป็นกษัตริย์ที่ยิ่งใหญ่ที่สมควรยกย่องสดุดี เพราะมีพระคุณต่อชาวไทยอย่างใหญ่หลวงในฐานะผู้กอบกู้ชาติไทย

๒. มหาราชโสด ของ พ.ต.ต.ประชา พูนวิวัฒน์

พ.ต.ต.ประชา พูนวิวัฒน์ เป็นนักเขียนคนแรกที่น่าพระราชประวัติของสมเด็จพระนเรศวร มานำเสนอในรูปแบบนวนิยาย วรรณกรรมเรื่องนี้เขียนเมื่อ พ.ศ.๒๕๑๔ ในขณะที่ผู้เขียนพำนักอยู่ที่ประเทศอังกฤษ ประพันธ์เรื่องนี้รวดเดียวจบ โดยอาศัยข้อมูลทางประวัติศาสตร์จากเอกสารทั้งที่ปรากฏในประเทศไทยและประเทศอังกฤษ และผู้เขียนอธิบายว่าหากครั้งใดคิดไม่ออกว่าควรดำเนินเรื่องอย่างไรต่อไป ก็จะใช้วิธีจู่ดรูปบนบานต่อองค์สมเด็จพระนเรศวร แล้วก็จะสามารถเขียนต่อได้ (ประชา พูนวิวัฒน์ : คำนำ)

จุดประสงค์ในการเขียนเรื่องนี้ เพื่อปลุกใจชาวไทยให้สามัคคีเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกัน และเป็นการเทิดพระเกียรติให้ระบือลือลั่นไปทั่วโลก ในยุคสมัยที่ภัยพิบัติกำลังคุกคามประเทศทั้งทางเศรษฐกิจและการเมือง (ประชา พูนวิวัฒน์ : คำนำ)

เนื้อเรื่องยังคงดำเนินไปตามกรอบของวิกรมหาราช กล่าวคือเน้นการสุดดีวีรกรรมโดยเริ่มต้นตั้งแต่เหตุการณ์ในวัยเยาว์ของพระนเรศวรที่พม่า มาถึงช่วงกอบกู้เอกราช และการแผ่ขยายอาณาเขต การยึดกรอบดังกล่าวมาเป็นแนวทางในการเขียน ทำให้เนื้อหาโดยรวมของนวนิยายเรื่องนี้มิได้แตกต่างกับในพระราชประวัติสมเด็จพระนเรศวรมหาราชของสมเด็จพระยาดำรง แต่หากใช้วิธีการเล่าเรื่องแบบนวนิยาย กล่าวคือผู้เขียนเล่าเรื่องผ่านองค์ประกอบของนวนิยายอันได้แก่ โครงเรื่อง ตัวละคร แนวคิด ฉากและบรรยากาศ

ในด้านโครงเรื่อง แม้จะยึดตามพระราชประวัติเสียเป็นส่วนใหญ่ กล่าวคือ เป็นเรื่องราวการประกอบวีรกรรมของมหาราชพระองค์หนึ่งในประวัติศาสตร์ชาติไทย อย่างไรก็ตาม ผู้แต่งได้เพิ่มเติมโครงเรื่องย่อยที่ไม่ปรากฏในพระราชประวัติเข้ามาหลายตอน ตอนที่เด่นได้แก่ เรื่องความรักของพระนเรศวรกับองค์หญิงสุยาลักษณนิษฐานของพระมหาอุปราชา และจบลงด้วยความไม่สมหวัง เรื่องชีวิตพระศรีไสยณรงค์ตั้งแต่เริ่มรับราชการจนถึงวาระสุดท้ายของชีวิต เป็นต้น โครงเรื่องย่อยเหล่านี้ล้วนเป็นจินตนาการของผู้แต่งที่เพิ่มเติมขึ้นมาทั้งสิ้น

ในด้านตัวละคร แม้ตัวละครโดยส่วนใหญ่ จะเป็นตัวละครที่ปรากฏตามประวัติศาสตร์ แต่ผู้แต่งได้จินตนาการให้แตกต่างออกไปบ้าง เพื่อให้เรื่องสมจริง และสนุกสนานชวนติดตามมากขึ้น เช่น ผู้แต่งสร้างตัวละครพระนเรศวรให้มีลักษณะเป็นปฤชชน เช่น การให้พระนเรศวรมีความรักและมีอารมณ์ปรารถนาทางเพศ แม้จะไม่ปรากฏเป็นเหตุการณ์ในเรื่อง เป็นแต่เพียงบทสนทนาของตัวละครพระนเรศวรกับชัยบุรีว่า รักหญิงหนึ่งสุดหัวใจ แต่การที่ต้องรับหญิงอื่นเป็นสนมเพราะต้องการปลดปล่อยอารมณ์ใคร่ตามธรรมชาติเท่านั้น^๕

^๕ ข้อความที่สนทนากับชัยบุรีมีว่า

"อย่ากังวลไปเลยเพราะไม่ใช่คู่ชีวิตของข้า"

ผู้แต่งยังเพิ่มเติมบทบาทของตัวละครในประวัติศาสตร์ให้ชวนติดตามมากขึ้น เช่น ให้พระยาศรีไชยณรงค์เป็นอดีตพรานป่า มีฝีมือในการรบ เป็นคนที่รักและจริงใจต่อเพื่อน จงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์ แต่มีนิสัยมุทะลุดัน ชอบดื่มสุรา ใช้ชีวิตแบบล้ามะเลเทเมา จุดอ่อนในชีวิตเหล่านี้ ทำให้ง่ายต่อการถูกใส่ความจากผู้ประสงค์ร้ายว่าเป็นกบฏต่อบ้านเมือง นำมาซึ่งการอื้อฉาวนิบาตกรรมเชือดคอตัวเองตายตอนท้ายเรื่อง

นอกจากนั้นยังสร้างตัวละครใหม่เข้ามา ทำให้เรื่องชวนติดตามมากยิ่งขึ้น โดยเฉพาะตัวละครปาวไพร เช่น ไช้หยด นางลำลี เป็นต้น ตัวละครเหล่านี้ไม่มีตัวตนจริงตามข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ อีกทั้งยังไม่มีสถานภาพทางสังคมใดๆ ทำให้ง่ายต่อการนำมาสร้างเป็นตัวละครชวนหัว เพื่อลดบรรยากาศจริงจังของเรื่องลงได้บ้าง

ในด้านแนวคิด แนวคิดในที่นี้หมายถึงสารที่ผู้แต่งต้องการส่งถึงผู้อ่าน นวนิยายเรื่องนี้ต้องการชี้ให้เห็นพระปรีชาสามารถของพระนเรศวรที่กอบกู้เอกราชให้แก่ชาติไทย

ในด้านการสร้างจากบรรยากาศ นวนิยายเรื่องนี้เน้นการสร้างจากการบที่ตื่นเต้นเร้าใจ จากการต่อสู้ในเรื่องถูกบรรยายไว้อย่างชัดเจนและมองเห็นภาพ ไม่ว่าจะเป็นการต่อสู้ของพระมหากษัตริย์ หรือแม่ทัพนายกอง ทำให้บรรยากาศการสู้รบเป็นไปอย่างน่าตื่นเต้นชวนติดตาม ผู้เขียนนำประสบการณ์เขียนเรื่องดุเดือดโลดโผน มาใช้เขียนนวนิยายอิงประวัติศาสตร์เรื่องนี้ ทำให้เรื่องมีสีสันชวนติดตามมากยิ่งขึ้น ตัวอย่างเช่น

“พระยาเชียงแสน” รัชทายาททรงตะโกนลั่น “จะหนีเราไปไหนใด”

ผู้ถูกเรียกชะงักมาหยุดอยู่เพียงแค่นั้นพร้อมทั้งเหลียวหลังมาดู เมื่อรู้ว่าเป็นยุพราชแห่งกรุงศรีอยุธยาที่ดีใจนัก รีบคว้าดาบเข้าใส่หวังบันเคียวด้วยดาบเพื่อเอาความดีความชอบใส่ตน แต่เหตุการณ์หาได้เป็นเช่นที่หวังไม่ เพราะจอมทัพอยุธยาทรงกระโดดสูงจนวรกายลอยพ้นพื้นดินแปดศอก คมดาบจึงมิได้ต้องพระองค์แม้แต่รอย

เสียงสรวลของรัชทายาทหนุ่มยั่วพระยาเชียงแสนให้โมโหโกรธาจนต้องขว้างดาบกลับมาเพื่อพิฆาตเช่นฆ่าอีกครั้งหนึ่ง โดยหารู้ไม่ว่าชะตาของตนกำลังจะขาดสะบั้น

ชัยบุรีรวบรวมความกล้าก่อนทูลถาม

“ไยได้ฝ่าละอองธุลีพระบาทจึงตรัสเช่นนั้น”

“ก่อนที่จะรับตัวมาร่วมเตียง” ทรงอรรถาธิบาย

“ข้าได้บอกพ่อของศรีจันทร์แล้วว่า จะเลี้ยงดูลูกสาวในฐานะนางห้าม เพื่อคอยบำรุงใจข้ายามต้องการปลดเปลื้องความใคร่ตามธรรมชาติเท่านั้น จะไม่ยกย่องขึ้นเป็นมเหสี”(มหาราชโศก : ๑๓๙)

พระนเศวททรงถืบพื้นพสุธาให้วรกายลอยขึ้นเป็นครั้งที่สอง เมื่อม้ตัวนั้นควบมาถึงพระองค์พร้อมๆกับตัววัดพระแสงดาบในอุ้งหัตถ์ ตัดหัวพระยาเชียงแสนหลุดจากบ่า จึงเป็นอันว่าการรบครั้งนี้ได้สิ้นสุดตามแม่ทัพไปด้วย

(มหาราชโศก : ๑๗๔)

การนำพระราชประวัติมาเล่าใหม่ในรูปแบบนวนิยาย ทำให้เรื่องสนุกสนานตื่นเต้นและชวนติดตามมากขึ้น โดยคงเหตุการณ์หลักๆ ที่เกี่ยวข้องกับวีรกรรมการกู้ชาติในเรื่องไว้ พระราชประวัติในรูปแบบนวนิยายนี้จึงสามารถแก่นเรื่องคือการเทิดทูนพระปรีชาสามารถเอาไว้ได้ แต่รายละเอียดในส่วนที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับวีรกรรมของพระองค์ถูกเสริมแต่ง เพื่อให้เรื่องชวนอ่านมากขึ้น โดยเฉพาะในเรื่องความรัก ด้านหนึ่งเป็นการสะท้อนทัศนคติของผู้เขียนเอง แต่อีกด้านหนึ่งเพื่อให้สมเด็จพระนเรศวรมหาราชในฐานะปुरुष ตามจารีตของตัวละครในนวนิยายบูโลดโผนที่ต้องมีหญิงมาปองรัก แต่ความรักที่แท้จริงมอบให้หญิงคนเดียว

มหาราชโศก จึงเป็นวรรณกรรมที่ขยายความคิดแบบราชาชาตินิยมออกไปสู่ประชาชนในวงกว้างได้ ในฐานะเรื่องเล่าแบบใหม่ที่ใช้ศิลปะการประพันธ์ดึงดูดใจให้ติดตาม

๓. บทละครดึกดำบรรพ์เฉลิมพระเกียรติ เรื่อง สมเด็จพระนเรศวรมหาราช ของ สมภพ จันทรประภา

วรรณกรรมเรื่องนี้นำพระราชประวัติของสมเด็จพระนเรศวรมหาราชมาแต่งเป็นวรรณกรรมเพื่อการแสดง คือบทละครดึกดำบรรพ์* ผู้แต่งกล่าวไว้ในบทบรรยายก่อนเริ่มการแสดงว่า ได้ข้อมูลจากเอกสารประเภทพงศาวดาร คำให้การของชาวกรุงเก่า คำให้การของขุนหลวงหาวัด และจดหมายเหตุของชาวต่างประเทศ และสอดแทรกจินตนาการเข้าไปเพื่อให้เรื่องดำเนินไปอย่างสนุกสนานมากยิ่งขึ้น

* ละครดึกดำบรรพ์เป็นละครไทยอีกรูปแบบหนึ่ง ที่สมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์ ได้ทรงปรับปรุงขึ้นให้คณะละครของเจ้าพระยาเทเวศรวงศวิวัฒน์ (ม.ร.ว. หลาน ฤๅญชร) แสดง ณ โรงละครดึกดำบรรพ์ ประชาชนจึงเรียกละครลักษณะใหม่นี้ ตามชื่อโรงละครว่า ละครดึกดำบรรพ์

...บทละครดึกดำบรรพ์แบ่งเรื่องเป็นฉากเป็นตอน มีการสร้างฉากประกอบการแสดง เพื่อความสมจริง กำหนดให้ตัวละครร้อง และเจรจาเอง ตัดการแนะนำตัวละครออก ไม่มีบทที่มีลักษณะเป็นนามธรรม เช่นการบรรยายอารมณ์ และตัดการอธิบายกิริยาอาการของตัวละครที่กำลังรำไร และไม่มีบทพรรณนาสถานที่ ส่วนการบรรเลงดนตรีได้นำวงปี่พาทย์ที่จัดประกอบการแสดงละครชนิดนี้โดยเฉพาะ ด้วยการปรับให้มีเสียงทุ้มและนุ่มนวล ไม่แข็งกร้าว เพื่อให้เหมาะแก่การร้องของตัวละคร (จักรกฤษณ์ ดวงพัตรา ๒๕๓๒ : ๒)

จุดประสงค์การแต่ง ก็เพื่อทำตามพระกระแสรับสั่งของสมเด็จพระบรมราชินีนาถ ที่มีพระราชประสงค์ให้สอบค้นเหตุการณ์อันเนื่องด้วย พระราชประวัติสมเด็จพระนเรศวรมหาราชจัดเรียบเรียงขึ้นเป็นบทละครดึกดำบรรพ์ โดยทรงมุ่งมั่นจะเฉลิมพระเกียรติยศแห่งสมเด็จพระนเรศวรมหาราชและสมเด็จพระเอกาทศรถให้ปรากฏยั่งยืนอยู่ในแผ่นดินไทย บทละครเรื่องนี้นำมาแสดง ณ โรงละครแห่งชาติ เมื่อเดือน ธันวาคม ๒๕๑๕ รายได้ทูลเกล้า ฯ ถวาย สมเด็จพระบรมราชินีนาถ เพื่อช่วยเหลือผู้ปฏิบัติหน้าที่เพื่อชาติ

การแสดงแบ่งออกเป็น ๘ ฉาก ฉากแรกเป็นฉากนำ กล่าวถึงเหตุการณ์เสียกรุงศรีอยุธยาครั้งที่ ๑ พระนเรศวรเป็นพยานรู้เห็นเหตุการณ์ในครั้งนั้น และตั้งปณิธานที่จะกอบกู้เอกราชให้แก่อนาชาติไทยให้จงได้

ฉากที่ ๑ - ฉากที่ ๒ เป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในขณะที่พระนเรศวรถูกนำไปเป็นตัวประกันที่พม่า ได้แก่ เหตุการณ์ชนไก่ การรบที่เมืองคัง และพระนเรศวรชวนพระพี่นางสุพรรณกัลยาหนีกลับกรุงศรีอยุธยา

ฉากที่ ๓ เป็นฉากชายแดนไทยด้านกาญจนบุรี พระนเรศวรอพยพครอบครัวหนีกลับมาทางชายแดนไทยด้านนี้ พร้อมพระยาเกียรติ พระยาราม ขุนนางชาวมอญพร้อมด้วยบุตรสาวคือ มณีอิน มณีจัน ติดตามมาด้วย ท้าพม่าติดตามมาทันเกิดการสู้รบกัน

ฉากที่ ๔ ฉากกรุงศรีอยุธยา ที่วังจันทรถเกษม พระนเรศวรตัดสินพระทัยรบกับพม่า ด้วยเหตุที่พม่าส่งกองทัพเข้ามารุกรานทางเมืองเหนือและกดขี่ข่มเหงไทยใหญ่ จนพวกไทยใหญ่ต้องเข้ามาพึ่งพระบรมโพธิสมภาร และมีรับสั่งให้พระชัยบุรีและพระศรีกรมอรัตนียกทัพไปปราบพระยาสุวรรณคโลกและพระยาพิชัยที่เอาใจออกหากไปเข้ากับพม่า

ฉากที่ ๕ ฉากท้องพระโรงพม่า นันทสูแม่ทัพพม่านำพระยาพิชัยและพระยาสุวรรณคโลกเข้าเฝ้าพระมหาอุปราชาเพื่อแสดงความจงรักภักดี และพระมหาอุปราชาสรรเสริญขุนนางทั้งสองพร้อมชี้ให้เห็นจุดอ่อนของคนไทยว่าเวลาบ้านเมืองคับขันจะสามัคคีกัน แต่ถ้าบ้านเมืองสงบสุขจะแย่งกันเป็นใหญ่

ฉากที่ ๖ ฉากการสู้รบ พระชัยบุรีและพระศรีกรมอรัตนียกทัพเข้าตีเมืองสุวรรณคโลก จับพระยาสุวรรณคโลกได้ และนำมาถวายพระนเรศวร รับสั่งให้ประหาร เหตุการณ์นี้ทำให้พระนเรศวรปลดพระทัยที่คนไทยต้องรบกับคนไทย

ฉากที่ ๗ ฉากการทำยุทธหัตถี พระมหาอุปราชาขาดคอช้าง

ฉากที่ ๘ ฉากขบวนทูตานุทูตของเจ้าผู้ครองนครประเทศราชเข้าเฝ้าถวายเครื่องราชบรรณาการ

การแสดงละครดึกดำบรรพ์ครั้งนี้ถือว่ายิ่งใหญ่อลังการมาก ใช้ผู้แสดงมากกว่าสองร้อย และผู้ร่วมงานด้านอื่นอีกเป็นจำนวนมาก เพื่อนำให้เห็นวีรกรรมของพระนเรศวรในการกอบกู้ชาติ

บ้านเมือง ควบคู่กับการชี้ให้เห็นภัยร้ายที่ทำลายชาติบ้านเมืองคือการที่คนไทยขัดแย้งซึ่ง ผลประโยชน์กันเอง อันเป็นช่องทางให้ต่างชาติเข้ามาทำลายชาติไทยได้โดยง่าย

เหตุการณ์ในพระราชประวัติสมเด็จพระนเรศวรในประวัติศาสตร์นั้นมีจำนวนมาก เมื่อผู้ แต่งนำมาเขียนเป็นละครเพื่อจัดแสดงในเวลา ๑ ชั่วโมงนั้น จะต้องคัดเลือกเหตุการณ์ที่สอดคล้อง กับวัตถุประสงค์ที่จะนำเสนอ เหตุการณ์ในพระราชประวัติที่ผู้แต่งเลือกนำมาจัดวางและเน้นย้ำ ได้แก่ เหตุการณ์เสียกรุงครั้งที่ ๑ พระนเรศวรชนไก่ชนะพระมหาอุปราชและถูกปราบมาส่งเป็น ไก่เชลย การรบที่เมืองคัง การทำยุทธหัตถี และการแผ่ขยายพระราชอาณาเขต โดยเฉพาะ เหตุการณ์ที่พระยาสุรสงครามและพระยาพิชัยไปสวามิภักดิ์กับพม่า จนกระทั่งพระนเรศวรต้องส่ง ทหารคนสนิทไปปราบปรามอย่างเด็ดขาด และเมื่อจับตัวได้ก็สั่งให้ประหารชีวิต และพระองค์ก็รู้สึก สลดพระทัยมาก ถือว่าเป็นเหตุการณ์ที่ผู้แต่งให้น้ำหนักความสำคัญค่อนข้างมาก ดังจะเห็นได้ จากเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์นี้ถึง ๓ ฉาก จากฉากเหตุการณ์ทั้งหมด ๘ ฉาก

วิธีการดังกล่าวสะท้อนให้เห็นการเขียนพระราชประวัติในอีกลักษณะหนึ่ง คือการลดคุณค่า วิถีกรรมของสมเด็จพระนเรศวรโดยเน้นการปราบปรามศัตรูภายในควบคู่กับการกอบกู้ชาติ บ้านเมืองจากศัตรูผู้รุกราน การนำเหตุการณ์ความขัดแย้งภายใน มาเป็นประเด็นสำคัญของบท ละครถือว่าเป็นมิติที่แปลกใหม่ในการกล่าวถึงการกอบกู้เอกราชของสมเด็จพระนเรศวรและน่าจะ เป็นผลมาจากมาจากสถานการณ์ของบ้านเมืองในช่วงเวลานั้น อยู่ในช่วงที่สังคมไทยกำลัง เผชิญหน้ากับภัยผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์ ซึ่งชนชั้นปกครองขณะนั้นถือว่าเป็นภัยคุกคามจาก ต่างชาติที่เข้ามายุยงส่งเสริมให้คนไทยส่วนหนึ่งเห็นผิดเป็นชอบ

ความเป็นวีรบุรุษของสมเด็จพระนเรศวรที่ปรากฏจากบทละครดึกดำบรรพ์เรื่องนี้ จึงเน้นความเป็นวีรมหาราชในสถานการณ์ที่ประเทศชาติเกิดยุคเข็ญ ทั้งจากสถานการณ์ภายใน และภายนอก และสมเด็จพระนเรศวรก็ได้ทรงใช้พระปรีชาสามารถขจัดปัดเป่าปัญหาดังกล่าว พร้อมกับการสร้างความมั่นคงให้แว่นแคว้น อันได้แก่ฉากที่ประเทศราชต่างๆ ส่งบรรณาการมา ถวายอันเป็นฉากสุดท้ายของเรื่อง

การนำวิถีกรรมของสมเด็จพระนเรศวรมหาราชมานำเสนอใช้วรรณกรรมการแสดง ถือเป็น กลวิธีการปลุกเร้าจิตใจให้เกิดความฮึกเหิม ก่อให้เกิดความสามัคคีร่วมแรงร่วมใจกันต่อสู้กับภัย ร้ายของชาติ บทละครเรื่องนี้ น่าจะประสบความสำเร็จสมความมุ่งหมายพอสมควร ดังจะเห็นได้ จากการนำบทประพันธ์ตอนหนึ่งในเรื่องมาใส่ทำนองเพลง ได้แก่ ตอนพระชัยบุรีและพระศรีกรม อรัตนียกทัพไปปราบพระยาสุรสงครามและพระยาพิชัย คุณหญิง ม.ล.พวงร้อย อภัยวงศ์ นำไปใส่

ทำนองเพลง และตั้งชื่อว่าเพลง "ทหารเสือสมเด็จพระนเรศวร"^๖ บทเพลงดังกล่าวนำมาใช้เป็นเพลงปลุกกระตมมवलชนของฝ่ายอนุรักษนิยมในยุคนั้น ๑๔ ตุลาคม ๒๕๑๖

๔. อธิราชา ของหมยันตี

วรรณกรรมเรื่องนี้ตีพิมพ์เป็นตอนๆ ในนิตยสารสกุลไทย เมื่อ พ.ศ. ๒๕๔๖ และสำนักพิมพ์ ณ บ้านวรรณกรรม พิมพ์รวมเล่มครั้งแรก เมื่อเดือนพฤศจิกายน ในปีเดียวกัน และพิมพ์รวมเล่มครั้งที่สอง เดือน มกราคม ๒๕๔๗ (ปกใน : คำนำ)

อธิราชาเป็นวรรณกรรมที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับพระราชประวัติของสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ตั้งแต่ทรงหลบหนีมาจากพม่าเพื่อทำงานใหญ่คือการกอบกู้เอกราชให้แก่บ้านเมือง จนกระทั่งถึงเหตุการณ์การสวรรคตที่เมืองหาง ผู้แต่งใช้การเล่าเรื่องที่ผสมผสานวิธีการของสารคดีและบันเทิงคดีไว้ด้วยกัน โดยใช้วิธีการของสารคดีเป็นหลักและวิธีการของบันเทิงคดีเสริมแต่งในบางตอนที่ต้องการความสะเทือนอารมณ์สูงสุด

^๖ บทเพลงดังกล่าวมีคำร้องว่า

ภูเขาสูง	แผ่นดินกว้าง	ทางรอก
เรายก	ทัพฝ่า	กล้าหาญ
ใครขวาง	ฟันฟาด	แหลกลาญ
ล้างผลาญ	บีบั้น	รอดวาย
ชีวิต	อุทิศ	เพื่อชาติ
เราต่อสู้	เพื่อราชฎี	ทั้งหลาย
ชาติเสือ	แล้วต้อง	ไว้ลาย
ชาติชาย	แล้วต้อง	ต่อกร
เปรี้ยงๆ	ดังเสียง	ฟ้าฟาด
โครมๆ	พินาศ	พังสลอน
เปรี้ยงๆ	ลูกปืน	เดินกระดอน
โครมๆ	ดัสกร	กระเด็นไกล
สิ้นชาติ	สิ้นแผ่นดิน	สิ้นกษัตริย์
เห็นสุดจะ	ยืนหยัด	อยู่ได้
จะเป็นตาย	ร้ายดี	ก็เป็นไป
ขอป้องกัน	เอาไว้	จนสุดฤทธิ์

(บทละครดึกดำบรรพ์เฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนเรศวรมหาราช : ๑๑๙)

เรื่องเล่าในส่วนที่ใช้วิธีการแบบสารคดี ผู้แต่งใช้วิธีเขียนแบบเล่าสู่กันฟัง คือนำข้อมูลทางประวัติศาสตร์มาทำให้ง่ายและนำมาเขียนเล่าด้วยลีลาเหมือนพูดให้ฟัง การเล่าเรื่องที่เป็นสารคดี มีเนื้อหาส่วนที่เป็นทั้งข้อเท็จจริง และสอดแทรกความคิดเห็นของผู้แต่งควบคู่กันไปด้วย

ข้อเท็จจริงที่ผู้แต่งนำมาใช้นั้นมาจากหลายแหล่ง ทั้งที่เป็นเอกสารที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ ได้แก่ พระราชพงศาวดารทั้งของไทยและพม่า ตำราพิไชยสงคราม เอกสารที่เป็นงานค้นคว้า เช่น หนังสือพระราชประวัติสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ของ สมเด็จพระเจ้า กรมพระยาดำรงราชานุภาพ กฎษฎาภินิหารที่คบบังมิได้ ของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช การสงครามในสมัยสมเด็จพระนเรศวรมหาราชและสมเด็จพระเอกาทศรถ ของ พลตรี จรรยา ประชิตโรมรัน หนังสือรายงานการดำเนินงานโครงการวันสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ๒๙ กรกฎาคม ๒๕๔๒ ซึ่งมี จิราภรณ์ สถาปนาวรรณะเป็นบรรณาธิการ ไทยลำพอง ของ สมประสงค์ บุญนิธิตย์ เป็นต้น นอกจากนั้นยังให้ข้อมูลโดยอ้างอิงตัวบุคคลเป็นแหล่งที่มา เช่น อ้างความเห็น ดร.สุนทร ชูตินธวานนท์ ซึ่งเป็นนักประวัติศาสตร์ผู้เชี่ยวชาญด้านพม่า หรือ พิสนธ์ ปลัดสิงห์ ซึ่งเป็นนักชาตินิยมเชื้อสายมอญ เป็นต้น

นอกจากข้อเท็จจริงประเภทลายลักษณ์อักษร ผู้แต่งยังนำข้อมูลประเภทรูปภาพซึ่งรวบรวมจากหนังสือต่างๆ นำมาตีพิมพ์ประกอบไปด้วยเกือบ ๕๐ ภาพ ส่วนใหญ่เป็นภาพแผนที่ทางยุทธศาสตร์ เช่น ภาพแสดงการเดินทางของไทยและพม่า ภาพแสดงยุทธวิธีการรบ ภาพอาวุธโบราณ เช่น ภาพทวน ง้าว เป็นต้น ผู้แต่งกล่าวว่าภาพประกอบเหล่านี้จะช่วยให้เข้าใจการรบในสมัยนั้นได้ดีขึ้น

ข้อเท็จจริงเหล่านี้ผู้แต่งนำมาอ้างเป็นตอนๆ เมื่อต้องการนำมาสนับสนุนเรื่องเล่าขึ้นพื้นที่ให้สมเหตุสมผลมากขึ้น นอกจากนั้นยังถูกนำมาอธิบายความ ตีความและสอดแทรกความคิดเห็นระหว่างบรรทัด ทั้งในลักษณะของความคิดแทรก และความคิดเสริม เพื่อให้เรื่องราว เหตุการณ์ บุคคล สิ่งของ สถานที่ และบริบทแวดล้อมพระราชประวัติของสมเด็จพระนเรศวรมีความกระจ่างชัดมากที่สุด

ข้อสังเกตที่น่าสนใจประการหนึ่งก็คือ ในการอธิบายความและตีความนั้น ผู้แต่งจะพยายามโยงเข้ากับเหตุการณ์ร่วมสมัยโดยตลอด ไม่ว่าจะเป็นเหตุการณ์ด้านการเมือง สังคม และวัฒนธรรม การอธิบายอดีตด้วยบริบทปัจจุบันเช่นนี้ ผู้แต่งมีจุดประสงค์หลักก็คือ มุ่งคลายความซับซ้อนของอดีต ทำให้เข้าถึงประวัติศาสตร์ในช่วงเวลานั้นได้ง่ายขึ้น เพราะใช้สถานการณ์ปัจจุบันเข้าไปเปรียบเทียบ นอกจากนั้นการเชื่อมอดีตกับปัจจุบันเข้าด้วยกัน ยังง่ายต่อการแสดงให้เห็นภูมิปัญญาของบรรพชนที่สืบทอดถึงปัจจุบัน และสามารถใช้เป็นเวทีประชดประชันเสียดสีเหน็บแนมสำนักทางประวัติศาสตร์ของคนรุ่นปัจจุบันได้อีกด้วย ดังตัวอย่าง

พุทธศักราช ๒๑๒๔

พระเจ้าหนาดาวดีบุเรงนอง สิ้นพระชนม์

ตามพงศาวดารพม่าบันทึกไว้ว่า...พระองค์เสด็จสวรรคต ณ วัน ๓ ข้างแรม เดือน ๑๒ จุลศักราช ๙๔๓ (พุทธศักราช ๒๑๒๔) พระเจ้าหนาดาวดีบุเรงนองจะเป็น กษัตริย์พม่าพระองค์เดียวที่ทางไทย "บันทึกถึงด้วยดี" เสมอมา

แม้จะเสด็จมาตีกรุงศรีอยุธยา ทางไทยยังเรียกการศึกคราวนั้นว่าเป็น "ทัพ กษัตริย์" กับที่น่าสังเกต ตลอดระยะเวลาที่พระเจ้าหนาดาวดีบุเรงนองดำรงพระชนม์ทาง ไทยยังไม่ก่อศึกกับพม่า น่าจะเป็นเพราะ...

ประการแรก ไทยยังไม่พร้อมทำศึก และยังมีปัญหาเกี่ยวกับเขมร

ประการที่สอง คนไทยลี้ภัย รู้จำ

ใครดี ดีตอบ ใครชอบ ชอบแทน ใครร้าย ร้ายแสน

คนไทยปัจจุบัน ดีแต่รักษาสีทมิฬมนุษย์ชน

คนไทย ไทยไม่รักษาสีทมิฬ

(อิริราชา : ๗๖-๗๗)

เรื่องเล่าส่วนที่ใช้วิธีการแบบบันทึกดี ผู้แต่งจะนำบุคคลในประวัติศาสตร์ มาสร้างเป็นตัวละครในนวนิยาย โดยคงข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ของตัวละครเหล่านั้นเอาไว้ส่วนหนึ่ง แต่อีก ส่วนหนึ่งจินตนาการขึ้นมาใหม่ สร้างบทสนทนา จากและบรรยากาศให้สอดคล้องไปกับเรื่องราว และเหตุการณ์ในตอนนั้น เรื่องเล่าส่วนที่ใช้วิธีการเช่นนี้ ส่วนใหญ่จะเป็นตอนที่กล่าวถึงชีวิตส่วน พระองค์ของสมเด็จพระนเรศวร อันได้แก่ เรื่องครอบครัวและความรัก ทั้งแบบแม่กับลูกและแบบ หนุ่มสาว ความรักที่ผู้แต่งเน้นย้ำเป็นพิเศษในเรื่องก็คือ ความรักระหว่างสมเด็จพระนเรศวรและ พระวิสุทธิกษัตริย์ ด้วยวัตถุประสงค์ที่จะสร้างอารมณ์สะท้อนใจในความรักระหว่างแม่กับลูก ท่ามกลางความรับผิดชอบที่ยิ่งใหญ่คือการกอบกู้ชาติบ้านเมือง ดังตัวอย่าง

...

เสร็จการศึกสวรรคโลก สมเด็จพระนเรศวรเจ้า จึงได้กลับเฝ้าพระราชมารดา

พระวิสุทธิกษัตริย์เฝ้าลูบล้างลูกไห่พระเจ้าลูกยาเธอ พลังทรงปรารภ

"มอมไป...ดำไป..หนวดเคราไม่ได้โกนเลยหรือลูก?"

พระเจ้าลูกยาเธอทรงลูบพระพักตร์พลังแย้มสรวล

"ด่วน...รีบมา พอถึงก็ขึ้นเฝ้า น้ำท่ายังไม่ได้อาบน้ำด้วยซ้ำ"

"เป็นอย่างไรบ้าง แม่รอๆฟัง ห่วงหนักหนา"

พระมารดาประทับบนพระแท่น ขณะพระเจ้าสุทนต์กราบหน้าพระแท่นเกาะพระเพลาไว้ จากนั้นรายงานข้อราชการแต่ต้น นับจากศึกอังวะจนถึงเมืองแครง

“ตกลงเรื่องสุพรรณกัลยา...” กระแสรับสั่งเบา เริ่มแน่วพระทัยว่าจะเป็นอันใด
พระเจ้าสุทนต์กราบทูลตอบพระทัย

พระหัตถ์พระมารดาตกลง “พระนเรศ” ทรงเกาะกุมไว้พลางสั่นเบาๆ เพราะพระมารดาทรงประทับนั่ง มีไหวพระองค์ พระเนตรแลตรงไปเบื้องพระพักตร์สู่ความว่างเปล่า ภาพพระธิดาราวปรากฏต่อพระพักตร์

รอยยิ้มติดสรวล ติดพระเนตร

ลูกรัก โอ ... ลูกรัก แม่จักทำอันใด

(อิริยา : ๑๕๕-๑๕๖)

นอกจากวิธีการทางสารคดีและวิธีการทางบันเทิงคดีที่กล่าวมาแล้ว ผู้แต่งยังแทรกบทพรัอยกรองทั้งโคลงและกลอนประกอบการเล่าเรื่องเป็นระยะ บทพรัอยกรองจำนวนหลายสิบบทเหล่านี้ จะปรากฏทั้งในตอนที่น่าเสนอด้วยวิธีทางสารคดีและวิธีทางบันเทิงคดี โดยจะทำหน้าที่เน้นย้ำเรื่องราว เหตุการณ์ และอารมณ์ความรู้สึกของตัวละคร ทำให้เรื่องราวตรึงอยู่ในใจของผู้่านอีกทางหนึ่ง

อิริยา จึงเป็นวรรณกรรมที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับพระราชประวัติของสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ที่ให้ทั้งความรู้ ความบันเทิง และความประทับใจไปในเวลาเดียวกัน ความรู้เกี่ยวกับพระราชประวัติที่น่าเสนอนั้นที่น่าเสนอนั้น แม้จะมาจากหลายแหล่ง แต่ผู้แต่งก็นำมาทำให้ง่ายด้วยการอธิบายความ ดีความ และโยงเข้ากับสถานการณ์ปัจจุบัน เพื่อลดช่องว่างของกาลเวลาทางประวัติศาสตร์ให้เหลือน้อยที่สุด อันเป็นวิธีการสร้างความหมายและคุณค่าวีรกรรมของสมเด็จพระนเรศวรในบริบทปัจจุบัน อีกทั้งกลวิธีการทางบันเทิงคดีที่นำมาใช้ ยังทำให้เรื่องมีความเข้มข้นทางอารมณ์ ก่อให้เกิดความสะเทือนใจอย่างสูง

การปรุงแต่งวีรกรรมของสมเด็จพระนเรศวรด้วยกลวิธีการประพันธ์ดังกล่าว ทำให้เห็นภาพของสมเด็จพระนเรศวรในอิริยาว่า ทรงเป็นเอกาธิโก กล่าวคือยิ่งใหญ่ทั้งในอดีต ปัจจุบันและอนาคต พระปรีชาสามารถของพระองค์มิได้เพียงขจัดปัดเป่าปัญหาในอดีตได้เท่านั้น หากพระองค์ยังทรงมีพระชนม์ชีพมาถึงปัจจุบัน ก็มั่นใจได้ว่าประเทศไทยจะผ่านพ้นวิกฤตอันเลวร้ายไปได้ด้วยดี พลังภาพของพระองค์จึงเป็นที่พึ่งของคนไทยได้ทุกกาลสมัย

สมเด็จพระนเรศวรในอิริราชจึงมีสถานะเป็นวีรบุรุษของชาติและประชาชน(Neo-royal nationalism hero)พร้อมที่จะให้คนไทยได้เข้าถึงความยิ่งใหญ่เช่นนี้ได้โดยไม่ยากนัก ด้วยงานเขียนที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับพระราชประวัติที่ผ่านย่อจนละเอียดและสามารถดูซ้ำไปซ้ำได้ทันที และสิ่งนี้น่าจะเป็นวัตถุประสงค์ของหมยันทินักเขียนนวนิยายนามอุโฆษผู้นี้

บทสรุป

สมเด็จพระนเรศวรมหาราชทรงเป็นพระมหากษัตริย์ที่ได้รับการยกย่องให้เป็นวีรบุรุษในประวัติศาสตร์ ในทางวรรณกรรม ความเป็นวีรบุรุษของพระองค์ได้รับการตีความแตกต่างกัน เริ่มตั้งแต่ ลิลิตตะเลงพ่าย ซึ่งสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส นิพนธ์ขึ้นในสมัยรัชกาลที่ ๓ วรรณกรรมเรื่องนี้ยกย่องสมเด็จพระนเรศวรในฐานะวีรบุรุษผู้เป็นแบบแผนทางอุดมคติให้แก่ชนชั้นปกครองในราชสำนัก ภาพของพระองค์จึงทรงเป็นกษัตริย์ผู้ปรีชาสามารถทั้งในการรบและเป็นกษัตริย์ผู้เปี่ยมไปด้วยธรรมะของนักปกครอง สถานะดังกล่าวได้รับการเชิดชูสูงเด่นด้วยกระบวนการทางวรรณศิลป์ จนวรรณกรรมเรื่องนี้ได้รับยกย่องว่าเป็นวรรณกรรมยกพระเกียรติเรื่องสำคัญในประวัติวรรณคดีไทย

หลัง พ.ศ. ๒๔๗๕ ความเป็นวีรบุรุษของสมเด็จพระนเรศวรถูกนำไปใช้เพื่อเป็นประดิษฐกรรมทางวัฒนธรรมเพื่อสร้างความเป็นชาติ ดังจะเห็นได้จาก บทละครอิงประวัติศาสตร์เรื่องพระนเรศวรประกาศอิสรภาพ ของ หลวงวิจิตรวาทการ สมเด็จพระนเรศวรจึงมีสถานะเป็นวีรบุรุษชาตินิยม ภายใต้กรอบแนวคิดแบบรัฐชาติ ที่เน้นความเป็นชาติ เอกราชและอธิปไตย อย่างไรก็ตาม เมื่อ สมเด็จพระยาเดชาดิราชานุภาพทรงนิพนธ์หนังสือเรื่อง พระราชประวัติสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ภาพของสมเด็จพระนเรศวรในวรรณกรรมได้รับการยกย่องให้สูงเด่นอีกครั้ง ในฐานะวีรมหาราช ผู้กอบกู้เอกราชให้แก่ชาติไทย ดังจะเห็นได้จาก ลิลิตนเรศวร ของ ชุมพร แสงเสนา ทำให้สถานะของสมเด็จพระนเรศวรที่ปรากฏในวรรณกรรม เปลี่ยนแปลงจากวีรบุรุษชาตินิยมสู่ความเป็นราชาชาตินิยม และสถานะดังกล่าวได้รับการเผยแพร่ออกไปด้วยงานวรรณกรรมรูปแบบต่างๆ ทั้งที่เป็นนวนิยาย ได้แก่ มหาราชโศด ของ พ.ต.ต. ประชา พูนวิวัฒน์ และ วรรณกรรมการแสดง ได้แก่ บทละครดึกดำบรรพ์เฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ของ สมภพ จันทรประภา ความเป็นราชาชาตินิยมของพระองค์จึงได้รับการประชาสัมพันธ์อย่างกว้างขวางและลึกซึ้งยิ่งขึ้นสู่ประชาชนในวงการต่างๆ

ความเป็นวีรบุรุษราชาชาตินิยมของสมเด็จพระนเรศวรมิได้สิ้นสุดลงเพียงเท่านั้น ในวรรณกรรมเรื่อง อิริราช ของ หมยันทิน ซึ่งเป็นผลงานที่กล่าวถึงวีรกรรมของสมเด็จพระนเรศวรเรื่องล่าสุด ได้แสดงให้เห็นว่า พระองค์ทรงเป็นวีรบุรุษราชาชาตินิยมที่อยู่เหนือกาลเวลาและความผัน

แปรของสังคม พระปรีชาสามารถของพระองค์นั้นสามารถแก้ไขปัญหาของชาติบ้านเมืองได้ไม่ว่ายุคสมัยใด

ความเป็นวีรบุรุษราชาชาตินิยมของสมเด็จพระนเรศวรมหาราชในวรรณกรรม จึงเป็นสถานที่สืบเนื่องและคงทนมาตลอดระยะเวลาอันยาวนาน เป็นที่เชื่อมั่นว่าสถานะดังกล่าวจะยังคงอยู่อีกนานแสนนาน อีกทั้งจะได้รับการปรุงแต่งด้วยรูปแบบทางวรรณกรรมที่หลากหลาย และจะเป็นเช่นนี้ต่อไป ตราบเท่าที่แม่บทการศึกษาประวัติศาสตร์ไทยยังคงถือเอาความสำคัญของราชสำนักเป็นที่ตั้ง

บรรณานุกรม

- กุสุมา เฟนสกี-สตาลิ่ง. "มหรสพการเมือง : พิจารณาละคอนโฆษณาชวนเชื่อของหลวงวิจิตรวาทการ." **ศิลปกรรมสาร** ๑ (๒๕๔๗) : ๒๒ - ๓๔.
- จักรกฤษณ์ ดวงพัตรา. "วิเคราะห์บทละครดึกดำบรรพ์ของสมภพ จันทรประภา." **วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร**, ๒๕๓๒.
- ชลดา เรืองรักษ์ลิขิต. "ลิลิตตะเลงพ่าย:วรรณคดีที่รังสรรค์จากพระราชพงศาวดาร วรรณคดีเก่าและจินตนาการของกวี." ใน **๒๐๐ปีกวีแก้ว:กรมสมเด็จพระปรมานุชิตชิโนรส** , ๓๕-๗๘. กรุงเทพมหานคร:สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย , ๒๕๓๓.
- ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. "การสร้างวีรบุรุษ(และ/หรือวีรสตรี)ของชาติ." **ศิลปวัฒนธรรม** ๒๑,๑(พฤศจิกายน ๒๕๔๒).
- ชุมพร แสนเสนา. **ลิลิตนเรศวร**. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ นายชุมพร แสนเสนา ณ เมรุวัดพระพระศรีมหาธาตุุมหาวรวิหาร ๒๘ กุมภาพันธ์ ๒๕๑๗.
- ดำรงราชานุภาพ,สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ. **พระราชประวัติสมเด็จพระนเรศวรมหาราช**. กรุงเทพมหานคร:ศิลปาบรรณาคาร. ๒๕๑๙.
- ทมยันตี[นามแฝง]. **อิริยาชา**. กรุงเทพมหานคร:ณ บ้านวรรณกรรม, ๒๕๔๗.
- ธงชัย วินิจจะกุล. "ประวัติศาสตร์ไทยแบบราชาชาตินิยม." **ศิลปวัฒนธรรม**. ปีที่ ๒๓ , ๑ (พฤศจิกายน ๒๕๔๔) : ๕๖-๖๕.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. "วีรบุรุษในวัฒนธรรมไทย." **สูจิบัตรการแสดงปาฐกถาพิเศษ ป่วยอิงภากรณ์ ครั้งที่ ๔**. จัดโดยคณะเศรษฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ๙ มีนาคม ๒๕๓๖.

ประคอง นิมมานเหมินท์."ภาพพระมหากษัตริย์ไทยจากวรรณคดีของพระเกียรติ." ใน
วารสารภาษาและวรรณคดีไทย ๑๖ . (ธันวาคม ๒๕๔๒) : ๑ - ๒๕.

ประชา พูนวิวัฒน์.มหาราชโศก.กรุงเทพมหานคร:สำนักพิมพ์ดอกหญ้า,๒๕๓๖.

ปรมาณูชิตธิโนรส ,สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระ.ลิลิตตะเลงพ่าย.กรุงเทพมหานคร:
องค์การคำคุณา,๒๕๓๐.

วิจิตรวาทการ,หลวง."บทละครของหลวงวิจิตรวาทการเรื่องพระนเรศวรประกาศอิสรภาพ. "
วารสารศิลปากร.๑,๑(มิถุนายน ๒๔๘๐) : ๑๗-๒๗.

วสิน ปัญญาอุตรตระกูล."สมเด็จพระนเรศวรมหาราชกับสถาบันกษัตริย์."

ในโคลนไม่ติดล้อ คนไม่ติดกรอบ , ๑๒๕-๑๘๒. จัดพิมพ์ในวาระเกษียณ
อายุราชการรองศาสตราจารย์ ดร. ธิดา สาระยา ภาควิชาประวัติศาสตร์
คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย พุทธศักราช ๒๕๔๕.

สมเกียรติ วันทะนะ.อุดมการณ์ทางการเมืองร่วมสมัย.นครปฐม:ศูนย์ส่งเสริมและฝึก
อบรมการเกษตรแห่งชาติ,๒๕๔๔.

สมภาพ จันทระปะภา.ละครดึกดำบรรพ์เฉลิมพระเกียรติเรื่อง สมเด็จพระนเรศวร
มหาราช. คณะละครอาสาสมัคร ในพระบรมราชูปถัมภ์ จัดแสดง เพื่อเก็บ
เงินรายได้ทูลเกล้าฯ ช่วยผู้ปฏิบัติหน้าที่เพื่อชาติ ณ โรงละครแห่งชาติ ธันวาคม
๒๕๑๕.

สายชล สัตยานุรักษ์. พุทธศาสนากับแนวคิดทางการเมืองในรัชสมัยพระบาท
สมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก(พ.ศ.๒๓๒๕-๒๓๕๒). กรุงเทพมหานคร :
มติชน, ๒๕๔๖.

สุวีร์รัตน์ ทองคงอ่วม . การวิเคราะห์วรรณคดีประวัติศาสตร์ประเภทสดุดีวีรกรรม.
วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษร
ศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร,๒๕๔๒.

สุทธชัย ยิ้มประเสริฐ."ลัทธิชาตินิยมใหม่กับการต่อต้านจักรวรรดินิยมอเมริกาในสมัย ๑๔
ตุลาคม ๒๕๑๖ ถึง ๖ ตุลาคม ๒๕๑๙". ใน คำประกาศชาตินิยมใหม่.
กรุงเทพมหานคร: ศูนย์ศึกษาเศรษฐกิจการการเมือง,๒๕๔๓.



ชุดที่ ๓ “มนุษยศาสตร์ ศิลป ประวัติศาสตร์กับสังคม”

กุหลาบ สายประดิษฐ์
กับอุดมการณ์ปฏิวัติสยาม พ.ศ. ๒๔๗๕

สุธัช ยิ้มประเสริฐ

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ ไทย ครั้งที่๒

สนับสนุนโดย สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

กุหลาบ สายประดิษฐ์กับอุดมการณ์ปฏิวัติสยาม พ.ศ.๒๔๗๕

สุธาชัย ยิ้มประเสริฐ

การปฏิวัติสยาม ๒๔ มิถุนายน พ.ศ.๒๔๗๕ เป็นการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองครั้งสำคัญครั้งหนึ่ง ซึ่งนำมาสู่การสร้างประเทศสยามยุคใหม่ ที่น่าสนใจคือ กุหลาบ สายประดิษฐ์ เป็นปัญญาชนร่วมสมัยคนหนึ่ง ซึ่งเริ่มต้นจากการเป็นนักเขียนรุ่นใหม่ ที่เขียนเรื่องอ่านเล่นธรรมดา แต่ในที่สุด กระแสแห่งแนวคิดประชาธิปไตยที่เผยแพร่ในระยะก่อนการปฏิวัติ ก็โน้มนำให้กุหลาบเปลี่ยนแปลงความคิด และกลายเป็นนักคิดที่มีอุดมการณ์แบบใหม่แห่งลัทธิประชาธิปไตย ดังนั้น เมื่อเกิดการปฏิวัติ ๒๔ มิถุนายน พ.ศ.๒๔๗๕ กุหลาบจึงแสดงท่าทีสนับสนุนการปฏิวัติอย่างชัดเจน และได้มีบทบาทสำคัญอย่างมาก ในการวิพากษ์แนวความคิดเรื่องการถือชาติกำเนิด ซึ่งเป็นหลักสำคัญที่รักษาระบบศักดินาฐานันดรก่อนหน้าการปฏิวัติ

ต่อมา เมื่อเวลาผ่านไป จนถึง พ.ศ.๒๔๙๓ ซึ่งกุหลาบ สายประดิษฐ์ ได้รับอิทธิพลแนวคิดสังคมนิยมแล้ว และได้ประพันธ์นวนิยายเพื่อชีวิตเรื่อง จนกว่าเราจะพบกันอีก กุหลาบ ก็ยังคงยอมรับในอุดมการณ์ของการปฏิวัติ พ.ศ.๒๔๗๕ เพียงแต่เห็นว่า ในระยะเวลาต่อมา ผู้ก่อการคณะราษฎร ก็ได้กลายเป็นชนชั้นนำรุ่นใหม่ที่มีได้รักษาอุดมการณ์ของตนเอง ลักษณะความคิดเช่นนี้จะเห็นได้ชัดอีกครั้งเมื่อ กุหลาบ เขียนนวนิยายเรื่อง แลไปข้างหน้า ภาคปฐมวัย ซึ่งสะท้อนสังคมก่อนการปฏิวัติ จนถึงเรื่อง แลไปข้างหน้า ภาคมัชฌิมวัย ซึ่งเป็นเรื่องเล่าหลังการปฏิวัติ พ.ศ.๒๔๗๕ ในบทความนี้ ต้องการที่จะแสดงให้เห็นถึงอุดมการณ์ของคุณกุหลาบ ที่สอดคล้องกับคณะผู้ก่อการคณะราษฎร ที่นำมาสู่จุดยืนที่สนับสนุนการปฏิวัติอย่างไม่เปลี่ยนแปลง

๑. อุดมการณ์ใหม่ของกุหลาบ สายประดิษฐ์

กุหลาบ สายประดิษฐ์ เกิดเมื่อวันที่ ๓๑ มีนาคม ร.ศ.๑๒๓ ซึ่งเป็นวันสิ้นปี พ.ศ.๒๔๔๗ ตามปฏิทินเก่า^{*} บิดาชื่อ นายสุวรรณ เป็นเสมียนเอกกรมรถไฟ มารดาชื่อ นางสมบุญ กุหลาบมีพี่สาว ๑ คน ชื่อ จำรัส ได้รับการศึกษาในวัยเด็กที่โรงเรียนวัดหัวลำโพง จนจบชั้นประถม ๔ จากนั้น เข้าเรียนโรงเรียนทหารเด็กของเจ้าฟ้าอัษฎางค์เดชาวุธ และมาเรียนชั้นมัธยมที่โรงเรียนเทพศิรินทร์ บิดาของกุหลาบ ถึงแก่กรรมตั้งแต่เมื่อเขาอายุได้ ๖

^{*} ในขณะนั้น วันขึ้นปีใหม่เริ่มที่วันที่ ๑ เมษายน ดังนั้น การคิดว่า กุหลาบ สายประดิษฐ์ เกิด พ.ศ.๒๔๔๘ และ จลองครบรอบ ๑๐๐ ปีใน พ.ศ.๒๕๔๘ นั้น เป็นการคิดแบบง่าย โดยการย้อนตามปฏิทินของระบบปัจจุบัน โดยเฉพาะเมื่อคุณสุรพันธ์ สายประดิษฐ์ ผู้บุตร ยืนยันว่า กุหลาบ สายประดิษฐ์ เกิดปีมะโรง จึงต้องเป็นปี พ.ศ.๒๔๔๗ เพราะ ปี พ.ศ.๒๔๔๘ นั้น เป็นปีมะเส็ง ดูเพิ่มเติมจาก ข้อห้วงดัง ของ สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล เกี่ยวกับ ๙๖ ปีศรีบูรพา ใน เนชั่นสุดสัปดาห์ ฉบับ ๑๒-๑๘ มีนาคม พ.ศ. ๒๕๔๔).

ปี ทำให้ครอบครัวของเขาต้องอยู่ในฐานะยากจนมาก มารดาของเขาต้องรับจ้างตัดเย็บเสื้อผ้า ส่วนพี่สาวยี่ดาชีพแสดงละครร้อง จึงสามารถที่จะส่งกุหลาบให้เรียนจบชั้นมัธยมได้ จากพื้นฐานครอบครัวเช่นนี้ น่าจะทำให้กุหลาบเป็นคนที่มีความรู้สึกเห็นใจคนยากจน และให้ความสำคัญยกย่องความเป็นแม่

ในระหว่างที่ กุหลาบ สายประดิษฐ์ ศึกษาอยู่ชั้นมัธยมปลายที่โรงเรียนเทพศิรินทร์ เขาก็ได้เริ่มชีวิตการเขียนหนังสือ และเมื่อจบการศึกษาเมื่อ พ.ศ. ๒๔๖๔ แล้ว ก็ได้ประกอบอาชีพในด้านที่จะเป็นนักประพันธ์และนักหนังสือพิมพ์^๓ ที่น่าสนใจอย่างยิ่งก็คือ ยุคสมัยที่กุหลาบเริ่มประกอบอาชีพหนังสือพิมพ์นั้น ยังเป็นสมัยของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ซึ่งสถาปนาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ ๕ และยังดำรงอยู่จนถึงรัชกาลที่ ๗ ลักษณะสำคัญของสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ก็คือ การผูกขาดอำนาจทางการเมืองไว้ที่สถาบันกษัตริย์และเจ้านายเชื้อพระวงศ์ โดยราษฎรทั่วไปไม่มีสิทธิทางการเมืองแต่อย่างใด แต่มีหน้าที่จะต้องจงรักภักดีอย่างไม่มีเงื่อนไข นอกจากนี้ในทางสังคมก็ไม่ได้มีความเสมอภาค ความเหลื่อมล้ำต่ำสูงของผู้คนเห็นได้ชัดเจน โดยมีชาติกำเนิดเป็นหลักสำคัญในการแบ่งชั้นของมนุษย์ เพราะชนชั้นเจ้านายเชื้อพระวงศ์ มีสถานะเหนือกว่าไพร่ฟ้าประชาชนทั่วไป ราว พ.ศ. ๒๔๗๐ มีสถิติว่า กลุ่มเจ้านายมีมากถึง ๑๐๘ องค์ (นครินทร์ เมฆไตรรัตน์ ๒๕๓๕ : ๒๕) ท่านทั้งหมดนี้อยู่ในลำดับสูงของสังคม มีภาษา มีกฎระเบียบในสังคมตนเอง ไม่อาจลดพระองค์ลงมาเท่าเทียมกับราษฎรสามัญได้ ดังนั้น ชนชั้นเจ้านายจึงทรงไว้ซึ่งสถานะอันสูงส่งด้วยชาติกำเนิด และชาติกำเนิดนำมาซึ่งผลประโยชน์จำนวนมาก เช่น ทรงมีเบี้ยหวัดเงินปีจำนวนมาก และเมื่อทรงรับราชการจะเลื่อนตำแหน่งเร็ว ได้รับตำแหน่งสูงโดยง่าย และได้รับพระราชทานเงินเดือนจำนวนมาก ทรงมีวังอันโอครฐานเป็นที่พักอาศัย มีบริวารจำนวนมาก และอยู่ในสถานะอันพึงเคารพสำหรับราษฎรอยู่เสมอ

แต่กระนั้น ระบอบกษัตริย์สมบูรณาญาสิทธิราชย์ ซึ่งดูเหมือนจะมั่นคง ก็ได้ถูกท้าทายในด้านแนวคิดจากอุดมการณ์ใหม่ นั่นคืออุดมการณ์ประชาธิปไตย ซึ่งมีหลักการสำคัญ ก็คือ การให้คุณค่าแก่ราษฎร โดยเสมอว่าราษฎรเป็นเจ้าของประชาคมทางการเมือง ดังนั้นระบบการเมืองแบบเก่า ที่อำนาจทางการเมืองอยู่ในมือของกษัตริย์และเจ้านายเชื้อพระวงศ์จำนวนน้อยจึงไม่ถูกต้อง ควรที่จะยินยอมให้ราษฎรเข้ามามีส่วนร่วมในการปกครอง โดยผ่านระบอบปาลเลียมেন্ট หรือให้มีรัฐสภาที่มาจากการเลือกตั้งของราษฎร นอกจากนี้ คือ การให้มีหลักประกันในด้านกฎหมายที่จะจำกัดอำนาจของกษัตริย์ ที่เรียกว่า คอนสติติวชัน หรือ รัฐธรรมนูญ^๔ ข้อเรียกร้องเหล่านี้ ถูกนำเสนอมาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ ๕ เมื่อ พ.ศ. ๒๔๒๔ โดย คณะกรรมาธิการ ร.ศ. ๑๐๓ นำโดย พระองค์เจ้าปฤษฎางค์ และต่อมา ก็จะถูกนำเสนอในปลายสมัยรัชกาลที่ ๕ โดยเทียนวรรณ ที่กล่าวว่า ราษฎรนั้นเป็น "สายโลหิตแห่งแผ่นดิน" เป็น "แก้วตาของพระมหากษัตริย์" ดังนั้น จึงควรที่จะมีการแก้ไขวิธีการปกครองให้ทันสมัย

^๓ รายละเอียดของประวัติในช่วงนี้ ที่เรียบเรียงได้ดี และแสดงหลักฐานชัดเจน ดูได้จาก สุชาติ สวัสดิ์ศรี. "สุภาพบุรุษ... มนุษย์ภาพ ศรีบูรพา" กุหลาบ สายประดิษฐ์ คืออิสสรชน คือคนดี คือ ศรีบูรพา. พิมพ์ในงานรำลึก ๑๐๐ ปีชาตกาล กุหลาบ สายประดิษฐ์ ๓๑ มีนาคม พ.ศ. ๒๕๔๘ : ๘๗.

^๔ ก่อน พ.ศ. ๒๔๗๕ คำว่า ปาลเลียมেন্ট และ คอนสติติวชัน นั้นใช้ทับศัพท์ การบัญญัติศัพท์ เป็นคำว่า รัฐสภา และ รัฐธรรมนูญเกิดขึ้นหลัง พ.ศ. ๒๔๗๕.

โดยให้มีระบอบรัฐสภา กล่าวคือ "จะตั้งปาลิเมนต์อนุญาตให้มีหัวหน้าราษฎรมาพูดธุระชี้แจงของตนต่อราษฎรได้"^๕ แนวคิดลักษณะนี้ยังสืบทอดต่อมาในสมัยรัชกาลที่ ๖ เมื่อ เทียวฮุดเสง สิบญี่เรื่อง ออกหนังสือพิมพ์จีนในสยาม วารศัพท์ เพื่อเผยแพร่อุดมการณ์ของการปฏิวัติประชาธิปไตยในจีน ก็ได้ส่งผลสะท้อนต่อการเผยแพร่แนวคิด ประชาธิปไตยในสยามด้วย

ดังนั้น เมื่อมาถึงสมัยรัชกาลที่ ๗ กระแสเรียกร้องประชาธิปไตยยิ่งรุนแรงมากขึ้น ควบคู่ไปกับการขยายตัวของสำนักแห่งความเท่าเทียมกันระหว่างมนุษย์ ที่จะทำให้สถานะอันสูงส่งของชนชั้นเจ้านาย เริ่มเป็นที่ไม่ยอมรับมากยิ่งขึ้น ดังปรากฏหลักฐานว่า เพียงเดือนแรกที่ขึ้นครองราชย์ ก็มีนายภักดีกับนายไทย เสนอหนังสือกราบบังคมทูลขอพระราชทานรัฐธรรมนูญ (สุวดี เจริญพงศ์ ๒๕๑๙ : ๑๐๔) นอกจากนี้ คำว่า "ปาลิเมนต์และคอนสติติวชัน" เป็นที่คุ้นเคยกันทั่วไป และได้มีบทความลงหนังสือพิมพ์หลายบทความที่วิจารณ์ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ เช่น "เจ้านายกับขุนนาง" ใน บางกอกการเมือง (๒๔ เมษายน ๒๔๗๐) ซึ่งว่า มีแต่เจ้านายและขุนนางเป็นผู้ปกครองประเทศ ราษฎรไม่มีสิทธิแต่ประการใด บทความเรื่อง "ราษฎรตื่นแล้ว" ใน สยามปริวิ (๑๐ กรกฎาคม ๒๔๗๐) เสนอว่า การเรียกร้องให้มีรัฐสภาเป็นความต้องการของราษฎร ถ้าหากไม่ได้รับการตอบสนอง อาจจะมีการเรียกร้องด้วยวิธีรุนแรง ที่เรียกว่า "เลือดกับเหล็ก" และ บทความชื่อ "เห็นว่าเจ้าเป็นตุ่มถ่วงความเจริญ" ออกตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ราษฎร (๙ มกราคม ๒๔๗๑) วิจารณ์ "พวกเจ้าราชวงศ์ของจีน" ว่าเอาแต่แสวงความสุขส่วนตัว ไม่แก้ปัญหาบ้านเมือง จนในที่สุดราษฎรต้องลุกขึ้นทำการก่อกบฏ (ปฏิวัติ) โค่นเจ้าราชวงศ์เหล่านั้นลง

เมื่อกุหลาบ สายประดิษฐ์ ออกมาเป็น "นักแต่งหนังสือ" ในสมัยต้นรัชกาลที่ ๗ ในระยะแรกก็ยังเป็นเหมือนนักเขียนรุ่นใหม่ธรรมดา ที่เขียนบทความที่ถ่ายทอดความรู้และสื่อความคิด พร้อมกับแต่งเรื่องอ่านเล่น ดังนั้น เรื่องสั้นและนวนิยายที่แต่งและพิมพ์เผยแพร่ในสมัยแรก ในนามปากกาว่า "ศรีบูรพา" จึงเป็นเพียงเรื่องรักที่สอดแทรกคุณธรรมในบางลักษณะ เช่น เรื่องสั้น "วาสนาความรัก" (พ.ศ. ๒๔๖๙) ก็อธิบายความเป็นไปของความรักระหว่างหนุ่มสาวด้วยเรื่องของ "วาสนา" ส่วนนวนิยายหลายเรื่องที่ศรีบูรพาแต่งขึ้น^๖ เช่น โลกสันนิบาต (แต่ง พ.ศ. ๒๔๖๙) ชีวิตสมรส (พ.ศ. ๒๔๗๐)^๗ มารมณูสส์ (พ.ศ. ๒๔๗๐) หัวใจปรารถนา (พ.ศ. ๒๔๗๐) ต่างก็เป็นเรื่องซึ่งรักหักสวาทอย่างธรรมดาทั้งสิ้น โดยเฉพาะเรื่อง ปราบพยศ (พ.ศ. ๒๔๗๑) นั้น เป็นเรื่องเกี่ยวกับชายหนุ่ม

^๕ กุหลาบ สายประดิษฐ์ ได้เคยเขียนบทความสถิติความคิดของเทียนวรรณไว้ในเรื่อง "เทียนวรรณ บุษรัตน์ของสามัญชน" ในเดือนมกราคม พ.ศ. ๒๔๙๕ เพื่อพิมพ์ในหนังสือเรื่อง เทียนวรรณ ที่ค้นคว้าเรียบเรียงโดยสงบ สุริยรินทร์ และหนังสือเล่มนี้พิมพ์ครั้งแรก ใน พ.ศ. ๒๔๙๕ นี้เอง

^๖ ความจริงนวนิยายเรื่องแรกที่ตีพิมพ์ของ ศรีบูรพา ใน พ.ศ. ๒๔๖๗ เป็นเรื่อง คุณพี่มาแล้ว และ จ้าวหัวใจ (ดูบรรณการแต่งหนังสือ ใน คีอัสสรชน คือคนดี คือ ศรีบูรพา. พิมพ์ในงานรำลึก ๑๐๐ ปีชาตกาล กุหลาบ สายประดิษฐ์ ๓๑ มีนาคม พ.ศ. ๒๕๔๘ : ๑๐๐-๑๐๑. รุ่งวิทย์ สุวรรณอภิชน (๒๕๒๒ : ๙๕) อธิบายว่า นวนิยายเรื่องแรก ของศรีบูรพา คือ คมสวาทบาดจิต แต่งงานเหล่านี้ ยังหาต้นฉบับไม่ได้ ปรากฏว่าเรื่อง คมสวาทบาดจิต ไม่ได้ถูกเอ่ยถึงในบรรณการแต่งเลยด้วยซ้ำ

^๗ น่าจะเป็นเรื่องเดียวกับที่ในบรรณการแต่ง เขียนว่า เป็น "ชีวิตวิวิธ"

ชื่อ โกมล ดุสิตสมิต ต้องการที่จะเอาชนะความรักของหญิงงามผู้มีหัวใจปราศจากความรัก คือ ยวนใจ โรหิตบวร ปราบกว่าในท้ายที่สุด นายโกมลก็สามารถปราบพยศ เอาชนะหัวใจหญิงสาวได้ ซึ่งโครงเรื่องลักษณะนี้ ทำให้นวนิยายเรื่องนี้ เป็นที่นิยมอย่างมากในยุคสมัยนั้น"

จนกระทั่งในเรื่องสั้นเรื่อง"เล่นกับไฟ" ตีพิมพ์ในนิตยสารเสนาศึกษาและแพทยศาสตร์ เดือนสิงหาคม พ.ศ.๒๔๗๑ ที่ได้เริ่มสะท้อนถึงอุดมคติในบางลักษณะ ดังที่กุหลาบได้สอดแทรกข้อความในเนื้อเรื่องว่า "ผู้ใดเกิดมาเป็นสุภาพบุรุษ ผู้นั้นเกิดมาสำหรับผู้อื่น"และในนวนิยายเรื่อง ลูกผู้ชาย ซึ่งกุหลาบแต่งในปี พ.ศ.๒๔๗๑ เช่นกัน แม้ว่าจะเป็นเรื่องรักประโลมโลกธรรมดา แต่ก็ได้สะท้อนให้เห็นว่า เขาได้รับผลสะท้อนจากความคิดแบบใหม่ โดยเฉพาะอุดมการณ์แห่งความเสมอภาคของมนุษย์ ซึ่งหมายถึงการที่มนุษย์ที่เกิดมามีฐานะที่เท่าเทียมกัน กุหลาบจึงไม่เห็นด้วยกับสังคมสยามในขณะนั้นที่มีความแตกต่างเหลื่อมล้ำต่ำสูง โดยเฉพาะการคัดค้านสถานะที่ได้จากชาติกำเนิด ดังนั้น นวนิยายเรื่องนี้ก็ได้ชี้ให้เห็นแล้วว่า คุณค่าของความเป็นมนุษย์ไม่ได้อยู่ที่ฐานะและชาติกำเนิด เพราะตัวเอกของเรื่อง คือ มาโนช รักสมาคม มาจากชนชั้นล่าง มีพ่อเป็นช่างไม้ แต่ก็สามารถที่จะอาศัยความตั้งใจจริงในระบบการศึกษา สร้างตนเองจนได้รับราชการเป็นพระวิสุทธิสถิตญาณ ผู้พิพากษาศาลอุทธรณ์ และยังเป็นคนที่มีคุณธรรมอย่างเสมอต้นเสมอปลาย จนกระทั่งศัตรูคู่แค้นก็ยังต้องยกย่องว่า เป็น"ลูกผู้ชายที่แท้จริง"

ความคิดเรื่องความเป็น "ลูกผู้ชายที่แท้จริง" กับเรื่อง "ความเป็นสุภาพบุรุษ" น่าจะเป็นเรื่องอันเดียวกัน และเป็นเหตุผลหนึ่งในการที่ กุหลาบและเพื่อนมิตรร่วมกันออกนิตยสาร "สุภาพบุรุษ" รายปักษ์ ในเดือนมิถุนายน พ.ศ.๒๔๗๒ โดยมี กุหลาบเอง รับผิดชอบในฐานะบรรณาธิการ อบ ไชยวสุ ซึ่งร่วมก่อตั้งนิตยสารนี้ เล่าว่า กุหลาบเป็นคนตั้งชื่อนิตยสารเอง เพราะกุหลาบได้กล่าวว่า "ผมคิดอยู่นานแล้วว่าจะใช้คำว่า "สุภาพบุรุษ"เป็นชื่อหมู่คณะที่เราจะรวมตัวกันขึ้น" (อิ๋วเมอริสต์ ๒๕๓๑ : ๑๖๕) ดังนั้นในเรื่อง"พูดกันฉันท์เพื่อน" ที่กุหลาบ เขียนในนิตยสารสุภาพบุรุษฉบับปฐมฤกษ์ ได้อธิบายถึงความหมายของสุภาพบุรุษ โดยดึงเอาประโยคสำคัญมาจากเรื่อง"เล่นกับไฟ" ดังความว่า

หัวใจของความเป็นสุภาพบุรุษ อยู่ที่การเสียสละเพราะการเสียสละเป็นบ่อเกิดของคุณ
ความดีร้อยแปดอย่าง หากผู้ใดขาดภูมิธรรมข้อนี้ ผู้นั้นยังไม่เป็นสุภาพบุรุษโดยครบครัน ถ้าจะ
อธิบายความหมายของสุภาพบุรุษให้กระชับเข้า ก็จำต้องยืมถ้อยคำที่ว่า "ผู้ใดเกิดมาเป็น
สุภาพบุรุษ ผู้นั้นเกิดมาสำหรับคนอื่น"

" แต่ต่อมา เรื่อง *ปราบพยศ* กุหลาบ สายประดิษฐ์ เคยประเมินค่าเมื่ออยู่ในคุก เมื่อมีสำนักพิมพ์มาขอพิมพ์ซ้ำเรื่องนี้ใน พ.ศ.๒๔๙๗ ว่า "ปราบพยศไม่ได้เรื่องอะไร ผมเขียนตั้งแต่หนุ่มๆ เราได้เงินค่าเรื่องห้าพันก็จริง แต่คนอ่านกลับมลายตามเราไปด้วย สำนักพิมพ์เท่านั้นที่เป็นผู้ได้" (ไพศาล มาลาพันธ์ ๒๕๒๘ : ๑๙๓).

" ดู จดหมายของตัวละคร ชื่อ ศิริ สีตะกำแหง ลูกขุนนางซึ่งเป็นผู้ร้ายในเรื่องนี้ เป็นคู่แค้นที่รังแกมาโนชมาตั้งแต่เด็ก ทั้งยังเป็นผู้และชิงอาภา ภรรยาของมาโนช แต่สุดท้ายต้องยอมรับในคุณธรรมความเป็นลูกผู้ชายของพระวิสุทธิสถิตญาณ ดู ศิริ บวรพา. *ลูกผู้ชาย* (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ดอกหญ้า, ๒๕๔๕) : ๒๕๓.

(อ้างใน สุชาติ สวัสดิ์ศรี ๒๕๔๘ : ๙๓)

แม้ว่า ความคิดเรื่องลูกผู้ชาย และสุภาพบุรุษ ของกุหลาบในที่นี้ จะโยงเข้ากับอุดมคติแห่งการเสียสละ แต่ก็ยังเห็นได้ว่า เป็นความคิดที่มีลักษณะของบุรุษนิยม หรือแนวคิดชายเป็นใหญ่^๙ ได้อย่างชัดเจน เหมือนกับแนวคิดของชายทั่วไปในสังคมสยาม กุหลาบยังมิได้มีความคิดก้าวหน้าถึงขั้นที่จะเข้าใจเรื่องสิทธิสตรี ลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ชัดมากขึ้นในนวนิยายเรื่อง แสนรักแสนแค้น (พิมพ์ครั้งแรกในหนังสือพิมพ์ไทยใหม่ ธันวาคม พ.ศ.๒๔๗๓) ซึ่งกุหลาบวางโครงเรื่องให้จุโร สตรีที่เป็นคนรักของนายพโยม สิงห์ขรรค์ ไปแต่งงานกับคนอื่น ปรากฏว่าพโยมได้ประนามจุโรอย่างรุนแรง และลงมือแก้แค้นด้วยความพยายาม ปราศจากความเห็นใจหรือให้อภัย และจบเรื่องลงท้ายด้วยความตายอย่างไ้เกียรติของจุโร ซึ่งถ้าประเมินจากพฤติกรรมในเรื่องแล้ว ต้องถือว่า พโยมเป็นคนชั่วยิ่งกว่าจุโรผู้ไม่ซื่อสัตย์มากมาย^{๑๐}

ความสนใจเรื่องสิทธิของมนุษย์เห็นได้ชัดเจนเมื่อกุหลาบ สายประดิษฐ์ เขียนบทความเรื่อง "มนุษยภาพ" ลงใน หนังสือพิมพ์ไทยใหม่ เริ่มต้นแรกในฉบับวันที่ ๘ ธันวาคม พ.ศ.๒๔๗๔ แต่บทความชุดนี้ยังไม่จบสมบูรณ์ก็เกิดปัญหา เพราะหลวงวิจิตรวาทการ(กิมเหลียง วัฒนปฤดา)และคณะได้เข้ามาถือนุ้ในไทยใหม่ และมีนโยบายไม่ต้องการให้วิจารณ์ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ กุหลาบจึงนำบทความมาปรับปรุงแล้วพิมพ์ซ้ำอีกครั้งเป็น ๓ ตอนในหนังสือพิมพ์ศรีกรุง เริ่มในฉบับวันที่ ๑๐ มกราคม พ.ศ.๒๔๗๔(ปฏิทินเก่า) ในบทความนี้ กุหลาบได้แสดงจุดมุ่งหมายในส่วนนำเกี่ยวกับความเท่าเทียมระหว่างมนุษย์ว่า ข้าพเจ้าเขียนเรื่องนี้ ด้วยความมุ่งหมายที่จะปรับฐานะของมนุษย์ให้ได้ระดับอันทุกคนควรจะเป็นไปได้ ในบทความกุหลาบได้เริ่มด้วยคำถามว่า "มนุษยภาพหรือความเป็นมนุษย์ หรือ ความเป็นคนควรวางอยู่บนลักษณะอย่างไร" จากนั้น ก็ได้พูดถึง "สิทธิ" โดยตั้งคำถามว่า เหตุใดในประเทศสยามจึงไม่มีการนำพาในเรื่องสิทธิ คำตอบของกุหลาบ ในเรื่องนี้ ก็คือสัจจะ หรือความจริง ซึ่งเป็นเรื่องเดียวกับความซื่อตรง ซึ่งเป็นสิ่งสำคัญสำหรับความเป็นมนุษย์ จากนั้นก็ได้ตั้งข้อสังเกตว่า การโกหก ตอแหล การหลอกลวง ซึ่งตรงข้ามกับความจริงนั้น ได้ก่อกำเนิดจากคณะรัฐบาลและคนชั้นสูง และว่า "บุคคลผู้มีอำนาจ อันประกอบด้วยชาติตระกูล ด้วยยศศักดิ์ หรือด้วยเงินก็ตาม มักจะไม่ใคร่อยู่กับสัจจะหรือความเป็นจริง"

ปรากฏว่าบทความเรื่อง "มนุษยภาพ" นี้เอง เป็นเหตุให้ พล.ต.ท.พระยาอธิกรณ์ประกาศ (หลุย จาติกะวณิช) อธิบดีกรมตำรวจภูธรสั่งปิดแท่นพิมพ์ของหนังสือพิมพ์ศรีกรุง และทำให้พระยาอุปการศิลป์เสรรฐ(อัน ชัย

^๙ แนวความคิดบุรุษนิยม หรือชายเป็นใหญ่ คือ แนวคิดที่ถือว่า ชายมีสิทธิและศักดิ์เหนือสตรี ซึ่งรวมไปถึงลักษณะการกำหนดให้คุณธรรมหรือความดีงามในบางลักษณะ ผูกโยงเข้ากับความเป็นเพศชาย เช่น ความเป็นลูกผู้ชาย หรือความเป็นสุภาพบุรุษ ที่โยงเข้ากับสัจจะหรือการรักษาคำพูด ความมีน้ำใจนักกีฬา ความสุภาพเรียบร้อย และในกรณีนี้ คือ การเสียสละต่อผู้อื่น ความจริงคุณธรรมเหล่านี้ ไม่ได้เกี่ยวข้องกับความเป็นลูกผู้ชาย หรือ สุภาพบุรุษอะไรเลย เพราะลูกผู้หญิง หรือ สุภาพนารี ก็มีได้เช่นกัน

^{๑๐} ดู ศรีบูรพา แสนรักแสนแค้น. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ดอกหญ้า, ๒๕๒๙). ความจริงน่าจะถือได้ด้วยซ้ำว่า นวนิยายเรื่องนี้ เป็นนวนิยายที่เนื้อหาแย่ที่สุดของศรีบูรพา.

กุล) ซึ่งเป็นบรรณาธิการถูกถอนใบอนุญาต หนังสือพิมพ์ศรีกรุงปิดได้ ๙ วัน ก็ได้เปิดดำเนินการใหม่ โดยเปลี่ยนบรรณาธิการเป็น นายเจริญ วิเศษฐ์ศรี

นอกจากนี้ ใน พ.ศ.๒๔๗๔ นี้ กุหลาบ ก็ได้เขียนนวนิยายเรื่อง สงครามชีวิต เป็นรูปจดหมายโต้ตอบระหว่างคนรัก คือ นางสาวเพลินกับระพีพันธุ์ ยุทธศิลป์^{๖๖} โดยในจดหมายรักเหล่านี้ ก็ได้มีการแลกเปลี่ยนทัศนะในเชิงวิจารณ์สังคมไทย โดยเฉพาะในเรื่องช่องว่างทางเศรษฐกิจ ซึ่งสะท้อนให้เห็นสำนึกเกี่ยวกับความเป็นธรรมในสังคม เช่นการที่กุหลาบได้อธิบายถึง ความแตกต่างระหว่างคนยากจนและคนมั่งมีไว้ว่า ๒ คนยากจนต้องต่อสู้อย่างหนัก เพื่อความเป็นอยู่อันจำเป็น คนมั่งมีต่อสู้เพื่อการสะสม แล้วในที่สุด ไปจากโลกนี้ คนทั้งสองประเภทก็ไปทำนองเดียวกัน คือไปด้วยมือเปล่าทั้งคู่ และด้วยความยากจนของคนทั้งสองนี้เอง ที่ทำให้เพลินตัดสินใจไม่แต่งงานกับระพีพันธุ์ แต่ไปแต่งงานกับ วินัย บุรณเกียรติ ที่มีฐานะการเงินอันมั่นคงกว่า นวนิยายเรื่องนี้ จึงเป็นเรื่องชีวิตของคนยากจน ที่จบลงด้วยความไม่สมหวัง ไม่ได้จบด้วยความสุขสมหวังเหมือนนวนิยายพาฝันทั่วไป นอกจากนี้ ยังอาจได้ตีความว่า สงครามชีวิต เป็นนวนิยายไทยเรื่องแรกที่มีเป้าหมายเสนอปัญหาสังคม และวิพากษ์วิจารณ์สังคมอย่างเน้นความสำคัญจนถึงเป็นแก่นเรื่อง (ตรีศิลป์ บุญขจร ๒๕๒๕ : ๔๒)

๒. กุหลาบ สายประดิษฐ์กับการปฏิวัติ ๒๔๗๕

เมื่อเกิดการปฏิวัติเมื่อวันที่ ๒๔ มิถุนายน พ.ศ.๒๔๗๕ แล้ว กุหลาบ สายประดิษฐ์ จึงมีท่าทีสนับสนุนการปฏิวัติโดยทันที โดยแรกสุด หนังสือพิมพ์ศรีกรุง ที่มี กุหลาบ ร่วมในกองบรรณาธิการ ได้มีท่าทีในทางตอบรับต่อการปฏิวัติ จากนั้น ใน ศรีกรุง ฉบับวันที่ ๕ กรกฎาคม พ.ศ.๒๔๗๕ กุหลาบ สายประดิษฐ์ ได้เขียนเรื่อง "สร้างสยามใหม่ในเวลา ๗ วัน" อธิบายให้เห็นคุณูปการของการปฏิวัติครั้งนี้อย่างชัดเจนว่า ภายในเวลา ๗ วัน คณะราษฎรได้ทำสิ่งที่ยิ่งใหญ่ที่กษัตริย์สมบูรณาญาสิทธิราชย์ทำไม่ได้ นั่นคือ การดำเนินการให้มีธรรมนูญการปกครองและให้มีสภาราษฎรในสยาม และยกย่องคณะผู้ก่อการเปลี่ยนแปลงการปกครอง โดยใช้คำว่า "คณะรักชาติ" ดังใจความตอนหนึ่งว่า "ในช่วงเวลา ๗ วัน คณะรักชาติได้พิสูจน์ให้เราเห็นความสามารถอันยิ่งใหญ่ เราได้ธรรมนูญการปกครองที่กษัตริย์อยู่ใต้กฎหมาย เป็นธรรมนูญที่ให้สิทธิแก่ประชากรราษฎรอย่างสมบูรณ์ ในอันที่จะแสดงความคิดเห็นในการบ้านเมือง" และแสดงความชื่นชมว่า "คณะราษฎรได้ยกภูเขาทั้งลูกผ่านพระเจ้าแผ่นดินไปแม้โดยใกล้ชิด ก็มีได้กระทำอาการชวนเขาให้กระแทกกระทั้นพระวรกายของพระองค์ คณะราษฎรได้ผ่านพระองค์

^{๖๖} นวนิยายเรื่อง สงครามชีวิต นี้ ศรีบูรพา นำรูปแบบการเขียนจดหมายตอบโต้ กับลักษณะเนื้อหา มาจาก นวนิยายเรื่อง รักของผู้ยากไร้ (Poor People) ของ ฟิโอดอร์ ดอสโตเยฟสกี นักเขียนชาวรัสเซีย ซึ่ง ศรีบูรพา สอดแทรกเรื่องของดอสโตเยฟสกีไว้ โดยที่ระพีพันธุ์ได้เล่าเรื่องนักเขียนผู้นี้ให้เพลินทราบในจดหมายฉบับหนึ่ง และสุดท้ายก็ให้เพลินเขียนตอบไว้ตอนหนึ่งว่า "ระพีพันธุ์จงตั้งต้นชีวิตใหม่ ชีวิตที่ลือนามของนักประพันธ์ตามความใฝ่ฝันของเธอ ดิฉันอนุญาตให้เธอนำเรื่องราวของเราเขียนเป็นหนังสือเล่มแรก ดิฉันเชื่อมั่นว่า เธอจะได้รับความสำเร็จเช่นเดียวกับที่ฟิโอดอร์ ดอสโตเยฟสกี ได้รับจากเรื่อง Poor People ของเขา" ดู ศรีบูรพา. สงครามชีวิต. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์คลังวิทยา, ๒๕๑๔), หน้า ๒๔๓.

ไปด้วยความเคารพ! จากนั้น ก็สรุปว่า การปฏิวัติครั้งนี้ เป็นไปเพื่อความดีงามของป คนไทย ชาติดไทย บ้านไทย เมืองไทย" ไม่ใช่เพียงแต่ในวันนี้เท่านั้น แต่จะเป็นมรดกตกทอดไปในอนาคตด้วย

การสนับสนุนของกุหลาบ สายประดิษฐ์ ที่มีต่อ"คณะรักษา"ที่เปลี่ยนแปลงการปกครอง มิได้เป็นเพียง การแสดงท่าทีเห็นด้วยกับการปฏิวัติเท่านั้น แต่ยังนำเสนออย่างชัดเจน ถึงอุดมการณ์แห่งการปฏิวัติ ดังนั้น กุหลาบ จึงได้เขียนบทความ ๓ ตอนครั้งใหม่ โดยบทความแรกนั้น ลงในศรีกรุง ฉบับวันที่ ๙ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๔๗๕ ในชื่อว่า "สมรรถภาพของสยามใหม่อยู่ที่ไหน" เขาได้เสนอว่า ชีวิตของประเทศนั้นควรจะผูกไว้กับความ จริง และชี้ให้เห็นว่า ในอดีตที่ผ่านมา นั้น ราษฎรสยามถูกอบรมให้เชื่อมั่นในเรื่องชาติกำเนิดของบุคคลมากเกินไป ดังนี้

ตลอดเวลา ๑๕๐ ปี ในอายุของกรุงเทพมหานคร เราได้รับการอบรมให้มีความเชื่อมั่น และเคารพบูชาในชาติกำเนิดของบุคคล พอเรามีเตียงสาที่จะเข้าใจความหมายของคำพูดได้ ปู่ตายายก็อบรมสั่งสอนให้เราบูชาชาติกำเนิดของบุคคล ท่านให้บูชาทุกคนที่กำลังกำเนิดมาใน สกุลของราชวงศ์จักรี ท่านให้เราเรียกผู้เป็นประมุขของชาติไทยว่า เจ้าชีวิต เราถามว่าทำไมต้อง เรียกเจ้าชีวิต ท่านตอบว่าเจ้าชีวิตสามารถที่จะสั่งตัดหัวใครๆ ได้ ตั้งแต่นั้นมาเราก็ก้าวเจ้าชีวิต เรากลับทุกๆ คนที่เป็นพี่น้องของเจ้าชีวิต เรากลับโดยไม่มีเหตุผล เรากลับเพราะถูกอบรมมาให้ กลับ เราเรียกทุกๆ คนในครอบครัวอันใหญ่ที่สุดนี้ว่า เจ้านาย เมื่อเราพูดถึงเจ้านาย เราจะต้องพูด ว่าเจ้านายที่เคารพทุกครั้งไป กฎหมายไม่ได้บังคับให้เราพูด แต่จารีตประเพณีและการอบรม บังคับให้เราพูดเอง

เราพากันเคารพบูชาเจ้านาย เพราะเจ้านายเป็นผู้บันดาลให้เกิดความสำเร็จแทบทุก ชะนิด ทุกๆ คนที่หวังความสุข พยายามอยู่ในโอวาท และในความรับใช้ของเจ้านาย เราพากัน พิศวงงงงวยในความสามารถของท่าน เราคิดว่าถ้าชาติครอบครัวของท่านเสียครอบครัวเดียว สยามจะต้องล่มจม ไม่มีใครปกครองประเทศได้ดีเท่าพวกท่าน ดังนั้นเราจึงถือความเชื่อมั่นกันมา ว่า สิ่งสำคัญในตัวบุคคลคือ ชาติกำเนิด ผู้ที่เกิดมาเป็นเจ้านาย จะต้องเป็นที่เคารพทุกคน เจ้านายจะต้องเป็นคนดีทั้งนั้น จะ เป็นคนชั่วไม่ได้เลย นอกจากพวกเจ้านายแล้ว เราไม่เชื่อใน ความรู้ความสามารถของใคร เราไม่เชื่อว่าบุคคลอื่นจะบันดาลให้เกิดความสำเร็จได้

ต่อมาในศรีกรุงฉบับวันที่ ๑๒ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๔๗๕ กุหลาบ สายประดิษฐ์ ได้เสนอบทความตอนที่ ๒ ที่ ชัดเจนมากขึ้นในบทความที่ชื่อว่า ป ชาติกำเนิดไม่ใช่สมรรถภาพของคน! โดยมีความขยายว่า ป พระพุทธเจ้า สอนไม่ให้ยึดบุคคลเป็นหลัก พระราชวงศ์อาจมีทั้งที่ฉลาดและโง่! ในส่วนนี้ กุหลาบ อธิบายเพิ่มเติมว่า

ตามความอบรมที่เราได้รับสืบต่อกันมา ทำให้เราเชื่อกันโดยมากว่า พระเจ้าแผ่นดินและ เจ้านายทุกองค์เป็นผู้ทำอะไรไม่ผิด ทุกสิ่งทุกอย่างที่ท่านทรงกระทำ พวกเรายอมรับกันว่าเป็นสิ่ง ถูกต้องดีงามอยู่เสมอ ครอบครัวของราชวงศ์จักรีเป็นปาปมุตี คือ เป็นผู้พ้นจากบาป ไม่เคยทำ อะไรผิดและจะไม่ทำผิด เรารับรองคติอันนี้โดยอาการที่เราไม่ตำหนิ หรือหักท้วงการกระทำทุก

อย่างของพระเจ้าแผ่นดินและพระราชวงศ์ เราทำตัวเหมือนลิ่วล้อตามโรงจิว คือ ร้องฮ้อทุกครั้ง ไม่ว่าตัวจิวหัวหน้าจะพูดอะไรออกมา

แท้จริงพวกเจ้านายก็เป็นมนุษย์ปุถุชนเหมือนอย่างพวกเรา นี่เอง ย่อมจะข้องอยู่ในกิเลสอาสวะ มีราคะ โสกะ โทสะ โมหะ ดุจคนทั้งปวง เมื่อบุคคลในครอบครัวทั้งหลายอื่น ซึ่งมีอยู่ไม่กี่คนในครอบครัวหนึ่ง ก็ยังมีคนตีคนชก คนทำถูก ทำผิด คลุกคละปะปนอยู่ด้วยกันทั้งสิ้นฉะนั้น เหตุใดครอบครัวของเจ้านาย...จึงกลายเป็นคนตีคนทำถูกไปเสียทั้งหมด

กุหลาบได้วิพากษ์ว่า การนับถือชาติกำเนิดในลักษณะเช่นนี้ เป็นการฝาดฝืนความเป็นจริง และขัดกับหลักธรรมของพระพุทธเจ้า เพราะพระพุทธองค์ไม่ได้สอนสาวกให้ยึดเอาชาติกำเนิดหรือตัวบุคคล เป็นเครื่องวินิจฉัย ดังนั้น การยกเอาชาติกำเนิดมาเป็น“เครื่องชั่งน้ำหนัก” จึงถือว่า “เป็นการหลงผิดอย่างมมมาย”

แต่กระนั้น กุหลาบ สายประดิษฐ์ ก็เสนออย่างชัดเจนว่า ข้อเสนอทั้งหมดนี้ มิได้กระทำโดยมุ่งที่จะละเมิดเดชาภาพของกษัตริย์ โดยอธิบายว่า

ข้าพเจ้ามิได้ตั้งใจจะลบหลู่พระมหากษัตริย์แห่งราชวงศ์ใดๆ ที่ได้มีอยู่กับประเทศสยาม ข้าพเจ้าย่อมรู้สึกในพระมหากุณานิคุณของกษัตริย์เป็นอย่างดี เพียงแต่ข้าพเจ้าตั้งใจจะให้คนทั้งปวงตกหนักในความจริงว่า ชาติกำเนิดมิได้เป็นเครื่องวัดความดีความชั่ว ความสามารถ และไม่สามารถของบุคคล (ศรีกรุง ๑๒ กรกฎาคม ๒๔๗๕ : ๑)

ต่อมา ในวันที่ ๑๖ และ ๑๗ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๔๗๕ กุหลาบ สายประดิษฐ์ ก็ได้เสนอตอนที่ ๓ ของบทความ ในชื่อว่า “ความเชื่อมั่นของสยามใหม่ อยู่ที่คุณวุฒิและคุณธรรมของบุคคล” โดยอธิบายว่า คุณวุฒิและคุณธรรมของบุคคลนั่นเอง คือสิ่งที่จะนำมาซึ่งความสำเร็จอันชอบธรรม ไม่ใช่ชาติกำเนิดและวัยวุฒิ ข้อพิสูจน์ของเขาก็คือ ความสำเร็จของการปฏิวัติ ๒๔ มิถุนายน ซึ่งกระทำการโดยคนรุ่นหนุ่มที่ไม่สูงด้วยวัยวุฒิ และมีได้มีชาติกำเนิดอันสูงส่ง กุหลาบชี้ว่า “เราเรียกแผนการปกครองของคณะราษฎร ว่าเป็นการกระทำที่ชอบธรรมได้เต็มปาก การเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพ และสมภาพ อันผู้เรียกร้องพึงมีพึงได้นั้น ใครเล่าจะบังอาจคัดค้านว่า เป็นการกระทำที่มีชอบด้วยทำนองคลองธรรม” และเสนอต่อไปว่า บุคคลที่ทำความดีเท่านั้น จึงควรได้รับการยกย่องสรรเสริญ เราพึงเคารพบูชาความดีและความสามารถของคนเป็นข้อใหญ่ โดยไม่ต้องสนใจว่าคนๆ นั้นจะเป็นใคร” เพราะแม้กระทั่งเจ้านายที่ประกอบด้วยคุณวุฒิและคุณธรรม ก็มีสิทธิเสรีภาพเหมือนกับราษฎรทั้งหลาย จากนั้นก็ได้อธิบายการปิดฉากของสมบูรณาญาสิทธิราชย์ว่า

สมัยแห่งการโกหกต่อแหลเจ้าเคย ขอให้เจ้าได้ตายอย่างสนิทเถิด เจ้าอย่าเพียงแต่สลับเจ้าจงอย่าได้ห่วงใยในบุคคลที่รักของเจ้าเลย สมัยของความสัตย์จริงจะเลี้ยงดูคนที่รักของเจ้าให้มีทั้งความสุขและความเจริญ ถ้าเขาจะไม่ทำตัวเป็นปรปักษ์กับสมัยของเรา เจ้าจงตายให้สนิทและไปเกิดในนรก ซึ่งเป็นบ้านเกิดเมืองนอนของเจ้าเถิด ประเทศไทยได้กล่าวคำอำลาเจ้าแล้ว (ศรีกรุง ๑๗ กรกฎาคม ๒๔๗๕ : ๕)

หลังการปฏิวัติ พ.ศ.๒๔๗๕ ม.จ.วรรณไวยากร วรวรรณ ซึ่งเป็นหนึ่งในกลุ่มเจ้านายที่สนับสนุนการปฏิวัติ ต้องการที่จะออกหนังสือพิมพ์การเมืองเพื่อเสริมสร้างความรู้ในด้านประชาธิปไตยแก่ประชาชน จึงได้ชักชวนให้ กุหลาบ สายประดิษฐ์ เข้ารับตำแหน่งบรรณาธิการ และชักชวนเพื่อนของกุหลาบหลายคนรวมในกองบรรณาธิการ ด้วย หนังสือพิมพ์นี้ออกฉบับปฐมฤกษ์ ในวันที่ ๑ ตุลาคม พ.ศ.๒๔๗๕ และกลายเป็นหนังสือพิมพ์ฉบับสำคัญใน สมัยแห่งการบริหารของคณะราษฎร

ใน พ.ศ.๒๔๗๘ กุหลาบ ได้เขียนลำนำนานเรื่อง "แม่ทำอะไรบ้างหนอ" รวมพิมพ์ในหนังสือ แม่จ๋า ซึ่งเป็น หนังสือชุมนุมบทกวี พิมพ์ในงานฌาปนกิจศพของคุณแม่บุญเกิด ปาจิณพยัคฆ์ มารดาของหลวงสารานุประพันธ์ (นวล ปาจิณพยัคฆ์) ในลำนานนี้ กุหลาบได้เขียนยกย่องความเป็นแม่ว่า ได้ทำงานที่ยิ่งใหญ่ที่สุด โดยไม่มีใคร มองเห็น และที่น่าสนใจก็คือ การที่กุหลาบเปรียบเทียบผลงานที่ยิ่งใหญ่ของแม่ กับงานสำคัญจำนวนมากในโลก เช่น การค้นพบอเมริกาของโคลัมบัส การค้นพบยาแก้พิษสุนัขบ้าของปาสเตอร์ การค้นพบเครื่องจักรไอน้ำของ เจมส์ วัตต์ การรวมอาณาจักรเยอรมนีของ บิสมาร์ค และพ่วงท้ายด้วยงานของ ปู่ ท่านเจ้าคุณพนลและคณะปู่ ที่ ทำให้ประเทศสยามได้มีรัฐธรรมนูญขึ้น ซึ่งชี้ให้เห็นว่า กุหลาบ ยังถือว่าการปฏิวัติ พ.ศ.๒๔๗๕ เป็นการกระทำที่ ยิ่งใหญ่อยู่เสมอ

พ.ศ.๒๔๗๙ พ.อ.หลวงพิบูลสงคราม รัฐมนตรีกลาโหม มีบทบาททางการเมืองมากยิ่งขึ้น ได้เกิดปัญหาใน กองบรรณาธิการเพราะฝ่ายของ พ.อ.หลวงพิบูลสงคราม เห็นว่า ประชาชาติแสดงท่าทีสนับสนุน พ.อ.พระยาทรง สุรเดช ซึ่งเป็นคู่แข่งทางการเมืองของตน เพื่อไม่ให้ความขัดแย้งถึงขั้นแตกหัก กุหลาบ สายประดิษฐ์ จึงลาออก จากตำแหน่งบรรณาธิการ และเดินทางไปดูงานที่หนังสือพิมพ์อาซาฮิประเทศญี่ปุ่นเป็นเวลา ๖ เดือน ในระหว่าง เดือนพฤษภาคม-พฤศจิกายน พ.ศ.๒๔๗๙ ซึ่งในโอกาสนี้เอง ที่เขาได้เก็บข้อมูลมาเขียนนวนิยายเรื่องสำคัญ คือ เรื่อง ข้างหลังภาพ ลงในหนังสือพิมพ์ประชาชาติใน พ.ศ.๒๔๘๐

นวนิยายเรื่อง "ข้างหลังภาพ" นี้ เป็นเรื่องรักสะเทือนใจที่เป็นที่นิยมที่สุดของศรีบูรพา นวนิยายเรื่องนี้ สะท้อนถึงภาพของ หม่อมราชวงศ์กิริติ ซึ่งเป็นสตรีชั้นสูงในสังคมเก่า ซึ่งมีแนวโน้มที่จะต้องอยู่เป็นโสดตลอดชีวิต แต่เนื่องจากปฏิวัติ พ.ศ.๒๔๗๕ ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงเงื่อนไข ที่ทำให้เชื้อพระวงศ์มีโอกาสสมรสกับสามัญชน ^{๙๙} หม่อมราชวงศ์กิริติ จึงต้องเลือกแต่งงานเมื่ออายุ ๓๕ ปี กับพระยาอธิการบดี ที่เป็นขุนนางอายุ ๕๐ ปี และ เดินทางไปฮันนีมูนที่กรุงโตเกียว ปรากฏว่า เธอได้ไปรู้จักกับนพพร นักเรียนไทยอายุ ๒๒ ปี และได้สนิทสนมกันจน กลายเป็นความรัก นพพรได้สารภาพรักกับหม่อมราชวงศ์กิริติขณะที่ทั้งคู่ไปเที่ยวธารน้ำตกที่มิดาเกาะ แต่ หม่อม ราชวงศ์กิริติ แม้ว่าจะรักนพพรก็ตาม ก็ไม่อาจจะตอบรับความรักได้ ต่อมาเมื่อ หม่อมราชวงศ์กิริติกลับมาประเทศ ไทย และเวลาผ่านไป ความรักของนพพรก็เลือนลางจืดจางลง จนเมื่อจบการศึกษาก็กลับมาแต่งงานกับสตรีคน

^{๙๙} ในสังคมก่อนการปฏิวัติ มีแต่เจ้านายผู้ชายเท่านั้น ที่สามารถรับเอาสตรีสามัญเป็นชายาได้ ส่วนเจ้านายผู้หญิงต้อง สมรสกับเจ้านายด้วยกันเองเท่านั้น ไม่อาจลดลงมาสสมรสกับสามัญชนได้เลย หรืออีกนัยหนึ่ง ชายสามัญชนก็ไม่อาจที่จะอาจ เอื้อไปสมรสกับสตรีเชื้อพระวงศ์ได้ กฎระเบียบลักษณะนี้ ได้ถูกคณะราษฎรยกเลิกหลังการปฏิวัติ

อื่น ขณะที่หม่อมราชวงศ์กิริติ ยังคงยึดมั่นในความรัก และต่อมาเธอก็ล้มป่วยเป็นวัณโรคและเสียชีวิตพร้อมกับความรักนั้น ความตายของหม่อมราชวงศ์กิริติ จึงถือเป็นการสะท้อนถึงการล่มสลายของชนชั้นสูงหลังการปฏิวัติ พ.ศ. ๒๔๗๕

นอกจากนี้คือเรื่อง "ปาโนชีวิต" ซึ่งกุหลาบส่งลงพิมพ์เป็นตอนๆ ในหนังสือพิมพ์สยามนิกร เมื่อ พ.ศ. ๒๔๘๐ ในเรื่องนี้ กุหลาบ ได้แต่งให้ ตัวเอกของเรื่อง คือ นายร้อยโทนิกร เสนิบรวิรักษ์ เป็นหนึ่งในนายทหารที่เข้าร่วมในกบฏบวรเดช และต้องถูกจับกุมติดคุกถึง ๔ ปี แต่แก่นของนวนิยายเรื่องนี้ มิได้เกี่ยวข้องกับเรื่องการเมืองโดยตรง และกุหลาบก็ไม่ได้ต้องการสะท้อนจุดยืนว่าจะสนับสนุนฝ่ายรัฐบาลคณะราษฎร หรือฝ่ายกบฏบวรเดช เพียงแต่ต้องการอธิบายผลกระทบทางการเมืองต่อชะตากรรมของนิกร และความรักของเขากับนางเอกของเรื่องที่ชื่อ กันยา เรื่องนี้จบลงด้วยการเสียสละของนิกร ที่ตัดสินใจไปจากชีวิตของกันยา แต่ที่น่าสนใจคือ ศรีบุรพนาจะเป็นคนแรก ที่หยิบเอาเรื่องเหตุการณ์ทางการเมืองร่วมสมัยอันใกล้ตัว มาผูกเรื่องแต่งเป็นนวนิยาย ซึ่งยังไม่ปรากฏเห็นชัดในนวนิยายไทยสมัยก่อนหน้า

วันที่ ๑ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๔๘๑ สนิท เจริญรัฐ และกลุ่มเพื่อนได้ก่อตั้งหนังสือพิมพ์ประชามิตร โดยมี บริษัทไทยวิวัฒน์ ของ นายวรกิจบรรหาร(พงษ์ รังควร) เป็นเจ้าของ กุหลาบ สายประดิษฐ์ ก็ได้เข้าร่วมงานด้วย ต่อมาเมื่อประชามิตรเป็นที่นิยม บริษัทไทยวิวัฒน์ก็ได้ออกหนังสือพิมพ์สุภาพบุรุษ ขึ้นมาอีกฉบับหนึ่ง โดยกุหลาบเข้ารับตำแหน่งบรรณาธิการ หนังสือพิมพ์ฉบับนี้จะมีบทบาทมากขึ้น ในการวิจารณ์และท้วงติงรัฐบาล เมื่อ นายพลตรี หลวงพิบูลสงคราม เข้ารับตำแหน่งนายกรัฐมนตรี ในเดือนธันวาคม พ.ศ. ๒๔๘๑ เป็นต้นมา และเริ่มบริหารประเทศด้วยนโยบายรัฐนิยม พร้อมกับมีแนวโน้มในทางทหารนิยมเผด็จการมากขึ้น ที่เห็นได้ชัดในเดือนกรกฎาคม พ.ศ. ๒๔๘๓ คือ การที่รัฐบาลหลวงพิบูลสงคราม สนับสนุนให้ยึดบทเฉพาะกาลรัฐธรรมนูญ พ.ศ. ๒๔๗๕ เพื่อจะครองอำนาจไปอีก ๑๐ ปี ในกรณีนี้ หนังสือพิมพ์สุภาพบุรุษ ได้แสดงความเห็นว่า สมาชิกแทนราษฎรกำลังเอาสิทธิของประชากรไปจำหน่ายโอนโดยพลการ และเสนอความเห็น ว่าหากรัฐบาลต้องการยึดบทเฉพาะกาล เพื่อจะบริหารประเทศต่อไป ก็ควรที่จะให้สิทธิแก่ประชาชนในการเลือกตั้งรัฐบาลเข้ามาบริหารประเทศอีกครั้ง เพราะจะเป็นหนทางเดียวที่ทำให้ประชาชนมีความเชื่อมั่นว่า รัฐบาลปฏิบัติตามระบอบประชาธิปไตย และเป็นรัฐบาลของประชาชนอย่างแท้จริง (นุศรา อะมะรัสเสถียร ๒๕๓๒ : ๘๑)

ต้นปี พ.ศ. ๒๔๘๔ รัฐบาลหลวงพิบูลสงครามได้รับชัยชนะในสงครามอินโดจีน และได้ดินแดนคืนจากฝรั่งเศส ๔ จังหวัด ในโอกาสนี้ ผู้สำเร็จราชการแผ่นดิน ได้เลื่อนให้นายกรัฐมนตรี ได้รับยศจอมพลคนแรกหลัง พ.ศ. ๒๔๗๕ เป็นจอมพล หลวงพิบูลสงคราม กุหลาบ สายประดิษฐ์ ก็ได้เขียนวิจารณ์แนวนโยบายของรัฐบาลที่โน้มไปในทางอำนาจนิยม และสนับสนุนญี่ปุ่น ต่อมาในระหว่างวันที่ ๔ พฤษภาคม-๑๑ มิถุนายน พ.ศ. ๒๔๘๔ ก็

ได้ตีพิมพ์บทความเรื่อง "เบื้องหลังการปฏิวัติ"^{๑๑} ลงในหนังสือพิมพ์สุภาพบุรุษ ในกรณีนี้ ได้นำมาสู่ความไม่พอใจแก่ผู้นำในคณะรัฐบาล จนในวันที่ ๑๑ มิถุนายนนั่นเอง ได้มีการกล่าวโจมตีบทความนี้ ทางวิทยุกระจายเสียงในรายการของนายมันนาค ซึ่งเป็นการโฆษณาของฝ่ายรัฐบาล^{๑๒} จนกระทั่ง ในวันที่ ๒๐ มิถุนายน พ.ศ. ๒๔๘๔ สมาชิกในสภาราษฎร ต้องตั้งคำถามในทำนองประท้วงต่อรัฐบาล และนายกรัฐมนตรีต้องตอบต่อคำถามในเรื่องนี้ต่อสมาชิกสภาอย่างเป็นทางการ แม้ว่าจะเกิดเหตุเช่นนั้น หนังสือพิมพ์ สุภาพบุรุษ ก็มีได้มีท่าทีอ่อนข้อจนนายกรัฐมนตรี ต้องมีจดหมายส่วนตัวมาถึงกุหลาบ ๒ ฉบับ ในวันที่ ๑๗ มิถุนายน และ ๑ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๔๘๔ ด้วยน้ำใสไมตรีอันพลอบประโลมใจ แต่กุหลาบ ได้เขียนตอบไปว่า "ถึงแม้มีความผูกพันฉันท์ไมตรีและนับถือกันดีอยู่ แต่ทราบเท่าที่อยู่ในหน้าที่แล้ว เมื่อมีเหตุการณ์สำคัญที่ต้องวิพากษ์วิจารณ์รัฐบาล ข้าพเจ้าก็จำเป็นต้องกระทำต่อไป" (กุหลาบ สายประดิษฐ์ ๒๔๙๐ : ๑๓)

นอกจากนี้ กุหลาบ สายประดิษฐ์ และหนังสือพิมพ์สุภาพบุรุษ ยังมีบทบาทในการคัดค้านการแทรกแซงเสรีภาพส่วนบุคคล เช่น ในเรื่องการแต่งกาย สวมหมวก กินหมาก เป็นต้น และที่สำคัญ คือ การคัดค้านการที่รัฐบาลที่จะฟื้นฟูบรรดาศักดิ์กันอย่างมโหฬาร ซึ่งกุหลาบ (๒๔๙๐ : ๑๓) ได้เล่าเรื่องนี้ว่า

มีความดำริกันว่า จะสถาปนาท่านผู้นำและสมัครพรรคพวกบริวารขึ้นเป็นสมเด็จเจ้าพญา เจ้าพญา ท่านพญา รวมทั้งสมเด็จเจ้าพญาหญิง เจ้าพญาหญิง ท่านพญาหญิง เป็นลำดับ เมื่อปรากฏรูปความคิดเห็นของนักปฏิวัติจอมพลและกลุ่มจอมพลออกมาดังนี้ ข้าพเจ้าก็เห็นแน่ ว่า จอมพลและนักปฏิวัติกลุ่มนั้น ได้ประหารอุดมคติของเขาวินาศย่อยยับสิ้นเชิงลงแล้ว เราได้ให้ออกาสนานพอแก่คนพวกนั้นที่จะปรับปรุงความคิดเห็นของเขาเสียใหม่ แต่เขามีแต่จะรุดหน้าไปในทางที่มีใช่เป็นที่นัดพบของเราตามที่เขาได้สัญญา และเราก็ได้รับเอาสัญญานั้น นับตั้งแต่วันที่ ๒๔ มิถุนายน ๒๔๗๕ ฉะนั้น เราก็จำเป็นต้องหันหลังให้กัน แม้ว่าจะได้มีไมตรีต่อกัน

ด้วยทัศนคติเช่นนี้ นำมาสู่การที่ กุหลาบ สายประดิษฐ์จะถูกจับกุมเข้าคุกครั้งแรก ทั้งนี้เหตุการณ์สืบเนื่องมาจากการที่ญี่ปุ่นบุกเข้าประเทศไทย ในวันที่ ๘ ธันวาคม พ.ศ. ๒๔๘๔ และรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม ตัดสินใจยอมให้ญี่ปุ่นผ่านแดนและร่วมมือกับญี่ปุ่น ในวันที่ ๑ มกราคม พ.ศ. ๒๔๘๕ ได้มีกลุ่มคนไทยผู้รักชาติ ใช้นามว่า คณะไทยอิสสระ ออกใบปลิวต่อต้านญี่ปุ่น และโจมตีรัฐบาลจอมพล ป. ว่า ยอมตกเป็นเครื่องมือของญี่ปุ่น รัฐบาลหวาดระแวงส่งสหายนักหนังสือพิมพ์ว่าอยู่เบื้องหลังการทำใบปลิว ในวันที่ ๑๗ มกราคม พ.ศ. ๒๔๘๕ จึงได้

^{๑๑} บทความนี้ เดิมใช้ชื่อว่า "เบื้องหลังการปฏิวัติ" เพราะในขณะที่เขียนเมื่อ พ.ศ. ๒๔๘๔ การปฏิวัติยังมีครั้งเดียว ต่อมาเมื่อมีการก่อการรัฐประหารและปฏิวัติอีกหลายครั้ง หนังสือที่ตีพิมพ์ใหม่ จึงเติม ๒๔๗๕ ลงไป เพื่อให้เป็นที่เข้าใจชัดเจน (ทวีป วรดิลก ๒๕๔๕ : ๑๔๕)

^{๑๒} โดยข้อโจมตีก็คือ การนำเบื้องหลังการปฏิวัติมาเสนอ จะทำให้ผู้ก่อการทุกท่านที่ยังมีชีวิตอยู่เกิดความกระดากใจ เพราะทุกท่านทำการปฏิวัติโดยเสียสละแล้วทุกอย่าง โดยไม่หวังผลตอบแทน และยังเสนอด้วยว่า การเสนอเบื้องหลังการปฏิวัติ จะก่อให้เกิดความรู้สึกกระทบกระเทือนแก่ความรู้สึกของคนบางหมู่บางคณะ ซึ่งกุหลาบ สายประดิษฐ์ ก็ได้ตอบโต้ข้อวิจารณ์เหล่านี้และชี้ให้เห็นว่า เป็นข้อโจมตีอันไร้เหตุผล

จับกุม กุหลาบ สายประดิษฐ์ อารีย์ ลีวีระ ขจร สหัสจินดา เฉวียง เศวตทัตต์ ดำริห์ ปัทมะศิริ สุรีย์ ทองวานิช และคนอื่น ๆ ในข้อหาต้องสงสัยว่า จะเป็นผู้พิมพ์ใบปลิวแจก แต่ต่อมา ปลายเดือนมกราคม พ.ศ.๒๔๘๕ ทางกรมตำรวจได้จับกุมนายเล้ง โบราณวงศ์ ในขณะที่กำลังเตรียมใบปลิวไทยอิสระฉบับที่ ๒ จึงได้ทราบว่า กลุ่มนักเขียนที่จับมาไม่ใช่ไทยอิสระ กุหลาบและนักหนังสือพิมพ์คนอื่น ๆ จึงถูกปล่อยตัว แม้กระนั้นทางการรัฐบาลก็ยังคงคุมขังกุหลาบเอาไว้ถึง ๘๔ วัน

ในระหว่างสงคราม เนื่องด้วยภาวะเศรษฐกิจตกต่ำและขาดแคลนกระดาษ รัฐบาลจึงได้เข้าควบคุมการทำหนังสือพิมพ์ จนทำให้หนังสือพิมพ์หลายฉบับต้องปิดกิจการ และที่เหลืออยู่ก็ต้องลดหน้ากระดาษ ประชามิตร และ สุภาพบุรุษ จึงต้องยุบรวมเป็นฉบับเดียว และยังคงดำเนินกิจการมาจนถึงหลังจากที่รัฐบาลจอมพล ป.พิบูลสงคราม ลี้วาระลงเพราะแพ้ในสภาเมื่อเดือนกรกฎาคม พ.ศ.๒๔๘๗ หลังจากนั้น บรรยาการทางการเมืองไทยก็เป็นประชาธิปไตยมากขึ้น และเมื่อสงครามโลกยุติลงในเดือนสิงหาคม พ.ศ.๒๔๘๘ รัฐบาลพลเรือนที่สนับสนุนนายปรีดี พนมยงค์ มีบทบาทสำคัญในการบริหารประเทศ หนังสือพิมพ์ก็สามารถเสนอข่าวสารได้อย่างเป็นอิสระ ในระยะนี้เอง กุหลาบ สายประดิษฐ์ ได้รับความช่วยเหลือจากปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส ให้กู้เงินธนาคารเอเซีย ไปศึกษาด้านรัฐศาสตร์ ที่มหาวิทยาลัยเมลเบิร์น ประเทศออสเตรเลีย เขาจึงออกเดินทางไปออสเตรเลียในวันที่ ๒๔ พฤษภาคม พ.ศ.๒๔๙๐

๓. จากเรื่อง จนกว่าเราจะพบกันอีก ถึง แลไปข้างหน้า

กุหลาบ สายประดิษฐ์เรียนอยู่ในออสเตรเลียเกือบ ๒ ปี จนถึงวันที่ ๒๖ กุมภาพันธ์ พ.ศ.๒๔๙๒ ก็เดินทางกลับ ซึ่งเป็นระยะที่รัฐบาลพลเรือนได้ถูกยึดอำนาจโค่นล้มไปแล้ว โดยคณะนายทหารบกที่นำโดย พล.ท.ผิน ชุณหะวัณ และ พ.อ.กาจ กาจสงคราม ปรากฏว่า จอมพล ป.พิบูลสงคราม ได้รับเชิญให้กลับมาเป็นนายกรัฐมนตรีอีกครั้งในเดือนเมษายน พ.ศ.๒๔๙๑ แม้กระนั้น สภาพทางการเมืองยังคงเป็นไปตามระบบรัฐสภา^{๙๙} และเป็นระยะที่แนวคิดสังคมนิยมเริ่มเผยแพร่ในสังคมไทยมากขึ้น ซึ่งเป็นผลสะท้อนจากการปฏิวัติของพรรคคอมมิวนิสต์ในประเทศจีน ที่น่าสนใจก็คือ กุหลาบ ก็ได้รับผลสะท้อนจากแนวคิดสังคมนิยมเช่นกัน หากแต่เป็นแนวคิดสังคมนิยมจากออสเตรเลีย เมื่อกลับมาจากออสเตรเลีย กุหลาบได้ตั้งสำนักพิมพ์สุภาพบุรุษ ตีพิมพ์ผลงานของตน และได้เป็นนักเขียนประจำลงในนิตยสารอักษรสาส์น ซึ่งมีสุภา ศิริมานนท์ เป็นบรรณาธิการ นิตยสารฉบับนี้ เป็นนิตยสารสำคัญที่เผยแพร่ความคิดแบบสังคมนิยมในระยะ พ.ศ.๒๔๙๓-๒๔๙๕ ซึ่งกุหลาบก็เป็นคนหนึ่ง ที่ได้เข้าร่วมเผยแพร่แนวคิดสังคมนิยมด้วย โดยเข้ารับผิดชอบในแผนกวิชาการเมืองของนิตยสาร^{๑๐} และที่น่าสังเกตคือ ใน

^{๙๙} ที่น่าสังเกต คือ จอมพล ป. พิบูลสงคราม และคณะรัฐประหาร ยังไม่ได้ใช้มาตรการเผด็จการในระยะ พ.ศ.๒๔๙๑ จนถึงหลังจากรัฐประหาร พฤศจิกายน พ.ศ.๒๔๙๔ จึงเผด็จการมากขึ้น

^{๑๐} การเผยแพร่ลัทธิมาร์กซ์ในสังคมไทยก่อนหน้านี้ ยังอยู่ในกลุ่มคนจีน และลูกหลานจีนเป็นส่วนใหญ่ จนถึงระยะหลังการปฏิวัติจีน พ.ศ.๒๔๙๒ จึงทำให้ลัทธิมาร์กซ์เป็นที่สนใจของปัญญาชนในสังคมไทยมากขึ้น การออกนิตยสาร อักษรสาส์น ของสุภา ศิริมานนท์ ตั้งแต่ พ.ศ.๒๔๙๒ จะมีส่วนสำคัญอย่างมากในการสร้างขบวนการลัทธิมาร์กซ์ในหมู่ปัญญาชนไทย

ระยะหลัง พ.ศ.๒๔๙๒ เป็นต้นไป กุหลาบ จะไม่เขียนอะไรที่ ๒ ประสงค์เพียงแต่ความสนุกเพลิดเพลินที่สບอารมณ์เพียงอย่างเดียว ๒ หากแต่มุ่งที่จะแต่ง ๒ หนังสือที่นำร่องปัญญาความคิด ๒ เป็นหลัก งานเขียนที่สำคัญของกุหลาบ ในระยะนี้มีหลายเรื่อง เช่น เรื่องสั้นเรื่อง คนพวกนั้น(พ.ศ.๒๔๙๓) คำขานรับ (พ.ศ.๒๔๙๓)^{๑๑} สารคดีเรื่อง ข้าพเจ้าได้เห็นมา(พ.ศ.๒๔๙๔) และเรื่องแปลเรื่อง เขาถูกบังคับให้เป็นขุนโจร(พ.ศ.๒๔๙๕) เป็นต้น

ดังนั้น กุหลาบ สายประดิษฐ์ จึงได้แตงนวนิยายเรื่อง จนกว่าเราจะพบกันอีก (พ.ศ.๒๔๙๓) ซึ่งถือได้ว่าเป็นนวนิยายเพื่อชีวิตเล่มแรกในสังคมไทย โดย แถลงในจุดมุ่งหมายการแตงว่า “นักเขียนเช่นเราๆ ไม่ต้องการอะไรยิ่งไปกว่า โอกาสที่จะได้เสนองานและความคิด ตามที่เขาเชื่อว่าจะเป็นประโยชน์แก่ประชาคมที่เขาประสงค์จะได้” แม้ว่าเนื้อเรื่องของนวนิยายนี้ ดำเนินไปด้วยการสนทนา แต่ก็สะท้อนถึงการพัฒนาคิดของกุหลาบ ที่อธิบายการเปลี่ยนความคิดของตัวเองละครเอก คือ โกเมศ นักเรียนไทยในออสเตรเลีย ที่ได้รับผลสะท้อนจากนักอุดมคติหญิงชาวออสเตรเลียชื่อ แนนซี เฮนเดอร์สัน ทำให้เปลี่ยนจากการดำเนินชีวิตแบบหนุ่มเซเพล มาสู่การเป็นนักอุดมคติที่มีความรักในมวลมนุษยชาติ และเปี่ยมไปด้วยความหวังที่จะกลับมาผลักดันสังคมไทย ให้เปลี่ยนไปสู่สิ่งที่ดีขึ้น ในนวนิยายเล่มนี้ กุหลาบได้วิพากษ์ความล้าหลังและไม่เท่าเทียมกันในสังคมไทยไว้ด้วย ดังคำบรรยายของโกเมศตอนหนึ่งว่า

โดโรธี เธอคงจะได้เห็นแล้วว่า ในประเทศไทยแลนด์อันอำไพด้วยแสงเดือนแสงตะวัน อันขึ้นบานด้วยอากาศสดบริสุทธิ์ และความร่าเริงพิริวของลมเย็น อันระรินดาดด้วยสีเขียวข่มของต้นข้าวและใบไม้ อันได้รับประกันอดหยากจากความอุดมสมบูรณ์ของที่ดินนั้น ในอีกด้านหนึ่ง คือ การปฏิบัติต่อชีวิตของเพื่อนมนุษย์ในประเทศอันน่าสาธุกันนั้น เต็มไปด้วยความอัปลักษณ์ โสโครกเพียงใด ด้วยอาศัยกลไกการปกครองและการจัดระเบียบสังคมอันเหี้ยมโหดเลือดเย็น และเต็มไปด้วยความอยุติธรรมอันน่าสยดสยองนั้น ชีวิตของคนเกือบทั้งประเทศถูกกดไว้ภายใต้ความต่ำทรามอันน่าทุเรศ มวลชนตั้ง ๙๐ เปอร์เซ็นต์ของประเทศ... ต้องอาบเหงื่อต่างน้ำเพียงเพื่อจะเอาชีวิตรอดไปวันหนึ่ง และต้องนำรายได้อันมีค่าแทบทั้งหมดนั้น ไปประเคนปรนปรีอความสุขสำราญเหลือเฟือของคณส่วนน้อยนิดในเมืองหลวง และด้วยการถือโอกาสแห่งความสงบเยียม และน้ำใจโอบอ้อมอารีของประชาชนผู้อำภพเหล่านั้น บรรดาพวกอ้อมหมีพื้มัน จึงคงรื่นเริงสุขสำราญต่อไปอย่างลืมิตัว โดยไม่คำนึงถึงการปันส่วนรายได้เสียใหม่แต่อย่างใดเลย ในบางครั้งคราวหรือบ่อยๆ ยังใช้อำนาจกดขี่เหยียดหยามประชาชนผู้อำภพเหล่านั้นเสียอีก (จนกว่าเราจะพบกับอีก : ๔๗-๔๘)

^{๑๑} เรื่อง คำขานรับ เป็นเรื่องสั้นที่ส่งผลสะท้อนอย่างมากในยุคก่อนและหลัง ๑๔ ตุลา พ.ศ.๒๕๑๖ เนื้อหาของเรื่องกล่าวถึงนักศึกษาหนุ่มปีสุดท้าย ชื่อ ทนง ที่ตั้งคำถามกับระบบการศึกษา และในที่สุดก็ปฏิเสธปริญญาแล้วแสวงหาเส้นทางชีวิตใหม่ ที่จะนำเอาอนาคตอันแจ่มใส มาให้แก่มนุษยชาติ บทความนี้ถูกนำมาตีพิมพ์ใหม่หลายครั้ง ในหนังสือของมหาวิทยาลัยต่างๆ ในสมัยนั้น

การอธิบายสังคมในลักษณะเช่นนี้ ความจริงเป็นการอธิบายด้วยทฤษฎีชนชั้นลัทธิมาร์กซ ซึ่งแสดงให้เห็นว่า กุหลาบ สายประดิษฐ์ได้ยอมรับในหลักการลัทธิมาร์กซแล้ว ทั้งที่ ใน พ.ศ.๒๔๙๓ ขบวนการลัทธิมาร์กซในหมู่ประชาชนไทยเพิ่งจะเริ่มต้น กุหลาบ เองก็มีส่วนร่วมโดยการเขียนเรื่อง "ระบบบงการประชาธิปไตยของประชาชน" ลงในอักษรสาส์น เดือนกันยายน พ.ศ.๒๔๙๒ บทความนี้แปลมาจากเรื่อง People's Democratic Dictatorship ของเหมาเจ๋อตง ซึ่งได้แถลงในโอกาสครบ ๒๔ ปีของพรรคคอมมิวนิสต์จีน วันที่ ๓๐ มิถุนายน ๑๙๔๙ ซึ่งตีพิมพ์ลงในหนังสือพิมพ์ China Digest ต่อมา กุหลาบ ก็ได้เขียนเรื่อง "ปรัชญาของลัทธิมาร์กซ" ลงพิมพ์ในนิตยสารอักษรสาส์น ใน พ.ศ.๒๔๙๓^{๑๔}

นอกจากนี้ ในเรื่อง จนกว่าเราจะพบกันอีก กุหลาบก็ได้อธิบายความเหลื่อมล้ำต่ำสูงในสังคมไทยก่อนการปฏิวัติ พ.ศ.๒๔๗๕ ไว้ว่า

ในประเทศของจีน สมัยก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ผู้ที่เป็นเสนาบดีหรือรัฐมนตรี มีเงินเดือนขนาดคนงานชั้นส่งนมส่งขนมปังรวมกันราว ๑๕๐ คนเห็นจะได้ และถ้าเทียบกับรายได้ของพวกชาวนาแล้ว เสนาบดีคนหนึ่งได้รับเงินเดือนเท่ากับรายได้ของชาวนาประมาณ ๔๐๐ หรือ ๕๐๐ คนรวมกัน (จนกว่าเราจะพบกับอีก : ๕๕)

จากนั้น ก็ได้เสนอทัศนคติในเชิงวิจารณ์ผู้ก่อการคณะราษฎรว่า

ผู้ทำการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ก็เพียงแต่ไล่ผู้มีอำนาจชุดเก่าไป แล้วตัวเขาก็ขึ้นนั่งบัลลังก์แทน ในขั้นต้นก็ดูว่าเขาได้พยายามจะชำระล้างความโสโครกอยู่เหมือนกัน แต่ในไม่ช้าความโลภและความเห็นแก่ตัวก็ค่อยงอกงามขึ้น ในจิตใจของเขา ในที่สุดเขาก็หลงติดอยู่ในวิมาน ดังนั้น แทนที่จะทำลายวิมานอันเป็นสัญลักษณ์แห่งความอยุติธรรม เขากลับเรียกหาความร่วมมือกับผู้ที่อยู่ในวิมานนั้นมาก่อน และรวบรวมกำลังกันเข้ารักษาวิมานนั้นไว้อย่างแข็งแรง (จนกว่าเราจะพบกับอีก : ๕๖)

ต่อมาใน เดือนกรกฎาคม พ.ศ.๒๔๙๓ รัฐบาลจอมพล ป.พิบูลสงคราม ตัดสินใจเข้าร่วมเป็นพันธมิตรกับสหรัฐอเมริกา โดยมีการลงนามในสัญญามิตรภาพและความร่วมมือระหว่างกัน และยังแสดงเจตนาที่จะส่งทหารไทยไปช่วยสหรัฐรบในสงครามเกาหลี ทั้งนี้เพราะโดยทัศนะของรัฐบาล ก็มีความเห็นในทางเดียวกับสหรัฐว่า สงครามเกาหลีเกิดขึ้นเพราะการรุกรานของคอมมิวนิสต์ โดยเกาหลีเหนือที่เป็นคอมมิวนิสต์รุกรานเกาหลีใต้ที่เป็นประชาธิปไตย ดังนั้น สหรัฐฯจึงต้องเข้าแทรกแซง เพื่อป้องกันการรุกราน ปรากฏว่า ประเทศไทยก็เป็นประเทศแรกในเอเชียและเป็นประเทศที่สองต่อจากสหรัฐฯ ที่แถลงว่าจะส่งทหารจำนวน ๔,๐๐๐ คน ไปร่วมรบในสงคราม

^{๑๔} เรื่อง "ปรัชญาของลัทธิมาร์กซ" นี้ กุหลาบ เรียบเรียงจากคำบรรยายของเอมิล เบิร์น (Emile Burns) ได้ถูกนำมารวบรวมและตีพิมพ์เป็นเล่มโดย แนวร่วมนักศึกษามหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เมื่อ พ.ศ.๒๕๑๗ รุ่งวิทย์ สุวรรณอภิชน (๒๕๒๒ : ๑๐๓-๑๐๔) ได้อธิบายว่า บทความชุดนี้ มีทั้งหมด ๑๔ บท แต่ละคนเป็นผู้จักพิมพ์ "มิได้ปรึกษาผู้รู้หรือผู้เกี่ยวข้อง" จึงนำมาตีพิมพ์เพียง ๖ บทสุดท้ายเท่านั้น ทำให้ข้ามเนื้อหาที่น่าสนใจของบทความชุดนี้ไป เช่น ทฤษฎีการเมืองตอนลัทธิโซลิสต์ หรือ ประชาธิปไตยทางเศรษฐกิจและสังคม เป็นต้น

เกาหลี และต่อมา ก็ได้ส่งข้าว ๔๐,๐๐๐ ตัน ให้แก่เกาหลีฝ่ายใต้ การดำเนินการเช่นนี้ ไม่ได้เป็นที่เห็นพ้องของ ปัญญาชนที่ก้าวหน้า ในสมัยนั้น ที่เห็นว่า การรวมเกาหลีเป็นเรื่องภายใน การที่สหรัฐส่งทหารเข้าไป จึงเป็น สงครามรุกราน และเป็นการแผ่อำนาจแทรกแซงกิจการภายในของประเทศอื่น เพราะกิจการในเกาหลี ไม่ได้มีอะไร เกี่ยวข้องกับสหรัฐ และไม่มีอะไรเกี่ยวกับประเทศไทยด้วยซ้ำ ดังนั้น จึงเป็นการไม่ถูกต้อง ที่ไทยจะส่งทหารไป ช่วยสหรัฐก่อการรุกราน ข้อเสนอสำคัญของกลุ่มปัญญาชนที่ก้าวหน้า ก็คือ การเรียกร้องให้ยุติสงคราม และ แก้ปัญหาเกาหลีด้วยสันติวิธี

แต่กระนั้น รัฐบาลจอมพล ป. ก็ยังคงดำเนินนโยบายส่งทหารไปรบในเกาหลีต่อไป ดังนั้น หนังสือพิมพ์ การเมืองรายสัปดาห์ ที่มี เจริญ สืบแสง(ขุนเจริญวรเวช) ส.ส.ปัตตานี เป็นเจ้าของ และ เพทาย โชตินุชิต ส.ส. ธนบุรี เป็นบรรณาธิการ ก็ได้เป็นแนวหน้าสุดที่เปิดการรณรงค์เพื่อสันติภาพและคัดค้านสงคราม ซึ่งมีการระบุ เป้าหมายก็คือการคัดค้าน "การส่งพี่น้องทหารไทย ไปตายเพื่ออเมริกาในดินแดนอันไกลโพ้น" ต่อมา เจริญ สืบ แสง ได้เป็นประธานจัดตั้ง "คณะกรรมการสันติภาพสากลแห่งประเทศไทย" ขึ้นในเดือนเมษายน พ.ศ.๒๔๙๔ กุหลาบได้เข้าร่วมในขบวนการนี้ด้วย และเป็นหนึ่งในผู้มียุทธศาสตร์สำคัญในการคัดค้านสงคราม จึงได้รับเลือกให้ เป็นรองประธานของคณะสันติภาพ ในระหว่างนี้ คณะรัฐประหารได้ก่อการยึดอำนาจครั้งที่สองในวันที่ ๒๔ พฤศจิกายน พ.ศ.๒๔๙๔ และได้มีการตั้งรัฐบาลใหม่ ที่มีลักษณะเผด็จการมากยิ่งขึ้น โดยมี จอมพล ป.พิบูล สงครามเป็นผู้นำ แต่ขบวนการสันติภาพก็ยังคงเคลื่อนไหวต่อไป ได้มีการรณรงค์ให้ประชาชนมาร่วมกันลงชื่อ คัดค้านสงคราม และเสนอให้มีการแก้ปัญหาระหว่างประเทศโดยสันติวิธี ปรากฏว่าจนถึงเดือนมิถุนายน พ.ศ. ๒๔๙๕ นั้น มีประชาชนมาร่วมลงนามเรียกร้องสันติภาพและคัดค้านสงครามนับแสนคน ซึ่งการลงนามเรียกร้อง สันติภาพนี้ กุหลาบได้นำมาเล่าไว้ในเรื่องสั้น "ประกายใหม่ในดวงตาของเขา" ลงพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ปิยมิตร วันที่ ๑๖ มิถุนายน พ.ศ.๒๔๙๕

ในเดือนพฤษภาคม พ.ศ.๒๔๙๕ กุหลาบ สายประดิษฐ์ ได้รับเชิญจากแผนกปาฐกถา ของคณะกรรมการ นักศึกษามหาวิทยาลัยวิชาธรรมศาสตร์และการเมือง ให้ไปกล่าวปาฐกถาเรื่อง "ฐานะของสตรีตามที่มาเป็น ในประวัติศาสตร์" ในบทปาฐกถานี้ กุหลาบได้แสดงทัศนะที่เห็นใจสตรีอย่างชัดเจน และชี้ว่า ฐานะของสตรีในอดีตที่ ผ่านมานั้น มิได้เท่าเทียมกับบุรุษ เขาได้ใช้ความรู้ในเชิงสังคมวิทยา มาอธิบายว่า สถานะของสตรีนั้นเสื่อมลงจาก เงื่อนไขของชีวิตครอบครัวและชีวิตสมรส เพราะแต่เดิมมาสังคมจะถือสตรีเป็นใหญ่ และนับการสืบสายแต่ทาง ฝ่ายหญิงเท่านั้น แต่เมื่อสังคมก้าวเข้าสู่ยุคสังคมทุน ผู้ชายชนชั้นนำได้เข้าครอบครองโภคทรัพย์ของสังคม อำนาจของผู้ชายที่มีอยู่เหนือผู้หญิงก็ถูกสถาปนาขึ้น และดำเนินไปในลักษณะเช่นนั้น กุหลาบ ได้ตั้งความหวังกับ สังคมใหม่ และได้ชี้ว่า "เมื่อลัทธิสังคมนิยมได้แผ่ไพศาลไปทั่วโลกแล้ว ความขวนขวายพยายามที่จะยกฐานะของ สตรีให้ทัดเทียมกับบุรุษ ก็เป็นไปในทางทะมัดทะแมงมากขึ้น" จากนั้น ก็ลงท้ายโดยการเรียกร้องให้สตรี "ก้าว ออกมาจากสถานะของช้างเท้าหลัง"ออกมาเป็นเคียงข้างบุรุษ (กุหลาบ สายประดิษฐ์ ๒๔๙๕ : ๕๐-๕๓)

ตั้งแต่เดือน กรกฎาคม พ.ศ.๒๔๙๕ เป็นต้นมา ได้เกิดภาวะแห้งแล้งอย่างรุนแรงในภาคอีสาน เพราะฝน ไม่ตกตามฤดูกาล ดังนั้นคณะกรรมการสันติภาพสากลแห่งประเทศไทย จึงได้มีการตั้ง"คณะกรรมการสงเคราะห์

ประชาชนภาคอีสานผู้อดอยาก"ขึ้น โดยมี กุหลาบ สายประดิษฐ์ เป็นประธาน ได้ดำเนินการเผยแพร่ข่าวสาร และเรียกร้องให้ประชาชนช่วยกันบริจาคเงินและสิ่งของช่วยเหลือ โดยใช้นั่งสื่อพิมพ์เป็นสื่อ ปรากฏว่ากรรมการสันติภาพได้รับสิ่งของมากมายรวมเป็นเงิน ๕๐,๐๐๐ บาท และเป็นเสื้อผ้า ๒๑ กระสอบ ซึ่งเหตุการณ์เหล่านี้ กุหลาบสะท้อนเอาไว้ในเรื่องสั้นชื่อ "เขาดิน" ลงในหนังสือพิมพ์ ปิยมิตร วันที่ ๑๙ ตุลาคม พ.ศ.๒๔๙๕ ได้อธิบายที่มาของสิ่งเหล่านี้ว่า มีแต่คนยากจนเป็นส่วนใหญ่ ที่ยินดีที่จะช่วงฟืน้องในภาคอีสาน กล่าวคือ เงินและสิ่งของที่มีราคามากมายเหล่านี้ ไม่ได้มาจากเศรษฐีและคนมั่งคั่ง หรือพวกคนใหญ่คนโตที่ไหน แต่มาจากคนธรรมดาสามัญที่เดินอยู่ตามถนน ที่ยืนโหนรถเมล์และรถราง ที่นั่งพายเรือข้ามน้ำ หรือกินข้าวราดแกง ที่อาศัยอยู่ตามบ้านเล็กเรือนน้อย เงินและสิ่งของเหล่านี้ ส่วนมากมาจากกรรมกรหรือคนงานที่ยากจน มาจากเยาวยชน ผู้หญิง เสมียน พนักงานลูกจ้าง มาจากคนธรรมดาสามัญทั้งไทยและจีน มาจากสิ่งทีบุรุษผู้นั้นสรุปเรียกว่า ประชาชน (ช่วย พูลเพิ่ม ๒๕๓๐ : ๒๐๔-๒๐๕)

เรื่อง "เขาดิน" นี้ เล่าถึงชีวิตของคนถิ่นสามล้อ ชื่อ อ่ำ ที่เข้าร่วมในขบวนการสันติชน จึงได้เปลี่ยนใจ ไม่ยอมพาลูกไปดูงานรับมอบอาวุธใหม่ที่สหรัฐจัดส่งมาให้รัฐบาลไทย และจะมีการจัดแสดงที่สนามหลวง โดยพาลูกไปดูสัตว์ที่เขาดินแทน อ่ำให้เหตุผลว่า "อย่าไปสนุกสนานกับอ้ายอาวุธท่าเหวเหล่านี้เลยวะ อย่าไปยินดีกับอ้ายเรื่องเตรียมรบราฆ่าฟันกับเขาเลยวะ แกกับข้ามาร่วมกับพวกสันติชน ช่วยเขากอบกู้สันติภาพ เพื่อความอยู่ร่วมกันเป็นสุขของประชาชนกันเถอะ"

ดังนั้น ปลายเดือนตุลาคม พ.ศ.๒๔๙๕ กุหลาบ สายประดิษฐ์ พร้อมด้วย อุทธรณ์ พลกุล จัตร บุญศิริชัย และคนอื่นๆ ก็ได้เดินทางนำสิ่งของไปแจกของบรรเทาทุกข์ในภาคอีสาน ปรากฏว่าตลอดเวลาที่มีการเคลื่อนไหว รัฐบาลได้โจมตีเสมอว่า การเคลื่อนไหวสันติภาพ เป็นเรื่องของคอมมิวนิสต์ และเมื่อกรรมการสันติภาพเดินทางไปภาคอีสาน รัฐบาลตัดสินใจแล้วว่า จะทำการจับกุม ดังนั้น ตั้งแต่วันที่ ๑๐ พฤศจิกายน พ.ศ.๒๔๙๕ เมื่อกุหลาบและคณะสันติชนกลับจากภาคอีสาน การกวาดล้างจับกุมครั้งใหญ่ก็ได้เริ่มขึ้น มีปัญญาชน นักศึกษา และชาวนาถูกจับในกรณีนี้นับร้อยคน กรณีนี้ จึงถูกเรียกว่า กบฏสันติภาพ หรือ กบฏแจกผ้า

ในวันที่ ๑๐ พฤศจิกายน นั้น กุหลาบ สายประดิษฐ์ ถูกจับหลังจากกลับจากภาคอีสาน และต่อมาก็ถูกส่งฟ้องร่วมกับผู้ต้องหาอื่นๆ อีก ๕๒ คน ในที่สุด ศาลได้ตัดสินจำคุกกุหลาบและจำเลยคนอื่นๆ ๒๐ ปีในความผิดที่ก่อการสันติภาพ และแจกข้าวของคนยากคนจน แต่กระนั้น นักโทษทุกคนได้รับการนิรโทษกรรมในโอกาสงานฉลอง ๒๕ พุทธศตวรรษ กุหลาบ ได้รับการนิรโทษกรรมให้ออกจากคุกในวันที่ ๑๗ พฤษภาคม พ.ศ.๒๕๐๐ ซึ่งเป็นวันวิสาขบูชา ในขณะที่รัฐบาลกำลังจัดงานเฉลิมฉลองใหญ่ที่สนามหลวง ในระหว่างที่อยู่ในคุกนี้เอง ที่กุหลาบ สายประดิษฐ์ได้แต่งนวนิยายเรื่อง แลไปข้างหน้า ภาคปฐมวัย ซึ่งได้เริ่มตีพิมพ์ในนิตยสารปิยมิตรวันอาทิตย์ ในเดือนเมษายน พ.ศ.๒๔๙๘ นอกจากนี้ ยังมีเรื่องสั้นเรื่อง ขอแรงหน้อยเถอะ(พ.ศ.๒๔๙๖) ความเรียงเรื่อง กำเนิดครอบครัวของมนุษยชาติ(พ.ศ.๒๔๙๗) เรื่องพุทธศาสนาคือ อุดมธรรม(พ.ศ.๒๔๙๘) และ บทกวี อาชญากรผู้ปล่อยนกพิราบ(พ.ศ.๒๕๐๐) เป็นต้น

ในเรื่อง แลไปข้างหน้า ภาคปฐมวัย ซึ่งมีบทเปิดเรื่องที่เขียนได้อย่างน่าประทับใจมาก^{๑๑} กุหลาบได้สร้างจากเหตุการณ์ให้เกิดขึ้นก่อนการปฏิวัติ พ.ศ.๒๔๗๕ ซึ่งยังเป็นระยะที่สังคมมีการแบ่งแยกชนชั้นอย่างชัดเจน และได้อธิบายความเหลื่อมล้ำในสังคมเช่นนั้น โดยผ่านสายตาของเด็กชายจันทา โนนดินแดน ลูกชาวนาจากหมู่บ้านแห่งหนึ่งเมืองซุซันท์ ที่ได้เข้ามาอยู่ในกรุงเทพฯ และกลายเป็น“กา”ที่ได้เข้ามาอยู่ในหมู่หงส์“เพราะได้มาอาศัย“ปราสาท” คือ บ้านของพระยาอภิบาลราชธานี อำมาตย์ผู้ใหญ่ในกระทรวงมหาดไทย และได้เข้าเรียนในโรงเรียนเทเวศน์รังษี ซึ่งโรงเรียนของชนชั้นผู้ดี เพื่อเป็นบ่าวคอยรับใช้คุณวัชรินทร์ บุตรของท่านเจ้าคุณ ซึ่งเข้าเรียนที่โรงเรียนนี้เช่นกัน กุหลาบได้อธิบายสถานะของความไม่เท่าเทียมกันนั้นว่า

บ่าวทั้งหลาย จึงมักจะคิดเห็นไปว่า สภาพความเป็นข้าเจ้าบ่าวนายนั้น เป็นสภาพที่ฟ้าดินได้กำหนดมาว่า จะต้องดำรงอยู่ตลอดไปและจะเลิกร้างเสียมิได้ ด้วยเหตุนี้ แทนที่พวกบ่าวจะคิดสละภาพข้าเจ้าบ่าวนายให้หลุดพ้นไป จากแผ่นดินที่เขาได้ถือกำเนิดมา เพราะว่ามันเป็นสภาพอัปลักขณ์ไม่คู่ควรแก่ความเป็นมนุษย์ บ่าวทั้งหลายจึงกลับไปทำความเข้าใจกตัญญูที่จะได้เป็นเจ้าขุนมูลนายกับเขาบ้าง

(แลไปข้างหน้า ภาคปฐมวัย : ๑๗๒)

นอกจากนี้ กุหลาบ สายประดิษฐ์ยังได้เสนอทัศนะใหม่ในทางประวัติศาสตร์ที่ชี้ให้เห็นว่า ประวัติศาสตร์มิได้สร้างโดยชนชั้นนำเท่านั้น แต่ประชาชนสามัญก็ได้จารึกชื่อก็เป็นผู้สร้างประวัติศาสตร์เช่นกัน เขาได้ถ่ายทอดความนี้ผ่านการชี้แจงของ นิทัศน์ สวัสดิรักษา เพื่อนของจันทา ที่ชี้แจงต่อ ม.ร.ว.รุจิเรข นักเรียนอีกคนหนึ่งว่า ในที่นี้ จันอยากให้ รุจิเรข และเพื่อนนักเรียนของเราได้เข้าใจด้วยว่า บรรดาผู้ที่เสียชีวิตกู่บ้านกู่เมืองและรักษาเอกราชของชาติไว้ให้แก่เรานั้น ไม่ได้ถูกจารึกชื่อลงไว้ในพงศาวดารทุกคน... การที่พงศาวดารมิได้จารึกชื่อราษฎรสามัญชนจำนวนมากมาที่ได้สละชีวิตเลือดเนื้อต่อสู้เพื่อบ้านเมืองของเรามาเหมือนกันนั้น จะเป็นเหตุให้เราถือว่า เราไม่ได้เป็นหนี้บุญคุณท่านผู้กล้าหาญที่เป็นสามัญชนชาวบ้านเหล่านั้นด้วยหรือ?

(แลไปข้างหน้า ภาคปฐมวัย : ๒๙๘-๒๙๙)

ต่อมา เมื่อ กุหลาบ สายประดิษฐ์ แต่ง แลไปข้างหน้า ภาคมัชฌิมวัย ลงในนิตยสาร ปิยมิตรวันจันทร์ เมื่อ พ.ศ.๒๕๐๐ ก็มีบทเปิดเรื่องอันน่าประทับใจเช่นกัน แต่บทเปิดเรื่องของนวนิยายตอนนี้ ได้เน้นการอธิบาย ประเมินค่า และสดุดีการปฏิวัติ พ.ศ.๒๔๗๕ ซึ่งอาจจะถือได้ว่า บทเปิดเรื่องเป็นงานประพันธ์ร้อยแก้วยอดเยี่ยมการปฏิวัติ พ.ศ.๒๔๗๕ ที่ดีที่สุด ตัวอย่างเช่น การอธิบายบรรยากาศการปฏิวัติ ตอนหนึ่งว่า

^{๑๑} นวนิยายที่เด่นในยุคแรก ผู้ประพันธ์มักจะเขียนอย่างมีวรรณศิลป์ และเป็นบทที่น่าประทับใจ นวนิยายของชาร์ล ดิกเกนส์ เรื่อง Great Expectation และ Oliver Twist ก็มีบทเปิดเรื่องที่ประทับใจ เรื่อง Mother ของ แมกซิม กอร์กี้ ก็มีบทเปิดเรื่องอันยิ่งใหญ่ สะท้อนให้เห็นถึงสังคมนานาชาติ เรื่อง กามนิธ ที่แปลโดย เสฐียรโกเศศ และ นาเคะประทีป ก็มีบทเปิดเรื่องที่ดีเด่นมาก บรรยายถึงบรรยากาศยามเย็นอันงดงามนอกกรุงราชคฤห์ ศรีบูรพา จึงนำเอาจารัตต์เช่นนี้ มาเขียนบทเปิดเรื่องสำหรับ แลไปข้างหน้า ในบทเปิดเรื่องนี้เอง เป็นการชี้ถึงความหมายของการ “แลไปข้างหน้า” ของศรีบูรพา ที่น่าสังเกต คือ นวนิยายก่อนหน้านี้ของศรีบูรพา ไม่มีบทเปิดเรื่องเช่นนี้

ชุมนุมราษฎรยืนฟังคำประกาศด้วยอาการที่ออกจะงงวย เพราะว่าเป็นครั้งแรกในชีวิตที่เขามาได้ยินว่า อำนาจที่เคยได้รับความเคารพสักการะอย่างสูงสุดนั้น มาถึงวันนี้ได้แปรสภาพเป็นฝุ่นละอองไปเสียแล้ว ราษฎรบางกลุ่มฟังคำประกาศด้วยอาการอันล้ารวม... บางกลุ่มก็เปล่งเสียงไชโยกันเกรียวกราว ในไม่ช้าคำประกาศของคณะราษฎรก็ได้กระจายไปทั่วพระนคร...

ประชาราษฎรคนยากคนจน เมื่อได้อ่านประกาศของป คณะราษฎรป ที่ได้เปิดโปงความไร้สมรรถภาพของรัฐบาลเจ้าขุนมูลนาย และได้ประณามความชั่วร้ายเหลวแหลกในวงราชการ ความเห็นแก่ตัวของชนชั้นสูงที่ปกครองประเทศ ความอยุติธรรม และการกดขี่นานาประการที่สมอยู่บนหัวอกราษฎรแล้ว เขาก็เริ่มคำนึงถึงอำนาจใหม่ เสมือนหนึ่งเป็นความงาม ความสะอาดหมดจด และเป็นแสงสว่างที่จะส่องลงมาบนชีวิตอันมืดมนขมูกมอมของเขา และเมื่อเขาได้อ่านคำมั่นสัญญาของคณะราษฎร ที่ได้ประกาศออกมาอย่างหนักแน่นว่า จะทำนุบำรุงการเป็นอยู่ของพวกเขา ทั้งในเมืองและชนบทอย่างดีที่สุด จะไม่ปล่อยให้พวกเขาอดหยากไร้งาน ทั้งยังจะให้การศึกษาแก่พวกเขาอย่างเต็มที่ และจะฟังความคิดเห็นในเรื่องการปกครองบ้านเมืองจากพวกเขาทั้งหลาย ด้วย ประชาชนคนยากผู้เป็นคนซื่อก๊ยกมือขึ้นท่วมหัวเปล่งเสียงสาธุ แล้วเริ่มตั้งความหวังว่า นับแต่นี้พวกเขาเห็นจะเงยหน้าอ้าปากขึ้นได้บ้างละ

(แลไปข้างหน้า ภาคมัชฌิมวัย : ๒๐-๒๑)

จากนั้น กุหลาบก็ผูกเนื้อเรื่องก็เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องแวดล้อมการปฏิวัติ เพราะ ครูอุทัยแห่งโรงเรียนเทเวศน์รังษีที่ เคยเป็นผู้สอนของจันทา และ นิทัศน์ ก็ได้เข้าร่วมเป็นผู้ก่อการเปลี่ยนแปลงการปกครองด้วย กุหลาบได้อธิบายถึงเหตุผลและแนวทางของคณะปฏิวัติผ่านครูอุทัย อธิบายความหวังของราษฎรที่มีต่อระบอบใหม่ผ่านความเห็นของนิทัศน์ จันทา และ แซ่ และชี้ให้เห็นว่า กลุ่มที่เป็นปฏิปักษ์กับการปฏิวัตินั้นคือพวกเจ้าขุนมูลนายที่สูญเสียอำนาจ มิใช่ราษฎรทั่วไป และยังอธิบายถึงความเป็นไปของระบอบใหม่ในระยะแรก ที่ผู้แทนทั้งหลายที่พวกชาวนาและคนงานทั้งหลายเลือกเป็นตัวแทนของเขา ไปประชุมพิจารณาวินิจฉัยราชการแผ่นดิน เพื่อประโยชน์แก่เขาทั้งหลาย สิ่งเหล่านี้ไม่เคยเกิดขึ้นในระบอบเก่า นอกจากนี้ ก็ได้สะท้อนถึงความเสื่อมสลายของระบอบเก่าผ่านการล่มสลายของ "ปราสาทร้าง" หรือบ้านของพระยาอภิบาลราชธานีที่เคยเป็นที่อาศัยของจันทา นั่นเอง การเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ว่าเป็นวิถีของประวัติศาสตร์ ที่จะต้องเกิดขึ้น ไม่อาจจะเหนียวรั้งได้ กุหลาบได้อธิบายลักษณะที่เป็นสัจจะของประวัติศาสตร์ยุคศักดินาว่า

มันได้เห็นสมัยรุ่งเรืองของกษัตริย์ แห่งกรุงศรีอยุธยาราชธานี ได้เห็นความเสื่อม ความเหลวแหลกภายในราชสำนัก และในที่สุดได้เห็นความพินาศล่มจมของราชธานีนั้น มันได้เห็นการช่วงชิงอำนาจราชบัลลังก์เพื่อผลประโยชน์ส่วนตัวล้วนๆ ในระหว่างราชวงศ์ และในบางครั้งบางคราว การช่วงชิงอำนาจราชบัลลังก์นั้น ก็กระทำโดยเจ้าขุนมูลนายนักรบที่เป็นข้าของกษัตริย์นั่นเอง กษัตริย์ราชวงศ์ พร้อมทั้งขุนนางและครอบครัวของฝ่ายแพ้ ได้ถูกกษัตริย์ราชวงศ์ของฝ่ายชนะล้างผลาญชีวิตอย่างเหี้ยมโหดทารุณ จดเดียวกับความประพฤติของยักษ์มาร ที่บุคคลเหล่านั้นสาปแช่ง และห่างไกลอย่างยิ่งจากคุณธรรมของพวกเทพ ที่บุคคลเหล่านี้สรรเสริญบูชา อาชญากรรมอันน่าสยดสยองที่เกิดขึ้นจากความโลภอำนาจราชบัลลังก์ และ

เป็นอาชญากรรมที่ประกอบขึ้นโดยบุคคลที่มีศักดิ์สูงเทียมเมฆ ได้มีอยู่ในประวัติศาสตร์ราชธานีเก่าไม่ขาดสาย มันได้เห็นการผลึกแผ่นดิน การเปลี่ยนแปลงอำนาจที่ได้กระทำกันในพระบรมมหาราชวังของราชธานีเดิม มันได้เห็นการขึ้นสู่อำนาจวาสนาอันสูงสุดของคนชุดหนึ่ง และได้เห็นการตกต่ำ จนถึงขั้นไปสู่ตะแลงแกงของคนอีกชุดหนึ่งในบรรดาผู้มีอำนาจยิ่งใหญ่ด้วยกัน แต่ความเปลี่ยนแปลงเหล่านั้น ก็ไม่มีความสัมพันธ์อันใดเลยกับชีวิตของประชากรในราชอาณาจักรสยาม ประชากรเคยมีชีวิตอันต่ำต้อยแร้นแค้นมาอย่างใด ชีวิตของเขาก็ดำเนินไปอย่างนั้น... (แลไปข้างหน้า ภาคมัชฌิมวัย : ๑๔๑-๑๔๒)

ดังนั้น กุหลาบ สายประดิษฐ์ จึงไม่ได้อาลัยอาวรณต่อการล่มสลายแห่งอำนาจของระบอบศักดินา เพราะอย่างน้อยระบอบใหม่ ก็เปิดโอกาสแก่ประชาชน เช่น นิทัศน์ และ จันทา ในการที่จะเข้าศึกษาในมหาวิทยาลัยที่เปิดใหม่ เป็นตลาดวิชา จนกระทั่งสำเร็จการศึกษาระบบศาสตรบัณฑิต ส่วนแข็งเพื่อของจันทา ได้เข้าไปทำงานเป็นนักหนังสือพิมพ์ แต่กระนั้น สถานการณ์ทางการเมืองเริ่มเปลี่ยนแปลงไปในทางที่เป็นลัทธิทหารนิยมมากขึ้น ซึ่งกุหลาบได้สะท้อนเหตุการณ์ที่ทหารกลุ่มหนึ่งได้บุกเข้าไปคุกคามสำนักงานหนังสือพิมพ์ประชาธิปไตยที่ทำงานอยู่ ซึ่งเป็นผลจากการที่แข็งขันบทความทักท้วงการเพิ่มงบประมาณด้านการทหารว่า

คณะราษฎรไม่ได้ประกาศว่าจะเปลี่ยนแปลงการปกครอง เพื่อจะนำประเทศไปทำสงครามกับใคร คณะราษฎรไม่ได้ประกาศว่าจะเปลี่ยนแปลงการปกครอง เพื่อจะเพิ่มงบประมาณทางทหารอย่างมากมายใหญ่โต แต่ได้ประกาศว่าจะบำรุงเศรษฐกิจ และการศึกษาของประเทศ จะช่วยให้ราษฎรทุกคนมีงานทำ จะช่วยให้ราษฎรอยู่ดีกินดี (แลไปข้างหน้า ภาคมัชฌิมวัย : ๑๕๕)

กุหลาบได้อธิบายต่อไปถึงการที่เจตนาดีต่อประเทศชาติของคณะราษฎรได้อ่อนลง และการหวงแหนอำนาจได้เพิ่มมากขึ้น จึงนำมาซึ่งแนวโน้มของการเผด็จการ โดยการกวาดล้างจับกุมผู้ที่รัฐบาลถือว่าเป็นศัตรูของรัฐบาลรวมทั้งศิริลักษณ์ เพื่อนของนิทัศน์และจันทา ซึ่งกรณีที่กุหลาบสะท้อนในเรื่องนี้ คือการกวาดล้างใหญ่กบฏในเดือนธันวาคม พ.ศ.๒๔๙๑ ที่มีผู้ถูกจับกมนับร้อยคน และในที่สุด ผู้ต้องหากบฏเหล่านี้ถูกยื่นฟ้องต่อศาลพิเศษ และถูกตัดสินประหารชีวิต ๑๘ คน โดยกุหลาบได้วิพากษ์การตัดสินคดีนี้ผ่านความเห็นของจันทาว่า ๒ หลักกฎหมายที่เราได้เรียนมา เกี่ยวกับวิธีความอาญาและลักษณะพยานถูกละเมิดหมด ๒ และนิทัศน์ก็ตอบว่า มันเป็นคำพิพากษาของศาลเสียเมื่อไร มันเป็นคำพิพากษาของโจทก์ต่างหาก หรือจะให้ถูกยิ่งกว่านั้น ต้องกล่าวว่า มันเป็นคำพิพากษาของคู่ศัตรูที่พิพากศัตรูของเขา... เพราะฉะนั้นคำพิพากษาคดีนี้จึงมิใช่เป็นคำพิพากษาของศาล แต่เป็นคำพิพากษาของพวกนักเลงโต ที่ใช้กับคู่อริของเขา ฉันเห็นว่าประชาธิปไตยประเทศเรากำลังดำเนินสู่ความมืดมน และชื่อเสียงของคณะราษฎรกำลังตกอยู่ในอันตราย (แลไปข้างหน้า ภาคมัชฌิมวัย : ๒๔๔-๒๔๕)

แม้ว่า กุหลาบ สายประดิษฐ์ จะไม่เห็นชอบต่อการแปรเปลี่ยนของคณะราษฎรดังกล่าว แต่ก็มิได้หมายความว่า จะกลับไปเห็นดีงามกับระบอบเก่า ดังที่เขาได้สะท้อนว่า "ถ้าพวกชนชั้นสูงเขาคิดว่า ราษฎรจะกลับเรียกร้องให้พวกเขาปกครองประเทศอีก ก็นับว่าพวกเขาได้ฝันไปอย่างน่าสงสาร เดียวนี้ราษฎรพอจะรู้จักกันอยู่แล้วว่า เมื่อพวกคนชั้นสูงปกครองประเทศนั้น เขาปกครองเพื่อประโยชน์ของใคร" (แลไปข้างหน้า ภาคมัชฌิมวัย : ๒๔๖)

ปรากฏว่าแลไปข้างหน้า ภาคมัชฌิมวัย นี้แต่งไม่จบ ในส่วนที่สองเพิ่งจะเริ่มไปได้เพียง ๓ ตอน ถึงตอนที่ กองทัพญี่ปุ่นบุกประเทศไทยแล้ว และมีใบปลิวของไทยอิสระต่อต้านรัฐบาล ตำรวจจึงได้มาค้นบ้านของเขิง เพื่อทำการจับกุม ทั้งนี้เนื่องจาก กุหลาบได้รับเชิญให้เดินทางไปเยือนสหภาพโซเวียตในเดือนพฤศจิกายน พ.ศ.๒๕๐๐ และเมื่อกลับมาแล้ว เขาก็ไม่ได้เขียนต่อ จนถึงช่วงที่เดินทางไปจีน และลี้ภัยเมื่อ จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ก่อการ รัฐประหารในเดือนตุลาคม พ.ศ.๒๕๐๑ เพราะไม่ต้องการที่จะกลับมาใช้ชีวิตในคุกเมืองไทยอีก เราจึงไม่อาจคาดเดาได้ว่า กุหลาบได้เตรียมวางโครงเรื่องต่อไปอย่างไร รุ่งวิทย์ สุวรรณอภิชน (๒๕๒๒ : ๔๑) สันนิษฐานว่า ถ้าหาก ศรีบูรพาเขียนต่อ เรื่อง แลไปข้างหน้า น่าจะปิดฉากด้วยการขึ้นศาลในคดีกบฏสันติภาพ ในวันที่ ๖ กุมภาพันธ์ พ.ศ.๒๕๑๖

๔. บทสรุป อุดมการณ์ของกุหลาบ สายประดิษฐ์

จากที่กล่าวมา จะเห็นพัฒนาการความคิดของกุหลาบ สายประดิษฐ์ จากนักเขียนบทความและนวนิยาย ธรรมดา และแม้กระทั่งเป็นนักคิดที่มีระบบคิดแบบบูรณนิยม เปลี่ยนมาสู่การเป็นนักคิดนักเขียนที่มีอุดมคติเพื่อสังคม มีความเห็นใจในคนยากคนจน กุหลาบจึงเริ่มรับอุดมคติแห่งความเสมอภาคและประชาธิปไตย และคัดค้านความอยุติธรรมแห่งสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ด้วยอุดมการณ์เช่นนี้ กุหลาบ สายประดิษฐ์ จึงเป็นปัญญาชนคนสำคัญที่สนับสนุนการปฏิวัติ พ.ศ.๒๔๗๕ และแม้ว่าในระยะต่อมา กุหลาบจะมีความเห็นว่า ผู้ก่อการเปลี่ยนแปลงการปกครองบางส่วนทั้งอุดมการณ์ประชาธิปไตย ตามที่สัญญาไว้ และหันไปสถาปนาเผด็จการ แต่เขาก็มิได้เสื่อมความศรัทธาไปจากอุดมการณ์แห่งการปฏิวัติ

กุหลาบ สายประดิษฐ์ใช้ชีวิตลี้ภัยอยู่นอกประเทศถึง ๑๖ ปี จนถึงแก่กรรมที่ประเทศจีนในวันที่ ๑๖ มิถุนายน พ.ศ.๒๕๑๗ เมื่ออายุได้ ๖๙ ปี ในระหว่างนี้ กุหลาบ ก็ยังมิถนเขียนที่เป็นบทความ และบทกวี มากมาย ออกมาทางวิทยุเสียงประชาชนแห่งประเทศไทย และยังน่าจะเป็นผู้ที่มีส่วนสำคัญในการเรียบเรียง และเป็นบรรณาธิการหนังสือปฏิวัติหลายเล่มที่แปลจากภาษาจีนออกเป็นภาษาไทย อย่างไรก็ตาม เป็นการยากมากที่จะรวบรวมหรือระบุนงานเขียนของเขาในระยะนี้ เพราะแทบจะไม่มีหลักฐานหลงเหลืออยู่แล้ว เพียงแต่สามารถที่จะกล่าวได้ว่า แม้ว่าจะลี้ภัยในต่างประเทศแล้ว กุหลาบก็ได้หยุดการเคลื่อนไหวต่อสู้เพื่อประชาธิปไตย และเสรีภาพของประชาชนไทย จนกระทั่งสุดท้ายในวาระชีวิตของเขา และนี่คือความมั่นคงในอุดมการณ์ของกุหลาบ สายประดิษฐ์ บทกวีสำคัญที่กุหลาบ แต่งเพื่อสดุดีการต่อสู้ของนักศึกษาประชาชนในกรณี ๑๔ ตุลาคม พ.ศ.๒๕๑๖ ยังเป็นที่จดจำกันอยู่ดังนี้

หยดฝนย่อยจากฟ้ามาสู่ดิน	ประมวลสินธุ์เป็นมหาสาครใหญ่
แผ่เสียงชัดปฐพีจึงมีไป	พลังไหลแรงสุดสุดด้านทาน
อันประชาสามัคคีมีจัดตั้ง	เป็นพลังแกร่งกล้ามหาศาล
แสนอาวุธแสนศัตรูหมู่อันธพาล	ไม่อาจต้านแรงมหาประชาชน

หนังสืออ้างอิง

- กุหลาบ สายประดิษฐ์ ๒๔๙๐. เบื้องหลังการปฏิวัติ ๒๔๗๕. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มิ่งมิตร), ๒๕๔๕.
- กุหลาบ สายประดิษฐ์ ๒๔๙๕. "ฐานะของสตรีตามที่เป็นมาในประวัติศาสตร์" ประวัติศาสตร์สตรีไทย. (กรุงเทพฯ : ชมรมหนังสือแสงดาว), ๒๕๑๙.
 - ช่วย พูลเพิ่ม(รวบรวม) ๒๕๓๐. ขอแรงหน่อยเถอะ. รวมเรื่องสั้นเพื่อชีวิตของนักประพันธ์ นักมนุษยชาติ ศรีบูรพา (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ดอกหญ้า).
 - ตรีศิลป์ บุญขจร ๒๕๒๕. นวนิยายกับสังคมไทย. (กรุงเทพฯ : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๗.
 - ทวีป วรดิลก ๒๕๔๕. "บทแนะนำเชิงวิจารณ์" เบื้องหลังการปฏิวัติ ๒๔๗๕ (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มิ่งมิตร).
 - นครินทร์ เมฆไตรรัตน์ ๒๕๓๕. การปฏิวัติสยาม พ.ศ. ๒๔๗๕. (กรุงเทพฯ : ฝ่ายสิ่งพิมพ์โครงการ ๖๐ ปีประชาธิปไตย).
 - นฤมิตร สอดสุข ๒๕๔๘. "เหลียวหลังแล" แลไปข้างหน้า" : แผนที่นำทาง(Road Map)ประเทศไทยในวิสัยทัศน์ของศรีบูรพา" เอกสารอัดสำเนา.
 - นุศรา อะมะรัสเสถียร ๒๕๓๒. กุหลาบ สายประดิษฐ์ : จาการวรรณกรรมสู่หนังสือพิมพ์. สารนิพนธ์ คณะวารสารศาสตร์และสื่อสารมวลชน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
 - ธงชัย พึ่งกันไทย ๒๕๒๑. "ลัทธิคอมมิวนิสต์และนโยบายต่อต้านของรัฐบาลไทย พ.ศ. ๒๔๖๙-๒๕๐๐" วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
 - ไพศาล มาลาพันธ์(นามแฝง) ๒๕๒๘. "ศรีบูรพา อาชญากรผู้ปล่อยนกพิราบ" นักเขียนเก่าไม่มีวันตาย. หนังสืออนุสรณ์ ๙๖ ปี กุหลาบ สายประดิษฐ์- ๗๒ ปีสุภาพบุรุษ, ๒๕๔๔.
 - รุ่งวิทย์ สุวรรณอภิชน ๒๕๒๒. ศรีบูรพา ศรีแห่งวรรณกรรมไทย. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แสงดาว), ๒๕๓๒.
 - วิวัฒน์ คติธรรมนิทย์ ๒๕๓๙. กบฏสันติภาพ. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์คบไฟ).
 - ศรีบูรพา(นามแฝง) ๒๔๘๐. ข้างหลังภาพ. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศิลปบรรณาการ), ๒๕๒๔.
 - ศรีบูรพา(นามแฝง) ๒๔๙๓. จนกว่าเราจะพบกันอีก. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ดอกหญ้า), ๒๕๓๖.
 - ศรีบูรพา(นามแฝง) ๒๔๙๘. แลไปข้างหน้า ภาคปฐมวัย. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์คลังวิทยา), ๒๕๑๘.
 - ศรีบูรพา(นามแฝง) ๒๕๑๘. แลไปข้างหน้า ภาคมัธยมวัย. (กรุงเทพฯ : ชมรมหนังสืออุดมธรรม).
 - ศรีบูรพา(นามแฝง) ๒๕๓๒. ป่าในชีวิต. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ดอกหญ้า).

- สุชาติ สวัสดิ์ศรี ๒๕๔๘. "สุภาพบุรุษ...มนุษย์ภาพ "ศรีบุรพา" กุหลาบ สายประดิษฐ์" คืออิสสรชน คือคนดี คือ ศรีบุรพา. พิมพ์ในงานรำลึก ๑๐๐ ปีชาตกาลกุหลาบสายประดิษฐ์ ๓๑ มีนาคม พ.ศ.๒๕๔๘.
- สุทธชัย ยิ้มประเสริฐ ๒๕๓๔. แผนพิงชาติไทย. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สมพันธ์).
- สุวดี เจริญพงศ์ ๒๕๑๙. "ปฏิกริยาของรัฐบาลพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวต่อการเคลื่อนไหวตามแนวคิดประชาธิปไตยและสังคมนิยมก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.๒๔๗๕" วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต แผนกประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ฮิวเมอริสต์(นามแฝง) ๒๕๓๑. "สุภาพบุรุษ" นักเขียนเก่าไม่มีวันตาย. หนังสืออนุสรณ์ ๙๖ ปี กุหลาบ สายประดิษฐ์- ๗๒ ปีสุภาพบุรุษ, ๒๕๔๔.



ชุดที่ ๓ “มนุษยศาสตร์ ศิลป ประวัติศาสตร์กับสังคม”

แนวคิด “ศิลปะเพื่อชีวิต” ในทศวรรษ 2490
กับการวิจารณ์วรรณกรรม

สมิทธิ์ ถนอมศาสนะ

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ ไทย ครั้งที่๒

สนับสนุนโดย สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว เชียงใหม่

แนวคิด "ศิลปะเพื่อชีวิต" ในทศวรรษ 2490 กับการวิจารณ์วรรณกรรม

The Concept of "Art For Life's Sake" in B.E. 2490s and the Literary Criticism

สมิทธิ์ ถานอมสาศนะ

Smith Thanomsasana

บทคัดย่อ

ความเข้าใจผิดอย่างหนึ่งเกี่ยวกับความเคลื่อนไหวทางวรรณกรรมในช่วงทศวรรษ 2490 คือการอธิบายว่าแนวคิด "ศิลปะเพื่อชีวิต" ได้เข้ามาพร้อมกับการกระตุ้นให้เกิดการวิพากษ์วิจารณ์อย่างกว้างขวางในวงการศิลปะวรรณกรรม การมองในลักษณะนี้จะนำไปสู่การอธิบายว่าในช่วงทศวรรษ 2490 นี้ เป็นการต่อสู้ระหว่างแนวคิด "ศิลปะเพื่อศิลปะ" และ "ศิลปะเพื่อชีวิต"

อย่างไรก็ตาม แนวคิด "ศิลปะเพื่อชีวิต" อาจมิได้ก่อให้เกิด "พลังแห่งการวิจารณ์" มากเท่าที่เข้าใจกัน คำอธิบายจึงอาจต้องเปลี่ยนมุมมองถึงบรรยากาศทางความคิดทางศิลปะวรรณกรรมที่หลากหลายและไม่ตายตัว มีบางส่วนสอดคล้อง และบางส่วนแตกต่างกัน

Abstract

The misunderstanding of the influence of the concept of "Art For Life's Sake" in the early B.E. 2490s led many scholars to believe that the "Art For Life's Sake" had stimulated the criticism in art and literary circles. From this aspect, the image of the engagement between the "Art For Art's Sake" and the "Art For Life's Sake" was described. The concept of "Art For Life's Sake," however, was not the pure source of force of criticism. In view of fact, there are many concepts of art and literature that formulate the atmosphere of criticism at that time.

แนวคิด “ศิลปะเพื่อชีวิต” ในทศวรรษ 2490 กับการวิจารณ์วรรณกรรม

สมิทธิ์ ถนอมศาสนะ

ทศวรรษ 2490 ได้ถูกอธิบายว่าเป็นยุคหนึ่งที่มีความคึกคักในการวิพากษ์วิจารณ์วรรณกรรมเป็นอย่างมาก บรรยายากาศที่เต็มไปด้วยการวิพากษ์วิจารณ์นี้ ก็มักจะถูกเชื่อมโยงให้สัมพันธ์กับแนวคิด “ศิลปะเพื่อชีวิต” ที่ปรากฏขึ้นในช่วงเวลาไล่เลี่ยกัน ดังที่จะเห็นจากข้อความต่อไปนี้

“บรรยายากาศของ “นวนิยายเพื่อชีวิต” แม้จะอยู่ในระยะเริ่มต้น แต่ก็เป็นที่แพร่หลายเพราะการสนับสนุนของนักวิจารณ์ที่ช่วยตีพิมพ์ เสนอแนะ นอกจากนี้ยังเขียนในแนวนี้นักวิจารณ์อีกด้วย”¹

“พร้อมๆ กับการปรากฏตัวของวรรณกรรมก้าวหน้าและการเคลื่อนไหวเพื่ออภิปรายปัญหาเชิงมุงทางศิลปะและวรรณคดี บรรยายากาศอันคึกคักที่เกิดขึ้นในระยะเดียวกันนี้ก็คือบรรยายากาศแห่งการวิพากษ์วิจารณ์ที่เอาจริงเอาจัง”²

“นับเป็นครั้งแรกที่มีการวิจารณ์วรรณคดีโบราณของไทย ด้วยท่าทีก้าวร้าว...บทวิจารณ์ของ “อินทราวุธ” จึงก่อให้เกิดปฏิกิริยาต่อต้านจากนักวิจารณ์กลุ่มอนุรักษนิยม และนักวิชาการวรรณคดีอย่างกว้างขวาง”³

¹ ตรีศิลป์ บุญขจร, นวนิยายกับสังคมไทย (พ.ศ. 2475 – 2500), พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2542), หน้า 145.

² เสถียร จันทิมาธร, สายธารวรรณกรรมเพื่อชีวิตของไทย, (กรุงเทพฯ : สำนักศิลปวัฒนธรรม, 2524), หน้า 280.

³ รื่นฤทัย สัจจพันธุ์, “วรรณคดีวิจารณ์ไทย พ.ศ. 2453 – 2500,” ใน ชลดา เรืองรักษ์ลิขิต, รื่นฤทัย สัจจพันธุ์, ดวงมณ จิตรจำนง, ทอไหมในสายน้ำ 200 ปี วรรณคดีวิจารณ์ไทย, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ : ประพันธ์สาส์น, 2541), หน้า 202. แต่รื่นฤทัยไม่ได้ยกตัวอย่างว่า “ปฏิกิริยาอย่างกว้างขวาง” นั้น คืออะไร มีใครวิจารณ์อันนี้บ้าง? แต่กลับไปกล่าวถึงประเด็น “อนาจาร” และยกตัวอย่างบทความ “ศิลปะอนาจาร” ของ วิทย์ ซึ่ง

“...ไม่เฉพาะแต่การตื่นตัวในการสร้างสรรค์ศิลปวรรณกรรม
ใหม่ๆ การสำรวจวิเคราะห์คุณค่าของศิลปวรรณคดีเก่าๆ ก็เป็นอย่างดี
คึกคัก นักวิจารณ์สำนักคิดฝ่ายก้าวหน้าได้ใช้ทัศนะอันถูกต้องหนักแน่น
วิพากษ์วิจารณ์งานเขียนหลายๆ ชิ้น จนทำให้พวกที่มีทัศนะอันล้าหลัง
มลายถึงกับดินร้าวไปด้วยความโกรธแค้นและเจ็บปวด”⁴

จะเห็นได้ว่า งานเขียนเหล่านี้ได้บรรยายถึงบรรยากาศในการวิพากษ์วิจารณ์
วรรณกรรมอย่างจริงจังตั้งแต่ช่วงต้นทศวรรษ 2490 โดยมีแนวคิด “ศิลปะเพื่อชีวิต” เป็นทั้งเหตุและ
ผลของบรรยากาศในการวิพากษ์วิจารณ์นี้ กล่าวคือ บรรยากาศนี้เกิดขึ้นจากการเข้ามาของแนวคิด
“ศิลปะเพื่อชีวิต” และบรรยากาศเช่นนี้อีกเช่นเดียวกัน ที่ส่งเสริมให้แนวคิดนี้แพร่หลายไปในหมู่
นักเขียนมากขึ้น

การมองว่าแนวคิด “ศิลปะเพื่อชีวิต” เป็นแนวคิดใหม่ที่สร้างบรรยากาศการวิพากษ์
วิจารณ์ขึ้นในวงวรรณกรรมช่วงนั้น ได้ทำให้ตีความถึงการเสนอประเด็นต่างๆ ในด้านวรรณกรรมที่
ปรากฏในช่วงทศวรรษ 2490 ว่าเป็นผลจากแนวคิดนี้อยู่หลายประการ เช่น การเริ่มอภิปรายเรื่อง
หน้าที่และความรับผิดชอบของนักประพันธ์ หรือ การเริ่มมองงานวรรณกรรมว่าสัมพันธ์ต่อสังคม

ในบทความนี้ จะเป็นการพิจารณาถึงสถานะของการวิพากษ์วิจารณ์วรรณกรรมด้วย
แนวคิด “ศิลปะเพื่อชีวิต” ในทศวรรษ 2490 โดยในครั้งแรก จะเป็นการอธิบายถึงพื้นฐานแนวคิด
คร่าวๆ เพื่อทำความเข้าใจกับตัวแนวคิด หลังจากนั้นจึงจะเป็นการประเมินสถานะของแนวคิดนี้
ในช่วงทศวรรษ 2490 เพื่ออธิบายว่าทฤษฎีนี้อยู่ในสถานะใดสำหรับแวดวงวรรณกรรมวิจารณ์

อัตตสังคมนิยม : แนวคิดทางศิลปะแบบลัทธิมาร์กซ์

อุดมการณ์ทางการเมืองที่เรียกกันว่า “ลัทธิมาร์กซ์” หรือ “สังคมนิยมวิทยาศาสตร์”
นั้น มิได้เสนอเพียงแนวคิดทางการเมืองเพียงอย่างเดียวเท่านั้น แต่ได้ล่วงเข้าสู่บริบททางด้าน
ศิลปะและวรรณกรรมอีกด้วย คาร์ล มาร์กซ์ เคยเสนอแนวคิดด้านนี้ในบทนำของหนังสือ
Grundrisse ซึ่งตีพิมพ์ใน ค.ศ. 1857 โดยกล่าวถึงพัฒนาการที่ไม่ลงรอยกันระหว่างงานศิลปะกับ

เขียนก่อนบทความ “ลิลิตพระลอ...วรรณคดีศักดิ์นา” อยู่หลายเดือน และบทความ “ศิลปะหรืออนาจาร?” ของ
“บรรจง บรรเจิดศิลป์” ที่เขียนในปี 2499 แทน.

⁴ “จากสำนักพิมพ์” ใน อินทรายุธ (อัสนี พลจันทร์), *ข้อคิดจากวรรณคดี*, (กรุงเทพฯ : ชมรม
หนังสือหน้าแข็ง, 2522)

พัฒนาการทางสังคม⁵ แต่มาร์กซ์ไม่ได้ให้ความสำคัญกับงานศิลปะและวรรณกรรมเท่ากับแนวคิดทางด้านเศรษฐศาสตร์และการเมือง ผู้ที่เริ่มเห็นความสำคัญของศิลปะวรรณคดีต่อการปฏิวัตินั้น น่าจะเป็น วี. ไอ. เลนิน (V.I. Lenin นามปากกาของ Vladimir Ilyich Ulyanov, ค.ศ. 1876 – 1924) ซึ่งได้กล่าวไว้ใน ค.ศ. 1905 (พ.ศ. 2448) ว่า วรรณคดีจะต้องรับใช้ประชาชนผู้ใช้แรงงานเรือนแสนเรือนล้าน⁶ อย่างไรก็ตาม กลุ่มที่ได้เริ่มพัฒนาแนวคิดทางศิลปะอย่างจริงจังจนกลายเป็นอุดมการณ์แบบหนึ่งได้นั้น น่าจะเป็นพรรคคอมมิวนิสต์โซเวียตในยุคสมัยของ สตาลิน ซึ่งได้ให้กำเนิดคำว่า social realism หรือ อุดมสังคมนิยม อันจะกลายเป็นคำศัพท์ของแนวคิดทางศิลปะแบบหนึ่งที่ใช้กันในปัจจุบัน

แมกซิม กอร์กี้ (Maxim Gorky นามปากกาของ Aleksey Maksimovich Peshkov, ค.ศ. 1868 – 1936) เป็นผู้คิดค้นคำว่า “อุดมสังคมนิยม” หรือ social realism ขึ้นเป็นคนแรก⁷ นอกจากนี้ เขายังได้ชื่อว่าเป็นนักเขียนคนแรกที่ทำให้กำเนิดวรรณกรรม “อุดมสังคมนิยม” อีกด้วย งานเขียนของกอร์กี้ โดยเฉพาะนวนิยายเรื่อง แม่ (Mother) ของเขานั้น ได้รับการยกย่องกันว่าเป็น “แม่แบบ” ของวรรณกรรม “อุดมสังคมนิยม”⁸

วลี “อุดมสังคมนิยม” ที่กอร์กี้คิดขึ้นนี้ น่าจะได้ถูกกล่าวถึงอย่างเป็นทางการครั้งแรกโดยสตาลินในเดือนกุมภาพันธ์ ค.ศ. 1932 ในการประชุมสมัชชาครั้งที่ 17 ของพรรคคอมมิวนิสต์โซเวียต⁹ อย่างไรก็ตาม ครั้งแรกที่มีการเสนอปรัชญาอุดมสังคมนิยมในฐานะแนวทางของการสร้างสรรค์งานศิลปะทุกแขนงอย่างเป็นทางการนั้น คือคำประกาศของ เอ.ซดานอฟ (A. Zhdanov) ในการประชุมของสหภาพนักเขียนโซเวียตในปี 1934 ซึ่งคำประกาศนี้ ได้พรรณนาและตอกย้ำอย่างต่อเนื่องถึงภารกิจของศิลปินในฐานะของ “วิศวกรผู้สร้างวิญญาณมนุษย์”¹⁰ สำหรับคำประกาศของ ซดานอฟ ในฐานะหลักการทางปรัชญาของแนวคิด “อุดมสังคมนิยม” นั้น ได้เสนอว่านักเขียนจะต้องรู้จักชีวิต เพื่อจะได้ถ่ายทอดความเป็นจริงออกมาในรูปของงานศิลปะ ซึ่งมีได้

⁵ Margaret A. Rose, *Marx's Lost Aesthetic*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1984), pp. 83 - 85.

⁶ อ้างใน เหมะเจอตุง, *บทนิพนธ์คัดสรรชุดที่ 3 ว่าด้วยงานวัฒนธรรม*, (กรุงเทพฯ : นกยูง, 2545), หน้า 25 – 26 และ 75 – 76.

⁷ ทวีป วรดิถ, “อุดมสังคมนิยม,” *โลกหนังสือ*, 2, 11 (สิงหาคม, 2522), หน้า 40.

⁸ สันติ นามธรรม (สัญญา ห. สุวัจนุต), “แต่วันเมย์เดีย กลับไปอ่าน “แม่” ของ แมกซิม กอร์กี้,” *โลกหนังสือ*, 5, 8 (พฤษภาคม 2525), หน้า 38.

⁹ Margaret A. Rose, *Marx's Lost Aesthetic*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1984), p. 144.

¹⁰ Ibid, p. 145. วลี “ศิลปินคือวิศวกรผู้สร้างวิญญาณมนุษย์” นี้เป็นคำกล่าวของ สตาลิน

ถ่ายทอดออกมาเพียงแค่ว่า “ความเป็นจริงทางภววิสัย” เท่านั้น แต่จะต้องถ่ายทอดความเป็นจริงออกมาในพัฒนาการทางการปฏิบัติของตัวเอง¹¹

หลักการนี้ ได้เรียกร้องให้นักเขียนและศิลปินสร้างงานจาก “สภาพความจริงที่เป็นอยู่” โดยเรียนรู้จากชีวิตจริง และถ่ายทอดสู่เหล่าคนงาน “ด้วยจิตวิญญาณแห่งสังคมนิยม” และเป็นการชักนำศิลปะเข้าสู่การเป็นส่วนหนึ่งของการเผยแพร่อุดมการณ์ทางการเมือง

ในแง่ของการผลิตงานนั้น จะให้ความสำคัญกับเนื้อหา มากกว่ารูปแบบ และความสัมพันธ์ระหว่างเนื้อหา กับรูปแบบนี้ จะสอดคล้องอย่างลงตัวพอดีกับความสัมพันธ์ระหว่างพื้นฐานทางเศรษฐกิจ (economic base) กับโครงสร้างส่วนบนของอุดมการณ์ (ideological superstructure)¹²

ได้มีผู้กล่าวเปรียบเทียบไว้ว่า ถ้าแนวคิด “ธรรมชาตินิยม” (Naturalism)¹³ เป็นเสมือนความสุดขั้วของอัตถนิยม, “อัตถสังคมนิยม” จะเป็นเสมือนความสุดขั้วของสิ่งซึ่งเป็น “อัตถนิยมเชิงวิพากษ์” (critical realism)¹⁴ ที่ว่าเป็นความ “สุดขั้ว” นั้น เนื่องจากแนวคิดอัตถสังคมนิยมมิได้นำเสนอเพียงสาเหตุและสภาพความเป็นจริงเพียงอย่างเดียวอย่างงานเขียนแนวอัตถนิยมเชิงวิพากษ์เท่านั้น แต่ยังได้เสนอทางออกของปัญหาทางสังคมเหล่านั้นด้วย และทางออกที่มักจะเสนอคือการปลุกเร้าให้ประชาชนลุกขึ้นสู้หรือทำการปฏิวัติ

แนวคิดในการสร้างสรรค์งานศิลปะแบบอัตถสังคมนิยมนี้ ก็เหมือนกับหลักเกณฑ์อีกหลายอย่างของลัทธิมาร์กซ์ ที่เกิดขึ้นจากหลัก “วิภาษวิธี” (dialectic) ซึ่งเชื่อว่าความเป็นเอกภาพของสรรพสิ่งที่ตรงข้ามกันจะสร้างให้เกิดสิ่งที่เป็นความจริงขั้นสูงสุด (absolute reality) หากวิเคราะห์ตามกฎข้อนี้ แนวคิด “อัตถสังคมนิยม” ก็เป็นผล (synthesis) จากขั้นตอนวิภาษวิธีที่แสวงหาความเป็นเอกภาพระหว่าง “จินตนิยม” (เน้นอัตวิสัย – ให้ความสำคัญกับอารมณ์

¹¹ Ibid, p. 145.

¹² John Frow, *Marxism and Literary History*, 1986, (Oxford : Basil Blackwell, 1986), p. 6.

¹³ คือแนวการเขียนแบบสังคมนิยมที่หันมาให้ความสนใจกับความเป็นจริงของธรรมชาติ โดยเชื่อว่าแม้ธรรมชาติเท่านั้นที่เป็นความจริง

¹⁴ Damian Grant, *Realism*, (London : Methuen, 1970), p. 77. สำหรับแนวคิด อัตถนิยมเชิงวิพากษ์นี้ “เลนีย เสาวพงศ์” ได้อธิบายไว้ว่า “เป็นแนวทางการเขียนแบบหนึ่งในคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นงานเขียนที่เปิดโปงความชั่วร้ายของสังคม บรรยายถึงชีวิตและเหตุผลแห่งปัจเจกภาพที่ถูกผูกมัดด้วยประเพณีของครอบครัว คำห้ามของศาสนา และข้อบัญญัติของกฎหมาย แต่ไม่สามารถจะชี้ให้คนทั้งหลายเห็นถึงการที่จะหนีออกจากการผูกมัดนี้ได้” โปรดดูใน เลนีย เสาวพงศ์, “อัตถนิยมและจินตนิยม,” *ทิวทัศน์ที่นำศึกษาของนักประพันธ์* (กรุงเทพฯ : ชุมชนวรรณศิลป์ สโมสรนักศึกษามหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2518), หน้า 212 – 213. ข้อความในตอนนี เลนีย ได้อ้างว่ามาจากส่วนหนึ่งของคำกล่าวจาก แมกซิม กอร์กี้

ความรู้สึกและอุดมการณ์) กับ “อัตถนิยม” (เน้นภววิสัย – คือการเสนอภาพความเป็นจริง) กลายเป็นแนว “อัตถสังคมนิยม” ที่ให้เสนอภาพความเป็นจริงอันเลวร้ายของสังคม พร้อมทั้งรื้ออารมณ์ความรู้สึกของอุดมการณ์ปฏิกิริยา

กล่าวโดยสรุปคือ งานเขียนแนว “อัตถสังคมนิยม” นี้ คืองานเขียนที่จะต้องเปิดโปงความเลวร้ายและชี้ให้เห็นว่าสาเหตุของความเลวร้ายในสังคมมาจากตัวโครงสร้างของสังคมเดิม (เช่น สังคมศักดินาหรือสังคมนิยม) ตลอดจนชี้แนะทางออกโดยการสร้างสังคมใหม่ที่มีความเท่าเทียมกัน สลายการแบ่งแยกทางชนชั้น ซึ่งสังคมใหม่นี้ จะมีได้ก็ด้วยการปฏิวัติของชนชั้นกรรมาชีพ และมรรควิธีของการสร้างสรรค์งานเขียนแบบนี้ คือการเรียนรู้ชีวิตของประชาชน เสนอความเป็นจริงที่ดำรงอยู่ และเสนอพรรณนาที่ “ถูกต้อง” ถึงความขัดแย้งและความเคลื่อนไหวของสังคม และเป็นแนวคิดที่ผูกติดกับอุดมการณ์ทางการเมืองแบบสังคมนิยม

นอกจากแนว “อัตถสังคมนิยม” ของรัสเซีย ซึ่งมีพื้นฐานมาจากแนวคิดลัทธิมาร์กซ์แล้ว พรรคคอมมิวนิสต์จีน ยังได้เริ่มกำหนดมาตรฐานการสร้างงานศิลปะและวรรณกรรมเพื่อสร้างสรรค์งานในเขตปฏิวัติเช่นกัน หลักการที่รู้จักกันดีที่สุดในไทยเห็นจะเป็น คำปราศรัย “ว่าด้วยศิลปะวรรณคดี” ซึ่ง เหมาเจ๋อตุง ผู้นำคนสำคัญของการปฏิวัติจีน ได้ปราศรัยใน พ.ศ. 2485 (ค.ศ. 1942) ในฐานที่มั่นเยนอัน คำปราศรัยนี้ จะกลายเป็นมาตรฐานสำคัญของการสร้างสรรค์งานศิลปะและวรรณกรรมในเขตพื้นที่ของคอมมิวนิสต์ช่วงนั้น¹⁵

คำปราศรัยนี้ได้เสนอแนวทางที่เน้นการปฏิบัติมากกว่าแนวคิด “อัตถสังคมนิยม” ของโซเวียต ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะในช่วงเวลานั้น จีนยังปฏิวัติไม่สำเร็จ จึงต้องเน้นด้านการ “ปฏิบัติ” ให้มากขึ้น สำหรับด้านเนื้อหานั้น เหมาเจ๋อตุงได้ประกาศบรรทัดฐานในการประเมินค่างานศิลปะวรรณคดีทั้งหมดด้วยหลักเกณฑ์ห้าประการ คือเรื่องของ จุดยืน (นักเขียนและศิลปินควรจะอยู่เคียงข้างประชาชน), ทักษะ (ควรจะดำเนินตามนโยบายของพรรค), เป้าหมาย (ควรเขียนเพื่อคนงาน, ชาวนา และทหาร และควรสร้างความกลมเกลียวให้กับพวกเขา) และการเรียนรู้ (นอกจากให้การศึกษาแก่มวลชนแล้ว ควรเรียนรู้จากพวกเขาด้วย)¹⁶ อันที่จริงแล้ว คำปราศรัยว่าด้วยศิลปะวรรณคดีนี้ ก็คือการตอกย้ำถึงวิธีการสร้างสรรค์วรรณคดีแบบคอมมิวนิสต์ที่มีการกล่าวถึงในจีนมาก่อนหน้านั้น 2 ทศวรรษแล้ว เช่นในนิตยสาร “Chinese youth” ในปี ค.ศ. 1923 ได้มีการเสนอให้กล่าวถึง ชาวนา, กรรมกร และ ทหาร ในวรรณกรรมแบบ หรือบทความ “การ

¹⁵ C.T. Hsia, *A History of Modern Chinese Fiction*, second edition, (London : Yale university Press, 1971), p. 308.

¹⁶ Franz Michael, “Literature and Art : An Uncertain Link to the Masses” in Franz Michael, Carl Linden, Jan Prybyl, and Jurgen Domes. *China and the Crisis of Marxism – Leninism*. (Boulder : Westview Press, 1990), p. 166.

ปฏิวัติและวรรณคดี" ("Revolution and Literature") ของ Kou Mo-Jo (กว๋อ โมะ โยะ) ใน ค.ศ. 1926 ก็ได้กระตุ้นเตือนเยาวชนให้ "ชัดเจนในแนวทางและก้าวไปท่ามกลางทหารและประชาชนผู้ศรัทธาในฝ่ายแห่งการปฏิวัติ" ตัวเหมาเจ๋อตงเองก็เคยเสนอใน ค.ศ. 1929 ถึงแนวทางของการสร้างสรรค์ศิลปะวรรณคดีและบทละคร¹⁷ คำปราศรัยว่าด้วยศิลปะวรรณคดีที่เหมาเจ๋อตงจะสวดคล้องกับแนวคิดเกี่ยวกับการสร้างสรรค์วรรณกรรมแบบคอมมิวนิสต์ที่มีการเผยแพร่มาก่อนแล้ว อย่างไรก็ตาม จีนก็น่าจะได้รับอิทธิพลทางวรรณกรรมจากโซเวียตอยู่บ้าง ในคำปราศรัย "ว่าด้วยศิลปะวรรณคดี" เหมาเจ๋อตงได้เอ่ยถึงหลักการทางวรรณกรรมของเลนิน ว่าต้อง "รับใช้ประชาชนเรือนแสนเรือนล้าน"¹⁸

งานเขียนของไทยที่ปรากฏแนวคิดแบบ อุดมสังคมนิยม ของรัสเซียอย่างเด่นชัดคือ บทความ "การประพันธ์กับสังคม" และ "อัตถนิยม กับ จินตนิยม" ของ "เสนีย์ เสาวพงศ์" (ศักดิ์ชัย บำรุงพงศ์) ที่เขียนขึ้นใน พ.ศ. 2495¹⁹ ส่วนคำปราศรัย "ว่าด้วยศิลปะวรรณคดี" ของ เหมาเจ๋อตง นั้น ได้รับการแปลเป็นภาษาไทยโดย อัศนี พลจันทร ตีพิมพ์ในนิตยสารอักษรสาส์น ฉบับเดือนธันวาคม 2492 จนถึงฉบับเดือนกุมภาพันธ์ 2493 รวมทั้งสิ้น 3 ตอน

การปรากฏตัวของแนวคิด "ศิลปะเพื่อชีวิต" ในสังคมไทย

สำหรับในสังคมไทย บุคคลแรกที่น่าเสนอแนวคิดทางศิลปะแบบลัทธิมาร์กซ์นี้น่าจะเป็น ประเสริฐ ทรัพย์สุนทร ในบทความ "ศิลปะ – อนาคต" ซึ่งน่าจะเขียนลงในหนังสือพิมพ์มหาชนในช่วงต้นปี 2492²⁰ และจะถูกนำมารวมพิมพ์กับบทความอื่นๆ เป็นหนังสือชุด ชีวิตทัศน์

¹⁷ C.T. Hsia, *A History of Modern Chinese Fiction*, p. 310.

¹⁸ เหมาเจ๋อตง, *บทนิพนธ์คัดสรรชุดที่ 3 ว่าด้วยงานวัฒนธรรม*, (กรุงเทพฯ : นกยูง, 2545), หน้า 25 – 26.

¹⁹ โปรดดูใน เสนีย์ เสาวพงศ์ (ศักดิ์ชัย บำรุงพงศ์), "การประพันธ์กับสังคม," *มหาชนทรรศนะ*, (กรุงเทพฯ : กลุ่มวิชาการเพื่อประชาชน, 2517) และ เสนีย์ เสาวพงศ์, "อัตถนิยม กับ จินตนิยม," *ทิวทัศน์ที่น่าศึกษาของนักประพันธ์*, (กรุงเทพฯ : ชุมชนวรรณศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2518).

²⁰ สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล เคยกล่าวไว้ว่า ประเสริฐ เริ่มเขียนบทความชุด "ชีวิตทัศน์" ลงใน *มหาชน* ซึ่งเป็นหนังสือพิมพ์รายสัปดาห์ของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) ตั้งแต่ฉบับวันที่ 21 พฤศจิกายน พ.ศ. 2491 เป็นต้นมา โปรดดูใน Somsak Jeamteerasakul, "The Communist Movement in Thailand." Thesis submit for degree of Doctor of Philosophy, Department of Politics, Monash University, 1993, p. 269. หากประเสริฐเริ่มเขียนบทความชุดนี้ในช่วงนั้น เขาก็น่าจะเขียนบทความ "ศิลปะ – อนาคต" ในช่วงครึ่งแรกของ พ.ศ. 2492.

ในช่วงกลางปี 2492 โดยในบทความนี้ ประเสริฐ เริ่มเสนอมุมมองทางศิลปะที่น่าสนใจอยู่หลายประเด็นคือ

1. ศิลปะและอนาจารต้องแยกออกจากกัน ประเสริฐพยายามอธิบายว่า "ศิลปะ" และ "อนาจาร" เป็นคนละสิ่งกัน ไม่สามารถนำมาปะปนกันได้ การมองว่าศิลปะและอนาจารเป็นสิ่งที่แยกกันไม่ออกจากกันนั้น เป็นความเห็นของกระฎุมพี ซึ่ง "มีกิเลสหายาบ" ย่อมแสวงหาทางที่จะเอาทุกสิ่งทุกอย่างมาบำเรอกิเลสของตน และได้เสนอว่าการแยกศิลปะออกจากอนาจารนั้นสามารถกระทำได้โดยให้ศิลปะมาอยู่ในความควบคุมของประชาชน เพราะเขามีสมมติฐานว่าศิลปะเป็นของที่เกิดมาจากประชาชน สิ่งที่เกิดจากประชาชนย่อมบริสุทธิ์สะอาด "สิ่งใดถูกประชาชนควบคุมแล้ว สิ่งนั้นต้องบริสุทธิ์เสมอ"²¹

นอกจากนี้เริ่มโจมตีเรื่อง "อนาจาร" ด้วยกรอบของชนชั้นแล้ว ประเสริฐยังน่าจะเป็นคนแรกที่ยอมรับวาทศิลป์ที่ปัญญาชนไทยยกย่องอย่าง "ลิลิตพระลอ" ว่าเป็นวรรณคดีตามกอนาจารของชนชั้นศักดินา²² แต่เขาไม่ได้วิพากษ์อย่างจริงจังเท่ากับที่ "อินทราวุธ" (อัศนี พลจันทร) จะได้เขียนขึ้นในภายหลัง

2. ศิลปะเป็นเรื่องของชนชั้นและเป็นของประชาชน นอกจากนี้ยังจะต้องมีส่วนในการมุ่งเปลี่ยนแปลงสังคมอีก เขาได้อ้างคำพูดของ เลนิน ที่กล่าวแก่ กอร์กี้ ว่า "...วรรณคดีเป็นของประชาชน และต้องรับใช้ประชาชน นักประพันธ์จึงต้องสำนึกตนว่า เรื่องที่เขียนนั้นเขียนทำไม และเขียนเพื่อใคร ?..."²³ และ "...นักประพันธ์ไม่มีความเป็นกลาง ถ้าไม่ยืนอยู่ข้างชนชั้นที่ถูกกดขี่ก็ต้องยืนอยู่ข้างชนชั้นปกครอง..."²⁴

3. โจมตีแนวคิด "ศิลปินเพื่อศิลปะ" นอกจากเสนอทรรศนะทางด้านศิลปะแล้ว ประเสริฐยังได้โจมตีแนวคิด "ศิลปินเพื่อศิลปะ" ว่าเป็นวิธีคิดแบบกระฎุมพี ที่ปฏิเสธความสัมพันธ์ระหว่างศิลปะกับประชาชน และเขายังต่อต้านศิลปินที่ผลิตงานของตนในฐานะของสินค้าเพียงเพื่อประโยชน์ของนายทุนอีกด้วย โดยอ้างคำของ คาร์ล มาร์กซ์ ว่า "ศิลปินเป็นผู้มีเกียรติสูง แต่ถูกนายทุนเอามาตีราคาเป็นเงิน"²⁵

ในตอนท้ายของบทความ เขาก็ได้สรุปถึงความสำคัญของงานศิลปะว่าเป็นปัจจัยสำคัญในการช่วยให้สังคมเปลี่ยนแปลงไปสู่จุดหมาย ศิลปินต้องมีอุดมคติที่จะใช้ศิลปะในการ

²¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 94.

²² ประเสริฐ ทรัพย์สุนทร, *ชีวิตฉัน*, มปท., มปป., หน้า 92.

²³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 87

²⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 88.

²⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 86.

“ปลดแอกมนุษยชาติ” และ “ใช้ศิลปะเข้าช่วยงานเปลี่ยนแปลงสังคมเพื่อไปเก็บดอกผลแห่งศิลปะ อันสะพรั่งหอมหวานในสังคมใหม่...”²⁶

อย่างไรก็ตาม บทความ “ศิลปะ – อนาคต” เป็นเพียงหนึ่งในหลายบทความที่ ประเสริฐเขียนเพื่อวิพากษ์วิจารณ์โลกทัศน์ต่างๆ ในสังคมไทยช่วงนั้น หลังจากนั้น ดูเหมือนว่า ประเสริฐจะไม่เคยแสดงทรรศนะในด้านศิลปะอีกเลย และบทความนี้ไม่เคยถูกอ้างอิงถึงจาก นักเขียนก้าวหน้าคนอื่นๆ ในทศวรรษ 2490 แต่อย่างใด

ในปีเดียวกัน สุภา ศิริมานนท์ ก็ได้เริ่มเสนอแนวคิด “นวนิยายที่มีจุดมุ่งหมาย” (Novel with Purposes) โดยสุภาได้ให้ความหมายไว้ว่า เป็นนวนิยายที่จะ “ก่อความเปลี่ยนแปลง ให้เกิดแก่จิตใจของผู้ที่ได้อ่าน ทำให้เต็มไปด้วยพลังแห่งความดิ้นรนเพื่อสลัดแอกแห่งจารีตโบราณ ที่บรรดาผู้นิยมการกดขี่มนุษย์ลงเป็นทาสได้สถาปนาขึ้นไว้ และในที่สุด พายุแห่งความเปลี่ยนแปลงและแห่งการปฏิวัติก็ปฏิสนธิ...”²⁷

แนวคิด “นวนิยายที่มีจุดมุ่งหมาย” ได้ส่งอิทธิพลต่อนักเขียนหนุ่มผู้เริ่มมีชื่อเสียงขึ้น ในช่วงนั้น คือ อุดม อุดากร (“อ. อุดากร”) ดังที่เขาเคยส่งจดหมายถึงสุภาในเดือนมีนาคม พ.ศ. 2493 ว่า

“ผมได้ส่งเรื่อง “บนผืนแผ่นดินไทย” มาเพื่อรับพิจารณา จากท่านบรรณาธิการอีกเรื่องหนึ่ง ผมไม่ทราบว่าจะจะเป็น Novel with Purposes ได้หรือไม่...ผมเพิ่งเขียนจบ และก็ได้รีบส่งมาทันที อย่างที่ได้ ตั้งใจไว้แต่เริ่มแรกเขียน นวนิยายที่มีความมุ่งหมาย เป็นของใหม่สำหรับ ผมอย่างยิ่ง ผมลองทำดู เผื่อจะพบกับความสำเร็จบ้าง...”²⁸

และคำๆ นี้ได้ถูกนำมาใช้ในการโฆษณานวนิยาย จนกว่าเราจะพบกันอีก ของ “ศรีบูรพา” อีกด้วย โดยกล่าวว่า “...ในบรรดานวนิยายที่แต่งและพิมพ์สู่มหาชนนั้น นวนิยายที่มีความมุ่งหมายทางสังคมก็หายากอยู่แล้ว และในหมู่นวนิยายที่มีความมุ่งหมายนั้นเองเราก็ยิ่งหายากขึ้นอีกที่จะนับว่าเรื่องใดบรรลุไว้ซึ่งความสมจริงอันตระหนักถึงปัญหาชีวิตของ

²⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 95.

²⁷ สุภา ศิริมานนท์, *วรรณสาส์นสำนึก เล่ม 1*, (กรุงเทพฯ : กองทุน สุภา ศิริมานนท์, 2529), หน้า 283, บทความนี้ตีพิมพ์ครั้งแรกใน *อักษรสาส์น* 1,6 (กันยายน 2492).

²⁸ สุภา ศิริมานนท์, *จดหมายจากบรรณาธิการ*, (กรุงเทพฯ : กองทุนสุภา ศิริมานนท์, 2529), หน้า 47.

สังคมไทย..."²⁹ อย่างไรก็ตาม วลีนี้อาจมิได้เป็นที่นิยมมากนักในช่วงนั้น นอกจาก สุภา และ "อ. อุดากร" แล้ว มีเพียง วิลาส มณีวัต อีกผู้หนึ่งที่เคยกล่าวถึงแนวคิดนี้บทความ "จาก ม.จ. อากาศ ดำเกิง ถึง ก. สุรางคนางค์" ในช่วง พ.ศ. 2494³⁰

สำหรับ อัศนี พลจันทร ได้เริ่มแสดงทรรศนะของมุมมองแบบลัทธิมาร์กซ์ในเรื่องสั้น และบทวิจารณ์ของเขาตั้งแต่ช่วงครึ่งหลังของ พ.ศ. 2492 ดังเช่นที่ปรากฏในเรื่องสั้น "ล้มไป – ฮา ตี" ที่ตีพิมพ์ในนิตยสาร อักษรสาส์น ของ สุภา ศิริมานนท์ ในเดือน มิถุนายน 2492 นอกจากนี้เขายังเขียนบทความชุด "ข้อไม่นำศึกษาทางการประพันธ์" ลงในนิตยสารฉบับเดียวกันในเดือน สิงหาคมถึงเดือนตุลาคมปีเดียวกันอีกด้วย บทความชุดนี้ได้ประกาศไว้อย่างชัดเจนว่า "ศิลปะเพื่อศิลปะ" ไม่มี และก็ต้องแสวงหาความจริงจากการมีส่วนร่วมในชีวิตที่ดิ้นรนของประชาชน อีกทั้งต้องศึกษาถึง "ชนชั้น" ที่ยิ่งใหญ่คือชนชั้นชาวนาและกรรมกรอยู่เสมอ "...เพราะว่าศิลปะและวรรณคดี ตลอดจนวัฒนธรรมเป็นของประชาชนเท่านั้น..."³¹ หลังจากนั้น อัศนีจะมีบทความในเชิงวิพากษ์วิจารณ์วรรณกรรมโบราณของไทยอีกหลายชิ้น เช่น "วรรณคดีเก่าๆ", "ลิลิตพระลอ... วรรณคดีศักดิ์นา" เป็นต้น

แต่จนถึงกลางปี 2493 ทั้ง อัศนี และ สุภา ก็ยังมิได้เสนอทฤษฎีทางศิลปะอย่างเป็นระบบ (นอกจากบทแปลคำปราศรัยของ เหมาเจ๋อตุง "ว่าด้วยศิลปะวรรณคดี" ของ อัศนี) คนที่พยายามอธิบายแนวคิดนี้อย่างเป็นระบบพร้อมทั้งเสนอคำขวัญ "ศิลปะเพื่อชีวิต" ขึ้นมาเป็นครั้งแรก น่าจะเป็น อุดม สีสวรรณ สมาชิกคนหนึ่งของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย และเป็นผู้หนึ่งที่อยู่ในประเทศจีนช่วงที่เหมาเจ๋อตุงได้ปราศรัยแนวทาง "ว่าด้วยศิลปะวรรณคดี" ที่เยนอานอีกด้วย ในช่วงกลางปี 2493 อุดมได้เขียนบทความชื่อ "ดูวรรณคดีจากสังคม ดูสังคมจากวรรณคดี" ขึ้น บทความนี้ได้เสนอประเด็นทางศิลปะที่น่าสนใจไว้หลายประการ ทั้งในเรื่องของการถกเถียงในโลกตะวันตก, การแยกแยะความหมายของ "ศิลปะเพื่อศิลปะ" และ "ศิลปะเพื่อชีวิต", การพัฒนาไปเป็น "ศิลปะเพื่อประชาชน", หน้าที่ของศิลปิน, นอกจากนี้ยังยกตัวอย่างงานของ "ศรีบูรพา" ซึ่งเป็นนักเขียนมีชื่อเสียงในยุคนั้นมาประกอบคำอธิบายเหล่านี้ด้วย และน่าจะเป็นจุดเริ่มต้นของการทำให้คำขวัญ "ศิลปะเพื่อชีวิต" และ "ศิลปะเพื่อประชาชน" เป็นศัพท์เฉพาะและจะกลายเป็นตัวแทนของแนวคิดทางศิลปะแบบลัทธิมาร์กซ์ในไทย

²⁹ อักษรสาส์น, 1, 12 (มีนาคม, 2493), หน้า 96. น่าจะเป็นสำนวนของ สุภา เอง

³⁰ วิลาส มณีวัต, "จาก ม.จ. อากาศดำเกิง ถึง ก. สุรางคนางค์," *แสนสุข*, 1, 1 (16 กันยายน 2494), หน้า 4.

³¹ อินทราวุธ (อัศนี พลจันทร), *ข้อคิดจากวรรณคดี*, (กรุงเทพฯ : ศูนย์กลางนักเรียนแห่งประเทศไทย, 2517), หน้า 206.

จึงอาจกล่าวได้ว่า แนวคิดนี้ได้เกิดขึ้นในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของการสนับสนุนแนวคิดทางการเมืองแบบลัทธิมาร์กซ์ โดยเฉพาะบุคคลแรกๆ ที่นำเสนอแนวคิดทางศิลปะแบบนี้คือ ประเสริฐ ทรัพย์สุนทร, อุดม สีสุวรรณ, สุภา ศิริमानนท์ และ อัศนี พลจันทร ล้วนมีส่วนเกี่ยวข้องกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยไม่ว่าทางใดก็ทางหนึ่งทั้งนั้น³² แนวคิดนี้จึงมีบทบาทในฐานะส่วนหนึ่งของความเคลื่อนไหวทางการเมืองของฝ่ายซ้ายไทยในยุคนั้น³³ ดังนั้น เป็นการแน่นอนว่า วัตถุประสงค์ข้อแรกๆ ของแนวคิดนี้คือการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างสังคมที่ดำรงอยู่ให้กลายเป็นสังคมที่พึงปรารถนา วัตถุประสงค์นี้ไม่มีการยกเว้นไม่ว่างานชิ้นนั้นจะอยู่ในปริมาณของการเมืองหรือทางวัฒนธรรม

“ศิลปะเพื่อชีวิต” กับการวิจารณ์วรรณกรรมไทย

ด้วยสาเหตุดังที่กล่าวมาข้างต้น การวิจารณ์วรรณกรรมของแนวคิดนี้จึงให้ความสำคัญกับมโนทัศน์หลายอย่างของลัทธิมาร์กซ์ เช่น ชนชั้น, การต่อสู้ของประชาชน, การกดขี่ขูดรีด ฯลฯ ตลอดจนนำเสนอเป้าหมายทางการเมือง จึงมีอาจปฏิเสธได้ว่าแนวทางการวิจารณ์ชนิดนี้มีลักษณะเด่นในตัวเอง และเป็นแนวคิดที่โดดเด่นของยุคสมัยนั้น

มีอาจปฏิเสธได้ว่า ในการวิจารณ์วรรณกรรมนั้น ย่อมต้องสนใจลักษณะเด่นและลักษณะร่วมของยุคสมัย ในที่นี้ แนวคิดศิลปะเพื่อชีวิต มีสิ่งที่เรียกว่า “ลักษณะเด่น” อยู่ในตัวเองแล้ว แต่ด้วยมุมมองบางประการ อาจทำให้มันบดบัง “ลักษณะร่วม” ของยุคสมัยไปได้

บทวิจารณ์วรรณกรรมของปัญญาชนลัทธิมาร์กซ์ที่ใช้แนวคิด “ศิลปะเพื่อชีวิต” เป็นตัวประเมินค่านั้น อาจแบ่งได้กว้างๆ คือ บทวิจารณ์วรรณกรรมโบราณ, บทวิจารณ์วรรณกรรมปัจจุบัน

³² ประเสริฐ ทรัพย์สุนทร และ อุดม สีสุวรรณ เป็นสมาชิก พคท. แล้วในช่วงนั้น สุภา ศิริमानนท์ ไม่เคยเป็นสมาชิกพรรค และในช่วงกลางทศวรรษเขาจะมีความเห็นบางอย่างขัดแย้งกับ พคท. แต่นิตยสารอักษรสาส์น ของเขานั้น มีสมาชิกพรรคบางคนเขียนบทความให้ เช่น เสนาะ พาณิชยเจริญ (สมาชิก พคท.), สมาน วรพฤษ (สมาชิกพรรคคอมมิวนิสต์ในไทย) ขณะที่อัศนี พลจันทร นั้น ไม่แน่ว่าเข้าเป็นสมาชิกพรรคในปีใด แต่น่าจะก่อน พ.ศ. 2495 เพราะในปีนั้น เขาเป็นคนที่ พคท. ส่งไปศึกษาที่สถาบันมาร์กซ์-เลนิน สาขา 1 ปักกิ่ง รุ่นปี 2495 – 2497 แล้ว รายชื่อผู้ที่ไปศึกษาในปีนั้น โปรดดูใน “เปิดกรุนักปฏิวัติไทย สถาบันมาร์กซ์-เลนิน,” *สุ่อานาคด*, 1, 47 (31 มกราคม – 6 กุมภาพันธ์, 2525), หน้า 14.

³³ ผู้สนใจแนวคิดและความเคลื่อนไหวของ พคท. โปรดดูเพิ่มเติม ใน Kasian Tejapira, *Commodifying Marxism*, (Kyoto: Kyoto University Press, 2001) และ Somsak Jeamteerasakul, “The Communist Movement in Thailand.” Ph.D. Thesis, Department of Politics, Monash University, 1993.

สำหรับการวิพากษ์วรรณกรรมโบราณในช่วงต้นทศวรรษ 2490 นั้น อาจกล่าวได้ว่า ปัญญาชนที่วิพากษ์วรรณกรรมโบราณด้วยแนวคิดลัทธิมาร์กซ์อย่างจริงจังที่สุดเห็นจะได้แก่ อัศนี พลจันทร ในช่วงระหว่าง พ.ศ. 2492 ถึง พ.ศ. 2493 เขาเขียนบทความที่มุ่งโจมตีวรรณกรรมโบราณหรือวรรณกรรม “ศักดินา” ของไทยทั้งสิ้น 10 บทความคือ “วรรณคดีเก่าๆ”, “ व्याสและกาลิ ทาส”, “Art Gratia Artis?”, “รามายณะคืออะไร? และรามเกียรติ์นั้นไหน? ท่านทั้งหลายเอ๋ย”, “บท อัจฉรย์เป็นลักษณะการประพันธ์ของชนชั้นที่ทึบทักตนเป็นสมมติเทวดา”, “นิยายพื้นบ้านเป็นแกน สำคัญยิ่งในวิวัฒนาการของประชากราษฎร”, “ลิลิตพระลอ...วรรณคดีศักดินา”, “ข้าเลื่องดูวรรณคดี ไทย”, “ที่มาของวรรณคดีไทย”, “ข้อกังขา 3 ประการในวรรณคดีของไทย”

บทความทุกชิ้นที่กล่าวถึงนี้ตีพิมพ์ในนิตยสารอักษรสาส์นของ สุภา ศิริมานนท์ ใน ระหว่างพ.ศ. 2492 - 2493 และดูเหมือนจะกลายเป็นตัวแทนของบรรยากาศการวิพากษ์วรรณคดี โบราณของยุคทศวรรษ 2490 โดยเฉพาะบทความ “ลิลิตพระลอ วรรณคดีศักดินา” ดังที่ รื่นฤทัย สัจจพันธุ์ เคยกล่าวถึงบรรยากาศในช่วงนี้ไว้ว่า “...นับเป็นครั้งแรกที่มีการวิจารณ์วรรณคดีโบราณ ของไทยด้วยท่าทีก้าวร้าว และล้มล้างความเป็นวรรณคดียอดเยี่ยมที่ยกย่องกันมาแต่เดิม บท วิจารณ์ของ “อินทราวุธ” จึงก่อให้เกิดปฏิกิริยาต่อต้านจากนักวิจารณ์กลุ่มอนุรักษนิยม และ นักวิชาการวรรณคดีอย่างกว้างขวาง...”³⁴ โดยรื่นฤทัยยกตัวอย่างว่า “ปฏิกิริยา” เหล่านี้ ได้แก่ บทความ “ศิลปะ อนาคต” ของวิทย์ ศิวะศรียานนท์ และ “ศิลปะ หรือ อนาคต” ของ “บรรจง บรรเจิดศิลป์” (อุดม สีสุวรรณ) อย่างไรก็ตาม บทความของ วิทย์ ศิวะศรียานนท์ นั้น ตีพิมพ์ใน พ.ศ. 2492 ก่อน “ลิลิตพระลอ...วรรณคดีศักดินา” ที่ตีพิมพ์ในเดือนเมษายน 2493 ส่วนบทความ ของ “บรรจง บรรเจิดศิลป์” นั้น ตีพิมพ์ใน พ.ศ. 2499 ห่างจากบทความของ “อินทราวุธ” ถึง 6 ปี และได้อ้างอิงถึงบทความของ “อินทราวุธ” เลย นอกจากสองบทความนี้ ยังไม่พบงานชิ้นใดเลย ถึง “ปฏิกิริยา” อื่นๆ ในช่วงนั้นอีก

ดังนั้น จึงยังไม่พบหลักฐานปรากฏว่า บทความเหล่านี้ถูกกล่าวถึงหรือถูกโต้แย้ง มากน้อยเพียงใด และสามารถสร้างความ “ตื่นตระหนก” ให้แก่วงการผู้ศึกษาวรรณคดีโบราณใน ขณะนั้นมากนักน้อยแค่ไหน โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาว่า บทความของ “อินทราวุธ” เหล่านี้เผยแพร่ เฉพาะในนิตยสารและไม่เคยถูกนำมารวมเล่มเลยในทศวรรษ 2490 ยกเว้นบทความ “ลิลิต พระลอ...วรรณคดีศักดินา” ที่ถูกนำมาตีพิมพ์พร้อมกับ “ดูวรรณคดีจากสังคม ดูสังคมจากวรรณคดี”

³⁴ รื่นฤทัย สัจจพันธุ์, “วรรณคดีวิจารณ์ไทย พ.ศ. 2453 - 2500,” ใน ชลดา เรืองรัชชลิขิต, รื่น ฤทัย สัจจพันธุ์, ดวงมณ จิตรจันทร, *ทอไหมในสายน้ำ 200 ปี วรรณคดีวิจารณ์ไทย*, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ : ประพันธ์สาส์น, 2541), หน้า 202.

ของ อุดม สีสุวรรณ ใน พ.ศ. 2495 ภายใต้ชื่อหนังสือ จากพระลอและศรีบูรพา ซึ่งน่าจะทำให้เป็นที่รู้จักมากกว่าบทความอื่นๆ ดังที่ สุภา ศิริมานนท์ เคยบอกวาทความนี้ "ดังมากในสมัยนั้น"³⁵

บทวิจารณ์ที่ได้แย้ง "ลิลิตพระลอ...วรรณคดีคักดินา" ในช่วงนั้นเท่าที่ค้นพบมีเพียงบทความเดียวที่เขียนขึ้นในช่วง พ.ศ. 2496 โดย "แสงทอง" (หลวงบุญยานพพานิชย์) เป็นการวิจารณ์จากหนังสือรวมเล่ม "จากพระลอและศรีบูรพา" ที่ตีพิมพ์ใน พ.ศ. 2495 มิใช่อ่านมาจากอักษรสาส์น³⁶ ดังนั้น จึงอาจตั้งคำถามได้ว่า แท้จริงแล้ว บทความชุด "ข้อคิดจากวรรณคดี" ในอักษรสาส์น มีอิทธิพลต่อคนในยุคนั้นมากน้อยเพียงใด? "แสงทอง" เคยกล่าวว่าเขาก็เคย "แฉ่ว" ถึงบทวิจารณ์วรรณคดีชิ้นอื่นๆ เช่น ขุนช้างขุนแผน, พระอภัยมณี ฯลฯ³⁷ (น่าจะเป็นของอัศนีด้วย) แต่เขาก็ไม่เคยวิพากษ์บทวิจารณ์เหล่านี้แต่อย่างใด

นอกจากนี้ ก็มีการถกเถียงเรื่องวรรณกรรมโบราณใน "ชมรมนักประพันธ์" ช่วงต้นปี 2493 อีกเล็กน้อย เกี่ยวกับวรรณคดีไทยเรื่อง "ขุนช้างขุนแผน" ซึ่ง อัศนี เห็นว่าเป็นงาน "อนาจาร" ขณะที่ วิทย์ ศิวศรียานนท์, เปลื้อง ณ นคร, "พ. เนตรรังษี" และ "สันต์ เทวรักษ์" เห็นว่าไม่เป็นอนาจาร สุดท้าย อัศนี ได้สรุปว่า "...เรื่องนี้ต้องแล้วแต่ประชาชน ถ้าประชาชนเห็นว่าไม่ลามก ก็เป็นอันไม่ใช่"³⁸

แสดงให้เห็นว่า แม้กระทั่งในชมรมนักประพันธ์ ซึ่งเป็นแหล่งชุมนุมนักเขียนและนักวิจารณ์นั้น กระแส "วิพากษ์" วรรณคดีโบราณก็ยังไม่เด่นชัด และคงไม่เพียงพอที่จะสรุปได้ว่ามีกระแสหรือบรรยากาศการวิจารณ์ที่เอาจริงเอาจังและกว้างขวางในช่วงต้นทศวรรษ

หลังจากบทความของ "อินทราวุธ" ใน อักษรสาส์น แล้ว ไม่พบหลักฐานว่ามีการวิพากษ์วรรณคดีโบราณด้วยแนวคิดศิลปะเพื่อชีวิตอีก จนกระทั่งในช่วงปลายทศวรรษ 2490 ที่เริ่มมีบทความขนาดสั้นของ จิตร ภูมิศักดิ์ ตีพิมพ์ในที่ต่างๆ มากขึ้น แต่ส่วนใหญ่เป็นบทวิจารณ์งานวรรณกรรมและศิลปะร่วมสมัย มีบางชิ้นที่กล่าวถึงวรรณกรรมโบราณ ดังเช่น บทความ "ภาพยนตร์เรื่องศรีปราชญ์และข้อน่าคิด", "ภาพยนตร์เรื่องศรีปราชญ์อีกครั้ง"³⁹ ซึ่งเป็นบทความขนาดสั้น บทความที่วิพากษ์วรรณกรรมโบราณอย่างจริงจังของจิตรนั้น จะเป็นบทความขนาด

³⁵ สัมภาษณ์ สุภา ศิริมานนท์. "ร้อยดีด้ออักษรสาส์น". *ถนนหนังสือ*. 4, 8 (ตุลาคม 2528), หน้า 30.

³⁶ แสงทอง (หลวงบุญยานพพานิชย์), *ภาษาและหนังสือ เล่ม 1*, (กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2537), หน้า 188 – 191.

³⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 189.

³⁸ วิลาศ มณีวัต, *บ้านลาดพร้าว เล่ม 2*, (กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2541), หน้า 80.

³⁹ กวีการเมือง (จิตร ภูมิศักดิ์), *กวีการเมือง*, (ม.ป.ท., ม.ป.ท.), หน้า 117 – 116. ทั้งสองบทความนี้ตีพิมพ์ครั้งแรกใน *สารคดี* ราวปี 2500 – 2501.

ยาวเช่น “ศิลปะเพื่อชีวิต ความหมายของมันโดยแท้จริงเป็นไฉน?”⁴⁰ ซึ่งไม่ทราบว่ามีพิมพ์ครั้งแรกในที่ไหนและปีใด แต่จะถูกนำมารวมพิมพ์เป็นเล่มในชุด ศิลปะเพื่อชีวิต โดยสำนักพิมพ์เทวธมมิใน พ.ศ. 2500 นอกจากนี้ยังมีบทความ “บทบาททางวรรณคดีของพระมหามุนี (ทรัพย์)”⁴¹ ที่ลงในสายธาร ช่วงปลายปี 2501, บทวิจารณ์ “ลิลิตโองการแข่งน้ำ” ลงใน นิติศาสตร์ ฉบับ ธรรมศาสตร์ สามัคคี 5 พฤศจิกายน 2500 ในนามปากกา “ศิลป์ พิทักษ์ชน” โดยเน้นหนักไปทางคดีด้านการเมือง (ฉบับสมบูรณ์ที่เห็นกันในปัจจุบันคือฉบับที่จิตรเขียนขึ้นในคุกเมื่อครั้งที่ถูก จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์จับกุม⁴²) นอกจากนี้ยังมีงาน อดีต ปัจจุบัน และอนาคต ของสตรีไทย ที่กล่าวถึงสถานะที่ถูกกดขี่ของผู้หญิงในวรรณคดีอีกด้วย แต่งานของจิตรในช่วงเวลานั้นค่อนข้างจะจัดกระจาย มีงานรวมเล่มเพียงชิ้นเดียว คือ ศิลปะเพื่อชีวิต และบทความขนาดยาวของเขาหลายชิ้นมีเวลาเผยแพร่เพียงช่วงไม่ถึงหนึ่งปี ก่อนที่เขาจะถูกจับกุมในเดือนตุลาคม พ.ศ. 2501

สำหรับการวิจารณ์วรรณกรรมร่วมสมัยนั้น น่าสังเกตว่า ในช่วงต้นและกลางทศวรรษ 2490 นอกจากบทความ “ดูวรรณคดีจากสังคม ดูสังคมจากวรรณคดี” (2493) และการตีติงชีวิตของ “พจมาน” และ “ท่านชายกลาง” ของ บ้านทรายทอง เพียงเล็กน้อยใน ชีวิตและความไฝฝัน (2495)⁴³ ซึ่งทั้งสองชิ้นเป็นงานเขียนของ อุดม สีสวรรณ แล้ว ไม่มีการวิจารณ์วรรณกรรมสมัยใหม่จากนักเขียน “ก้าวหน้า” แม้แต่คนเดียว

ในเดือน มิถุนายน 2493 ชมรมนักประพันธ์ได้จัดการอภิปรายในหัวข้อ “สัญญาชาติญาณมืด” ซึ่งเป็นเรื่องสั้นของ “อ. อุดากร” อันเป็นที่วิพากษ์วิจารณ์กันมากในช่วงนั้น ครั้นนั้นอัศนีได้ “walk out ” ออกจากห้องประชุม เนื่องจากเห็นว่าชมรมไม่มีสิทธิ์จะวิพากษ์งานของ อ. อุดากร โดยที่ตัวเจ้าของงานไม่มีโอกาสจะแก้ต่าง ซึ่งเหตุการณ์ครั้งนี้เป็นที่ยกย่องของนักเขียน

⁴⁰ จิตร ภูมิศักดิ์, ศิลปะเพื่อชีวิต ศิลปะเพื่อประชาชน, พิมพ์ครั้งที่ 8 (กรุงเทพฯ : ศรีปัญญา, 2541), หน้า 103 - 164.

⁴¹ ตีพิมพ์ครั้งแรกในนิตยสารสายธารฉบับเดือน สิงหาคม พ.ศ. 2501 และจบลงในเดือน ตุลาคม ปีเดียวกัน.

⁴² วิชัย นาวาร์ศรี, หลายชีวิต จิตรภูมิศักดิ์, (กรุงเทพฯ : ฟาเดียวกัน, 2546), หน้า 102.

⁴³ โปรตุเกส บรจจ บรเจตศิลป์ (อุดม สีสวรรณ), ชีวิตกับความไฝฝัน, พิมพ์ครั้งที่ 5 (กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2521), หน้า 33 - 34.

ยุคนั้นหลายคน ดังที่ปรากฏในบทความ "ชมรมนักประพันธ์ที่ "วิกส์ลิม" ของ วิลเลียม มณีวัต"⁴⁴ และ "'นายผี" ด้วยรำลึกการวะ" ของ สุวัฒน์ วรดิลก⁴⁵

แม้จะไม่มีข้อกังขาในหลักการอันน่าชื่นชมของอัศนี อย่างไรก็ตาม ในรายละเอียด การประชุมที่วิลเลียมบันทึกไว้ ก่อนที่อัศนีจะอ้างถึงการไม่ควรพิจารณาหลังจำเลย (" อ. อุดากร") เขาได้อ้างเหตุผลของ "ความเป็นมิตรสหาย" ที่ไม่ควรจะ "วิพากษ์วิจารณ์กันเอง"

"ขอให้วินิจฉัยกันเสียก่อนว่า เราควรจะอภิปรายเรื่องนี้หรือไม่ เพราะชมรมนี้มีลักษณะเป็นการพบปะของมิตรสหายที่ชอบพอกันอยู่ในอาชีพเดียวกัน สมควรแล้วหรือที่เราจะมาวิพากษ์กัน อย่างเช่นในอาชีพหมอ หมอกับหมอเขามีมรรยาทที่จะไม่วิพากษ์กัน ผมกับคุณประหยัดก็เคยมีความเห็นเหมือนๆ กันมา แต่เสียใจที่คราวนี้ จะต้องมีความเห็นขัดแย้ง"⁴⁶

แม้ว่า ประหยัด ศ. นาคะนาท ผู้เป็นประธานของชมรมจะกล่าวว่าตัว "อ. อุดากร" ได้ทราบเรื่องนี้แล้วและยินดีให้มีการวิพากษ์วิจารณ์งานเขียนของเขาได้ และ มาลัย ชูพินิจ ได้เสนอว่า การอภิปรายครั้งนี้ไม่ได้ตั้งใจจะชี้ขาด แต่เพื่อประโยชน์ของศิลปะและการประพันธ์โดยที่ไม่เห็นว่าเป็นการผิดมรรยาท เหมือนกับการวิจารณ์หนังสือทั่วไป แต่อัศนียังยืนยันว่า "...ผู้วิจารณ์หนังสือเล่ม เขาวิจารณ์ได้เพราะเขาทำในฐานะนักวิจารณ์ แต่เราเป็นเพื่อนกัน เป็นวงการของมิตรสหาย ควรคิดให้รอบคอบ..."⁴⁷

แสดงให้เห็นว่า แม้กระทั่งตัวอัศนีซึ่งวิจารณ์วรรณคดีโบราณไว้อย่างแหลมคมก็ตาม ที่ (ขณะนั้นเป็นช่วงปลายเดือนมิถุนายน พ.ศ. 2493 เขาได้วิจารณ์วรรณคดีโบราณมาหลายเรื่อง รวมทั้งเขียน "ลิลิตพระลอ...วรรณคดีศักดิ์นา" แล้ว) ก็ยังมองเห็นว่า "คนในวิชาชีพเดียวกัน" หรือ "วงการของมิตรสหาย" นั้น ไม่ควรจะมาวิพากษ์วิจารณ์กันเอง

⁴⁴ วิลเลียม มณีวัต, "ชมรมนักประพันธ์ที่ "วิกส์ลิม", *โลกหนังสือ* 4,7 (เมษายน 2524), หน้า 80 – 81.

⁴⁵ สุวัฒน์ วรดิลก, "'นายผี" ด้วยรำลึกการวะ," ใน *ชีวิตและผลงานของนายผี: อัศนี พลจันทร*, บรรณาธิการโดย วชิระ บัวสนธ์ (กรุงเทพฯ : คณะกรรมการจัดงาน นายผีคืนถิ่นแผ่นดินแม่, 2541), หน้า 177 – 178.

⁴⁶ ไอฟาร์ (วิลเลียม มณีวัต), "เมื่อนายผี กวีเอก วอลด์เฮ้าท์ จากชมรมนักประพันธ์ สิลม," *หนอนหนังสือ* 1,5 (สิงหาคม, 2531), หน้า 123 – 124.

⁴⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 126.

การเริ่ม “วิพากษ์” นักเขียนและวรรณกรรมร่วมสมัยอย่างจริงจังจากปัญญาชนก้าวหน้าจะเริ่มขึ้นในช่วง พ.ศ. 2498 – 2501 ที่เริ่มมีคอลัมน์ “ศิลปวิจารณ์” ใน *ปิตุภูมิ*⁴⁸ โดยในช่วงแรกเป็นบทวิจารณ์ของ “แสน เลอศิลป์” (ไม่ทราบว่าเป็นนามปากกาของใคร) แต่ตั้งแต่เดือนมกราคม 2500 คอลัมน์นี้จะตกอยู่ภายใต้ความรับผิดชอบของ “ศิลป์ พัทธกษัตริย์” หรือ จิตร ภูมิศักดิ์ ซึ่งบางบทความเขาได้วิพากษ์นักเขียนร่วมบางคนไว้อย่างรุนแรง เช่นบทความ “กวีไร้สมองและกวีกึ่งก่า” เขายังได้กล่าวถึงบทกวีที่ “แสงทอง” แต่งไว้ในช่วงกลางปี 2495 เนื่องในโอกาสวันครบรอบของนิตยสาร *สยามสมัย* ว่าเป็นกลอนที่เขียนออกมาจากโลกทัศน์ของศักดินา

“...จะเห็นได้ว่า ขึ้นต้นก็ต้องขึ้นด้วยถ้อยคำอันฟังดูขรุขระ ชล้งๆ อ่านแล้วแปลไม่รู้เรื่องแต่เฉพาะตัวผู้เขียนกับพรรคพวกเพียงสองสามคน เสร็จแล้วก็ทั้งชมทั้งยอสยามสมัย ดี ดี ดี ตะบัน ไม่ต้องมีการวิพากษ์วิจารณ์ เสร็จแล้วก็ลงท้ายด้วยการอัญเชิญสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ให้มาช่วยบันดาลต่างๆ นานาประการ ตามธรรมเนียมของศักดินา ที่ไม่ยอมใช้มือทั้งสองข้างสร้างสรรค์อะไรทั้งสิ้น”⁴⁹

นอกจากนี้ บทความขนาดยาวของเขาก็กวาดพื้ถึงนักเขียนและงานเขียนร่วมสมัยหลายคน เช่น ในบทความ “ศิลปะเพื่อชีวิต ความหมายที่แท้จริงของมันเป็นไฉน?” เขาได้พาดพิงถึง *สี่แผ่นดิน* ของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช, และนวนิยายของ “ก. สุรางคนางค์” , “ว. ณ ประมวลมารค” ว่าเป็นงานศิลปะที่รับใช้ชนชั้นศักดินาและชักชวนให้ประชาชนหันหลังถอยกลับไปหาวันคืนเก่าๆ⁵⁰ ในบทความ “การต่อสู้ของประชาชน” เขายังได้โจมตีงานของ “พนมเทียน” และ ชุ่ม ปัญจพรรค์ ว่าเป็นงานศิลปะของนายทุนเสรีนิยมและจักรพรรดินิยม⁵¹

หลังจากนั้น ก็มีบทความ “นักประพันธ์กามวิถิตถาร” ของ “บรรจง บรรเจิดศิลป์” (อุดม สีสุวรรณ) เขียนลงในสายธาร ฉบับเดือนกันยายน 2501 กล่าวโจมตีนวนิยาย ของ ชุ่ม ปัญจพรรค์ และ “สันต์ เทวรักษ์” (สันต์ ท. โกมลบุตร) ว่าเป็นงานลามกอนาจาร

⁴⁸ เป็นนิตยสารการเมืองของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย มี เป้าทอง วรณศรี เป็นบรรณาธิการ เนื้อหาส่วนใหญ่จะต่อต้านอเมริกา และเสนอแนวคิดลัทธิมาร์กซ์.

⁴⁹ ศิลป์ พัทธกษัตริย์ (จิตร ภูมิศักดิ์), “กวีไร้สมองและกวีกึ่งก่า,” *ปิตุภูมิ*, 2, 45 (18 กุมภาพันธ์, 2500), หน้า 30. บทความนี้ได้นำมารวมพิมพ์อีกครั้งใน ศิลป์ พัทธกษัตริย์, *บทวิพากษ์ว่าด้วยศิลปวัฒนธรรม*, (กรุงเทพฯ : ฝ่ายศิลปวัฒนธรรม ส.จ.ม., 2517), หน้า 129 – 135.

⁵⁰ จิตร ภูมิศักดิ์, *ศิลปะเพื่อชีวิต ศิลปะเพื่อประชาชน*, พิมพ์ครั้งที่ 8, หน้า 147.

⁵¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 98.

อาจจะเรียกได้ว่า มีเพียง จิตร ภูมิศักดิ์ และอุดม สีสวรรณ เท่านั้น ที่ได้ทำการวิพากษ์วิจารณ์นักเขียนร่วมสมัยด้วยมุมมองแบบลัทธิมาร์กซ์อย่างพอจะเป็นรูปธรรม แต่หากนับด้านปริมาณแล้ว ยังถือว่าไม่มากนัก ขณะที่ อัศนี พลจันทร ซึ่งเคยวิจารณ์วรรณกรรมโบราณได้อย่างแหลมคมเมื่อช่วงต้นทศวรรษ ดูเหมือนจะค่อนข้างระมัดระวังในการวิพากษ์วิจารณ์วรรณกรรมร่วมสมัยอยู่พอสมควร ใน พ.ศ. 2501 หลังจากอัศนีกลับจากการศึกษาที่สถาบันลัทธิมาร์กซ์-เลนิน ของ จีน แล้ว เขาได้เรียกร้องให้

"อภิปรายโต้เถียงด้วยจิตใจอันมีไมตรีต่อกัน...ด้วยจิตใจที่เคารพซึ่งกันและกัน ขอเราอย่าเพ่งมีอารมณ์ว่าความแลใช้คารมที่รุนแรงต่อกัน, ขอเราอย่าเพ่งตราหน้ากันแลกันว่าคนนั้นเป็นอย่างนั้น คนนี้เป็นอย่างนี้...ผู้ที่ยึดถือคติ 'ศิลปะเพื่อชีวิต' ไม่ควรด่วนประณามผู้ที่ยังถือคติ 'ศิลปะบริสุทธิ์' ว่าเป็น พวก 'ปฏิกิริยา', 'พวกศักดินานิยม', 'พวกรับใช้จักรพรรดินิยม' อะไรต่อมิอะไรต่างๆ เหล่านี้ และผู้ที่ถือคติ 'ศิลปะบริสุทธิ์' ก็ไม่ควรด่วนประณามอีกฝ่ายหนึ่งว่า 'หัวแดง', 'ไม่มีความรู้', 'กตขี้บักบักใจกัน'...ผมเชื่อมั่นว่าว่าศิลปินและนักเขียนทั้งสองฝ่ายนั้นส่วนใหญ่เป็นศิลปินและนักเขียนที่แท้และที่ดี, เป็นผู้มีจิตใจอันดีงาม"⁵²

ซึ่งข้อเสนอของอัศนีนี้ ภูหลาบ สายประดิษฐ์ ก็เห็นว่าเป็นข้อเสนอที่สมควรจะได้รับการส่งเสริม พร้อมทั้งตอกย้ำในบทความ "ในกระแสแห่งความเปลี่ยนแปลง" ของตนเองอีกว่า การอภิปรายที่ดีจะต้องมีไมตรีและรับฟังเหตุผลซึ่งกันและกัน⁵³ และการที่ทั้งสองคนนี้ได้เสนอถึงหลักการ "วิพากษ์วิจารณ์อย่างมีไมตรี" ในช่วงนั้น น่าจะเป็นเพราะความขัดแย้งที่ปรากฏขึ้นในกรณีหนังสือรับน้องใหม่ 2500 ของมหาวิทยาลัยศิลปากร โดยบทความ "ในกระแสของความเปลี่ยนแปลง" ของ ภูหลาบ สายประดิษฐ์ ได้อ้างถึงกรณีขัดแย้งนี้ไว้ด้วย

อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าในสายตาของปัญญาชนช่วงทศวรรษ 2490 หลายคนจะมองไม่เห็นว่ายุคสมัยของตนนั้นมีบรรยากาศแห่งการวิพากษ์วิจารณ์แต่อย่างใด อุดม สีสวรรณ เคยกล่าวไว้ใน พ.ศ. 2495 ว่า "การวิจารณ์ศิลปวรรณคดีไม่ใช่เป็นของใหม่สำหรับวงการศิลป

⁵² โปรดดูใน ฤทธิศ (อัศนี พลจันทร), "จดหมายในหมู่มิตร," *สหายธรร* 1,1 (พฤษภาคม, 2501), หน้า 79 - 84. บทความชุด "จดหมายในหมู่มิตร" นี้ ได้มีการรวมตีพิมพ์ใหม่ใน *รวมบทความนายผี: อัศนี พลจันทร*, บรรณาธิการโดย วชิระ บัวสนธิ์ (กรุงเทพฯ : สามัญชน, 2541), หน้า 456 - 509.

⁵³ โปรดดูใน ศรีบูรพา (ภูหลาบ สายประดิษฐ์), "ในกระแสแห่งความเปลี่ยนแปลง," *สหายธรร* 1,3 (กรกฎาคม, 2501), หน้า 25 - 31.

วรรณคดีของประเทศเรา แต่ว่าการวิจารณ์ศิลปะวรรณคดีอย่างจริงจังเข้มงวด และถูกต้องนั้น ในประเทศเรายังปรากฏว่ามีน้อยมากทีเดียว”⁵⁴ และใน พ.ศ. 2501 เขาก็กล่าวว่า “...เพราะความเข้าใจที่ไม่แจ่มกระจ่างต่องานวรรณคดีวิจารณ์เช่นนี้เอง ทำให้งานดังกล่าวคืบหน้าไปได้ช้ามาก หนักๆ เข้าคือ ไม่มีใครแนะนำและวิจารณ์ นักเขียนบางคน (ไม่ก็คน) ก็เลยต้องเขียน “แนะนำตนเอง” ซึ่งเคยดูแล้วก็ขื่น ขณะเดียวกันก็เศร้า...”⁵⁵

ในหนังสือ ตำนานนายผี อัศนี พลจันทร ซึ่ง ประเสริฐ จันดำ ได้รวบรวมข้อเขียนต่างๆ ที่เขียนถึง “นายผี” ไว้หลายคน⁵⁶ น่าสนใจว่า นักเขียนที่ร่วมสมัยกับ “นายผี” หรือ อัศนี เช่น ชาลี เขียมกระสินธุ์, นเรศ นโรปกรณ์ ไม่มีใครนึกถึงอัศนีในแง่ของ “นักวิจารณ์” แม้แต่คนเดียว

เมื่อ ทวีป วรดิลก เขียน จิตร ภูมิศักดิ์ ที่ผมรู้จัก ได้กล่าวถึงอัศนีในบท “ยุคนายผี แผลงฤทธิ์” ซึ่งจดจำบทบาทของอัศนีในฐานะกวีมากกว่านักวิจารณ์⁵⁷ สำหรับพี่ชายของเขา สุวัฒน์ วรดิลก ในหนังสือ ชีวิตและงานของนายผี อัศนี พลจันทร ซึ่งเป็นหนังสือรวมบทความไว้อาลัยอัศนี เขาก็ได้จดจำอัศนีในเรื่องของการ “วอลค์เอาท์” ออกจากชมรมนักประพันธ์⁵⁸ อาจมีเพียง สุภา ศิริมานนท์ ซึ่งร่วมงานกับอัศนีในนิตยสาร อักษรสาส์น เท่านั้น ที่กล่าวถึงบทความ “ลิลิตพระลอ...วรรณคดีศักดิ์นา” ว่า “เรื่องนี้เขาดังมากในสมัยนั้นทั้งๆ ที่เขียนไว้สันนิษฐานเดียว”⁵⁹

จะเห็นได้ว่า นักเขียนร่วมสมัยเหล่านี้มิได้จดจำอัศนีในฐานะผู้ที่สร้างความ “คึกคัก” ให้กับวงการวิจารณ์วรรณกรรม หรือกล่าวถึงการโต้แย้งอย่าง “กว้างขวาง” ต่อบทความวิจารณ์ของเขาแม้แต่น้อย ในแง่นี้จึงอาจสันนิษฐานได้ว่า เหตุการณ์การวิพากษ์วิจารณ์วรรณกรรมโบราณของอัศนีนั้น ไม่ใช่แง่มุมที่เด่นเพียงพอที่จะให้นักเขียนร่วมสมัยเหล่านั้นเลือกที่จะกล่าวถึง ยกเว้น สุภา ศิริมานนท์ ที่ทำงานใกล้ชิดกับ อัศนี เพียงคนเดียว

⁵⁴ บรรจง บรรเจิดศิลป์ (อุดม สีสุวรรณ). *ศิลปวรรณคดีกับชีวิต*. (กรุงเทพฯ : กลุ่มผู้เผยแพร่มหาสาร, 2517), หน้า 123.

⁵⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 102 – 103. บทความนี้ตีพิมพ์เป็นครั้งแรกในนิตยสารสายธาร ปีที่ 1 ฉบับที่ 5 กันยายน 2501 ก่อนที่เขาจะถูกจับกุมในเดือนตุลาคม ปีเดียวกัน

⁵⁶ ประเสริฐ จันดำ, ผู้รวบรวม. *ตำนานนายผี อัศนี พลจันทร*. พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2533).

⁵⁷ ไพโรจน์ ทวีป วรดิลก. *จิตร ภูมิศักดิ์ ที่ผมรู้จัก*. (กรุงเทพฯ : มติชน, 2546), หน้า 209 – 216.

⁵⁸ สุวัฒน์ วรดิลก, “นายผี” ด้วยรำลึกการวะ,” ใน *ชีวิตและผลงานของนายผี: อัศนี พลจันทร*, บรรณาธิการโดย วชิระ บัวสนธ์ (กรุงเทพฯ : คณะกรรมการจัดงาน นายผีคืนถิ่นแผ่นดินแม่, 2541), หน้า 177 – 178.

⁵⁹ สัมภาษณ์ สุภา ศิริมานนท์. “รื้ออดีตอักษรสาส์น”. *ถนนหนังสือ*. 4, 8 (ตุลาคม 2528), หน้า 30.

บรรยากาสดการวิพากษ์วิจารณ์วรรณกรรมในช่วงทศวรรษ 2490 นั้น โดยรวมแล้ว อาจสันนิษฐานได้ว่ามีบรรยากาสดการวิพากษ์วิจารณ์ไม่มากเท่ากับที่เข้าใจกันนัก ดังนั้น ในช่วงปลายทศวรรษ นิตยสารสายธาร ซึ่งเป็นนิตยสารทางด้านศิลปวรรณกรรมที่มีสมาชิก พศท. อย่าง เซาว์ พงศ์พิชิต (เจ้าของนามปากกา "ชาญ กรัสนัยประ") เป็นบรรณาธิการจึงปรากฏ บทความของ "เสฐียรโกเศศ", จิตร บัวบุศย์, ขจร สุขพานิช, วิทย์ ศิวะศรียานนท์ ฯลฯ ไปพร้อมๆ กับ อัศนี พลจันทร, อุดม สีสวรรณ, "ทีปกร" ฯลฯ ซึ่งอาจเป็นไปตามข้อเสนอของอัศนีที่ว่า

"ข้อสำคัญก็คือ บุคคลเหล่านี้⁶⁰มีความรู้แลทรรศนะ แตกต่างกัน บางคนและบางครั้งถึงกับตรงกันข้าม, เรื่องที่คุณ [ทองเดิม เสมรสุต - ผู้วิจัย] ควรสนใจก็คือ พยายามช่วยให้บุคคลเหล่านี้ได้มีโอกาสแสดงความรู้ความคิดของเขา, นั่นก็คือ, จัดหาเรื่องของเขา มาลง พิมพ์ใน "สายธาร" ของคุณ, พยายามให้เขาได้มีโอกาสได้ออกความเห็น อภิปรายโต้เถียงกัน. ดังนี้สังคมก็จะมิแก่ผู้อ่านของคุณและแก่พวกเขาเอง"⁶¹

การที่อัศนีต้องเรียกร้องพื้นที่สำหรับการถกเถียงนั้น อาจสะท้อนได้ว่า บรรยากาสดการอภิปรายโต้เถียงนั้น ยังไม่บังเกิดขึ้นอย่างเพียงพอในสังคมวรรณกรรมไทยช่วงนั้น

บทสรุป

อาจกล่าวอย่างกว้างๆ ได้ว่า การวิจารณ์วรรณกรรม คือการประเมินค่าวรรณกรรม ด้วยมาตรฐานของแต่ละทฤษฎี การทำงานที่ศึกษาด้านวรรณกรรมหลายชิ้นต่างก็นำเสนอภาพของ บรรยากาสดการวิพากษ์วิจารณ์ที่คึกคักและรุนแรงในช่วงทศวรรษ 2490 นั้น ได้นำไปสู่คำอธิบาย ถึงวงวรรณกรรมในช่วงนั้นว่ามีการประเมินค่าวรรณกรรมด้วยมาตรฐานของทฤษฎีลัทธิมาร์กซ์ อย่างกว้างขวาง และก่อให้เกิดปฏิกิริยาอย่างรุนแรงจากกลุ่มที่ไม่เห็นด้วย

⁶⁰ ก่อนหน้านี้อัศนีกล่าวถึงปัญญาชนกลุ่มต่างๆ เช่น พระยาอนุมานฯ, ศิลป์ พีระศรี, อุชเชณี, ประยูร อุลุชาฎะ, เทพ จุลคุลย์, บรรจบ พันธุเมธา, รอย โรจนานนท์, "แสงทอง", พระองค์เจ้าธานีนิติ, ดอกไม้สด, "สมชาย ปรีชาเจริญ", ทวีป วรดิถ, เปลื้อง วรรณศรี ฯลฯ

⁶¹ โปรดดูใน อัศนี พลจันทร, *รวมบทความ นายผี: อัศนี พลจันทร* บรรณาธิการโดย วชิระ บัวสนธ์ (กรุงเทพฯ : สามัญชน, 2540), หน้า 473. บทความนี้ตีพิมพ์ครั้งแรกใน *สายธาร* 1,2 (มิถุนายน, 2501).

ท้ายที่สุด ภาพของงานวรรณกรรมในทศวรรษ 2490 โดยเฉพาะช่วงต้นทศวรรษ จึงปรากฏขึ้นเพียงภาพของการต่อสู้ของ “ศิลปะเพื่อศิลปะ” กับ “ศิลปะเพื่อชีวิต”

ความเชื่อที่ว่าโลกวรรณกรรมในช่วงทศวรรษ 2490 เป็นโลกแห่งการปะทะกันระหว่างแนวคิดสองแบบนี้ ทำให้การอธิบายถึงประเด็นต่างๆ ที่ไม่เข้ากลุ่มกับแนวคิด “ศิลปะเพื่อศิลปะ” ว่ามาจากแนวคิด “ศิลปะเพื่อชีวิต” ทั้งสิ้น โดยเฉพาะประเด็นต่างๆ ที่ถกเถียงในชมรมนักประพันธ์ เช่น “หน้าที่และความรับผิดชอบของนักประพันธ์”, “นวนิยายกับการเมือง”, “ศิลปะกับอนาคต” ฯลฯ ว่ามีส่วนสัมพันธ์อย่างยิ่งกับแนวคิด “ศิลปะเพื่อชีวิต”

การอธิบายเช่นนี้จะทำให้มองไม่เห็นแนวคิดอื่นๆ ที่ปรากฏขึ้นในช่วงเวลาไล่เลี่ยกัน อันที่จริงแล้ว ก่อนที่แนวคิด “ศิลปะเพื่อชีวิต” จะได้รับการเผยแพร่ ก็ได้มีแนวคิดบางประการที่กำลังก่อร่างแนวคิด “ศิลปะเพื่อศิลปะ” และ “ศิลปะเพื่อชีวิต” เกิดขึ้นในสังคมไทยเช่นกัน คือแนวคิดที่ยังมองศิลปะในแง่ของความเจริญอยู่ แต่ก็มองว่างานศิลปะไม่ใช่สิ่งผูกขาด เป็นของสากล และเป็นของทุกคนชั้น⁶² เป็นสิ่งที่อยู่เพื่อผู้อื่น⁶³ มีการเสนอว่า “ศิลปะและศิลปินเป็นของสาธารณะ อยู่และตายเพื่อสาธารณะ”⁶⁴ แต่ไม่ได้เสนอถึงขั้นการเปลี่ยนแปลงสังคม

ก่อนหน้านี้ ยังมีแนวคิดด้านการวิจารณ์วรรณกรรมตะวันตกแบบอื่นๆ ที่เริ่มเข้าสู่สังคมไทยอีกด้วย โดยในช่วงแรกอาจจะเผยแพร่ในหมู่นักวิชาการด้านวรรณกรรมและนิสิตของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ดังที่ สุธา ศาสตรียุติอดีตอาจารย์ของคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยได้เล่าไว้ว่า ในช่วง พ.ศ. 2480 “ป.ส. ศาสตรียุติ” (ซึ่งคือตัว สุธา ศาสตรียุติเอง) ได้เริ่มสอนวิชา “วรรณคดี” ในชั้นปีที่ 4 และได้บันทึกเตรียมการสอนของปีนั้นว่า “ส่วนเรื่องวรรณคดีปีนี้ คณะอักษรศาสตร์อนุมัติให้ข้าพเจ้าบรรยายเรื่องไปตามอำเภอใจ ฉะนั้น ในชั้นต้นนี้ ข้าพเจ้าจะต้องชี้แจงให้ท่านทราบว่า ตั้งใจบรรยายอะไรบ้าง” หัวข้อที่สอนเริ่มต้นที่วรรณคดีคืออะไร,

⁶² ดังเช่น คำกล่าวของ เหม เวชกร ที่กล่าวกับ สด กุมระโรหิต โปรดดูใน สด กุมระโรหิต. “จักรวรรดิศิลปิน เจ้าของคติพจน์ ศิลปะคืออารมณ์ของศิลปิน,” ใน *เหม เวชกร*, จัดทำโดย ปยุต เงากระจ่าง และ คณะศิษย์เหม เวชกร, พิมพ์ครั้งที่ 2, (กรุงเทพฯ : ห้องสมุดการ์ตูนไทย, 2544), หน้า 168. หนังสือเล่มนี้พิมพ์ครั้งแรกเนื่องในงานพระราชทานเพลิงศพ เหม เวชกร ในปี 2512.

⁶³ ดังเช่นที่ปรากฏในเรื่องสั้น “จดหมายถึงเสนีย์ เสาวพงศ์” ของ อิศรา อมันตกุล และ “ทางแยกของอุดมคติ” ของ “ก. สุรางคนางค์” โปรดดูใน อิศรา อมันตกุล, “จดหมายถึงเสนีย์ เสาวพงศ์,” *อักษรสาส์น* 1,2 (พฤษภาคม 2492) และ ก. สุรางคนางค์ (กัณหา บุณยปรกรณ์), “ทางแยกของอุดมคติ,” *สยามสมัย* 3,117 (กรกฎาคม 2492).

⁶⁴ โบแทรกใน *พิมพ์ไทยรายเดือน*, (พฤศจิกายน, 2491) เพื่อโฆษณาณิตยสาร *เรณีย์* ของเครือเดียวกัน และได้ประกาศต่อไปว่า นิตยสาร *เรณีย์* นี้ มีผู้บริหารในกองบรรณาธิการคือ “แสงทอง”, มาลัย ชูพินิจ, และ “ป. บุณยปรกรณ์.”

ประโยชน์ของวรรณคดี จนถึงศิลปะการประพันธ์โดยวิเคราะห์จากทฤษฎีต่างๆ ทั้งตะวันออกและตะวันตก ตั้งหลักการประพันธ์สันสกฤต, ทฤษฎีของอริสโตเติล, ตอลสตอย, ถึง ไอ. เอ. ริชาร์ด⁶⁵ ซึ่งเป็นเจ้าทฤษฎีรุ่นใหม่ที่สุดในขณะนั้น⁶⁶ แสดงให้เห็นว่า เริ่มมีการศึกษาทฤษฎีวรรณกรรมของตะวันตกมาตั้งแต่ต้นทศวรรษ 2480 แล้ว นอกจากนี้ ใน พ.ศ. 2486 ได้มีการตีพิมพ์หนังสือวรรณคดีและวรรณคดีวิจารณ์ ของ วิทย์ ศิวะศรียานนท์ ที่นำเสนอบางประเด็นที่น่าสนใจว่า "ศิลปะต้องสัมพันธ์กับสังคม" และ "ศิลปะต้องสัมพันธ์กับชีวิต" เขาอ้างอิงหลักการวิจารณ์ของตะวันตกอยู่หลายประการ และยังคงอ้างคำกล่าวของ Matthew Arnold (ค.ศ. 1822 – 1888) กวีและนักวิจารณ์ชาวอังกฤษที่ว่า "วรรณคดีคือการวิจารณ์ชีวิต"⁶⁷ งานของวิทย์น่าจะเผยแพร่ในหมู่ผู้สนใจงานวรรณกรรมอยู่พอสมควร และต้องตีพิมพ์ครั้งที่ 2 ใน พ.ศ. 2492 อีกทั้งตัววิทย์เองยังได้ไปร่วมอภิปรายในชมรมนักประพันธ์⁶⁸ ช่วงต้นทศวรรษ 2490 อยู่บ่อยครั้ง อาจทำให้แนวคิดการวิจารณ์วรรณกรรมแบบตะวันตกของเขาเป็นที่แพร่หลายในหมู่นักประพันธ์ยิ่งขึ้น

นักเขียนหลายคนก็เริ่มอ่านและศึกษาแนวคิดทางวรรณกรรมของตะวันตกเช่นกัน เช่น วิลาศ มณีวัต เคยกล่าวไว้ว่า "ป. บุรณปกรณ์" เป็นผู้ถ่ายทอดความรู้ทางการประพันธ์และแนะนำผลงานของนักประพันธ์ต่างประเทศที่ควรจะศึกษาให้แก่เขา⁶⁹ ช่วงทศวรรษ 2480 ที่เขาทำงานอยู่ที่ นิกรวันอาทิตย์ กับ สุภา ศิริมานนท์ วิลาศก็เคยกล่าวถึงแนวคิดทางปรัชญาบาง

⁶⁵ ไอ. เอ. ริชาร์ด (I. A. Richards) เป็นนักวิจารณ์วรรณคดีชาวอังกฤษที่สนใจเกี่ยวกับการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างวรรณกรรมกับผู้อ่าน และนำหลักจิตวิทยามาใช้ในการประเมินค่าวรรณกรรม ผลงานเด่นๆ ของเขา อย่างเช่น *Principles of Literary Criticism* (1923) และ *Practical Criticism* (1929).

⁶⁶ สุภา ศาสตรี, *วรรณคดีเปรียบเทียบ*, (กรุงเทพฯ : มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2525), หน้า 8.

⁶⁷ ไพโรด วิทย์ ศิวะศรียานนท์, *วรรณคดีและวรรณคดีวิจารณ์*, พิมพ์ครั้งที่ 5 (กรุงเทพฯ : แพรวพริษา, 2518), หน้า 167. คำกล่าวนี้ เจือ สตะเวทิน นักวรรณคดีวิจารณ์อีกผู้หนึ่งก็เคยนำมาอ้างถึงในปี 2502 ไพโรดใน เจือ สตะเวทิน, *วรรณคดีและประวัติวรรณคดีไทย*, (พระนคร : พหูสูต, 2502), หน้า 81.

⁶⁸ เป็นการรวมกลุ่มถกเถียงของนักประพันธ์กลุ่มหนึ่งในช่วงต้นทศวรรษ 2490 ภายใต้การสนับสนุนของบริษัทไทยพาณิชย์การ ของ นายอารีย์ ลีวีระ มี ประหยัด ศ. นาคนาท เป็นประธาน และ วิลาศ มณีวัต เป็นเลขานุการ นักเขียนสำคัญคนอื่นๆ ที่เคยเข้าร่วมอภิปรายในหัวข้อต่างๆ มีหลายคนหลายแนวคิด เช่น สด ภูมระโรหิต, มาลัย ชูพินิจ, อัศนี พลจันทร, ภูหลาบ สายประดิษฐ์, คึกฤทธิ์ ปราโมช, "พ. เนตรรังษี", "สันต์ เทวรักษ์" เป็นต้น

⁶⁹ วิลาศ มณีวัต, "ราชาแห่งพลีตและอารมณ์ขัน," *แต่ผู้ที่จากไป*, พิมพ์เนื่องในงานฌาปนกิจศพ ปกรณ์ บุรณปกรณ์ 19 ธันวาคม, 2495, หน้า 233.

ประการของ ลีโอ ตอลสตอย (Leo Tolstoy 1828 – 1910) และ โรมังค์ โรลลันด์⁷⁰ (Romain Rolland 1866 - 1944) ⁷¹ในช่วงกลางปี 2492 ซึ่งเป็นช่วงก่อนที่แนวคิด "ศิลปะเพื่อชีวิต" จะเป็นที่รู้จัก วิลาส เขียนเรื่องสั้นเรื่องหนึ่ง ชื่อ "ระหว่างปืนกับนกกาแฟ" กล่าวถึงคนขายกาแฟชื่อมัน ที่เอาชนะใจของโจรปล้นร้านด้วยความเอื้อเฟื้อและความรักในเพื่อนมนุษย์⁷² และในการเสนอความคิดในชมรมนักประพันธ์ช่วงต้นปี 2493 เขาจึงได้ชื่นชมแนวคิด "รักในมนุษยชาติ" ที่ปรากฏในจดหมายที่ ลีโอ ตอลสตอย เขียนถึง โรมังค์ โรลลันด์ และเป็นที่มาการตั้งหัวข้อ "นวนิยายการเมืองจะทำให้ศิลปะการประพันธ์มัวหมองหรือไม่?" ในการอภิปรายของชมรมนักประพันธ์เมื่อเดือนมีนาคม พ.ศ. 2493 อีกด้วย (เดิมทีวิลาสจะตั้งชื่อหัวข้อว่า "ศิลปะกับสังคม" แต่เห็นว่าเป็นหัวข้อที่กว้างเกินไป)⁷³ นักเขียนอย่าง "ศรีบูรพา" และ มาลัย ชูพินิจ ก็อ่านงานวรรณกรรมของต่างประเทศมาตลอด

ตัวอย่างที่แสดงให้เห็นถึงแนวคิดที่หลากหลายในช่วงทศวรรษนี้ อาจมองผ่านได้จากแนวคิดทางศิลปะวรรณกรรมของ ลีโอ ตอลสตอย ที่เริ่มเข้ามาในสังคมไทยตั้งแต่ช่วงต้นทศวรรษ 2490 พอดี แนวคิดนี้ถูกนำมาใช้ในการวิจารณ์วรรณกรรมอยู่หลายครั้งจากแง่มุมที่แตกต่างกัน "ป.ส. ศาสตรี้" (สุธา ศาสตรี้) ได้เคยใช้แนวคิดจาก "What is Art ?" เพื่อเรียกร้องให้งานศิลปะต้องเสนอศีลธรรมและต่อต้าน "ศิลปะเพื่อศิลปะ" (โดยมิได้ใช้แนวทาง "ศิลปะเพื่อชีวิต"), อุดม สีสุวรรณ และ จิตร ภูมิศักดิ์ ใช้เพื่อสนับสนุนแนวคิด "ศิลปะเพื่อชีวิต", วิลาส มณีวัต กล่าวถึงในฐานะแนวคิดที่สร้างความรักต่อเพื่อนมนุษย์, พระยาอนุมานราชธน ได้เสนอว่าศิลปะควรสร้างให้มี

⁷⁰ นักเขียนแนวสังคมนิยมชาวฝรั่งเศส เจ้าของรางวัลโนเบลสาขาวรรณกรรม ในปี 1915 เขาเชี่ยวชาญทั้งด้านศิลปะและดนตรี นวนิยายเรื่องสำคัญของเขาชื่อ Jean Christophe ซึ่งตีพิมพ์ในปี 1912 โรลลันด์เคยประกาศในปี 1922 ว่า "...เคียงข้างกับเหล่ากรรมกรตราบเท่าที่ยังเคารพในความจริงและสิทธิมนุษยชน, เป็นปฏิปักษ์กับเหล่ากรรมกรเมื่อใดก็ตามที่พวกเขาละทิ้งความจริงและสิทธิมนุษยชน..." เขาเคยเขียนงานเกี่ยวกับชีวิตของตอลสตอย และยังเป็นเพื่อนกับ แมกซิม กอร์กี้ อีกด้วย รายละเอียด โปรดดูใน Maurice Nadeau. "Romain Rolland". *Literature and Politic in the Twentieth Century*. (New York : Harper & Row 1967) P. 201 – 212.

⁷¹ โปรดดูในบทความ "ปัญหาที่ยังตอบไม่ได้ของ ลีโอ ตอลสตอย" และ "ในการครองชีวิตทุกวันนี้ แม้จะโดยไม่ได้ตั้งใจเลย บางทีก็จำเป็นอยู่มากที่จะต้องถามตนเองว่า เราอยู่ทุกวันนี้เพื่ออะไร?" ใน วิลาส มณีวัต, *สายลม – แสงแดด*, พิมพ์ครั้งที่ 4 (กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2532). บทความทั้งสองนี้พิมพ์ครั้งแรกใน นิตยสารวันอาทิตย์ ประมาณ พ.ศ. 2486.

⁷² วิลาส มณีวัต, "ระหว่างปืนกับนกกาแฟ," *สยามสมัย* 3,108 (7 มิถุนายน 2492), หน้า 6-9.

⁷³ โปรดดูใน วิลาส มณีวัต, *บ้านลาดพร้าว เล่ม 2*, หน้า 132 – 134.

รูปแบบง่าย ๆ เป็นที่เข้าใจของคนทั่วไป⁷⁴ แสดงให้เห็นถึง "ผลลัพธ์" จากการมองด้วยแง่คิดทางศิลปะและวรรณกรรมที่หลากหลายในช่วงนั้น

แนวคิดเหล่านี้มีบางส่วนสอดคล้อง บางส่วนขัดแย้ง การพบปะของแนวคิดในช่วงทศวรรษ 2490 จึงมิได้เป็นสิ่งที่ง่ายและตายตัวเสมอไป ด้วยเหตุนี้ จิตร ภูมิศักดิ์ จึงเคยชื่นชมบทความของพระยาอนุมานราชธน⁷⁵, "เสนีย์ เสาวพงศ์" จึงเคยชื่นชมการปาฐกถาของ ศิลป์ พีระศรี⁷⁶, ผู้อ่านบางคนก็เขียนจดหมายถึงบรรณาธิการสยามสมัยจึงเรียกร้องทั้งงานเขียนจาก "อิมเมอริสต์" และ "อินทราบุตร" ไปพร้อมๆ กัน⁷⁷, ผู้อ่านบางคนจึงวิเคราะห์ว่า มาลัย ชูพินิจเป็นนักเขียน "ก้าวหน้า" ขณะที่ตัวมาลัยพยายามจะไม่ยอมรับ⁷⁸, ฯลฯ ปรากฏการณ์นี้อาจไม่น่าประหลาดใจนัก หากเรามองว่าแนวคิดในช่วงนั้นเป็นสิ่งที่หลากหลายและไม่ตายตัว แต่จะอธิบายไม่ได้เลยหากใช้กรอบความคิดที่ว่ามีการวิพากษ์วิจารณ์ที่รุนแรงและเป็นการต่อสู้ของศิลปะสองแนวทาง

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า เราไม่อาจปฏิเสธ "ความโดดเด่น" ของแนวคิด "ศิลปะเพื่อชีวิต" ในช่วงทศวรรษ 2490 ได้ แต่เราก็ไม่ควรให้ลักษณะเด่นของมันมาบดบังลักษณะร่วมของแนวคิดอื่นๆ ในยุคสมัยนั้นด้วยเช่นกัน

⁷⁴ โปรดดู ป.ส. ศาสตรี (สุธา ศาสตรี), "ศิลปะ." *วงวรรณคดี*, 20 (กันยายน, 2490), หน้า 12 ; บรรจง บรรเจิดศิลป์ (อุดม สิววรรณ), *ศิลปะวรรณคดีกับชีวิต*, (กรุงเทพฯ : กลุ่มผู้หนังสือธรรมศาสตร์, 2517), หน้า 60 ; จิตร ภูมิศักดิ์, *ศิลปะเพื่อชีวิต ศิลปะเพื่อประชาชน*, พิมพ์ครั้งที่ 8, หน้า 13 – 45 ; วิลาศ มณีวัต, *บ้านลาดพร้าว เล่ม 2*, หน้า 132 – 134 ; อนุมานราชธน, พระยา, *การศึกษาวรรณคดีแห่งวรรณศิลป์*, (พระนคร : ราชบัณฑิตยสถาน, 2507).

⁷⁵ โปรดดูใน ศิลป์ พัทธชนะ (จิตร ภูมิศักดิ์), "กวีของประชาชน," *ปิตุภูมิ*, 2, 44 (11 กุมภาพันธ์ 2500), หน้า 28 ; สมชาย ปรีชาเจริญ (จิตร ภูมิศักดิ์), "ปรากฏการณ์ใหม่ในวงการศิลปะของประชาชนไทย," *สารเสรี*, (วันอาทิตย์ที่ 7 กรกฎาคม 2500), หน้า 7.

⁷⁶ คมศานติ (ศักดิ์ชัย บำรุงพงศ์), "ศิลปะกับชีวิต," *สยามสมัย*, ไม่ทราบฉบับเพราะหน้าปกขาดหายไป แต่น่าจะประมาณ พ.ศ. 2496.

⁷⁷ จดหมายจาก ข. ชาวใต้ ใน "จดหมายถึงบรรณาธิการ," *สยามสมัย*, 6, 272 (28 กรกฎาคม, 2495), หน้า 6.

⁷⁸ จดหมายจาก ศักดิ์ สุริยน ใน "จดหมายถึงบรรณาธิการ," *สยามสมัย* ไม่ทราบฉบับเพราะหน้าปกขาดหายไป แต่น่าจะประมาณ พ.ศ. 2496.

บรรณานุกรม

- ก. สุรางคนางค์ (กัณหา เคียงศิริ). "ทางแยกของอุดมคติ". *สยามสมัย*. 3,117. (กรกฎาคม 2492),
- กวีการเมือง (จิตร ภูมิศักดิ์). *กวีการเมือง*. มปป. มปท., 2517.
- กุลิศ (อัศนี พลจันทร). "จดหมายในหม่อมมิตร." *สายธาร* 1,1 (พฤษภาคม, 2501).
- คมศานติ (ศักดิ์ชัย บำรุงพงศ์). "ศิลปะกับชีวิต." *สยามสมัย* 7 (พฤศจิกายน 2496).
- จดหมายจาก ข. ชาวใต้ ใน "จดหมายถึงบรรณาธิการ," *สยามสมัย*, 6, 272 (28 กรกฎาคม, 2495)
- จดหมายจาก ศักดิ์ สุริยน ใน "จดหมายถึงบรรณาธิการ," *สยามสมัย* ไม่ทราบฉบับเพราะหน้าปกขาดหายไป
- จิตร ภูมิศักดิ์. *ศิลปะเพื่อชีวิต ศิลปะเพื่อประชาชน*. พิมพ์ครั้งที่ 8. กรุงเทพฯ : ศรีปัญญา, 2541.
- เจือ สตะเวทิน. *วรรณคดีและประวัติวรรณคดีไทย*. พระนคร : พนุสุต, 2502.
- ชลดา เรืองรักษ์ลิขิต, รื่นฤทัย สัจจพันธุ์, ดวงมน จิตรจำนงค์. *ทอไหมในสายน้ำ 200 ปี วรรณคดีวิจารณ์ไทย*. พิมพ์ครั้งที่ 2 . กรุงเทพฯ : ประพันธ์สาส์น, 2541.
- ตรีศิลป์ บุญขจร. *พัฒนาการศึกษาค้นคว้าและวิจัยวรรณคดีไทย*. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2530.
- ทวีป วรดิลก. *จิตร ภูมิศักดิ์ ที่ผมรู้จัก*. กรุงเทพฯ : มติชน, 2546.
- ทวีป วรดิลก. "อัตถสังคมนิยม." *โลกหนังสือ*. 2,11 (สิงหาคม, 2522),
- บรรจง บรรเจิดศิลป์ (อุดม สีสุวรรณ). *ชีวิตกับความไฝฝั่น*. พิมพ์ครั้งที่ 5 . กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2521.
- บรรจง บรรเจิดศิลป์. *ศิลปะวรรณคดีกับชีวิต*. กรุงเทพฯ : กลุ่มผู้ทรงคุณธรรมศาสตร์, 2517.
- ประเสริฐ จันดำ, ผู้รวบรวม. *ตำนานนายผี อัศนี พลจันทร*. พิมพ์ครั้งที่ 2 . กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2533.
- ประเสริฐ ทรัพย์สุนทร. *ชีวทัศน์*. มปป. มปป.
- ป.ส. ศาสตรี (สุธา ศาสตรี). "ศิลปะ." *วงวรรณคดี* 20 (กันยายน 2490),
- "เปิดกรณีกฎวัติไทย สถาบันมาร์กซ์ – เลนิน," *สุนาคน*, 1, 47 (31 มกราคม – 6 กุมภาพันธ์, 2525).
- "รื้ออดีตอักษรสาส์น." *ถนนหนังสือ*. 3,5 (ตุลาคม, 2528.)

วิชัย นภารักษ์มี. *หลายชีวิต จิตร ภูมิศักดิ์*. กรุงเทพฯ : ฟาเดียวกัน, 2546.

วิทย์ ศิวะศรียานนท์. *วรรณคดีและวรรณคดีวิจารณ์*. พิมพ์ครั้งที่ 5 .กรุงเทพฯ : แพร่พิทยา, 2518.

วิลาศ มณีวัต. "จาก ม.จ. อากาศดำเกิง ถึง ก. สุรางคนางค์." *แสนสุข* 1,1 (16 กันยายน 2494).

วิลาศ มณีวัต. "ราชาแห่งพลีตและอารมณ์ขัน." *แต่ผู้ที่จากไป*. พิมพ์เนื่องในงานฉาปนกิจศพ ปกรณ์ บุรณปกรณ์ 19 ธันวาคม, 2495.

วิลาศ มณีวัต. *สายลม – แสงแดด*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2532.

ศรีบูรพา (กุหลาบ สายประดิษฐ์). "ในกระแสแห่งความเปลี่ยนแปลง." *สายธาร* 1,3 (กรกฎาคม, 2501).

ศิลป์ พัทธกะชน (จิตร ภูมิศักดิ์). "กวีของประชาชน." *ปดุง* 2,44 (11 กุมภาพันธ์, 2500).

ศิลป์ พัทธกะชน (จิตร ภูมิศักดิ์). "กวีไร้สมองและกวีกึ่งกวี." *ปดุง* 2,45 (18 กุมภาพันธ์ 2500).

สันติ นามธรรม (สัญญาชัย ท. สุวัจนุตตร). "แต่วันเมย์เดียร์ กลับไปอ่าน "แม่" ของ แม็กซิม กอร์กี้."

โลกหนังสือ 5, 8 (พฤษภาคม 2525)

สุภา ศิริมานนท์. *จดหมายถึงบรรณาธิการ*. กรุงเทพฯ : กองทุนสุภา ศิริมานนท์, 2531.

สุภา ศิริมานนท์. *วรรณศาสตร์สำนัก เล่ม 1*. กรุงเทพฯ : กองทุนสุภา ศิริมานนท์, 2529.

สุวัฒน์ วรดิลก. "'นายผี' ด้วยรำลึกคารวะ." ใน *ชีวิตและผลงานของนายผี : อัศนี พลจันทร*, บรรณาธิการโดย วชิระ บัวสนธ์. กรุงเทพฯ : คณะกรรมการจัดงาน นายผีคืนถิ่นแผ่นดินแม่, 2541.

เสถียร จันทิมาธร. *สายธารวรรณกรรมเพื่อชีวิตของไทย*. กรุงเทพฯ : สำนักศิลปวัฒนธรรม, 2524.

เสนีย์ เสาวพงศ์ (ศักดิ์ชัย บำรุงพงศ์). "การประพันธ์กับสังคม." *มหาชนทรรศนะ*. กรุงเทพฯ : กลุ่มวิชาการเพื่อประชาชน, 2517.

เสนีย์ เสาวพงศ์. "อัตถนิยมกับจินตนิยม." *ทิวทัศน์ที่น่าศึกษาของนักประพันธ์*. กรุงเทพฯ : ชุมชนวรรณศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2518.

แสงทอง (หลวงบุญยมาณพพาณิชย์). *ภาษาและหนังสือ เล่ม 1*. กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2537.

สุธา ศาสตรี. *วรรณคดีเปรียบเทียบ*. กรุงเทพฯ : มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2525.

เหมาเจ๋อตุง. *บทนิพนธ์คัดสรร ชุด 3 ว่าด้วยงานวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ : นกยูง, 2545.

เหม เวชกร. จัดทำโดย ปยุต เงากระจ่าง และ คณะศิษย์เหม เวชกร. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : ห้องสมุดการ์ตูนไทย, 2544.

- อนุমানราชธน, พระยา. *การศึกษาวรรณคดีแห่งวรรณศิลป์*. พระนคร, ราชบัณฑิตยสถาน, 2507.
- อัศนี พลจันทร. *รวมบทความนายผี : อัศนี พลจันทร*, บรรณาธิการโดย วชิระ บัวสนธ์, กรุงเทพฯ : สามัญชน, 2540.
- อินทรายุทธ (อัศนี พลจันทร) *ข้อคิดจากวรรณคดี*. กรุงเทพฯ : ศูนย์กลางนักเรียนแห่งประเทศไทย, 2517.
- อินทรายุทธ (อัศนี พลจันทร). *ข้อคิดจากวรรณคดี*. กรุงเทพฯ : ชมรมหนังสือน้ำแข็ง, 2522.
- อิสรา อมันตกุล. "จดหมายถึงเสนีย์ เสาวพงศ์". *อักษรสาส์น* 1,2 (พฤษภาคม, 2492).
- ไอฟาร (วิลาศ มณีวัต), "เมื่อนายผี กวีเอก วอลต์เอิร์ท จากชมรมนักประพันธ์ สิลม," *หนังสือ* 1,5 (สิงหาคม, 2531).

Books and Aticles

- Frow, John . *Marxism and Literary History*. Oxford : Basil Blackwell, 1986.
- Grant, Damian . *Realism*. London :Methuen, 1970.
- Hsia, C. T. *A History of Modern of Chinese Fiction*. Second edition, New Haven : Yale university press, 1971.
- Kasian Tejapira. *Commodifying Marxism* . Kyoto: Kyoto University press, 2001.
- Nadeau, Maurice. "Romain Rolland". in *Literature and Politic in the Twentieth Century*. New York : Harper & Row 1967, P. 201 – 212.
- Rose, Margaret A. . *Marx's lost aesthetic*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
- Somsak Jeamteerasakul. *The Communist Movement in Thailand*. Thesis submit for degree of Doctor of Philosophy. Department of Politics. Monash University, 1993.



แบบประเมินผลการประชุมวิชาการระดับชาติ

“เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒”

วันที่ ๑๐ – ๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว จังหวัดเชียงใหม่

ชื่อหัวข้อ.....วิกฤติโลก วิกฤติมนุษยศาสตร์.....

ข้อมูลผู้เข้าร่วมประชุม

☒ อาจารย์ 45 ท่าน ☒ นิสิต / นักศึกษา 19 ท่าน
 สื่อมวลชน ☒ ผู้สนใจ/อื่น ๆ 12 ท่าน

คำชี้แจง กรุณาใส่เครื่องหมาย ✓ ในช่องว่างตามรายการประเมินต่อไปนี้

ความคิดเห็น	ดี/น่าสนใจอย่างยิ่ง	ดี/น่าสนใจมาก	ดี/น่าสนใจ	ดี/น่าสนใจพอใช้	ไม่ดี/น่าสนใจ
เนื้อหาของการประชุมวิชาการ	27	42	8	9	1
ประโยชน์ที่ได้รับ	25	39	10	11	-
ความเหมาะสมของวิทยากรอภิปราย	27	40	14	7	-
ความเหมาะสมของวิทยากรเสวนางานวิจัย	28	41	14	1	-
เอกสารประกอบประกอบการประชุม	12	21	15	10	11

ความคิดเห็นเพิ่มเติม /ข้อเสนอแนะ

- ผู้ดำเนินการอภิปรายสรุปเป็นเนื้อหาของผู้บรรยาย และทำให้เกิดความซ้ำซาก
- ดร.ไชยยันต์ “มนุษยศาสตร์ในมหาวิทยาลัยกำลังถดถอย” มนุษยศาสตร์น่าจะมองนอกมหาวิทยาลัย ซึ่งเป็นสังคมที่กว้างกว่า เช่น Harry Potter, Lord of the Ring, ละครทีวี, HBO ฯลฯ
- ดร.วีระ อ่าน Post modernism แบบประเมินค่า ทำให้รู้สึกสภาวะของมนุษยศาสตร์หดหู่ แต่ถ้าอ่านแบบวรรณกรรม “Postmodern Condition” จะให้แง่คิดใหม่ๆ กับสังคมได้ แม้แต่เรื่องเศร้า Tragedy ก็ยังเป็นความเพลิดเพลินใจ
- คุณสุภิญญา พูดได้น่าสนใจ แต่เปิดประเด็นมากจะไม่รู้จะเถียงได้อย่างไร
- ดร.เดียนเด่น ไม่ทราบว่าธรรมเนียมมาภิบาลเกี่ยวข้องกับวิกฤติมนุษยศาสตร์

- อยากให้ผู้ดำเนินรายการควรแนะนำวิทยากรบ้าง เพื่อให้คนรู้จักและจะได้เข้าใจประเด็นที่อภิปรายมากขึ้น
- ผู้ดำเนินรายการไม่ควรต้อนสรุปประเด็นของวิทยากร เพราะพูดได้ชัดเจนดีแล้ว น่าจะชวนถกเถียงประเด็นให้กว้างขวางต่อไปมากกว่า
- การอภิปรายให้ความรู้ดี แต่ไม่ค่อยแรงหัวข้อ
- เนื้อหาการบรรยายบางที่หัวข้อไม่ตรงกับเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ เช่น เรื่อง "ธุรกิจไทย"
- เอกสารประกอบไม่มี วิธีการนำเสนอยาวเกินไป
- ควรมีการแนะนำวิทยากรสั้นๆ ให้ทราบว่ามีจุดยืนในสิ่งที่คนพูดอย่างไร ตัวอย่างเช่น ถ้ามีการแนะนำคุณสุปัญญา กลางณรงค์ ก็ควรทราบว่า คุณสุปัญญาพูดเกี่ยวกับเรื่องอะไร เพราะแน่ใจว่าหลายๆคนในที่ประชุมไม่รู้จักคุณสุปัญญา และจะไม่เข้าใจว่าเรื่องที่มาพูดคุยเกี่ยวกับอะไร
- ควรเพิ่มเติมแหล่งศึกษาและสถาบันการศึกษาของวิทยากร และผู้ที่เข้าร่วมประชุม เพื่อจะได้เป็นประโยชน์ในการติดต่อต่อไป (ถ้าผู้เข้าร่วมประชุมมีมาก และไม่สามารถรวบรวมรวบรวมได้ ก็มีเพียงแค่ข้อมูลของวิทยากรก็เพียงพอ)
- อยากรู้จักวิทยากร เนื่องจากไม่มีการแนะนำวิทยากรเลย หากรู้ว่าวิทยากรเป็นใครทำงานด้านใดจะทำให้มีข้อมูลที่จะติดตามวิทยากรต่อไป วิทยากรบางท่านน่าสนใจมาก
- การนำเสนอดีในบางท่าน แต่ยังขาดบทสรุปที่ชัดเจน และขาดการเสนอแนวทางในการแก้ปัญหาที่เด่นชัดกับวิกฤติมนุษยศาสตร์
- การใช้เวลาในการอภิปรายควรกำหนดให้เหมาะสมกว่านี้ และควรเปิดโอกาสให้มีการซักถามมากกว่านี้ด้วย
- ถ้ามีเอกสารประกอบด้วยจะดีมาก
- งงๆกับประเด็นของ ดร.เดือนเด่นกับหัวข้ออภิปราย มีนัยกับประเด็นของคุณอภิญญาที่ไม่รู้ว่าเป็นอะไร แต่ภาพรวมแล้วก็ OK ชอบเป็นพิเศษคือ อ.วิระ สมบูรณ์
- เกี่ยวกับการจัดการ
 - น่าจะจัดเวทีให้พร้อมก่อนเริ่มการ ตีะและเก้าอี้วิทยากรไม่เพียงพอ
 - กำหนดการประชุมที่แจ่มให้สับสนมาก ดูยาก วัน/เวลาข้ามไปข้ามมา
 - ดินสอพู่ ไม่เหลาให้ดีก่อนมาวางให้ผู้เข้าประชุม
 - ควรจัดเอกสารประกอบการอภิปรายแจกให้ผู้เข้าร่วมการประชุม
 - เห็นควรให้ถอดเทปและเผยแพร่ให้ผู้เข้าร่วมประชุมก่อนลงการสนทนาครั้งนี้
 - ดีมากทุกประการ
 - การบรรยายมีความหลากหลาย แต่สอดคล้องกันดี
 - ควรบริหารเวลา – เปิดโอกาสให้มีการซักถาม
 - หัวข้อการบรรยายกับเนื้อหาที่วิทยากรนำเสนอ ดู(เหมือนว่า)จะไม่สอดคล้องกัน(หรือไม่)
 - มีผู้อภิปรายร่วมมากเกินไป เวลาจำกัด

- การจัดเวลาอภิปรายไม่เหมาะสม ควรกำหนดเวลาแต่ละคนไม่เกิน 20 นาที และรักษาเวลา เพื่อจะได้มีเวลาอภิปราย/ซักถามเพิ่มเติมได้มากขึ้น
- มีปัญหาเรื่องการแบ่งเวลาสำหรับการอภิปรายที่มีวิทยากรหลายคน
- มนุษย์จะฝ่าฟันวิกฤติของโลกวิกฤติทางมนุษยศาสตร์ได้ มนุษย์จะต้องมีความสามารถในการปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไป
- ใช้เวลาในการบรรยายมากเกินไป
- ขอชื่นชมคุณอภิญา พุดได้ดีมากแม้จะไม่สามารถจดได้เลย
- ทุกคนพูดถึงวิกฤติ แต่ไม่มีทางออกที่เป็นรูปธรรมให้
- อยากให้จัดทุกปีในแนวนี้ในเชียงใหม่ (ช่วงปิดเทอม หรือ จัดศุกร์ – เสาร์ – อาทิตย์ จะได้ไม่ติดสอนค่ะ)
- วิทยากรเป็นผู้มีความรู้ แต่พูดไม่ตรงหัวข้อ แม้ว่าเรื่องที่พูดจะฟังสนุกดี
- การเตรียมเวทีไม่เหมาะสม คณะกรรมการควรตรวจสอบก่อนจะเปิดพิธี
- การนำเสนอในรอบหัวข้อหนึ่ง แต่พูดไปคนละด้านมันอาจจะประโยชน์ แต่ปัญหาคือถ้าคนฟังฟังแล้วมันไม่ตรงหัวข้อก็ยากในการทำความเข้าใจตาม ควรมีการดูแลเรื่องที่วิทยากรแต่ละคนจะมีพูด, สถานที่แยะมากๆควรมีการประสานงาน และการเตรียมพร้อมที่ดีกว่านี้, โดยรวมแล้วถือว่าพอใช้แต่มีหลายเรื่องที่ต้องปรับปรุง
- แสงสว่างน้อยไปนิด
- เอกสารบางส่วนอ่านแล้วสับสนค่ะ / แบบประเมินอ่านแล้วงงเล็กน้อยค่ะ
- ควรมีป้ายต้อนรับนอกตัวอาคาร การจัดเวทีควรตรวจสอบให้พบกับผู้ร่วมอภิปรายทุกคน ผู้ร่วมอภิปรายควรจะเป็นผู้ที่มีแนวความคิดหลากหลายและกว้างขวางมากกว่านี้ ฟังแล้วมีพูดเข้าประเด็นจริงๆ(ตามหัวข้อ) เพียงคนเดียว
- วิทยากรท่านสุดท้ายเสนอไม่ตรงประเด็น วิกฤติมนุษยศาสตร์
- ส่งสัยข้อมูลของวิทยากรท่านสุดท้ายอาจไม่ตรงประเด็นเท่าที่ควร
- น่าจะมีเวลาให้แลกเปลี่ยนความคิดเห็นมากกว่านี้
- เอกสารไม่เพียงพอ แบบสอบถามไม่ชัดเจน ภาพรวมเต็ม 10 ให้ 7 คะแนน
- กรุณาระมัตระวังเรื่องการเขียนชื่อ-สกุลและตำแหน่งทางวิชาการของอาจารย์หลายๆท่าน รวมทั้งชื่อหัวข้อบทความด้วย เนื่องจากผิดพลาดมากพอสมควร และน่าจะแนะนำวิทยากรคร่าวๆ
- มีคนสนใจเยอะ น่าจะจัดสถานที่ให้เหมาะสมต่อจำนวนคน
- หัวข้อนี้ไม่ควรจัดอยู่ในรูป "อภิปราย" น่าจะจัดในรูป "ปาฐกถา"(keynote) มากกว่า ยกเว้นผู้อภิปรายบางคนซึ่งอภิปรายไม่ตรงประเด็น
- ห้องแอร์เย็นเกินไปถึงกับหนาว ขอให้พอเพียง เป็นการประหยัดไฟด้วย



แบบประเมินผลการประชุมวิชาการระดับชาติ

"เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒"

วันที่ ๑๐ - ๑๑ สิงหาคม ๒๕๔๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว จังหวัดเชียงใหม่

ชื่อหัวข้อ.....อ่าน(ไม่)เอาเรื่อง และ พหุวัฒนธรรมกับเอกภาพแห่งรัฐประชาธิปไตย.....

ข้อมูลผู้เข้าร่วมประชุม

☒ อาจารย์ 37 ท่าน ☒ นิสิต / นักศึกษา 36 ท่าน
☒ สื่อมวลชน 2 ท่าน ☒ ผู้สนใจ/อื่นๆ 10 ท่าน

คำชี้แจง กรุณาใส่เครื่องหมาย ✓ ในช่องว่างตามรายการประเมินต่อไปนี้

ความคิดเห็น	ดี/น่าสนใจ อย่างยิ่ง	ดี/น่าสนใจ มาก	ดี/ น่าสนใจ	ดี/น่าสนใจ พอใช้	ไม่ดี/ไม่ สนใจ
เนื้อหาของการประชุมวิชาการ	16	22	6	-	-
ประโยชน์ที่ได้รับ	20	16	6	3	-
ความเหมาะสมของวิทยากรอภิปราย	20	15	7	2	-
ความเหมาะสมของวิทยากรเสนองานวิจัย	24	17	3	-	-
เอกสารประกอบประกอบการประชุม	20	7	7	6	-

ความคิดเห็นเพิ่มเติม /ข้อเสนอแนะ

หัวข้อ อ่าน(ไม่)เอาเรื่อง

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชและผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จาดูรี ดิงศภักดิ์

- หัวข้อน่าสนใจ น่าจะมีวิทยากรจากหลากหลายสาขามาช่วยอภิปรายมากกว่านี้
- ห้องหนาวเกินไป ควรลดอุณหภูมิลงบ้าง ทั้งสบายกายและประหยัดช่วยชาติและโรงแรมตนเอง
- ควรมีเอกสารแจกเกี่ยวกับหัวข้อที่นำมาอภิปราย เพื่อการกระชับเวลา
- สนุกมาก
- มีบรรยากาศของการแลกเปลี่ยนความรู้ ความคิดเห็นทางวิชาการที่สนุกและน่าสนใจมาก
- สนุกดี แต่ไม่ควรจัดช่วงเวลาที่ติดมากนัก ควรทำเป็นส่วนหนึ่งของรายการในช่วงเวลาปกติ
- มีการแลกเปลี่ยนความคิดเห็นที่ดีและน่าสนใจ

- น่าจะมีการประชาสัมพันธ์มากกว่านี้ หลายคนต้องการมาฟังแต่เวลาไม่อำนวย ประโยชน์ในการฟังวันนี้ ช่วยตอบคำถามบางสิ่งได้ชัดเจนขึ้น
- หาห้องยาก
- ไม่มีเอกสารประกอบ แต่การนำเสนอน่าสนใจและคนมีส่วนร่วมได้แสดงความคิดเห็นดีมาก ได้รับความรู้ และความประทับใจดีมาก
- ได้แง่มุมในการวิจารณ์วรรณกรรมและชีวิต เพิ่มมิติในการมองเพื่อเกิดความหลากหลายในการคิด

หัวข้อ พหุวัฒนธรรมกับเอกภาพแห่งรัฐประชาธิปไตย

รองศาสตราจารย์ ดร.มารค ตามไท

- ควรให้เวลาต่อหัวข้อนี้มากกว่านี้ คือ วันเปิดและวันปิด เพื่อจะได้คำคำตอบต่อสังคม
- ถ้ามีการประชาสัมพันธ์มากกว่านี้ คนอีกมากมายคงจะได้รับประโยชน์ดีๆ เหมือนทุกคนที่มาวันนี้
- ดีมากตามคำแนะนำของอาจารย์ไชยันต์ และตามข้อเท็จจริง น่าเสียดายสำหรับเวลาน้อยเกินไป เพราะเรื่องที่อาจารย์มารคพูดมีความลึกซึ้งมาก ยากจะนำไปสู่การปฏิบัติโดยเฉพาะกับคนรุ่นใหม่ ซึ่งไม่ได้สัมผัสกับ "อุดมการณ์" และเรื่อง "จิตไม่สำรวม"
- เปิดโลกทัศน์ทางความคิดได้อีกหนึ่งมิติของประสบการณ์ชีวิต
- เป็นการเสนอแนวคิดที่สามารถนำไปสู่การถกเถียงและวิจารณ์แนวคิดในวงกว้างต่อไปได้
- ดี อย่างนี้ น่าจะมีเอกสารแจก
- น่าสนใจดี ไม่ควรนำมาไว้ท้ายรายการเมื่อผู้ฟังเหนื่อยแล้ว



แบบประเมินผลการประชุมวิชาการระดับชาติ

“เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒”

วันที่ ๑๐ – ๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว จังหวัดเชียงใหม่

ชื่อหัวข้อ.....มนุษยศาสตร์ รัฐ ท้องถิ่น และความรุนแรง.....

ข้อมูลผู้เข้าร่วมประชุม

☒ อาจารย์ 64 ท่าน ☒ นิสิต / นักศึกษา 31 ท่าน
 สื่อมวลชน ☒ ผู้สนใจ/อื่น ๆ 3 ท่าน

คำชี้แจง กรุณาใส่เครื่องหมาย ✓ ในช่องว่างตามรายการประเมินต่อไปนี้

ความคิดเห็น	ดี/น่าสนใจ อย่างยิ่ง	ดี/น่าสนใจ มาก	ดี/ น่าสนใจ	ดี/น่าสนใจ พอใช้	ไม่ดี/ไม่ สนใจ
เนื้อหาของการประชุมวิชาการ	27	43	29	12	3
ประโยชน์ที่ได้รับ	21	43	31	14	3
ความเหมาะสมของวิทยากรอภิปราย	25	37	28	13	8
ความเหมาะสมของวิทยากรเสนางานวิจัย	24	43	31	10	5
เอกสารประกอบประกอบการประชุม	22	47	25	13	2

ความคิดเห็นเพิ่มเติม /ข้อเสนอแนะ

อาจารย์สุรเดช โชติอุดมพันธุ์

- นำเสนออย่างเป็นระบบดี เข้าใจง่าย และน่าสนใจ
- ยังไม่ได้เอกสารเรื่องความเป็นหัว
- วิทยากรนำเสนอข้อมูลได้ดีมาก ตรงประเด็นหัวข้อที่นำเสนอ
- การใช้ภาษาเพื่อสื่อความหมายขัดแย้งกับความเป็นของตัวเอง
- น่าจะใช้เวลาการบรรยายหัวข้อนี้มากกว่าครึ่งชั่วโมง

คุณคมสัน รัตนะสิมากุล

- ในการนำเสนอ ส่วนหนึ่งมีกลิ่นอายของความเป็นวัฒนธรรมไทยอยู่พอสมควร อาจจะเป็นตัวครอบความคิดของเขาส่วนหนึ่ง
- วิทยากรนำเสนอข้อมูลได้ดีน่าสนใจ

- ผู้ดำเนินรายการควรให้เวลาถามมากกว่านี้ ผู้ดำเนินรายการไม่ควรพูดแทรกระหว่างผู้นำเสนอ paper พูด
- ความรุนแรงในสถาบันการศึกษาไทย ร่ำรวยในการใช้ภาษาแต่ฟังไม่รู้เรื่อง บทบาทของสื่อมวลชนไทย น่าสนใจอย่างยิ่ง และนำเสนอได้ดี
- กรอบทฤษฎีที่อธิบายไว้แต่ต้น ดูเหมือนไม่ได้ถูกนำมาใช้อธิบาย ตัวอย่างที่นำเสนอ (กล่าวคือไม่โยงระหว่างทฤษฎีกับตัวอย่าง)
- บทสรุปและเหตุผล เกี่ยวกับการส่งเสริมความรุนแรงของสื่อไม่ค่อยมีอะไรใหม่ต่างจากสิ่งที่มีคนเสนอมานานแล้ว

คุณชวลิต ว่องวาริทิพย์

- ควรจะเริ่มจากการไม่พยายามครอบคลุมความคิด ตามแนวเรื่องที่เขาพยายามนำเสนอ
- วิทยากรพูดภาษาไทยบกพร่องอยู่ ในเรื่อง ตัวควบคล้ำ และ ร ล ทำให้คำสำคัญบางคำมีความไม่ชัดเจน(นิดหน่อย)ต่อผู้ฟัง ทำให้สับสนคิดเป็นระยะ การฟังไม่ราบรื่น การกล่าวส่วนนำ (introduction) มากไปหน่อย ทำให้สาระที่ต้องการเสนอน้อยไป
- ผู้เสนอมีความพยายามที่ดี แต่อาจถูกครอบงำด้วยทฤษฎีมากเกินไป อาจไม่ได้ดู discourse ของไทย
- ควรมีเวลาถามมากกว่านี้ ผู้ดำเนินรายการสรุปเองมากเกินไป น่าจะให้ผู้พูดได้สรุปสุดท้ายจะดีกว่านี้
- วิทยากรถ่ายทอดเนื้อหาไม่ตรงกับหัวข้อ
- เนื้อหาไม่ตรงกับหัวข้อ "ความรุนแรงในสถานศึกษา" การนำเสนอไม่เป็นระบบ กรอบแนวคิดไม่เชื่อมโยงกับสิ่งที่ต้องการอธิบาย
- การอธิบายกรอบการวิเคราะห์ทั่วไปยังไม่ชัด คือ พยายามบอกว่า discourse ของการพัฒนา และ globalization นำไปสู่ความรุนแรง แต่อธิบายไม่ชัดเลย
- เมื่อนำกรอบข้อ 1 มาใช้อธิบายความรุนแรงในสถาบันการศึกษาไทยก็ไม่ชัดเจนเช่นกัน
- วิทยากรเตรียมข้อมูลดี แต่ยังขาดความมั่นใจในการนำเสนอ และการตอบประเด็นต่างๆในการซักถาม

คุณวสินธุ์ นวลศิริ

- ควรจะบรรยายใช้ช้าลงและดึงอารมณ์คนฟังมากกว่านี้

ภาพรวม

- สถานที่ไม่ค่อยเหมาะสม ไม่มีโต๊ะให้เขียน



แบบประเมินผลการประชุมวิชาการระดับชาติ

"เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒"

วันที่ ๑๐ - ๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว จังหวัดเชียงใหม่

ชื่อหัวข้อ.....ความเป็นธรรมเชิงวรรณศิลป์.....

ข้อมูลผู้เข้าร่วมประชุม

☒ อาจารย์ 47 ท่าน ☒ นิสิต / นักศึกษา 5 ท่าน
☐ สื่อมวลชน ☒ ผู้สนใจ/อื่น ๆ 6 ท่าน

คำชี้แจง กรุณาใส่เครื่องหมาย ✓ ในช่องว่างตามรายการประเมินต่อไปนี้

ความคิดเห็น	ดี/น่าสนใจ อย่างยิ่ง	ดี/น่าสนใจ มาก	ดี/ น่าสนใจ	ดี/น่าสนใจ พอใช้	ไม่ดี/ไม่ สนใจ
เนื้อหาของการประชุมวิชาการ	33	23	16	3	-
ประโยชน์ที่ได้รับ	33	24	13	4	-
ความเหมาะสมของวิทยากรอภิปราย	31	19	18	8	-
ความเหมาะสมของวิทยากรเสนางานวิจัย	33	24	14	2	-
เอกสารประกอบประกอบการประชุม	22	19	20	7	-

ความคิดเห็นเพิ่มเติม /ข้อเสนอแนะ

อ.พจิ ญูชิต

- สนุกดี
- ประเด็นน่าสนใจ แต่การนำเสนอยืดไปหน่อย
- ติดคำว่า "เอ่อ" บ่อยมาก
- ใช้เวลานานเกินไป ควรสรุปให้สั้นกว่านี้จะดีมาก
- พุดนานเกินไปควรสรุปมากกว่านี้
- ใช้เวลาพุดนานเกินไป
- ถ้ารักษาเวลาให้ตรงตามที่กำหนดไว้จะดี การเอากาแฟมาทานในห้องก็สะดวกดี แต่ผู้ฟังก็อยากจะออกไปยืดเส้นยืดสายบ้าง

- วิธีการนำเสนอไม่น่าสนใจ น่าจะสรุปประเด็น ไม่ใช่อ่านเอกสาร ผู้เสนอไม่รักษาเวลา

อ.คารินา ไชตริวี

- นำเสนอรายละเอียดมากเกินไป จนคลุมประเด็นหลัก ไม่ชัดเจน
- ถ้าอธิบาย ขยายความนอกเอกสาร จะเด่นชัด
- พูดนานเกินไป
- น่าจะพูดมากกว่าอ่านจากเอกสาร
- ใช้เวลาพูดนานเกินไป
- ถ้ารักษาเวลาให้ตรงตามที่กำหนดไว้จะดี การเอากาแฟมาทานในห้องก็สะดวกดี แต่ผู้ฟังก็อยากจะออกไปยืดเส้นยืดสายบ้าง
- นานมาก อ่านมากกว่า
- น่าจะมีวิธีนำเสนอให้น่าสนใจกว่านี้ เนื่องจากหัวข้อน่าสนใจมาก มีปัญหาเรื่องการรักษาเวลา

อ.สุติมา ประกาศวุฒิสาร

- การนำเสนอด้วย power point ใช้ตัวอักษรเล็กเกินไป และไม่ควรใช้ตัวอักษรสีเหลือง ทำให้มองเห็นไม่ชัด
- น่าสนใจดี และมี power point แต่สีที่ใช้ทำให้มองเห็นไม่ชัด

อ.มนธิรา ราโท

- ดีมาก น่าสนใจมาก ผู้นำเสนอ เสนอได้ดีมาก
- ชอบวิธีการถ่ายทอดความคิดของอาจารย์มาก ทำให้ฟังง่าย เข้าใจและวิเคราะห์อย่างมีเหตุผลที่สามารถมองเห็นได้ชัดเจน
- นำเสนอน่าสนใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาพประกอบ

ภาพรวมทั้งหมด

- การนำเสนอไม่น่าสนใจ เนื้อหาบางอย่างลึกซึ้งเกินไป แต่วิทยากรไม่นำเสนอให้ง่ายและน่าสนใจ ทำให้เกิดความเบื่อหน่าย
- การบรรยายดำเนินไปเรื่อยๆ ไม่มีจุดเน้นและความโดดเด่นในการนำเสนอ ทำให้กินเวลาไปมาก น่าเบื่ออยู่บ้าง
- ไม่ได้แสดงให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างวรรณกรรมกับความเป็นธรรมหรือลักษณะความเป็นธรรมที่สะท้อนผ่านวรรณกรรม
- วิทยากรบางท่านใช้เวลาเกินจากที่กำหนด ทำให้หัวข้ออื่นมีปัญหาเรื่องเวลาที่ต้องเร่งรัด
- วิทยากรน่าจะนำประเด็นจากเรื่องมาพูด ดีกว่าอ่านจากเอกสาร



แบบประเมินผลการประชุมวิชาการระดับชาติ

“เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒”

วันที่ ๑๐ – ๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว จังหวัดเชียงใหม่

ชื่อหัวข้อ.....มนุษยศาสตร์ต้องห้าม.....

ข้อมูลผู้เข้าร่วมประชุม

☒ อาจารย์ 34 ท่าน ☒ นิสิต / นักศึกษา 30 ท่าน
☒ สื่อมวลชน 1 ท่าน ☒ ผู้สนใจ/อื่นๆ 7 ท่าน

คำชี้แจง กรุณาใส่เครื่องหมาย ✓ ในช่องว่างตามรายการประเมินต่อไปนี้

ความคิดเห็น	ดี/น่าสนใจอย่างยิ่ง	ดี/น่าสนใจมาก	ดี/น่าสนใจ	ดี/น่าสนใจพอใช้	ไม่ดี/น่าสนใจ
เนื้อหาของการประชุมวิชาการ	25	27	16	14	-
ประโยชน์ที่ได้รับ	21	31	15	14	-
ความเหมาะสมของวิทยากรอภิปราย	14	25	20	17	6
ความเหมาะสมของวิทยากรเสนางานวิจัย	31	27	10	13	-
เอกสารประกอบประกอบการประชุม	14	22	18	18	6

ความคิดเห็นเพิ่มเติม /ข้อเสนอแนะ

- ผู้ดำเนินอภิปรายช่วยให้เกิดความเข้าใจได้ง่ายขึ้น ถ้าผู้ฟังไม่สามารถเข้าใจได้ เรื่องที่พูดคงจะเป็นความลับต่อไป เรื่องที่ซับซ้อนแบบปรัชญาควรอย่างยิ่งต้องมีเอกสารประกอบและคำอธิบายที่ง่ายต่อความเข้าใจ
- การหัวเราะกับความจริง ทำให้ความจริงที่เราเชื่อว่ามีอยู่หน้าค้นหาและนำพาไปสู่ความพอเพียง อยากให้มีอีกและประชาสัมพันธ์เยอะๆยังมีคนที่สนใจแต่ยังไม่ว่าง เรื่องดีๆควร แบ่งปันกัน
- ชอบ Comment อ.ธีระ มากๆ
- ควรใช้การบรรยายไม่ควรมาอ่านหนังสือ

- หัวข้อน่าสนใจ แต่การนำเสนอของวิทยากรมีความเป็นปรัชญาและความคิดสูงมากจึงทำให้ผู้ฟังที่มีได้มีความรู้เชี่ยวชาญทางปรัชญา ตามความคิดของวิทยากรไม่ทัน หากนำเสนออย่างเป็นรูปแบบมากกว่านี้ จะทำให้ผู้ฟังเข้าใจความคิด นำเสนอได้ชัดเจนและเป็นรูปแบบมากขึ้น
- ไม่ควรอ่านให้ฟังเพราะใครก็อ่านเองได้ น่าจะเป็นการขมวด Concept ที่ตนคิดถ่ายทอดให้ผู้ฟัง เพื่อแสดงความคิดเห็นซึ่งกันและกัน อ่านให้ฟัง น่าเบื่อมาก
- ฟังไม่ค่อยรู้เรื่อง ดร.เป็นแบบนี้ทุกคนหรือเปล่า
- น่าจะสลับไว้ตอน Section สุดท้าย
- น่าสนใจและเข้าใจง่ายผู้เข้าร่วมอภิปราย อย่างไรก็ตามทั้งสามท่านควรนำเสนอเป็น Dialogue มากกว่าต่างคนต่างมากอ่าน Paper ของตนในประเด็นเดียวกัน
- อ.ธเนศ มานั่งอ่าน Paper ทำไม
- มีวิธีการบรรยายแบบอ่านทุกคนเลย นี่น่าเป็นเรื่องจริงจังที่พูด
- ไม่ควรอ่าน Paper (อ.ธเนศ) ไม่ควรไม่ส่ง Paper (อีก 2 คน)
- การนำเสนอเข้าใจยาก
- เรื่องน่าสนใจ แต่การนำเสนอแบบอ่านเรื่อยๆทำให้ยากให้เห็นประเด็นที่น่าสนใจให้มากกว่านี้
- วิทยากรไม่ควรอ่านบทความทั้งหมด แต่ควรสรุปและชี้ประเด็นที่น่าสนใจ
- วิทยากรน่าจะสรุปประเด็นไม่ควรอ่านให้ฟัง และผู้ดำเนินรายการควรจะถามความเห็นมากกว่านี้ คือ มีประเด็นที่จะถามวิทยากรแต่ละคนเพื่อแสดงมุมมองของแต่ละคน เป็นการวิพากษ์วิจารณ์เกี่ยวกับมนุษยศาสตร์ต้องห้าม เพื่อให้ผู้เข้าร่วมอภิปรายมองภาพชัดเจนขึ้นและสนใจ... ไม่ใช่วิทยากรต่างคนต่างนำเสนอของตนแล้วจบ
- ไม่ควรอ่านให้ฟัง ควรมีประเด็น + ขยายประเด็น
- ผ.ศ. ธเนศ บรรยายเร็วมาก ฟังไม่ทันค่ะ
- วิทยากรไม่ควรมาอ่าน Paper ให้ผู้เข้าร่วมประชุมฟัง ควรจะสรุปประเด็น + อภิปราย เพราะทุกคนสามารถอ่านเองได้ นอกจากนี้เวลาในการอภิปรายมีน้อย
- ผ.ศ. ธเนศ พูดเร็วมาก
- ความจริงน่าจะแยกทั้ง 3 คนให้พูดคนละตอนไปเลย จำเป็นหรือไม่ที่ต้องให้เจ้าภาพพูดบ้างหรือไม่พูดก็ได้
- เนื้อหาดีมาก มีความน่าสนใจทั้งน้ำเสียงและเนื้อหา บุคลิกน้ำเสียงทำให้ผู้ฟังสนใจ มีความรู้มาก มีประโยชน์จริงๆ การถ่ายทอดประกอบด้วยสื่อการสอนชั้นดี เอกสารมีความน่าสนใจเหมาะสมมาก ในทางวิชาการทางมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ เป็นนักวิชาการที่ค้นคว้าและรักการอ่านมากๆ

- ผู้ดำเนินรายการ (รศ.สุพรรณ สุภาอนันท์) ทำการสรุปและขยายความเนื้อหาการบรรยาย ทำให้เข้าใจมากขึ้นดี สามารถทำความเข้าใจ ในเนื้อหาที่ค่อนข้างเข้าใจยากได้ง่ายขึ้น
- Reading the paper is boring.



แบบประเมินผลการประชุมวิชาการระดับชาติ

“เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒”

วันที่ ๑๐ – ๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว จังหวัดเชียงใหม่

ชื่อหัวข้อ... ศิลปะและวรรณกรรมขุดขึ้น ศิลปะและวรรณกรรมเยี่ยวยา

วิธีคิดและวิธีวิทยาของมนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์และวิทยาศาสตร์ : อดีต ปัจจุบัน อนาคต

ภาษา สื่อ จินตนาการ อำนาจ

ความเป็นไทย ความเป็นอื่น

ข้อมูลผู้เข้าร่วมประชุม

☒ อาจารย์ 7 ท่าน ☒ นิสิต / นักศึกษา 12 ท่าน
☒ สื่อมวลชน 3 ท่าน ☒ ผู้สนใจ/อื่นๆ 3 ท่าน

คำชี้แจง กรุณาใส่เครื่องหมาย ✓ ในช่องว่างตามรายการประเมินต่อไปนี้

ความคิดเห็น	ดี/น่าสนใจ อย่างยิ่ง	ดี/น่าสนใจ ใจมาก	ดี/ น่าสนใจ	ดี/น่าสนใจ พอใช้	ไม่ดี/ไม่ สนใจ
เนื้อหาของการประชุมวิชาการ	15	6	7	1	-
ประโยชน์ที่ได้รับ	15	7	4	4	-
ความเหมาะสมของวิทยากรอภิปราย	13	8	9	2	-
ความเหมาะสมของวิทยากรเสนางานวิจัย	16	7	7		-
เอกสารประกอบประกอบการประชุม	7	10	5	3	1

ความคิดเห็นเพิ่มเติม /ข้อเสนอแนะ

อ.ชลธิป วสุวัต

- น่าสนใจมากค่ะ
- ประเด็นที่น่าสนใจดีมาก
- น่าจะมีการประชาสัมพันธ์และเปิดให้ประชาชนเข้ารับฟังมากกว่านี้

คุณกอปรพร มณีรัตน์

- น่าเสียงในการอธิบายชัดเจนดีมาก เนื้อหาก็น่าสนใจ เป็นกำลังใจให้ทำงานอย่างนี้ต่อไปนะคะ

หัวข้อ วิธีคิด วิธีวิทยาของมนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์และวิทยาศาสตร์

- เป็นหัวข้อที่น่าสนใจและน่าจะเป็นแนวการเปลี่ยนความเป็นคนให้เป็นการพิจารณาตัดสินสรรพสิ่งที่คุณภาพมากกว่าปริมาณ
- ควรจะมีการสืบต่อหรือเติมการให้ความรู้และเสนอต่อคนหลายๆวัยตามสื่อต่างๆเพื่อความเสมอด้วยความคิด (ทฤษฎี)
- สร้างแบบการคิดที่เป็นระบบที่เป็นสัมมาทฤษฎี
- วิทยาการไม่รักษาเวลา
- ควรแนะนำภูมิหลังของวิทยาการ จะได้เข้าใจมากกว่านี้



แบบประเมินผลภาพรวมของ
การประชุมวิชาการระดับชาติ
“เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๒”

วันที่ ๑๐ - ๑๑ สิงหาคม ๒๕๕๘

ณ โรงแรมโลตัสปางสวนแก้ว จังหวัดเชียงใหม่

ข้อมูลผู้เข้าร่วมประชุม

☒ อาจารย์ 61 ท่าน ☒ นิสิต / นักศึกษา 44 ท่าน
☒ สื่อมวลชน 2 ท่าน ☒ ผู้สนใจ/อื่นๆ 11 ท่าน

คำชี้แจง กรุณาใส่เครื่องหมาย ✓ ในช่องว่างตามรายการประเมินต่อไปนี้

ความคิดเห็น	ดี/น่าสน ใจอย่างยิ่ง	ดี/น่าสน ใจมาก	ดี/ น่าสน ใจ	ดี/น่าสน ใจพอ ใช้	ไม่ดี/น่า สนใจ
เนื้อหาของการประชุมวิชาการ	41	49	26	2	-
ประโยชน์ที่ได้รับ	39	47	27	4	-
ความเหมาะสมของวิทยากรอภิปราย	39	45	32	7	-
ความเหมาะสมของวิทยากรเสนางานวิจัย	27	57	29	6	-
เอกสารประกอบประกอบการประชุม	28	58	22	5	1
ระยะเวลาของการจัดประชุม	23	60	29	10	1
สถานที่จัดประชุม	26	56	28	10	5
อาหารและอาหารว่าง	17	41	32	22	4
ความพร้อมของโสตทัศนูปกรณ์	20	53	34	13	1

ความคิดเห็นเพิ่มเติม /ข้อเสนอแนะ

- บาง section ผู้เสนอผลงานอ่านให้ฟัง ทำให้บรรยากาศน่าเบื่อ และคิดว่า เป็นช่วงที่ทำให้เสียเวลา
- ระยะเวลาการเสนอหัวข้อที่น่าสนใจบางครั้งอยู่ในช่วงเวลาเดียวกัน ทำให้ต้องเลือกฟังหัวข้อใดหัวข้อหนึ่งเพียงหัวข้อเดียว ทั้งๆ ที่อยากฟังทั้ง ๒ หัวข้อ จึงอยากให้จัดหัวข้อคละๆ กันในคนละเวลา ไม่ควรซ้อนเวลากัน

- อาหารว่างและอาหารกลางวันไม่อร่อย ไม่แสดงอัตลักษณ์ของล้านนา ทำให้ผิดหวังมากที่ต้องมารับประทานข้าวราดแกงซึ่งหาทานได้ทั่วไปตามร้านข้างทาง
- วิทยากรบางท่านอ่านงานที่ตนเขียนซึ่งไม่เหมาะสม
- เสียเวลาทีเวลาในการจัดน้อยไป (แต่ถ้าเป็น ๓ วันก็ไม่แน่ใจว่าอาจมากไปไหม)
- เน้นงานวิจัยวรรณกรรมมากเกินไป อยากให้มีความหลากหลายมากกว่านี้
- อาหารไม่อร่อย
- ควรจัดแบ่งประเด็นที่มันชัดเจน และแจ้งวิทยากรให้ทราบทั่วกันเพราะบางรายการวิทยากรเหมือนพูดคนละเรื่องคนละประเด็น
- ควรให้หัวข้อละเอียดก่อนการประชุมประมาณ ๑ เดือน เพื่อประกอบการตัดสินใจว่าควรจะยอมเสียเวลามาฟังดีไหม หลายหัวข้อน่าสนใจมาก และอยากชักชวนผู้อื่นมาฟังด้วย เสียเวลาที่ฟังได้รายการหัวข้อเมื่อมาลงทะเบียนแล้ว
- เรื่องโสตทัศนูปกรณ์ ควรปรับปรุงบางจุด โดยเฉพาะห้องประชุมเล็ก ที่บางห้องไม่ได้จัดไมโครโฟนไว้สำหรับผู้ถามคำถาม
- ควรจัดทำกำหนดการการประชุมให้เข้าใจง่ายกว่านี้
- ครั้งต่อไปควรจัดที่ ม.ปัตตานี
- วิทยากรควรรักษาเวลาเพื่อให้วิทยากรท่านอื่นมีโอกาสเต็มที่ในการเสนอผลงานของตนเองและผู้ฟังมีเวลาในการอภิปรายมากขึ้น
- วิทยากรกลุ่มย่อยควรรักษาเวลาในการนำเสนองาน ซึ่งจะเปิดโอกาสให้ผู้ฟังมีส่วนร่วมแลกเปลี่ยนความคิดเห็นมากขึ้น
- การนำเสนอผลงานควรสรุปประเด็นจากเอกสารไม่ใช่การอ่านเอกสาร
- เพื่อเป็นการประหยัดทรัพยากรกระดาษ ขอเสนอว่าบทความต่างๆ อาจแจกในรูปดิสเกตต์เพียงแผ่นเดียว (หรือสองแผ่น) นอกจากนี้ยังช่วยลดน้ำหนักของสัมภาระที่ต้องนำกลับ
- เป็นเวทีสัมมนาทางวิชาการที่ให้สาระอย่างยิ่ง ควรแก่การจัดขึ้นอย่างมากเป็นประโยชน์แก่นักมนุษยศาสตร์ในทุกๆ สาขาวิชา คิดเห็นว่าครั้งต่อไปควรเพิ่มเนื้อหาทางมนุษยศาสตร์ให้ครอบคลุมทุกสาขาทางมนุษยศาสตร์ให้มากขึ้น
- เป็นการจัดที่ดีและควรมีแบบนี้ต่อไป ส่วนสถานที่ในปีนี้น่าจะเป็นภาคใต้บ้างเพราะวิทยากรบางท่านพูดถึงภาคใต้ในมุมมองของคนท้องถิ่น หากได้ไปอยู่ในพื้นที่นั้นก็คงได้รับความรู้เพิ่มมากขึ้นและเข้าใจภาคใต้ในอีกมุมมองหนึ่ง
- ขอทางโรงแรมช่วยตรวจเช็คโต๊ะในห้องเสนาต่อด้วย เพราะโยกแล้ว
- เนื้อหาบางหัวข้อควรแยกออกไปเฉพาะไม่ควรมารวมกลุ่ม เพราะกรอบ เนื้อหา มีลักษณะไม่สัมพันธ์กันกับหัวข้อเรื่องใน section นั้น เช่น หัวข้อที่เป็นเศรษฐศาสตร์

- ควรให้ข้อมูลเกี่ยวกับสถานที่พัก และสถานที่ประชุมให้ละเอียดกว่านี้เพื่อความสะดวกของผู้เข้าประชุมที่มีปัญหาทางกายภาพ
- การอภิปรายใน section มนุษยศาสตร์ต้องห้าม ยังไม่มีความดึงดูดใจ วิทยากรแต่ละคนน่าจะสรุปประเด็นให้ชัดเจน
- เนื้อหาดี แต่อาจารย์บางท่านอ่านเป็นส่วนมาก ทำให้น่าเบื่อ ผู้ดำเนินการอภิปรายควรดูแลเวลาของผู้เสนอฯ ให้ตรงตามเวลา
- ตารางชุดแจกดูยากมากเพราะสลับไปสลับมา
- เอกสารประกอบการนำเสนอของนักวิชาการน่าจะมีการ update สรุปรวมข้อเสนอนักวิชาการล่าสุด
- เอกสารการปรับให้เหมือนกับสิ่งที่นักวิชาการพูดนำเสนอในวันจริง
- การรักษาเวลา ควรจะมีความเข้มงวดมากกว่านี้ เพราะทำให้เสียโอกาสในการรับฟังต่างห้องหรือแม้แต่ห้องเดียวกันก็อาจจะพลาดได้
- ตารางของการสัมมนา ค่อนข้างสับสน ทั้งในการเสนอวันเวลา+ ภาพรวมการใช้ห้องต่างๆ
- เขียนหนังสือไม่ถนัด ไม่มีโต๊ะ ห้องแคบๆ
- ควรจัดห้องประชุมย่อยให้มีโต๊ะและเก้าอี้จะได้สะดวกในการจดบันทึกการประชุม
- ควรมีเจ้าหน้าที่ดูแลความพร้อมของสถานที่ และเสียงและบรรยากาศแวดล้อม
- กรอบคิดยังเป็นเพียงการมองเพียงด้านเดียว เนื่องด้วยประสบการณ์ชีวิตของเราต่างกันด้วยปัจจัยหลายด้าน
- ควรจัดลำดับเนื้อหาแนะนำเสนอให้เหมาะสมกับเวลาของวิทยากร
- ไม่ควรสับเปลี่ยนหัวข้อนำเสนอ ทำให้ผู้เข้าร่วมประชุมพลาดโอกาสในหัวข้อที่สนใจในกลุ่มอื่น
- เวลาในการนำเสนอในบางหัวข้อน้อยเกินไป ทำให้วิทยากรไม่สามารถนำเสนอได้อย่างเต็มที่โดยเฉพาะที่มีผู้อภิปรายหลายคน
- เวลาที่ใช้ในการนำเสนอไม่ตรงตามกำหนด
- วิทยากรบางคนไม่รักษาเวลา ใช้เวลาของวิทยากรคนอื่นจนหมดก็มี ทำให้ผู้ฟังหมดโอกาสได้ความรู้ไปอย่างน่าเสียดาย (กรณี ดร.อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล)
- ควรรักษาเวลาตามกำหนดการ
- ผู้ดำเนินการอภิปรายควรจะดำเนินการอภิปรายให้เหมาะสมทั้งในแง่การควบคุมเวลา การสรุป
- ควรเน้นให้ผู้เสนอผลงานรักษาเวลา อย่างกินเวลาของผู้อื่น
- ผู้เสนอควรสรุปประเด็น ไม่ควรมาอ่านหรือร่ายยาวส่วนที่ไม่จะเป็น
- ควรจัดเวลาให้ขนานกัน ศิลปะ Vs วรรณกรรม Vs ปรัชญา

- ควรให้ข้อมูลเกี่ยวกับสถานที่พักและสถานที่ประชุมให้ละเอียดกว่านี้ เพื่อความสะดวกของผู้เข้าประชุมที่มีปัญหาทางกายภาพ

ข้อเสนอแนะสำหรับการประชุมวิชาการในปีต่อไป

- น่าจะจัดในสถาบันการศึกษา เพื่อบรรยากาศทางวิชาการ และเปิดโอกาสให้นักศึกษาเข้าร่วมได้มากขึ้น
- น่าจะจัดประชุมในสถาบันการศึกษาเพื่อให้ได้บรรยากาศทางวิชาการอย่างแท้จริง
- ควรจะมีการประสานงานที่ดีกว่านี้ ทั้งการจัดเตรียมสถานที่ และการจัดแบ่งหัวข้อ ที่สำคัญคือสถานที่ในการจัดควรอยู่ในบริเวณเดียวกัน ไม่ใช่ต้องมาคอยผจญภัยหาห้องบรรยาย
- ในการประชุมครั้งต่อไปควรเป็นเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์เพื่อศาสตร์อื่นๆ ในทุกสาขา
- การจัดเวลารายการควรจัดให้เหมาะสมกับหัวข้อต่างๆ ตรงกับความจริงของแต่ละรายการ และควรมี paper ในรายการสำคัญๆ ให้ครบ
- การจัดรายการ / จัดเวลา ดูให้เหมาะสมและตรงกับความเป็นจริง
- อยากให้คงมุมมองที่หลากหลายของการใช้มนุษยศาสตร์ต่อไป
- ควรจัดขึ้นที่มหาวิทยาลัยทางจังหวัดภาคใต้บ้าง
- จัดสัก ๓ วัน ที่ ม.ปัตตานี
- ควรไปจัดที่ภาคใต้เพราะคนใต้น่ารัก (ม. ปัตตานี)
- ช่วงเวลา สถานที่ ผู้จัดทำได้ดีมาก แต่ประเภทลักษณะอาหาร ของว่าง ควรปรับปรุง แก้วน้ำ เปลาที่อยู่ในห้องประชุมควรเปลี่ยนเมื่อมีการแบ่งห้อง เพราะคนนั่งเปลี่ยนที่ แต่แก้วเดิมแล้ว เอน้ำมาเต็มเท่านั้น
- ควรมีประเด็นมนุษยศาสตร์ชาวบ้าน เช่น ภูมิปัญญาท้องถิ่น / ชาวบ้าน / รากหญ้า / กลุ่มชาติพันธุ์ ฯลฯ ให้มีพื้นที่ในการประชุมด้วย (มนุษยศาสตร์ถิ่นใต้)
- ปรับค่าลงทะเบียนถูกลง เพราะนักเรียน นักศึกษา ประชาชน ที่อยากเข้ามาฟังหรือสนใจ ได้มีโอกาสมาเรียนรู้ได้มากขึ้น
- ปรับค่าลงทะเบียนให้ลดลง เพื่อขยายกลุ่มประชาชนที่สนใจเข้ามาฟัง โดยเฉพาะ นักเรียน นักศึกษา
- ควรจัดที่หอประชุมมหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- จัดโรงแรมอื่น, ประชาสัมพันธ์เยอะๆ ล่วงหน้า
- สถานที่จัดประชุมมืด
- สมควรจัดภาคใต้บ้าง เพื่อเป็นการไปเยี่ยม นอกจากนี้ควรมีบุคลากรในศาสตร์สาขาอื่นมาร่วมสัมมนาด้วย เพื่อเป็นการบูรณาการทางการศึกษา

- ควรมีการจัดประชุมแบบนี้อีกแต่อาจเปลี่ยนประเด็นให้แตกต่างจากครั้งที่ 1 และ 2
- การจัดแบบนี้ไม่ควรเปลี่ยนแปลงรายการ เพราะบางหัวข้อที่เลือกไว้แล้วต้องตัดออกเพราะเปลี่ยนเวลาแล้วไม่ตรงกัน

รายชื่อผู้เข้าร่วมประชุม งานประชุมเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทยครั้งที่ ๒ วันที่ ๑๐-๑๑ สิงหาคม		
ลำดับ	ชื่อ-สกุล	หน่วยงาน
ผู้ทรงคุณวุฒิและเจ้าหน้าที่ สกว.		
๑	ศ.ดร.ปิยะวัติ บุญ-หลง	ผู้อำนวยการ สกว.
๒	รศ.ดร.วารุณี บุญ-หลง	ผู้ทรงคุณวุฒิ
๓	ดร.สีลาภรณ์ บัวสาย	ผอ.ฝ่ายชุมชนและสังคม (สกว.)
๔	อ.นิตยา มาตะวิสุทธิ์	ผู้ทรงคุณวุฒิ
๕	ผศ.ดร.ธีระ นุชเปี่ยม	ผู้ทรงคุณวุฒิ
๖	ศ.ดร.ปรานี กุลละวณิชย์	ผู้ทรงคุณวุฒิ
๗	รศ.ดร.เรณูทัย สัจจพันธุ์	ผู้ทรงคุณวุฒิ
๘	ผศ.ดร.อวรณ์ โอภาสพัฒนกิจ	ผู้ทรงคุณวุฒิ
๙	ดร.สินธุ์ สโรบล	ผู้ทรงคุณวุฒิ
๑๐	คุณพรทิพย์ ลิ้มประสิทธิ์วงศ์	สกว.
๑๑	คุณอาภา พงศ์ศิริแสน	สกว.
๑๒	คุณ ปัทมากร คติธรรมนิสัย	สกว.
๑๓	รศ.ดร.อเนก กิมสุวรรณ	ผู้ทรงคุณวุฒิ
๑๔	คุณสุภาพรรณ ไกรฤกษ์	ศูนย์ประสานงาน สกว.
๑๕	คุณเดือนเพ็ญ วงศ์จันทร์	ศูนย์ประสานงาน สกว.
๑๖	ศ.ดร.อานันท์ กาญจนพันธุ์	ผู้ทรงคุณวุฒิ
๑๗	คุณรัตนา กิตติกร	ประชาสัมพันธ์ สกว.
๑๘	คุณลดาวัลย์ คำจุน	ประชาสัมพันธ์ สกว.
๑๙	ดร.เดือนเด่น นิคมบริรักษ์	มูลนิธิสถาบันวิจัยเพื่อพัฒนาประเทศไทย(TDRI)
๒๐	คุณสุภิญญา กลางณรงค์	คณะกรรมการรณรงค์เพื่อการปฏิรูปสื่อ
๒๑	คุณมุกหอม วงษ์เทศ	ผู้ทรงคุณวุฒิ
๒๒	คุณพรสิดิต มีสิดิตย์	ศูนย์วิทยาศาสตร์การแพทย์นครราชสีมา
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย		
๒๓	รศ.ดร.สุวรรณ สตาอานันท์	ผู้ประสานงานโครงการ
๒๔	อ.ดร.สุภัทวดี อมาตยกุล	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยและผู้ช่วยผู้ประสานงาน
๒๕	คุณพรเทพ สหชัยรุ่งเรือง	เจ้าหน้าที่โครงการประสานงาน
๒๖	รศ.ดร.พจี ยวชิต	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๒๗	ผศ.ดร.คารินา ไซติริวี	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๒๘	อ.ดร.ชุติมา ประกาศคุณิสาร	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ลำดับ	ชื่อ-สกุล	หน่วยงาน
๒๙	อ.ดร.มนริรา ราโท	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๓๐	อ.ดร.วิระ สมบูรณ์	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๓๑	อ.ดร.อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๓๒	คุณศรยุทธ เขี่ยมเอื้อยุทธ	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๓๓	รศ.สุรัชย์ หวันแก้ว	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๓๔	ผศ.ดร. จาตุรี ดิงศภักดิ์	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๓๕	ผศ.ดร.ดารินทร์ ประดิษฐ์ทัศนีย์	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๓๖	คุณคมสัน รัตนะสิมากุล	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๓๗	อ.สุรชัย ยิ้มประเสริฐ	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๓๘	คุณสมิทธิ์ ถนอมศาสนะ	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๓๙	อ.ดร.สุรเดช โชติอุดมพันธ์	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
๔๐	คุณวศินรัฐ นวลศิริ	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่		
๔๑	รศ.ดร.สมพงศ์ วิทยศักดิ์พันธุ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๔๒	ผศ.สมชาย ปรัชชาศิลป์กุล	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๔๓	อ.ดร.จิรพร วิทยศักดิ์พันธุ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๔๔	อ.หัตยา จันทรมังกร	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๔๕	อ.ศตวรรษ เปียงบุญทา	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๔๖	รศ.สายชล สัตยานุรักษ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๔๗	รศ.ดร.อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๔๘	คุณชำนาญ แลงศิริโฮม	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๔๙	พระภาดล ปิยสีโล	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๕๐	อ.เจียรชาย อักษรดิษฐ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๕๑	Alexander Shylov	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๕๒	คุณชวลิต ว่องวาริทิพย์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๕๓	อ.ดร.ชลธิป วสุวัต	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๕๔	คุณวรรณพรรณ์ สุรนนท์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๕๕	คุณกอบปรพร มณีรัตน์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๕๖	คุณเมธาวี ไหละสุด	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๕๗	รศ.สมเกียรติ ตั้งนโม	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๕๘	ผศ.ดร.ไชยันต์ รัชชกุล	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ลำดับ	ชื่อ-สกุล	หน่วยงาน
๕๙	รศ.ดร.ศิริรักษ์ ศิวารมย์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๖๐	อ.สยาม ภัทรานุประวัติ	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๖๑	อ.พรวิภา ไชยสมคุณ	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๖๒	อ.ชัชวาล บุญปัน	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๖๓	อ.ดร.ประมวศ เพ็งจันทร์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๖๔	อ.ดร.อภิญา เพื่องฟูสกุล	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๖๕	ผศ.ศรณีย์ สุขุมวาท	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๖๖	อ.สุดาวรรณ สินธุประมา	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๖๗	ผศ.ดร.ณิ ฌ ลำปาง	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๖๘	อ.สุรัชย์ จงจิตงาม	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๖๙	อ.ดร.วรรณภา ลีระศิริ	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๗๐	รศ.รัตนา ฌ ลำพูน	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๗๑	อ.จณิษฐ์ เพื่องฟู	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๗๒	อ.ดร. นันทริยา สาเอี่ยม	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๗๓	รศ.ดร.ธีรา สุขสวัสดิ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๗๔	รศ.ทองคำดี ปรางค์วัฒนากุล	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๗๕	รศ.สมร เจนจิจะ	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๗๖	อ.ธนันท์ เศรษฐพันธ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๗๗	อ.ดร.วิไลลักษณ์ สาทายทอง	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๗๘	อ.เวลา กัลลโสภา	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๗๙	อ.บัณฑิต แสนบุญเรือง	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๘๐	รศ.เรณู วิชาศิลป์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๘๑	อ.ดร. จิตรลดา บุณรัตน์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๘๒	ผศ.นฤมล อีร์วัฒน์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๘๓	ผศ.จุฬพร วิภาสุรมณฑล	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๘๔	อ.บดินทร์ จินดา	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๘๕	อ.กุลย์พีรล กลิ่นบุหงา	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๘๖	คุณอุศนา นาศรีเคน	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๘๗	คุณอภิวัฒน์ พันธุ์สุข	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ลำดับ	ชื่อ-สกุล	หน่วยงาน
นักศึกษา		
๘๘	ไพฑูรย์ วงศ์อนุตรโรจน์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๘๙	ศุภสิริยา รัตนวงศ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๙๐	ยุวดี ชวรกิจ	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๙๑	วิสิฐรัฐ คิดคำส่วน	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๙๒	ลลิตา ยาทำเลน	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๙๓	มงคล เจริญจิตต์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๙๔	วรรณศิริ ทิพย์มงคล	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๙๕	กิตติพงษ์ พลอยวงศ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๙๖	ทศิมาญ์วัฒน์ สวัสดิ์ลลอบ	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๙๗	อภิวัฒน์ บุตรอุดม	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๙๘	นครินทร์ กลิ่นบุญย์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๙๙	พระมหาคำจันทร์ เครือชุย	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๐๐	กษกร สังข์คง	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๐๑	เอกฤทัย ฉัตรชัยเดช	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๐๒	นาคันตดา ชื่นแสงเนตร	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๐๓	อิสระ ตริปัญญา	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๐๔	จิรศักดิ์ เพ็งพลสิทธิ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๐๕	กุลย์พิรล กลิ่นบุหงา	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๐๖	จิตรา นุช ปานขาว	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๐๗	อารียา จินมหันต์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๐๘	เกียวิสัมพันธ์ ราชพน	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๐๙	บัววัน สิริพงศ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๑๐	จิตติมาพร ต้นจำปา	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๑๑	Mr. Lamphong Khanthaiivanh	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๑๒	Mr. Nalongsack Xayalath	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๑๑๓	Ms. Souleekhone Phommavongsa	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
มหาวิทยาลัยทักษิณ		
๑๑๔	ผศ. อนันต์ อารีย์พงศ์	มหาวิทยาลัยทักษิณ
๑๑๕	รศ.ปรีชา ทิชนพงศ์	มหาวิทยาลัยทักษิณ
๑๑๖	อ.บัวงาม ห่อแก้ว	มหาวิทยาลัยทักษิณ

ลำดับ	ชื่อ-สกุล	หน่วยงาน
๑๑๗	อ.สุนีย์ สีโพบูลย์	มหาวิทยาลัยทักษิณ
๑๑๘	อ.คันสนีย์ จันทร์อานภาพ	มหาวิทยาลัยทักษิณ
๑๑๙	อ.ศิริพร ชนะสิทธิ์	มหาวิทยาลัยทักษิณ
๑๒๐	อ.ภิญโญ ตันพิทยคุปต์	มหาวิทยาลัยทักษิณ
๑๒๑	อ.จิน อังสุ	มหาวิทยาลัยทักษิณ
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์		
๑๒๒	ผศ.ธเนศ วงศ์ยานนาวา	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
๑๒๓	รศ.ดร.เกษียร เตชะพีระ	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
๑๒๔	ผศ.ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
๑๒๕	อ.ดร.เกษม เพ็ญภินันท์	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
๑๒๖	ผศ.ดร.ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
๑๒๗	อ.กฤษณา พรพิบูลย์	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
๑๒๘	ผศ.อดิสร หมวกพิมาย	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
๑๒๙	อ.ภัสสร เรียบปัญญา	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
มหาวิทยาลัยธุรกิจบัณฑิต		
๑๓๐	อ.เอกวิน ขุนบุญจันทร์	มหาวิทยาลัยธุรกิจบัณฑิต
มหาวิทยาลัยนเรศวร		
๑๓๑	รศ.เปรมวิทย์ วิวัฒน์เศรษฐ์	มหาวิทยาลัยนเรศวร
๑๓๒	อ.นาฏนิตดา พงษ์ประดิษฐ์	มหาวิทยาลัยนเรศวร
๑๓๓	อ.สนิท ปิ่นศักดิ์	มหาวิทยาลัยนเรศวร
๑๓๔	อ.คมกฤษ ตาชม	มหาวิทยาลัยนเรศวร
มหาวิทยาลัยบูรพา		
๑๓๕	อ.ศศิธร ธาตุเหล็ก	มหาวิทยาลัยบูรพา
๑๓๖	อ.ธนิกันต์ กู้เกียรติ	มหาวิทยาลัยบูรพา
๑๓๗	อ.ภริณี อุดมมณีสุวัฒน์	มหาวิทยาลัยบูรพา
๑๓๘	อ.ศรีญา ขวัญทอง	มหาวิทยาลัยบูรพา
๑๓๙	อ.เอกพงศ์ ประสงค์เงิน	มหาวิทยาลัยบูรพา
๑๔๐	อ.อภิรักษ์ ชัยปัญญา	มหาวิทยาลัยบูรพา
มหาวิทยาลัยพายัพ		
๑๔๑	รศ.ดร.มารค ตามไท	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๔๒	อ.จิราภรณ์ สุนทรธรรม	มหาวิทยาลัยพายัพ

ลำดับ	ชื่อ-สกุล	หน่วยงาน
๑๔๓	ผศ.ศิวาพร วัฒนรัตน์	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๔๔	อ.วิชรนที วงศ์ศิริอำนวย	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๔๕	อ.ชฎารัตน์ สุนทรธรรม	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๔๖	อ.วิวิมพ์ สมจิตร	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๔๗	อ.มัลยา นิรัตติยภุติ	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๔๘	ผศ.ดร. แกมมณี เจริญวงศ์	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๔๙	อ.ณริสสร ธีรทีป	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๕๐	อ.ประสิทธิ์ ฤกษ์พิศุทธิ์	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๕๑	อ.ธันวาท เบญจวรรณ	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๕๒	อ. ปิยรัตน์ ปันลิ	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๕๓	อ.วิศิษฐพร รัตนประยูร	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๕๔	อ. สุธาณี เย็นใจ	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๕๕	อ.วิรสสา ชลิตาพงศ์	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๕๖	อ. พัชรกร เจ้าตระกูล	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๕๗	อ. อาทิตยา จันทิมา	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๕๘	อ.สุชาติ เศรษฐมาลินี	มหาวิทยาลัยพายัพ
๑๕๙	อ.บรรจง ศีลวงษ์เสรี	มหาวิทยาลัยพายัพ
มหาวิทยาลัยมหาสารคาม		
๑๖๐	อ.ดร.สุรศักดิ์ คำคง	มหาวิทยาลัยมหาสารคาม
๑๖๑	อ.มัทนา เจริญวงศ์	มหาวิทยาลัยมหาสารคาม
๑๖๒	อ.ถวัลย์ ภูถวัลย์	มหาวิทยาลัยมหาสารคาม
๑๖๓	อ.เบญจพร ดีขุนทด	มหาวิทยาลัยมหาสารคาม
มหาวิทยาลัยแม่โจ้		
๑๖๔	อ.ดร.บงกชมาศ คลัง	มหาวิทยาลัยแม่โจ้
๑๖๕	อ.พรทิพย์ คำดี	มหาวิทยาลัยแม่โจ้
๑๖๖	อ.สุวรรณ เลียงหิรัญถาวร	มหาวิทยาลัยแม่โจ้
๑๖๗	อ.หทัยา อนันต์สุชาติกุล	มหาวิทยาลัยแม่โจ้
๑๖๘	ผศ.ลลิตา ภูทอง	มหาวิทยาลัยแม่โจ้
มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง		
๑๖๙	อ.วิไลลักษณ์ บุญเคลือบ	มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง

ลำดับ	ชื่อ-สกุล	หน่วยงาน
มหาวิทยาลัยรังสิต		
๑๗๐	อ.บัญชา ศรีวิลลภานนท์	มหาวิทยาลัยรังสิต
มหาวิทยาลัยรามคำแหง		
๑๗๑	รศ.ดร.อัฉรา เพ่งพานิช	มหาวิทยาลัยรามคำแหง
มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์		
๑๗๒	อ.วรรณรัตน์ นาทิ	มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
มหาวิทยาลัยศิลปากร		
๑๗๓	ผศ.ดร.เฉลิมศรี จันทสิงห์	มหาวิทยาลัยศิลปากร
๑๗๔	อ.นันทวัลย์ สุนทรภาระสถิตย์	มหาวิทยาลัยศิลปากร
๑๗๕	อ.มนรัตน์ พิทักษ์	มหาวิทยาลัยศิลปากร
๑๗๖	อ.ปัทมา ทัมประเสริฐกุล	มหาวิทยาลัยศิลปากร
๑๗๗	อ.วิมลศิริ กลิ่นบุปผา	มหาวิทยาลัยศิลปากร
๑๗๘	อ.ชาญนงค์ บุญหนุน	มหาวิทยาลัยศิลปากร
มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ		
๑๗๙	รศ.สุภา ปานเจริญ	มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
๑๘๐	รศ.อัศรา บุญทิพย์	มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
๑๘๑	อ.สมเกียรติ ทิพย์ทัศน์	มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
๑๘๒	อ.พิพาภรณ์ บุญประเสริฐ	มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
๑๘๓	อ.วิธัญญา วัฒนโธ	มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
มหาวิทยาลัยศรีปทุม		
๑๘๔	อ.วาทิ ร.ต. สมเกียรติ แสงอรุณเฉลิมสุข	มหาวิทยาลัยศรีปทุม
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์		
๑๘๕	ผศ.ดร.สุจิตรา จจริตร	มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
๑๘๖	ผศ.กฤษณีย์ ไทยะวงษ์	มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
๑๘๗	อ.วิภาภ คัญทัพ	มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมธิราช		
๑๘๘	รศ.ดร. จิตรา วีรบุรินทร์	มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมธิราช
๑๘๙	อ.ดร.ลัดจิต เจนนมกาญจน์	มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมธิราช
มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย		
๑๙๐	อ.สัญญา ภูแก้วเผือก	มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย
๑๙๑	อ.ธนิกาญจน์ จินาพันธ์	มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย

ลำดับ	ชื่อ-สกุล	หน่วยงาน
๑๙๒	ผศ.ดร.ธเนศ เวศม์ภาดา	มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย
มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี		
๑๙๓	อ.ชญานนท์ แสงศรีจันทร์	มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี
๑๙๔	อ.รุ่งทิพย์ อ้นมัย	มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี
มหาวิทยาลัยราชภัฏกาญจนบุรี		
๑๙๕	อ.ทวีศักดิ์ สุรชาติดำรงรัตน์	มหาวิทยาลัยราชภัฏกาญจนบุรี
มหาวิทยาลัยราชภัฏจอมบึง		
๑๙๖	อ.ธานินี แข็งขัน	มหาวิทยาลัยราชภัฏจอมบึง
มหาวิทยาลัยราชภัฏนครปฐม		
๑๙๗	ผศ.ดร.ชำนาญ รอดเหตุภัย	มหาวิทยาลัยราชภัฏนครปฐม
มหาวิทยาลัยราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยา		
๑๙๘	ผศ.ลินดา เกณฑ์มา	มหาวิทยาลัยราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยา
๑๙๙	ผศ.กรรณิการ์ ฤทธิเดช	มหาวิทยาลัยราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยา
๒๐๐	ผศ.มยุรี สุทธิเลิศอรุณ	มหาวิทยาลัยราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยา
มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์		
๒๐๑	ผศ.พิพัฒน์ อริยะอุกัณต์	มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์
๒๐๒	อ.เสนอ ตวีวิเศษ	มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์
๒๐๓	อ.สุรศักดิ์ กาญจนเพชร	มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์
มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนครศรีอยุธยา		
๒๐๔	ผศ.พัธนา ฉายศรีศิริ	มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนครศรีอยุธยา
๒๐๕	ผศ.ปิยะวรรณ สุธารัตน์	มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนครศรีอยุธยา
มหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์		
๒๐๖	อ.สุทธินันท์ สายสุวรรณ	มหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์
๒๐๗	อ.บุญวัฒน์ บุญสิทธิ์	มหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์
มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา		
๒๐๘	ผศ.สมัย วิถีรุ่งโรจน์	มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา
มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนดุสิต		
๒๐๙	คุณรัชฎาพร อนันตริยเวช	มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนดุสิต
๒๑๐	คุณฐิตียา เนตรวงษ์	มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนดุสิต
๒๑๑	คุณสายสุดา ปันตระกูล	มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนดุสิต
๒๑๒	คุณสายทิพย์ ธรรมชีวิวงศ์	มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนดุสิต

ลำดับ	ชื่อ-สกุล	หน่วยงาน
โรงเรียนบ้านห้วยแห้ง จ.แม่ฮ่องสอน		
๒๑๓	อ.พิมุข ชาญธนะวัฒน์	โรงเรียนบ้านห้วยแห้ง จ.แม่ฮ่องสอน
วิทยาลัยฟาร์อีสเทอร์น		
๒๑๔	อ.หนึ่งฤทัย บุญยานพคุณ	วิทยาลัยฟาร์อีสเทอร์น
๒๑๕	อ.สุวรรณี ทองรอด	วิทยาลัยฟาร์อีสเทอร์น
University of Wisconsin		
๒๑๖	ศ.ดร.ธงชัย วินิจจะกุล	University of Wisconsin
บุคคลทั่วไป		
๒๑๗	คุณเหมือนวาด มุขประดิษฐ์	กรุงเทพ
๒๑๘	คุณสุณีย์ วงศ์ไวยวรรณ	โครงการจัดพิมพ์คบไฟ
๒๑๙	คุณอติปาด เกตตะพันธ์	รัฐแคลิฟอร์เนีย
สื่อมวลชน		
๒๒๐	คุณจิรภัทร บัวอิน	สำนักข่าวประชาธรรม
๒๒๑	คุณวิมลวรรณ ปัญญาจุต	นสพ.ไทยนิวส์
๒๒๒	คุณพัชรินทร์ วงศ์वालเรื่อน	นสพ.ไทยนิวส์
๒๒๓	คุณฉัตรชัย ชัยมนต์	นสพ.พลเมืองเหนือ
๒๒๔	คุณวรพจน์ วงศ์กิจรุ่งเรือง	Open
๒๒๕	คุณองอาจ เดชา	สื่อมวลชน
๒๒๖	คุณเจษฎา โชติกิจภิราชย์	สื่อมวลชน
๒๒๗	คุณอนุเทพ ปูนสง	สำนักข่าวประชาธรรม
๒๒๘	คุณคำรบ คุณสินา	สำนักข่าวประชาธรรม
๒๒๙	คุณแสงดาว ศรีเมือง	นักเขียนอิสระ
๒๓๐	คุณจินตนา กิจมี	มติชน