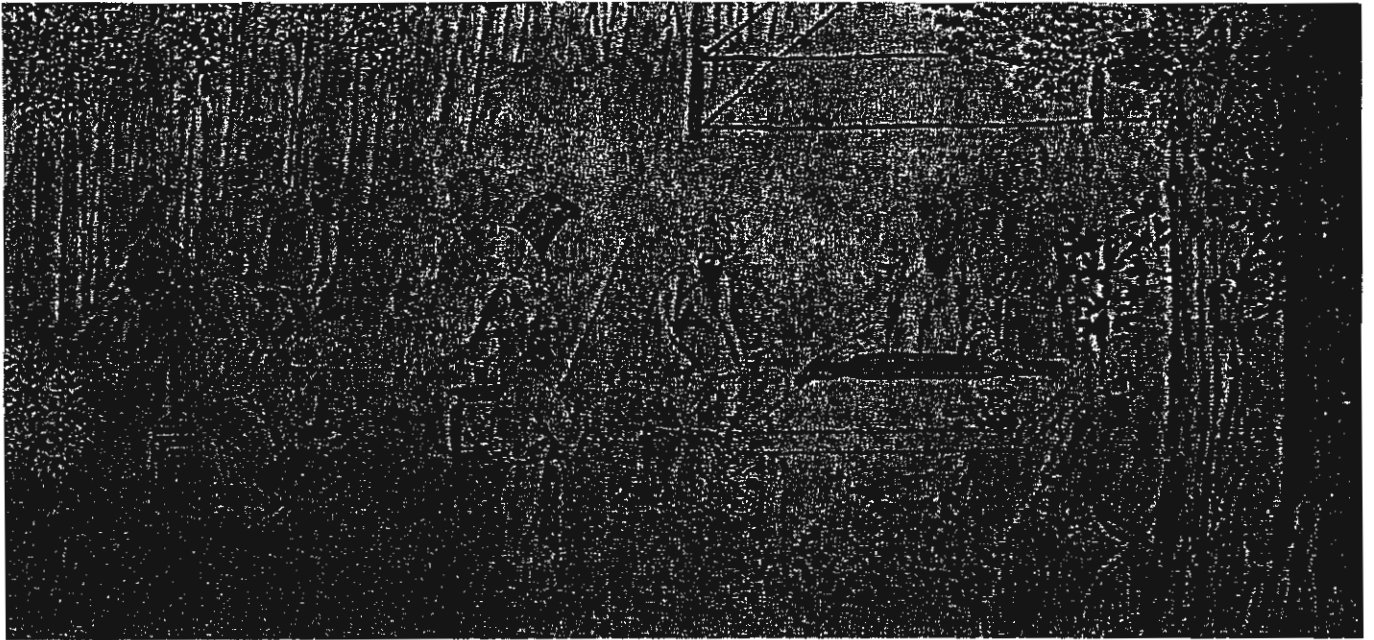




ภาพที่ 3 พ่อค้าเกลือ แต่งชุดประเพณีจีน สมัยราชวงศ์ชิง

ที่มา : Smith Bradley and Wan-Go Weng. China : A History in Art. Tokyo : A Gemini Book,1973

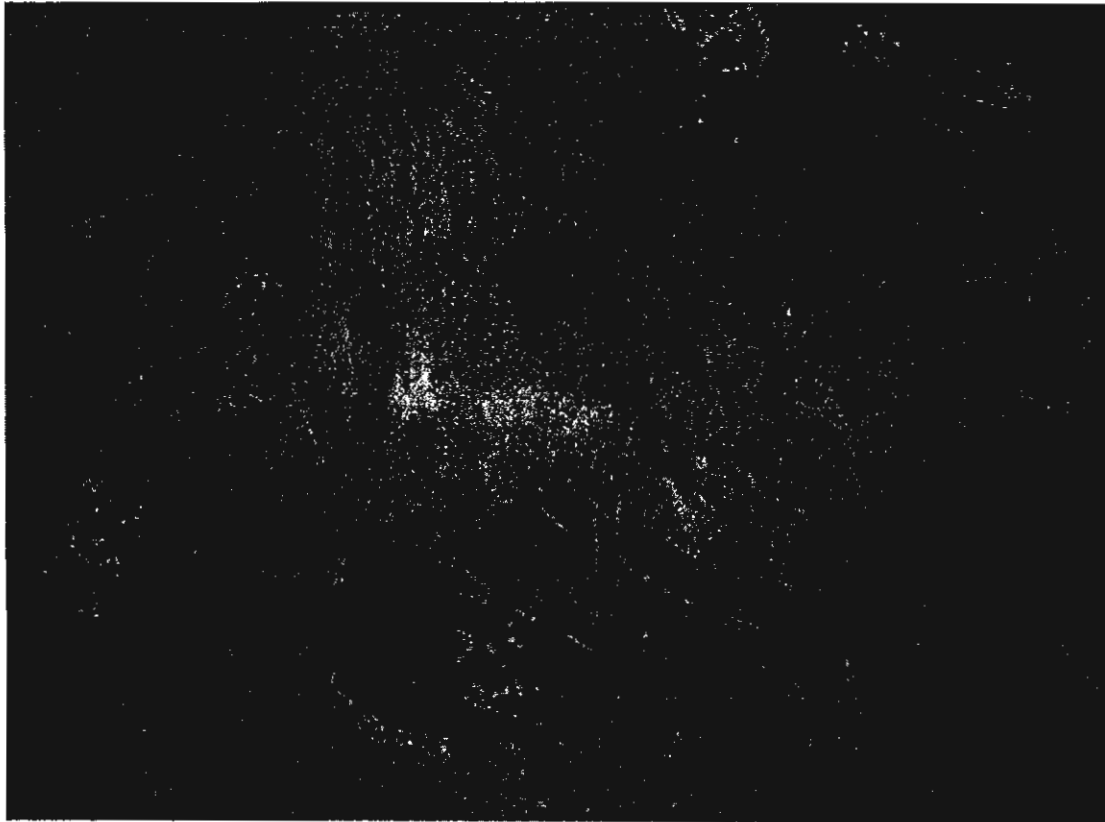


Y: ๗๑

๗๑

ภาพที่ 4 คนขายดอกไม้ที่กวางตุ้ง ค.ศ.1790

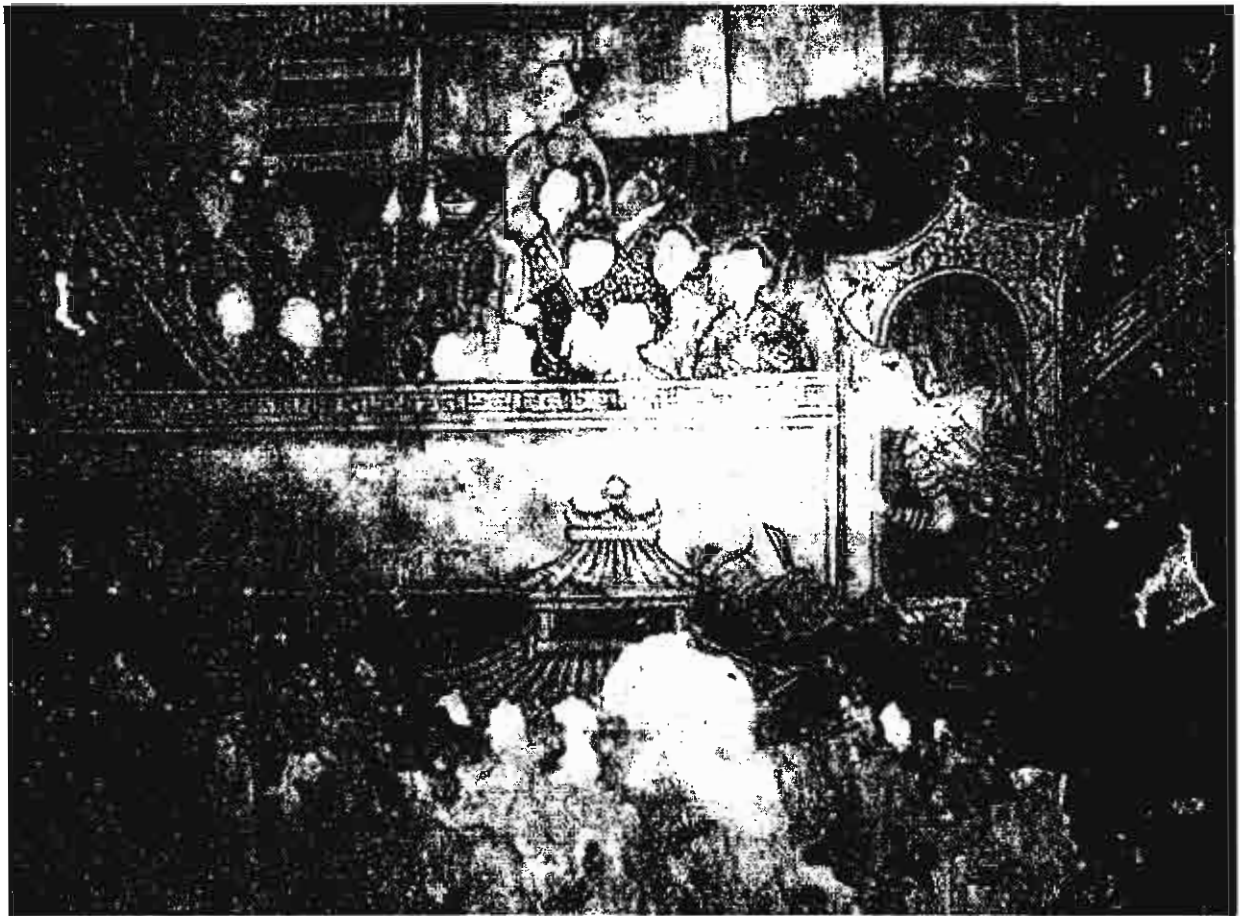
ที่มา : Orientations November,20000



ภาพที่ 5 ชาวจีนพายเรือขายของ วัดสุวรรณาราม ฝั่งธนบุรี



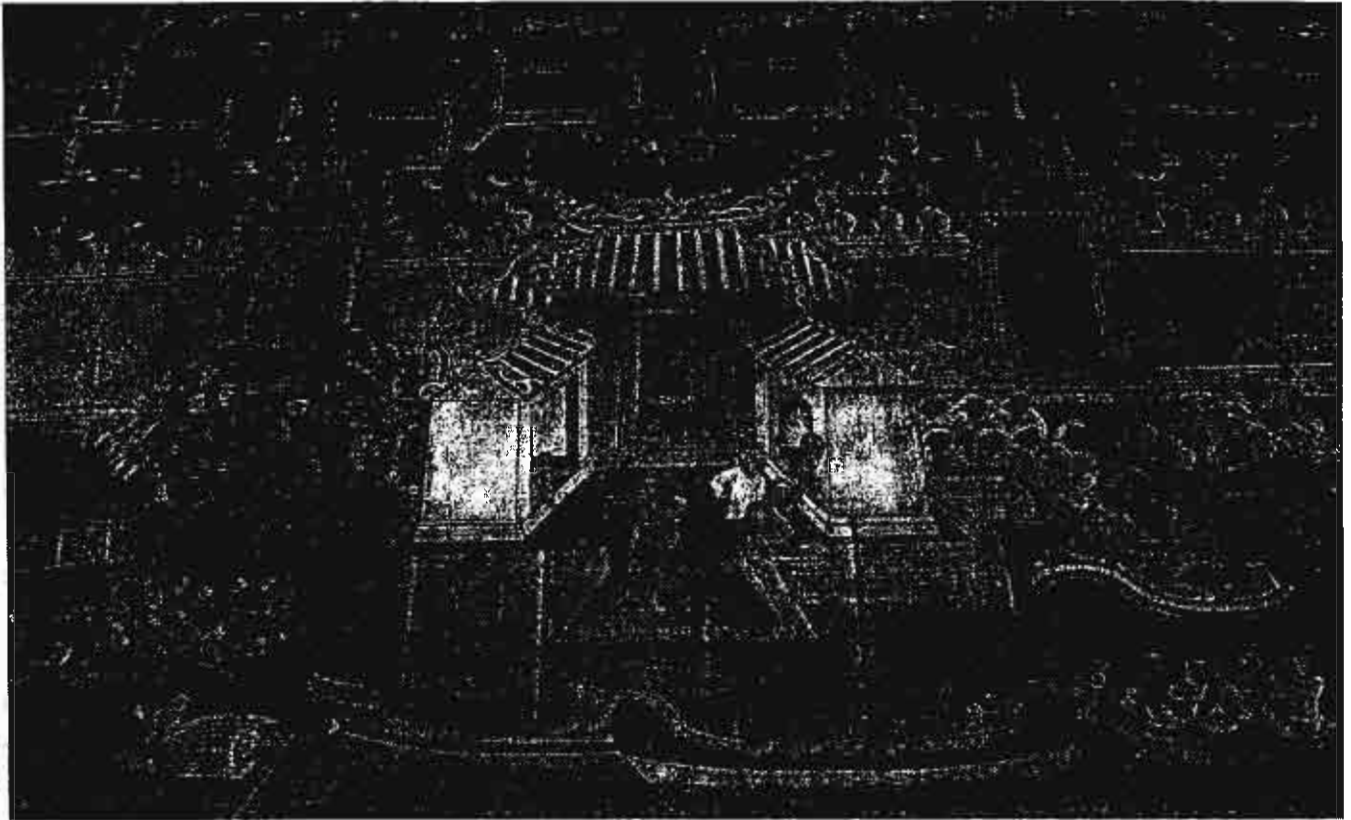
ภาพที่ 6 กลุ่มพ่อค้า คหบดีชาวจีน พระอุโบสถ วัดพระเชตุพน



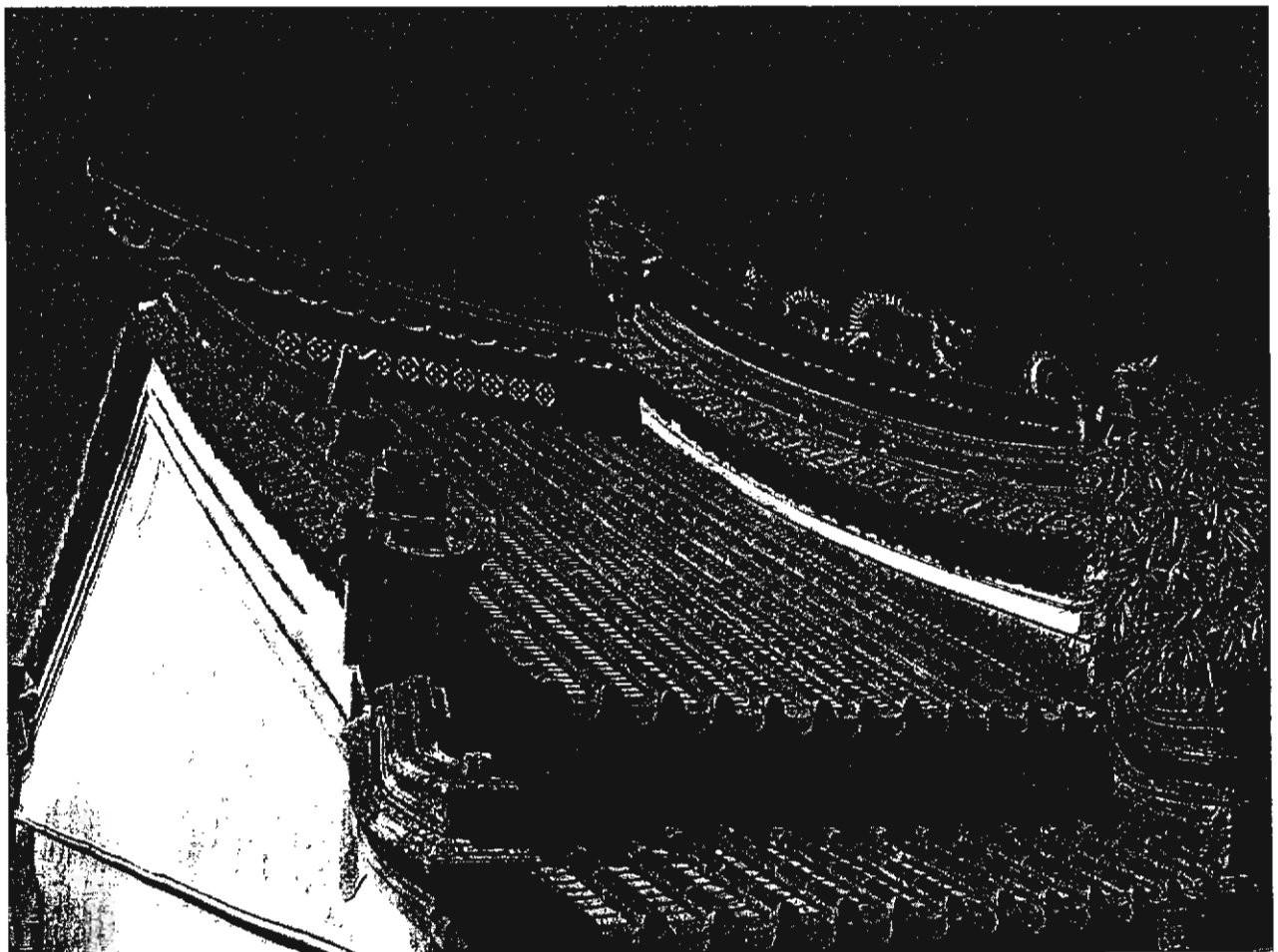
ภาพที่ 7 กลุ่มผู้หญิงที่วัดไชยทิศ ผังธนบุรี



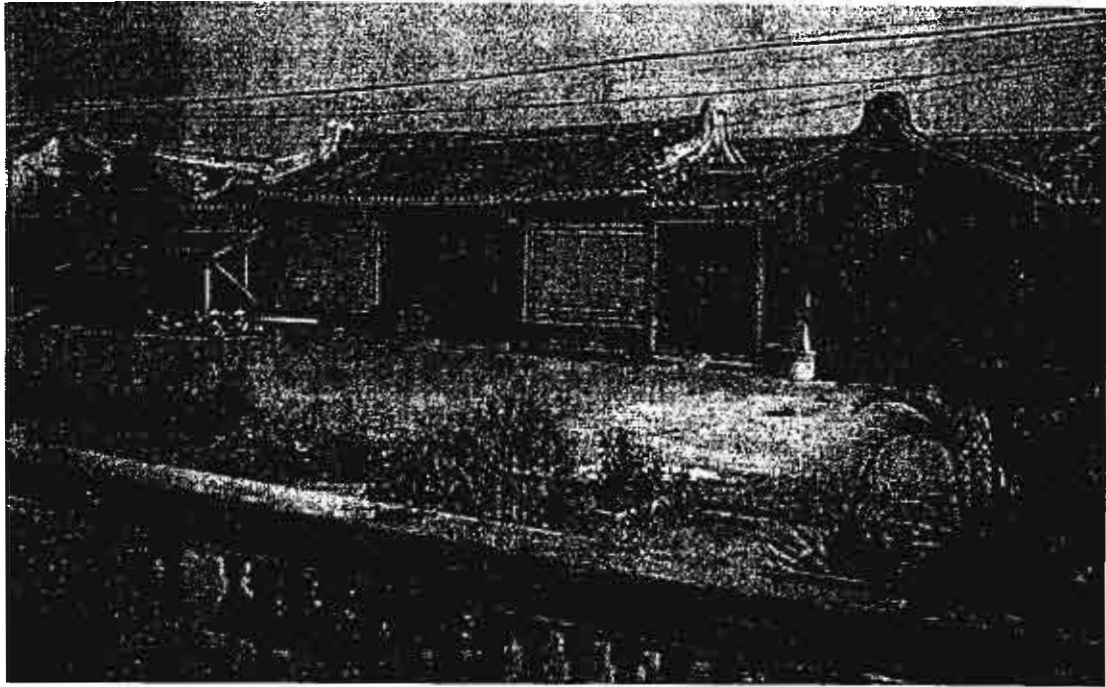
ภาพที่ 8 จิตรกรรมฝาผนัง หอไตรด้านตะวันตก วัดสระเกศ



ภาพที่ 9 จิตรกรรมฝาผนัง พระอุโบสถ วัดกัลยาณมิตร



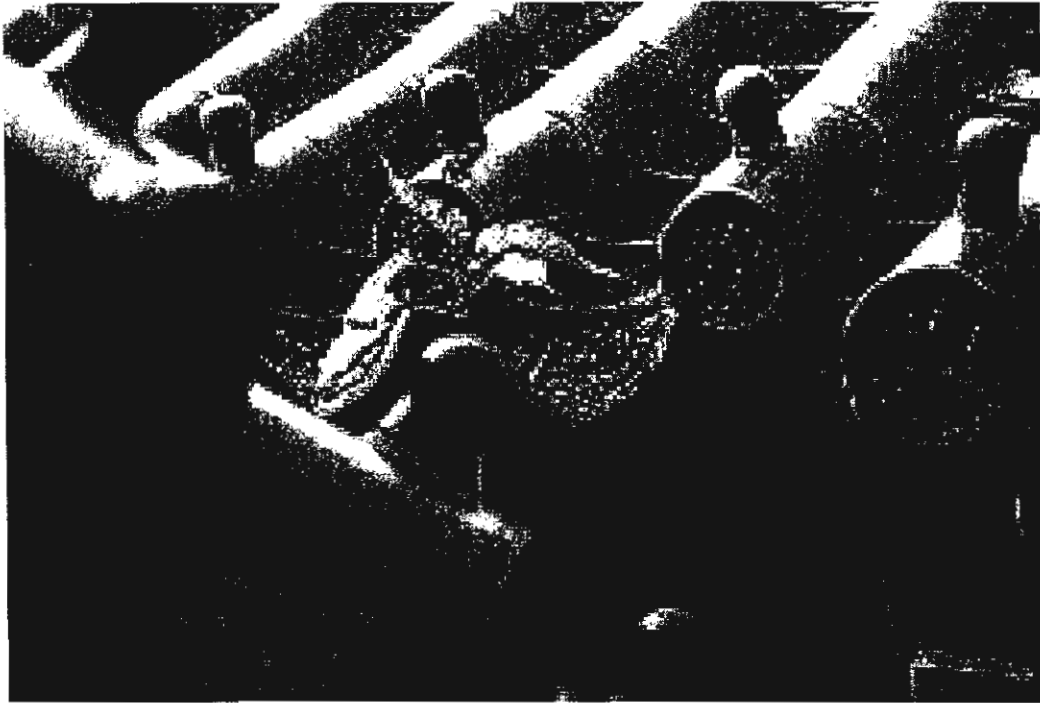
ภาพที่ 10 สันหลังคาแบบหางนกนางแอ่น มณฑลฝูเจี้ยน



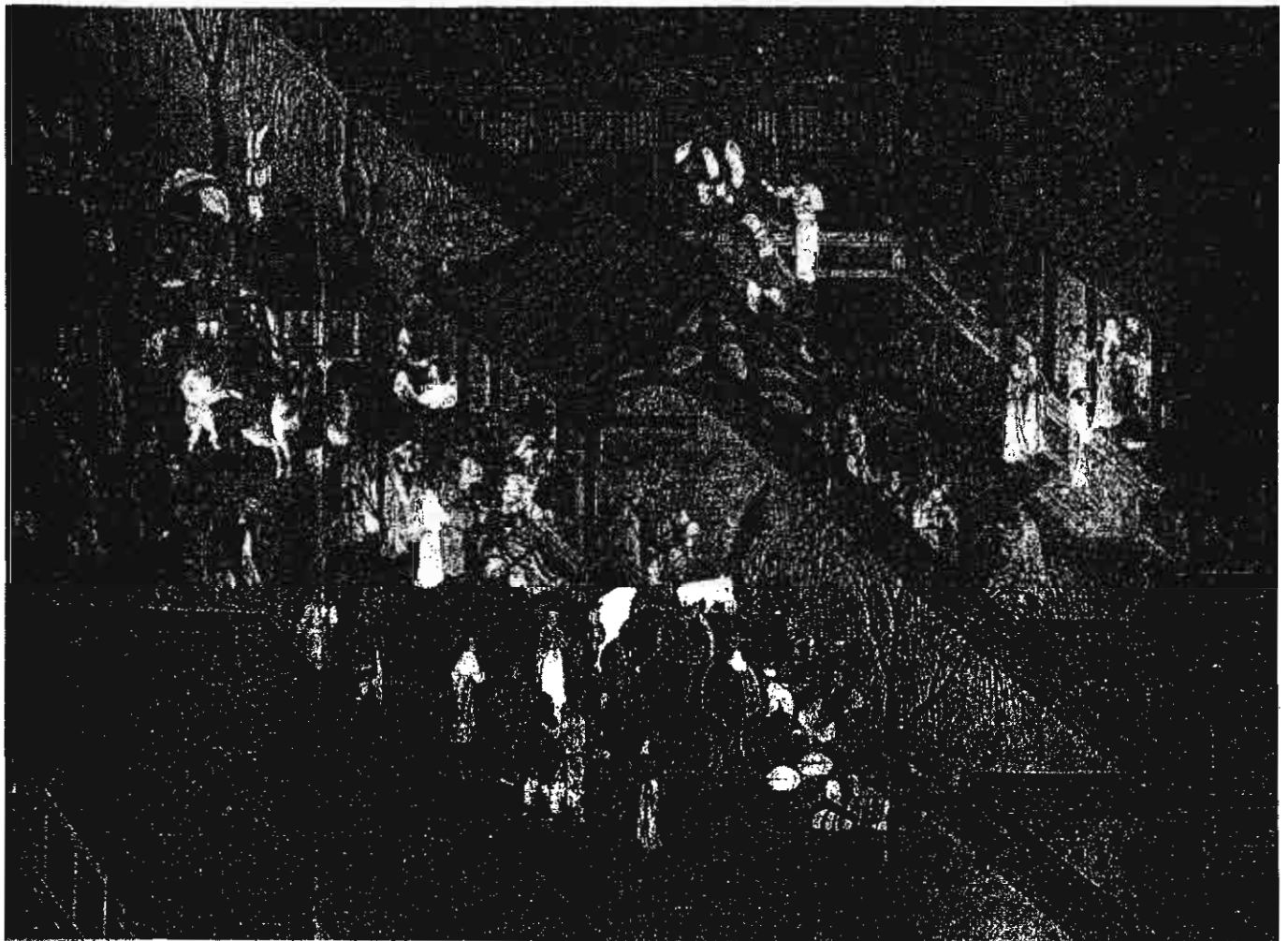
ภาพที่ 11 หลังคาบ้านแบบมีปั้นลมปูน ยอดจั่วสูง อำเภอเทิงให้ มณฑลกว๋างตง



ภาพที่ 12 หลังคาบ้านแบบมีปั้นลมปูน ประดับผนังด้วยบานกระจากกลม พระอุโบสถ วัดพระเชตุพน
ที่มา:บรรจบ ไมตรีจิตต์. โบสถ์วัดโพธิ์. พิมพ์ครั้งที่ 2, กรุงเทพฯ : อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน), 2544



ภาพที่ 13 หลังคามุงกระเบื้องกานกล้วยแบบปล้องไฟ

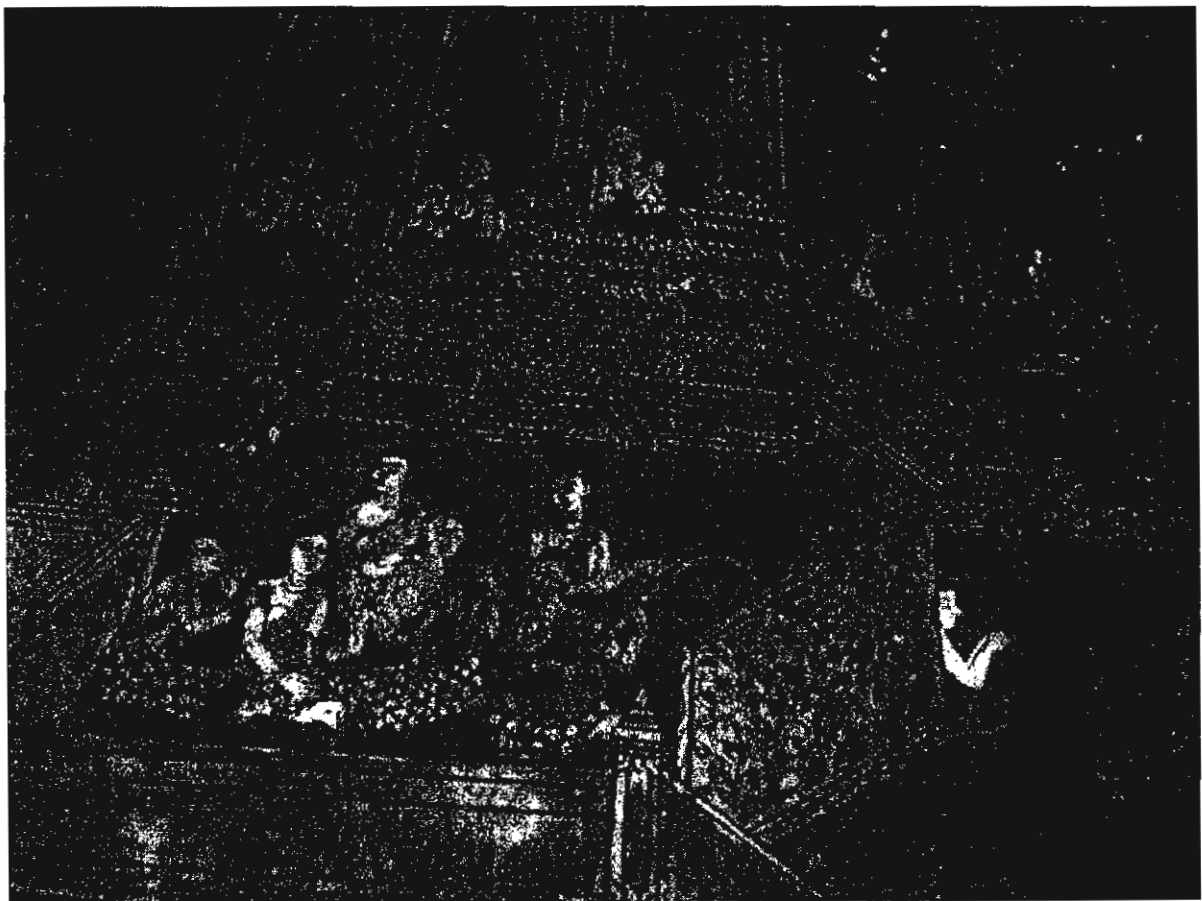


ภาพที่ 14 ผนังกันผี จิตรกรรมสมัยราชวงศ์หวนมองโกล

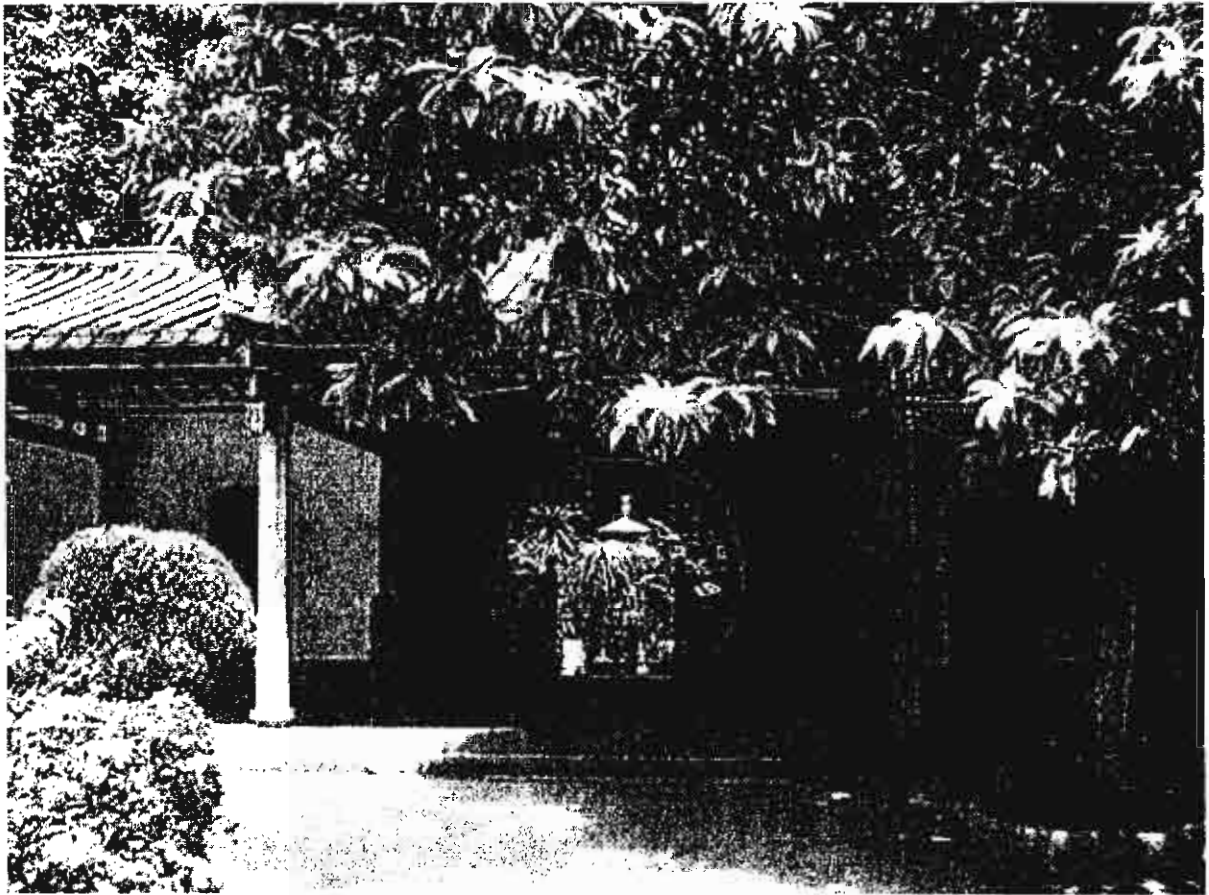


ภาพที่ 15 จักรพรรดิเฉียนหลงประทับในห้องจีน บังตาด้านหลังใช้ประดับเพื่อความสวยงาม

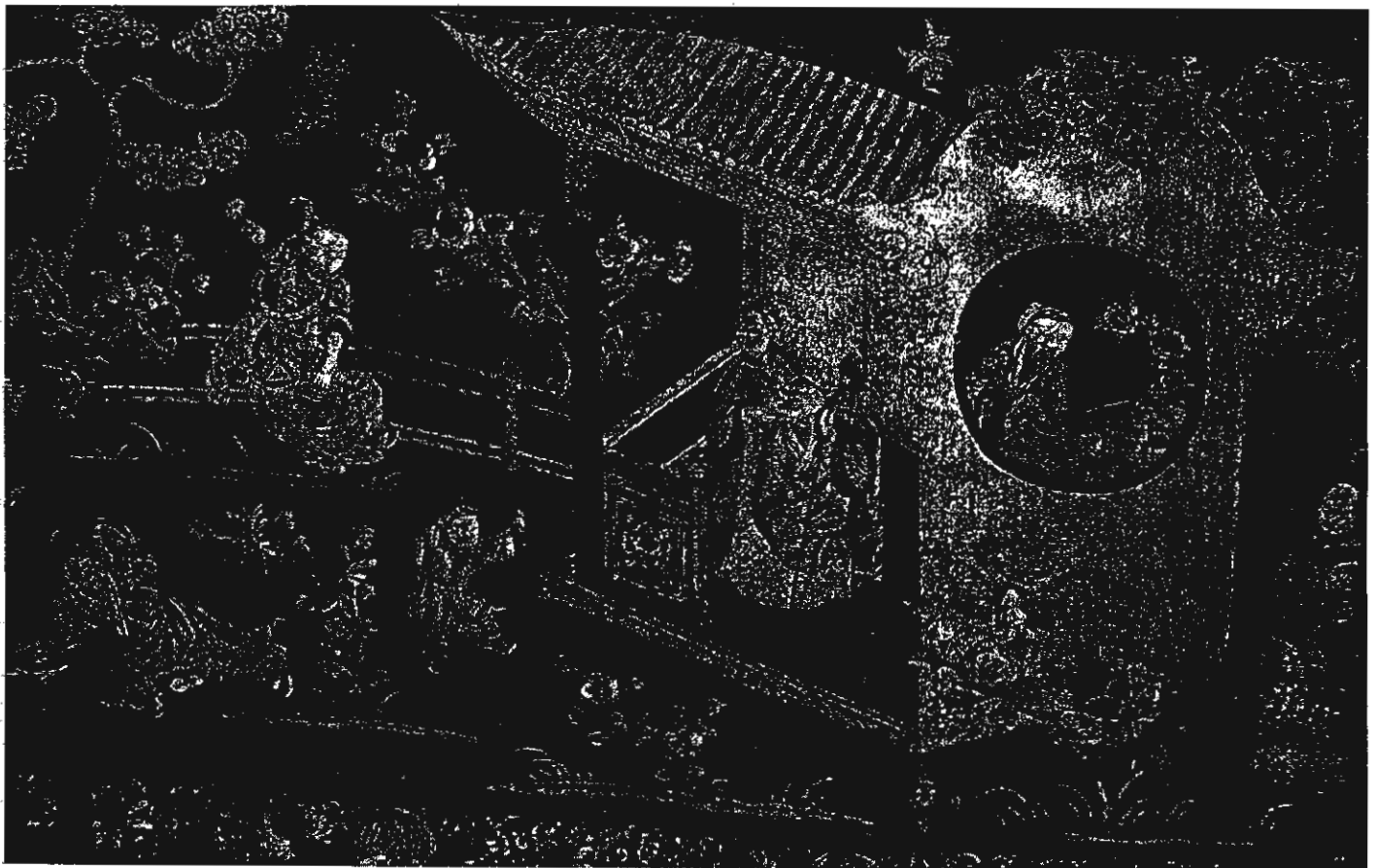
ที่มา: Orientations No.1 2001



ภาพที่ 16 บังตากั้นระหว่างห้องพระโรงชั้นนอกกับฝ่ายใน วัดทองนพคุณ



ภาพที่ 17 ประตวงพระจันทร์ในวัด มณฑลภูเก็ต



ภาพที่ 17.1 บ้านกระจากกลมนนัง ลวดลายปักบนผ้าไหม



ภาพที่ 17.2 ลายบานกระຈกกลมบนผนังกุฏิแก่งจัน วัดบพิตรพิมุข

**การล่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทรในจิตรกรรมฝาผนังของขรัวอินโข่ง:
พุทธศาสนายามในแบบตะวันตก***

สุรัชย์ จงจิตงาม

การสถาปนาธรรมยุติกนิกายของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ ๔ แต่ครั้งที่ยังทรงผนวชอยู่นอกจากจะก่อให้เกิดความเคลื่อนไหวของพุทธศาสนาที่ปรับเปลี่ยนไปจารีตเดิมหลายประการแล้ว ยังส่งผลโดยตรงต่องานศิลปกรรมอันเนื่องในธรรมยุติกนิกายทั้งในงานสถาปัตยกรรม ประติมากรรม และจิตรกรรมฝาผนัง ที่ได้ปรับเปลี่ยนแนวคิดและรูปแบบในการแสดงออกต่างไปจากจารีตในงานประเพณีนิยมที่มีมาก่อน โดยในบทความนี้จะกล่าวถึงเฉพาะในกรณีจิตรกรรมฝาผนังที่เขียนเรื่องราวการข้ามห้วงมหาสมุทรในจิตรกรรมฝีมือขรัวอินโข่งที่เขียนขึ้นในอุโบสถวัดบวรนิเวศและวัดบวรนิเวศน์ โดยศึกษาถึงที่มาและเนื้อหาของจิตรกรรมฝาผนัง รวมทั้งมโนทัศน์ของพุทธศาสนาตามที่ปรากฏผ่านรูปแบบศิลปกรรมดังกล่าวก่อให้เกิดปัญหาใดในเชิงศาสนาบ้าง และการปรับเปลี่ยนแนวคิดเช่นนี้เองได้เป็นรากฐานสำคัญของมโนทัศน์ของพุทธศาสนาที่เป็นอยู่ในสังคมไทยปัจจุบัน

1. จิตรกรรมฝาผนังฝีมือขรัวอินโข่งในวัดบวรนิเวศ และ วัดบวรนิเวศน์ ภายใต้การกำกับของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๔

ภายในอุโบสถวัดบวรนิเวศน์ และวัดบวรนิเวศ กรุงเทพมหานคร บนผนังในส่วนที่อยู่สูงกว่าขอบหน้าต่างขึ้นไปในด้านบนทั้งสี่ด้านนั้นปรากฏจิตรกรรมฝาผนังที่แสดงภาพจิตรกรรมเขียนเล่าเรื่องราวที่หยิบยกข้อธรรมเชิงเปรียบเทียบในทางพุทธศาสนาขึ้นมาเขียนเป็นงานจิตรกรรมฝาผนังซึ่งเรียกจิตรกรรมประเภทนี้ว่า “...เรื่องอุปมาธรรม... อย่างเช่น วัดบวรนิเวศน์ วัดบวรนิเวศ...”¹ หรือที่นิยมเรียกกันในปัจจุบันว่า ภาพปริศนาธรรม โดยจิตรกรรมฝาผนังทั้งสองวัดนั้นมีรูปแบบศิลปะ องค์ประกอบและเนื้อหาของโครงเรื่อง ที่คล้ายคลึงกันมาก หลายผนังมีรูปแบบที่ถอดแบบกันมาอย่างชัดเจน และเชื่อว่าพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 ทรงกำกับการเขียนภาพ โดย จิตรกรรมภาพปริศนาธรรมเหล่านี้ เชื่อกันว่าเป็นฝีมือของขรัวอินโข่ง ที่อาจเขียนขึ้นตั้งแต่ครั้งที่ยังทรงผนวชในสมัยรัชกาลที่ 3 หรืออาจหลังจากที่ทรงขึ้นครองราชย์แล้ว จิตรกรรมภาพปริศนาธรรมอย่างใหม่ทั้ง 2 แห่งนั้น มีข้อสังเกตว่าอาจมีที่มาจากพระราชดำริของรัชกาลที่ 4 โดยตรง เพราะเนื้อความตามอักษรที่เขียนกำกับได้ภาพในบางผนัง เช่น ผนังภาพที่ปรากฏจิตรกรรมเรื่อง การอุปมาการรักษาโรคให้หายของแพทย์ ดังความว่า “ห้องนี้มีความว่า หมอยาผู้ฉลาดรู้วิธีรักษาแลประกอบยารักษาโรคต่าง ๆ มีความกรุณาแก่ชนทั้งปวง จึงตั้งโรงใหญ่รักษาคนซึ่งเป็นโรคนั้น ๆ ด้วยไม่มีสินจ้างชนทั้งปวงมาแต่ทิศต่าง ๆ เป็นอันมากจำพวกที่มีความไวโงมยอมให้รักษา ก็หายจากพยาธิโรคได้ความสุขสำราญ จำพวกที่ไม่เชื่อไม่ยอมให้รักษา ก็ไม่พ้นจากโรคได้ความทุกข์บ้างเป็นอันตะรายแก่ชีวิตบ้างในความอุปไมว พระพุทธเจ้าผู้ตรัสรู้ธรรมเทศนาให้ผู้อื่นตรัสรู้ตาม เหมือนหมอยาผู้ฉลาดรู้วิธีรักษาโรค พระธรรมเหมือนสัปปยาที่หมอนั้นประกอบด้วยดีชอบแก่โรคนั้น ๆ พระสงฆ์ผู้ปฏิบัติตามบรมพุทโธว่าทถึงความรำงับดับดีเลิศพยาธิขาดจากสันดานทั้งปวงเป็นอันตะบรมสุขเหมือนหมู่ชนซึ่งมีความเชื่อปลงใจยอมให้รักษาก็หายจากพยาธิโรคต่าง ๆ ได้ความสุขในปัจจุบันนี้

* ปรับปรุงจาก “แนวคิดเรื่องความเป็นจริงในงานจิตรกรรมฝาผนังสมัยรัตนโกสินทร์” อันเป็นวิทยานิพนธ์ของผู้เขียนที่ได้รับทุนสนับสนุนจาก สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

¹ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระราชดำรัสในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงแถลงพระบรมราชาธิบายแก่ไขการปกครองแผ่นดินและพระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีไปมากับสมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส, (กรุงเทพฯ : อมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง, 2540), หน้า 283.

ตลอดอายุขัยของการของตนแล ฯ² ความดังกล่าวนี้นำมาซึ่งการที่สอดคล้องกับแนวคิดและพระราชหัตถเลขาของรัชกาลที่ 4 ความว่า “...พระพุทธเจ้าเป็นสัพพัญญูรู้ในสิ่งทั้งปวงที่ควรรู้ สัพพัตสสวีย์ เห็นในของทั้งปวงที่ควรเห็น มคคัญญูรู้มรรคาหนทาง มคคเทสโก เป็นผู้สำแดงทางให้ดำเนิน มคคโกวิโท ผู้ฉลาดในทางสกุลกนโธ เป็นเหมือนหมอยาผู้ผ่าพิษรู้โรค รู้ที่เกิดแห่งโรค รู้ความหายโรค รู้ยาสำหรับหายโรค โปรดประทานคำสอนไว้ เปรียบเหมือนยาแก้โรคให้คลายหาย เมื่อไม่เชื่อคำสั่งสอนแล้ว เปรียบเหมือนคนมีโรคอยู่ ไม่เชื่อหมอไม่กินยา กินแต่ของแสลง โรคร้ายแรงไปจะเป็นทุกข์โทษ ของใครเล่า...”³ ความคล้ายคลึงกันเช่นนี้ย่อมเป็นหลักฐานที่สามารถตรวจสอบและสนับสนุนความเชื่อที่เชื่อสืบกันมาว่า จิตรกรรมเหล่านี้เป็นฝีมือของชาวอินโดนีซ ที่รัชกาลที่ 4 ทรงกำกับหรือกำหนดเนื้อเรื่อง⁴ และทั้งวัดบรมนิวาสและวัดบวรนิเวศน์ก็ล้วนมีความสำคัญสูงต่อรัชกาลที่ 4 โดยตรงทั้งสิ้น

แม้ว่าจิตรกรรมจะเขียนด้วยเทคนิคสีฝุ่นเช่นเดียวกับจิตรกรรมไทยแบบประเพณี แต่รูปแบบศิลปกรรมก็ต่างจากงานจิตรกรรมแบบประเพณีโดยสิ้นเชิง คือปรากฏการใช้แสงเงา การเขียนทัศนียภาพในงานสถาปัตยกรรม (perspective) การเขียนตัวภาพ และทิวทัศน์ในลักษณะที่ใกล้เคียงกับข้อเท็จจริง (fact) ซึ่งเป็นรูปแบบที่ได้รับอิทธิพลจากจิตรกรรมแบบเหมือนจริง (realistic) ของตะวันตก แม้ว่าการใช้ ทัศนียภาพ และแสงเงาในจิตรกรรมของชาวอินโดนีซจะคลาดเคลื่อนไปจากข้อเท็จจริงก็ตาม

2. การข้ามห้วงมหาสมุทร : ที่มาของเนื้อเรื่องในจิตรกรรม

ภาพจิตรกรรมเรื่องการล่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทรภายในอุโบสถวัดบวรนิเวศน์ และวัดบรมนิวาสมีลักษณะคล้ายคลึงกันมาก คือ มีการเขียนภาพจิตรกรรมเป็นภาพเรือขนาดใหญ่หลายลำกำลังล่องลอยอยู่ท่ามกลางมหาสมุทรที่มีคลื่นลม บนฝั่งในด้านหน้ามีผู้คนอยู่ริมฝั่งจ้องมองเรือเหล่านั้น และอีกฝั่งของมหาสมุทรเป็นผืนแผ่นดินที่อยู่ในระยะไกลสุดด้านหลังของภาพ ภาพดังกล่าวมีเนื้อเรื่องสอดคล้องกับจารึกที่เป็นคำบรรยายได้ภาพ โดยเฉพาะจิตรกรรมภายในอุโบสถวัดบรมนิวาส ความว่า “...ห้องนี้ ความอุปมาว่า มีฝั่งข้างหนึ่งโน้นเป็นที่สำราญนิราศไทย แต่จะไปให้ถึงฝั่งนั้นยาก ด้วยว่ามหาสมุทรใหญ่กว้างขวางกันอยู่ อันตรายในมหาสมุทรก็มีมากมายที่จะแหวกว่ายให้ถึงฝั่งได้ จึงมีบุรุษผู้หนึ่งฉลาดในการที่จะแต่งเรือ ได้มีความเอนดูแก่หมู่คณะจะให้ข้ามถึงฝั่งสำราญ จึงแต่งเรือขนาดใหญ่ให้หมู่คนลงในเรือ แล้วข้ามขนหมู่คนให้พ้นอันตรายในมหาสมุทรให้ถึงฝั่งสำราญได้ ความอุปมาว่า ฝั่งสำราญเหมือนพระนิพพาน บุรุษผู้ฉลาดแต่งเรือเหมือนพระพุทธเจ้าผู้ประกาศศาสนาแสดงข้อปฏิบัติให้สัตวทำตาม เรือเหมือนข้อปฏิบัติที่พระพุทธเจ้าแสดงนั้น หมู่คนผู้ได้ลงเรือข้ามไปถึงฝั่งสำราญได้ เหมือนพระอิริยาได้ปฏิบัติชอบแล้วได้มรรคผลข้ามถึงฝั่งสำราญครีพระนิพพานพ้นกันดานอันตรายทั้งปวงแล ฯ”⁵ จากความดังกล่าวเราพบว่าความตามจารึกที่เขียนกำกับได้ภาพอันเป็นที่มาของจิตรกรรมนั้นตรงกับเค้าโครงเรื่องจำนวนมากในพระไตรปิฎก โดยเฉพาะพระสุตตันตปิฎกที่มีการกล่าวเปรียบเทียบเชิงอุปมาเป็นจำนวนมากว่า พระพุทธองค์คือผู้ข้ามพ้นทุกข์ไปสู่อีกฝั่งอัน คือ พระนิพพาน เช่น “...ครั้งนั้นบุรุษนั้นมีความคิดอย่างนี้ว่า ห้วงน้ำนี้ใหญ่นัก ฝั่งข้างนี้เป็นที่น่ารังเกียจ เต็มไปด้วยภัยอันตราย ฝั่งข้างโน้นเป็นที่เกษมปลอดภัย เรือแพหรือสะพานที่จะข้ามไปถึงโน้นก็ไม่มี ฉะนั้น เราควรจะมีค้ำยันก้ำไม้และใบไม้

² “จารึกหลักที่ 156 : อักษรเขียนด้วยหมึกบนกรอบหน้าด้านใน ห้องที่ 10” ,ประชุมศิลาจารึก ภาคที่ 6 ตอนที่ 1, (กรุงเทพฯ: คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสาร ทางประวัติศาสตร์ สำนักนายกรัฐมนตรี, 2517), หน้า 49.

³ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระรัตนตรัย, เทศนาพระราชประวัติและพระราชนิพนธ์บางเรื่องในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เรื่องพุทธศาสนา, (กรุงเทพฯ:ไทยเชชม, 2523), หน้า 63.

⁴ วิยะดา ทองมิตร, จิตรกรรมแบบสากลสกุลช่างชาวอินโดนีซ, หน้า 21-22.

⁵ “จารึกหลักที่ 148 : อักษรเขียนด้วยหมึกบนกรอบหน้าด้านใน ห้องที่ 8” ,ประชุมศิลาจารึก ภาคที่ 6 ตอนที่ 1, หน้า 41.

ผูกเป็นแพเกาะแพนั้น พยายามไปด้วยมือและเท้า ก็ถึงถึงฝั่งโน้นได้โดยความสวัสดิแล้วเป็นพราหมณ์ขึ้นบกไป ๖⁶ และ "...ฝั่งข้างโน้นเป็นที่เกษมปลอดภัยนั้นเป็นชื่อแห่งพระนิพพาน..."⁷

จิตรกรรมฝาผนังแบบประเพณีในศิลปะอยุธยาตอนปลายถึงศิลปะรัตนโกสินทร์ตอนต้น จะไม่พบการนำเนื้อหาจากพระไตรปิฎกมาเขียนเป็นภาพจิตรกรรมฝาผนังอย่างชัดเจนเลย เพราะเนื้อเรื่องหลักอันได้แก่พุทธประวัติ นั้นใช้จากคัมภีร์ปฐมสมโพธิกถา ส่วนทศชาติชาดกนั้นก็ใช้จากคัมภีร์ชาดกภูฏกถา อรรถกถาชาดกขุททกนิกาย ชาดก⁸ ซึ่งเป็นคัมภีร์ในชั้นอรรถกถา และหลังอรรถกถาทั้งสิ้น

ดังนั้นการจะจงเลือกใช้ที่มาของเนื้อหาสำหรับการเขียนภาพโดยใช้ข้อมูลจากพระไตรปิฎกเช่นนี้ นับว่าต่างจากจารีตในจิตรกรรมแบบประเพณีนิยมโดยทั่วไปอย่างไม่เคยปรากฏชัดมาก่อนย่อมมี นัยยะสำคัญ โดยเฉพาะแนวคิดทางพุทธศาสนาของธรรมยุติกนิกายที่แม้ว่าการเกิดขึ้นของธรรมยุติกนิกายจะถูกเชื่อมโยงให้เกี่ยวข้องกับ การเมือง แต่เหตุผลข้ออ้างหนึ่งในการสถาปนาธรรมยุติกนิกายในทัศนะของธรรมยุติกนิกายเองนั้นก็คือสงฆ์ที่มีอยู่ใน สยามเวลานั้นขาดความบริสุทธิ์เสียแล้ว ดังความที่ทรงตรัสว่า"...ได้ทรงปรารภว่าจะเล่าเรียนพุทธวจนะพระไตรปิฎก ครั้นทรงได้ถามถึงข้อวัตรปฏิบัติต่างๆที่มีมาแต่โบราณก็ทรงทราบว่ศาสนวงศนั้น อัครธามาแต่ครั้งกรุงเก่าแตกแก่ พม่าแล้ว..."⁹ ทรงเชื่อว่าธรรมยุติกนิกายมีความบริสุทธิ์และเคร่งครัดในพระธรรมวินัยสูงกว่า ดังความว่า "...ได้ยกเอา พระวินัยคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า เป็นที่เคารพนับถือเป็นของจริงของแท้ปฏิบัติไปตามจึงมีนามว่า ธรรมยุติกาสังฆ สอนให้สิทธิวิหริกให้ปฏิบัติเอาแต่สิ่งที่ถูกต้องตามพระธรรมวินัย..."¹⁰ ปรากฏการณ์ดังกล่าวในจิตรกรรมสอดคล้องกับ แนวคิดที่ทรงให้ความสำคัญกับคัมภีร์พระไตรปิฎกด้วยมีทัศนะที่เชื่อว่ามีความบริสุทธิ์แห่งพระธรรมวินัยมากกว่าคัมภีร์ ที่แต่งขึ้นในชั้นหลัง และพุทธประวัติฉบับที่แต่งโดยสมเด็จพระสังฆราช (ปุสสเทว) ในธรรมยุติกนิกายอันได้แก่ ปฐม สมโพธิ์นั้นก็เรียบเรียงขึ้นโดยใช้ข้อมูลจากพระไตรปิฎกโดยตรง¹¹

⁶ สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค. พระไตรปิฎกเล่มที่ 18 (กรุงเทพฯ : กรมการศาสนา, 2514), ข้อที่ 314 หน้า 208., โดยในพระไตรปิฎกส่วนที่กล่าวถึงเรื่องว่คือพระธรรมนั้นมีจำนวนมาก ดูในเชิงอรรถที่ 8.

⁷ สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค. พระไตรปิฎกเล่มที่ 18 ข้อที่ 136 หน้า 209., และอีกหลายแห่ง เช่น ขุททก นิกาย มหานิเทศ. พระไตรปิฎกเล่มที่ 29 ข้อที่ 29 หน้า 21-24, มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 6 ข้อที่ 91-92 หน้า 64-65, ขุททกนิกาย สุตตนิปาต พระไตรปิฎกเล่มที่ 17 ข้อที่ 309 หน้า 328., เนื้อเรื่องหนึ่งอื่นบางแห่งก็พบว่ามี ที่มาจากพระไตรปิฎกโดยตรง เช่น ฉากที่เล่าเรื่องอุปมาพระพุทธรูปเจ้าคือผู้ที่ฝึกม้า ในฉากที่ปรากฏการแข่งขันม้า ก็สอดคล้องกับความ ในพระไตรปิฎกเช่นกัน ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน สุรัช จงจิตงาม, แนวคิดเรื่องความเป็นจริงในงานจิตรกรรมฝาผนังสมัย รัตนโกสินทร์, (เชียงใหม่ : บัณฑิตวิทยาลัยมหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2548), หน้า 189-190.

⁸ นิยะดา เหล่าสุนทร, ปัญญาของคนไทย : ศึกษาจากกฎหมายตราสามดวงและจิตรกรรมฝาผนัง, (กรุงเทพฯ : ศูนย์ส่งเสริมภูมิปัญญา เมธีวิจัยอาวุโส สกว. 2540), ดูรายละเอียดหน้าที่ 187, 203.

⁹ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, เรื่องพระราชประวัติในรัชกาลที่ 4 ตั้งแต่แรกทรงผนวช ตลอดสวรรคาลัย, พระราชประวัติ และพระราชนิพนธ์บางเรื่องในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, ไม่ปรากฏสถานที่ พิมพ์ : 2505, หน้า 2., และดูรายละเอียดเพิ่มเติมเรื่องสถาปนาธรรมยุติกนิกายใน ศรีสุพร ช่วงสกุล, การเปลี่ยนแปลงของคณะ สงฆ์ : ศึกษากรณีธรรมยุติกนิกาย (พ.ศ. 2368-2464), วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร มหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2530, หน้า 4-20.

¹⁰ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระรัตนตรัย, เทศนาพระราชประวัติและพระราชนิพนธ์บางเรื่องใน พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เรื่องพุทธศาสนา, (กรุงเทพฯ:ไทยเชชม, 2523), หน้า 63.

¹¹ ดูใน สมเด็จพระสังฆราช (ปุสสเทว), ปฐมสมโพธิ, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาราชวิทยาลัย, 2516). และดู ข้อสังเกตเพิ่มเติมกรณีการให้ความสำคัญแก่พระไตรปิฎกในประเด็นเหล่านี้เพิ่มใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, ปากไก่ ปากไก่และใบเรือ ว่า ด้วยการศึกษาวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์, (กรุงเทพฯ : แพร่สำนักพิมพ์, 2543), หน้า 480.

นอกจากนั้นจิตรกรรมดังกล่าวยังพบอยู่ในกลุ่มวัดธรรมยุติกนิกายที่ทรงสถาปนาขึ้นโดยรัชกาลที่ 4 เป็นวัดที่มีความสัมพันธ์กับพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวมากเป็นพิเศษ คือวัดบรมนิวาสที่ทรงสถาปนาขึ้นเนื่องในธรรมยุติกนิกายโดยเฉพาะเมื่อ พ.ศ. 2377¹² ส่วนวัดบวรนิเวศน์นั้นแม้จะมีมาก่อนหน้าแล้วแต่ก็มีความสำคัญในฐานะเป็นศูนย์กลางของธรรมยุติกนิกายมาโดยตลอด

3. ปัญหาของการใช้ข้อมูลจากพระไตรปิฎกในจิตรกรรม

แม้ว่าจิตรกรรมของธรรมยุติกนิกายดังกล่าวจะมีแนวคิดหลักที่ให้ความสำคัญกับพระไตรปิฎกมากกว่าคัมภีร์ที่แต่งขึ้นในชั้นหลังจากนั้น เช่น อรรถกถา เพราะมีทัศนะเชื่อว่ามี ความบริสุทธิ์ของ พุทธธรรมมากกว่า แต่ข้อพิจารณาหลักในบทความนี้คือ ข้ออ้างของธรรมยุติกนิกายในการกล่าวถึงความบริสุทธิ์ตามพุทธวจนะมากกว่าพุทธศาสนาแบบเดิมเมื่อวิเคราะห์ผ่านหลักฐานทางศิลปกรรมนั้นเป็นไปตามที่กล่าวหรือไม่ และเมื่อเปรียบเทียบกับจิตรกรรมแบบประเพณีแล้วความหมายของพุทธธรรมในจิตรกรรมนั้น แตกต่างจากจิตรกรรมแบบประเพณีอย่างไร

3.1 เมื่อพระไตรปิฎกถูกปรับเปลี่ยนบริบทใหม่ในงานจิตรกรรมฝาผนัง : แม้จะพบว่าจิตรกรรมภาพการล่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทรของขรัวอินโข่งจะใช้ข้อมูลจากพระไตรปิฎกแทนที่จะใช้ข้อมูลจากคัมภีร์ชั้นหลังดังกล่าวมาแล้ว แต่อย่างไรก็ตามพบว่าเป็นการใช้ข้อมูลจากพระไตรปิฎกในบริบทที่เปลี่ยนไปจากบริบทเดิมที่เคยเป็นอยู่ในคัมภีร์อย่างสิ้นเชิง เพราะเมื่อพิจารณาคุณภาพดังกล่าวในจิตรกรรม โดยเฉพาะที่วัดบรมนิวาสแล้วพบว่า ภาพเรือและห้วงมหาสมุทรดังกล่าวนี้ ในท้องฟ้าตอนบนกลับพบภาพดาวเสาร์มีขนาดใหญ่ พร้อมด้วยบริวารโคจรรอบ¹³ ทำให้เห็นได้ชัดเจนว่าเรื่องราวการล่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทร รวมทั้งจิตรกรรมทุกตอนที่เกี่ยวข้องในอุโบสถเดียวกัน ล้วนตั้งอยู่บนกาละ (time) เทชะ (space) แบบวิทยาศาสตร์ หรือมีฉากดำเนินเรื่องที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของโลกหรือจักรวาลแบบวิทยาศาสตร์ตามที่รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสสามัญของมนุษย์เป็นหลักหรือตั้งอยู่บนพื้นฐานของความเป็นจริงเชิงประจักษ์ (empirical reality) ที่รู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส

เมื่อย้อนกลับไปพิจารณาข้อความจากพระไตรปิฎกที่ยกมาเป็นเนื้อหาจิตรกรรมนั้นก็พบว่าความดังกล่าวในพระสูตรเหล่านั้นมิได้อาศัยอยู่โดดเดี่ยวแต่อยู่สัมพันธ์กับบริบทในส่วนอื่นของคัมภีร์ด้วย กล่าวคือ เรื่องราวการอุปมาถึงเรือล่องลอยกลางห้วงมหาสมุทร มีห้วงน้ำ มีเรือนแพ ที่ปรากฏเป็นจำนวนมากในพระสูตรนั้น ได้ใช้ฉากการดำเนินเรื่องของโลกและจักรวาลตามคติแบบไตรภูมิโดยเฉพาะในส่วน of พระสูตรนั้นดำเนินเรื่องอยู่บนพื้นฐานของแนวคิดเรื่อง พื้นที่ (space) และเวลา (time) ตามคติจักรวาลแบบไตรภูมิแทรกซึมอยู่ทั่วไป แม้จะไม่พรรณนารายละเอียดของจักรวาลมากและชัดเจนเท่ากับคัมภีร์รุ่นหลังก็ตาม แต่คัมภีร์รุ่นหลังก็ได้ยอมรับแนวคิดนี้และมาแต่งขยายความเพิ่มเติมโดยละเอียด

¹² "จารึกหลักที่ 145 : จารึกดวงชะตาภุณสร้างวัดบรมนิวาสราชวรวิหาร", ประชุมศิลาจารึก ภาค ที่ 6 ตอนที่ 1, (กรุงเทพฯ : คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารทางประวัติศาสตร์ สำนักนายกรัฐมนตรี, 2517), หน้า 38.

¹³ นอกจากนั้นในผนังด้านซ้ายมือของพระประธานยังปรากฏภาพดาวที่มีแถบเมฆในแนวอนทิมล้อมด้วยบริวารสี่ดวง ซึ่งตั้งข้อสังเกตได้ว่าควรจะเป็นภาพดาวพฤหัสบดี และบริวารขนาดใหญ่ทั้งสี่คือ ดวงจันทร์ โปภา คัสสิโอเปีย แกนนิมิส และไอโอ ค้นพบโดยกาลิเลโอ ซึ่งสามารถเห็นได้โดยผ่านกล้องโทรทรรศน์ขนาดเล็ก.

ขึ้น¹⁴ และแนวคิดเช่นนี้ได้ปรากฏเป็นพื้นฐานชัดเจนทั่วไปในพระไตรปิฎก แต่จะไม่พบการยอมรับความมียุติธรรมของจักรวาลแบบไตรภูมิในเช่นอย่างเด่นชัดในศิลปกรรมอันเนื่องในธรรมยุติกนิกายเลย รวมทั้งในคัมภีร์หรือวรรณกรรมหลักของฝ่ายธรรมยุติกนิกายก็ไม่ปรากฏหลักฐานการยอมรับจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิอย่างชัดเจนเลย¹⁵ ปรากฏการณ์ดังกล่าวในจิตรกรรมวัดบรมนิวาสสอดคล้องชัดเจนกับแนวคิดของรัชกาลที่ 4 องค์ผู้สถาปนาธรรมยุติกนิกายที่ไม่ทรงเชื่อโลกทัศน์แบบไตรภูมิอันมีรากฐานจากศาสนาพราหมณ์ ทรงกล่าวว่า "...ที่นี้มีผู้ตีหลายคน ซึ่งแต่ก่อนได้เชื่อในเรื่องสร้างโลก แลโลกสัณฐาน ตามตำราของพราหมณ์ ซึ่งคนแต่งหนังสือของพุทธศาสนาครั้งโบราณนำเข้ามาไว้เป็นลัทธิในพุทธศาสนาโดยไม่รังรอง เมื่อแรกได้ยินหรือรับความรู้ของชาวยุโรปก็ได้โต้เถียงคัดค้านวิชานั้น ๆ เช่น ภูมิศาสตร์ ดาราศาสตร์ วิชาวัดเวลา วิชาเดินเรือ แลเคมีสตรี เป็นต้น พวกนั้นพากันคิดไปเสียว่า ลักษณะแลความรู้เรื่องวิทยานั้น ๆ คือปัญญาเดา ๆ ของชนชาติมิชฌาภิษฐ์ ชักจูงให้เป็นไปหรือเป็นข้อความซึ่งได้รับการอธิบายมาจากไครสต์ แลศาสนศิษย์ของไครสต์ ครั้นภายหลังได้พิจารณาอย่างถี่ถ้วนแล้ว แลคิดค้นหาตัวอย่างด้วยเหตุผลคำชี้แจง แลด้วยรูปการอย่างอื่น ๆ บัดนี้ผู้มีความเฉลียวฉลาด แลผู้มีปัญญาในประเทศเรามีความเชื่อทางวิทยาศาสตร์ อันกล่าวมาแล้ว และมีความยินดีในวิชานั้น ๆ เป็นอันมาก..."¹⁶ อันเป็นทัศนะที่สอดคล้องกับชนชั้นนำของสยามในเวลานั้นเช่นเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ในแสดงกิจจานุกิจว่า "...ด้วยเทวดาวิมลลาหวิมานอยู่ที่ไหนก็ไม่เห็น จะบันดานให้ฝนตกจริงหรือไม่จริงก็ไม่รู้ จะว่าลมหอบเอาน้ำมาแต่ป่าหิมพานต์มาเป็นน้ำฝน ป่าหิมพานต์ก็อยู่ข้างทิศเหนือ ถ้าจริงดังนั้นแล้วเมฆฝนตั้งขึ้นมาก็คงจะมาแต่ทิศเหนืออย่างเดียว ก็นี้แลเห็นอยู่ว่าเมฆฝนตั้งมาทั้งแปดทิศ..."¹⁷ ซึ่งแสดงความไม่แน่ใจต่อความเป็นจริงของจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิ แต่ได้ยอมรับความเป็นจริงของจักรวาลวิทยาแบบวิทยาศาสตร์อย่างปราศจากข้อสงสัย ความที่กล่าวมาสอดคล้องกับหลักฐานงานศิลปกรรมในกลุ่มวัดธรรมยุติกนิกายที่ไม่ปรากฏภาพจิตรกรรมเรื่อง ไตรภูมิ รวมทั้งองค์ประกอบในการตกแต่งสถาปัตยกรรม และแผนผังของวัดในกลุ่มธรรมยุติกนิกายที่มีความหมายอยู่บนพื้นฐานคติจักรวาลแบบไตรภูมิชัดเจนเลย โดยในวัดบรมนิวาส วัดบวรนิเวศน์นั้นร่องรอยของจักรวาลแบบไตรภูมิในจิตรกรรมฝาผนังในรูปวิมานขนาดเล็กของเทวดาบนสวรรค์ ในส่วนผนังที่อยู่บริเวณความหนา ด้านข้างของหน้าต่าง และประตูซึ่งเมื่อเปิดประตูและหน้าต่างแล้วภาพก็จะถูกบดบังหมดสิ้น ต่างจากจิตรกรรมแบบประเพณีที่ภาพสวรรค์และวิมานดังกล่าวจะปรากฏอย่างใหญ่โตและเต็มไปด้วยรายละเอียดมากมายในด้านหลังพระประธานในภาพไตรภูมิ

¹⁴ ตัวอย่างเช่นการบรรยายสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ ในอุพัตถมหาสังขยสูตร ของพระไตรปิฎกได้บรรยายจากปราสาทของพระอินทร์ไว้เพียงว่า "...ครั้งนั้นท้าวสักกะจอมเทพ และท้าวเวสวัตินมหาราช นิมนต์ท่านมหาโมคคัลลนออกหน้าแล้ว ก็เข้าไปยังเวชยันตปราสาท... เมื่อให้ท่านพระโมคคัลลนที่เยวเดินไปในเวชยันตปราสาทได้ครึ่งว่า ข้าแต่ท่านพระโมคคัลลน ขอท่านจงดูสถานที่ที่น่ารื่นรมย์แห่งเวชยันตปราสาทแห่งนี้..."(มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 12 ข้อที่ 437 หน้าที่ 380., แต่ในอรรถกถาอุพัตถมหาสังขยสูตรได้กล่าวขยายความให้มีรายละเอียดมากขึ้นว่า "...ข้าแต่ท่านพระโมคคัลลนนะผู้เจริญ ขอท่านจงดูสถานที่ที่น่ารื่นรมย์แห่งเวชยันตปราสาทแห่งนี้ คือว่าจงดูรูปสัตว์ร้าย ที่เสาทอง เสาเงิน เสาแก้วมณี เสาแก้วประพาฬ เสาแก้วทับทิม เสาแก้วลาย เสาแก้วมุกดา เสารัตนะ 7 ประการเป็นแห่งอันสำเร็จแล้วด้วยทองเป็นต้น ของเสาด้านนั้นทั้งหลาย..." หรือการบรรยายนรกในพระไตรปิฎก เช่น ในสังกัจจายกบรรยายนรกทั้ง 8 ขุมไว้เพียงการทรมานและการลงโทษในนรกแต่ละขุมและการทำบาปใดจะไปตกนรกขุมใดเท่านั้น (ขุททกนิกาย ขาคก พระไตรปิฎกเล่มที่ 28 ข้อที่ 251-316 หน้าที่ 34-41., แต่ในอรรถกถาสังกัจจายกไม่เพียงแต่อธิบายถึงวิธีการทรมานและลงโทษสัตว์นรกในแต่ละขุมเท่านั้น แต่ยังบรรยายถึงที่ตั้ง ขนาด จำนวน และพื้นที่ของนรกอย่างละเอียด.

¹⁵ คุราวาทวรรณกรรมของธรรมยุติกนิกายที่สำคัญได้ในบรรณานุกรมของ ศรีสุพร ช่วงสกุล, การเปลี่ยนแปลงของคณะสงฆ์ : ศึกษากรณีธรรมยุติกนิกาย (พ.ศ. 2368-2464), หน้า 159-177..

¹⁶ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระราชหัตถเลขา พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2521), หน้า 75-76.

¹⁷ เจ้าพระยาทิพากรวงศ์มหาโกษาธิบดี, แสดงกิจจานุกิจ, (พระนคร: คุรุสภา, 2513), หน้า 12.

การให้ความสำคัญกับจักรวาลวิทยาแบบวิทยาศาสตร์ แต่ลดความสำคัญของจักรวาลแบบไตรภูมิลง ถึงแม้ว่าเรื่องราวในจิตรกรรมจะใช้เนื้อหาจากพระไตรปิฎก แต่หลักฐานดังกล่าวเป็นเหตุผลบ่งชี้ว่า ธรรมยุติกนิกาย จงใจเลือกที่จะหยิบยกหรือเน้นความสำคัญของพระไตรปิฎกเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวข้องหรือไปกันได้กับรากฐานความเป็นจริงเชิงประจักษ์ที่มีอยู่ โดยผลของการให้ความสำคัญต่อพระไตรปิฎกตามทัศนะของธรรมยุติกนิกายเช่นนี้ เป็นเรื่องที่ส่งผลกระทบเป็นอย่างสูงต่อแนวคิดชั้นในรากฐานของพุทธศาสนาอย่างที่ไม่เคยมีมาก่อน

3.2 ปัญหาการหยั่งรู้ไตรลักษณ์ : แนวคิดจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิในคัมภีร์โลกศาสตร์ฉบับต่าง ๆ ได้อาศัยเค้าโครงหลักจากพระไตรปิฎก และอรรถกถา เช่น ไตรภูมิิกถา ตลอดจนไตรภูมิโลกวินัจฉยที่เพิ่งแต่งเมื่อต้นกรุงรัตนโกสินทร์ในสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก รัชกาลที่ 1 แม้ว่าจะพรรณนาในรายละเอียดของจักรวาล เช่น สีของน้ำในมหาสมุทร สัตว์ฐานของทวีปต่างกันไปบ้าง แต่หัวใจหลักหรือความหมายที่สำคัญที่สุดของจักรวาลแบบไตรภูมิที่ล้วนมีตรงกันก็คือ เน้นย้ำให้มนุษย์ทราบถึงหลักไตรลักษณ์ อันได้แก่ อนิจจัง ทุกขัง และอนัตตา แม้ว่าจะพรรณนาจักรวาลไว้งดงามวิเศษหรือแม้จะมีรายละเอียดต่างกันไปบ้าง แต่ข้อประการสำคัญที่มีตรงกัน คือ การเน้นย้ำสภาวะอันไม่เที่ยงและความเป็นอนัตตาของจักรวาล เช่น ในไตรภูมิพระร่วง ก็ได้เน้นย้ำว่า "...แผ่นดินแลภูเขาล้วนแล้วแต่ถ้าเถื่อนทั้งหลายอันมีแต่อวินิภโครูป และหาจิตบมิได้ตั้งนั้นก็ดีสิ ยังว่ารู้หนีหาย แลบมิเที่ยงแท้สักอันเลย..."¹⁸ และก็พบการเน้นย้ำในลักษณะเช่นนี้แทรกซึมอยู่ทั่วไป ความหมายของโลกหรือจักรวาลเช่นนั้นก็ต้องอยู่บนพื้นฐานการเน้นย้ำที่สอดคล้องกับที่ปรากฏในพระไตรปิฎกด้วย ที่แม้พุทธศาสนาจะพรรณนาสิ่งต่างๆ ในจักรวาลและภพภูมิต่างๆ มากมาย แต่ก็เน้นย้ำความหมายของโลกหรือจักรวาลว่า "...ที่เรียกว่าโลกเพราะจะต้องแตกสลาย..."¹⁹ ก็ตรงกับแนวคิดเรื่องโลกหรือจักรวาลที่ให้มนุษย์หยั่งรู้โลกหรือจักรวาลในความหมายของ "สังขารโลก" ที่สรรพสิ่งในโลกหรือจักรวาลมีความแปรปรวนไม่แน่นอน อันเป็นโลกในความหมาย ที่ต่างจากโลกและจักรวาลในความหมายทางวิทยาศาสตร์อย่างสิ้นเชิง เพราะโลกหรือจักรวาลตามความความหมายและความรู้แบบวิทยาศาสตร์นั้น ความหมายของโลกหรือจักรวาลเป็นการกล่าวถึงคุณสมบัติ (quality) ในฐานะวัตถุทางกายภาพหรือสสารอย่างเป็นอิสระที่แยกมนุษย์และชีวิตออกไปจากโลกหรือจักรวาล และก็ได้มีความหมายที่เน้นย้ำใดๆ ที่แสดงให้เห็นถึงความไม่แน่นอนของจักรวาล ความผันแปรไม่จีรังของจักรวาล ฉะนั้น ภายใต้กรอบคิดของจักรวาลวิทยาแบบวิทยาศาสตร์ก็ย่อมไม่สามารถมองเห็นไตรลักษณ์ได้ชัดเจนเทียบเท่ากับจักรวาลแบบไตรภูมิ ในขณะที่พุทธศาสนาเน้นย้ำถึงกฎไตรลักษณ์ หรือความไม่แน่นอนผันแปรตามของจักรวาลมากที่สุด

จักรวาลในฐานะสังขารโลกที่มีต่อจักรวาลแบบไตรภูมิภายใต้กรอบคิดของพุทธศาสนามีความสำคัญสูงมาก เพราะเป็นการชี้ให้เห็นถึงไตรลักษณ์ของจักรวาล แต่การรู้ความหมายของจักรวาลว่ามีขนาด กว้าง ยาวเท่าใด มีปริมาณดวงดาวเท่าไร มีดาวเคราะห์กี่ดวงรูปร่างเป็นอย่างไร คือการรู้เพียงคุณสมบัติ (quality) เชิงกายภาพอันเป็นรูปธรรมของจักรวาลอันเป็นการรู้ความเป็นจริงเชิงประจักษ์ (empirical reality) เท่านั้น แต่การหยั่งรู้ทุกข์และไตรลักษณ์ทุกข้อนั้นเป็นการรู้ความเป็นจริงเชิงมโนคติ (conceptual reality) อันเป็นนามธรรมเพราะไตรลักษณ์แห่งพระ

¹⁸ ญาณาลิโท, ไตรภูมิิกถา, (กรุงเทพฯ : คณะทำงานโครงการวรรณกรรมอาเซียน คณะกรรมการประสานงานฝ่ายไทย ว่าด้วยวัฒนธรรมและสนเทศของอาเซียน, 2530). หน้า 374.

¹⁹ สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 18 ข้อที่ 98 หน้า 45., ทัศนะของพุทธศาสนาให้นิยามของคำว่าโลกหรือจักรวาลไว้ในสามอย่าง ได้แก่ โอกาสโลก คือสถานที่หรือภพภูมิ ต่างๆ สัตว์โลกคือชีวิตต่างๆ ที่อยู่อาศัยในจักรวาล และสังขารโลกคือโลกในฐานะเป็นสังขารอันไม่เที่ยงมีความเป็นไตรลักษณ์ ฉะนั้น ชีวิตต่างๆ ที่อยู่ในโลกก็ไม่อาจแยกออกจากความหมายของโลกได้ดังนิยามของวิทยาศาสตร์., ดูรายละเอียดของโลกในทัศนะพุทธศาสนาพร้อมการอ้างอิงคัมภีร์ใน เดือนฉาย อรุณกิจ, "การศึกษาเชิงวิเคราะห์ห้วงมหัศจรรย์เรื่องโลกในพุทธปรัชญาเถรวาท", (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2538). หน้า 11 - 17.

ธรรมนั้นมีใช้สสารที่สามารถตรวจวัดในเชิงปริมาณได้ตามแนวคิดของวิทยาศาสตร์ แต่การหยั่งรู้ไตรลักษณ์และความหมายของโลกในฐานะสังขารโลกตามทัศนะของพุทธศาสนาเป็นเรื่องหลักที่สำคัญที่สุดมากกว่าการรู้คุณสมบัติของจักรวาล ก็เพราะการเห็นทุกขในไตรลักษณ์ของจักรวาล และสรรพสิ่งต่างๆ ของเจ้าชายสิทธัตถะนี้เองจึงเป็นสาเหตุหลักให้พระองค์ออกบวช²⁰ เมื่อยืนอยู่บนฐานคิดเช่นนี้จึงย่อมเป็นเหตุผลให้ จิตรกรรมแบบประเพณีทุกแห่ง เช่น ในจิตรกรรมตอนออกบวชที่วัดสุวรรณาราม เรื่องอดีตพุทธเจ้า 27 พระองค์ ในวิหารหลวงวัดสุทัศน์ กรุงเทพฯ ล้วนต้องปรากฏภาพการทอดพระเนตรการเห็นเทวทูตทั้งสี่ การหยั่งรู้ความเป็นจริงแห่งไตรลักษณ์เช่นนี้ปรากฏอยู่อย่างสัมพันธ์กับพื้นที่ตามแนวคิดของคติจักรวาลแบบไตรภูมิโดยตรง เพราะการหยั่งรู้ในไตรลักษณ์เช่นนี้จะเกิดขึ้นได้ก็ที่ชมพูทวีปตามคติจักรวาลแบบไตรภูมิเท่านั้น เพราะเป็นทวีปเดียวที่มีความทุกข์ปรากฏอยู่ ดังนั้นจึงเป็นเหตุผลให้การดำเนินเรื่องของจิตรกรรมแบบประเพณีจึงจำเป็นต้องใช้ฉากเป็นชมพูทวีปเป็นศูนย์กลางทุกแห่งทั้งสิ้น และมักปรากฏภาพจักรวาลแบบไตรภูมิ หรือมีการจัดวางผังอาคารและองค์ประกอบในการประดับที่อยู่บนพื้นฐานของคติไตรภูมิชัดเจน ในขณะที่จิตรกรรมภายในวัดบวรนิเวศน์และวัดบรมนิवासที่ดำเนินเรื่องบนพื้นฐานของกาละ (time) เทสะ (space) ของจักรวาลแบบวิทยาศาสตร์ ทั้งในส่วนเหนือขอบหน้าและระหว่างช่องหน้าต่างก็ไม่ปรากฏเนื้อเรื่องใดๆ ที่นำไปสู่การตีความได้อย่างเด่นชัดว่าสามารถแสดงการหยั่งรู้ในไตรลักษณ์ได้เทียบเท่ากับจิตรกรรมไทยแบบประเพณีที่มีมาก่อนและในผนังตอนล่างระหว่างช่องหน้าต่างปรากฏเพียงภาพเล่าเรื่องประเพณีทางศาสนาเท่านั้น เช่น ประเพณีการอุปสมบทภิกษุ “ตามประเพณี” ของพุทธศาสนามากกว่าจะบวชเพราะยังเห็นทุกขในไตรลักษณ์ รวมทั้งการเขียนภาพวัดปฏิบัติของสงฆ์และพุทธศาสนิกชนตามประเพณีทางสังคม เช่น การถวายฟังปาฏิโมกข์ ทำบุญเลี้ยงพระ รักษาศีล ฟังธรรม รักษาอุโบสถ²¹ ถ้าโครงเรื่องดังกล่าวในจิตรกรรมวัดบรมนิवास และวัดบวรนิเวศน์ เมื่อเปรียบเทียบกับจิตรกรรมแบบประเพณีจึงทำให้ประเด็นการหยั่งรู้ในไตรลักษณ์อันเป็นหัวใจหลักของพระศาสนานั้นไม่ชัดเจนเทียบเท่าจิตรกรรมแบบประเพณีที่เคยมีมาก่อนดังได้กล่าวมาแล้ว

3.3 ความไม่ชัดเจนในเรื่องกรรม และบารมี : รูปแบบตัวภาพหรือตัวละครในจิตรกรรมแบบประเพณีทั้งตัวภาพพระพุทธเจ้า เทวดา นางฟ้า กษัตริย์ หรือที่เรียกว่าตัวพระ ตัวนางนั้นมีรูปแบบที่ไม่สอดคล้องกับข้อเท็จจริงทางกายวิภาค (anatomy) อันเป็นความเป็นจริงเชิงประจักษ์ตามแนวคิดของวิทยาศาสตร์ ความแตกต่างกันของตัวภาพเหล่านั้นไม่ได้ยึดหลักอันตั้งอยู่บนข้อเท็จจริงที่รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส (fact) แต่ความแตกต่างของรูปกายหรือรูปลักษณะในตัวภาพเหล่านั้นอยู่บนรากฐานแนวคิดเรื่องกรรม และบารมีของพุทธศาสนาโดยมิได้ใช้ข้อเท็จจริง (fact) ที่รู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสในการกำหนดลักษณะตัวภาพ ดังคำว่า “...สัตว์ทั้งหลายที่ไม่มีเท้า มี ๒ เท้า มี ๔ เท้า มีเท้ามาก มีรูป ไม่มีรูป มีสัญญา ไม่มีสัญญา มีสัญญาก็มิใช่ไม่มีสัญญาก็มิใช่ความแตกต่างกันแห่งความอุปบัติของสัตว์ทั้งหลาย คือความสูงต่ำ เลวประณีต ไปสู่สุคติและทุคติ ย่อมปรากฏเพราะอาศัยความต่างแห่งกรรม ความแตกต่างในอัตภาพของสัตว์ทั้งหลายคือ ความเป็นผู้มีวิพพณดีและวิพพณทราม ความเป็นผู้มีชาติดีและไม่ดี ความเป็นผู้มีทวารตดีและไม่ดีย่อมปรากฏ เพราะอาศัยความแตกต่างแห่งกรรม...”²² เช่น ตัวภาพของพระพุทธเจ้าอันปรากฏมหาปฐิสลักษณ์ และอนุพัชณะ เช่น การมีผิวกายสีดงทองคำ นี้นพระหัตถ์เรียวยาว ก็ล้วนเป็นผลจากการกระทำกรรมดีแต่อดีตชาติของพระองค์²³ หรือพระอินทร์ที่แสดงด้วยรูปกายของเทวดาก็ได้ทรงกระทำ

²⁰ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส, ปฐมสมโพธิกถา, (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2539). หน้า 44.

²¹ จิตรกรรมในส่วนดังกล่าวในวัดบวรนิเวศน์และวัดบรมนิवासตามสภาพในปัจจุบันได้ถูกซ่อมแซมไปมาก แต่ “เค้าโครงเรื่อง” ก็ยังเป็นโครงเรื่องที่สืบมาแต่เดิม มิใช่การเขียนขึ้นโดยใช้โครงเรื่องใหม่.

²² ธรรมสังคณี อรรถกถา, พระสูตร และอรรถกถาแปล, (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2525). เล่มที่ 1 ภาคที่ 1 หน้า 231.

²³ ดูว่าทำกรรมใดจะได้มหาปฐิสลักษณ์ใดใน กรมพระปรมานุชิตชิโนรส, ปฐมสมโพธิกถา, หน้า 34-41.

กรรมคืออย่างยิ่งยวดตลอดอายุขัยของความเป็นมนุษย์เมื่อครั้งอดีตชาติ²⁴ โดยเฉพาะอย่างยิ่งลักษณะเด่นของผิวกายหรือรูปกายเทวดาที่มีผิวเรียบเกลี้ยงเกล่าอันปราศจากเส้นเอ็นและกล้ามเนื้อนั้นก็ป็นลักษณะอันเป็นทิพย์สภาวะของเทวดาตามแนวคิดพุทธศาสนาว่า "...ในตัวของทวยเทพเหล่านั้น แม้แต่เส้นเอ็นก็ไม่มีเลย สรีระจึงมีวรรณะเพียงดังแท่งทองที่มีแต่เกลี้ยงเกล่าถ่ายเดียว. บทว่า สุเว สุเว คือ ทุกๆ วัน. บทว่า ภียยตโรว ความว่าผิวพรรณอันเป็นทิพย์และโกละทั้งหลายของทวยเทพเหล่านั้น นับวันแต่จะยิ่งเปล่งปลั่งและไพบุลย์ถ่ายเดียว..."²⁵ ลักษณะอันปราศจากเส้นเอ็น กล้ามเนื้อและผิวกายที่เรียบเกลี้ยงเกล่าของตัวภาพเทวดาในจิตรกรรมแบบประเพณีเช่นนี้จึงย่อมมีความหมายอันแสดงถึงความเป็นทิพย์สภาวะอันเป็นผลจากการประกอบกรรมดี ได้ดีและเด่นชัดโดยตรงมากกว่าการแสดงด้วยรูปกายที่สอดคล้องกับข้อเท็จจริง ตามรูปแบบศิลปะแบบเหมือนจริงของตะวันตก

ลักษณะความแตกต่างกันของตัวภาพเหล่านั้นยังบ่งชี้ถึงความต่างกันของระดับจิตตามรูปแบบของตัวละครนั้นๆ จากจิตระดับสูงสุดคือรูปกายในลักษณะที่แสดงมหาบุริสลักษณะของพระพุทธเจ้า ระดับจิตที่ต่ำลงมาได้แก่พระสาวก ตัวภาพเทวดาต่างๆ จึงเห็นได้ว่าในจิตรกรรมแบบประเพณีนั้นได้กำหนดความแตกต่างและรูปแบบของตัวละครตามระดับของจิต และลักษณะของการประกอบกรรมดี แม้จิตตามทัศนะพุทธศาสนาจะมีสภาวะเป็นนามธรรมแต่ก็มีความสำคัญยิ่งในการกำหนดความแตกต่างของรูปแบบตัวภาพในจิตรกรรมแบบประเพณี และตามรากฐานของพุทธศาสนาจิตอันเป็นนามธรรมเช่นนี้ย่อมมีความสำคัญกว่าข้อเท็จจริงของรูปกาย (fact) ที่รู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส เพราะแม้แต่กายของพระพุทธเจ้าเองพระองค์ก็ทรงเน้นย้ำอยู่เสมอว่า ความเป็นพระพุทธเจ้าของพระองค์ไม่ได้อยู่ที่เนื้อหนังร่างกายอันเป็นรูปธรรมหากแต่อยู่ที่พระธรรมอันเป็นนามธรรมของพระองค์ ถึงกับทรงกล่าวว่า "ผู้ใดแลเห็นธรรมผู้นั้นชื่อว่าย่อมแลเห็นเรา"²⁶

อย่างไรก็ตาม การที่จิตรกรรมฝาผนังของขรัวอินโข่งเรื่องการล่องเรือข้ามห้วงสมุทร และผนังอื่นที่ต่อเนื่องกันได้เขียนภาพตัวภาพหรือตัวละครในจิตรกรรมด้วยรูปแบบที่ใกล้เคียงกับข้อเท็จจริง (fact) เช่น ตัวภาพปรากฏแสงเงา แสดงท่าทางในรูปแบบอากัปกริยาของมนุษย์สามัญมิใช่ท่าทางตามแบบ นาฏลักษณะ อันเป็นผลจากแนวคิดของจิตรกรรมแบบตะวันตกที่มีต้นแบบมาจากภาพพิมพ์ของตะวันตก²⁷ หรือกล่าวคือสิ่งที่กำหนดรูปแบบตัวภาพในตัวละครเหล่านั้นได้แก่ข้อเท็จจริง (fact) อันเป็นรูปธรรม ไม่ใช่กรรมหรือจิต อันเป็นนามธรรมอย่างรูปแบบตัวภาพตัวละครในจิตรกรรมแบบประเพณี

เมื่อเป็นดังนี้ ตัวภาพหรือตัวละครทุกตัวในจิตรกรรมของขรัวอินโข่งจึงย่อมไม่สามารถแสดงให้เห็นถึงแนวคิดในเรื่องกรรมและบาปตามรากฐานของพุทธศาสนาได้ชัดเจนเท่ากับตัวภาพในจิตรกรรมแบบประเพณี (แน่นอนว่าการเจาะจงเลือกแสดงตัวภาพหลักให้เป็นแบบฝรั่งหรือแต่งกายแบบฝรั่งทั้งหมดนั้นย่อมแฝงนัยยะทางสังคมและการเมืองตามกรอบคิดของรัชกาลที่ 4 อีกหลายประการ ดังจะกล่าวต่อไป) ตัวภาพของผู้ที่แทนความหมายว่าทำกรรมดี หรือมีระดับจิตที่สูง ก็ไม่ได้มีความแตกต่างอันใดให้สังเกตเห็นความหมายนั้นในรูปกายให้ปรากฏเลย ดังเช่นตัวภาพ ของผู้คนที่อยู่บนฝั่งมองดูเรือในมหาสมุทรนั้นก็แสดงด้วยรูปกายที่ถูกเขียนขึ้นอย่างให้ความสำคัญกับข้อเท็จจริงที่รู้ด้วยประสาทสัมผัส ส่วนตัวภาพในผนังอื่นก็มีรูปแบบที่สอดคล้องกัน เช่น ในผนังถัดไปทางด้านซ้ายมีจารึกได้ภาพสรุปความได้ว่า บุคคลผู้เป็นตัวเด่นของภาพอันถูกอุปมาว่าเป็นพระพุทธเจ้ารู้พระธรรมบอกชี้ทางให้แก่

²⁴ คูใน สังยุตตนิกาย สคาถวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 15 ข้อที่ 906 หน้าที่ 318.

²⁵ ขุททกนิกาย ชาดก พระไตรปิฎกเล่มที่ 3 ข้อที่ 6 หน้าที่ 44.

²⁶ แนวคิดที่ทรงมองพระพุทธเจ้าในความหมายของพระธรรมเช่นนี้มีปรากฏในงานสังคมไทยด้วย ดังการเปรียบเทียบพระกายส่วนต่างๆ ของพระองค์ให้แทนความหมายของพระธรรม คูใน ศิลาจารึกพระธรรมกาย, จารึกสมัยสุโขทัย, (กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร 2526), หน้า 279 – 281.

²⁷ วิยะดา ทองมิตร, จิตรกรรมแบบสากลสกุลช่างขรัวอินโข่ง, (กรุงเทพฯ : เมืองโบราณ, 2522), หน้า 29-31.

ผู้คนทั่วไปนั้น บุคคลที่เป็นตัวแทนของภาพก็มิได้มีรูปร่างแสดงถึงความแตกต่างอันแลเห็นถึงระดับจิตที่สูงกว่าบุคคลอื่นในภาพแต่อย่างใด

แม้ว่า ในหนังสือตอนบนสุดของภาพการล่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทรจะปรากฏภาพเทวดาที่ยังคงเขียนขึ้นตามรูปแบบของตัวภาพเทวดาตามแบบประเพณีทุกประการ แต่การที่เทวดาเหล่านั้นถูกเปลี่ยนบริบทให้มาเหาะอยู่ใกล้ๆ กับดาวเสาร์ ท่ามกลางหมู่เมฆที่ถูกเขียนขึ้นในลักษณะที่สอดคล้องกับเมฆตามข้อเท็จจริง และไม่ได้เหาะอยู่ในกาละ (time) เทอะ (space) แบบไตรภูมิ ย่อมทำให้ความหมายของรูปร่างเทวดาในประเด็นของการมีรูปร่างเทวดาที่เป็นผลของการสังสมบารมีและการทำความดีที่ถูกเน้นย้ำเสมอในกรอบแนวคิดแบบไตรภูมิก็ย่อมปรากฏไม่ชัดเจนเท่าจิตรกรรมแบบประเพณี

เมื่อเปรียบเทียบกับตัวภาพในจิตรกรรมแบบประเพณีจึงกล่าวได้ว่าตัวภาพแบบใหม่ในจิตรกรรมของขรัวอินโข่งไม่สามารถสื่อสารแนวคิดเรื่องกรรม และระดับจิตของตัวละครอันเป็นประเด็นหลักที่ พุทธศาสนาเน้นย้ำได้อย่างชัดเจนได้เทียบเท่ากับจิตรกรรมแบบประเพณี

การที่ธรรมเนียมกนิยา และรัชกาลที่ 4 ได้ให้ความสำคัญต่อวิทยาศาสตร์ ซึ่งภายใต้กรอบแนวคิดแบบวิทยาศาสตร์ย่อมให้ความสำคัญต่อความจริงที่รู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส หรือความเป็นจริงเชิงประจักษ์อันเป็นรูปธรรมมากกว่าความเป็นจริงเชิงนามธรรมตามกรอบแนวคิดของพุทธศาสนา เช่น กรรม และจิต ที่ไม่สามารถตรวจวัดในเชิงปริมาณได้ เพราะฉะนั้น ตัวภาพในจิตรกรรมที่อยู่บนรากฐานของวิทยาศาสตร์จึงย่อมต้องเลือกแสดงภาพบุคคลในลักษณะสอดคล้องกับข้อเท็จจริงที่รู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส ฉะนั้น รูปแบบความเหมือนจริงของจิตรกรรมแบบตะวันตกจึงย่อมเป็นอุปกรณ์สำคัญในการถ่ายทอดความเป็นจริงในลักษณะเช่นนี้ได้ดีกว่ารูปแบบจิตรกรรมแบบประเพณี รากฐานคิดเช่นนี้ทำให้ตัวภาพในจิตรกรรมของขรัวอินโข่งจึงแสดงออกอย่างสอดคล้องกับข้อเท็จจริงที่อยู่บนรากฐานของวิทยาศาสตร์นั่นเอง

เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกับเนื้อเรื่องในจิตรกรรมแบบประเพณี โดยเฉพาะทศชาติชาดกที่เป็นเนื้อเรื่องหลักในจิตรกรรมที่มักพบเสมอนั้น ก็แสดงความชัดเจนในเรื่องของการสังสมบารมีอย่างยาวนานข้ามภพชาติเพื่อเป็นพระพุทธรูปหรือการที่จะบรรลุนิพพานอันเป็นเป้าหมายสูงสุดนั้นจะต้องบำเพ็ญเพียรอย่างยาวนานโดยมีสาระหลัก คือ การสังสมบารมี 10 ประการ ซึ่งผู้ที่จะเป็นพระพุทธรูปทุกองค์จะต้องบำเพ็ญอย่างขาดไม่ได้ ดังคำว่า "...พุทธการกกรรมทั้งหลายอันเป็นเครื่องบ่มพระโพธิญาณที่พระโพธิสัตว์ทั้งหลายพึงปฏิบัติในโลกนี้ มีเพียงเท่านี้ เว้นบารมี 10 เสวยกรรมอื่นย่อมไม่มี..."²⁸ ดังนั้นตามกรอบแนวคิดของพุทธศาสนาเช่นนี้ ทศชาติชาดกในฐานะที่เป็นเครื่องหมายแห่งการบำเพ็ญบารมีเพื่อไปสู่พระนิพพานจึงเป็นสิ่งจำเป็นอันขาดไม่ได้ ฉะนั้น ด้วยแนวคิดนี้ทศชาติชาดกจึงเป็นเรื่องหลักที่พบเสมอในจิตรกรรมฝาผนังแบบประเพณี ซึ่งต่างวิถีทางไปสู่เป้าหมายหรือไปสู่พระนิพพานของพระจอมเกล้าที่ทรงพรรณนาโดยละเอียดไม่พบว่าพระองค์ทรงกล่าวถึงการสังสมบารมีแต่อดีตเลย พระองค์ทรงกล่าวว่า "...นิสัยบุคคลร่อนรนในที่จะออกจากดินหา และออกจากสังสารวัฏทั้งปวง พึงให้สละเสียซึ่งอกุศลธรรมสี่สิบห้าอย่าง ดังว่าไว้นี้ใจความว่า อหิงสกา อย่าเป็นคนเบียดเบียนสัตว์ให้ลำบากหนึ่ง ปาณาติปาโต คือ อย่าเป็นคนฆ่าสัตว์อันมีชีวิตหนึ่ง.....อาตาปี ให้เป็นคนมีความเพียรพยายามให้สิ้นกิเลสหนึ่ง พุสุโต คือ ให้เป็นคนศึกษาสดับตรับฟังในธรรมวินัยของพระพุทธรูปให้มากหนึ่ง อกุสโต คืออย่าเป็นคนเกียจคร้านในการกุศลธรรมทั้งปวงหนึ่ง มุฏฐุสติ คืออย่าเป็นคนหลงลืมด้วยปัญหาพิจารณาซึ่งกุศลธรรมน้อยใหญ่ว่า สิ่งนี้ควรจะทำด้วยกาย สิ่งนี้ควรทำด้วยวาจา สิ่งนี้ควรจะทำด้วยใจหนึ่ง สันทิภูธิปรามาโส คืออย่าเป็นคนถือตามลัทธิของนิครนถ์หนึ่ง อาทานคาโห คืออย่าเป็นคนถือมั่นในข้อปฏิบัติของคนที่มีลัทธิอันผิดหนึ่ง ถ้าบุคคลผู้ใดมีความร่อนใจปรารถนาสวรรค์แลนิพพาน ปรารถนาจะพ้นจากอบายภูมิทั้งสี่คือ นรก เปรต อสุรกาย สัตว์เดรัจฉาน แล้วก็พึงศึกษาในข้อปฏิบัติสี่สิบห้าอย่าง สำหรับเป็นตัวเป็นเจ้า

²⁸ อปทาน อรรถกถา พระสูตร และอรรถกถาแปล, เล่มที่ 8 ภาคที่ 1 หน้า 58., เพียงแต่ลำดับบารมีจะไม่เรียงตามลำดับบารมีที่ปรากฏในทศชาติชาดก ของพระไตรปิฎก.

พนักงานผู้กระทำซึ่งสัตว์ให้เศร้าหมองในกายในใจ จึงศึกษาให้เข้าใจจนทุกขุมท ถ้าไม่เข้าใจในทางอธิบาย อย่างอนใจเสีย ให้ศึกษาไต่ถามให้รู้ชัดจนชำนาญ จึงจะเป็นประโยชน์ เป็นทางแห่งพระนิพพาน²⁹ ซึ่งจะเห็นได้ว่า ความโดยละเอียดนั้น ล้วนเป็นการกระทำกรรมในชาตินี้ที่ไม่เห็นถึงการสั่งสมกรรม และบารมีอันยาวนานเลย

เมื่อมีทัศนะที่ไม่ให้ความสำคัญต่อการสั่งสมบารมีเช่นนี้ผนวกกับแนวคิดที่เชื่อว่าเรื่องชาดกไม่มีความเป็นจริงตามกรอบแนวคิดแบบวิทยาศาสตร์จึงยอมทำให้ “การล่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทรไปให้ถึงซึ่งฝั่งพระนิพพาน” ตามที่ปรากฏในจิตรกรรมวัดบรมนิวาสและวัดบวรนิเวศน์จึงไม่ต้องแสดงถึงเบื้องหลังของการสั่งสมบารมีแต่อย่างใด เพราะว่าภายในอุโบสถวัดบวรนิเวศน์และวัดบรมนิวาสไม่ปรากฏทศชาติชาดกอันเป็นสิ่งที่แสดงถึงการสั่งสมบารมีเพื่อไปให้ถึงพระนิพพานดังที่เคยปรากฏในจิตรกรรมแบบประเพณีเลย

ดังนั้น เนื้อเรื่องที่เขียนในกลุ่มวัดธรรมยุติกนิกายโดยเฉพาะเรื่องการล่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทรนั้น แม้ว่าจะใช้ความจากพระไตรปิฎก แต่เป็นการตีความพระไตรปิฎกเพื่อมาใช้ในบริบทใหม่บนพื้นฐานของวิทยาศาสตร์ ซึ่งก็ได้ทำให้สาระในเรื่อง กรรม จิต และการสั่งสมบารมีที่เป็นสาระหลักของพุทธศาสนาอันที่จะไปให้ถึงซึ่งพระนิพพานนั้นก็ไม่ปรากฏอย่างชัดเจนเทียบเท่ากับงานจิตรกรรมแบบประเพณีเลย

3.4 การล่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทร : เมื่อสมมุติสัจจะเปลี่ยนไป : ในฐานะที่จิตรกรรมฝาผนังปรากฏอยู่ในพุทธสถานเมื่อพิจารณาจิตรกรรมฝาผนังภายใต้กรอบแนวคิดว่าผลงานจิตรกรรมเหล่านั้นยอมทำหน้าที่ในฐานะเป็นเครื่องมือหรืออุปกรณ์อธิบายหลักธรรมในศาสนาหรือกล่าวอีกนัยหนึ่งในทัศนะของพุทธศาสนาแล้ว จิตรกรรมจึงยอมทำหน้าที่ในฐานะเป็นสมมุติสัจจะที่สื่อสารหรืออธิบายถึงความเป็นจริงสูงสุดของศาสนาอันปรมาตมสัจจะ แต่เมื่อพบว่าเรื่องราว และรูปแบบศิลปกรรมที่ปรับเปลี่ยนไปจากจารีตในจิตรกรรมแบบประเพณีที่มีอยู่เดิมดังในงานของขรัวอินโข่งที่ให้ความสำคัญต่อวิทยาศาสตร์เช่นนี้ ทำให้ความหมายของสมมุติสัจจะในจิตรกรรมที่มีหน้าที่ส่งทอดสาระของพุทธศาสนาไปยังผู้ชมยังงานจิตรกรรมปรับเปลี่ยนไปด้วย กล่าวคือการไม่ปรากฏภาพคติจักรวาลแบบไตรภูมิ (ในฐานะสมมุติสัจจะ) ย่อมส่งผลกระทบต่อทำให้การรับรู้ความหมายของโลกและจักรวาลในฐานะสังสารวัฏที่เป็นไปตามกรรมและเป็นทุกข์ที่แฝงอยู่ในคติจักรวาลแบบไตรภูมิย่อมไม่ชัดเจนตามไปด้วย และขณะเดียวกันจักรวาลแบบวิทยาศาสตร์ที่ถูกเน้นย้ำใหม่นี้ก็เป็นสมมุติสัจจะที่ไม่สามารถสื่อสารถึงหลักไตรลักษณ์ของจักรวาลได้ดีและชัดเจนเทียบเท่ากับที่เคยมีอยู่ในจักรวาลแบบไตรภูมิ รวมทั้งมหาสมุทรในภาพจิตรกรรมของขรัวอินโข่งในเมื่อไม่ได้อยู่ในจักรวาลแบบไตรภูมิจึงยอมทำให้มหาสมุทรในความหมายของห้วงสังสารวัฏหรือทุกข์ย่อมไม่ชัดเจนเท่ามหาสมุทรสีทันดรในภาพจักรวาลแบบไตรภูมิ และการเลือกใช้ตัวภาพที่สอดคล้องกับข้อเท็จจริง แทนตัวภาพแบบประเพณีนิยมของจิตรกรรมแบบประเพณีแต่เดิมก็ได้ทำให้ความหมายในฐานะของสมมุติสัจจะในเรื่องกรรม และการบำเพ็ญบารมีที่อยู่ในตัวภาพ ตัวละครของจิตรกรรมแบบประเพณีปรากฏไม่ชัดเจนไปด้วย ในขณะที่ตัวภาพรูปแบบใหม่ของขรัวอินโข่งก็เป็นสมมุติสัจจะที่ไม่สามารถสื่อสารความหมายเรื่องกรรม และการบำเพ็ญบารมีได้ชัดเจนเทียบเท่าตัวภาพในจิตรกรรมแบบประเพณี นั่นก็คือทำให้ความหมายในเชิงสัญลักษณ์ที่เคยมีอยู่ในจิตรกรรมแบบประเพณีเปลี่ยนไป เพราะฉะนั้น การปรับเปลี่ยนแนวคิดดังกล่าวที่ปรากฏในจิตรกรรมฝาผนังเช่นนี้ จึงยอมส่งผลกระทบต่อปรับเปลี่ยนความหมายที่แฝงอยู่ในสมมุติสัจจะที่จะเชื่อมโยงไปสู่ปรมาตมสัจจะด้วย ทำให้การรับรู้ความหมายและคุณค่าตามนัยยะของพุทธศาสนาผ่านงานจิตรกรรมย่อมปรับเปลี่ยนตามไปด้วย การขาดภาพทศชาติชาดกในฐานะสมมุติสัจจะ จึงทำให้การสื่อสารความหมายของการไปให้ถึงพระนิพพานซึ่งต้องผ่านการสั่งสมบารมี และทำกรรมดีมายาวนานก็ย่อมปรากฏไม่ชัดในงานของขรัวอินโข่ง

²⁹ ดูรายละเอียดใน พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, เทศนาพระราชประวัติและพระราชนิพนธ์บางเรื่องในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เรื่องพุทธศาสนา, (กรุงเทพฯ : ไทยเชม, 2523), หน้า 57-58., และความอีกกว่าสามสิบข้อที่เหลือนั้นก็มิระบุดังบารมี 10 โดยตรง รวมทั้งไม่มีข้อความบ่งชี้ใดๆ ที่มีความหมายถึงการสั่งสมกรรม และบารมีในอดีตชาติเลย.

ความหมายของสมมุติสัจจะที่ปรับเปลี่ยนไปเช่นนี้นอกจากจะส่งผลกระทบต่อการใช้สารความหมายตามนัยยะของพุทธศาสนาแก่ผู้ชมงานจิตรกรรมแล้ว ในขณะเดียวกันก็แสดงให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนโลกทัศน์ทางพุทธศาสนาของกลุ่มผู้สร้างและอุปถัมภ์งานศิลปกรรม อันได้แก่ชนชั้นนำของสยามในขณะนั้นด้วย

3.5 จิตรกรรมของขรัวอินโข่ง : ภาพสะท้อนปัญหาการประนีประนอมแนวคิดของพุทธศาสนาให้เข้ากับวิทยาศาสตร์ : ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในงานจิตรกรรมของขรัวอินโข่งที่ไม่สามารถสะท้อนแนวคิดหลักของพุทธศาสนาขึ้นพื้นฐานและสำคัญที่สุดได้ชัดเจนและเทียบเท่ากับจิตรกรรมแบบประเพณีนั้น ปัญหาที่เกิดขึ้นในงานจิตรกรรมของขรัวอินโข่งดังกล่าวเป็นสิ่งที่สามารถสะท้อนถึงปัญหาของการที่ชนชั้นนำของสยามที่พยายามใช้แนวคิดทางวิทยาศาสตร์จากตะวันตกมาปรับใช้และประนีประนอมกับแนวคิดพุทธศาสนา ซึ่งผลที่ได้รับตามมุมมองที่ผ่านงานศิลปกรรมของขรัวอินโข่งเป็นตัวอย่างอันดียิ่งที่เห็นได้ว่า วิทยาศาสตร์ไม่สามารถประนีประนอมกับแนวคิดของพุทธศาสนาได้ เพราะแนวคิดพื้นฐานที่สุดของวิทยาศาสตร์ และพุทธศาสนานั้นแตกต่างกันโดยสิ้นเชิง กล่าวคือ วิทยาศาสตร์ขึ้นอยู่กับรากฐานแนวคิดแบบสสารนิยม (materialism) ที่ยอมรับความเป็นจริงในโลกกายภาพที่รู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส (sensation) หรือความเป็นจริงในรูปแบบที่เป็นผลแห่งการแสดงตัวของสสาร ซึ่งสามารถตรวจวัดได้ในเชิงปริมาณ ซึ่งวิทยาศาสตร์มีพื้นฐานที่ขึ้นอยู่กับรากฐานแบบสสารนิยมอันมีเงื่อนไขในเรื่องความเป็นจริงว่าต้องเป็นภาวะที่ยืนยันถึงความมีอยู่จริง (existence) ได้ในเชิงประจักษ์ (empirical)³⁰ และก็ต้องลืมนำเงื่อนไขอันจำเป็นของความรู้ทางวิทยาศาสตร์ก็คือจะตรวจพิสูจน์สิ่งใดได้นั้น สิ่งนั้นจะต้องตรวจวัดได้ในเชิงปริมาณเท่านั้น ดังความว่า “...ถ้าไม่มีการวัดขนาด น้ำหนัก ระยะทาง ฯลฯ มาเปรียบเทียบกันแล้ว เราจะไม่รู้สาเหตุของปรากฏการณ์ได้เลย...”³¹ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “...ฟิสิกส์อันเป็นพื้นฐานของวิทยาศาสตร์กายภาพ ซึ่งก็นับเป็นหลักของวิทยาศาสตร์ทั้งหมด...”³² นั้น “...ฟิสิกส์เริ่มต้นด้วยการวัดปริมาณของมโนทัศน์ที่ความคิดกำหนดขึ้น เช่น วัดเวลาด้วยความยาวพื้นที่ปริมาตร วัดความถี่หรือสสารด้วยแรง ที่โลกตั้งชื่อเรียกว่าน้ำหนัก ซึ่งบ่งชี้ถึงความมีเนื้อสารหรือมวล วัดปริมาณการผ่านไปของเวลา ด้วยนาฬิกา เป็นชั่วโมง นาที วินาที สังเกตการณ์ และการทดลองเป็นการพยายามเข้าใจโดยการหาความสัมพันธ์ของปริมาณที่วัดได้ ที่เรียกว่า กฎ หรือทฤษฎี หรือสมมุติฐาน ทางฟิสิกส์ก็คือ สมการทางคณิตศาสตร์...”³³ เมื่อเป็นดังนี้ความเป็นจริงเชิงมโนคติอันเป็นนามธรรมของพุทธศาสนาไม่ว่าจะเป็นความจริงแห่งไตรลักษณ์ ปฏิจจนุปบาท และอริยสัจ 4 ซึ่งเป็นความเป็นจริงอันเป็นนามธรรม จึงย่อมไม่สามารถตั้งอยู่บนเงื่อนไขที่สามารถตรวจวัดปริมาณใดๆ ตามกรอบแนวคิดวิทยาศาสตร์ได้ เพราะความเป็นจริงดังกล่าวของพุทธศาสนาไม่ได้มีสถานะหรือคุณสมบัติ ขึ้นปฐมภูมิ (primary quality) ใดๆ ที่มีอยู่จริงอย่างเป็นรูปธรรมหรือเป็นสสารให้สามารถตรวจวัดตรวจสอบได้ด้วยการสัมผัสรู้ (perceive) หรือรู้ข้อเท็จจริง (fact) เชิงกายภาพ (physical) ตามกรอบแนวคิดของปรัชญาที่มีรากฐานอยู่บนแนวคิดแบบสสารนิยมได้เลย เพราะการรู้ความจริงในไตรลักษณ์ ปฏิจจนุปบาท อริยสัจ 4 ของพุทธศาสนาก็ไม่ใช่การเปลี่ยนแปลงที่รับรู้ได้หรือตรวจวัดได้ในเชิงปริมาณ หรือในเชิงสสารหรือกายภาพของร่างกาย แต่เป็นความเปลี่ยนแปลงเชิงนามธรรมภายในจิต เพราะการที่มนุษย์จะรู้ความเป็นจริงแห่งไตรลักษณ์ได้นั้นจะต้องรู้โดยการตระหนักรู้ (conceive) ขึ้นในใจตนเอง ข้อเท็จจริงจากโลกภายนอกมีความหมายในฐานะเป็นเครื่องมือให้จิตของ

³⁰ John J. Haldane, A Thomist Metaphysics, The Blackwell Guides to Metaphysics, (Blackwell : Malden, 2002), p.95.

³¹ สารานุกรมวิทยาศาสตร์ ของสมาคมวิทยาศาสตร์แห่งประเทศไทย, (กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช, 2515), หน้า 20., และในหน้าเดียวกันยังเน้นย้ำความสำคัญของเรื่องดังกล่าวโดยตั้งหัวข้อเรื่องไว้ด้วยว่า “การวัด รากฐานของวิทยาศาสตร์”.

³² ระวี ภาวิไล, โลกทัศน์ชีวทัศน์ เปรียบเทียบวิทยาศาสตร์กับพุทธศาสนา, (กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, 2543), หน้า 5.

³³ เรื่องเดียวกัน., มโนทัศน์ของวิทยาศาสตร์ทั้งหมดที่กล่าวนี้เป็นกรอบแนวคิดแบบสมัยใหม่ที่มีอิทธิพลสูงต่องานจิตรกรรมในช่วงยุคปรับเปลี่ยนมาให้ความสำคัญต่อความเป็นจริงแบบสมัยใหม่ ซึ่งปัจจุบันวิทยาศาสตร์ได้ปรับเปลี่ยนมโนทัศน์บางประการดังกล่าวไปมากแล้ว แต่จะไม่กล่าวในที่นี้เพราะไม่เกี่ยวข้องกับการศึกษาในงานชิ้นนี้.

ตนยังเห็นความเป็นจริงเช่นนั้นได้ด้วยใจตนเอง เมื่อเป็นดังนี้แนวคิดของวิทยาศาสตร์จึงไม่เพียงพอต่อการเข้าใจแนวคิดของพุทธศาสนาในขั้นรากฐานที่สุดได้ รวมทั้งไม่สามารถใช้วิธีการแบบวิทยาศาสตร์เป็นอุปกรณ์ในการหยั่งรู้ความจริงในขั้นรากฐานที่สุดของพุทธศาสนาได้ เพราะวิธีคิดทั้งสองแบบมีรากฐานที่ต่างกันโดยสิ้นเชิง ด้วยแนวคิดขั้นรากฐานที่สุดของทั้งพุทธศาสนาและวิทยาศาสตร์มีความแตกต่างกันเอง การพยายามผสมผสานหรือนำแนวคิดแบบวิทยาศาสตร์มาประนีประนอมกับพุทธศาสนาจึงย่อมไม่สามารถทำได้อย่างสนิทและก่อให้เกิดปัญหาต่อการเข้าใจความคิดของพุทธศาสนาได้ไม่ชัดเจนด้วย ดังได้เห็นแล้วว่า แก่นสารที่พุทธศาสนาเน้นย้ำเป็นที่สุด คือความเป็นไตรลักษณ์ ปฏิิจสมุปบาท อริยสัจ 4 และกรรม นั้นหากพิจารณาโดยผ่านกรอบแนวคิดแบบวิทยาศาสตร์ดังที่ปรากฏแล้วก็ย่อมให้ความหมายตามนัยยะของพุทธศาสนาได้ไม่ชัดเจนเทียบเท่ากับการมองผ่านกรอบแนวคิดแบบไตรภูมิของพุทธศาสนาเอง³⁴

ดังนั้น แม้ว่าธรรมเนียมปฏิบัติภายในจะมีแนวคิดหลักที่แสดงจุดยืนของการกลับไปให้ความสำคัญกับพระไตรปิฎกในฐานะที่เชื่อว่า เป็นพุทธธรรมที่บริสุทธิ์ และได้ใช้ข้อมูลจากพระไตรปิฎกจำนวนไม่น้อยนำมาสร้างงานศิลปกรรม เช่น ภาพการล่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทร แต่เราก็พบว่า เป็นการเจาะจงเลือกพระไตรปิฎกในส่วนที่ไม่ขัดแย้งหรือไปกันได้กับแนวคิดทางวิทยาศาสตร์ที่ยึดถืออยู่ และเมื่อนำมาสร้างสรรค์งานจิตรกรรมขึ้นโดยมีบริบทที่เปลี่ยนไปจากที่เคยมีในคัมภีร์แต่เดิมก็ได้ทำให้ให้นัยยะสำคัญของพุทธศาสนาปรากฏไม่ชัดเจน ในทางตรงกันข้ามจิตรกรรมฝาผนังแบบประเพณีที่เนื้อเรื่องหลักอันได้แก่พุทธประวัติ และเทศาภิชาดก แม้จะไม่ได้ใช้ข้อมูลจากพระไตรปิฎก คือ ใช้ข้อมูลจากคัมภีร์ปฐมสมโพธิกถา และอรรถกถาแต่กลับสื่อสารถึงสาระสำคัญที่สุดของพุทธศาสนาได้ชัดเจนกว่างานจิตรกรรมในกลุ่มธรรมเนียมปฏิบัติภายในโดยเฉพาะจิตรกรรมของขรัวอินโข่งที่เป็นจิตรกรรมที่โดดเด่นที่สุดในกลุ่มธรรมเนียมปฏิบัติภายใน นอกจากนั้นรูปแบบศิลปกรรมแบบประเพณีนิยมโดยเฉพาะตัวภาพ ตัวละคร และเนื้อเรื่องนั้นก็สามารสื่อสารถึงสาระหลักของพุทธศาสนาได้ดีและชัดเจนกว่าจิตรกรรมของธรรมเนียมปฏิบัติภายในของขรัวอินโข่งด้วย

ดังนั้น จึงเห็นได้ว่าการเน้นย้ำหรือให้ความสำคัญแก่พระไตรปิฎกโดยถือว่ามีความแน่นอน และบริสุทธิ์ตามแนวคิดของธรรมเนียมปฏิบัติภายในที่ปรากฏผ่านงานศิลปกรรมนั้น มีความชัดเจนว่ากลับไม่สามารถแสดงนัยยะเช่นที่กล่าวไว้ได้อย่างชัดเจนเทียบเท่ากับผลงานแบบประเพณีนิยมที่ไม่ได้ใช้ข้อมูลจากพระไตรปิฎก ดังได้วิเคราะห์ไปแล้ว

³⁴ ใน แสดงกิจจานุกิจ ของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์แม้ว่าจะแสดงถึงการยกย่องแนวคิดของพุทธศาสนา แต่ในขณะเดียวกันก็พยายามอธิบายเชื่อมความรู้ของพุทธศาสนาว่าสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์โดยตลอดเล่มว่า ความเป็นจริงที่วิทยาศาสตร์รู้ นั่นคือสิ่งที่พุทธองค์หรือพระศาสนามารู้มาก่อนแล้ว หรือพยายามอธิบายโดยมีทำที่ว่าแนวคิดของพุทธศาสนานั้นเป็นวิทยาศาสตร์แทรกอยู่โดยตลอดเล่ม ดูใน แสดงกิจจานุกิจ, (พระนคร: อรุณ, 2513), ซึ่งรากฐานคิดเช่นนี้ได้พัฒนาต่อมาจนมีอิทธิพลสูงมากต่อพุทธศาสนิกชนชาวไทยยุคปัจจุบันที่มีทัศนะว่าพุทธศาสนามีความเป็นวิทยาศาสตร์ จนแม้แต่จะอธิบายความจริงของพุทธศาสนาก็ต้องหยิบยืมแนวคิด และวิธีการทางวิทยาศาสตร์มาอธิบายจึงจะดูน่าเชื่อถือ ทั้งๆที่ตามการวิเคราะห์ของบทความนี้เห็นได้ชัดว่าแนวคิดของวิทยาศาสตร์ไม่สามารถเป็นอุปกรณ์ในการที่จะนำมาเข้าใจความเป็นจริงของพุทธศาสนาได้อย่างชัดเจนสมบูรณ์

ก่อนการล่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทรในงานจิตรกรรมของขรัวอินโข่ง

แนวคิดเรื่องราวอุปมาการล่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทรว่าเป็นการล่องเรือข้ามไปยังฝั่งพระนิพพาน เรือเปรียบเสมือนพระธรรมที่นำพาสัตว์โลกข้ามสังสารวัฏนั้นมิใช่ปรากฏการณ์ใหม่ในศิลปกรรมไทยที่เพิ่งเกิดขึ้น

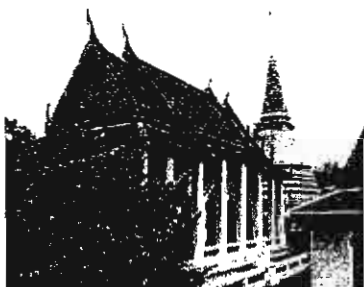
กล่าวโดยสังเขปในเบื้องต้นได้ว่า ก่อนหน้าขรัวอินโข่งในราวพุทธศตวรรษที่ 20-21 ศิลปะล้านนาที่วัดพระธาตุลำปางหลวง ก็ปรากฏร่องรอยของแนวคิดดังกล่าวอย่างชัดเจน ในเขตพุทธาวาสของวัดลักษณะผังของวิหารล้านนามีรูปทรงที่คล้ายกับฝั่งของเรือสำเภาด้วย ฉะนั้น วิหารหลวงนอกจากจะมีความหมายในฐานะที่แทนความหมายของชมพูทวีปที่ถูกเน้นความสำคัญให้มีขนาดใหญ่ที่สุดในฐานะเป็นดินแดนที่ประสูติ ตรัสรู้ และประกาศศาสนาของพระพุทธองค์ จึงย่อมมีความหมายอีกนัยยะหนึ่งในฐานะเป็นเรือที่พาสัตว์โลกข้ามห้วงมหาสมุทร โดยลานทรายดังกล่าวภายในวัดนั้นเป็นที่ทราบกันดีว่ามีความหมายแทนห้วงมหาสมุทรสีทันดรตามคติจักรวาลแบบไตรภูมิ

การจำลองอาคาร เช่น วิหาร หรืออุโบสถให้มีความหมายแทนเรือที่นำพาสัตว์โลกข้ามสังสารวัฏบนรากฐานคติแบบไตรภูมิเช่นนี้พบสืบเนื่องต่อมา ด้วยอุโบสถและวิหารจำนวนไม่น้อยในสมัยอยุธยาตอนปลายมักมีฐานอาคารที่แอ่นโค้งในลักษณะที่เรียกกันว่า "ท้องสำเภา" เสมอ

ในพระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ กล่าวว่า พ.ศ. 2387 พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 3 ได้ทรงโปรดให้ สร้างสำเภาจำลองขึ้นที่วัดยานนาวา โดยมีแนวคิด "ที่ทรงระลึกถึงบารมีธรรมทั้งหลายซึ่งพระเวสสันดรโพธิสัตว์อุปมาด้วยสำเภายานนาวาในมหาเวสสันดรชาดกกัณฑ์กุมาร" * ซึ่งจะเห็นได้ว่าแนวคิดเรื่องการล่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทรที่ปรากฏมาก่อนหน้าขรัวอินโข่งนั้นล้วนตั้งอยู่บนพื้นฐานของคติจักรวาลแบบไตรภูมิ และเชื่อมโยงความหมายเข้ากับการบำเพ็ญบารมีทั้งสิ้น สำเภาที่วัดยานนาวานั้นก็ยังคงให้ความหมายที่เชื่อมโยงกับชาดกโดยเฉพาะมหาชาติชาดกในฐานะเป็นเครื่องหมายแห่งการบำเพ็ญบารมี แต่เรือของขรัวอินโข่งในจิตรกรรมตามที่ได้วิเคราะห์ไปนั้นไม่มีความหมายใดๆ ที่เชื่อมโยงถึงการสั่งสมบารมีธรรมเลย น่าสังเกตด้วยว่าสำเภาที่วัดยานนาวา กับเรือในจิตรกรรมของขรัวอินโข่งนั้นถูกสร้างขึ้นในเวลาที่ไม่ห่างกันมากนัก แต่นัยยะในการเลือกชนิดของเรือที่แตกต่างย่อมแฝงความหมายพิเศษเอาไว้ด้วย ในขณะที่รัชกาลที่ 3 ทรงเลือกใช้สำเภาจินแทนความหมายพระธรรมของพระศาสนา ย่อมแฝงนัยยะของพระธรรมในพุทธศาสนาตามแบบจารีตที่มีอยู่ แต่ในขณะที่สำเภาแบบจีนนี้ "นับวันจะหมดความสำคัญลง" เรือของขรัวอินโข่งในงานจิตรกรรมโดยการกำกับเรื่องของรัชกาลที่ 4 เจาะจงเลือกใช้เรือแบบฝรั่งแทนสำเภาแบบจีน ในฐานะที่เรือแทนความหมายพระธรรมของพระพุทธองค์ย่อมตีความได้ว่าพระธรรมที่ถูกตีความใหม่ภายใต้แนวคิดของธรรมยุติกนิกายนั้นย่อมเป็นพระธรรมที่มีความทันสมัยแฝงความเป็นฝรั่ง เหนือกว่าพระธรรมในรูปแบบจารีตเดิมที่แสดงผ่านสำเภาจีนที่หมดความสำคัญลง และเรือรูปแบบใหม่เช่นนี้เองก็ประสบความสำเร็จในสงครามของตะวันตกเหนือเรือสำเภาจีนในช่วงเวลาแห่งการล่าอาณานิคมด้วย แต่ความหมายใหม่ที่ถูกสถาปนาขึ้นนี้ก็ทำให้ความหมายของพุทธศาสนาในแบบจารีตของสังคมที่มีเคยมีมาเปลี่ยนแปลงไป

* ตักศิขัย สายสิงห์, รายงานการวิจัยเรื่องพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวกับพระราชศรัทธาปณิธานในการสถาปนาวัดสุทัศน์ในพุทธศาสนา, (กรุงเทพฯ : ภาควิชาประวัติศาสตร์ศิลปะ คณะโบราณคดีมหาวิทยาลัยศิลปากร, 2548), หน้า 143.

ภาพประกอบ



วัดบรมนิวาส กรุงเทพฯ



ดาวเสาร์และเทวดาในผนังคอนกรีตของภาพการส่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทร



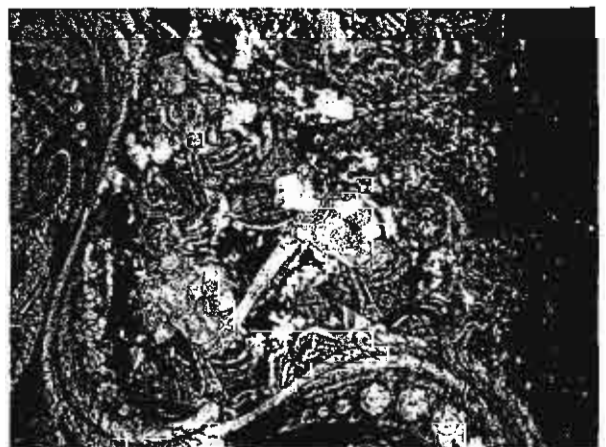
จิตรกรรมภาพการส่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทร ในอุโบสถวัดบรมนิวาส ฝีมือของขรัวอินโข่ง



ตัวภาพบุคคลในจิตรกรรมฝาผนังการล้อมเรือข้ามห้วงมหาสมุทร ในวัดบรมนิวาส



ภาพขยายตัวภาพในงานจิตรกรรมของชรัอินโขง



ตัวภาพในงานจิตรกรรมไทยแบบประเพณี ตัวภาพเทวดา ในจิตรกรรมเรื่องเนมิราชชาดก วัดสุวรรณาราม บางกอกน้อย



เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติ
เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๓
“ความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรม”
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ร่วมกับ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)



๑๖ - ๑๗ พฤศจิกายน ๒๕๔๔

กลุ่มที่ ๘
วิถีได้กับแรงปะทะที่หลากหลาย

วันศุกร์ที่ ๑๗ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๕๔๔ เวลา ๐๙.๐๐ – ๑๒.๐๐ น.

- (๘.๑) “Malayness as a Problem in Thailand's Model of National Integration”
โดย Patrick Jory (หน้า ๑)
- (๘.๒) “The Power of Identity and the Moslems in Hatyai, Southern Thailand”
โดย อรอนงค์ ทิพย์พิมล (หน้า ๑๓)
- (๘.๓) “คนใต้พลัดถิ่นกับการทบทวนอัตลักษณ์” โดย วิมลมาศ ปฤษฎากุล (หน้า ๒๓)

- เอกสารนี้ชุดนี้เป็นเอกสารฉบับร่าง ห้ามอ้างอิงหรือเผยแพร่โดยมิได้รับอนุญาตจากผู้เขียน -

"Malayness" as a Problem in Thailand's Model of National Integration**Patrick Jory***

Upon first examination it would seem that among developing countries Thailand has been relatively successful in "integrating" its ethnic minorities into the Thai nation-state. Among its neighbours, Myanmar has been riven by ethnic conflict since decolonization; "race" remains the key division in Malaysian politics; Indonesia's "unity in diversity" is often fragile; and even Singapore's stability has only been made possible by the depoliticization of ethnic identity. On the issue of the integration of the Southeast Asian Chinese, in Malaysia and Indonesia the economic power of the Chinese remains an extremely sensitive issue a half century after independence. Thailand, however, appears to have integrated its ethnic Chinese to the extent that despite the dominance of people of ethnic Chinese descent not only in business but in parliamentary politics, they inevitably identify and are seen as "Thai". Laos, Mons, Khmers, tribal peoples, and others all seem to have yielded to official discourses of "Thainess".

It would appear to be a different story with the "Malays".¹ While the conflict in the southern border provinces is extraordinarily complex and can not be attributed to any one factor, most who have studied the issue closely would accept that Malay ethnic identity is at least partly involved. Numerous separatist movements active in the region were founded on a political platform of Malay nationalism. Yet successive Thai governments, including the former Thaksin Shinawatra government, have denied Malay ethnic identity, and its outward forms of expression (for example, language, dress, sense of history) in favour of the rigid version of Thai national identity promoted in other regions of the country. For the Thai government since the 1940s the objective has been for the majority population of these provinces to recognize themselves as "Thai Muslims". Thus it came as something of a surprise that the National Reconciliation Council's report released in May 2006 recognized the Malay ethnicity of the Muslims in the conflict region. Indeed, one of its most controversial recommendations was that the local Malay dialect be adopted as a "working language".² Yet the recommendation was publicly and unambiguously rejected by Gen. Prem Tinsulanond, Chairman of the Privy Council and widely regarded as representative of the King's position. While the Thai state has made considerable efforts to be more sensitive to Islam and the religious needs of the people in the region, "Malayness" appears to continue to present a particular problem.

This paper is an attempt to present a brief historical overview of how the Thai government has dealt with "Malayness". It will give particular attention to the struggle between competing discourses of Thai national identity, pan-Malay ethnic identity, Muslim identity, and a more localized "Patani Malay" identity centred on the memory of the former sultanate of Patani and its associated linguistic and cultural elements.

* Regional Studies Program, Walailak University/ Asia Research Institute, National University of Singapore

* This paper is based on research carried out at the Asia Research Institute, National University of Singapore between September and November 2006. It draws on material published in an earlier article, "Jak melayu patani su muslim: phap lon haeng atalak thang chatiphan nai phak tai khong thai", trans. Nipon Sohem and Prinya Nuanpiam, *Fa Dio Kan*, (Same Sky) Vol. 4, No. 2, April-June 2006.

¹ Or at least some "Malays". In fact, Muslims in the provinces outside the conflict region of the southern border Thailand (who, according to figures provided by the Islamic Committee Office of Thailand in 2000 number well over a million; see Michel Gilquin, *The Muslims of Thailand*, trans. Michael Smithies (Chiang Mai: IRASEC & Silkwoom Books, 2005), pp. 39-40) appear to have no problem in accepting officially notions of Thai national identity. The majority of these presumably would once have been Malay-speaking but now speak Thai. The history of the integration of these "Malays" (or *khaek*) outside the "three southern provinces" is far less well studied and understood compared to case of the "Patani Malays" of the southern border provinces.

² "Raingan khanakammakan isara phuea khwam samanchan haeng chat: ao chan khwam runraeng duan khwam samanchan" [Report of the National Reconciliation Council: Overcoming Violence Through Reconciliation], available at the NRC's website: <http://www.nrc.or.th/th/>.

Origins of "Malayness" in Thai Political Discourse

Upon examining the chronicles and other documentary evidence produced by the Thai court in the second half of the nineteenth and the early twentieth centuries about the Patani sultanate and the Thai kingdom's other Malay dependencies such as Kedah, Kelantan and Trengganu it is striking that there is in fact relatively little reference to the cultural identity of the peoples of the region. The narrative is dominated by the king and his administrative officials and their counterparts in the vassal states. What is particularly striking is that one only rarely finds reference to the "Malays". When the people or the region is distinguished in cultural terms the word that is used most frequently is *khaek*, and less commonly *khaek melayu* or *melayu*. In fact, *Khaek* is a more complex term than is often understood. In Thai it literally means "guest". Sathian argues that it derives from a Hokkien word meaning the same.³ Apart from its use in the general sense meaning "visitor" the term *khaek* has long been used by Thai officials as well as in popular discourse to refer to such diverse peoples as Malays, people from the Indian subcontinent, Persians, Muslims generally, and others. The term is regarded as derogatory by Muslims of the southern border provinces due to its association with the notion of having "guest" status in the Thai kingdom. In official Thai discourse today *khaek* has thus been replaced with the term "Muslim" as a gesture of political correctness. Yet Muslims of the middle and upper southern region still often willingly identify themselves as *khaek* with no sense of the term being derogatory.

It is notable that in the Thai court documents of the nineteenth century Islam scarcely receives a mention, nor are the inhabitants referred to as "Muslims". The chronicle (*phongsawadan*) of Patani written by a Thai official Phraya Wichiankhiri in the late nineteenth century contains a revealing passage referring to the famous legend of Lim Toh Khiam, a Chinese adventurer who settles in Patani some time in the sixteenth century, who becomes famous for manufacturing canons for the Patani raja and eventually converts to Islam. But the Thai author of the chronicle renders his conversion in this way:

...the person who created these three canons is thought to have been a Chinese from China. He was a Hokkien called Lim, first name Khiam. He settled at Kaseh village. This Chinese man Khiam married a Malay woman and so converted to the *Malay religion*. So the Malays refer to him until today as "Lim Toh Khiam".

It seems then that for the Thais the terms *melayu* or *khaek* already signified the notion that these were people of a different religion.

As the region is brought under closer control of the Thai court in the latter part of the reign of King Chulalongkorn we see the first appearance of the idea of 'Thai-ification' as a tool of government. Among the recommendations that Prince Damrong, head of the Ministry of the Interior, made in a report to the King in 1896 was that the government should attempt to "cultivate" local administrators who were "Thai both in mind and manners". Yet even after the abolition of the Patani sultanate, the

³ See excerpts from the Thai dynastic chronicles of the First, Second and Third Reigns, as well as histories of Kedah, Kelantan, Trengganu, and Pattani compiled by Thai state officials in Paramin Khruethong, ed., *Sayam-Pattani nai tamnan kan to su melayu muslim* (Siam-Pattani in the History of the Struggle of the Malay Muslims) (Bangkok: Sinlapawathanatham, 2005). See also Chulalongkorn's reference to *khaek* and *melayu* in *Raya thang sadet phra ratchadamnoen praphat thank bo thang ruea rop laem melau ratanakosin sok 109* (Royal Journal by Land and Sea Around the Malay Peninsula 1891), Vols. 1 & 2 (Bangkok: Khurusapha, 1964).

⁴ Mala Rajo Sathian, "Rights over Men to Rights over Land: The Economy of Pattani and the Thai State (1880 – 1920)", unpublished manuscript, p. 173, fn. 28.

⁵ On the use of the term *khaek* by the Thai court in the first half of the nineteenth century see Davisakd Puaksom, *Khon plaek na nanachat krung sayam nai khlong tang phasa thi wat pho* (University in Stone): *ngan khian choeng chatiphanwanana* (ethnography) *chin raek khong sayam* [International Strangers in Siam in the Verses on Different Languages at Wat Pho (University in Stone): Siam's First Ethnography] (Bangkok, Sinlapawathanatham, 2003).

⁶ Paramin, *Sayam-Pattani*, p. 42; my italics.

⁷ Panngam Gothammasam, "The Administration of the Seven Southern Provinces during King Chulalongkorn's Reign" (unpublished MA thesis, Department of History, Chulalongkorn University, 1976), pp. 159-175, quoted in Davisakd Puaksom, "Of a Lesser Brilliance: Patani Historiography in Contention", in *The Plural Peninsula: Studies in the History of Ethnic Interactions in Southern Thailand and Northern Malaysia*, ed. Michael J. Montesano and Patrick Jory (forthcoming).

exile and imprisonment of its last sultan, Abdulkadir Kamaruddin, and the definitive absorption of the territories of the former sultanate into the Thai state under the 1909 Anglo-Siamese Treaty, the Thai court could still refer to the region's inhabitants as "Malay". According to Kobkua, the King aimed to eventually achieve a situation where "even though they are Malays and of a different faith ... [they] are Thais in sentiment and outlook just as any other Thai..." Thus it seemed possible then, still under the Absolute Monarchy, for the Thai government to recognize dual identities within one state, "Thai" and "Malay" (or *khaek*).

As for the Patani historiographical tradition, the Patani chronicle known as *Hikayat Patani*, which is the most important source for subsequent Malay historiography about Patani's early history, refers only rarely to "Malay". It is essentially a narrative about Patani's rajas and court officials, and its relations with Ayuthaya and the other Malay sultanates of the peninsula, not about a "people". While Islam is certainly a defining feature of the chronicle - the conversion of the raja to Islam is a major event at the beginning of the chronicle - as in the Thai chronicles referred to above there is very little reference to "Muslims". The *Hikayat Patani* is also noteworthy for the apparent lack of animosity its author displays towards Siam, and the close, if not always smooth, relations between Ayuthaya and Patani. In an early section King Mudhaffar Syah deliberates with his officials regarding a visit to Ayudhya: "What would you say if We went to Ayudhya, for the king is no stranger to Us, and after all, two countries are better than one". While the chronicle records Patani's relations with Kelantan, Kedah, Pahang and Johore, there is little explicit sense conveyed of a common "Malay" identity. Indeed when Raja Léla of Patani makes a trip to Johore he admits to his host, "[...] I am a foreigner [...] I do not know the Malay rules for conduct. If I make any silly mistakes I ask you to teach me the correct behaviour."

Nationalism and the Struggle for "Patani Malays" and "Thai Muslims"

The representation of the people of Thailand's southern border provinces changes significantly with the rise of nationalisms on both sides of the border between Siam and British Malaya from the 1920s and 1930s. In Thailand following the overthrow of the Absolute Monarchy in 1932 the new nationalist governments progressively sought to shift the concept of political loyalty from the person of the king to the Thai nation. Similarly in the case of British Malaya the rise of Malay nationalism, particularly after the founding of the United Malays National Organization (UMNO) in the 1940s, meant that the political loyalties of the Malays were owed to the *bangsa melayu* rather than to the Malay sultans or the British colonial government. The peoples of the territories of the former sultanate of Patani thus appear to have been caught between these two nationalisms.

It is Malay nationalism that is the dominant theme in the most influential Patani Malay nationalist text that has been written, Ibrahim Syukri's *Sejarah Kerajaan Melayu Patani* ("History of the Malay Kingdom of Patani"). For the author of this popular nationalist history published in Malay in the early 1950s, the subject of his narrative was the "Patani Malays". While Syukri relied significantly on the *Hikayat Patani* as a source, the protagonists have changed from the rajas of the Patani court to the Malay people. The dominant theme of the work is the antagonistic relations between the "Siam-Thai" and the "Patani Malays". For Syukri, Siam is an imperial, colonizing power and the intention of its kings is to "subjugate Patani and enslave its people". When the Patani sultanate is divided in the early nineteenth century Syukri writes, "It was split up by the Raja of Siam with the intention of weakening the strength of the Malays in order to make it easy for him to rule and enslave the Malays

⁸ Kobkua Suwannathat-Pian, "Thai National Identity in the Muslim South: A Comparative Study of the 'Sam-Sams' of Satun and the Thai Malay Muslims in the Three Provinces of Pattani, Yala, and Narathiwat", paper presented at the Workshop, "A Plural Peninsula: Historical Interactions Among the Thai, Malays, Chinese and Others", Walailak University, 5-7 February 2004, my italics.

⁹ A. Teeuw, and David K. Wyatt, (trans.), *Hikayat Patani: The Story of Patani* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970).

¹⁰ *Ibid.*, p. 155.

¹¹ *Ibid.*, p. 192.

¹² Anthony Reid, "Understanding *Melayu* as a Source of Diverse Modern Identities" in Timothy Barnard, ed., *Contesting Malayness: Malay Identity Across Borders* (Singapore: Singapore University Press, 2004), p. 17.

¹³ Ibrahim Syukri, History of the Malay Kingdom of Patani (*Sejarah Kerajaan Melayu Patani*), Translated by Conner Bailey and John N. Miksic, (Bangkok: Silkworm Books, 2005).

¹⁴ *Ibid.*, p. 58.

according to the principles of colonization (imperialism), that is, "divide and rule".¹⁵ The theme of national liberation is strongest towards the end of the book when Syukri calls for the recognition of the "nationality [of the population of Patani] as a Malay people".

Among the 100 million Malay people of the world, the Malays of Patani are the most ill-fated. Even though the Malay people of Patani long have lived in the democratic world, because Siam-Thai democracy is limited, the fate of the Malay people is like a climbing vine unable to grow up the trellis.

In truth the fate of the Patani Malay people should not be placed in the hand of the Siam-Thai government. Rather, measures to improve their fate and condition should be place in their own hands.

The influence of Syukri's work and the Patani Malay nationalism that inspired it can not be underestimated. Patani Malay nationalism is the motivating theme for numerous other historical texts on Patani, written in both Thai and Malay published on both sides of the border, as well as in English, up until recent times.

Following the end of the Second World War, as Malay nationalism was gathering momentum across the border and Thailand was forced by the British to give up its irredentist annexations during the war (the Shan States, Laos, Cambodia, and the northern Malay states), a group of Malay leaders in the Patani region submitted a petition to the British requesting the British Government to "have the kindness to release *our country* and ourselves from the pressure of Siam," since they did not wish to "remain any longer under the Siamese Government." For Patani, they pointed out, "*is really a Malay country*, formerly ruled by Malay Rajas for generations".¹⁶ 1948 saw the establishment in Kelantan of GAMPAR, the *Gabungan Melayu Patani Raya* or Greater Patani Malay Association, supported by Tengku Mahyiddin, the son of the last sultan of Patani, which sought political union with Malaya. And the political ideology of the most prominent of the region's separatist organizations that sprung up soon afterwards, such as the Patani United Liberation Organization (PULO),¹⁷ the Barisan Nasional Pembebasan Patani (Patani National Liberation Front or BNPP) and the Barisan Revolusi Nasional Melayu Patani ("Patani Malay National Revolutionary Front" or BRN), has been the national liberation of the "Patani Malays".

Since the era of decolonization and the formation of nation-states following the Second World War we see the emergence of the "Patani Malays" as a subject of political and scholarly attention. Yet it is remarkable how little reference there is to their religious identity. How then, have the subjects of the conflict been transformed from "Malays" into "Muslims"? The answer can be found partly in the appearance of three new, though separate, discourses that have impacted upon the identity of the inhabitants of the former Patani sultanate.

Firstly, since the era of de-colonization and the rise of Malay nationalism in British Malaya, the Thai government has actively sought to avoid references to the Malay ethnic identity of the subjects of the region. It feared that with the new, post-colonial logic of nation-based states, recognition of the people of the region as "Malay" would give credibility to demands for a separate Malay state, either based on the territories of the old Malay sultanate of Patani, or through union with the other Malay states of British Malaya, who were now preparing for independence from Britain. In much the same way and for the same reasons, the Lao identity of the inhabitants of much of the northeast was officially erased as the Thai state created a new name by which they would be formally known, "Isan". Similarly, the Chinese were forced to declare their allegiance to the Thai state through a name

¹⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

¹⁷ See for example Nik Anuar, *Sejarah Perjuangan Melayu Patani 1785-1954* (History of the Struggle of the Patani Malays, 1785 - 1954) (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia 1999), cited in Sathian, "Rights Over Men", p. 15; Or. Bangnara, *Patani: adit lae patchuban* (Patani: Past and Present) (Bangkok: Chomrom Saengthian, 1976), cited in Davisakd, "Of a Lesser Brilliance"; and Tengku Ismail C. Denudom, "Politics, Economy, Identity or Religious Striving for the Malay Patani: A Case Study of the Conflicts between Thailand and the Malay State of Patani" (Dept. of East and Southeast Asia Languages, Lund University, 2005). On the competing Thai and Malay historiographies on Patani see Davisakd, "Of a Lesser Brilliance".

¹⁸ Davisakd, "Of a Lesser Brilliance", my emphasis.

¹⁹ Malay: Pertubuhan Persatuan Pembebasan Patani (PPPP)

change, by abandoning their Chinese names and replacing them with Thai ones. The State Cultural Directives (*ratthaniyom*) of the first Phibun government (1938–46) banned official references to ethnic identity. Under the assimilationist policies of national integration which began in Thailand during the Phibun period and held sway through to the 1990s, Malay ethnic identity as expressed in terms of language, dress, education, history and custom has been consistently discouraged by the state.²⁰ The government has attempted to replace it with a religious label, “Thai Muslims” or “Thai Islam” in the hope that this linguistic change would contribute to the overall goal of assimilation. Thus for the Thai government, the only possible identity officially acceptable for the former “Patani Malays” within the Thai nation-state since the Phibun era was as “Thai Muslims”.

Malaysia, Islam and “Malayness”

But discourses of Thai national identity and the government's program of cultural assimilation are only part of the answer. Another is the politicization of Islam amongst the Malays in neighbouring Malaysia. On becoming Prime Minister in 1981 Mahathir, began to implement a policy of Islamization. A year later he co-opted the former student radical activist Anwar Ibrahim into the government. Between them a policy emerged which viewed Islam as the answer to “social ills” – corruption, laziness, materialism, drug addiction, promiscuity, incest, child abuse – which appeared to be more prevalent among the Malays than the other ethnic groups, and which were blamed on the government's policy of rapid economic development.²¹ It is from this era that the Malaysian government begins to promote Islam as a solution to these problems and to extol Malays to obey and live out the teachings of Islam. Islamic discourse in Malaysia, therefore, became dominated by the government, a task that was made easier by its stranglehold on political power due to the racialized nature of Malaysian politics and its control of the mass media.

At the same time, besides the official UMNO brand of Islam developed by Mahathir and Anwar and promoted by the central government apparatus, an alternative Malay political party and UMNO's main rival for the Malay vote, the Parti Islam se Malaysia or PAS, was also promoting its brand of Islam. Significantly, this Party's heartland was in Kelantan, which is geographically, linguistically, not to mention historically, closely related to the Patani Malays. This link is important. Close ties between the two peoples go back at least as far as the late seventeenth century when, following the fall of the Kota Maligai dynasty Patani came under the rule of rajas descended from the Kelantanese dynasty. In the 1842 following a decade of revolt and turmoil in Siam's Malay dependencies the Thai rulers themselves installed a member of the Kelantanese dynastic line as raja of Patani. And following his imprisonment in Phitsnulok after the abolition of the Patani sultanate in the early twentieth century the former sultan Abdulkadir Kamarrudin went into exile in Kelantan, where he died. Today the border with Kelantan is marked by the Kolok river and people can cross the river and the border with relative ease. Close kinship ties exist between the peoples on both sides of the border, and many PAS leaders in Kelantan have relatives there.²² Separatist organizations have long enjoyed close links with Kelantan.

Farish Noor has discussed the changes in PAS's political ideology and the rise of the party “from the ashes” under the presidency of Yusof Rawa in the 1980s.²³ From the party's roots in anti-colonialism, Malay ethno-nationalism and even leftism, Yusof Rawa began a major transformation of the party's ideology by promoting what is now popularly called an “Islamist” agenda. Secular “ethno-

²⁰ See Craig J. Reynolds, ed., *National Identity and Its Defenders: Thailand 1939–89* (Chiang Mai, Silkwood Books, 1991).

²¹ The Thai education system played a crucial role in this policy of assimilation. A colleague from Narathiwat province once told me of his experience as a student in a Thai government school in Narathiwat, where in place of the legends of Malay cultural heroes like Hang Tuah he learnt about while in the *pondok*, he was obliged to read *Sang Thong* and other classics of the Thai literary canon.

²² Virginia Matheson Hooker, “Malay and Islam in Contemporary Malaysia” in *Contesting Malayness: Malay Identity Across Borders*, ed. Timothy P. Barnard, (Singapore: Singapore University Press, 2004), pp. 153–56.

²³ “Bahrun”, *Yihat si thao: khrai sang khrai liang fai tai* (Grey Jihad: Who Started and Who is Stoking the Southern Fire) (Bangkok: Sarika, 2005), p. 93.

²⁴ International Crisis Group, *Southern Thailand: Insurgency, Not Jihad*, Asia Report N°98 – 18 May 2005, pp. 7–10.

²⁵ Farish A. Noor, *Islam Embedded: The Historical Development of the Pan-Malaysian Islamic Party PAS (1951 – 2003)*, Vol. 2 (Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 2004), pp. 349 ff.

nationalism" (Arabic: *asabiyyah*) came under severe criticism as having demonstrably failed the Muslim world in the decades following decolonization. It was said to be un-Islamic, a product not of a primordial essence but a remnant of colonialism that had divided the *umma*. Ethno-nationalism should thus be seen as a throwback to the age of *jahiliyyah* (ignorance) before the coming of Islam. In one speech he argued:

The Malay people have become backward thanks to the practice of *asabiyyah* which is oppressive and corrupt. Efforts to help the Malays will fail because of the corruption and oppression (that accompanies this form of communitarian politics), and so such corruption must be resisted and destroyed for good. This tyrannical form of *asabiyyah* is the root cause of the backwardness and suffering of the people.

He argued that the party's previous adoption of "forms of communitarian politics had merely led to divisions within the Muslim *umma* and were the cause of the Islamic Party's lack of direction during the 1970s".²⁷ PAS's rejection of ethnic politics from the 1980s thus clearly distinguished PAS's political ideology from the Malay nationalism of the ruling UMNO party. Yusoff Rawa's presidency also saw the rise of the *ulama* to positions of power in the party apparatus, giving them a much more prominent role in the party than ever before.

Under PAS, which has been in power in Kelantan since 1959 for all but 9 years, Malay society has been Islamized to a greater extent than ever before. Shadow-play, once one of the traditional icons of Malay culture throughout the Malay world, has almost disappeared from Kelantan, discouraged by the religious authorities on the grounds that it is un-Islamic. The rare performances that do take place, once an official permit has been obtained from the government, have been cleansed of their Hindu-Buddhist symbolism. Yet as Noor argues, PAS's policies of Islamization could not have been possible without UMNO's state-sponsored Islamization program.²⁹ He describes the situation as an "Islamization Race" between UMNO and PAS which has reduced the "discursive space" for other conceptions of Malaysian society and politics, especially in the Malay Muslim community.³⁰ The debate about the implementation of *shariah* and especially PAS's professed desire to bring in *hudud* penal law can thus be seen in this context of trying to "out-Islamize" its rival, UMNO.³¹ It was out of this competition with PAS that Mahathir was able to controversially claim in September 2001 that Malaysia was an "Islamic State".

Thus when Patani Malays look today to their Malay brothers and sisters in Malaysia, whether in neighbouring Kelantan or Malaysia as a whole, they see a more Islamized Malay identity.³² And in the case of PAS's Kelantan the ethnic basis of Malay identity has been all but rejected politically in favour of an Islamic identity.

²⁶ Quoted in *Ibid.*, p. 354.

²⁷ *Ibid.*, p. 352.

²⁸ *Ibid.*, pp. 350-56.

²⁹ *Ibid.*, p. 751.

³⁰ *Ibid.*, pp. 724-25.

³¹ *Ibid.*, pp. 725-30.

³² I am unaware of any scholarly study that has looked closely at PAS's influence in the provinces of southern Thailand, despite the fact that PAS leaders frequently comment in the media about the situation in southern Thailand, and party leaders including PAS Chief Minister in Kelantan, Nik Aziz Nik Mat, are well known in the southern Thai provinces and have traveled there on numerous occasions.

³³ A poll taken of 1029 people in peninsular Malaysia by the Muslim Identities Public Opinion Survey in 2006 revealed a surprising result: when asked if one had to assume a single identity 73% of respondents saw themselves as "Muslims", 14% as "Malaysian", and only 13% "Malay"; "Poll shows 73% think we are an Islamic state" *The Sun*, September 05, 2006, in *World Wide Religious News*, <http://www.wwrn.org/article.php?idd=22626&sec=33&cont=all>.

The Specter of Patani Malay Identity

Amidst this Islamic discourse we might well ask, to what extent a Patani Malay identity still exists among the locals of the "three southern provinces"? There is little empirical data on which to base an answer to this important question. In fact, the very problem of the lack of primary data from the region due to the on-going violence is a crucial methodological obstacle hindering a better understanding of what is actually happening in lower southern Thailand.³⁴ Anecdotally it is said that fluency in the Patani Malay (or Yawi) dialect among the young has decreased compared to a generation ago, and that competence in Thai has increased. Students from the southern border provinces studying at Walailak University where I teach will usually affirm (out of habit?) their "Thainess". While most are fluent in Thai their Yawi accents are quite noticeable and they will speak in dialect to friends from the same region. Some anthropological work suggests³⁵ that the youths from the Thai border provinces working in Malaysia will talk to each other in Thai. A half-century of assimilationist policies carried out by the Thai government have surely had some effect. Yet many people from the region travel to Malaysia and some to Indonesia for educational and employment purposes, which exposes them to an alternative "Malay" cultural milieu. Another cultural influence in the region that has increased is Arabic, as students return from their studies in the Middle East, or as a result of funding provided by Arab states for religious and educational purposes.³⁶ Some female Muslim students at Islamic colleges in the southern border provinces have adopted the full veil that covers the whole face except the eyes, a uniform that derives from a particular Saudi Arabian reading of Islam, and which was previously unknown in the local Malay culture. The influence of so-called "Wahabi" religious orthodoxy, for example, in the performance of daily prayers, has in some cases clashed with "traditional Malay" religious practices. It has split some communities and in cases led to people praying in separate congregations.

Numerous studies point to social problems prevalent among the youth in the region, including drug addiction, and involvement in violence and petty crime. One wonders whether one of the sources of the violence might be an identity crisis among young men of the region resulting from the obliteration of Patani Malay identity over the last hundred years, the resistance to the full adoption of a Thai identity given its association with discrimination and oppression, and the attraction of a radicalized Islam to fill the void. The French scholar of Muslim society in Europe, Olivier Roy, argues that one of the reasons for extremism among some young European Muslims is their rejection of the traditional culture of their parents, their inability to find acceptance in the mainstream cultures of Europe,³⁸ and their refuge in a purified, reconstruction of an 'imagined' Islam. "The more radical the terrorists, the more they do not embody a traditional culture or a culture at all. Islamic radicalization is a consequence of 'de-culturalization' and not the expression of a pristine culture."³⁹ Roy's argument thus raises the question whether a similar phenomenon of deculturalization, albeit caused by different factors, may be a contributing factor to the radicalism in Thailand's south:

³⁴ The difficulty is manifold: the uncertain security situation; fear on the part of the locals of the consequences of divulging information to unknown outsiders, especially Westerners given the on-going "war on terror"; and the lack of familiarity with the local dialect and culture on the part of most researchers.

³⁵ Mala Rajoo Sathian and Saroja Dorarajoo, "Being *Melayu* the Thai Way: Perceiving the Thai-Malay Border from a People's Perspective", Paper presented at the 9th International Thai Studies Conference, Nakhon Phanom, 9-12 June 2002.

³⁶ Here we should be just as careful not to essentialize a monolithic, unchanging "Arabic" culture that is sometimes inherent in critiques of the so-called "Arabization" of Southeast Asian Islam. It should come as no surprise that Arabic culture is diverse, and is also undergoing considerable change, particularly amongst the young, as a result of the same factors that are affecting cultures everywhere, among them globalization, consumerism, and liberalism.

³⁷ Personal communication, Abdulrazak Panamalai, who is currently undertaking a research project on this issue. While the term "Wahabi" has recently come into use, other terms used to indicate "modernist" Islamic practice in the region include the Malay "kaum muda", or in Thai, "khana mai".

³⁸ In fact, these "mainstream cultures" have themselves been undergoing a transition at the very moment of large-scale Muslim immigration, with the gradual weakening of the nation-states and the national identities they nurtured as a result of the project of European integration, and more generally, globalization.

³⁹ Olivier Roy, "A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values?", *International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) Review*, 15 Spring 2005, pp. 5-6.

"The generation gap, coupled with a sense of disenfranchising [...] individualization of faith, self-teaching, generation gap, rejection of authority (including that of religious established leaders), loosening of family ties, lack of socialization with a broader community (including the ethnic community of their parents, and withdrawal towards a small inward-looking group akin to a cult: all these factors show the extent of the process of deculturation of the radicals."

If a Patani Malay identity is indeed in crisis, then that may also explain why the separatist organizations such as PULO, the BRN, and Bersatu, whose political ideologies were originally based, as argued above, on national liberation rather than Islam, seem only tangentially involved in the conflict that has erupted since the beginning of 2004.⁴¹ Indeed, one of the puzzling aspects of the conflict is the ambiguity regarding the objectives of the militants, which is perhaps a symptom of the confused ideology of the movement in the midst of the void left by the obliteration of Patani Malay identity.

One of the most trenchant critiques of Patani Malay identity comes from a former militant, now a columnist writing in Thai for the national news magazine *Nation Weekly* under the pen-name, "Bahrun".⁴² Unlike most Thai academics whose target was the Thai government and its insensitive treatment of the local community, Bahrun's main target is the Malay nationalist ideology of the resistance movements in southern Thailand involved in the violence. To illustrate the deep roots of Malay nationalism in the region in one of his columns he recalls his days as a student in a *pondok* in Patani, where his seniors would warn him never to trust the Muslim students from other provinces who could not speak Malay. It was not surprising, therefore, that the Muslims of the three southern provinces should see themselves as distinct from the rest of Thailand, a mind-set that supports separatist sentiment. Bahrun sees exclusivist attitudes like these as the legacy of values instilled by Patani's former traditional rulers.⁴³ He is particularly critical of academics (both Muslim and non-Muslim) for their continual resort to history, particularly that of "Patani's glorious past", to explain the troubles in the south. He regards history as one of the main factors behind an enduring Malay chauvinism (*khleng chat*) that fuels militancy.⁴⁴ An even more serious charge he makes is that it is the influence of such radical Malay nationalism that has led to the distortion of Islamic teaching, seen for example in the controversial manual used by some of the militants, *Berjihad di Patani*.⁴⁵

The most important aspect about this mobilization involving all those Muslim leaders and organizations is that they do not seem to realize that they are being ideologically led to create a distorted picture of Islam, caused by the force of the collision of Malay nationalism. This is one of the worst sins.⁴⁶

In several of his columns one can see the influence of the Islamic discourse that rejects ethno-nationalism, the prominent theme in PAS's political discourse discussed above. Bahrun even refers explicitly to the well-known commentary on the Qur'an by the Egyptian Islamist ideologue Sayyid Qutb, where this idea is developed.⁴⁷ The danger is in letting Islam become "enchained" by Malay identity.⁴⁸ Thus at the very moment that prominent Thai academics such as Nidhi Eeosiwong⁴⁹ and

⁴⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁴¹ Nidhi Eeosiwong, "Understanding the Situation in the South as a 'Millenarian Revolt'", *Kyoto Review of Southeast Asia* 6, available at <http://kyotoreview.cseas.kyoto-u.ac.jp/issue/issue5/index.html>

⁴² See especially "Ngao atalak melayu patani" (Shadow of Patani Malay Identity) in "Bahrun", *Yihad si thao: khrai sang khrai liang fai tai* (Grey Jihad: Who Started and Who is Stoking the Southern Fire) (Bangkok: Sarika, 2005), pp. 29-40.

⁴³ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 35-36, 105-106, 161. He is particularly critical of the government-appointed National Reconciliation Council, which he views as "lost in the history of the Malay kingdom and Malay identity"; p. 121.

⁴⁵ "Bahrun", *Yihad si thao*, p. 109.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁹ In 2006, Nidhi Eeosiwong's "Midnight University" network of academics, students and social activists organized an informal course in "Malay Studies", with lectures delivered by Thai academics on Malay society as well as the conflict in the south. Some of these lectures were posted on the network's website:

<http://www.geocities.com/midarticle/newpage330.html>. In May 2006 a seminar on Malay Studies was organized by Midnight University at the College of Islamic Studies at Prince of Songkhla University, Pattani.

Chaiwat Satha-Anand⁵⁰ are calling for the Thai government as well as the general public to accept the Malay ethnic identity of the people of the three southern provinces as part of the solution to the conflict, a view deriving from a liberal, multicultural critique of the Thai state's chauvinistic policies of assimilation. Bahrun regards the persistence of that ethnic identity (at least as an element in the ideology of the militants) as one of the principle factors behind the conflict. It is ironic therefore, that the position of Bahrun, a former militant and presumably a local Muslim of Malay ethnicity, is actually more in line with the policy of the Thai state: the desire to de-ethnicize the conflict and affirm the people's Islamic identity, shorn of the Patani Malay nationalism that has been so dominant over the last fifty years.

Conclusion

The extent to which the ghost of Patani Malay nationalism still haunts representations of southern Thailand can be judged by its appearance in an internationally influential report published by the International Crisis Group (ICG) in May 2005, "Southern Thailand, Insurgency, not Jihad". Near the beginning of the report the author states:

The Muslims of southern Thailand are mostly ethnic Malays and speak Malay, rather than Thai. They were once part of an independent sultanate of Patani, comprising the present-day provinces of Pattani, Yala, Narathiwat, and parts of western Songkhla, that flourished from 1390 to 1902. That history as a separate political entity and the second-class status and political neglect the Malay minority has endured ever since within independent Thailand, provides the backdrop to the violence today.

These sentiments might have come straight out of Ibrahim Syukri's "History of the Malay Kingdom of Patani" published fifty years earlier. Such a misleading statement on the crucial political question of "independence" completely disregards the long history of Siam's overlordship over Patani - albeit a contested overlordship, as was the case with Siam's relations with all its vassal states. And even Syukri dates Patani's loss of "independence" to the late eighteenth century, rather than the ICG's 1902.⁵¹ The first sentence, for which no evidence is cited, also ignores the diversity and complexity of "Muslim" and "Malay" identity in southern Thailand, and fails to take into account those Muslims who identify themselves as "Thai" and speak Thai on a daily basis. It also omits the millions of Muslims in southern Thailand who live outside the region mentioned who speak no Malay and have no relationship, sentimental or otherwise, with the former sultanate of Patani. The Thais appear in the report mainly in the form of oppressive state security officials⁵² and the ethnic Chinese, whose presence on the peninsula is ancient and uninterrupted, are invisible.

⁵⁰ Chaiwat is regarded as being the main influence in the report of the National Reconciliation Council released in May 2006, which among other things called for the government to recognize the local Malay dialect to be recognized as a "working language" by the government. The chairman of the NRC, former Prime Minister Anand Panyarachun, has also publicly called for the recognition of the Malay ethnicity of the Muslims in the border provinces in contrast to then PM Thaksin Shinawatra's strongly nationalist line. Following the publication of the NRC's report Gen. Prem Tinsulanond, Chairman of the politically influential Privy Council and popularly regarded as the King's spokesman, publicly rejected the proposal of using Malay as a working language. For Bahrun's critique of the National Reconciliation Council see "Bahrun", *Yihat si thao*, pp. 75-82 and "Mong prawatisat duai ta nuea" in *Fa Dio Kan*, Vol. 4, No. 2, April - June 2006.

⁵¹ International Crisis Group, *Southern Thailand*, p. 2.

⁵² Syukri, *The Malay Kingdom of Patani*, pp. 57-8. According to Teeuw and Wyatt, "The Malay story [in the *Hikayat Patani*] makes it implicitly clear that Patani acknowledged the sovereignty of Ayudhya already in the time of Sultan Mudhaffar Syah [in the sixteenth century] ... The story as it runs ... suggests a relationship of dependence and inferiority rather than of equality"; Teeuw and Wyatt, *Hikayat Patani*, p. 230. Even Che Man, leader of the umbrella group for Patani separatist organizations, Bersatu, writes, "Ever since the establishment of Muslim dynasties, the kingdom of Patani seems to have experienced alternate periods of independence and Siamese control", Wan Kadir Che Man, *Muslim Separatism: the Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand* (Singapore: Oxford University Press, 1990), p. 34.

⁵³ On the history of ethnic diversity on the middle part of the peninsula see papers included in the Workshop Proceedings, "A Plural Peninsula: Historical Interactions among the Thai, Malays, Chinese and Others", Walailak University, 5-7 February 2004.

This same exclusionist conception of the "Malay Muslims" of southern Thailand associated with a historically powerful Patani state, which is characteristic of Patani Malay nationalism, can be seen in a map produced by the Bersatu separatist organization, which depicts the "state" of Patani, coloured in green, covering the *entire* region of southern Thailand. The existing provinces are renamed in Malay.⁵⁴ Bahrin refers to similar claims made by the BRN over the southern Thai peninsula as far north as the Kho Khot Kra district in Ranong province, on the basis that these lands once belonged to "Melayu". The historical evidence for this claim would seem to be the pre-Islamic empire of Sri Vijaya, which is believed to have extended as far north as Chaiya in Surat Thani province, near the northernmost point of the separatist group's claim.⁵⁵ Thus we see a conflation of the notions of "Malay", "Islam" and "Patani" within the framework of Patani Malay nationalist discourse.

Seen in this light Thailand's policy of national integration in the south may be regarded as an attempt to exorcise this ghost. The official Thai concept of national identity has stood out from that of many of its Southeast Asian neighbours. Whereas Malaysia, Singapore, Indonesia, even Myanmar, have accepted the theory (if not always the practice) of dual identities, national and ethnic, since independence, Thailand maintains an essentially assimilationist model of national integration. It is revealing that one of the responses to the crisis in the south was to renew official nationalist campaigns to promote "Thainess". In the words of one of the most popular nationalist propaganda songs: "undemeath the Thai flag the whole population is Thai".⁵⁶ Within this Thainess while there is a place for Muslims, it appears there is no place for Malays, despite the greater tolerance of the state for cultural diversity since the end of the Cold War and the best efforts of some of Thailand's academics.

Malaysia's policy of Islamization since the early 1980s, and the more radical program implemented by the PAS government in neighbouring Kelantan, thus ironically appear to complement the Thai government's own attempts to integrate the people of the southern border region as "Thai Muslims". Yet it appears that the ghost of Patani Malay identity continues to haunt the region. And for this reason it is likely that "Malayness" will remain a problem for Thailand's national integration.

⁵⁴ The map is included in Bunkrom Khongbangsathan, *Kan to su khrang sut thai khong phon ek Chavalit Yongchaiyudh* (Gen. Chavalit Yongchaiyudh's Last Struggle) (Bangkok, Offset Press, 2005). The map is unpaginated, it appears following the table of contents.

⁵⁵ Bahrin, *Yihat si thao*, pp. 172-73. Historical artifacts supposedly dating from the Sri Vijaya period have been found at Chaiya.

⁵⁶ The crisis in the south since 2004 has led to a nostalgic revival of nationalistic propaganda songs from the military dictatorship era, including "Rak Kan Wai Thoet" ("Let's Love Each Other"), whose title is somewhat reminiscent of the name of Thailand's former ruling party, 'Thai Rak Thai'. A re-mixed (but artistically inferior) rock and roll version of this assimilationist classic of the 1960s by assorted artists (affiliated with an entertainment company with close business links to the Thai Rak Thai party) in response to the crisis in the south can be listened to at <http://www.kapook.com/musicstation/newmusicstation/play.php?id=4240> (Incidentally, this is a good example of how decades of statist discourse has created its own mass market, now exploited by Thailand's culture industry, which is today far more efficient at producing and disseminating cultural product than its predecessor, the bureaucracy). On the subject of Thai rock music and nationalism see Suradet Phakphian, "Rok rak chat tae chat (chai) mai jam pen tong rak rok" ("Patriotic Rock, but the Nation Does Not Need to Love Rock") *Wathanasala* <http://www.wtnsl.net>, December 10 2005. A Malay version of the song complete with Malay lyrics is also available for the benefit of Malay-speaking Thai nationalists, produced by the Ratchaphat University of Yala and sung by the artists from the same university and the Public Relations Department (see http://www.thaisnews.com/prdnews/peace_song/song_south/song_1.html)

References

- "Bahrun", *Yihat si thao: khrai sang khrai liang fai tai* (Grey Jihad: Who Started and Who is Stoking the Southern Fire) (Bangkok: Sarika, 2005).
- Barnard, Timothy P. ed., *Contesting Malayness: Malay Identity Across Borders*, (Singapore: Singapore University Press, 2004).
- Bunkrom Khongbangsathan, *Kan to su khrang sut thai khong phon ek Chavalit Yongchaiyudh* (Gen. Chavalit Yongchaiyudh's Last Struggle) (Bangkok, Offset Press, 2005).
- Davisakd Puaksom, "Of a Lesser Brilliance: Patani Historiography in Contention", in *The Plural Peninsula: Studies in the History of Ethnic Interactions in Southern Thailand and Northern Malaysia*, ed. Michael J. Montesano and Patrick Jory (forthcoming).
- Gilquin, Michel, *The Muslims of Thailand*, trans. Michael Smithies (Chiang Mai: IRASEC & Silkworm Books, 2005).
- Hooker, Virginia Matheson, "Malay and Isiam in Contemporary Malaysia" in *Contesting Malayness: Malay Identity Across Borders*, ed. Timothy P. Barnard, (Singapore: Singapore University Press, 2004).
- Ibrahim Syukri, *History of the Malay Kingdom of Patani (Sejarah Kerajaan Melayu Patani)*, Translated by Conner Bailey and John N. Miksic (Bangkok: Silkworm Books, 2005).
- International Crisis Group, *Southern Thailand: Insurgency, Not Jihad*, Asia Report N°98 – 18 May 2005.
- Kobkua Suwannathat-Pian, "Thai National Identity in the Muslim South: A Comparative Study of the 'Sam-Sams' of Satun and the Thai Malay Muslims in the Three Provinces of Pattani, Yala, and Narathiwat", paper presented at the Workshop, "A Plural Peninsula: Historical Interactions Among the Thai, Malays, Chinese and Others", Walailak University, 5-7 February 2004.
- Mahathir Mohamed, *The Malay Dilemma*, (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1970).
- Mala Rajo Sathian, "Rights over Men to Rights over Land: The Economy of Pattani and the Thai State (1880 – 1920)", unpublished manuscript.
- Michael J. Montesano and Patrick Jory, eds., *The Plural Peninsula: Studies in the History of Ethnic Interactions in Southern Thailand and Northern Malaysia*, (forthcoming).
- Nidhi Aeusrivongse, "Understanding the Situation in the South as a 'Millenarian Revolt'", *Kyoto Review of Southeast Asia* 6, available at <http://kyotoreview.cseas.kyoto-u.ac.jp/issue/issue5/index.html>
- Noor, Farish, *Islam Embedded: The Historical Development of the Pan-Malaysian Islamic Party PAS (1951 – 2003) Vol. 2*, (Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 2004).
- Paramin Khruethong, ed., *Sayam-Pattani nai tamnan kan to su melayu muslim* (Siam-Pattani in the History of the Struggle of the Malay Muslims) (Bangkok: Sinlapawathanatham, 2005).
- "Raingan khanakammakan isara phuea khwam samanchan haeng chat: ao chan khwam runraeng duan khwam samanchan" [Report of the National Reconciliation Council: Overcoming Violence Through Reconciliation], <http://www.nrc.or.th/th/>
- Reid, Anthony, "Understanding Melayu as a Source of Diverse Modern Identities" in Timothy Barnard, ed., *Contesting Malayness: Malay Identity Across Borders* (Singapore: Singapore University Press, 2004), pp. 1-24.
- Reynolds, Craig J., ed., *National Identity and Its Defenders: Thailand 1939 –89*, (Chiang Mai: Silkworm Books, 1991).
- Roy, Olivier, "A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values?", *International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) Review*, 15 Spring 2005, pp. 5-7.
- Teeuw, A., and David K. Wyatt, (trans.), *Hikayat Patani: The Story of Patani* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970).
- Wan Kadir Che Man, *Muslim Separatism: the Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand* (Singapore: Oxford University Press, 1990).

The Power of Identity and the Moslems in Hatyai, Southern Thailand

Onanong Thippimol*

Introduction

This article will investigate about the politics of life-style of Moslems in Southern Thailand. It will analyse the relationship between the Islamic value both traditionalist and modernist and the global consumer culture. This relationship will be focused on the phenomena of political life style in Hat Yai, Southern Thailand. Studying these phenomena is important because most study concerning consumption behavior mostly focus on general point of view of modernity or post modernity and neglects an aspect of religious teaching as the "blue print" value in interpreting global culture. Due to this condition most analysis treated consumption behavior as an apolitical aspect of life rather than as having political nuance. In this article I will examine the dynamic of Islamic values within the emergence of consumer society in those regions. Generally speaking Moslems living in Southern Thailand are still involved within traditional-religious cosmologies based on the agricultural economic resources, but then are currently being turned into the capitalism cosmology under the influence of global culture. It is quite different with the Christianity in which already apart of modern cosmology.

By understanding the changing value of Muslim families in capitalist cosmology and how they interact with the modern environment through consumption behavior, such as subscribing to magazines, TV, visiting shopping malls, and wearing fancy fashion system, I will analyse an important aspect of how Muslims traditionalist and modernist adjusting their "blue print" for that purposes. It is hope that we will able to understand the very substantial distinction between the relationships of Islamic teaching and life style in Southern Thailand within the context of dynamic global cosmology of capitalism. Through this understanding we will be able to comprehend on how Islamic values are contested, negotiated with the social world and how it publicly unfolds as their politics of life style.

The Development of Hat Yai, Southern Thailand

Hat Yai is the capital of a border-market network between Thailand and Malaysia. The scale of trading activities in and around Hat Yai is even larger and more intensive than that of Sungai Golok, obviously because Hat Yai represents a fast growing urban centre, and thus, is the largest city in the Southern region of the country. It has direct communications link to Bangkok by rail, road and air. It also has an international airport through which the city is directly connected to other major Southeast Asian centres (Pongpaiboon, 2004). Historically it is a trading city set up by Chinese business people; meanwhile the centre of government locates in Songkhla city. It is in Songkhla Province and geographically locates in the area of Southern Thai, which is a part of Malay Peninsula. The peninsula of Thai territory has a length of 750 km from the North to South. On the South of Hat Yai, there are three predominantly Moslem provinces i.e Patani, Narathiwat and Yala that still in trouble politically. North of Hat Yai is adjoining to Nakhon Sri Thammarat province, as one of the ancient historical city on the southern province. The Gulf of Thai is on the East Side adjacent to the Songkhla city as the capital of this province. On the West cost is bordering to the Andaman Sea. In the middle of this peninsula is mountainous area where the rivers flow down to the West and East coast and have become the water sources for the agricultural

* Regional Studies, Walailak University, Nakhon Si Thammarat, Thailand

and plantation sector that produces rice, vegetables, fruits, coconuts, coffee and rubber. The inhabitants of Southern provinces are approximately around 10% of the total population of Thailand. They are working on the agriculture, fisheries, trading and tourism. People who work on the agriculture and fisheries included plantation and village off-farm sectors are approximately around 45 percent of employment, and the one who occupy on trading in urban area are 15 percent, tourism and services 13 percent and else around 27 percent.

Ecologically people who live in high land are working for coffee, palm and rubber plantation. That kind of commodity, introduced in 1970s through the program called development to fulfill the demand of global market. In this case highlanders landlords are actually have becomes a part of global market network which also influence some social changes in that area. Meanwhile people who live in lower plenty are working as rice field farmer or grow vegetable and fruits in subsistence way. Nowadays we can see some agricultural areas surrounding Hat Yai city which used to be rice field have deserted by the owners and become arid. Small landholders sold their land to the landlord then they migrate to urban areas and change their profession become traders. Most of the land lords do not want to grow rice because the market price is not good economically, so some of them convert their land uses to grow rubbers, which give promising outcome following the price of global market. Some poor people who don't want to move to urban area and the one who don't want to be traders in Hat Yai are working as rubber tapers for the land lords.

People live in coastal zone or nearby the lake are working as fisherman. Small-scale fishermen have to face unequal competition with highly capitalized fishermen who have to fulfill the food packaging industries. Competing big scale fisherman means they have to have access to the bank, which means to be dependent on debt from bank in order to, equip their boat with modern fishing gear. Indeed, it is to risky economically and almost non-sense for the small scale fishermen. The products from highland, low land and coastal zone are transporting to Hat Yai as the trading post of that products. For the fresh products such as fish, vegetables, fruits and some other commodities are marketing to the fresh market of Hat Yai. It is located in the core of this city and dominated by small-scale Moslem traders. Some fish products go to multinational food packaging industries located on the way from Hat Yai to Songkhla. This commodity is for export and domestic market.

As a trading city, Hat Yai economically not only connects producer areas but also connects consumers from some important cities around the Southern part of Malay Peninsula such as Penang, Patani, Narathiwat, Yala, Satun, then to north and North West such as Nakhon Sri Thammarat, Surat Thani, Phuket and up to the capital city of Thai, Bangkok. Internationally, Songkla province connected to Malaysia and Indonesia under the project called Indonesia-Malaysia-Thailand Growth Triangle Development Project (IMT-GT). This economic link is to stimulate investment, border trade and tourism that connect three trading post of Penang-Belawan-Songkla and then also connects to economic zone of the borders, Sadao-Padang Besar (Kittaworn, Piya et al, 2005:40-41). The stream of market network can be seen from cargo trucks carrying commodities from Malaysia-Thailand passes on the main street which connects those cities, more than that people from Malaysia (especially Penang) also often come to Hat Yai for trading or just to fulfill their leisure time in the hotels, night clubs, pubs and cafes as tourists. Some international hotels, international shopping malls and groceries already invested in this city since late 1970s which then grew rapidly in the years 1980s up to early 2000. Before 1970s, the business district packed by small shops manages by local business people. This development has attracted people from surrounding area who are suffer economically due to the negative impact rural development (Kittaworn, Piya et al, 2005:37-51)

In the CBD area, we can distinguish the old business district an the new one by recognizing the width of the main street. The Old CBD Street is less wide than the new expansion of urban areas. Some of the early shopping malls are Odeon, and then followed by Lee Garden Plaza, those malls built in the middle of the old business district. Those malls designed for the middle classes living in Hat Yai, and for

the lower middle classes business people built Hat Yai Plaza as the extension of Hat Yai Market. In the old time, this area was on the border of Hat Yai city, where Moslems living and trading in this area. After this plaza erected some Moslems, who has enough capital move in and involved in business in this building. This improved their live quality economically. Meanwhile, Moslems who are not having enough capital still occupy the fresh market behind Hat Yai Plaza. They sell vegetable, seafoods, and well-known Moslem fried chicken.

Local and Global Business

The combination of modern and global business sectors which are marked by high rise building and the local traditional market in Hat Yai which marked by fresh market in the core on this city has constructed symbolic ecology of the city. The trading system whether global or local is a driving force of the cosmopolitanization process of Hat Yai. This has become the pull factor that attracts Malay, Tamil, and Chinese ethnics to migrate to this city for economic purposes. It is difficult to understand the composition of ethnic and religious categories statistically, because there is not any data about those categories in statistical bureau. However, Muslims in Hat Yai are minority, approximately less than 15% of total Hat Yai population. Thai people do not matter about ethnic or religious differences because they do not discriminate each other socially, politically and economically, they have lived together in relatively tolerant situation.

However, Chinese and Tamil borned in Hat Yai consider them self as Thai and only a few people who recognize them selves are having Tamil descendant, but Muslims tend to consider them self as Thai-Malay, at least by showing their ability to speak Malay, even though only broken Malay. The ethnic Chinese or Sino-Thai are mostly having shops in business district that range from small businesses up to hotels or malls. Meanwhile, Thai-Malay descendants (kon Islam) are involving them self in petty traders around Hat Yai Plaza and market or as night hawkers on the main roadside walks of Hat Yai. Similar to kon Islam, Tamil ethnic also having petty business such as coffee stalls, small groceries selling daily needs.

The development of Hat Yai city in 1970s, had given the developers some chance to transform the city not only for shopping or trading post but also for entertainment. In this situation, shopping is not only to buy something but also entertaining selves. The architectural designers have invested the idea of entertainment centre in the business district of Hat Yai during the era of development, which also means the era of capitalist expansion. Trading Post City as entertainment centre provides costumers the pathways to consumerism and also locates the modern city symbolism based on the consumerism. In this condition, city symbolism has contributed and constructed the form of consumption behavior for urban dwellers into the culture of "shoppertainment". It is a culture that makes the urban dwellers like to shops for fun, to socialize with the urban globalism, to play and fulfill their leisure time, and function this area as public space to mature and advance their desire of "shoppingtainment". The development of Odeon and Lee Garden Plaza for example has been the destination shopping of the 1980s, even up to the year 2000s, so those shopping malls are already give an effect or construct the symbolic ground for the urban dwellers for more than 20 years. The feeling of warmth and coziness, and a feeling of being a part of global consumer culture have encouraged the urban dwellers to melt together into the modern consumer society within the ecology of global urban symbolism.

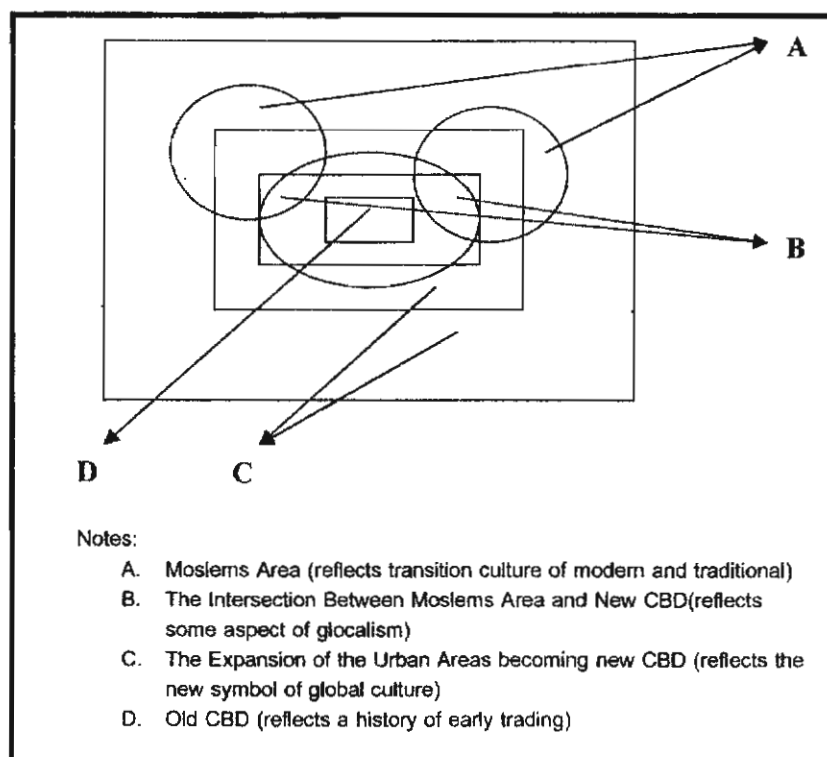
Symbolic Ecology of Hat Yai

The modern ecology of symbol of Hat Yai city can be map according to the existence of business sectors. The core of the symbolic ecology is business district as the most cosmopolitan area. In this area we can see the global culturalism not only from the international hotels or malls but also from the life style

of the inhabitant on this area who are mostly involve in global culture deeper than the peripheral area which occupied by Thai Muslims. However, the expansion of the city since the development era in 1970s already incorporated the areas that used to be periphery --and mostly occupied by migrant Moslems--into the business district. Some Muslims petty business people have benefited from this city expansion economically, but when they are getting closer to the cosmopolitan area, the old generations have viewed that Islamic teaching is in jeopardy. So the idea of Islamic revivalism has become their main discourses in anticipating the development of the city, which is, assumes will corrode the 'Islamness' of young generation. In this situation, the old generation set up Islamic extra curricular schooling system for youngsters age 7 up to 15 years old in their neighborhood area, usually in the mosque nearby. This schooling system called as *Tareqa Islam* (meaning the path way to Islam) or usually just called as *Tareqa*. Anthropologically this phenomenon is a reflection of localism (even though that Islam it self was used to be a part of the first wave of globalization) within the ecology of late capitalism symbol.

As can be seen from the schematic figure of symbolic ecology of Hat Yai, we can see the "A" area is a location of Muslims in Hat Yai (**Figure**). This area is reflecting a local Islamic culture of Thai-Malay, even we can see some agricultural land that still grow *kangkung* in Malay language or *pakboong* in Thai language. Before the wave of development in modern Thai, this area was out side the old CBD, but during the era of development, bit by bit this area becoming more incorporated into the CBD because the city is expanding (as shown from the "C" area). This expansion has created an intersection area of "B", which is marked by the existence of strong local aspect and the global symbolic ecology, or more precise if we call it that this area reflects an idea of glocalism. Meanwhile, the "D" area is the old CBD that is already cosmopolitan and already a part of global culture since the early formation of Hat Yai city.

Figure: The Symbolic Ecology of Hat Yai City



City of Hat Yai as the centre of urban business community has a typical character that is contradict to the Islamic religious teaching. It is not only a centre of development, but also entertainment, job opportunities, modernity, gambling, prostitution that come along with the tourist industry. This condition is not merely a threat for some pious Moslems but also a challenge to struggle and survive within this situation without bothering non-Moslems --or what they call as *kafir* (a person who are not believe in the Islamic teaching)—businesses. Hat Yai Moslem Association as the organization for old generation and Moslem Student Association for the youngsters are their space for social gathering to avoid *Maksiat* (negative social practice, such as gambling and adultery) around Hat Yai CBD. Through this association at least they feel that they have a space and social interaction that function to recharge their faith, as minority living in secular world. This faith would protect them selves and their children not to be involve with *Phu ying Mai di* (lit. bad girls meaning prostitutes) or having sex with them, of course it depend on the individual choices whether they want to commit *maksiat* or not.¹

Moslems in the Interior of Global Culture

In observing urban areas of Hat Yai we found that Moslem living in this city are migrant from surrounding area. They had moved to Hat Yai for several reasons. First, The development of the city gives a pathway for the people to move to the land of opportunity. For example, when Hat Yai city became the centre for trading connecting Malaysia, Southern part of Thailand and the Northern Thai and its neighboring countries, some people from poor area were moving to Hat Yai in order to improve their quality. They viewed Hat Yai as a land of opportunity. In fact, this city has given an opportunity for the rural people who suffer economically. When they were living in the village they hold piece of land less than 0,5 hectare or even land less peasant. But then after they moved to the city, they have better job, save their money even some of them bought land in the village to grow rubber. Secondly, The conflict on the Southern most provinces of Thailand (Yala, Narathiwat and Patani) has made people living in these areas moving to Hat Yai, indeed to save their life and to let their children to study in Prince Songkla University and some other private university as Hat Yai university.

Moslem living in Hat Yai was originally coming from areas such as Phatalung, Nakorn Sri Thammarat, Satun, Patani, Narathiwat and Yala. Most of them migrated from Phatalung rather than some other places already mentioned above. However, some Moslems from Narathiwat, Patani and Yala have recently moved into Hat Yai, because of conflict that happen in those three provinces recently. Historically the first wave of migrant from Phatalung moved to Hat Yai since 1940s, especially during Japanese invasion in Southeast Asia when they were forced to work to build road connecting the most southern peninsula to the north. During this period they worked together with people came from Malaysia and Java who were mostly Moslems. After Japanese occupation in South East Asia, some people did not move back to Patalung but rather lived in Hat Yai, which has become a trading post. il 1950s up to 1970s when Hat Yai economically developed, the second and the third wave of migration from Pathalung was increasing.

According to the oral history of the migrant, the agricultural condition in Pathalung was not enough economically. Most of the migrants were rubber plantation labour, and landless peasants who worked for the landlord. Some landless peasant and small landholder from Pathalung wanted to move to Hat Yai to improve their life quality by changing their profession from farming to trading in Hat Yai. Most of them were having non-farm or off farm experiences when they were in Pathalung, so changing profession to be trader is not really a big leap. For this purposes, they sold their piece of land to the local

¹ Interview with Achan Awe Masse Ph.D (Hatyai, 26 May 2005). He is a lecturer at the department of Natural Resources of Prince Songkla University and he used to be a president of Moslem Student Association when he was a student in 1970s. He is originally came from Patani province and has been living in Hat Yai since he was a student.

property owner for their capital to live in trading post area. The first settlement of migrant migrated in 1940s is now namely Moslem Rd area, the second settlement built around 1950s is now namely Kampong Baru which locates on the North far beyond CBD and administratively outside Hat Yai municipality but relatively close from CBD, perhaps only 2-3 km away.

When they moved into this area, this was located far beyond CBD, and the price of land was still affordable and meets with their capital brought from their village. In this place, they organize them selves by creating a group consisted from 10 to 20 Moslems, then made a new settlement. Every 20 household they had one surau or mushola (small pray house before it develop into mosque) led by one imam who became their religious leader and Islamic guru. One of the guru and imam of the mosque named Imam Rafii bin Abdullah. He moved to this area about 25 years ago because of economic difficulties he faced in Pathalung. When he was in Pathalung, he learned Arabic and Malay language which then this expertise in those languages used for teaching children in understanding Al Qur'an. He teach *tauhid*, *fiqh*, and *tasawuf* for the young people around the area he lived. For 7 years old he teach how to read *Al Quran* and *tauhid* (believe in Allah the only god), then for 9-16 years old he teach *Fiqh* (the knowledge of Islam) and the interpretation of *Al Quran* according to Syafii school of thought. Moslems living in claim that they are the follower of Syafii school of thought (*mahzab*) that allows accommodating local tradition incorporated into local practice as long as it is not against the Islamic teaching. For the people above 17 years old he teaches *tasawuf*, or the essences of Islamic teaching. This guru also has social functions as a person who is in charge for the life cycle ritual such as birth, wedding and death. Meanwhile, his wife selling fried chicken in the market, in this business he help in slaughtering chickens in Islamic way to make that food *halal* to eat.² This kind of business has become a part of Islamic identity of Moslem living in Hat Yai. This religious grouping, specific business of Islamic food and the maintenance of Islamic tradition through their schooling system shows that Islam has become their cultural power base, which gives an effect to their identity formation.

In this area they bought some piece of land for their housing, even some of them still practiced farming in a small land, around 1 *rai*, (equal 1600 M²) for their subsistence needs until now. They grew *pakpoong* for their vegetable intake and if they have some, surplus they sold it in the market nearby. Imam Rafii grew rice when the first time he came to Hat Yai, but after the place he lived already connected with the CBD area, then he sold his rice field to improve his house. At that time he sold the rice in the market nearby. This market was traditionally set up by them selves nearby the gate of Moslem Rd, that's why until now this market still dominated by Moslems traders. They provide fresh vegetable and some other agricultural products, palm sugar from the village and fish; meanwhile, Chinese business people provide manufactured products, such as soap, tooth paste, and electronic goods. This market is characteristically traditional or local people call it as fresh market, which means all commodities sold in this market are fresh from farmers, fisheries or household made. Some people also say it is traditional because it noticed from the smell of the market. The smell of mixed rubbish that left behind every day, so the smell is long lasting and has become the hallmark of the traditional market.

Moslems living in the area nearby the fresh market are mostly underclass or at least lower middle class sociologically. The division of labour of underclass families shows that women involved in public domain as well as men. Women mostly working in the market as petty traders and men working in transportation sector such as drivers of *tuk-tuk* or truck that carry commodities from producers to the market.

As migrants from poor area, they are not well educated so they do not have greater chance to have vertical mobilization compare to the Chinese descent business people who have been benefited from the trading sector historically. Some Moslems traders, especially migrants stemming from the family

² Base on the interview with Imam Rafii Abdullah (Hat Yai, 27 May 2005). He is an Imam of Majomoh Mosque on the northern part of Hat Yai area.

of land proprietor, are having vertical mobility, so they have greater chance to send their children to school whom at least graduated from high school or even higher education. By using higher educational background they have chance to become civil servants at the government office, teachers, and also working in private sectors such as banks, hotels, restaurants that require at least high school certificate. This social class have benefited from their vertical social mobility that has resulted the increasing of their purchase power. These conditions, to some extent, have provided opportunities to purchase modern consumer goods conveniently, which are available in the local market or malls. The electronic goods from global product such as Radio, TV has become a part of their daily life since 1970s.

It is interesting to note that Islamic guru (*kroo*) has treated TV programs, as well as computer and Sony Play station games, which show glamour life style of rich Bangkokian soap opera and cartoon or science fiction of children movies as treat for youngster and child who still in the process of learning Islamic teaching. Therefore, the children aged 7 – 15 years old have to take religious teaching in *madrasah* to improve their 'Islamness'. The timing of taking this lesson is from 7.30 up to 11.00 o'clock in the morning. However, the *kroo* Islam do not have any control over the youngsters aged 15 years old above. In the year 1990s up to 2000s most of the petty traders are having Japanese brand of Motor Cycles whether to improve their business or just for consuming modernity.

Largely, the condition of modernity in Hat Yai has resulted a more widely and evenly blueprint of consumption. The modern goods are no longer been exclusively enjoyed by the wealthy social class but also by the under class, no matter they get it through credit facility from banks, selling land in the village they have, or even they bought the used goods. All of them contribute to the construction of cultural meaning and signify social distinction. The new life style has emerged following the condition of modernity, which conspicuously effected youngsters more rather than the older generation. They are the one who have enjoyed Hat Yai urban life style.

In this modern space, they hanging out in Moslem cafés; watching uncensored VCD or DVD movies while drinking coffee or eating extra meals in the night hawkers along the side walk of Peth Kaseem Road. Buying magazine or just window shopping of magazine which expose half naked girls or boys in the book stores of Carrefour, Tesco, Lee Garden Plaza, Big C or even in small magazine shops near by fresh market which is predominantly occupy by Moslems traders. Some Moslems students uttered that: "this kind of magazine is almost difficult to be avoided to be seen even only in glance, it just pop up in front of some one eyes every time you go to the book shops, because it always located on the front section of the book shops".³

Modern fashion system, motorcycles, and shopping in malls have given an effect toward modernist young Moslem's life style and serve their status symbols since the urban area has become the symbolic ecology of global culture. Shopping malls those are in Hat Yai such as, Tesco, Carrefour, Macro, and Big C, Lee Garden Plaza and Odeon have become the river of the material and cultural stream from the world market. Their commodities have penetrated deeply into their household. Big C supermarket for example used the Arabic text and Thai script on the direction board. This store provides a *mushola* for the customers and employers who want to pray during the pray time. This shopping mall also sells *halal* food, and the persons who are in charge for this section are wearing *hijab*. This business strategy has to be understood within the context that Big C is located near by Moslems area, and this business also involved local Moslems to work in this mall. It is far beyond the CBD, even in the out skirt of urban area, however in the near future of urban expansion this area will become a new CBD. Carrefour also has similar strategy but only on the Islamic food section. The accessibility of commodities has made all modern goods and modern facilities, which used to be on the wealthy family's hand now

³ This statement is base on the interview with a student from Prince Songkhla University who migrated from Narathiwat. He uttered it in Malay language with Narathiwat dialect.

also in the lower middle class family. All classes have become inclusive within this cultural globalism, by which they involved in the discursive practice of commodity fetishism.

Besides commodities as explained before, walking in the city of Hat Yai at night, especially around CBD, we will also face some temptations that are difficult to avoid for having a quick look. For example, as Imam Rafii says that:

"Youngster are more prefer to go to pub or café rather than learning about Islamic teaching, even some parents also do not really care about Islamic religion. They do not mind to pay 10.000 baht for their children to go to public school, but to pay to the *tareqa* for learning *Al Quran*, which they have to pay only 100 baht per month, they do not want it. The problem in this case, Thai is not a country where Moslems are majority. Here is not like in Indonesia and Malaysia, so parents do not really care about Islam for their children and the Thai school do not provides Islamic teacher, except in two school which control by municipal government"⁴

For the strict (*kreng krat*) Moslem going to the pub or café has to be avoided. The inducement of urban shopping malls has made some pious Moslem students are trying to avoid it by creating space for some social activities. Moslem Students Association is the space for them to avoid urban lure. In this space, they have some social agendas during the semester break such as helping Moslem in poor area by setting up Islamic school for children, rather than shopping for entertainment. It is a kind of Islamic revivalism among Moslems students as urban youngsters. Their agenda is to strengthen children's Islamic faith, encourage communication among Moslems and to encourage them to study up to higher degree and involve in modern life, so when they study in the university then working in urban area, they have a strong faith in their heart that might be use to avoid such *maksiat* of urban temptation. In the faith level, urban transformation and the pervasive currents of global flows create a strong sense of uncertainty that have made the revivalism of Islamic teaching by Moslems communities are often depicted as or expected to be the foundation of Islamic value, representative of Islamic culture and the guardian of Islamic identity.

However, the accessibility of global consumer goods has provided them a pathway to global consumer culture that functions in constructing modern life style. Within this condition, their consumption of global product goods to indicates social status and the desire to take part in modern life style have been very much associated with the ways of their everyday expenditure. For example, drinking iced coffee or tea with Nestle milk in café or *rannamsha* (food stall), wearing jeans, or wearing fancy fashion *hijab*, watching MTV Asia are some indicators of their involvement in melting them selves into the modern world. Their expenditure for modern goods as their involvement to modern life, the shopping practice and commodity fetishism as their cultural discourses indicates that the Moslems residents of Hat Yai have been actively engaged in an effort to understand and coop with the urban transformation. Modern goods and life style bring in not only comfort and social status but also challenge to increase their Islamness by constructing such spaces for Islamic revivalism and identity to make them selves having smooth process of adjustment within the secular urban global consumerism. This kind of response is to moderate the negative social consequences as minority within the process of Thai state's modernizing spatial environment.

Conclusion

This article has analysed the relationship between the Islamic value both traditionalist and modernist and the global consumer in Southern Thailand. It has focused primarily on the dynamic of Islamic values within the emergence of consumer society in Hat Yai the majority Moslems are still involved within

⁴ Interview with Imam Rafii Abdullah (Hatyai, 25 May 2005).

traditional-religious cosmologies based on the agricultural economic resources, although they are currently being turned into the capitalism cosmology under the influence of global culture. This article has argued that both Muslims traditionalist and modernist are adjusting and negotiating their life styles against the growing rapid economic capitalism in Southern Thailand. It is in this context that the on-going process of adjustment among the Moslem people to the global consumerism in Hat Yai will be created the local dynamics within their community.

References

- Pongpaiboon, Suthiwong, 2004, *Southern Thai Cultureal Structures and Dynamic Vis-A'-Vis Development*. Trans: Banlu Tinpang-nga, Bangkok; The Thailand Research Fund.
- Kittaworn, Prya, 2005, "Voices from the Grassroots: Southerners Tell Stories About Victims of Development" in *Dynamic Diversity in Southern Thailand*, edited by Wattana Sugunnasil. Patani: Prince of Songkla University and Silkworm Books.

คนใต้พลัดถิ่นกับการทบทวนอัตลักษณ์

วิมลมาศ ปทุชากุล¹

บทคัดย่อ

บทความเรื่อง “คนใต้พลัดถิ่นกับการทบทวนอัตลักษณ์” มุ่งศึกษาปรากฏการณ์พลัดถิ่นในวรรณกรรมร่วมสมัยของภาคใต้ เพื่อวิเคราะห์ว่าปรากฏการณ์ดังกล่าวส่งผลอย่างไรต่ออัตลักษณ์ของคนเหล่านั้น ภาพตัวแทนคนใต้พลัดถิ่นถูกนำเสนอในวรรณกรรมของนักเขียนใต้มาอย่างเห็นได้ชัดในช่วงปลายทศวรรษที่ 2520 ถึงต้นทศวรรษที่ 2530 แรงผลักหรือวาทกรรมที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์นี้คือวาทกรรมการพัฒนาจากศูนย์กลางโดยมีรูปธรรมคือแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม ซึ่งในช่วงต้นทศวรรษที่ 2520 นั้นเน้นการพัฒนาชนบทโดยไม่ได้มุ่งมองความต้องการของชนบทอย่างแท้จริง ภาพตัวแทนของคนใต้พลัดถิ่นในวรรณกรรมจึงเป็นเสมือนภาพพ้องร้องถึงความล้มเหลวของการพัฒนาดังกล่าวในมุมมองของตัวบทวรรณกรรม

การพลัดถิ่นทำให้คนใต้ในวรรณกรรมเกิดความรู้สึกแปลกแยกทั้งจากคนในพื้นที่เดียวกันและคนในพื้นที่มาตุภูมิ จนก่อให้เกิดการลี้ภัย สงสัย ตั้งคำถามและทบทวนอัตลักษณ์ของตนว่าเป็นใครกันแน่ระหว่างคนท้องถิ่นใต้หรือคนเมืองหลวง อย่างไรก็ตาม ความลี้ภัย สงสัย และตั้งคำถามเหล่านี้ก็นำมาสู่การเกิดอัตลักษณ์ใหม่ของคนใต้พลัดถิ่น นั่นคือการผสมผสานระหว่างอัตลักษณ์ท้องถิ่นดั้งเดิมในลักษณะของการโหยหาอดีตและการกักเก็บไว้ในจินตนาการในรูปแบบของอดีตที่ถูกแช่แข็งเอาไว้เหนือความเปลี่ยนแปลง และผสมผสานกับอัตลักษณ์ของความเป็นคนเมืองสมัยใหม่ที่นิยมวัตถุ ความทันสมัยสะดวกสบาย พื้นที่ของอัตลักษณ์คนใต้พลัดถิ่นจึงเป็นพื้นที่ตรงกลางที่อยู่ระหว่างความเป็น “คนเมืองหลวง” และ ความเป็น “คนใต้” อัตลักษณ์ทั้งสองเลื่อนไหลและแปรเปลี่ยนไปตามตำแหน่งสถานการณ์ และบริบทแวดล้อม

ปรากฏการณ์คนพลัดถิ่น (diaspora) เกิดขึ้นในสังคมโลกมาตั้งแต่อดีต และทวีความเข้มข้นมากขึ้นเรื่อยๆ จนปัจจุบัน เหตุเกิดจากโลกในยุคโลกาภิวัตน์ที่เปลี่ยนแปลงไปทั้งจากระบบทุนนิยม และเทคโนโลยี โดยเฉพาะเทคโนโลยีด้านการสื่อสารและการคมนาคมที่ทำให้ผู้คนสามารถปฏิสัมพันธ์กันได้สะดวกและรวดเร็วขึ้นกว่ายุคที่ผ่านมา

คนจำนวนไม่น้อยที่เดินทางออกจากมาตุภูมิไปตั้งถิ่นฐาน ณ แหล่งอื่น ด้วยเหตุผลสลับซับซ้อนที่ทำให้คนเหล่านั้นกลายเป็นคนพลัดถิ่นไม่ว่าจะเป็นเรื่องการเมือง ศาสนา การค้า การทำงาน หรือการศึกษา ปรากฏการณ์เช่นนี้เกิดขึ้นในทุกภูมิภาคทั่วโลก รวมทั้งประเทศไทยที่เกิดการอพยพของคนในภูมิภาคต่างๆ ทั้งเหนือ อีสาน ตะวันตก ตะวันออกหรือใต้ เข้าสู่เมืองหลวง จึงไม่ใช่เรื่องน่าแปลกใจที่ในช่วงเทศกาลตรุษจีนได้หลังไหลเดินทางกลับบ้านเกิดในชนบท จนก่อให้เกิดความเสียหายต่อชีวิตและทรัพย์สิน และกลายเป็นปัญหาที่รัฐบาลต้องทุ่มเทงบประมาณจำนวนไม่น้อยเพื่อแก้ไขในแต่ละปี

ภาคใต้ก็เป็นภูมิภาคหนึ่งที่มีผู้คนอพยพเข้ามาในเมืองหลวงอย่างต่อเนื่องก่อให้เกิดคนใต้พลัดถิ่นจำนวนมาก ปรากฏการณ์เช่นนี้นอกจากเราพบเห็นได้จากการเกิดขึ้นของชุมชนคนใต้หลายๆ แห่งทั่วกรุงเทพฯ (เช่น พรานนก ปัฐ

¹ อาจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

วิกรณ์ คลองจั่น รามคำแหง) ทั้งยังเห็นได้จากการเกิดขึ้นของสมาคมชาวปักษ์ใต้ การจัดงานเทศกาลทำบุญเดือนสิบ²ตามวัดต่างๆ ที่มีชุมชนชาวใต้รวมตัวกันอยู่ เช่น วัดนาคกลาง (ย่านพรานนก) วัดปากบึง (ย่านร่มเกล้า) หรือการจัดงานเลี้ยงสังสรรค์ของชาวใต้ซึ่งมาจากจังหวัดต่างๆ ที่จัดขึ้นอย่างต่อเนื่องทุกปี เช่น งานพัทลุงสามัคคี งานระโนดสังสรรค์ (อำเภอหนึ่งในจังหวัดสงขลา) เป็นต้น

ปรากฏการณ์คนใต้พลัดถิ่นเหล่านั้นนอกจากปรากฏตามสื่อต่างๆ ที่พบเห็นได้ทั่วไปแล้ว ยังปรากฏในงานวรรณกรรมอีกด้วย แม้ว่าการพลัดถิ่นของคนใต้ในวรรณกรรมจะเป็นเพียงภาพตัวแทน (representation) แต่ภาพตัวแทนนี้ย่อมสำคัญในฐานะมโนทัศน์ (conceptualization) ซึ่งถูกใช้เป็นกรอบในการกำหนดสถานะภาพ หน้าที่ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ตลอดจนพฤติกรรมทางสังคมอื่นๆ ของคนใต้ พร้อมกันนั้นก็ยังเป็นตัวกำหนดลักษณะความสัมพันธ์ระหว่างคนใต้ หรือคนใต้กับ “คนอื่น” อีกด้วย

ภาพตัวแทนคนใต้พลัดถิ่นที่ปรากฏในบทความนี้เป็นการศึกษาเรื่องสั้นและนวนิยายของนักเขียนที่มีภูมิสำเนาอยู่ใน 3 จังหวัดรอบลุ่มทะเลสาบสงขลาได้แก่จังหวัดพัทลุง สงขลา และนครศรีธรรมราช ซึ่งจะใช้เป็นภาพตัวแทนของคนใต้พลัดถิ่นในบริเวณดังกล่าวข้างต้น ปรากฏการณ์คนใต้พลัดถิ่นจะส่งผลอย่างไรต่ออัตลักษณ์ของคนเหล่านั้นบ้าง เป็นคำถามที่บทความนี้สนใจค้นหา

อัตลักษณ์ (identity) เป็นความรู้สึกรู้จักที่บุคคลให้นิยามตนเอง ซึ่งเกิดจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างตัวเรากับคนอื่น โดยผ่านการมองตนเอง (subject) และการที่คนอื่นมองเรา (object) ในขณะเดียวกันสำนึกในอัตลักษณ์ก็จะกลายเป็นสิ่งกำหนดการแสดงออกและความรู้สึกนึกคิดของคนเราด้วยเช่นกัน (Ross Poole, 1999: 61) อัตลักษณ์ไม่ใช่สิ่งที่แน่นอนตายตัวและจะสืบทอดหรือเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรย่อมขึ้นอยู่กับความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงของบริบทความสัมพันธ์ทางสังคม

การพลัดถิ่นจึงเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์อย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ เพราะคำถามเกี่ยวกับอัตลักษณ์มักปรากฏขึ้นเสมอเมื่อเกิดความลังเล สงสัยต่อความจริงแท้ของอดีต หรือความสับสนวุ่นวายในช่วงเปลี่ยนผ่านของช่วงเวลาในชีวิต จนต้องตั้งคำถามว่า เราเป็นใคร เป็นพวกเดียวกับใคร และยืนอยู่ตรงตำแหน่งแห่งที่ใดในสังคมนั้นๆ

ภาวะจำยอมแห่งการพลัดถิ่น

คนใต้พลัดถิ่นในวรรณกรรมล้วนเป็นกลุ่มคนที่ตกอยู่ภายใต้ภาวะแห่งการจำยอมของการเดินทางออกจากบ้านเกิด แต่ภาวะจำยอมในที่นี้ไม่ได้หมายความว่า เป็นภาวะจำยอมที่เกิดจากการบังคับทางตรงโดยการใช้อำนาจทางการเมืองหรืออำนาจรัฐให้ออกจากพื้นที่ (เช่น ชาวยิว หรือ ชาวปาเลสไตน์) แต่เป็นภาวะจำยอมที่เกิดจากการใช้อำนาจรัฐทางอ้อม การพัฒนาที่ไม่ก่อให้เกิดโอกาสอันเท่าเทียมสร้างความขาดแคลนปัจจัยขั้นพื้นฐานให้แก่ท้องถิ่น ขณะเดียวกันวาทกรรมบริโภคนิยมที่รุกเข้าไปสู่วิถีท้องถิ่น และทัศนคติแบบสมัยใหม่ที่ผ่านการศึกษาและสื่อสารมวลชนเข้ามายังผลให้ความต้องการของท้องถิ่นเกิดขึ้นบนฐานที่ทรัพยากรในท้องถิ่นไม่สามารถตอบสนองให้ได้ การเดินทางออกจากท้องถิ่นเพื่อมุ่งแสวงหาโอกาสที่ดีกว่าของชีวิตทั้งด้านการเงิน การงาน หรือการศึกษา จึงดูเหมือนเป็นทางออกที่ดีที่สุดของคนในท้องถิ่น ในสถานการณ์เช่นนี้ ชุมชนเมือง โดยเฉพาะเมืองหลวงดูจะเป็นคำตอบที่ทุกคนล้วนให้ความสำคัญ

การคมนาคมที่สะดวกสบายจึงเปรียบเสมือนสายพานที่นำพาคนท้องถิ่นออกไปจากถิ่นฐาน ดังภาพที่ปรากฏในเรื่องสั้นรถไฟที่ผ่านเลย ของไพฑูรย์ ธัญญา เป็นภาพของรถไฟที่นำหนุ่มสาวเดินทางจากท้องถิ่นที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงชีวิตของคนในหมู่บ้านด้วยการเกษตรแบบดั้งเดิมได้อีกต่อไป ความยากไร้ได้ผลักดันให้พวกเขาเดินทางด้วยความหวังไปเมืองใหญ่ที่คิดฝันกันว่าจะสร้างโอกาสให้พวกเขาได้มากกว่าบ้านเกิด ดังตอนหนึ่งว่า “เด็กหนุ่มสาวจาก

² งานทำบุญเดือนสิบเป็นงานบุญที่สำคัญอย่างยิ่งของชาวภาคใต้ซึ่งจัดขึ้นเพื่ออุทิศบุญกุศลให้บรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว ถือเป็นงานรวมญาติที่ชาวใต้มักมาร่วมตัวกัน

หมู่บ้านไปคนแล้วคนเล่าด้วยรถไฟขบวนเดียวกับที่ได้พาพี่สาวฉันไป ทุกคนได้แต่หวังว่ารถไฟจะนำพวกเขาไปสู่ความหวังที่ดีงาม และสักวันหนึ่งมันจะพาพวกเขากลับมาพร้อมกับโชคลากก้อนใหญ่” (รถไฟที่ผ่านเลยหน้า 116) จากข้อความนี้จะเห็นว่าเมืองใหญ่เป็นเสมือนอนาคตที่ดีของท้องถิ่น การเดินทางออกจากบ้านเกิดของหนุ่มสาวโดยการคมนาคมสมัยใหม่จึงเป็นภาพที่เกิดขึ้นซ้ำซากโดยไม่มีใครสามารถหยุดยั้งได้

นอกจากความมุ่งหวังในด้านเศรษฐกิจแล้ว โอกาสทางการศึกษาที่ดีกว่าก็ทำให้ผู้คนตัดสินใจเข้าไปแสวงหาในเมืองหลวง เพื่อจะกลับมามีชีวิตที่ดีกว่าเดิม การสำเร็จการศึกษายิ่งทำให้เขาถอยห่างจากบ้านเกิดยิ่งขึ้นเรื่อยๆ เพราะความรู้ที่ได้มาไม่เหมาะที่จะใช้กับท้องถิ่น หากว่าพวกเขายังต้องรับผิดชอบที่จะเลือกกลับมา โอกาสทางการศึกษาที่ได้รับมากกว่าคนอื่นก็สูญค่าไป เขาสามารถเป็นได้เพียงคนตกงานที่คนในท้องถิ่นด้วยกันมักมองว่าหั่นหลังกลับมาเป็นชาวสวนชาวนาอย่างจนใจ คติของการศึกษาและระบบการทำงานสมัยใหม่ ทำให้ท้องถิ่นตัดคนในชนบทที่ได้รับการศึกษาออกจากท้องถิ่น การคืนบ้านของบัณฑิตหรือคนที่เคยทำงานในเมืองใหญ่จึงเป็นภาวะของคนจนตรอก ดังเช่นในนวนิยายเรื่องในลิลิก ของจำลอง ฝั่งชลจิตร เฒ่าพงศ์ อดีตนักหนังสือพิมพ์ในกรุงเทพฯ ต้องตกงานจากสภาวะเศรษฐกิจตกต่ำจึงตัดสินใจกลับมามีชีวิตที่บ้านเกิด เขาไม่เพียงต้องต่อสู้กับตัวเองเพื่อให้อยู่กับอาชีพใหม่ให้ได้เท่านั้น แต่ยังต้องต่อสู้กับสายตากุณศลของชาวบ้านอีกด้วย เฒ่าพงศ์กลายเป็นศูนย์กลางของปัญหาที่ชาวบ้านมีต่อการศึกษายุคใหม่และการงานสมัยใหม่ในเมืองเพราะจะต้องคอยตอบคำถามว่าเขาจะทิ้งความก้าวหน้า/ความเจริญในเมืองหลวงมาทำไม กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ การศึกษายุคใหม่ในมโนทัศน์ของชาวบ้านสร้างโอกาสให้แก่การประกอบอาชีพในเมืองใหญ่เท่านั้น การละทิ้งโอกาส (ที่ชาวบ้านเชื่อว่าสวยหรู) ของเฒ่าพงศ์จึงกลายเป็นปัญหาที่ชาวบ้านให้คำตอบเองไม่ได้ เพราะมันขัดแย้งกับวาทกรรมเมืองดีกว่าชนบทของพวกเขา

ในมโนทัศน์ของชาวบ้าน คนอย่างตัวละครเอกในเรื่อง งานแต่งงานของน้องสาวคนสุดท้าย ของสนั่น ชูสกุล จึงควรได้รับความชื่นชมมากกว่าเฒ่าพงศ์ ของจำลอง ฝั่งชลจิตร เพราะตัวละครในเรื่องนี้เรียนจบในเมืองและยึดอาชีพอยู่ในเมือง แรงผลักดันของท้องถิ่นด้านหนึ่งแม้มันจะสร้างโอกาสให้ชาวชนบทสามารถมีที่อยู่ที่ยืนในเศรษฐกิจและสังคมสมัยใหม่ แต่มันก็ได้ทิ้งมรดกอันร้ายกาจไว้กับชายผู้นี้ มรดกดังกล่าวคือภาวะของคนพลัดถิ่น ตลอดเวลาเขารู้สึกทุกข์ทรมานกับความขัดแย้งในใจที่ต้องทิ้งพ่อแม่ที่แก่ชราไว้ที่บ้านเกิดอย่างเดียวดาย แต่ภาวะแห่งความจำยอมทางเศรษฐกิจก็บีบบังคับให้ต้องตัดสินใจเลือกเช่นนั้น ความสัมพันธ์ระหว่างเขาและครอบครัวในบ้านเกิดจึงมีลักษณะดังที่ปรากฏตอนหนึ่งว่า “สิบห้าปีมาแล้วที่ผมออกจากบ้าน ผมได้กลับมาเยี่ยมพ่อแม่ปีละครั้งเท่านั้น ยามจากกันทุกครั้งแม่ต้องร้องไห้ฟูมฟาย” (งานแต่งงานของน้องสาวคนสุดท้าย:หน้า9)

สำหรับคนได้พลัดถิ่นเหล่านี้ ในหนึ่งปีจึงมีโอกาสกลับคืนสู่บ้านเกิดเพียงครั้งเดียวและจำกดอยู่ในระยะเวลาแสนสั้น หลังจากช่วงเวลาอันปีติผ่านไปพวกเขาก็เดินทางกลับไปใช้ชีวิตประจำวันในเมืองใหญ่เช่นเดิม ดังเช่นในเรื่องหลังอิงอันอบอุ่น ของสนั่น ชูสกุล ให้ภาพของครอบครัวที่ส่งลูกไปเรียนต่อในระดับสูงและต้องไปทำงานอยู่ต่างถิ่น ท้องถิ่นจึงกลายเป็นพื้นที่ของชนชรา (พ่อแม่ปู่ย่าตายาย) และเด็ก (ลูกของคนพลัดถิ่นบางส่วนที่ส่งกลับมาให้พ่อแม่เลี้ยงดู) และในหนึ่งปีภาพของครอบครัวใหญ่อันอบอุ่นจึงจะปรากฏขึ้นสักครั้ง

“พวกเราพี่น้องร่วมท้องทั้งหกคนจะมีโอกาสได้นั่งกินข้าวยาฝีมือแม่ปีละครั้ง-เช่นนี้อีกก็ปีกันหนอ พวกเราต่างคนต่างแยกย้ายกันไปอยู่คนละทิศคนละทาง ชีวิตคนรุ่นเราช่างมีทางเลือก ทางออกและทางไปกันคนละมากมาย แต่สำหรับพ่อแม่และแม่ท่านทั้งสองมีทางเลือกแต่เพียงประการเดียว คือแก่ตัวลงอย่างเดียวดายในสวนมะพร้าวที่เก่าโหมมเช่นเดียวกับเจ้าของผู้ปลูกสร้างมันขึ้นมา” (หลังอิงอันอบอุ่น:153)

หากพิจารณาข้อความข้างต้นจะเห็นว่าวรรณกรรมไม่ได้ต้องการนำเสนอเพียงแค่ว่าท้องถิ่นเป็นพื้นที่ของชนชราและเด็กเท่านั้น แต่ยังคงซ่อนนัยยะบางอย่างให้เห็นด้วยว่า ท้องถิ่นได้ถูกทอดทิ้งให้กลายเป็นพื้นที่ที่ไม่มีทางเลือก เป็นพื้นที่ที่ไม่มี ความหวัง เป็นพื้นที่ที่กำลังรอวันตายเช่นเดียวกับคนแก่ชราที่ใช้ชีวิตอยู่ที่นั่น

การผลิตถิ่นของตัวละครเหล่านั้นมีเพียงส่วนน้อยที่มีโอกาสได้กลับบ้านมาพร้อมกับ "โชคกลางก้อนใหญ่" อย่างที่คาดหวังจะได้พบใน "เมืองสวรรค์" บางครั้งพวกเขาก็กลายเป็นคนพลัดถิ่นที่ไม่กล้ากลับมาอยู่บ้านเกิด ด้วยอับอายในความล้มเหลว อย่างเช่นในเรื่องรถไฟที่ผ่านเลย ที่กล่าวแล้วข้างต้น หนุ่มสาวในหมู่บ้านแห่งหนึ่งในภาคใต้จำนวนไม่น้อยได้เดินทางไปทำงานในเมืองหลวง และไม่กล้ากลับบ้านอีก เพราะไม่สามารถประสบความสำเร็จในด้านเศรษฐกิจอย่างที่ตั้งความหวังไว้ ชำรายบางคนมีชะตากรรมที่เลวร้ายกว่าเมื่ออยู่ในพื้นที่บ้านเกิดอีกด้วย ภาวะพลัดถิ่นที่เกิดขึ้นพวกเขาเองก็ไม่อาจตอบคำถามกับตัวเองได้ว่า ทำไมถึงต้องออกจากบ้านเกิดไปแสวงโชคในเมืองใหญ่ ดูเหมือน "อำนาจลึกลับ" จะเป็นคำตอบสำหรับเรื่องที่ไม่มีทางออกเหล่านี้

"ฉันยังคิดไปถึงนิทานก่อนนอนของแม่ นิทานเรื่องลูกกตัญญูที่จากบ้านไปในป่าเพื่อแสวงหาขุมสมบัติในถ้ำลึกลับ เขาไม่เคยกลับมาเลย...ไม่เคยกลับมาจริง ๆ แม่ผู้พิการและชราภาพยังคงรอเขาอยู่ในกระท่อมแห่งความยากไร้ นางยังคงรอเขาอยู่วันแล้ววันเล่า...ในบางครั้ง พวกเราก็ยังไม่ต่างไปจากลูกกตัญญูคนนั้นหรอกนะ เพียงแต่เราไม่รู้เหมือนกันว่า เพราะเหตุใดที่ทำให้เราต้องจากบ้านอันแสนอบอุ่นมาไกลแสนไกลอย่างนี้ มันคล้าย ๆ กับพวกเราทั้งหมดล้วนถูกเตะกระเด็นออกจากชายคาบ้านด้วยผ้าเท้าลึกลับคู่หนึ่ง แต่มยังถูกมือที่ไม่รู้จักเหวี่ยงกระเด็นกระชากออกไปอีกทอดหนึ่ง โดยที่เราไม่ทันได้ตั้งตัวเลย" (รถไฟที่ผ่านเลย: หน้า 121-122)

เมื่อพิจารณาจากการเล่าเรื่องทั้งหมดจะเห็นว่า อำนาจลึกลับที่เตะพวกเขาให้กระเด็นออกจากท้องถิ่นก็คืออำนาจจากวาทกรรมการพัฒนาของรัฐแบบรวมศูนย์ที่เริ่มมาตั้งแต่ พ.ศ. 2504 กระทั่งหันมาเน้นพัฒนาชนบทในทศวรรษที่ 2520 รวบเอาท้องถิ่นทั่วประเทศให้มีหน้าตาเหมือนกันหมด โดยท้องถิ่นไม่มีโอกาสเลือกหรือกำหนดตัวเอง การพัฒนาที่เน้นการวางแผนจากศูนย์กลางกลับไม่ได้กระจายความเจริญไปสู่ชนบทอย่างทั่วถึงนัก ทั้งนี้โดยพิจารณาจากความเจริญทางด้านต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นระบบสาธารณสุข โภค โรงพยาบาล และการศึกษาที่ยังคงกระจุกตัวอยู่แต่ในเมืองใหญ่ พร้อม ๆ กันนั้นการเติบโตของลัทธิบริโภคนิยมก็เดินทางเข้าสู่ชนบทพร้อมกับการพัฒนาทางเทคโนโลยี การสื่อสาร และอุตสาหกรรมเข้าไปเปลี่ยนความสามารถในการพึ่งพิงและสร้างโอกาสให้แก่ตนเองของท้องถิ่นที่เคยมี ผลพวงจากการนี้คือความอ่อนแอของท้องถิ่นที่จำเป็นต้องพึ่งพิงเมืองและรัฐอย่างไม่อาจปฏิเสธ แม้ว่าจะมีประวัติศาสตร์ที่ยาวนานเป็นของตัวเอง แต่วาทกรรมการพัฒนาที่ไม่เปิดโอกาสให้ท้องถิ่นได้สร้างโอกาสให้แก่ตนเองอยู่ในท้องถิ่น มุ่งแต่จะพึ่งพิงรัฐอยู่รำไป สิ่งนี้เองคือ "อำนาจลึกลับ" ที่ผลักดันหนุ่มสาวออกจากหมู่บ้านที่เรื่องสั้นของไพฑูริย์ ธีธัญญา ได้ตั้งคำถามเอาไว้

จะเห็นได้ว่าวรรณกรรมได้ให้ภาพของคนได้พลัดถิ่นในภาวะที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงจากกระแสการพัฒนาสังคมซึ่งไม่ส่งเสริมให้คนในพื้นที่สามารถใช้ทรัพยากร และความรู้ที่ได้เรียนมาในท้องถิ่น ภาวะจำยอมเช่นนี้เกิดจากคนในท้องถิ่นไม่อาจกำหนดชะตาชีวิตของตนเองได้ นอกจากจะต้องดำเนินไปตามวิถีแห่งการพัฒนาที่อำนาจในการกำหนดนโยบายอยู่มือของรัฐส่วนกลาง

ความเป็นอื่น/ความแปลกแยก

การพลัดถิ่นเป็นการเดินทางออกมาจากพื้นที่มาตุภูมิและกลุ่มคนที่นิยามว่าเป็นพวกเดียวกันไปสู่พื้นที่อื่นที่ไม่คุ้นเคย สำนึกในอัตลักษณ์ร่วมกับคนในพื้นที่มาตุภูมิมิอันเป็นรากเหง้าทางวัฒนธรรม ทำให้พวกเขาตระหนักถึงความแตกต่างของตนเองเมื่อต้องเข้าไปปฏิสัมพันธ์กับคนอื่น ความรู้สึกแปลกแยก/เป็นอื่นจึงเป็นภาวะที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ของคนกลุ่มนี้

การเดินทางออกจากพื้นที่เดิมมาอาศัยยังพื้นที่ใหม่ทำให้การนิยามอัตลักษณ์ของคนได้พลัดถิ่นเหล่านี้แตกต่างไปจากเดิมด้วยมีสำนึกในเรื่องพื้นที่ (ที่เป็นอื่น) เข้ามาเกี่ยวข้อง สำนึกในอัตลักษณ์จากพื้นที่บ้านเกิด จึงเกิดการปะทะ/สทนากับการนิยามอัตลักษณ์ในพื้นที่ปัจจุบัน อันจะก่อให้เกิดการนิยามตัวเองซึ่งจะนำไปสู่การแสวงหาอัตลักษณ์ใหม่

ความเป็นอื่น/ความแปลกแยกดังกล่าวอาจเห็นได้จากเรื่องถนนนี้กลับบ้าน ของไพฑูรย์ ธัญญา ที่ให้ภาพปิงชายหนุ่มชาวชนบทใต้ที่พลัดถิ่นมาอยู่ในเมืองหลวงจนกลายเป็นนักธุรกิจที่ประสบความสำเร็จ แม้ใครๆ ในเมืองหลวงจะนิยามว่าเขาเป็นคนเมืองหลวงและเป็นพวกเดียวกัน แต่สำนึกในอัตลักษณ์พื้นถิ่นใต้ก็ยังคงปรากฏชัด โดยเฉพาะเมื่อมีสิ่งเร้าเกิดขึ้น สำนึกในอัตลักษณ์พื้นถิ่นใต้จะเด่นชัดขึ้นมาทันที เช่น เมื่อใครแสดงท่าทีดูแคลนคนใต้ที่ปึงนิยามว่าเป็นพวกเดียวกัน เขาจะรู้สึกหงุดหงิด

“จะไม่ให้ฉันห่วงได้อะไร มั่นไกลเหลือเกินนะ ลูกก็ยังเล็ก แกไม่เคยไปไหนไกลๆ อย่างนี้มาก่อน แล้วก็บ้านนอกคอกนาเสียด้วย จะกินอยู่อย่างไรรู้จักไม่รู้ คุณเอาลูกไปทรมานทรมานเสียเปล่า” ปึงหงุดหงิดขึ้นมาทันทีเมื่อได้ยินคำพูดเหล่านี้ของหล่อน เขาไม่ชอบให้ใครพูดเกี่ยวกับบ้านเกิดของตัวเองในน้ำเสียงแบบนี้ ทำไมนะ...? หล่อนถึงไม่ยอมเข้าใจอะไรๆ ให้มากกว่าที่เป็นอยู่ คนบ้านนอกไม่ตี้อย่างไรกัน หรือเขาเหล่านั้นมิใช่คน หรือที่แห่งนั้นมิใช่สถานที่ที่ควรจะอยู่อาศัย ก็เขานี้ไง เกิดและเติบโตจากที่นั่น” (ถนนนี้กลับบ้าน : หน้า 99)

การนิยามตนเองตามอัตลักษณ์เดิมที่ยังอยู่ในสำนึก ทำให้ตัวละครเกิดความตระหนักว่าตนเองเป็นคนใต้-คนพวกเดียวกับที่ภรรยาถูกดูว่าเป็น “บ้านนอกคอกนา” ความรู้สึกหงุดหงิดและไม่พอใจจึงเกิดขึ้นเมื่อถูกคนอื่น/พวกอื่นมาดูแคลนคนที่ตนนิยามว่าเป็นพวกเดียวกับตน

ในเรื่องโรคติดคอ เรื่องเล่าเชิงสัญลักษณ์กล่าวถึงหนุ่มคนใต้ที่มาอาศัยอยู่ในเมืองหลวง เขารู้สึกว่าตนเป็นโรคติดคอชนิดหนึ่ง มีตุ่มหนองขึ้นตามตัว จึงไม่กล้าออกนอกห้อง แล้ววันหนึ่งเมื่อความกดดันในใจเกิดขึ้นถึงขีดสุด เขาก็กระเซอะกระเซิงออกไปจากห้องแล้วพบว่าผู้คนในเมืองหลวงล้วนเป็นโรคชนิดเดียวกัน แต่ต้องรู้สึกแปลกใจอีกครั้งเมื่อพบว่าคนในเมืองต่างไม่รู้สึกตัวว่าตนเป็นโรคติดคอชนิดนี้ นอกจากตุ่มหนองที่ขึ้นตามตัวแล้ว การมองเห็นของเขาก็ผิดแปลกไปจากปกติ โดยเห็นทุกอย่างรอบตัวเป็นภาพสีขาวดำไปหมด

เรื่องสั้นเรื่องนี้ทำให้เราเห็นถึง “ความเป็นอื่น” ผ่านการตีความสัญลักษณ์ ปุ่มตามตัวคือสัญญาณซึ่งนอกจากสื่อความหมายถึงความน่ารังเกียจของเมืองหลวงแล้ว อีกด้านหนึ่งยังสะท้อนกลับให้เราเห็นถึงความบริสุทธิ์ของชนบทภาคใต้ซึ่งเป็นภูมิสำเนาของตัวละครด้วย การที่เรื่องสั้นสร้างให้ตัวละครที่มาจากชนบทเป็นผู้มองเห็นความน่ารังเกียจเหล่านั้น ในขณะที่คนในเมืองไม่เห็น จึงไม่เพียงแต่สื่อความหมายว่าชนบทถูกเมืองกระทำเท่านั้น แต่ยังสื่อถึงภาวะความไม่เต็มใจยอมรับของชนบทในฐานะผู้ถูกกระทำด้วย อย่างไรก็ตามเมื่อตัวละครหลีกเลี่ยงที่จะอยู่ในเมืองหลวงไม่ได้ (เพราะภาวะจำยอมดังกล่าวข้างต้น) เขาจึงเกิดภาวะแปลกแยกผิดที่ผิดทางมากขึ้น ความแปลกแยกที่สัมผัสได้ก็คือความแปลกแยกในด้านมุมมองของคนในเมืองหลวงที่แตกต่างกับเขา เพราะคนเหล่านั้นเกิดที่นี้ เป็นคนที่นี่จึงไม่เห็น/ไม่รู้สึกเช่นเดียวกับเขา

“บัดนี้บรรยากาศของเมืองใหญ่กำลังมืดดำด้วยสีสนแห่งรัตติกาล และคลั่งคลุ้งด้วยกลิ่นเหม็นเน่า ทุกหนทุกแห่งเต็มไปด้วยเชื้อโรคแห่งความชั่วร้าย มันติดต่อแผ่ขยายไปทั่วทุกเพศทุกวัยไม่เลือกแม้กระทั่งคนชราที่กำลังจะลงโลงหรือเด็กอ่อนที่เพิ่งคลอดใหม่แน่นอนที่สุดว่า เชื้ออุปาทานนี้มันคงซึมซาบและเข้าไปแฝงฝังในตัวตั้งแต่เริ่มปฏิสนธิจากอสุจิ ผสานกลมกลืนเป็นอันเดียวกับเซลล์ของร่างกาย หลอมรวมเข้าสติดเป็นองค์ประกอบหนึ่งของวิญญาณ เขาจึงคุ้นเคยและชินกับมันจนไม่อาจแยกแยะถึงความผิดปกติ ไร้ความสามารถที่จะตระหนักถึงมหันตภัยยิ่งใหญ่ของมัน ช่างเป็นเรื่องแสนเศร้าอย่างรุนแรงจนไม่อาจอธิบายได้ด้วยทฤษฎีโคกนาฏกรรมของอริสโตเติล เพราะนี่คือโคกนาฏกรรมที่เลวร้ายที่สุดของมวลมนุษย์” (โรดิดต่อ:หน้า133)

ข้อความข้างต้นแสดงให้เห็นความแปลกแยกจากคนในเมืองหลวงของผู้ที่มีรากเหง้ามาจากท้องถิ่น และเห็นว่าภาวะของคนในเมืองหลวงเป็นความน่ารังเกียจแตกต่างจากตัวละครที่เดินทางมาจากชนบทอันบริสุทธิ์ (สายตาอันบริสุทธิ์สามารถมองเห็นความผิดปกติได้ง่าย) แต่ในขณะเดียวกัน การเข้ามาอยู่ในเมืองหลวงก็ทำให้เขารู้สึกสูญเสียความเป็นชนบท

อาจกล่าวได้ว่าวรรณกรรมเรื่องนี้แสดงให้เห็นถึงสภาพของความเป็นอื่น/ความแปลกแยกอย่างรุนแรงที่คนพลัดถิ่นได้รับเมื่อต้องเดินทางจากชนบทสู่เมือง ด้วยวาทกรรมที่เกิดมาจากวิธีคิดแบบคู่ตรงข้ามที่เมืองถูกสร้างให้เลวร้ายและชนบทที่ถูกสร้างให้บริสุทธิ์ ทำให้นักเขียนสร้างตัวละครที่เต็มไปด้วยภาวะแปลกแยก กระวนกระวาย รวากับสัตว์ติดกับ ตัวละครพลัดถิ่นในเรื่องนี้ไม่อาจสนทนาหรือประนีประนอมกับอัตลักษณ์คนเมืองได้อย่างง่ายดาย ในพื้นที่ที่เป็นเมืองเขาจึงรู้สึกโดดเดี่ยว ขณะที่ในพื้นที่ชนบทในจินตนาการก็ทำให้เขารู้สึกผิดบาปและกลายเป็นอื่น ด้วยเหตุนี้เขาจึงพยายามที่จะแสวงหาอัตลักษณ์ของตัวเองใหม่ ดังความตอนหนึ่งว่า

“ความปลอดโปร่งและเยือกเย็นเริ่มเป็นของฉันอีกครั้งหนึ่งหลังจากการตัดสินใจผ่านไปวันพุ่มนี้ฉันควรจะออกไปทำงานได้แล้วตามปกติใช้ชีวิตอยู่ในเมืองใหญ่เหมือนเช่นที่ผ่านมา เดือนหน้าฉันอาจได้พบหญิงคนรักที่มีเนื้อตัวสีขาวดำ มีปมโปนตะปุ่มตะป่ำทุกซอกมุมของอวัยวะและมึนกลิ่นเหม็นเน่าเป็นเครื่องประทึนร่า อีกสองเดือนเราอาจแต่งงานกัน สมสู่กันจนมีลูกหญิงชายออกมาพร้อมกับปมโปนและน้ำเน่าตามเนื้อตัว ปีต่อไป...ศตวรรษต่อไป และต่อไป...ลูกของฉันอาจมีลูกมีหลานออกมาเป็นคนผิวคางคกจนเต็มบ้านเต็มเมือง กลายเป็นมนุษย์พันธุ์ใหม่ รุ่นแล้ว...รุ่นเล่าเช่นเดียวกับที่ใครต่อใครอีกมากมายในเมืองนี้แพร่พันธุ์ออกมาเป็นมนุษย์คางคกหน้าจันโลกสีขาวดำนี้” (โรดิดต่อ :หน้า 135-136)

จะเห็นได้ว่าตัวละครพลัดถิ่นในเรื่องต้องทุกข์ทรมานกับตุ่มหนองที่ขึ้นเต็มตัว ตุ่มหนองเป็นสัญลักษณ์แทนอัตลักษณ์ของคนเมืองที่ตัวละครใช้เป็นภาพยืนยันว่าอัตลักษณ์ดั้งเดิมได้เปลี่ยนแปลงไปแล้ว ความรู้สึกรังเกียจและไม่ยอมรับในอัตลักษณ์คนเมืองที่กำลังดำรงอยู่ในตัว ทำให้ตัวละครเกิดภาวะสับสนและเฝ้าทบทวนนิยามอัตลักษณ์ตนเองอย่างว่าวุ่นใจ

อย่างไรก็ดี สุดท้ายชายหนุ่มพลัดถิ่นก็ตัดสินใจเลือกใช้ชีวิตอยู่ในเมืองหลวงต่อไป หลังจากทบทวนอัตลักษณ์ตนเองแล้วเห็นว่า ความน่ารังเกียจจากตุ่มหนองอัตลักษณ์ใหม่ที่เกิดจากภาวะคนเมืองได้สร้างสภาพภายนอกของเขาให้เป็นเช่นเดียวกับคนเมืองทั้งหลายไปแล้ว อัตลักษณ์ใหม่ (ที่น่ารังเกียจสำหรับเขา) ได้บังคับให้เลือกที่จะไม่หวน

กลับไปบ้านเกิดอีก ด้วยความหวาดเกรงว่าอัตลักษณ์เมือง (ที่เลวร้ายน่ารังเกียจ) จะเข้าไปปะปนให้อัตลักษณ์ชนบท (ที่สะอาดบริสุทธิ์น่าทึ่ง) จะสกลปรกโสโครกไปด้วย ดังนั้นความทรงจำในอัตลักษณ์ท้องถิ่นได้สำหรับตัวละครพลัดถิ่นในเรื่องนี้จึงเป็นการกักเก็บบ้านเกิดไว้ในจินตนาการแห่งการโหยหาอดีตเพื่อบรรเทาความว้าเหวและทุกข์ทรมานจากความรังเกียจในสภาพปัจจุบัน

เราจะเข้าใจสาระสำคัญดังกล่าวข้างต้นได้ชัดเจนขึ้นเมื่อพิจารณาเสียงเล่าของเรื่องสั้นเรื่องนี้ เราจะรู้สึกได้ว่าเสียงเล่าของเรื่องมีน้ำเสียงของการประชดประชันเมืองและตัวเอง (ที่กลายเป็นคนเมืองไปแล้ว) อยู่อย่างเห็นได้ชัด ซึ่งธรรมชาติของการประชดประชันนั้นมุ่งหวังผลย้อนกลับซึ่งตรงกันข้ามกับสิ่งที่พูด ด้วยเหตุนี้เราจึงคาดได้ไม่ยากว่าแท้จริงแล้วสิ่งที่เรื่องสั้นต้องการคือการยืนยันวาทกรรมความเลวร้ายของเมืองพร้อมๆ กับเชิดชูความบริสุทธิ์ของชนบทอยู่นั่นเอง

สิ่งที่ซ่อนอยู่เบื้องหลังความเลวร้ายของเมืองและความบริสุทธิ์ของชนบท (หรืออาการติดกับดักคู่ตรงข้าม) ที่ปรากฏในวรรณกรรมเรื่องนี้ อาจกล่าวได้ว่าเป็นผลพวงมาจากวาทกรรมวรรณกรรมเพื่อชีวิตที่มุ่งปลุกระดมชาวนาและผู้ด้อยโอกาส ผสานกับวาทกรรมวัฒนธรรมชนบทที่ให้ความสำคัญกับภูมิปัญญาดั้งเดิมของชนบทในการพัฒนา วาทกรรมทั้งสองนี้ประสานตัวเองเข้าไปมีอิทธิพลต่อการสร้างสรรค์วรรณกรรมของนักเขียนในช่วงกลางทศวรรษที่ 2520 การเชิดชูชนบทยังผลให้เมืองกลายเป็นความน่ารังเกียจ ตัวละครที่ถูกสร้างขึ้นภายใต้วาทกรรมคู่ตรงข้ามนี้จึงมีชีวิตอยู่ด้วยความทุกข์ทรมาน โหยหาชนบทราวกับผู้ป่วยร้องหายรักษา สิ่งเดียวที่เยียวยาพวกเขาได้คือการสร้างพื้นที่ในจินตนาการขึ้นหรือที่เรียกว่า “การโหยหาอดีต” นั่นเอง

การโหยหาอดีต

ปรากฏการณ์การโหยหาอดีต(nostalgia)เป็นจินตนาการถึงโลกที่เราได้สูญเสียไปแล้ว โลกที่เราในฐานะสมาชิกของหน่วยทางสังคมและวัฒนธรรมต่างก็เคยมีประสบการณ์ร่วมกันมาในอดีต โลกที่เคยเป็นจริงในอดีต แต่บัดนี้เหลือเพียงความทรงจำ และประสบการณ์ทำให้เราได้ระลึกถึง (พัฒนา กิตติอาษา, 2546: 5) การโหยหาอดีตได้สร้างโลกที่เต็มไปด้วยความเป็นส่วนตัวและลักษณะเฉพาะของแต่ละคนไว้ และจะสามารถติดต่อดสื่อสารกับโลกนี้ได้โดยอาศัยช่องทางการสื่อสารที่เรียกว่า “จินตนาการ”

ความแปลกแยกจากคน/พื้นที่ที่ตนอาศัยอยู่ในปัจจุบันส่งผลให้คนพลัดถิ่นในวรรณกรรมโหยหาอดีตที่ตนเคยเป็นสมาชิกของท้องถิ่นบ้านเกิด ความทรงจำทั้งงดงามและหอมหวานเป็นสิ่งที่คนพลัดถิ่นจะกักเก็บไว้ในจินตนาการเพื่อบรรเทาความอ้างว้าเหวและความแปลกแยกจากสภาพแวดล้อมที่ตนอยู่ การโหยหาอดีตจึงเป็นการเยียวยาและปกปักษ์รักษาอัตลักษณ์บางส่วน

ในเรื่องการเยียวยา ของสนั่น ชูสกุล ที่เล่าถึงคู่สามีภรรยาชาวต่างจังหวัด ด้วยความจำเป็นด้านหน้าที่การงานทั้งสองคนจึงสร้างครอบครัวใหม่ในเมืองหลวง ความเป็นอยู่ของครอบครัวในฐานะชนชั้นกลางที่ไม่เดือดร้อนในเรื่องค่าครองชีพ มีเพื่อนบ้านที่ดีน่าจะทำให้ทั้งคู่เป็นคนเมืองที่มีความสุขได้ถ้าหากตัวคนในอดีตของพวกเขาไม่ตามมาหลอกหลอน ทุกคราวที่หวนรำลึกถึงบ้านเกิด ตัวละครจะเกิดความรู้สึกว่าเหว โหยหาญาติพี่น้อง แม้ในเมืองจะตาชตาไปด้วยผู้คน แต่พวกเขาก็รู้จักกันเพียงผิวเผิน ไม่มีสายใย และการร่วมทุกข์ร่วมสุข

“คนจากบ้านพลัดเมืองมาอยู่บ้านเช่าอย่างเราไม่มีทั้งญาติผู้ใหญ่ญาติผู้น้อย แม้เราจะมีเพื่อนบ้านแสนดีรักใคร่กลมเกลียวเหนียวแน่นพอสมควร แต่ก็ไม่ใช่ผู้ร่วมทุกข์ร่วมสุขในชาตาเดียวกัน ภาระการเลี้ยงเด็ก ถ้าไม่อยู่ในมือแม่ก็ต้องอยู่ในมือพ่อ สรรพความรู้เกี่ยวกับการเลี้ยงลูก เราได้รับจากธรรมชาติของความเป็นแม่เป็นพ่อ ดูกุเดียวกับสัตว์โลกทุกชนิดพึงได้เรียนรู้” (การเยียวยา: หน้า 109)

ความโดดเด่นและว่าเหวเพราะขาดสังคมที่มีลักษณะเป็น “ชุมชน” ในเมืองหลวงทำให้สองสามีภรรยารู้สึกโหยหาความอบอุ่นจากครอบครัวใหญ่ที่เคยมีในชนบท ขณะเดียวกันความโหยหานี้ก็ทำให้รู้สึกว่าตนเองเสมือนสัตว์ที่ทำการไล่ตามสัญชาตญาณ ไม่ได้มาจากการถ่ายทอดทางวัฒนธรรมอย่างที่มนุษย์ในสังคมควรเป็น เขารู้สึกว่า การส่งผ่านทางวัฒนธรรมได้ถึงจุดสิ้นสุดลงแล้วที่คนรุ่นเขา

ในเรื่องงานเลี้ยงไม่เคยเลิกรา ของสนั่น ชูสกุล เช่นกันที่พยายามบอกเล่าถึงการโหยหาอดีตของคนพลัดถิ่น เรื่องนี้กล่าวถึงกลุ่มชายหนุ่มที่เรียนจบจากโรงเรียนประจำจังหวัดนครศรีธรรมราชและเข้าไปเรียนต่อหรือทำงานในกรุงเทพฯ พวกเขาจัดการความรู้สึกโหยหาอดีตที่อยู่ในจิตใจให้กลายเป็นรูปธรรมขึ้นมาโดยจัดงานเลี้ยงรุ่น พื้นที่ที่เกิดขึ้นจึงเป็นพื้นที่พิเศษให้ความทรงจำได้กลายเป็นปัจจุบันอันมีชีวิตชีวาอีกครั้ง

“เหตุที่ทุกคนต่างก็พลัดถิ่นพรากเมืองมา งานเลี้ยงรุ่นของพวกเขาจึงเปรียบเสมือนสิ่งเร้าจิตใจที่ไม่มีสิ่งใดมาเปรียบได้ งานเลี้ยงรุ่นคือศักดิ์ศรีครั้งยิ่งแล้ว มีอะไรอื่นอีกเล่า น่าจะอบอุ่นยินดีเท่ากับการได้รำลึกเรื่องราวแห่งเยาว์วัยอันแสนหวานร่วมกับหมู่สหายผู้เคยทุกข์สุขร่วมกันมาแต่หนหลัง” (งานเลี้ยงไม่เคยเลิกรา : หน้า 128)

แม้แต่ละคนมีภาระมากมายเพียงใดก็ตาม แต่เขาเหล่านั้นก็มางานเลี้ยงรุ่นทุกปี เพื่อมาใช้พื้นที่พิเศษในการโหยหาอดีตร่วมกัน เรื่องสั้นเรื่องนี้ได้ให้ภาพการโหยหาอดีตในระดับของสังคม ซึ่งเป็นการสร้างชุมชนคนได้พลัดถิ่นและเครือข่ายโยงใยให้คนพลัดถิ่นกลับมารวมกันอีกด้วย และจะเกิดขึ้นอีกอย่างไม่สิ้นสุด เหมือนกับชื่อเรื่องที่บอกว่า “ไม่เคยเลิกรา”

สำนึกในเรื่องความเป็นอื่น/ความแปลกแยกที่เห็นว่าพวกอื่น/คนอื่นที่อยู่ร่วมกันในปัจจุบันเป็นสิ่งที่น่ารังเกียจและขยะแขยง จะยิ่งสร้างความรู้สึกโหยหาอดีตให้แก่คนได้พลัดถิ่นทวีขึ้น ดังเช่นในเรื่องโรคติดคอ ของไพฑูรย์ รัชญา ซึ่งได้กล่าวถึงบ้างแล้วในตอนต้น ชายหนุ่มที่มาอาศัยอยู่ในเมืองหลวงพื้นที่ที่เขา มองว่าเลวร้ายและน่ารังเกียจ ภาพบ้านเกิดซึ่งในสำนึกคือภาพแห่งความดีงามทั้งธรรมชาติและผู้คนก็ปรากฏอยู่ในจินตนาการจึงสร้างความรู้สึกโหยหาอดีตให้แก่ตัวละครพลัดถิ่นยิ่งขึ้น

“ภาพของบ้านเกิดผุดพวยขึ้นในมโนภาพ ฉันมองเห็นพ่อแม่และพี่น้องอยู่กันพร้อมหน้า แต่ละคนมีความสุขที่นั่นธรรมชาติทุกอย่างยังคงสดสวยด้วยสีสนิมภาพทุ่งข้าวเขียวขจีสายน้ำเอื่อยรินและป่าละเมาะในท้องทุ่งไกลออกไปเป็นรูปภูเขาสีครามโค้งคันธนูชิงคาคาที่โค้งฟ้า ซ่อนยอดสูงเอาไว้ในม่านเมฆสีขาวหม่น เมื่อถึงยามเย็น ชาวนาต้อนวัวควายคืนกระท่อมเป็นทิวแถว ผ่านดวงตะวันสีส้มดวงโตที่กำลังหายลงไปอย่างช้าๆ ใบหน้าของพวกเขาแม้จะส่อแววเหน็ดเหนื่อย แต่ก็ยังคงเค้าแห่งความสุขสงบ ไม่น่าเกลียดน่ากลัวเหมือนใบหน้าของผู้คนที่นี้ ในยามค่ำคืนอันวิเวกฉันระลึกถึงเสียงขลุ่ยของหนุ่มนาคนคร่ำที่แหบโหยดัดพ้อถึงสาวคนรักที่จากไกล พังแล้วหม่นเศร้าในจิตใจ และยามเช้าตรู่จะมองเห็นควั่นสีขาวลอยอ้อยอิ่งช้าแรกหลังคาครัว เสียงไก่ขันเสียงคำข้าวจากครกกระเดื่องดังสนั่นกันเป็นดนตรีแห่งชีวิตใหม่ ทุกสิ่งทุกอย่างช่างเป็นธรรมชาติและสุขสงบอย่างลึกซึ้ง” (โรคติดคอ: หน้า 134)

การโหยหาอดีตได้นำเขาย้อนกลับไปสู่พื้นที่บ้านเกิดในจินตนาการซึ่งเปรียบเสมือนน้ำทิพย์ที่คอยหล่อเลี้ยงชีวิตเขาให้มีความสุข น้ำทิพย์นี้คืออัตลักษณ์ดั้งเดิมที่เต็มสมบูรณ์อยู่ในจินตนาการ มันช่วยบรรเทาความแปลกแยกและความอ้างว้างว่าเหวที่ชายหนุ่มพลัดถิ่นต้องทนอยู่ในพื้นที่ปัจจุบันที่น่ารังเกียจต่อไปได้

การตั้งคำถาม/ท้าทาย/ทบทวน และการเปลี่ยนแปลงของอัตลักษณ์

ประเด็นที่น่าสนใจในกรณีของคนใต้พลัดถิ่นก็คือ การตั้งคำถามกับตัวเองว่า “ฉันคือใคร” ซึ่งเป็นคำถามของการทบทวนและนิยามอัตลักษณ์ คำถามลักษณะนี้ย่อมไม่ใช่คำถามลอยๆ ที่ปราศจากความหมาย เพราะคำถามจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อคนตกอยู่ในภาวะวิกฤติ ลังเล สงสัยในอัตลักษณ์ของตนเองว่าเป็นใครกันแน่ ในกรณีของเรื่องสั้นที่นำมาศึกษานี้ คำถามถึงตัวตนของตัวละครก็คือ พวกเขาเป็นใคร ระหว่าง “คนเมืองหลวง” (ตามพื้นที่ที่อาศัยอยู่ในปัจจุบัน) กับ “คนใต้” (ตามพื้นที่ของบ้านเกิด)

อัตลักษณ์ดั้งเดิมที่ถูกท้าทายให้สงสัยด้วยสภาพแวดล้อมที่เป็นอื่น วิถีชีวิตที่ไม่เหมือนเดิม ทำให้คนใต้พลัดถิ่นในวรรณกรรมทบทวนและตั้งคำถามต่อการนิยามอัตลักษณ์ดั้งเดิมตามพื้นที่มาตุภูมิผ่านการโยกย้ายหรือการสร้างพื้นที่อดีตในจินตนาการ พร้อมๆ กันนั้นก็ตั้งคำถามถึงอัตลักษณ์ความเป็นเมืองหลวงไปด้วยกัน

ปรากฏการณ์นี้อาจเรียกว่าเป็นการทบทวนอัตลักษณ์ที่เปิดโอกาสให้อัตลักษณ์ทั้งสองของตัวละครพลัดถิ่นได้ปะทะ/สนทนากัน อันจะนำไปสู่การเลื่อนไหลหรือการผสมผสานอัตลักษณ์ความเป็นคนเมืองและอัตลักษณ์ท้องถิ่นได้เข้าด้วยกัน กลายเป็นอัตลักษณ์ใหม่ที่มีพื้นที่ทอดผ่านอยู่ตรงกลางระหว่างอัตลักษณ์ทั้งสอง ตัวละครพลัดถิ่นในวรรณกรรมจึงเป็นคนเมืองที่มีจิตใจงาม

ในเรื่องสั้นบ้านญาติและสภาวะแวดล้อมจิต แสดงให้เห็นการผสมผสานอัตลักษณ์คนเมืองและอัตลักษณ์ท้องถิ่นได้เข้าด้วยกัน ตัวละครดอกย้าสำนึกในอัตลักษณ์ท้องถิ่นได้โดยการให้ครอบครัวใหม่ในเมืองหลวงเดินทางกลับบ้านเกิดทุกปี การพยายามสร้างสายสัมพันธ์ระหว่างพื้นที่บ้านเกิดกับพื้นที่ปัจจุบันเห็นได้จากการที่เขาถ่ายทอดเรื่องเล่าวัยเยาว์ในถิ่นบ้านเกิดของตัวเองให้แก่บุตรสาวทั้งสอง เพื่อให้เรียนรู้และซึมซับอัตลักษณ์ถิ่นใต้บ้านเกิดของผู้เป็นพ่อ ด้วยความหวังว่ามันจะนำไปสู่สำนึกของบุตรสาวว่าตนก็สืบสายสัมพันธ์มาจากท้องถิ่นใต้เช่นเดียวกัน แม้ครอบครัวที่สร้างใหม่ไม่อาจกลับมาใช้ชีวิตที่บ้านเกิดได้อีก แต่เขาก็มั่นใจว่าอัตลักษณ์ท้องถิ่นใต้ที่ส่งผ่านมายังบุตรสาวจะส่งเสริมอัตลักษณ์ความเป็นคนเมืองให้บุตรสาวรู้จักใช้ชีวิตอยู่ในสังคมเมืองได้อย่างมีความสุขขึ้น

“ผมหัวเราะให้กำลังใจ เล่าเรื่องตอนเป็นเด็กให้ลูกฟังเพื่อให้แกเกิดความกล้า ผมตั้งใจจะพาลูกสาวมาเที่ยวทุ่งนาให้แกเข้าใจว่า โคลนนากลิ่นทุ่งมิใช่สิ่งสกปรกน่าขยะแขยงเหมือนโคลนตมกลิ่นเน่าโดยทั่วไป อยากให้เห็นแง่มุมที่ดี เคงปลากริม ให้รู้จักจับปูเล็กๆ ใส่จับลูกปลาตะกั่วที่มีอยู่มากมาย เพราะมันเป็นปลาที่ไม่มีใครต้องการ จะจับกินก็ตัวเล็กเกินไป จะเอามาเลี้ยงก็ไม่สวย อยากให้เห็นสายมาบ เพราะสิ่งเหล่านี้คือความงดงามที่ควรจะตราไว้ในจิตใจไปชั่ววันรันดร์ เพื่อเป็นน้ำเลี้ยงในยามที่จิตใจแห้งเหี่ยวในอนาคตที่แวดล้อมไปด้วยเทคโนโลยีและสิ่งอำนวยความสะดวกต่าง ๆ อันไม่มีเรื่องของจิตปะปนอยู่เลยนอกจากเรื่องของวัตถุ อยากให้รู้จักชีวิต รู้จักพื้นเพของตัวเองและไม่อยากให้แก่ประหลาดกับสิ่งธรรมดาสามัญอย่างนี้ในวันข้างหน้า ไม่ดูถูกคนที่เปิ่นชาวไร่ชาวนาอันเปรียบเสมือนบรรพบุรุษของตนเอง” (บ้านญาติและสภาวะแวดล้อมจิต: หน้า 110)

คล้ายกับเรื่องสั้น ถนนนี้กลับบ้าน ของ ไพฑูรย์ ัญญา ที่เล่าถึงปิงตัวละครซึ่งเฝ้าทบทวนอัตลักษณ์ตัวเองอยู่นานนับสิบปีระหว่างใช้ชีวิตอยู่ในเมืองหลวง สิ่งนี้จุดประกายให้เขาย้อนกลับบ้านอีกครั้งเมื่อลูกชายอายุประมาณสิบขวบ การเดินทางครั้งนี้ ในความคิดของเขาเป็นเสมือนการเดินทางค้นหาตัวตนครั้งใหม่ สุดท้ายมันก็นำมาซึ่งคำตอบที่เขาเองก็คาดไม่ถึง เพราะสุดท้ายแล้วเขาได้พบว่าอัตลักษณ์ท้องถิ่นใต้ที่โยกยมาตลอดระยะเวลาที่ยาวนานนั้นไม่อาจย้อนกลับมาได้อีกแล้ว เวลาที่ยาวนานในเมืองหลวงทำให้เขากลายเป็นอื่น เป็นคนที่ต้องนอนฟูกหนา กินและเที่ยวในศูนย์การค้า และหาความสุขโดยการจับจ่ายซื้อของ แม้แต่ชาวเมืองหลวง (คนที่ปิงรู้สึกว่าเป็นคนอื่น/ที่อื่น) ก็ยังมอง

และรู้สึกว่างเปล่ากลายเป็นพวกเดียวกันไปแล้ว ดังข้อความตอนหนึ่งว่า “แล้วตอนนี้ล่ะ...เขาเป็นใคร? มีใครบ้างไหมที่จะบอกได้ว่าเขาเป็นคนบ้านนอกมาก่อน” (ถนนวนีกลับบ้าน: หน้า 99)

ในขณะที่เดียวกันสำนึกพลัดถิ่นยังคงก่อ “ความเป็นอื่น” ให้แก่ปิง (และจะรู้สึกรุนแรงขึ้นเมื่อมีสิ่งเร้า เช่น เมื่อบ้านเกิดถูกดูแคลน) แม้ใครๆ ในเมืองหลวงต่างก็นิยามอัตลักษณ์ของปิงว่าเป็นคนเมืองหลวง แต่เขาก็ไม่อาจนิยามอัตลักษณ์ตนเองว่าเป็นคนเมืองหลวงได้อย่างแนบแน่นเป็นเนื้อเดียวกัน อย่างไรก็ตามเมื่อปิงกลับมาถึงบ้านเกิด เขาก็ไม่อาจนิยามอัตลักษณ์ตนเองว่าเป็นคนท้องถิ่นได้เช่นเดียวกับคนในบ้านเกิดได้อีกต่อไป ความเป็นอื่น/ความแปลกแยกกับสภาพบ้านเกิดทำให้ปิงไม่อาจทนอยู่ในหมู่บ้านต่อไป (ตามระยะเวลาเดิมที่กำหนดไว้) จึงต้องโกหกแม่และพี่ว่ามียางด่วนต้องรีบร้อนเดินทางกลับเมืองหลวงทันที

“นึกไปถึงเหตุผลสั้นๆ ที่เขาบอกแม่และพี่ชายแล้วให้นึกชิงชังตัวเองมากขึ้นไปอีก นั่นเป็นการโกหกชัดๆ แม้เขาจะแสร้งบอกว่ามียางสำคัญที่บริษัทซึ่งเขาเพิ่งนึกขึ้นได้ว่าต้องรีบไปจัดการโดยด่วน และด้วยเหตุผลนี้แม้กับพี่ยอมเชื่อ แต่เขาก็ไม่อาจหลอกตัวเองได้เลย ปิงไม่เข้าใจเหมือนกันว่าเพราะอะไรกันแน่ที่ทำให้เขาตัดสินใจอย่างนั้น...บางสิ่งบางอย่างมันดูลึกซึ้งและสับสนจนเขาเองก็ไม่อาจอธิบายให้กระจ่างได้” (ถนนวนีกลับบ้าน: หน้า 110)

อัตลักษณ์ความเป็นคนได้ถูกทำให้เลื่อนไปด้วยอัตลักษณ์ความเป็นคนเมือง แม้ความเป็นคนได้ยังคงอยู่ในกระแสสำนึกโหยหาอดีตของปิง แต่มันไม่มีพลังมากพอที่จะหนุนนำให้เขาค้นหาหรือสร้างสิ่งใดที่จะโยงโยยสายสัมพันธ์นั้นให้กระชับแน่นขึ้น นอกจากเก็บไว้ในกระแสสำนึกแห่งการโหยหาอดีตที่รับรู้ระหว่างเขากับลูกเท่านั้น เหมือนที่บอกลูกว่า ของบางอย่างเรารู้ว่ามันอยู่ที่ไหน แต่“บางทีเราก็ไม่จำเป็นต้องค้นหา” (ถนนวนีกลับบ้าน: หน้า 111) ซึ่งก็เหมือนกับอัตลักษณ์ถิ่นใต้ที่ปิงรู้ว่ามันคืออะไรและอยู่ที่ไหน แต่สำหรับเขาแล้วการมีชีวิตอยู่ในปัจจุบันอย่างมีความสุข (ความพึงพอใจในอัตลักษณ์ใหม่ที่ผสมผสานกันอย่างค่อนข้างลงตัว) ส่งผลให้อัตลักษณ์ดั้งเดิมไม่ใช่สิ่งจำเป็นต้องค้นหาอีกต่อไปแล้ว

ปรากฏการณ์ของการพลัดถิ่นซึ่งวรรณกรรมเสนอให้เห็นนั้น จะเห็นได้ว่าส่งผลต่ออัตลักษณ์พื้นถิ่นดั้งเดิมในแง่ของการลดลงสยดสางตามกับอัตลักษณ์เดิม มันถูกทำลายโดยสภาพแวดล้อมที่แปรเปลี่ยนไป (ความเป็นอื่น) ในสถานการณ์เช่นนี้ คนใต้พลัดถิ่นจึงพยายามนิยามตัวเองผ่านการตั้งคำถามต่ออัตลักษณ์ว่า พวกเขาเป็นใครกันแน่ ระหว่างความเป็นคนถิ่นใต้ กับความเป็นคนเมืองหลวง หรือคนกรุงเทพฯ ทางออกของคำถามนี้คือการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของคนใต้พลัดถิ่นที่เป็นผลของการปะทะ/สันทนา และประสานกันระหว่างอัตลักษณ์พื้นถิ่นกับอัตลักษณ์คนเมืองหลวง พวกเขากลายเป็นคนใต้พลัดถิ่นในเมืองหลวงที่พยายามใช้ชีวิตอยู่ให้ได้ในเมืองที่บริโภคนิยม แข่งขัน โดยใช้ฐานความเป็นคนดี และมีเชื้อสายกับผู้อื่นแบบคนชนบท ขณะเดียวกันก็พยายามแสวงหาโอกาสทางเศรษฐกิจและสังคมเหมือนกับคนเมืองหลวง

ดังกล่าวนแล้วว่า อัตลักษณ์ถิ่นใต้ที่คนใต้พลัดถิ่นเลือกกักเก็บไว้ในโลกจินตนาการแห่งการโหยหาอดีตนั้นเป็นอัตลักษณ์ของอดีตที่ถูกแช่แข็ง ท้องถิ่นทั้งในมิติของผู้คนและพื้นที่จึงเป็นความสะอาด สดใส อุดมสมบูรณ์ และดีงาม (ซึ่งเมื่อตัวละครเดินทางกลับไปยังท้องถิ่นเขาก็ไม่อาจหาท้องถิ่นในจินตนาการพบ เพราะมันเปลี่ยนแปลงไปแล้ว) ในขณะที่อัตลักษณ์ความเป็นคนเมืองที่พวกเขานิยามก็คือ ความก้าวหน้าทางด้านเทคโนโลยี และการหลงใหลในวัตถุตามกระแสบริโภคนิยม การแสวงหาโอกาส ในสถานการณ์เช่นนี้ อัตลักษณ์ของคนใต้พลัดถิ่นจึงเป็นการผสมผสานระหว่างอัตลักษณ์ท้องถิ่นใต้และอัตลักษณ์เมืองหลวงที่เลื่อนไหลและแปรเปลี่ยนตามตำแหน่ง สถานการณ์ และบริบทแวดล้อม อัตลักษณ์ของคนใต้พลัดถิ่นจึงไม่อาจนิยามได้ด้วยอัตลักษณ์ของคนใต้ หรืออัตลักษณ์ของคนเมืองหลวง แต่เป็นอัตลักษณ์ที่อยู่ในพื้นที่พิเศษระหว่างการทอดผ่านของอัตลักษณ์ทั้งสอง

สรุป

ภาพตัวแทนคนใต้พลัดถิ่นได้นำเสนอในวรรณกรรมของนักเขียนใต้มาอย่างเห็นได้ชัดในช่วงปลายทศวรรษที่ 2520 ถึงต้นทศวรรษที่ 2530 แรงผลักหรือวาทกรรมที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์นี้คือวาทกรรมการพัฒนาจากศูนย์กลางโดยมีรูปธรรมคือแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมซึ่งในช่วงต้นทศวรรษที่ 2520 นั้นเน้นการพัฒนาชนบทโดยไม่ได้มุ่งมองความต้องการของชนบทอย่างแท้จริง ภาพตัวแทนของคนใต้พลัดถิ่นในวรรณกรรมจึงเป็นเสมือนภาพตัวแทนของความล้มเหลวของการพัฒนาดังกล่าวในมุมมองของตัวบทวรรณกรรม

การพลัดถิ่นทำให้คนใต้ในวรรณกรรมเกิดความรู้สึกแปลกแยกทั้งจากคนในพื้นที่เดียวกันและคนในพื้นที่มาตุภูมิ จนก่อให้เกิดการลี้ภัย สงสัย ตั้งคำถามและทบทวนอัตลักษณ์ของตนว่าเป็นใครกันแน่ระหว่างคนท้องถิ่นใต้หรือคนเมืองหลวง อัตลักษณ์คนใต้พลัดถิ่นที่ปรากฏในวรรณกรรมเป็นลักษณะที่ผสมผสานระหว่างอัตลักษณ์ท้องถิ่นดั้งเดิมในลักษณะของการโหยหาอดีตและการกักเก็บไว้ในจินตนาการในรูปแบบของอดีตที่ถูกแช่แข็งเอาไว้เหนือความเปลี่ยนแปลง และผสมผสานกับอัตลักษณ์ของความเป็นคนเมืองที่นิยมวัตถุ ความทันสมัยสะดวกสบาย พื้นที่ของอัตลักษณ์คนใต้พลัดถิ่นจึงเป็นพื้นที่ที่อยู่กลางระหว่างความเป็น "คนเมืองหลวง" และ "ความเป็นคนใต้" ที่เลื่อนไหลและแปรเปลี่ยนตามตำแหน่ง สถานการณ์ และบริบทแวดล้อม

บรรณานุกรม

- กร ศิริวัฒน์. "บ้านญาติและสภาวะแวดล้อมจิต" ในหมื่นเขี้ยวคมหนาม. กรุงเทพฯ: ประพันธ์สาส์น, 2536.
- จำลอง ผึ้งชลจิตร. ในลีก. กรุงเทพฯ: แพร่สำนักพิมพ์, 2543.
- จิรวุฒิ เสนาคำ. "มโนทัศน์สนามสังคมข้ามพรมแดน" วารสารรัฐศาสตร์สาร. ปีที่ 24 ฉบับที่ 3 กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2539.
- _____. "แนวคิดคนพลัดถิ่นกับการศึกษาชาติพันธุ์". ว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2547.
- ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (บรรณาธิการ). อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2546.
- _____. "ข้ามพรมแดนกับคำถามเรื่องอัตลักษณ์ วัฒนธรรม พื้นที่และความเป็นชาติ". วารสารสังคมศาสตร์. มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เชียงใหม่: นพบุรีการพิมพ์, 2547.
- พัฒนา กิตติอาษา. (บรรณาธิการ). มานุษยวิทยากับการศึกษาปรากฏการณ์โหยหาอดีตในสังคมไทยร่วมสมัย. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2546.
- _____. "คนข้ามแดน: นาฏกรรมชีวิตและการข้ามพรมแดนในวัฒนธรรมอีสาน". วารสารสังคมศาสตร์. มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เชียงใหม่: นพบุรีการพิมพ์, 2547.
- ไพฑูรย์ ธัญญา. "ทางโคลน" ในโอบยีนไปจากวัยเยาว์. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: นาค, 2541.
- _____. "ถนนนี้กลับบ้าน" ในถนนนี้กลับบ้าน. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพฯ: นาค, 2536.
- _____. "รถไฟที่ผ่านเลย" ในถนนนี้กลับบ้าน. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพฯ: นาค, 2536.
- _____. "โรคติดคอ" ในถนนนี้กลับบ้าน. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพฯ: นาค, 2536.

สนั่น ชูสกุล. "เยียวยา" ในช้างเหยียบนา พระยาเหยียบเมือง. สุรินทร์:อิงฟ้า, 2541.

_____. "งานแต่งงานน้องสาวคนสุดท้าย" ในช้างเหยียบนา พระยาเหยียบเมือง. สุรินทร์:อิงฟ้า, 2541.

_____. "หลังอิงอันอบอุ่น" ในช้างเหยียบนา พระยาเหยียบเมือง. สุรินทร์:อิงฟ้า, 2541.

ศิลา โคมนาย. "ขาซ้ายของแม่" ในครอบครัวกลางถนน. พิมพ์ครั้งที่ 3 กรุงเทพฯ:มิ่งมิตร, 2536.

Appadurai, Arjun. "Modernity at Large" Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Hall, Stuart, ed. **Representation: Cultural representations and signifying practices**. London : Sage, 1997.

Hall, Stuart. "Culture Identity and Diaspora". in *Identity: Community, Culture Difference*.
London: Lawrence and Wishart, 1990.

Poole, Ross. **Nation and Identity**. London: Routledge, 1999.

ภาคผนวก



กำหนดการประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๓
“ความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรม”
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ร่วมกับ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)



วันพุธที่ ๑๕ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๕๕๙

ห้องอดุล วิเชียรเจริญ (ห้อง ๒๐๑) ชั้น ๒ อาคารคณะศิลปศาสตร์

๑๗.๐๐ – ๑๙.๐๐ เสวนาวิชาการ โดยนักวิจัยอาวุโสของคณะศิลปศาสตร์ มธ.

เพื่อนำเข้าสู่การประชุมฯ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๓

(๑) “เส้นทางสายไทย: จากเวียดนามถึงสุวรรณภูมิ” โดย วิไลวรรณ ขนิษฐนันท์ และ

(๒) “มนุษยศาสตร์ไทย และอเมริกันไม่เคยวิกฤต” โดย ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ

วันพฤหัสบดีที่ ๑๖ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๕๕๙

หอประชุมศรีบูรพา (หอประชุมเล็ก)

๐๘.๓๐ – ๐๙.๐๐ ลงทะเบียน

๐๙.๐๐ – ๐๙.๓๐ พิธีเปิด

โดย ผู้อำนวยการสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

และ คณบดีคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

๐๙.๓๐ – ๑๒.๐๐ การอภิปรายเชิงวิชาการ เรื่อง “คนไทยยอมรับความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรมจริงหรือ ?”

วิทยากร อานันท์ กาญจนพันธุ์

ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์

สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล

เดชา ตั้งสีฟ้า

ผู้ดำเนินรายการ พวงทอง รุ่งสวัสดิทรัพย์

๑๒.๐๐ – ๑๓.๓๐ อาหารกลางวันตามอัธยาศัย

อาคารคณะศิลปศาสตร์

๑๓.๓๐ – ๑๖.๓๐ การเสนอรายงาน/บทความวิจัย

(๑๔.๔๕ – ๑๕.๐๐ พักรับประทานอาหารว่างและเครื่องดื่ม)

กลุ่มที่ ๑ วิธีวิทยาการศึกษาความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรม:

ขอบเขตที่สิ้นไหล ทฤษฎีที่ท้าทาย

(ห้อง ๒๐๓ ชั้น ๒)

(๑.๑) “เมื่อผมมองคุณอยู่ หรือคุณเองเป็นเพียงแค่ตัวผมในกระจก/หรือผมเองเพียงมองคุณผ่านกระจก”

โดย เต็ดเต๋ยว เหล่าสินชัย

(๑.๒) “รสนิยม “ป๊อป ร็อค” ในอุตสาหกรรมวัฒนธรรมของดนตรียอดนิยม/แบบอาดอร์โน” โดย ดุษฎี วรรณมธุระ

(๑.๓) “บททดลองนำเสนอว่าด้วยประวัติชีวิตครอบครัว: คนเล็ก ๆ กับวิธีการศึกษาแนวจุลประวัติศาสตร์ (Microhistory)”

โดย ชาติชาย มุกสง

ผู้วิจารณ์ ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร

เชษฐา พวงหัตถ์

กลุ่มที่ ๒ มนุษยศาสตร์อธิบายความหลากหลาย: อัตลักษณ์ ความเป็นอื่น และคนชายขอบ

(ห้อง ๑๑๑ ห้องริมน้ำ ชั้น ๑)

- (๒.๑) "การสร้างอัตลักษณ์ในอัลบั้มภาพออนไลน์" โดย นราธิป วิรุฬห์ชาติพันธ์
(๒.๒) "ตัวตนคนพลัดถิ่น: ผู้ลี้ภัยชาวคาเรนในจังหวัดแม่ฮ่องสอน" โดย บัณฑิต ไกรวิจิตร
(๒.๓) "คำขวัญประจำจังหวัด: "อัตลักษณ์" กับการสร้าง "จุดขาย" โดย ชนกพร พัวพัฒนกุล

ผู้วิจารณ์ นิติ ภาวครพันธุ์

กลุ่มที่ ๓ ตัวบท: รูปแบบและกลวิธี กับความหมายที่แฝงเร้น

(ห้องอดุล วิเชียรเจริญ (ห้อง ๒๐๑) ชั้น ๒)

- (๓.๑) "บทชมโฉม: สุนทรีภาพแห่งความเป็นอื่น" โดย ปฐม หงษ์สุวรรณ
(๓.๒) "ความโดดเด่นของจอมเผด็จการ: การเมืองของเรื่องเล่าในนวนิยายเรื่อง The Autumn of the Patriarch ของ กาเบรียล การ์เซีย มาร์เกซ" โดย สุเดช โชติอุดมพันธ์
(๓.๓) "พื้นที่แห่งอดีตพิเศษใน "เรื่องของจัน ดารา" โดย วรณี อุดมศิลป์

ผู้วิจารณ์ ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์
สุนันทา วรรณสินธ์ เบลดส์

กลุ่มที่ ๔ เพศสภาพ และความหลากหลายที่ท้าทายมนุษยศาสตร์

(ห้อง ๓๐๓ ชั้น ๓)

- (๔.๑) "บททวนวรรณกรรม YAOI: การ์ตูนเกย์โดยผู้หญิงเพื่อผู้หญิง" โดย ญาณธร เจียรรัตนกุล
(๔.๒) "ภาพเปลี่ยนในนิตยสาร Playboy สหรัฐอเมริกา ทศวรรษ 1950 ความหลากหลายที่มีมาก่อนหน้า Sexual Revolution: บทวิเคราะห์ทางประวัติศาสตร์" โดย อาวุธ ชีระเอก
(๔.๓) "ประสบการณ์ชีวิตคู่ของหญิงรักหญิงที่ออกแบบเองในสังคมไทย" โดย สุมาลี โดกทอง

ผู้วิจารณ์ สุภัทวดี อมาตยกุล
นิภาพร รัชตพัฒนากุล

๑๗.๐๐ – ๑๘.๐๐ พบปะสังสรรค์ระหว่างวิทยากรและผู้ลงทะเบียน
พร้อม "บทกวีในสวนศิลป์" และ String Quartet
ณ สวนศิลป์ ชั้น ๑ ริมแม่น้ำเจ้าพระยา

วันศุกร์ที่ ๑๗ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๕๕๙

อาคารคณะศิลปศาสตร์

๐๙.๐๐ – ๑๒.๐๐ การเสนอรายงาน/บทความวิจัย

(๑๐.๑๕ – ๑๐.๓๐ พักรับประทานอาหารว่างและเครื่องดื่ม)

กลุ่มที่ ๕ ภาษากลายพันธุ์ และชาติพันธุ์ทับซ้อน

(ห้อง ๓๐๓ ชั้น ๓)

- (๕.๑) "การอ่านภาษาภาพจิตรกรรมกับอักษรธรรมล้านนา: ชื่อของพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์แม่น้ำโขง" โดย อรรถพล สาตุ้ม
(๕.๒) "การประกอบสร้าง "ประวัติศาสตร์การต่อสู้ระหว่างเผ่าพันธุ์" ในงานประวัติศาสตร์พม่าสมัยใหม่ ทศวรรษ 1880-1940 : บทเสนอเบื้องต้น" โดย ธนาภา เดชพาวุฒิกุล
(๕.๓) "ตำนานตัวอักษร: กลไกทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ที่ไม่มีตัวอักษร" โดย ศิราพร ณ ถลาง

ผู้วิจารณ์ วิไลวรรณ ขนิษฐานันท์
ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี

กลุ่มที่ ๖ จินตนาการที่สืบเรียว: ความฝัน ความอาย ความเซย และความเชื่อ

(ห้อง ๑๑๑ ห้องริมหน้า ชั้น ๑)

(๖.๑) "จะเด็ด: จินตนาการอันสืบเรียวของสังคมไทย" โดย บาห์อัน อิมส่าราญ

(๖.๒) "รสนิยมมือสอง (Second-Hand Taste)" โดย ปิยรัตน์ ปันลี

(๖.๓) "เชื่อมโยงสื่อเล็กทรอนิกส์: นวัตกรรมใหม่บนรากฐานของความเชื่อเดิม เมื่อความเชื่อโลดแล่นอยู่บนอินเทอร์เน็ต" โดย สรียา ทับทัน

ผู้วิจารณ์ สมสุข หินวิมาน

วิริยะ สว่างโชติ

กลุ่มที่ ๗ ความคิด ความเชื่อกับเรื่องราวในภาษาภาพ

(ห้อง ๒๐๓ ชั้น ๒)

(๗.๑) "จิตรกรรมฝาผนังวัดโพธิ์ปฐมาวาส: ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมในชุมชนสงขลาสมัยต้นรัตนโกสินทร์" โดย กณิกนันท์ อำไพ

(๗.๒) "ตามรอยมรดกวัฒนธรรมจีนในสมัยรัตนโกสินทร์: มุมมองจากจิตรกรรมฝาผนัง" โดย มาลินี คัมภีร์ญาณนนท์

(๗.๓) "การส่องเรือข้ามห้วงมหาสมุทรในจิตรกรรมฝาผนังของชาวอินโดนีเซีย: พุทธศาสนายามในแบบตะวันตก" โดย สุรัชย์ จงจิตงาม

ผู้วิจารณ์ พิชญ์ สุ่มจินดา

ศานติ ภัคดีคำ

กลุ่มที่ ๘ วิถีได้กับแรงปะทะที่หลากหลาย

(ห้องอดุล วิเชียรเจริญ (ห้อง ๒๐๑) ชั้น ๒)

(๘.๑) "Malayness as a Problem in Thailand's Model of National Integration" โดย Patrick Jory

(๘.๒) "The Power of Identity and the Moslems in Hatyai, Southern Thailand" โดย อรอนงค์ ทิพย์พิมล

(๘.๓) "คนได้พลัดถิ่นกับการทบทวนอัตลักษณ์" โดย วิมลมาศ ปฤชากุล

ผู้วิจารณ์ ธเนศ อภรณ์สุวรรณ

ชุลีพร วิรุณหะ

๑๒.๐๐ – ๑๓.๓๐ อาหารกลางวันตามอัธยาศัย

หอประชุมศรีบูรพา (หอประชุมเล็ก)

๑๓.๓๐ – ๑๕.๓๐ การเสวนาโต๊ะกลม เรื่อง "ความย้อนแย้ง (Irony) ของความหลากหลาย: บทเรียนจากมนุษยศาสตร์"

วิทยากร ปรีติดา เณลิเมฬา กอนนันทกุล

บัณฑิต จันทรโรจนกิจ

ธเนศ วงศ์ยานนาวา

สายัณห์ แดงกลม

ผู้ดำเนินรายการ เกษม เพ็ญภินันท์

๑๕.๓๐ – ๑๗.๐๐ ปาฐกถาสรุปปิดการประชุม

วิทยากร ชัยวัฒน์ สถาอานันท์

ผู้ดำเนินรายการ ชัชวดี ศรีลัมพ์

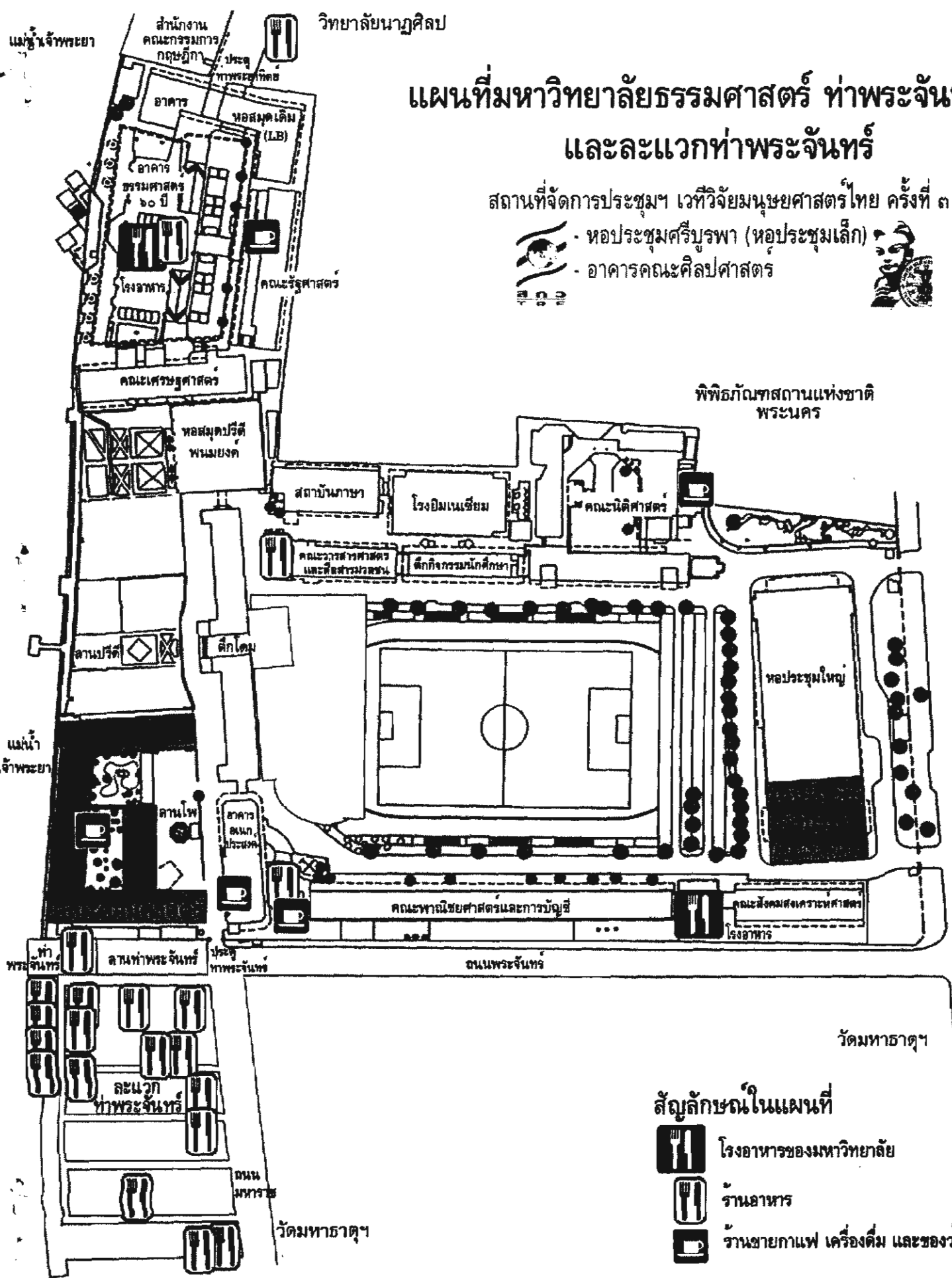
แม่บ้านเจ้าพระยา
วิทยาลัยนาฏศิลป์

แผนที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ท่าพระจันทร์ และละแวกท่าพระจันทร์

สถานที่จัดการประชุมฯ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๓



- หอประชุมศรีบูรพา (หอประชุมเล็ก)
- อาคารคณะศิลปศาสตร์



สนาม
หลวง

พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ
พระนคร

หอประชุมใหญ่

วัดมหาธาตุฯ

สัญลักษณ์ในแผนที่

- โรงอาหารของมหาวิทยาลัย
- ร้านอาหาร
- ร้านขายกาแฟ เครื่องดื่ม และของว่าง