



เอกสารประกอบการประชุมโครงการ
“จัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ 4”

ชุดโครงการ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. อินทิรา ชาสีร์

หัวหน้าโครงการ

31 มกราคม – 1 กุมภาพันธ์ 2551



เอกสารประกอบการประชุมโครงการ
“จัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ 4”

ชุดโครงการ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. อินทิรา ชาสีร์

หัวหน้าโครงการ

31 มกราคม – 1 กุมภาพันธ์ 2551

**เอกสารประกอบการประชุม
โครงการ
“จัดประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ 4”**

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. อินทิรา ชาศิรี
หัวหน้าโครงการ

ชุดโครงการ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
(ความเห็นในรายงานนี้เป็นของผู้วิจัย สกว. ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป)

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติ

เวทีวิจัย มนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ 4

“อารมณ์ อำนาจ ความรู้ ความรู้สึก”

คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

ร่วมกับ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

วันที่ 31 มกราคม – 1 กุมภาพันธ์ 2551



ปาฐกถา “อารมณ์ ความรู้สึก ประสบการณ์ : มุมมองของมนุษยศาสตร์”

โดย ศ.ดร.เจตนา นาควัชระ

เสวนา “อารมณ์ในมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์”

- มนุษยวิทยากับอารมณ์

โดย ดร.อภิญา เพื่องฟูสกุล

- อารมณ์และ ความรู้สึก การออกแบบเมืองและสถาปัตยกรรม

โดย ดร.สันต์ สุวัจนราภินันท์

- อารมณ์(ที่)รวม : อารมณ์ที่(ร)วมในศิลปะการละคร

โดย อ.ปวิตร มหาสารินันท์

การนำเสนอผลงานวิจัยกลุ่มย่อย

- ข้อสังเกตและวิธีวิทยาทางสังคมศาสตร์ที่มีต่อการศึกษา เรื่องความตาย

โดย ดร.ไพโรจน์ วิไลนุช

- อารมณ์ความรู้สึก โครงสร้างของเรื่องเล่า และการรับรู้ความจริง

โดย กัญญา วัฒนกุล

- ตำนานหลวงปู่ทวดเหยียบน้ำทะเลจืด : ตำนานแห่งอารมณ์ศรัทธาและอิทธิปาฏิหาริย์

โดย สายป่าน ปุริวรรณชนะ

- **เดียวเงิน : การสะท้อนความรู้สึกของชนชั้นล่างในบทละครตลกญี่ปุ่น**

โดย อ.ศุภฤกษ์ ชัยรัตน์

- **โลกทัศน์และความรู้สึกนึกคิดของนักบริหารอาณานิคมชาวอังกฤษที่มีต่อพม่า และคนพื้นเมือง**

โดย ธนภาย เชนพาวฒิกุล

- **อินโดจีน พื้นที่ “อารมณ์ อำนาจ ความรู้ ความรู้สึก” ในวรรณกรรม Un barrage contre le Pacifique (เขื่อนกันแปซิฟิก) ของมารเกอริต ดูราส**

โดย รศ.ดร.ธีรา สุขสวัสดิ์ ณ อยุธยา

- **ประชาธิปไตยแห่งอารมณ์และบทแนะนำสู่ทฤษฎีการร่นเวลาทางวัฒนธรรมของวีลีโอ**

โดย อ.คุษฎี วรรณคมุขฎี

- **ภูมิปัญญาท้องถิ่น : ความรู้บนพื้นที่ วิทยาศาสตร์ และอำนาจ**

โดย อ.จักรพันธ์ แสงทอง

- **ทัศนะเรื่องความอายและความละอายในปรัชญาขงจื้อ**

โดย อ.ศากุน ภักดีคำ

- **เหตุผลของ “ความไร้เหตุผล” ในจริยศาสตร์แบบเซ็น**

โดย อ.มัสยา นิวัติศษภูมิ

- **Healing the Earth Our Heart : Consciousness Revolution Deep Ecology, and Engaged Buddhism in Gary Snyder's Poetry**

โดย ผศ.ดร.คารินทร์ ประดิษฐ์ทัศน์ย์

- **มโนทัศน์เรื่องความสุขในจริยศาสตร์ของค่านั้**

โดย อ.ไพธิน ปิ่นสำอางค์

- **จาก รหัสลับดา วินชี ถึง พระเยซูในประวัติศาสตร์ : ข้อสังเกตที่มีต่อความรู้ในแบบศาสตร์**

โดย อาวุธ ชีระเอก

- พื้นที่ของ “พระศรีอารีย์” ในศาสนา “พระสมณโคดม” : มุมมองผ่านตำนานพระศรีอารีย์ใน
สังคมไทย

โดย อ.อภิรักษ์กุล เกษมผลกุล

- The Bluest Eye : (ฉัน)เกลียดตูกตา (หนู)อยากตาสีฟ้าที่สุดในโลก

โดย ก่อนตะวัน ผิวทอง

- อารมณ์ต้องห้าม : อุดมการณ์กับความรักใน อะเซเลียสีแดง

โดย อ.ดร.ชุติมา ประกาศวุฒิสาร

เสวนา “ห้ามมีอารมณ์ กับอารมณ์ต้องห้าม”

- อารมณ์วิทยาศาสตร์กับการแพทย์ : มนุษยศาสตร์กับโฉมหน้าความเป็นมนุษย์ของการแพทย์

โดย นายแพทย์โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์

- Crime of Passion : Justice and Emotion

โดย รศ.เนืองน้อม บุญขเนตร

ปาฐกถาปิด

โดย ศ.ดร.นิธิ เอียวศรีวงศ์

.....

-เอกสารชุดนี้เป็นเอกสารฉบับร่าง ห้ามอ้างอิงหรือเผยแพร่โดยไม่ได้รับอนุญาตจากผู้เขียน-

อารมณ์ ความรู้สึก ประสบการณ์ : มุมมองของมนุษยศาสตร์

เจตนา นาควัชร

อาร์มกบท : เพียงคำเดียวที่ไม่ปรารถนา

ผู้บรรยายใคร่ขออนุญาตเริ่มต้นด้วยการอ้างถึงเพลงไทยสากลบทหนึ่ง ซึ่งเป็นเพลงที่รู้จักกันดีในสมัยหนึ่ง อายุของเพลงคงจะถึง 40 ปี เพลง "กาก็เหมือนดอกไม้" ไสล ไกรเลิศ เป็นผู้แต่งทั้งคำร้องและทำนองเพื่อมอบให้กับชรินทร์ นันทนาคร เป็นผู้ขับร้อง คีตกวีกับนักร้องคู่นี้ร่วมกันสร้างงานที่โดดเด่นไว้เป็นจำนวนมากไม่น้อย

กาก็เหมือนดอกไม้

คำร้อง-ทำนอง ไสล ไกรเลิศ

โอ้...มาลีนี้ใครดมเล่น
กลีบเจ้าเป็นรอยซ้ำ
ใครทำให้เจ้าเงา
หรือกุมราแกล้งมาภิรมย์ชมเจ้า
มองแล้วพายังเศร้า
เจ้าเคยพริ้มเพรา
กลับมาอับเฉาเพราะมือคนชม
ใครอยากจะรัก ใครอยากจะชม
ใครอยากจะชม นิยมว่าเด่นดี

เปรียบกานดาโสภางามผ่อง
โอ้รูปทองใจทรม มีนามว่ากาก็
สายอรชรกลิ่นจรรหอมดังมาลี
กรรมของนางเทวีเจ้างามโสภี
แต่ใจบัดสีเพราะมีอารมณ์
ใจอยากจะรัก ใจอยากจะชม
ใจกลับระทม เพราะลมสวาทเคย

เมื่อ 40 ปีผ่านพ้นไป ผู้ฟังจำนวนหนึ่ง โดยเฉพาะผู้ที่มีความเชื่อมั่นในแนวสตรีนิยมย่อมจะเสียดายไม่ได้ที่จะมีปฏิริยาทางลบต่อเพลงๆนี้ การที่ผู้บรรยายเลือกเพลงบทนี้มาวิเคราะห์ก็ด้วยวัตถุประสงค์ที่จะชี้ให้เห็นถึงการไข่มโนทัศน์ที่ว่าด้วยอารมณ์ในลักษณะทั่วไป การใช้คำว่าอารมณ์ในที่นี้ จะว่าเป็นการใช้อย่างคนธรรมดาสามัญโดยที่ปราชญ์ย่อมไม่รับรองอาจจะไม่ใช่ เพราะราชบัณฑิตยสถานก็ดูจะไม่ลังเลที่จะเข้ามาโอบอุ้มความหมายของคำที่ผู้แต่งใช้ในกรณีนี้ พจนานุกรมราช

บัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2542 ให้นิยามคำว่าอารมณ์เอาไว้ด้วยว่า "ความรู้สึกซึ่งมักใช้ไปในทางกามารมณ์ เช่น อารมณ์เปลี่ยว เกิดอารมณ์" ตัวอย่างที่ 2 จะพ้องกับความหมายที่ใสล ไกรเลิศ ต้องการจะสื่อมายังผู้ฟัง ถ้าจะพิจารณาให้ถ่องแท้ลงไปอีก เราก็จำเป็นต้องยอมรับว่า เพลงนี้อยู่ในขนบวรรณศิลป์ของไทย ซึ่งผู้ประพันธ์คำร้องเพลงไทยสากลจำนวนไม่น้อยรับสืบทอดมาใช้ การเปรียบสตรีกับดอกไม้เป็นความเปรียบที่ใช้กันเป็นประจำ มีเพลงไทยสากลที่เด่นๆ อีกหลายเพลง ซึ่งนักฟังเพลงยอมรับว่าไพเราะจับใจ เช่น "ดอกไม้ใกล้มือ" (คำร้อง แก้ว อัจฉริยะกุล ทำนอง เวส สุนทรจามร) "จันทร์กะพ้อร่วง" (คำร้อง แก้ว อัจฉริยะกุล ทำนอง เอื้อ สุนทรสนาน) และ "ชีวิตหญิง" (คำร้อง แก้ว อัจฉริยะกุล ทำนอง เอื้อ สุนทรสนาน) แต่เพลง "กาก็เหมือนดอกไม้" มิใช่จะเป็นการประณามฝ่ายหญิงอย่างมิได้ครุ่นคิดไตร่ตรอง เพราะบทเพลงมีกรอบเชิงปรัชญากำกับอยู่ โดยเฉพาะข้อความที่กล่าวถึง "กรรมของนางเทวี" ในบรรทัดที่ 13 เราจะต้องถามว่า เธอมีทางเลือกหรือไม่ในการที่ต้องประพฤติดนไปในทางที่ชวนให้ถูกกล่าวหาว่าต่ำทราม เป็นเพราะเธอเสี่ยงกระแสนแห่งกรรมมิได้ใช่หรือไม่ และก็อันที่จริงผู้แต่งก็ตั้งประเด็นเอาไว้แล้วว่า มีบุคคลที่สองที่ "ทำให้เจ้าเงา" ยิ่งกว่านั้นในตอนท้ายของเพลงก็มีบุคคลที่ 2/1 ปรากฏตัวขึ้นมาอีก ผู้ซึ่งรำพันว่า "ใจอยากจะรัก ใจอยากจะชม / ใจกลับระทม เพราะลมสวาทเอย" หมายความว่า ชายคนที่ 2 รังเกียจเธอผู้เปรียบได้กับกลีบดอกไม้ที่มีรอยชำรุดแล้วกระนั้นหรือ ถ้าจะกล่าวด้วยภาษาวิชาการสมัยใหม่ก็คงจะต้องสรุปว่า เพลงบทนี้ชี้ให้เห็นถึงความสับสนเชิงอภิปรัชญา เพราะเรามีอาจแน่ใจได้ว่ากาก็มีเสรีภาพที่จะเลือกทางเดินของเธอหรือไม่ ด้วยเหตุนี้ การกระทำที่คนส่วนใหญ่ประณามว่าผิดศีลธรรม จึงอาจมิใช่ความผิดของเธอแต่ฝ่ายเดียว สรุปได้เป็นคำรบสองว่า เพลงบทนี้สะท้อนให้เห็นถึงลักษณะสัมพัทธ์หรือความสับสนในเชิงจริยธรรมด้วยเช่นกัน

ความสับสนที่เกิดขึ้นดังตัวอย่างที่ชี้ให้เห็นข้างต้นนี้อาจเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นบ่อยครั้ง เพราะเรามักนำเอาแก่นทัศน์ของพุทธศาสนามาใช้ตามใจตนเองอยู่เสมอ พจนานุกรมเพื่อการศึกษาพุทธศาสนา (2548) ให้คำจำกัดความคำว่า "อารมณ์" ในลักษณะทั่วไปว่า "ความรู้สึกนึกคิดหรือจิตใจที่แปรปรวนเปลี่ยนแปลงไปแต่ละช่วงเวลา" ในขณะที่ "อารมณ์" ใน "คำวัด" หมายถึง "สิ่งที่จิตใจเกาะเกี่ยวอยู่แล้วยึดติดไว้ มี 6 อย่าง คือ รูป เสียง กลิ่น รส โสภณูปพะ และธรรม มีชื่อเรียกโดยเฉพาะว่า รูปารมณ์ สัททอารมณ์ คันธารมณ์ รสารมณ์ โสภณูปพารมณ์ ธรรมารมณ์ ตามลำดับ"⁽¹⁾ ประเด็นที่ผู้บรรยายใคร่ที่จะดอกย้ำในที่นี้ก็คือว่า ผู้คนจำนวนไม่น้อยมองพุทธศาสนาว่าเป็นขุมแห่งบัญญัติเชิงห้ามหรือเชิงลบมากกว่าที่จะมองไปในเชิงบวก ถ้าจะมองมโนทัศน์เรื่องอารมณ์ให้กว้างออกไป ผู้เชี่ยวชาญทางพุทธศาสนาของเราเองก็ได้มองเรื่องของอารมณ์ไปในทางลบเสียทั้งหมด ในผลงาน "พุทธศาสนาในฐานะรากฐานของวิทยาศาสตร์" ของ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) [ปัจจุบันมีสมณศักดิ์เป็น พระพรหมคุณาภรณ์] ได้มีการนำแนวคิดของศาสนาอื่นมาเปรียบเทียบโดยลงความเห็นว่า "ศาสนาต่างๆ นั้นเอาอารมณ์เป็นตัวนำเข้าสู่จุดหมาย (หมายถึงอารมณ์ที่ใช้กันในความหมายของภาษาไทย ที่ตรงกับคำว่า emotion ไม่ใช่อารมณ์ในภาษาทางธรรมของเดิม) เน้นเรื่องอารมณ์ ใช้อารมณ์เป็นเครื่องผลักดันให้ยอมรับและปฏิบัติตามหลักการของศาสนา จึงต้องคอยปลุกเร้าอารมณ์ให้เกิดศรัทธา จึงจะต้องเอาใจใส่ถือเป็นสำคัญยิ่งที่จะเร้าให้เกิดอารมณ์ หรือ emotion นี้ แต่พุทธศาสนาไม่เอาอารมณ์ หรือ emotion เป็นหลัก เพราะมุ่งที่ตัวปัญญา"⁽²⁾ ถ้าอารมณ์เป็นทางที่จะนำไปสู่ศรัทธา และในขั้นที่สูงขึ้น เป็นตัวถ่วง

ทางไปสู่ปัญญาได้ เราก็จำเป็นจะต้องแสวงหาประสบการณ์ในขั้นที่เกินเลยไปจากเพลง "กาภิเหมือนดอกไม้" ยิ่งไปกว่านั้น ผู้เชี่ยวชาญฝ่ายมหายานก็อดไม่ได้ที่จะกล่าวหาพุทธศาสนิกฝ่ายหินยานว่าเป็นผู้ตีความคำสอนของพระพุทธองค์ไปในทางที่ผิดเพี้ยน ถึงขนาดที่เรียกว่าเป็น "a distorted view" ดังที่ Gregory Gibbs ได้กล่าวเอาไว้ว่า "ความคิดที่ว่าพุทธศาสนาเป็นการสอนที่ยกย่องการถอยห่างออกมาจากโลกอย่างสุดๆ นั้น เกิดขึ้นในยุโรปในคริสต์ศตวรรษที่ 19 การมองพุทธศาสนาอย่างเฉินเฉินเช่นนี้เป็นผลงานของมือสมัครเล่นชาวอังกฤษและเยอรมัน ซึ่งได้ไปศึกษาพุทธศาสนาแนวเถรวาทมาจากประเทศไทยและศรีลังกา"⁽³⁾ เราคงจะต้องขอบคุณท่านผู้ที่มีได้กล่าวหาเราโดยตรง แต่ยกความผิดไปให้ศิษย์ของเรา ที่ถูกกำหนดให้ออกนอกกลุ่มนอกทางไป ในอีกขั้นหนึ่ง ท่านลามะ Gendyn Rinpoche ได้กล่าวถึงสิ่งที่ท่านเรียกว่า "อารมณ์อันก่อปรด้วยวุฒิภาวะ" (mature emotion) โดยที่ท่านถือว่าอารมณ์ดังกล่าวช่วยให้ผู้คนได้บรรลุวุฒิภาวะในทางปัญญา และเมื่อเขาเหล่านั้นดำเนินชีวิตโดยมีอารมณ์ดังกล่าวเป็นตัวกำกับ เขาก็จะช่วยให้บุคคลอื่นได้รับแสงสว่างแห่งปัญญานั้นด้วย ท่านลามะตีความพรหมวิหาร 4 ว่าเป็นตัวอย่างที่ดีที่สุดของอารมณ์อันก่อปรด้วยวุฒิภาวะ⁽⁴⁾ ถ้าพิจารณาในแง่แล้ว อารมณ์จึงมีหลายลักษณะและหลายระดับ และมนุษย์ผู้ครองสติได้ย่อมจะอยู่ในฐานะที่จะเลือกปลูกอารมณ์อันเป็นคุณกับชีวิตของตนและกับชีวิตของผู้อื่นได้โดยเสรี

ความสำคัญของประสบการณ์ทางอารมณ์ได้รับการยอมรับมากขึ้นตามลำดับ ในเชิงวิชาการ โดยเฉพาะในวงวิชาการตะวันตก ในปัจจุบัน EQ คือ Emotional Quotient ถือได้ว่ามีความสำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่า หรืออาจจะมีความสำคัญกว่า IQ ที่ใช้กันต่อเนื่องมาเป็นเวลานานในทางจิตวิทยา นักวิชาการไทยพยายามที่จะชี้ให้เห็นว่า สิ่งทั้งวิชาการตะวันตกเพียงจะค้นพบเมื่อไม่นานมานี้ มีอยู่แล้วในพุทธศาสนา และสามารถอธิบายได้อย่างเป็นระบบด้วยหลักเกณฑ์และมโนทัศน์ทางพุทธ ในบทความชื่อ "พุทธศาสนา : เจ้าตำรา EQ" (2545) พล. แสงสว่าง (มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ ปัตตานี) พยายามชี้ให้เห็นว่า การพัฒนาอารมณ์เชิงบวกเป็นไปได้ด้วยวิธีการทางพุทธ และน่าจะมีบทบาทที่จะแก้ปัญหาด้านอารมณ์ "ชนิดถอนรากถอนโคน" ได้ด้วย⁽⁵⁾ แนวคิดดังกล่าวคงยังจำเป็นต้องมีการอภิปรายในเชิงลึกต่อไป แต่ถึงอย่างไรก็ตาม "วันทอง โมรา กากี" ก็ถูกพวกเราประณามไปเสียตั้งแต่ต้นแล้ว หญิงงามผู้เคราะห์ร้ายเหล่านั้นจึงหมดโอกาสที่จะปลูกอารมณ์ที่เป็นคุณ เพราะถูกกำกับให้ทำได้เพียงแค่ปลูกอารมณ์หรือถูกปลูกอารมณ์ที่เป็นโทษเท่านั้น

กระแสความคิดตะวันตกอาจจะยึดหยุ่นกว่าเราอยู่ไม่น้อย เพราะคำว่า feeling ก็ดี คำว่า emotion ก็ดี ถ้านำมาใช้โดดๆ มักจะมีความหมายกลางๆ แต่เราอาจจะจัดลำดับตามความเข้มข้นได้ว่า เริ่มต้นที่ feeling แล้วได้ระดับขึ้นไปสู่ emotion ซึ่ง Cambridge International Dictionary of English นิยามว่า "strong feeling" ในขั้นที่สูงไปกว่านั้นก็คือ passion ซึ่งพจนานุกรมฉบับเดียวกันให้นิยามว่า "very powerful feeling" โอกาสที่คำว่า passion จะได้รับการนำไปใช้ในเชิงบวกก็มีอยู่ เพราะคำๆ เดียวกันนี้ในกรอบของคริสต์ศาสนา (ทั้งในภาษาอังกฤษ ฝรั่งเศส และเยอรมัน) หมายถึงความเจ็บปวดอันนำไปสู่การสิ้นพระชนม์ของพระเยซูคริสต์เอง คตินิพนธ์ทางศาสนาอันเลื่องชื่อ เช่น St. Matthew's Passion ของ Johann Sebastian Bach (1685-1750) ก็มีความหมายในแนวนี้ ที่น่าสนใจยิ่งก็คือ คำภาษาเยอรมันที่พ้องกันคือ Leidenschaft นั้น แต่เดิมมีความหมายเชื่อมโยงกับคำ

กริยา *leiden* ที่แปลว่า "เจ็บปวด" ซึ่งผู้ที่เคร่งศาสนาถึงอดไม่ได้ที่จะคิดหวนกลับไปถึงพระเยซูคริสต์ กับ "เส้นทางแห่งความเจ็บปวด" (เรียกเป็นภาษาเยอรมัน *Leidensweg*) คือหนทางที่พระบุตรต้องแบกไม้กางเขนไปจนถึงจุดจบเมื่อถูกตรึงกางเขน นักปราชญ์ตะวันตก โดยเฉพาะนักปราชญ์ชาวอังกฤษ A.A.C. Shaftesbury (1671-1713) นักประพันธ์ชาวฝรั่งเศส Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) และปราชญ์ชาวเยอรมัน Moses Mendelssohn (1729-1786) ได้พยายามคลายความหมายที่เกี่ยวกับความเจ็บปวดออกจากมโนทัศน์ *passion* ให้กลายเป็นเรื่องของอารมณ์ที่เป็นคุณได้ ดังที่เราจะได้พบในงานชื่อ *Tintern Abbey* ของ William Wordsworth ที่จะได้นำมาอภิปรายโดยพิสดารต่อไป ในขั้นนี้ จะขอยกคำว่า "passion" ที่ Wordsworth ใช้กับการได้สัมผัสกับธรรมชาติในวัยเด็กของเขาว่า "the sounding cataract / Haunted me like a passion" (บรรทัดที่ 76-77) ซึ่งเป็นความหมายในทางบวก ในขณะที่กวีผู้นี้ยังสามารถที่จะรักษารากศัพท์เดิมที่เชื่อมโยงกับความเจ็บปวดเอาไว้ แต่พลิกความหมายของอารมณ์ความรู้สึกของผู้อ่อนวัยให้เป็นมโนทัศน์ที่ว่าด้วย "aching joys" (บรรทัดที่ 84) ซึ่งเป็นความปิติที่รุนแรงถึงขั้นเจ็บปวด แนวศึกษาเชิงนิรุกติศาสตร์ที่แสดงมาข้างต้นนี้มุ่งจะชี้ให้เห็นว่า พัฒนาการของความหมายของคำที่เกี่ยวกับอารมณ์เชื่อมโยงกับนัยอันสูงส่งที่ว่าด้วยการเสียสละของพระมหาไถ่ และกวีและนักคิดมีบทบาทสำคัญยิ่งในการแปลงคำและความหมายเพื่อให้รองรับประสบการณ์มนุษย์ในทุกแง่ทุกมุมได้ ประวัติของมโนทัศน์เรื่องอารมณ์จากตัวอย่างตะวันตกจึงน่าศึกษาเป็นอย่างยิ่ง

ถ้าจะย้อนกลับมาสู่บริบทของไทย เราคงเลียงไม่พ้นที่จะต้องพุ่งความสนใจไปที่คำว่า "ใจ" ซึ่งในภาษาไทยของเราครอบคลุมความหมายกว้างมาก อันรวมถึงอารมณ์ ความรู้สึก จินตนาการ และความคิด เมื่อนำคำว่าใจไปผนวกกับคำอื่นก็สามารถสะท้อนประสบการณ์มนุษย์ได้อย่างกว้างขวางและลึกซึ้ง พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2542 บันทึกคำประสมเหล่านี้ไว้เป็นจำนวนมากและคำไทยบางคำในจำนวนนี้แปลเป็นภาษาต่างประเทศได้ยากมาก คงจะไม่เป็นการยกย่องตัวเองมากเกินไป ถ้าจะกล่าวว่า ความหลากหลายและความลึกซึ้งของความหมายของคำที่ว่าด้วย "ใจ" น่าจะบ่งบอกว่า แต่เดิมมาเราเป็นกลุ่มคนที่คิดได้ลึกซึ้งและคิดได้ละเอียดทีเดียว

ศาสตราจารย์ระวี ภาวิไล ได้ให้ทัศนะเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้ในบทร้อยแก้วชื่อ "มหาวิทยาลัยกับวัฒนธรรม" (2523) ตอนหนึ่งว่า

๙. อารยธรรมใดบ้างรู้จักสถานะแห่งใจ กว้างขวาง ละเอียดย ลึกซึ้ง และสะท้อนปรากฏในภาษาพูดประจำวันของผู้คน ดังนี้:

กินใจ เกรงใจ กลัวใจ กวนใจ กลุ้มใจ กลับใจ กลับใจ
 ขึ้นใจ ขวยใจ ข้องใจ ขัดใจ ขึ้นใจ ขาดใจ ขุกใจ ขุ่นใจ
 คับใจ แค้นใจ เคืองใจ
 จูใจ จับใจ แฉ่งใจ จริงใจ จำใจ จนใจ จะใจ
 จุกใจ
 ขอบใจ ช้ำใจ ชูใจ
 ชิ่งใจ

ตีใจ คูใจ เคาใจ
 ตกใจ ติดใจ ต้องใจ ตายใจ เต็มใจ ครอบใจ
 ถูกใจ ถึงใจ
 นอนใจ น้อยใจ น้ำใจ
 ทุกข์ใจ ทำใจ ทางใจ ทาบใจ ท้อใจ
 เบาใจ บาตรใจ
 ปวดใจ ปลอบใจ ปลงใจ ปักใจ ปลื้มใจ เป็นใจ
 ผูกใจ ผิดใจ
 ผังใจ ผากใจ
 พอใจ พึงใจ
 ภูมิใจ
 มีใจ มัดใจ
 ยวนใจ ยั่วใจ ย่อมใจ ยั้งใจ เย็นใจ
 ร้อนใจ ร้าวใจ
 วุ่นใจ วางใจ
 สุขใจ สมใจ สองใจ સાใจ สิ้นใจ สุดใจ ส่งใจ สอนใจ
 หน้าใจ เหนื่อยใจ
 อุ่นใจ

อารยธรรมที่มีค่าในภาษาเช่นนี้เป็นอารยธรรมอย่างไร⁽⁶⁾

สำคัญที่ใจ

ในระดับของคณธรรมดาสามัญ การที่โลกภายนอกมีส่วนกระตุ้นอารมณ์เราได้ เป็นสิ่งที่รู้
 ประจักษ์ได้โดยปราศจากข้อกังขา แต่ถ้ามองถึงโลกภายใน ซึ่งในความหมายไทยๆก็คือ ใจของเรา
 แล้วละก็ ย่อมจะเกิดปัญหาเชิงปรัชญาอย่างเลื่องลือได้ยาก เราสัมผัสโลกภายนอกด้วยอายตนะ และเรา
 ก็สามารถอธิบายโลกภายนอกได้ด้วยความคิดเช่นกัน แต่ถ้ามองถึงโลกภายในหรือชีวิตมนุษย์ที่เชื่อม
 โยงกับความสำนึกในเรื่องผิดชอบชั่วดีแล้ว นับเป็นสิ่งอันยากยิ่งที่จะพิสูจน์ให้เห็นเป็นรูปธรรมว่า
 ความสำนึก ความรู้สึก และอารมณ์ที่ผูกอยู่กับการประสบการณ์ภายในดังกล่าวนั้น เป็นสิ่งที่ติดตัวมาตั้งแต่
 กำเนิด หรือเป็นผลของการศึกษาและวัฒนธรรม กวีบางคน เช่น William Wordsworth (1770-1850)
 มีความเชื่อไปไกลจนถึงขั้นที่ว่า โลกภายนอกให้ประสบการณ์ทางอารมณ์ที่มีอิทธิพลต่อจิตใจมนุษย์
 และถ้ารู้จักสัมผัสกับโลกภายนอกในทางที่เป็นคุณ ผลกระทบที่ได้จะเป็นการชำระล้างซึ่งศีลธรรมอันดี
 เสียด้วยซ้ำ ข้อความต่อไปนี้จะเป็นการบ่งบอกถึงศรัทธามากกว่าการใช้เหตุผล Wordsworth กล่าว
 ไว้ในบทกวีที่ชื่อ "The Tables Turned" ว่า

เพียงแรงกระตุ้นจากไฟพรทุกขในฤดูใบไม้ผลิ
 ก็สามารถที่จะสอนเราในเรื่องของมนุษย์
 ความผิดชอบชั่วดี

ได้ดีกว่านักปราชญ์ทั้งหลายเสียอีก⁽⁷⁾

ดังที่พระพรหมคุณาภรณ์ได้กล่าวเอาไว้ว่า อารมณ์สร้างศรัทธาได้ ในกรณีข้างต้นที่อ้างมานี้ ความสมดุลระหว่างธรรมชาติกับความสำนึกเชิงจริยธรรมของมนุษย์ จะเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็นต้องอธิบาย ด้วยกระบวนการที่เป็นเหตุผล อาจเรียกได้ว่าเป็นเรื่องความเชื่อที่ใกล้เคียงศาสนาเลยทีเดียว ถ้าจะคิดต่อไปอีกขั้นหนึ่งก็หมายความว่า ความสำนึกผิดชอบชั่วดีมีอยู่ในมนุษย์ทุกผู้ทุกนาม ไม่จำเป็นต้องแสดงออกในรูปประกาศิตจากพระผู้เป็นเจ้าดังที่บัญญัติไว้ในบางศาสนา มนุษย์สำนึกในเรื่องของจริยธรรมได้ด้วยความรู้สึก โลกของจริยธรรมจึงเป็นโลกที่เอื้อให้มนุษย์ได้มีอิสรภาพที่จะเลือกทางเดินของตน และตัวสัญญาชาตญาณไผ่ดีจะเป็นตัวผลักดันให้มนุษย์เดินไปในทางที่เป็นคุณต่อตัวเอง และเป็นคุณต่อผู้อื่น หรือเพื่อนร่วมโลก (ภาษาเยอรมันใช้คำว่า Mitmenschen ซึ่งแปลความว่า "มนุษย์ด้วยกัน" หรือ "มนุษย์ผู้อยู่ร่วมกับข้าพชนผืนโลกนี้") ศรัทธาที่มีต่อมนุษย์อันกระตุ้นให้เกิดความเชื่อในเรื่องสัญญาชาตญาณไผ่ดีนั้น จัดได้ว่าเป็นกำลังใจอันมหาศาลให้แก่ นักคิดและผู้ที่ไม่ใส่ใจในเรื่องของศีลธรรมจรรยา นักปราชญ์ชาวเยอรมัน Immanuel Kant (1724-1804) ซึ่งจัดได้ว่าเป็นนักคิดที่อยู่ในกลุ่มที่เน้นเหตุผลในยุคแสงสว่างแห่งปัญญา ก็ยังเปิดทางไว้ให้แก่เรื่องของอารมณ์ความรู้สึกในส่วนที่เกี่ยวกับเรื่องของความสำนึกผิดชอบชั่วดี เขากล่าวเอาไว้ด้วยภาษาที่เปี่ยมด้วยวรรณศิลป์ว่า

สิ่งสองสิ่งทำให้จิตใจของเราเอนไปด้วยศรัทธาประสาทะ ซึ่งเพิ่มพูนขึ้นทุกทีเมื่อเราอายุมากขึ้นและชอบที่จะนำเรื่องนี้มาใคร่ครวญไตร่ตรอง (นั่นก็คือ) ฟากฟ้าที่เต็มไปด้วยดวงดาวซึ่งอยู่เหนือเรา และกฎแห่งศีลธรรมในตัวของเราเอง⁽⁸⁾

ความสำนึกทางจริยธรรมจึงไม่ต้องอธิบายด้วยเหตุผล แต่เป็นเรื่องของอารมณ์ความรู้สึก ถ้าเหตุผลจะเข้ามาเกี่ยวข้องก็เป็นเพียงแต่ช่วยให้เข้าใจว่า ความสำนึกเชิงจริยธรรมนั้นเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติมนุษย์ ในภาษาเยอรมันอีกเช่นกัน มีศัพท์ที่ใช้กันว่า "ศีลธรรมที่มาจากความรู้สึก" (Gefühlsmoral) ซึ่งต่างจาก "ศีลธรรมที่มาจากการใคร่ครวญไตร่ตรอง" (Reflexionsmoral) สำหรับในทางพุทธของเรานั้น เราคงจะไปไม่ไกลเท่ากับ Kant ในแง่ที่เชื่อเรื่องสัญญาชาตญาณไผ่ดีอย่างเต็มที่ แต่เราอาจจะเอนเอียงมาในทางของศีลธรรมที่มาจากการใคร่ครวญไตร่ตรองมากกว่า เพราะถ้าความเชื่อในเรื่องของกฎแห่งกรรมซึ่งในระดับของปุถุชนทั่วไปแสดงออกมาในรูปของ "ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว" แล้ว ก็หมายความว่าเราไม่เลื่องที่จะอธิบายด้วยเหตุผลว่า เหตุใดจึงควรทำความดีและละความชั่ว แต่ดังที่เห็นมาแล้วในข้างต้น ในส่วนที่เกี่ยวกับ "อารมณ์อันก่อปรตัวบุพนิภาวะ" การกระทำความดีของผู้ที่เจริญแล้วด้วยปัญญา ย่อมอาจเป็นสิ่งที่ดำเนินไปราวกับเป็นเรื่องของสัญญาชาตญาณ

จะเห็นได้ว่าแนวคิดตะวันตกเป็นแนวคิดที่เห็นคุณค่าของอารมณ์ที่แสดงออกในรูปของสัญญาชาตญาณไผ่ดี มหากวี Goethe (1749-1832) ก็จะมีได้คิดต่างไปจาก Kant เท่าใดนัก ในตอนที่เขาเขียนเรื่อง *Faust* ในช่วงที่ยังเป็นหนุ่มอยู่ เขาก็ไม่ลังเลที่จะให้ความสำคัญต่ออารมณ์ความรู้สึก ในบทละครเรื่อง *Faust* ภาค 1 ซึ่งเขาเริ่มเขียนในช่วงอายุ 20 กว่าๆ ในยุคที่เรียกกันในประวัติศาสตร์ว่า "พายุและแรงกดดัน" (Sturm und Drang) มีอยู่ฉากหนึ่งที่สาวน้อยผู้บริสุทธิ์คือ Gretchen ตั้งคำถามอย่าง

ตรงไปตรงมากับ Faust ว่า "เธอเชื่อในพระเจ้าหรือเปล่า" Faust ให้คำตอบอย่างอ้อมค้อม ซึ่งในตอนสุดท้ายก็ลงเอยด้วยว่า จะต้องไปตามว่าสิ่งที่ เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวทางใจให้แก่เรานั้นมีชื่อว่าอะไร เพราะในท้ายที่สุดแล้ว "ความรู้สึกเป็นทุกสิ่งทุกอย่าง" (ภาษาเยอรมันว่า Gefühl ist alles.⁽⁹⁾) แต่เมื่อตอนที่ Goethe ในช่วงกลางคนเขียนบทละครเรื่อง *Iphigenie* ขึ้นมา เขาตีความคำว่า "ความรู้สึก" ลึกซึ้งยิ่งขึ้นกว่าเดิม เนื้อเรื่องของละครมีอยู่ว่า Iphigenie เจ้าหญิงกรีก ซึ่งพระบิดา Agamemnon ผู้ทำหน้าที่เป็นนายทัพ จำเป็นต้องถวายเธอเป็นเครื่องเซ่นไหว้บูชาแก่เทพ เพื่อที่กองเรือของกรีกจะได้ เคลื่อนทัพไปตีกรุงทรอยได้สำเร็จ เทพี Diana เข้ามาช่วยเจ้าหญิงเอาไว้ โดยลักพาเธอไปไว้ที่แคว้น Tauris ซึ่งกษัตริย์ Thoas ผู้นำชาว Scythes ครองครองอยู่—หลังจากสงครามทรอยเสร็จสิ้น พระบิดา กลับเมือง และถูกพระมารดาสังหาร ด้วยเข้าใจผิดว่านางพระธิดาไปบูชาชัณู และเจ้าชาย Orest ก็แก้แค้นแทนพระบิดาด้วยการฆ่าพระมารดา วรรณกรรมเบื่อนเลือดดังกล่าวดูจะหาทางออกที่ดีได้ยากในกรอบของแนวคิดกรีก Goethe จึงแปลงเรื่องเสียใหม่ ให้ Orest กับเพื่อนสนิทของเขา Pylades มาที่ แคว้น Tauris โดยจะช่วยให้ Iphigenie หนีกลับบ้านเมืองด้วยการใช้อุบายหลอกลวงกษัตริย์ Thoas แต่ Iphigenie ไม่ยอมทำตาม เพราะเชื่อในอานุภาพแห่งสัจจะ ความสำนึกผิดชอบชั่วดีของเธอได้รับการอธิบายจากปากของเธอเองในตอนที่เราอดก็งกับ Pylades ว่าเธอพร้อมที่จะสละภาพความจริง "ข้าพเจ้าไม่จำเป็นต้องใคร่ครวญใคร่รอง ข้าพเจ้าเพียงแต่ใช้ความรู้สึก"⁽¹⁰⁾ และในที่สุดผลแห่งความดีในการ รักษาสัจจะของเธอก็ช่วยให้เธอได้รับอภัยจากกษัตริย์ Thoas และได้กลับบ้านเมืองโดยปราศจาก ภัยอันตรายใดๆ การตัดสินใจที่จะพูดความจริง เพราะยึดมั่นในศีลธรรมเป็นสัจจะ จึงเป็นสิ่งที่ช่วยให้ เธอรอด นั่นคือการประกาศศรัทธาในความสมบูรณ์ของจริยธรรม อันเป็นแนวคิดที่พ้องกับคำคมของ Kant ที่ว่า เราย่อมสำนึก "ในกฎแห่งศีลธรรมในตัวของเราเอง" เราอาจกล่าวสรุปแบบไทยๆ ได้ว่า ทุก อย่าง"สำคัญที่ใจ" หาใช่"จิตมนุษย์นี้ไซ้ร่ ยากแท้หยั่งถึง"ไม่

การให้ความสำคัญต่ออารมณ์จึงดูจะเป็นวิถีความคิดของตะวันตก ซึ่งในบางครั้งก็อาจจะเข้าใจ ได้ยาก และแม้คนตะวันตกเองก็ยังเข้าใจได้ยากเช่นกัน โศกนาฏกรรมกรีกซึ่งถือได้ว่าเป็นสุดยอดของ ศิลปะตะวันตก มุ่งที่จะปลุกเร้าอารมณ์ให้ถึงที่สุดด้วยการกระทำที่รุนแรง ดังเช่นในเรื่องของ *Oedipus* ผู้ซึ่งโชคชะตาบันดาลให้กระทำผิดถึงขั้นฆ่าพ่อ และสมสู่กับแม่ของตัวเอง โดยไม่รู้ว่าความจริงเป็น อย่างไร ในท้ายที่สุดก็ลงโทษตัวเองด้วยการควั่นนัยน์ตาทั้งสองข้างออก ไม่ว่าจะเล่นละครเรื่องนี้ใน บริบทใด ก็ย่อมกระตุ้นให้ผู้ดูผู้ชมเกิดอารมณ์ที่รุนแรงอย่างเลี่ยงไม่ได้ ปราชญ์ของกรีกเองคือ Aristotle อธิบายหลักการของโศกนาฏกรรมกรีกเอาไว้ว่า เป็นการมุ่งที่จะกระตุ้นให้เกิดความสงสาร และความขยาดกลัว กระตุ้นอย่างรุนแรงเสียจนอารมณ์ถูกปลุกเร้าไปจนถึงขีดสุด หลังจากนั้น ผู้ดูผู้ ชมจะเข้าสู่ห้วงแห่งความโล่งอารมณ์ที่เรียกว่า catharsis เมื่อตำนานเรื่องนี้มาถึงสุวรรณภูมิ ฝ่ายเราไม่ โหดพอที่จะสร้างเรื่องแบบละครเลวเลวเลือกเช่นชาวกรีกผู้ซึ่งโลกตะวันตกยกย่องว่าสูงส่งด้วยวัฒนธรรม จึง เลี่ยงบาปขั้นที่สองที่พญานาคจะกระทำต่อพระมารดาเสีย และชำระบาปอันมาจากปิตุฆาตด้วยการ สร้างศาสนพิธีในรูปของเจดีย์สูงเท่านกเขาเหิน หมายความว่าวิถีคิดของเราเป็นไปในทางที่เลี่ยงอา รมณ์รุนแรงกระนั้นหรือ หรือเป็นเพราะว่าเราถูกกล่อมเกลียดด้วยพระศาสนา ความโล่งอารมณ์ที่มา

จากการกระตุ้นอารมณ์ไปจนสุดทางจึงมีใช้วิถีปฏิบัติของเรา ดังที่จะได้นำมาอภิปรายในตอนที่ว่าด้วย "สุนทรียศาสตร์แห่งการสวณอารมณ์" ข้างท้ายนี้

จากประสบการณ์ของผู้บรรยายเองก็พบว่า แม้แต่ในเรื่องของศิลปะ การใช้อารมณ์รุนแรงจนตัวศิลปินควบคุมตนเองไม่ได้นั้น ดูจะมีใช้สิ่งที่เอื้อให้เกิดงานที่มีคุณภาพ ผู้บรรยายเคยได้ชมละครเรื่อง *ลอลิตา* เมื่อปี 2529 อันเป็นการนำเรื่องของ ลิลิตพระลอ มาสร้างใหม่เป็นละครเวที ผู้แสดงฝีมือดีกับบทมากเสียจนเสียดสี โดยเฉพาะผู้แสดงฝ่ายหญิงผู้รับบทเป็นพระเพื่อน-พระแพง "อิน" กับบทมากเสียจนเมื่อละครจบแล้วและนักแสดงออกมารับการปรบมือจากผู้ชม ตัวละครทั้งสองก็ยังร้องไห้สะอึกสะอื้นไม่ยอมหยุด -คือไม่สามารถควบคุมอารมณ์ของตนเองได้ ก็ด้วยเหตุนี้แหละที่กวี นักเขียนบทละคร และผู้กำกับการแสดงชาวเยอรมัน Bertolt Brecht (1898-1956) จึงพยายามเสนอสุนทรียศาสตร์แห่งการละครขึ้นมาที่ไม่ต้องการจะเร้าอารมณ์ผู้ดูผู้ชมจนเกินไป โดยต้องการจะใช้ละครเป็นตัวกระตุ้นให้ผู้ชมฉุกคิดและได้คิดว่า จะนำละครไปคิดต่อเพื่อแก้ปัญหาของสังคมได้อย่างไร แต่ทั้งนี้ก็ได้หมายความว่า ละครของเขาปลอดอารมณ์โดยสิ้นเชิง ดังตัวอย่างของ *คนดีที่เสวน* ซึ่งผู้บรรยายเองได้เคยชมการแสดงพากย์ไทยเมื่อปี 2523 โดยมีอาจารย์ธรรมา ยุทธวงศ์ รับบทนำของเซนต์ ผู้บรรยายยอมรับว่า ถ้าไม่ใช้อารมณ์ในการแสดงบางตอน ละครก็จะขาดรสไปโดยสิ้นเชิง และในตอนสำคัญตอนหนึ่งของเรื่อง อันเป็นตอนที่เซนต์แสดงปฏิริยาต่อหนูน้อยผู้ยากจนที่ต้องไปคุ้ยขยะมากิน อาจารย์ธรรมาไม่ลังเลที่จะแสดงอารมณ์ที่สื่อความอันเป็นแก่นของเรื่องมายังผู้ชมได้อย่างดียิ่ง และก็อารมณ์ที่ถูกกระตุ้นด้วยวิธีการดังกล่าวนั่นเองที่ชวนให้เราต้องคิดต่อไปว่าจะปล่อยให้โลกเป็นอย่างนี้จะสมควรละหรือ⁽¹⁾ ในท้ายที่สุดแล้ว ผู้ประพันธ์ก็ยังต้องการให้เราได้ใช้ทั้งอารมณ์และใช้ทั้งสมอง และในตอนจบเขาถึงกับฝากการบ้านไปให้เราคิดต่อนอกเวทีว่า ปัญหาของโลกและสังคมที่นำมาแสดงบนเวทีนั้น แก้ไม่ได้ในกรอบของละครเรื่องนี้ และเราในฐานะของผู้ดูผู้ชมจะต้องกลับไปทำการบ้านเพื่อแก้ปัญหาเหล่านี้ให้ได้ หากไม่แล้วสังคมก็จะพบกับความวิบัติ เป็นอันว่าทางสายกลางระหว่างอารมณ์ความรู้สึกกับการใช้เหตุผลจะเป็นทางออกที่ดีที่สุด ไม่ว่าจะทั้งในชีวิตจริงหรือในโลกแห่งศิลปะ

ธรรมชาติกล่อมขวัญ

เราอาจจะเริ่มต้นข้ออภิปรายที่ว่าด้วยการสร้างและการสั่งสมประสบการณ์ทางอารมณ์มาแล้ว ด้วยวิธีการที่ยากยิ่ง นั่นก็คือ ไม่มีรูปธรรมอันใดที่จะเกาะยึดนอกเสียจากจิตมนุษย์ และเราก็ได้เห็นแล้วว่าความเชื่อในสัญชาตญาณผิดของมนุษย์ตามแนวของ Kant นั้น เป็นโลกทัศน์ที่มีความเสี่ยงอยู่น้อย ในท้ายที่สุดแล้ว มนุษย์เราโดยทั่วไปก็คงจะเล็งไม่ได้ที่จะต้องหาสิ่งยึดเหนี่ยวที่เป็นรูปธรรม ก็จะมีสิ่งใดเล่าที่ใกล้เคียงตัวมากกว่าธรรมชาติ ในการอภิปรายลำดับต่อไปผู้บรรยายจะขออนุญาตวิเคราะห์วรรณกรรมของกวีชาวอังกฤษยุคโรแมนติกคือ William Wordsworth อย่างพิสดารพอสมควร เพราะการพุ่งการสนใจไปที่งานของกวีชิ้นนำทำนนี้ อาจจะช่วยให้เราได้เห็นประสบการณ์ทางอารมณ์ที่มีเอกภาพและมีหลักการที่ชัดเจน ดังที่ได้กล่าวมาแล้วในตอนต้น Wordsworth เชื่อว่าธรรมชาติเป็นครูที่ดีที่สุดของมนุษย์ และการได้สัมผัสกับธรรมชาติก็เป็นประสบการณ์ธรรมดาสามัญที่เราทุกคนมีอยู่แล้ว เพียงแต่ว่าเราจะสำนึกหรือไม่ว่าประสบการณ์ดังกล่าวเป็นทุนทางใจที่มีคุณค่าเหนือประสบการณ์อื่นๆ

อีกมากมายในชีวิต ในที่นี้จะขอยกตัวอย่างจากบทกวีอันเลื่องชื่อของ Wordsworth คือ "Tintern Abbey" ก็มั่นใจว่าประสบการณ์จากการได้สัมผัสกับธรรมชาตินั้นเป็นทั้งประสบการณ์ทางอารมณ์ที่ได้รับ ณ ขณะนั้น และ ณ ที่นั้น แต่ในขณะเดียวกันก็สามารถสั่งสมเอาไว้ได้เพื่อเป็นพลังทางจิตสำหรับอนาคต เขากล่าวไว้ว่า

ขณะที่ข้าฯ ยืนอยู่ ณ ที่นี้ ข้าฯ มิได้รับแต่เพียง

62

ความหฤหรรษ์ที่เกิดขึ้น ณ ปัจจุบัน แต่ข้าฯ เกิดความคิดที่ทำให้เฝ้ามองว่า

ณ ขณะนี้ ข้าฯ มีต้นทุนชีวิตและมีอาหารใจ

ไว้สำหรับอนาคตด้วยแล้ว⁽¹²⁾

ด้วยเหตุนี้ ปัจจุบันสำหรับผู้ที่จะรู้สึกสั่งสมประสบการณ์จากธรรมชาติจึงเป็นทุนอันมั่นคงสำหรับอนาคต แต่ก็มีได้เพียงแต่เฝ้ามองไปข้างหน้า เขาสามารถที่จะมองย้อนหลังไปได้ด้วย และก็พร้อมที่จะเก็บเกี่ยวประสบการณ์ในอดีตมาเป็นทุนให้แก่นาคตได้เป็นคำรับรองด้วย เมื่อเขาย้อนกลับไปพิจารณาชีวิตในตอนเด็กที่ได้มาสัมผัสกับธรรมชาติอันรื่นรมย์แห่งนี้ เขายอมรับว่าประสบการณ์ทางอารมณ์ ณ ขณะนั้น เป็นประสบการณ์ที่เข้มข้นกว่าในปัจจุบัน

ข้าฯ ไม่สามารถจะวาดภาพ

75

ว่าข้าฯเป็นอย่างไรในขณะนั้น เสียงน้ำตก

หลอนข้าฯ ราวกับตกอยู่ในวงค์ หินผาอันสูงลิ่ว

เทือกเขาและราวป่าอันทึบและมืดมิด

หลากสีและหลากรูป สิ่งเหล่านี้คือ

สิ่งที่ข้าฯ เสพด้วยความกระหาย เป็นทั้งความรู้สึก เป็นทั้งความรัก

ไม่จำเป็นจะต้องพึงมนตร์เสน่ห์ที่มาจากความคิด

หรือสิ่งชวนใจอื่นใด

ที่มีได้เห็นประจักษ์ด้วยตา

83

คำว่า passion ในบรรทัดที่ 77 (ซึ่งผู้บรรยายต้องเลี่ยงการแปลตรงตัวโดยการใช้คำว่า "ตกอยู่ในวงค์") ดูจะเหมาะสมกับการบรรยายภาพของเด็กน้อยที่สัมผัสกับธรรมชาติได้ด้วยวิธีการที่เป็นธรรมชาติที่สุด นอกจากนี้ คำว่าความกระหาย (appetite) ในบรรทัดที่ 80 ก็ดูจะสะท้อนลักษณะของผู้อ่อนวัยซึ่งมีความอ่อนไหวทางอารมณ์ที่จะรับความมีชีวิตชีวาของธรรมชาติได้อย่างตรงไปตรงมา หมายความว่าโลกของอายตนะมิใช่โลกของกิเลสตัณหา แต่เป็นเครื่องมือในการเปิดใจออกไปสู่โลกภายนอกด้วยการสัมผัสตรง เด็กน้อยที่ยังขาดวุฒิภาวะที่มากับความคิดมิได้เสียเปรียบผู้ใหญ่ในด้านของความปิติที่ได้รับจากธรรมชาติเลย การย้อนกลับไปหาอดีตในลักษณะนี้จึงมิใช่เป็นการใช้ความทรงจำมาหลนปัจจุบันในลักษณะทั่วไป แต่การหวนคิดกลับไปสู่ความสุขในอดีตคือการพาตัวกลับไปมีชีวิต (relive) ดังเช่นในอดีตอีกครั้งหนึ่ง การสั่งสมประสบการณ์จากอดีตมาผนวกเข้ากับปัจจุบันจึงเป็นการสร้างความสุขทดแทนวิญญู

เมื่อเวลาแห่งอดีตผ่านพ้นไปแล้ว ผู้อาวุโสก็ย่อมจะต้องยอมรับความจริงว่าชีวิตได้เปลี่ยนไปแล้ว และกระบวนการหาความสุขจากธรรมชาติก็ย่อมเปลี่ยนไปด้วย

วัยนั้นผ่านพ้นไปแล้ว

83

และความหฤหรรษ์อันรุนแรงก็อันตรธานไปสิ้น
พร้อมกับความปิติอันสุดซึ้ง ไม่ใช่เพราะสิ่งนี้หรือ
ที่ทำให้ข้าฯ หวนใจ หรือเสียดาย หรือพร่ำบ่น เพราะพรอย่างอื่น
ได้เข้ามาแทนที่ ซึ่งข้าฯ เชื่อว่า
เป็นการทดแทนที่คุ้มค่า เพราะข้าฯ ได้รู้จัก
ที่จะมองธรรมชาติต่างไปจาก
ตอนที่ยังเป็นเด็กผู้ไร้ความคิด แต่มาบัดนี้ ได้ยลยิน
ดุริยศิลป์แห่งมนุษยชาติที่ส่งบรรณศาตรา
ไม่หยาบ ไม่กร้าน แต่เปี่ยมด้วยพลังมหาศาล
ที่จะชำระเราให้บริสุทธิ์ และกำกับเราไว้ในอาณัติ และข้าฯ ได้สัมผัส
กับสิ่งหนึ่งที่ดำรงอยู่ซึ่งทำให้ข้าฯ ตื่นตัวขึ้นรับความสุข
ที่มาจากความคิดอันสูงส่ง เป็นความล้าลึก
ของการหลอมรวมอันแนบสนิทกว่าที่เคยประสบมา
ซึ่งสถิตอยู่ ณ แสงแห่งอาทิตย์อัสดง
ในมหาสมุทรสุดประมาณ ในนภากาศ
ในฟากฟ้าสีคราม และในจิตมนุษย์

99

ที่กล่าวมาข้างต้นนั้นมิใช่เป็นการปลอบใจตัวเองว่า แม้“เครื่องรับ”จะเสื่อมสภาพไปเสียแล้ว แต่ผู้ที่มีประสบการณ์ชีวิตและผู้ที่มีบรรลุนิติภาวะแล้วก็ย่อมจะมองธรรมชาติ “ต่างไปจาก/ตอนที่ยังเป็นเด็กผู้ไร้ความคิด” สิ่งที่ได้มากับวัยที่ล่วงเลยกลับเป็นเรื่องของ “ความคิดอันสูงส่ง” ที่เอื้อให้เห็นเอกภาพของธรรมชาติกับชีวิตมนุษย์ สิ่งที่ Wordsworth กล่าวไว้ในตอนนี้อาจจะเรียกได้ว่าเป็นอารมณ์ความรู้สึกชั้นสูงอันเป็นประดุจไปสู่ศรภาพ เพราะสิ่งที่อยู่ในธรรมชาติ ไม่ว่าจะเป็นอาทิตย์อัสดง หรือมหาสมุทร หรือท้องฟ้า ก็เป็นเอกภาพกับจิตมนุษย์ ซึ่งผู้ที่เจนจัดในการอ่านธรรมชาติเท่านั้นที่จะหยั่งรู้ได้

เมื่อเป็นเช่นนี้ กวีจึงดำรงชีวิตอยู่ในโลกแห่งไตรมิติ นั่นคือ ปัจจุบัน อนาคต และอดีต ซึ่งส่องทางให้แก่กัน แทนที่จะเป็นเพียงอารมณ์ความรู้สึก แต่เมื่อวุฒิภาวะและปัญญาได้กลั่นกรองประสบการณ์เหล่านี้แล้ว สิ่งที่หลอมรวมสร้างขึ้นใหม่จึงเป็นพลังทางปัญญานั้นเอง กวีนิพนธ์ของ Wordsworth จึงมิใช่เป็นเพียงแค่วรรณกรรมโรแมนติกที่บรรยายธรรมชาติและอารมณ์ซึ่งในธรรมชาติของปัจเจกบุคคล แต่เป็นวิถีชีวิตที่กวีพร้อมที่จะประกาศให้โลกได้ร่วมรับรู้ราวกับเป็นการประกาศศาสนา

... ด้วยเหตุนี้ ข้าฯ จึงยังเป็น

103

ผู้ที่รักป่าเขาลำเนาไพร
รักทุกสิ่งที่เรามองเห็น
บนผืนแผ่นดินอันเขียวขจีนี้ รักโลกอันทรงพลัง

ที่เรารับรู้ได้ด้วยตาและโสตประสาท — สัมผัสทั้งสองนี้ ทั้งช่วยสร้างสรรค์
 และทั้งรับรู้ ข้าพพร้อมที่จะยอมรับ
 ว่าธรรมชาติและภาษาแห่งความรู้สึก
 เป็นที่เกาะยึดของความคิดอันบริสุทธิ์ยิ่ง เป็นผู้ดูแล
 เป็นผู้ชี้ทาง เป็นผู้พิทักษ์จิตของข้าพ
 เป็นวิญญาณแห่งการดำรงอยู่ของข้าพ

111

ถ้าจะถามว่า Wordsworth กับ Kant อยู่กันคนละโลกใช่หรือไม่ เพราะ Kant จะยึดจิตมนุษย์เป็นสรณะ แต่ Wordsworth จะเกาะยึดธรรมชาติไว้อย่างหนักแน่นและเหนียวแน่น แต่ถ้าเราพิจารณาลงไปในรายละเอียด เราจะพบว่าท่าทกรรมบางตอนของทั้งสองท่านบ่งบอกว่าท่านทั้งสองพูดภาษาเดียวกัน เพราะเมื่อ Kant กล่าวถึง “ฟากฟ้าที่เต็มไปด้วยดวงดาว” พร้อมกับ “กฎแห่งศีลธรรมในตัวของเราเอง” นักปราชญ์ผู้ยิ่งใหญ่แห่งเมือง Königsberg ก็จะต้องสนทนาได้อย่างราบรื่นกับกวีผู้ชอบที่จะมาใช้ชีวิตริมแม่น้ำวาย (Wye) และรู้แจ้งถึงเอกภาพระหว่าง “the blue sky” กับ “the mind of man” (บรรทัดที่ 99) ผู้บรรยายคิดว่าความคิดที่พ้องกันที่ว่านี้อาจเป็นแค่สิ่งบังเอิญ แต่ก็ก็เป็นความบังเอิญที่บ่งบอกถึงความแข็งแกร่งทางอารมณ์ความรู้สึกและทางปัญญาของวัฒนธรรมตะวันตก เพราะเป็นการทำให้ทั้งโลกภายนอกและโลกภายในมีความสำคัญต่อมนุษย์ กล่าวได้ว่าพลังทางปัญญาของมนุษย์ก็อุปกับอารมณ์ความรู้สึกเป็นตัวช่วยให้เราเข้าใจทั้งโลกภายนอกและตัวของเราเอง

จะขอย้อนกลับมาสู่ประเด็นที่ว่าด้วยธรรมชาติ และก็เป็นที่น่าประหลาดที่ว่ากวียุโรปหลายคนซึ่งมิได้มีอิทธิพลต่อกันโดยตรงมีความคิดที่พ้องกัน ในเรื่องของดนตรีกับชีวิตมนุษย์ Wordsworth ใช้คำซึ่งผู้บรรยายแปลว่า “ดุริยศิลป์แห่งมนุษย์ที่สงบระคนเศร้า” (the still, sad music of humanity) ในขณะที่นักประพันธ์ชาวฝรั่งเศส Chateaubriand (1768-1848) ก็คิดไปในทำนองที่พ้องกันว่าเพลงร้องของมนุษย์ที่เอื่อยเอื้อนมาตามธรรมชาตินั้นมักจะเศร้า แม้ว่าจะแสดงออกซึ่งความสุขก็ตาม (...le chant naturel de l'homme est triste, même qu'il exprime le bonheur.) เป็นไปได้หรือไม่ว่าความไพเราะของดนตรีมักจะมาจากส่วนลึกของจิตมนุษย์ที่สำนึกในความเป็นไปของโลกและชีวิตอันหาความแน่นอนมิได้ เรากำลังตีความปรากฏการณ์บางอย่างด้วยวิธีการที่เข้าข้างทางพุทธใช่หรือไม่ ผู้บรรยายใคร่ขออนุญาตชวนเชิญให้ท่านฟังเพลงเพลงหนึ่งที่เป็นเรื่องของธรรมชาติ และจะกินความได้ลึกซึ่งไม่น้อยกว่า “ดุริยศิลป์แห่งมนุษยชาติ” ที่ Wordsworth กล่าวถึง

ธรรมชาติกล่อมขวัญ

คำร้องโดย แก้ว อัจฉริยะกุล

ทำนองโดย นารถ ถาวรบุตร

แสนงามแนวป่าไกรภพและถ้ำ
 เพลินตา เพลินใจแท้
 ที่ใดไหนอื่น
 เสียงแจ้ว แว่วหวิว

ติดตรึงใจจำแก่น้ำงามดาระริน
 ชวนแลชวนชมชื่น
 ดั้นใจไม่มีแมนเท่าทัน
 เสียงระริวลมผ่านพานพริ้วสะพรั่ง

เสียงธารไหลหลัง

โน้นดู เนินแนวสูงเด่นเห็นพรพราวถว้น
สายลมเย็นนำหยาดน้ำเย็นชื่น

เพลินเพียงเพลงไพเราะ

ดังเพลงร้องแผ่ว

เสียงกู่ อยู่ไหน

อ้อ ไทรใบโต

ยิ่งฟังวังเวงเหมือนหนึ่งเสียงเพลงฝัน

ดังเพลงกล่อมขวัญ

หลายเพศหลายพันธุ์ เพรตแพรว

รื่นรมย์กลมกลืนโครมครื้นได้ฟังยังแว่ว

รำพึงรำเพยแจ้ว

แว่ว ลมประสม แสนเพลินใจ

เสียงอะไรดังสนั่นกระชั้นกรรโชก

ใบกพลันหวั่นไหว

เสียงก้องเสียงไกลแผ่ฝัน

จะเห็นได้ว่า เมื่อนักร้องขับร้องมาใกล้จะถึงตอนจบของเพลง เสียงของเชอโหยหา เปล่งวาจาเป็นเชิงคำถามว่า "เสียงกู่ อยู่ไหน เสียงอะไรดังสนั่นกระชั้นกรรโชก" และคำตอบที่ให้แกตัวเองก็คือ "อ้อ ไทรใบโต ใบกพลันหวั่นไหว" ทั้งทำนองและทั้งคำร้องก็ดูจะยืนยันคำคมของทั้ง William Wordsworth และ Chateaubriand ไปด้วย แต่เพลงเพลงนี้ดูจะให้ความหวังบางอย่างเอาไว้ว่า มนุษย์มีเครื่องเกาะยึดที่มาจากหลากหลายมิติ ในขั้นแรก เพลงทำหน้าที่บรรยายธรรมชาติ ในขั้นที่สอง เพลงบ่งบอกถึงการที่มนุษย์ได้สัมผัสกับธรรมชาติที่ "กล่อมขวัญ" พวกเขา แต่ขั้นที่สาม เขากำลังเดินเลยจากธรรมชาติออกไปแล้ว เพราะเขาเปรียบธรรมชาติ "ดังเพลงกล่อมขวัญ" และ "ดังเพลงร้องแผ่ว" หมายความว่าถ้าธรรมชาติคือสิ่งที่เทพประทานมาให้ มนุษย์ตัวน้อยๆ ก็มีปัญญาที่จะสร้างงานของตัวเองขึ้นมาเคียงคู่ซึ่งก็คืองานศิลปะนั่นเอง

ศิลปะนิยาย

ผู้ที่อยู่ในแวดวงศิลปะร่วมสมัยของไทย มักจะได้ยินคำคมที่อาจารย์ นักศึกษา และศิลปินของมหาวิทยาลัยศิลปากรยึดถือเป็นหลักการอันสำคัญ นั่นก็คือ "ศิลปะนิยาย ชีวิตสั้น" นัยว่าแปลมาจากต้นแบบภาษาละตินว่า "ars longa vita brevis" ผู้บรรยายได้เคยชี้ให้เห็นมาแล้วว่าการแปลความของสำนักหน้าพระลานอาจจะเป็นการมุ่งเน้นศิลปะสร้างสรรค์มากเกินไป เพราะความหมายดั้งเดิมในภาษาละตินนั้นแปลว่า "ศิลปวิทยาการกว้างขวางนัก ชีวิตสั้นเกินกว่าที่จะเรียนรู้ได้จบ" แต่ถึงกระนั้นก็ตาม การยกย่องศิลปะอันเป็นแนวคิดตะวันตกที่ศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรีเป็นผู้ถ่ายทอดมาให้นั้นก็พ้องกับแนวคิดของไทยอยู่แล้ว แม้จะแสดงออกด้วยความเข้มข้นที่ต่างกัน การรับอิทธิพลตะวันตกเข้ามาประสมประสานกับแนวคิดแบบประเพณีของเราเอง เห็นได้อย่างชัดเจนในงานของกวีเอกร่วมสมัยของเราคือ อังคาร กัลยาณพงศ์ ซึ่งนำเอาแนวคิดเรื่องการยกย่องศิลปะขึ้นสู่ระดับของเทพ (apotheosis of the arts) มาผนวกเข้ากับแนวคิดเรื่องการสร้างบารมีของพระโพธิสัตว์ การที่ศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี ประสบความสำเร็จเป็นอย่างมากในฐานะครูศิลปะและนักคิดทางศิลปะในประเทศไทย คงจะเป็นสิ่งที่พิสูจน์ได้ว่า การก้าวข้ามพรมแดนทางวัฒนธรรมอาจจะมีใช้สิ่งที่เกินความสามารถของผู้ที่ดื่มด่ำในศิลปะอย่างแท้จริง และ ณ จุดนี้ การรับงานศิลปะด้วยอารมณ์ความรู้สึกก็ดูจะเป็นตัวเชื่อมโยงระหว่างวัฒนธรรมที่ทรงพลังที่สุด อาจารย์ศิลป์เป็นผู้ที่ดื่มด่ำกับศิลปะของไทย ออกเดิน

ทางไปศึกษางานศิลปะในถิ่นต่างๆของประเทศ เป็นผู้ที่มีเริ่มการวิจารณ์ศิลปะอย่างเป็นระบบ รวมทั้งเป็นผู้เริ่มวิธีการบูรณะงานศิลปะอย่างมีแบบแผนด้วย ก็ปัจจัยใดเล่าที่ทำให้ท่านตัดสินใจไม่กลับบ้านและยึดเอาเมืองไทยเป็นแผ่นดินแม่ ข้อความต่อไปนี้ (ซึ่งท่านเขียนไว้เป็นภาษาอังกฤษ) อาจจะทำให้คำตอบข้อสงสัยของเราได้

เมื่อพวกเราได้ไปเยี่ยมเชียงใหม่และหัวเมืองหลักๆในภาคเหนือ เราก็ได้ประสบการณ์ที่ชวนให้ตื่นตาตื่นใจเป็นจำนวนมาก ทุกสิ่งทุกอย่างงดงาม เข้าตัววันหนึ่งข้าพเจ้าไปยืนอยู่ที่ฐานของซากปรักหักพังของวัดเจดีย์หลวงที่เชียงใหม่ ข้าพเจ้าเกิดความประทับใจจนกลืนน้ำตาไว้ไม่อยู่ เมื่อได้สัมผัสกับความมหัศจรรย์อันสุนทรีย์ที่ได้รับ ใครก็ตามที่ได้เดินทางไปเมืองเหนือ มักจะได้เก็บความทรงจำอันยากที่จะลืมเลือนติดตัวมา แม้เมื่อเราหลับตา จินตนาการของเราจะเอื้อให้เราได้เห็นงานศิลปะทางศาสนาอันงดงามเหล่านี้ ซึ่งถือได้ว่าเป็นประจักษ์พยานแห่งอดีตอันเรืองรอง⁽¹³⁾

ที่อาจารย์ศิลปกล่าวมาทั้งหมดนี้เป็นอารมณ์ที่เกิดขึ้นกับผู้รับ และท่านเองได้เขียนงานที่เป็นหลักการในด้านของ "การวิจารณ์งานศิลปะ" เอาไว้ โดยที่ระบุว่าหนึ่งในบรรดา "หลักที่จะให้คำวิจารณ์แก่ศิลปกรรม" ก็คือ "ความรู้สึกสะท้อนใจ" ซึ่งท่านได้ให้บรรดาธิบายเอาไว้ว่า "ศิลปกรรมที่แท้จริงคือ ที่ไม่ใช่เป็นเพราะดูงามตา แต่เป็นเพราะมีอำนาจอันแรงกล้าแก่ความรู้สึกทางจิตใจของเราอย่างถาวร เพราะฉะนั้น เราอาจถือว่าคุณสมบัติทางศิลปะของการประจักษ์แห่งศิลปอยู่ที่ความรู้สึกสะท้อนใจที่เราได้รับจากสิ่งนั้น"⁽¹⁴⁾ ผู้ที่แปลงานของอาจารย์ศิลป์เป็นภาษาไทย ณ ที่นี้คือ พระยาอนุมานราชธน ซึ่งท่านเองก็ได้นำหลักการของอาจารย์ศิลป์ไปขยายความไว้ในหนังสือ การศึกษาวรรณคดีแห่งวรรณคดี (2507) ของท่าน โดยได้อภิปรายความเรื่อง "อารมณ์สะท้อนใจ" ในส่วนที่เกี่ยวกับวรรณคดีไว้โดยพิสดาร

จากผู้รับมาสู่ผู้สร้าง อารมณ์ก็มีบทบาทที่สำคัญเช่นกัน และอารมณ์ในที่นี้ก็จะใกล้เคียงกับมโนทัศน์เรื่องศรัทธาที่พระพรหมคุณาภรณ์ได้ให้บรรดาธิบายไว้ข้างต้น จะขออ้างข้อความจากงานของอาจารย์ศิลป์มาอีกครั้งหนึ่ง

เมื่อเราได้เห็นถาวรวัตถุเหล่านี้ เราก็จะรู้สึกเคารพกลุ่มบุคคลผู้สร้างงานเหล่านี้ขึ้นมา พวกเขาที่เป็นมนุษย์ปุถุชนเช่นเรา แต่ตรงกันข้ามกับเรา พวกเขาอยู่ในโลกของจิตวิญญาณช่างที่สร้างงานอันยิ่งใหญ่เหล่านี้ มิใช่เหล่าทาสในอียิปต์ ซึ่งล้มตายเป็นเรือนพัน เพื่อที่จะก่อปิรามิดขึ้นมาถวายพระเจ้าฟาโรห์ของพวกเขา แต่ ณ ที่นี้ ทุกคนเป็นอิสระ นับตั้งแต่พระเจ้าแผ่นดินลงไปจนถึงราษฎรสามัญธรรมดา ทุกคนมอบถวายพลังที่ดีที่สุดของเขาเพื่อเป็นพุทธบูชา ศาสนาเป็นจุดเริ่มต้นที่กระตุ้นให้เกิดการสร้างสรรค์ เพราะพวกเขานับถือศาสนา เขาจึงสามารถสร้างงานชิ้นเอกขึ้นมาได้ เมื่องานสำเร็จลงแล้ว ไม่ว่าจะเป็นโบสถ์วิหาร หรือพระพุทธรูป หรือจิตรกรรมฝาผนัง งานนั้นก็เป็นสมบัติของประชาชนทั้งมวล เพราะไม่มีช่างคนใดที่ทำงานเพื่อชื่อเสียงของตนเอง หรือเพื่อทรัพย์สินเงินทอง⁽¹⁵⁾

ดังนั้น ในเรื่องของการบูรณะก็เช่นกัน อาจารย์ศิลป์ยืนยันว่าช่างที่จะบูรณะงานเหล่านี้ได้ดีจะต้องทำงานด้วยศรัทธา มิใช่เพื่อเงิน ท่านกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า "การบูรณะถาวรวัตถุ หรืองานศิลปะ

โบราณจะดำเนินไปได้ด้วยดีก็ต่อเมื่อช่างที่ทำงานนั้นอยู่ในสภาวะเดียวกันกับช่างยุคโบราณ นั่นก็คือ ปลอดภัยจากการถูกล่อลวงด้วยอามิสสินจ้าง⁽¹⁶⁾

ในท้ายที่สุด อารมณ์ที่เป็นตัวตัวกำกับให้เกิดงานที่ทรงคุณค่าได้ จึงเป็นเรื่องเชิงนามธรรม เป็นทั้งศรัทธาที่มีต่อศาสนา หรือความเชื่ออย่างใดอย่างหนึ่ง และเป็นความผูกพันทางใจที่มีต่อชุมชน หรือสังคมของตนเอง สิ่งที่น่าสังเกต ณ ที่นี้ก็คือ คุณค่าของงานศิลปะมิได้ขึ้นอยู่กับฝีมือหรือหลักการทางสุนทรียแต่ฝ่ายเดียว แต่มีมิติทางสังคมที่มีบทบาทที่สำคัญด้วย และอาจารย์ศิลปะปฎิรูประหนึ่งจะเรียกร้องให้ศิลปินทำงานด้วยใจรักและด้วยใจภักดีไปพร้อมๆกัน นั่นคือ บทบาทของอารมณ์ความรู้สึกจากจุดยืนของศิลปิน สังคมใดที่ทั้งผู้สร้างและผู้รับรู้จักใช้ความละเมียดแห่งอารมณ์เป็นตัวกำกับในการกระทำกิจที่เกี่ยวกับศิลปะ พลังทางใจจากผู้สร้างและจากผู้รับก็จะเสริมซึ่งกันและกัน ก่อให้เกิดงานศิลปะที่มีคุณค่าอันยั่งยืนและเป็นสากล ลักษณะอันเป็นสากลนี้ อาจารย์ศิลปะสามารถที่จะกล่าวอ้างจากประสบการณ์ของตนเอง ท่านกล่าวถึงศิลปะสุโขทัยเอาไว้ว่า "ในกรณีที่ได้เห็นพระพุทธรูปสมัยสุโขทัย ความสะเทือนใจย่อมเกิดขึ้นได้ด้วย ความงดงามมโหฬารและความมีวิญญานขององค์พระพุทธรูปเต็มด้าเข้าสู่จิตใจ เมื่อพบเห็นงานศิลปกรรมชิ้นสำคัญเช่นนั้น แม้บุคคลต่างศาสนากีย่อมจะรู้สึกซาบซึ้งและเกิดปีติได้เช่นกัน"⁽¹⁷⁾

ที่ผู้บรรยายได้อ้างงานของศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรีมาอย่างพิสดารก็ด้วยเหตุผลที่ว่า เราอาจจะมองบทบาทของช่าง หรือศิลปิน หรือนักแสดงในสังคมของเราต่ำเกินไป เพราะเรื่องของงานศิลปะมักจะถูกจัดเข้าไปอยู่ในอาณาจักรของสิ่งบันเทิง (ดังจะสังเกตได้จากสื่อร่วมสมัยของเรา ไม่ว่าจะเป็นสื่อสิ่งพิมพ์ สื่อโทรทัศน์ หรือวิทยุ) การได้สัมผัสกับความคิดเชิงสุนทรียศาสตร์บ้าง แม้จะเป็นแรงกระตุ้นที่มาจากตะวันตกก็อาจจะทำให้เราได้คิดขึ้นมา เป็นอันว่าโลกของศิลปะซึ่งมีอารมณ์ความรู้สึกเป็นตัวหนุนนั้น เป็นสิ่งที่น่าจะให้ความมั่นใจกับมนุษย์ได้ว่า เขาเกิดมาและดำรงอยู่บนผืนโลกด้วยแรงหนุนเชิงสร้างสรรค์ กวีและนักประพันธ์ชาวเยอรมัน Friedrich Schiller (1759-1805) ได้ตั้งประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติเอาไว้อย่างชัดเจนว่า "มนุษย์เป็นทาสของธรรมชาติตราบเท่าที่เขาเพียงแต่ใช้ความรู้สึกเข้าสัมผัส แต่เมื่อเขาเริ่มใช้ความคิดพิจารณาธรรมชาติ เขาก็กลายเป็นผู้กำกับธรรมชาติด้วยกฎเกณฑ์ของเขาเอง สิ่งที่ก่อนหน้านั้นครอบงำเขาในฐานะที่เป็นพลังอำนาจ มาบัดนี้ก็กลายเป็นเพียงวัตถุธรรมชาติอยู่เบื้องหน้าเขา... มนุษย์มีต้องสยบต่อธรรมชาติอีกต่อไป เมื่อใดที่เขาสามารถขึ้นรูปจากต้นแบบของธรรมชาติและปรับมันให้เป็นสมบัติของเขาเอง..."⁽¹⁸⁾

หลักการเชิงสุนทรียศาสตร์ที่กล่าวมานี้ ถ้าไม่นำมาพิจารณาพิจารณาให้ถี่ถ้วนก็จะชวนให้หลงทางได้ เพราะอาจจะทำให้ศิลปินเกิดอหังการ แต่เราจะต้องไม่ลืมว่า Schiller เช่นเดียวกับ Wordsworth ไม่คิดว่าอารมณ์แต่เพียงอย่างเดียวจะพาเราไปรอด แต่อารมณ์ผนวกกับความคิดคือหนทางแห่งการสร้างสรรค์อันพึงปรารถนา

สุนทรียศาสตร์แห่งการสวณอารมณ์

การที่ศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี ให้ความมั่นใจเอาไว้ได้ว่า ศิลปะที่ก่อกำเนิดขึ้นมาในต่างแดนต่างวัฒนธรรม ต่างยุค ก็อาจจะสื่อสารและสร้างความประทับใจให้แก่ผู้ที่มีได้กำเนิดมา ณ จุดเริ่มต้น

เดียวกันนั้น ถือได้ว่าเป็นการเปิดทางให้เราได้พินิจปัญหาในทางสุนทรียศาสตร์ในลักษณะข้ามชาติ ผู้บรรยายเองได้เคยเสนอความคิดเอาไว้ว่า ศิลปินและนักคิดของไทยนั้นสร้างสรรค์งานอย่างมีหลักการในเชิงสุนทรียศาสตร์อย่างแน่นนอน แต่ชนบทของไทยเป็นชนบทที่เน้นงานปฏิบัติ สุนทรียศาสตร์จึงแฝงอยู่ในงานปฏิบัติ มิได้เป็นวาทกรรมเอกเทศ ดังเช่นที่ศิลปินและนักคิดชาวตะวันตกชอบที่จะสร้างขึ้น⁽¹⁹⁾ บทวิเคราะห์ข้างท้ายนี้ (ซึ่งได้นำเสนอเป็นครั้งแรกในการสัมมนา “วิถีคิดของคนไทย” ของสภาวิจัยแห่งชาติ เมื่อวันที่ 18 มีนาคม 2539) น่าจะช่วยให้ยืนยันได้ว่า คนไทยเราก็สามารถสนทนากับโลกตะวันตกในเชิงสุนทรียศาสตร์ได้อย่างมีนัยอันสำคัญ ในที่นี้จะขอนำตัวอย่างจากพระราชนิพนธ์เรื่อง อีเหนา มาเป็นกรณีศึกษาในเรื่องของอารมณ์ ทั้งในแง่ของผู้สร้างและผู้รับงานศิลปะ จะขอเริ่มต้นจากตอนที่จรรกาต้องการจะหาคู่โดยให้ช่างเขียนไปวาดภาพพระธิดาของราชธานีอื่นๆที่จัดว่ามีศิริโฉมเป็นเลิศมาถวาย เมื่ออำมาตย์แนะนำว่า “พระธิดาสิงหัดสำหรับ กับบุตรีดาหาอาณาจักร...งามนักยิ่งนางในแดนไตร”⁽²⁰⁾ จรรกาก็ก็นำช่างเขียนไปวาดภาพนางจินดาสำหรับแห่งเมืองสิงหัดสำหรับ และนางบุษบาแห่งเมืองดาหามาให้ชม

ช่างเขียนคนแรกวาดภาพนางจินดาสำหรับได้อย่างง่ายดาย โดยไม่ประสบปัญหาแต่ประการใด

บัดนั้น	นายช่างเลขาภักลาหาญ
แอบไม่ลอบดูอยู่ช้านาน	พิศพิศครย่าวมาลย์เพียงดวงเดือน
คลีกระดาขาวดุรูปพระบุตร	ประสานสีเหลืองคล้ายละม้ายเหมือน
ผิวพรรณแพริศพร้อมยิ้มเยื่อน	ดังจะเดือนใจดูอยู่อุตรา ⁽²¹⁾

เราคงสังเกตได้ว่า ในแง่ของจิตรกรผู้สร้างงานศิลปะ ตัวศิลปินทำงานอย่างมีระบบ คือใช้เวลา “แอบไม่ลอบดูอยู่ช้านาน” การวาดรูปในที่นี้จึงมิใช่เป็นการ “ถ่ายรูป” จากของจริงมาสู่แผ่นภาพอย่างรวดเร็วทันใจ แต่กระบวนการสร้างสรรค์ส่วนหนึ่งเป็นการ “เก็บภาพ” ไว้เป็น “มโนภาพ” ก่อนจะลงมือวาดเสียด้วยซ้ำ ข้อสังเกตอีกประการหนึ่งจากความในตอนนี้ก็คือ นางจินดาสำหรับเป็นผู้ที่มีความงาม แต่ก็มีความงามในระดับหนึ่งที่จะสร้างความประทับใจให้แก่ผู้ที่ได้พบเห็น (ในที่นี้คือตัวช่างเขียนคนหนึ่ง) แต่ก็ไม่ถึงกับทำให้เกิดความปั่นป่วนในทางอารมณ์ คำที่ใช้พรรณนาก็ดูจะเป็นไปตามขนบของการพรรณนาความงามของหญิง ความเปรียบที่ว่า “เพียงดวงเดือน” ก็จัดได้ว่าไม่พิเศษสุด เราจะเดาได้ตั้งแต่เริ่มแรกแล้วว่า “พระบุตร” ผู้นี้คงมิใช่นางเอกเป็นแน่ ในแง่ของกระบวนการสร้างสรรค์ นายช่างดูจะสร้างงานของเขาได้อย่างสะดวกดาย วาด “ภาพเหมือน” สำเร็จไปได้ดังที่ได้รับมอบหมายมา นั่นคือข้อพิจารณาว่าถ้าศิลปินครองสติได้อย่างมั่นคงคือไม่ตกเป็นทาสของอารมณ์อันรุนแรงแล้ว เขาจะทำงานลุล่วงไปด้วยดี

ขั้นตอนต่อไปเราจะต้องพิจารณากระบวนการ “รับ” งานศิลปะ เมื่อจรรกาได้เห็นรูปวาดนางจินดาสำหรับก็เกิดจิตพิภพขึ้นมาในทันที กลอนในตอนนี้ออกความไวชัดเจนว่า จรรกาเป็นผู้ที่มีอารมณ์หวั่นไหวได้ง่าย เป็นเจ้านายที่ครองสติตนเองไว้อยู่จนถึงกับละทิ้ง “การเมือง” ภูมิปัญญาที่จัดเจนในระดับสูงมากที่จะคอยย้ำให้เราเห็นว่าระบอบนี้ก็เป็นพระเอกไม่ได้แน่

เมื่อนั้น	ระจุกฤกาเกษมศานต์
คลีกระดาชรูปเขาวมาลย์	เจ็ดโฉมประโลมลานอาลัยนัก
พิศทรงสอดสมคมขำ	งามล้ำนางในไตรจักร
สารพัดโสภานารัก	เหมือนจะเยื้องเบือนพัศตร์มาพาที
จะไว้เปรียบกับอย่างนางดาหา	เลือกโฉมกัลยาทั้งสองศรี
ใครเลิศลักษณ์จักขอเทวี	ภูมิเปรมปรีดกระหิ่ยมใจ
แต่เวียนพิศรูปทรงนงคราญ	จะว่าขานการเมืองก็หาไม่
ม้วนกระดาชวาทรูปนั้นถือไว้	แล้วเสร็จเข้าในทีโศยา ⁽²²⁾

ข้อสังเกตในเชิงสุนทรียศาสตร์คงจะเป็นว่า งานศิลปะซึ่งมิใช่ของจริงแต่เป็นการนำโลกแห่งความเป็นจริงมาสร้างใหม่นั้น สามารถสร้างผลกระทบทางอารมณ์ความรู้สึกได้ไม่ด้อยไปกว่าสิ่งที่เป็นจริงเลย ในตอนที่บรรยายกระบวนการสร้างงาน กวีจึงใจพรรณาความอย่างรวบรัด แต่พอมาถึงขั้นบรรยายกระบวนการรับงานศิลปะ กวีดูราวกับจะปลุกนางจินดาสำหรับให้มีชีวิตขึ้นมา ภาพของนางมีเสน่ห์ “เหมือนจะเยื้องเบือนพัศตร์มาพาที” ในที่นี้เราเกือบจะกล่าวได้ว่าศิลปะมีอิทธิพลสูงกว่าความเป็นจริงเสียด้วยซ้ำไป

ถึงกระนั้นก็ตาม ปฏิบัติทางอารมณ์ของจรกกาก็ยังไม่ถึงขั้นที่จะทำให้ตัดสินใจลงไปในที่ที่ตนได้ว่าจะเลือกนางจินดาสำหรับ จรกาเพียงแต่จะเก็บรูปนาง “ไว้เปรียบกับอย่างนางดาหา” อีกนัยหนึ่งคือขึ้นทะเบียนเอาไว้ก่อน นั่นเป็นการบอกความกับผู้อื่นว่า นางจินดาสำหรับน่าจะมีความงามอยู่ในระดับสอง มิใช่ระดับหนึ่งเป็นแน่ ในที่สุดเราก็ได้รับการยืนยันเมื่อเรื่องดำเนินมาถึงตอนที่ช่างเขียนคนที่สองเดินทางไปถึงเมืองดาหา และได้เห็นนางบุษบาเป็นครั้งแรก

บัดนั้น	นายช่างฉลาดเลขา
ครั้งเห็นระเด่นบุษบา	ดั่งนางในชั้นฟ้าสุราลัย
ให้ตะลึงลิ้มตัวมัวแต่ดู	จะวาดรูปโฉมตรุกี่หาไม่
จนนางยุรยาศรคลาดคล้อยไป	ก็โกรธใจตัวเองใช้พอดี ⁽²³⁾

เป็นที่แน่ชัดว่าความงามของบุษบานั้นอยู่ในระดับที่ทำให้ผู้ที่ได้เห็นนางต้องตะลึงไป ช่างเขียนครองสติไว้ไม่อยู่ ควบคุมอารมณ์ตนเองไม่ได้ จึงสร้างงานไม่ได้ ข้อสรุปเชิงสุนทรียศาสตร์ ณ ที่นี้ก็คงจะชัดเจนอยู่ นั่นก็คือในกระบวนการสร้างสรรค์นั้น ตัวผู้สร้างสามารถรับประสบการณ์หรือแรงดลใจจากโลกแห่งความเป็นจริงหรือชีวิตจริงได้ในระดับหนึ่งเท่านั้น ถ้าเกิดความรู้สึกที่รุนแรงเกินไป ศิลปินจะถูกกลืนเข้าไปในโลกแห่งความเป็นจริง ไม่เป็นตัวของตัวเองพอ จึงขาดความสามารถในการสร้างสรรค์ อันที่จริงข้อสรุปที่เราได้จากการพินิจพระราชนิพนธ์ อิเหนา พ้องกับความคิดของนักคิดตะวันตกที่สำคัญๆ อยู่หลายคน บทบรรยายนี้มีใช่เป็นการศึกษาเปรียบเทียบในด้านสุนทรียศาสตร์ ผู้บรรยายจึงจะขอเอ่ยถึงนักคิดตะวันตกเหล่านี้ไว้พอสังเขปเท่านั้น Friedrich Schiller เสนอวิธีที่จะจัดการกับอารมณ์เอาไว้ว่า “กวีควรจะทำตัวให้แปลกแยกจากตัวเอง ปลดปล่อยสิ่งที่สร้างความตื้นตันออกมาเสียจากปัจเจกลักษณ์ของตนเอง และพินิจอารมณ์ของตนด้วยการถอยห่างออกมา”⁽²⁴⁾ ส่วน William Wordsworth ได้

กล่าวเอาไว้ว่าบทกวีนั้นถือกำเนิดมาจาก “อารมณ์ที่ (กวี) เรียกกลับมาในยามวิเวก”⁽²⁵⁾ คือ มิใช่อารมณ์ที่มาจากประสบการณ์จากชีวิตจริงในขณะที่ทำงานสร้างสรรค์ ในขณะที่นักเขียนนวนิยายชาวฝรั่งเศส Gustave Flaubert (1821-1880) เน้นลักษณะภาวิสัยของการสร้างงาน โดยที่ผู้เขียนจงใจสร้างงานให้เป็นไปตามที่เขาต้องการโดยไม่จำเป็นต้องมีความรู้สึกเช่นนั้นในขณะที่กำลังสร้างงาน เขาถึงกับกล่าวว่า “ผมได้เขียนงานมาแล้วที่หวานฉ่ำอ่อนละมุนโดยที่ตัวเองไม่มีความรู้สึกใดๆเกี่ยวกับความรักเลย และก็ได้เขียนงานที่รุนแรงโดยที่ผมเองไม่มีความร่าเริงใดๆอยู่ในสายเลือดเลยแม้แต่น้อย”⁽²⁶⁾ (ในแง่นี้ ภาพยนตร์เรื่อง *Shakespeare in Love* อาจชวนให้ผู้ชมทั่วโลกเป็นจำนวนล้านคนเข้าไปได้ เพราะจงใจสร้างสมการที่ตายตัวเกินไประหว่างประสบการณ์จริงของกวีกับงานสร้างสรรค์) หมายความว่าศิลปินผู้สร้างสรรค์ที่ดีจะต้องไม่ตกเป็นทาสของอารมณ์ สามารถควบคุมสถานการณ์เอาไว้ได้ด้วย ความมั่นใจ ส่วนนักเขียนเยอรมัน Thomas Mann (1875-1955) คิดไปไกลยิ่งกว่านั้น เขาให้ตัวเอกในนวนิยายขนาดสั้นเรื่อง *Tonio Kröger* (1900) แสดงทัศนคติแบบสุดขั้วว่า “ความรู้สึกของคนเรานั้น ความรู้สึกที่อบอุ่นเปี่ยมหัวใจ มักจะเป็นสิ่งที่เฉ็ม ใช้การอะไรไม่ได้... ศิลปินจะหมดความเป็นศิลปินในทันทีที่เขากลายเป็นคนธรรมดาไปและเริ่มที่จะตกเป็นทาสของความรู้สึก”⁽²⁷⁾ ตัวละครเอกเอ่ยถึงเพื่อนนักประพันธ์คนหนึ่ง ซึ่งไม่สามารถสร้างงานได้ถ้าต้องสัมผัสกับธรรมชาติอันสดชื่นสวยงามในฤดูใบไม้ผลิ “พวกเราทำงานไม่ได้ดีในฤดูใบไม้ผลิ เพราะอะไร ก็เพราะเราเกิดความรู้สึกขึ้นมา”⁽²⁸⁾ ในทำนองที่คล้ายคลึงกัน กวีอเมริกัน T.S. Eliot (1888-1965) ได้กล่าวเอาไว้อย่างเจ็บแสบว่า “บทกวีมิใช่เป็นการปลดปล่อยอารมณ์ แต่เป็นการหลีกหนีจากอารมณ์”⁽²⁹⁾ จริยอยู่ความคิดแบบไทยคงไม่รุนแรงถึงขั้นที่ Eliot กล่าวเอาไว้ แต่ข้อคิดของนักคิดตะวันตกที่อ้างมานี้ย่อมชี้ให้เห็นแล้วว่า “สุนทรียศาสตร์แห่งการสวณอารมณ์” มิใช่เอกลักษณ์ของประเพณีวรรณศิลป์ใด คนไทยเราก็คิดไปในแนวสุนทรียศาสตร์ได้เช่นกัน แต่เรามักจะไม่สนใจที่จะแจกแจงความคิดเช่นนี้ออกมาเป็นความเรียงเชิงทฤษฎีที่เป็นเหตุเป็นผล ตัวอย่างจากอิเหนา บ่งบอกไว้อย่างชัดเจนว่า วิธีการสื่อความของเราคือการแสดงออกในรูปของประสบการณ์ สุนทรียศาสตร์ของเราจึงเป็นสุนทรียศาสตร์ที่แฝงอยู่ในประสบการณ์ ซึ่งผู้ที่จะสกัดสารเช่นนี้ออกมาได้ จะต้องเป็นผู้ที่เข้าใจวิธีคิดและวิธีแสดงออกซึ่งความคิดของคนไทยดีพอสมควร

ข้อคิดเชิงสุนทรียศาสตร์ที่อ้างมาข้างต้นนี้จะยืนยันแนวคิดที่แฝงอยู่ในพระราชนิพนธ์อิเหนาได้เป็นอย่างดี เมื่อนายช่าง (คนที่สอง) ทิ้งเวลาไปสักช่วงหนึ่งและได้เห็นนางบุษบาเป็นครั้งที่สอง เขาครองสติได้แล้ว และทำงานได้สำเร็จ

บัดนั้น	ช่างเขียนผู้มีอัจฉริยภาพ
เมื่องหมอบลอบดูอยู่แต่ไกล	วาดรูปอรไทดินบรรทม
ไม่ผิดพักตราทรงอาภรณ์	กึ่งามงอนระทวยสวยสม
นายช่างเขียนพลงทางชม	นิกนิยมนเดือนใจไปมา ⁽³⁰⁾

เป็นที่น่าสังเกตว่ากวีผู้จรรยาให้อิเหนาให้ความสำคัญเป็นอันมากต่อประเด็นเรื่องความงาม อีกนัยหนึ่งกวีคิดเป็นเชิงสุนทรียศาสตร์อยู่ตลอดเวลา ในกรณีของนางบุษบานั้น เธอเป็นผู้มีความงามเป็นเลิศ ฉะนั้น แม้จะเป็นตอนตื่นบรรทมนางก็งามจดเช่นกัน และนายช่างซึ่งได้ตื่นขึ้นจากภวังค์แล้วเช่นกันก็เก็บ

ภาพของนางไวได้อย่างสมบูรณ์ เมื่อเรื่องดำเนินมาถึงตอนนี้ ผู้อ่านหรือผู้ชมก็อาจจะอดไม่ได้ที่จะเดินตามตรรกสามัญ และนึกถามอยู่ในใจว่า “ถ้าตอนต้นบรรทมงามถึงเพียงนี้ ตอนที่ได้แต่งองค์ทรงเครื่องแล้วจะงามถึงเพียงไหน” เราอาจจะคิดถึงคำพังเพยที่ว่า “ไถ่งามเพราะชน คนงามเพราะแต่ง” แต่ทว่าผู้ชาญฉลาดมิได้คิดตามตรรกสามัญธรรมดา แต่ยึดสุนทรียศาสตร์ที่ล้าลึก กลอนตอนที่พรรณานางบุษบาเมื่อได้ทรงเครื่องแล้วน่าจะชวนให้เราถกคิด

บัดนั้น	นายช่างชำนาญการเลขา
เห็นเทวีทรงเครื่องเรียงจนา	โสภามุคผ่องละออองค์
ตั้งตาพิณพิศดูนาง	เยื้องย่องบุรยาดั่งราชหงส์
จึงคลี่กระดาศวาดรูปโฉมยง	เหมือนท้าวทั้งองค์อินทรี ⁽³¹⁾

ช่างเขียนทำงานได้สำเร็จอีกเป็นคำรบสองเพราะควบคุมอารมณ์ของตนได้ดีแล้ว แต่ข้อความในตอนที่ไม่บ่งบอกไปในทางใดเลยว่า นางบุษบาเมื่อได้แต่งองค์ทรงเครื่องแล้วงามกว่าตอนต้นบรรทม นี่เป็นจุดยืนทางสุนทรียศาสตร์ที่เราจะมองข้ามไม่ได้ เราอาจจะตีความไปได้สองนัย นัยแรกก็คือผู้ที่งามจริงนั้น งามได้ทุกกาลและเทศะ หมายความว่าความงามเป็นเรื่องของ “โครงสร้างลึก” มิใช่ “โครงสร้างพื้นผิว” นัยที่สองก็คือเรากำลังมองบุษบาด้วยสายตาของช่างเขียนผู้ซึ่งให้ความสำคัญกับงานสร้างสรรค์เหนือสิ่งอื่นใด ภาพเขียนทั้งสองภาพงามทัดเทียมกันเพราะศิลปินผู้สร้างสรรค์สามารถทำให้เป็นเช่นนั้นได้ นี่เป็นการปฏิเสธสัญนิยมและธรรมเนียมในงานศิลปะกระนั้นหรือ เรื่องในตอนต่อไปจะให้คำตอบเราได้

สุนทรียศาสตร์ที่แฝงอยู่ใน อิเหนา เป็นสุนทรียศาสตร์ของผู้รับ (aesthetics of reception) ไม่น้อยไปกว่าสุนทรียศาสตร์ของผู้สร้าง การวินิจฉัยความงามผูกอยู่กับปฏิกิริยาของผู้รับ เมื่อรูปต้นบรรทมไปถึงมือจระกาก็สร้างความปั่นป่วนให้แก่ผู้รับอย่างมิต้องสงสัย

เมื่อนั้น	ระตูลูกกาเรืองศรี
คลี่กระดาศดูรูปนางนารี	ให้เปรมปรีดิ์พิภพพิศมุกพัน
พิศทวนลักษณ์พิศตรา	ดั่งหยาดฟ้ามาแต่กระยาหั่น
รสรักริงใจเพียงไฟกลปี	ทรงธรรมชวนชบสลด ⁽³²⁾

เมื่อเราเทียบความตอนนี้กับตอนที่จระกาส่งรูปนางจินดาสำหรับ เราก็คงจะได้ข้อสรุปที่ชัดเจนว่า ปฏิกิริยาทางอารมณ์ของจระกาที่มีต่อรูปของนางบุษบาอยู่ในระดับที่รุนแรงกว่ามากนัก ซึ่งก็คงพ้องกับเนื้อเรื่องที่กำหนดให้บุษบาเป็นนางเอก มีความงามที่เหนือกว่านางอื่น การที่จระกาถึงกับสลบไปนั้นเป็นสิ่งที่ทั้งยืนยันพลังแห่งความงามของภาพวาด และที่ชวนให้เราคิดว่าจระกาไม่มีความแข็งแกร่งทางใจนักเป็นพระเอกไม่ได้แน่

สำหรับรูปนางบุษบาตอนที่แต่งองค์ทรงเครื่องแล้วนั้น ปะดาระกาหลักเล้าเอาไปเพื่อนำเอาไปล่อวิหยาสะก่า และก็ได้ผลดังที่ต้องการ

เมื่อนั้น	วิหยาสะกำใจกล้ำ
ให้อัจฉรย์จิตคิดสงกา	จึงตรัสเรียกเอามาฉับพลัน
คลี่ดูเห็นรูปยาวเรศ	ดั่งแว่นทองส่องเนตรเสียวกระสัน
สุดแสนประติพัทธ์ผูกพัน	ป่วนปั่นหฤทัยไปมา
ม้วนกระดาศซ่อนใสในรัดองค์	ใจจงดาวดินถวิลหา
สลบลงบนหลังอาชา	กะหมั้นหารับรองประคองไว้ ⁽³³⁾

วิหยาสะกำก็เช่นกันไม่สามารถครองสติได้เมื่อเห็นรูปนางบุษบา เป็นการยืนยันเป็นคำรบสาม ถึงพลังแห่งงานศิลปะที่มีต่อผู้รับ วิหยาสะกำก็สลบไปเช่นเดียวกับจรกา แต่กวีเขียนบทให้วิหยาสะกำ สลบลงอย่างสง่างามพอสมควร คือสลบลงบนหลังม้า นอกจากนั้นก็ให้โอกาสผู้แสดงเป็นวิหยาสะกำได้ ร่ายรำพอประมาณก่อนที่จะสลบลง ในขณะที่บทที่เขียนให้ผู้แสดงเป็นจรกานั้นรวบรัดมาก เราคงจะพอตีความได้ว่าวิหยาสะกำนั้นถึงจะไม่ได้เป็นพระเอก แต่ก็อยู่ในระดับพระรอง (ซึ่งเรื่องตอนต่อมาก็ยืนยันว่าเป็นเช่นนั้น) มิใช่อยู่ในระดับผู้ร้าย! รายละเอียดอีกประการหนึ่งก็คือประเด็นที่ว่ารูปนางบุษบาทั้งสองรูป นั้นไปถึงมือใคร จรกาได้รูปตอนต้นบรรทม วิหยาสะกำได้รูปตอนแต่งองค์ทรงเครื่องแล้ว ความคิดของคนไทยในเรื่องของชั้นวรรณะนั้นอาจจะมียุคในระดับของ “โครงสร้างลึก” แต่ในที่นี้เป็นเรื่องของความ เหลื่อมล้ำต่ำสูงที่ถูกกำหนดด้วยสถานะอันแตกต่างกันของพระรองกับผู้ร้าย ซึ่งข้อแตกต่างนี้ก็ถูกตอกย้ำซ้ำลงไปอีกด้วยข้อแตกต่างเชิงสุนทรียะ คือผู้ร้ายได้รูปนางตอนต้นนอน พระรองได้รูปนางตอนแต่งตัวแล้ว ณ จุดนี้ข้อขัดแย้งในตัวปรากฏขึ้นให้เห็นได้เพราะเราก็ได้รู้มาแล้วข้างต้นว่า ในด้านของ ความงามรูปทั้งสองไม่แตกต่างกัน มุมมองของศิลปิน (หรือช่างเขียน) เป็นมุมมองแห่งความเสมอภาคที่มี เกณฑ์แห่งความงามเป็นตัวกำกับ มุมมองของคนทั่วไป (ซึ่งพร้อมที่จะแยกพระรองออกจากผู้ร้าย) จึงเป็นมุมมองที่ถูกกำหนดด้วยความชอบและความชัง ความคิดของศิลปินจึงเป็นสิ่งที่ไปขัดหรือถ้าจะใช้ ภาษาของวรรณคดีวิจารณ์ยุคใหม่ก็จะต้องกล่าวว่า เป็นสิ่งที่ไปรื้อ (deconstruct) แบบแผนที่คนไทยส่วนใหญ่ยึดถือ อีเหินา คือคำประกาศลัทธิที่ว่าศิลปะเป็นสิ่งที่น่าจะนำสังคมมนุษย์ได้

เมื่อมีผู้ร้าย มีพระรอง แล้วก็ต้องมีพระเอก บทละครเรื่อง อีเหินา กำหนดคุณสมบัติของพระเอก เอาไว้หลายด้าน และด้านหนึ่งที่เราเห็นได้ชัดก็คือข้อพิจารณาในเชิงสุนทรียศาสตร์ ใหนๆก็จะได้พบกับ นางเอกแล้ว พระเอกไม่ต้องพึ่งตัวสื่อ หรือตัวกลางเช่นภาพวาด แต่ได้พบกับของจริง ตัวจริง

เมื่อนั้น	ระเด่นมนตรีเรืองศรี
เหลียวไปรับไหวเทวี	ภูมิดูนางไม่วางตา
งามจริงยิ่งเทพนิมิต	ให้คิดเสียดายเป็นหนักหนา
เสโทไหลหลังทั้งกายา	สะบัดปลายเกศาเนื่องไป
กรกอดอนูชาที่ตกลง	จะรู้สึกองค์ก็หาไม่
แต่เวียนจูบสยะตรรายใจ	สำคัญพระทัยว่าเทวี
ความรักกรุมจิตพิศว	จนลืมองค์ลิมอายนางโฉมศรี
ไม่เป็นอารมณ์สมประดี	ภูมิลงขับขึ้นฉับพลัน

เจ้าเอยเจ้าดวงยิหาว
ได้เห็นโฉมฉายเสียดายครั้น

ดังหยาดฟ้ามาแต่กระยาหั้น
ถูกใจไม่ทันคิดเอย⁽³⁴⁾

เป็นอันว่าความงามของบุษบาตัวจริงมิได้ยิ่งหย่อนไปกว่าความงามที่ศิลปินบรรจงสร้างขึ้นมาเป็นจิตรกรรมกระนั้นหรือ เป็นอันว่าโลกแห่งความจริงได้เข้ามาชิงเอาเอกสิทธิ์แห่งโลกศิลปะไปแล้วหรือ แต่โอเหนาเป็นพระเอก กวีจึงไม่ยอมให้อิเหนาสลับไปเหมือนกับจรงกาและวิหยาสะก้า การขาดสติของอิเหนามีใช่เป็นการเพ้อคลั่งที่ไร้ความหมายและคุณค่า หากแต่เป็นการเปิดประตูไปสู่โลกแห่งจินตนาการสร้างสรรค์เมื่อ “ภูมิหลงขับขึ้นฉับพลัน” พระเอกจึงแสดงความเป็นเอกด้วยการสวมบทกวี หมายความว่าถึงจะเพ้อ แต่ก็เพ้อเป็นร้อยกรอง อันมีระเบียบแบบแผน การแสดงอารมณ์ของผู้ที่มีวัฒนธรรม (ทางวรรณศิลป์) จึงมีระบบบางประการกำกับอยู่ สุนทรียศาสตร์ของเราจึงต่างจากระบบโสคนาฏกรรมกรีกที่กล่าวมาแล้วข้างต้น ซึ่งกระตุ้นอารมณ์ไปจนสุดทางเพื่อให้เกิดความโล่งอารมณ์เป็นผลสืบเนื่อง สุนทรียศาสตร์ของเราแตกต่างไปจากนั้น เพราะเราอยู่ในกรอบของสุนทรียศาสตร์แห่งการสงวนอารมณ์ สรุปได้ว่าผู้ที่สั่งสมประสบการณ์ทางอารมณ์มามากพอ และพร้อมที่จะใช้ความสามารถในการครุ่นคิดพินิจนึกถ้อยกรอกรอารมณ์เหล่านั้น จึงจะเป็นผู้สร้างที่ดี ผู้รับที่ดี และเป็นผู้ที่ครองชีวิตได้ดีเช่นกัน เราคงจะต้องยอมรับว่า ความสัมพันธ์ระหว่างสุนทรียศาสตร์แห่งการสงวนอารมณ์กับวัฒนธรรมแห่งการสงวนอารมณ์เมื่ออยู่จริง

จากการเริ่มต้นด้วยการยึดความมั่นคงทางใจของมนุษย์เป็นหลัก (ตามแนวของ Kant) ผ่านการฝึกฝนและฝึกใจไว้กับธรรมชาติ (ตามแนวของ Wordsworth) เราก็เดินมาสู่ทางที่การดอกย้ำความสามารถในการสร้างสรรค์ของมนุษย์ (ตามแบบของพระราชนิพนธ์ อิเหนา) แต่วิถีทั้งสามที่กล่าวมานี้ล้วนเป็นทางสายกลางทั้งสิ้น เพราะอารมณ์ความรู้สึกกับความสามารถในทางความคิดจำเป็นต้องรวมพลังกัน จึงจะพาเราไปรอด

ปัจจัยมบท : มนุษยศาสตร์กับศาสตร์พันธมิต

บทวิเคราะห์ที่นำมาเสนอมาแล้วข้างต้นเป็นเรื่องที่เกี่ยวกับประสบการณ์ทางอารมณ์ มนุษยศาสตร์ให้ความสนใจเป็นพิเศษต่อประสบการณ์มนุษย์ในมิติของความหลากหลาย ความลุ่มลึก และความเข้มข้น แม้ประสบการณ์ของคนๆ เดียวดังที่ได้อ้างมาข้างต้นในกรณีงานของ Kant, Wordsworth และพระราชนิพนธ์อิเหนา ก็ถือได้ว่าควรค่าแก่การนำมาศึกษา เพราะมีความเป็นหนึ่งซึ่งมีลักษณะเฉพาะตัวที่สามารถดึงดูดใจของผู้อื่นได้จนถึงขั้นที่เรียกได้ว่ามีความเป็นเอก ด้วยเหตุนี้มนุษยศาสตร์จึงมิได้มุ่งที่จะแสวงหาความเป็นสากลและความแม่นยำตรงของวิทยาศาสตร์ ประสบการณ์ที่นำมาเป็นเนื้อหาของการศึกษาจึงมักเป็นประสบการณ์ที่เปี่ยมด้วยคุณค่าทางอารมณ์ความรู้สึก ซึ่งย่อมจะกระตุ้นอารมณ์ความรู้สึกของผู้รับได้เช่นกัน สรุปได้ว่า แม้แต่ในกรอบของวิชาการ หลักการที่ว่า “สำคัญที่ใจ” ก็ยังเป็นหลักการที่ได้รับการยอมรับ ถึงกระนั้นก็ดี มนุษยศาสตร์ย่อมให้ความสำคัญต่อการใช้เหตุผล และงานทางมนุษยศาสตร์จะโน้มน้าวผู้อื่นได้ก็ด้วยพลังของการใช้เหตุผลที่ว่านี้ หมายความว่า ถ้าปราศจากความอ่อนไหวทางด้านอารมณ์ความรู้สึก นักวิชาการก็จะไม่สามารถที่จะเข้าถึง

จิตวิญญาณของประสบการณ์หรือผลงานสร้างสรรค์ของมนุษย์ได้ แต่ถ้าเพียงกระทำกิจของการแสดงความรู้สึกชื่นชมหรือชิงชังกับประสบการณ์ที่นำมาศึกษา งานวิชาการดังกล่าวก็จะเป็นเพียงแค่วรรณศิลป์ปฤติภูมิ ด้วยเหตุนี้ มนุษยศาสตร์จึงพยายามที่จะปรับตัวให้เป็นศาสตร์แห่งการวิจารณ์ (critical discipline) คือนักวิชาการย่อมจะต้องใช้ตรรกะ เหตุผล และเสนอทัศนะที่เป็นการวิพากษ์ประสบการณ์หรืองานต้นแบบ ซึ่งวาทกรรมเชิงวิจารณ์ดังกล่าวไม่จำเป็นที่จะต้องไปให้ถึงขั้นของการสรุปรวมขั้นสุดท้าย (finality) ความหยุดยั้งอันพึงได้จากการศึกษาวิชาด้านมนุษยศาสตร์ก็คือโอกาสที่จะได้สร้างทวิวัจน (dialogue) ขึ้นในหมู่ของนักวิชาการด้วยกัน หรืออาจขยายวงไปสู่สาธารณชน มนุษยศาสตร์จึงมิใช่วิชาเฉพาะที่มีมโนทัศน์และระเบียบวิธีการที่ห่างไกลจากความเข้าใจของบุคคลทั่วไป และในบางครั้งก็เป็นการยากที่จะแยกให้ออกว่าอะไรคือวาทกรรมทางวิชาการ อะไรคืองานเขียนเพื่อเผยแพร่ต่อสาธารณชน

ประเด็นที่ผู้บรรยายได้นำมาอภิปรายในบทความนี้เป็นผลงานของนักคิดและศิลปินที่มีน้ำหนักในด้านของอารมณ์ ความรู้สึก และปัญญาความคิด แต่ก็ใช่ว่าจะได้แย้งไม่ได้ ข้อสรุปของ Kant ที่เกี่ยวกับความรู้สึกผิดชอบชั่วดีที่น่าจะมีอยู่ในมนุษย์โดยทั่วไปก็ดี ความมั่นใจของ Schiller ในเรื่องพลังของศิลปะที่จะยอมใจมนุษย์ให้เชื่อว่าความงามจะเป็นตัวกระตุ้นให้เกิดความดีก็ดี จะเป็นเรื่องของความคิดเห็นมากกว่าข้อสรุปในเชิงวิชาการ แต่มนุษยศาสตร์ก็อยู่ได้ด้วยความเชื่อมั่น (conviction) ที่ได้พัฒนาไปถึงขั้นที่อาจจะกลายเป็นศรัทธา (faith) ได้ แต่ความเชื่อของปราชญ์ Schiller ก็อาจถูกคัดค้านได้เสมอด้วยข้อมูลและหลักฐานที่เป็นไปในทางตรงกันข้าม โดยที่เราทราบดีอยู่แล้วว่าเจ้าหน้าที่ของค่ายกักกัน Auschwitz ส่วนใหญ่เป็นผู้ที่ตีมูลค่าในงานศิลปะอันทรงคุณค่า แต่ความตีมูลค่านั้นก็ได้เป็นอุปสรรคต่อการปฏิบัติงานในฐานะฆาตกรอันโหดเหี้ยมของพวกเขา⁽³⁵⁾ แต่ข้อโต้แย้งเหล่านี้ก็ไม่ควรที่จะทำให้เราคลายความเชื่อมั่นในสัญชาตญาณใฝ่ดีของมนุษย์และในหน้าที่ของมนุษยศาสตร์ในอันที่จะชี้ให้เห็นคุณค่าของความเป็นมนุษย์⁽³⁶⁾ ในท้ายที่สุดแล้ว แม้มนุษยศาสตร์จะมีได้ปฏิเสธข้อมูลเชิงประจักษ์ แต่ก็เลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องผูกตัวอยู่กับแนวคิดเชิงอุดมคติเป็นปฐม

ถ้าจะถามว่า ถ้ามนุษยศาสตร์เป็นเช่นที่ว่ามาข้างต้นนี้ เราจะแสวงหาพันธมิตรกับศาสตร์อื่นที่เป็นศาสตร์เชิงประจักษ์ได้หรือไม่ พัฒนาการของศาสตร์บางสาขาในรอบ 2-3 ทศวรรษที่ผ่านมาย่อมจะต้องมีผลกระทบต่อแนวคิดเชิงมนุษยศาสตร์อย่างเลี่ยงไม่ได้ เท่าที่เป็นมา นักวิชาการด้านมนุษยศาสตร์ แม้จะสำนึกถึงทางออกใหม่ๆ ที่ศาสตร์อื่นๆ เสนอให้ แต่ก็ทำได้แต่เพียงหยิบยืมมโนทัศน์หรือแนวคิดบางประการมาเสริมศาสตร์ของตน ซึ่งก็ยังคงสภาพเป็นศาสตร์แห่งการตีความ (hermeneutic discipline) อยู่ ดังเช่นในกรณีของผลงานที่นักวิชาการเยอรมัน Reingard M. Nischik ได้นำมารวบรวมไว้ในหนังสือชื่อ *Leidenschaften literarisch – Leidenschaften wissenschaftlich* (1998) [แปลความได้ว่า “อารมณ์พิณิจจากด้านวรรณศิลป์” และ “อารมณ์พิณิจจากด้านวิชาการ”] แม้การตีความใหม่จะน่าสนใจ เช่นในบทความของ Aleida Assmann ชื่อ “Zwischen Exzeß und Apathie: Leidenschaften in Shakespeares Hamlet” [ระหว่างความเกินพอดีกับความเฉยเมย : อารมณ์ในแฮมเลตของเชกสเปียร์]⁽³⁷⁾ แต่ในด้านของวิชาการ ก็เป็นเพียงการหยิบยืมหลักการของจิตวิทยายุคใหม่มาใช้ในวรรณคดีศึกษาเท่านั้น

นัยของการค้นพบใหม่มีความหนักหน่วงยิ่งกว่านั้นอย่างแน่นอน ดังเช่นในกรณีของประสาทวิทยาศาสตร์ (neuroscience) การวิจัยในสาขาดังกล่าวสามารถที่จะพิสูจน์ได้ว่า อารมณ์มนุษย์มิใช่เป็นเรื่องของจิตใจแต่ถ่ายเดียวดังที่เชื่อกัน (แม้ว่าเราจะปฏิเสธไม่ได้ว่าการแสดงออกทางอารมณ์สามารถเห็นประจักษ์ได้ในเชิงกายภาพ) แต่นักวิทยาศาสตร์ยุคปัจจุบันอยู่ในฐานะที่จะชี้ให้เห็นได้ว่า สมอของมนุษย์ส่วนใดและการทำงานของสมองในลักษณะใดเป็นตัวกระตุ้นให้เกิดอารมณ์และพฤติกรรมในลักษณะนั้นลักษณะนี้ เราก็ทราบดีอยู่แล้วว่าความก้าวหน้าในทางวิทยาศาสตร์ก่อคุณประโยชน์ในด้านจิตเวชบำบัด แต่สิ่งที่เป็นปัญหายู่งอกก็เกิดขึ้นที่เกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ที่แสดงออกในเรื่องของการทำดีหรือทำชั่ว หมายความว่าความสำนึกในด้านผิดชอบชั่วดีเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดด้วยสภาวะทางชีววิทยาของมนุษย์กระนั้นหรือ การวิจัยล่าสุดกำลังจะส่งผลไปในทางที่ว่า การที่บุคคลใดกระทำความชั่วอาจเป็นเพราะพยาธิสภาพทางสมองของเขา⁽³⁸⁾ เราก็คงได้แต่ภาวนาว่ากรณีศึกษาที่นักวิทยาศาสตร์นำมาอ้างนั้นอาจจะมิได้เกิดขึ้นกับมนุษย์ทุกผู้ทุกนาม ถึงจะเป็นเช่นนั้นจริงในบางกรณี เราก็คงจะอดตั้งความหวังเอาไว้ไม่ได้ว่า ในอดีตที่ผ่านมา เมื่อวิทยาศาสตร์ค้นพบสาเหตุของสิ่งใดที่เป็นปัญหาแล้ว ก็มักจะหาทางแก้ปัญหานั้นจนสำเร็จ ถ้าเรื่องของศีลธรรมอธิบายด้วยชีววิทยาของสมอง เวชศาสตร์บำบัดความชั่วก็น่าจะเกิดขึ้นได้ และหลังจากนั้น วิทยาศาสตร์ก็คงจะก้าวหน้าไปถึงขั้นที่จะใช้เทคโนโลยีทางชีวภาพปรับสร้างความคิดขึ้นมาในตัว “ผู้ป่วย” ได้ ถ้าเป็นเช่นนั้นจริง เราก็คงจะต้องยอมสยบให้แก่พันธุกรรมผู้เลอเลิศในทางปัญญาของเรา

แล้วมนุษยศาสตร์จะยังมีที่อยู่ในวงวิชาการอีกหรือไม่ และการปฏิบัติทางวิชาการของมนุษยศาสตร์จะเป็นไปในรูปใด คำถามเหล่านี้เราคงจะต้องอภิปรายกันต่อไปอีกนาน และก็คงจะอีกนานเช่นกันกว่าประเทศไทยจะอยู่ในฐานะที่น่าคลินคพิเศษไปตั้งไว้ ณ ถนนอุททองในเพื่อให้การบำบัดเชิงจริยธรรมแก่สมาชิกผู้ทรงเกียรติทั้งหลาย ซึ่งได้รับการมอบหมายให้ทำหน้าที่เป็นตัวแทนของเรา

สำหรับผู้บรรยายเองนั้นก็คงจะพร้อมที่จะหามุมสงบสักแห่งหนึ่งเพื่อที่จะครุ่นคิดพินิจนึกถึงประเด็นทางวิชาการด้านมนุษยศาสตร์ที่ว่าด้วย “มโนทัศน์เรื่องอภัยทานในงานกวีนิพนธ์ของศักดิ์สิริ มีสมสืบ”⁽³⁹⁾ ต่อไป ในขณะที่ผู้เชี่ยวชาญด้านประสาทวิทยาศาสตร์และประสาทวิทยาก็คงจะไม่ลังเลที่จะเชิญตัววิปไปตรวจด้วยกระบวนการทางรังสีวิทยาที่เรียกว่า brain-imaging เพื่อที่จะหาคำตอบว่าสมองของเขาทำงานอย่างไร จึงกระตุ้นให้เกิดความคิดเช่นนั้น เป็นไปได้หรือไม่ที่ศาสตร์หลากหลายแขนงจะเริ่มสองทางให้แก่กันได้ลึกซึ้งกว่าที่เป็นมา

เชิงอรรถ

- ⁽¹⁾ พจนานุกรมเพื่อการศึกษาพุทธศาสน์ กรุงเทพฯ : วัดราชโอรสาราม, 2548.
- ⁽²⁾ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต) [สมณศักดิ์ในขณะนั้น] “พุทธศาสนาในฐานะรากฐานของวิทยาศาสตร์ 19” <http://www.dharma-gateway.com/monk/preach/lp-prayuth-22-19.htm> (การใช้คำว่า “ปลุกเร้า” ในส่วนที่เกี่ยวกับศรัทธาอาจไม่เหมาะสมนัก)
- ⁽³⁾ Rev. Gregory Gibbs. “6. Buddhism and Human Feelings”. *The Urban Dharma Newsletter*. February 24, 2004, p. 8. <http://www.urbandharma.org/udnl2/n1022404.html>
- ⁽⁴⁾ Lama Gendyn Rinpoche. “2. Mature Emotions”. *Ibid.*, pp. 3-4.
- ⁽⁵⁾ พล แสงสว่าง. “พุทธศาสนา : เจ้าตำรา EQ” วารสารสงฆนาคปริทัศน์ ฉบับสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ปีที่ 8 ฉบับที่ 1 ม.ค. – เม.ย. 2545, หน้า 117-118.
- ⁽⁶⁾ ระวี ภาวิไล “มหาวิทยาลัยกับวัฒนธรรม” วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร ปีที่ 3 ฉบับที่ 2 (2523), หน้า 1-12.
- ⁽⁷⁾ William Wordsworth. “The Tables Turned”, l. 21-24.
- ⁽⁸⁾ Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*. (Quoted in: Paul Roubizeck: *The Misinterpretation of Man*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1947, p. 17.)
- ⁽⁹⁾ Goethe. *Faust I*, l. 3456.
- ⁽¹⁰⁾ Goethe. *Iphigenie*, l. 1650.
- ⁽¹¹⁾ เจตนา นาควัชร “ศิลปะสองทางให้แก่นักงานของครูแก้ว” ในหนังสือ 60 ปียังแก้ว ตีพิมพ์เป็นการส่วนตัวในวาระอายุครบ 60 ปี ของ รศ. อรุณมา ยุทธวงศ์ 18 ธันวาคม 2550 (ไม่ระบุหน้า)
- ⁽¹²⁾ William Wordsworth. “Tintern Abbey”, l. 62-65 (ในการอ้างครั้งต่อไปจะระบุเลขที่ของวรรค)
- ⁽¹³⁾ Silpa Bhirasri. “A Critic on Traditional Art and Modern Surroundings” ใน: บทความเรื่องศิลป์ของศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี จัดพิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ ศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี วันที่ 17 มกราคม 2506, หน้า 13-14. (เจตนา นาควัชร : ผู้แปล)

- (14) บทความ ข้อเขียน และงานศิลปกรรมของศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี กรุงเทพฯ : หอศิลป์ มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2545, หน้า 206.
- (15) บทความเรื่องศิลปะ ของศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี (อ้างแล้ว), หน้า 14.
- (16) เรื่องเดียวกัน, หน้า 14.
- (17) บทความ ข้อเขียน และงานศิลปกรรมฯ (อ้างแล้ว), หน้า 208.
- (18) Friedrich Schiller. *On the Aesthetic Education of Man. In a Series of Letters*. English and German Facing. Edited and Translated with an Introduction, Commentary and Glossary of Terms by Elizabeth M. Wilkinson and L. A. Willoughby. Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 184.
- (19) รายงานการวิจัย “การวิจารณ์ในฐานะพลังทางปัญญาของสังคมร่วมสมัย” : บทสังเคราะห์ โดย เจตนา นาควัชร (หัวหน้าโครงการ) กรุงเทพฯ : คมบาง, 2546, หน้า 70-72.
- (20) อีเหินา พระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย. กรุงเทพฯ : บำรุงสาส์น, 2516, หน้า 222. (ข้ออภิปรายที่ว่าด้วย “สุนทรียศาสตร์แห่งการสงวนอารมณ์” เป็นการเก็บความมาจากบทความของผู้บรรยายชื่อ “ข้อสังเกตว่าด้วยแนวคิดและวิธีคิดของคนไทยจากหลักฐานวรรณคดี” ตีพิมพ์รวมเล่มไว้ในหนังสือ ตามใจฉัน-ตามใจท่าน : ว่าด้วยการวิจารณ์และวิจัย. กรุงเทพฯ : คมบาง, 2548, หน้า 116-124.)
- (21) เรื่องเดียวกัน, หน้า 226.
- (22) เรื่องเดียวกัน, หน้า 226 -227.
- (23) เรื่องเดียวกัน, หน้า 228.
- (24) Friedrich Schiller. Op.cit., p. clxix. (From Schiller’s review entitled “Über Bürgers Gedichte”).
- (25) William Wordsworth. “Preface to Lyrical Ballads”. In : *The Selected Poetry and Prose of Wordsworth*. Edited by Geoffrey H. Hartman. New York : New American Library, 1970, p.423.
- (26) Gustave Flaubert. *Correspondance*, 15 aout 1846. (Quoted in René Wellek : *A History of Modern Criticism 1750-1950*. Vol.4. New Haven : Yale University Press, 1975, p.470, Note 16.)

⁽²⁷⁾ Thomas Mann. *Drei Erzählungen*, Bd.1. Frankfurt am Main : Fischer Bücherei, 1967, pp.223-224.

⁽²⁸⁾ เรื่องเดียวกัน, หน้า 223.

⁽²⁹⁾ T.S. Eliot. "Tradition and Individual Talent". In : T.S.E. . *The Sacred Wood*. London : Methuen, 1972, p.58.

⁽³⁰⁾ อีเหนา, หน้า 230.

⁽³¹⁾ เรื่องเดียวกัน, หน้า 230-231.

⁽³²⁾ เรื่องเดียวกัน, หน้า 233.

⁽³³⁾ เรื่องเดียวกัน, หน้า 251.

⁽³⁴⁾ เรื่องเดียวกัน, หน้า 360-361.

⁽³⁵⁾ ดู : เจตนา นาควัชร. "ดนตรีกับชีวิต" (ปาฐกถาชุด "สิรินธร" ครั้งที่ 20 วันที่ 25 กุมภาพันธ์ 2546) ใน : จ.น. จากแผ่นดินแม่สู่แผ่นดินอื่น : รวมบทวิจารณ์และบทวิจัย. กรุงเทพฯ : คมบาง, หน้า 70-72.

⁽³⁶⁾ ดู : เจตนา นาควัชร. "พื้นฐานการวิจัยทางมนุษยศาสตร์" ใน : จ.น. ทางไปสู่วัฒนธรรมแห่งการวิจารณ์. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : ผู้จัดการ, 2538, หน้า 260-267. (ผู้บรรยายได้เปรียบเทียบหลักการและวิธีการศึกษาของศาสตร์ 3 กลุ่มหลักเอาไว้ คือ วิทยาศาสตร์ สังคมศาสตร์ และมนุษยศาสตร์ โดยเสนอความคิดว่า ศาสตร์ทุกแขนงจะต้องนำไปสู่จุดหมายปลายทางของ "ความสำนึกในคุณค่าของความเป็นมนุษย์")

⁽³⁷⁾ Aleida Assmann. "Zwischen Exzeß und Apathie: Leidenschaften in Shakespeares *Hamlet*". In : Reingard M. Nischik. (Hg.) *Leidenschaften literarisch – Leidenschaften wissenschaftlich*. Konstanz: Universitätsverlag, 1998, pp. 67-68.

⁽³⁸⁾ Laurence R. Tancredi. *Hardwired Behaviour: What Neuroscience Reveals about Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, (Excerpt) www.cambridge.org/97805218600017/excerpt

⁽³⁹⁾ ประเด็นเรื่อง "อภัยทาน" นี้ ศักดิ์สิริ เสนอไว้อย่างน่าประทับใจยิ่งในบทกวีชื่อ "รำลึกทวนรอยเท้าแห่งวิถี" ในวาระครบ 20 ปีของเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519 ดู : เจตนา นาควัชร. "โลกาภิวัตน์ทางปัญญา : วิวาทะกวีนิพนธ์ร่วมสมัยไทย-ตะวันตก" ใน : จ.น. ศิลป์สองทาง. กรุงเทพฯ : คมบาง, 2546, หน้า 200-203.

มานุษยวิทยากับอารมณ์

อภิญา เฟื่องฟูสกุล

ภาควิชาสังคมวิทยา-มานุษยวิทยา

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ความนำ: อารมณ์นั้นสำคัญไฉน?

หากย้อนกลับไปสักสามสิบปีก่อน ในแวดวงมานุษยวิทยา หรือสังคมศาสตร์วงกว้าง การพูดถึงอารมณ์คงถูกมองในแง่ลบ เพราะจะเป็นปฏิกิริยาคือความเป็นกลาง และความเที่ยงตรงของศาสตร์ทางสังคม แต่บัดนี้ จะพบว่าประเด็นของอารมณ์ได้หวนกลับสู่ความสนใจทางสังคมศาสตร์อีกครั้งหนึ่ง เห็นได้จากจำนวนรายชื่อนักเขียนและบทความทางวิชาการเกี่ยวกับเรื่องนี้ที่เป็นเช่นนี้ ส่วนหนึ่งก็เพราะอิทธิพลของทฤษฎีหลังสมัยใหม่และวัฒนธรรมศึกษาที่ปฏิเสธกรอบคิดแบบปฏิฐานนิยม (positivism) และพยายามไปพ้นการแยกขั้วทางความคิด (dichotomies) อย่างไรก็ดีตาม เหตุผลสำคัญที่มันโนท์สันนี้กลับมามีความสำคัญ ก็เนื่องมาจากการถกเถียงที่ชี้ชัดเชื่อว่า “อารมณ์” คืออะไรกันแน่ ที่สุดแล้วเป็นเรื่องของปรากฏการณ์ทางกายภาพหรือนามธรรมทางใจ เป็นเรื่องของปัจเจกหรือโครงสร้าง เป็นเรื่องของธรรมชาติมนุษย์หรือการถูกกำหนดทางสังคมกันแน่ การถกเถียงเหล่านี้ ไม่มีข้อยุติง่ายๆ แต่มันได้ช่วยกระพือความคิดซึ่งจะเห็นได้ว่า ประเด็นการถกเถียงเหล่านี้ล้วนเป็นแกนกลางของมโนทัศน์หลักทางทฤษฎีสังคมศาสตร์ทั้งสิ้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง การทบทวนเรื่องอารมณ์ก็คือการทบทวนข้อถกเถียงทางทฤษฎีเหล่านั้นนั่นเอง

นอกจากนั้น หากมองให้แคบเข้ามาเฉพาะที่มานุษยวิทยา การทบทวนเรื่องอารมณ์มีบทบาทโดยตรงกับการทบทวนเรื่องวิธีวิทยาและ การทำงานภาคสนามของศาสตร์สาขานี้ สมัยที่ปฏิฐานนิยมยังเฟื่องฟู เสียงบ่นหรือความรู้สึกส่วนตัวของนักมานุษยวิทยาคือ “ของต้องห้าม” สิ่งให้เห็นในภาคสนามเป็นเพียง “ข้อมูล” ที่ต้องนำมาวิเคราะห์ แต่เมื่อมีการปลดปล่อยอารมณ์ให้เป็นอิสระมากขึ้นในยุคนี้ เราจะพบว่า นักมานุษยวิทยาต่างพากันยอมรับว่า ความไวต่ออารมณ์ของตนเองและผู้ที่นักมานุษยวิทยาต้องปฏิสัมพันธ์ด้วยเป็นปัจจัยสำคัญต่อการเก็บข้อมูลในภาคสนาม ข้อถกเถียงเรื่องนี้จึงสำคัญต่อวิธีการศึกษาของมานุษยวิทยาเอง

บทความนี้ มุ่งสำรวจสถานภาพของอารมณ์ในมานุษยวิทยาว่า สกิลความคิดต่างๆ นิยามและให้ค่ากับอารมณ์อย่างไร ทำที่ดังกล่าวสอดคล้องกับกรอบทฤษฎีของสาขานั้นๆ อย่างไร ทำให้การศึกษาและอธิบายพฤติกรรมของสาขาคิดนั้นมีลักษณะอย่างไร อีกนัยหนึ่งการสำรวจสถานภาพของอารมณ์ทำให้เรามองเห็นพัฒนาการของมานุษยวิทยาหลากหลายได้ จากนั้นจะมุ่ง

ประเด็นไปยังความสำคัญและความสัมพันธ์ของอารมณ์ในวิถีชีวิตและการทำงานในภาคสนาม เพื่อที่จะประเมินว่าข้อถกเถียงเรื่องอารมณ์ในงานสนามช่วยให้เราเห็นจุดแข็งจุดอ่อนของ มานุษยวิทยาอย่างไรในการเป็นมรรควิธีหนึ่งที่เราเข้าใจ “ความเป็นมนุษย์” ส่วนสุดท้าย จะสำรวจข้อเสนอใหม่ๆ ในปัจจุบัน เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์กับศีลธรรม ประโยชน์ของ มโนทัศน์อารมณ์ในการก้าวข้ามความคิดคู่ตรงข้าม และประเด็นอารมณ์กับอำนาจ

อมตะวิาทะระหว่างสากลนิยม (Universalism) และสัมพัทธนิยม(Relativism)

คงได้กล่าวไปแล้วในช่วงเกริ่นนำว่า มโนทัศน์ “อารมณ์” นั้น ช่วยให้เรามองเห็นกับดัก ความคิดคู่ตรงข้ามในโลกทัศน์ตะวันตกหลายคู่ อย่างแรก อารมณ์จะเป็นข้อตรงข้ามของเหตุผล ยิ่งเมื่อมองจากกรอบแบบวิทยาศาสตร์ตะวันตก อารมณ์จะกลายเป็นสิ่งไม่พึงปรารถนา เพราะ จะทำให้ศาสตร์สูญเสียความเที่ยงตรงไป อย่างไรก็ตาม ก็ยังมีทัศนะที่มีได้มองอารมณ์เชิงลบเช่นนี้ ซึ่งสามารถอ้างอิงย้อนหลังกลับไปถึงนักปรัชญากรีกยุคที่เดียว อริสโตเติลเคยพูดถึงความสัมพันธ์ ของอารมณ์และความคิดว่า บทกวี ละครหรืองานเขียนดีๆ เป็นพลังสำคัญขับเคลื่อนที่สามารถ เปลี่ยนแปลงผู้อ่านหรือผู้ชมอย่างถึงรากได้ ปัญญาสามารถจุดประกายให้เกิดอารมณ์สะท้อนใจ ลึกซึ้ง (Sant Cassia, 2005) catharsis จึงนำผู้ชมให้เข้าถึงสัจธรรมของชีวิตได้

กลุ่มคนนิรันดร์กาลอีกคู่หนึ่งได้แก่ “กาย” และ “จิต” อารมณ์เป็นเรื่องของอะไรกันแน่ ระหว่างตัวกำหนดสองอย่างนี้ ถ้าเชื่อเรื่องกายภาพกำหนด ก็วัดความเปลี่ยนแปลงของอารมณ์กัน จากความดันโลหิต การเคลื่อนไหวของกล้ามเนื้อบนใบหน้า หรือกระบวนการเปลี่ยนแปลงทาง สอร์โมนและสารเคมีในสมอง ปังเจกหรือสังคมก็จำต้องปรับคนไปตามข้อกำหนดและข้อจำกัด ทางกายภาพดังกล่าว ส่วนอีกขั้วหนึ่งซึ่งมองอารมณ์เป็นเรื่องนามธรรมจะเห็นว่ามันเป็นเรื่องของ การตัดสินใจค่า เป็นแรงจูงใจผลักดันความคิดและพฤติกรรม โดยมักละเลยไม่พูดถึงความสัมพันธ์ ระหว่างกายและอารมณ์ และมองสังคมว่าเป็นปัจจัยที่เข้ามาแทรกเพื่อตอกย้ำหรือเปลี่ยนแปลงการ แสดงออกของอารมณ์พื้นฐานที่มีมาก่อน เท่านั้น

ข้อถกเถียงทั้งสองคู่ระหว่างความคิดกับความรู้สึก และกายกับจิตนี้มักซ้อนทับอยู่กับอมตะ วิาทะอีกคู่หนึ่งระหว่างสากลนิยมกับสัมพัทธนิยม ฝ่ายแรกเชื่อว่า ไม่ว่าตัวกำหนดพื้นฐานของ อารมณ์จะเป็นอะไรก็ตาม กายหรือจิต สิ่งนั้นเป็นตัวกำหนดที่เป็นสากล เหมือนกันหมดสำหรับ มนุษย์ในทุกๆวัฒนธรรม ส่วนค่ายหลัง เป็นฐานทางปรัชญาให้แก่ แนวการประกอบสร้างทางสังคม (social constructionism) กลับปฏิเสธความเป็นสากลนิยม และเห็นว่า อารมณ์ของ คนเราในแต่ละสังคมถูกหล่อหลอมจากปัจจัยทางสังคมวัฒนธรรมในสังคมนั้นๆมากกว่า อารมณ์ใน แต่ละวัฒนธรรมจึงมีความแตกต่างหลากหลายและมีลักษณะเฉพาะตน บางวัฒนธรรมอาจไม่แยก ขั้วระหว่างเหตุผลและความรู้สึกก็ได้ ถ้าดับต่อไปจะไล่เรียงดูแต่ละฝ่ายว่าเสนออะไรบ้าง

อารมณ์กับความเป็นสากล

ในมานุษยวิทยา การมองเห็นอารมณ์ในแง่ตัวกำหนดที่ไม่แปรเปลี่ยน (invariant) ในวัฒนธรรมต่าง ๆ นั้น เห็นได้จากสฤตความคิดหลายสฤต สฤตหนึ่งก็คือ กลุ่มที่เชื่อในทฤษฎีวิวัฒนาการ (Evolutionary approaches) ชาร์ลส์ ดาร์วิน (Charles Darwin) ซึ่งให้เห็นความสำคัญของอารมณ์ในแง่ที่เป็นกลไกสำคัญประการหนึ่งสำหรับมนุษย์และสัตว์ที่จะปรับตัวเพื่อความอยู่รอด เช่น เมื่อถูกทำให้โกรธ สัตว์จะจูโจมตอบ การจูโจมสิ่งที่ทำให้โกรธจัดเป็นปฏิกิริยาตามธรรมชาติ จะเห็นว่าอารมณ์ช่วยกระตุ้นจัดแต่งพฤติกรรมเพื่อให้คนและสัตว์สามารถอยู่รอดในสิ่งแวดล้อมต่างๆ วิธีอธิบายเช่นนี้มีอิทธิพลต่อหลายแขนงวิชา เช่น มานุษยวิทยาชีวภาพ (bio-anthropology) และมานุษยวิทยาเชิงจิตวิเคราะห์ (psychoanalytic anthropology) รวมถึงกลุ่มที่ศึกษาจิตวิทยาข้ามวัฒนธรรม (cross cultural psychology) แนวการศึกษาเหล่านี้ มีทั้งพวกที่อธิบายอารมณ์ในแง่กายภาพและพวกที่เน้นอารมณ์ในแง่ความรู้สึกที่เป็นนามธรรม สำหรับพวกที่เน้นอารมณ์ในแง่กายภาพนั้น มีตัวอย่างการศึกษาอารมณ์ที่แสดงออกทางการเคลื่อนไหวของกล้ามเนื้อบนใบหน้าของคนโดยศึกษาเปรียบเทียบในวัฒนธรรมต่างๆ และพบว่ามีแบบแผนการแสดงอารมณ์ในสีหน้าและการกระตุกกล้ามเนื้อบนใบหน้าที่คล้ายกัน ซึ่งนำไปสู่ข้อเสนว่าคนเรามีรูปแบบของอารมณ์พื้นฐานหกชนิดที่พบได้ร่วมกันในทุกวัฒนธรรม ได้แก่ ความสุข ความประหลาดใจ ความกลัว ความโกรธ ความเศร้า และความขงะเขย่ง สำหรับแนวคิดนี้ อารมณ์เกิดจากการตอบสนองของสมองส่วนกลางเมื่อถูกกระตุ้น และแสดงออกมาทางกาย ซึ่งกรณีศึกษาเน้นที่การเปลี่ยนแปลงกล้ามเนื้อบนใบหน้าที่บ่งชี้ทางวัฒนธรรมมีส่วนเพียงแค่ช่วยเลือกว่าอารมณ์แบบไหนควรแสดงออกมาในบริบทเช่นไร เท่านั้น (Ekman, 1980)

ยังมีกลุ่มศึกษากลุ่มใหญ่อีกกลุ่มหนึ่งที่จัดอยู่ในค่ายสากลนิยมด้วย มิได้เน้นปัจจัยทางชีวภาพ แต่เน้นด้านจิตวิทยาเป็นหลัก ฟรอยด์ (S.Freud) เชื่อในโครงสร้างพื้นฐานทางอารมณ์ระดับลึกที่มีความเป็นสากล ปมด้านอารมณ์ในระดับจิตไร้สำนึกที่เรียกว่าปมปีตุฆาต (Oedipus complex) นำมาซึ่งบ่อเกิดของอารยธรรม เพราะทำให้เกิดพิธีบูชาสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ (Totemism) ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของบิดาที่ถูกลูกชายสังหาร และยังนำมาซึ่งจารีตของการแลกเปลี่ยนผู้หญิงระหว่างเผ่ารวมทั้งการห้ามการมีเพศสัมพันธ์ในสายเลือดเดียวกัน (incest taboo) แม้ฟรอยด์จะถูกวิพากษ์ในเรื่องข้อเท็จจริงทางมานุษยวิทยา โบราณคดีและการมองข้ามความแตกต่างทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม แต่อิทธิพลของเขาในเรื่องที่ว่าอารมณ์เป็นบ่อเกิดของอารยธรรมก็ยังให้แรงบันดาลใจต่อคนรุ่นต่อมา (J. Forsyth, 2003) ในอังกฤษ มาลินอฟสกี (B. Malinowski, 1948) เชื่อเช่นเดียวกันว่าอารมณ์เป็นปัจจัยขับเคลื่อนทางวัฒนธรรมที่สำคัญที่สุด เป็นพื้นฐานของประเพณีและวัฒนธรรมต่างๆ แต่เขาก็เห็นต่างจากฟรอยด์ตรงที่อธิบายว่าวัฒนธรรมและอารมณ์นั้นกำหนดซึ่งกันและกันด้วย เพราะวัฒนธรรมเป็นตัวแปร

ที่ทำให้อารมณืพื้นฐานถูกจัดแต่งต่างกันไปในแต่ละสังคม เช่นในหมู่ชาวเกาะโทรบรียน (Trobriand Islands) ที่เขาศึกษาวัฒนธรรมแบบสืบสายสกุลทางมารดา วัฒนธรรมนี้ทำให้ปฏิกิริยาที่พรอยด์เชื่อว่าเป็นกลไกขับเคลื่อนทางวัฒนธรรมนั้นถูกเบี่ยงเบนไป ในสังคมดังกล่าว ชายผู้มีอำนาจมากที่สุดในรอบครัวคือลุงที่เป็นพี่ชายของแม่ เด็กจะได้รับมรดกจากลุง ปมปิตุฆาตจึงถูกเบี่ยงมาที่ลุง ส่วนพ่อจะถูกกลบเกลื่อนไป ไม่ต้องผูกติดกับอำนาจในฐานะผู้นำ อย่างไรก็ตาม อารมณืผูกพันตามธรรมชาติก็ยังคงมีอยู่ ผู้เป็นพ่อจึงแสดงความรักตามสัญชาตญาณกับลูกโดยมักมอบของขวัญให้ลูกก่อนคนจะตาย เป็นต้น

ที่สหรัฐอเมริกา กลุ่มที่เน้นเอาจิตวิทยามาใช้กับมานุษยวิทยาคือแนวคิดวัฒนธรรมและบุคลิกภาพ (Culture and Personality) แม้จะมีกลุ่มย่อยๆ แยกออกไป แต่ก็มีความตรงที่เชื่อในความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของ โครงสร้างทางจิตวิทยาของมนุษย์ (psychic unity) และเชื่อว่าอารมณืเป็นพื้นฐานของแรงจูงใจประเภทต่างๆ ทั้งในระดับจิตสำนึกและจิตไร้สำนึก นักวิจัยเด่นๆ ในกลุ่มนี้ได้แก่ มาร์กาเรต มีด (Margaret Mead) รุธ เบนเนดิก (Ruth Benedict) อับราม การ์ดิเนอร์ (Abram Gardiner) กลุ่มนี้เชื่อว่าวัฒนธรรมคือสิ่งผลิตแบบแผน โครงร่างของบุคลิกภาพของคนในสังคมนั้นขึ้นมาจากตัวกำหนดพื้นฐานทางจิตวิทยาที่มีอยู่ก่อนแล้ว วัฒนธรรมที่สำคัญที่สุดที่เป็นตัวกำหนดโครงร่างดังกล่าวก็คือแบบแผนในการเลี้ยงดูเด็ก ซึ่งแตกต่างกันไปในแต่ละสังคม วิธีการเลี้ยงดูและความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่และลูกมีผลต่อการก่อรูปของบุคลิกภาพ เช่นในอินเดียนแดงบางเผ่า ที่มีความอดอยากและพ่อแม่ต้องใช้เวลาไปหาอาหาร ไม่ค่อยได้มีเวลาดูแลลูก ความห่วงเหินของพ่อแม่และเด็กแสดงตนออกมาในวัฒนธรรมเช่นกัน เมื่อมีพิธีกรรมทางศาสนา รูปเคารพของสิ่งศักดิ์สิทธิ์จะถูกทำขึ้นอย่างลวกๆ หลังพิธีเสร็จก็โยนทิ้งไป ความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งศักดิ์สิทธิ์และคนในเผ่าจึงสะท้อนความสัมพันธ์ในรอบครัว เป็นต้น (E.Hatch, 1973)

กลุ่มนี้ถูกวิพากษ์วิจารณ์ในหลายประเด็น เช่นพฤติกรรมทั้งหมดของผู้ใหญ่จะถูกอธิบายจากเพียงตัวกำหนดของวิธีการเลี้ยงดูในวัยเด็กได้อย่างไร การให้น้ำหนักแก่การเลี้ยงดูมากเกินไปจึงเป็นจุดอ่อนทางทฤษฎี นอกจากนั้น ความเชื่อในโครงร่างบุคลิกภาพเด่นๆ ในวัฒนธรรมหนึ่งๆ เท่ากับละเลยข้อเท็จจริงที่ว่าคนหลากหลายชนชั้น เพศหรือเผ่าพันธุ์ที่รวมกันอยู่ในวัฒนธรรมหนึ่ง อาจไม่จำเป็นต้องมีโครงร่างบุคลิกภาพเดียวกันก็ได้ อีกประการหนึ่ง ฐานของวิธีการอธิบายของทฤษฎีนี้มีลักษณะวนกลับมาที่เดิมแบบงูกินหาง นั่นก็คือ เชื่อว่าโครงร่างบุคลิกภาพเป็นผลมาจากกระบวนการจัดเกลาของวัฒนธรรม ส่วนวัฒนธรรมก็คือผลรวมหรือภาพรวมของบุคลิกภาพแบบหนึ่งๆ ที่ปรากฏตนโดดเด่นขึ้นมาเป็นรูปธรรมนั่นเอง วิธีการอธิบายเช่นนี้ก็คือ ก เป็นผลจาก ข และ ข ก็เป็นผลจาก ก ทำให้การอธิบายเชิงสาเหตุวนไปมาเป็นวงกลม เท่ากับว่าไม่สามารถอธิบายความเป็นสาเหตุได้อย่างแท้จริง

นอกจากกลุ่มทางจิตวิทยา ความเชื่อสากลนิยมยังพบได้อีกในการศึกษาและการค้นหาภาษาที่เป็นที่แสดงออกของอารมณพื้นฐาน (language universals) เชื่อกันว่าอารมณที่เป็นสากลสามารถแสดงออกให้เห็นผ่านภาษาที่เป็นรหัสทางวัฒนธรรม มีการศึกษาเปรียบเทียบภาษาต่างๆ เพื่อค้นหาคำศัพท์เกี่ยวกับอารมณพื้นฐานที่เชื่อว่าต้องมีเหมือนกันในทุกวัฒนธรรม ส่วนใหญ่จะใช้มนทัศน์ชั่วตรงข้ามเกี่ยวกับอารมณบางอย่างเป็นแกนในการค้นหาและจัดประเภทกลุ่มคำ เช่น คำเกี่ยวกับความพอใจ-ไม่พอใจ, การปลุกเร้า-การทำให้สงบ เป็นต้น ผลของงานวิจัยบางชิ้นทำให้เห็นว่า มีแนวโน้มของความคล้ายคลึงกันในต่างวัฒนธรรมในเรื่องการใช้อุปลักษณ์ (metaphor) เช่นพบว่า ระหว่างคนอินเดียคนอเมริกานักคิดชาวอเมริกัน การเชื่อมโยงคำเกี่ยวกับสีและอารมณต่างๆ มีลักษณะคล้ายคลึงกัน และพบด้วยว่า คำเหล่านั้นสัมพันธ์กับแบบแผนของปฏิสัมพันธ์ทางสังคมอีกด้วย (R. D'Andrade, 1984 cited in C.Lutz, 1986)

การเน้นเรื่องภาษาในแง่ที่เป็นการแสดงออกของอารมณนี้มีต้นมตฐานว่า ในวัฒนธรรมต่างๆ คนเรามีแบบแผนอารมณพื้นฐานเหมือนกัน และอารมณ “ในใจ” กับอารมณที่แสดงออกผ่านภาษา “ข้างนอก” นั้น เหมือนกัน ภาษาเป็นแค่พาหะสะท้อนอารมณข้างในเท่านั้น ประเด็นนี้ถูกตั้งคำถามพอสมควร นักมานุษยวิทยาบางคน (U. Wikan, 1990, A. Beatty, 2005) ชี้ให้เห็นจากข้อมูลภาคสนามว่ามีช่องว่างระหว่างอารมณข้างในกับการแสดงออกมาด้านนอก บางครั้งท่าทีการแสดงออกและภาษาที่คนเราใช้ในบางสถานการณ์อาจไม่พ้องต้องกันกับอารมณที่รู้สึกจริงๆ ก็ได้ เช่น เมื่อคนพบกัน ก็ทักทายว่า “สวัสดีไหม” อีกฝ่ายก็ตอบว่า “สวัสดีขอบคุณ” ซึ่งจริงๆ แล้วผู้ถามก็ไม่ได้อยากรู้และผู้ตอบก็อาจไม่สบาย แต่ภาษาและขนบธรรมเนียมบังคับให้มีรูปแบบการสนทนาเช่นนั้น ดังนั้น ภาษาในบางครั้งอาจมิใช่สื่อที่ชัดเจนของอารมณก็เป็นได้

สังคมต่างหากที่ประกอบสร้างอารมณ

แนวคิดการประกอบสร้างทางสังคม (social constructionism) ได้รับความนิยมตั้งแต่ราวทศวรรษที่ 70 แนวคิดนี้เป็นปฏิริยาภิกับแนวคิดก่อนหน้านี้ ในยุคก่อนหน้านี้คือช่วงสงครามเย็น แนวคิดความทันสมัย แนวคิดโครงสร้างหน้าที่ ทำสงครามกับแนวคิดมาร์กซิสต์ แต่ทั้งสองฟากก็อาจจัดอยู่ในกลุ่มสากลนิยมได้ ครั้นในช่วงทศวรรษที่ 70 แนวคิดการประกอบสร้างทางสังคมมุ่งวิพากษ์แนวคิดสากลนิยมเหล่านั้น และเสนอว่า ความหมายของสิ่งต่างๆ ทางวัฒนธรรมที่สังคมสร้างขึ้นนั้นมีอิทธิพลต่อประสบการณ์มนุษย์รวมทั้งอารมณความรู้สึก จุดต่างสำคัญกับกลุ่มแรกก็คือ ในขณะที่กลุ่มแรกมองอารมณในฐานะสิ่งที่ถูกรรรมชาติกำหนดให้ หรือมีมาก่อนแล้ว กลุ่มหลังนี้กลับเห็นว่าอารมณคือสิ่งที่แต่ละสังคมประกอบสร้างขึ้นมา *ปัจเจกบุคคล*

แม้จะเป็นพื้นที่ที่อารมณ์เกิดขึ้นและแสดงออก แต่ตัวปัจเจกเองหาใช่บ่อเกิดของอารมณ์เหล่านั้น
ไม่ วัฒนธรรมและสังคมต่างหากที่เป็นที่มา คนเราเรียนรู้จักอารมณ์และการแสดงอารมณ์ผ่าน
กระบวนการขัดเกลาทางสังคม อารมณ์เหล่านั้นจะสัมพันธ์กับบรรทัดฐาน อุดมคติและค่านิยม
ของสังคม ระบบความหมายทางวัฒนธรรมจึงกำหนดประสบการณ์ทางอารมณ์ของปัจเจก

มโนทัศน์หลักอย่างหนึ่งของกลุ่มนี้ จึงเป็น ปัจเจกบุคคลที่ถูกกำหนดสร้างจากสังคม
(cultural constituted self) อารมณ์มีบทบาทสำคัญในกระบวนการประกอบสร้าง
ประสบการณ์และความสัมพันธ์ที่ปัจเจกมีต่อโลกข้างนอก งานของคลิฟฟอร์ด เกิร์ตซ์—
(C. Geertz, 1973) ซึ่งศึกษาการชนไก่ที่บาห์ลี เป็นตัวอย่างที่ชี้ให้เห็นกระบวนการดังกล่าว
การเล่นพื้นบ้านเช่นการชนไก่ซึ่งเกี่ยวข้องกับการพนันมิได้เป็นไปเพียงเพื่อความสนุกสนาน
อย่างเดียวเท่านั้น แต่เป็นเรื่องของความเป็นความตาย ศักดิ์ศรี เกียรติและหน้าตาของผู้ชาย อารมณ์
ที่แสดงออกในวงไก่ชนเข้มข้นและดุเดือด เพราะคนนิยมตนเองกับไก่เหล่านั้น ไก่จึงเป็นเสมือน
ตัวตนและเกียรติของผู้ชาย เกิร์ตซ์เห็นว่าเด็กผู้ชายที่ไปร่วมในวงชนไก่นั้นก็เหมือนหนึ่งไปเข้า
โรงเรียน เพื่อเรียนรู้กระบวนการเป็นผู้ชายที่สมบูรณ์ผ่านประสบการณ์ตรงของความผองในชัย
ชนะ หรือความเจ็บปวดจากการพ่ายแพ้

การเล่นหรือพิธีกรรมจึงเป็นพื้นที่สำคัญที่ถ่ายทอดและหล่อหลอมความเป็นตัวตน
และเป็นช่องทางพิเศษของการถ่ายทอดสารทางอารมณ์ด้วย สื่อต่างๆในพิธีกรรม เช่น คนตรี บท
ขับลำนำ การรำยมนต์การฟ้อนและเต้นรำ กลิ่นธูปควันเทียน ถ้วยช่อดวงจันทร์อารมณ์ผ่านประสาท
สัมผัสทางกาย ทำให้อารมณ์มีพลังเคลือบคลุมเนื้อหาของอุดมการณ์ทางสังคมที่ถูกถ่ายทอด ทำให้
เนื้อหาสารมีรสมีแห่งความจริงอย่างอึดยวดที่ครอบงำเหนือจิตใจปัจเจก ในการถ่ายทอดสารเพื่อจะ
หล่อหลอมตัวตนทางสังคมที่พึงปรารถนานั้น มักกระทำผ่านพิธีกรรมที่เรียกว่าพิธีกรรมเปลี่ยนผ่าน
(rites of the passage) ซึ่งจัดขึ้นในช่วงที่ปัจเจกบุคคลเปลี่ยนสถานภาพทางสังคมของตน
เช่นจากเด็กไปเป็นผู้ใหญ่ คนโสดไปเป็นคนที่มีแต่งงาน หรือการรับสมาชิกใหม่เข้าสู่องค์กรทาง
สังคม เป็นต้น พิธีกรรมเหล่านี้ถ่ายทอดสารเพื่อปรับโลกทัศน์ชีวิตทัศน์ของปัจเจกบุคคลใน
สถานภาพใหม่ เฮนรีมัวร์ (H. Moore, 1988) รวบรวมงานศึกษาพิธีกรรมเปลี่ยน
สถานภาพจากเด็กสู่ผู้ใหญ่ (initiation rite) พบว่าในหลายชนเผ่าจะจัดแยกส่วนกันระหว่าง
พิธีของเด็กผู้หญิงกับเด็กผู้ชาย ตัวอย่างเช่น ในพิธีกรรมสำหรับเด็กชายของชนเผ่า Bimin-
Kuskusmin ในปาปัว นิวกินี เด็กชายจะถูกขังไว้ในโกธ จะถูกตี ดุด่า เหยียดหยาม เพื่อให้
แสดงความก้าวร้าวซึ่งถือเป็นคุณสมบัติของความเป็นชาย มีการใช้ไม้มีหนามรูปร่างและเอาเลือก
หนามทำเพื่อสอนให้แกร่งกร้าวและตัดความผูกพันและการพึ่งพิงแม่ให้หมดไป ในพิธีกรรม
สำหรับเด็กหญิงของเผ่าแอนด์บู (Ndembu) ในแอฟริกาจะมีการสร้างอารมณ์ร่วมและการผูกพัน
กับดิน ไม้หนามที่เป็นสัญลักษณ์การให้กำเนิดและความเป็นแม่ เด็กหญิงจะต้องนอนใต้ต้นไม้
ศักดิ์สิทธิ์ ฟังการขับลำนำ จดจากการกินดื่ม ห้ามขยับแขนขา เพื่อเตือนถึงความทุกข์ของการให้

ก่าเน็ค (V. Turner, 1967) จะเห็นได้ว่า อารมณ์ที่ถูกปลุกเร้าในพิธีกรรม นอกจากจะส่งผ่านเนื้อสารเกี่ยวกับความเป็นหญิงหรือชายที่พึงปรารถนาแล้ว ยังสัมพันธ์กับศีลธรรมตามหน้าที่และบทบาททางสังคม อารมณ์จึงเป็นส่วนหนึ่งขององค์ประกอบทางศีลธรรมของชุมชนด้วย

ลักษณะสำคัญอีกอย่างหนึ่งของแนวคิดการประกอบสร้างทางสังคมที่กำหนดแนวทางการศึกษาคือ ความเชื่อในสัมพัทธนิยม (relativism) นั่นก็คือ เชื่อว่า แต่ละวัฒนธรรมต่างก็เป็นเสมือนโลกในตัวเอง เราไม่อาจนำค่านิยมหรือมาตรฐานทางศีลธรรมของวัฒนธรรมหนึ่งไปตัดสินอีกวัฒนธรรมหนึ่งได้ สิ่งที่ตามมาจากทฤษฎีความรู้แนวนี้ก็คือปัญหาที่รู้จักกันดีในนามของการสื่อสารข้ามวัฒนธรรม (problem of cultural translation) หากเราไม่อาจมองโลกได้โดยปราศจากแว่นทางวัฒนธรรมของเราเอง และจะต้องอาศัยแว่นนี้ไปทำความเข้าใจคนอื่น เราจะเข้าถึงเขาอย่างที่เขาเป็น ได้อย่างไร เมื่อนักมานุษยวิทยาเองก็ใช้แว่นของคนตะวันตก จะสลัดปัญหาวิธีคิดแบบเอาตนเองเป็นศูนย์กลางได้หรือ ถึงที่สุด นี่เป็นคำถามที่สั่นคลอนความชอบธรรมของวิชามานุษยวิทยาเองด้วยในฐานะของวิชาที่ศึกษา “คนอื่น”¹

มีความพยายามเสนอทางออกของปัญหานี้หลายอย่าง แต่จุดร่วมที่สำคัญคือการเสนอให้นักมานุษยวิทยาต้องตระหนักถึงข้อจำกัดของ “แว่น” ที่ตนเองใช้ในการส่องมองผู้อื่น แว่นต่างวัฒนธรรมเมื่อมาใช้ส่องมองสิ่งเดียวกันก็อาจตีความและเข้าใจสิ่งนั้นไม่เหมือนกันก็ได้ ดังนั้นการแปลคำหรือมโนทัศน์ของวัฒนธรรมใดๆ จึงไม่ควรแปลมาสู่อีกภาษาหนึ่งอย่างใดๆหรือขาดบริบท แต่ควรต้องคำนึงถึงกรอบอ้างอิงรวมหรือจักรวาลวิทยาของวัฒนธรรมนั้นๆด้วย แอนดรู บีตตี้ (A. Beatty, 2005) เล่าถึงปัญหาการแปลข้ามวัฒนธรรมจากประสบการณ์ของหมอสอนศาสนาชาวเยอรมันในปลายศตวรรษที่ ๑๙ ที่พยายามแปลพระคริสตธรรมคัมภีร์ให้เป็นภาษาถิ่นของชาวนิแอส (Nias) ในแถบตะวันตกของอินโดนีเซีย ความหนักใจก็คือคำเกี่ยวกับอารมณ์ในภาษาถิ่นบางคำไม่อาจหาคำเทียบเคียงได้ในภาษาเยอรมัน ผู้แปลไม่อาจหาคำในภาษาถิ่นใดๆที่แปลได้ว่า consciousness หรือ consciousness of sin เพราะศีลธรรมของชาวบ้านไม่ได้อยู่บนพื้นฐานความสำนึกของปัจเจก แต่อยู่บนพื้นฐานของข้อห้ามและการไม่ละเมิดกฎชุมชน และหมอสอนศาสนาเองก็คุ้นกับวลีท่องถิ่นบางอย่าง เช่น ความรู้สึกเหมือน “มีขมวดผมอยู่ในหัวใจ” วิธีแก้ปัญหของหมอสอนศาสนาก็คือ รวบรวมคำเกี่ยวกับอารมณ์ชนิดต่างๆที่ใช้กันในภาษาถิ่นนั้นให้ได้มากที่สุด และจำแนกแยกแยะคำเหล่านี้เป็นสองประเภท คือ คำที่แสดงอารมณ์เชิงบวก และอารมณ์เชิงลบ ปรากฏว่า ในภาพรวม คำเชิงบวก

¹ ดูรายละเอียดของการถกเถียงในประเด็นนี้ได้จาก I.C. Jarvie, *Rationality and Relativism: In the Search of a Philosophy and History of Anthropology*. London: Routledge, 1984. และ Bryan Wilson (ed.) *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, 1970. S.J. Tambiah, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

มีน้อยกว่าปริมาณคำที่แสดงอารมณ์เชิงลบเป็นอย่างมาก วิธีการนี้พอช่วยชี้ให้เห็นภาพรวมเชิงจิตวิทยาและอารมณ์ของวัฒนธรรมนั้นได้พอเป็นสังเขป

บิตตีเสนอเพิ่มเติมว่า แค่นี้ยังไม่พอ นักมานุษยวิทยาต้องค้นหาคำหรือมโนทัศน์เกี่ยวกับอารมณ์ที่เด่นชัดหรือที่ใช้กันมากหรือบ่อยๆ ในวัฒนธรรมนั้น และดูว่าคำนั้นๆ ถูกใช้ร่วมกับคำอื่นที่ใกล้เคียงกันอย่างไร ถูกใช้ในโอกาสใด นำไปสู่การกระทำชนิดใดและก่อให้เกิดการตอบสนองกลับแบบใด และการแสดงอารมณ์ออกดังกล่าวดังกล่าววัดความสัมพันธ์ระหว่างผู้ที่เกี่ยวข้องในสถานการณ์เฉพาะหน้าอย่างไร บิตตีเห็นว่านักมานุษยวิทยาตะวันตกหรือที่ได้รับการฝึกจากโลกทัศน์ตะวันตกมักมีสมมติฐานลึกลงว่าอารมณ์เป็นเรื่อง “ข้างใน” ของปัจเจก เป็นคุณสมบัติส่วนตัว แม้จะมองไม่เห็น แต่ก็สามารถเป็นบ่อเกิดของพฤติกรรมได้ เขาพยายามชี้ให้เห็นว่า ในหลายๆ วัฒนธรรม อารมณ์อาจไม่ใช่ความรู้สึก “ข้างใน” หากแต่เป็นเรื่องของ “ยุทธวิธี” ในปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่นในสถานการณ์เฉพาะหน้า เขายกตัวอย่างจากกรณีหมู่บ้านหนึ่งในเกาะชาวอินโดนีเซีย เป็นสถานการณ์ที่เด็กชายวัย ๔ ขวบกำลังง่วนกับการเล่น และปู่พยายามจะขัดเขี่ยให้สตาลค์หลาน แต่เด็กน้อยไม่สนใจปู่เลย ขณะที่ปู่พยายามคือหลานชาย ป้า (ญาติทางแม่เด็ก) ที่นั่งอยู่แถวนั้นก็เปรยว่า “ก็ให้มันแค่นี้ห่าร้อย (รูปี) นี่นา ลองให้มันสักพันหนึ่งสิ มันคงเอาแน่” นี่เป็นคำที่แฝงการประชดเยาะหยัน คุณย่าซึ่งเป็นผู้เลี้ยงหลานรู้สึกอึดอัด จึงพยายามพูดกลบเกลื่อนว่า “ที่จริงเออร์วิน (หลาน) มันละอายนะ” ครอบครัวนี้ญาติทางฝ่ายพ่อและแม่พยายามแข่งขันแข่งชิงความรักจากหลาน ย่าซึ่งรับผิดชอบในการเลี้ยงดู แทนที่จะดักเตือนหลาน กลับพยายามปกป้องหลานคน ที่จริงแล้วเออร์วินมิได้รู้สึกละอายเลยแม้แต่น้อย สิ่งที่เขาทำแสดงถึงความไม่เคารพผู้ใหญ่ด้วยซ้ำ ปกติแล้วความรู้สึกละอายในสังคมชาวแสดงถึงการมีวุฒิภาวะของปัจเจกบุคคล แต่ในกรณีนี้ คำเกี่ยวกับอารมณ์ที่ไซมิได้แสดงความรู้สึก หรือเจตนาของเด็กน้อยเลย หากแต่เป็นการใช้คำเพื่อกลบเกลื่อนสถานการณ์ที่อึดอัดเหลือเท่านั้น

บิตตีจึงวิพากษ์นักมานุษยวิทยาที่หมกมุ่นกับการแปลข้ามวัฒนธรรมโดยไม่คำนึงถึงบริบทการใช้จริง และวิพากษ์กลุ่มที่เน้นเรื่องปัจเจกที่ถูกสร้างโดยสังคมซึ่งมักมองอารมณ์เป็นองค์ประกอบ “ภายใน” ของปัจเจก นอกจากประเด็นเหล่านี้แล้ว กลุ่มแนวคิดประกอบสร้างทางสังคมยังมักถูกวิพากษ์อีกในเรื่องมโนทัศน์วัฒนธรรมที่ใช้กันอย่างแพร่หลาย เพราะ “วัฒนธรรม” ถูกอธิบายให้กลายมา มีอำนาจแบบครอบจักรวาล พฤติกรรมและปฏิสัมพันธ์ของคน ลักษณะของสถาบันทางสังคมต่างๆ ถูกอธิบายจากความหมายทางวัฒนธรรม มันกลายมาเป็นตัวกำหนดพื้นฐานจนดูราวกับว่าวัฒนธรรมกลายเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดให้มาอยู่ก่อนแล้ว (the given) หากเราอธิบายสิ่งต่างๆ ในสังคมได้จากตัวกำหนดนี้ แล้วตัววัฒนธรรมเองเล่า จะถูกอธิบายจากอะไร

จากกรอบคิดดังกล่าว อารมณ์จึงไม่อาจเป็นอิสระจากการครอบงำของวัฒนธรรม การยืนยันเช่นนี้เท่ากับปฏิเสธบทบาทของปัจเจกในฐานะเป็นผู้กำหนดหรือเป็นเจ้าของอารมณ์นั้นๆ ด้วย และเท่ากับปฏิเสธบทบาทของตัวกำหนดอื่นเช่น ลักษณะทางชีววิทยา ในปัจจุบันมีงานที่

ยังคงใช้จุดแข็งของแนวการประกอบสร้างทางสังคมและพยายามแก้ไขจุดอ่อนด้วยการเน้นบทบาทของปัจเจกในบริบทของสถานการณ์ที่หลากหลายในชีวิตประจำวันได้แก่ งานของแคทเธอริน ลูทซ์ (C. Lutz, 1998) ซึ่งศึกษาพวกอิฟาลูก (Ifaluk) ในเกาะแถบตะวันตกเฉียงใต้ของมหาสมุทรแปซิฟิก และงานของอุณนิ ไวกัน (U. Wikan, 1990) ซึ่งศึกษาเรื่องอารมณ์ในบาห์ลี งานชิ้นหลังเหล่านี้เก็บข้อมูลสนามละเอียดลออ เน้นการที่อารมณ์สัมพันธ์หรือแสดงออกในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ทางสังคม ทำให้เห็นวิธีการที่ปัจเจกในแต่ละวัฒนธรรมใช้อารมณ์มาสร้างจำกัดหรือเปิดทางใหม่ๆ แก่พฤติกรรมทางสังคม โดยเฉพาะงานของไวกันซึ่งมุ่งวิพากษ์แนวประกอบสร้างก่อนหน้านี้ และยกตัวอย่างมากมายเพื่อชี้ว่า แม้สังคมบาห์ลีจะมีค่านิยมที่เรียกร้องให้คนควบคุมตนเอง และไม่แสดงอารมณ์เชิงลบที่รุนแรง แม้แต่เรื่องความตายของคนใกล้ชิด ก็ต้องไม่แสดงความโศกเศร้าออกมา ปัจเจกบุคคลที่หัวใจสลายหรืออยู่ภายใต้ความกดดัน แต่ละคนจะสรรหาวิธีการที่แตกต่างกันไปในการจัดการกับความพลุ่งพล่านภายใน ต่อรองกับตนเอง หาช่องทางระบายอารมณ์เหล่านั้นและจัดแต่งพฤติกรรมที่เหมาะสมในสถานการณ์ต่างๆ

ปัญหาประการสุดท้ายที่แนวการประกอบสร้างถูกวิพากษ์วิจารณ์ก็คือ การไม่ใส่ใจกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มาจากการสร้างความหมายทางวัฒนธรรม การวิจารณ์เช่นนี้มักมาจากกลุ่มที่เสนอเรื่องวาทกรรม (discourse) และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ สาเหตุหนึ่งที่ทำให้นักมานุษยวิทยาแนวประกอบสร้างรุ่นเก่ามีจุดอ่อนในเรื่องนี้ มาจากความระมัดระวังและความตั้งใจที่จะไม่เข้าไปตัดสินค่าสังคมที่ตนศึกษา เพราะผู้ที่เชื่อในแนวคิดสัมพัทธ์นิยมมักเชื่อในสัมพัทธ์นิยมเชิงศีลธรรมด้วย นั่นก็คือ เมื่อความหมายต่างๆ เป็นเรื่องที่วัฒนธรรมกำหนด และแต่ละวัฒนธรรมต่างก็เป็นเหมือนโลกในตนเอง ถ้าเช่นนั้น ก็ไม่อาจมีมาตรฐานเชิงศีลธรรมที่เป็นสากลที่จะตัดสินข้ามวัฒนธรรมได้ สิ่งที่ดีกว่าคือร้ายแรงในสังคมหนึ่งอาจไม่ผิดในอีกสังคมหนึ่งก็ได้ ดังนั้นเพื่อหลีกเลี่ยงจากการถูกกล่าวหาว่าเอาวิธีคิดตะวันตกเป็นศูนย์กลาง นักมานุษยวิทยาในแนวนีจึงพยายามหลีกเลี่ยงจากการตัดสินเรื่องคุณค่าต่างๆ เช่น เมื่อมิเชล โรซาลโด (M. Rosaldo, 1980) ศึกษาวัฒนธรรมการล่าหัวมนุษย์ของเผ่าอีลองก็อต (Ilongot) ในเกาะลูซอนของฟิลิปปินส์ ก็พยายามจะเข้าใจพฤติกรรมดังกล่าวจากมุมมองที่ใกล้เคียงกับมุมมองของคนใน และเห็นว่าสำหรับคนพื้นเมือง การล่าหัวมนุษย์เป็นศาสตร์และศิลป์อย่างหนึ่ง โดยพยายามที่จะไม่ตัดสินเรื่องนี้อย่างของศีลธรรมและประเด็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างหญิงชายที่เนื่องด้วยวัฒนธรรมดังกล่าว วิลเลียมส์ เรดดี (W. Reddy, 1999) ตั้งคำถามในเรื่องนี้ และชวนถกเถียงต่อว่า อันที่จริง นักมานุษยวิทยาสามารถที่จะสร้างมโนทัศน์ในการศึกษาที่ผนวกเรื่องการตัดสินคุณค่าอยู่ในนั้นด้วย ประเด็นนี้จะได้กล่าวถึงโดยละเอียดในอีกสองหัวข้อถัดไป

การสลายข้อขัดแย้งระหว่างความคิด-ความรู้สึก

ในกรอบคิดตะวันตก หนึ่งในข้อขัดแย้งที่อารมณ์ถูกปิดป้ายนิยามเสมอๆ ก็คือ การจัดให้อารมณ์อยู่ในคำของความรูสึกซึ่งตรงกันข้ามกับความคิด และเมื่อพิจารณาในบริบทการชื่นชมเหตุผลนิยมและความเป็นศาสตร์แล้ว อารมณ์จึงกลายเป็นความไร้เหตุผล เป็นอุปสรรคเหนี่ยวรั้งต่อการพัฒนาความสมบูรณ์แบบของเหตุผล (C. Lutz, 1998-ch.3) นิยามนี้มีอยู่ทั้งในระดับการรับรู้ของคนทั่วไปรวมทั้งการถกเถียงกันของนักปรัชญา อย่างไรก็ตาม กระแสด้านนี้มีให้เห็นอยู่เนืองๆ ทั้งในกลุ่มโรแมนติค และนักปรัชญาที่หวนกลับไปเชิดชูความรู้สึก ในปัจจุบันทั้งกลุ่มนักปรัชญาและนักมานุษยวิทยา ก็หันมายอมรับกันว่าอารมณ์และการตัดสินใจเป็นส่วนสำคัญของกระบวนการตระหนักรู้ (cognitive process) (L. Josephides, 2005)

การยอมรับดังกล่าว ส่วนหนึ่งเป็นผลจากการวิจัยเชิงประจักษ์ของสาขาวิชาจิตวิทยาการรับรู้ (cognitive psychology) ซึ่งช่วยทะลวงการแยกข้อขัดแย้ง มีการศึกษาทดลองมากมายเกี่ยวกับ “ช่วงรอยต่อ” ในกระบวนการรับรู้ระหว่างจุดที่เรียกว่าเป็นการตระหนักรู้ (conscious) กับจุดที่ไม่ตระหนักรู้ (unconscious) รวมทั้งรอยต่อระหว่าง จุดที่ตระหนักรู้ กับ การใช้ภาษาแสดงออกมา ในตัวอย่างการทดลองแบบหนึ่ง มีการให้ผู้เข้ารับการทดลองมองคู่มือ สิ่งของที่แตกต่าง และตัวอักษรที่เขียนคำต่างๆ ที่ประจูดด้วยอารมณ์หลากหลายชนิด เช่น คำว่า มะเร็ง , ความเปี่ยมสุข, ความกระอักกระอ่วน เป็นต้น รวมทั้งให้ผู้ถูกทดลองพยายามเรียกชื่อสิ่งที่เห็นหรือเมื่อเห็นเป็นคำ ก็ให้บอกว่าคำนั้นทำให้เกิดถึงอะไร มีการบันทึกความไวในปฏิกิริยาตอบสนองของผู้เข้าร่วมทดลอง ผลการทดลองพบว่าแม้ผู้เข้าทดลองแต่ละคนจะตอบสนองต่อสิ่งที่เห็นซ้ำเร็วแตกต่างกันมาก แต่มีสิ่งหนึ่งที่เหมือนกันในกลุ่มผู้เข้าทดลอง นั่นก็คือ มีช่วงเวลาของระยะห่างระหว่างจุดที่ผู้ทดลองจำสิ่งที่เห็นได้แต่ยังไม่สามารถเรียกชื่อ กับจุดที่พวกเขาเปล่งถ้อยคำเรียกชื่อสิ่งนั้นออกมา แม้ระยะห่างดังกล่าวจะเป็นเศษเสี้ยวของวินาที แต่สำหรับนักจิตวิทยาการรับรู้ นี่นับเป็นการค้นพบที่สำคัญซึ่งแสดงว่า มี “ช่องว่าง” ระหว่างการจำได้หมายรู้ (recognition) และการใช้ภาษาแสดงออก (articulation) (W. Reddy, 1999) ในช่วงที่จำได้แต่ยังไม่สามารถใช้ภาษาเปล่งออกมาได้นั้นถือเป็นช่วงที่คนเรามีปฏิกิริยาตอบสนองเชิงอารมณ์แล้ว และชี้ให้เห็นว่าระดับของการตระหนักรู้ (conscious level) นั้นเป็นแถบพื้นที่ที่กว้างครอบคลุม อาจเป็นการรู้ต่างๆ จนมาถึงจุดที่เเน่ชัดและเปล่งคำเรียกออกมาได้ ภายในแถบพื้นที่ดังกล่าว อารมณ์หรือการตัดสินใจก็ทำงานด้วยที่นั่น เพราะการจำได้หมายรู้จะต้องตามมาด้วยการให้ค่าแก่สิ่งนั้นเสมอว่า ดีหรือไม่ดี ชอบหรือไม่ชอบ ดังนั้น ในกระบวนการรับรู้ จึงไม่อาจลากเส้นแบ่งที่ตายตัวระหว่างความคิดและการให้ค่าได้ การค้นพบดังกล่าวในวงการจิตวิทยาการรับรู้ ส่งผลอย่างมากต่อการถกเถียงเรื่องอารมณ์กับการคิดทั้งในวงการปรัชญา จิตวิทยา และมานุษยวิทยา ทำให้สามารถก้าวข้ามการนิยามแยกข้อขัดแย้งที่เคยเป็นได้

มีนักมานุษยวิทยาบางคนที่ใช้ประโยชน์จากจิตวิทยาการรับรู้มาวิเคราะห์บทบาทของพิธีกรรมในการถ่ายทอดสาร ฮาร์วีย์ ไวท์เฮาส์ (H. Whitehouse, 2005) อ้างถึงการค้นพบอีกประการหนึ่งของสาขาจิตวิทยาการรับรู้ว่า มีกลไกในกระบวนการรับรู้บางอย่างที่ช่วยพัฒนาศักยภาพการจดจำของเรา นั่นก็คือ กลไกการกระทำซ้ำ (repetition) และ การเร้าอารมณ์ (emotional arousal) กลไกทั้งสองอย่างนี้ทำงานแยกกัน และมีหน้าที่ถ่ายทอดสารและทำให้คนเราจดจำสารทางวัฒนธรรมได้ ฮาร์วีย์ค้นพบว่าบรรดาพิธีกรรมต่างๆ ในวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน มีลักษณะของกลไกทั้งสองอย่างอยู่ด้วย เขาชี้ให้เห็นว่า พิธีกรรมที่ทำซ้ำบ่อยๆ นั้นมักเป็นพิธีกรรมที่มีการเร้าอารมณ์ต่ำ (เช่น การไหว้หรือจับมือทักทาย) นั่นก็คือ พิธีกรรมดังกล่าวอาศัยเพียงกลไกการทำซ้ำ ส่วนพิธีกรรมที่จัดขึ้นนานๆ ครั้ง หรือมีการกระทำซ้ำในอัตราต่ำ กลับจะมีการเร้าอารมณ์สูง แสดงให้เห็นว่า พิธีกรรมจะใช้กลไกการจดจำเพียงอย่างใดอย่างหนึ่งมาเพื่อถ่ายทอดสารทางวัฒนธรรม

อันที่จริง ประเด็นเรื่องการถ่ายทอดสารผ่านอารมณ์ในพิธีกรรม ข้อนกลับได้ไปถึงเคอร์ไคม์ (E. Durkheim) ผู้บุกเบิกการศึกษาเรื่องนี้ และเน้นความสำคัญของความรู้สึกในพิธีกรรมมาก ในแง่ที่เป็นตัวกลางในการส่งสารหรือทำให้สารที่จะสื่อ มีพลังเข้มข้น เขาเลือกใช้คำว่า effervescence เพื่อสื่อถึง ภาวะอารมณ์ที่พลุ่งพล่านไปๆ เกร็ดซึกก็สืบทอดการมองบทบาทเช่นนี้ของอารมณ์ เขาเห็นว่ามันมีหน้าที่เคลือบคลุมสารที่ถูกถ่ายทอด ทำให้สารนั้นดูเป็นจริงเป็นจังยิ่งยวดสำหรับผู้เข้าร่วม ในแง่นี้อารมณ์มีหน้าที่เร้าและ โน้มน้าวให้คนคล้อยตามเนื้อหาสาร วิคเตอร์ เทอร์เนอร์เอง ก็เคยชี้ให้เห็นว่า ในพิธีกรรมที่เร้าอารมณ์ต่างๆ มักมีสัญลักษณ์ศักดิ์สิทธิ์ที่สื่อสารผ่านรูปคน สัตว์ หรือ สิ่งของซึ่งมักจะมีลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่งดังนี้ คือ รูปร่างผิดส่วนมากๆ หรือสื่อถึงความน่ากลัว หรือสื่อถึงสิ่งที่ลึกลับ “ความผิดปกติ” ทั้งสามชนิดมีผลกระทบแตกความรู้สึกและเร้าอารมณ์เพื่อกระตุ้นให้ผู้เข้าร่วมพิธีครุ่นคิดอย่างลึกซึ้งเกี่ยวกับสารที่แฝงอยู่ในสัญลักษณ์เหล่านั้น (V. Turner, 1964) ในแง่นี้ อารมณ์กับการครุ่นคิดจึงสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่น

อารมณ์กับวิธีวิทยาในงานภาคสนาม

การเปลี่ยนแปลงกรอบทางทฤษฎีสังคมศาสตร์จากอิทธิพลของแนวคิดหลังสมัยใหม่ (Postmodernism) ส่งผลให้มานุษยวิทยาต้องกลับมาทบทวนและวิพากษ์กรอบคิด ตรรกะ และวิธีวิทยาของสาขาวิชาของตนอีกครั้งหนึ่ง กระบวนการดังกล่าวของงานนับแต่กลางทศวรรษ 1980s² ทำให้มีการรื้อฟื้นโมทัศน์ต่างๆ ที่ปฏิญานนิยมเคยกดทับหรือปฏิเสธ อารมณ์ก็เป็น

² ดูตัวอย่างได้จาก G.E Marcus & M.M.Fischer, *Anthropology as Cultural Critique : An Experimental Moment in the Human Sciences*. The University of Chicago Press, 1986. Andrea Fontana, “Ethnographic

หนึ่งในบรรดาโมทัศน์ดังกล่าว และการเปลี่ยนกระบวนทัศน์นี้ยังรวมไปถึงความพยายามก้าวข้ามทางตันของวิธีคิดแบบคู่ตรงข้ามซึ่งทำให้การศึกษาอารมณ์ในยุคนี้มีแนวโน้มที่จะไปพันการแบ่งขั้วระหว่าง อารมณ์-เหตุผล, ภาย-จิต, และปัจเจก-โครงสร้าง เป็นต้น

การทบทวนดังกล่าวทำให้อารมณ์กลับเข้ามามีบทบาทในการถกเถียงเรื่องวิธีวิทยาของงานภาคสนามอีกครั้ง เมื่อกล่าวถึงงานภาคสนาม นักมานุษยวิทยาบางคนเชื่อว่าหัวใจสำคัญของวิธีวิทยาเบื้องต้นก็คือ “การไปอยู่ที่นั่น” (being there) (E. Tonkin, 2005) การเข้าไปศึกษา สังเกตและมีส่วนร่วมโดยตรงกับผู้ถูกศึกษาถือเป็นหัวใจสำคัญและจุดแข็งของมานุษยวิทยา มาแต่ไหนแต่ไร อย่างไรก็ตาม แม้จะ “ไปอยู่ที่นั่น” และเห็นกับตาว่าชาวบ้านทำอะไรบ้าง ก็ไม่ได้หมายความว่านักมานุษยวิทยาจะมีวิธีเข้าใจชาวบ้านเหมือนกัน วิธีเข้าใจชาวบ้านที่ต่างกันของนักมานุษยวิทยาเป็นผลมาจากฐานวิทยาหรือการมองโลกที่แตกต่างกัน เรื่องนี้เป็นที่รู้จักกันดีในนามของข้อถกเถียงระหว่างมุมมองคนนอก (etic) และ มุมมองคนใน (emic) มุมมองคนนอกนั้นได้อิทธิพลแนวคิดปฏิฐานนิยมซึ่งเน้นการมีระยะห่างระหว่างผู้ศึกษากับสิ่งที่ถูกศึกษา เชื่อกันว่าระยะห่างทำให้เกิด “ความเป็นกลาง” (objectivity) ซึ่งการันตีการปลอดอคติและทำให้ผลการศึกษาแลดูเข้มแข็งศักดิ์สิทธิ์ เน้นอนว่าระยะห่างต้องหมายถึงการไม่มีอารมณ์ร่วม เพราะอารมณ์เป็นของแสดงกับวิทยาศาสตร์ อารมณ์จึงถูกตัดทิ้งจากการเป็นส่วนหนึ่งของวิธีวิทยา

ส่วนมุมมองคนในนั้น ได้อิทธิพลจากแนวคิดปรากฏการณ์นิยม (Phenomenology) และศาสตร์แห่งการตีความ (Hermeneutics) ที่วิพากษ์ความไร้เดียงสาของปฏิฐานนิยมซึ่งเชื่อว่าคนเรารับรู้โลกตรงไปตรงมาได้ผ่านประสาทสัมผัส แนวคิดทั้งสองเห็นว่าเราจำเป็นต้องรับรู้โลกผ่าน “เครื่องกรอง” ทางวัฒนธรรมเสมอ จึงป่วยการที่จะถกเกี่ยวกับ “ความจริง” ของโลกข้างนอก เราทำได้เพียงแค่ศึกษาโลกที่ปรากฏแก่จิตสำนึกของเราเท่านั้น แนวคิดนี้จึงเรียกร้องให้เรา “ไต่สวน” แก่สิ่งที่ถูกศึกษา หมายถึงว่าเราต้องหลีกเลี่ยงที่จะถกเรื่องความจริงเชิงปรนัย เพื่อเป็นการเคารพประสบการณ์ของผู้ถูกศึกษา การที่ปฏิฐานนิยมเน้นว่ามุมมองคนนอกของนักวิทยาศาสตร์สามารถทำให้เราเข้าถึงความจริงเชิงปรนัยได้ ก็เท่ากับเชื่อว่าคนในที่เป็นเจ้าของวัฒนธรรมไม่อาจเข้าใจโลกของตนเองได้ลึกซึ้งเท่านักวิจัย อหังการของนักวิทยาศาสตร์ที่ละเลยเสียงของผู้ถูกศึกษานี้เกิดจากการมองไม่เห็นแว่นที่คนสวมอยู่ การวิพากษ์เช่นนี้ทำให้เกิดกระแสหันไปนิยมศึกษามุมมองของคนพื้นเมือง (from the native's point of view) ในกลุ่มนักมานุษยวิทยาสายการสร้างความจริงทางสังคม

Trends in the Postmodern Era” in D. Dicken & A. Fontana (eds.) *Postmodernism and Social Inquiry*. The Guilford Press, 1995. Patricia Clough, *The End(s) of Ethnography: From Realism to Social Criticism*. SAGE, 1992. P.S. Sangren, Rhetoric and the Authority of Ethnography : Postmodernism and the Social Reproduction of Texts, *Current Anthropology*, Vol.29, No.3, June 1988, pp.405-435.

อย่างไรก็ตาม มีการถกเถียงกันว่า ทำอย่างไรจึงจะบรรลุเป้าหมายที่จะเข้าใจผู้ถูกศึกษาให้มากที่สุด มีคำตอบในประเด็นนี้สองแนวทาง แนวทางหนึ่งเน้นวิธีการมีอารมณ์ร่วม โดยอาศัยจินตนาการที่จะสวมบทบาทของผู้ถูกศึกษาให้ใกล้เคียงที่สุด แต่อีกแนวทางหนึ่งเห็นว่า อารมณ์ร่วมอย่างเดียวไม่พอเพียง จำต้องอาศัยการกระโดดข้ามไปมาระหว่างมุมมองคนในและคนนอกจึงจะบรรลุผล

สำหรับแนวทางแรกนั้น จัดได้เป็นกลุ่มสากลนิยมใหม่ (Neo-universalism) เพราะพวกนี้เชื่อในเรื่องอารมณ์ร่วมพื้นฐานที่มนุษย์ในทุกวัฒนธรรมมีเหมือนกัน และอารมณ์ดังกล่าวนี้เองทำให้การสื่อสารระหว่างวัฒนธรรมเป็นไปได้ อารมณ์จึงกลายมามีความสำคัญในฐานะเป็นมรรควิธีของการเข้าถึงผู้ถูกศึกษา เรอนาโด โรซาลโด (R. Rosaldo, 1989) เน้นที่ความรู้สึกร่วม (empathy) และกล่าวว่าอารมณ์นั้นมีพลังที่อยู่นอกเหนือการกำหนดของวัฒนธรรม ส่วนอุณนิ ไวกัน (U. Wikan, 1990) ประดิษฐ์โน้ตส์ของการรู้สึกร่วมเสียใหม่เรียกว่า resonance ซึ่งหมายถึงผลสะท้อนหรือผลสะท้อนกลับ คำดังกล่าวบ่งชี้ความสำคัญของปฏิสัมพันธ์ทางอารมณ์และการแลกเปลี่ยนความรู้สึกนึกคิดทั้งระหว่างผู้วิจัยและผู้ถูกวิจัย การสื่อสารทางอารมณ์ระหว่างสองฝ่ายอาจรวมถึงที่แสดงเป็นคำพูดหรือภาษากาย การแสดงสีหน้าบางอย่าง แม้จะเล็กน้อยเพียงใด ก็สามารถมีผลต่อปฏิกิริยาของอีกฝ่ายได้ ซึ่งสำหรับนักวิจัยแล้ว มันสำคัญต่อลักษณะของการได้ข้อมูลเป็นอย่างมาก

งานของโรซาลโดที่ถูกอ้างถึงบ่อยๆนั้นคือ เรื่องที่เขาเล่าว่า หลังจากศึกษาพวกอิล็องก็ออกมาหลายปี เขาก็ยังคงไม่สามารถเข้าใจเมื่อพวกนี้กล่าวว่า แรงบันดาลใจที่ทำให้พวกเขามุ่งมั่นก็คือความโกรธเกลียดซึ่งเกิดจากความเศร้าโศกเมื่อบุคคลใกล้ชิดตายจาก ความโกรธที่เกิดจากความโศกเศร้าเป็นสิ่งที่เขาเข้าใจไม่ถึง ต่อมาภรรยาผู้เป็นเพื่อนร่วมอาชีพเกิดอุบัติเหตุตกจากเขาสูงชั้นหล่นลงในแม่น้ำเสียชีวิต เมื่อเห็นร่างของเธอ เขาเล่าว่าความปวดร้าวที่ตาโคมเข้ามาอย่างรุนแรงกลายมาเป็นความโกรธ ทำไมเธอจึงทิ้งเขาไป ทำไมเธอจึงเดินข้ามขนาคนั้น จากนั้นเขาจึงเข้าใจ การเข้าถึงความโกรธของพวกอิล็องก็อด ไม่ใช่เรื่องของการมานั่งตีความ ถอดรหัสหรือแปลอะไร ความโกรธก็คือความโกรธ มันมิได้เกิดมาจากกระบวนการทางวัฒนธรรม แต่มันมาจากสภาพธรรมชาติของความเป็นมนุษย์ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือเราไม่มีวันจะเข้าใจความหมายของความตายด้วยการไปนั่งสังเกตการณ์ในงานศพและพยายามตีความความหมายทางวัฒนธรรมเกี่ยวกับความตาย เราต้องหาทาง “รู้สึก” ถึงความตายและการสูญเสียให้ได้ต่างหาก และที่เราสามารถทำเช่นนั้นได้ก็เพราะธรรมชาติคนเรามีอารมณ์พื้นฐานร่วมกัน เช่น ความกลัว ความรัก ความเกลียด ความอิจฉา เป็นต้น แม้แต่ละวัฒนธรรมจะให้คำและความหมายต่ออารมณ์เหล่านี้ผิดแผกกันหรือมีวิธีแสดงอารมณ์แตกต่างกันไปก็ตาม นี่เท่ากับได้แย้งกลุ่มประกอบสร้างทางสังคมบางรายที่หมกมุ่นกับการแปลข้ามวัฒนธรรมและเรื่องของการตีความเสียจนละเลยประสบการณ์สดๆตาม

ธรรมชาติ โรชาลโดเชื่อว่ามิตินี้ของอารมณที่เป็นธรรมชาติสากลของความเป็น มนุษย์อยู่ก่อนซึ่ง
เป็นพื้นฐานให้วัฒนธรรมเข้ามาทับซ้อนความหมายให้ทีหลัง

การเน้นเรื่องความรู้สึกร่วมในฐานะเป็นเครื่องมือภาคสนามของนักมานุษยวิทยา มีสาขา
หนึ่งในมานุษยวิทยาที่ความรู้สึกร่วมเป็นประเด็นที่ก่อให้เกิดการถกเถียงอย่างมาก นั่นก็คือ
เรื่องของศาสนา มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาศึกษาศาสนาได้เพียงในแง่มุมมองที่ศาสนาเป็น
ปรากฏการณ์ทางสังคมและพฤติกรรมที่สังเกตได้ ในขณะที่ศรัทธาและมิติต่างจิตวิญญาณซึ่งเป็น
หัวใจของประสบการณ์ทางศาสนานั้นเป็นสิ่งที่นักมานุษยวิทยาจะเข้าถึงหากมิใช่เป็นศาสนิก
เลิขเอง ในอีกด้านหนึ่ง หากนักมานุษยวิทยาเป็นผู้มีศรัทธาและศึกษาศาสนาของตน พวกเขา
มักจะระมัดระวังมิให้ศรัทธามาสะกิดคลอน “ความเป็นศาสตร์” เพราะความจำเป็นของการเป็น
“ศาสตร์” ทำให้นักมานุษยวิทยาจำต้อง “ใส่วงเล็บ” แก่ความศรัทธาส่วนตัวแม้จะเป็นพวกที่
สมถะตามมุมมองคนในก็ตาม หากใช้มุมมองคนนอก มโนทัศน์เช่น พระเจ้า หรือ ผี หรือวิญญาณ
จะถูกอธิบายในเชิงลดทอน เช่น ทอนพระเจ้าไปเป็นภาพของบิดาในอุดมคติหรือเป็นแรงเกาะเกี่ยว
ของสังคม แต่มุมที่ศึกษาจากคนในจะบอกว่า มานุษยวิทยาไม่สามารถและไม่ควรลดเรื่อง
ภวัญติวิทยา (ontology) ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ การ “ใส่วงเล็บ” ให้แก่สิ่งเหล่านั้น จึงหมายถึง
การเคารพประสบการณ์ของผู้ถูกศึกษาและยอมรับข้อจำกัดของมานุษยวิทยาเอง³

อย่างไรก็ตาม นักมานุษยวิทยาศาสนาที่มีชื่อเสียงเช่นอีแวนส์-พริทเชิร์ด (E. Evans-
Pritchard) และวิกเตอร์ เทอร์เนอร์ (V. Turner) ล้วนยืนยันว่า ศาสนาเป็นเรื่องของการมี
ประสบการณ์ด้านใน หากผู้ศึกษามีได้มีประสบการณ์ตรงดังกล่าว ก็นับว่าหากที่จะเข้าใจผู้ถูกศึกษา
ได้ ทั้งคู่วิพากษ์จารีตการศึกษาศาสนาที่ได้อิทธิพลจากเคอร์ไคม์ (E. Durkheim) ซึ่งใช้
มุมมองคนนอกเข้าไปตัดสินและนิยามปรากฏการณ์ทางศาสนา ซึ่งทำให้ในที่สุดแล้วศาสนาถูก
ลดทอนเป็นสิ่งที่อื่นนอกตัวมันเอง คือกลายมาเป็นแรงเกาะยึดร่วมทางสังคม วิธีการดังกล่าวมอง
ศาสนาอย่างฉาบฉวยเกินไป สำหรับทั้งคู่ การมีศรัทธานั้นเองคือตัววิธีการศึกษา
(M. Engelke, 2002) ข้อเสนอดังกล่าวเป็นผลจากการที่นักมานุษยวิทยาทั้งสองหันมา
เป็นแคทอลิก อีแวนส์-พริทเชิร์ดกล่าวว่าเขาเรียนรู้และเข้าใจเกี่ยวกับคุณลักษณะของพระเป็นเจ้า
และชะตากรรมของมนุษย์จากพวก Nuer ที่เขาศึกษามากเสียยิ่งกว่าเมื่ออยู่ท่ามกลางคนตะวันตก
เสียอีก ส่วนเทอร์เนอร์นั้น หันมาเป็นแคทอลิกหลังจากสูญเสียลูกคนที่สี่ที่ยังแบเบาะ เขาเห็นว่า
ธรรมชาติของประสบการณ์ด้านจิตวิญญาณเป็นสิ่งที่มิอาจบรรยายออกมาเป็นถ้อยคำได้

³ การถกเถียงเรื่องการลดทอนและการต่อต้านการลดทอนในการศึกษาศาสนาได้จาก T. Idinopulos &
E. Yonan (eds.) *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal and
the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. E.J.Brill,
1994.

(ineffable) ด้วยเหตุนี้ นักมานุษยวิทยาที่ศึกษาเรื่องนี้จึงควรใส่ใจกับคำพูดของกวีหรือศาสนาที่สามารถพรรณนาและถ่ายทอดประสบการณ์ดังกล่าวได้ลึกซึ้งกว่า

อย่างไรก็ตาม การยืนยันว่าศรัทธาคือมรรควิธีของการศึกษานั้น มักมิได้รับการเน้นในงานอื่นๆ ที่กล่าวถึงนักมานุษยวิทยาทั้งๆ ที่นั่นก็เป็นเพราะ ข้อเสนอดังกล่าวยังคงเป็นจุดประจักษ์ที่ทำให้มานุษยวิทยาไม่ใช่ “ศาสตร์” เท่าที่ควร ซึ่งแสดงถึงความอึดอัดใจที่จะให้ความสำคัญต่ออารมณ์ร่วมในฐานะเครื่องมือหลักที่น่าเชื่อถือของการศึกษา ผู้ที่ศึกษาชีวิตของเทอร์เนอร์ก็กล่าวถึงความขัดแย้งในตัวของเทอร์เนอร์เองในการหาจุดสมดุลระหว่างการคงความเป็นศาสตร์กับความศรัทธาส่วนตัว (Engelke, ibid)

นั่นหมายความว่า แม้อารมณ์ร่วมจะช่วยอย่างมากให้เราเข้าใจผู้ถูกศึกษา แต่มันอาจไม่เพียงพอก็ได้ สำหรับผู้ที่วิพากษ์การเน้นเรื่องความรู้สึกร่วม อาจตั้งคำถามได้ว่า แล้วมุมมองคนนอกไม่อาจนับได้ว่ามีประสิทธิผลออกหรือ จำเป็นด้วยหรือที่เราต้องรู้สึกให้ได้อย่างที่พวกเขาารู้สึก และหากเรามีความรู้สึกใกล้เคียงกับที่พวกเขาารู้สึกแล้วละก็ เราจะไม่มีวันเข้าใจเขาได้เลยหรือ จำเป็นไหมที่เราต้องเป็นศาสนิกเพื่อจะเข้าใจศาสนา หรือถ้าเราไม่รู้สึกอย่างที่คนอิสลามก็อดรู้สึกแล้ว เราจะไม่สามารถเข้าใจความหมายของการสูญเสียได้

ในประเด็นนี้มีผู้ชี้ว่า อารมณ์ร่วมเพียงอย่างเดียวก็ยังไม่เพียงพอในการเป็นเครื่องมือสำหรับเข้าถึงผู้ถูกศึกษาอย่างรอบด้าน แอนดรู บิตตีชี้ว่า แม้ในงานของโรซาลโคเองก็ตาม (A.Beatty, 2005) ก็ยังต้องอาศัยข้อมูลเชิงพรรณนาและการวิเคราะห์ในเชิงโครงสร้างอื่นๆ มาประกอบเพื่อให้เข้าถึงความหมายของการล่าห้วงมนุษย์ มีชนบทจาริตหลายอย่างที่ทำให้เห็นกระบวนการทางสังคมที่สร้างความหมายแก่การล่าห้วงมนุษย์ เช่น การเล่าเรื่องรอบกองไฟที่จะจุดประกายให้เกิดความโกรธ และหลายครั้งผู้ตายก็ได้เป็นญาติใกล้ชิดของผู้ถูกล่า และการออกล่าก็ไม่ได้จัดให้มีขึ้นทันทีหลังจากการตายของบุคคลอันเป็นที่รัก แต่มีการทิ้งช่วงเวลานานพอสมควรระหว่างเหตุการณ์ของความสูญเสียกับการออกล่า การทิ้งช่วงของเวลาจึงน่าจะมียุทธศาสตร์ความหมายอื่นที่มากกว่าเป็นเพียงการระบายอารมณ์เจ็บปวด ซึ่งก็ได้พบว่าการล่าห้วงมนุษย์นั้นสัมพันธ์กับการปลูกฝังความรู้สึกเป็นชาตินิยมและการได้รับการยอมรับจากคนอื่น ดังนั้น อารมณ์ร่วมจึงน่าจะเป็นเพียงขั้นตอนสำคัญอย่างหนึ่งท่ามกลางวิธีการเข้าถึงโลกของผู้ถูกศึกษา การถอยห่างออกมาและวิเคราะห์ข้อมูลอย่างมีระยะห่างก็เป็นขั้นตอนจำเป็นด้วยเช่นกัน

มีมโนทัศน์หนึ่งที่ทำให้เห็นความสัมพันธ์ของการเข้าใจและถอยห่างชัดเจนขึ้น นั่นก็คือมโนทัศน์การสะท้อนกลับ (reflexivity) ซึ่งเป็นที่รู้จักและนิยมกันในหมู่นักสังคมศาสตร์หลังสมัยใหม่ มโนทัศน์นี้ได้อิทธิพลจากนักคิดในสาขาศาสตร์แห่งการตีความ (Hermeneutics) เช่น กาดาเมอร์และริเคอร์ (H.G. Gadamer, P. Ricoeur) ซึ่งชี้ให้เห็นว่า “ความเข้าใจ” นั้น เป็นกระบวนการที่สลับซับซ้อน เราจำต้องถอยห่างออกมาจากตัวเราเองเสียก่อน (distantiation) เพื่อให้เราเห็นตัวตนของเรา รวมทั้งความคิด สิ่งที่อยู่

เบื้องหลังความคิดและความรู้สึกของเราชัดเจนขึ้น ปกติแล้วเรามักทำสิ่งต่างๆ โดยไม่ตระหนักว่ามี
กลไกทางวัฒนธรรมโดยอยู่เบื้องหลังความเคยชินต่างๆ ในชีวิตประจำวันของเรา แต่เมื่อเราหลุดเข้าไป
ไปอยู่ท่ามกลางอีกวัฒนธรรมหนึ่ง ความแตกต่างนั้นสามารถเป็นกระจกสะท้อนให้เราเห็นเส้น
ขอบฟ้าของโลกทางวัฒนธรรมของเราได้ชัดเจนขึ้น กระบวนการเข้าใจจึงเป็นการปะทะประสาน
ของเส้นขอบฟ้าทางวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน แม้การหลอมรวมของเส้นขอบฟ้าทางวัฒนธรรมจะ
เป็นไปได้ยาก แต่กระบวนการเข้าใจก็คือการที่เราขยับเขยื้อนขอบเขตของเส้นขอบฟ้าของเราเสีย
ใหม่⁴

สำหรับนักมานุษยวิทยา นี่เป็นการปรับและขยับตำแหน่งแห่งที่ (reposition) ของ
นักวิจัย (C. Salzman, 2002) การปรับดังกล่าวมีสองมิติ มิติแรกเป็นมิติเชิงโครงสร้าง
(structural reposition) ไม่ว่าเขาหรือเธอจะมีภูมิหลังทางชนชั้น เพศ วัย หรือชาติพันธุ์ใด
ก็ตาม การมีปฏิสัมพันธ์กับคนจากเส้นขอบฟ้าอื่นจะช่วยกระแทกให้นักวิจัยหลุดออกจากตำแหน่ง
แห่งที่เชิงโครงสร้างเดิมได้ มิติที่สองเป็นมิติเชิงประสบการณ์ (experiential reposition)
นักวิจัยจะสามารถหลุดจากความเคยชินและประสบการณ์เก่าๆ และพานพบความรู้สึกและ
ประสบการณ์ใหม่ๆ เกิร์ตซ์เคยอธิบายว่า ความเข้าใจโลกของผู้ถูกศึกษาที่แท้จริงเกิดจากความ
พยายามกระโดดไปมาๆ ระหว่างประสบการณ์ใกล้ (experience-near) หรือความพยายาม
รู้สึกร่วมกับผู้ถูกศึกษา และประสบการณ์ไกล (experience-far) หรือการถอยห่างออกมา
(C. Geertz, 1983) ปฏิสัมพันธ์และการเปรียบเทียบมุมมองทั้งสองแบบไม่เพียงช่วยให้
ผู้วิจัยเข้าใจผู้ถูกศึกษาเท่านั้น แต่ยังนำสู่ความเข้าใจตนเองลึกซึ้งขึ้นด้วย

มีนักศึกษาปริญญาเอกที่ศึกษาเรื่องขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาของกลุ่ม
Pentecostal ในหมู่คนผิวดำในเมืองมอนทรีออล แคนาดา (G. Mossiere, 2007)
เธอมิได้เป็นศาสนิก แต่ตั้งข้อสังเกตว่า เมื่อเข้าร่วมในพิธีกรรมที่มีการเต้นรำร้องเพลงซึ่งผสานขน
บดนตรีแอฟริกัน เธอพบว่า การเปลื้องร่างกายและอารมณ์ร่วมไปกับดนตรีเป็นวิธีที่ดีที่สุดอย่างหนึ่ง
ในการเข้าถึงความรู้สึกและโลกของผู้ถูกศึกษา เรื่องของการใช้ประสาทสัมผัสทางกายผ่านดนตรี
และศิลปะเพื่อสร้างอารมณ์ร่วมให้เข้าถึงวัฒนธรรมแปลกหน้านี้เป็นวิธีการที่นักมานุษยวิทยานิยม
ใช้กัน (ดู N. Tassi, 2007, D. Howes, 1991) อย่างไรก็ตาม เธอไม่ชอบกิจกรรมการ
ฟังเทศน์ซึ่งมีการสอนและเรียกร้องสรรทหาอย่างตรงไปตรงมา ทำให้ยึดอัด และจะต้องพยายาม
ระมัดระวังในจุดที่จะถูกชักชวนให้เปลี่ยนมานับถือศาสนา นี้ อย่างไรก็ตาม เธอเห็นว่าการผสมทั้ง
ประสบการณ์ใกล้และประสบการณ์ไกลนั้นแสนวิเศษ แม้แต่ในช่วงที่รู้สึกใกล้ที่สุด ก็ยังสามารถมี

⁴ ดูเพิ่มเติมประเด็นดังกล่าวได้จาก P. Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, Vol. 2*, The Athlone Press, 1991. Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press, 1987.

ช่วงนาทีของความรู้สึกแยกห่าง (radical disjuncture) ได้ สิ่งนี้เกิดมาจากความสามารถในนาทีนั้นที่จะถอยออกมาจากตนเองและมองความรู้สึกของตนเอง พลิกประสบการณ์นั้นไปๆ มาๆ เห็นมันทั้งจากข้างใน ข้างนอก ข้างบนและข้างล่าง ซึ่งทำให้เรารู้สึกถึงเสรีภาพ แม้จะมีเสี้ยวของความรู้สึกที่ว่า เราไม่ได้รู้สึกเหมือนเขาร้อยเปอร์เซ็นต์ ทว่า ช่องว่างที่เกิด (state of suspension) นั้นเอง เป็นสถานะที่เอื้อให้ผู้วิจัยเกิดปัญญาในการมองทะลุตนเองและผู้ที่ถูกศึกษาได้

อย่างไรก็ตาม กระบวนการดังกล่าวมิใช่ของที่จะบรรลุถึงได้โดยง่าย นักวิจัยอาจจะต้องเผชิญวิกฤติทางอารมณ์ในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ มีปัญหาเกี่ยวกับมิติทางอารมณ์หลายประการที่อาจต้องประสบดังนี้ ประการแรก นักวิจัยไม่อาจจะเกณฑ์ได้ว่า เมื่อใด คนจึงจะเกิดอารมณ์ร่วมขึ้นมาได้อย่างแท้จริง มีตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่า การสื่อสารหรือการเรียนรู้เรื่องอารมณ์เชิงลึกอาจเกิดขึ้นได้หลังจากออกมาจากภาคสนามแล้ว นักศึกษาปริญญาเอกทางมานุษยวิทยาชาวอังกฤษผู้หนึ่งเก็บข้อมูลภาคสนามในวัฒนธรรมของตนเอง โดยเลือกศึกษาเรื่องความหมายของความตายในศาสนาฮินดู ๑๕๐ ปีแห่งหนึ่งในเขตตะวันออกของนครลอนดอน เธอเฝ้าวนเวียนอยู่หลายเดือนเพื่อสังเกตพฤติกรรมของคนที่มาประกอบพิธีกรรมในที่แห่งนี้เพื่อตอบคำถามว่าเบื้องหลังพฤติกรรมการแสดงอารมณ์โศกเศร้า มีค่านิยมหรือมโนทัศน์เชิงวัฒนธรรมอะไรแฝงอยู่ คนต่างกลุ่มที่มาใช้พื้นที่สุสานให้ความหมายต่อสถานที่นี้แตกต่างกันอย่างไร สุสานมีบทบาทอย่างไรต่อความเป็นชุมชน หลังจากเสร็จสิ้นงานสนามและอยู่ในช่วงลงมือเขียน วันหนึ่งเธอได้ไปร่วมงานสัมมนาเกี่ยวกับความตาย ในขณะที่กำลังฟังนักวิจัยผู้หนึ่งพรรณนาถึงอารมณ์ความรู้สึกของตนเอง ขณะทำความสะอาดห้องของมารดาที่ตายไปแล้ว เธอรู้สึกเหมือนมีสายฟ้าแลบผ่านตัวของเธอ และเกิดตระหนักขึ้นอย่างฉับพลันว่า ที่ผ่านมาในงานสนาม ตนเองทำผิดพลาดที่พยายามคัดถอนความเป็นมนุษย์ออกจากประสบการณ์ ผิดที่ไม่สำนึกถึงความสำคัญของการสื่อสารทางอารมณ์ระหว่างนักวิจัยและผู้ถูกวิจัย ผิดที่คิดว่าสามารถเข้าใจเรื่องความตายโดยไม่จำเป็นต้องรู้สึกถึงพลังแห่งความตาย เหตุการณ์ที่ไปฟังการสัมมนาจึงเป็นเสมือนพิธีกรรมเปลี่ยนผ่านของเธอเอง ให้เข้าสู่ความเป็นนักมานุษยวิทยา หลังจากนั้น เธอจึงกลับไปอ่านบททวนข้อมูลต่างๆ ด้วยมุมมองใหม่และเข้าใจสถานการณ์ต่างๆ ที่บันทึกด้วยมุมมองใหม่ (K. Woodthorpe, 2007) ประเด็นนี้ทำให้เห็นว่า การครุ่นคำนึงในมิติย้อนหลัง ก็ยังสามารถสร้างความรู้สึกร่วมได้ โดยไม่จำเป็นต้องอยู่ในสถานการณ์สดๆ เฉพาะหน้าในสนาม

ความยากประการที่สองเกี่ยวกับเรื่องของอารมณ์ ก็คือว่า อารมณ์ชนิดต่างๆ นั้นซึมซาบแฝงฝังอยู่ในตัวเราผ่านร่างกายและความเคยชินทางกาย บ่อยครั้งมันอยู่พ้นไปจากเหตุผล ทำให้เราเปลี่ยนแปลงมันได้ยาก นักมานุษยวิทยาชาวตะวันตกผู้หนึ่ง ต้องการซื้อหูหิ้วจากคนขายข้างถนนในอินเดีย เมื่อถามว่ามีหูหิ้วขายไหม คนขายก็ส่ายหน้า แม้นักมานุษยวิทยาจะรู้ว่าการส่ายหน้าของคน

อินเดีย หมายถึง การตอบรับว่ามี ทว่าความเคยชินกับภาษากายแบบตะวันตกทำให้ในวินาทีแรกที่เราเห็นคนขายลำยหน้า เขารู้สึกผิดหวังวูบขึ้นมาก่อนอย่างช่วยไม่ได้ (E. Tonkin, 2005)

ประการที่สาม มิติทางอารมณ์ละเอียดอ่อนสลับซับซ้อน และเมื่อมันครอบงำเราจากส่วนลึก มันจะทำให้นักมานุษยวิทยาไม่สามารถควบคุมกระบวนการเข้าใกล้-ถอยห่างได้ดังใจปรารถนา บางครั้ง ยิ่งพยายามจะควบคุมก็ยิ่งทำให้เรื่องยากขึ้น มีกรณีที่นักศึกษาสาวอเมริกันผิวขาวที่ศึกษาเรื่องสาวบาร์อะโกโก้ และลงทุนไปเดินบนบาร์ด้วยตัวเอง บันทึกความทรงจำของเธอขณะอยู่บนเวทีและต้องเผชิญกับสายตาของลูกค้านั้นสะท้อนความรู้สึกรุนแรงที่ขัดแย้งกันเองหลายอย่าง ทั้ง ความกระอักกระอ่วน ความเข้าใจอำนาจของเพศวิถี ความคล้อยตามจังหวะดนตรี ความเข้าใจชีวิตสาวบาร์อย่างลึกซึ้ง ความพึงใจที่สามารถสวมบทบาทสาวบาร์ได้อย่างมีอาชีพ ในขณะที่เธอขยับเข้าและหยอกเล่นกับลูกค้าด้วยลีลาเร้าอารมณ์ ภายในกลับรู้สึกชิงชังคู่แค้นผู้ชายเหล่านั้น และความรู้สึกค่อยๆแปรไปเป็นความโกรธ จนไม่แน่ใจว่าโกรธใคร โกรธผู้ชายพวกนั้นหรือโกรธตนเองที่ต้องอยู่ในสภาพดังกล่าว ยิ่งพยายามมองความรู้สึกเหล่านั้นจากสายตาของนักวิจัย พายุอารมณ์กลับรุนแรงขึ้น ความรู้สึกหลากหลายเหล่านี้เกิดขึ้นสลับไปมาหลายครั้งในคืนเดียว ที่สุดแล้วเธอรู้สึกเหนื่อยล้าอย่างยิ่งจากการถูกจู่โจมโดยพายุอารมณ์และความพยายามจะควบคุมมัน จนต้องไปคุยกับอาจารย์ที่ปรึกษาให้ช่วยทำให้เกิดระยะห่าง แต่แล้วเธอก็ถูกเพื่อนทักว่า ทำทางการเดินของเธอเปลี่ยนไป สามารถดึงดูดผู้ชายให้หันมามองได้ ทั้งๆที่เธอยังไม่ตระหนักด้วยซ้ำว่า ทำเดินของตนเปลี่ยนไปตั้งแต่เมื่อใด (C. Ronai, 1992)

ประการสุดท้าย ความสัมพันธ์เชิงอารมณ์ระหว่างผู้ศึกษาและผู้ถูกศึกษาเกิดขึ้นได้ตลอดเวลาและยากที่นักมานุษยวิทยาจะควบคุม โดยเฉพาะเรื่องละเอียดอ่อนบางเรื่องอย่างเช่น ความสัมพันธ์ทางเพศระหว่างทั้งสองฝ่ายซึ่งนอกจากจะสามารถบิการได้ข้อมูลและการมองประสบการณ์ในสนามแล้ว บางกรณี การไม่สำนึกถึงพลังของอารมณ์ก็สามารถก่ออันตรายแก่ตัวนักมานุษยวิทยาเองด้วย นักมานุษยวิทยาสาวชาวสวีดิชซึ่งเคยชินกับวัฒนธรรมที่มีช่องว่างระหว่างเพศที่ตรงข้ามกันน้อย เล่าเรื่องที่เธอเองเกือบถูกผู้ช่วยวิจัยของเธอข่มขืนในงานสนามในเอธิโอเปีย (E. Moreno, 1995) ผู้ช่วยวิจัยของเธอแสดงความต้องการอย่างเปิดเผยที่จะมีเพศสัมพันธ์กับเธอ แต่แม้เธอจะปฏิเสธ ก็ยังคงจ้างเขาทำงานต่อไป สำหรับชายเอธิโอเปีย ผู้หญิงหม่มโสด ไม่มีผู้ชายคุ้มครอง มิได้ผ่านพิธีขลิบอวัยวะเพศเป็นวัตถุทางเพศที่น่าดึงดูดมาก เขาพยายามทำให้เธอรู้สึกว่าต้องพึ่งพิงเขาในงานสนาม และก่อนเธอจะจากไปเมืองานเสร็จ เขาบุกเข้ามาในห้องนอนเธอกำลังพักผ่อนใช้ปืนขู่ โชคดีที่เสียงกรีดร้องของเธอทำให้คนวิ่งมาช่วยไว้ได้ทัน บทเรียนราคาแพงนี้เกิดจากการที่นักวิจัยประเมินการสื่อสารทางอารมณ์ในสนามต่ำเกินไป

ยิ่งการเข้าถึงและการแยกห่างเป็นกระบวนการที่สลับซับซ้อนเพียงใด มันก็ยิ่งท้าทายนักมานุษยวิทยามากเพียงนั้น เสน่ห์อย่างหนึ่งของงานภาคสนามก็คือ การไม่มีสูตรสำเร็จตายตัวของวิธีการ นักมานุษยวิทยาต้องอาศัยฟังฟังปฏิภาณ ไหวพริบ ความละเอียดอ่อนของตนเองในการเอา

ตัวรอดและเข้าไปถึงโลกของผู้ถูกศึกษา การสะท้อนไปมาของมุมมองคนในและคนนอกนี้จึงมีคุณูปการมากกว่าเพียงผลสำเร็จในงานวิจัย หากรู้จักและเข้าใจพลังของอารมณ์ในงานสนาม มันจะสามารถช่วยให้ นักมานุษยวิทยาเข้าถึงความเป็นมนุษย์ของตนเองและผู้อื่นได้

กลุ่มสาขานิยมใหม่ : อารมณ์ร่วมกับปัญหาจุดยืนทางศีลธรรม

นอกจากข้อถกเถียงเรื่องวิธีวิทยาในภาคสนามแล้ว ประเด็นเผ็ดร้อนเกี่ยวกับ ท่าทีของนักมานุษยวิทยาอีกเรื่องหนึ่งก็คือเรื่องจุดยืนทางศีลธรรม หากเราเห็นว่าคนที่ถูกศึกษาเป็นคนชายขอบที่ถูกรังแก เราควรจะศึกษาอย่างมีระยะห่างอยู่หรือไม่ เคมีทีนั้น ปฏิฐานนิยมเรียกร้องการมีระยะห่าง และการแยกอารมณ์ออกจากการศึกษา ต่อมา แนวคิดสัมพัทธนิยมเสนอภาพที่ว่าทุกวัฒนธรรมเป็นโลกในตนเอง และเราไม่สามารถนำมาตรฐานทางศีลธรรมของสังคมเราไปตัดสินคนในสังคมอื่น กลุ่มการสร้างความจริงทางสังคมที่ได้อิทธิพลของสัมพัทธนิยมจึงระมัดระวังยิ่งที่จะไม่เข้าไปตัดสินค่าทางศีลธรรมกับผู้ถูกศึกษา ประเด็นนี้ก็เป็นสิ่งที่แนวคิดดังกล่าวถูกวิพากษ์อย่างไรก็ตาม มีนักมานุษยวิทยาสตรีนิยมบางรายที่แม้จะใช้กรอบคิดของกลุ่มสร้างความจริงทางสังคม แต่ก็พยายามแหวกออกจากเรื่องการไม่ตัดสินค่าด้วยการเสนอภาพของคนชายขอบที่ถูกบีบบังคับ มีผู้ศึกษาเรื่องอารมณ์ในกลุ่มชนมุสลิมพัคซ์ตูน (Paxtun) ที่อยู่ชายแดนระหว่างปากีสถานและอาฟกานิสถาน และพบว่าโครงกรอบทางวัฒนธรรมอนุญาตให้ผู้หญิงของกลุ่มสามารถแสดงอารมณ์ออกมาได้เพียงชนิดเดียว นั่นก็คือ อารมณ์เศร้า (B. Grima 1992 cited in W. Reddy, 1999)

การวิพากษ์เรื่องการไม่ตัดสินค่าเป็นประเด็นแหลมคมมากขึ้นในบริบทโลกาวัตติซึ่งทำให้เกิดการแตกขั้วอำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองเป็นหลายขั้ว และเกิดขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมแบบใหม่ๆ รวมทั้งการเคลื่อนไหวของกลุ่มชาติพันธุ์ ชนกลุ่มน้อย หรือกลุ่มศาสนาต่างๆ ที่ต้องการสถาปนาอัตลักษณ์และพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มตน การศึกษากระบวนการของท้องถิ่นนิยม (Localism) ที่กระจายอยู่ทั่วโลกเหล่านี้ทำให้นักมานุษยวิทยาจำนวนหนึ่งตื่นตัว และหันมาเรียกร้องให้ปลดปล่อยมานุษยวิทยาออกจากรั้วที่กั้นวิชาการจากหน้าที่ทางสังคม ลักษณะโดยธรรมชาติของงานสนามทำให้พวกเขาเข้าไปเห็น และมีประสบการณ์ร่วมโดยตรงกับความทุกข์ของคนที่ถูกศึกษา การมีอารมณ์ร่วมจึงนำไปสู่การเลือกข้างและประกาศจุดยืนทางการเมือง แนวโน้มดังกล่าวเรียกว่ามานุษยวิทยาที่มีพันธกิจทางศีลธรรม (engaged anthropology) หรือบางทีก็เรียกว่ากลุ่มมานุษยวิทยานักเคลื่อนไหว (activist anthropology) (S. Speed, 2006) สิ่งที่หนุนหลังขบวนการดังกล่าวก็คือ อุดมการณ์สิทธิมนุษยชนที่สหประชาชาติให้การสนับสนุน เรียกได้ว่าเป็นอุดมการณ์แบบสาขานิยมที่อยู่เบื้องหลังการขับเคลื่อนดังกล่าว ปรัชญาการณที่แนวโน้มดังกล่าวกลายไปเป็นขบวนการเคลื่อนไหว ก็คือเหตุการณ์ในปี 2006 เมื่อราชสถาบันมานุษยวิทยาของอังกฤษ (The Royal Anthropological Institute)

ได้เสนอกองทุนสนับสนุนการวิจัยเชิงมานุษยวิทยาที่สนับสนุนการศึกษากลุ่มชนเผ่า หรือ วัฒนธรรมที่กำลังถูกคุกคาม โดยมีเป้าหมายเพื่อปกป้องกลุ่มคนและวัฒนธรรมเหล่านั้นให้สามารถคงอยู่รอดท่ามกลางวิกฤติได้

อันที่จริงแนวโน้มของมานุษยวิทยาแบบมีจิตสำนึกนี้ เกิดควบคู่ไปกับสิ่งที่อาจจะเรียกได้ว่าเป็นสัญญาณวิกฤติของวงการมานุษยวิทยาในโลกตะวันตกด้วย ในเดือนมกราคม 2006 ศูนย์การวิจัยทางวิทยาศาสตร์แห่งชาติของฝรั่งเศสหรือที่เรียกกันว่า Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) ซึ่งเป็นแหล่งสนับสนุนทุนการวิจัยที่สำคัญที่สุดแห่งหนึ่งของฝรั่งเศส มีการเสนอประเด็นให้ยุบสาขาวิชามานุษยวิทยาออกจากบัญชีรายชื่อสาขาวิชาการต่างๆ โดยให้ไปรวมเป็นสาขาย่อยภายใต้กลุ่มวิชาประวัติศาสตร์ (De Pina-Cabral, 2006) ข้อเสนอดังกล่าวทำให้เกิดการถกเถียงกันอย่างเผ็ดร้อน ซึ่งท้ายที่สุดแม้โชคยังเข้าข้างมานุษยวิทยาที่ประเด็นดังกล่าวตกไป ทว่ามันก็เป็สัญญาณอันตรายที่แสดงว่าสาขาสารธารณะส่วนหนึ่งมองความสำคัญของสาขาวิชานี้อย่างเคลือบแคลง

สัญญาณอันตรายที่สอง มีงานศึกษาชิ้นหนึ่ง ตีพิมพ์ในวารสาร Journal of Royal Anthropological Institute ในปี 2005 ศึกษาภาพลักษณ์ของนักมานุษยวิทยาที่ปรากฏเป็นตัวละครในนวนิยายภาษาอังกฤษร่วมสมัยที่เป็นนิยาย “ขายดี” ราว 170 เล่ม ปรากฏว่าภาพลักษณ์นักมานุษยวิทยาในนิยายมีสองภาพที่ตัดกัน ภาพหนึ่งคือฮีโร่ผู้ทุ่มเทในการค้นหาความจริงเกี่ยวกับคนอื่น ในขณะที่อีกภาพหนึ่งนักมานุษยวิทยาคือผู้มีปมเก็บกดทางจิตวิทยาอย่างแรง เป็นคนประเภทที่มีปัญหาทางอารมณ์ แสดงออกมาไม่เป็นหรือไม่ได้ หลบซ่อนตนเองอยู่เบื้องหลังสายตาที่มองโลกแบบมีระยะห่างเพื่อกันตนเองออกจากอารมณ์ทั้งปวง ชอบที่จะวิเคราะห์สิ่งต่างๆ มากกว่าที่จะสัมผัสสิ่งนั้นด้วยความรู้สึก และดูจะเป็นโชคร้ายสำหรับนักมานุษยวิทยาที่ผลการวิจัยพบว่า ภาพลักษณ์แบบหลังนี้มีเปอร์เซ็นต์สูงมากกว่าภาพลักษณ์แบบแรก (J. MacClancy, 2005) นักมานุษยวิทยาของเรากลายเป็นตัวตลกหรือเด็กมีปัญหาไปแล้ว

เมื่อคำนึงถึงแนวโน้มเหล่านี้ที่ลดทอนคุณค่าของมานุษยวิทยา ทำให้เข้าใจได้ว่าขบวนการของนักมานุษยวิทยาเอ็คติวิสต์อาจจัดได้ว่าเป็นปฏิกิริยาตอบโต้กับแนวโน้มดังกล่าว จะทำอย่างไรให้มานุษยวิทยายังคงมีความหมาย จะทำอย่างไรที่จะผนวกคุณค่าทางวิชาการเข้ากับคุณค่าทางศีลธรรม อย่างไรก็ตาม ขบวนการดังกล่าวก็ถูกวิพากษ์ไม่น้อยภายในวงการมานุษยวิทยาเช่นกัน ประการแรก การเข้าไปแทรกแซงทางการเมืองเป็นการล้ำเส้นหรือไม่ การมีอารมณ์ร่วมและความเห็นอกเห็นใจอาจบดบัง ทำให้นักมานุษยวิทยาไม่สามารถมีท่าทีเชิงวิเคราะหหรือวิพากษ์ได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง อาจมีแนวโน้มที่นักมานุษยวิทยาจะมองชาวบ้านที่ถูกคุกคามด้วยท่าทีและสายตาสารตตะนิยม คือมองเห็นชาวบ้านด้านเดียวในเชิงบวก มองด้วยสายตาและอารมณ์แบบโรแมนติก ซึ่งอาจนำไปสู่อันตรายของการพยายามขัดเขี่ยคนแก่คนเฒ่าเชิงวัฒนธรรมหรือ

ประวัติศาสตร์บางอย่างที่เป็นอุดมคติให้กับพวกเขา (T.Hartman, 2007) ประการต่อมา การที่นักมานุษยวิทยาเอื้อคตินิยมมีอุดมการณ์สิทธิมนุษยชนอยู่เบื้องหลังนี้ จัดเป็นมุมมองแบบเอาตนเองเป็นศูนย์กลาง (ethnocentrism) อย่างหนึ่งด้วย ชาวบ้านเหล่านั้นอาจมองเรื่องสิทธิหรือมองปัญหาของตนเองต่างจากมุมมองของนักมานุษยวิทยาก็ได้ การเข้าใจที่คลาดเคลื่อนนี้สามารถนำไปสู่มาตรการเข้าแทรกแซงที่ผิดพลาด และไม่ตรงกับความต้องการที่แท้จริงของชาวบ้าน

ถ้าเช่นนั้น นักมานุษยวิทยาจะไม่สามารถผนวกจุดยืนทางการเมืองของตนเข้ากับข้อค้นพบทางวิชาการเลยหรือ ประเด็นเรื่องการตัดสินเชิงคุณค่าซึ่งจัดเป็นส่วนหนึ่งในเรื่องของอารมณ์ความรู้สึกนี้ เป็นเรื่องที่ถกเถียงกันมานานในแวดวงทฤษฎีสังคมศาสตร์ นักคิดใหญ่ทางสังคมศาสตร์ในศตวรรษที่ ๑๙ และต้นศตวรรษที่ ๒๐ มีความเห็นที่ต่างกันไปในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นศาสตร์และการตัดสินค่า ซึ่งอาจสรุปได้เป็นสามแนวทางใหญ่ๆ ด้วยกัน แนวทางแรก เห็นว่าการปนเปื้อนของการตัดสินเชิงคุณค่าจะทำให้ความเป็นศาสตร์ไม่ศักดิ์สิทธิ์ และเชื่อมั่นว่า “ความเป็นกลาง” เป็นไปได้และควรต้องทำให้เป็น กล่าวอีกนัยหนึ่ง แนวทางนี้คัดประเด็นคุณค่าออกจากงานวิชาการ แนวทางที่สอง ขอมรับว่าคนเรารวมทั้งนักวิทยาศาสตร์ ต่างก็ไม่สามารถสลัดเรื่องคุณค่าไปได้ จึงเตือนนักวิจัยให้สำนึกถึงกรอบของระบบคุณค่าที่อยู่เบื้องหลังการเลือกโจทย์วิจัยของตน ควรแบ่ไฟเรื่องอคติอันทาคติของตนออกมาให้ชัดเจน แต่ก็มีมิได้ทำให้งานวิชาการกลายเป็นศาสตร์ลง ตรงข้าม กลับจะทำให้ นักวิจัยรู้ตัวและแยกแยะเรื่องคุณค่าออกมาให้ชัดเจน แนวทางนี้ยังเชื่อว่าวิทยาศาสตร์มีข้อจำกัด เพราะบอกได้แต่เพียงว่า สิ่งต่างๆ เป็นอย่างไรเพราะอะไร แต่บอกไม่ได้ว่าสิ่งต่างๆ ควรเป็นอย่างไร พุดอีกนัยหนึ่ง วิทยาศาสตร์ไม่สามารถชี้แนะทางออกเชิงศีลธรรมได้ แนวทางที่สาม ผนวกเรื่องการตัดสินค่ามาเป็นส่วนหนึ่งของวิชาการ เชื่อมั่นว่าวิทยาศาสตร์ต้องมีส่วนในการปลดปล่อยและเปลี่ยนทุกข์ของมนุษย์ อย่างไรก็ตาม แม้จะให้มิติที่ทางของศีลธรรมในงานวิชาการ ก็มีได้หมายความว่า จะทำให้วิทยาศาสตร์ลดทอนความศักดิ์สิทธิ์ลง ความเป็นศาสตร์สามารถอยู่ควบคู่กับการตัดสินค่าได้ (ดูรายละเอียดใน D. Martindale, 1974, T. Johnson, 1984) จะเห็นว่า ในยุคของทฤษฎีมหากฎ (grand theory) การถกเถียงหมวดประเด็นอยู่ที่ว่าการตัดสินเชิงคุณค่าจะอยู่ร่วมกับความเป็นศาสตร์ได้หรือไม่อย่างไร

ในครึ่งหลังของศตวรรษที่ ๒๐ ซึ่งทฤษฎีหลังสมัยใหม่งอกงามเป็นดอกเห็ด และความเป็นศาสตร์ถูกท้าทาย ตั้งคำถาม สั่นคลอน หรือแม้แต่ถูกปฏิเสธ ในยุคซึ่งปัญหาสิ่งแวดล้อม ความขัดแย้งทางเชื้อชาติและศาสนา เกิดขึ้นทั่วไปในทุกทวีป ประเด็นนี้กลับมาสู่การถกเถียงอีกครั้ง และอาจสรุปแนวโน้มได้เป็นสองแนว แนวหนึ่งพุ่งเป้าของการถกเถียงและวิพากษ์ไปที่กลุ่มแนวคิดการรื้อสร้าง (deconstructionism) ซึ่งมักถูกโจมตีบ่อยครั้งว่า มองเห็นทุกสิ่งเป็นดับท และไล่รื้อโมโนทัศน์ที่เป็นแกนกลาง เป็นกระดุกสันหลัง และเป็นพื้นฐานที่มั่นคงของทฤษฎี หากทุกสิ่งหมุนตัวไม่รู้จบในวัฏวนของสัมพันธ์บท เราจะหาพื้นดินที่มั่นคงเหยียบได้อย่างไร เกณฑ์การตัดสิน

เชิงคุณค่าจะหายไปด้วยหรือไม่ อย่างไรก็ตาม กลุ่มที่เห็นงามกับวิธีการนี้พยายามชี้ให้เห็นว่า ที่จริงแล้ว ความไม่มั่นคงเชิงญาณวิทยาหรือการไม่อาจตัดสินได้นั้นแหละ (the politics of undecidability) อาจเป็นหนทางการเมืองที่เป็นประชาธิปไตยมากที่สุด เพราะหากปล่อยให้เสียงบางกลุ่มผูกขาดอำนาจตัดสิน ก็จะปิดกั้นเสียงอื่นๆ ไป เกณฑ์ของการตัดสินค่าจึงอยู่ที่การเปิดโอกาสให้เสียงที่เห็นต่างได้แสดงตนออกมา ความแตกต่างที่ไม่รู้จบจึงนำพิสัยกว่าการเห็นพ้องที่หยุดนิ่ง เพราะมันคือการท้าทายอำนาจที่ไม่รู้จบนั่นเอง (C. Belsey, 2002, E. Grosz, 1995)

อีกด้านหนึ่ง เป็นความพยายามของนักสังคมศาสตร์จากหลายฟากทฤษฎี ที่แม้จะชื่นชมวิธีคิดหลังสมัยใหม่ในระดับที่ต่างกัน แต่ก็ยังคงอยากจะดำรงและเชื่อในความเป็นศาสตร์ ยังเห็นประโยชน์ของการมีทฤษฎี และพยายามปรับทฤษฎีให้ก้าวข้ามข้อจำกัดของทฤษฎีมหาพจน์ กลุ่มนี้เชื่อว่าสังคมศาสตร์สามารถเลือกจุดยืนทางการเมืองและควรจะเป็นพลังในการวิพากษ์สังคมได้ แต่การที่สังคมศาสตร์จะทรงพลังเชิงวิพากษ์ได้นี้ จำต้องหาจุดที่ก้าวข้ามข้อจำกัดเชิงโนทัศน์ของกลุ่มตรงข้ามต่างๆเสียก่อน เช่น โครงสร้างและปัจเจก, วัตถุวิสัยและอัตวิสัย, กายกับจิต และเหตุผลกับอารมณ์ก็เป็นหนึ่งในกลุ่มตรงข้ามเหล่านี้ เราจะสร้างกรอบคิดการวิจัยอย่างไร ที่จะไม่เห็นปัจเจกเป็นหุ่นเชิด หรือตัดขาดจากคนอื่น เราจะสร้างศาสตร์ที่อาทรความเป็นมนุษย์ได้อย่างไร โดยไม่ให้ความอาทรของเรากลายเป็นการขัดเคียดความคิดแก่ชาวบ้าน เราจะช่วยชาวบ้านโดยไม่ต้องเห็นพวกเขาเป็นอีไรได้ไหม (คู่มืออย่างของการเสนอแนวคิดสังคมศาสตร์เชิงวิพากษ์ใน C. Vermeulen, 1977, K. Gergen, 1997, Marcus & Fischer, 1984)

หากจะตอบคำถามข้างต้นโดยพิจารณาแค่ลงมาที่มโนทัศน์อารมณ์ และการตัดสินค่านั้น วิลเลียม เรดดี (W. Reddy, 1999) เสนอว่านักมานุษยวิทยาไม่ควรเพิกเฉยกับความทุกข์หรือความดิ่งเคียดทางอารมณ์ที่เห็นในตัวผู้ถูกศึกษา เขาสนับสนุนให้ผนวกการตัดสินค่าเข้ากับความ เป็นศาสตร์ แต่ขณะเดียวกัน ก็หาวิธีการศึกษาที่จะหลีกเลี่ยงกับดักหรือจุดอ่อนของพวกนักมานุษยวิทยาเอ็กคิวสิสต์ เขาเสนอค่านิยมมโนทัศน์ที่เกี่ยวกับอารมณ์ที่จะช่วยให้การศึกษาเรื่องนี้เปิดทางแก่ปฏิบัติการของปัจเจก และคำนึงถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เกี่ยวกับอารมณ์ในระดับโครงสร้างด้วย เขานิยาม “การทนทุกข์ทางอารมณ์” (emotional suffering) ว่าหมายถึง การที่เกิดความขัดแย้งในเชิงคุณค่าระดับสูงในชีวิตของปัจเจก หรือความขัดแย้งระหว่างเป้าหมายเชิงคุณค่ากับสภาพที่เป็นจริง และ “เสรีภาพทางอารมณ์” (emotional liberty) หมายถึง การที่ปัจเจกสามารถท้าทายหรือตั้งคำถามกับระบบคุณค่าหรือค่านิยมที่ครอบงำสังคม และสามารถที่จะเปลี่ยนแปลงคุณค่าที่หล่อหลอมปัจเจกได้ เสรีภาพนี้เป็นคนละเรื่องกับเสรีภาพที่จะเลือกอย่างมีเหตุผลในทฤษฎีของพวก rational choice theory ตรงข้าม เสรีภาพทางอารมณ์หมายถึง สักยภาพที่จะเปลี่ยนแปลงประสบการณ์ของตนเองที่จะมีผลต่อการกำหนดวิถีชีวิตของตน มโนทัศน์ดังกล่าวจึงเปิดพื้นที่แก่ปฏิบัติการของปัจเจกที่จะใช้ยุทธวิธีต่างๆเพื่อจะปรับเปลี่ยน

ประสบการณ์ทางอารมณ์ของคน แต่เรดตี้ก็ตระหนักด้วยว่ากระบวนการทนทุกข์หรือการกล้าเปลี่ยนแปลงนี้อาจดำเนินไปโดยปราศจากการวางแผนล่วงหน้าหรือปราศจากเจตนาชัดเจนที่จะท้าทาย บางที การเขียนบทกวีหรือร้องเพลงพื้นบ้านก็อาจเป็นรูปแบบที่ชาวบ้านใช้เพื่อประคับประคองอารมณ์ตนเอง หรือเพื่อให้เพิ่มศักยภาพในการควบคุมตนเองมากกว่าจะเป็นการทำลายอำนาจโดยเจตนาก็ได้

ในระดับโครงสร้าง เรดตี้ชี้ให้เห็นว่า ในทุกสังคมจะมีรูปแบบและมาตรการเพื่อจัดการอารมณ์และระบบคุณค่าของสมาชิกซึ่งเป็นพื้นฐานของการครอบงำทางวัฒนธรรม (*cultural hegemony*) และธำรงอำนาจทางการเมืองของสังคมนั้นๆ เขาจึงใช้มาตรการจัดการกับอารมณ์มาเป็นเกณฑ์แบ่งประเภทการใช้อำนาจของรัฐ ในปลายสุดด้านหนึ่ง คือรัฐที่มีมาตรการเข้มงวดที่ควบคุมการแสดงอารมณ์ของสมาชิกในสังคมและเรียกร้องให้คนโอนอ่อนผ่อนตาม หากใครไม่แสดงอารมณ์ออกตามนั้น ก็จะถูกกดขี่ ต่อต้านหรือลงโทษ ส่วนปลายสุดอีกด้าน คือรัฐที่ใช้มาตรการเข้มงวดดังกล่าวเพียงแต่ภายในสถาบันสังคมบางสถาบัน เช่น กองทัพ หรือ องค์กรนักบวช และเปิดโอกาสให้คนในปริณิณทลทางสังคมอื่นๆ มีเสรีภาพที่จะแสดงอารมณ์ที่หลากหลายได้ จะเห็นว่าการศึกษาอารมณ์ของเรดตี้ คำนึงถึงความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกกับโครงสร้าง และยืนยันว่านักมานุษยวิทยาสามารถและควรที่จะมีจุดยืนทางการเมืองและการตัดสินใจของตนเอง การผนวกเรื่องอารมณ์กับอำนาจนี้จะประเด็นที่จะกล่าวโดยละเอียดในหัวข้อถัดไป

อารมณ์ อำนาจและการต่อต้าน

อารมณ์กับอำนาจและการต่อต้านสัมพันธ์กันได้ในหลายระดับ และสามารถศึกษาได้หลายแง่มุม เช่น ในระดับโครงสร้างของนโยบายเชิงอำนาจของรัฐ หรือปฏิบัติการในระดับวาทกรรมซึ่งอาจซึมซาบไปในสถาบันและภาคส่วนต่างๆ ในสังคม การวิเคราะห์ในระดับจุลภาค อาจศึกษาว่าอารมณ์สัมพันธ์กับเทคนิคอำนาจของวาทกรรมอย่างไร หรืออาจศึกษาผลของวาทกรรมที่มีต่อความรู้สึกนึกคิดของปัจเจกรวมทั้งบทบาทของอารมณ์ในปฏิบัติการต่อต้านวาทกรรมหรือการสร้างวาทกรรมใหม่ของปัจเจก ในส่วนต่อไปนี้ ส่วนแรกจะเลือกกล่าวถึงประเด็นนี้ในทางมานุษยวิทยาการแพทย์ก่อน ซึ่งเป็นสาขาย่อยหนึ่งที่สามารถเห็นบทบาทของอารมณ์ในปฏิบัติการเชิงอำนาจได้อย่างชัดเจน

ข้อเสนอจากมานุษยวิทยาการแพทย์ (medical anthropology)

การเจ็บป่วยเป็นสถานะที่กระทบปัจเจกทั้งด้านอารมณ์และจิตใจ มานุษยวิทยาการแพทย์ทำให้เห็นว่าการเจ็บป่วยและกระบวนการเยียวยาไม่ใช่เป็นเรื่องเฉพาะปัจเจก หากยังสัมพันธ์กับสังคมและวัฒนธรรมอย่างมาก อาเธอร์ ไคลแมน (A. Kleinman, 1985) และคณะผนวกมานุษยวิทยาเข้ากับการศึกษาจิตวิทยาคลินิก ซึ่งช่วยให้สามารถเสนอมิติใหม่ที่ทะลุกรอบจำกัดของ

จิตวิทยาคลินิกกระแสหลักโดยโยงเรื่องความเจ็บป่วยทางอารมณ์และจิตใจเข้ากับมิติทางสังคมและวัฒนธรรม ไคลแมนเสนอสมมติฐานของความทุกข์ทรมาน (suffering) เพื่ออธิบายสภาพบีบคั้นทั้งทางร่างกายและจิตใจ ทางความคิดและอารมณ์ความรู้สึกของคนไข้ เขาแยกแยะการอธิบายโรคจากมุมมองของหมอออกจากความเข้าใจของคนไข้ต่อความเจ็บป่วยของตนเอง จุดเด่นก็คือมีการศึกษาเปรียบเทียบข้ามวัฒนธรรมเพื่อแสดงให้เห็นว่า ความเจ็บป่วยจากมุมมองของคนไข้สามารถถูกตีความต่างกันไปได้ในแต่ละวัฒนธรรมอย่างไร โรคในกรณีศึกษาคือโรคซึมเศร้า (depression) ซึ่งคนไข้ในต่างวัฒนธรรมจะรับรู้ เข้าใจและแสดงอาการป่วยออกมาต่างกัน ตัวอย่างเช่น ในประเทศจีน มีค่านิยมว่า การควบคุมอารมณ์สำคัญในปฏิสัมพันธ์ทางสังคม คนที่ควบคุมอารมณ์ของตนได้จัดว่าเป็นผู้มีจริยธรรม ดังนั้น การแสดงอารมณ์เชิงลบออกมาจึงไม่เป็นที่พึงปรารถนา อาการซึมเศร้าจึงไม่อาจมีที่ทางให้แสดงออกในพื้นที่ทางสังคมอย่างตรงไปตรงมาได้ คนที่เป็นโรคนี้อาจรับรู้และแสดงอาการเจ็บป่วยออกมาทางกาย เช่น นอนไม่หลับ คลื่นไส้ อาเจียน เป็นต้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง กระบวนการทางวัฒนธรรมมีผลต่อการแปรสภาพความสัมพันธ์ระหว่างกายและจิต สามารถบีบคั้นให้ความทุกข์ทางใจเปลี่ยนสภาพแสดงออกมาเป็นความทุกข์ทางกายได้ ส่วนในอิหร่านนั้น ต่างกันสิ้นเชิง วัฒนธรรมอิสลามที่เน้นมองความเศร้าในเชิงบวก คนที่มีความเศร้าเป็นเจ้าเรือนคือคนช่างคิดและมีความลึกซึ้งทางจิตวิญญาณ ส่วนคนที่เฮฮาร่าเริงจัดเป็นคนตื้นเขิน โลกทัศน์นี้มีที่มาจากพิธีกรรมที่เรียกร้องให้ศาสนิกแสดงความโศกเศร้าเพื่อเคารพและรำลึกถึงการสละชีพของอิหม่ามวีรชนผู้เป็นหลานขององค์ศาสดา เด็กๆมักถูกสอนให้แปรความเศร้าโศกส่วนคนออกมาภายในกรอบคิดและกรอบอ้างอิงของศาสนา ความเศร้าจึงจัดเป็นกิจกรรมทางศาสนาอย่างหนึ่ง คนไข้ชาวอิหร่านซึ่งเป็นผู้ลี้ภัยทางการเมืองลี้ภัยไปอยู่สหรัฐอเมริกา จึงสามารถเข้าใจและรับรู้อาการอารมณ์ซึมเศร้าตลอดจนสามารถเล่าให้หมอฟังถึงความรู้สึกนั้นๆ โดยไม่เก็บกดจนมันต้องแปรรูปออกมาเป็นความเจ็บป่วยทางกาย

ไคลแมนยังเชื่อมโยงความเจ็บป่วยในระดับปัจเจกเข้ากับ โครงสร้างอำนาจทางการเมืองและวัฒนธรรมด้วย กรณีศึกษาที่เขาเลือก ไม่ว่าจะเป็นคนไข้อิหร่านหลังช่วงการโค่นล้มการปกครองของพระเจ้าชาห์ หรือจีนในช่วงหลังการปฏิวัติวัฒนธรรม ชี้ให้เห็นว่าโรคซึมเศร้าอันเป็นปรากฏการณ์ระดับปัจเจกเป็นผลจากสถานการณ์บีบคั้นของอำนาจรัฐ ซึ่งกวาดล้างผู้ไม่เห็นด้วยจำนวนมากหลังการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง ข้อมูลเชิงประจักษ์ชี้ให้เห็นสถิติสูงของผู้ที่มีอาการเวียนศีรษะ ปวดหัว หรือเป็นโรคซึมเศร้า (depression) ไคลแมนอธิบายปรากฏการณ์ความเจ็บป่วยเหล่านี้ว่าแสดงถึงวิกฤติของการขาดความชอบธรรมของรัฐในวงกว้าง

อย่างไรก็ตาม ข้อจำกัดของวิธีการศึกษาที่อยู่ตรงที่ว่า กรณีศึกษาต่างๆของเขาเป็นข้อมูลจากคนไข้ที่ไปคลินิก นั้นหมายถึงว่าเป็นผู้ที่ถูกจัดเป็นชายขอบเพราะมีอาการผิดปกติทางพฤติกรรมหรืออารมณ์ แม้อาการเจ็บป่วยเหล่านี้เป็นผลของความบีบคั้นทางการเมือง ทว่าก็มีใช้ทุกคนที่ถูกการเมืองบีบคั้นและรู้สึกเป็นทุกข์จะต้องลงเอยด้วยอาการเจ็บป่วยดังกล่าว กล่าวอีกนัยหนึ่งอำนาจ

บิ๊บกัณมิได้ทำงานเพียงผ่านการทำให้คนล้มป่วย ยังมีช่องทางและกลไกแบบอื่นๆอีก และอาการทนทุกข์ก็อาจมีทางออกแบบอื่นๆอีกที่มีใช้ความเจ็บป่วย การศึกษาที่จำกัดอยู่เฉพาะผู้ป่วยทำให้ไม่อาจเห็นการทำงานของอำนาจในลักษณะอื่น และมองไม่เห็นวิธีการที่ปัจเจกตอบโต้กับอำนาจในลักษณะอื่นด้วย สำหรับประเด็นนี้จะได้อภิปรายต่อไปในหัวข้อที่จะตามมา

ในส่วนของการศึกษาเรื่องวิธีการรักษาพยาบาลพื้นบ้านในหลายวัฒนธรรม ช่วยให้เห็นภาพการปะทะประสานของอำนาจระหว่างวาทกรรมการแพทย์แผนตะวันตกและการแพทย์พื้นบ้าน การแพทย์ตะวันตกซึ่งมีฐานโลกทัศน์แบบแยกส่วนมักแยกความเจ็บป่วยทางกายและใจออกจากกัน หรือแม้ความเจ็บป่วยทางใจก็อาจมีแนวโน้มนำบำบัดด้วยยาเพราะเชื่อว่าการควบคุมอาการทางกายภาพจะนำไปสู่การเยียวยาทางอารมณ์ได้ ส่วนกระบวนการรักษานั้น หมอและคนไข้ไม่จำเป็นและไม่ควรต้องมีความสัมพันธ์เชิงอารมณ์ต่อกัน ทักษะที่แยกแยะเรื่องสุขภาพและความเจ็บป่วยออกจากฐานทางวัฒนธรรมนี้ ตรงกันข้ามกับโลกทัศน์ในกระบวนการเยียวยาทางเลือก การศึกษาในหลายวัฒนธรรมพบว่า การทรงเจ้าเข้าผี พิธีกรรมการรักษาแบบต่างๆ การใช้สมุนไพร การนวด การต่อกระดูก ฯลฯ นั้น อารมณ์และกระบวนการสื่อสารทางอารมณ์คือปัจจัยสำคัญของการรักษา บรูซ แคฟเฟอร์เรอร์ศึกษาพิธีกรรมการไล่ผี (exorcism) ที่ศรีลังกา (B. Kapferer, 1986) ให้ความสำคัญกับองค์ประกอบเชิงสุนทรีย์ของพิธีกรรม ไม่ว่าจะเป็นดนตรี การเดินรำ หรือการแสดง คำว่าสุนทรีย์ (aesthetic) ที่เขาใช้มิได้สื่อความถึงเรื่องของความงาม หากแต่หมายถึงปริณิชนิตของประสบการณ์ทางกายสัมผัสที่ถูกเร้าผ่านสื่อกลางต่างๆเพื่อถ่ายทอดความทรงจำหรือความหมายร่วมทางสังคม และความหมายนั้นสามารถเชื่อมประสบการณ์เฉพาะของปัจเจกเข้ากับความหมายลึกซึ้งเรื่องจิตวิญญาณในระดับสากลได้ ในกรณีศึกษาหมอต่อกระดูกพื้นบ้านที่เป็นหญิงในภาคเหนือของไทย (S. Chaiprasit, 2008) พบว่า การสร้างความสัมพันธ์ส่วนตัวและความใกล้ชิดทางประสบการณ์และจิตใจ (intimacy) ระหว่างหมอและคนไข้เป็นหัวใจสำคัญของการรักษา ในการนวดและการต่อกระดูกซึ่งหมอพื้นบ้านมิได้มีเทคโนโลยีสมัยใหม่มาช่วยนั้น ความเชี่ยวชาญและทักษะเฉพาะตัวของหมอเกิดจากการสั่งสมความละเอียดและแม่นยำทางกายสัมผัส เทคโนโลยีการรักษาแผนโบราณจึงมาจากความรู้สึกลึกซึ้งและทักษะทางผัสสะ ผนวกกับความเชื่อมั่นของหมอที่มีต่อครูเทพเทวดาและสิ่งศักดิ์สิทธิ์รวมทั้งความเอื้ออาทรต่อคนไข้ นอกจากนั้น การศึกษาสำนักทรงที่ผุดขึ้นเป็นดอกเห็ดในสังคมไทยร่วมสมัย (P. Kitiarsa, 1999) ซึ่งอาจจัดได้ว่าเป็นการตอบโต้ต่อวิกฤตทางสังคมวัฒนธรรมของโลกสมัยใหม่ พบว่าบริการที่ถูกค่าได้รับครอบคลุมทั้งการรักษาความตึงเครียดทางใจ ไม่ว่าจะเป็นการปรึกษาปัญหาส่วนตัว ความทุกข์ร้อนทางธุรกิจ อาชีพ ครอบครัว หรือการรักษาความเจ็บป่วยทางกาย สำนักทรงบางแห่งสร้างเครือข่ายของสมาชิกวงในที่บ่มเพาะความรู้สึกผูกพันร่วมกันของชุมชนซึ่งเป็นสิ่งที่ขาดหายไปในการเมืองอีกด้วย การขยายตัวและการหวนกลับมาใหม่ของการรักษาทางเลือกแบบพื้นบ้านจึงเป็นการวิพากษ์วาทกรรมและปฏิบัติการของการแพทย์แผนตะวันตก

และทำให้เห็นว่า ท่ามกลางความกว้างขวางและความบีบคั้นของโลกโลกาภิวัตน์ ผู้คนที่เจ็บป่วยทั้งกายและใจยังคงสามารถแสวงหาการปลอบประโลมและความมั่นคงทางอารมณ์ได้จากขบวนการทางเลือกเหล่านี้

อารมณ์กับวาทกรรม

ประเด็นที่จะวิเคราะห์ในหัวข้อนี้ เป็นเรื่องของบทบาทอารมณ์ในกระบวนการสร้างภาพแทนความจริง (representation) ซึ่งเป็นการวิเคราะห์เทคนิคของวาทกรรมในระดับจุลภาค ตัวอย่างที่จะยกมาศึกษานั้น จะมีทั้งการสร้างภาพแทนความจริงในพิธีกรรมในสังคมก่อนสมัยใหม่ และในโฆษณายุคปัจจุบัน มโนทัศน์ภาพตัวแทนนั้นเป็นที่นิยมนำมาใช้ในการทำงานของวาทกรรมในสื่อประเภทต่างๆ ซึ่งผู้สมานแนวหลังโครงสร้างนิยมชอบนำมาใช้ (S. Hall, 1997) การยกตัวอย่างจากสื่อต่างชนิดและต่างยุคสมัย ก็เพื่อจะชี้ให้เห็นว่า ไม่ว่าจะเป็นสื่อประเภทใด อารมณ์ก็เป็นองค์ประกอบที่ขาดไม่ได้ในการสร้างภาพแทนความจริง

ในกรณีสื่อคลาสสิกเช่นพิธีกรรมนั้น มอริช บล็อก (M. Bloch, 1989) ยกตัวอย่างพิธีกรรมเปลี่ยนผ่านจากเด็กไปสู่ผู้ใหญ่ของชาวเมรีนา (Merina) ที่มาร์ดากัสการ์ (Mardagascar) ซึ่งใช้อารมณ์ที่ตักตักเป็นเครื่องมือสร้างภาพแทนความจริงสองแบบเพื่อถ่ายทอดอุดมการณ์ทางสังคม ในพิธีกรรม จะมีขั้นตอนสามขั้น ในขั้นแรก มีการสร้างภาพแทนความจริง “ตามธรรมชาติ” เพื่อยอมรับอำนาจและความสำคัญของผู้หญิงในการให้กำเนิดสมาชิกใหม่ของสังคม และใช้เทคนิคของ “ความล้นเกิน” เพื่อเน้นบทบาทผู้หญิงจนกลายเป็นว่า มีแต่ผู้หญิงเท่านั้นที่รับผิดชอบในการให้กำเนิดและดูแลเด็ก การทำให้เกินจริงนี้ ยิ่งเน้นมากเท่าใดก็ทำให้การปฏิเสธในขั้นที่สองที่ตามมารุนแรงและมีน้ำหนักมากเท่านั้น ในขั้นที่สองนั้น เขาเห็นตามวิกเตอร์ เทอร์เนอร์ (V. Turner, 1964) ว่าเป็นขั้นของการกลับหัวกลับหางความหมายต่างๆ ของขั้นตอนแรก เครื่องมือที่ใช้คือ อารมณ์ตลก มีการเล่นตลกล้อเลียนบทบาทของผู้หญิง บรรยายภาพในพิธีกรรมจะแปรเปลี่ยนเป็นความขลุ่ยมนอีกที ในบทตลก ผู้หญิงจะถูกเหยียดหยามเชิงสัญลักษณ์ เช่นมีสัญลักษณ์ของการข่มขืน และพลิกกลับความหมายเชิงสัญลักษณ์ต่างๆ เช่น สัญลักษณ์การถือกำเนิดซึ่งขามปกติแทนความหมายด้วย “ความร้อน” ก็เปลี่ยนเป็นสัญลักษณ์ของความเย็น บล็อกกล่าวว่าขั้นตอนนี้น้ำหนักของพิธีกรรมคือการปฏิเสธบทบาทผู้หญิงในฐานะผู้ให้กำเนิดตามธรรมชาติที่ปรากฏในขั้นแรกของพิธีกรรม จากนั้น ในขั้นที่สาม บรรยายภาพและอารมณ์ก็กลับตาลปัตรไปเป็นอีกอย่างหนึ่ง นั่นก็คือ การปรากฏขึ้นของกลุ่มผู้อาวุโส (ชาย) ในฐานะ “ผู้ให้กำเนิด” หรือ “ผู้สร้าง” ที่แท้จริง อำนาจของผู้อาวุโสมาจากการให้พรซึ่งเป็นการส่งถ่ายอำนาจของบรรพบุรุษสู่ลูกหลาน ยิ่งขั้นตอนที่สองมีบรรยายภาพขลุ่ยมนวุ่นวายมากเท่าใด ก็ทำให้ขั้นตอนที่สามมีพลังขมขื่นและศักดิ์สิทธิ์มากเท่านั้น ขั้นที่สามเสนอภาพโลกที่ทุกอย่างลงตัว เข้มแข็ง สง่างาม และผู้ครองอำนาจหรือผู้อาวุโสคือที่มาของพร อุดมการณ์ ได้แสดงอำนาจของมัน

อย่างสมบูรณ์ ด้วยการเสนอภาพโลกที่สมบูรณ์กว่า มันคงกว่าโลกที่ถูกนำเสนอในขั้นตอนแรกของพิธีกรรม อารมณ์ที่ติดกันในด้านขั้นตอนของพิธีกรรมจึงช่วยปฏิเสธผู้หญิงและสถาปนาอำนาจและความชอบธรรมแก่ผู้อาวุโสชาย

หากกลับมาพิจารณาสื่อสมัยใหม่ดูบ้าง งานของโรลังด์ บาร์ตส์ (R. Barthes, 1972) แม้จะมีได้เอ่ยถึงอารมณ์ต่างๆ แต่วิธีวิเคราะห์ภาพโฆษณา ภาพนิ่ง ภาพยนตร์ หรือวรรณกรรมของเขาก็ชี้ให้เห็นบทบาทของอารมณ์ เราจะเห็นว่าการนำเสนอภาพแทนความจริงของสิ่งต่าง ๆ นั้นมักประกอบอยู่ภายใต้แนวโน้มทางอารมณ์ความรู้สึก (mood) แบบใดแบบหนึ่งเสมอ เช่น ความรู้สึกตกเศร้า เหมือนจริง (realistic) เหมือนจริง (surrealist) โรแมนติก หรือความอลังการในแนวมหากาพย์ (epic) แนวโน้มของความรู้สึกแต่ละชนิดจะกำหนดเทคนิคการประกอบสร้างความจริงที่แตกต่างกันออกไป ทั้งมุมมอง การให้รายละเอียดตัวละคร การลำดับเหตุการณ์ การสร้างภาพฉากหลัง การนำเสนอภาพลักษณ์ของตัวละคร ฯลฯ เช่น หากเราเอาวิธีการนี้มาวิเคราะห์โฆษณาในบ้านเราดูบ้าง ตัวอย่างแนวเหมือนจริง มุมกล้องและเทคนิคสร้างภาพกราฟฟิคก็อาจทำให้เห็นหยดน้ำสีทองประกายแวววาวของเหล้าชัดเจนราวส่องดูด้วยกล้องจุลทรรศน์ หรือภาพไก่อ่างที่โคลสอัพผิวสีน้ำตาลกรอบฉ่ำจนเห็นไอร้อนกรุ่นขึ้นมา ถ้าเป็นแนวมหากาพย์ที่ผนวกกับแนวเหมือนจริง อาจสร้างภาพความยิ่งใหญ่ของแผ่นดินที่รุ่มไปด้วยทองคำในน้ำและผืนดิน ใบไม้ร่วงลงมาเป็นทองคำ มีดวงทองในป่าทึบ มีสาวงามในอารมณ์ระดับทองอร่ามชะลอเลื่อน ราวกับลอยมาท่ามกลางแผ่นดินทิพย์ สื่อให้เห็นความยิ่งใหญ่ของแผ่นดินทองและอำนาจของชายผู้ที่สามารถเป็นเจ้าของแผ่นดินและสาวงาม ส่วนอารมณ์ตกนั้นสามารถประทับย้ำความรู้สึกของภาพต้นแบบ (stereotype) เช่น ชาวเขาที่โง่เง่า สกปรก พุงไม่ขาด หรือคนพิการที่ความพิการถูกนำมาเป็นเครื่องมือของมุขตลก ตลกจึงทั้งตลกขำและอำพรางความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์ที่เกิดจากการประทับตราทางสังคมไปพร้อมๆ กัน อารมณ์ความรู้สึกจึงมีบทบาทสำคัญยิ่งในการสร้างมายาคติ โดยกลบเกลื่อน ปิดบังอำพราง หรือชักจูงให้คนดูสนใจบางประเด็น หลงลืมบางประเด็น บิดเบือนบางประเด็น ได้อย่างแนบเนียน

นอกจากประเด็นเรื่องอารมณ์กับการสร้างภาพตัวแทนแล้ว การวิเคราะห์อารมณ์ในวาทกรรมยังทำได้ในอีกลักษณะหนึ่ง นั่นก็คือศึกษาความคลุมเครือกำกวมของอารมณ์ที่ซ่อนอยู่ในเนื้อหาของวาทกรรม แนวคิดหลังสมัยใหม่นั้นสนใจหาวิธีก้าวข้ามมโนทัศน์คู่ตรงข้าม (dichotomies) ด้วยวิธีการต่างๆ เช่น การใช้มโนทัศน์การชะลอเลื่อน (deference) หรือมโนทัศน์สัมพันธบท (intertextuality) ซึ่งรู้จักกันดีในหมู่นักวิชาการหลังโครงสร้างนิยม ยังมีอีกมโนทัศน์หนึ่งที่นิยมใช้กันในหมู่นักศึกษาวาทกรรมอาณานิคม (colonial discourse) นั่นก็คือ มโนทัศน์ความคลุมเครือกำกวมของอารมณ์ (emotional ambivalence) ในวาทกรรมอาณานิคมนั้น มักพบลักษณะสองด้านที่ขัดแย้ง แต่ก็อยู่ควบคู่กันไป เช่น คนผิวดำ ในด้านหนึ่งมักถูกฉายภาพเชิงลบที่ตรงข้ามกับคนขาว คือป่าเถื่อน สกปรก โง่เขลา แต่การปฏิเสธนี้

แฝงไว้ด้วยค่านิยมตรงข้ามของมัน นั่นก็คือ แรงปรารถนาทางเพศ ร่างของคนคำเป็นร่างที่มีพลังทางเพศสูง (S.Hall, 1997) ความรู้สึกของคนชาวค่อนคำจึงมีความกำกวมคลุมเครือ ระหว่างความจงชังและความปรารถนา ความรู้สึกที่กำกวมคลุมเครือนี้ อาจมีอยู่ในตัวของคนคำที่ถูกครอบงำโดยวัฒนธรรมอาณานิคมด้วย เช่นกัน คือด้านหนึ่ง รู้สึกว่าตนอยู่เหนือกว่าวัฒนธรรมดั้งเดิม แต่ขณะเดียวกันลึกๆก็รู้สึกต่อต้านคนขาวอยู่ด้วย การรู้สึกถึงความแตกต่างและการปฏิเสธความแตกต่าง ความรู้สึกผยองที่ได้อยู่เหนือคนอื่นและความปวศรัว เป็นความความกำกวมคลุมเครือที่มักพบในวาทกรรมอาณานิคม⁵

มโนทัศน์ความกำกวมคลุมเครือนี้มีที่มาจากหลายสกุลในทฤษฎี จิตวิเคราะห์ด้วย ในที่นี้จะขอยกตัวอย่างจิตวิเคราะห์ที่แนวมนุษยนิยมหลังฟรอยด์ (post-Freudian humanist psychoanalysis) ซึ่งเชื่อว่า อารมณ์ระดับลึกในจิตได้สำนึกประกอบด้วยสองขั้วสุดโต่งคือพลังขับเคลื่อนชีวิต และพลังขับเคลื่อนความตาย อารมณ์สองขั้วนี้เป็นเหมือนสองด้านของเหรียญเดียวกัน แยกกันไม่ออก ดังนั้น ความรักและความชังสามารถแปรจากขั้วหนึ่งเป็นอีกขั้วหนึ่งได้ หากอารมณ์ด้านบวกของพลังชีวิตมิได้รับการฟูมฟักให้งอกงาม หากความผูกพันถูกทำให้กลายเป็นสิ่งเจ็บปวดเกินไป มันก็จะค่อยๆพัฒนากลายเป็นพลังเชิงลบ ความเกลียดชังและความก้าวร้าวได้ จนกระทั่งกลายมาเป็นความรู้สึกที่ทำให้อัตลักษณ์ของคนคนนั้นมั่นคง กล่าวอีกนัยหนึ่ง การพุ่งเป้าความเกลียดชังไปยังใครคนหนึ่งคือสิ่งที่เป็พื้นฐานให้อัตตาคนคนนั้นมีอยู่ ทำให้เขารู้สึกมีอำนาจในทางกลับกัน เพราะเหตุว่าความจงชังเป็นปฏิกิริยาผกผันของความรัก มันเป็นกลไกป้องกันชนิดหนึ่งเพื่อปกป้องตัวตนที่เปราะบางจากความเจ็บปวด มันจึงซ่อนแฝงความปรารถนาจะมีความผูกพันอยู่ลึกๆซึ่งเจ้าตัวอาจไม่ตระหนักในระดับจิตสำนึก ทฤษฎีนี้จึงเชื่อว่า หากทำให้คนคนนั้นตระหนักในความคลุมเครือสองขั้วของอารมณ์ตนเอง อาจสามารถเยียวยาและเปลี่ยนอารมณ์เชิงลึกจากขั้วลบมาเป็นขั้วที่สร้างสรรค์ได้

มีการใช้กรอบคิดดังกล่าววิเคราะห์ความกำกวมทางอารมณ์ที่ซ่อนแฝงอยู่ในคำพูดแสดงความจงชังของคนขาวในอิสราเอลต่อชาวปาเลสไตน์ (N. Yanai, 2002) ในการสัมภาษณ์เมื่อเด็กชาวยิวขออนถามผู้สัมภาษณ์ว่า “อะไรนะ จะให้ฉันนั่งใกล้พวกมันหรือ” ความรู้สึกที่ไม่ได้ที่ต้องอยู่ใกล้กับ “ความเป็นอื่น” ที่เป็นศัตรู คือการปฏิเสธที่จะยอมรับว่า ที่จริงแล้วคนเหล่านั้นก็เหมือนตนเอง หรือคำพูดที่ว่า “ฉันไม่ต้องการให้พวกมันอยู่ที่นี่” ก็คือการไม่ยอมรับรู้ความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ที่ว่า “พวกมัน” อยู่ที่นี่มาก่อน “เวลาเห็นพวกมัน ฉันนึกถึงมีด” บางครั้งความรุนแรงก็เป็นวิธีปกป้องที่ดีที่สุดไม่ให้ตระหนักว่าคนพวกนั้นก็เป็คนเหมือนกัน กลไกการ

⁵ การศึกษาวาทกรรมอาณานิคมได้ใน W. Patrick et al.(eds.) *Colonial Discourse and Post Colonial Theory*, Columbia University Press, 1994. และ D. Brydon, (ed.) *Postcolonialism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, Vol.5, Routledge, 2000

ปกป้องรวมหมู่ที่ดีที่สุดอีกชนิดหนึ่งก็คือการคิดถึงพวกตนเองในฐานะคนที่ถูกพระเจ้าเลือก ทำให้พวกเขารู้สึกมั่นคง มีอำนาจ และป้องกันไม่ให้ตระหนักรู้ถึงความกำกวมทางอารมณ์ในระดับลึกได้ด้วยเหตุนี้ ผู้วิจัยจึงพบว่า คนที่สังกัดศาสนาไซออนนิสต์ (Zionist) จะมีการแสดงความจงชังที่ชัดเจน รุนแรงกว่าคนที่มียุทธศาสตร์เสรีนิยมซึ่งมีแนวโน้มเชิงบวกที่จะตระหนักรู้ความกำกวมทางอารมณ์ที่ตนมีต่อชาวปาเลสไตน์มากกว่า

มโนทัศน์ความกำกวมของอารมณ์ที่แฝงอยู่ในวาทกรรมนี้สามารถนำมาศึกษาเรื่องการต่อต้านได้ด้วย ก่อนอื่นต้องตระหนักว่ามโนทัศน์ “การต่อต้าน” ในแนวคิดหลังสมัยใหม่⁶ ไม่จำเป็นต้องหมายถึงการต่อต้านที่ปัจเจกตระหนักรู้หรือมีเจตนาชัดเจนที่จะต่อต้าน มันไม่จำเป็นต้องหมายถึงการยืนอยู่ตรงกันข้ามกับชั่วอำนาจที่มากค้ำเขด้วยซ้ำ มันอาจหมายถึงเพียงแค่ความสามารถที่จะหลบหลีกไม่ให้กลายเป็นฝ่ายถูกกระทำ มันอาจไม่ได้นำสู่ชัยชนะหรือความสำเร็จในการเปลี่ยนแปลงสภาพอำนาจที่เป็นอยู่ แต่มันชี้ให้เราเห็นว่าคนตัวเล็กๆที่ดูเหมือนอ่อนแอก็สามารถแสวงหาพื้นที่ที่ตนจะไม่ยอมเป็นฝ่ายถูกกำหนดแต่ฝ่ายเดียวได้เช่นกัน

ยุทธศาสตร์หนึ่งของการต่อต้านที่พบบ่อยครั้งก็คือ การนำเอาด้านที่ถูกกลบหายหรือด้านที่ถูกปฏิเสธในวาทกรรมครอบงำออกมาจับแน่น ตัวอย่างเช่น กรณีการสร้างภาพต้นแบบของคนดำที่ยกไปข้างต้น สิ่งที่คนขาวไม่อยากจะยอมรับก็คือ แรงปรารถนาของตนที่มีต่อร่างที่ถูกปิดป้ายให้สกปรก ป่าเถื่อนนั้น วิธีต่อต้านอย่างหนึ่งก็คือ การถ่ายภาพนู้ดของคนดำและจับแน่นพลังดึงดูดทางเพศของพวกเขา (S.Hall, ibid) นี่เป็นการดึงอารมณ์ที่ถูกเก็บกดออกมาเป็นยุทธศาสตร์อีกยุทธศาสตร์หนึ่งที่เกี่ยวกับอารมณ์ก็คือ การจัดองค์ประกอบของวาทกรรมการต่อต้านให้เกิดผลในการซื้อหรือสะกดความรู้สึกของคนดูอย่างแรง การกระแทกอารมณ์นี้เกิดจากการจัดเรียงองค์ประกอบวาทกรรมที่ขัดแย้งกันให้มาอยู่คู่กัน เช่นกรณีของพวกเกย์ในสหรัฐอเมริกาที่ใช้วิธีนำเสนอภาพลักษณ์เกย์ที่ซื้อคนดู ด้วยการแต่งกายในเครื่องแบบทหาร หรือชุดที่เลียนแบบพวกนีโอ-นาซี ซึ่งเป็นตัวแทนแกร่งกร้าวของความเป็นชายประเภทสุดโต่ง (hyper-masculinity) แต่แล้วก็มาจุมพิตกันอย่างอ่อนโยนในสวนสาธารณะ การสะกดอารมณ์อย่างแรงเกิดจากความรู้สึกผิดฝาผิดตัว วาทกรรมต่อต้านต้องการชี้ให้เห็นว่าวาทกรรมครอบงำมักยึดติดอยู่กับนิยามความเป็นเพศแบบเก่าและเชื่อว่านิยามเช่นนั้นมิ “ความเป็นธรรมชาติ” มารองรับการจัดองค์ประกอบวาทกรรมใหม่ให้ความสุดโต่งของชายจับคู่กับชายแทนหญิง การให้ตัวแทนความแกร่งกร้าวมาจุมพิตกันและกัน จึงสั่นคลอนและท้าทายวาทกรรมหลัก การกระตุกอารมณ์มี

⁶ ดูคำนิยามการต่อต้านในแนวคิดหลังสมัยใหม่และรายละเอียดของกรณีศึกษาในประเทศต่างๆใน S. Pile & M. Keith (ed) *Geographies of Resistance*. Routledge, 1997 และ H. Bhabha, 'Editor's Introduction: Minority Maneuvers and Unsettled Negotiations' *Critical Inquiry* 23, 1997, pp. 431-59

เป้าหมายให้เกิดการสะกดของความคิด เพื่อนำสู่การตระหนักว่า ความเป็นเพศไม่เกี่ยวกับธรรมชาติของเครื่องเพศ แต่เป็นเรื่องที่ถูกสร้าง ลบทิ้งและสร้างใหม่ได้

ลักษณะการจัดวางองค์ประกอบวาทกรรมใหม่โดยใช้อารมณ์เป็นสื่อ นำสู่การคิดที่ลึกซึ้งนี้ เคยมีผู้ตั้งข้อสังเกตไว้ก่อนหน้านี้อยู่แล้ว วิคเตอร์ เทอร์เนอร์ ยกตัวอย่างของคลกหลวงในยุคกลาง (V. Turner, 1969) ที่ได้รับอนุญาตให้ล้อเลียนกษัตริย์ได้ อำนาจของคลกอยู่ที่การกลับหัวกลับหางองค์ประกอบวาทกรรมเดิม อำนาจศักดิ์สิทธิ์ของกษัตริย์ถูกทำให้กลายเป็นเรื่องตลก แต่ก็ต้องมีการใช้ปฏิภาณให้ตลกโดยไม่ถูกลงโทษด้วย เราจึงพบพบวาทกรรมในการละเล่นพื้นบ้านของวัฒนธรรมต่างๆ ที่มีศักยภาพในการทำทลายอำนาจศูนย์กลางอยู่เนืองๆ⁷

นอกจากคลกที่ทำทลายอำนาจแล้ว อารมณ์เศร้าก็สามารถเร่งการตั้งคำถามและการทำทลายวาทกรรมรัฐได้ด้วย มีการศึกษาภาพวาดฝาผนังในโบสถ์ที่จัดเป็น “ศิลปะแบบมวลชน” (popular art) ในไซปรัส (Cyprus) ในช่วงทศวรรษ 1960s ซึ่งเป็นช่วงที่เกิดความขัดแย้งทางเชื้อชาติระหว่างชาวกรีกซึ่งเป็นประชากรกลุ่มใหญ่และชาวเติร์กที่เป็นกลุ่มน้อย มีการรัฐประหารที่หนุนหลังโดยรัฐบาลประเทศกรีซ และก็มีช่วงปี 1974 ที่ทหารเติร์กถูกรานเข้ามา และควบคุมพื้นที่เกือบ 40% ของเกาะ มีประชาชนทั้งชาวกรีกและเติร์กจำนวนหนึ่ง ที่สูญหายไปในช่วงนี้ รัฐบาลไซปรัส (ซึ่งมีผู้นำเป็นเติร์ก) แข็งแกร่งทีเดียวว่าคนพวกนี้ตายไปแล้ว แต่สำหรับชาวกรีกที่มีญาติสูญหายไม่ต้องการคำยืนยันดังกล่าว พวกเขาต้องการยืนยันสถานภาพ “คนสูญหาย” เพื่อเรียกร้องให้รัฐบาลต้องออกมาอธิบายว่าพวกเขาหายไปไหน หายได้อย่างไร คราบเก่าที่ยัง ไม่มีการค้นพบศพ คนเหล่านั้นก็ยังเป็นแค่ “ผู้สูญหาย” เท่านั้น

มีโบสถ์แห่งหนึ่งนอกกรุงนิโคเซียอุทิศภาพจิตรกรรมฝาผนังแก่ผู้สูญหาย หากพิจารณาในแง่คุณค่าทางศิลปะ คงไม่มีคุณค่าให้กล่าวถึงมากนัก แต่ประเด็นกลับอยู่ที่เนื้อหาและอารมณ์ ภาพใหญ่ที่สุดเป็นภาพแถวยาวเหยียดของญาติๆ ที่ไปถามหาข้อมูลของญาติคน มีภาพผู้สูญหายถูกคุมขัง การจัดองค์ประกอบภาพทำให้ละม้ายการทนทุกข์ของชาวคริสต์ียนที่ยอมพลีชีพได้อาณาจักรโรมัน ยังมีภาพแม่ ลูกสาวและภรรยาของผู้สูญหายแบกไม้กางเขน มีภาพญาติๆ ได้พบผู้สูญหายที่กลับคืนมาซึ่งวาดเลียนแบบเหตุการณ์ของการฟื้นคืนชีพของพระเยซู และภาพท้ายสุด กลับมายังมิติปัจจุบัน เป็นภาพที่สื่อความสิ้นหวังมากที่สุด ญาติๆ นั่งรอที่โต๊ะอาหาร รอคอยการกลับมา มีเก้าอี้ที่ว่างเปล่า และถาดผลไม้ที่ไม่มีใครแตะต้อง ภาพเหล่านี้สะท้อนข้อความขัดแย้งทางอารมณ์ ระหว่าง ความหวัง ความปรารถนาของการได้พบและการตระหนักรู้ลึกๆ ว่ามันเป็นไปไม่ได้ เป็นความขัดแย้งระหว่างความรู้สึกที่ว่าพวกเขาเพียงหายไป (absent) และความรู้สึกของการจากพรากตลอดกาล (lost) นับเป็นความหวังที่ผลักดันผู้คาดหวังสู่การรอคอยที่ไม่สิ้นสุด ตัวภาพจึงเป็นการ

⁷ ดูตัวอย่างกรณีศึกษาประเด็นนี้จาก J.C Scott, ‘Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition, Part 1’, *Theory and Society*, Vol.40, 1977.

เยียวชาโรคซึมเศร้าในระดับสังคม (P. Sant Cassia, 2005) และมีมิติของประสิทธิผลแบบ catharsis ด้วย เพราะความสะท้อนอารมณ์สามารถยกระดับความตระหนักจากกรณีเฉพาะที่เห็นในภาพไปสู่การตระหนักที่เป็นสากลถึงความเปราะบางของชีวิตได้

บทสรุป

อารมณ์อาจเป็นเครื่องมือของอำนาจครอบงำ อารมณ์อาจถูกวัฒนธรรมจัดแต่ง นิยามและหล่อหลอมลึกเข้ามาในกายและใจของเรา มันผสมผสานอยู่ในกรอบโลกทัศน์ที่เราเข้าใจโลกและตนเอง อารมณ์สามารถเคลือบคลุมให้เราทึกทักว่าสิ่งที่เห็นเป็นความจริง แทนที่จะเห็นว่ามันเป็นเพียงกรอบอ้างอิงที่เป็นเส้นขอบฟ้าของเรา ในโลกพหุวัฒนธรรมที่เต็มไปด้วยความขัดแย้งทางเชื้อชาติและศาสนาและการครอบงำของทุนนิยมบริโภคนิยม อารมณ์เชิงลบหลายๆชนิดสามารถถูกกระตุ้นจากระดับปัจเจกไปสู่อารมณ์รุนแรงในกระบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมได้โดยง่าย อย่างไรก็ตาม อารมณ์ก็อาจสามารถปลดปล่อยเราได้เช่นกัน ท่ามกลางความขัดแย้งทางสังคมและวัฒนธรรม บางที ประเด็นอาจไม่ใช่อยู่ที่ว่า เราควรเลือกยืนอยู่ข้างใครเท่านั้น ประเด็นอาจอยู่ที่แม้ว่าจะเลือกข้างแล้ว ทำอย่างไร เราจึงสามารถ “ฟัง” และ “คุย” กับคนที่ยืนอยู่ตรงข้ามกับเราได้ นี่มิใช่การเรียกร้องสมานฉันท์แบบฉาบฉวยลวงโลก แต่เป็นการเรียกร้องให้เราเลเห็นความเป็นมนุษย์ใน “ความเป็นอื่น” ตรงนี้ ปัญญาอย่างเดียวอาจไม่พอ การก้าวข้ามอคติ ฉันทาคติและกรอบอ้างอิงของตนเอง จำต้องอาศัยความกรุณา ความเอื้ออาทรและความกล้าระดับสูง เราต้องการการปลุกฝังอารมณ์ชนิดที่นำเราสู่การใคร่ครวญอย่างลึกซึ้ง และเราต้องการปัญญาชนิดที่นำเราสู่ความสะท้อนอารมณ์ได้ด้วย เราต้องรู้จักศิลปะของการฟังผู้อื่นพอๆกับศิลปะของการฟังเสียงจากส่วนลึกที่สุดในตัวเรา การทบทวนวรรณกรรมชิ้นเล็กๆในทางมานุษยวิทยานี้จึงหวังจะจุดประกายอารมณ์ที่จะนำสู่การครุ่นคิดที่ลึกซึ้งและการสนทนาทั้งกับตัวเราที่อยู่ภายในและกับคนอื่นต่อไป

บรรณานุกรม

- Beatty, Andrew. "Emotions in the Field: What Are We Talking About?" *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.11. no.1, March, 2005, pp.17-37.
- Bloch, Maurice. "From Cognition to Ideology" in M. Bloch, *Ritual, History and Power, Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press, 1989.
- Boellstorff, Tom & Lindquist, Johan. "Bodies of Emotion: Rethinking Culture and Emotion through Southeast Asia" *Ethnos*, vol. 69:4, Dec.2004, pp.437-44.
- de Pina-Cabral, Joao. "Anthropology Challenged : Notes for a Debate" *Journal of the Royal Anthropological Institute*, V. 12, 2006, pp.663-673
- Dutton, Edward Croft. "Eye-Glazing and the Anthropology of Religion: the Positive and Negative Aspects of Experiencing and Not Understanding an Emotional Phenomenon in Religious Studies Research" *Anthropology Matters Journal*, vol.9, no.1, 2007 (<http://www.anthropologymatters.com>)
- Ekman, P. *Face of Man : Universal Expression in a New Guinea Village*, Garland.
- Engelke, Matthew. "The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'the Inner Life'" *Anthropology Today*, vol.18, no.6, Dec. 2002.
- Forsyth, James. *Psychological Theories of Religion*. Prentice Hall, 2003.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*. Basic Books, 1973.

-----, *Local Knowledge*. Basic Books, 1983.

Gergen, Kenneth. "Social Theory in Context: Relational Humanism" in J. Greenwood (ed.) *The Mark of the Social*. N.Y., Rowman & Littlefield, 1997.

Good, Byron et.al. "The Interpretation of Iranian Depressive Illness and Dysphoric Affect" in Kleiman, A. & Good, B. (eds.) *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, University of California Press, 1985.

Grima, Benedicte. *The Performance of Emotion among Paxtun Women*. University of Texas Press, 1992.

Hall, Stuart. "The Spectacle of the 'Other'" in Hall, S. (ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, SAGE, 1997.

Hartman, Tod. "Beyond Sontag as a Reader of Levi-Strauss 'Anthropologist as Hero' *Anthropology Matters Journal*, vol.9, no.1, 2007
(<http://www.anthropologymatters.com>)

Hatch, Elvin. *Theories of Man and Culture*. Columbia University Press, 1973.

Howes, David (ed.) *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. University of Toronto Press, 1991.

Huang, Julia C. "Weeping in a Taiwanese Buddhist Charismatic Movement" *Ethnology*, vol.42, no.1, Winter 2003, pp. 73-86.

- Jarvie, I.C. *Rationality and Relativism: In Search of a Philosophy and History of Anthropology*. Routledge Kegan & Paul, 1984.
- Johnson, Terry et al. *The Structure of Social Theory: Dilemmas and Strategies*. Macmillan, 1984
- Josephides, Lisette. "Resentment as a Sense of Self" in Milton, Kay & Svasek, Maruska (eds.) *Mixed Emotions: Anthropological Studies of Feeling*.
- Kapferer, Bruce. "Performance and the Structuring of Meaning and Experience" in Turner, Victor & Bruner, Edward. (eds.) *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois, 1986.
- Karim, Wazir Jahan. "Prelude to Madness: the Language of Emotion in Courtship and Early Marriage" in Karim, Wazir Jahan (ed.) *Emotions of Culture: A Malay Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Kellet, Peter M. "Acts of Power, Control and Resistance: Narrative Accounts of Convicted Rapists" in Whillock, Rita & Slayden, David (eds.) *Hate Speech*. SAGE, 1995.
- Kleiman, Arthur & Kleiman, Joan. "Somatization: The Interconnections in Chinese Society among Culture, Depressive Experiences and the Meanings of Pain" in Kleiman, A. & Good, B. (eds.) *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. University of California Press, 1985.
- Klima, Alan. "Thai Love Thai: Financing Emotion in Post-crash Thailand" *Ethnos*, vol. 69:4, Dec.2004, pp. 454-64.

Lutz, Catherine. & White, Geoffrey. "The Anthropology of Emotions" *Annual Review of Anthropology*, vol.15, 1986, pp.405-36.

Lutz, Catherine. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll : Their Challenge to Western Theory*. The University of Chicago Press, 1998.

MacClancy, Jeremy. "The Literary Image of Anthropologists" *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 11, 2005, pp. 549-575

Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. The Free Press, 1948

Marcus, G.E & Fischer, M.M. *Anthropology as Cultural Critique : An Experimental Moment in the Human Sciences*. The University of Chicago Press, 1986.

Martindale, Don. *Sociological Theory and the Problem of Values*. Bell & Howell Co., 1974.

Moore, Henrietta. *Feminism and Anthropology*. Polity Press, 1988.

Moreno, Eva. "Rape in the Field: Reflections from a Survivor" in D. Kulick & M. Wilson (eds.) *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Routledge, 1995.

Mossiere, Geraldine, "Sharing in Ritual Effervescence: Emotion and Empathy in Fieldwork" *Anthropology Matters Journal*, vol.9, no.1,2007
(<http://www.anthropologymatters.com>)

- Pattana Kitiarsa, "*You May Not Believe, But Never Offend the Spirits: Spirit Medium Cults and the Post Modernization of Thai Religion*" Ph.D Dissertation, University of Washington, 1999)
- Reddy, William M. "Emotional Liberty: Politics and History in Anthropology of Emotions" *Cultural Anthropology*, vol.14, no.2, May 1999, pp. 256-88.
- Ronai, Carol Rambo. "The Reflexive Self Through Narrative: A Night in the Life of an Erotic Dancer/Researcher" in Ellis, Carolyn & Flaherty, Michael. (eds.) *Investigating Subjectivity: Research on Lived Experience*. SAGE, 1992.
- Rosaldo, Michelle. *Knowledge and Passion : Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge University Press, 1980.
- Rosaldo, Renato. "Grief and a Headhunter's Rage : On the Cultural Force of Emotions" in E. Bruner & S. Plattner (eds.) *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*. American Ethnological Society, 1989.
- Salzman, Philip Carl. " On Reflexivity" *American Anthropologist*, vol.104, no.3, 2002, pp. 805-13.
- Sant Cassia, Paul. "When Intuitive Knowledge Fails: Emotion, Art and Resolution" in Milton, Kay & Svasek, Maruska (eds.) *Mixed Emotions: Anthropological Studies of Feeling*, Oxford: Berg, 2005.
- Sasithorn Chaiprasit, *The Body Concept in Northern Thai Healing : A Case Study of Female Bone Healers*, Ph.D Dissertation, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University, 2008.

- Shrestha, Celayve Heaton. "Emotional Apprenticeships: Reflection on the Role of Academic Practice in the Construction of "the Field" *Anthropology Matters Journal*, vol.9, no.1,2007
(<http://www.anthropologymatters.com>)
- Speed, Shannon. "At the Crossroads of Human Rights and Anthropology Toward a Critically Engaged Activist Research" *American Anthropology*, 108, pp.66-76, 2006.
- Tonkin, Elizabeth. "Being There: Emotion and Imagination in Anthropologists' Encounters" in Milton, K. & Svasek, M. (eds.) *Mixed Emotions: Anthropological Studies of Feeling*
- Turner, Victor. 'Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage', Proceedings of The Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, Seattle, 1964.
- , *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, 1967.
- , *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, 1969.
- Vermeulen, Cornelis. "Anthropology and Politics : The Logic of Their Interrelationship", *Dialectical Anthropology*, Vol.12, No.1, January, 1977, pp. 235-244.
- Whitehouse, Harvey. "Emotion, Memory and Religious Rituals: An Assessment of Two Theories" in Milton, Kay & Svasek, Maruska (eds.) *Mixed Emotions: Anthropological Studies of Feeling*.

Wikan, Unni. *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Williams, Simon. *Emotion and Social Theory*. London: SAGE, 2001.

Woodthorpe, Kate. "My Life After Death: Connecting the Field, the Finding and the Feeling" *Anthropology Matters Journal*, vol.9, no.1,2007
(<http://www.anthropologymatters.com>)

Yanay, Niza. "Hatred as Ambivalence" , *Theory, Culture & Society*, Vol. 19(3), 2002: pp.71-88.

อารมณ์และความรู้สึก การออกแบบเมืองและสถาปัตยกรรม

สันต์ สุวัจนานันท์

เมื่อกล่าวถึงการออกแบบ “เมืองและสถาปัตยกรรม” จำเป็นหรือไม่ที่จะต้องมีการใช้ อารมณ์ (Emotion) และความรู้สึก (Feeling) เข้าไปเป็นเสมือนวัตถุดิบในการออกแบบ ในเมื่อการออกแบบแล้วคือการแก้ปัญหา การจัดการทางพื้นที่เพื่อให้ได้ประโยชน์สูงสุด ตอบสนองต่อบริบททางสภาพแวดล้อม และเป็นไปตามกฎหมายควบคุมพื้นที่ อารมณ์และความรู้สึกสามารถนำมาซึ่งวิธีการแก้ปัญหาได้หรือไม่ และการแก้ปัญหาด้วยวิธีแบบใช้อารมณ์และความรู้สึก จะสามารถตอบโจทย์ของงานออกแบบเมืองและสถาปัตยกรรมในมุมที่เป็น “ตรรกะทางวิทยาศาสตร์” ได้หรือไม่ อีกทั้งการใช้อารมณ์และความรู้สึกดังกล่าวยังจะเป็นอารมณ์และความรู้สึกของใคร ของคนออกแบบหรือของคนที่ใช้และถ้าเป็นแบบนั้นจริงเราสามารถที่จะใช้อารมณ์และความรู้สึกของใครคนใดคนหนึ่งเพื่อให้คนอื่นๆ รู้สึกและมีอารมณ์ร่วมตามได้หรือไม่ คำถามเหล่านี้ไม่ใช่สิ่งใหม่ ทางแยกระหว่างการใช้ “ตรรกะทางวิทยาศาสตร์” เพื่อตอบสนองประโยชน์สูงสุดจากการออกแบบ และการใช้ “อารมณ์และความรู้สึก” เพื่อสร้างประสบการณ์ร่วม สร้างความหมายต่างๆ มีมานานแล้ว ซึ่งอาจจะสามารถย้อนกลับไปถึงเมื่อ วิทยาศาสตร์สมัยใหม่ก่อตัวขึ้น ประเด็นของทางแยกระหว่างแนวทางทั้งสองนี้จะนำเสนอต่อไป แต่ประเด็นเรื่อง “อารมณ์และความรู้สึก” สามารถเข้ามาเกี่ยวข้องกับ การพิจารณา คิด วิเคราะห์ และออกแบบเมืองและสถาปัตยกรรมได้อย่างไร เปลี่ยนไปจากทิศทางไหน และจะก่อให้เกิดองค์ความรู้อะไรเกิดขึ้น ซึ่งจะเป็นสิ่งท้าทายความขึ้นนี้ต้องการจะนำเสนอ โดยเฉพาะเมื่อพูดถึง “อารมณ์และความรู้สึก” นั้นจะสามารถโยงไปถึง “ตัวตนและสำนึกของความเป็นตัวคน” (Self and Consciousness) และความสัมพันธ์ระหว่าง “วัตถุและอัตบุคคล” (Object and Subject) อย่างไร ประเด็นต่างๆ เหล่านี้จะกลายเป็นสิ่งที่ช่วยให้เกิดการตั้งคำถาม รื้อค้นกระบวนการคิดพิจารณาถึงการออกแบบเมืองและสถาปัตยกรรมที่มีการแตกแขนงออกไปได้ บทความชิ้นนี้ไม่ได้มีความต้องการที่จะเข้าไปตัดสินว่า มุมมองหรือแนวคิดการออกแบบใดเป็นสิ่งที่ถูกที่ควร แต่เน้นย้ำถึงความหลากหลายของวิธีการคิด เพื่อก่อให้เกิดความรู้ในการอธิบายความเชื่อมโยงที่เกิดขึ้นระหว่างสถาปัตยกรรมไปสู่ มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

ถ้าพูดถึง “ทฤษฎีของการออกแบบเมืองและสถาปัตยกรรม” เชื่อแน่ว่ามีหลากหลายมากมาย สามารถมองเห็นการพัฒนาองค์ความรู้ที่แตกแขนงออกไป บางก็ไปสนับสนุนกันบางก็ไปหักล้างกัน ทฤษฎีเหล่านี้อาจจะเรียกได้ว่าเป็นคำอธิบายที่พยายามอธิบายสิ่งที่เกิดขึ้นภายในเมือง ซึ่งรวมถึงรูปแบบของ “อาคาร” และ “สถาปัตยกรรม” จุดตรงนี้น่าคิดเพราะสิ่งที่เกิดขึ้นภายในเมืองสามารถถูกอธิบายด้วย คำ ความหมาย และให้นัยยะความสำคัญที่แตกต่างกันระหว่าง “อาคาร” (Building) และ “สถาปัตยกรรม” (Architecture) ด้านหนึ่งเป็นการอธิบายลักษณะที่เห็นทางกายภาพ จับต้องได้ วัดได้ และที่สำคัญตอบสนองต่อโจทย์ของการใช้สอย ในอีกมุมหนึ่งจะสามารถหมายถึงอะไร เป็นไปได้หรือไม่ว่าคำว่า “สถาปัตยกรรม” จะมีนัยยะที่ซ่อนอยู่มากไปกว่าประโยชน์ใช้สอย มากไปกว่าคำว่า “อาคาร” แล้วอะไรที่สามารถอธิบายถึง “สิ่งที่มีมากไปกว่า” เหล่านั้น และเมื่อพิจารณาถึงความแตกต่างระหว่างคำว่า “เมือง” ระหว่างนัยยะที่เน้นถึง ขอบเขต ขนาด ความหนาแน่น ประชากร หรือลักษณะทางกายภาพของเมือง และนัยยะที่เน้นถึง การตั้งถิ่นฐาน ความรู้สึกของการเป็นเจ้าของเป็นส่วนหนึ่งของพื้นที่ หรือลักษณะทางนามธรรมที่เกิดขึ้นกับการใช้พื้นที่ของผู้คนในเมือง การแยกส่วนทางความคิดนี้เกิดขึ้นได้อย่างไร และเราสามารถทำอะไรเป็นเครื่องมือเพื่อใช้อธิบายความแตกต่างของสองมุมมองนี้

ถ้าจะลองมองย้อนกลับไปถึงการเกิดขึ้นของเมือง อาจจะเกิดจากการร่อนเร่ของชนเผ่าที่ยังไม่มีการตั้งถิ่นฐานเป็นหลักแหล่ง อาจจะเป็นเพราะปัจจัยของการดำรงชีพ การล่าสัตว์ การแลกเปลี่ยนสินค้า การเดินทาง แต่เมื่อเริ่มมีการพบเจอกันมากขึ้น บ่อยขึ้น เริ่มมีการรวมกลุ่ม เกิดกลุ่มก้อนที่มีขนาดใหญ่ขึ้น กำหนดสร้างกฎและกรอบของการอยู่ร่วมกัน เริ่มมีการป้องกันระแวงระวังภัยที่จะเข้ามารุกรานจากคนภายนอก เกิดเป็นความหมายของคน “ในพื้นที่” และคน “นอกพื้นที่” เริ่มทำการกำหนดสร้างบริเวณ ขอบเขต และการกำหนดอาณาเขตทางกายภาพ ก่อเกิดการตั้งถิ่นฐานและเกิดเป็นเมืองขึ้น อาจจะกล่าวว่า “เมือง” เป็นการเกิดขึ้นตามความต้องการ “คน” ที่มาอยู่ร่วมกัน ในเชิงความหมายทางนามธรรมแล้วการรวมตัวดังกล่าวก่อให้เกิดเป็นพื้นที่ของ “ชุมชน” และในเชิงความหมายทางรูปธรรมแล้วการรวมตัวดังกล่าวสะท้อนให้เห็นในพื้นที่ของ “หมู่บ้าน” ถ้ากล่าวโดยสรุป “เมือง” คือผลผลิตที่เกิดขึ้นจากการป้องกันตนเองของคนในชุมชน

การใช้คำอธิบายที่กล่าวมาข้างต้นต่อการเกิดขึ้นของเมืองจะเห็นได้ว่าเป็นการอธิบายจาก “ประโยชน์ใช้สอย” ของเมือง คือการกำหนดอาณาเขตที่แน่นอน การเชื่อมโยงนโยบายของการครอบครองเข้ากับพื้นที่ทางกายภาพ และการป้องกันภัยที่จะเข้ามารุกรานจากภายนอก จากคำอธิบายในทิศทางนี้จะเห็นได้ว่าเป็นการเอื้อให้เกิดการพัฒนาแนวความคิดและวิธีการที่จะทำอย่างไรเพื่อที่จะได้มาซึ่ง “ประโยชน์ใช้สอยที่ดีขึ้นกว่าเดิม” หมายถึง ทำอย่างไรที่จะอยู่ร่วมกันภายในเมืองได้ดีขึ้น ทำอย่างไรที่จะกำหนดการครอบครองพื้นที่ได้ดีขึ้นในเมื่อมีคนต้องการพื้นที่มากขึ้น หรือแม้กระทั่งทำอย่างไรที่จะสามารถสร้างการป้องกันตัวเองเพื่อคนในเมืองได้ดีขึ้น ทิศทางนี้นำมาซึ่งชุดคำอธิบายหรือทฤษฎีที่เกี่ยวกับ “การออกแบบ” เมืองในลักษณะที่ยืนอยู่บนมุมมองที่ว่าเมืองเป็น “วัตถุ” ชนิดหนึ่งที่สามารถปรับปรุงได้ สามารถเปลี่ยนแปลงแก้ไขได้ สามารถที่จะออกแบบเพื่อจัดการและเพื่อป้องกันปัญหาที่จะเกิดขึ้นได้ และสามารถที่จะออกแบบสร้างสิ่งต่างๆ ให้สามารถรองรับสิ่งที่เกิดขึ้นเช่นจำนวนประชากรที่เพิ่มมากขึ้น ความหนาแน่นที่เพิ่มมากขึ้น เช่นเพิ่มทางสัญจรให้มีมากขึ้นและสลับซับซ้อนขึ้น (ดูภาพที่ 1) สร้างอาคารร้านค้าต่างๆ มากขึ้นเพื่อรองรับเศรษฐกิจของชุมชนที่เติบโตขึ้น และที่สำคัญสามารถกำหนดสร้างความสะดวกสบายให้เกิดขึ้นได้ในเมืองได้ เมืองใหญ่ๆ ที่เกิดขึ้นไม่ว่าจะเป็นมหานครนิวยอร์ก ลอนดอน โตเกียว หรือศัพท์ที่ใช้เรียกมหานครเหล่านี้ในปัจจุบันเช่นคำว่า “Megacities”¹ เป็นการยืนยันถึงความสำคัญของคำว่า “เมือง”

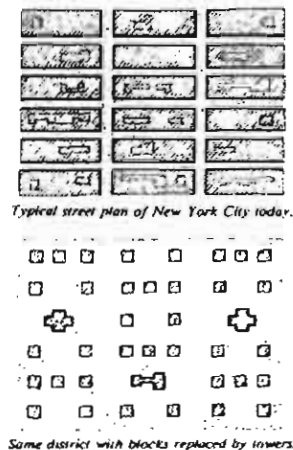
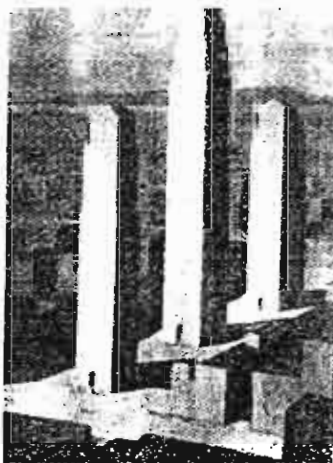
ไม่ใช่แค่ปัญหาของขนาดใหญ่และความสลับซับซ้อนของเมือง แต่การพัฒนาขนาดและไร้ทิศทางในช่วงยุคสมัยใหม่ (Modern Movement) ทำให้เกิดปัญหาการเหลือของพื้นที่ที่ไม่ต้องการ หรือที่ Roger Trancik เรียกพื้นที่เหล่านี้ว่า “Lost Space” ซึ่งตามลักษณะของพื้นที่เหลือในเมืองที่ Trancik ให้เอาไว้แล้ว มีลักษณะที่เกิดขึ้นจาก การตัดถนนเพราะการเพิ่มขึ้นอย่างมากของรถยนต์ส่วนตัวซึ่งเป็นการตอบสนองการเดินทางระหว่างเมือง จากการพัฒนาข่านริมน้ำ จากการใช้พื้นที่ของทหารที่ไม่ใช้แล้ว จากพื้นที่ที่เหลืออยู่หลังชุมชน

¹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Megacity> [access January 13, 2008]; สามารถให้คำจำกัดความของ Megacity ได้จากขนาดของประชากรซึ่งมีเกิน 10 ล้านคน หรือมีความหนาแน่นของประชากร อย่างน้อย 2000 คนต่อตารางกิโลเมตร การเกิดขึ้นของ Megacity เกิดขึ้นจากความรวดเร็วของการแผ่ขยาย รูปแบบใหม่ๆ ของเมืองที่เกิดจากความหนาแน่นของประชากร ลักษณะของเศรษฐกิจที่เป็นไปตามกระแสโลกาภิวัตน์และการแข่งขันของเมือง อาชญากรรม และความหลากหลายของกลุ่มชุมชน ตัวอย่างของ Megacities เช่น Tokyo, Japan (36,197,000); New York City, USA (24,600,000); Mexico City, (22,800,000); Karachi, Pakistan (21,600,000); Mumbai (Bombay), India (21,100,000) เป็นต้น

ทางรถไฟ หรือแม้แต่ เกิดจากการเปลี่ยนแปลงของตลาดอุตสาหกรรมต่างๆ เช่น โรงงานที่ย้ายตัวเองออกไปจากเมืองชั้นในออกไปสู่เมืองชั้นนอกเพื่อการลงทุนที่ต่ำลง² รวมทั้งตึกสูงที่เกิดขึ้นภายในเมืองมีการเติบโตอย่างรวดเร็ว ทิศทาง โดยเฉพาะเมื่อตึกต่างๆ เหล่านี้เกิดขึ้นมาโดยไม่ได้มีการคำนึงถึงความเชื่อมโยงระหว่างตัวตึกใหม่และเนื้อเมืองเดิม ทำให้เกิดปัญหาของการจัดการทางด้านพื้นที่ เกิดพื้นที่ที่ไม่มีคุณภาพไม่สามารถใช้งานได้จริงๆ (ดูภาพที่ 2) ดังนั้นจากปัญหาต่างๆ เหล่านี้จึงจำเป็นต้องมีการออกแบบวางแผนในการควบคุมและดูแลการพัฒนาการเติบโตของเมือง



ภาพที่ 1 ชื่อภาพ “The Ideal City” (1920) เขียนโดย Ludwig Hilberseimer ภาพนี้ Hilberseimer ต้องการสะท้อนให้เห็นถึงมุมมองของเมืองในอุดมคติตามแนวคิดสมัยใหม่ที่ประกอบไปด้วยตึกสูง การแบ่งแยกทางสัญจรระหว่างรถยนต์และทางเดินเท้าที่ชัดเจน กลุ่มก้อนการใช้งานต่างๆ มีการจัดระเบียบอย่างดี (ภาพต้นฉบับ: Dr. Franz Stiedner และ Museum of Modern Art, New York)

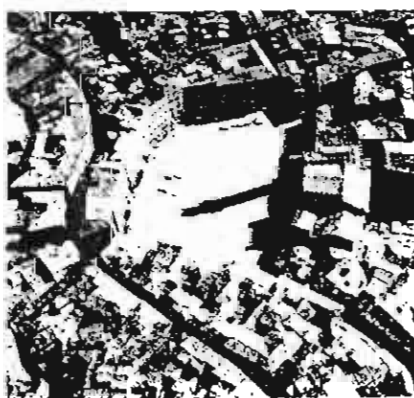


ภาพที่ 2 ชื่อภาพ “City of Towers” (1927) เขียนโดย Raymond Hood ภาพนี้ต้องการแสดงให้เห็นถึงสิ่งที่เกิดขึ้นที่เรียกว่า เมืองทางตั้ง (the Vertical City) ปัญหาที่เกิดขึ้นมาคือการขาดความต่อเนื่องระหว่างตึกสูงหรือเมืองทางตั้งที่เกิดขึ้นกับระบบของเนื้อเมืองเดิม ทำให้คุณภาพของที่ว่างในเมืองเกิดปัญหาหรือที่เรียกว่า Lost Space

คำอธิบายต่างๆ ที่จะสามารถช่วยให้เกิดการออกแบบวางแผนต่างๆ อาจรวมเรียกว่า “ทฤษฎีการออกแบบเมือง” ซึ่งสามารถพิจารณาแบ่งได้ออกเป็น 3 ทฤษฎีหลักๆ คือ 1.) Figure and Ground 2.) Linkage และ 3.)

² Roger Trancik, *Finding Lost Space: Theories of Urban Design* (Canada: John Wiley & Sons, Inc., 1986), p. 3.

Place³ สำหรับทฤษฎีแรก คำว่า Figure คือการพิจารณาเฉพาะฐานของตัวอาคารบ้านเรือนในเมือง หรืออาจจะมองได้ว่าเป็นรูปตัดแปลนชั้นล่างที่มีส่วนต่อเชื่อมกับพื้นที่ว่างภายในเมืองที่เรียกว่า Ground โดยการแบ่งแยกความแตกต่างโดยใช้การให้สีดำเป็นเครื่องหมายแสดงถึงขอบเขตของ Figure ส่วนให้สีขาวแสดงเครื่องหมายถึงขอบเขตของ Ground (ดูภาพที่ 3 และ 4) ความแตกต่างที่ช่วยให้ประโยชน์ต่อการพิจารณาความต่อเนื่อง ความหนาแน่น และยังสามารถนำไปใช้เพื่อการคาดเดาการเติบโตของเมือง เพื่อการรองรับการพัฒนาและการปรับปรุงคุณภาพของเนื้อเมือง จากการที่ใช้ Figure and Ground เข้ามาพิจารณาเมือง จึงทำให้นักออกแบบเมืองเริ่มที่จะมองลึกลงไปในองค์ประกอบต่างๆ ที่เกิดขึ้นภายในเนื้อเมือง เช่น “ลานกลางแจ้ง” หรือที่เรียกว่า Piazza ที่เป็นส่วนประกอบสำคัญของเมืองในการพบปะเจอกันของชุมชน ส่วนใหญ่จะเป็นที่ตั้งของโบสถ์หรือวิหารที่สำคัญในเมืองๆ นั้น หรือแม้แต่ “ถนน” เส้นทางสัญจรต่างๆ ที่ประกอบกันเข้ามาเป็นเครือข่ายของเมือง⁴ ไม่ใช่แค่คำอธิบายจากทฤษฎี Figure and Ground แต่ยังมีทฤษฎีที่มองเมืองจากการสัณฐานของการเชื่อมโยงหรือการต่อเชื่อมในรูปแบบต่างๆ⁵ (ดูภาพที่ 5) คำอธิบายที่เกิดขึ้นจากทฤษฎีที่มองเนื้อเมืองในลักษณะนี้จะทำให้เห็นถึงความแตกต่างของเมืองและบริบทต่างๆ ที่ทำให้เกิดรูปแบบที่แตกต่างกันออกไป เช่น รูปทรงหรือรูปร่างของเมืองที่เกิดขึ้นตามขอบเขตกำแพงเมือง รูปทรงหรือรูปร่างของเมืองที่ขึ้นอยู่กับภูมิประเทศหรือการดำรงชีพ เช่นรูปร่างของเมืองที่เกิดขึ้นในแนวความคิดอยู่กับแนวเขตของแม่น้ำ สะท้อนให้เห็นถึงวิถีชีวิตของคนในชุมชนนั้นที่ดำรงชีพอยู่ใกล้ริมน้ำ ใช้แม่น้ำเป็นทางสัญจรหลัก ซึ่งแน่นอนว่ารูปทรงหรือรูปร่างของเมืองจะแตกต่างออกไปจากชุมชนที่ใช้ชีวิตอยู่ในหุบเขา หรือในพื้นที่ที่มีอากาศหนาวเย็นกว่า



ภาพที่ 3 Piazza del Campo, Siena ประเทศ อิตาลี

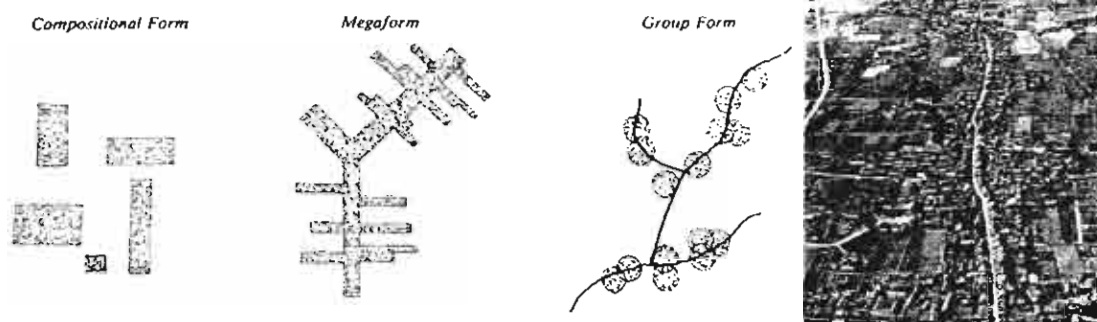
Piazza del Campo นี้ถือได้ว่าเป็นพื้นที่ว่างในเมืองที่มีประสิทธิภาพมากที่สุดที่ยังหลงเหลืออยู่ในปัจจุบัน นักออกแบบเมืองหลายคนได้เขียนรูปทรงแบบต่างๆ อย่างจากการศึกษา Piazza แห่งนี้ ความแตกต่างอย่างเห็นได้ชัดระหว่างพื้นที่ว่างของทลหาและความหนาแน่นของรูปทรงของอาคารโดยรอบ

ภาพที่ 4 Piazza del Campo, Siena ประเทศ อิตาลี ในการวิเคราะห์การวางผังเมืองตามทฤษฎี Figure and Ground

³ Roger Trancik, *Finding Lost Space*, p. 97.

⁴ Michael Hough, *Out of Place: Restoring Identity to the Regional Landscape* (New Haven: Yale University Press, 1990), p. 115.

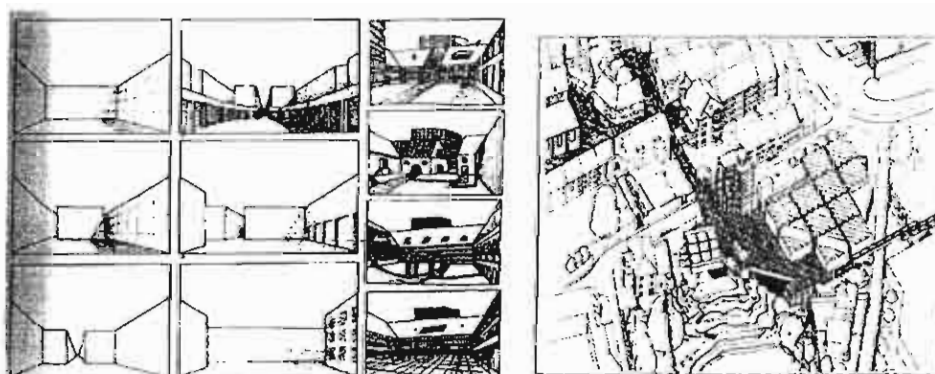
⁵ Roger Trancik, *Finding Lost Space*, p. 98.



ภาพที่ 5 รูปแบบการเชื่อมต่อของที่ว่างในสามลักษณะ โดย Fumihiko Maki

รูปแบบทั้งสามประกอบไปด้วย 1.) การเชื่อมต่อโดยรูปทรงต่างๆ หรือที่เรียกว่า Compositional Form 2.) การเชื่อมต่อโดยโครงสร้างที่ครอบคลุมทั้งระบบการเชื่อมต่อเอาไว้มีการจัดลำดับใหญ่น้อย สำคัญมากสำคัญน้อย ที่ว่างและส่วนปิดทึบ และในหลายๆ กรณีเป็นโครงสร้างแบบเปิดสามารถก่อให้เกิดการเชื่อมโยงต่อไปได้เรื่อยๆ ในการเชื่อมโยงลักษณะนี้เรียกว่า Megaform และ 3.) เป็นการเชื่อมโยงโดยส่วนประกอบย่อยๆ รวมตัวกันเป็นองค์ประกอบใหญ่ การเชื่อมโยงในลักษณะนี้บางครั้งมีปัจจัยทางธรรมชาติ ภูมิประเทศเข้ามาเกี่ยวข้องเช่น ลักษณะการเชื่อมโยงชุมชนที่อยู่ริมฝั่งแม่น้ำตามรูป

สิ่งที่น่าสนใจในงานเขียนของ Trancik เมื่อพูดถึง “ทฤษฎีการออกแบบเมือง” ในชุดคำอธิบายต่างๆ Trancik ยังได้กล่าวถึง ทฤษฎีที่ว่าด้วย Place หรือ “พื้นที่” (ดูภาพที่ 6) น่าสังเกตว่าในชุดคำอธิบายนี้ มีความแตกต่างออกไป คือมีการพูดถึงความสำคัญของ วัฒนธรรม การดำรงชีพของคนในชุมชน และที่สำคัญมีความเชื่อมโยงไปยังรูปทรงหรือรูปร่างของเมือง ในทฤษฎีชุดนี้เองที่ Trancik ได้ชี้ให้เห็นว่า ปัจจัยหนึ่งที่ทำให้ทฤษฎีชุดนี้แตกต่างออกไปจากทฤษฎีชุดอื่นๆ คือ “การใช้ความหมาย” (Meaning) นั่นคือ การที่จะทำให้เกิดการออกแบบทางพื้นที่ได้ จะต้องมีการพิจารณาถึงบริบททางความหมายซึ่งเกิดขึ้นมาจากวัฒนธรรมและความเฉพาะเจาะจงในพื้นที่ๆ นั้น⁶ แต่สิ่งที่น่าสนใจและน่าทำการคลี่คลายต่อไปคือ การนำเอาบริบททางวัฒนธรรมและความเป็นอยู่เฉพาะที่มาใช้จะมองจากมุมมองมุมใด จะมองจากมุมมองของคนออกแบบซึ่งอยู่นอกพื้นที่หรือจะนำเอามุมมองของคนในพื้นที่มาใช้ได้มากน้อยแค่ไหน และการกำหนดความหมายลงไปในพื้นที่โดยคนใดคนหนึ่งหรือ จากผู้ออกแบบสามารถก่อให้เกิดความหมายต่อคนส่วนใหญ่ในพื้นที่ได้หรือไม่ คำถามเหล่านี้จะทำการคลี่คลายในลำดับต่อไปเมื่อพูดถึง แนวคิดทางด้านปรากฏการณ์นิยม



ภาพที่ 6 เป็นภาพที่แสดงให้เห็นถึงการนำเอาทฤษฎีที่ว่าพื้นที่ (Place) เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของการออกแบบพื้นที่ว่างในเมือง โดยใช้จุดยืนของคนออกแบบเสมือนเป็นคนที่ใช้เมือง

⁶ Roger Trancik, *Finding Lost Space*, p. 99.

คำอธิบายที่เกิดขึ้นมาจากทฤษฎีเหล่านี้ เป็นเสมือนการตอบโต้ถึงชุดคำอธิบายที่เน้นทางกายภาพของเมืองเป็นหลัก คือการมองเห็นเมืองเป็น “วัตถุ” ที่สามารถปรับปรุงเปลี่ยนแปลง กำหนด และสร้างกรอบให้เกิดการควบคุมหรือพัฒนา ที่สำคัญคำอธิบายจากการมองเห็นเมืองในลักษณะนี้สะท้อนให้เห็นถึง “จุดยืน” ของนักทฤษฎีที่คิดถึงกระบวนการออกแบบเมือง หรือที่เรียกว่า Urban Theorists ว่าขึ้นอยู่กับตรงจุดใด เช่น ในการใช้คำอธิบายแบบ Figure and Ground จุดยืนของผู้อธิบายดูเหมือนลอบอยู่เหนือเมือง มองลงมาจากฟ้าผ่า จากตำแหน่งแห่งที่เดียวกับพระเจ้า ถ้าใช้คำอธิบายเดียวกันกับสายตานิยม สายตาในลักษณะนี้คือสายตาของชายเป็นใหญ่ ถ้าใช้คำอธิบายในสายโครงสร้างนิยม สายตาในลักษณะนี้คือสายตาที่ประกอบไปด้วยอำนาจในการกำหนดมอง จึงมีนัยยะที่แฝงไว้ด้วยการควบคุมและการครอบครอง (ดูภาพที่ 3 และ 4) ส่วนในคำอธิบายที่มองถึงสัญญาณและความเชื่อมโยงของเนื้อเมือง (ดูภาพที่ 5) จุดยืนของผู้ให้คำอธิบายก็จะมีลักษณะใกล้เคียงกัน คือมองเห็นเมืองในสถานะที่เป็นวัตถุ แบ่งแยกอยู่ห่างออกไปจากตำแหน่งแห่งที่ของคนมอง อธิบายสิ่งต่างๆ ที่เกิดขึ้นโดยไม่ได้พิจารณาถึงมิติต่างๆ ที่ซ่อนอยู่ภายในรูปทรงหรือรูปร่างที่เห็น และถึงแม้คำอธิบายในทฤษฎีที่ว่าพื้นที่ (Place) นั้นจุดยืนของคนมองจะ “อยู่ภายในพื้นที่” (ดูภาพที่ 6) แต่นั่นไม่ได้หมายความว่าจุดยืนเดียวกันกับผู้คนที่อยู่ในพื้นที่นั้นจริง ดังนั้นเมื่อมองเมืองในทิศทางนี้ จากจุดยืนนี้ จะทำให้ไม่สามารถพิจารณาสิ่งอื่นๆ ที่อยู่นอกเหนือจากกรอบการมอง รายละเอียดปลีกย่อยต่างๆ เช่น ความรู้สึกของคนในเมือง ความรักและหวงแหนพื้นที่ที่ตัวเองดำรงชีพอยู่ ความแตกต่างระหว่างการเดินทางผ่านเมืองและการอยู่อาศัยในเมือง หรือความรู้สึกที่เป็นส่วนหนึ่งกับพื้นที่ คำอธิบายจากมุมมองนี้จะไม่สามารถอธิบายได้เลยว่า คนที่อยู่ในแต่ละบ้านเป็นใคร ครอบครัวไหนเป็นครอบครัวไหน ทำไมบ้านกลุ่มนี้จึงอยู่ใกล้กับบ้านกลุ่มนี้ บ้านหลังนี้เป็นญาติเกี่ยวข้องกับบ้านข้างเคียง หรือบ้านในแต่ละหลังในหมู่บ้านนี้มีใครไม่ถูกกัน หรือกล่าวโดยสรุป คือ มิติทางในทางสังคมที่เกิดขึ้นภายในเนื้อเมืองถูกละเลยไป ไม่สามารถถูกอธิบายได้⁷

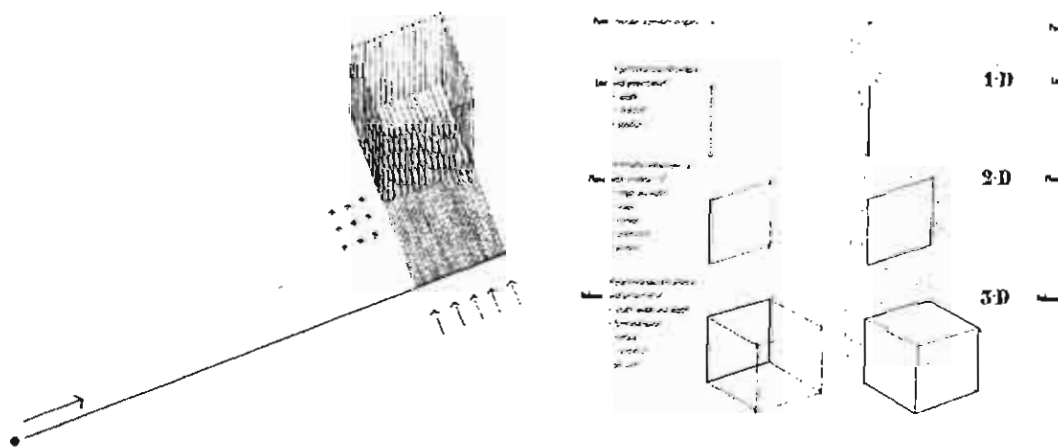
ถ้าเป็นดังนั้นแล้ว คำถามที่เกิดขึ้นคือ ชุดคำอธิบายที่เกิดขึ้นจากทฤษฎีการออกแบบเมือง ที่เน้นในเชิงกายภาพ ในเชิงประโยชน์ใช้สอยอย่างเดียว เพียงพอหรือไม่⁸ และมีชุดคำอธิบายแบบเดียวหรือ ถ้าปรากฏการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นกับเมือง กับผู้คนในเมือง ไม่สามารถถูกอธิบายได้ด้วยคำอธิบายเหล่านี้ เราจะสามารถสร้างชุดคำอธิบายชุดอื่นได้อย่างไร จะสืบค้นองค์ความรู้อื่นๆ ที่ก่อให้เกิดการต่อยอดของการพัฒนาองค์ความรู้และแนวคิดได้จากที่ใด ซึ่งดังที่กล่าวไปแล้วเบื้องต้นว่า บทความชิ้นนี้มีวัตถุประสงค์ที่จะนำเสนอ “อารมณ์และความรู้สึก” เข้ามาเป็นปัจจัยในการพิจารณาหรือสร้างให้เกิดการแตกแขนงทางความคิดออกไป ดังนั้น ประเด็นแรกที่จะกล่าวต่อไปคือ การนำเสนอ “อารมณ์และความรู้สึก” เข้ามาใช้ในงานออกแบบสถาปัตยกรรมและการออกแบบเมือง ประเด็นที่สองคือการเปลี่ยนแปลงแยกตัวออกโดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความแตกต่างระหว่างการเน้นที่ประโยชน์ใช้สอยเป็นหลัก (Functional Approach) และเน้นที่ปรากฏการณ์เป็นหลัก (Phenomenological Approach) และประเด็นสุดท้าย คือเมื่อเกิดการแยกตัวออกของแนวความคิด โดยเฉพาะในการพิจารณาจากแนวคิดด้าน “ปรากฏการณ์ศาสตร์” จะก่อให้เกิดอะไรขึ้น ทำให้เกิดการต่อยอดทางความคิดในด้านการออกแบบเมืองและการออกแบบสถาปัตยกรรม หรือก่อให้เกิดปรากฏการณ์ต่างๆ ในเมืองและในสถาปัตยกรรมปรากฏตัวออกมาอย่างไร

⁷ Michael Hough, *Out of Place*, p. 121.

⁸ Christian Norberg-Schulz, 'The Phenomenon of Place (1976)' in Kate Nesbitt (ed.), *Theorizing A New Agenda for Architecture: An Anthology of Architectural Theory 1965-1995*, (New York: Princeton Architectural Press, 1996), pp. 414-28.

อารมณ์และความรู้สึก ในการออกแบบสถาปัตยกรรมและการออกแบบเมือง

เมื่อพูดถึง “อารมณ์และความรู้สึก” ที่ถูกนำมาใช้ในงานออกแบบสถาปัตยกรรมแล้ว จะพบว่า “อารมณ์และความรู้สึก” เป็นปัจจัยสำคัญที่แฝงอยู่ในกระบวนการออกแบบอยู่เสมอ เช่น การออกแบบองค์ประกอบทางสถาปัตยกรรมเพื่อก่อให้เกิดความรู้สึกสวยงาม มีการใช้จังหวะ (Rhythm) ความถี่ความซ้ำ (Repetition) สร้างให้เกิดความกลมกลืนหรือสร้างให้เกิดความแตกต่าง (Harmony or Contrast) ซึ่งต่างๆ เหล่านี้ถือได้ว่าเป็นเครื่องมือทาง “การจัดองค์ประกอบ” (Composition) (ดูภาพที่ 7) เพื่อปรับปรุงแต่งเติมให้รูปร่างและรูปทรงอาคารมีความสวยงาม⁹ ก่อให้เกิด “อารมณ์และความรู้สึก” ต่อคนดูและคนที่เข้าไปใช้พื้นที่สถาปัตยกรรมนั้นๆ ถ้าพิจารณาอย่างผิวเผินแล้ว การนำเอา “อารมณ์และความรู้สึก” มาใช้ในการจัดองค์ประกอบทางทัศนียภาพ ก่อให้เกิด “กระบวนการให้ความหมาย หรือกระบวนการใช้ภาพตัวแทน” เท่านั้น นั่นหมายความว่า อารมณ์และความรู้สึก จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อการเข้าไปใช้พื้นที่ที่ถูกกำหนดความหมายไว้ตั้งแต่แรก เช่น พื้นที่ที่กำหนดให้เกิดขึ้นเป็นจุดเด่น พื้นที่ที่กำหนดให้มีความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวกันกลมกลืนกันทั้งโครงการ หรือพูดอีกนัยหนึ่งคือ ประเด็นของ “อารมณ์และความรู้สึก” นี้จะกลายเป็นประเด็นรอง หรือผลพลอยได้ที่เกิดขึ้นจากการปรับแต่งองค์ประกอบต่างๆ ภายในเมืองและในอาคาร แต่ไม่ใช่นัยยะของการแสดงออกทางตัวตน (Self) สำนึกของความเป็นตัวตน (Consciousness) สะท้อนให้เห็นถึงตำแหน่งแห่งที่ของอัตบุคคล (Subject Position) ที่เข้าไปใช้ในพื้นที่ หรือแม้กระทั่งแนวคิดที่จะนำไปสู่การคลี่คลาย สิ่งที่ปรากฏขึ้นให้เห็นต่อคนที่เข้าไปใช้ในพื้นที่



ภาพที่ 7 เป็นภาพที่แสดงให้เห็นถึงหลักการเบื้องต้นของการจัดองค์ประกอบ (Composition) ที่เกิดขึ้นจากการใช้องค์ประกอบพื้นฐานคือ จุด เส้น ระนาบ เป็นการพัฒนาการทางการจัดองค์ประกอบของรูปร่างรูปทรง คือจากมิติเดียวทางเส้นสาย ไปสู่สองมิติในมิติของระนาบ และสุดท้ายไปสู่สามมิติคือมิติของความสูง ปริมาตรของอากาศที่เหมือนเป็นหัวใจหลักในการออกแบบสถาปัตยกรรม (ภาพจาก Francis D.K. Ching, *Architecture: Form Space and Order* (New York: Van Nostrand Reinhold, 1979)

⁹ เครื่องมือในการจัดองค์ประกอบ หรือที่เรียกว่า ทฤษฎีรูปทรงหรือภาพแบบการจัดองค์ประกอบสถาปัตยกรรม (Composition) เช่น การใช้มวล (Mass) ผ่านว่าง (Space) จุด (Point) เส้น (Line) พื้นผิว (Surface) และยังประกอบไปด้วยส่วนที่ให้ความกลมกลืนและเป็นเอกภาพ (Harmony and Unity) เช่น สัดส่วน (Proportion) ลีลา (Rhythm) ความเปรียบต่าง (Contrast) ขนาดส่วน (Scale) ลำดับความสำคัญหรือฐานานุศักดิ์ (Hierarchy) ลำดับขั้นตอน (Sequence) และรวมถึงการสร้างสมดุลแบบสมมาตร (Symmetry) และแบบอสมมาตร (Asymmetry) และความสลับซับซ้อน (Complexity)

“อารมณ์และความรู้สึก” ซึ่งถือได้ว่าเป็นปัจจัยที่สำคัญในการแยกตัวออกจากกระบวนการคิด วิธีการคิด แยกแขนงจากแนวคิดที่เน้นไปที่ตัว “วัตถุ” แต่เพียงอย่างเดียว พื้นที่หรือที่ว่างถูกอธิบายทางตรรกะวิทยาศาสตร์สามารถจับต้องได้วัดได้ หรือที่เรียกว่า Isomorphic Space หรือ Mathematic Space ไปสู่แนวคิดที่เน้นไปที่ “การที่วัตถุปรากฏตัวออกมาให้เห็น” ซึ่งเป็นการสร้างความเชื่อมโยงระหว่าง วัตถุ อัตถวิสัยของคน สภาพแวดล้อมที่อยู่โดยรอบทั้งของวัตถุและของบุคคล ความเชื่อมโยงที่วนลูปได้ว่าเป็น “ปรากฏการณ์” อย่างหนึ่งที่เป็นการรวบรวมเอา ปรากฏการณ์ทั้งหลายที่อยู่โดยรอบความสัมพันธ์ระหว่าง วัตถุและบุคคล ณ เวลานั้นเข้ามาด้วยกัน กลั่นกรองออกมาเป็นสิ่งที่ปรากฏออกมาให้เห็น (Appearance) มีการให้คุณค่าและความหมายมีมิติต่างๆ ทางสังคมและวัฒนธรรมผนวกเข้าไปในพื้นที่นั้น หรือที่เรียกว่า Place, Sensual Space, Lived Space หรือ Inhabited Landscape ก่อให้เกิดการเรียนรู้ถึงปัจจัยอื่นๆ ที่ประกอบกันเข้ามาเช่น ประสบการณ์ของการอยู่อาศัย (Sense of Dwelling) ความรู้สึกถึงความเป็นเจ้าของ (Sense of Belonging) โดยภาพรวมเราเรียกแนวคิดที่ว่านี้ว่า ปรากฏการณ์ศาสตร์ (Phenomenology) และเป็นแนวทางที่จะนำเรากลับเข้าไปสู่การพิจารณาองค์ความรู้และศาสตร์ที่เป็นปรัชญา เช่น สุนทรียศาสตร์ (Aesthetics)

ก่อนที่จะทำการอธิบายถึง “ปรากฏการณ์ศาสตร์” ที่เกิดขึ้นในงานสถาปัตยกรรมและการออกแบบเมือง เรามาดูทำความเข้าใจถึงคำว่า “สุนทรียศาสตร์” เพราะเหตุว่าเป็นสิ่งที่ช่วยให้เข้าใจถึงกลไกของแนวคิดถึงความสัมพันธ์ระหว่าง ทัศนบุคล-วัตถุ (Subject-Object Relations) ในทางปรากฏการณ์ศาสตร์ หรือ ปรากฏการณ์นิยมได้ชัดเจนขึ้น คำว่า “Aesthetics” เกิดขึ้นมาโดยการบัญญัติศัพท์ใหม่ขึ้นโดย Alexander Gottlieb Baumgarte ส่วนคำว่า “สุนทรียศาสตร์” มาจากศัพท์ภาษาบาลีว่า “สุนทริยะ” แปลว่าดี งานสุนทรียศาสตร์จึงมีความหมายตามรากศัพท์ว่า “วิชาที่ว่าด้วยความงาม” เนื้อหาของ “สุนทรียศาสตร์” เกิดจากปัญหาที่ถกเถียงกันในหมู่นักปราชญ์เกี่ยวกับปัญหาที่ว่า ความงามคืออะไร ค่าของความงามนั้นเป็นจริงมีอยู่โดยตัวของมันเองหรือไม่ ความงามและสิ่งที่งามสัมพันธ์กันอย่างไร มีมาตรการตายตัวอะไรหรือไม่ที่ทำให้เราคัดสินใจได้ว่าสิ่งนั้นงามหรือไม่งาม Baumgarte มีความสนใจในปัญหาเรื่องของความงามนี้มาก เขาได้ลงมือค้นคว้ารวบรวมความรู้เกี่ยวกับความงามที่กระจัดกระจายอยู่มาไว้ในที่เดียวกัน เนื้อหาของสุนทรียศาสตร์นั้นว่าด้วยความคิดรวบยอดเรื่องความงาม การที่จะนิยามว่าความงามคืออะไรนั้นก็ยังไม่เป็นที่ยุติและเรื่องนี้นักนับว่าเป็นปัญหาสำคัญของสุนทรียศาสตร์อย่างหนึ่ง จุดมุ่งหมายของสุนทรียศาสตร์ก็คือ พยายามสร้างชุดคำอธิบาย หรือ คลังคลังกลไกทางความคิดที่สามารถอธิบายถึงความงามที่เกิดขึ้น ถือได้ว่าเป็นความพยายามที่จะยกระดับการสร้างสรรค และความสนใจในศิลปะ ที่มักจะถูกมองว่าความงามเกิดขึ้นและถูกตัดสินโดยการใช้ “สัญชาตญาณ” ให้เปลี่ยนเป็น “พฤติกรรมที่เต็มไปด้วยปัญญา” ดังนั้น ศาสตร์ที่ว่าด้วยความงามนี้ จึงเริ่มเรื่องด้วยการพิจารณาเรื่องการ “สร้างสรรค” ศิลปะและ “ความสนใจ” ในศิลปะ คำตอบจากปัญหานี้ได้จากการพยายามค้นหา “ความหมาย” ของความงามนั่นเอง ซึ่งนั่นก็เป็นการต่อเชื่อมโยงไปยังเรื่องราวเกี่ยวกับ “การรับรู้ของมนุษย์” (Perception)¹⁰

ความงามตามคำอธิบายของสุนทรียศาสตร์ คือ ความงามที่มีสุนทรียภาพ ซึ่งหมายถึง อารมณ์ ความรู้สึก งามซึ่งพึงพอใจ (Pleasure) ในคุณค่าของสิ่งทีงาม ไม่ว่าจะเป็นธรรมชาติ หรือศิลปะ ความรู้สึกงามซึ่งใน

¹⁰ <http://www.school.net.th/library/create-web/10000/generality/10000-10184.html> [13 มกราคม 2551]

คุณค่าดังกล่าวนี้ย่อมจะเจริญเติบโตได้โดยประสบการณ์ หรือการศึกษา อบรม ฝึกฝน จนเป็นอุปนิสัยเกิดขึ้นเป็น รสนิยม (Taste) ขึ้นตามตัวบุคคล¹¹

Immanuel Kant เป็นผู้ที่สร้างคำอธิบายให้กับ ลักษณะขั้นมูลฐานที่มีต่อ อารมณ์และความรู้สึก ทางสุนทรียศาสตร์ Kant กล่าวว่า การพิจารณาความงามควรพิจารณาจาก “ความพึงพอใจอันไม่หวังผลใดๆ” คือ มองศิลปะเพื่อศิลปะ ไม่จำเป็นต้องเป็นภาพตัวแทนของอะไร หรือของความหมายใด หรือที่เรียกว่า Art for Art Sake ตามทัศนะของ Kant แล้วผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นจากความพึงพอใจอันไม่หวังผลใดๆ นี้เรียกว่า “ประสบการณ์ทางสุนทรียะ” ซึ่ง Kant เชื่อว่า สามารถฝึกฝนและสร้างประสบการณ์โดยอาศัย “ความรู้” ประกอบดังนี้ 1.) ประสบการณ์ทางสุนทรียะต้องอาศัยการรับรู้ ไม่ใช่เรื่องของความจำหรือจินตนาการ การรับรู้เป็นการรวบรวมความรู้สึกทั้งภายนอกและภายในที่มีผลต่อสิ่งเร้า 2.) ประสบการณ์ทางสุนทรียะต้องอาศัยความสนใจ ประทับใจ หรือ อารมณ์ที่มีต่องานศิลปะ 3.) ประสบการณ์ทางสุนทรียะต้องอาศัยความรู้ และการเรียนรู้ของคนต้องอาศัยประสบการณ์ 4.) ประสบการณ์ทางสุนทรียะต้องอาศัยความเข้าใจ¹²

“ความรู้” ที่เป็นส่วนประกอบสำคัญของ “ประสบการณ์ทางสุนทรียะ” นั้นไม่สามารถระบุได้อย่างแน่นอนว่าจะเกิดขึ้นมาได้อย่างไร และเมื่อไร เพราะความรู้ที่ว่าเกิดขึ้นมาจาก “จิตใจ” ซึ่งโดยตัวของมันเองแล้วมีการสนับสนุนหรือมีกฎเกณฑ์ต่างๆ ไปทางด้านจิตวิทยาเกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ ดังนั้นจะเห็นได้ว่าสิ่งที่ Kant พยายามจะคลี่คลายกลไกของความคิด คำอธิบายที่จะสามารถอธิบายถึงส่วนประกอบสร้าง “ประสบการณ์ทางสุนทรียะ” นั้น Kant ไม่เพียงแต่หันเหคำอธิบายจากข้อพิจารณาถึงความงามของ “วัตถุ” มายัง “ตัวบุคคล” แต่ Kant ยังสร้างให้เกิดความเชื่อมโยงของตำแหน่งแห่งที่ทั้งสอง ระหว่างตำแหน่งของ ภาววิสัย และ อัตวิสัย นั่นคือ การรับรู้และความพึงพอใจ ซึ่งถือได้ว่าเป็นการพิจารณาจากคุณสมบัติของโลกอัตวิสัย

จากเรื่องราวของ ศาสตร์ที่ว่าด้วยความงาม ถือได้ว่าเป็นการคลี่คลายไปสู่ประเด็นสำคัญอันหนึ่งนั่นคือ การที่คนรับรู้ ชื่นชม และให้ความหมาย นอกจากตำแหน่งแห่งที่ของวัตถุที่เราพิจารณา เช่น แจกัน โต๊ะ ห้องนอน อาคาร บ้านเรือน หรือแม้กระทั่ง พื้นที่ในเมือง ยังจำเป็นต้องพิจารณาจากตำแหน่งแห่งที่หรือจุดยืนของคนดู คนที่วัตถุชิ้นนี้เปิดเผยตัวเองไปสู่ คนที่รับรู้สิ่งที่ปรากฏออกมา นั่นคือตำแหน่งแห่งที่ของอัตบุคคล (Subject Position) ที่สำคัญสุนทรียศาสตร์ยังทำให้เรามีโอกาสเข้าไปสืบค้นว่า ในตำแหน่งแห่งที่ของอัตบุคคลนี้ควรจะมีความสัมพันธ์ หรือควรจะอยู่ในสภาวะของ “สำนึกของการมีตัวตน” (Consciousness) อย่างไร อัตบุคคลใน

¹¹ สำหรับนิยามของคำว่า รสนิยม (Taste) ในที่นี้ก็ยังสามารถแยกพิจารณาออกได้ว่า รสนิยมเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจากความรู้สึกของคน หรือมองรสนิยมเป็นสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นทางสังคมซึ่งเป็นไปตามอธิบายตามความหมายที่ ปีแอร์ บูร์ดิเยอ (Pierre Bourdieu) ใหไว้ นั่น “รสนิยมคือพลังที่ควบคุมการจัดแบ่งจำแนก ทำให้เกิดความรู้สึกหรือการรับรู้โดยปราศจากเหตุผลต่อสิ่งที่ยังเกิดขึ้น... รสนิยมทำหน้าที่เหมือนกับการแนะนำทางสังคมรูปแบบหนึ่ง ซึ่งแนะนำแนวทางให้คนเข้าครอบครองพื้นที่ทางสังคมที่กำหนดไว้แล้ว ให้รู้สึกสำนึกถึงตำแหน่งพื้นที่ของตน ที่สามารถปรับเปลี่ยนตำแหน่งทางสังคมไปตามทรัพย์สินสมบัติ และตามวิธีการปฏิบัติ หรือตามสินค้า ที่เหมาะสมกับผู้เข้าครอบครองตำแหน่งทางสังคมนั้น” จะพบว่าในสำนึกของความมีตัวตนนั้นเองไม่ได้เกิดขึ้นมาลอยๆ จากสิ่งที่ไม่มียอะไรเลย แต่สะท้อนให้เห็นถึงคุณค่าและความหมายเอาไว้ใน รสนิยม นั่นๆ ด้วย ซึ่งตรงนี้เองที่ อธิบายว่า “รสนิยมได้กลายเป็นสาระสำคัญที่เข้ามากำหนดคุณลักษณะทางวัฒนธรรม ในกระบวนการแยกแยะทางชนชั้นของผู้บริโภค” คุราฮะเอะซึกะเพิ่มเติมใน เกษม เพ็ญนิรันดร์, “สู่ทรมแดนความรู้... เรื่องวัฒนธรรมบริโภค ความเป็นปกติวิสัยของการบริโภควัฒนธรรมในชีวิตประจำวัน”, สู่ทรมแดนความรู้ เรื่องวัฒนธรรมบริโภค (ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร: กรุงเทพฯ, 2550), หน้า 44-51

¹² ศศ.ร. ฐานิศวร เจริญพงศ์, “เกี่ยวกับสุนทรียภาพในทฤษฎีสถาปัตยกรรม”, สรรพสาระจากทฤษฎีสถาปัตยกรรมตะวันตก (unknown), หน้า 55

ตำแหน่งนี้จะต้องเป็นคนที่มิตสึที่รู้ว่าตัวเองอยู่ที่ไหนในโลก สัมพันธ์อยู่กับวัตถุที่อยู่ตรงหน้า อยู่ในพื้นที่อย่างไร ไม่มีความคาดหวังหรือมีอคติต่อสิ่งที่พบเห็น เพื่อที่จะสามารถรับรู้สิ่งต่างๆ อย่างที่มันเป็นซึ่งแน่นอนว่ารวมทั้งปรากฏการณ์ที่เปิดเผยตัวเองออกมา ประเด็นของ “สำนึกของการมีตัวตน” นี้สำคัญ เพราะถือได้ว่าเป็นจุดแยกของศาสตร์อีกสองแขนงที่สนใจในการหาคำอธิบาย “สำนึกของการมีตัวตน” นี้ นั่นคือจุดแยกระหว่าง “ปรากฏการณ์ศาสตร์” (Phenomenology) และ “จิตวิทยา” (Psychology) เพราะในขณะที่ศาสตร์ทางจิตวิทยาเชื่อในกลไกของระบบชีวภาพ เช่น การทำงานของสมอง คลื่นไฟฟ้า เพื่อใช้อธิบาย “สำนึกของการมีตัวตน” ศาสตร์ที่เรียกว่า ปรากฏการณ์ศาสตร์ เชื่อใน “ธรรมชาติของมนุษย์” เชื่อใน “อำนาจในการคิดและการตีความ”¹³ ซึ่งมีแนวคิดตามแนวทาง “ประจักษ์นิยม” (Empiricism)¹⁴ และความสามารถในการคิดนี้เองที่อยู่ นอกเหนือไปจากคำอธิบายทางชีวภาพแต่เพียงอย่างเดียว ดังเช่นคำนิยามของ Christian Norberg-Schulz ที่กล่าวว่าแนวคิดทางสายปรากฏการณ์ศาสตร์ นี้คือเป็น “การหันกลับเข้าไปหาวัตถุ เป็นมุมมองที่พยายามหนีออกไปจากความเป็นนามธรรม และหนีจากคำอธิบายที่เกิดขึ้นตามหลักจิตวิทยาที่ว่าด้วยโครงสร้างของความคิด”¹⁵

ถ้าปรากฏการณ์ศาสตร์ เป็นศาสตร์ที่เปิดโอกาสให้เกิดการสร้างความหมาย เกิดกระบวนการเชื่อมโยงระหว่างวัตถุและอัตบุคคล สะท้อนให้เห็นถึงสำนึกของการมีตัวตน ความคิด และการตีความแล้ว สิ่งต่างๆ เหล่านี้จะมีประโยชน์อย่างไรต่อการเกิดขึ้น การออกแบบ การสร้าง และการเปลี่ยนแปลงของ เมืองและสถาปัตยกรรม หรือถ้าจะพูดอีกอย่างหนึ่งคือ การนำเอาปรากฏการณ์ศาสตร์เข้ามาเป็นแว่นขยาย การออกแบบเมืองและสถาปัตยกรรมแล้ว จะทำให้เกิดมุมมองใหม่ๆ อย่างไร โดยเฉพาะมุมมองที่สะท้อนให้เห็นถึง ความเชื่อมโยง (หรือบางครั้งเป็นการขัดแย้ง) ระหว่าง อาคารและสถาปัตยกรรม (Building and Architecture), ที่ว่างและพื้นที่ (Space and Place), ที่ว่างทางเรขาคณิตและที่ว่างที่เกิดจากการเข้าไปอาศัย (Isomorphic Space and Lived Space), ที่ว่างที่มีคุณลักษณะเป็นวัตถุที่ถูกจับจองและที่ว่างที่มีคุณลักษณะเลื่อนไหลเกิดจากการดำรงชีพ (Concretised Space and Inhabited Landscape) และที่สำคัญการนำเอาวิถีคิดในแบบปรากฏการณ์ศาสตร์ เข้าไปใช้อธิบายสิ่งที่เกิดขึ้นกับ “คน” ที่ใช้สถาปัตยกรรม ที่อยู่อาศัยในเมือง เป็นไปได้หรือไม่ว่า วิธีการคิดแบบนี้จะนำเราไปสู่ เรื่องราวของ ความแตกต่างทางอัตลักษณ์ การเชื่อมโยงระหว่างอัตลักษณ์ของคนและของพื้นที่ (Identity of People and Identity of Place)

ความแตกต่างระหว่าง หน้าที่ใช้สอยนิยม และ ปรากฏการณ์นิยม ในงานสถาปัตยกรรม

สถาปัตยกรรม เป็นการผสมผสานกันเป็นเนื้อเดียวของทั้งศาสตร์และศิลป์มิใช่เพียงสิ่งก่อสร้าง และมีใช้เพียงศิลปะแสนสร้างสรรค์ หรือภาพสะท้อนแนวความคิดทฤษฎีอันเป็นนามธรรมอย่างใดอย่างหนึ่ง

¹³ ประเด็นเรื่องการตีความใน “ปรากฏการณ์ศาสตร์” นี้น่าสนใจเพราะสามารถเห็นรอยแยกของระหว่าง Hermeneutics หรือศาสตร์แห่งการตีความตามแนวคิดทฤษฎีมนุษยนิยม และ Semiotics หรือสัญศาสตร์ ตามแนวคิดของนักคิดยุคโครงสร้างนิยม ในมุมมองหนึ่งจะเห็นได้ว่า ปรากฏการณ์ศาสตร์ ก็เป็นศาสตร์ที่ว่าด้วยการตีความเหมือนกัน แต่เป็นการตีความที่ไม่ได้มีข้อกำหนด หรือความหมายที่ถูกผนวกเอาไว้ตั้งแต่ต้นตามหลักการคิดของสายโครงสร้างนิยม ที่ความหมายมีลักษณะ และรูปสัญญะ ถูกผนวกติดกัน (ความหมายถูกบรรจุเอาไว้ตั้งแต่แรก) ความหมายที่เกิดขึ้นตามแนวคิดของ ปรากฏการณ์ศาสตร์ จึงเป็นความหมายที่เกิดขึ้นจากความรู้สึก เกิดขึ้นมาอย่างไม่เจาะจง มีความเลื่อนไหล และเฉพาะที่

¹⁴ นักปรัชญากลุ่มนี้มีความเชื่อว่า ประสบการณ์ประจักษ์เท่านั้นที่เป็นบ่อเกิดของความรู้ บุคคลสามารถรับรู้ได้ทางประสาทสัมผัส แต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น ดูเพิ่มเติมใน <http://jisc.nu.ac.th/data/ED0000741.doc> [14 มกราคม 2551]

¹⁵ In original quotation, “Phenomenology was conceived as a ‘return to things’, as opposed to abstractions and mental constructions”. Christian Norberg-Schulz, “The Phenomenon of Place (1976”, p. 415.

สถาปัตยกรรมเป็นทั้งจินตนาการอันงดงามล่องลอยและรูปธรรมอันจับต้องได้ด้วยสัมผัสทั้งหกไปพร้อมๆ กัน¹⁶

ถ้าพิจารณา “สถาปัตยกรรม” ว่าเป็น อาคารบ้านเรือน นั่นคือการพิจารณาตามนัยยะทางกายภาพของสิ่งก่อสร้าง นัยยะของการใช้สอยแต่เพียงอย่างเดียว เพราะ โดยทั่วไปแล้วผู้คนเชื่อว่า 1.) สถาปัตยกรรมถูกกำหนดมาจากการจำเป็นในการใช้สอย ไม่จำเป็นต้องพิจารณาถึงปัจจัยอื่นๆ เล็กก็ได้ ในขณะที่ศิลปะอื่นๆ เช่นดนตรีหรือวรรณกรรม หรือจิตรกรรมรูปทรงมีหน้าที่เพื่อสื่อความงาม หรือสุนทรียรสโดยตรง 2.) ความจำกัดของรูปทรงในงานสถาปัตยกรรมนั้นจำเป็นต้องใช้ประโยชน์ทางกายภาพได้จริง ในขณะที่ศิลปะอื่นๆ อาจจะนำเอารูปทรงเพื่อการแทนค่าความหมายจึงมีอิสระในการเลือกใช้รูปทรงได้มากกว่า 3.) สถาปัตยกรรม ถือได้ว่าเป็นศิลปะที่อยู่กับที่ งานสถาปัตยกรรมกลับมีความสัมพันธ์กับที่ตั้งของมันอย่างมาก เพราะมันย่อมหมายถึงแผนงานต่างๆ ตามหน้าที่ใช้สอยในตัวสถาปัตยกรรมและในพื้นที่นั้นๆ 4.) สถาปัตยกรรมมีความเกี่ยวข้องกับใกล้ชิดกับการใช้สอยประจำวันของผู้คน และ 5.) ขนาดของงานสถาปัตยกรรมซึ่งโดยทั่วไปมีขนาดใหญ่ ดังนั้นสิ่งที่เกิดขึ้นกับผู้สัมผัสจึงมักจะเป็นประสบการณ์ที่ห้อมล้อมตัวของผู้สัมผัส หรือเกิดจากการเข้าไปใช้มากกว่าการรับรู้และเห็นแต่เพียงภายนอก¹⁷

จากข้อความที่หยิบยกมาด้านบน ชี้ให้เห็นว่า สถาปัตยกรรม “มิใช่เป็นเพียงสิ่งก่อสร้าง” และ “มิใช่ศิลปะแสนสร้างสรรค์” แต่เป็นการผสมผสานระหว่างศาสตร์และศิลป์ ดังนั้นถ้าจะเลือกพิจารณาแต่ฝั่งใดฝั่งหนึ่งก็จะทำให้ไม่สามารถได้ความหมายที่ครบถ้วนสมบูรณ์ ดังที่ ผศ.ดร. ดันข้าว ปาณินท์ ได้คลี่คลายให้เข้าใจว่า การที่สถาปนิกเลือกที่จะยึดถือปฏิบัติเพียงส่วนใดส่วนหนึ่งแล้วแต่ความถนัด ผลจากความคิดดังกล่าวก่อให้เกิดเป็นแนวทางการทำงานของสถาปนิกสองประเภท หรืออาจจะเรียกได้ว่าเป็นแนวทางความคิดการทำงานที่แยกจากกันกลุ่มหนึ่งคือสถาปนิกผู้สามารถทางเหตุผลแต่พิจารณาทางจินตนาการและความงามเชื่อว่าสถาปัตยกรรมคือการรองรับการใช้งานและอีกกลุ่มหนึ่งคือสถาปนิกที่เป็นเสมือนศิลปิน ผู้ไม่เชื่อถือตรรกะทางเหตุผล แต่เชื่อว่างานสถาปัตยกรรมเป็นการสร้างสรรค์ที่ไม่มีขอบเขตจำกัด สามารถอยู่นอกเหนือกฎเกณฑ์ใดๆ¹⁸

สำหรับการแยกแยะออกเป็นสองประเภทความคิดการทำงาน ดันข้าว อ้างถึงตำรา Ten Books of Architecture โดย Vitruvius ที่เขียนขึ้นในศตวรรษที่ 17 ได้อธิบายว่า เมื่อก่อนยุควิทยาศาสตร์สมัยใหม่ สถาปัตยกรรม ถือได้ว่าเป็นส่วนผสมของความสัมพันธ์ระหว่าง “ความรู้ทางทฤษฎีปรัชญาและความรู้ทางปฏิบัติเชิงช่าง”¹⁹ และในฐานะของผู้ออกแบบ “สถาปนิกคือผู้รู้ในหลายแขนงแต่ไม่มีความชำนาญพิเศษในแขนงใด โดยเฉพาะธรรมชาติของวิชาชีพที่กลายมาเป็นสัญชาตญาณของสถาปนิกนั้นเปรียบได้กับการรู้อย่างเปิดที่เอื้ออำนวยให้ใช้ชีวิตสะท้อนน้ำสะท้อนบกได้”²⁰ นั่นหมายถึงความเชี่ยวชาญทั้งทางด้านศาสตร์และศิลป์ มีความเชี่ยวชาญที่จะทำเอาทฤษฎีมาใช้ในการปฏิบัติเชิงช่าง และในขณะเดียวกันความรู้ที่ได้จากการปฏิบัติเชิงช่างก็นำมาพัฒนาทฤษฎีทางสถาปัตยกรรม แต่ภายหลังในช่วงปลายยุค Renaissance หรือยุควิทยาศาสตร์ใหม่ ที่วิทยาศาสตร์เริ่มถูกตีความใหม่ เกิดเป็นเหตุผลและกระบวนการที่มีขั้นตอนพิสูจน์ได้ด้วยหลักฐานทางกายภาพ

¹⁶ ม.ธ.ปิตุลา หวิปรมิพร “ปลูก ก่อ สร้าง” (On the Tectonic of Thai Architecture) ๑๓๖ 10:49-11:49 หน้า 121

¹⁷ ผศ.ดร. ฐานิศวรร เจริญพงศ์, “เกี่ยวกับทฤษฎีสถาปัตยกรรม”, หน้า 60-1

¹⁸ ผศ.ดร. ดันข้าว ปาณินท์ “สัญชาตญาณที่ขาดหายไป: ความขัดแย้งระหว่างเหตุผลและจินตนาการ” ๑๓๖ 10:49-11:49, หน้า 126

¹⁹ ผศ.ดร. ดันข้าว ปาณินท์ “สัญชาตญาณที่ขาดหายไป”, หน้า 128

²⁰ ผศ.ดร. ดันข้าว ปาณินท์ “สัญชาตญาณที่ขาดหายไป”, หน้า 128