

สำหรับประเด็นจริยศาสตร์ในปรัชญาของโคเกิน จะเห็นได้ว่าโคเกินได้ให้ความหมายใหม่กับกรอบจริยศาสตร์แบบเดิมจากแง่มุมของประสบการณ์การบรรลุธรรมซึ่งทำให้เห็นว่า ‘ความไร้เหตุผล’ ในจริยศาสตร์แบบเซ็นมีเหตุผลน่ารับฟังมากขึ้น กล่าวคือ อาจารย์เซ็นอาศัยการเข้าใจความจริงเกี่ยวกับโลกและชีวิตที่ไม่แยกจากกันเป็นเกณฑ์ในการตัดสินใจกระทำ อย่างไรก็ตามข้อเสนอของโคเกินเกี่ยวกับจริยศาสตร์ในทางหนึ่งอาจไม่สามารถตอบคำถามเชิงจริยศาสตร์ในปัจจุบันทุกเรื่อง เพราะ จริยศาสตร์แบบเซ็นเป็นจริยศาสตร์ที่เปิดมิติให้กับการเข้าใจจริยศาสตร์ที่เชื่อมโยงกับสถานะจิตหรือภาววิทยาอย่างแยกออกจากกันไม่ได้

สะกุ เคียวอิ: ความหมายที่แท้แห่งพุทธธรรมคืออะไร

อาจารย์โคริน: ไม่ทำความชั่วทำแต่ความดี

สะกุ เคียวอิ: แม้แต่เด็กสามขวบก็เข้าใจคำสอนนี้

อาจารย์โคริน: แม้ว่าเด็กสามขวบจะสามารถให้คำตอบนี้ได้ แต่คนอายุแปดสิบก็ยังปฏิบัติไม่ได้

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ทวิวัฒน์ ปุณฺณทวิวัฒน์, ประทีปแห่งเซ็น. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, 2530

สุวรรณา สถาอานันท์, มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2533

สุวรรณา สถาอานันท์, ภูมิปัญญาวิชาเซ็น บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โคเก็น. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สำนักพิมพ์สยาม, 2534

เสถียร โพธิ์นันทะ, ปรัชญามหายาน. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2541

เสฐียรพงษ์ วรรณปก (แปล) เนื้อติดกระดูก. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน, 2540

ภาษาอังกฤษ

Blyth R.H., Zen and Zen Classics (Volume One) Tokyo : The Hokuseido Press, 1974

D.T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism. New York: Grove Weidenfeld, 1991

Katsuki Seida (Tr.) The Zen Classic Mumonkan and Hekiganroku. Tokyo: Weatherhill, Inc., 1977

Masao Abe, Zen and Comparative Studies. Hawaii: University of Hawaii Press, 1997

Simon P. James, Zen Buddhism and Environmental Ethics. Ashgate Publishing Limited, 2003

Norman Waddell and Abe Masao (tr.) “Shōbōgenzō Genjōkōan” The Eastern Buddhist.

(NS III No.2) 1972

Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge

เยียวยาโลก เยียวยาใจ:
การปฏิบัติจิตสำนึก นิเวศวิทยาเชิงลึก และพุทธศาสนาเพื่อสังคม
ในกวีนิพนธ์ของแกรี สไนเดอร์

ผศ.ดร. คารินทร์ ประดิษฐ์ทัศนีย์

บทคัดย่อ

บทความนี้วิเคราะห์กวีนิพนธ์บางบทของแกรี สไนเดอร์ จากมุมมองของนิเวศวิทยาเชิงลึก และศึกษาความเชื่อมโยงของพุทธศาสนากับแนวคิดเรื่องความสัมพันธ์ของมนุษย์กับสิ่งแวดล้อมที่ทวีอเมริกันร่วมสมัยผู้นำนเสนอ บทความนี้พยายามชี้ให้เห็นว่าสไนเดอร์ ผสมผสานพุทธศาสนานิกายเซ็น ความเชื่อของชนพื้นเมืองอเมริกัน และประสบการณ์ที่เขาได้สัมผัสธรรมชาติอย่างใกล้ชิดในการรังสรรค์กวีนิพนธ์ ซึ่งเขาใช้เป็นสื่อในการเชื้อเชิญให้ผู้อ่านลองจินตนาการโลกในลักษณะที่สรรพสิ่งไม่ได้เป็นทวิภาวะ แต่มีความสัมพันธ์เกี่ยวโยงกันอย่างลึกซึ้ง โดยหวังว่ามุมมองทางเลือกนี้จะนำไปสู่สิ่งที่เขาเรียกว่า “การปฏิบัติจิตสำนึก” และช่วยปลูกให้ผู้อ่านตื่นขึ้นจากมนต์สะกดของวัตถุนิยมและทุนนิยม บทความนี้มุ่งศึกษามุมมองทางเลือก รวมทั้งแนวทางการดำเนินชีวิตที่สไนเดอร์นำเสนอในกวีนิพนธ์ของเขา

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

Darin Pradittatsanee

Abstract

This essay examines Gary Snyder's engagement with Buddhism by analyzing his poetry from the perspective of deep ecology. It will demonstrate how Snyder, as a key figure of the counterculture movement in America, uses Zen Buddhism, together with Native American traditions and his intimate relationship with the natural world, in an attempt to use poetry as a means to invite his readers to imagine the world as an intricate web of constantly changing interrelationships among all things in order to bring about what he calls "evolution of consciousness" or "human spiritual evolution." The essay will thus focus on an alternative vision of non-dualism that Snyder evokes in the hope of awakening his readers' mind from materialistic and capitalist ideologies and also on the actions or lifestyles he chooses to take to put this alternative worldview into practice. In addition, the philosophy of 12th-century Japanese Zen master Dōgen, which significantly influenced the poet, will also be incorporated to shed light on Snyder's poetry and his imaginative vision.

"When you find your place where you are, practice occurs, actualizing the fundamental point. When you find your way at this moment, practice occurs, actualizing the fundamental point" (*Moon in a Dewdrop*, 72). This statement from an oft-quoted essay in 12th-century Japanese Zen Buddhist philosopher Dōgen's *Shōbōgenzō* nicely captures the beginning of Gary Snyder's engagement with Buddhism. While this statement suggests the interpenetration of practice and realization, as well as the focus on the here and now, it can also be interpreted as pointing to the significance of one's intimate relationship to place and one's profound understanding of it in the practice. In his 1979 interview with Michael Helm, Gary Snyder explained that his initial interest in American Indian and Asian wisdom was inspired by the "intense personal experience that [he] had as a young man in direct relation to nature," characterized by his receptivity to "a sense of communication with all of life's network" (*RW* 154).¹ He further elaborated that these moments led him "to ultimately take up the practice of Buddhism as a cosmopolitan and accessible mode of practice" (*RW* 154).

Just as Snyder's initial interest in Buddhism was induced by a sense of interconnectedness between himself and life forms in nature, so his further engagement with the religion was inseparable from his sense of place and his participation in the community of that particular place. Snyder did not approach Buddhism from the standpoint of an outsider totally ignorant of the religion's traditions and contexts. Snyder seriously prepared himself by studying Chinese and Japanese languages in graduate school at the University of

California at Berkeley from 1953 to 1956, the year he left for Japan. In Japan, not only did he focus on the study of Zen Buddhism with Oda Sesso Roshi in a monastery in Kyoto but he also immersed himself in the life and culture of this Zen Buddhist community for almost twelve years with occasional visits home (Murphy 5-9).

In this essay, I will focus on the relation of Snyder's work to Buddhism by examining his engagement with Buddhism in light of the deep ecology movement. Making use of Arne Naess' and other theorists' concept of deep ecology, this essay will concentrate on how Snyder uses Zen Buddhism, together with Native American traditions and his intimate relationship with the natural world, in an attempt to use poetry as a means to induce his readers to imagine the world as an intricate web of constantly changing interrelationships among all things. The focus will thus be on this alternative vision that Snyder evokes in the hope of awakening his readers' mind from materialistic and capitalist ideologies that promote competition, exploitation, and accumulation. To put it differently, this essay will investigate the ways in which Snyder, as a key figure in the counterculture movement, employs his Buddhism-inspired philosophy in his poetry in order to bring about an "evolution of consciousness" or "human spiritual evolution," as he puts it (*RW* 86). Zen master Dōgen's philosophy, which significantly influenced Snyder, will also be incorporated to shed light on his poetry. Moreover, the essay will examine the actions or lifestyles Snyder chooses to take to put this alternative worldview into practice. Snyder's works that will be analyzed are his recent collections of poetry: *No Nature: New and Selected Poems* (1992) and *The Gary Snyder Reader: Prose, Poetry, and Translations 1952-1998* (1999).²

The first section of this essay will discuss the deep ecology movement and its relation to Snyder. Employing the framework of deep ecology, the second section will examine the interconnections between certain aspects of Buddhism that Snyder is interested in, his principles regarding human relationships to the natural world, and his suggested lifestyles and concrete actions consistent with these principles.

Deep Ecology and Gary Snyder

The development of "deep ecology" in the 1970s had its starting point when the Norwegian philosopher Arne Naess distinguished shallow and deep approaches to environmental protection in the third World Future Research Conference in Bucharest in 1972 (Drengson and Inoue xvii). Since then it has been variously developed by philosophers such as Bill Devall, George Sessions, and Warwick Fox. According to Naess, "shallow

ecology" views humans as separate from, and superior to, the non-human. It is anthropocentric and exploitative since it is mainly concerned with "the health and affluence of people in the developed countries" ("Shallow" 3). In contrast, "deep ecology" rejects "the human-in-environment image in favor of *the relational, total-field image*." Naess views organisms as "knots in the biospherical net or field of intrinsic relations," or, to put it differently, as interrelated and interdependent members with "*the equal right to live and blossom*" and an "ability to coexist and cooperate in complex relationships" ("Shallow" 3-4). Warwick Fox further adds that shallow ecology champions "the dominant metaphysics of mechanistic materialism" (253). As it believes that knowledge can be compartmentalized, it considers "ethics in isolation from metaphysics." In contrast, recognizing the closely knit relations between ethics and metaphysics, deep ecology postulates that "all 'things' are fundamentally . . . related and . . . that these interrelationships are in constant flux." Deep ecology therefore replaces shallow ecology's "ideology of economic growth" with "the ideology of ecological sustainability" (Fox 254). Alan Drengson and Yuichi Inoue note that whereas shallow ecology still focuses on economic growth and chooses to protect the environment "by means of technological innovation . . . , 'scientific' resource management. . . , and mild changes in lifestyle," deep ecology aims at transforming the fundamental way in which humans perceive themselves and their relationship with the non-human world (xix).

In developing deep ecology, Naess highlights the centrality of an experiential relationship with nature. He emphasizes that the principles of "deep ecology" are not "derived from ecology by logic or induction," but "*suggested, inspired, and fortified*" by "[e]cological knowledge and the life-style of the ecological field-worker" ("Shallow" 7). Fox interprets this statement as also pointing to an emphasis on "intuition" over "the data of ecology conceived as an empiric-analytic science" (254). Furthermore, deep ecologists link this intuition of deep ecology to various religious traditions (Hinduism, Zen Buddhism, Native American wisdom, and Christianity, for example).

It is important to note that Arne Naess does not present the perspectives of the deep ecology movement as absolutely fixed but allows a multiplicity of deep ecological approaches. Naess presents his view of deep ecology as a "movement," suggesting different approaches, expressions, and actions within it ("Deep Ecological" 266). In addition, the openness of deep ecology is clearly seen in "the apron diagram," by which Naess conceptualizes a total view of the movement ("Apron Diagram" 11-12). The apron diagram consists of four related levels: 1) fundamental premises, such as Buddhist, Hindu, Christian, or philosophical premises, 2) deep ecology platform or principles 3) general, not concrete

views, eg. lifestyles or policies, and 4) practical or concrete decisions in actual life situations (See Figure 1). Naess and George Sessions lay out the eight principles of deep ecology which highlight the intrinsic values of the non-human world and humans' respectful treatment of non-human life (49-50). In this diagram, he presents "streams of derivations from the most fundamental norms and descriptive assumptions (level 1) to the particular decisions in actual life situations (level 4)" ("Deep Ecological" 269). For Naess, all supporters of deep ecology generally share the same principles (level 2) while their approaches to levels 1, 3, and 4 can vary. Concurrently, he encourages his readers to "elaborate their own versions of deep ecology, clarify key concepts, and think through the consequences of acting from these principles" (49).

What is then the connection between deep ecology and Gary Snyder? In "Survival and Sacrament," Gary Snyder refers to the deep ecology movement as "a movement toward creating a 'culture of the wilderness' from within contemporary civilization" (180). He looks at deep ecology as "part of the emerging realization that this could be tried" (*PW* 180). In reality, although Snyder does not identify himself as a deep ecologist, a few scholars connect Snyder with this philosophy. Max Oelschlaeger highly commends Snyder as "the poet laureate of deep ecology" who champions "a *spiritual ecology* that calls into vision an old-new way of being" (261, 269). More interestingly, Michael Zimmerman not only refers to Snyder as a "deep ecologist poet" (60) but also argues for the relation between the deep ecology movement and the 1960s counterculture in which Snyder was a key figure. Viewing the radical ecological movement³ as "an offshoot of the counterculture," Zimmerman points out that as counter-culturalists rebelled against modernity's materialism, socio-political domination, and spiritual destitution, they sought new ways of perceiving reality in ancient wisdom which they believed could help restore their lost relation with humans and nature (4, 61-65). For them, "only 'consciousness expansion' could bring the radical social changes needed to heal the planet" (64). The counter-culturalists' key concepts are shared by deep ecologists as the former group's ecological concerns are fully developed by the latter.

Buddhism and Deep Ecology in Snyder's Poetry

To study Snyder's use of Buddhism to awaken his readers to a "radically different worldview," one needs to understand his attitude toward, and treatment of, Buddhism. Firstly, Snyder sees Buddhism not as something exotic, but as an indispensable base for daily existence. He once stated that a focus on "body, speech, and mind" is "fundamental

Buddhism to me” and “fundamental to existence itself” (*RW* 83). Due to this view, he critiques the Buddhist and Hindu traditions of prescribing celibate lives in secluded monasteries for monks and thus losing “a total integrated life style” seen in the primitives or in some native American groups (*RW* 16). He suggests instead that we “take the great intellectual achievement of the Mahayana Buddhists and bring it back to a community style of life which is not necessarily monastic.” Furthermore, Snyder expresses his divergent view from Theravada Buddhism’s assertion that “Life is suffering, and we must get out of the Wheel” (*RW* 136). Pointing out that this statement arises from a “position of cause” and referring to native American beliefs and Mahayana Buddhism’s definition of *sangha* as “the community” of all living beings, he prefers to look at this concept from a “position of consequence,” that is, to see life as sacred and choose to “be part of it all.” In addition, Snyder advocates not only Buddhism that is inseparable from daily life but also socially engaged Buddhism. He seeks the best of the two worlds: “social revolution” of the West and “individual insight into the basic self/void” of the East (*GSR* 42). Interestingly, he remarks that the two things are “contained in the traditional three aspects of the Dharma path: wisdom (*prawn*), meditation (*hyena*), and morality (*shill*)” and offers his American reinterpretation of the concept of morality:

This last aspect means, for me, supporting any cultural and economic revolution that moves clearly toward a truly free world. It means using such means as civil disobedience, outspoken criticism, protest, pacifism, voluntary poverty, and even gentle violence if it comes to a matter of restraining some impetuous crazy. (*GSR* 43)

Buddhism is not the only source of Snyder’s inspiration; he embraces various religious traditions. This aspect points to his eclecticism and his belief that these traditions are different expressions of the same ancient teaching. Snyder once made it clear that Asian religious and native American traditions are “all one teaching” and share in common “the exploration of consciousness itself: self-understanding, transcendence of self” (*RW* 68). He, therefore, combines Buddhism with other ancient wisdoms.

In addition, Snyder’s engagement with Buddhism influences his concept of language and poetry. In “Language Goes Two Ways” (1995), he proposes his language theory. In a familiar view, language is seen as “uniquely human and primarily cultural,” and while human perception is determined by language, humans use language to impose order on the chaotic world (*PS* 178-173). Turning these notions around, Snyder asserts that language is “basically biological” and “becomes semi cultural as it is learned and practiced” (*PS* 178). Moreover, he expresses his views that “the natural world (which includes human language) is mannerly, shapely, coherent, and patterned *according to its own devices*,” and that “language does not

impose order on a chaotic universe, but reflects its own wildness back" (PS 174). In suggesting an alternative way of looking at language, Snyder criticizes humans' self-aggrandizement in their manipulative power over language and the universe. While he emphasizes the natural wildness of language, he focuses as much on the quality of the mind that comes into contact with language:

The way to see *with* language, to be free with it and to find it a vehicle of self-transcending insight, is to know both mind and language extremely well and to play with their many possibilities without any special attachment. In so doing, a language yields up surprises and angles that amaze us and that can lead back to unmediated direct experience. (PS 175)

In other words, the mind has to let go of its attachments or presuppositions and play along with the order of the natural world (including language). To illustrate this concept, Snyder then quotes Dōgen—"To advance your own experience onto the world of phenomena is delusion. When the world of phenomena comes forth and experiences itself, it is enlightenment"—and suggests that real seeing is to "forget [one]self" and "join in a larger moment with the world" (PS 179). Applying this Buddhist concept to writing, Snyder proposes that "[I]language is a part of our body and woven into the seeing, feeling, touching, and dreaming of the whole mind." To him, poetry "bringing us back to [the] original true mind," which is free from habitual thoughts and able to discern the universe "in the eternity of the present" (RW 72). Poets seek "new paths for the mind-energy to flow, which would be literally more creative directions, but directions which change politics" (RW 71).

The following analysis of Snyder's selected poems will demonstrate the intricate connections between Buddhist concepts (which, from a deep ecology viewpoint, serve as his fundamental premises/assumptions) and the principles of human relationships with the natural world. In a 1964 interview, Snyder discussed the importance of what he referred to as "the power-vision," which is necessary to call society's attention to "its ecological relationships in nature and to its relationships in the individual consciousness":

The power-vision is not concerned with political power, but the knowledge of the self, the power of no-power; this is in the practice of Zen. But it's not limited to Zen; it's a basic human possibility that can be uncovered any place, any time. It's, in part, a process of tearing yourself out of your personality and culture and putting yourself back in it again. (RW 4)

Attempting to disengage our mind from the dualistic ideologies of power struggle prevalent in modern society, Snyder here draws our attention to a different kind of power: "the power of no-power." It is an insight into the non-dualistic nature of reality and of our relationship

with the universe. Snyder views this insight as a human birthright and something attainable through Zen meditation practice.

Snyder's "power-vision" is that of an alternative worldview of non-dualism, which the poet has experienced through his intimacy with nature and his practice of Zen Buddhist meditation. "Riprap," one of his early poems, vividly illustrates a moment of non-dualistic discernment. In the poem, the poet compares the very act of writing this poem to that of constructing a riprap:

Lay down these words
Before your mind like rocks.
 placed solid, by hands
In choice of place, set
Before the body of the mind
 in space and time:
Solidity of bark, leaf, or wall
 riprap of things:
Cobble of milky way,
 straying planets,
These poems, people,
 lost ponies with
Dragging saddles
 and rocky sure-foot trails.

The poet fascinatingly employs language as a means of undoing our habitual thinking in dualistic terms and of disclosing the interconnectedness and interpenetration of opposites: matter/mind, solidity/changeability, physical/spiritual, illusion/reality, and phenomenal world/ultimate truth (*nirvana/samsara*). His metaphor that likens "words" to "rocks" and his consistent blurring of the demarcation between the two things suggest their common characteristics. The two are set "before your mind" and "before the body of the mind." They both are also described as being "placed solid" or having a quality of "solidity." This diction here stimulates us to question whether the body and the mind are two separate things. The reader can't deny that to read the poem, the eye (the body) is as necessary as the mind. At the same time, the poem, which is made up of words (matter), is itself the product of the poet's mind and his use of words. Matter and mind interpenetrate each other. In addition, while Snyder describes both words and rocks as solid, he simultaneously makes us aware that their solidity is interwoven with changeability. Rocks, in reality, are not so solid and permanent as they seem to be since they are composed of "bark" and "leaf." Granite is later described as "ingrained / with torment of fire and weight" and made of "Crystal and sediment linked hot." Likewise, likened to a "riprap of things," the poem is an amalgam of disparate things that arise from the poet's experiences, both past and present. Rocks, the poem, and their

components are thus all subject to change as the poet succinctly ends the poem with “all change, in thoughts, / As well as things.”

The poem is informed by the Buddhist concepts of interdependence and emptiness (*sunyata*), which, according to Buddhism, characterize the true nature of reality. As an entity's existence hinges on a concurrence of causes and conditions in the web of interrelationships, it is always subject to change and empty of any inherent nature. The poem suggests, for example, that there is no such essential quality as rock-ness in the rock. The rock is made up of other things and comes into existence as a result of certain factors. Paradoxically, the rock can be seen as illusory or unreal due to this fact; at the same time, its empty nature points to its existence in ultimate reality. This perception specifically corresponds with Dōgen's concept of “the interpenetration of reality and illusion”: “all is illusion, and being empty in its very essence is in that sense identical with absolute reality” (Clearly 64). Furthermore, Dōgen's emphasis on the oneness of practice and realization helps shed intriguing light on the poem (Clearly 15 and Abe 388).⁹ For Zen Buddhism, everyday activities performed in full awareness are considered practice. In the poem, the acts of poetry or rirap making are interwoven with the poet's realization of the non-dualistic nature of reality. Furthermore, the interpenetration of body and mind is evident again when we see that the spiritual realization of the poet's mind is embedded in daily physical experiences. The poem can be seen as functioning like *koans* that, as Snyder explains, serve as “a way of confirming that one has touched base with a larger Mind” (*PS* 105).

Snyder's attempt to open modern readers' mind to an alternative worldview that emphasizes the intrinsic value of everything in the ecosystem is a very difficult task. Believing in the power of poetry and human imagination, Snyder, however, has endeavored throughout his writing career to provide his readers with a different view of reality. Selections from *Myths & Texts* in *No Nature* exemplify this attempt. Patrick D. Murphy interprets this complex poem, which uses multiple voices, as presenting “the path by which entities of the world can come to live in the balance of mutual interdependence” and as dramatizing the West's quest for an alternative culture (21). Similar to Murphy's reading, the following discussion will focus on how Snyder uses this poem to gradually cut through ossified layers of our familiar perception of reality and suggest “a new myth,” an alternative way of discerning ourselves and the world. It will also highlight one important aspect of Snyder's non-dualistic worldview; that is, both animals and nonliving natural objects are seen as being alive and having inherent value.

In the article "The Function of the Myth," Snyder argues for the relationship between myth and reality. He quotes anthropologist Bronislaw Malinowski's definition of myth to support his view: "Myth . . . is a living reality, believed to have once happened in primeval times, and continuing ever since to influence the world and human destinies" (GSR 76). Calling myth a "reality lived" and reality "a myth lived," Snyder further explains that the myth functions to "control and shape the experiences it was derived from, rather than remaining a subsidiary reflection of experience" (GSR 82, 84-85). He particularly points out that one of myth's characteristics is its functioning according to physical laws in nature which "concern the economic survival of the group" (GSR 82). To put it differently, the kind of myth that Snyder endorses sustains the harmonious existence between the natural world and its human inhabitants.

In *Myths and Texts* Snyder seeks to galvanize readers to realize the disastrous danger of the myth of "progress" that has dominated the West while at the same time introducing a new myth of an "empty," interrelated, and ever changing universe in which all members respect one another's equal right to exist. In "Logging" Snyder pits his myth against images of humans' depletion of natural resources, acts justified by the modern myth of "progress." Focusing on the image of trees, Snyder presents them as having life and struggling to live in contrast with the image of massive logging. For example:

"Pines grasp the clouds with iron claws
like dragons rising from sleep"
250,000 board-feet a day
If both Cats keep working
& nobody gets hurt.

Here we see the clash between the new myth that Snyder introduces and the reality based on the lived myth of "progress." As Murphy notes, while Snyder's myth recognizes the pines as dragons, Chinese mythological creatures that suggest the idea of fertility, modern loggers see not the pines, but "board-feet," as a product existing only "in terms of its use /exchange value" (25). Furthermore, in presenting the image of modern industrial logging, Snyder sarcastically criticizes the narrowness of modern humans' dualistic worldview that also focuses on the centrality of human existence at the expense of other things in the ecosystem and thus does not recognize the intrinsic value of nonliving things in nature. Snyder attempts to liberate our mind from this worldview.

In addition, Snyder makes us aware that the "progress" deceitfully promised by the modern myth is, in reality, detrimental not only to the world but also to humans themselves. He indicates its adverse effects on individuals and on human communities. For instance, he

shows how massive logging destroys traditional family farms and disintegrates the family and community:

But it's hard to farm
Between the stumps:
The cows get thin, the milk tastes funny,
The kids grow up and go to college
They don't come back.
the little fir-trees do

The last line in the quotation implies the poet's hope in nature's self-regeneration on the one hand and the contrast between humans and trees in terms of their loyal connectedness with the land on the other.

Just as Snyder states in the article "Blue Mountains Constantly Walking" that "we can begin to imagine, to visualize, the nested hierarchies and webs of the actual non-dualistic world" (*PW* 109), so *Myths and Texts* constantly uses, and urges us to use, imagination to envision an alternative world. In the following sections "Hunting" and "Burning," the poet imaginatively "hatch[es] a new myth" out of disparate sources: Native American shamanistic rituals, Hindu myths, Buddhist concepts and beliefs, as well as the sciences of biology and ecology. In "Hunting," for example, the poet combines native American beliefs and rituals with the Buddhist image of the birth of the Lord Buddha. Composing a "first shaman song" and poems for birds, bear, and deer, he not only allows these beings to speak for themselves but also creates a myth of a universe in which its animal people, kin to human people, live, interact, and love their lives just as humans do. The poet then juxtaposes these native American myths with the image of the birth of the baby Buddha. Strangely he places the Buddhist belief in the rare opportunity of being born as a human—"How rare to be born a human being!"—next to the pronouncement of the baby Buddha: "I alone am the honored one." However, this pronouncement is undercut by the statement of "Chao-chou the Zen Master": "If that baby really said that, / I'd cut him up and throw him to the dogs!" These lines further highlight the non-distinction between humans and other beings in the universe. In Zen Buddhism, all things are considered as having the Buddha nature. The Zen master's statement can be read as cautioning against humans' misinterpretation of the Buddha's pronouncement as showing humans' privileging of themselves over other beings. Moreover, the line "How rare to be born a human being!" which is usually followed by "and to meet with Buddhism," in fact, does not suggest human superiority to other beings. On the contrary, it urges humans to make the most of this opportunity in practicing very seriously, and it imposes even more responsibilities on humans to show compassion for other beings. The focus on the Buddha nature in humans and animals alike is seen in the image of little

animals bringing food to the baby Buddha, which is followed by that of girls with “their new-born infants home” sharing their milk with a “wild gazelle or wild wolf-cubs.” In this non-dualistic world, there is no separation between humans and animals. Snyder ends this section: Meaning: compassion. / Agents: man and beast, beasts / Got the Buddha-nature. These lines show that both animals and humans partake of the Buddha-nature and compassion. Furthermore, these beings are merely different forms of agents who are born and reborn to cultivate and share universal compassion with all beings. .

To cultivate compassion, deep seeing into the true reality of interrelatedness and interdependence is of utmost importance. “Burning,” the last section of the poem, imaginatively presents various images that suggest a non-dualistic vision of all lives’ interpenetration. For example, in the “*second shaman song*,” the speaker who, together with pine seeds, is awaiting rebirth after a great fire in “Logging” is depicted as “squat[ting] in swamp shadows,” in something like the sea of a mother’s womb. He is still an inchoate form at the origin of life,

Quivering in nerve and muscle
Hung in the pelvic cradle
Bones propped against roots
A blind flicker of nerve

Still hand moves out alone
Flowering and leafing
 Turning to quartz
Streaked rock congestion of karma
The long body of the swamp.
A mud-streaked thigh.

This scene implies the interfusion of all things in this entity. The poet, for instance, depicts the growth of bones from roots, then likens the moving out of the hand from the body to the shooting out of flowers and leaves from the stem. The hand, flowers, and leaves are transformed into “quartz” or “streaked rock,” particles of which, in turn, become part of a thigh. In Murphy’s reading, the image, together with the phrase “congestion of karma,” suggests a person’s accumulated karma or actions throughout past lives that have caused him or her to be re-born (35). In addition, it can also be interpreted as conveying the Buddhist notions of interdependence and emptiness. Humans, animals, plants, and rocks are composed of the same basic elements: earth, water, wind, and fire. If their components dissolve, these entities also come to an end. From a Buddhist perspective, since their existence depends on other things, these entities are, in ultimate reality, “empty” of any inherent and permanent quality

The Hindu/Buddhist doctrine of transmigration and the Buddhist notion of emptiness are carried over to "*Maitreya the future Buddha*." In this part, Snyder presents the image of the future Buddha "wait[ing] through fish scale, shale dust, bone / of hawk and marmot, / caught leaves in ice, / Til flung on a new net of atoms." Not only does this quotation indicate the reincarnation of *Maitreya* but it also suggests the idea that these diverse forms are merely a "net of atoms." Putting a scientific slant on it, this idea dovetails with the Buddhist worldview in which all existence is in flux and is empty of any essential quality. This insight into the interrelated nature of all things enhances ecological awareness..

The Buddhist notions of interdependence and emptiness, among other things, play a significant role in *Myths and Texts*' attempt to change our perception of reality and foster a deeper ecological awareness. More particularly, Snyder's view that all things (including trees and rocks) in nature are alive and that humans' intimate relation with them can lead to an ecologically and spiritually inspirational vision corresponds with Dōgen's radical notion that all is Buddha nature. As John C. Maraldo explains, Dōgen reinterprets the traditional Mahayana concept of the Buddha nature of all sentient beings (104-105). That is, whereas the line from the *Mahāparinirvāṇa Sūtra*—"All living beings have the Buddha nature"—conveys the idea that the seed of Buddha nature exists in all living beings that exist in the circle of birth and death, Dōgen's reinterpretation—"all beings are Buddha nature"—implies that Buddha nature can be found not only in the animate world but also in the inanimate one. More significantly, Maraldo notes that Dōgen unprecedentedly identifies Buddha nature with all beings. By saying that "all beings are Buddha nature," Dōgen does not even differentiate the phenomenal world from ultimate reality. Quoting from Dōgen's "Buddha-Nature," Maraldo points out that the Zen master expands the notion of living beings to all things and extends Buddha nature to everything, which is, in reality, identical with "mind" or Buddha nature:

All this, which is mind, is living being; all living beings have the being of Buddha-nature. Grass, trees, and earth—these are mind; being mind, they are living beings; as living beings, they are the being of Buddha-nature. Sun, moon, stars—these are mind; being mind, they are living beings; as living beings, they are the being of the Buddha-nature. (qtd. in Maraldo 105)

This notion parallels Snyder's stance in *Myths and Texts* which accords equal importance to not only human and nonhuman beings but also animate and inanimate beings, and considers these entities in the natural world as sentient beings. This idea also corresponds with the ecological notion of the equal importance of everything in the ecosystem including all the processes of life, death, and transformation. To put it differently, these ideas that Snyder

might have incorporated from various sources all enhance ecological awareness of the indispensable, intrinsic value of all diverse “life” forms in nature.

One important point about the assumptions that underpin Snyder’s alternative worldview and ecological principles is his concept of temporality. The poet refers to this concept as “dreaming or dreamtime,” which is “a time of fluidity, shape-shifting, interspecies conversation and intersexuality, radically creative moves, whole landscapes being altered” (*PW* 84). While this dreamtime is “not really in any time,” he states that “[w]e might as well say it is right now” since it is “the mode of the eternal moment of creating, of being, as contrasted with the mode of cause and effect in time.” The poet briefly points out that this concept finds its parallel in Dōgen’s “difficult and playful talk” called “Time/Being” (*PW* 85).

In the essay *Uji* or “The Time Being,” Dōgen presents the notion of the interpenetration of being and time in a paradoxical *koan*-like language. For example, he writes:

Do not think that time merely flies away. Do not see flying away as the only function of time. If time merely flies away, you would be separated from time. The reason you do not clearly understand the time-being is that you think of time only as passing.

In essence, all things in the entire world are linked with one another as moments. Because all moments are the time-being, they are your time-being. (*Moon in a Dewdrop* 78)¹⁴

Here Dōgen tries to change our habitual concept of time as passing away and separated from our existence. As Rein Raud explains, Dōgen’s “being-time” includes the past, the present, and the future, and “[w]ithin this reality, there can be no essential difference between single moments of time, because they are contained within one another” (40).¹⁵ Moreover, Thomas Clearly further notes that Dōgen views time as a “concrete” and “necessary factor of all manifestations of being” (102). One may also interpret that this notion considers time as an aspect of being within the web of the interrelatedness of all things.

A number of Snyder’s poems induce the reader to imagine illuminating moments when the present is deeply connected with the past and the future. For instance, “Above Pate Valley” depicts the poet’s experience during his work with a trail crew when he “found a flake / Black volcanic glass—obsidian— / By a flower.” This object and “thousands / Of arrowhead leavings over a / Hundred yards” once used by native Americans reminds him of those ancestors who visited this trail before him:

They came to camp. On their
Own trails. I followed my own
Trails here. Picked up the cold-drill,

Pick, single jack, and sack
Of dynamite.
Ten thousand years.

As Murphy notes, the poem suggests “a continuity of experience but also a recognition of difference” (53). Snyder can’t imitate the lives of the Indians; instead he “must pursue his own way into the kind of human/nature harmony that he would attribute to them.” While the last line can be read as connected with the native Americans’ lives in the past as Martin suggests, it is also possible to read it as connected with the future. That the poet includes his own act of picking up various man-made tools—“the cold-drill, / Pick, singlejack, and sack / Of dynamite”—in order to clear the camp at the poem’s end can be interpreted as implying that he is here perpetuating the ancestral legacy of living gently on the earth and leaving as little damage as possible. Younger generations who may visit this trail “ten thousand years” later will then be able to appreciate the very same legacy and pass it on. Read in this way, the poem establishes the relationship of the poet’s being in the present with those who lived in the past and those who are yet to come. In other words, that the past and the future vividly exist in the poet’s mind at this very moment imbues the present with enlightening profundity that makes his existence part of, and even more meaningfully grounded to, the universe.

Buddhist deep ecologist Joanna Macy clearly discusses the significance of re-inhabiting time in *World as Lover, World as Self*. Modern humans hysterically working against time are severed from the past and future and lose the perception of temporal space, thereby failing to see their crisis from a larger perspective. Macy suggests that we “inhabit time in a healthier, saner fashion” by “opening up our experience of time in organic, ecological, and even geological terms and in revitalizing relationships with other species, other eras” (206). Moreover, she points out that to reclaim time, narrative is indispensable. Quoting cosmologists Thomas Berry and Brian Swimme, she explains that humans need new stories that capture the continuity of the whole universe and its beings and that include both grandeur and pain in the process of evolution. Such stories will expand not only “our consciousness of time and our felt continuity with past and future” but also our sense of connectedness with the whole universe (214-215).

To proceed to examine the relations between Snyder’s Buddhist-inspired principles of ecology and his concrete actions/lifestyles (between levels 1-2 and levels 3-4 in the deep ecology’s apron diagram), we may look at his statements from a 1977 interview with Peter Barry Chowka as a starting point. The poet stated that one has to start with “Right View,” which is the first step on the Buddhist Eightfold Path, before proceeding to “Right Practice” (RW 108-109). To him, this right view is a realization that “[t]he real values are within

nature, family, mind, and into liberation,” and it also involves “the possibilities of a way of living and being which is . . . harmonious and complexly simple” (RW 109). This statement highlights the keywords central to the poet’s principles of the interrelationship between humans and the natural world, but it also points to the kind of lifestyle and actions that he has chosen for himself.

To restore nature, family, mind, and liberation to the centrality of human existence, Snyder chooses to start with a smaller unit of social fabric: the local community. In discussing the three treasures in Buddhism, Snyder remarks that “the one that we pay least attention to and have least understanding of is Sangha—community” (RW 110). Extending Buddhism’s concept of *sangha* as religious community, Snyder redefines *sangha* as a sense of community with “a commitment to staying together for a while” which will bring about not only mutual cooperation but also “a commitment to the place” and subsequently a “right relation to nature.”

Snyder often treats the interlaced themes of developing an intimacy with nature and connectedness with one’s community of family and friends in his poetry. Functioning as living proofs derived from the poet’s own experience, a number of his poems reveal how his living in close contact with the community and nature helps cultivate his ecological awareness of the interpenetration of all existence. For example, “Everybody Lying on their Stomachs, Head toward the Candle, Reading, Sleeping, Drawing,” depicts how the ordinary activities of the poet’s local community on Suwanose, Japan, can bring about an inspirational experience of the universe’s networks of interrelatedness. As Patrick Murphy vividly elaborates, the human community inside the house here shares “not so much a physical as a metaphysical” light, and the lightning outside is possibly “a conduit between visual image of the retina and envisioned images of the spiritual energy flow of the universe in the mind, as indicated by the closing line “Half-open on eternity” (98).

This poem also suggests that such an epiphany cannot take place without certain qualities and attitudes of community members who are committed to living together. It begins with a description which points to the mind’s attentiveness to what is going on: “The corrugated roof / Booms and fades night-long to / million-darted rain.” Read together with the title, the poem implies that the mind that can be alert to the world takes delight in life’s simplicity and the community’s togetherness. The community members are depicted as lying on the hard floor, sharing the same candlelight, spending time just relaxing together. By extension, the poem can be read as suggesting that the mind’s heightened awareness and its

contentment in simplicity are nurtured in the environs of a community that values self-sufficiency, relationships, and quality time to deepen those relationships.

Snyder believes that humans' commitment to living together in a particular place helps establish their kinship with the land and enables them to see nature as their larger community. As he puts it: "[t]his also is new, to say our community does not end at the human boundaries; we are in a community with certain trees, plants, birds, and animals" (qtd. in Barnhill 192). For Snyder, such a commitment is essential to his key concept of bioregionalism. As he maintains, bioregionalism "calls for commitment to this continent *place to place*, in terms of bio-geographical regions and watersheds" and "calls us to see our country in terms of its landforms, plant life, weather patterns, and seasonal changes—its whole natural history before the net of political jurisdictions was cast over it" (PS 246-247). It also connects people with the history of the bioregion and its inhabitants. Concurrently, it urges a lifestyle with responsibilities extended to the future of the land and posterity who, as Snyder states, "would also be alive, in this land, carrying on the work we are doing right now, with deepening delight" (PS 190). Moreover, Snyder points out that "[t]he bioregional movement is not just a rural program; it is as much for the restoration of urban neighborhood life and the greening of the cities" (PW 43). As bioregionalism fundamentally constitutes changes in attitudes towards the human relationship with the natural world and the ways in which humans inhabit, or connect with, any particular place, it can be adopted into practice both in the country and in the city. In addition, Snyder makes it very clear that bioregionalism is by no means "some return to a primitive lifestyle or utopian provincialism" (PS 247). On the contrary, it stimulates a commitment to the local community without losing sight of its interrelationship with the global community: "[I]t simply implies an engagement with community and a search for the sustainable sophisticated mix of economic practices that would enable people to live regionally and yet learn from and contribute to a planetary society" (PS 247).

Snyder's poetry presents his notion of bioregionalism in specific situations by depicting his concrete experiences embedded in particular places. For example, "River in the Valley" depicts Snyder and his two sons' intimacy with the Sierra Nevadas, where their house "Kitkitdizze" is located. Their heightened attentiveness to the non-human world, together with their flair for discovering often overlooked wonders in the ordinary, is manifest in the first stanza, which describes them as able to "find thousands of swallows nesting / on the underside of a concrete overhead / roadway? Causeway? Abandoned. Near / Butte Creek." That the children joyfully learn to pay patient attention to the movement of birds

suggests the commitment to the land and posterity on the part of their parents. For instance, "Kai leans silent against a concrete pier / tries to hold with his eyes the course / of a single darting bird." Furthermore, the last two stanzas of the poem capture a conversation between father and son, which demonstrates not only the ecological and spiritual wisdom into which the father's life-long experiences in the natural world have crystallized, but also the transmission of his insights to the younger generation:

From north of Sutter Buttes
we see snow on Mt. Lassen
and the clear arc of the Sierra
south to the Desolation peaks.
One boy asks, "where do rivers start?"

in threads in hills, and gather down to here—
but the river
is all of it everywhere,
all flowing at once,
all one place.

Snyder's reply to his son's question reflects his view of an ecosystem as an intricate web of interrelationships. As generally understood, mountains are the source of rivers. However, the poet also shares with his sons his insight into the river as a constituent part of an ecosystem. Spoken in terms of energy flow, the river is a form of energy that is constantly in flux and is manifest in everything. This view of the river thereby reveals the world of unity in diversity.

Together with bioregionalism, Snyder suggests certain lifestyles that can be characterized by what Lawrence Buell calls "the aesthetics of relinquishment" (143). In *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Buell remarks that contemporary American environmental writers have been fascinated by two forms of relinquishment: firstly "the relinquishment of goods, of material trophies," and secondly the renunciation of "individual autonomy itself" (144). Snyder galvanizes readers to resist the temptations of consumerist society, urging them to lessen their materialistic desires and to pay more attention to social responsibilities and the purification of their spirit.

Snyder's straightforward critique of mind-numbing consumerism in twentieth-century America goes hand in hand with his attempt to renounce unnecessary materials and insatiable desires. This is evident in "The Trade" and "To Fire," two poems that are placed next to each other in *No Nature*. "The Trade" presents the poet as one of the materialistic society's victims incarcerated by "a massive concrete shell" which is "full of the things that were

bought and made / in the twentieth century.” To emancipate himself from the state of victimhood, in “To Fire” Snyder performs a ceremony of burning his useless belongings, particularly objects of his attachment, such as letters, old poems, and old Christmas cards, as offerings to Shiva. The belongings that he decides to relinquish represent part of himself, or in his words, “my body.” Moreover, as Patrick Murphy points out, the poet makes it very clear that this act is also symbolic of “the burning away of material desires and attachments within the speaker’s mind,” which he refers to as “dross within” (102).¹⁷ The poem thus presents both the letting go of materials and self-relinquishment.

Snyder recommends relinquishment as a lifestyle that makes possible the co-existence of human and non-human worlds and promises a joyful life in the sustainable future. For example, “For Children” envisions a new life in harmony with nature on Turtle Island. The speaker asks to utter only “one word” to readers and their children: “*stay together / learn the flowers / go light.*” The advice to “grow strong on less” or “go light” highlights the minimizing of material wants. It urges one to simplify and concentrate on the development of the spiritual life within. In his writings, Snyder attempts to establish alternative signification to words such as “wealth.” He once asserted that while people tend to regard oil as real wealth, “[t]he actual ‘real wealth’ is knowing how to get along ‘without’” (RW 51). He also pointed out that the source of wealth resides not in “mechanical and fossil-fuel-fired capacities,” but in “human mind-energy capacities, human intelligence capacities.”

It is important to note that for Snyder a life of simplicity and self-relinquishment is by no means lackadaisically inactive. On the contrary, he views work as playing a significant role in such a life. In line with E. F. Schumacher’s notion of Buddhist economics, Snyder values work as a means of character formation and development. As Schumacher maintains, modern economics and Buddhist economics differ in their attitude toward labor or work. In modern economics, workers view work as a “disutility” or “a sacrifice of one’s leisure and comfort” while employers consider work as “an item of cost, to be reduced to a minimum if it cannot be eliminated altogether” (39). In contrast, Buddhist economics believes that “work, properly conducted in conditions of human dignity and freedom, blesses those who do it and equally their products” (40). Snyder tends to celebrate the beauty of physical work and the dignity of laborers who perform their duty with attentiveness. Moreover, he views work as spiritual practice that brings about moments of enlightenment in our daily existence.

A number of Snyder’s poems glorify physical work done by the working class and present it as integral to the life of simple living and noble thinking. “Fire in the Hole” demonstrates why Snyder’s experience of strenuous work as a trail laborer is memorable to

him. His description of a day when he worked in the sunny hills shows that the work is extremely grueling: "one hand turning the steeldrill, / one, swinging the four pound singlejack hammer / down. / three inches an hour." However, for certain obscure reasons this particular experience tends to surface in his mind. The poet tries to figure out "why . . . this day keep[s] coming into mind." The answer lies in the last stanza:

that the mind
 entered the tip of steel
the arm fell
 like breath.
the valley, reeling,
 on the pivot of that drill—
twelve inches deep we packed the charge
 dynamite on mules
 like frankincense.

As the workers' whole attention is given to the work at that particular moment, their minds become one with the work. Moreover, this attentiveness renders the grueling job refreshing and makes their bodies move as naturally as breath. To the workers, work is life-giving, redemptive, and liberating. Simultaneously, the comparison of the dynamite charge with frankincense indicates the workers' insight into the aesthetics and sacred nature of work. For them, work is not a "disutility" that deprives them of leisurely time to rest, but an invaluable means that helps refine the heart and discipline their mind.

An alternative worldview of non-dualism is key to the understanding of Gary Snyder's poetry on the relationship with humans and the non-human world. He attempts to change our habitual perception of nature by destabilizing the dichotomy of nature / culture. "Ripples on the Surface" illustrates this particularly well. The beginning of the poem conveys a point about ripples that we find on the surface of the water. That is, they are not of a fixed identical form, but they assume various forms and features depending on what has caused of them. As he explains, "Ripples on the surface of the water— / were silver salmon passing under—different / from the ripples caused by breezes." This observation leads to his assertion that "—Nature not a book, but a *performance*, a / high old culture." As this statement suggests, nature is neither unchanging nor easily deciphered like a book, but an ever fluid "performance." Moreover, the definition of nature as "a performance" and "a high old culture" endows nature with life and radically implies that the whole universe and its various life forms, no less than humans, have long functioned as main agents in creating and developing culture. Furthermore, the poem's end suggests the notion of the interpenetration of nature and culture:

The little house in the wild,
The wild in the house.
Both forgotten.
No nature
Both together, one big empty house.

In light of the Buddhist concept of interrelatedness and emptiness, nature and culture are, in reality, interpenetrated. There is nothing that can be exclusively referred to as “culture” or “nature” as we habitually understand. Both culture-penetrated nature and nature-penetrated culture form “one big empty house” devoid of any fixed qualities. Snyder’s statements in the preface to *No Nature* also help clarify further our understanding of “nature”:

But we do not easily know nature, or even know ourselves. Whatever it actually is, it will not fulfil our conceptions or assumptions. It will dodge our expectations and theoretical models. There is no single or set “nature” either as “the natural world” or “the nature of things.” The greatest respect we can pay to nature is not to trap it, but to acknowledge that it eludes us and that our own nature is also fluid, open, and conditional. (v)

This comment about the fluidity of nature and human nature again echoes the Buddhist teachings of transitoriness and emptiness. Paradoxically, it underplays Snyder’s attempt to use his poetry to help the reader discern the actual nature of reality, yet it is simultaneously an inseparable part of that attempt. While he invites us to heed not material wealth but the human mind and its intellectual capacities, the comment here cautions against one of the greatest human weaknesses: hubris. It reminds us that the universe of ever changing things (ourselves included) playfully evades our attempt to grasp it, and that understanding “nature”—let alone completely controlling it—is far beyond our ken. After all, humility is a universal virtue much needed in the modern world and essential to our co-existence with other humans and with other non-human life forms.

Notes

* This essay is a shorter version of a chapter in my forthcoming book, *In Search of Liberation: Buddhism and the Beat Writers*.

1. Quotations from Snyder’s works are cited in the text with the abbreviations listed below:

- GSR *The Gary Snyder Reader: Prose, Poetry, and Translations 1952-1998*
Washington D. C.: Counterpoint, 1999.
NN *No Nature: New and Selected Poems*. New York and San Francisco:
Pantheon Books, 1992.
PS *A Place in Space: Ethics, Aesthetics, and Watersheds*. Washington

D.C.: Counterpoint, 1995

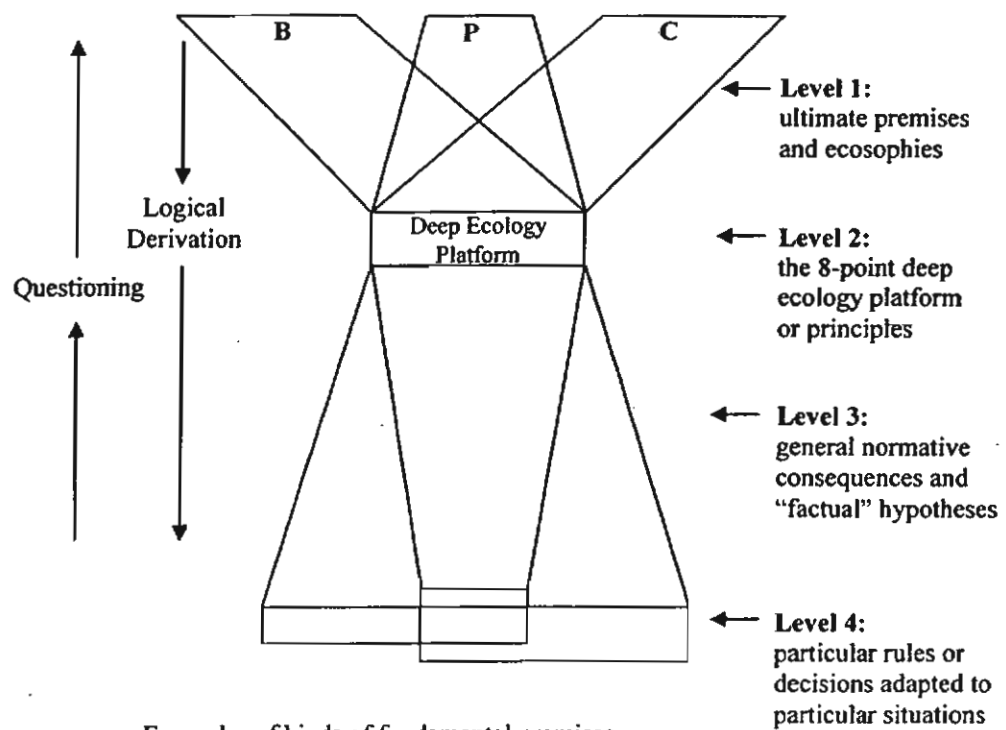
PW *The Practice of the Wild: Essays by Gary Snyder*. New York: North Point P, 1990

RW *The Real Work: Interviews and Talks 1964-1979*. New York: New Directions, 1980

2. *No Nature: New and Selected Poems* is a 1992 collection of poems from previously published collections: *Riprap and Cold Mountain Poems*, *Myths & Texts*, *Mountains and Rivers Without End*, *The Back Country*, *Regarding Wave*, *Turtle Island*, *Axe Handles*, and *Left Out in the Rain*. Snyder added new poems at the end of this collection in a section called *No Nature*.

The Gary Snyder Reader: Prose, Poetry, and Translations 1952-1998 (1999) is the most recent collection of Snyder's prose and poetry. The poetry section comprises poems from the previously published collections listed above, translated poems from *Miyazawa Kenji*, *Sixteen T'ang Poems*, and *Long Bitter Song*, poems from *No Nature*, and three new poems.

3. By the radical ecological movement, Zimmerman refers to deep ecology, ecofeminism, and social ecology (1).



Examples of kinds of fundamental premises:
 B = Buddhist
 C = Christian
 P = Philosophical (e.g., Spinozist or Whiteheadian)

Figure 1
 ("Deep Ecological" 270)

มโนทัศน์เรื่องความสุขในปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์

ไพสิน ปิ่นสำอางค์

1. ปัญหา และสมมติฐาน

เนื่องจากปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ให้ความสำคัญแก่หลักการของเหตุผล (ideas of reason) เพื่อใช้เป็นเกณฑ์ในการตัดสินว่า เราควรประพฤติปฏิบัติอย่างไร ให้อยู่ภายใต้กรอบทางศีลธรรม¹ หรือเพื่อให้การกระทำของเรามีคุณค่าทางศีลธรรม ซึ่งการจะปฏิบัติตนให้อยู่ภายใต้กรอบศีลธรรมได้นั้น เราต้องปฏิบัติตามกฎที่มีลักษณะสมบูรณ์และไม่มีเงื่อนไข ซึ่งได้มาจากเหตุผลภายในตัวเราเองตามที่คานท์ได้กล่าวไว้ จากแนวคิดหลักดังกล่าวนี้เอง อาจทำให้เกิดความเข้าใจว่าคานท์ปฏิเสธหรือไม่ให้ความสำคัญแก่สิ่งที่ไม่ใช่เหตุผลเลย เพราะสิ่งเหล่านั้นไม่ก่อให้เกิดคุณค่าทางศีลธรรม กล่าวคือถ้าเรากระทำการกระทำหนึ่งที่มีแรงโน้ม (inclination) ซึ่งเกี่ยวข้องกับอารมณ์ความรู้สึกต่างๆ เป็นตัวผลักดันให้เกิดการกระทำขึ้น เราจะไม่นับว่าการกระทำนั้นเป็นการกระทำที่มีคุณค่าทางศีลธรรม แม้ว่าผลที่เกิดจากการกระทำนั้นดูเหมือนจะเป็นสิ่งที่ดีก็ตาม (ตรงนี้ต้องแยกแยะระหว่าง “ดี” กับ “การมีคุณค่าทางศีลธรรม” ออกจากกัน) ดังเช่น กรณีของคนที่ยกย่องผู้อื่นเพราะเป็นลักษณะนิสัยของเขา สำหรับคานท์การช่วยเหลือผู้อื่นของคนแบบนี้ ไม่ถือว่ามีคุณค่าทางศีลธรรม ในทางตรงกันข้ามการกระทำที่มีค่าทางศีลธรรมจะต้องมีแรงจูงใจ (motive) มาจากเหตุผลเท่านั้น แต่เมื่อได้ศึกษาปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์จะพบว่า คานท์ยังคงกล่าวถึงเรื่องมโนทัศน์เกี่ยวกับอารมณ์ ความรู้สึกต่างๆ ไว้อยู่ เช่น ใน *Groundwork of the Metaphysics of Morals* ที่กล่าวถึงความสุข (happiness) ว่า อย่างน้อยที่สุดแล้วความสุขอาจถือเป็นหน้าที่โดยอ้อมอย่างหนึ่งที่สนับสนุนให้เรามีแนวโน้มที่จะทำตามหน้าที่ได้มากขึ้น² หรือใน *The Metaphysics of Morals* ที่กล่าวว่า เป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้สำหรับธรรมชาติมนุษย์ ที่จะปรารถนาและพยายามค้นหาความสุข³ จากเนื้อความเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องความสุขในงานเขียนเหล่านี้ ดูเหมือนจะไม่สอดคล้องกับหลักการสูงสุดทางศีลธรรมของคานท์ ซึ่งเป็นการปฏิบัติตามกฎสากลที่เจตนาของเราเป็นสิ่งที่กำหนดกฎดังกล่าวขึ้น

¹ เนืองน้อย บุญเนตร, *จริยศาสตร์ตะวันตก : คานท์ มิลล์ ฮอบส์ รอลส์ ชาร์ทซ์*, พิมพ์ครั้งที่ 1 (กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539), หน้า 16.

² Mary J. Gregor (trans.), "Groundwork of the Metaphysics of Morals," in *Practical Philosophy : The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), (4:399), p. 54.

³ Mary J. Gregor (trans.), *The Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), (6:388), p. 151.

เอง โดยผ่านหลักการที่จะนำไปสู่การกระทำของเรา⁴ หรืออาจกล่าวได้ว่า หลักการสูงสุดทางศีลธรรมเป็นกฎสากลที่เกิดจากความสามารถในการใช้เหตุผลของมนุษย์เพียงอย่างเดียวนั่นเอง

บทความนี้จะศึกษาและวิเคราะห์มโนทัศน์เรื่องความสุขในปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ว่ามีลักษณะอย่างไร และเข้ากันได้กับหลักการสูงสุดทางศีลธรรมของคานท์หรือไม่ โดยผู้เขียนมีสมมติฐานเบื้องต้นว่า ปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ยังคงให้ความสำคัญแก่ความสุข (happiness) ในระดับหนึ่ง ซึ่งต่ำกว่าหลักการสูงสุดทางศีลธรรมที่คานท์ได้ให้ความสำคัญมากที่สุด กล่าวคือ มโนทัศน์เรื่องความสุขที่คานท์กล่าวถึงนั้น อาจถูกใช้เป็นเครื่องมือที่ช่วยอธิบายหลักการสูงสุดทางศีลธรรมให้เราเข้าใจได้ง่ายขึ้น และถ้ามโนทัศน์เรื่องความสุขเป็นสิ่งที่ช่วยอธิบายหลักการสูงสุดทางศีลธรรมได้จริงนั้น นั่นมีนัย (imply) ว่า มโนทัศน์เรื่องความสุขน่าจะสอดคล้องกันกับระบบทางศีลธรรมของคานท์ทั้งหมดได้ การที่คานท์กล่าวถึงมโนทัศน์เรื่องความสุข ไว้ในปรัชญาจริยศาสตร์ไม่ได้ทำให้ระบบภายในปรัชญาทางศีลธรรมของคานท์มีความขัดแย้งแต่อย่างใด

2. วัตถุประสงค์

เพื่อศึกษามโนทัศน์เรื่องความสุขในปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ โดยการสำรวจงานเขียนทางจริยศาสตร์ที่สำคัญของคานท์ 2 เล่ม ได้แก่ *Groundwork of the Metaphysics of Morals* และ *The Metaphysics of Morals* ว่ามีการอธิบายมโนทัศน์เรื่องความสุขไว้อย่างไร และวิเคราะห์ว่าคำอธิบายดังกล่าวในงานเขียนทั้งสองนี้ มีบทบาทอย่างไรต่อปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์

3. ความหมายของ “ความสุข” ในทัศนะของคานท์

ก่อนอื่นต้องทำความเข้าใจก่อนว่า “ความสุข” หรือ “Happiness” ตามความหมายของคานท์นั้นไม่ใช่สิ่งเดียวกันกับความดีสูงสุด (highest good) ดังจะเห็นได้จากการที่คานท์อธิบายลักษณะของความดีสูงสุดใน *Groundwork of the Metaphysics of Morals* ว่า ความดีสูงสุดจะต้องเป็นสิ่งที่ดีอย่างไม่มีเงื่อนไขซึ่งตรงกับลักษณะของเจตนาดี (goodwill) และใน *The Metaphysics of Morals* ที่คานท์กล่าวถึงคุณธรรม⁵ (virtue) ว่า เป็นสิ่งที่ดีอย่างไม่มีเงื่อนไข ในขณะที่ความสุขนั้น เป็นสิ่งที่มิมีเงื่อนไข ไม่ได้สมบูรณ์ในตัวเอง กล่าวคือ ความสุขจะถือเป็นสิ่งที่ดีหรือไม่ดีก็ขึ้นอยู่กับว่า การกระทำที่เราทำไปนั้นมีแรงจูงใจมาจากเจตนาดีหรือไม่ ถ้าเราทำการกระทำหนึ่งที่เกิดจากเจตนาดีแล้วทำให้เกิดความสุข เราอาจยอมรับได้ว่าความสุขที่เกิดขึ้น

⁴ T.C. Williams, *The Concept of the Categorical Imperative : A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1968), p. 36.

⁵ ในบทความนี้จะใช้คำว่า “คุณธรรม” กับ “เจตนาดี” ในความหมายเดียวกัน คือ เป็นความดีสูงสุด

เป็นสิ่งที่ดี เพราะเกิดจากเจตนาดี ในทางกลับกันถ้าความสุขไม่ได้อยู่ภายใต้กรอบของเจตนาดี ความสุขนั้นอาจถือเป็นสิ่งที่เลวร้ายได้ ดังที่คานท์ได้กล่าวไว้ใน Groundwork. ว่า

"without the basic principle of a goodwill they can become extremely evil." ⁶ (G. 4:394)

จากข้อความข้างต้นแสดงให้เห็นว่า คานท์แยกความสุขออกจากเจตนาดีที่ถือเป็นความดีสูงสุด อย่างไรก็ตาม ความสุขกับเจตนาดีก็ยังคงมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกันในแง่ที่เจตนาดีหรือคุณธรรมสามารถทำให้เกิดความสุขได้ ในลักษณะเดียวกันกับที่สาเหตุทำให้เกิดผลของมัน⁷ แต่เราไม่สามารถเข้าใจได้ว่า ความสุขเป็นแรงจูงใจให้เกิดการทำตามเจตนาดีหรือคุณธรรม เพราะความเข้าใจดังกล่าวจะเกิดความขัดแย้งภายในระบบปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ กล่าวคือ สำหรับคานท์ คำจำกัดความของคำว่า "เจตนาดี" หมายถึง สิ่งที่ดีอย่างไม่มีเงื่อนไข แต่ความสุขซึ่งเป็นสิ่งที่มีเงื่อนไข ไม่น่าจะสามารถทำให้เกิดสิ่งที่ดีอย่างไม่มีเงื่อนไขได้ ถ้าพิจารณาตามหลักความได้สัดส่วนของสาเหตุและผล นอกจากนี้การที่คานท์อาศัยความคิดเรื่องการทำตามหน้าที่เพื่ออธิบายแนวคิดเกี่ยวกับเจตนาดีว่า เจตนาดีคือ เจตนาที่จะกระทำอะไรบางอย่าง ซึ่งมีแรงจูงใจมาจากการทำตามหน้าที่ แสดงให้เห็นว่าความสุขไม่สามารถทำให้เกิดเจตนาดีได้ เพราะสิ่งเดียวที่ทำให้เกิดเจตนาดีได้คือการทำตามหน้าที่นั่นเอง

ด้วยเหตุนี้ตามทัศนะของคานท์ เราจึงไม่สามารถกำหนดได้ว่าการกระทำใดดีหรือถูกต้องโดยใช้ความสุขเป็นเกณฑ์ในการตัดสิน กล่าวอีกนัยหนึ่งคือความสุขไม่สามารถเป็นพื้นฐานของเรื่องศีลธรรมได้ เนื่องจากพื้นฐานทางศีลธรรมต้องไม่เกี่ยวข้องกับสิ่งภายนอก ความดีภายนอก (external goods) ที่มีลักษณะแปรเปลี่ยนไป หรือขึ้นอยู่กับประสบการณ์ของมนุษย์แต่ละคน (contingency) อย่างไรก็ตามปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ไม่ได้กล่าวถึงแค่มนุษย์เพียงอย่างเดียวเท่านั้น แต่จะกล่าวรวมถึงสิ่งที่มีเหตุผล (rational being) ทั้งหมด นอกจากนี้การที่คานท์คิดว่าความสุขไม่สามารถเป็นฐานของเรื่องศีลธรรม หรือไม่สามารถเป็นแรงจูงใจทางศีลธรรมได้นั้นเป็นเพราะ ถ้าเรากล่าวว่าความสุขเป็นแรงจูงใจอย่างหนึ่งที่ทำให้เกิดการกระทำที่มีค่าทางศีลธรรม แนวคิดเกี่ยวกับศีลธรรมจากความเข้าใจดังกล่าวจะเป็นแนวคิดที่ถูกกำหนดมาจากสิ่งอื่น ซึ่งได้แก่ ระดับความเข้มข้นของความสุขที่ไม่แน่นอนและแปรเปลี่ยนไปตามประสบการณ์ในแต่ละครั้ง ซึ่งขัดกับระบบปรัชญาจริยศาสตร์ทั้งหมดของคานท์ ที่มีรากฐานมาจากมโนทัศน์เรื่องความสามารถในการกำหนดตัวเอง (autonomy)

⁶ Mary J. Gregor (trans.), "Groundwork of the Metaphysics of Morals," in *Practical Philosophy : The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, (4:394), p. 50.

⁷ Frederic Copleston, *A History of Philosophy* (London: Burns and Oates Limited, 1968), p. 335.

อย่างไรก็ตาม ค่านท์กล่าวถึงลักษณะของความสุขว่าเป็นการที่แรงโน้มทั้งหมดที่เราได้รับการตอบสนอง⁸ ซึ่งลักษณะนี้เอง ที่แสดงให้เห็นได้อย่างชัดเจนขึ้นว่าความสุขตามความคิดของค่านท์ไม่เกี่ยวข้องกับเหตุผลแต่อย่างใด แต่ความสุขเป็นเรื่องของแรงโน้ม อารมณ์ ความรู้สึกที่มีฐานมาจากประสบการณ์ต่างๆ ดังที่ปรากฏอยู่ใน Groundwork. ว่า

"happiness is not an ideal of reason but of imagination, resting merely upon empirical ground."⁹ (G. 4:419)

แต่เป็นที่น่าสังเกตว่า ในบางครั้งค่านท์ได้อธิบายมโนทัศน์เรื่องความสุขโดยโยงกับแนวคิดเรื่องเจตนาว่า ความสุขเป็นเงื่อนไขของสิ่งมีชีวิตที่มีเหตุผล ที่จะทำให้การดำรงอยู่ของสิ่งนั้นเป็นไปตามความปรารถนาและเจตนา¹⁰ ซึ่งความปรารถนาและเจตนาในที่นี้หมายรวมถึง ความสามารถในการประพฤติปฏิบัติตามหลักศีลธรรมที่มาจากเหตุผล และการจินตนาการถึงสถานะที่แรงโน้มทั้งหมดได้รับการตอบสนอง

ตรงนี้เองที่อาจตีความได้ว่า ค่านท์แบ่งมโนทัศน์เรื่องความสุขออกเป็น 2 ระดับ ได้แก่ ความสุขระดับแรก เป็นเรื่องเกี่ยวกับอารมณ์ความรู้สึกที่มีฐานมาจากประสบการณ์ ซึ่งแตกต่างกันในแต่ละคน หรือเป็นเรื่องเกี่ยวกับการที่แรงโน้มทั้งหมดได้รับการตอบสนอง ความสุขในระดับนี้เองที่ค่านท์อธิบายว่าเป็นสิ่งที่มีเงื่อนไข และเป็นคนละอย่างกับความดีสูงสุด ดังที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้น ส่วนความสุขระดับที่สองนั้น อาจกล่าวได้ว่าเป็นผลพลอยได้ที่เกิดมาจากการปฏิบัติตามหลักการทางศีลธรรมที่ค่านท์กำหนดไว้คือ เมื่อเรากระทำการกระทำหนึ่งๆ ที่มีแรงจูงใจมาจากการปฏิบัติตามหน้าที่ ซึ่งถูกกำหนดมาจากเจตนาของเราเองโดยไม่มีแรงโน้มอื่นๆ เข้ามาเกี่ยวข้อง การกระทำดังกล่าวก็จะทำให้เกิดความสุขแก่ผู้กระทำได้

ผู้เขียนคิดว่า การอธิบายมโนทัศน์เรื่องความสุขสองระดับนี้เอง ทำให้ปรัชญาจริยศาสตร์ของค่านท์สามารถยอมรับ หรือกล่าวถึงมโนทัศน์เรื่องความสุขได้โดยไม่มีข้อขัดแย้งภายในระบบเกิดขึ้น กล่าวคือ ค่านท์จะอธิบายมโนทัศน์เรื่องความสุขในระดับแรกที่เกี่ยวข้องกับอารมณ์ ความรู้สึก หรือแรงโน้มต่างๆ โดยอาศัยแนวคิดเรื่องคำสั่งเงื่อนไข (hypothetical imperative) ส่วนความสุขในระดับที่สองจะถูกอธิบายในลักษณะที่เป็นผลลัพท์ หรือผลพลอยได้ ซึ่งเกิดจากการกระทำตามหลักการทางศีลธรรมของค่านท์ ด้วยเหตุนี้เองถึงแม้ว่าลักษณะหรือคุณสมบัติของความสุขจะเป็นสิ่งที่มีเงื่อนไข และไม่ใช่ว่าสิ่งเดียวกันกับความดีสูงสุดตามปรัชญา

⁸ Mary J. Gregor (trans.), "Groundwork of the Metaphysics of Morals," in *Practical Philosophy : The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, (4:399), p. 54.

⁹ Ibid., p. 71.

¹⁰ Lewis White Beck (trans.), *Critique of Practical Reason* (Indianapolis: Bobbs - Merrill, 1956), p. 124. "happiness is the condition of a rational being in the world, for whom throughout the whole of its existence everything goes according to wish and will."

ริยาสตร์ของค่าน้ำ แต่ในปรัชญาจริยศาสตร์ของค่าน้ำยังคงสามารถกล่าวถึงมโนทัศน์เรื่องความสุขได้ เนื่องจากการอธิบายผ่านแนวคิดเรื่องคำสั่งเงื่อนไข ไม่ได้ก่อให้เกิดคุณค่าทางศีลธรรมขึ้น¹¹ ดังนั้น ลักษณะของความสุขที่เป็นสิ่งที่มีเงื่อนไข จึงไม่เป็นปัญหาในการอธิบายผ่านแนวคิดเรื่องคำสั่งเงื่อนไขแต่อย่างใด

สำหรับการอธิบายความสุขในฐานะที่เป็นผลพลอยได้ จากการปฏิบัติตามหลักการทางศีลธรรมของค่าน้ำ จะพบว่าผลพลอยได้หรือความสุขไม่จำเป็นต้องมีลักษณะเป็นสิ่งที่ไม่มีเงื่อนไข เช่นเดียวกันกับความดีสูงสุดตามปรัชญาจริยศาสตร์ของค่าน้ำ เพราะความสัมพันธ์ระหว่างความสุขกับการปฏิบัติตามหลักการทางศีลธรรม เป็นเพียงแค่เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นตามกันมาเท่านั้น ความสัมพันธ์ดังกล่าวไม่ใช่ความสัมพันธ์ในระดับที่เป็นสาเหตุและผลซึ่งกันและกัน กล่าวคือ การกระทำที่เป็นการปฏิบัติตามหลักการทางศีลธรรมบางการกระทำ อาจไม่ก่อให้เกิดความสุขตามมาภายหลัง นั้นแสดงให้เห็นว่าการปฏิบัติตามหลักการทางศีลธรรม กับความสุขไม่ได้มีความสัมพันธ์อย่างจำเป็น¹² (necessary connection) ต่อกัน ดังนั้นลักษณะการเป็นสิ่งที่ไม่มีเงื่อนไขของความสุข สำหรับการอธิบายความสุขในระดับที่สองนี้จึงไม่เป็นปัญหา หรือไม่ทำให้เกิดความขัดแย้งในการอธิบายความคิดต่างๆ ภายในระบบปรัชญาจริยศาสตร์ของค่าน้ำเช่นเดียวกัน

กล่าวโดยสรุปคือ มโนทัศน์เรื่องความสุขของค่าน้ำเป็นคนละประเด็นกับความดีสูงสุดซึ่งได้แก่ คุณธรรมหรือเจตนาดี เพราะค่าน้ำคิดว่าคุณธรรมกับความสุขเป็นมโนทัศน์ที่ต่างกัน อย่างชัดเจน ในลักษณะที่มโนทัศน์หนึ่งไม่สามารถเกิดจากอีกมโนทัศน์หนึ่งได้¹³ นอกจากนี้ แหล่งที่มาซึ่งต่างกันของทั้งคุณธรรมและความสุข ยังเป็นสิ่งที่เน้นย้ำถึงความต่างกันของมโนทัศน์ทั้งสอง ในแง่ที่มโนทัศน์หนึ่งไม่สามารถก่อให้เกิดอีกมโนทัศน์อีกมโนทัศน์หนึ่งได้ กล่าวคือ ที่มาของคุณธรรมได้แก่ เหตุผล ส่วนที่มาจากความสุขคือ สัญชาตญาณ (instinct) นอกจากนี้ถ้าเข้าใจว่าความสุขเกิดจากเหตุผลหรือเป็นจุดหมายของเหตุผลแล้ว ความเข้าใจดังกล่าวดูเหมือนจะแสดงให้เห็นว่า เหตุผลจะทำหน้าที่ของมันได้อย่างไม่สมบูรณ์ ดังที่ค่าน้ำได้อธิบายไว้ใน Groundwork. ว่า

¹¹ แม้ว่าการทำตามแนวคิดเรื่องคำสั่งเงื่อนไข หรือ hypothetical imperative ไม่ก่อให้เกิดคุณค่าทางศีลธรรม แต่แนวคิดดังกล่าวยังคงมีประโยชน์ สำหรับการทำความเข้าใจแนวคิดเรื่องคำสั่งเด็ดขาด หรือ categorical imperative ได้มากขึ้นว่ามีลักษณะอย่างไร

¹² ในที่นี้ผู้เขียนใช้คำว่า "ความสัมพันธ์อย่างจำเป็น" ในความหมายว่า ถ้า A มีความสัมพันธ์อย่างจำเป็นกับ B หมายความว่า เมื่อมี A แล้วจะต้องมี B เกิดขึ้นหรือ B ไม่สามารถเกิดขึ้นได้โดยไม่มี A เราอาจกล่าวได้ว่า ความสัมพันธ์อย่างจำเป็นนั้น คือ การเป็นสาเหตุอย่างจำเป็น หรือการที่เหตุการณ์ A เป็นสาเหตุให้เกิดเหตุการณ์ B ซึ่งถ้าไม่มีเหตุการณ์ A เกิดขึ้นแล้ว เหตุการณ์ B ก็จะไม่สามารถเกิดขึ้นได้

¹³ V.J. McGill, *The Idea of Happiness* (New York: Frederick A. Praeger Inc., 1968), p. 92.

"if the proper end of nature were its **preservation**, its **welfare**, in a word its **happiness**, then nature would have hit upon a very bad arrangement in selecting the reason of the creature to carry out this purpose. For all action that creature has to perform for this purpose, and the whole rule of its conduct, would be marked out of it far more accurately by instinct, and that end would have thereby been attained much more surely than it ever can be by reason."¹⁴ (G. 4:395)

ด้วยเหตุนี้เอง ความสุขจึงไม่สามารถได้มาจากเหตุผล หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งว่า มโนทัศน์เรื่องความสุขไม่สามารถเกิดจากมโนทัศน์เรื่องคุณธรรม เพราะมโนทัศน์ทั้งสองต่างก็มีที่มาแตกต่างกัน ความคิดเช่นนี้ทำให้สามารถเข้าใจว่า ความสุขตามความคิดของคานท์เป็นอิสระจากความดีสูงสุด ซึ่งถือเป็นเป้าหมายสำคัญในปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้น

4. บทบาทของ "ความสุข" ในปรัชญาจริยศาสตร์ของ คานท์

จากส่วนที่แล้วอาจสรุปได้ว่า ความสุขในทัศนะของคานท์คือ สิ่งที่เป็นเงื่อนไข ซึ่งเกี่ยวข้องกับอารมณ์ ความรู้สึก หรือแรงโน้มต่างๆ ในลักษณะที่เมื่อเราได้ทำตามอารมณ์ ความรู้สึก หรือ แรงโน้มต่างๆ แล้วก็จะเกิดความสุขขึ้นตามมา แต่คานท์ยังคงกล่าวถึงความสุขในความหมายอื่นๆ ดังที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้น ในส่วนนี้ผู้เขียนจะสำรวจและวิเคราะห์มโนทัศน์เรื่องความสุขว่า มโนทัศน์ดังกล่าวปรากฏอยู่ในปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ในลักษณะใด และมีความเกี่ยวข้องอย่างไรกับภาพรวมของปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ทั้งหมด

ในขั้นแรก ผู้เขียนจะแสดงให้เห็นว่า เหตุใดคานท์จึงคิดว่าความสุขไม่ได้เป็นสิ่งเดียวกันกับความดีสูงสุด ซึ่งประเด็นนี้เอง ทำให้ผู้ซึ่งไม่ได้พิจารณาความคิดในปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์อย่างละเอียด เข้าใจว่าคานท์ไม่ยอมรับมโนทัศน์เรื่องความสุข หรือมโนทัศน์อื่นๆ ที่เกี่ยวข้องกับอารมณ์ความรู้สึก ผู้เขียนคิดว่าความเข้าใจนี้เป็นความเข้าใจที่ผิด จากการที่คานท์ได้กล่าวถึงลักษณะของความสุขว่าเป็นสิ่งที่มีเงื่อนไข ในขณะที่ความดีสูงสุดเป็นสิ่งที่ไม่มีเงื่อนไข ลักษณะที่แตกต่างกันนี้น่าจะเป็นเหตุผลที่ชัดเจนซึ่งแสดงให้เห็นว่า ความสุขไม่ใช่สิ่งเดียวกันกับความดีสูงสุดดังที่ได้กล่าวไปแล้ว แต่เหตุผลดังกล่าวไม่ได้แสดงให้เห็นว่าในปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ ยอมรับมโนทัศน์เรื่องความสุขหรือไม่ ด้วยเหตุนี้เองผู้เขียนจึงจะนำเสนอเหตุผลของความคิดที่ว่า ความสุขไม่ใช่ความดีสูงสุด หรือความสุขไม่สามารถเป็นตัวกำหนดความดีสูงสุดได้อีกสองประการ ซึ่งผู้เขียนคิดว่าเหตุผลทั้งสองนี้ สามารถเชื่อมโยงให้เห็นถึงการยอมรับมโนทัศน์เรื่องความสุขในปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ได้

¹⁴ Mary J. Gregor (trans.), "Groundwork of the Metaphysics of Morals," in *Practical Philosophy : The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, (4:395), pp. 50 – 51.

ประการแรก คือ ลักษณะของความสุขที่เป็นสิ่งที่มีเงื่อนไขขึ้นอยู่กับประสบการณ์ หรือความต้องการของแต่ละบุคคล ดังนั้นความสุขจึงจะแปรเปลี่ยนไปตามแต่ละบุคคล มีลักษณะเป็นสัมพัทธ์ (relative) ซึ่งทำให้เราไม่สามารถยึดความสุขเป็นหลักการสูงสุดทางศีลธรรมที่น่าจะมีลักษณะเป็นสิ่งสมบูรณ์ (absolute) ไม่เปลี่ยนแปลง (ในที่นี้หมายถึงความดีสูงสุด) แต่การที่คานท์กล่าวว่า เป็นลักษณะธรรมชาติของมนุษย์ที่เราจะแสวงหาความสุขของตนเอง¹⁵ ดังนั้นในปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์จึงต้องมีโน้ตศน์เรื่องความสุขอยู่ด้วย ถึงแม้ว่าการอธิบายโน้ตศน์ดังกล่าวของคานท์จะไม่ใช่เรื่องทางศีลธรรมโดยตรง แต่อย่างน้อยที่สุดโน้ตศน์นี้จะมีส่วนช่วย หรือสนับสนุนให้เกิดการทำตามหลักการทางศีลธรรม และเป็นที่ยืนยันว่าในปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ก็มีการกล่าวถึงโน้ตศน์เรื่องความสุขไว้ด้วยนั่นเอง

ประการที่สอง คือ ถ้าจะยึดเอาการทำตามความสุขของเราเป็นหลักการทางศีลธรรม หลักการหนึ่ง หลักการดังกล่าวอาจขัดแย้งกับหลักการทางศีลธรรมหลักของคานท์ ซึ่งได้แก่ การทำตามหน้าที่ เพราะการทำตามความสุขกับการทำตามหน้าที่ บางครั้งไม่เป็นไปในทางเดียวกัน กล่าวคือ การทำตามหน้าที่อาจไม่ได้ทำให้เรามีความสุข หรือการทำตามความสุขในบางครั้งมีนัย (imply) ว่าเราจะไม่ทำตามหน้าที่ ถ้าหน้าที่นั้นไม่ได้ทำให้เรามีความสุข การคิดเช่นนี้มีฐานความคิดมาจากแนวคิดเรื่องผลประโยชน์ของตัวผู้กระทำเอง (self - interest) เป็นหลัก ไม่ได้มีฐานมาจากคำสั่งเด็ดขาด (categorical imperative) ที่ถือเป็นหลักปฏิบัติทางศีลธรรมที่ทุกคนควรปฏิบัติตาม ด้วยเหตุนี้เองความสุข กับความดีสูงสุดซึ่งเป็นหลักการทางศีลธรรม จึงเป็นสิ่งที่แตกต่างกัน

อย่างไรก็ตามในปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ยังกล่าวถึงคำสั่งเงื่อนไข (hypothetical imperative) ที่คานท์คิดว่าไม่ใช่คำสั่งทางศีลธรรม เนื่องจากมันเป็นเรื่องที่เปลี่ยนแปลงไปในแต่ละ สถานการณ์ ขึ้นอยู่กับว่าจุดมุ่งหมายหรือความความต้องการของเราคืออะไร ผู้เขียนคิดว่าคำอธิบายเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องคำสั่งเงื่อนไขนี้เอง ที่มีโน้ตศน์เรื่องความสุขแฝงอยู่และเป็นส่วนสำคัญที่ทำให้โน้ตศน์เรื่องความสุขมีบทบาทต่อปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์

การที่คานท์กล่าวว่า เป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้สำหรับธรรมชาติมนุษย์ที่จะปรารถนา และแสวงหาความสุข¹⁶ นั้นหมายความว่า ความสุขเป็นธรรมชาติอย่างหนึ่งของมนุษย์ และเมื่อความสุขเป็นธรรมชาติอย่างหนึ่งของมนุษย์แล้ว เราก็มีเหตุผล (rational) เพียงพอในการที่จะแสวงหาความสุข ดังนั้นสิ่งที่มีเหตุผล (rational being) จึงสามารถที่จะแสวงหาและทำตามความสุขได้โดยไม่เกิดความขัดแย้งในตัวเองขึ้น กล่าวคือ เมื่อเราวิเคราะห์ลักษณะการเป็นสิ่งที่มีเหตุผลจะพบว่า นิยามของสิ่งที่มีเหตุผลคือ การเป็นสิ่งที่ปฏิบัติตามหรือปฏิบัติให้สอดคล้องกับธรรมชาติของตน ซึ่งธรรมชาติดังกล่าวตามความคิดของคานท์ คือ การมีเหตุผล (rationality) แต่ในที่นี้คานท์กำลังกล่าวถึงความสุข หรือการแสวงหาความสุข ที่ถือเป็นธรรมชาติอีกอย่างหนึ่งของมนุษย์เช่นกัน ผู้เขียนคิดว่า การแสวงหาความสุขอาจเป็นธรรมชาติรองที่สนับสนุนให้เกิดการ

¹⁵ Mary J. Gregor (trans.), *The Metaphysics of Morals*, (6:387), p. 151.

¹⁶ Ibid., p. 192.

ทำตามธรรมชาติหลักซึ่งได้แก่ การมีเหตุผล ดังนั้นการแสวงหาความสุขจึงไม่ขัดกับการเป็นสิ่งที่
ที่มีเหตุผล เนื่องจากการแสวงหาความสุขก็เป็นธรรมชาติอย่างหนึ่งของมนุษย์เช่นกัน

ค่านิยมแยกเหตุผลเชิงปฏิบัติออกเป็น 2 ประเภทได้แก่ เหตุผลทางศีลธรรม (moral reason / pure practical reason) และเหตุผลแห่งความรอบคอบ (prudential reason) ซึ่งเหตุผลทางศีลธรรมถือเป็นเงื่อนไขหนึ่งที่ทำให้การกระทำต่างๆ มีค่าทางศีลธรรม เนื่องจากเหตุผลดังกล่าวมีหน้าที่สร้างเจตนาดี (goodwill) ที่มีลักษณะติดภายในตัวเอง ไม่ใช่ดีในฐานะที่เป็นวิถีทางไปสู่วัตถุประสงค์อื่น¹⁷ อาจกล่าวได้ว่าเจตนาดีเป็นความดีสูงสุดซึ่งปราศจากเงื่อนไขอื่นใด แต่จะถือว่าเจตนาดีเป็นเงื่อนไขสำหรับสิ่งอื่นๆ ทุกชนิดแม้กระทั่งความสุข ค่านิยมอธิบายว่าเมื่อมนุษย์ในฐานะสิ่งที่มีเหตุผลสามารถคิดถึงตัวเองว่า เป็นสมาชิกหนึ่งของโลกแท้จริงที่ไม่ขึ้นอยู่กับกฎเชิงสาเหตุแล้ว มนุษย์จะมีเสรีภาพในการกระทำต่างๆ นั้นหมายความว่า การกระทำของเราไม่ได้ถูกกำหนดจากความปรารถนา หรือแรงโน้มซึ่งเป็นสิ่งที่อยู่ภายใต้กฎเชิงสาเหตุในโลกทางผัสสะ การกระทำเหล่านั้นจึงมีค่าทางศีลธรรม

นอกจากนี้ ค่านิยมตระหนักว่ามนุษย์ยังคงมีความต้องการต่างๆ นอกเหนือจากเรื่องทางศีลธรรม เช่น ความต้องการพื้นฐานเพื่อความอยู่รอดในการดำรงชีวิต หรือความต้องการที่จะพัฒนาคุณภาพชีวิตให้ดีขึ้น¹⁸ ค่านิยมคิดว่ามนุษย์สามารถทำตามความต้องการเหล่านี้ได้อย่างมีเหตุผล โดยอธิบายการกระทำดังกล่าวด้วยเหตุผลแห่งความรอบคอบว่า การกระทำตามความต้องการอื่นนอกเหนือจากเรื่องทางศีลธรรมนั้นจะก่อให้เกิดความสุขแก่ผู้กระทำ ซึ่งถือเป็นหน้าที่ประการหนึ่งของเหตุผลคือ การปกป้องความสุขของมนุษย์แต่ละคน ถึงแม้ว่าความสุขเป็นเป้าหมายของการกระทำเช่นเดียวกับเจตนาดี แต่ความสุขยังคงมีลักษณะต่างจากเจตนาดี เพราะความสุขเป็นเป้าหมายที่ขึ้นอยู่กับความต้องการของแต่ละคน (subjective end) เราจึงไม่สามารถรู้ได้อย่างแน่ชัดว่าเป้าหมายของการกระทำในแต่ละคนคืออะไร

เราอาจเข้าใจความสุขดังกล่าวนี้ ในฐานะที่เป็นหน้าที่โดยอ้อม (indirect duty) ที่เอื้อให้เกิดการทำตามหน้าที่ได้¹⁹ กล่าวคือ ความสุขในที่นี้ก็เปรียบเทียบกับการที่เรามีสวัสดิภาพโดยพื้นฐาน (well - being) ของเราอย่างเพียงพอ ซึ่งทำให้เกิดแนวโน้มที่จะกระทำตามหน้าที่ได้มากขึ้น แต่นั่นไม่ได้หมายความว่า ถ้าไม่มีความสุขเกิดขึ้นแล้วเราจะไม่กระทำตามหน้าที่เลย ในทางกลับกันความสุขเป็นเพียงสิ่งที่มากระตุ้นให้เกิดการปฏิบัติตามหน้าที่ หรือหลักการทางศีลธรรมเท่านั้น ความสุขไม่ใช่เงื่อนไขจำเป็นของการปฏิบัติตามหน้าที่ หรือหลักการทางศีลธรรมแต่อย่างใด

¹⁷ Mary J. Gregor (trans.), "Groundwork of the Metaphysics of Morals," in *Practical Philosophy : The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, (4:396), p. 52.

¹⁸ Roger J. Sullivan, *An Introduction to Kant's Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 116.

¹⁹ Mary J. Gregor (trans.), "Groundwork of the Metaphysics of Morals," in *Practical Philosophy : The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, p. 54.

มีความเป็นไปได้ที่จะเกิดกรณีซึ่งเจตนาของสิ่งที่มีเหตุผลไม่ได้ถูกกำหนดโดยเหตุผล แต่ถูกกำหนดโดยสิ่งอื่น เช่น แรงโน้มต่าง ๆ ดังนั้นค่าน้ำจึงได้กล่าวถึงแนวคิดเรื่องคำสั่ง (imperative) ที่จะใช้เป็นหลักในการปฏิบัติของเรา ซึ่งถ้าเป็นเรื่องทางศีลธรรม ค่าน้ำจะอธิบายผ่านแนวคิดเรื่อง คำสั่งเด็ดขาดที่ใช้ได้กับสิ่งที่มีเหตุผลทั้งหมด โดยไม่สนใจว่าเป้าหมายหรือความต้องการของสิ่งที่มีเหตุผลแต่ละอย่างนั้นคืออะไร²⁰ คำสั่งเด็ดขาดแสดงให้เห็นถึงการกระทำที่มีเป้าหมายอยู่ภายในการกระทำนั้นๆเอง ไม่ได้เป็นการกระทำที่มีค่าเป็นเพียงแค่วิถีเพื่อไปสู่เป้าหมายอื่นที่อยู่ภายนอก²¹ ในทางกลับกันถ้าเป็นเรื่องของการกระทำที่มีค่า เพราะตัวการกระทำนั้นเป็นวิถีเพื่อไปสู่เป้าหมายอื่น ค่าน้ำจะอธิบายผ่านแนวคิดเรื่องคำสั่งเงื่อนไขที่จะขึ้นอยู่กับความต้องการ หรือเป้าหมายของแต่ละคน กล่าวคือ คำสั่งเงื่อนไขนั้นเป็นการกล่าวถึง การกระทำที่ดีสำหรับเป้าหมายบางอย่างที่เป็นไปได้²² ทำให้รูปแบบของคำสั่งเงื่อนไขมีลักษณะเป็นประโยคแบบ “ถ้าเราต้องการ A เราต้องทำ B” ซึ่งจะเห็นได้ว่า สาระสำคัญของคำสั่งเงื่อนไขจะเปลี่ยนแปลงไปตามสิ่งที่เราต้องการ เช่น ถ้าเป้าหมายของเรา คือ การสอบผ่าน สิ่งที่เราต้องทำก็คือ การขยันเรียน คำสั่งเงื่อนไขก็จะออกมาในลักษณะ “ถ้าเราต้องการสอบผ่าน เราก็ต้องขยันเรียน” แต่ถ้าเป้าหมายของเราเปลี่ยนไปเป็น การยอมรับทางสังคมจากบุคคลอื่น สิ่งที่เราต้องทำอาจเป็นการออกไปสังสรรค์กับผู้อื่นทุกอาทิตย์ คำสั่งเงื่อนไขก็จะออกมาในลักษณะ “ถ้าเราต้องได้รับการยอมรับทางสังคมจากบุคคลอื่น เราก็ต้องออกไปสังสรรค์กับผู้อื่นทุกอาทิตย์” จากตัวอย่างนี้แสดงให้เห็นว่า เนื้อหาของคำสั่งเงื่อนไขจะเปลี่ยนแปลงไปตามสิ่งที่เราต้องการ นอกจากนี้ ถึงแม้ว่าในกรณีที่เรากับคนอื่นมีความต้องการอย่างเดียวกัน แต่ตัววิถีที่จะนำไปสู่การบรรลุความต้องการที่เป็นเป้าหมายของเรากับคนอื่นนั้นอาจแตกต่างกัน ขึ้นอยู่กับว่าแต่ละคนมีแรงโน้มแบบใด ด้วยเหตุนี้เองคำสั่งเงื่อนไขจึงไม่สามารถใช้ได้กับทุกคนอย่างเป็นสากล (ไม่ได้ universally valid) ค่าน้ำอธิบายคำสั่งเงื่อนไขว่ามีสองแบบได้แก่ คำสั่งทางค่าน้ำทักษะ (imperatives of skill / rules of skill) และหลักแห่งความรอบคอบ (counsels of prudence) ซึ่งหลักแห่งความรอบคอบนี้เองที่เกี่ยวข้องกับมโนทัศน์เรื่องความสุข

หลักแห่งความรอบคอบคือ หลักที่แนะนำว่าเราควรจะทำอย่างไร เพื่อให้มีความสุขของพวกเราเกิดขึ้น²³ อาจกล่าวได้ว่า หลักแห่งความรอบคอบทำให้เห็นถึงความจำเป็นทางการปฏิบัติของการกระทำซึ่งเป็นวิธีที่จะสนับสนุนให้เกิดความสุขขึ้น ในแง่ที่ความสุขถือเป็นเป้าหมายอย่างหนึ่ง ซึ่งสิ่งที่มีเหตุผลทั้งหมดจำเป็นต้องมี เนื่องจากความสุขเป็นธรรมชาติอีก

²⁰ Diane Jeske, "Perfection, Happiness, and Duties to Self," *American Philosophical Quarterly*, 33 (July, 1996), 264.

²¹ Mary J. Gregor (trans.), "Groundwork of the Metaphysics of Morals," in *Practical Philosophy : The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, p. 67.

²² Ibid., p. 68.

²³ Diane Jeske, "Perfection, Happiness, and Duties to Self," *American Philosophical Quarterly*, 264.

ประการหนึ่งของสิ่งที่มีเหตุผลดังที่ได้กล่าวไปแล้ว แต่ลักษณะที่หลักแห่งความรอบคอบเป็นคำสั่งเกี่ยวกับการทำให้เกิดความสุข ทำให้หลักดังกล่าวขึ้นอยู่กับความปรารถนาความสุขของแต่ละคนว่ามีมากน้อยแค่ไหน ซึ่งเป็นเรื่องเกี่ยวกับประสบการณ์ของคนแต่ละคน ดังนั้นหลักแห่งความรอบคอบจึงไม่ถือเป็นคำสั่งทางศีลธรรมที่ถูกกำหนดโดยเหตุผลแบบที่คำสั่งเด็ดขาดเป็น นอกจากนี้ ค่านียังคิดว่าการที่เรามีเหตุผลสนับสนุนที่เพียงพอในการทำการกระทำหนึ่งๆ ซึ่งจะสนับสนุนให้เกิดความสุขขึ้นเป็นเพราะ เรามีแรงโน้มน้าวที่มีต่อความสุขหรือความปรารถนาที่จะมีความสุขเกิดขึ้นจริง²⁴ ผู้เขียนคิดว่า การอ้างเหตุผลดังกล่าวของค่านียังแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า อย่างน้อยที่สุดค่านียอมรับว่ามนุษย์หรือสิ่งที่มีเหตุผลสามารถมีแรงโน้มน้าว หรือความปรารถนาที่จะมีความสุข และทำตามสิ่งเหล่านั้นได้อย่างมีเหตุผลในการกระทำนั้นๆ โดยจะมีลักษณะเป็นการทำตามหลักแห่งความรอบคอบที่เป็นเรื่องของคำสั่งเงื่อนไขที่ค่านียังได้อธิบายไว้

กล่าวโดยสรุปคือ แนวคิดเรื่องคำสั่งเงื่อนไขแบบหลักแห่งความรอบคอบเป็นการให้เหตุผลเกี่ยวกับสิ่งที่เราควรจะต้องทำที่ไม่ใช่เรื่องทางศีลธรรม²⁵ ซึ่งลักษณะพิเศษอย่างหนึ่งของหลักแห่งความรอบคอบที่ต่างจากคำสั่งเงื่อนไขโดยทั่วไปคือ การที่หลักแห่งความรอบคอบเป็นเรื่องเกี่ยวกับการทำตามเป้าหมายที่มนุษย์ หรือสิ่งที่มีเหตุผลทั้งหมดมีส่วนร่วมอย่างจำเป็น ในขณะที่คำสั่งเงื่อนไขโดยทั่วไปจะไม่มีการกล่าวถึงเป้าหมายที่ทุกคนมีส่วนร่วมกัน เนื่องจากคำสั่งเงื่อนไขทั่วไปไม่มีเป้าหมายดังกล่าว เพราะแต่ละคนจะมีเป้าหมาย และวิธีไปสู่เป้าหมายที่แตกต่างกันตามประสบการณ์ของแต่ละคน อย่างไรก็ตามลักษณะเช่นนี้ก็อาจก่อให้เกิดปัญหาขึ้น กล่าวคือ ในเมื่อความสุขเป็นเป้าหมายที่ทุกคนมีส่วนร่วมอย่างจำเป็น การทำตามหน้าที่ก็ถือเป็นเป้าหมายหนึ่งที่เป็นเรื่องทางศีลธรรมซึ่งเราต้องทำตามเช่นกัน แต่ถ้าวางเรื่องทางศีลธรรม (การทำตามหน้าที่) ขัดแย้งกับความสุขของเรา เราจะเลือกทำตามสิ่งใด ?

ผู้เขียนคิดว่าค่านียังสามารถตอบปัญหาดังกล่าวได้ โดยอาศัยแนวคิดเรื่องคำสั่งเงื่อนไขโดยทั่วไปแล้วแรงโน้มน้าวที่จะไปสู่ความสุขมักจะไม่สามารถควบคุมได้ แต่ความสุขที่ค่านียังกล่าวถึง เป็นความสุขของสิ่งที่มีเหตุผลซึ่งสามารถควบคุมได้ (อย่างน้อยที่สุดสิ่งเหล่านี้จะอยู่ภายใต้เหตุผล) จากแนวคิดเรื่องคำสั่งเงื่อนไขแบบหลักแห่งความรอบคอบ ที่กำลังอ้างถึงเป้าหมายที่เราปรารถนา หรือเจตนา ซึ่งจะได้มาด้วยการเลือกของเราผู้ซึ่งเป็นผู้ที่มีเหตุผล²⁶ กล่าวคือ เราก็ยังคงทำตามแรงโน้มน้าว หรือความปรารถนาที่ไปสู่ความสุขอยู่ แต่การทำตามแรงโน้มน้าวดังกล่าวจะอยู่ภายใต้เหตุผล ซึ่งเป็นเรื่องเกี่ยวกับศีลธรรม ดังนั้น ถ้าเกิดกรณีที่ความสุขขัดแย้งกับเรื่องทางศีลธรรม เราต้องเลือกที่จะทิ้งความสุขไป เพื่อปฏิบัติตามเรื่องทางศีลธรรมที่ถือเป็นกรอบใหญ่ซึ่งคอยควบคุมเราอยู่ การละทิ้งความสุขในกรณีนี้เพื่อไปทำตามเรื่องทางศีลธรรม จะ

²⁴ Stephen Engstrom and Jennifer Whiting (ed.), *Aristotle, Kant, and the Stoics : Rethinking Happiness and Duty* (New York: Cambridge University Press, 1996), p. 71.

²⁵ Thomas E. Hill, Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (New York: Cornell University Press, 1992), p. 124.

²⁶ Mary J. Gregor (trans.), *The Metaphysics of Morals*, pp. 186 - 188.

สามารถทำให้เกิดความสุขได้เช่นกัน แต่เป็นความสุขที่เป็นผลมาจากการปฏิบัติตามหลักการทางศีลธรรม หรืออาจเรียกได้ว่าเป็น ความสุขทางศีลธรรม (moral happiness) ในขณะที่ความสุขที่เราได้ทิ้งไปในตอนแรกนั้นถือเป็นความสุขที่มาจากการที่แรงโน้มได้รับการตอบสนอง หรืออาจเรียกได้ว่าเป็นความสุขโดยธรรมชาติ (natural happiness)

จากที่ได้กล่าวมาทั้งหมดนี้ จะเห็นว่าแม้ว่าเราจะทำตามคำสั่งเงื่อนไขที่ทำให้เกิดความสุข ซึ่งไม่ถือเป็นเรื่องทางศีลธรรม แต่ความสุขนี้มีส่วนช่วยกระตุ้นให้เกิดแนวโน้มที่จะทำตามหน้าที่หรือปฏิบัติตามหลักการทางศีลธรรมได้ และเมื่อเราได้ทำตามหน้าที่หรือหลักการทางศีลธรรมดังกล่าวแล้ว ก็จะทำให้เกิดความสุขในอีกระดับหนึ่งซึ่งจะถือเป็นเรื่องเกี่ยวกับศีลธรรม ดังนั้นการที่คานท์กล่าวถึงมโนทัศน์เรื่องความสุขในปรัชญาจริยศาสตร์ของเขานั้น จึงไม่ได้ทำให้เกิดความขัดแย้งขึ้นแต่อย่างใด ผู้เขียนคิดว่ากรณีที่คานท์แบ่งความสุขออกเป็นสองระดับคือความสุขทางศีลธรรมกับความสุขโดยธรรมชาตินั้น อาจได้รับอิทธิพลมาจากทฤษฎีสองโลกของคานท์ที่แยกโลกแห่งปรากฏการณ์ (phenomena) ออกจากโลกที่เป็นจริง (noumena) กล่าวคือในโลกแห่งปรากฏการณ์ มนุษย์ยังคงอยู่ภายใต้การกำหนดของระบบจักรกลนิยมทางธรรมชาติ เราไม่สามารถเป็นอิสระในการเลือกกระทำการกระทำใดๆ ได้ เพราะการกระทำทุกอย่างของเราล้วนแล้ว แต่เป็นผลมาจากสาเหตุก่อนหน้านั้นทั้งสิ้น เช่น การกระทำ A ของเราอาจเป็นผลมาจากสาเหตุก่อนหน้านั้น คือ แรงโน้ม B ถ้าเรายังคงอยู่ในโลกแห่งปรากฏการณ์นี้ เราก็ไม่สามารถจะหลุดถึงเรื่องทางศีลธรรมได้ เพราะคานท์เชื่อว่าเรื่องทางศีลธรรมจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อเราเป็นอิสระจากระบบจักรกลนิยมทางธรรมชาติหรือเหตุผลวิสัย (determinism) เหล่านี้ หรือการที่เราเข้าถึงโลกที่เป็นจริงที่มนุษย์มีอิสระในการกระทำ สามารถเลือกที่จะกระทำตามที่ตนเจตนาไว้ ซึ่งจะทำให้การกระทำของมนุษย์มีค่าทางศีลธรรม แต่การเข้าถึงโลกที่เป็นจริงตามที่คานท์ได้อธิบายมานั้นก็ยังคงมีปัญหาเกี่ยวกับความไม่ชัดเจนว่า เมื่อใดถึงจะเรียกได้ว่าเราเข้าสู่โลกแห่งจริง และเมื่อพิจารณาจากสภาพความเป็นจริงจะพบว่า เรายังคงอยู่ในโลกแห่งปรากฏการณ์อยู่ ดังนั้น คานท์อาจกล่าวถึงมโนทัศน์เรื่องความสุขขึ้นมาเพื่อให้มีความเป็นไปได้ในทางปฏิบัติมากยิ่งขึ้น เพราะถ้าเราจะกล่าวถึงแต่โลกที่เป็นจริง โดยตัดมโนทัศน์เรื่องความสุข หรือมโนทัศน์ที่เกี่ยวข้องกับอารมณ์ ความรู้สึกอื่นๆ ออกไปหมด จะทำให้ปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์มีลักษณะเป็นอุดมคติที่เข้าใจได้ยาก เพราะเรายังไม่มีความเข้าใจที่ชัดเจนและแน่นอนเกี่ยวกับโลกที่เป็นจริงว่าการเข้าถึงโลกดังกล่าวจะเป็นไปในลักษณะใด ด้วยเหตุนี้เอง มโนทัศน์เรื่องความสุขจึงเข้ามามีบทบาทในการอธิบายปรัชญาจริยศาสตร์ของคานท์ ในส่วนที่ยังติดอยู่กับโลกแห่งปรากฏการณ์ ในลักษณะที่เป็นการอธิบายว่า ถึงแม้ว่าเรายังคงติดอยู่ในโลกแห่งปรากฏการณ์ แต่อย่างน้อยที่สุด ถ้าเราทำตามแรงโน้มที่จะทำให้เกิดความสุขนั้น มันก็มีส่วนช่วยให้เกิดแนวโน้มที่เราจะทำตามหน้าที่ ที่จะทำให้เกิดคุณค่าทางศีลธรรมขึ้น ด้วยเหตุนี้เอง คานท์จึงเรียกความสุขว่าเป็นหน้าที่โดยอ้อมนั่นเอง

5. บทสรุป

ความสุขในทัศนะของค่านี้นั้นเป็นคนละสิ่งกับความดีสูงสุด เนื่องจากทั้งสองสิ่งนี้มีคุณสมบัติที่แตกต่างกัน คือ ความสุขเป็นสิ่งที่มิเจือปน ในขณะที่ความดีสูงสุดเป็นสิ่งที่ไม่มีเจือปน จากคุณสมบัติดังกล่าวของทั้งสองสิ่งนี้เอง ที่ทำให้ปรัชญาจริยศาสตร์ของค่านี้นั้น ดูเหมือนจะมีความขัดแย้งหรือความไม่สอดคล้อง (inconsistency) ภายในระบบเกิดขึ้น ถ้าค่านี้นั้นยอมให้มิโนทัศน์เรื่องความสุขในปรัชญาจริยศาสตร์ของเขา แต่ในรายงานฉบับนี้ได้แสดงให้เห็นแล้วว่า ค่านี้นั้นสามารถยอมรับมิโนทัศน์เรื่องความสุขได้ โดยไม่เกิดความขัดแย้งขึ้นแต่อย่างใด ค่านี้นั้นได้อธิบายว่าการแสวงหาความสุขเป็นสิ่งที่จำเป็น และหลีกเลี่ยงไม่ได้สำหรับธรรมชาติของมนุษย์ นอกจากนี้ เขายังได้แบ่งความสุขออกเป็นสองระดับ ได้แก่ ความสุขทางธรรมชาติที่เกิดขึ้นจากการที่แรงโน้มที่เรามีได้รับการตอบสนอง ซึ่งจะอยู่ในแนวคิดเรื่องคำสั่งเจือปนแบบหลักแห่งความรอบคอบที่จะคอยกระตุ้นให้เกิดการทำตามหน้าที่ขึ้น และความสุขทางศีลธรรมที่เกิดจากการปฏิบัติตามหลักการทางศีลธรรมที่ค่านี้นั้นได้กำหนดไว้

จากการแบ่งแยกความสุขออกเป็นสองระดับนี้ ยังแสดงให้เห็นว่ามิโนทัศน์เรื่องความสุขเป็นมิโนทัศน์หนึ่งที่ช่วยอธิบาย หรือนำไปสู่หลักการสูงสุดทางศีลธรรมได้ ซึ่งเราอาจกล่าวอย่างคร่าวๆ ว่า การจะทำตามหลักการสูงสุดทางศีลธรรมของค่านี้นั้น จะเริ่มต้นที่ความสุขและจบลงด้วยความสุขเช่นเดียวกัน แต่ในตอนเริ่มต้นจะเป็นความสุขในฐานะที่เป็นแรงโน้ม ซึ่งสิ่งที่มีเหตุผลทั้งหมดจำเป็นต้องแสวงหา โดยผ่านกระบวนการของแนวคิดเรื่องคำสั่งเจือปนที่จะกระตุ้นให้เกิดแรงโน้มที่จะทำตามหน้าที่หรือหลักการทางศีลธรรม ส่วนความสุขในตอนท้ายจะเป็นสิ่งที่เกิดตามมาจากการปฏิบัติตามหน้าที่ ไม่ได้เป็นเรื่องของแรงโน้มหรือความต้องการต่างๆ แต่อย่างใด ซึ่งเป็นการแสดงให้เห็นว่า มิโนทัศน์เรื่องความสุขนั้นสามารถอธิบายได้อย่างสอดคล้องกับเป้าหมายสูงสุดในปรัชญาจริยศาสตร์ของค่านี้นั้น และปรัชญาจริยศาสตร์ของค่านี้นั้นก็ยังคงมีที่ สำหรับมิโนทัศน์เรื่องความสุขอยู่ แม้ว่าค่านี้นั้นจะให้ความสำคัญแก่มิโนทัศน์ดังกล่าวในระดับที่สำคัญน้อยกว่าหลักการสูงสุดทางศีลธรรม ก็ตาม

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

เนื่องน้อย บุญเนตร. **จริยศาสตร์ตะวันตก : ค้านท์ มิลล์ ฮอบส์ รอลส์ ชาร์ทซ์**. พิมพ์ครั้งที่

1. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539.

ภาษาอังกฤษ

Acton, H.B. **Kant's Moral Philosophy**. London: Macmillan, 1970.

Copleston, Frederick. **A History of Philosophy**. London: Burns and Oates Limited, 1968.

Davis, Wayne. "A Theory of Happiness," **American Philosophical Quarterly**, 18 (April, 1981) 111 – 120.

Engstrom, Stephen and Witing, Jennifer., ed. **Aristotle, Kant, and the Stoics : Rethinking Happiness and Duty**. New York: Cambridge University Press, 1996.

Gregor, Mary J., trans. **The Metaphysics of Morals**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____, trans. "Groundwork of the Metaphysics of Morals." in **Practical Philosophy : The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Hill, Thomas E., Jr. **Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory**. New York: Cornell University Press, 1992.

Jeske, Diane. "Perfection, Happiness, and Duties to Self," **American Philosophical Quarterly**, 33 (July, 1996) 263 - 276.

Korsgaard, Christine M. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

McGill, V.J. **The Idea of Happiness**. New York: Frederick A. Praeger Inc., 1968.

Paton, H.J., trans. **The Moral Law: Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals**. London: Hutchinson University Library Press, 1969.

Simpson, Robert W. "Happiness," **American Philosophical Quarterly**, 12 (April, 1975) 169 - 176.

Williams, T.C. **The Concept of the Categorical Imperative : A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

จาก รหัสลับดาวินชี ถึง พระเยซูในประวัติศาสตร์ : ข้อสังเกตต่อเรื่องพระเยซูที่ถูกต้องตามประวัติศาสตร์

อาวุธ ชีระเอก

บทคัดย่อ

รหัสลับดาวินชี เป็นนวนิยายที่พาดพิงถึงบุคคลและองค์กรที่มีตัวตนอยู่จริงในประวัติศาสตร์ ที่สำคัญที่สุดคือพระเยซูเจ้า ของศาสนาคริสต์ โดยแดน บราวน์ผู้เขียน รวมถึงผู้ที่คัดค้านข้อเสนอของเขาต่างก็อ้างข้อเท็จจริง และความรู้ที่ถูกต้องตามประวัติศาสตร์ยืนยันทัศนะของตน

การศึกษาหาความรู้ในเรื่องของพระเยซู ในมุมมองพระองค์เป็นบุคคลผู้ดำรงชีวิตในประวัติศาสตร์ (historical Jesus) โดยอาศัยศาสตร์สมัยใหม่ เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นเด่นชัดในคริสต์ศตวรรษที่ 18 และสืบเนื่องเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน มุมมองและวิธีการศึกษาเช่นนี้ส่งผลกระทบต่อความรู้ความเข้าใจในเรื่องศาสนา แม้ว่าความรู้แบบใหม่นี้จะไม่สามารถแทนที่ศาสนา ศาสตร์เดิมของคริสต์ศาสนาซึ่งอิงกับเรื่องที่เป็นอารมณ์ความรู้สึกสูง อย่าง ความศรัทธาได้ แต่อิทธิพลของความรู้เรื่องพระเยซูที่ถูกต้องตามประวัติศาสตร์จะยังคงอยู่และส่งผลกระทบต่อนานาสาสืบไปแม้ในอนาคต

(I)

รหัสลับดาวินชี (The Da Vinci Code, 2003) เป็นปรากฏการณ์ที่สำคัญในโลกหนังสือ หลังจากวางจำหน่ายได้สามปี หนังสือทำยอดขายได้มากกว่า 60 ล้านเล่ม (ข้อมูลในเดือนพฤษภาคม ค.ศ. 2006) ความนิยมในหนังสือเล่มนี้ยังแพร่มาถึงประเทศไทยด้วย แม้จะเป็นที่รับรู้กันว่าตลาดหนังสือในไทยนั้นค่อนข้างแคบ การพิมพ์หนังสือแต่ละเล่มเฉลี่ยเพียงครั้งละ

ผู้เขียนขอขอบคุณผู้ที่เอื้อเฟื้อและช่วยอำนวยความสะดวกเกี่ยวกับหนังสือที่ใช้เขียนบทความ โดยเฉพาะ อาจารย์ ดร.เกษม เพ็ญภินันท์, บุศรินทร์ เลิศขวลิตสกุล, สุมาลี แซ่เตีย, ธนพงษ์ จิตต์สง่า, จรรยา แซ่อึ้ง และบุคคลจำนวนมากที่ได้อ่านและวิจารณ์ได้ต้นฉบับ รวมถึงผู้อ่าน (Reader) จากเวทีวิจัย ซึ่งต่างก็ให้คำแนะนำที่มีประโยชน์ อย่างไรก็ตามถ้ามีความผิดพลาดประการใดความรับผิดชอบเป็นของผู้เขียนแต่เพียงผู้เดียว

ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ (ภูมิภาคตะวันตก) มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

2-3 พันเล่มมีหน้าซ้ำด้วยยอดพิมพ์เพียงเท่านี้ยังมีหนังสือจำนวนมากที่จำหน่ายไม่หมด แต่นวนิยาย รหัสลับดาวินชี ฉบับภาษาไทยที่หนากว่า 500 หน้า อีกทั้งมีราคาหน้าปกสูงถึง 285 บาท กลับทำสถิติพิมพ์ซ้ำถึง 26 ครั้ง โดยมียอดขายกว่า 133,000 เล่ม นอกจากนี้ยังมีการพิมพ์ฉบับพิเศษในแบบปกแข็งพร้อมภาพสีประกอบอีก 5 ครั้ง ซึ่งทำยอดไปได้แล้วกว่า 21,000 เล่ม (ข้อมูลในเดือนพฤษภาคม ค.ศ. 2006)¹

แน่นอนว่าความเป็นนวนิยายเขย่าขวัญ (Thriller) ที่เดินเรื่องอย่างกระชับฉับไว ตัดสลับตอนต่อตอนชนิดคนอ่านวางหนังสือไม่ลง (unputdownable) ย่อมมีส่วนทำให้หนังสือขายดี² แต่จุดแตกต่างสำคัญที่ทำให้ รหัสลับดาวินชี ต่างจากนิยายเล่มอื่นก็คือ ผู้เขียนได้พาดพิงถึงบุคคลและองค์กรที่มีตัวตนอยู่จริง อย่างคริสตจักรโรมันคาทอลิก องค์กรศาสนาโอปัส เดอี (Opus Dei) และที่สำคัญเหนือสิ่งอื่นใดก็คือผู้ทรงสถานะสูงสุดของคริสต์ศาสนาย่างพระเยซูเจ้า³ โดยเฉพาะการกล่าวอ้างถึงความลับเกี่ยวกับพระประวัติของพระองค์และกำเนิดพระศาสนา

แดน บราวน์ (Dan Brown) ผู้เขียนเปิดเรื่องด้วยการกล่าวถึงคติมาตกรรมภัณฑารักษ์ของพิพิธภัณฑลัฟร์ ชายผู้นี้ดำรงตำแหน่งประธานสมาคมไพรเออร์แห่งไซออน (the Priory of Sion) ซึ่งเก็บรักษาความลับสำคัญที่ว่าพระเยซูทรงมีคู่ครองคือ แมรี แมกดาลีน (Mary Magdalene) รวมถึงมีทายาทที่สืบสายพระโลหิตของพระองค์สืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน โดยก่อนที่ภัณฑารักษ์ผู้นี้จะเสียชีวิตเขาได้ส่งต่อความลับดังกล่าวในรูปของปริศนาแบบต่างๆ ให้กับหลานสาวที่มีอาชีพเป็นนักถอดรหัส (cryptographer) และพระเอกของเรื่องที่เป็นศาสตราจารย์ด้านศาสนวิทยาสัญลักษณ์ (Religious Symbolology) จากมหาวิทยาลัยฮาร์วาร์ด ซึ่งทั้งคู่ (รวมถึงคนอ่าน) จะค้นพบ ข้อเท็จจริง ของคริสต์ศาสนาที่ถูกเก็บงำมานานกว่า 2,000 ปี

ถ้านวนิยายเรื่องนี้ยืนยันในความเป็นนิยายของตนอย่างบริสุทธิ์ก็คงไม่สู้จะกระไรนัก แต่ตรงกันข้ามบราวน์กลับสร้างความน่าเชื่อถือให้กับเนื้อหาที่ตนเสนอด้วยการประกาศตั้งแต่นำหน้าแรกว่าเอกสารลับเกี่ยวกับไพรเออร์แห่งไซออน และองค์กรโอปัสเดอีที่มีวัตรปฏิบัติเคร่งครัดถึงขั้นกระทำอันตรายต่อตนเองแบบ “การบำเพ็ญทุกรกิริยา” ซึ่งได้กล่าวถึงในเรื่องนั้นเป็นข้อเท็จจริง บราวน์ยังกล่าวสรุปด้วยว่าเอกสาร (documents) ที่ได้บรรยายไว้ในหนังสือล้วนถูกต้อง

¹ http://www.amarinpocketbook.com/booktalk.asp?booktalk_id=6 จากการที่ไปสำรวจตามร้านหนังสือ (มกราคม ค.ศ. 2008) ผู้เขียนพบว่าฉบับปกอ่อนพิมพ์ถึงครั้งที่ 33 แล้ว ส่วนฉบับปกแข็งพิมพ์ถึงครั้งที่ 9

² อย่างไรก็ตาม ก็มีผู้วิจารณ์ในทางตรงกันข้ามว่า หนังสือเต็มไปด้วยลูกเล่นที่ใช้กันแพร่หลายจนดูเผื่อ (cliché) อย่าง การหลุดพ้นอันตรายแบบเส้นยาแดงผ่าแปด, การเฝ้าจับตาด้วยอุปกรณ์ไฮ-เทค, ผู้ร้ายสุดระห่ำ, การคบคิดกันกระทำเรื่องชั่วร้ายจากศูนย์กลางของอำนาจ และแม้แต่สำนักอ่านที่ไม่ประสีประสานก็ยังจับได้ว่าลักษณะตัวละครรวมถึงพล็อตเรื่องดูไม่สมจริงสมจัง Richard Smoley, *Forbidden Faith: From the Gospels to The Da Vinci Code* (New York: HarperSanFrancisco, 2006) p. 193.

³ Ibid.

ตามความเป็นจริงทั้งสิ้น⁴ การอ้างข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ของหนังสือที่พาดพิงถึงเรื่องอ่อนไหวอย่างพระประวัติพระเยซูและคริสต์ศาสนากลายเป็นความอื้อฉาวที่ทำให้หนังสือมียอดขายถล่มทลายเป็นประวัติการณ์ และเป็นที่โจษขานระดับ “เดอะ ทอล์ก ออฟ เดอะ ทาวน์” ไปพร้อมกัน

ท่ามกลางกระแสความโด่งดังนี้ มีหนังสือที่ออกตามมาอีกนับสิบเล่มที่มุ่งจะเปิดโปง “ข้อเท็จจริง” ในนวนิยายของบราวน์ ทั้งในแบบของหนังสือที่จะช่วยคนอ่านแยกแยะข้อเท็จจริงออกจากนิยาย (*Cracking Da Vinci's Code: You Read the Fiction, Now Read the Facts*) จนถึงหนังสือที่กล่าวประณามโจ่งแจ้งตั้งแต่ชื่อเรื่องว่า รหัสลับดา วินชี เป็นเพียงเรื่องที่เสกสรรปั้นแต่งขึ้นมา (*The Da Vinci Hoax*)⁵ ข้อโจมตีที่สำคัญยิ่งประการหนึ่งก็คือในขณะที่นิยายถูกสร้างบนพื้นฐานทางประวัติศาสตร์ ทั้งการกล่าวอ้างถึงประวัติศาสตร์เกี่ยวกับพระเยซู เกี่ยวกับแมรีแมกดาลีน และหนังสือพระประวัติของพระเยซูเล่มอื่นๆ ที่อยู่นอกเหนือพระคริสตธรรมคัมภีร์ภาคพันธสัญญาใหม่⁶ แต่หนังสือที่นิยมนำมาใช้เป็นข้อมูลกลับปราศจากความน่าเชื่อถือทางวิชาการ

เอมี เวลบอร์น (Amy Welborn) วิจารณ์หนังสือ *Holy Blood, Holy Grail* ซึ่งผู้เขียนทั้งสามในขณะนั้นมีอาชีพเป็นครูที่สำเร็จมาทางด้านจิตวิทยา นักเขียนนวนิยาย และผู้ผลิตรายการโทรทัศน์ ว่าใช้การคาดเดา ตั้งข้อสันนิษฐานที่ไม่มีหลักการและอ้างอิงเอกสารที่ถูกปลอมแปลงขึ้น ในขณะที่ *The Templar Revelation* ก็เป็นผลงานของนักเขียนที่เชี่ยวชาญในเรื่องลึกลับซึ่งมีงานเขียนเป็นหนังสือเล่มมามากเกี่ยวกับ UFO หนังสือสองเล่มที่กล่าวถึงข้างต้นเป็นที่มาของเรื่องราวในส่วนของพระเยซู แมรี แมกดาลีน และไฟรอร์แห่งไซออนในหนังสือของบราวน์ สำหรับเรื่องราวของแมรี แมกดาลีนอีกบางส่วน บราวน์อ้างจาก *The Woman With the Alabaster Jar* ซึ่งเป็นหนังสือที่ตัวผู้แต่งเองคือ มาร์กาเรต สตาร์เบิร์ด (Margaret Starbird) ก็มองว่าเป็นเพียงแค่นิยาย⁷

⁴แดน บราวน์, รหัสลับดา วินชี อรดี สุวรรณโกศล แปล พิมพ์ครั้งที่ 3 กรุงเทพฯ: แพร่สำนักพิมพ์, 2547, น. 1.

⁵Carl E. Olson and Sandra Miesel, *The Da Vinci Hoax* (Ignatius, 2004); James L. Garlow and Peter Jones, *Cracking Da Vinci's Code: You Read the Fiction, Now Read the Facts* (Victor Books, 2005) ตัวอย่างอีกส่วนหนึ่งให้ดู Darrell L. Bock, *Breaking the Da Vinci Code : Answers to the Questions Everyone's Asking* (Thomas Nelson Inc. 2004); Sharan Newman, *The Real History Behind the Da Vinci Code* (New York: Berkeley, 2005)

⁶บาร์ต ดี. เออร์แมน, ความจริงและนิยายในรหัสลับดา วินชี รสสุคนธ์ เมืองแมน ชันธนะภา และ สุนีย์ ส. กริมา แปล. (กรุงเทพฯ: คมไฟ, 2549) น. (6).

⁷เอมี เวลบอร์น, ถอดรหัสลับ ดา วินชี: ความจริงเบื้องหลังนิยาย ชีรกร เกียรติบรรลือ แปล (กรุงเทพฯ: วีวิช, 2547) น. 17.

ในขณะที่ รหส์ลับดาวินชี สร้างกระแสตื่นตัวให้กับบรรดาผู้ที่มีแนวโน้มจะเชื่อ “ความจริงด้านกลับ” ตามหลักทฤษฎีสมคบคิด (conspiracy theory) ซึ่งอยากจะเชื่อข้อมูลที่ ขัดแย้งกับหลักฐานที่เป็นทางการ⁸ บรรดานักวิชาการและผู้รู้ในด้านศาสนา “มืออาชีพ” ต่างก็พากันดับเท้าออกมาโต้แย้งแดน บราวน์และเหล่าผู้ที่เชื่อในผลงานของมือสมัครเล่น นอกจากเอมี เวลบอร์น (สำเร็จการศึกษาปริญญาโทศิลปศาสตรด้านประวัติศาสตร์คริสตจักร) ที่กล่าวถึงข้างต้นแล้ว ตัวอย่างที่ดีที่สุดในกรณีนี้ก็คือ ศาสตราจารย์ บาร์ต ดี เออร์แมน (Bart D. Ehrman) ประธานแผนกวิชาศาสนศึกษา มหาวิทยาลัยนอร์ท คาโรไลนา

เออร์แมนเป็นบุคคลหนึ่งที่ได้ให้สัมภาษณ์ในหนังสือ *Secrets of the Code: the Unauthorised Guide to the Mysteries Behind The Da Vinci Code* ที่แดน เบอร์สไตน์ นักหนังสือพิมพ์อิสระทำหน้าที่บรรณาธิการ เออร์แมนยังเสนอรายการข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ 10 ข้อที่แย้งกับหนังสือของบราวน์ให้เบอร์สไตน์ตีพิมพ์ด้วย *Secrets of the Code* กลายเป็นหนังสือในขบวนแรกๆ ที่เกาะกระแสความสำเร็จของ รหส์ลับดาวินชี ในขณะที่เออร์แมนคิดว่าการกิจของเขาต่อ รหส์ลับดาวินชี จบสิ้นแล้ว โรเบิร์ต มิลเลอร์เพื่อนซึ่งเป็นบรรณาธิการสำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยออกซฟอร์ดกลับกระตุ้นให้เออร์แมนเขียนหนังสือตอบโต้บราวน์ด้วยตนเอง มิลเลอร์ให้เหตุผลว่าหนังสือที่เริ่มออกมาเกี่ยวกับ รหส์ลับดาวินชี ต่างมีข้อบกพร่องไม่อย่างใดก็อย่างหนึ่ง บางเล่มก็เป็นการรวบรวมงานจากผู้สนใจในเรื่องนี้แต่ไม่ใช่ผู้เชี่ยวชาญโดยตรง (ในหนังสือของเบอร์สไตน์เองก็มีส่วนของผู้ที่ไม่ใช่ผู้เชี่ยวชาญรวมอยู่ด้วย) ส่วนบางเล่มก็เขียนโดยคนที่นับถือคริสต์ศาสนาซึ่งต้องการจะ “แก้ความเข้าใจให้ถูกต้อง” ด้วยเกรงว่าสมาชิกร่วมศาสนาจะเข้าใจผิดไปตามข้อความบางประการในหนังสือ ซึ่งมิลเลอร์เห็นว่าปฏิกริยานี้เช่นนับว่าใช้ได้ตามเป้าประสงค์ที่ตั้งไว้ แต่น่าจะมีการตอบโต้จากคนที่เป็นผู้เชี่ยวชาญโดยตรงในเรื่องนี้ (เน้นโดยผู้เขียนบทความ)¹⁰ จึงเป็นการสมควรที่ศาสตราจารย์ผู้ชำนาญการด้านพระคริสตธรรมคัมภีร์ภาคพันธสัญญาใหม่ และประวัติศาสตร์ยุคต้นคริสต์ศาสนาอย่างเออร์แมน จะร่วมขบวนออกหนังสือวิพากษ์วิจารณ์ รหส์ลับดาวินชี ด้วย¹¹

ในทัศนะของเออร์แมน หนังสือ *Holy Blood, Holy Grail* ที่มาของเรื่องราวความสัมพันธ์ระหว่างพระเยซูและแมรี แมกดาลีน (ซึ่งบราวน์ยกเนื้อหามาใช้) เป็นหนังสือที่ไม่มีความ

⁸ บาร์ต ดี. เออร์แมน, ความจริงและนิยายในรหส์ลับดาวินชี น. (16).

⁹ Dan Burstein ed. *Secrets of the Code: the Unauthorised Guide to the Mysteries Behind The Da Vinci Code* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2004)

¹⁰ บาร์ต ดี. เออร์แมน, ความจริงและนิยายในรหส์ลับดาวินชี น. (6)-(9).

¹¹ ข้อมูลบรรณานุกรมของหนังสือเออร์แมนฉบับแปลภาษาไทยดูเชิงอรรถที่ 6 ส่วนฉบับภาษาอังกฤษคือ Bart D. Ehrman, *Truth and Fiction in The Da Vinci Code: A Historian Reveals What We Really Know about Jesus, Mary Magdalene, and Constantine* (Oxford: Oxford University Press, 2004)

น่าเชื่อถือในเชิงวิชาการ เขากล่าวว่า “ในบรรดานักวิชาการผู้ศึกษาพระคริสตธรรมคัมภีร์ภาคพันธสัญญาใหม่จำนวนนับร้อยที่ข้าพเจ้ารู้จัก ซึ่งศึกษาดำรงเหล่านี้เป็นอาชีพ ผู้ซึ่งได้รับการฝึกฝนภาษาโบราณที่จำเป็นเพื่อประกอบอาชีพนี้ เท่าที่ข้าพเจ้ารู้ไม่มีสักคนที่เห็นด้วยกับข้อกล่าวอ้างในหนังสือเล่มนี้ ว่ามีความน่าเชื่อถือทางประวัติศาสตร์”¹²

ใน *รหัสลับดาวินชี* บราวน์ให้โรเบิร์ต แลงดอน พระเอกของเรื่องและลีห์ ทิบบิงเพื่อนที่เป็นนักประวัติศาสตร์ช่วยกันอธิบายถึงความเป็นไปได้ของการที่พระเยซูจะมีคู่สมรสว่า “พระเยซูในฐานะชายที่แต่งงาน เป็นเรื่องเข้าท่าและน่าจะเป็นมากกว่าพระเยซูที่เป็นชายโสด ตามมุมมองของพระคัมภีร์ที่เป็นมาตรฐาน...เพราะว่าพระเยซูเป็นชาวยิว...ตามประเพณีของชาวยิวชายที่ไม่แต่งงานจะได้รับการตำหนิ และเป็นข้อผูกมัดของบิดาชาวยิวที่จะต้องหาภรรยาที่เหมาะสมให้บุตรชาย”¹³

ขณะที่บราวน์กล่าวอ้างข้อธรรมเนียมของชาวยิวเชิงหลักการ เออร์แมนกลับเห็นว่าข้อเสนอนี้ไม่มีพื้นฐานจากความเป็นจริงในประวัติศาสตร์ เขากล่าวว่า “จารีตการดำรงความเป็นโสดและการไม่ยุ่งเกี่ยวกับสตรี มีปรากฏอยู่ในแวดวงของผู้ที่มีความคิดเช่นเดียวกับพระเยซู...ในหมู่ชาวยิวที่เชื่อเรื่องวันสิ้นสุดของโลกในคริสต์ศตวรรษที่ 1” (เช่น พวกเอสซีน Essenes เป็นต้น) “ผู้ซึ่งคาดหมายว่าโลกที่พวกเขาอยู่จะต้องมาถึงจุดจบในไม่ช้า เมื่อพระเจ้าจะเสด็จมา มีบทบาทในประวัติศาสตร์ของมนุษย์ เพื่อทำลายล้างพลังชั่วร้าย และนำอาณาจักรที่ประเสริฐของพระองค์มาแทนที่...ในเมื่อใกล้จุดจบเต็มที ผู้คนควรที่จะอุทิศตนเพื่ออาณาจักรที่จะมาถึงแทนที่จะแต่งงานและยุ่งกับความสัมพันธ์ทางเพศ”¹⁴ การดำรงตนเป็นชายโสดของพระเยซู (เช่นเดียวกับอัครทูตเปาโลที่เชื่อเรื่องวันอวสานโลก) จึงไม่ใช่สิ่งผิดปกติหรือเป็นเหตุให้ต้องถูกตำหนิประณามแต่อย่างใด

แม้ข้อโต้แย้งของเออร์แมนรวมถึงนักวิชาการอื่นที่มีต่อ *รหัสลับดาวินชี* จะยังมีอีกมากมายหลายประเด็น อย่างไรก็ตามนี้ไม่ใช่วัตถุประสงค์ของบทความ (และผู้เขียน) ที่จะใช้ความรู้ทางวิชาการร่วมแยกแยะข้อเท็จจริงต่อกรณีนี้ แต่ต้องการจะชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของความรู้วิชาการ โดยเฉพาะความรู้ที่ถูกต้องตรงตามประวัติศาสตร์ ต่อการศึกษาพระประวัติพระเยซูและประวัติศาสตร์ยุคต้นคริสต์ศาสนา

ในส่วนของบราวน์นั้น เขาใช้ *ความเป็นวิชาการ* เพื่อเพิ่มน้ำหนัก ความน่าเชื่อถือให้กับสิ่งที่ตนเสนอ นอกจากอ้างว่าเอกสารที่บรรยายไว้ในหนังสือถูกต้องทั้งสิ้นแล้ว เขายังให้

¹² บาร์ต ดี. เออร์แมน, *ความจริงและนิยายในรหัสลับดาวินชี* น. 212.

¹³ ข้อความนี้อยู่ในหนังสือของบราวน์ ฉบับภาษาอังกฤษ หน้า 245 ตรงกับหน้า 286 ของฉบับแปลภาษาไทย ผู้เขียนอ้างอิงข้อความนี้จากสำนวนแปลของ รสสุคนธ์ เมืองแมน ชันธนะภาและ สุนัย ส. กริมา ในหนังสือ เออร์แมน (หน้า 165) ที่กล่าวแล้วข้างต้น

¹⁴ บาร์ต ดี. เออร์แมน, *ความจริงและนิยายในรหัสลับดาวินชี* น. 168, 170.

ตัวเองที่เป็นศาสตราจารย์ด้านศาสนวิทยาสัญลักษณ์ของมหาวิทยาลัยฮาร์วาร์ด¹⁵ กับเพื่อนนักประวัติศาสตร์ชื่อ ลีห์ ทีบิง¹⁶ ให้การศึกษา แก่ทางเอกคนนอกวงวิชาการซึ่งเรียกกันอย่างเล่นๆ ว่าพวก “เวอร์จิน” ผ่านวลีอย่าง นักประวัติศาสตร์สืบทราบมาว่าอย่างนี้ นักประวัติศาสตร์รู้ว่าอย่างนั้น และทั้งหมดนี้จะทำให้เธอ (และแน่นอนว่ารวมถึงคนอ่านที่ไม่ประสีประสาทั้งหลาย) ทราบว่า “เกือบทุกเรื่องที่ปู้ย่าตายายของเราสอนๆ กันมาเกี่ยวกับพระคริสต์ (หมายถึงพระเยซู-ผู้เขียน) นั้นเป็น เรื่องเท็จ”¹⁷

ที่สำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่านัยยะแฝงที่ปรากฏในนิยายก็คือ คำให้สัมภาษณ์ภายหลังของบราวน์เอง ในหนังสือพิมพ์ *The Washington Post* ฉบับวันที่ 20 กรกฎาคม 2003 บราวน์กล่าวว่า “ข้าพเจ้าเองเคยเป็นคนที่สงสัยเคลือบแคลงใจ แต่ภายหลังจากที่ข้าพเจ้าค้นคว้านานอยู่ถึง 1 ปีครึ่ง ข้าพเจ้าก็เชื่อว่าเป็นเรื่องจริง” และในรายการโทรทัศน์ *Good Morning America* บราวน์ก็พูดว่า “ข้าพเจ้าเคยคิดว่า ข้าพเจ้าสามารถพิสูจน์ว่าทฤษฎีในเรื่อง มารีรี่ มักดาลา และเรื่อง Holy Blood (sic) ทั้งหมดนั้นไม่เป็นความจริง แต่ในเวลานี้ข้าพเจ้าพบว่า ข้าพเจ้ากลายเป็นคนหนึ่งที่เชื่อเสียแล้ว”¹⁸

จากการที่บราวน์เชื่อว่าหนังสือของเขาเป็นยิ่งกว่าเรื่องแต่ง (Fiction) พร้อมกับ นำเสนอ ในรูปของนิยายที่สร้างขึ้นบนพื้นฐานทางประวัติศาสตร์ ฝ่ายที่โจมตีกลับเห็นว่าการกระทำของบราวน์ละเมิดขอบของงานประพันธ์แขนงนี้ ด้วยเหตุว่าแม้นิยายอิงประวัติศาสตร์ จะเกี่ยวข้องกับตัวละครสมมุติ ที่ทำกิจกรรมต่างๆ ที่สมมุติขึ้น แต่รากฐานประวัติศาสตร์ในเรื่องจะต้องถูกต้อง ในกรณีของ รหัสลับดาวินชี รายละเอียดจากจินตนาการและข้อเสนองานประวัติศาสตร์ ที่ไม่เป็นจริง กลับถูกเสนอในรูปของข้อเท็จจริงและเป็นผลของการค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ที่จริงจัง¹⁹ นี่จึงเป็นเหตุผลที่บรรดานักวิชาการต้องเป็นเดือดเป็นร้อนออกมาโต้แย้ง โดยอาศัยทั้ง “เครดิต” ของความเป็นวิชาการและความรู้ในแบบศาสตร์เฉพาะสาขาของตน ทำการลดคุณค่า

¹⁵ ในความเป็นจริงแล้ว มหาวิทยาลัยฮาร์วาร์ดไม่มีสาขาวิชานี้ เอมี เวลบอร์น, ถอดรหัสลับ ดาวินชี: ความจริงเบื้องหลังนิยาย น. 13.

¹⁶ ชื่อตัวละคร ลีห์ ทีบิง (Leigh Teabing) บราวน์ใช้วิธีประสมประเสโลกแห่งความเป็นจริงเข้ากับนิยาย โดยตัวชื่อมาจาก Richard Leigh ส่วนนามสกุลมาจากการสลับตัวอักษรคำว่า Baigent ซึ่งเป็นนามสกุลของ Michael Baigent โดยบุคคลทั้งสองนี้เป็นผู้ร่วมเขียนหนังสือ *Holy Blood, Holy Grail* แหล่งข้อมูลสำคัญที่บราวน์นำมาใช้ในนิยาย Sharan Newman, *The Real History Behind the Da Vinci Code* (New York: Berkeley, 2005) p. 278.

¹⁷ แดน บราวน์, รหัสลับดาวินชี อรดี สุวรรณโกศล แปล พิมพ์ครั้งที่ 3 (กรุงเทพฯ: แพร่สำนักพิมพ์, 2547) น. 266-267, 275.

¹⁸ อ้างจาก บัณฑูร บุญอิต “ทำความเข้าใจและตอบสนองต่อ The Da Vinci Code” ใน www.firstchurchcm.org/forum/forum_posts.asp?TID=47

¹⁹ เอมี เวลบอร์น, ถอดรหัสลับ ดาวินชี: ความจริงเบื้องหลังนิยาย น. 13.

หนังสือ *Holy Blood, Holy Grail* ว่าเป็นงานเขียนของบุคคลสามคนที่มียาชีพเดิมเป็น ครูที่จบทางด้านจิตวิทยา นักเขียนนวนิยาย และผู้ผลิตรายการโทรทัศน์ ซึ่งในแวดวงของนักวิชาการผู้เชี่ยวชาญเฉพาะทางกว่า 100 คน ไม่มีใครเชื่อข้อเสนอของหนังสือเล่มนี้ หรือการโต้แย้งว่าพระเยซูในฐานะชาวยิวจำเป็นจะต้องแต่งงานหรือไม่ ซึ่งในกรณีหลังนี้การทำงานแบบวิธีวิพากษ์ทางประวัติศาสตร์ (historical criticism) ด้วยการเปรียบเทียบและประเมินคุณค่าหลักฐานของเออร์แมนให้คำตอบว่าไม่

ในขณะที่ความรู้ และ “สถานะ” ของความเป็นศาสตร์ จะเป็นเครื่องมือที่ทั้งสองฝ่าย คือ บรรณารักษ์และผู้โต้แย้งใช้เพื่อสร้างความน่าเชื่อถือ (และความชอบธรรม) ให้กับสิ่งที่ตนเสนอ เรื่องราวของพระเยซูที่ถูกต้องตามประวัติศาสตร์ซึ่งมักเรียกกันอีกชื่อหนึ่งว่า “พระเยซูในประวัติศาสตร์” (Historical Jesus) ก็เป็นสิ่งที่มิทั้งประสิทธิภาพและข้อจำกัดในตัวเช่นกัน

(II)

ชาวคริสต์ตั้งแต่แรกเริ่มสนใจใคร่รู้เรื่องราวของพระเยซูในฐานะบุคคล (figure of Jesus) เห็นได้จากพระวรสาร (Gospels) ที่มีเนื้อหาส่วนที่เป็นพระประวัติของพระเยซู²⁰ ในขณะที่พระวรสารสี่ฉบับคือ ฉบับของ มาระโก (Mark) มัทธีว (Matthew) ลูกา (Luke) ยอห์น (John)²¹ ซึ่งถูกเขียนขึ้นในราวคริสต์ศตวรรษที่ 1 และมีสถานะเป็นคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ (canons) ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 2 เป็นอย่างน้อย (ต่อมาได้ถูกรวบรวมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของพระคริสตธรรมคัมภีร์ภาคพันธสัญญาใหม่) ให้เรื่องราวของพระเยซูได้ประมาณหนึ่งเพราะไม่ใช่หนังสือชีวประวัติตามความหมายปัจจุบัน²² กระนั้นการต่อเติมเสริมแต่งเรื่องราวในช่วงพระชนม์ชีพของ

²⁰ James Carleton Paget, “Quest for the Historical Jesus” *The Cambridge Companion to Jesus* Markus Bockmuehl ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) p. 139.

²¹ พระวรสารมาระโกเป็นพระวรสารเก่าแก่ที่สุดที่หลงเหลือมาจนถึงปัจจุบัน สันนิษฐานว่าเขียนขึ้นในราวทศวรรษที่ 70 ส่วนพระวรสารมัทธีวและพระวรสารลูกา เขียนในราวทศวรรษ 70-90 พระวรสารยอห์นน่าจะเป็นฉบับที่ล่าที่สุดโดยเขียนหลังปี ค.ศ. 100 Charles Freeman, *The Closing of the Western Mind: the Rise of Faith and the Fall of Reason* (New York: Vintage, 2002) pp. 89-90.

²² หนังสือพระวรสารเขียนตามแนวการประพันธ์ (Genre) ดั้งเดิมที่เรียกว่า aretology ซึ่งจะเป็นความเรียงเกี่ยวกับคุณธรรมและคำสอนของปราชญ์ ในโลกอารยธรรม Hellenistic คริสต์ศตวรรษที่ 1 ที่การแข่งขันระหว่างสำนักความรู้เป็นไปอย่างเข้มข้น นอกเหนือจากคำสอนของศาสดาผู้ก่อตั้งก็ได้มีการบันทึกกรณียกย่องและเพิ่มเติมบทสวดเข้าไปด้วย ซึ่งจากจุดประสงค์ที่สรวงเนื้อหาเฉพาะการยกย่องสรรเสริญจึงไม่อาจเรียกหนังสือเหล่านี้ว่าเป็นหนังสือชีวประวัติในความหมายที่เคร่งครัดได้ Ralph Keen, *The Christian Tradition* (NJ: Prentice Hall, 2004) pp. 40-41.

พระองค์รวมถึงบุคคลแวดล้อมอย่างพระญาติและอัครทูตก็เป็นธรรมเนียมปฏิบัติที่เฟื่องฟูในราวคริสต์ศตวรรษที่ 2-3 เป็นต้นมา หนังสือเหล่านี้จะมีชื่อเรียกในภายหลังว่า "apocrypha" ซึ่งมีความหมายว่า "ซุกซ่อน" แต่สถานะของหนังสือเหล่านี้ไม่ได้ต่ำต้อยหรือเป็นสิ่งต้องห้ามเหมือนดังชื่อ เรื่องราวที่แรกปรากฏในหนังสือประเภท apocryphal อย่างการทรงไว้ซึ่งความบริสุทธิ์นิตินันตร์ของพระแม่มารีย์และการคืนสู่สรวงสวรรค์ของพระองค์ (the perpetual virginity of Mary and her Assumption) หรือการประสูติของพระเยซูในถ้ำได้กลายเป็นเรื่องเล่ามาตรฐานของชาวคริสต์²³

การผูกพันแน่นแฟ้นของชาวคริสต์กับตัวตนทางโลกของพระเยซูยังเห็นได้จากธรรมเนียมการจาริกแสวงบุญยังดินแดนปาเลสไตน์ไปตามภูมิประเทศต่างๆที่ถูกอ้างถึงในพระวรสาร ธรรมเนียมนี้ปรากฏหลักฐานว่าเกิดขึ้นอย่างช้าที่สุดในคริสต์ศตวรรษที่ 2 และแพร่หลายมากในคริสต์ศตวรรษที่ 4-5 การที่ชาวคริสต์สัมพันธ์ตนเข้ากับพระประวัติพระเยซูในด้านที่พระองค์เป็นมนุษย์โลกนี้ สาเหตุส่วนหนึ่งมาจากปฏิกิริยาที่มีต่อพวก Docetism ที่เป็นพวกนอกรีตซึ่งไม่เชื่อในด้านที่เป็นมนุษย์แท้ของพระองค์²⁴

ในยุคเริ่มต้นศาสนาคริสต์ศตวรรษที่ 2-3 ได้ปรากฏร่องรอยในระดับหนึ่งของการวิพากษ์วิจารณ์ (critical) เนื้อหาในพระวรสาร เช่น ข้อคิดเห็นของ Papias ที่มีต่อการลำดับเรื่องในพระวรสารฉบับมาระโก หรือปฏิกิริยาของ Tatian ต่อความลักลั่น (discrepancies) ระหว่างพระวรสารฉบับต่างๆ²⁵ และถ้าคำว่าวิพากษ์วิจารณ์กินความถึงคำว่า "สงสัย" หรือ "ในแง่ลบ" ก็ จะเห็นหลักฐานด้านนี้จำนวนหนึ่งจากงานของคนต่างศาสนา (pagans) เช่น Celsus ที่วิจารณ์เนื้อหาตั้งแต่การประสูติ การรับบัพติสมา การสิ้นพระชนม์ การคืนพระชนม์ (Resurrection) ปาฏิหาริย์และการสั่งสอน พร้อมกับข้อเสนอในรูปพระประวัติฉบับแก้ (revisionist account) หรือ Porphyry ที่เน้นถึงปัญหาความไม่มีเอกภาพในหมู่หนังสือพระวรสารทั้ง 4 และพยายามชี้ประเด็นไปถึงความไม่น่าเชื่อถือในฐานะพยานรู้เห็นเรื่องพระเยซูของบรรดาสาวก

แม้ร่องรอยของการตั้งแง่สงสัยจะปรากฏให้เห็นตั้งแต่ครั้งคริสตจักรยังไม่สถาปนามั่นคง กระนั้นสิ่งที่เรียกได้ว่าเป็นเชื้อของการศึกษาแบบสมัยใหม่ในเรื่องพระเยซูทางประวัติศาสตร์

²³ J. K. Elliott, *The Apocryphal Jesus: Legends of the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 1996) pp. 3-4.

²⁴ James Carleton Paget, "Quest for the Historical Jesus", p. 139. พวก docetism เชื่อว่าพระเจ้ามาปรากฏกายให้ดูคล้ายมนุษย์ (ในรูปของพระเยซู) เท่านั้น แต่มิใช่มนุษย์จริงๆ ในขณะที่ชาวคริสต์ในแนวทางที่ถูกต้อง (orthodox) เชื่อว่าพระเยซูเจ้าทรงประกอบไปด้วยลักษณะที่เป็นทั้งพระเจ้าและมนุษย์แท้ คำว่า "Son of Man" และ "Son of God" ในพระคริสตธรรมคัมภีร์ภาคพันธสัญญาใหม่ จึงหมายถึงบุคคลเดียวคือ พระเยซูเจ้า แต่ต่างกันเพียงการเน้น

²⁵ โครงเรื่องและเนื้อหาสำคัญต่อจากนี้ (ตอนที่ II) นอกจากมีการอ้างอิงเป็นอย่างอื่น ผู้เขียนเรียบเรียงจาก James Carleton Paget, "Quest for the Historical Jesus", pp. 139-146.

จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อโลกตะวันตกเข้าสู่ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17 ต่อดันคริสต์ศตวรรษที่ 18 อันเป็นผลจากยุคปฏิรูปศาสนา (Reformation) ความแตกแยกภายในศาสนาสมัยนั้นซึ่งนำไปสู่สงครามและความเสียหายทั่วยุโรประหว่างปี ค.ศ. 1618-1648 ทำให้เกิดปฏิกิริยาด้านกลับที่ต้องการจะปลดปล่อยตนเองจากอำนาจศาสนา หรือที่เรียกว่าการเข้าสู่ยุครู้แจ้ง (Enlightenment) ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่ยุทธศาสตร์เชิงประจักษ์ (empirical sciences) ประจักษ์นิยมและเหตุผลนิยมบางจำพวกรุ่งเรือง²⁶

ในโลกทัศน์เช่นนี้เองที่ผู้คนเริ่มเห็นว่าการเข้าถึงพระคัมภีร์ไบเบิลในฐานะพยานของความจริงไม่ได้จำกัดเฉพาะการเข้าถึงการเผยพระวจนะ (the idea of revelation) แต่สามารถเข้าถึงได้โดยผ่านเหตุผล (reason) ที่มากไปกว่านั้นก็คือบางคนเริ่มไม่มองว่าพระคัมภีร์เป็นหนังสือทรงอภิสิทธิ์ที่เผยถึงความจริงอันศักดิ์สิทธิ์ แต่เป็นเพียงกลุ่มหนังสือที่จะเข้าใจได้โดยผู้ที่เจตนาของผู้ประพันธ์ สิ่งใดที่เป็นเรื่องเฉพาะ เช่น เหตุการณ์ที่เกิดจากอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของพระเจ้าเป็นผู้เป็นเจ้าจะถูกตั้งแง่สงสัย แต่จะยอมรับเฉพาะสิ่งที่เกิดขึ้นได้เป็นสากลหรือดูเป็นเหตุเป็นผลเท่านั้น

พวก Deists²⁷ อังกฤษอย่าง Toland (1670-1722), Collins (1676-1729) และ Wooldston (1670-1733) เป็นคนกลุ่มแรกๆ ที่พาเชื่อให้กับการศึกษาพระเยซูในทางประวัติศาสตร์ พวกเขามีความเชื่อว่าพระเยซูในพระวรสารที่แสดงอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์, พ้นจากความตาย, และเป็นบุคคลศูนย์กลางของการเผยพระวจนะตามพระพันธสัญญาเดิมนั้น เป็นเรื่องที่จินตนาการขึ้น (figment of imagination) ซึ่งควรจะแทนที่ด้วยเรื่องพระเยซูที่เป็นมนุษย์ ผู้เทศนาศีลธรรมเพื่อความผาสุกแก่มวลมนุษยโลก

ข้อวิจารณ์ของพวก Deists จะปรากฏเป็นรูปธรรมในงานของ Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) จากประสบการณ์ที่เคยไปอังกฤษและคุ้นเคยกับงานของพวก Deists ที่แปลเป็นภาษาเยอรมัน Reimarus มีความเห็นเช่นเดียวกับพวก Deists แต่เขาเป็นคนแรกที่ได้เขียนถึงพระประวัติพระเยซูอย่างครบถ้วนโดยเน้นไปที่จุดมุ่งหมายของพระองค์ในบริบทของการเป็นชาวยิวในสมัยนั้น Reimarus เห็นว่าพระเยซูเป็นผู้ที่สืบทอดจารีตของความเป็นยิวโดยแท้ ภารกิจทางศาสนาของพระองค์คือการเทศนาเรื่องอาณาจักรของพระเจ้า (Kingdom of

²⁶ John Riches, *The Bible: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000) p. 77.

²⁷ Deists คือพวกที่ต้องการแยกเรื่องศาสนาออกจากกิจกรรมของมนุษย์ พวกเขาเชื่อว่าพระเจ้าทรงสร้างโลกและปล่อยให้ทุกอย่างดำเนินไปตามทางของมัน เปรียบได้กับช่างทำนาฬิกาที่ไขลานเต็มที่แล้วให้กลไกในเครื่องขับเคลื่อนของมันไปเอง พระเจ้าผู้ทรงรักษาระยะห่างเช่นนี้จึงไม่ใช่ผู้ที่คอยตอบสนองต่อคำวิงวอนหรือข้อร้องขอจากมนุษย์ ดู John Riches ข้างต้น หน้าเดียวกันและ J. C. A. Gaskin, "deism" in *The Oxford Companion to Philosophy* 2nd edition, ed. Ted Honderich (Oxford: Oxford University Press, 2005) p. 195.

God) อาณาจักรซึ่งในบริบทของสมัยนั้นหมายถึงเรื่องการเมือง พระเยซูคือผู้ที่เชื่อว่าพระองค์เป็นเมสสิยาห์ (messianic pretensions) และจะเป็นกษัตริย์ของอาณาจักรที่จะเกิดขึ้นในภายภาคหน้า ความล้มเหลวที่จะทำให้การปฏิวัติบรรลุผลส่งผลให้พระองค์ต้องสิ้นพระชนม์ แต่สาวกของพระเยซูได้เปลี่ยนให้พระองค์ไปอยู่ในสถานะพระผู้ช่วยให้รอดของชาวโลก (universal saviour) เป็นผลให้ได้รับการยกย่องอีกครั้ง ซึ่งจุดนี้เองที่ทำให้คริสต์ศาสนาถือกำเนิดขึ้น

การพยายามทำความเข้าใจและนำเสนอตัวตนที่แท้จริง (real character) ของพระเยซูโดย Reimarus ให้ถ้อยแถลงที่วิพากษ์ถึงปัญหาแกนกลางของการศึกษาเรื่องนี้ ซึ่งทำให้หลายคนออกมาตอบโต้ อาทิ J. S. Semler (1725-1791) ที่แม้จะยอมรับความไม่สมบูรณ์ของพระวรสารในฐานะพยานเรื่องพระเยซู แต่เขาก็โต้แย้ง Reimarus ในประเด็นที่ว่าทัศนะของพระเยซูคืออาณาจักรของพระเจ้าในโลกนี้ Semler เห็นว่าพระเยซูทรงก้าวล่วงพ้น (transcended) มากกว่าที่จะประสาน (conformed) ตัวเองเข้ากับชนของศาสนายูดาย ในขณะที่ H. E. G. Paulus (1761-1851) พยายามลดทอนพลังจากงานของ Reimarus ด้วยการยืนยันความสัตย์ซื่อของสาวกต่อการเป็นพยานปาฏิหาริย์ของพระเยซู Paulus เห็นว่านี่เป็นการบันทึกปรากฏการณ์ธรรมชาติซึ่ง (ผู้บันทึก) เข้าใจผิดไปว่าเป็นเรื่องปาฏิหาริย์ ส่วน F. S. Schleiermacher (1768-1834) ให้ข้อโต้แย้งที่เป็นทฤษฎีมากกว่าประวัติศาสตร์ เขาเสนอข้อโต้แย้งในมุมมองของคริสต์ศาสนาสัมมาธรรมหรือคริสต์ศาสนที่ถูกต้อง (orthodox Christology) ว่าการตระหนักรู้ในองค์พระผู้เป็นเจ้า (God-consciousness) ของพระเยซูเป็นกุญแจสำคัญที่ทำให้คริสต์ศาสนของพระองค์เป็นที่ยอมรับของยุคสมัย

ข้อเสนอของ Semler, Paulus และโดยเฉพาะอย่างยิ่ง Schleiermacher เป็นแบบอย่างของสิ่งที่เรียกว่าเทววิทยาแนวประนีประนอม (mediating theologies) พวกเขาให้ข้อสรุปในลักษณะของการยอมความกัน (truces) ระหว่างการศึกษาที่เป็นวิทยาศาสตร์ฝั่งหนึ่งกับความเชื่อตามประเพณีอีกฝั่งหนึ่ง อย่างไรก็ตามความพยายามดังกล่าวก็ต้องเผชิญกับคู่มือที่อยากจะเอาชนะดังจะเห็นในงานของ David Friedrich Strauss (1808-1874) เรื่อง *Das Leben Jesu* (1835)²⁸

ในขณะที่ Strauss ปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงต่อข้อโต้แย้งที่อ้างสิ่งเหนือธรรมชาติ (supernaturalist) เขาก็โจมตีรุนแรงไม่ต่างกับพวกที่อธิบายปาฏิหาริย์ในเชิงปรากฏการณ์ธรรมชาติอย่าง Paulus รวมถึงการโต้แย้งให้กับคริสต์ศาสนในแบบของ Schleiermacher ซึ่งในทางปรัชญาแล้วไม่มีความหมายเลย สำหรับ Strauss พระวรสารถูกครอบงำไปด้วยความคิดเรื่องพระเยซูเป็นพระเมสสิยาห์ของบรรดาสาวก ความคิดเช่นนี้เองที่ทำให้เหล่าสาวกสวดความเชื่ออย่างไม่รู้ตัวผ่านการสร้างเรื่องที่เป็นตำนาน (myth) ของพระเยซู ถ้าดูจากข้อนี้เหล่าสาวกก็ไม่ใช่ผู้ที่ไปปดมดเท็จอย่าง Reimarus เข้าใจ หรือเป็นผู้ที่เข้าใจและตีความเหตุการณ์

²⁸ หนังสือเล่มนี้ต่อมาได้รับการแปลเป็นภาษาอังกฤษในชื่อ *The Life of Jesus Critically Examined*

ตามธรรมชาติผิดอย่างที Paulus เสนอ แต่พวกเขาเป็นเพียงผู้ศรัทธาในพระเยซูที่ความเชื่อผลักดันให้พวกเขาเล่าเรื่องพระเยซูอย่างไม่รู้ตัว (unconsciously) ในแบบนี้ อย่างไรก็ตามการใช้บรรทัดฐานเรื่องตำนานในการศึกษาพระวรสารของ Strauss ก็ให้คำตอบที่ใกล้เคียงกับของ Reimarus อยู่ข้อหนึ่งคือ พระเยซูในแบบที่สาวกเข้าใจและนับถือกันต่อมานั้นไม่ใช่พระองค์เดียวกันกับพระเยซูในแบบที่พระองค์เชื่อว่าพระองค์เป็น

งานของ Strauss นี้มีความสำคัญมากมายยิ่ง การแก้ปัญหาด้วยข้อเสนอรื่องตำนานไม่เพียงแต่ทำให้วิธีการนี้ได้ใช้ไปกับการตีความพระวรสารอย่างเต็มที่ทุกแห่งทุกมุม แต่ยังทำให้เห็นชัดว่าโลกของคนยุคต้นคริสต์ศาสนาแตกต่างจากโลกในยุคสมัย “รู้แจ้ง” ของพวกเขา Strauss จึงเป็นผู้ศึกษาหาความรู้หรือนักวิชาการ (scholar) คนแรกที่แสดงให้เห็นเกณฑ์ความเป็นประวัติศาสตร์ แต่สิ่งที่ดูเหมือนจะสำคัญยิ่งกว่าก็คือ การที่เขาทำให้เห็นชัดเจนถึง การเป็นอริกันระหว่างความรู้ในแบบวิชาการกับความศรัทธา

Strauss ยังแสดงให้เห็นถึงผลลัพธ์ทั้งหลายทั้งมวลที่อาจเกิดขึ้นได้จากการศึกษาพระวรสารเชิงประวัติศาสตร์ อย่างการที่นักวิชาการบางคนรับนัยของการตั้งแง่ (sceptical) จากงานของ Strauss ไปใช้จนดูน่าตื่นเต้นเกินจริง (dramatic) ส่วนบางคนที่ไม่มองในแง่ร้ายเท่าจะเขียนงานพระประวัติพระเยซูอย่างที่พระองค์เป็นมนุษย์ โดยหาวิธีที่กล้าหาญและสร้างสรรค์ที่จะถ่ายทอดให้เห็นถึงมโนทัศน์ (outlook) ของพระองค์ทั้งในแง่ความคิดจิตใจและความคิดต่อสังคม ในขณะที่นักวิชาการอีกบางคนหันความสนใจไปสู่การตรวจสอบตัวพระวรสารเพื่อความเข้าใจในคุณลักษณะ (character) ของหนังสือหรือไม่กี่ศึกษาพระวรสารเพื่อให้เห็นถึงความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกันของพระวรสารฉบับต่างๆ ความพยายามดังกล่าวจะมาบรรลุผลในทศวรรษที่ 1860 เมื่อมีการเห็นพ้องต้องกันเป็นเอกฉันท์ว่าพระวรสารมาระโกเป็นฉบับที่เก่าแก่ที่สุด ซึ่งสำหรับบางคนนี้เป็นเอกสารที่น่าเชื่อถือที่สุดทางประวัติศาสตร์ที่จะใช้สร้างเรื่องราวชีวิตของพระเยซูขึ้นมาใหม่และจากฐานของพระวรสารมาระโกนี่เองที่ “ชีวิตอิสระ”²⁹ (liberal lives) ของพระเยซูจะปรากฏโฉมขึ้นได้

ควรระลึกไว้ด้วยว่านักวิชาการผู้เขียน “ชีวิตอิสระ” ของพระเยซูนั้นได้รับอิทธิพลจากยุคสมัยของการโจมตีคริสต์ศาสนาด้วยเหตุผล ในหมู่พวกเขามีน้อยคนนักจะยอมรับความเป็นไปได้ที่พระเยซูชาวเมืองนาซาเร็ธจะคิดว่าพระองค์เองเป็นบุคคล (person) ลำดับที่สองในตรีเอกานุภาพ (Trinity) (เพราะ) แก่นแท้ของคริสต์สารก็คือ การที่พระเยซูมีพระชนม์ชีพและสิ้นพระชนม์อย่างมนุษย์และความพยายามใดใดที่จะละทิ้งความจริงข้อนี้เป็นสิ่งที่ผิด ฐานรากของความคิดเช่นนี้มาจากอภิปรัชญาทางประวัติศาสตร์สายจิตนิยมเยอรมัน (German idealism) ที่เห็นว่าประวัติศาสตร์คือการสำแดงพระองค์เองของพระเจ้า (God revealed himself) และความเป็นตัวบุคคลของมนุษย์ (human personality) เป็นสถานะสูงสุดของการสำแดงตน ดังนั้นการกลับไป

²⁹ หมายถึงเป็นพระประวัติที่เป็นอิสระจากจารีตหรือขนบของคริสต์ศาสนาที่ก่อตัวเพิ่มพูนขึ้นภายหลัง

อ้างความเป็นบุคคลของพระเยซูในประวัติศาสตร์ไม่เป็นเพียงข้อแม้ที่ยกเว้นได้แต่คือความจำเป็นที่แทบจะเป็นพันธกิจศักดิ์สิทธิ์ ความสำคัญของพระเยซูจึงอยู่ที่คำสอนของพระองค์ซึ่งแตกต่างจากวัฒนธรรมยิวที่พระองค์เติบโตมา โดยมีแก่นอยู่ที่ความเป็นพี่เป็นน้องในหมู่มวลมนุษย์ และความเป็นพระบิดาผู้ประเสริฐขององค์พระผู้เป็นเจ้า

การศึกษาที่เป็นแบบฉบับของแนวทางนี้ ได้แก่ งานของ Adolf Harnack ในเรื่อง *What is Christianity*³⁰ ฐานคิดของงานกลุ่มนี้อยู่ที่ความเชื่อมั่นว่าความสามารถรู้จักวิเคราะห์จะช่วยแยกแยะข้อเท็จจริงออกจากเรื่องนึกฝัน (fancy) ได้—ความเชื่อมั่นว่าการศึกษเกี่ยวกับความเป็นมนุษย์ของพระเยซูจะให้สัจธรรมที่ปฏิบัติได้จริงและให้อิสราภาพแก่ชาวคริสต์ อย่างไรก็ตามความเชื่อมั่นนี้จะเข้าถึงความจริงนี้จะถึงกาลล่มสลายในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ต่อต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20

Martin Kahler (1835-1912) คือผู้ที่เผยให้เห็นถึงข้อด้อยของแนวคิดนี้ Kahler กล่าวว่า การแสวงหาพระเยซูในทางประวัติศาสตร์มาถึงทางตันแล้ว ในขณะที่เขาเห็นด้วยว่ามีช่องว่างระหว่างพระเยซูในแบบเสรีกับพระเยซูที่หล่อเลี้ยงชุมชนชาวคริสต์หลายชั่วอายุคน เขาให้ข้อสังเกตทั้งในแง่ประวัติศาสตร์และวิธีวิทยาว่า พระวรสารไม่ได้แสดงให้เห็นถึงช่องว่างหรือความแตกต่างระหว่างพระคริสต์ในฐานะศาสดาผู้สั่งสอนกับพระเยซูที่เป็นบุคคลจริงในประวัติศาสตร์ (เพราะ) ทั้งสองลักษณะนี้ผูกติดซึ่งกันและกันอย่างเต็มที่และอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ทำให้กระบวนการแยกแยะข้อเท็จจริงออกจากเรื่องนึกฝันเกือบจะเป็นไปไม่ได้ ผลลัพธ์ดังกล่าวนำไปสู่การตั้งแง่ทางประวัติศาสตร์ (historical scepticism) ที่ให้ข้อสรุปสุดท้ายในแบบอนุรักษนิยม แต่ Kahler ไม่ได้หยุดเพียงแค่นั้น เขาได้แย้งต่อไปว่าท้ายสุดแล้ว “การแสวงหา” (quest) พระเยซูเช่นนี้จะเป็ภารกิจรรมเชิงอัตวิสัยที่นักวิชาการสร้างสรรค์พระวรสารฉบับที่ 5 (เพิ่มจากพระวรสารมาตรฐานทั้ง 4) ตามความรู้สึกรวมของพวกเขามากกว่าที่จะเป็นความถูกต้องของพระวรสาร

Albert Schweitzer (1875-1965) ทำให้คุณค่าของ “พระเยซูที่เป็นอิสระ” ทดถลงไปอีก ในหนังสือ *Von Reimarus zu Wrede* (1906)³¹ Schweitzer วิพากษ์งานเขียนประวัติศาสตร์พระเยซูในยุคก่อนหน้าเขาตั้งแต่ Reimarus เรื่อยมาจนถึงคนร่วมสมัย เขาเห็นเช่นเดียวกับ Kahler (แม้จะไม่ได้อ้างถึง) ว่าความเป็นอัตวิสัยในเรื่องความเชื่อศาสนาของผู้ศึกษาแต่ละคนแสดงออกผ่านตัวงานของพวกเขา Schweitzer ยังตั้งข้อสงสัยในเชิงคุณค่าว่า การศึกษาพระเยซูในประวัติศาสตร์มีแต่จะทำให้พระองค์เป็นบุคคลแปลกหน้า และ “ไม่ใช่พระเยซูในประวัติ

³⁰ มาจากการรวบรวมคำบรรยายของ Harnack ระหว่างปี ค.ศ. 1900-1901.

³¹ ชื่อหนังสือแปลเป็นภาษาอังกฤษได้ว่า *From Reimarus to Wrede: A History of Research on the Life of Jesus* ต่อมาได้มีการแปลหนังสือของ Schweitzer เป็นภาษาอังกฤษในชื่อ *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*.

ศาสตร์ที่มีความสำคัญกับยุคสมัยของเราแต่เป็นพระเยซูที่มีวามมนุษย์รู้สึกถึงพระองค์ได้ทางจิตวิญญาณต่างหาก”³²

บุคคลที่เปรียบเหมือนผู้ตอกตะปูปิดฝาโลงให้กับ “การค้นหาพระเยซูทางประวัติศาสตร์” (Quest for the Historical Jesus) ในตอนต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ได้แก่ Rudolf Bultmann (1884-1976) เขาใช้วิธีศึกษาที่เรียกว่า “Form Criticism” วิพากษ์ในเชิงรูปแบบของพระวรสารซึ่งคงรูปมาตั้งแต่ครั้งเป็นเรื่องมุขปาฐะ (oral tradition)³³ โดยชี้ให้เห็นธรรมเนียมของหนังสือพระวรสารว่าเป็น เรื่องราวของพระเยซูในฐานะพระคริสต์ (kerygma) ซึ่งไม่ได้ให้เนื้อหาหรือให้ความสนใจกับเรื่องประวัติศาสตร์ ด้วยเงื่อนไขนี้เองที่ทำให้ Bultmann กล่าวประโยคที่ถูกอ้างถึงบ่อยๆ และบางครั้งก็ใช้อย่างผิดๆ ว่า “เราแทบไม่สามารถรู้อะไรที่เกี่ยวกับชีวิตและบุคลิกลักษณะของพระคริสต์ได้เลย”³⁴

(III)

ผลงานของ Bultmann ในปี ค.ศ. 1926 ก่อให้เกิดบรรยากาศเฉื่อยชาตามมา เรียกว่าแทบจะหมดความสนใจในเรื่องราวของพระเยซู อย่างไรก็ตามภาวะการยุติการแสวงหาหรือที่เรียกกันในชื่อยุค “no quest” จะสิ้นสุดลงในครึ่งหลังของคริสต์ศตวรรษที่ 20 จากผลงานของลูกศิษย์ Bultmann เอง ในบทความ “The Problem of the Historical Jesus” (1953) Ernst Kasemann ชี้ให้เห็นถึงความจริงที่พื้นที่สุดข้อหนึ่ง คือการมีอยู่ของหนังสือพระวรสาร หนังสือที่มีพระประวัติของพระคริสต์ ในขณะที่การศึกษาเชิงชีวประวัติ (biographical) มีข้อจำกัดรวมถึงข้อด้อยดังที่กล่าวมา แต่การศึกษาพระประวัติในขอบของการที่พระองค์เป็นพระคริสต์ (kerygmatic) ตั้งแต่การประสูติ การรับบัพติสมา การสั่งสอนเทศนา การถูกตรึงกางเขน การสิ้นพระชนม์และการคืนพระชนม์ ล้วนเป็นเรื่องราวที่กระทำได้และสมควรกระทำด้วย³⁵

ในขณะที่การศึกษาโดยอิงขอบของศาสนาจะทำให้ “การค้นหา” มีชีวิตชีวาขึ้นมาอีกครั้งดังที่มีผู้เรียกว่าเป็น “New Quest” แต่ราวสองทศวรรษนับจากนั้น ก็ได้เกิดการค้นหาที่ใหม่

³² Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: a Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, transl. William Montgomery (New York: Macmillan, 1968, first published 1906), p. 401.

³³ Edwin D. Freed, *The New Testament: a Critical Introduction*, 2nd edition (Belmont, California: Wadsworth Publishing, 1991, 1986), p. 78.

³⁴ อ้างใน James Carleton Paget, “Quest for the Historical Jesus”, p. 146.

³⁵ Ibid; David F. Ford and Mike Higton ed. *Jesus* (Oxford: Oxford University Press, 2002) pp. 419-421.

กว่าเรียกว่าเป็น “Third Quest” การค้นหาในยุคล่าสุดนี้ยอมรับในข้อจำกัดของหลักฐานที่มีอยู่ คือพระวรสาร แต่ก็เชื่อว่าการศึกษาริบทของเรื่อง คือชุมชนชาวยิวในสมัยคริสต์ศตวรรษที่ 1 โดยอาศัยวิธีทางโบราณคดีเข้าช่วยจะทำให้เข้าใจชีวิตในช่วงพระชนม์ชีพของพระเยซูได้มากขึ้น³⁶ แรงผลักดันสำคัญอีกประการหนึ่งที่ช่วยขับเคลื่อนการค้นหา ก็คือ การค้นพบหลักฐานใหม่โดยบังเอิญ (chance discoveries) ที่สำคัญ เช่น กรณีนหนังสือม้วนเดดซี (Dead Sea Scrolls) ในปี ค.ศ. 1947³⁷ ซึ่งทำให้การศึกษาแตกยอดต่อไปได้ การค้นหายุค “Third Quest” ยังเห็นด้วยว่า แม้หนังสือพระวรสารจะเล่าพระประวัติพระเยซูในจารีตของพระคริสต์ แต่เนื้อหาในหนังสือก็ให้เรื่องราวพระประวัติรวมถึงทัศนะของพระองค์ได้มากกว่าที่เคยนึกด้วยว่าพระเยซูกับศาสนาของพระองค์มีความสืบเนื่องกันมากกว่าที่นักวิชาการอย่าง Reimarus, Strauss เคยเชื่อกันมา เช่นเดียวกับที่พระองค์ไม่ได้แปลกแยกจากความเป็นยิวของยุคสมัยมากอย่างที่เคยคิดกัน³⁸

อย่างไรก็ตาม การศึกษายุค “Third Quest” ไม่ได้ให้ภาพพระเยซูที่เป็นเอกภาพแต่เป็นความหลากหลายที่แตกต่างกันจนน่าตกใจตั้งแต่ ผู้มีไสยเวท (Magician), นักเคลื่อนไหวที่จะจับอาวุธขึ้นสู้ (Zealot), ผู้นำเลื่อมใสชาวกาลิลี (Galilean Charismatic), เป็นพวกฟาริสี (Pharisee)³⁹, ปราชญ์แนวถึงรากทางสังคม (socially radical Wisdom Sage), ผู้สนับสนุนชุมชนชาวนาที่ต่อต้านแนวคิดชายเป็นใหญ่ (advocate of antipatriarchal peasant communes), ผู้เผยวาระเรื่องกาลอวสานโลกที่ใกล้มาถึง (eschatological prophet), ชาวนายิวที่ไร้ซึ่งความหวัง (peasant Jewish Cynic) รวมถึงพระเยซูในลักษณะต่างๆที่จะตามมาอีกมากในอนาคต⁴⁰

³⁶ Delbert Burkett, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) p. 247.

³⁷ หนังสือม้วนเดดซี คือ หนังสือม้วนที่ขุดพบในถ้ำ 11 แห่ง ระหว่าง ค.ศ. 1947-1956 ในเขตเมืองร้างคุมราน (Qumran) ฝั่งตะวันตกเฉียงเหนือของทะเลสาบเดดซี มีเอกสารประมาณ 800 รายการ รวมคัมภีร์ฮีบรู ซึ่งนับได้ว่าเก่าที่สุดที่เคยมี เอกสารอื่นๆเป็นเรื่องเกี่ยวกับศาสนายูดายสมัยโบราณที่ไม่เป็นที่รู้จักมาก่อน เชื่อกันว่าหนังสือเหล่านี้เขียนขึ้นราวคริสต์ศตวรรษที่ 1 โดยพวกเอสซีน หนังสือเหล่านี้แสดงให้เห็นเราถึงชีวิตและความเชื่อของชาวยิว ซึ่งอยู่ร่วมสมัยกับพระเยซู นักวิชาการลงความเห็นว่า คำสอนและโลกทัศน์บางอย่างของพระเยซูที่ปรากฏในพระคริสตธรรมคัมภีร์ภาคพันธสัญญาใหม่ มีความใกล้เคียงกับคำสอนของพวกเอสซีน (คัดลอกจาก คำอธิบายศัพท์ ของรอสส์คณั เมืองแมน ชันธนะภา และ สุนัย ส. กริมา ใน บาร์ต ดี. เออร์แมน, *ความจริงและนิยายในรหัสลับดาวินซี*, น. 236)

³⁸ James Carleton Pagel, “Quest for the Historical Jesus”, pp. 147-148.

³⁹ ฟาริสีเป็นชื่อนิกายศาสนาของชาวยิวที่มีอิทธิพลในสมัยของพระเยซู ในพระคัมภีร์ภาคพันธสัญญาใหม่กล่าวว่า คำสั่งสอนของพระเยซูมีความคิดที่ขัดแย้งกับความเชื่อของพวกฟาริสี (คัดลอกจาก คำอธิบายศัพท์ ของรอสส์คณั เมืองแมน ชันธนะภา และ สุนัย ส. กริมา ใน บาร์ต ดี. เออร์แมน, *ความจริงและนิยายในรหัสลับดาวินซี*, น. 230 เน้นโดยผู้เขียนบทความ) ข้อเสนอดังกล่าวจึงกลับตาลปัตรกับความเข้าใจเดิมของคริสตชน

⁴⁰ หนังสือที่ให้ภาพลักษณ์พระเยซูที่กล่าวมาเรียงตามลำดับได้แก่ Morton Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper and Row, 1978); S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester:

ในขณะที่การหาคำตอบที่คึกคักเต็มไปด้วยความเห็นหลากหลายเป็นสิ่งจำเป็นของวงวิชาการ แต่ประเด็นโต้แย้งที่มีมากมายเกินคณานับ หรือการถกเถียงซ้ำแล้วซ้ำเล่าในเรื่องเดิมผ่านเอกสารชิ้นเดิม เพื่อตอบคำถามว่าแท้จริงแล้วพระเยซูเป็นใคร แต่ก็หาคำตอบเป็นเอกฉันท์ไม่ได้ ก็ทำให้การศึกษาดังกล่าวดูคล้ายจะไร้ประโยชน์ได้เช่นกัน⁴¹

การระแวงถึงคุณค่าและประโยชน์ของ “พระเยซูในประวัติศาสตร์” จะเห็นได้ชัดในกลุ่มศาสนจารย์และผู้ยึดมั่นในแนวทางการศึกษาดังเดิม เนื่องจากศาสนาไม่ใช่เรื่องที่ต้องมาตั้งคำถาม แต่เป็นเรื่องที่ต้องอาศัยความรู้สึกคือ ความเชื่อ หรือที่พูดกันว่า “ศรัทธาคือแก่นของศาสนาที่แท้” (วลีนี้เป็นชื่อของหนังสือที่เขียนโดยศาสนจารย์ผู้หนึ่งด้วย)⁴² จึงมีผู้กล่าวว่า “การวิพากษ์เข้มข้น” (higher criticism) ของการวิพากษ์ทางประวัติศาสตร์ Historical Criticism ซึ่งใส่ความคิดแบบเหตุผลนิยมให้กับศาสนาในสัดส่วนที่มากอย่างไม่เคยมีมาก่อน คือการปรงน้ำอมฤตที่ให้ผลกลับกลายเป็นยาพิษ⁴³

ตัวอย่างงานที่สะท้อนภาพลักษณ์ดังกล่าวได้แก่ *Jesus Dynasty: the Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity* (2006) ในขณะที่ James D. Tabor ผู้เขียนกล่าวออกตัวว่า “งานประวัติศาสตร์ชั้นดีไม่จำเป็นต้องเป็นศัตรูกับความเชื่อมั่นศรัทธา”⁴⁴ แต่ Tabor ก็ชี้ให้เห็นถึงปัญหาความเชื่อเรื่องความบริสุทธิ์นิรันดร์ (perpetual virginity) ของพระแม่มารีย์ ในขณะที่การประสูติของพระเยซูจากครรภ์ “พระแม่มารีย์ผู้บริสุทธิ์” (virgin Mary) จะเป็นที่ยอมรับตั้งแต่แรก แต่ความบริสุทธิ์นี้จะหมายถึงนิรมลปฏิสนธิ (immaculate conception) ของเซนต์แอนน์ (Anna) พระอัยยิกา (ยาย) ของพระเยซูครั้งให้กำเนิดพระแม่มารีย์

Manchester University Press, 1967); Geza Vermes, *Jesus the Jew* (Philadelphia: Fortress, 1973); Harvey Falk, *Jesus the Pharisee* (New York: Paulist Press, 1985); Stephen Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, California: Polebridge, 1993); Richard Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence* (San Francisco: Harper and Row, 1987); E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985); F. Gerald Downing, *Christ and the Cynics* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988) อ้างจาก Steven L. Davies, *Jesus the Healer: Possession, Trance, and the Origins of Christianity* (New York: Continuum, 1995) pp. 7-8.

⁴¹ James Carleton Pagel, “Quest for the Historical Jesus”, p. 152.

⁴² Gordon B. Hinckley, *Faith: the Essence of True Religion* (Salt Lake City, Utah: Deseret Book Company, 1989).

⁴³ John F. MacArthur, “foreword” in Robert L. Thomas and F. David Farnell, *The Jesus Crisis: the Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship* (Grand Rapids, MI: Kregels Publications, 1998) p. 9.

⁴⁴ James D. Tabor, *Jesus Dynasty: the Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity* (New York: Simon & Schuster, 2006) p. 74.

พระแม่มารีย์จึงกำเนิดมาบริสุทธิ์ (virgin birth) ปราศจาก “บาปกำเนิด” ที่ติดตัวมนุษย์มาตั้งแต่ครั้งอาดัม และเป็นผู้บริสุทธิ์ที่ควรแก่การให้กำเนิดพระเยซูซึ่งจะ “conceived of the Holy Spirit, born of the Virgin Mary” ภายหลังความคิดเรื่องพรหมจรรย์กำเนิด (virgin birth) ของพระแม่มารีย์จะถูกขับเน้นไปที่พรหมจรรย์ปฏิสนธิ (virginal conception) ของพระเยซู และขับขยายกลายเป็นพระแม่มารีย์ผู้ทรงความบริสุทธิ์นรันดร์ในที่สุด⁴⁵ ซึ่งจะทำให้เรื่องราวพี่น้องของพระเยซูที่แม่จะถูกเขียนไว้ในพระวรสาร (ในพระวรสารที่เก่าที่สุดคือ มาระโกกล่าวว่าพระเยซูมีน้องชายสี่คน น้องสาวสองคน) ได้รับการตีความใหม่เช่นว่า “brothers” ไม่ใช่พี่น้องจากท้องแม่เดียวกัน แต่เป็นพี่น้องแบบลูกพี่ลูกน้อง “cousins” Tabor ที่แม่จะบอกว่าตัวเขาไม่มีเจตนาลบหลู่ผู้ที่เชื่อในพระแม่มารีย์อย่างที่กำลังมานั้น⁴⁶ แต่ก็เห็นว่า “ธรรมชาติของประวัติศาสตร์คือการบวนการตั้งคำถามแบบเปิด ซึ่งจะผูกมัดกับหลักการความศรัทธาได้”⁴⁷ ด้วยหลักการนี้ทำให้ Tabor ไปไกลถึงขั้นอภิปรายความเป็นไปได้ว่าโยเซฟ (Joseph) สามียของพระแม่มารีย์จะเสียชีวิตไปก่อน ซึ่งจะทำให้น้องชายของเขาต้องแต่งงานกับพี่สะใภ้ตามธรรมเนียมยิวเพื่อสืบทายาทให้กับพี่ชาย บรรดาน้องๆของพระเยซูจึงอาจไม่ใช่บุตรที่เกิดจากโยเซฟแต่เป็น Clophas ผู้น้องชาย⁴⁸ ภาพพระแม่มารีย์ที่ Tabor เสนอจึงไม่เพียงแต่ไม่ได้ครองความบริสุทธิ์นรันดร์แต่อาจจะแต่งงานหรือมีสามีมากกว่าหนึ่งด้วย

จากตัวอย่างข้างต้น “พระเยซูในประวัติศาสตร์” เช่นที่กล่าวมาได้สร้างช่องว่างขนาดมหึมาเกี่ยวกับเรื่องของศาสนา เพราะพวกเขาปฏิเสธสิ่งที่ศาสนาเชื่อ และเห็นว่าเป็นเรื่องจริงจังศักดิ์สิทธิ์ จึงไม่น่าแปลกใจว่านักวิชาการจำนวนมาก รวมถึงคนรุ่น “Third Quest” เอง ไม่ยอมรับแนวทางที่ว่านี้⁴⁹ หนังสือคู่มือการศึกษา (companion) เรื่องพระเยซูของเคมบริดจ์กล่าวไว้เป็นประโยคแรกในหน้าแรก (และนำข้อความมาพิมพ์ซ้ำอีกในปกหลัง) ของหนังสือว่า

“คู่มือเล่มนี้ตระหนักเป็นครั้งแรกว่าไม่สามารถศึกษาเพียงเรื่องพระเยซูชาวมืองนาซาเร็ธจุดบุคคลในประวัติศาสตร์โบราณ ‘คนคนหนึ่งที่เหมาะกับคนอื่น’ ประวัติศาสตร์ วรรณคดี เทววิทยา และพลวัตของชีวิต ความเป็นจริงทางศาสนาทั่วโลกล้วนส่งกระทบอย่างสมควรต่อการศึกษาเรื่องของพระเยซู”⁵⁰

⁴⁵ Ibid, pp. 46-47.

⁴⁶ Ibid, pp. 73-75.

⁴⁷ Ibid, p. 59.

⁴⁸ Ibid, pp. 76-77, 79-80. และโปรดดูข้อวิจารณ์ต่อหนังสือใน ธเนศ วงศ์ยานนาวา “บทแนะนำหนังสือ James D. Tabor, *Jesus Dynasty: the Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity* (New York: Simon & Schuster, 2006)” รัฐศาสตร์สาร 28 (มกราคม-เมษายน 2550):353-359.

⁴⁹ Delbert Burkett, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity* p. 256.

⁵⁰ Markus Bockmuehl ed, *The Cambridge Companion to Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)

การไม่เห็นพระเยซูเป็นดั่งมนุษย์คนหนึ่งเนื่องจากแยกไม่ได้หรือไม่อาจแยกพระองค์ออกจากศาสนาที่ทรงกำเนิดและดำรงความสำคัญมาจนถึงปัจจุบัน ยังทำให้คนรุ่น "Third Quest" หลายคนมองสิ่งที่เคยระคายใจมาตลอดอย่าง 'การอัศจรรย์' (miracles) ต่างๆ ว่ามีความสำคัญต่อการทำความเข้าใจพระประสงค์ของพระองค์และศาสนา⁵¹

ในขณะที่ "พระเยซูในประวัติศาสตร์" ที่ไม่ผูกตัวเองกับเรื่องศาสนาจะให้ภาพพระเยซูที่เป็นเอกฉันท์ไม่ได้อย่างที่กล่าวแล้วข้างต้น แคมบางครั้งก็ให้เนื้อหาที่เหมือนบ่อนทำลายหรือเป็นภัยต่อศาสนศาสตร์ แต่ความจริงข้อหนึ่งก็คือไม่เคยมียุคสมัยไหนในประวัติศาสตร์ที่ภาพพระเยซูจะเป็นหนึ่งเดียว⁵² (และตรงใจคริสตศาสตร์สัมมาธรรม) แม้ในช่วงที่พระองค์มีพระชนม์ชีพอยู่ ก็มีการตั้งคำถาม (และให้คำตอบ) ไปต่างนานาเช่นว่าพระองค์ใช่ยอห์นผู้ให้บัพติศมา (John the Baptist) คืนชีพกลับมาหรือไม่ หรือพระองค์เป็นเช่นเอลียาห์ (Elijah) ผู้เผยพระวจนะ (prophet) ในพระคัมภีร์ภาคพันธสัญญาเดิม หรือแท้จริงแล้วพระองค์ก็เป็นเช่นเดียวกับผู้เผยพระวจนะคนอื่นๆ หรือในขณะที่พระวรสารมาระโกจะเห็นว่าพระเยซูเป็นเมสสิยาห์ของโลกนี้ (Human Messiah) แต่พระวรสารยอห์นกลับมองว่าพระองค์คือพระเจ้าที่อวตารมายังโลก (incarnation) หรือในขณะที่พระวรสารมัทธิวให้ภาพพระเยซูที่ยังยึดมั่นในศาสนายูดาโดยตีความกฎข้อห้ามใหม่และสนับสนุนให้เหล่าสาวกปฏิบัติตาม พระวรสารลูกากลับเสนอภาพพระเยซูผู้เห็นอกเห็นใจคนยากไร้และผู้ต่ำต้อยด้อยค่าในสังคม ทั้งชี้แนะเรื่องโลกใหม่ให้กับพวกเขา⁵³

สาวกหลังจากพระองค์สิ้นพระชนม์ก็มองพระเยซูในมุมที่แตกต่างกันไปเช่นกัน ขณะที่อัครทูตเปาโลและผู้ที่ยึดตามแนวทางของท่านเห็นว่าพระเยซูคือผู้พลีกายเพื่อไถ่บาปให้กับมนุษย์ พวกนอสติก (Gnostics) ซึ่งภายหลังถือเป็นพวกนอกรีต กลับเห็นว่าพระเยซูคือผู้ทรงเทวสำแดง (Revealer) ที่จะช่วยดวงวิญญาณมนุษย์ให้คืนสู่สรวงสวรรค์ ส่วนพวก Docetist ซึ่งเป็นพวกนอกรีตเช่นกันมองว่าพระเยซูแท้จริงแล้วเป็นดวงวิญญาณบริสุทธิ์ที่ไม่เคยจุติเป็นกายเนื้อให้ต้องแปดเปื้อน⁵⁴

อย่างไรก็ตามพระเยซูที่ไม่เคยเป็นเอกฉันท์ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันไม่ได้หมายความว่าเราจะไม่รู้อะไรเกี่ยวกับพระองค์เพิ่มขึ้นเลย ในขณะที่ความเข้าใจและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่มีจะยังยากที่จะบอกว่าพระองค์เป็นใคร หรือได้ทรงทำอะไร แต่จากสิ่งที่มีอยู่นี้อาจจะง่ายกว่าที่จะบอกว่าพระองค์ไม่ได้เป็นหรือไม่ได้ทำอะไร เช่น จากหลักฐานและความเข้าใจของนักประวัติศาสตร์ขณะนี้ ไม่มีส่วนไหนแสดงหรือทำให้เชื่อได้ว่าพระองค์มีคู่สมรส หรือยิ่งกว่านั้น

⁵¹ James Carleton Paget, "Quest for the Historical Jesus" p. 148.

⁵² Delbert Burkett, An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity p. 258.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

คือมีทายาท ในส่วนปัญหา การเป็นอริกันระหว่างความรู้ในแบบวิชาการกับความศรัทธา ที่ปรากฏตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 18 ผู้เขียนบทความเห็นด้วยกับความคิดของไมเคิล ไรท์ นักวิชาการที่ว่า “ไม่มีใครสามารถทำลายศรัทธาของผู้ที่มีศรัทธาหนาแน่น”⁵⁵ ได้ พระเยซูในประวัติศาสตร์จึงเป็นเพียงเรื่องระคายเคือง ก่อความรำคาญให้กับผู้ยึดมั่นในศาสนา มากกว่า กระนั้นสิ่งที่น่าเป็นห่วงก็คือบรรดาคนนอกที่ไม่รู้เรื่องศาสนา เห็นได้จากความหวั่นไหวของผู้ที่นำหนังสือประเภท “เปิดโปง” รหัสลับดาวินชี มาเผยแพร่ในภาคภาษาไทย เพราะนิยายเรื่องดังกล่าว “อาจทำให้ความคิดและมุมมองของผู้ที่ไม่ได้นับถือศาสนคริสต์เปลี่ยนไปได้”⁵⁶ อย่างไรก็ตามการโต้แย้งดังกล่าวก็ต้องอยู่ในกรอบการถกเถียงของความรู้ที่เป็นศาสตร์ หรือมีความถูกต้องตามประวัติศาสตร์ เพราะจะโดยรู้ตัวหรือไม่ก็ตามความเป็นศาสนในปัจจุบันตามสายตาของคนทั่วไปมีสถานะเหนือกว่าอย่างกรายๆต่อความรู้ที่เป็นเรื่องศาสนาแบบบริสุทธิ์ การเหยียดหรือแบ่งชั้นของความรู้เห็นได้จากตัวอย่างในตอนต้นที่พูดถึงการมีหนังสือออกมาตอบโต้ รหัสลับดาวินชี จากผู้มีศรัทธาในศาสนาแล้ว แต่ก็เห็นว่ายังไม่พอดังมีงานที่เป็นของผู้เชี่ยวชาญหรือนักวิชาการออกมาด้วยจึงจะน่าเชื่อถือ ในประเด็นนี้ความรู้กับความศรัทธาจึงเปรียบเหมือนวัวพันหลักที่จะคงอลหม่านไปอีกนาน และยิ่งถ้ามีการค้นพบหลักฐานเอกสารหรือหลักฐานทางโบราณคดีในอนาคต ที่จะทำให้รู้เรื่องราวเกี่ยวกับพระเยซูในฐานะที่พระองค์เป็นมนุษย์มากขึ้นกว่าที่เป็นอยู่ ก็เป็นไปได้ว่าข้อขัดแย้งนี้จะทวีความหนักหน่วงยิ่งขึ้นไป

บรรณานุกรมเพิ่มเติม

หนังสือ

พงษ์ศักดิ์ ลิ้มทองวิรัตน์. ศัพทานุกรมศาสนศาสตร์ กรุงเทพฯ: โรงเรียนกรุงเทพคริสตศาสนศาสตร์, 2001.

ภาพยนตร์

The Nativity Story (2006)

The Passion of the Christ (2004)

⁵⁵ไมเคิล ไรท์, “The Passion of Christ ภาค 2” มติชนสุดสัปดาห์ 24 (16-22 เม.ย. 2547):58.

⁵⁶เอมี เวลบบอร์น, ถอดรหัสลับ ดาวินชี: ความจริงเบื้องหลังนิยาย “ค่านำสำนักพิมพ์”

พื้นที่ของ “พระศรีอารีย์” ในศาสนา “พระสมณโคดม” : มุมมองผ่านตำนานพระศรีอารีย์ในสังคมไทย¹

อภิรักษ์ณ์ เกษมผลกุล²

บทคัดย่อ

ในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนากล่าวไว้ว่าใน “ภัทรกัป” จะมีพระพุทธเจ้ามาอุบัติทั้งสิ้น ๕ พระองค์ได้แก่ พระกกุสันโธ พระโกนาคมน พระกัสสปะ พระโคตม และพระศรีอารีย์ ปัจจุบันเป็นสมัยของพระพุทธเจ้าโคตม ภายหลังเมื่อสิ้นสุดสมัยของพระสมณโคตมในปี พ.ศ. ๕๐๐๐ แล้ว จึงจะเข้าสู่สมัยของพระศรีอารีย์ ซึ่งแม้ว่าปัจจุบันจะยังไม่เข้าสู่สมัยของพระศรีอารีย์ก็ตาม แต่เรื่องของพระศรีอารีย์กลับเป็นที่รับรู้ในแง่มุมต่างๆ อย่างแพร่หลายเรื่อยมา เป็นการสถาปนา “พื้นที่” ของพระพุทธเจ้าองค์ใหม่ ที่ทับซ้อนกับเงื่อนไขเวลาของ “พื้นที่” พระพุทธเจ้าองค์เก่า การทับซ้อนดังกล่าวนำมาสู่การให้ “ความหมาย” กับพื้นที่ใหม่ให้เป็นสัญลักษณ์แห่งอุดมคติ และเริ่มมองสภาพสังคมปัจจุบันเป็น “กัลยยุค”

บทความนี้มุ่งศึกษาพรหมแดนและการให้ความหมายกับ “พื้นที่” ของพระศรีอารีย์ที่ทับซ้อนกับมิติเวลาของพระสมณโคตม โดยอาศัยข้อมูลตำนานพระศรีอารีย์ในสังคมไทยเป็นข้อมูลหลัก เพื่อให้เห็นบทบาทที่มี “ชีวิต” ของตำนานพระศรีอารีย์ในสังคมไทย

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ปริญญาดุษฎีบัณฑิตเรื่อง “ตำนานพระศรีอารีย์ในสังคมไทย: การสร้างสรรค์และบทบาท” (อยู่ระหว่างดำเนินการ) ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย โดยมี รองศาสตราจารย์ ดร.ศิวพร ณ กลาง เป็นอาจารย์ที่ปรึกษา

² อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล และนิสิตประจำหลักสูตรอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ความนำ

ปริศนาเรื่องราวของโลกอนาคตเป็นสิ่งที่มนุษย์พยายามหาคำตอบมาตั้งแต่สมัยโบราณ คัมภีร์ทางศาสนาต่างๆ มีความพยายามที่จะอธิบายและให้คำตอบกับปริศนานี้ เช่นเดียวกับที่ในพระไตรปิฎก ซึ่งเป็นคัมภีร์สำคัญทางพระพุทธศาสนาได้ให้คำอธิบายเกี่ยวกับโลกอนาคตไว้เช่นกัน คัมภีร์ดังกล่าวได้กล่าวถึงพระพุทธเจ้าในอนาคต ผู้ทรงพระนามว่า “พระศรีอาริยมตไตรย” รวมถึงเหตุการณ์ที่จะเกิดขึ้นในสมัยของพระองค์ ดังนี้

.....ดูกรภิกษุทั้งหลาย ในเมื่อมนุษย์มีอายุ ๘๐,๐๐๐ ปี พระผู้มีพระภาคทรงพระนามว่า**เมตไตรย** จักเสด็จอุบัติขึ้นในโลกพระผู้มีพระภาคทรงพระนามว่า**เมตไตรย**พระองค์นั้น จักทรงทำโลกนี้พร้อมทั้งเทวโลก มารโลก พรหมโลก ให้แจ้งชัดด้วยพระปัญญาอันยิ่งด้วยพระองค์เองแล้ว ทรงสอนหมู่สัตว์พร้อมทั้งสมณพราหมณ์เทวดาและมนุษย์ให้รู้ตาม ...พระผู้มีพระภาคทรงพระนามว่า**เมตไตรย**พระองค์นั้นจักทรงแสดงธรรม งามในเบื้องต้น งามในท่ามกลาง งามในที่สุด ทรงประกาศพรหมจรรย์ พร้อมทั้งอรรถ พร้อมทั้งพยัญชนะบริสุทธิ์ บริบูรณ์สิ้นเชิงเหมือนตถาคตในบัดนี้ แสดงธรรมงามในเบื้องต้น งามในท่ามกลาง งามในที่สุด ประกาศพรหมจรรย์ พร้อมทั้งอรรถ พร้อมทั้งพยัญชนะ บริสุทธิ์บริบูรณ์สิ้นเชิง พระผู้มีพระภาคทรงพระนามว่า**เมตไตรย**พระองค์นั้น จักทรงบริหารภิกษุสงฆ์หลายพัน เหมือนตถาคตบริหารภิกษุสงฆ์หลายร้อย ในบัดนี้ละนั้น ฯ.....

(จักกวัตติสูตร ทีฆนิกาย ปาฎิกวรรค)

.....ในภัทรกัปนี้ มีพระพุทธเจ้า ๓ พระองค์ คือ พระกุกกุสันธะ พระโกนาคมนะ และพระกัสสปะ บัดนี้เราเป็นพระสัมพุทธเจ้าและจักมี**พระเมตไตรยสัมพุทธเจ้า** แม้พระพุทธเจ้า ๕ พระองค์นี้ ก็เป็นนักปราชญ์ อนุเคราะห์โลก บรรดาพระพุทธเจ้า ผู้เป็นธรรมราชาเหล่านี้**พระเมตไตรยสัมพุทธเจ้า**จักตรัสบอกมรรคานั้นแก่ผู้อื่นหลายโกฏิ แล้วจักเสด็จนิพพาน พร้อมด้วยพระสาวกฉะนี้แล.

(พุทธปกิณกะกัณฑ์ ขุททกนิกาย พุทธวงศ์)

เรื่องราวของพระศรีอาริยมตไตรย หรือพระศรีอาริย์ ผู้จะมาเป็นศาสดาในอนาคตเป็นที่รับรู้อย่างแพร่หลายและกล่าวถึงอยู่เสมอ ในหมู่พุทธศาสนิกชน มีการสร้างสรรค์เรื่องเล่าเกี่ยวกับพระศรีอาริย์มากมายทั้งในแง่ของคำทำนายโลกอนาคต การพยากรณ์การมาของพระศรีอาริย์ เรื่องราวและความเป็นไปของโลกอนาคต ประวัติชีวิตของพระศรีอาริย์ เป็นต้น ซึ่งเรื่องเล่า

เหล่านี้ ต่อไปในบทความจะรวมเรียกว่า “ตำนานพระศรีอารีย” ซึ่งจะใช้เป็นข้อมูลหลักในการวิเคราะห์ต่อไป

เรื่องราวของพระศรีอารียแพร่กระจายไปอย่างกว้างขวาง ความพยายามในการที่จะอธิบาย “สิ่งที่ยังมาไม่ถึง” ได้รับการ “บอกต่อ” กันอย่างต่อเนื่อง แม้ว่าในความเชื่อทางพระพุทธศาสนาจะกล่าวว่ายุคของพระพุทธเจ้าโคตมจะมีอายุ ๕,๐๐๐ ปี คืออีกประมาณ ๒,๕๐๐ ปีกว่าแล้วจักเสื่อมไป เกิดเป็นยุคของใหม่คือยุคสมัยของพระศรีอารียก็ตาม นับเป็นการสถาปนา “พื้นที่” ของพระพุทธเจ้าองค์ใหม่ ที่ทับซ้อนกับเงื่อนไขเวลาของ “พื้นที่” พระพุทธเจ้าองค์เก่า จึง “พื้นที่ใหม่” ที่เจริญเติบโตขึ้นท่ามกลางความกระแสรำนาจของ “พื้นที่เก่า” มีความเป็นมาและความ เป็นไปอย่างไร และเพื่อสิ่งใด บทความนี้จะได้พยายามหาคำตอบเหล่านั้นโดยจะแบ่งเนื้อหาออกเป็น

- . “พื้นที่” กับ “เวลา” ของการเป็นพระพุทธเจ้า
- . พระศรีอารียกับการ “สถาปนา” พื้นที่และ “พื้นที่” กับการสถาปนา “พระศรีอารีย”
- . พื้นที่ของ “พระศรีอารีย” กับการโฆษณาชวนเชื่อ?: บทเรียนจากสงครามและความจน
- . “อำนาจเก่า” กับ “อำนาจใหม่” และการให้ความหมายพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์

๑. “พื้นที่” กับ “เวลา” ของการเป็นพระพุทธเจ้า

ในตำนานของหลายวัฒนธรรมมักมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับโลกและจักรวาลในแง่มุมต่างๆ มากมาย เช่น การกล่าวถึงกำเนิดของโลก การแบ่งพื้นที่ของสรรพสิ่งต่างๆ ที่อยู่บนโลก ขณะเดียวกันก็มักจะกล่าวถึงจุดสิ้นสุดของโลกไปพร้อมๆ กันด้วย หรือเรื่องเล่าที่กล่าวถึงการกำหนดเขตแดนหรือพื้นที่ระหว่างคนเป็นกับคนตาย โดยใช้อายุไข หรือเงื่อนไขเวลาของชีวิตเป็นจุดสิ้นสุดชีวิตบนพื้นที่ของโลกคนเป็น รวมถึงเป็นจุดเริ่มต้นของชีวิตบนพื้นที่ของโลกคนตาย สิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นสิ่งที่ช่วย “เน้นย้ำ” ให้เห็นว่า “พื้นที่” กับ “เวลา” เป็นสิ่งที่ผูกติดอยู่ด้วยกัน

แม้ว่าในวงวิชาการจะมีผู้ให้ความหมายของ “พื้นที่” ไว้มากมายแต่ในบทความนี้คำว่า “พื้นที่” จะเป็น พื้นที่ที่รับรู้ในทางจิตใจหรือเป็นกระแสนึก โดยผ่านความคิดความเชื่อ เช่น ความรู้สึกผูกพันหรือเชื่อมั่นศรัทธาต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์องค์ใดองค์หนึ่ง ความรับรู้เรื่องราวเรื่องใดเรื่องหนึ่งของกลุ่มคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง เป็นต้น ด้วยเหตุดังนี้ “พื้นที่” จึงเป็นผลผลิตของสังคมและวัฒนธรรมในแต่ละช่วงเวลาและยุคสมัย โดยเป้าหมายของการสร้างพื้นที่ดังกล่าวก็เพื่อเป็นเครื่องมือของความคิด เป็นเครื่องมือของการใช้อำนาจ รวมทั้งเป็นเครื่องมือของการครอบงำและการควบคุม แต่กระนั้นก็ตามเนื่องจากมนุษย์มักมีชีวิตอยู่อย่างสำนึกถึง “การสิ้นสุด” เนื่องจากการได้พิจารณาถึงการสิ้นสุดของสิ่งรอบข้างอยู่เสมอ และสำนึกได้ว่าวันหนึ่งตนก็จักต้องถึงกาล “สิ้นสุด” ด้วยเช่นเดียวกัน ดังนั้น “พื้นที่” ในความหมายข้างต้นจึงมีขอบเขตคือข้อจำกัดของ “เวลา” คือ พื้นที่อาจเกิดได้ และอาจสิ้นสุดได้เช่นกัน

เวลา (time) เป็นมิติพื้นฐานอย่างหนึ่งควบคู่กับพื้นที่ (space) กล่าวคือ เราจะพูดถึงมนุษย์ สิ่งของ เหตุการณ์ หรือแม้แต่ความคิดโดยปราศจากการระบุ “เวลา” ไม่ได้ โดยเฉพาะ

อย่างยิ่งเมื่อเราพูดถึงเรื่อง “การเปลี่ยนแปลง” ที่ต้องให้ความสำคัญกับเรื่องของ “เวลา” เพราะการเปลี่ยนแปลง “เกิดจากจุดหนึ่งของเวลาไปสู่อีกจุดหนึ่งของเวลา”³

รูปแบบของเวลาของคนในแต่ละวัฒนธรรมจะมีความแตกต่างกันออกไปตามวิถีแห่งการดำรงชีวิตและความคิดความเชื่อ ดังที่ Mircea Eliade (1959) กล่าวถึงรูปแบบเวลาของคนที่อยู่ในสังคมเกษตรแบบโบราณว่าจะมีวิธีคิดแบบ “วัฏจักร” (cyclical)⁴ คือ มีจุดเริ่มต้น มีตอนกลาง มีจุดสิ้นสุด แล้วก็มาเริ่มที่จุดเริ่มต้นกันใหม่ หมุนเวียนเช่นนี้เรื่อยไปเป็นวัฏจักร โดยวิธีคิดเรื่องเวลาเช่นนั้นเกิดมาจากการจำลองธรรมชาติของฤดูกาลที่สังคมเกษตรโบราณต้องยึดเป็นกรอบสำคัญในการดำรงชีวิต ส่วนสังคมอุตสาหกรรมสมัยใหม่ที่มาพร้อมกับความเจริญทางวิทยาศาสตร์ในโลกตะวันตกนั้นจะมีความคิดแบบเส้นตรง (linear) คือชีวิตจะพุ่งไปข้างหน้าอยู่เรื่อยๆ ไม่มีการย้อนถอยกลับมาอีก⁵ โดยงานของ Bloch (1997) มีส่วนในการเสริมความคิดดังกล่าว เขาเสนอว่าวัฒนธรรมที่มีการคิดถึงรูปแบบของเวลาอย่างเส้นตรงนั้นจะเป็นวัฒนธรรมที่เน้นการผลิตสิ่งแปลกๆ ใหม่ๆ อยู่เสมอ เพราะ “วันนี้” ไม่เหมือน “เมื่อวาน” และ “พรุ่งนี้” ก็ต้องไม่เหมือน “วันนี้” แต่สังคมที่มีรูปแบบการคิดอย่างวัฏจักรจะมุ่งหน้ารักษาสังคมแบบเดิม หรือโลกแบบเดิมเอาไว้⁶

โดยทั่วไปรูปแบบของเวลาแบบเส้นตรงจะเข้าไปแทนที่วัฒนธรรมการคิดรูปแบบเวลาแบบวัฏจักร อย่างไรก็ตาม M. Eliade ก็เสนอว่า กระบวนการแทนที่นี้มักเป็นไปอย่างไม่สมบูรณ์ เพราะจะยังคงเหลือวิธีคิดแบบวัฏจักรตกค้างอยู่ และอาจจะทำให้มีรูปแบบการคิดแบบสลับไขว้กัน (zig-zag pattern) ระหว่างวิธีคิด ๒ รูปแบบดังกล่าว

นอกจากเรื่องรูปแบบของเวลาแล้ว “วิธีการมองดูเวลา” (Time perspective) ก็เป็นเรื่องสำคัญซึ่งเมื่อกกล่าวโดยกว้างๆ แล้วก็มีมุมมองดูเวลา ๒ ทิศทางคือ การเหลียวหลังไปดูอดีต และการแลไปข้างหน้าหรือการมองดูอนาคต ซึ่งวัฒนธรรมของทิศทางของเวลาดังกล่าวนั้นจะเป็นตัวกำหนดกิจกรรมและค่านิยมของคนในสังคมด้วย เช่น สังคมที่แลไปข้างหน้าจะให้ความสนใจกับ

³ สรุปรจาก กาญจนา แก้วเทพ. ศาสตร์และสื่อแห่งวัฒนธรรมศึกษา. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ: เอดิชั่น-เพรสโปรดักส์, ๒๕๔๔. หน้า ๕๕๕.

⁴ ในบทความของ กาญจนา แก้วเทพ แปลคำ “cyclical” ว่า “วงเกลียว” แต่อย่างไรก็ตามในสังคมไทย (ที่มึความคิดแบบพุทธ) มีคำที่มีความหมายใกล้เคียงกันคือคำ วัฏฏะ หรือ ที่ใช้ว่า วัฏจักร ซึ่งตามรูปศัพท์แปลว่า วน หมายถึง การวนรอบของกิเลส กรรมและวิบาก ที่เรียกว่า กิเลสวัฏฏะ กัมมวัฏฏะ และวิปากวัฏฏะ ซึ่งหมายความว่า กิเลสเป็นเหตุให้ทำกรรม เมื่อทำกรรมแล้วย่อมเกิดวิบาก และวิบากย่อมเป็นเหตุให้เกิดกิเลสและทำกรรมอีกต่อไป ไม่มีที่สิ้นสุด นอกจากนี้ยังมีคำว่า สังสาระ (สังสาร) ซึ่งแปลว่า การเดินทางต่อเนื่อง หมายถึง การเวียนตายเวียนเกิดในภพภูมิต่างๆ บางครั้งใช้ สังสาระ กับ วัฏฏะ คู่กัน เป็นสังสารวัฏฏะ (พจนานุกรมศัพท์ศาสนาสาสตร อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ: ๒๕๔๔, หน้า ๕๖๒-๕๖๓) แต่ในบริบทนี้เป็นความคิดที่เป็นสาสตร ผู้เขียนจึงขอใช้คำว่า วัฏจักร ซึ่งดูจะเป็นคำกลางๆ มากกว่า คำ สังสารวัฏฏะ

⁵ อ้างใน กาญจนา แก้วเทพ. เรื่องเดิม. หน้า ๕๖๒.

⁶ อ้างใน กาญจนา แก้วเทพ. เรื่องเดิม. หน้า ๕๖๓.

เด็กๆ เพราะเด็กๆ คืออนาคตของสังคม ให้ความสนใจกับการวางแผน การคาดการณ์ ฯลฯ ในขณะที่สังคมแบบเหยี่ยวหลังจะให้ความสนใจกับคนแก่ ความรู้สึกของผู้คนจะย้อนกลับไปหาประวัติศาสตร์และจุดเริ่มต้นของสังคม สนใจกับการเก็บมรดกเก่าๆ ความทรงจำเก่าๆ ของสังคม

ในทางพระพุทธศาสนามีการกล่าวถึงกำหนดเวลาการปฏิบัติของพระพุทธเจ้า อันเป็นการกำหนด “พื้นที่” ซึ่งผูกติดกับเงื่อนไข “เวลา” ไว้ ดังนี้

ในคัมภีร์ฝ่ายบาลี อาทิ โสตตถกัมมทานิทาน และชินกาลมาลี ได้แบ่งระยะเวลาที่พระโพธิสัตว์โคตมะทรงบำเพ็ญเพียรเป็น ๓ ระยะ ก่อนที่จะทรงมีสิทธิในการสถาปนา “พื้นที่” โดยแบ่งเป็น ระยะแรก เป็นช่วงที่พระโพธิสัตว์ตั้งความปรารถนาเพื่อจะเป็นพระพุทธเจ้าใช้เวลา ๗ อสงไขย ระยะที่สอง เป็นช่วงการเปล่งวาจาประกาศความมุ่งมั่นต่อการเข้าสู่พุทธภาวะอีก ๔ อสงไขย และระยะที่ ๓ พระโพธิสัตว์มีพฤติกรรม คำพูด และความตั้งใจแน่วแน่ต่อพุทธภาวะอีก ๔ อสงไขย และเมื่อครบกำหนด “เวลา” แล้วจึงจะมีสิทธิในการ “สถาปนา” พระธรรมตรัสรู้เป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้า เผยแผ่และสร้าง “พื้นที่” ของพระพุทธศาสนา ซึ่งมีความเชื่อเรื่องการจัดลำดับกับและลำดับการปฏิบัติของพระพุทธเจ้านั้นมีดังนี้

- **สุญญกัป** คือ กัปที่ว่างจากพระพุทธเจ้า พระปัจเจกพุทธเจ้า และพระเจ้าจักรพรรดิ
- **อสุญญกัป** คือ กัปที่ไม่ว่างจากผู้มีบุญ โดยเฉพาะพระพุทธเจ้า มี ๕ กัป คือ
 - ๒.๑ **สารกัป** คือกัปที่เป็นแก่นสาร มีพระพุทธเจ้ามาตรัสรู้ ๑ พระองค์
 - ๒.๒ **มัททกัป** คือกัปที่ผ่องใส มีพระพุทธเจ้ามาตรัสรู้ ๒ พระองค์
 - ๒.๓ **วรกัป** คือกัปที่ประเสริฐ มีพระพุทธเจ้ามาตรัสรู้ ๓ พระองค์
 - ๒.๔ **สารมัททกัป** คือกัปที่เป็นแก่นสารและผ่องใส มีพระพุทธเจ้ามาตรัสรู้ ๔ พระองค์
 - ๒.๕ **ภัททกัป** คือ กัปที่เจริญ (กัปที่อยู่ในปัจจุบัน) มีพระพุทธเจ้ามาตรัสรู้ ๕ พระองค์ คือ พระกกุสันธะ พระโกนาคมนะ พระกัสสปะ พระโคตมะ และพระศรีอาริยเมตไตรย

จากความคิดเรื่องกัปนี้ จะเห็นได้ว่าเป็นร่องรอยที่ชัดเจนของวิธีคิดแบบ “วัฏจักร” (cyclical) คือ มีจุดเริ่มต้น มีตอนกลาง มีจุดสิ้นสุด แล้วก็มาเริ่มที่จุดเริ่มต้นกันใหม่ หมุนเวียนเช่นนี้เรื่อยไปเป็นวัฏจักร^๘ สอดคล้องกับที่ Mircea Eliade (1959) เสนอไว้ แต่อย่างไรก็ตาม

^๗ ประภาส สุระเสน, คัดถ่ายถอด-แปล. พระคัมภีร์อนาคตวงศ์. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์, ๒๕๕๐. หน้า ๑๔๕.

^๘ ในคัมภีร์อนาคตวงศ์ ได้กล่าวถึงเรื่องของพระพุทธเจ้าในอนาคต ๑๐ พระองค์ที่จักเสด็จมาอุบัติในกาลภายหน้า นับแต่พระศรีอาริยและถัดจากพระศรีอาริยอีก ๙ พระองค์ โดยกล่าวว่า พระพุทธเจ้าที่จะมาอุบัติต่อจากพระศรีอาริย คือ หลังจากไฟประลัยกัลป์ล้างโลกแล้ว จะมีการตั้งกัปใหม่ และทั้ง ๙ พระองค์จะมีทั้งที่อยู่ในมัททกัป และ สารกัป ความคิดนี้เป็นความคิดแบบ “วัฏจักร” (cyclical) นั่นเอง

ความเป็นวัฏจักรนี้แม้จะหมุนเวียนเรื่อยไป หากแต่ก็ไม่ซ้ำรอยเดิม เป็นการหมุนไปข้างหน้า และในขณะเดียวกันความนิยมและความคาดหวังของมนุษย์ที่มีต่อ “ยุคพระศรีอารีย” ก็ทำให้ดูราวกับว่าจะมีวัฏจักรแบบ “เส้นตรง” แทรกแซงอยู่ในร่องรอยความคิดแบบวัฏจักรนี้ด้วย

อนึ่ง เฉพาะในภัททกัป ในสมัยของพระพุทธเจ้าโคตมะนั้นเชื่อกันว่ามีกำหนดอายุของศาสนา ๕,๐๐๐ ปี เมื่อครบ ๕,๐๐๐ ปีแล้ว ก็จักเสื่อมและถึงกาลที่เรียกว่า “กัลยยุค” จากนั้นจึงจะเข้าสู่ยุคของพระศรีอารียเมตไตรย แนวคิดเรื่องศาสนา ๕,๐๐๐ ปีนี้ มีปรากฏใน อรรถกถา ที่มุนิกาย สีลขันธวรรค พรหมชาลสูตร ดังนี้

... ก็ในอวสานแห่งการสังคายนาพระพุทธพจน์นั้น แผ่นดินใหญ่นี้ได้
สั่นสะเทือนเลื่อนลั่นหวั่นไหว เป็นอเนกประการทั่วไปจนถึงน้ำรองแผ่นดิน
เป็นประหนึ่งว่าเกิดความปรโมทัยให้สาธุการว่า ศาสนาของพระศตพลนี้
พระมหากัสสปเถระได้ทำให้สามารถมีอายุยืนไปได้ตลอดกาลประมาณ
๕,๐๐๐ ปี และได้ปรากฏมหัศจรรย์ทั้งหลายมิใช่น้อยด้วยประการฉะนี้...

การกำหนดอายุของยุคสมัยของศาสนานั้น มีการกำหนดเฉพาะในสมัยของพระพุทธเจ้าโคตมอย่างชัดเจนเท่านั้น ส่วนในสมัยของพระพุทธเจ้าองค์อื่นๆ ทั้งในอดีตและปัจจุบันก็กำหนดไว้แต่เพียงอายุของพระพุทธเจ้าและลำดับการเสด็จมาอุบัติของพระพุทธเจ้าแต่ละพระองค์เท่านั้น ซึ่งการที่กำหนดเฉพาะอายุของศาสนาสมัยพระโคตมะนั้น อาจเนื่องมาจากที่เป็นช่วงเวลา (กัป) ที่ใกล้ตัวและร่วมสมัย รวมถึงใกล้เคียงกับช่วงเวลาที่มีการเขียนประวัติของพระพุทธเจ้าซึ่งอยู่ในสมัยของศาสนาพระโคตม ซึ่ง (ตามความเห็นของนักวิชาการด้านพุทธศาสนศึกษาแล้วว่า) พระพุทธเจ้า(โคตม) ทรงเป็นมนุษย์ที่มีตัวตนจริงๆ เช่นเดียวกับนักปราชญ์คนอื่นๆ ภายหลังมีการแต่งเติมเสริมความเหนือธรรมชาติให้มากขึ้น จนกลายเป็นตำนานที่เหนือจริง อันเป็นไปตามแนวคิดในการเขียนประวัติศาสตร์ (hagiography) โดยทั่วไป⁹ จากนั้นจึงมีการเขียนประวัติพระพุทธเจ้าในอดีต รวมถึงประวัติของพระพุทธเจ้าในอนาคตเพิ่มเติมเข้าไป

แนวความคิดเรื่อง “พื้นที่” กับ “เวลา” เกี่ยวกับพระพุทธเจ้าข้างต้น จะเห็นได้ว่า “พื้นที่” ในสมัยพระพุทธเจ้าโคตมจะค่อนข้างมีความสำคัญ เนื่องจากเป็นพื้นที่ที่ยังคงมีการ “ถือครอง” อยู่ใน “ปัจจุบัน” ต่างจาก “พื้นที่” ของพระพุทธเจ้าพระองค์อื่นๆ ที่ห่างไกล ทั้งที่ผ่านมานานมากและที่ยังอีกนานมากกว่าจะมาถึง

๒. พระศรีอารียกับการ “สถาปนา” พื้นที่และ “พื้นที่” กับสถาปนา “พระศรีอารีย”

แม้ว่า “พื้นที่” ของยุคสมัยของพระพุทธเจ้าโคตมจะยังคงมีการ “ถือครองสิทธิ” อยู่ก็ตาม หากแต่เรื่องราวของโลกอนาคต ที่มนุษย์ไม่สามารถกำหนดทิศทางได้ ก็เริ่มมีการกำหนดทิศทางได้ และได้อย่าง “ชัดเจน” ขึ้นด้วย โดยการสถาปนา “พื้นที่” ให้แก่พระพุทธเจ้าแห่งโลก

⁹ ดูเพิ่มเติม ใน อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล.

อนาคต นามว่า พระศรีอารียเมตไตรย ผ่านการสร้างสรรค์เรื่องเล่าทั้งในรูปของคำพยากรณ์ คำทำนาย ฯลฯ รวมถึงในรูปของพิธีกรรม

คัมภีร์ที่เขียนประวัติและเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับพระศรีอารียนั้น มีทั้งคัมภีร์ภาษาบาลี อาทิ **ปรยาน วัคคะ** (Parayana Vagga) **จกกวัตติสีหนาท สุตตะ**¹⁰ (Cakkavattisihanatha Sutta) **อนาคตวงศ์** (Anagatavamsa) **ทศโหริสัตตูปปติกกถา** (Dasabodhisattuppatikatha) **ทศโหริสัตตอุทเทศ** (Dasabodhisatta Uddesa) **สมันตภัททกะ** (Samantabhaddaka) และ **อมตธรรมา** (Amatarasadhara) เป็นต้น และคัมภีร์ภาษาสันสกฤต อาทิ **คัมภีร์ไมตริยวยาकरण** (Maitreyavyakarana) **คัมภีร์ไมตริยวาทาน-วยาकरण** (Maitreyavadana-vyakarana) **ไมตริยสมิติ-นาฏกะ** (Maitreyasamiti-nataka) เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีคัมภีร์อื่นๆ อีกที่ไม่ได้กล่าวถึงพระศรีอารียไว้โดยเฉพาะเพียงแต่อ้างถึงพระศรีอารียไว้เพียงบางส่วน มีทั้งคัมภีร์ภาษาบาลี เช่น **มหาปทานสูตร** (อรรถกถาพระไตรปิฎก ที่ฉนิกาย มหาวรรค) **พุทธวงศ์** **มหาวงศ์** **รสาวิณี** **มาเลยยเทวัตถะ** **คัมภีร์ภาษาสันสกฤต** เช่น **คัมภีร์มหาวิสต**, **อวตังสกะ**, **อวทานศตกะ** **กัปยาวทาน** **ลลิตวิสตระ** **สัทธรรมปุณฑริกะ** และ **โยคาจารย์ภูมิ** เป็นต้น

เนื้อความในคัมภีร์ต่างๆ เหล่านี้ต่างก็มีความพยายามที่จะบรรจุเรื่องราวต่างๆ เพื่ออธิบายว่าพระศรีอารียคือใคร มีความสำคัญอย่างไร ยุคสมัยของพระศรีอารียังคงมั่งเพียงใด และทำอย่างไรจึงจะได้พบพระศรีอารีย ซึ่งรายละเอียดมีความแตกต่างกันไปตามภูมิหลังทางสังคมและบริบทของแต่ละวัฒนธรรม

ความเชื่อและความศรัทธาที่เหนียวแน่นเกี่ยวกับพระศรีอารียทำให้เรื่องราวของพระศรีอารียได้รับการเผยแพร่และจินตนาการอย่างกว้างขวางจากอินเดียมายังดินแดนต่างๆ รวมถึงประเทศไทย และเมื่อรับเอาความเชื่อเรื่องพระศรีอารียมาแล้ว ก็สร้างสรรค์เรื่องราวของพระศรีอารียที่คาดว่าจะมาเกิดในอนาคตไว้มากมาย โดยอาศัยจินตนาการ วิธีคิดตลอดจนขนบธรรมเนียมในแต่ละบริบททางสังคมวัฒนธรรม ทั้งนี้เพราะเรื่องราวของพระศรีอารียมีความ “พิเศษ” กว่าตำนานหรือเรื่องราวของบุคคลสำคัญอื่นๆ เพราะพระศรีอารียยังไม่ได้เป็นศาสดา แต่เชื่อกันว่าจะได้รับการยกย่องให้เป็นพระพุทธเจ้าในอนาคตภายหลังจากสิ้นสุดระยะเวลาของพระพุทธเจ้าองค์ปัจจุบัน กระนั้นก็ดี เนื่องจากเป็นเรื่องราวที่ยังไม่เกิดขึ้น ประวัติของพระศรีอารียจึงถูกเขียนให้มีธรรมชาติคล้ายคลึงกับประวัติของศาสดาองค์ก่อน¹¹ ผนวกกับการผสมผสาน “จินตนาการเชิงอุดมคติ” ที่แฝงไปด้วย “สาร” ของคนในยุคสมัยที่เขียน

เรื่องพระศรีอารียเป็นที่รับรู้ของคนไทยมาช้านาน นับแต่สมัยสุโขทัยเป็นต้นมา ทั้งคาถา นมัสการพระศรีอารียเมตไตรย การกล่าวถึงความปรารถนาาร่วมกันที่จะไปเกิดในสมัยพระศรีอา

¹⁰ คือพระสูตรเดียวกับ จกกวัตติสูตร

¹¹ ซึ่งอาจได้อิทธิพลจาก มหาปทานสูตร และ ลักขณสูตร ในพระไตรปิฎก หรือ ตำราารลักษณ์ท้องถิ่น - ผู้วิจัย

รีย ดังเห็นได้จากคำอธิบายฐานในจารึกในสมัยสุโขทัย ที่สะท้อนความคิดความเชื่อของชนชั้นปกครองในสมัยนั้นว่าต้องการไปเกิดในยุคสมัยของพระศรีอารีย ดังตัวอย่างในจารึกใบเสมาวัดโนนศิลา ๑ ปรากฏคำแปลว่า¹²

ระโว (พร้อมด้วย) ชายทะระนาม กับสมุส

(อุทิศ) บุญนี้ให้แก่ชายทะรง ชายสุพาหุ ชายมะรัง

ขอบุญนี้ (จง) นำส่งให้ไปทันต่อพระพุทธรอารยะเมตไตรย เทอญ

ในสมัยสุโขทัยพบหลักฐานเกี่ยวกับเรื่องพระศรีอารียในจารึกต่างๆ อาทิ จารึกวัดศรีชุม หลักที่ ๒ (ประมาณพุทธศักราช ๑๘๘๔-๑๙๑๐) อักษรสุโขทัย “พระมหาสามีศรีรัตนลังกา ทวีป....เทายอด....อารียไมตรี....สมาธิคงตรงโคตน”¹³ และ “เมตไตรโย...โคตโม คำถานี้ มีแห่ง มหานิทานแล”¹⁴ นอกจากนี้ยังปรากฏในจารึกวัดนครชุม หลักที่ ๓ จารึกวัดสรศักดิ์ หลัก ๔ ก. จารึกวัดเขากบ หลักที่ ๑๑ จารึกวัดป่ามะม่วง จารึกฐานพระพุทธรูปวัดพญาภู จารึกลานทอง สมเด็จพระมหาเถรจุฬามณี จารึกในวิหารพระโลกนาถ หลักที่ ๑๓๑¹⁵ รวมทั้งวรรณคดีเรื่อง **ไตรภูมิิกถา** พระราชนิพนธ์ในพระมหาธรรมราชาลิไท ก็ทรงกล่าวถึงพระศรีอารียไว้เช่นกัน

ในสังคมไทยมีตำนานที่มีการ “สถาปนาพื้นที่” ของพระศรีอารียอย่างกว้างขวางทั้งในหมู่ของนักปราชญ์ราชบัณฑิตและชนชั้นผู้นำ รวมถึงในหมู่บ้านทั่วไปเกี่ยวกับพระศรีอารีย นั่นคือ **ตำนานพระมัลลย์** และ **ตำนานพญากาเหือก** เรื่องพระมัลลย์มีเนื้อหาดอนหนึ่งเล่าถึงการสนทนาระหว่างพระมัลลย์กับพระศรีอารีย โดยพรรณนาถึง “อุดมคติ” ต่างๆ ในสมัยของพระศรีอารีย อาทิ มีฤดูกาลสม่ำเสมอ ถึงหน้าฝน ฝนก็ตก ตกทั่วทุกถิ่นทุกตำบล แม่น้ำ ลำธาร ห้วยหนองจะมีน้ำอุดมสมบูรณ์ มีพืชผลบริบูรณ์และมีต้น “กัลปพฤกษ์” อันเป็นต้นไม้สารพัดนึกอยู่ทั่วทุกแห่ง ในทางศีลธรรม “บุรุษก็จะมีภริยาแต่ผู้เดียว สตรีก็จะมีสามีแต่คนเดียว”¹⁶ ซึ่ง “อุดมคติ” ที่พรรณนาไว้ล้วนเป็นสิ่งจูงใจและชวนให้คนไทยอยากทำความรู้จักกับพระศรีอารียและเชื่อม

¹² จารึกในประเทศไทย เล่ม ๒ (กรมศิลปากร, ๒๕๒๙) : ๖๗ - ๗๒.

¹³ กรมศิลปากร. **ประชุมจารึกภาคที่ ๑** (พระนคร: กรมศิลปากร, ๒๕๐๐) หน้า ๓๕ .

¹⁴ ประชุมจารึกภาคที่ ๑ , ๒๕๒๑ หน้า ๔๘. อ้างถึงใน บำเพ็ญ ะวิน. **เรื่องเดียวกัน**. หน้า (๔๑)

¹⁵ ดูเพิ่มเติม เรื่องหลักฐานที่ปรากฏเรื่องพระศรีอารียในจารึกสมัยต่างๆ ที่ บำเพ็ญ ะวิน. “หลักฐานอันเนื่องด้วยอนาคตพุทธะในสังคมไทย” **ประชุมพงศาวดารฉบับราชวรุ ภาค ๓ พระอนาคตวงศ์**. (กรุงเทพฯ: อมรินทร์วิชาการ, ๒๕๔๒) หน้า (๓๙)-(๔๔) , ประทีป ชุมพล. “ความเชื่อเรื่องพระศรีอารียที่ปรากฏในวรรณกรรมไทยตอนต้น” **โบราณคดี**. (ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๓ สิงหาคม ๒๕๑๗.) หน้า ๒๗๔-๒๘๑. , ประกอง นิมนานเหมินทร์. “พระศรีอารียเมตไตรย” **สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคกลาง เล่ม ๔**. (กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, ๒๕๔๒) หน้า ๔๒๗๘.

¹⁶ พิฑูร มลิวัลย์. **นำเที่ยวโลกพระศรีอารีย**. (กรุงเทพฯ: คณะธรรมสาส์กจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๑๔.) หน้า ๓๒.

“คนไทย” กับ “พระศรีอารีย” ให้ใกล้ชิดกันมากขึ้น จนเกิดเป็น “ข้อดกลง” ท้ายตำนานพระมาลัยว่า หากใครที่ต้องการไปเกิดในยุคพระศรีอารียจะต้องทำบุญด้วยการบูชาสิ่งของอย่างละพัน และพึงเทศน์มหาชาติคาถาพันให้จบในวันเดียว ซึ่ง “ข้อดกลง” ดังกล่าวได้กลายเป็นที่มาของประเพณีเทศน์มหาชาติ ซึ่งช่วย “ปมเพาะ” ความเชื่อเรื่องพระศรีอารียให้ค่อยๆ เติบโตขึ้นในสังคมไทย อย่างไรก็ตาม อนุภาคที่พระศรีอารียแนะนำให้ผู้ปรารถนาจะพบพระองค์ ต้องพึงเทศน์มหาชาติและให้จบภายในวันเดียวพร้อมทั้งบูชาสิ่งของต่างๆ อย่างละพันอันเป็นผลให้เกิดคติความเชื่อข้างต้นนั้น ไม่พบในคัมภีร์ที่ลังกา นักวิชาการได้สันนิษฐานว่าอนุภาคดังกล่าวน่าจะได้พัฒนาขึ้นในประเทศพม่าแล้วเผยแพร่เข้ามาสู่ไทย¹⁷

ในตำนานพญากาเผือก เล่าถึงกาเผือกสองตัวเมียทำรังริมแม่น้ำในป่าหิมพานต์ วันหนึ่งกาตัวผู้บินหายหลงไปไม่กลับ ปลอยให้กาตัวเมียฟักไข่ ๕ ฟอง อยู่ลำพัง ต่อมาเกิดพายุใหญ่ทำให้รังกาถูกลมพัดกระเจิงตกลงแม่น้ำ พายุเจียบ แม่กาบินกลับไม่เห็นไข่ก็ร้องไห้เสียใจจนขาดใจตาย ไปเกิดบนพรหมโลก มีนามว่า ท้าวพกาพรหม ส่วนไข่ห้าฟองลอยไปตามแม่น้ำ ถูกคลื่นซัดขึ้นฝั่ง ฟองแรกแม่ไก่เอาไปเลี้ยง ฟองสองแม่นาคเอาไปเลี้ยง ฟองสามแม่เต่าเอาไปเลี้ยง ฟองสี่แม่โคเอาไปเลี้ยง ฟองห้าแม่ราชสีห์เอาไปเลี้ยง ถึงกำหนดลูกไก่กลับฟักออกมาเป็นคน เติบโตขึ้นก็ไปบำเพ็ญภาวนาเป็นฤาษีมีตบะแก่กล้า วันหนึ่ง ฤาษีทั้ง ๕ คน ได้มาพบกัน ถ้ามถึงญาติวงศ์พงศา ก็บอกกันตามที่มาของแม่ คนแรกชื่อ กฤษณ์โธ วงศ์ไก่ โจนาคมน โจนาค กัสสโป วงศ์เต่า โคตโม วงศ์โค และเมตเตยโย วงศ์ราชสีห์ แต่แม่ที่แท้จริงเป็นใคร ไม่รู้ จากนั้น ฤาษีก็อธิษฐานบำเพ็ญภาวนาขอเป็นพระพุทธรูปเจ้า แร่อธิษฐานร้อนไปถึงท้าวพกาพรหม ต้องจำแลงเป็นกาเผือกบินมาบอกเรื่องราว แล้วก็ส่งความว่า วันเพ็ญเดือน ๑๑ หรือเดือน ๑๒ ให้เอาด้ายดิบผูกไม้เป็นตีนกา ปักรูปเทียนบูชาลอยกระทงในแม่น้ำ เพื่อแสดงกตัญญูทวดที่ จึงเป็นที่มาของประเพณีลอยกระทง

ตำนานเรื่องพญากาเผือกนี้ ถือได้ว่าเป็นเรื่องสำคัญในวัฒนธรรมชาวบ้าน ตำนานเรื่องนี้แสดงให้เห็นถึง “ความคิด” ของคนไทยเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างพระพุทธรูปเจ้าในภทรกับทั้ง ๕ พระองค์ซึ่งพบในทุกภาคของประเทศไทยถือเป็นตำนานเรื่องสำคัญ อย่างไรก็ตาม เรื่องพญากาเผือกนี้กลับเป็นเรื่องราวที่ปรากฏนอกเหนือไปจากในคัมภีร์ต่างๆ และยังไม่พบว่าในวัฒนธรรมอื่นๆ ที่ใกล้เคียงประเทศไทยว่ามีเรื่องพระยาภาเผือก ซึ่งความเชื่อเรื่องความเป็นพี่น้องกันของพระพุทธรูปเจ้าในภทรกับนั้น น่าจะส่งผลให้ใน **วรรณสาตก** ซึ่งเป็นหนึ่งใน **ปัญญาสาตก** ที่ตัวละครเอกของเรื่องเป็นพี่น้องกัน ในตอนท้ายเรื่อง หรือสโมธานชาตก จึงได้ให้ตัวละครเอกตัวหนึ่งเป็นพระพุทธรูปเจ้าโคตม และตัวละครเอกอีกตัวหนึ่งเป็นพระศรีอารีย

นอกจากนี้ยังมีตำนานพระศรีอารียเรื่องอื่นๆ อีก เช่น เรื่องพระยาธรรมิกราช เรื่องพระยาธรรม เรื่องอำมบุญกว้าง เรื่องพระศรีอารียวัดไลย์ เรื่องพระยาอินทร์ เรื่องพื้นเมืองกุ้ง เรื่อง

¹⁷ ดูเพิ่มเติมใน สุภาพรรณ ณ บางช้าง. วิวัฒนาการวรรณคดีบาลีสายพระสุตตันตปิฎกที่แต่งในประเทศไทย, หน้า ๓๔๒.

หนังสือผู้มีบุญ เรื่องเทวดาสอนโลก เรื่องพระพุทธเจ้าโคตมะ เรื่องฟ้าเสมียนคำ เรื่องธาตุ ๕ ดวง เรื่องพุทธธานุญาติโอวาทคำสอน เรื่องเมืองละแวก เรื่องแม่ระมิงไชย เรื่องเมืองฝาง เรื่องหนองสะเน่า เรื่องอินทาสมภารสุดดี เรื่องพระกิตติพระพาน เรื่องเมืองห่อ เรื่องผาเสื่อเมืองไล เรื่องจาริต เรื่องมாதหยของศาสนา เป็นต้น เรื่องราวเหล่านี้มีส่วนช่วยให้ “พรมแดน” ของพื้นที่พระศรีอาริย์ขยายไปกว้างไกลและหยั่งรากฝังลึกมากยิ่งขึ้น ซึ่ง “ทับซ้อน” กับ “พื้นที่” ของพระพุทธเจ้าโคตมะที่มีการ “ถือครอง” อยู่แต่เดิม

อย่างไรก็ตาม ขณะที่เรื่องราวของพระศรีอาริย์กำลังได้รับการสถาปนา “พื้นที่” นั้น “พื้นที่” ดังกล่าว กลับมีกลุ่มบุคคลบางกลุ่มใช้ประโยชน์และอำนาจจากพื้นที่ดังกล่าวในการสถาปนาตนเองหรือพวกพ้องขึ้นเป็นพระศรีอาริย์ ซึ่งก็คือ พวกที่เรียกว่า กบฏผู้มีบุญ และผู้ปกครองฝ่ายพระราชสำนัก

ในฝ่ายพวกกบฏผู้มีบุญ มีการนำเนื้อหาในตำนานบางส่วนมาใช้เพื่อสร้าง “รูปธรรม” ของ “วีรบุรุษ” ที่จะเข้ามาช่วยคลี่คลายปัญหาของสังคมที่ถูกเรียกว่า “กลียุค” โดยพยายาม “สวม” ความเป็นพระศรีอาริย์เข้ากับบุคลิกของผู้นำกบฏ เพื่อสร้างอำนาจอันชอบธรรมและสร้างความเลื่อมใส ศรัทธา ให้กับชาวบ้าน ซึ่งจะช่วยให้ชาวบ้านมีสถานภาพเป็น “สาวก” ที่เต็มไปด้วยศรัทธา ไม่ใช่เป็น “ทหาร” ที่ทำตามหน้าที่ซึ่งจะช่วยให้กองทัพกบฏมีแสนยานุภาพมากขึ้น

โดยทั่วไปกลุ่มกบฏจะใช้คำว่ามาเกิดในโลกมนุษย์ “ชั่วคราว” การที่ใช้ว่า “ชั่วคราว” นั้นก็เพื่อไม่ให้เกิดความกระเทือนในความรู้เดิมที่ว่า พระศรีอาริย์จะมาเกิดหลัง พ.ศ. ๕๐๐๐ ดังนั้น หากจะอ้างความเป็นพระศรีอาริย์ขึ้นมาในยุคสมัยนี้จึงต้องใช้ว่า “ชั่วคราว” หรือ เพื่อมา “บำเพ็ญบารมี” ทั้งนี้เพื่อไม่ให้ผิดจากความรู้ของชาวบ้านที่มีมาแต่เดิม ป้องกันไม่ให้เกิดการสงสัย ซึ่งอาจนำมาซึ่งความเสื่อมศรัทธาในที่สุด เพราะในตำนานนั้นพระศรีอาริย์ยังไม่ได้มาตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า ดังตัวอย่างในตำนาน**ธรรมมิกราช** ของศูนย์ส่งเสริมและศึกษาวัฒนธรรมล้านนาไทย ซึ่งมีเนื้อหากล่าวว่า ภายหลังจะมีพระยาผู้ประสูติปีขาล มาช่วยปราบสงครามทั้งหลาย และสร้างเมืองให้พระยาธรรมมิกราชมาปราบดาภิเษก จากนั้นเทวดาจะนำของวิเศษรวมถึงทรัพย์สมบัติมากมายมาถวาย พระยาธรรมมิกราชจะเอาทองคำมาสร้างเจดีย์ใหญ่และสร้างพระพุทธรูปทั้งมวลไว้ในชมพูทวีป จะเปิดพระเนตรพระพุทธรูปที่สร้างและมีงานฉลองสักการบูชา เมื่อพระองค์ได้ปฏิบัติราชกิจเหล่านี้แล้ว ฝนห่าแก้ว ๗ ประการจะตกลงมาทั่วชมพูทวีปทั้งมวล สำหรับในเมืองอินทราปรการนครจะเต็มไปด้วยแก้วมากมายสูงถึงหัวเข่า

ในตอนท้ายยังมีการอ้างถึงปริศนาธรรมเรื่องกาและนกยาง เป็นนิทานลูกโซ่ แล้วย้ำให้เชื่อมั่นและอย่างสงสัยในตัวของพระยาธรรมมิกราช โดยพรรณาลักษณะของพระยาธรรมมิกราชว่า

- มีผิวขาวเหลืองดังทองคำ
- มีฟันสวยงาม

- มีเสียงไพเราะ
- ที่ลำตัวมีขนสีขาวหนึ่งเส้นอยู่ข้างซ้ายเป็นผงดั่งลิงลม
- มีญาติพี่น้องไม่รักกัน
- หาเลี้ยงชีวิตแต่ผู้เดียวลำบากเหนื่อยใจ
- พ่อตายมีแต่แม่คอยเลี้ยงดู
- บวช ๒ ครั้ง
- เมื่อบวชพระสงฆ์ก็เกลียดชังจึงต้องสึก
- เมื่อสึกชาวบ้านก็เกลียดชัง
- มีใจเมตตาชอบช่วยเหลือคน
- มีลูกชาย ๒ คน ลูกหญิง ๒ คน
- ทำนเรียนศาสตร์ศิลป์ทุกแขนง
- มีจิตใจเข้มแข็ง
- เมื่อบวชอยู่ปลายน้ำ เมื่อสึกอยู่ต้นน้ำ
- มีลักษณะดังช้างเอราวัณ

ในฝ่ายผู้ปกครองฝ่ายพระราชสำนัก มีการพยายามดองย้าคติพุทธราชา โดยเป็นการอ้างความชอบธรรมในอำนาจทั้งในฐานะของกษัตริย์ และในฐานะของพระหน่อพุทธเจ้า โดยทรงดำรงพระองค์เป็นเสมือนพระอนาคตพุทธเจ้า โดยเฉพาะในสมัยรัตนโกสินทร์มีการขนานนามพระนครว่าเป็น “กรุงเทพมหานคร” คือ นครที่เป็นที่อยู่ของเทพหรือสวรรค์ ดังนั้นจึงทำให้พระองค์จะต้องหาสถานภาพที่อยู่เหนือ “เทพ” ทั้งปวง จึงทรงให้พระองค์ดำรงสถานภาพเป็น “ดุสิตเทวราช” หรือพระโพธิสัตว์ศรีอาริย์ที่กำลังจะมาเกิดเพื่อตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า นอกจากนี้ยังได้ทรงสร้างสิ่งปลูกสร้างอีกจำนวนหนึ่งเพื่อให้ประชาชนเห็นความเป็น “ดุสิตเทวราช” ให้ชัดเจนมากขึ้น ดังจะเห็นได้จากการตั้งชื่อสถานที่ต่างๆ อันเนื่องด้วยนาม “ดุสิต” สะท้อนให้เห็นถึงคติพุทธราชาอย่างชัดเจน รวมถึงในรัชสมัยต่อๆ มา ดังนี้¹⁸

- . พระที่นั่งดุสิตมหาปราสาท
- . พระที่นั่งดุสิตาภิรมย์
- . พระที่นั่งพิมานดุสิต
- . พระราชวังดุสิต
- . พระที่นั่งอภิเชษดุสิต
- . พระที่นั่งดุสิตสวรรค์ธัญมหาปราสาท
- . ประตูดุสิตเสาศา

¹⁸ สงวน อ้นคง. พระที่นั่ง ประตู่และป้อมฯ ในพระราชอาณาจักรไทย. กรุงเทพฯ: เกษมบรรณกิจ, ๒๕๑๕.

• ประตูลิตเทวสภา

จากนามข้างต้นจะเห็นได้ว่าการสร้างความเป็นรูปธรรมให้กับ “สวรรค์ชั้นดุสิต” และ “ดุสิตเทวราช” มากมาย ที่น่าสนใจอย่างยิ่งคือ “พระที่นั่งดุสิตมหาปราสาท” ที่เป็นสถานที่สำหรับจัดงานพระบรมศพของพระมหากษัตริย์ ซึ่งอาจเกิดจากแนวคิดเรื่องพระมหากษัตริย์ คือ พระโพธิสัตว์ผู้บำเพ็ญบารมี เมื่อบารมีเต็มแล้วก็เสด็จสวรรคต จุติกลับไปเป็นดุสิตเทวราช เพื่อมาอุบัติเป็นพระพุทธเจ้าพระองค์ต่อไป ซึ่งก็หมายถึงพระมหากษัตริย์นั่นเอง

นอกจากนี้ยังทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ขนานนามวัดโพธิ์ว่า “วัดพระเชตุพนฯ” และยกย่องเป็นวัดประจำรัชกาล ชื่อวัด “พระเชตุพน” นี้เป็นชื่อที่ปรากฏในพระไตรปิฎกว่าเป็นวัดที่เป็นที่ประทับของสมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ซึ่งอาจเป็นนัยยะหนึ่งของการแสดงการเป็นพระอนาคตพุทธเจ้าอยู่เป็นนัยๆ

ในวรรณกรรมเรื่อง สังคีตยวงศ์¹⁹ ที่มีการยอพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกในฐานะ “พุทธราชา” โดยพยายามแสดงให้เห็นถึงความเป็นพระโพธิสัตว์ หรือหน่อพุทธางกูร ที่จะตรัสเป็นพระพุทธเจ้าในอนาคตกาล ซึ่งเป็นแนวคิดทางการเมืองที่พระพุทธรศาสนาได้ปลูกฝังไว้ จะเห็นได้ชัดจากความเชื่อที่ว่าผู้ปกครองคือ “ผู้มีบุญ” ฉะนั้นจะเห็นได้ว่า พุทธศาสนิกชนจะยอมรับผู้ปกครองหรือกษัตริย์ที่เป็นพระโพธิสัตว์ ซึ่งเป็นผู้ที่ได้สะสมบุญไว้อย่างมากมาย ซึ่งจะช่วยให้ผู้คนยอมรับในอำนาจของกษัตริย์และสร้างความเป็นปึกแผ่นของอาณาจักร

พระราชประสงค์ที่จะให้ราชอาณาจักรเป็นปึกแผ่นของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก หรือความต้องการจะให้ปราสาทภิเชกของพระองค์มีความสมบูรณ์ พระองค์จึงต้องประกาศพระราชปณิธานทางธรรมออกมา ว่าพระองค์ปรารถนาโพธิญาณ ดังปรากฏในพระราชกำหนดใหม่ ซึ่งออกในปีแรกที่ทรงครองราชย์ เพื่อจะได้ทรงนำราษฎรของพระองค์ให้พ้นสงสารทุกข์ทั้งปวง การปรารถนาพระราชปณิธานนี้ทรงทำอย่างตรงไปตรงมาและเปิดเผยทั้งทรงปฏิบัติธรรมทำนุบำรุงพุทธศาสนา ตลอดจนกระทำเป็นลายลักษณ์อักษรผ่านพระราชกำหนดดังกล่าวมาแล้วข้างต้น ซึ่งหากพิจารณาในแง่ของเวลาแล้วจะเห็นว่า พระองค์ทรงริบดำเนิการตั้งแต่ปีแรกแห่งการขึ้นครองราชย์ ซึ่งดูเหมือนจะเป็นการสร้างภาพพจน์สำหรับกษัตริย์ที่มาจาก

¹⁹ สังคีตยวงศ์แต่งเมื่อ พ.ศ. ๒๓๓๒ หลังจากพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราชทรงครองราชย์ได้ ๗ ปี และหลังจากที่ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้มีการสังคายนาพระไตรปิฎก ๑ ปี คัมภีร์เล่มนี้มีเนื้อหาว่าด้วยการทำสังคายนาพระไตรปิฎกรวมทั้งสิ้น ๔ ครั้ง ตั้งแต่ครั้งที่ ๑ พ.ศ.๑ จนถึงครั้งที่ ๔ ที่กรุงเทพฯ พ.ศ.๒๓๓๑ ผู้ที่เขียนบันทึกเรื่องราวการสังคายนาพระไตรปิฎกดังกล่าวนี้คือ พระพิมลธรรม พระเถระผู้ใหญ่เจ้าอาวาสวัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม ซึ่งต่อมาเป็นสมเด็จพระวันรัต

สามัญชน ให้ได้รับการยอมรับศรัทธาและความจงรักภักดีจากประชาชน โดยผ่านสถาบันสงฆ์ ซึ่งเป็นกลไกที่สามารถส่งข่าวสารหรือสาระแห่งความเป็นธรรมราชาไปสู่ประชาชนได้²⁰

เรื่องสังคีตยวงค์ ยกย่องรัชกาลที่ ๑ เป็นอย่างมาก โดยพยายามยกย่องในหลายด้าน คือทรงเป็นธรรมราชาเหนือพุทธางกูร เป็นกษัตริย์นักรบ เป็นมหาจักรพรรดิราช

ผู้เขียนสังคีตยวงค์ได้เล่าถึงประวัติการสังคายนาพระไตรปิฎกของโลกตั้งแต่ต้น และเปรียบพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกเสมอด้วยอดีตมหาราชที่ทรงบุญญาบารมีอย่างไพศาล จนได้ทรงอุปถัมภ์การสังคายนาพระไตรปิฎกมาหลายครั้งตั้งแต่อดีตกาล กล่าวถึงความ เป็นพระโพธิสัตว์ของรัชกาลที่ ๑ (และพระราชอนุชาด้วย) ว่าทรงเป็นผู้เมตตากรุณาต่อสัตว์โลก ทั้งทรงปรารถนาให้สรรพสัตว์พ้นจากบ่วงทุกข์ ดังที่ในสังคีตยวงค์กล่าวว่า

.....ลพพระพุทธศักราช ๒๓๒๕ ล่วงแล้วปีชาล ครั้นความโสภปริเทว
ทุกข์ โทมนัสแลอันตรายมีประการต่างๆ บังเกิดขึ้นแก่ชนเหล่านั้น.....
สมเด็จพระผู้ทรงมหากุณาทั้งสองพระองค์ได้ทอดพระเนตรเห็นเหตุผล
นั้นๆ ก็มีพระกมลหฤทัยหวั่นไหวไปด้วยพระเมตตา กรุณาแก่สรรพสัตว์ ได้
โอกาสรับชนพวกอัจฉรรพทั้งหลายกระทำให้มหาชนได้เกษมสุข ...

.....ครั้งนั้นมีพระราชาสองพระองค์พี่น้องเป็นพระโพธิสัตว์เหนือ
พุทธางกูร มีบุญญาบารมีได้ล้ำสมมาแล้วมากมายเป็นพระสัทธาธิกแลพระ
ปัญญาธิก ปรารถนาเฉพาะพระสัพพัญญุตญาณ สำนักอยู่ในกรุงโยธยา
นครครั้งก่อนมีกิดติคุณยังมิได้ปรากฏครั้นได้ทอดพระเนตรเห็นสรรพสัตว์
ในชนบทต่างๆ อันระทมไปด้วยความโกลาแลปริเทวทุกข์โทมนัสอุปายาส
ต่างๆ เบียดเบียนซึ่งกันและกันอยู่ในกาลกลียุคมีกำลังแรงกล้าก็มีน้ำพระ
หฤทัยไหวหวั่นอยู่ด้วยพระเมตตาพระกรุณาใหญ่หลวง แก่สัตว์ทั้งปวงก็มี
พระหฤทัยจำนงปองสรรพสัตว์ทั้งหลายให้พ้นจากโลกแลปริเทวทุกข์ได้
ทรงประกอบกรณขอด้วยความเพียรอยู่หลายปีจนมีกำลังพลมาก แต่หาก
ยังไม่ได้โอกาสจึงยับยั้งอยู่....

ในตอนท้ายเรื่องสมเด็จพระพนรัตน์ ยังตั้งความปรารถนาเป็นเพียงแค่เป็นพระอัคร
สาวก ซึ่งอาจบอกเป็นนัยว่ารัชกาลที่ ๑ จะทรงเป็นพระอนาคตพุทธเจ้าเอง

....ขอข้าพเจ้าได้เป็นผู้ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก เป็นผู้ประเสริฐมีปัญญา
มาก ทรงฤทธิ์ใหญ่หลวง ด้วยเดชกุศลกรรมอันเป็นส่วนบุญนี้ **ขอให้เป็น**

²⁰ สุรุฒิ ปัดโรสง. อำนาจและทรัพยากรทางการเมือง: ศึกษากรณีในรัชกาลที่ ๑ (พ.ศ. ๒๓๒๕-๒๓๕๒)
วิทยานิพนธ์ปริญญาตรีศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
พ.ศ. ๒๕๓๓ . หน้า ๑๖๒.

พระอัครสาวกแล ไปในอนาคตกาล ขอให้ข้าพเจ้าเป็นคนมีสติ มีเพียร มี
ปรีชา มีศีล มีศรัทธา มีสมาธิ มีเสียงแลอายุเหมือนพระพรหม.....

เหตุที่การกระทำในลักษณะดังกล่าวได้ผลนั้น เนื่องจาก “พื้นที่” ของพระศรีอารีย์มีการวางรากฐานอย่างมั่นคง ขณะเดียวกัน “พื้นที่” เดิมซึ่งเป็นของพระพุทธเจ้าโคตมะก็ถูกรุกราน ลดทอนความเชื่อถือลง ทั้งนี้อาจเป็นเพราะภัยจากสงคราม โรคระบาด ตลอดจนสภาพเศรษฐกิจ ที่แร้นแค้น ทำให้ประชาชนต่างก็คิดว่ามีอาจจะพึ่งพาอยู่แต่เพียงในศาสนาพระโคตมะได้ ควรที่จะได้พึ่งพิงใน “พื้นที่” ใหม่ของพระศรีอารีย์ ซึ่งมีจุดเด่นอยู่ที่ความสุขและอุดมคติต่างๆ ด้วย ดังนั้นเมื่อมีผู้ประกาศตนเป็น “พระศรีอารีย์” ด้วยอุบายต่างๆ อันแยบคาย ก็ทำให้ “พื้นที่” สามารถสถาปนา “พระศรีอารีย์” ได้สำเร็จ ตัวอย่าง เช่น *กบฏญาณพิเชียร* พ.ศ.๒๑๐๕ (รัชกาลสมเด็จพระมหาธรรมราชา) ที่เกิดจากสาเหตุทางการเมืองต่างประเทศกับการเมืองภายในราชสำนัก ผนวกกับปัญหาทางเศรษฐกิจ โรคระบาด ทำให้เกิดจลาจล หรือ กบฏพระยาปราบสงคราม หรือ *กบฏไทยจีนเมืองเชียงใหม่* พ.ศ.๒๔๓๒ (รัชกาลที่ ๕) ที่เกิดจากปัญหาเรื่องการเสียภาษี เหตุเพราะภาษีผูกขาดจากเจ้าภาษีและเจ้าภาษีกระทำทารุณเกินไป การรวมเอาหัวเมืองล้านนา มาไว้ส่วนกลาง ข้าราชการส่วนกลางเข้ามาคุมหัวเมืองเหนือ การเปลี่ยนระบบภาษีผูกขาดเป็นระบบเจ้าภาษีนายอากร ไม่พอใจการจัดการราชการของกรมหมื่นพิชิตปรีชากร ดังนั้นกลุ่มผู้นำทางการเมืองท้องถิ่นก็จะฉวยโอกาสใช้บริบทนี้อ้างว่าเป็น “กลียุค” ที่กล่าวถึงไว้ในตำนาน แล้วอ้างว่าตนเป็น “วีรบุรุษ” ที่ปรากฏในตำนานซึ่งจะเข้ามาช่วยคลี่คลายปัญหา โดยมีความพยายามที่จะ “สวม” ความเป็นพระศรีอารีย์เข้ากับบุคลิกของผู้นำทางการเมือง เพื่อสร้างอำนาจอันชอบธรรมและสร้างความเลื่อมใส ศรัทธา ให้กับชาวบ้าน ซึ่งจะช่วยให้ชาวบ้านมีสถานภาพเป็น “สาวก” ที่เต็มไปด้วยศรัทธา ไม่ใช่เป็น “ทหาร” ที่ทำตามหน้าที่ ซึ่งจะช่วยให้กองทัพกบฏมีแสนยานุภาพมากขึ้น

นอกจากที่ “พื้นที่” จะมีส่วนในการสถาปนา “พระศรีอารีย์” ที่เป็นตัวตนบุคคลที่ใช้ประโยชน์จากอำนาจแล้ว ยังมีส่วนในการสถาปนาเรื่องราวของพระศรีอารีย์ที่เป็นความคิดความเชื่อให้กว้างขวางขึ้นด้วย กล่าวคือ เมื่อเรื่องราวของพระศรีอารีย์ได้รับการถ่ายทอดไปอย่างแพร่หลาย ก่อให้เกิดความศรัทธาเลื่อมใส และนำมาสู่การ “จินตนาการ” สร้างสรรค์เรื่องราวของพระศรีอารีย์ในแง่มุมต่างๆ ให้วิจิตรพิสดารออกไป ตัวอย่างเช่นการ “สร้างสรรค์” ตำนานพระศรีอารีย์ขึ้นใหม่โดยอาศัยจินตนาการประกอบกับพื้นฐานจากข้อมูลตำนานและนิทานต่างๆ เช่น นวนิยายเรื่อง **“สิริอริยะธรรมิกราชโพธิสัตว์”** ของ ทลิตทกะ เมฆโปดก ที่นำเสนอเนื้อหาคติความเชื่อพระศรีอารีย์โดยผ่านการตีความและจินตนาการของผู้เขียน โดยที่ผู้เขียนตั้งคำถามว่าประวัติของพระศรีอารีย์นั้น แท้จริงเป็นอย่างไร ผู้เขียนจึงทดลองใช้ชีวิตอย่างพระศรีอารีย์ตามข้อมูลที่ได้ค้นคว้ามา ดังปรากฏในคำนำของหนังสือว่า²¹

²¹ ทลิตทกะ เมฆโปดก **สิริอริยะธรรมิกราชโพธิสัตว์**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๔. หน้า คำนำ.

เพื่อซึมซับเอาอารมณ์ความรู้สึกตัวละครของข้าพเจ้าให้ได้แม่นยำมากที่สุด สมจริงมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ ข้าพเจ้าจึงได้อุทิศชีวิต ๘ ปีที่ผ่านมาของตนเพื่อเข้าไปทดลองดำเนินชีวิตคล้ายอย่างที่เราศรียาธิ์ควรจะทำตามที่เราบันทึกไว้ในตำนาน แล้วข้าพเจ้าก็ได้ความมั่นใจว่าข้าพเจ้าสามารถจะแสดงอารมณ์ความรู้สึกนึกคิดของตัวละครตัวนี้ให้ปรากฏในโลกจินตมายาบนหน้ากระดาษได้อย่างสมจริงเกินกว่านักแต่งนิยายคนใดจะสามารถกระทำ

จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่าเรื่องพระศรียาธิ์ถูกนำไปตีความได้หลากหลาย และให้ความหมายได้แตกต่างกัน และยังชี้ให้เห็นว่า ความเชื่อเรื่องพระศรียาธิ์ กับการสร้างพื้นที่ (และอำนาจ) ต่างมีความสัมพันธ์และมีผลกระทบต่อกัน และแม้ว่า “พื้นที่” ดังกล่าวจะทับซ้อนอยู่กับพื้นที่ของพระโคตมะก็ตาม หากแต่ “พื้นที่” ทั้ง ๒ ต่างก็มีหน้าที่ต่างกันและสามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างกลมกลืนในสังคมไทย

๓. พื้นที่ของ “พระศรียาธิ์” กับการโฆษณาชวนเชื่อ? บทเรียนจากสงครามและความจน

โลกในยุคพระศรียาธิ์มีจุดเด่นที่ทำให้คนส่วนใหญ่จดจำและเล่าสืบต่อกันมากก็คือ ความเป็นดินแดนแห่งความสุข ความอุดมสมบูรณ์ และที่สำคัญคนที่เกิดในยุคพระศรียาธิ์จะได้ชื่นชมพระบารมีและฟังธรรมจากพระพุทธเจ้า (พระศรียาธิ์) ซึ่งเชื่อกันว่ามีโอกาสที่จะได้ไปนิพพานสูงกว่าการปฏิบัติธรรมเองในยุคปัจจุบัน

เหตุที่ “พื้นที่” ของพระศรียาธิ์ ผูกติดกับมิติในเชิงอุดมคติต่างๆ นั้น เนื่องมาจากการที่สังคมปัจจุบันเต็มไปด้วยปัญหาและสิ่งอันไม่พึงปรารถนา สังคมจึงสร้างกระบวนการที่จะช่วยชดเชยให้ ด้วยการจินตนาการถึงโลกพระศรียาธิ์ ซึ่งจะเป็น “โลกทางเลือก” ให้กับมนุษย์ ที่เต็มไปด้วยอุดมคติและสิ่งวิเศษนานัปการ ซึ่งตำนานพระศรียาธิ์ถือเป็นผลผลิตจากกระบวนการนั้น การรับรู้ตำนานพระศรียาธิ์ยังทำให้ผู้อ่านหรือผู้ฟังเข้าไปสัมผัสกับโลกแห่งจินตนาการของตนเองผ่านการตีความไปตามรสนิยมและประสบการณ์ของปัจเจกบุคคล ซึ่งแต่ละคนก็จะได้เห็นโลกอุดมคติตามที่ตนปรารถนา ซึ่งในขณะนั้นก็จะเกิดการฉายโอน (projection) ตัวตนของผู้อ่านหรือผู้ฟังก็จะเข้าไปสัมผัสโลกจินตนาการ ทำให้ความหวาดกลัว หรือความกังวลที่อยู่ในระดับจิตสำนึกและจิตไร้สำนึกก็จะได้รับการตอบสนอง เกิดความผ่อนคลายและความสุขสบายใจ ดังตัวอย่างในตำนานธรรมิกราช ของศูนย์ส่งเสริมและศึกษาวัฒนธรรมล้านนาไทย

...พระยาธรรมิกราชจะเอาทองคำมาสร้างเจดีย์ใหญ่และสร้างพระพุทธรูปทั้งมวลไว้ในชมพูทวีป จะเปิดพระเนตรพระพุทธรูปที่สร้างและมีงานฉลองสักการบูชา เมื่อพระองค์ได้ปฏิบัติราชกิจเหล่านี้แล้ว ฝนห่าแก้ว ๗

ประการจะตกลงมาทั่วชมพูทวีปทั้งมวล สำหรับในเมืองอินทระการนครจะเต็มไปด้วยแก้วมากมายสูงถึงหัวเข่า เสมือนเมื่อครั้งพระเวสสันดรเสด็จมาถึงเมืองเจตุนครนั้นแล พระยารัชมังกราชจะป่าวประกาศให้คนทั้งมวลมาเอาฝนแก้วเงินและทองทั้งหลายที่ตกลงมานั้นตามความต้องการของตน ประชาชนก็สุขด้วยบุญสมภารของพระยารัชมังกราช ประชาชนไม่มีผู้ใดทุกข์ยาก ไม่มีผู้คนทะเลาะวิวาทกันและไม่มีผู้ใดอยู่ดิริกรรมต่อกัน ประชาชนต่างกระทำบุญให้ทานจำศีลภาวนา ตั้งอยู่ในสุจริต ๒ ประการ เคารพนบนอบพ่อแม่ผู้เฒ่าแก่ทั้งหลายไม่ได้ประมาทเลย...

หรือใน “มัลลยแสน” มหาชาติสำนวนอีสาน ความว่า

....ชายปติกา คนทั้งหลายฝูงเป็นผัวเมียกัน อวิวาทโก บัรวิวาทผิตเถียงกัน ก็ทะเลาะยังงามคุณทั้ง ๕ วิรหิตา ปราศจากอันคำชาย บัได้กระทำไสนา ท่อจกเสวยยังเครื่องทิพย์อันประเสริฐ อิตถิโย อันว่าผู้หญิงทั้งหลายก็บได้ต่ำด้ายสอดสนไหม ท่อจก นุ่งเครื่องทิพย์ทั้งมวล บุรีโส อันว่าผู้ชายทั้งหลายก็สันโดษอภักตอมเมียแห่งตน อิตถิโย อันว่าผู้หญิงทั้งหลายกระทำสันโดษอภักตอมเมียแห่งตน ผู้ชายทั้งหลายบ่อนกระท่ามิจสาจารเชิงชู ก็บไปสู่หมู่แม่คำฮาง ก็บไปจอบ ใส่สาวเที่ยวทางมาแะบ้านก็บไปจอบใส่หญิงชีค่านจ่ายมายา เทียรยอมสังวรอินทรียแล อิตถิโย อันว่าผู้หญิงทั้งหลาย บ่กระทำการเชิงชู ก็บไปสู่หมู่ชายโฮง ก็บหลงใจดอมพ่อคำ ก็บไปผกตอมถ้ำ ผูกแขนงนายเมืองก็บทำใจเบิงเฮ็ดฮ้าย ก็เทียรยอมสังวร อินทรียอินดีขึ้นผัวแห่งตนก็มีแล....

การสร้างโลก (หรือพื้นที่) แห่งจินตนาการดังกมาข้างต้นสอดคล้องกับที่ อลัน ดันดีส นักคติชนวิทยาอเมริกันคนสำคัญได้เน้นว่า projective function เป็นหน้าที่ที่สำคัญมากของคติชน เขากล่าวว่า (1980: 61) “ถ้าคติชนไม่สามารถทำหน้าที่เป็นทางออกและถ่ายโอนปัญหาทางใจได้ คติชนก็จะเกือบจะไม่มี ความจำเป็นต้องดำรงอยู่ในสังคมอีกต่อไป”²²

อุดมคติในโลกพระศรีอารียได้สะท้อนให้เห็นถึงวิถีคิดของบรรพชนที่พยายามจะหา “ทางออก” เพื่อตอบสนองความต้องการของมนุษย์ และเพื่อหลีกเลี่ยงสภาวะที่เต็มไปด้วยปัญหา ความขัดแย้ง และความทุกข์ในโลกแห่ง “ความจริง” ภาพของสิ่งวิเศษ ความดีและความงาม ที่ปรากฏในอุดมคติสมัยเป็นเสมือนหนึ่ง “หลุมหลบภัย” ให้มนุษย์ผ่อนคลายและปราศจากความ

²² ...If folklore did not provide a socially sanctioned outlet for projection, it would certainly cease to exist. อ้างใน ศิราพร ณ ถลาง, *ทฤษฎีคติชนวิทยา: วิถีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน*, หน้า 351.

กังวลในท่ามกลางโลกแห่ง “จินตนาการ” และอาจเป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้โลกอุดมคติดังกล่าวถ่ายทอดสืบทอดกันมาอย่างยาวนานจนถึงปัจจุบัน

เบื้องหลังของเรื่องอุดมคติจึงไม่ใช่ความเป็นอุดมคติแต่คือความ “เป็นจริง” ของสังคมและจินตนาการในตำนานพระศรีอารียะเจือไปด้วยความจริงของสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งสังคมไทย ซึ่งตำนานพระศรีอารียะมีบทบาทในสังคมไทยมาอย่างต่อเนื่อง ข้อมูลจากประวัติศาสตร์ทั้งในพระราชพงศาวดารไทยและวรรณกรรมท้องถิ่นยิ่งช่วยให้ความจริงในตำนานปรากฏชัดเจนขึ้น ทั้งนี้จะเห็นได้ว่าในตำนานพระศรีอารียะ มนุษย์คาดหวังอุดมคติในหลายๆ ด้าน ซึ่งเป็นผลอันเนื่องมาจากสังคมในอดีตที่ประชาชนต้องอยู่ท่ามกลางความแร้นแค้น สงคราม ภัยพิบัติทางธรรมชาติ และโรคระบาดต่างๆ ในขณะที่ฝ่ายราชสำนักเองก็อยู่ในสถานะที่ไม่ปลอดภัยเต็มไปด้วยความระแวงระวังภัยทั้งจากภายในและภายนอกประเทศ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการแย่งชิงพระราชสมบัติ ความสับสนและวุ่นวายที่เกิดขึ้นล้วนแต่บั่นทอนจิตใจที่จะดำรงชีวิตอยู่ของประชาชน การสร้างหรือรับตำนานพระศรีอารียะเข้ามาใช้ในสังคมเป็นหนทางหนึ่งที่จะช่วยผ่อนคลายความทุกข์และจุดประกายความหวังถึงชีวิตที่เชื่อว่ามียุคจริงในโลกหน้าได้ เพราะจินตนาการนำเสนอสิ่งที่เป็นอุดมคติซึ่งมักตรงข้ามกับความเป็นจริง

ตัวอย่างเช่น เรื่องมนุษย์อุดมคติ ในตำนานส่วนหนึ่งน่าจะเป็นผลมาจากสภาพสังคมที่เต็มไปด้วยภัยพิบัติ สงคราม หรือโรคภัยต่างๆ เช่น การทำสงครามกับเมืองเชียงใหม่ พ.ศ. ๑๙๗๑ และ พ.ศ. ๑๙๗๓ การระบาดของไข้ทรพิษ พ.ศ. ๑๙๘๓ เกิดภาวะข้าวยาก พ.ศ. ๑๙๘๖ เกิดกบฏพระยาเซลียง พ.ศ. ๑๙๘๘ การทำสงครามกับเมืองทวาย พ.ศ. ๒๐๑๓ ฯลฯ สิ่งเหล่านี้ล้วนมีผลกระทบต่อความปลอดภัยและมั่นคงในชีวิตและทรัพย์สินของประชาชน ในตำนานจึงสะท้อนออกมาในรูปของการเป็นผู้มีอายุยืน ปราศจากโรคภัยและความพิการ มีกินมีใช้โดยไม่ต้องทำงาน ถึงพร้อมด้วยปัจจัย ๔ อันประณีตงดงาม นอกจากนี้เพื่อเป็นการปลุกฝังประชาชนรุ่นใหม่ให้เป็นคนดีเพื่อป้องกันการเกิดความขัดแย้งในสังคม บรรพชนจึงสร้างมนุษย์ในสมัยของพระศรีอารียะให้เป็นผู้มีปัญญาเห็นธรรม ประพฤติอยู่ในธรรมด้วย อย่างไรก็ตามในตำนานพระศรีอารียะยังได้กล่าวถึงมนุษย์ในยุคหนึ่งที่จะเป็นผู้มีรูปร่างหน้าตาดีทุกคน ซึ่งเรื่องนี้น่าจะเป็นความต้องการในเชิงจิตวิทยาที่มนุษย์ต้องการให้ผู้อื่นยอมรับตน รวมถึงตนเองก็ต้องการเห็นแต่สิ่งสวยงาม นอกจากนี้ผู้เขียนยังเห็นว่าความต้องการให้มนุษย์ในยุคพระศรีอารียะมีรูปร่างหน้าตาดีนั้นอาจได้รับอิทธิพลจากตำราคุณลักษณะบุคคล หรือ ตำราพรลักษณ์ ซึ่งกล่าวถึงลักษณะทางกายภาพของบุคคล และบุคลิกลักษณะต่างๆ ที่ดีและร้าย อันจะมีผลผูกพันไปถึงความโชคดีและความสมหวังต่างๆ ของบุคคลอีกด้วย

นอกจากนี้ เรื่อง สังคมอุดมคติ ในตำนานที่สะท้อนให้เห็นว่าแม้โครงสร้างสังคมไทยนับแต่โบราณมานั้น เรื่องชนชั้นหรือระบบเจ้าขุนมูลนายถือเป็นเรื่องสำคัญในสังคม มีการแบ่งแยก “พื้นที่” กันอย่างชัดเจนรวมถึงสิทธิประโยชน์ต่างๆ ที่ไม่เท่ากัน ด้วยเหตุนี้จึงทำให้เกิดปัญหาเรื่องความไม่เท่าเทียมกันเกิดขึ้น ซึ่งแม้ว่าปัญหานี้จะไม่มีมีการเรียกร้องหรือแสดงออกมาให้เห็นชัดเจนนักแต่ก็ได้สะท้อนไว้ในตำนานพระศรีอารียะ ซึ่งเป็นจินตนาการเกี่ยวกับ สังคมอุดมคติ ที่ให้ความสำคัญกับคุณค่าของความเป็นมนุษย์ที่ประกอบด้วย ศีลธรรม ความดี รวม

ทั้งช่วยเน้นให้เห็นว่า สังคมที่จะมีความสุขเป็นเลิศได้นั้นต้องประกอบด้วยคนที่มีความดี เป็นคุณสมบัติประการแรกที่สำคัญที่สุด เพื่อป้องกันไม่ให้เป็นอย่างเช่น “ความจริง” คือ สงคราม หรือปัญหาความขัดแย้งอันมีพื้นฐานมาจากความโลภ ดังปรากฏในประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา ดังนั้นในแง่ของการทำงานนั้น ในสังคมสมัยพระศรีอารียจึงไม่มีการทำงาน ซึ่งในแง่ไม่ได้แสดง ถึงความสุขสบายปลอดการงานเพียงอย่างเดียว หากแต่ยังทำให้เห็นว่า การประกอบอาชีพเพื่อให้ได้ทรัพย์สินจำนวนมาก ก่อให้เกิดการสะสม เป็นผลให้เกิดการแข่งขันตามมา และจะเป็น สาเหตุของการเอารัดเอาเปรียบ ปราศจากสันติสุขที่แท้จริง ซึ่งผลจากการไม่ทำงานในคน สมัยนี้ อาจเกิดปัญหาความขาดแคลนเครื่องอุปโภคบริโภค ดังนั้นจึงทำให้ต้องจินตนาการให้มี ดันกัลปพฤกษ์ทั้ง ๔ มุมเมือง เป็นคลังแห่งสรรพสิ่งสำหรับชีวิตตามที่ทุกคนปรารถนาจะได้ โดย ไม่ต้องสะสมเก็บไว้เอง เมื่อใช้หมดก็ไปขอไม่จำเป็นต้องสะสม²³ ในแง่นี้อาจตีความได้ว่า ดัน กัลปพฤกษ์ เป็นมนุษย์ ส่วนดอกผลของต้นคือความปรารถนา และความต้องการของมนุษย์นั้น เอง ซึ่งความปรารถนาของมนุษย์นั้นมีไม่จบสิ้น และคนแต่ละยุคสมัยก็มีความต้องการในสิ่งที่ แตกต่างกัน ดังนั้น ดันกัลปพฤกษ์จึงนับได้ว่าเป็นต้นไม้วิเศษที่อุดช่องว่างของความปรารถนา ได้อย่างลงตัว แต่อย่างไรก็ตามสิ่งหนึ่งที่มนุษย์ไม่อาจขอได้จากดันกัลปพฤกษ์ก็คือ การขอให้ บรรลुरुธรรมและถึงพระนิพพาน ซึ่งเป็นสิ่งที่จะต้องทำด้วยตัวเองโดยการพึงธรรมจากพระศรีอา รียและปฏิบัติตาม และเมื่อบรรลुरुธรรมแล้ว มนุษย์ก็จะละซึ่งกิเลส และเมื่อนั้นดันกัลปพฤกษ์ก็จะ หมดความหมาย

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าสังคมอุดมคติที่กล่าวไปแล้วในข้างต้นจะพูดถึงความเท่าเทียมกัน ของมนุษย์ในสมัยพระศรีอารีย แต่ในความเป็น “สังคม” จึงจำเป็นที่จะต้องผู้นำเพื่อเป็นหลัก ให้กับสังคม ผู้นำอุดมคติ ที่กล่าวถึงมีลักษณะเป็นผู้มีบุญญาธิการ ปราศจากการแย่งชิงราช สมบัติ เป็นมิตรกับนานาประเทศ ไร้ซึ่งสงคราม รัก เอาใจใส่ และเผื่อแผ่แก่ราษฎร และที่ สำคัญคือตั้งอยู่ในธรรม สิ่งเหล่านี้ถูก “จินตนาการ” ขึ้นจากประสบการณ์และคลังแห่ง “ความจริง” ทั้งนี้เพราะหลายครั้งที่มีการแย่งชิงราชสมบัติ เกิดสงคราม ผู้นำเอาเปรียบราษฎร ผู้นำไม่มีศีล ธรรม สิ่งเหล่านี้ล้วนกระทบสังคมในภาพรวม ประชาชนในชาติย่อมไม่มีความสุขปลอดภัย เมื่อ ย้อนดูเหตุการณ์ในพระราชพงศาวดารไทยจะพบว่า แทบทุกรัชกาลในสมัยกรุงศรีอยุธยา เกิดสงครามหลายครั้งทั้งสงครามภายใน (กบฏ) และสงครามกับต่างประเทศ นอกจากนี้พระ ราชจริยวัตรของกษัตริย์บางพระองค์ก็สร้างความไม่ปลอดภัยแก่ราษฎร ดังนี้

สมเด็จพระเจ้าอยู่หัวพอพระทัยเสวยน้ำจันทน์ แล้วเสพล้างวาสด้วยดรุณีเอนิดก็สตรี เด็กอายุ ๑๑-๑๒ ปี ถ้าสตรีใดเลือกดินไครงไปทรงพระโกรธ ลงพระราชอาชญาถอง ยอดดอกดาบกับที่ ถ้าสตรีใดไม่ดินเลือกไครงนั่งอยู่ ขอบพระอัชฌาศัย...ถ้าหมู่พระสนม นิกรนางใน และมหาดเล็ก ชาวที่ทำให้เรือพระที่นั่งโคลงไหวไป มิได้พระวิจารณ์

²³ สิทธา พินิจภูวดล, “แนวความคิดร่วมเกี่ยวกับสังคมอุดมคติ ในไตรภูมิพระร่วงอุไทยเปี้ย และ เต่าเด็กเก้ง” วาร สารราชบัณฑิตยสถาน 1, 4 (ต.ค. – ธ.ค. 32): 12-47.

ปราศจากพระกรุณาญาณล่ออำนาจแก่พระโทโส ดำรัสสั่งให้เอาผู้นั้นเกี่ยวเบ็ดทิ้งลงไปกลางทะเล ให้ปลาฉลามกลืนกินเป็นอาหาร ประการหนึ่ง ปราศจากพระเบญจางคภักดี มักพอพระทัยทำอนาจารเสพล่วงวาสกับภรรยาขุนนาง.....

อุดมคติสูงสุดในตำนานพระศรีอารียะคือ ศาสนาอุดมคติ โดยตั้งความปรารถนาที่จะพบกับความสุขอย่างแท้จริงชั้นจินันตร์ ความสุขเหล่านี้เป็นความสุขทางใจที่มนุษย์มักจะแสวงหา ในทางพระพุทธศาสนาเชื่อว่า ความสุขที่แท้จริงคือ พระนิพพาน ซึ่งความคิดและหลักปฏิบัติที่เกี่ยวกับเรื่องพระนิพพานนี้ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก อย่างไรก็ตามในความเชื่อของคนไทยนับแต่สมัยสุโขทัยเรื่อยมามีความเชื่อกันว่า ผู้ที่ได้ไปเกิดในสมัยพระศรีอารียะจะได้พบกับความสะดวกสบายต่างๆ นานา และได้ฟังธรรมจากพระศรีอารียะ ซึ่งในครั้งนั้นมีผู้บรรลุพระนิพพานเป็นจำนวนมาก ผู้วิจัยสันนิษฐานว่าจินตนาการนี้อาจเกิดขึ้นจากพื้นฐานความเลื่อมใสในพระพุทธเจ้าองค์ปัจจุบันคือ พระพุทธเจ้าสมณโคดม ทำให้ต้องการเกิดในสมัยพุทธกาลอีกครั้งเพื่อเฝ้าชมบารมี ดังนั้นจึงกำหนดคุณลักษณะของศาสดาองค์ใหม่นี้ให้ไม่ต่างจากพระพุทธเจ้าองค์เดิมเท่าไรนัก อาทิ ศาสดาจะเป็นผู้ที่มีประวัติดี คือเคยบำเพ็ญบารมีอย่างยิ่งใหญ่มาแล้วในอดีต เป็นผู้มีชาติตระกูลที่ดี มีรูปร่างลักษณะที่ดี มีสติปัญญาดีและมีศีลธรรม ส่วนความปรารถนาที่จะเดินทางไปพบความสุขสูงสุด เป็นผลมาจาก “ความจริง” ของสังคมที่มีแต่ความไม่แน่นอน ความเปลี่ยนแปลงของบ้านเมืองที่มีอยู่ทุกยุคทุกสมัย ทำให้ประชาชนต้องปรับตัวอยู่ตลอดเวลาเพื่อให้เข้ากับสภาวะที่เปลี่ยนไป ทำให้เกิดความเบื่อหน่ายและปรารถนาความสุขที่จีรังเที่ยงแท้

อย่างไรก็ดี แม้ว่าการ “โฆษณา” ถึงโลกพระศรีอารียะข้างต้น จะได้กล่าวถึงความสุข ความสมบูรณ์หรืออุดมคติต่างๆ มากมาย แต่สิ่งหนึ่งจะไม่ลืมย่ออยู่เสมอ ซึ่งเป็นเป้าหมายหรือการหวังผลจาก “โฆษณา” ก็คือ ทำอย่างไรจึงจะได้ไปอยู่โลกพระศรีอารียะ ดังนั้นส่วนใหญ่มีความพยายามในการที่จะ **เสนอทางออกของปัญหาในสภาพปัจจุบันด้วยการเตรียมความพร้อมสำหรับโลกพระศรีอารียะ** มนุษย์มักแสวงหาวิธีการที่จะได้ไปอยู่โลกอุดมคติหรือโลกพระศรีอารียะที่ตนจินตนาการหรือสร้างสรรค์ขึ้นนั้นอย่างถาวร ดังนั้นตำนานจึงได้เสนอ “ทางรอด” จากภัยพิบัติต่างๆ ที่มีการคาดการณ์ (จากคำทำนายหรือคำพยากรณ์ของผู้มีบุญต่างๆ) ว่าจะเกิดขึ้น พร้อมทั้งแนะนำวิธีการเข้าไปสู่โลกพระศรีอารียะว่าจะต้องทำตัวอย่างไรบ้าง เช่น ต้องเป็นคนดี ต้องฟังเทศน์มหาชาติจบ ๑๓ กัณฑ์ในคืนเดียว บูชาคาถาพันด้วยสิ่งของอย่างละพัน เป็นต้น ซึ่งจะทำให้คนในสังคมปฏิบัติตามด้วยใจศรัทธา เพราะหากปฏิบัติได้ก็จะได้ไปสู่โลกพระศรีอารียะ ในฐานะ “รางวัลแห่งความดี” สังคมก็就会被ควบคุมด้วยกฎของการเข้าไปสู่โลกพระศรีอารียะ นั่นคือ การควบคุมด้วยระบบของศีลธรรม

อุดมคติในสมัยพระศรีอารียะที่มีการ “โฆษณา” อย่างแพร่หลาย เป็นกระจกเงาที่สะท้อนภาพหัวกลับจาก “ความจริง” ใน “พื้นที่” ปัจจุบัน อันสะท้อนให้เห็นถึงสภาพสังคมที่แวดล้อมไปด้วยปัญหามากมาย นอกจากนี้ยังทำให้เห็นว่าปัจจัยของการดำรงชีวิตผูกพันกับสิ่งต่างๆ มาก

มาย เมื่อสิ่งใดสิ่งหนึ่งในสังคมเกิดปัญหา หรือคนใดคนหนึ่งในสังคมสร้างปัญหา ก็จะกระทบไปสู่อีกสิ่งหนึ่งเป็นวัฏจักรไป ด้วยเหตุดังนี้ บรรพชนจึงกำหนดให้ ศีลธรรม เป็นกฎเฝ้าเพียงดอกเดียวที่จะไขเข้าไปสู่สังคมสมัยพระศรีอารียได้²⁴

๔. “อำนาจเก่า” กับ “อำนาจใหม่” ในตำนานพระศรีอารีย

ในสังคมไทยก่อนหน้าที่จะมีการรับพระพุทธศาสนามาเป็นสรณะนั้น คนในดินแดนแถบนี้มีความเชื่อดั้งเดิมอยู่ก่อนหน้าแล้ว ทั้งการนับถือผีนางไม้ การนับถือผีบรรพบุรุษ ตลอดจนการนับถือคคิพราหมณ์ ต่อมาภายหลังเมื่อมีการนำพระพุทธศาสนาเผยแพร่ผ่านราชสำนักและค่อยๆ แผ่ขยาย “พื้นที่” สู่ราษฎรทั่วไป

การยอมรับนับถือศาสนาใหม่นี้ แม้ว่าในหน้าประวัติศาสตร์ไทยจะไม่มีบันทึกไว้ หากแต่ในตำนานต่างๆ ก็ได้สะท้อนออกมาให้เห็นในรูปของสัญลักษณ์ต่างๆ มากมาย ดังที่ปรากฏทั้งในงานวิจัยของปรมินท์ จารวร (๒๕๔๗) เรื่อง **ความขัดแย้งและการประนีประนอมในตำนานปรัมปราไทย** หรือ ในงานวิจัยของ ปฐม หงษ์สุวรรณ (๒๕๔๘) เรื่อง **ตำนานพระธาตุของชนชาติไท : ความสำคัญและปฏิสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับความเชื่อดั้งเดิม** งานวิจัยเหล่านี้สะท้อนให้เห็นการบอกเล่าความขัดแย้งของการเข้ามาของศาสนาใหม่อย่างแยบคายของบรรพชนไทย ซึ่งแนวคิดดังกล่าวนี้ก็ได้ปรากฏร่องรอยอยู่ในตำนานพระศรีอารียด้วยเช่นกัน

ดังนั้นในบทความนี้ คำว่า “อำนาจเก่า” ในที่นี้ผู้เขียนจะหมายถึงเจ้าของพื้นที่เดิม คือความเชื่อดั้งเดิม ส่วน “อำนาจใหม่” ในที่นี้จะหมายถึง พระพุทธศาสนาที่แผ่ขยายเข้าไปแทนที่ซึ่งในตำนานได้พยายามเสนอ “ทางออก” เพื่อหลีกเลี่ยงการปะทะกันระหว่างกลุ่มอำนาจทั้งสองกลุ่ม โดยการพยายามมองหา “พื้นที่” ให้กับกลุ่มอำนาจทั้งสอง

ในตำนานพระศรีอารียกลุ่มหนึ่งสะท้อนให้เห็นว่า แม้จะมีการ “ยอมรับ” ความเชื่อใหม่คือพระพุทธศาสนา มาแทนความเชื่อดั้งเดิมแล้วก็ตาม แต่ก็ยังคงมีเงื่อนไขที่สร้างขึ้นภายใต้การยอมรับนั้น นั่นคือ ในตำนานพระศรีอารียปรากฏร่องรอยความพยายามที่จะนำความเชื่อดั้งเดิมของตนไปสวมทับกับความเป็น “ศาสดาองค์ใหม่” ในพื้นที่ใหม่ที่มิใช่ยุคของพระพุทธเจ้าโคตมะ เพื่อเป็นการถ่วงโอนอำนาจดั้งเดิมไปสู่พื้นที่ใหม่ หรือเป็นการ “หาพื้นที่” ให้กับความเชื่อดั้งเดิมนั่นเอง เพื่อหลีกเลี่ยงการปะทะกับความเชื่อใหม่ (พระพุทธศาสนา) ที่กำลังอยู่ในระหว่างการวางรากฐานอยู่ ซึ่งความเชื่อดั้งเดิมเหล่านี้มักปรากฏในรูปของตัวละครที่เป็น *ยักษ์* หรือ *คนพื้นเมือง* ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็น การสถาปนาความเชื่อดั้งเดิมเป็น “ศาสดาใหม่” ใน “ศาสนาใหม่” ดังตัวอย่าง

²⁴ โปรดดูเพิ่มเติม ใน อภิสิทธิ์ เกษมผลกุล. “ตำนานพระศรีอารีย: การตอบสนองความต้องการอันเป็นอุดมคติในโลกอนาคต” วารสารอักษรศาสตร์ ปีที่ ๓๕ ฉบับที่ ๒ ฉบับกรกฎาคม - ธันวาคม ๒๕๔๔.

เมื่อใกล้จะถึงศาสนาของพระพุทธเจ้าโคตมะนี้ จึงพ้นจากนรกมาบังเกิดเป็นนางยักษิณีรูปร่างผางร้ายอยู่ที่ป่าไม้ใหญ่ริมแม่น้ำเอราวตีในประเทศพม่า เพราะผลกรรมที่กระทำกาเมสุมิจนจารกักรยาผู้อื่น พระพุทธเจ้าได้ตรัสรู้สัพพัญญุตญาณแล้วเพียง ๓ พรรษา ก็ได้เสด็จมาโปรดนางยักษิณีเมตโดยที่ริมแม่น้ำเอราวตีนั้น เมื่อนางยักษิณีได้เห็นองค์พระพุทธเจ้าผู้ประเสริฐเสด็จมายืนอยู่ที่เฉพาะหน้าก็เข้ามาก้มลงกราบด้วยความเลื่อมใส แล้วตัดเอาเต้านมทั้งสองของนางออกมากะทำสการบูชา แล้วปรารถนาเป็นบุรุษเพศในอนาคตกาล เพราะนางยักษิณีเมตโดยผู้นี้ได้ก่อสร้างพุทธวิริยะปารมีมาถึง ๔๐ อสงขัยแผ่นดิน (มหากัป) คือปรารถนาอยู่ในใจถึง ๓๖ อสงขัยแผ่นดิน ล้วนว่าจว่าจะเป็นพระพุทธเจ้าอีก ๒๘ แผ่นดิน เวลาต่อมาพระพุทธเจ้าพระองค์หนึ่งทรงพระนามว่า “มหุตชินสีห์” ได้ทรงพยากรณ์ว่า “ท่านจะเวียนว่ายตายเกิดสืบต่อไปอีก ๑๖ อสงขัยแผ่นดิน ก็จะได้มาตรัสเป็นพระพุทธเจ้าทรงพระนามว่า ‘พระศรีอารียเมตโดย’ ในอนาคตกาล”

ด้วยนางยักษิณีเมตโดย ได้ก่อสร้างบารมี ๓๐ ทัศมากมายดังกล่าวแล้ว จึงปลงใจเด็ดขาดตัดเอาเต้านมทั้งสองออกสการบูชาพระพุทธเจ้าได้งายตาย พระพุทธเจ้าจึงทรงทำนายแก่นางยักษิณีเมตโดยว่า อาณิสสส์ที่ท่านตัดเอาเต้านมทั้งสองมากะทำสการบูชาพระตถาคตครั้งนี้ จะส่งผลให้ท่านพ้นจากอิตถิเพศ คือท่านจะเกิดเป็นหญิงแต่เพียงชาติเดียวเท่านั้น สืบต่อไปในภายหน้าท่านจะได้มาบังเกิดเป็นพญาจักรพัตราราช (พระเจ้าทรงธรรม) ในท่ามกลางพระพุทธศาสนา และจะได้ยกยอพระศาสนาของพระตถาคตให้เจริญรุ่งเรืองตลอด ๕๐๐๐ ปี)

(ตำนานมณฑาเล ส่วนที่ ๑)

เมื่อนางยักษิณีตัดเอาเต้านมถวายแล้วก็ตายมาบังเกิดเป็นมหายักษ์ใหญ่อยู่ในถ้ำเชียงดาวในแคว้นสุวรรณภูมิ (แผ่นดินแห่งทองคำ) พระพุทธเจ้าทรงทรงด้วยพระญาณว่า แคว้นสุวรรณภูมิจะเป็นอาณาจักรสัมมาทิฐิในอนาคตเช่นเดียวกับมัชฌิมประเทศในอินเดีย จึงเสด็จจาริกเลียบมาทางประเทศพม่า ซึ่งขณะนั้นเป็นที่อยู่ของพวกเม็งหรือรามัญ (มัลลชาติ) มาพบอัสซชีชาติเม็ง ๒ คนที่ตำบลหนึ่งแล้วทรงบวชให้ใหม่ และทำนายว่า “ที่ตรงนี้ในภายหน้าจะเป็นมหานครอันยิ่งใหญ่จะได้นามว่า “นครเชียงใหม่” อันเนื่องจากบวชชีใหม่ (อัสซชีหมายถึงบรรพชิตที่ไม่บริสุทธิ์) และศาสนาของตถาคตจะมาเจริญรุ่งเรืองในดินแดนอันนี้ในภายหน้า” เมื่อพระองค์เสด็จมาตามลำดับจนถึงตำบลเชียงดาว ก็ได้พบมหายักษ์ใหญ่นั้นเข้า มหายักษ์นั้นไม่

ทราบว่าเป็นองค์พระพุทธรเจ้า จึงไล่ขับเพื่อจะทำร้าย ครั้งแล้วก็ได้พ่ายแพ้วพุทธาภินิหาร จึงคอยถกกลับสู่ถ้ำซึ่งเป็นที่อยู่ของตน ได้นำเหตุการณ์ไปเล่าบอกแก่ภรรยา นางยักษ์นี้มีความตกใจเพราะรู้ดีว่ามนุษย์ที่มีร่างกายงดงามและห่มห่อด้วยผ้ากาสาตัวนั้น หาใช่มนุษย์สามัญธรรมดาไม่ ที่แท้ก็คือองค์สมเด็จพระพุทธรเจ้าโดยตรงจึงแนะนำให้มหายักษ์สามีเอาดอกไม้รูปเทียนไปกระทำการบูชาโดยเคารพ พระพุทธรเจ้าจึงทรงเทศนาให้มหายักษ์นั้นละพศร้ายแล้วตั้งอยู่ในศีล ๕ กรรมบท ๑๐ และได้ทรงทำนายดูจนยี่สิบได้ทำนายไว้แก่นางยักษ์นี้ริมแม่น้ำเอราวัติดังกล่าวแล้ว

(ตำนานมัทนชาเล ส่วนตอนที่ ๒)

ถัดมาไม่นานมหายักษ์เข็ญดาวก็กระทำการกิริยาตายเพราะหมดกรรม มาบังเกิดเป็นมนุษย์ชาวไร่ กระทำไร่เลี้ยงชีวิตอยู่ที่ริมภูเขาตักศิรา ซึ่งเป็นภูเขาสูงเดียวกันกับที่ฝูงลิงถ้ำอยู่จะไล่ผ้าอาบของพระพุทธรเจ้านั้นเอง ขณะที่เมตโดยกะทาชายวิ่งไล่ขับฝูงลิงที่ลงมากินแตงโมในไร่ นั้น ก็เลยวิ่งกล่าไปเหยียบเอาพระฉาย คือเงาของพระพุทธรเจ้าโดยไม่ทันสังเกต เห็น เมื่อเหลียวไปพบองค์พระพุทธรเจ้าเข้าก็บังเกิดความเลื่อมใส จึงนำเอาแตงโมมาถวาย ๗ ลูก แต่อีกลูกหนึ่งนั้นมียอยหนูกัดเป็นโพรง พระพุทธรเจ้าทรงรับแตงโมแล้ว ก็ทรงพยากรณ์แก่เมตโดยกะทาชายนั้นว่า “ดูก่อน, กะทาชาย กุศลทานที่ท่านได้นำเอาแตงโม ๗ ลูกมาถวายพระตถาคตนี้ จะส่งผลให้ท่านไปบังเกิดเป็นพระยาจักรีพัทธราชาอันประเสริฐในหว่างกลางพระศาสนาของพระตถาคต และจะช่วยกระทำสังคายนาชำระสะสางพระพุทธศาสนาให้เจริญรุ่งเรืองสืบจาก ๒๕๐๐ จนถึง ๕๐๐๐ ปี ส่วนวิบากที่ท่านได้เหยียบเอาตถาคต และนำแตงโมหนูกัดลูกหนึ่งมาถวายตถาคตนั้น เมื่อท่านได้มาบังเกิดเป็นมนุษย์ก่อนที่จะปรากฏเป็นพญาจักรพรรดิมีราช ท่านจะมีรูปร่างหน้าตาผาญร้าย บนศีรษะก็จะมีบาดมีแผล, ดูรอยหนูกัดแตงโม แต่ในภายหลังท่านจะมีผิวพรรณวรรณะสวยสดงดงามดังเทพบนสวรรค์, เพราะได้บริโภคของวิเศษอันเป็นทิพย์ (น้ำใจใคร่) ของพระอิศวรเทพเจ้า.”

(ตำนานมัทนชาเล ส่วนตอนที่ ๓)

จากตัวอย่างตำนานข้างต้นจะเห็นได้ว่าในตำนานส่วนตอนที่ ๑ ให้นางยักษ์ณี เป็นตัวแทนความเชื่อดั้งเดิม ตำนานส่วนตอนที่ ๒ ให้มหายักษ์เป็นตัวแทนของความเชื่อดั้งเดิม ส่วนตำนานส่วนตอนที่ ๓ ให้เป็นชาวไร่ หรือคนพื้นเมือง ตัวละครเหล่านี้จะแสดงท่าทีหรือบทบาทที่สำคัญในเรื่อง ๒ ลักษณะที่ตรงกันข้ามกัน คือ ขัดแย้ง (ในตอนต้นเรื่อง) และ ยอมรับ (ในตอน

ท้ายเรื่อง) แต่อย่างไรก็ดีการ “ยอมรับ” นั้น ก็หาได้เป็นการยอมรับอย่างสิ้นเชิง แต่เป็นการสถาปนาความเชื่อดั้งเดิมเป็น “ศาสดาใหม่” ใน “ศาสนาใหม่” (พระพุทธศาสนา) ดังที่กล่าวมาแล้วในข้างต้น

ในตำนานสำนวนที่ ๑ นอกจากจะแสดงให้เห็นถึงการซ้อนทับระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับความเชื่อใหม่แล้ว ยังสะท้อนให้เห็นถึงความซ้อนทับกันของ “เพศสภาพ” และ “อำนาจต่างเผ่าพันธุ์” การตัดเด้านมของนางยักษิ์ อันเป็นผลให้ไปเกิดเป็นชาย ชี้ให้เห็นทั้งการกดทับวิถีคิดของความเชื่อดั้งเดิมพร้อมๆ กับการทำให้ความเชื่อดั้งเดิมมีสถานะเท่ากับความเป็นผู้หญิง การตัดเด้านมคือการกีดกันผู้หญิงออกจากพื้นที่พุทธ (นักบวชชาย) ดอกย้าให้เห็นความคิดที่ว่าความเป็นชายเท่านั้น จึงจะมีสิทธิ์เป็น “ศาสดา” ได้

ร่องรอยของการ “สถาปนา” ดังที่ปรากฏในตำนานข้างต้นเป็นเสมือนการจัดการแบ่ง “พื้นที่” ให้ระหว่าง พระพุทธศาสนา กับ ความเชื่อดั้งเดิม โดยที่ให้ความเชื่อดั้งเดิมมีส่วนในการครอบครอง “พื้นที่” ของพระศรีอารียด้วย

ความส่งท้าย

แม้ว่า “พื้นที่” ของพระศรีอารียจะแพร่หลายและทับซ้อนกับ “พื้นที่” ของพระพุทธเจ้าโคตมะ หากแต่ก็ “พื้นที่” ทั้งสองต่างก็มีบทบาทที่แตกต่างกัน เนื่องจากการให้ “ความหมาย” ต่อ “พื้นที่” ของพระศรีอารียให้ภาพของการเป็นพื้นที่แห่งความหวัง ความสุข และอุดมคติต่างๆ ขณะที่พื้นที่ของพระพุทธเจ้าโคตมะได้มีการให้ความหมายในฐานะของการเป็นพื้นที่ของหลักคำสอนธรรมะเพื่อความหลุดพ้น

เรื่องราวพระศรีอารียเมตไตรยนั้น มีนัยที่แฝงเร้นอยู่มากมาย อันเป็นคุณลักษณะพิเศษของตำนาน อย่างไรก็ตามเมื่อวิเคราะห์รูปศัพท์คำว่า “ศรีอารียเมตไตรย” แล้ว ก็เห็นว่ายุคใดก็ตาม ถ้าคนเรามีลักษณะเป็นศรี (ความดี) เป็นอารย (ความเจริญ) และไม่เดรย (ความเป็นเพื่อน, ความปรารถนาให้ผู้อื่นเป็นสุข) ตามพระนามของพระอนาคตพุทธะองค์นี้แล้ว ยุคนั้นประชาชนก็มีความสุขอย่างสมบูรณ์ และสังคมก็จะดำรงอยู่ได้อย่างเป็นปกติสุข²⁵

²⁵ อรอนงค์ พัดพาดี. พระนิพนธ์ประเภทคำหลวงของเจ้าฟ้าธรรมธิเบศร. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต. สาขาวิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๒๑. หน้า ๘๘.

รายการอ้างอิง

- กรมศิลปากร. **ประชุมจารึกภาคที่ ๑**. พระนคร: กรมศิลปากร, ๒๕๐๐.
- กาญจนา แก้วเทพ. **ศาสตร์และสื่อแห่งวัฒนธรรมศึกษา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ: เอดิชั่นเพรสโปรดักส์, ๒๕๔๔.
- จารึกในประเทศไทย เล่ม ๒**. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๒๙.
- ทลิตทกะ เมฆโปดก. **สิริอริยธรรมมิกราชโพนีสัตว์**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๔.
- บำเพ็ญ ะวิน. **“หลักฐานอันเนื่องด้วยอนาคตพุทธะในสังคมไทย”** **ประชุมพงศาวดารฉบับราชบุรี ภาค ๓ พระอนาคตวงศ์**. กรุงเทพฯ: อมรินทร์วิสาหการ, ๒๕๔๒.
- ปฐม หงษ์สุวรรณ. **ตำนานพระธาตุของชนชาติไทย : ความสำคัญและปฏิสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับความเชื่อดั้งเดิม**. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาภาษาไทย ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๗.
- ปรมินทร์ จารวร. **ความขัดแย้งและการประนีประนอมในตำนานปรัมปราไทย**. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาภาษาไทย ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๗.
- ประคอง นิมนานเหมินทร์. **“พระศรีอารียเมตไตรย” สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคกลาง เล่ม ๙**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, ๒๕๔๒.
- ประภาส สุระเสน. **คัดถ่ายถอด-แปล. พระคัมภีร์อนาคตวงศ์**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์, ๒๕๔๐.
- พิฑูร มลิวัลย์. **นำเที่ยวโลกพระศรีอารีย**. กรุงเทพฯ: คณะธรรมสภาจันฉาลานอโศก วัดมหาธาตุ, ๒๕๑๔.
- ศิริพร ณ กลาง. **ทฤษฎีคติชนวิทยา: วิธีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน**. กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๔.
- สิทธา พินิจภูวดล. **“แนวความคิดร่วมเกี่ยวกับสังคมอุดมคติ ในไตรภูมิพระร่วงยูโทเปีย และเต๋าเต็กเก็ง”** **วารสารราชบัณฑิตยสถาน** ๑, ๔ (ต.ค. - ธ.ค. ๒๕๓๒) : ๑๒-๔๗.
- สุภาพรรณ ณ บางช้าง. **วิวัฒนาการวรรณคดีบาลีสายพระสุตตันตปิฎกที่แต่งในประเทศไทย** กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๓.
- อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล. **ปฐมสมโพธิกถาภาษาไทยฉบับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส : ความสัมพันธ์ด้านสารัตถะกับวรรณกรรมพุทธประวัติอื่น**. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาภาษาไทย ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๖.

อภิรักษ์ณ เกษมผลกุล. "ตำนานพระศรีอารีย: การตอบสนองความต้องการอันเป็นอุดมคติใน
โลกอนาคต " วารสารอักษรศาสตร์ ปีที่ ๓๕ ฉบับที่ ๒ ฉบับกรกฎาคม - ธันวาคม
๒๕๕๙.

อรอนงค์ พัดพาดี. **พระนิพนธ์ประเภทคำหลวงของเจ้าฟ้าธรรมธิเบศร**. วิทยานิพนธ์
อักษรศาสตรมหาบัณฑิต. สาขาวิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย, ๒๕๒๑

The Bluest Eye

(ฉัน) เกลียดตุ๊กตา (หนู) อยากตาสีฟ้าที่สุดในโลก

ก่อนตะวัน ผีทอง *

บทคัดย่อ

The Bluest Eye (1970) นวนิยายเรื่องแรกของโทนี มอร์ริสัน (Toni Morrison) เจ้าของรางวัลโนเบลสาขาวรรณกรรมประจำปี 1993 เป็นเรื่องราวของพีโคลา (Pecola) เด็กหญิงผิวดำอายุสิบเอ็ดปี ซึ่งปรารถนาตาสีฟ้าเหมือนคนขาว ที่ถูกถ่ายทอดผ่านการเล่าเรื่องหลักโดยเด็กหญิงแอฟริกันอเมริกันอีกคน คือคลอเดีย (Claudia) อายุเก้าขวบ ผู้เกลียดตุ๊กตาผิวขาวตาสีฟ้า (blue-eyed-doll)

ขณะจุดพลิกผันชีวิตพีโคลาจากช่วงชีวิตโดยรวมที่เป็นทุกข์ เริ่มเข้าสู่ชีวิตช่วงเป็นทุกข์ที่ยิ่งกว่า อยู่ที่มีการมีเพศสัมพันธ์กับพ่อแล้วตั้งครรภ์ บทความนี้ข้าพเจ้าสนใจช่วงเวลาก่อนเกิดเหตุการณ์ดังกล่าว เกี่ยวกับท่าทีของเด็กที่ถูกเล่าถึงและเด็กเล่าเรื่อง ต่อคำนิยามที่คนในสังคมยอมรับ 'ผิวขาวตาสีฟ้า' ว่าเป็นความงามหนึ่งเดียว

ข้าพเจ้าถ่ายทอดความรู้ที่ส่วนตัวว่า คลอเดียผู้ทำลายตุ๊กตาอาจทำร้ายมันด้วยความรัก ขณะที่โคลาปรารถนาดวงตาสีฟ้าคล้ายกลับเป็นฝ่ายตอบโต้คนผิวขาวอย่างรุนแรง อีกทั้งคลอเดียจากกรอบครวัชนชั้นแรงงานยากจนอบอุ่น ก็จะชื่นชมกว่าพีโคลาจากกรอบครวัชนชั้นเดียวกันที่ขัดสนแตกแยก เพราะขณะที่โคลาเข้าใจเพียงว่าการไม่ถูกยอมรับมีสาเหตุมาจากความดำและสีของดวงตา คลอเดียกลับตระหนักถึงทั้งความขัดแย้งทางด้านเชื้อชาติและความแตกต่างของฐานะทางเศรษฐกิจ

คำสำคัญ เด็กหญิงผิวสี คนผิวขาว การเหยียดเชื้อชาติสีผิว (racist)

ฝันเฟื่อง (fantasy) แรงปรารถนา (desire)

* นักศึกษาปริญญาโท สาขามานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

The Bluest Eye:

(ฉันทน์) เกลียคตุ๊กตา (หนู) อยากตาสีฟ้าที่สุดในโลก

ก่อนตะวัน คิวทอง

ตุ๊กตาผิวขาวตาสีฟ้าเป็นของขวัญคริสต์มาสที่เจ้าของไม่ต้องการ เด็กหญิงผิวสีคนแรกจึงลงมือฆ่าเธอและมัน ดวงตาสีฟ้าเช่นคนผิวขาวเป็นที่ปรารถนาของอีกคน เด็กหญิงอัฟริกันอเมริกันคนหลังจึงเฝ้าอธิษฐานให้ตาเปลี่ยนสี ครอบรอบทุกฤดูกาลของหนึ่งปีเรื่องราวที่ถูกเล่าจบลง เด็กทำร้ายตุ๊กตาเติบโตเข้าใจโลกมากขึ้น ฝ่ายเด็กปรารถนาตาสีฟ้าสตีวีปาลาสเดินร่ำราสนทนากับเพื่อนในจินตนาการ หลังผ่านการตั้งครรภ์ลูกของพ่อตัวเอง

The Bluest Eye (1970) นวนิยายเรื่องแรกของโทนี มอร์ริสัน (Toni Morrison) เจ้าของรางวัลโนเบลสาขาวรรณกรรมประจำปี 1993² เป็นเรื่องราวของพีโคลา (Pecola) เด็กหญิงผิวดำอายุสิบเอ็ดปีที่ยอยากมีตาสีฟ้า ซึ่งถูกถ่ายทอดผ่านการเล่าเรื่องหลักโดยเด็กหญิงอีกคนคือคลอเดีย (Claudia) อายุเก้าขวบผู้เกลียดตุ๊กตา

เล่าเรื่อง *The Bluest Eye*

*The Bluest Eye*³ เริ่มเรื่องด้วยการโปรยอักษรจากแบบหัดอ่านขั้นต้นสำหรับเด็กอเมริกัน

นี่คือบ้าน มันสีเขียวและสีขาว มันมีประตูสีแดง มันน่ารักมาก นี่คือครอบครัว
แม่ พ่อ เจ้าคิค และเจนอาศัยในบ้านที่มีสีเขียวและสีขาว พวกเขามีความสุขมาก...(3)

จากนั้นจึงกล่าวซ้ำข้อความเดิมในโครงสร้างรบกวนความสบายตาเมื่ออ่าน

นี่ คือ บ้าน มัน สี เขียว และ สี ขาว มัน มี ประตู สี แดง
น น ำ ร ัก ม าก น ี่ คื อ ค ร อ บ ค ร ัว แม่ พ่อ เจ้า คื ค
แ ล ะ เจ น อ าศั ย ใน บ ำ น ที่ มี สี เขียว แ ล ะ สี ขาว พ
ว ก เข า มี ค ว าม ส ุ ข ม าก...(4)

ต่อมาทวนข้อความดังกล่าวอีกครั้งและไม่ยากต่อการเข้าใจเนื้อความประโยชน์มากขึ้น

² Marva Jannett Furman, "Understanding Toni Morrison," *Toni Morrison's Fiction*, (Columbia: University of South Carolina Press, 1996), p.2

³ Toni Morrison, *The Bluest eye*, (New York: Plume, 1994)

น ค อ บ ำ น ม ัน ส ี เ ข
 ย ว แ ล ะ ข า ว ม ัน ม ี ป ร ะ
 ต ส ี แ ด ง ม ัน น ำ ร ัก
 ม ำ ก น ค อ ค ร อ บ ค ร ... (4)⁴

และเมื่อเข้าสู่เนื้อหา ซึ่งนำเสนอแบ่งออกเป็นสี่ฤดูกาล ใบไม้ร่วง หนาว ใบไม้ผลิ และฤดูร้อน ทุกครอบครัวของคนผิวดำในเรื่องต่างสภาพความเป็นอยู่แตกต่างจากครอบครัวคนผิวขาวในแบบฝึกอ่านที่โปรยไว้ข้างต้น ในที่นี้จะเล่าถึงเฉพาะครอบครัวของคลอเดียและฟีโคลา

สำหรับคลอเดียเป็นลูกชนชั้นแรงงานผิวดำ มีพ่อทำงานหนักเพื่อทุกคนในบ้าน แม่รักการร้องเพลงบลู “She would sing about hard times, bad times, and some-body-done-gone-and-left-me-times.” (25) และเฟรดาพี่สาวแสนใจดี คลอเดียตระหนักว่าคนผิวดำเป็นชนกลุ่มน้อยทั้งชนชั้นและสีผิว(17) และเธอเองหวาดกลัวการเป็นคนไม่มีที่จะไป

คริสต์มาสหนึ่งคลอเดียเคยได้รับของขวัญเป็นตุ๊กตาสีฟ้า (blue-eyed doll) เธอจึงจัดการทำลายมันเสีย ด้วยเหตุผลว่ามองหาความน่ารักของมันไม่เจอ และ “จะให้ฉันสมมุติอะไรกับมัน เล่นเป็นแม่ของมันเธอ ฉันไม่สนใจเด็กๆทารกหรือคิดเรื่องเป็นแม่”(20) คลอเดียไม่เข้าใจว่าทำไมผิวขาวและตาฟ้าของมันจึงกลายเป็นความงามที่ทุกคนยกย่อง สำหรับเธอแล้วในคืนคริสต์มาสคลอเดียปรารถนา “ฉันอยากนั่งบนม้าตัวเดียวในครัวห้องใหญ่ของคุณยาย หน้าตักเต็มไปด้วยดอกไลแล็ค และฟังคุณตาเล่นไวโอลินเพื่อฉันคนเดียว”(22)

ส่วนฟีโคลาเติบโตในครอบครัวชนชั้นแรงงานผิวดำเช่นกัน และมีลักษณะพิเศษของบ้านคือแม่ความยากจนของครอบครัวไม่ใช่ความเฉพาะ เพราะบ้านอื่นต่างยากจน แต่ความน่าเกลียดทำให้พวกเขาไม่เหมือนคนอื่น(38) ฟีโคลาปรารถนาตาสีฟ้าเพราะเชื่อว่าเป็นที่มาของการถูกยอมรับจากผู้คน และมักสงสัยว่าทำอะไรจึงจะมีใครสักคนรัก “เธอทำมันยังไง ฉันหมายถึง เธอทำยังไงให้ใครสักคนรักเธอ” (32) แม่ของฟีโคลาค้นพบความสุขุมใจที่กลายเป็นคนใช้ในอุคมคติของคนขาว ลูกสาวนายจ้างเรียกแม่ของฟีโคลาซึ่งเจ็บปวดจากการไม่มีชื่อเล่นในวัยเด็กว่า “พวกเขาเป็นใคร พอลลี?” (109) ขณะที่โคลาเองเรียกแม่อย่างแม่โคนเรียกมาตลอดชีวิตว่า “อย่า มิสซิสบริดเลฟ อย่า” (43) เมื่อพ่อเมาเฝ้าบ้านฟีโคลาจึงได้พักกับครอบครัวคลอเดียช่วงเวลาหนึ่ง

⁴ รูปแบบแรกจากต้นฉบับคือ

Here is the house. It is green and white. It has red door. It is very pretty. Here is the family. Mother, Father, Dick, and Jane live in the green-and-white house. They are very happy. ...

ตามด้วยแบบที่สองในลักษณะไม่มีเครื่องหมายวรรคตอนคือ

Here is the house it is green and white it has red door it is very pretty here is the family mother father dick and jane live in the green-and-white house they are very happy...

และรูปแบบสุดท้ายที่ทุกตัวอักษรติดกันคือ

Hereisthehouseit isgreenandwhiteithasreddooritisveryprettyhereisthefamilymotherfatherdickandjaneliveinthegreen-and-whitehousetheyareveryhappy....

วันหนึ่งเมื่อพ่อเห็นฟีโคลาแสดงกริยาเดียวกับแม่เมื่อครั้งยังสาว เขาเข้าไปใกล้และข่มขืน เมื่อคลอดลูกของพ่อและเด็กไม่รอด แม่ทอดทิ้ง ฟีโคลาบ่ายหน้าไปหาผู้นำด้านจิตวิญญาณนอกรีต เพื่อถามวิธีการทำให้ตัวเองมีดาสีฟ้า ท้ายที่สุดฟีโคลาเองตัดขาดจากชุมชนอยู่ในโลกจินตนาการที่มองเห็นตัวเองมีดาสีฟ้าที่สุดสมปรารถนา

มองเรื่องเล่า

มอริสันอธิบายถึงแรงผลักดันในการเขียนเรื่องนี้ไว้ว่า “ต้องการเขียนหนังสือเกี่ยวกับคนประเภทที่ไม่เคยปรากฏในนวนิยาย ไม่เคยถูกใครใส่ใจอย่างจริงจัง คือต้องการเขียนถึงพวกเด็กหญิงเล็กๆที่เป็นชายขอบ”⁵

จากชื่อเรื่องมีผู้ตีความต่างทัศนะกันไป เช่น Eye เป็นการเทียบได้กับเสียง I *The Bluest Eye* จึงเท่ากับ *The Bluest I* และ I ในที่นี้คือฟีโคลาเจ้าของเรื่องเศร้า⁶ หรือมองต่างไปว่า I น่าจะหมายถึงคลอเดียผู้เล่าเรื่องราวของฟีโคลาและชุมชน ด้วยท่วงทำนองแบบเพลงบลู คลอเดียจึงเศร้ากว่าใคร⁷ และอีกคำวิจารณ์คือ *The Bluest Eye* หมายถึงการจ้องมองจากวัฒนธรรมของคนผิวขาว ดาสีฟ้า ที่มีอำนาจเหนือกว่าต่อคนผิวดำในฐานะพลเมืองที่ต่ำกว่า และตัวละครต่างตกอยู่ในการถูกจ้องมองนี้

จากแบบฝึกหัดอ่านที่โปรยไว้ต้นเรื่องสามรูปแบบเรียงกัน 1. นี่คือบ้าน มันมีสีเขียวและสีขาว มันมีประตูสีแดง... 2. นี่ ก็ อ บ ้า น มัน มี สี เ ขี ย ว แ ละ สี ข า ว.... 3. น ี่ ค ็ อ บ ้า น มัน มี สี เ ขี ย ว แ ละ .. ซึ่งแสดงถึงกรอบรั้วในอุดมคติของชนชั้นกลางผิวขาว ที่มี ลูก/บ้าน /พ่อ /แม่ /สัตว์เลี้ยง /เสียงหัวเราะ / การเอาใจใส่ /ความสุข /โดยเฉพาะเด็กเป็นศูนย์กลางครอบครัว ทำให้มีผู้วิจารณ์ไว้อย่างเป็นไปในทิศทางเดียวกัน เช่น

เป็นการนำเสนอความขัดแย้งระหว่างอุดมการณ์ครอบครัวของชนชั้นกลางผิวขาว ที่ตรงข้ามกับสภาพครอบครัวที่แท้จริงของคนแอฟริกัน-อเมริกันในเรื่อง⁸ หรืออีกทัศนะให้รายละเอียดว่า นั่นคือแบบหัดอ่านที่เรียงอักษรตามหลักไวยากรณ์ เป็นประเภท (type) ที่เป็นปทัสถาน (norm) ของการสร้างตัวตนในวัฒนธรรมคนขาวเป็นใหญ่ เมื่อกล่าวซ้ำอย่างผิดไวยากรณ์ครั้งที่สอง

⁵ Neustadt quoted in J. Brook Bouson, *Quiet as it's Kept: Shame, Trauma, and Shame in The Novels of Toni Morrison*, (New York: State University of New York Press, 2000), p.45

⁶ Teresa M. Tower, “Black Matters on the Dixie Limited” in *Unflinching Gaze: Morrison and Faulkner Re-envisioned*, (Mississippi: The University Press of Mississippi, 1997), p.116

⁷ Cat Moses, “The Blues Aesthetic in Toni Morrison’s *The Bluest Eye*,” *African American Review*, Vol.33, No. 4 (1999), p. 627

⁸ Patrick Bryce Bjork, *The Novels of Toni Morrison: The Search for Self and Place within the Community*, (New York: Lang Publishing, 1996), pp.44-45, Cynthia A. Davis, “Self, Society and Myth” in *Toni Morrison’s Fiction* (New York: St. Martin’s Press, 1998), pp.28-29

⁹ Linda Peach, “The Early Novels: *The Blues Eye* (1970) and *Sula* (1973)” *Toni Morrison*, (New York: St. Martin’s Press, 2000), pp. 32-33

และสามก็ยังคงเรียงอักษรตามแบบแรก จึงเป็นการใช้อำนาจ (authorized) ของการเรียงตัวบท (text) แบบแรกต่ออัตลักษณ์ (identities) ของการเรียงอักษรแบบที่สองและสาม การเรียงอักษรแบบแรกตั้งตัวมันเอง (set it self) ในฐานะเป็นมาตรฐานด้านการเรียงอักษรแบบสองและสามที่จะถูกคัดค้านหากต่างออกไป การเรียงอักษรแบบแรกจึงเทียบเคียงได้กับสังคมคนผิวขาว ส่วนสองและสามเป็นสังคมที่ไม่ได้มาตรฐานตามแบบสังคมคนขาว ซึ่งในที่นี้หมายถึงชุมชนคนผิวดำ¹⁰

แก่นเรื่อง (theme) ของ *The Bluest Eye* คือการเลือกปฏิบัติ (discrimination) ภายในคนผิวดำด้วยกันเอง ที่เกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขความยากมีเงินของแต่ละครอบครัว บวกกับการขยาดตัวของชนชั้นกลางผิวดำ และการกดขี่ข่มเหงของชายผิวดำที่มีต่อหญิงผิวดำ (BE, Afterward) แต่ประเด็นที่ข้าพเจ้าสนใจคือ ท่าทีของเด็กผิวสีต่อค่านิยมผิวขาวดาสีฟ้าว่าสวย โดยน่านววิจารณ์ต่อเด็กทั้งสองในประเด็นดังกล่าว อาทิเช่น

ความปรารถนาดาสีฟ้าของฟีโกลาไม่ต่างกับตัวละครหญิงต่างๆในเทพนิยาย ... ฟีโกลาจึงแยกตัวอยู่ในโลกอีกใบ และสร้างแฟนตาซีขึ้นมา ขณะที่คลอเดียและฟีสาวมีความสุขได้โดยไม่ยุ่งเกี่ยวกับกับโลกที่ไม่จริง..." ฟีโกลาถูกทำลายด้วยค่านิยมทางวัฒนธรรมที่เธอรับ กล่าวคือ ความไม่ภาคภูมิใจในชีวิตเกิดจากยอมรับค่านิยมของชุมชนคนขาว ที่ผ่านเข้าสู่ชุมชนคนดำโดยไม่กลั่นกรองอย่างเพียงพอ คลอเดียปฏิเสธคุณค่าที่ฟีโกลารับ เติบโตอย่างสมบูรณ์และแข็งแรง..."¹² ฟีโกลาปรารถนาในสิ่งที่ คลอเดียปฏิเสธ ผิวดำ ผมหยียัดตรง ดาสีฟ้า และสถานะทางสังคม¹³ ความเป็นอิสระและมั่นใจของในตัวเองของ คลอเดียถ่างโอบไปยัง ฟีโกลาซึ่งช่วยตัวเองไม่ได้ผ่านการคอยช่วยเหลืออย่างถึงที่สุด..¹⁴

ทว่าทัศนะของ Denise Heinze แตกต่างออกไป คือมองว่า คลอเดียเจ็บปวดกับการถูกชี้ขาดโดยมาตรฐานความงามของวัฒนธรรมคนขาว เพราะเธอไม่เคยอยู่ในสถานะเด็กสวยหรือน่ารัก ขณะเดียวกันฟีโกลาคือเด็กฉลาดที่ค้นพบข้อสรุปตั้งแต่ยังเล็กกว่าคนไหนน่ารักคนนั้น (จะ) ถูกรัก¹⁵

บทความนี้ข้าพเจ้าถ่ายทอดความรู้สึกส่วนตัวว่า คลอเดียอาจทำลายตุ๊กตาอาจทำร้ายมันด้วยความรัก ขณะที่ฟีโกลาปรารถนาควดาสีฟ้ากลับเป็นผู้ตอบโต้คนผิวขาวอย่างรุนแรง อีกทั้ง

¹⁰ Gurleen Grewal, "Laundering the Head of Whitewash: Mimicry and Resistance in *The Bluest Eye*" in *Approaches to Teaching the Novel of Toni Morrison* edited by Nellie Y. McKay and Kathryn Earl, (New York: The Modern Language Association of America, 1999), p.121

¹¹ Trudier Harris, "*The Bluest Eye*," *Fiction and Folklore: the Novels of Toni Morrison*, (Knoxville: University of Tennessee Press, 1997), p. 18-19

¹² Lynne Tirrell, "Storytelling and Moral Agency," in *Toni Morrison's Fiction: Contemporary Criticism* edited by David L. Middleton, (New York: Garland Publishing Inc., 2000), p. 13

¹³ Cat Moses, "The Blues Aesthetic in Toni Morrison's *The Bluest Eye*," *African American Review*, Vol.33, No. 4 (1999), p. 627

¹⁴ Marva Jannett Furman, "Understanding Toni Morrison," *Toni Morrison's Fiction*, (Columbia: University of South Carolina Press, 1996), p.2

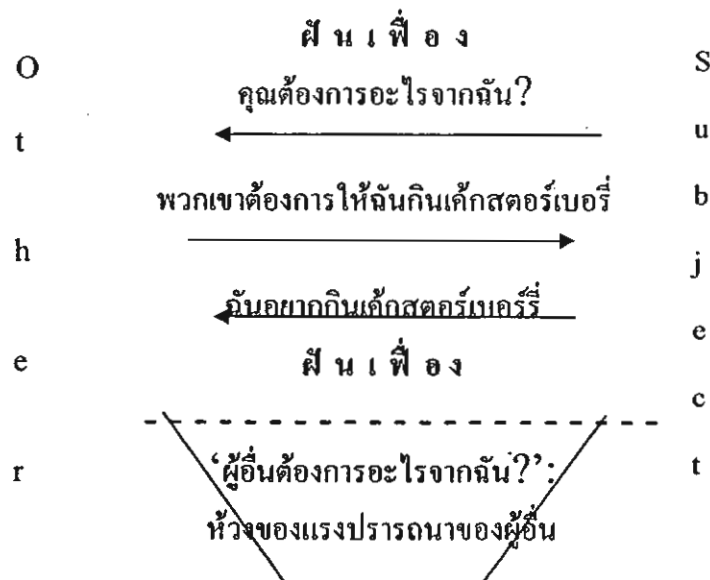
¹⁵ Denise Heinze, "Beauty and Love: The Morrison Aesthetic" *The Dilemma of Double-Consciousness: Toni Morrison's Novels*, (Georgia: The University of Georgia Press, 1993), p.17, p.26

คลอเดียจากครอบครัวชนชั้นแรงงานยากจนอบอุ่น อาจจะขึ้นชมกว่าฟิโลลาจากครอบครัวชนชั้นเดียวกันที่ขัดสนแตกแยก เพราะขณะที่ฟิโลลาเข้าใจเพียงว่าการไม่ถูกยอมรับมีสาเหตุมาจากความค้ำและสีของดวงตา คลอเดียกลับตระหนักถึงทั้งความขัดแย้งทางด้านเชื้อชาติและความแตกต่างของฐานะทางเศรษฐกิจ

ฝันเฟื่องและแรงปรารถนาในฐานะครอบครัว¹⁶

Slavoj Žižek มองว่าการเหยียดเชื้อชาติและสีผิว (racism) ถูกผลิตโดยการปะทะกันของฝันเฟื่อง (fantasy) ความตึงเครียดทางชาติพันธุ์จึงเป็นความขัดแย้งกันของฝันเฟื่อง (ethnic tension is a conflict of fantasies) และฝันเฟื่องจะเป็นอีกกรอบหนึ่งในการมองความเป็นจริง โดยฝันเฟื่องจะให้มุมมองที่เฉพาะและเป็นอัตวิสัยต่อความเป็นจริง ความสัมพันธ์ระหว่างฝันเฟื่องและผู้อื่นคือ ฝันเฟื่องอยู่ในฐานะปกปิดความไม่ต่อเนื่องของระบบสัญลักษณ์ (symbolic order) ความไม่ต่อเนื่องนี้มาจากเมื่อร่างกายเราเข้าสู่การให้ความหมายของสังคม จะมีการถูกตอน (castrated) เป็นราคาที่เราต้องจ่าย เมื่อเรายอมรับสื่อกลางที่สากลอย่างภาษา เป็นการสูญเสียตัวตนที่สมบูรณ์ของเราเอง ในระบบสัญลักษณ์คนเราจึงมีระยะห่างต่อบทบาทของเราเองด้วยรู้สึกว่าจะไม่สามารถทำให้มันเกิดขึ้นทั้งหมดได้ด้วยตัวเอง และระยะห่างดังกล่าวถูกถ่ายทอดผ่านคำถาม “คุณต้องการอะไรจากฉัน?” (Che vuoi?) และสืบเนื่องจากคำถามนี้ในสภาพแวดล้อมหนึ่งที่เกิดเป็นปัญหาคือ เพราะเราไม่ทราบความต้องการจากอีกฝ่าย เมื่อเจตนาและแรงปรารถนาของเขาไม่ชัดเจนสำหรับเรา เราจึงสร้างผลที่คาดว่าจะเกิดขึ้นของเราเองขึ้นมา และการคาดการณืซึ่งเป็นผลจากคำถามว่าคุณต้องการอะไรจากฉันนี่เองที่เป็นฝันเฟื่อง ฝันเฟื่องจึงทำหน้าที่ในฐานะพยายามเติมเต็มความว่างเปล่าของคำถามคุณต้องการอะไรจากฉัน ด้วยการให้คำตอบที่สัมผัสได้จากการไม่รู้คำตอบว่าคนอื่นต้องการอะไรที่แท้จริงจากเรา

¹⁶ อ้างอิงจาก “How can We Distinguish Reality from Ideology” และ “Why is Racism always a Fantasy?” in Tony Myers, *Slavoj Žižek*, (London: Routledge, 2003), pp.93-110



แผนภาพ โครงสร้างของฝืนเพื่อง¹⁷

เมื่ออัตตบุคคลเผชิญหน้ากับห้วงของแรงปรารถนาของผู้อื่น ‘ผู้อื่นต้องการอะไรจากฉัน?’ เพื่อที่จะสนองความต้องการของแรงปรารถนาและปกปิดห้วงแรงปรารถนาดังกล่าว อัตตบุคคลตอบสนองด้วยฝืนเพื่อง ดังนั้นฝืนเพื่องตระหนักแรงปรารถนาของผู้อื่น ฉันไม่มั่นใจว่าผู้อื่นต้องการอะไร แต่ดูเหมือนว่าอยากให้ฉันกินเด็กสตอร์เบอร์รี่ ดังนั้นฉันอยากจะกินเด็กสตอร์เบอร์รี่ เพื่อพยายามสนองแรงปรารถนาของพวกเขา

ทั้งนี้วัตถุแห่งแรงปรารถนาของเราไม่ใช่การเกิดขึ้นล่วงหน้า ฝืนเพื่องก่อรูปแรงปรารถนาของเราขึ้น ฝืนเพื่องไม่ได้หมายความว่า เมื่อเราปรารถนาเด็กสตอร์เบอร์รี่และไม่สามารถมีมันในความเป็นจริง เราจึงฝืนเพื่องถึงการกินมัน ในทางตรงข้าม เราได้รู้อย่างไรในเริ่มแรกว่าปรารถนาเด็กสตอร์เบอร์รี่ นั่นคือสิ่งที่ฝืนเพื่องบอกเรา

แม้แรงปรารถนาเด็กเป็นเรื่องส่วนตัว ฝืนเพื่องเป็นเรื่องเฉพาะของเรา อย่างไรก็ตามในเวลาเดียวกัน แรงปรารถนาที่ถูกตระหนักในฝืนเพื่องนี้ไม่ใช่แรงปรารถนาของเราอย่างสมบูรณ์ แต่เป็นแรงปรารถนาเพื่อแรงปรารถนาของผู้อื่น (desire for desire of the Other) แรงปรารถนาซึ่งเกิดจากปริศนาจากคำถาม คุณต้องการอะไรจากฉัน คำถามต่อแรงปรารถนาจึงดังนั้นจึงไม่เคยเป็นเรื่องโดยตรงว่าเราต้องการอะไร แต่เป็นคนอื่นต้องการอะไรจากเรา สิ่งที่เราเป็นต่อผู้อื่น

¹⁷ p.98

โดยลักษณะของฝันเฟื่องคือ ในแง่เป็นการจัดประเภททางจิตวิทยาไม่สามารถลดทอนได้ เป็นการคาดการณ์ทางจินตนาการซึ่งแรงปรารถนาของเราจะถูกเติมเต็ม เพราะแรงปรารถนาโดยตัวของมันเองไม่สามารถถูกตอบสนองหรือถูกเติมเต็มได้ หรืออีกนัยหนึ่งแรงปรารถนาที่ถูกตระหนักในฝันเฟื่องจะเป็นช่องทางเดียวที่ถูกตอบสนอง

นอกจากนี้ฝันเฟื่องจะอยู่ในลักษณะความสัมพันธ์ระหว่างอัตตบุคคล (intersubjective) ซึ่งหมายถึงฝันเฟื่องจะสามารถถูกผลิตขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมีการปฏิสัมพันธ์ระหว่างอัตตบุคคล แม้ว่าฝันเฟื่องจะเป็นเรื่องเฉพาะบุคคล แต่โดยตัวมันเองจึงเป็นผลผลิตจากสถานการณ์ที่อัตตบุคคลสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน

โดยพื้นฐานที่ความตรงข้ามกันระหว่างความเป็นจริงและจินตนาการ ฝันเฟื่องไม่ได้อยู่ในส่วนของจินตนาการ ฝันเฟื่องกลับเป็นชิ้นส่วนเล็กๆของจินตนาการที่สามารถทำให้เราเข้าถึงความเป็นจริง ความรู้สึกต่อความเป็นจริงของเราเอง

สำหรับฝันเฟื่องเชิงเหยียดเชื้อชาติสีผิว (racist fantasy) นั้น อาจแบ่งเป็นสองประเภท คือฝันเฟื่องของผู้เหยียด (racist) มีศูนย์กลางอยู่ที่ความวิตกกังวลหรือเข้าใจไปว่าผู้เป็นอื่นทางชาติพันธุ์ (ethnic 'other') ปรารถนาความสุขของเรา(jouissance) พวกเขาต้องการขโมยความสุขจากเราและลักความเป็นเฉพาะของฝันเฟื่องเราไป ประเภทที่สองคือฝันเฟื่องของผู้เหยียดดำเนินไปด้วยความกระวนกระวายว่าผู้เป็นอื่นทางชาติพันธุ์จะเข้าถึงความสุขที่ต่างออกไป คือปฏิบัติในสิ่งที่ต่างจากเรา วิธีที่เขาสนุกแตกต่างจากเรา

เมื่อสิ่งที่ฝันเฟื่องทำคือปกปิดการขาดหรือไม่สมบูรณ์ Žižek ยืนยันว่าฝันเฟื่องเป็นวิถีสำหรับอัตตบุคคลในการจัดการความสุข มันเป็นวิธีจัดการหรือปรับให้เข้าที่เข้าทางต่อการสูญเสียที่ปวดร้าว (traumatic loss) ของความสุขซึ่งไม่สามารถถูกเข้าไปได้ในระบบสัญลักษณ์ การทำความเข้าใจแตกต่างระหว่างพื้นที่ฝันเฟื่องและความเป็นจริงให้เป็นโมฆะ ทำให้ผู้อื่นสูญเสียพื้นที่ซึ่งสามารถปะทะประสาน (articulated) แรงปรารถนาของพวกเขา จึงเป็นการกระทำรุนแรงต่อพื้นที่ฝันเฟื่องผู้อื่นวิถีเฉพาะซึ่งแต่ละบุคคลมองโลก

การเหยียดสีผิวกับฝันเฟื่องของคนผิวขาวและดำ

สังคมที่คลอเดียและฟิโกลาเคิบโตมา มีการเหยียดสีผิวคำของคนแอฟริกันอเมริกัน จากทั้งคนผิวขาวและการยอมรับโดยคนผิวดำเอง หากมองผ่านคำอธิบายแบบซิเจ็คเคียน การเหยียดสีผิวนี้นี้ไม่ใช่เพราะ คนผิวขาวเข้าใจผิดว่าตนเองเป็นพวกมีชั้นยศเด่นกว่า คนดำเข้าใจไปว่าตนเองเป็นเชื้อชาติที่มีชั้นยศด้อยกว่า หรือการยึดติดกับความทรงจำทางประวัติศาสตร์ ว่าเชื้อชาติคนเคยเป็นทาสที่ถูกใช้หรือเคยเป็นนายที่ใช้ทาส

เพราะถ้าคนผิวขาวและดำคิดเช่นนั้นแล้ว ในกรณีของคนผิวดำและขาวที่มีความรู้ว่ำนั้น ไม่ใช่ความจริง หรือเป็นความจริงที่กลายเป็นอดีตและไม่มีจริงอีกต่อไป เช่น แม่ชนชั้นกลางผิวดำ

หรือ คุณครูที่โรงเรียนของพิโลลาและคลอเดียที่แสดงออกอย่างไม่เท่าเทียมกับเด็กๆ ก็ไม่สามารถอธิบายได้ว่าเพราะเหตุใด

และนั่นคือ แท้จริงแล้วการเหยียดสีผิวเกิดจากคนขาวสร้างฝันเฟื่องขึ้นมา (fantasize) เพื่อยืนยันการมีตัวตนของตนเอง ว่าให้มีคนดำเป็นกลุ่มคนที่ด้อย เพื่อยืนยันการมีอยู่ของคนขาวเองว่าเป็นกลุ่มคนที่เด่น การเหยียดสีผิวของคนขาวจึงเป็นรับรู้สองลักษณะกล่าวคือ ในความเป็นจริง (reality) คนขาวเข้าใจว่าเผ่าพันธุ์ตนไม่ได้เหนือกว่าคนเชื้อชาติอื่น แต่ในฝันเฟื่อง (fantasy) ต่อให้คนผิวดำซึ่งนั่งเรียนโต๊ะติดกันเป็นคนนิสัยดี คนขาวก็ยังคงมองว่าเป็นคนไม่ดี

การเหยียดสีผิว จึงไม่ใช่เรื่องของ การไม่รู้ว่าความจริงเราต่างเป็นมนุษย์เหมือนกัน แต่เป็นเรื่องของการปฏิบัติ คือถึงแม้รู้เช่นนั้นในชีวิตประจำวันยังคงยึดถือและเหยียดสีผิว คนขาวที่เหยียดสีผิวคนดำ หรือคนดำที่ขอรับการโดนเหยียดจากคนขาว จึงเป็นคนประเภท ‘พวกเขาต่างรู้ดี พวกเขากำลังทำอะไร แต่อย่างไรก็ตาม พวกเขา กำลังทำมัน’ อีกนัยหนึ่งคือ ‘พวกเขา รู้ว่า ในการกระทำของพวกเขา นั้น พวกเขา กำลังตามสิ่งที่ถูกบิดเบือน แต่อย่างไรก็ตามพวกเขากำลังทำมัน’ (cynical subject)

และเมื่อการเหยียดสีผิวมีสาเหตุจากฝันเฟื่องที่สร้างขึ้น ความตึงเครียดของคนขาวและคนดำจึงมีที่มาจากความขัดแย้งกันระหว่างฝันเฟื่อง ทั้งครอบครัวพิโลลาและคลอเดียมีความเหมือนกันหลายประการ อาทิ พ่อแม่เป็นชนชั้นแรงงานผิวดำ ฐานะยากจน ครอบครัวหนึ่งมีพี่สาวอีกครอบครัวมีพี่ชาย และผู้ใหญ่ในบ้านจะยอมรับกับความงามแบบฉบับเดียวที่คนในสังคมยอมรับ เพราะบ้านหนึ่งแม่หลงใหลคาราผิวขาว อีกบ้านให้ของขวัญลูกเป็นตุ๊กตาผิวขาวดาสีฟ้า

อย่างไรก็ตามสิ่งที่แตกต่างกันคือ บ้านหนึ่งมีรักอีกบ้านหนึ่งไม่ และคล้ายจะไม่แม้แต่จะรักตัวเอง คลอเดียจึงเติบโตในบ้านที่พ่อแม่เอาใจใส่ ครอบครัวถึงยากจนแต่อบอุ่น ขณะที่พิโลลารอดมาได้แบบครอบครัวที่ขี้ดสนและแตกแยก

หากมองแบบคู่ตรงข้าม ฐานความคิดของเด็กไม่ใช่เรื่องของขาวคือสวย คำคือไม่งาม หรือขาวคือร้าย คำคือจน แต่เป็นเด็กทั้งสองมีความคิดที่มองความจริงและจินตนาการว่าเป็นคนละส่วนที่อยู่ตรงข้ามกัน โดยคลอเดียความคิดให้น้ำหนักอยู่ในโลกความจริง ด้วยการสนใจตั้งคำถามอย่างพินิจกับโลก (ทำไมตุ๊กตาถึงสวย ทำไมเด็กผิวสีดำอ่อนที่รวยจึงน่ารัก) ขณะที่พิโลลามักฝังใจในโลกจินตนาการ ด้วยการนึกฝันสิ่งที่ตนเองไม่มีจริงในโลก (ได้กลายเป็นแม่รีเจน เด็กผิวขาว)

อย่างไรก็ตามเมื่อพิจารณาร่องรอยจากรายละเอียดอื่น คลอเดียกลับยอมรับในสิ่งที่ตัวเองปฏิเสธ (นึกฝันว่านักเต้นเทปผิวดำเป็นลุง พ่อ เพื่อน) พิโลลาที่เช่นกัน (นั่งมองเด็กผิวขาววิ่งไล่จับกันอย่างมีความสุขด้วยความทุกข์) ด้วยเหตุนี้จึงไม่ใช่เรื่องของยอมรับหรือปฏิเสธโลกจริงกับความคิดฝัน แต่เด็กทั้งสองยอมรับการให้คุณค่าและความหมายที่อยู่มาก่อนในโลกนี้ ซึ่งในที่นี้ก็คือ ทั้งพิโลลาและคลอเดียยอมรับว่า ‘ผิวขาวดาสีฟ้า’ คือความสวยงามน่ารัก