รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการ

"ทบทวนและวิพากษ์ความเข้าใจเรื่องวัฒนธรรม"

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

โดย ดร.ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล และคณะ

สนับสนุนโดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

กันยายน 2552

สารบัญ

คำนำ 1

The Provincial Encompassment of Ethnic Difference in Thailand: The Case of Surin Province 3
Alexandra Denes

ความโกลาหลของวัฒนธรรมศึกษา 53
เกษม เพ็ญภินันท์

องค์ความรู้ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย: การสร้างความรู้ในบริบทการสถาปนารัฐชาติสมัยใหม่ 107
ชาตรี ประกิตนนทการ

วัฒนธรรมศึกษาแบบไทยๆ : วัฒนธรรมศึกษาหรือการศึกษาวัฒนธรรม 182
ฐิรวุฒิ เสนาคำ

ประวัติศาสตร์รับใช้ใคร? 235
ธีระ นุชเปี่ยม

วัฒนธรรมเก็บสะสม “ใจรัก” และ “กำไร” 273
นิติ ภวัครพันธุ์

มานุษยวิทยา วัฒนธรรมศึกษา และมโนทัศน์วัฒนธรรม 358
ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี

เฮือนเคยอยู่ อู่เคยนอน ต้องจรจำลา: ชาวลาวลี้ภัย ในสหรัฐอเมริกา 422
รัตนา โตสกุล

การเปลี่ยนแปลงแนวคิดในการสร้างและบูรณะปฏิสังขรณ์วัดหลวงในรัชสมัย พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจนถึงปัจจุบัน: ข้อขัดแย้งในการอนุรักษ์โบราณสถานและวัฒนธรรมแบบชาตินิยม 525
วรสิทธิ์ ตันตินิพันธุ์กุล

วัฒนธรรมศึกษา ที่มหาวิทยาลัยเบอร์มิงแฮม: จาก ‘ซ้ายใหม่’ ถึง สจ๊วต ฮอลล์ 582
วสันต์ ปัญญาแก้ว

ความเข้าใจ “วัฒนธรรม” ในงานวิจัยสังคมไทย 636
อานันท์ กาญจนพันธุ์

คำนำ

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) ได้จัดการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยาครั้งที่ 7 หัวข้อยกเครื่องเรื่องวัฒนธรรมศึกษา ระหว่างวันที่ 26-28 มีนาคม 2551 โดยมีผู้เข้าร่วมประชุมประมาณ 570 คน

การประชุมครั้งนี้ มีเป้าหมายเพื่อทบทวนและทำความเข้าใจเรื่องการศึกษาวัฒนธรรมและหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในประเทศไทย ซึ่งปัจจุบันมีสถาบันการศึกษาหลายแห่งกำลังเปิดหลักสูตรนี้ การทำความเข้าใจหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในประเทศไทยอาจทำให้เห็นว่า “วัฒนธรรมศึกษา” ในแต่ละสถาบันมีแนวทางการศึกษาอย่างไร แตกต่างจากหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในต่างประเทศอย่างไร โดยเฉพาะสกุลเบอร์มิงแฮมซึ่งเป็นบ่อเกิดของวัฒนธรรมศึกษาสมัยใหม่

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรได้กำหนดให้นักวิชาการเขียนบทความจำนวน 12 เรื่อง โดยมีประเด็นครอบคลุมทั้งเรื่องทฤษฎี กรณีศึกษา และปรากฏการณ์เกี่ยวกับหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา รวมทั้งทบทวนความรู้ ความเข้าใจเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องวัฒนธรรมในการศึกษาสังคมไทย มีการเสวนาโต๊ะกลมในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับดนตรี วรรณคดี การถ่ายภาพ และการบริหารงานวัฒนธรรม

บทความเรื่องความเข้าใจวัฒนธรรมในงานวิจัยสังคมไทย ของ ศ.ดร.อานันท์ กาญจนพันธุ์ เสนอว่าการศึกษาวัฒนธรรมในสังคมไทยแบ่งได้ตามยุคสมัยเป็น 5 กลุ่ม แต่ละกลุ่มจะมีความแตกต่างและวิพากษ์วิจารณ์ซึ่งกันและกัน ความต่างนี้สะท้อนความเข้าใจวัฒนธรรมที่ต่างกัน อานันท์อธิบายว่าการวิจัยวัฒนธรรมที่จะมีพลังในการวิเคราะห์สูง ขึ้นอยู่กับการตั้งคำถามกับมโนทัศน์ ที่อยู่ในความเข้าใจวัฒนธรรมแต่ละลักษณะให้มากขึ้น ขณะเดียวกันก็ควรจะวิพากษ์วิจารณ์ความคิดความเข้าใจต่างๆ ก่อนที่จะประยุกต์ใช้ในการวิจัย และพร้อมที่จะเลือกผสมผสานความคิด ที่แตกต่างกันให้ทันกับการตั้งคำถามใหม่ๆ ซึ่งผันแปรไปตามการเปลี่ยนแปลงรอบๆตัว และเชื่อมโยงกับบริบทที่มีความหลากหลายและไร้พรมแดนมากขึ้น

บทความของ ดร.ฐิรวุฒิ เสนาคำ เรื่องวัฒนธรรมศึกษาแบบไทยๆ อธิบายว่าหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของไทยเติบโตท่ามกลางอุตสาหกรรมวัฒนธรรมไทย แต่วิธีการศึกษายังมีลักษณะเป็นเชิงเดี่ยว หรือเน้นความเป็นท้องถิ่นอย่างเข้มข้น มองไม่เห็นมิติของความซับซ้อนทางวัฒนธรรม เพราะปัจจุบันวัฒนธรรมมีลักษณะข้ามพรมแดน นอกจากนั้นควรจะมีการวิพากษ์วิจารณ์วัฒนธรรมให้มากขึ้น มิใช่แค่การอนุรักษ์วัฒนธรรมชาติไทยอย่างที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

บทความของ ดร.ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี อธิบายว่าอิทธิพลของวัฒนธรรมศึกษาในวิชามานุษยวิทยา มีทั้งกลุ่มที่ตอบรับและกลุ่มที่วิพากษ์วิจารณ์ สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นการปะทะสังสรรค์ทางความคิดของโลกวิชาการสมัยใหม่ และการเมืองเรื่องของศาสตร์และปฏิบัติการแห่งการสร้าง “วัฒนธรรม” ดังนั้นสิ่งที่ท้าทายมานุษยวิทยาในคริสต์ศตวรรษที่ 21 ก็คือมโนทัศน์ทางวัฒนธรรมกำลังกลายเป็นสินค้าที่ถูกนำไปใช้โดยศาสตร์แขนงอื่นๆ โดยเฉพาะศาสตร์วัฒนธรรมศึกษา

บทความของ ดร.วสันต์ ปัญญาแก้ว เสนอว่าวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษ เป็นการศึกษาปรากฏการณ์สังคมเชิงวิพากษ์ ที่มีรากฐานทางปัญญาก่อตัวพัฒนาขึ้นมาภายใต้บริบทประวัติศาสตร์เศรษฐกิจการเมืองบนเกาะอังกฤษยุคหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ซึ่งเกี่ยวข้องกับการเมืองของกลุ่มซ้ายใหม่ โดยมีผู้นำทางความคิดที่สำคัญคือสจ๊วต ฮอลล์ ซึ่งให้ความสนใจศึกษาวัฒนธรรมของคนสามัญธรรมดา หรือพบเห็นในชีวิตประจำวัน บรรยากาศการต่อต้านสงครามเวียดนามในปี ค.ศ.1968 ทำให้การศึกษาวัฒนธรรมหันมาสนใจ “การเมืองของวัฒนธรรม” และมีการนำแนวคิดทฤษฎีที่หลากหลายมาศึกษา สนใจประสบการณ์ของมนุษย์ในฐานะผู้กระทำการ หรือทำให้สังคมเปลี่ยนแปลง

บทความของดร.เกษม เพ็ญภินันท์ อธิบายว่าปลายทศวรรษที่ 1970 เป็นต้นมามีเพียงอุดมการณ์ประชาธิปไตยเท่านั้นที่ขับเคลื่อนโลก ทำให้ความสัมพันธ์ของผู้คนเปลี่ยนไปโดยเน้นเรื่องความเท่าเทียม ส่งผลให้สังคมศาสตร์หันมาสนใจเรื่องราวของวิถีชีวิตและมิติทางวัฒนธรรม การเกิดขึ้นของวัฒนธรรมศึกษาสัมพันธ์กับเรื่องนโยบายเชิงวัฒนธรรม การจัดการทางวัฒนธรรม อุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรม และพลเมืองเชิงวัฒนธรรม สิ่งเหล่านี้เป็นปฏิบัติการทางการเมืองท่ามกลางกระแสโลกที่ ซึ่งพื้นที่ทางวัฒนธรรมไม่มีขอบเขตชัดเจนแต่ข้ามพรมแดนรัฐชาติ เป็นภาพสะท้อนชีวิตของมนุษย์สมัยใหม่ที่เต็มไปด้วยความขัดแย้ง และความไม่แน่นอนในการดำเนินชีวิต

มนุษย์ต้องพบกับความแตกต่างทางความคิด เชื้อชาติ และวัฒนธรรม ดังนั้นวัฒนธรรมศึกษาจึงต้องใช้แนวคิดทฤษฎีและวิธีวิทยาที่หลากหลายจนมีลักษระเป็น “สหวิทยาการ” การประชุมครั้งนี้เปิดโอกาสให้นักมานุษยวิทยาและนักวิชาการด้านสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์มีข้อถกเถียงทางแนวคิดทฤษฎีที่หลากหลาย มีการตั้งคำถามเกี่ยวกับสถานภาพของวัฒนธรรมศึกษาแบบไทยๆว่าเป็นอย่างไร ซึ่งเป็นประโยชน์ต่อนักวิชาการไทยปัจจุบันที่อาจต้องกลับมาทบทวนการศึกษาวัฒนธรรมของตนเอง และการพัฒนาหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาที่จะเกิดขึ้นในอนาคต

Title The Provincial Encompassment of Ethnic Difference in Thailand: The Case of Surin Province

Author Alexandra Denes

Abstract

Since its inception in 1964 at the Birmingham Center for Cultural Studies, cultural studies in the west has been centrally concerned with a critical examination of how power and hegemony operate through culture. Seeking to explain the working classes' political complicity with the conservative ruling elites (i.e. British working classes supporting the Conservative politics of Thatcher rather than support the Labor Party), the founders of the Birmingham school turned to the work of Antonio Gramsci and earlier Frankfurt school theorists to employ their theories of power and cultural hegemony. Even though the field has changed and diversified over the years, a fundamental theoretical premise of of cultural studies continues to be the notion that ruling elites maintain their social and political power not by direct forms of coercive domination (i.e. via the military or ideology), but rather by garnering consensus of the working and subaltern classes via culture—particularly the culture of capitalism.

By contrast, in Thailand, cultural studies, or *wattanatham suksa*, has an altogether different history and theoretical orientation. Originating in the Phibul era of ultra-nationalism, since its inception, Thai cultural studies has been a tool for constructing the identity of the modern Thai nation-state. Through the institutional structure of the National Cultural Council, which was established in 1943, the idea of Thainess was cultivated by scholars such as Luang Wichit Wattakan and Anuman Rajadhorn, and

transmitted to the masses via a series of cultural mandates (*rattaniyom*). The National Cultural Development Act, which was passed in 1942, defined culture as those practices which embody civility, development, good order, harmonious national progress and good public morals. Later in the 1960s and 1970s, the National Identity Board and National Cultural Commission were established to support Thai culture and promote the research and codification of authentic Thai traditions. Even though the meaning of Thainess expanded to include regional and local traditions during this period, conceptually, "culture" has continued to be defined as those narratives and practices that embody civility and morality and contribute to national unity and progress. Focused on the codification of culture and staging of local traditions for a broader national audience, cultural studies in Thailand bears more commonalities with the "folklore studies" of Herder's 19th century romantic nationalism than with Cultural Studies of the Birmingham School.

Given their seemingly irreconcilable differences, then, how might these two notions of "cultural studies" be brought into dialog? In this paper, my broad objective is to engage Thai cultural studies using a number of core conceptual frameworks from the Birmingham school. Herein, it is my hope that a critical reading of "cultural studies" in Thailand will shed light on how hegemony is constituted in part via the institutionalized production and dissemination of "national culture." Reciprocally, by analyzing concrete examples of Thai cultural studies through the lens of Birmingham cultural studies, we stand to gain a better understanding of the often elusive concepts of hegemony, domination, cultural accommodation and spontaneous consent. In essence, this paper aspires to two

interconnected aims: to offer some critical insights into Thailand's cultural studies using conceptual tools from the Birmingham school, and to ground the "abstract theory" of the latter with some tangible examples from the field. For my Thai cultural studies case study, I will draw on my fieldwork on state-led cultural revivalism in Surin Province, which was undertaken during 2002-2003.

Introduction

As any casual traveler who ventured beyond the capital city of Bangkok would soon discover, each of Thailand's seventy-six provinces has its own officially constructed identity, which is encapsulated by a unique set of symbols, monuments and emblems. These key symbols—which can appear in places ranging from the buttons of government school uniforms to the logos of local products—usually reference the official historical narrative of the province and its designated place within the Thai national imaginary. Like so many pieces of a puzzle, when reassembled, these "distinctive" provincial identities comprise a symbolic map of national unity.

Examined from another angle, however, these provincial identities tell another story than merely the official narratives they are intended to convey. Through a critical, historical analysis of the construction of Surin's provincial identity, this paper aims to show how the central Thai state has selectively co-opted local cultures and histories for the purpose of constructing provincial identities which subsume cultural and ethnic difference within the nation. As the case of Surin province will illustrate, this process of narrative and symbolic encompassment of regional difference has been facilitated by provincial government bodies such as the Provincial Cultural Council (สภาวัฒนธรรมจังหวัด) and the Provincial Rajaphat University (มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์), inasmuch as these provincial institutions have played a prominent role in constructing the ethnic identities of Surin's Khmer and Kui so that they are contained within the broader national imaginary.

One of the central concerns of this paper is the question of how the incipient Thai state established hegemony in a region that was once comprised of culturally diverse, semi-autonomous tributary states which historically had only sporadic contact with the

central court at Siam. Specifically, how and why did the region's ethnic Khmer and Kui come to identify as Thai? Drawing on the example of Surin's provincial encompassment of difference, this paper will argue that the Thai state's appropriation and codification of local cultures and histories has been one of the means whereby hegemony has been realized.

Although I will argue that the appropriation and reconfiguration of local cultures and histories was instrumental for establishing state hegemony at the local level, I also intend to show that the re-ordering of local culture which occurred at particular historical conjunctures in Surin's history did not have totalizing effects. Firstly, as much as the state's cooptation of the local in Surin was aimed at rationalizing the myths and practices surrounding a local founder's cult (ลัทธิเจ้าเมือง), beliefs associated with the founder's cult have nonetheless persisted. As we shall see, the beliefs surrounding the cult create the ever-present possibility of the founding spirit's return—a potentiality which frequently disrupts the rationalized provincial history espoused by the state. Secondly, even though the state appropriated the founder's cult in order to inculcate the trope of loyalty to the nation, I aim to show that this official history has not completely erased the memory of Surin's pre-colonial autonomy. And finally, this paper shall demonstrate that the representation of the ethnic Kui as the protagonists of Surin's official past was contested by many of the province's ethnic Khmer, who regard themselves as the culturally superior heirs to Surin's "ancient civilization" (อารยธรรมโบราณ).

Establishing State Hegemony in the Northeast

As is widely known among Thai studies scholars, prior to the centralizing reforms of the 19th century, the ethnically and culturally diverse populations of Thailand's Northeastern

provinces comprised semi-autonomous tributary dependencies which had only intermittent contact with the Siamese court. When the central Siamese court launched its reforms in the region circa the 19th century, these tributary dependencies did not yield submissively to direct rule by the administration in Bangkok. Indeed, Thailand's Northeast, including Surin, was the site of a series of popular millenarian resistance movements known as the "holy men" rebellions (กบฏผู้มีบุญ), which called for autonomy from the kingdom of Siam.

Given the region's history of relative independence, its documented involvement in the "holy men" rebellions, and its historical positioning at the geographical, cultural and economic crossroads of three larger polities, how might we explain the Northeast's allegiance to Thai nationalism in the present era? In his work about the integration of the Northeast into the modern Thai nation-state, anthropologist Charles Keyes (1995) has identified several key factors which have contributed to the hegemony of the Thai state in what was formerly a semi-autonomous and multi-ethnic periphery of the Siamese empire. The first of these factors was education. Via the government–supported village schools established in the wake of the administrative reforms, ethnically Khmer, Kui, and Lao children were gradually inculcated with the official culture, history and language of the Thai nation. A second factor that underpinned state hegemony was the 1902 Sangha Act, which brought all Buddhist monks in the Northeast under the authority of senior monks in Bangkok. Thus incorporated within the hierarchy of the central Sangha, monks were expected to preach and study Buddhism in the Thai language, follow the standard religious curriculum, and to eliminate all unorthodox, "esoteric" beliefs and practices.[1]

[1] As Keyes and others have made clear, "unorthodox" practices have persisted in the Northeast in spite of this mandate to reform Buddhist religion. For detailed discussions of the meditative and "esoteric" practices of forest monks in the Northeast, see Tambiah (1970), Kamala (1997), Taylor (1993).

A third factor relates to the rise of the communist movements in mainland Southeast Asia, particularly in the neighboring countries of Laos and Cambodia. As Keyes (ibid) points out, from the 1940s until the late 1970s, the Northeast was an important stronghold of the communist movement. Politicians from the Northeast who had been educated under the central Thai system came to recognize the dire poverty of the region's rice farmers when compared to the central Thais, and they also became acutely aware of the central Thai negative stereotypes that portrayed the Northeast as an under-educated and impoverished "backwater." For these reasons, as well as the fact that they shared the same language, many ethnically Lao Northeasterners came to sympathize with the communist cause in Laos. A major shift in this attitude occurred in the late 1970s, however, when the populace began to bear witness to the ravages of war. In comparison to the tens of thousands of refugees from Laos and Cambodia streaming across the border with their accounts of genocide and starvation, the quality of life for a citizen of Thailand—even in the Northeast—appeared better by far. Keyes also points out that concomitant with this disenchantment with communist revolution, rural, rice-farming communities in the Northeast were beginning to see some of the benefits of their integration into the national economy. With their incomes from seasonal employment in Bangkok's industrial sector, for instance, Northeasterners had begun to participate in the commercial world from which they had so long been marginalized.

The fourth contributing factor to the Thai state's hegemony discussed by Keyes was the reassessment of the Northeast's culture and history, which began in the 1970s and gained momentum in the 1980s and 1990s. With the growing problems of urbanization in Bangkok and general disenchantment with modernity, central Thais began to look at the rural

Northeast as one of the places where "authentic" Thai rural identity had been preserved. Adding to this popular image of the region's authenticity and bucolic tranquility, archaeological studies in the region unearthed new evidence that the Northeast was an "origin" of two great civilizations. The first body of evidence discovered at Baan Chiang in Udon Province pointed to an early "lost bronze age" equivalent in importance to the sites found in China and the Middle East, and the second archaeological project unearthed and restored early Khmer monuments which Thai scholars interpreted as proof that the Northeast was the birthplace of Angkorian civilization (Srisaksa 1989). Following in the footsteps of this Bangkok-led Northeastern renaissance, in the 1980s, well-educated Northeasterners also began to champion the Northeast as a site of unique culture and national heritage. As Keyes (1995) concludes, this state-mandated celebration of the Northeast's unique cultural and historical heritage has given the inhabitants of the region a means and motivation to be proud of their ethnic difference while simultaneously maintaining their allegiance to the Thai nation-state. It is this concurrent assertion of difference encompassed within an overarching loyalty to the nation-state that Keyes calls "ethnoregionalism" (ibid).

Turning now to the case of Surin province, there is no question that all of the factors outlined above contributed to the state's hegemony in a province that was once part of the tributary principality known to Bangkok as the "territory of the forest Khmer." Related to Keyes' final point on ethnoregionalism, what I wish to focus on in this paper is how the state garnered popular consensus in this region via the provincial encompassment of ethnic difference. By way of an example, let me now turn to my fieldwork in Surin Province, undertaken in 2002-2003[2].

[2] Support for my fieldwork during 2002-2003 was provided by Fulbright.

Elephants and Ruins: The Iconography of Surin's Provincial Past

Walking through the streets of the provincial capital on my first field visit to Surin in July of 2000, it did not take long to realize that Surin's provincial identity was tethered to two key symbols: the elephant and the Khmer ruin. Immediately after stepping off the train from Bangkok, I confronted the life-sized, painted concrete sculptures of two elephants frozen in the middle of the traffic circle in this busy part of town. On the other end of the city, the concrete elephants appeared again, but this time the representation was of a herd of five elephants with their ethnic Kui mahouts. The mahouts' arms were raised, as if gesturing towards a larger-than-life sized bronze monument in the traffic circle across from them, which I later learned was the image of Surin's founder, an ethnically Kui elephant keeper named Phraya Surin Phakdi Srinarong Cang Wang. Aside from their three-dimensional representation in public locations, elephants also featured on the provincial seal, as well as on the posters found in many of the local noodle shops, silk dealers, and photography studios around town, advertising the grand cultural spectacle of Surin's annual Elephant Fair held every November.

No less enigmatic to me at the time was the ancient Khmer sanctuary (*prasaat*) as a sign, represented in provincial iconography, painted on billboards and on school walls, and featured in local product logos. Referencing the more than thirty ancient Khmer sanctuaries found within the province, the motif of the ruin reminded both visitors and residents that in centuries past, Surin had once been a northern outpost of the ancient Khmer empire, which flourished at the capital of Angkor between the 9^{th}-14^{th} centuries A.D. Looking through the recently published Thai language sources produced by the Provincial Cultural Council and the Surin Teacher's College, I found that photographs of ethnic Khmer dressed in traditional

silk finery and posed against the backdrop of Khmer ruins repeatedly drew the same implicit connection between the ethnic Khmer and the ancient Khmer sanctuaries found scattered throughout the local landscape, while descriptions of ethnic Khmer culture invariably portrayed their beliefs and ritual practices as the vestiges of a primordial era (พิธีประเพณีดั้งเดิม). In yet another illustration of the sign of the Khmer among the ruins, I learned that Surin's Teacher's College (มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์) had recently begun staging plays based on local mythology about the sanctuaries, bringing a crew of hundreds to create a sound and light dramatic spectacle at some of the smaller, less visited sites in the region, such as Prasaat Phum Pon. And in another instance, the Provincial Administrative Organization of Surin hosted and arranged an all-day *kantruem*[3] music concert at the site of Prasaat Taa Muan, a show which drew ethnic Khmer crowds from throughout the province as well as Cambodian nationals from across the border.

As I learned that summer, a handful of provincial institutions—including the Provincial Cultural Council, the Provincial Administration, and Surin Teacher's College (now Surin Rajaphat University)—were primarily responsible for producing the ubiquitous symbols of the elephant and the Khmer sanctuary. Through their staging of provincial cultural pageants and support for the revival of Surin's local culture and history, together these institutions had constructed an official image of Surin centered on these two signs. Even though these state institutions were instrumental in producing this image, however, over the course of my fieldwork, I came to understand that these signs were not merely official constructs devoid of local meaning. On the contrary, for many residents of Surin, the provincial iconography was imbued with personal significance. For instance, from my initial

[3] *Kantruem* is a genre of ethnic Khmer folk music found throughout the provinces of Surin, Srisaket and Buriram.

interviews with a number of vendors selling foodstuffs in the small market and open-air restaurant near the memorial, I learned that the elephant icons and monuments referenced the founding of Surin by the local folk hero, Phraya Surin Phakdii, an ethnic Kui elephant keeper. More than merely a historical figure, however, Phraya Surin Phakdii was regarded as a tutelary spirit, and by paying respects and making offerings to his image, the people of Surin believed they were ensuring their own well-being as well as local peace and harmony (อยู่เย็นเป็นสุข). And as with other monuments to national historical heroes found throughout the country, the monument of Phraya Surin Phakdii was visited regularly by local residents seeking the protection of the founder's spirit, for purposes ranging from school exams to the lottery. The Khmer sanctuaries also had their own corpus of local meanings, particularly myths which told the stories of gods, hermits and princesses who constructed and inhabited these ancient sites.

Returning now to the topic of this paper, what I aim to demonstrate in the section that follows is how the official provincial identity of Surin—particularly the signs and narratives surrounding the elephants and the ruins—has been constructed through a process of the state's selective cooptation of local histories, cultural beliefs, and ritual practices into a meta-narrative of the nation. Herein, I argue that because Surin's official identity has drawn on local beliefs and practices, the state has had more success than it would have had otherwise in garnering the consent of the populace necessary for the formation of cultural hegemony. Through a historical analysis of the construction of Surin's provincial identity, I also aim to show that the version of "cultural studies" (วัฒนธรรมศึกษา) found at the provincial level is one in which the local is studied in order to identify those narratives and practices that are held to embody civility and contribute to national unity. I refer to this process of cooptation and

incorporation of the local into the national imaginary as the "provincial encompassment of ethnic difference," to which I now turn.

The Provincial Encompassment of Ethnic Difference

The central premise of this concept is that the provincial government apparatus in Thailand is far more than a rational administrative unit whose primary function is to facilitate governance. Rather, via the provincial government's active involvement in the study of local culture—including the production of rituals, official historical narratives, and iconography, the province has also come to operate as a framework for codifying and containing ethnic difference within the Thai nation-state. We might think of the province as one of the key mechanisms whereby cultural differences are selectively integrated into the narrative and symbolic matrix of the nation. To illustrate this process of encompassment, let me now return to Surin's official history centered on the figure of Phraya Surin Phakdii.

Seeking more background about the founder, I turned to the standard texts on Surin's provincial history produced by Surin's Teacher's College and the Provincial Education Office. According to these sources, Phraya Surin Phakdii was credited with recapturing the escaped white elephant of King Ekathat of Ayuthaya in 1757 A.D. Studying the bibliographies of these official histories, all of which consistently reiterated the same critical event, I discovered that the main source of this narrative was a text entitled the *Chronicle of the Northeast* (พงศาวดารหัวเมืองมณฑลอีสาน), written in 1904 by Mom Amorawongwijit, a deputy governor who was stationed in the Northeastern Circle (มณฑลอีสาน) from 1893-1910

A.D. With the royal endorsement of Prince Damrong Rajanuphap,[4] to whom the chronicle was dedicated, this text became the indisputable authority fixing Surin's history around this singular event.

As it is told in the chronicle, the ethnic Kui credited with founding Surin were once the inhabitants of Attapeu Saen Pang—a semi-autonomous chiefdom under the rule of the kingdom of Champassak now located in Southern Laos. The ethnic Kui migrated into the region of what is now northeastern Thailand following the eruption of warfare between the rival Lao kingdoms of Luang Prabang, Vientiane, and Champasak in the late 17th century.[5] Resisting conscription by the ruler of Champassak, the Kui fled with their elephants across the Mekong River to settle in six villages in present day Surin and Srisaket.[6]

The chronicle then tells us that circa 1757 A.D., King Ekathat of Ayuthaya sent two of his noblemen along with thirty conscripts to capture a white elephant which had escaped from the royal city and fled into the Dong Rek Mountains. The nobles followed the Mun River east until they found the Kui elephant keepers, including the headman of Mueang Thi village who was named Chiang Pum. Together they set out into the forests and soon found the white elephant bathing in a pond with a group of wild elephants—the king's elephant easily recognizable because his tusks were still embellished with royal adornments.

After recapturing the white elephant, the nobles invited all the Kui headmen to accompany them to Ayuthaya to pay homage to the king. In recognition of their honorable deeds, the king conferred each of the headmen with royal titles and declared them the rulers

---

[4] Prince Damrong is popularly known in Thailand as the "father of Thai history," or *phra bida haeng prawatsat Thai*. Prince Damrong had served as both Minister of Interior and Education during the reign of Rama V.

[5] Most histories date their migration to 1714 A.D.

[6] The names of the villages were Baan Meuang Thi, Baan Kud Way, Baan Meuang Ling, Baan Prasaat Sii Liam Khok Lamduan, Baan Atchapanung, and Baan Kudpatay.

of their domains (เจ้าเมือง); an act which signified their integration into the realm of Ayuthaya under their overlords in the northeastern principality of Phimai. Chiang Pum, the headman of Mueang Thi, was given the royal title of Luang Surin Phakdii Srinarong Cang Wang.

This auspicious event marked the beginning of a longstanding tributary relationship between the central court and the area of present-day Surin, and thereafter the Kui remained loyal subjects, sending tribute of valuable wild products and fighting valiantly in subsequent wars on the side of Siamese. In 1759, Luang Surin Phakdii Srinarong Cang Wang was granted permission by his overlord at Phimai to move from the village of Mueang Thi into the ancient moated settlement of Khu Patay Saman, which is the location of the present-day capital of Surin.[7] The following year, the Kui lords sent tribute of horses, beeswax, tusks and rhinoceros horns to Ayuthaya—a gesture of loyal submission which the king acknowledged by elevating the Kui lords' royal titles from *luang* to *phra*, and by raising the status of the Kui settlements from villages, or *baan*, to *mueang*. In 1786 A.D., King Rama I (1782-1809) changed the name of *Mueang Khu Patay Saman* to *Mueang Surin*, in recognition of the loyalty and valiance of the Kui lord and his conscript armies.

While the Kui and their elephants were undoubtedly the protagonists of this first official narrative, the ethnic Khmer appeared in the record nearly two decades after this key event, during the reign of King Taksin (1767-1782 A.D.). According to the chronicle, thousands of Khmer fled into Surin from the region of present-day northwest Cambodia in the wake of King Taksin's suppression of a rebellion at the Khmer court circa 1778 A.D. Included in these migrations were dozens of noble families, such as Okya Decho, the Khmer

[7]This is the Thai orthography for the Khmer place name, Banteay Chmar. The ancient moat and wall of Banteay Chmar dates to the Dvaravati period (circa the 5th century A.D).

chieftain of Kompong Saway and Nang Daam Mataway, a Khmer noble woman of Banteay Phet.[8] Circa 1811, Nang Daam Mataway married the fourth chieftain of Surin, named Phraya Surin Phakdii Sri Patay Saman, thereby cementing ties between the local Kui lineage of chieftains and the Khmer immigrant families. It is also important to note that in many of the texts penned by Surin's local historians, it is believed that this influx of Khmer introduced a corpus of refined culture (วัฒนธรรมดีงาม) into the region, including language, dance, music and silk weaving. Furthermore, both the royal chronicle and official provincial histories tell us that once the ethnic Khmer settled in Surin, they, like the Kui, proved their valiance as warriors and their loyalty to the king by fighting in wars against Siam's enemies. It is because of these large populations of Khmer who immigrated into the region in this period that the territory came to be known as the "territory of the forest Khmer" (หัวเมืองเขมรป่าดง).

As I got to know some of the residents of Surin living in the capital and in surrounding villages, it became clear that this narrative and its representation in provincial iconography was far more than an official history commemorating the ethnic Kui and the elephants as national heroes. Daily practices of worship and annual rites of commemoration staged at the memorial indexed the founder's status as a tutelary spirit with the capacity to influence the present circumstances of the people of Surin. This was reinforced by my observation of mediumship rites both in the capital and in rural villages, where I met several mediums who claimed to be intermediaries for the tutelary spirit of Phraya Surin Phakdii. Moreover, among the many local officials I interviewed during the course of my fieldwork, I met a former governor of the province and an official within the Department of Forestry, both of whom regarded themselves as reincarnations of the founder, Phraya Surin Phakdii.

[8] Once in Surin, many of these families named their new villages after their natal villages—a fact which is still reflected in contemporary place names.

In my efforts to make sense of both the official symbols and the unofficial beliefs and practices associated with the figure of the elephant and Phraya Surin Phakdii, what I uncovered was a story, albeit incomplete, of the state's codification of Surin's provincial identity. This was not, however, simply a story of the Thai state's imposition of an official history upon its marginal ethnic others. What it suggested, rather, was the state's selective cooptation of those features of local history and social practice which could be used to construct an official narrative of local loyalty to the incipient nation-state.

In the section which follows, I aim to illustrate that many of the contemporary narratives, beliefs, and practices surrounding the figure of Phraya Surin Phakdii as a provincial hero are the outcome of a series of historical conjunctures—historical moments when the central Thai state selectively codified elements of a local tutelary cult of the founder in order to construct a provincial identity which encompassed Surin within the Thai nation-state. Crucial to this argument is the fact that in order to garner popular consensus in this process of national encompassment of the local, the state reconfigured and appropriated local beliefs and practices associated with the founder's cult. Let me be clear at the outset that it is not my intent to suggest that the contemporary, state-sponsored commemoration of the founder represents an uninterrupted continuity with its pre-colonial form, function, and meaning. On the contrary, drawing on Raymond Williams' (1977) conception of the formation of hegemony through the strategic cooptation of traditions, my aim is to show how specific state actors at critical historical moments selectively reconfigured the myth and ritual complex surrounding the cult of the founder in order to constitute the *semblance* of cultural continuity in the midst of dramatic social and economic change.

By examining the state's intervention and construction of Surin's local identity, I aim to show which mythico-historical and ritual aspects of the local were amplified and which were downplayed or neglected and why. As we shall see, state actors in Surin have used the myth of the founder and the trope of his valiance and loyalty to the king to foster cultural continuity and hence downplay the impact of socio-political and economic changes on the rural periphery, including the administrative reforms (เทศาภิบาล) of 1892 and the aggressive rural development agenda of the Sarit regime (1957-1963). Using the mythico-history to overwrite unassimilable events, the state elided the local rebellions which threatened to disrupt the state's political and economic hegemony.

Although I will argue that the reconfiguration of the cult of the founder was instrumental for establishing the authority of the state at the local level, I also intend to show that the state's appropriation and re-ordering of local culture did not have totalizing effects. Firstly, as much as the state's cooptation of the local was aimed at rationalizing the myths and practices surrounding the tutelary cults, beliefs associated with the founder's cult have nonetheless persisted. As we shall see, the ontology surrounding the cult creates the ever-present possibility of the founding spirit's return—a potentiality which frequently disrupts the rationalized provincial history espoused by the state. Secondly, even though the state appropriated the founder's cult in order to inculcate the trope of loyalty to the nation, my research showed that this official history had not completely erased the memory of Surin's pre-colonial autonomy. And finally, while the ethnic Kui were cast as the protagonists of Surin's past, this official narrative was contested by many of the province's ethnic Khmer, who regarded themselves as the bearers of Surin's "high culture."

Writing over Reform and Rebellion

I would like to consider several important points about the narrative of the white elephant summarized above which pertain to the historical moment during which the text was written. First, it is important to underscore that the *Chronicle of the Northeast* was written during the era of King Chulalongkorn's (r.1868-1910) administrative reforms which replaced the more flexible, indirect system of governance with the centralized administrative structure, called the *thesapiban* system. Within the pre-colonial system of statecraft, tributaries and dependencies maintained their semi-autonomous status vis-à-vis the central Siamese court. Subordinate principalities such as the *huamueang khamen paa dong* were obliged to offer tribute-in-kind in the form of rice, forest products, silver and silk, and in addition, registered males were periodically subject to corvée labor and military conscription during times of war. In exchange for their ritual allegiance and tribute, local lords were rewarded with official titles from the king and royal regalia, both of which were legitimating symbols of the local lords' merit and prowess. Within their own domains, however, the lords were sovereign.

In the wake of the colonial encounter, the Siamese court began a series of sweeping administrative reforms intended to rationalize the bureaucracy, generate revenue, and incorporate the ethnically diverse frontier dependencies. Towards these ends, the central administration deployed commissioners to its dependencies, instituted a cash head tax, and subsumed the powers of local lords to central administrative authorities. Subsequent to the administrative reforms, all the outer domains and dependencies were renamed according to their cardinal orientation vis-à-vis the capital city of Bangkok, thereby eliminating place names which denoted autonomous ethnic identity. Thus in 1899, the "domain of the forest

Khmer" was subsumed within the administrative unit called *Monthon Isaan* (the Northeastern Circle), and was further subdivided into provincial and district units. As elsewhere in the country, these reforms dramatically reduced the former autonomy of petty chiefs by subordinating them within a central government bureaucracy financed by a new head-tax system. Following their demotion in status, many of the lords lost their former prestige, economic independence, and local power. Besides the local lords, the rural populace was also directly impacted by the reforms, particularly by the taxation system introduced in 1901 A.D. which instituted a four baht head tax. Given the tremendous difficulties of acquiring cash in a region characterized by subsistence production, the rural communities were often required to pay off their tax debts with corvée labor.

A revealing gauge of the magnitude of these reforms for the rural populace was the spread of millenarian prophecies by "holy men" (ผู้มีบุญ) between 1899-1902 A.D. Traveling throughout the Northeast, including the former domain of the forest Khmer, troubadour singers (หมอลำ) and mystics (ผู้วิเศษ) prophesied a cataclysmic inversion of the social order which would bring about the death of central Siamese officials and the coming of a Buddha Maitreya who would restore social justice and peace to the meritorious. Gold and silver would turn to pebbles, and buffaloes and pigs would transform into demons. As reported by commissioners stationed in the northeast, the *phu mii bun* prophecy had completely taken hold of the rural populace, as evidenced by reports of villagers who had abandoned their crops and cattle and traded their gold and silver for common household utensils (Paitoon 1984:140).

Of the dozens of locally authored, published and unpublished provincial histories I read about Surin, only one explicitly mentioned of the impact of the reforms and subsequent

millenarian rebellions—an unpublished text entitled "The People's History of Surin" (พงศาวดารเมืองสุรินทร์ฉบับชาวบ้าน), authored by Sing Chaiyot, a retired civil servant and amateur historian. Based on anecdotes from relatives who had lived through those years, Sing's history describes the many socioeconomic transformations which followed in the wake of the central administration's appointment of a regent named Luang Thanasansutharak to oversee reforms in Surin province in 1891 A.D. Under his authority, the populace of Surin was conscripted (เกณฑ์) to cut trees, dig trenches, and built new roads for the capital. Sing explains that with this infrastructure in place, there was also more trade and commerce in the capital, as the Chinese merchants moved into the city to trade for valued forest products. At the same time, the regent began to collect the cash head tax of two Baht.

Furthermore, Sing writes that people who lived through this period reported that the new regent abused his power and meted harsh punishments for non-compliance. At one point, the abuses were so severe that the lord of Surin was obliged to lodge a complaint with the king's royal commander, Krom Luang Phichit Preecha, who eventually approved the appointment of a new regent to oversee the administrative reforms in Surin. Sing Chaiyot also describes the period under the governing authority of the regent Krung Sri Barirak (1908-1910) as being one of major transformation, particularly in terms of the construction of public works and the increase in head taxes. During this regent's tenure, a number of new roads in the city were laid, several reservoirs were dug, and the central courthouse, city hall and district administrative offices were built, all by local conscripts. In addition, the tax of two Baht per head increased to four Baht. Sing concludes that this period was one of pioneering development in the province, but by the same token, it was also one which

fostered popular dissent voiced through the medium of poetry and music in the Khmer language[9].

I have offered this brief synopsis of the reforms and their millenarian social consequences in order to highlight the point that the *Chronicle of the Northeast* penned by Mom Amorawongwichit and summarized above presented a narrative of ethnic Kui and Khmer willing subordination and unswerving loyalty to the Siamese court at the precise historical moment when central administrative reforms were undermining the relative autonomy of the northeastern principalities. Herein I am suggesting that Mom Amorawongwichit seized this oral history in order to write over unassimilable local events—including popular resistance to the reforms and the millenarian rebellions—with a narrative which suited the goal of incorporating "the domain of the forest Khmer" into the incipient nation-state.

In his doctoral dissertation entitled "Living on the Edge: Marginality and Contestation in the Kui Communities of NE Thailand," Komatra (1998) makes a similar argument regarding the didactic function of the *Chronicle of the Northeast* as a tool of encompassing the local. He states that:

> By framing local history within the framework of national history, the entire plot of this historical reconstruction is mainly to herald the

[9] One song reflecting this sentiment was called *Kanaap Meung Surin*. Composed in 1920 by a *kantruem* musician from Samed village named Grandfather Muan and performed during the annual *Tros* festival, the lyrics captured the changes of the period as well as the local resentments and popular struggles which came in their wake. Sing Chaiyot includes the following stanzas from Grandfather Muan's lyrics, translating the Khmer into central Thai, which I have provided in English:

"In the year of the Monkey, Bangkok (Krung Sri) came up to Surin to reconstruct the capital. They had us dig the ponds, plant bamboo, and even built new roads. They selected soldiers, who had to practice their weaponry, weave bamboo tools (*saan kha khru*), and build the roads too. The people from Thanong village were driven off their land, and had to move to establish another village. They had to move so fast that dust flew up in their tracks.

We built the jail, we built the central pavilion, we built the fences around the houses, we even built the temporary pavilions (*phlap phlaa*). And then they also collected four Baht per person. For the poor, this was such a hardship, such a hardship that the poor were in tears, as the whole village would have to become their slaves if they couldn't pay."

> official commencement of Surin Province under the court of Siam. The Kui were portrayed as subservient, docile, indigenous people who willingly subjugated themselves under the patronage of the Siamese rulers. Framed in this way, the history of the Kui is conflated with and becomes a subtext of the history of Surin Province. Such a conflation has been pervasive and has become the normalized plot for local history: it has been a way to talk round the history of local lives without talking about the historical experience of the dominated (68).

What Komatra does not address in his otherwise comprehensive and lucidly argued thesis about Kui ethnicity, however, is the issue of how this appropriation of a local tutelary cult contributed to the state's hegemony in this region. That is, by classifying the narrative of the white elephant's capture by Kui elephant keepers as a "constructed historiography" (Komatra 1998:71) whereby the Thai state "domesticated" the Kui, Komatra unwittingly overlooks the ways in which this process of encompassing the local within the nation was facilitated by local beliefs surrounding the cult of the founder and the charismatic potency this cult derived from its links to kingdom of Ayuthaya.

As I will argue below, this strategy of encompassing the local within the nation was efficacious because it exploited social memory and cultural "logics" (Bourdieu 1972) expressed in both oral narrative and ritual practice. As such, the writing of regional histories such as the *Chronicle of the Northeast* inaugurated a far more subtle form of integration. By selectively co-opting the genealogies, narratives and practices which were already integrally a part of the locality—particularly the myths and rituals associated with the founder's cult—the state was more successful in garnering the "spontaneous consent" (Gramsci 1992) of the populace.

Under state patronage, the narratives and practices of the founder's cult came to signify the province's inclusion in and loyalty to the nation. As we shall see from the

following ethnographic vignettes, the state's selective codification of the founder's cult transformed the form, function, and meaning of the myth and ritual complex. Rather than serving to legitimate and sacralize the rule of a local lineage of chieftains over their own domains, under state sponsorship, the founder's cult became a means of incorporating this ethnic periphery into the Thai nation-state.

Elephant Pageantry: The Performance of Difference as Tribute

The narrative and symbolism of the white elephant was revived and embellished in the late 1950s and early 1960s, during a period of dramatic socio-economic changes in the Northeast. In keeping with the U.S.-backed Sarit regime's two-pronged goal of economic development and communist "containment" (Thak 1974), the state began making deep social and economic inroads into the rural hinterlands of the impoverished northeastern provinces which were regarded as highly susceptible to communist infiltration. During the Sarit administration, tourism was one of the major strategies for rural economic development. Recognizing the Kui mahouts and their elephants as a potential source of tourist revenue, representatives from the Tourist Authority of Thailand (TAT) in Bangkok came to Surin to establish the institutional framework for an annual cultural showcase of the elephants. In 1960, the TAT, in collaboration with Surin's Provincial Administration, called upon the ethnic Kui mahouts and their elephants, along with hundreds of residents of Surin, to participate in the staging of Surin's first annual festival called the Elephant Fair, or the *Ngaan Chang Surin*, at the provincial airfield.[10]

[10] In fact the first mass gathering of Surin's elephants for the purposes of an official performance took place five years prior in Taklang village, also known as the elephant village, but for strategic purposes of scale, visibility, and accessibility, the event was moved into the provincial capital.

While the primary impetus behind the Elephant Fair was to generate revenue from tourism, I maintain that the Elephant Fair came to represent far more than just a cultural spectacle targeted at tourists. Indeed, I argue that the rites and pageantry of this week-long festival constituted the provincial administration's reinvention and elaboration of the myth and ritual complex surrounding the local founder's cult[11] of Surin, already discussed above. By harnessing the tropes of loyalty and subservience implicit in the founder's cult, the provincial apparatus facilitated far-reaching interventions into this region by the central regime.

To begin to understand how and why the mythico-history of the *chao mueang* came to be revived and re-enacted in the Elephant Fair, it is first necessary to understand something of the historical period during which the fair was inaugurated. As has been discussed by Thak (1979), the ideological crux of the Sarit regime (1957-1962) was the restoration of the monarchy as the supreme symbol of the nation, following a hiatus of over twenty-five years since King Prajadipok's (Rama VII, r. 1925-1932) abdication of the throne in 1932. Apart from reviving the symbolism surrounding the monarchy, a central feature of Sarit's restoration was the promotion of royal visits to the outer provinces. These widely publicized official events were highly significant, inasmuch as they were a catalyst for the formation of discretely bounded provincial identities. As we shall see, this is because the royal visits to the provinces became grand occasions for ritual pageantry, wherein the provincial administration and the populace were called upon to perform their loyalty and cultural difference before a royal audience.

[11] Wijewardene (1986) and Morris (2000) have made similar observations about the state's role in the case of annual rites in Chiang Mai.

The first instance of the performance of provincial difference under the gaze of the king occurred in November of 1955, when the King and Queen paid their first visit to Surin. For this auspicious occasion, the provincial minister of education and his wife[12]—a teacher at Surin's School for Girls—organized a performance of a number of ethnic Khmer folk dances, including *Roam Anre*, *Roam Tros*, and *Jueng Mui*, which were accompanied by *kantruem* music. In organizing this performance, the education minister's wife—who was herself a native of Surin who had studied in Bangkok—adapted the folk dances according to central Thai standards of refinement, so that they would meet the high criteria of a royal audience. In their preparations for the visit of the King, therefore, residents of Surin began the process of forging a codified conception of Surin's cultural identity. This *Roam Anre* folk dance performance was the first event which constituted what we might call the reflexive construction of Surin's provincial identity under the gaze of the nation and the monarchy.

After the inauguration of the Elephant Fair in 1960, however, it was the elephants, the Kui, and the narrative of the *chao mueang* which took center stage in this construction of provincial identity vis-à-vis the nation-at-large. As we shall see in my description and analysis of the fair, with official state sponsorship, the narrative and rituals associated with the founder's cult of the *chao mueang* were subsumed within the three pillars of Thai nationalism, thus shifting the focus of the cult to the nation-at-large. Given the ideological fit with Sarit's restoration of the monarchy as a national symbol, the annual elephant pageant's re-enactment of the ethnic Kui's allegiance to the king became the master trope of Surin's provincial history, eclipsing all other histories of the province, including that of the ethnic Khmer. Herein, I am proposing that the narrative of Kui loyalty and service to King Ekathat

[12] It is significant that the provincial minister also belonged to the founder's lineage.

of Ayuthaya which was re-enacted in the annual Elephant Fair provided a local allegorical frame upon which to build popular loyalty to the pillars of Thai nationalism.

To give the reader a better sense of how the tropes of loyalty and ethnic identity are reproduced in the Elephant Fair, let me offer a brief description of the opening parade in November 2002. Firstly, with respects to planning and preparations, the Provincial Administrative Organization served as the umbrella organization responsible for selecting participating schools, notifying local government offices of their respective duties, and organizing the sequence of events for the opening festival on November 9th. In the morning, temples, schools, and government offices throughout the municipality were busily preparing for the afternoon parade. Government officials dressed themselves in their finest local silks, while dozens of teachers applied makeup and fixed the hairstyles of several hundred students who would soon be marching and dancing through the capital's streets.

Observing from my designated spot on the back of a float, I marveled at the scale of this provincial pageant and pondered the labor and resources that such a grand event entailed. Displayed prominently at the very head of the procession were the framed images of the King and Queen. Standing in formation behind the royal images as far as the eye could see were hundreds of elephants and their mahouts, followed by men and women dressed in costumes evoking different epochs of Surin's past. There were several palanquins of princesses wearing elaborate Khmer-style *apsara* headdresses, reclining regally while they were fanned by courtiers, as well as a large group of male provincial officials dressed in the turn-of-the century white suits of civil officers, replete with colonial-style white hard hats, white socks and knickers. Student groups were divided according to ethnic categories

marked by Khmer, Kui and Lao dress, while the general masses wore everything from stylized farmer costumes to more contemporary tailored silk suits.

As the pageant made its way through the city, it became clear that there were actually more people in the parade itself than there were onlookers, suggesting that the pageant was not staged for the public spectators or a tourist audience *per se*; rather it was a demonstration of the provincial administration's capacity to harness the energies of the local populace in a grand display of the province's historical and cultural difference. The fact that there were so few people in the public audience did not, therefore, indicate a public relations failure, because in any case, the real target audiences were the provincial administration and the participants themselves. Two other observers were present in the abstract: the first was the monarchy, whose presence was signified by the many images of their majesties the King and Queen, and the second was the omnipresent gaze of the nation-state, signified by the TV cameras recording the event.

The final destination of the parade was the Phraya Surinphakdii memorial statue. Under a large canopy facing the statue, Surin's provincial officials were seated on couches and chairs, clad in expertly tailored suits of local Khmer silk and poised to receive this spectacle of allegiance and provincial solidarity. Once at the memorial, the opening ceremonies began with a song honoring Phraya Surin Phakdii. The governor of Surin was invited to give his opening speech, in which he applauded Surin's residents for their collective conservation of ancient and refined cultural practices passed down to them by the ancestors, and reminded the audience that the Elephant Fair was the province's trademark event, spreading Surin's fame throughout the nation and the world. After kneeling in homage before the memorial, the governor placed a large garland of yellow flowers on the sword of

Phraya Surin Phakdii's statue, symbolically alluding to his valor in battle against Siam's historical enemies. Several rows of provincial officers who were standing solemnly at the based of the memorial were then called upon to make an offering of an elephant *takhau*—the implement used by Kui mahouts to command their elephants. Here again, this gesture reinscribed the primacy of the official narrative of the loyal Kui lord who captured King Ekathat's white elephant, thus earning the recognition of the king and the central court.

As stated earlier, I am proposing that the Elephant Fair developed into significantly more than just a tourist spectacle by virtue of the historical moment it was inaugurated. In relative terms, the socio-economic reforms introduced during the Sarit regime were far more extensive than the *thesapiban* reforms of the turn of the 20th century, insofar as they aimed not only for administrative integration but also a more total economic, cultural and linguistic assimilation. Herein, the annual Elephant Fair, with its glorification of the mythico-history of the *chao mueang*, promised a sense of continuity with the past through the iconography of provincial localism, at the same time that standard Thai language and the market economy were making deep inroads into the everyday lives of Surin's residents. As already discussed above, these state-sponsored provincial pageants which ostensibly celebrated the uniqueness of Surin actually served to encompass the province all the more securely within the Thai nation-state, insofar as they were based on re-enacting an official provincial narrative of tributary allegiance to the central court.

That the Elephant Fair sparked a renewed interest in Surin's local culture and history was corroborated by the fact that many new texts were written about Surin's founder and the elephant keepers during this period, particularly by amateur local historians who were the living descendants of the founder. Another of the offshoots of the

revival of the mythico-history of the *chao mueang* enacted in the Elephant Fair was the proliferation of provincial monuments commemorating the founder. Here it is noteworthy that the pavilion for the city pillar[13] (ศาลหลักเมือง), the elephant monuments near the central courthouse (อนุสาวรีย์ช้าง) and the bronze monument of Phraya Surin Phakdii (อนุสาวรีย์ *Phraya Surin Phakdii Srinarong Cang Wang*) were all constructed *after* the inauguration of the annual Elephant Fair, in the years 1968, 1977, and 1984 respectively, once again suggesting that the state's revival and re-enactment of the founder's cult in the Elephant Fair was instrumental in codifying Surin's provincial identity.

If we concede then, that the Elephant Fair represented the codification of the founder's cult to forge Surin's provincial identity vis-à-vis the monarchy and the nation-at-large, an extant question is whether or not this annual ritual would have been effective as a tool for provincial encompassment had it not been built upon longstanding practices of tributary relations, pageantry, and beliefs surrounding the cult of *chao mueang*. Stated otherwise, to what extent was popular consensus among Surin's marginal, ethnic populations vis-à-vis the nation-at-large constituted in part by co-opting and reconfiguring the local beliefs and social practices of the pre-colonial *mueang*? This question brings me to the topic of my next section: locating the cult of the *chao mueang* in the social memory and the cultural landscape of Surin.

On the Trail of the White Elephant: Mythico-History in the Local Landscape

Above I have illustrated why the descendants of Luang Surin Phakdii were the primary guardians of the founder's cult and the narrative of the white elephant. As we saw in

[13] The city pillar symbolizes the center of the *meuang* and one of the loci of the spirit of the founder. The pavilion for the city pillar was ritually consecrated by King Bhumibol in 1972.

the previous discussion, the state's validation of the narrative of the *chao mueang*—particularly in relation to the Sarit-era restoration of the monarchy—provided numerous incentives for the descendants of Surin's *chao mueang* to reassert their lineage with the founder. However, what this analysis has thus far neglected is the extent to which the people of Surin identified with the mythico-history of the founder. Was the narrative of the white elephant only relevant to the social and historical identity of Surin's ruling elite, or was it also inscribed in the social memory of the broader rural populace? This issue is vital for our understanding of the state's provincial encompassment of ethnic difference, inasmuch as it pertains to how state endorsement of aspects of the cult of the *chao mueang* articulated with local beliefs and practices.

During my field research both within and beyond the provincial capital, I encountered myriad traces of the mythico-history of the white elephant as well as the spirit of the *chao mueang* in individual life histories, official events, and mediumship rites. As the following examples will show, the beliefs and practices surrounding the mythico-history of the founder comprise a terrain defined by plurality which presents the researcher with what often appear to be frustrating inconsistencies. Unlike historians of official history who must strive towards coherence and unity, however, one of the tasks for the historical anthropologist is to depict the very multiplicity, indeterminacy, and contestation at the local level that the state seeks to unify under a singular narrative. With these caveats in place, let me now turn to some vignettes from the field.

One illustration of the mythico-history in the local landscape comes from an interview with a senior informant named Taa Bua in Baan Khwaew—a village located approximately twenty-five kilometers north of the capital. Taa Bua, who was seventy-four at

the time of our interview, was a former village headman who was born and raised in Khwaew village. He had collected his oral histories from relatives and elders, as well as the Kui elephant hunters who used to travel through the village on their way to Cambodia, and he assured me that no one else really cared to study or commit to memory as many stories as he had collected over the years.

According to Taa Bua, Khwaew Srinarin village was established by Taa Koed and Taa Mii, two Kui chieftains from Patay Saman (in the area of the present-day capital) who had taken part in the search for the white elephant along with Chiang Pum and the other Kui headmen. In Taa Bua's version of this story, the white elephant that fled Ayuthaya was on his way back to his natal forest in Cambodia. On his long journey home, the elephant took the same route back as the one he had been led on after his initial capture, traveling through the territory of the forest Khmer on his way to the mountain pass near the *Preah Vihear* sanctuary. Taa Bua explained that when the white elephant returned to the vicinity of the heavily forested Dong Rek range, all the wild elephants who were his subordinates remembered him, and kneeled in reverence (กราบไหว้). In this sense, Taa Bua added, wild elephants were just like us, inasmuch as "they knew how to show respect" (รู้จักวิธีกราบไหว้). When the king's regents came looking for the elephant, Taa Koed and Taa Mii joined their search party for the elephant they called Lord White Elephant (พญาช้างเผือก). They found Lord White Elephant at a pond in Sangkha, and after capturing him, Taa Koed and Taa Mii stopped in Khwaew village on their way to deliver the elephant to the king. One of the stories about Taa Koed and Taa Mii that Taa Bua was told as a child was a humorous tale about their visit to the royal palace. When they first arrived, the king's courtiers ordered Taa Koed and Taa Mii to sit with their legs folded to

the side (พับเพียบ) to show respect in the king's presence. Grinning as he delivered the punch line, Taa Bua said that no matter how they tried, Taa Koed and Taa Mii could not bend their legs into the proper position of respect, as their legs were too stiff. Despite this impropriety, the king gave them a small image of an elephant in recognition of their deed. When I asked whether Taa Mii's descendants still possessed this object from the king, Taa Bua said that it had disappeared, and he suspected that the children of Taa Mii had sold it. Taa Bua went on to explain that in their day, Taa Koed and Taa Mii had been very powerful headmen with hundreds of "slaves" (ทาส). When it came time to pay annual tribute to the king (ส่งส่วย), Taa Koed and Taa Mii would make this three-month journey to Ayuthaya themselves. In those days, Taa Koed and Taa Mii didn't send rice as tribute; rather they sent a currency called *at* along with other forest products.

Let me now turn to an encounter with the spirit of the founder through a professional medium living in the capital named Mae Jan Haum. Mae Jan Haum buttressed her claim of being the sole "authentic" medium for the founder by demonstrating her scrupulously detailed knowledge of the mythic-history of Chiang Pum and by precisely embodying his Kui ethnicity. At the time of our interviews in 2003, Mae Jan Haum was 74 years old. Mae Jan Haum explained that when the spirit of Chiang Pum (whom she called *Luang Taa*, or Revered Grandfather) took possession of her, he was able to recount all the details of the history of Surin, including the story of the white elephant. Chiang Pum was extremely knowledgeable about many subjects, and he was also a gifted healer of many ailments, particularly those resulting from black magic. He was also able to predict the future, and it was for these reasons that many politicians and statesmen had sought Luang Taa's counsel over the years.

As shown by Turton (1984), Wijewardene (1984, 1986), Morris (2000), and Irvine (1984), in the pre-colonial context, spirit mediums were instrumental actors who reproduced the ideological and social structure of the *mueang*, inasmuch as they gave voice to the spirit of the founder in annual rites of propitiation to the *phi mueang*, thereby sanctifying the authority of the *chao mueang's* lineage. Morris (2000) and Wijewardene (1986), for instance, discuss how spirit mediums in the northern city of Chiang Mai were traditionally central figures within the court, viewed as the bearers of prophecy regarding the future of the kingdom and the guardians of the well-being of the populace. Although there is no written record of mediumship in relation to the tutelary cult of the founder in Surin, my interactions with Mae Jan Haum suggested that mediumship rites invoking the spirit of the founder also served this historical function of constituting the *mueang* as a locality and legitimizing the ruling lineage in Surin. This was indicated not only by the fact of Mae Jan Haum's own assertions of her importance as the vehicle for the spirit of the founder, but also by the numbers of provincial officials and residents in Surin who were her regular clients.

Let me emphasize that the beliefs associated with the founder do not signify an unbroken continuity with the pre-colonial past per se. Rather, to understand these seeming continuities, we must consider how the state's co-optation of the mythico-historical narrative surrounding the founder inadvertently created the conditions for the widespread popular belief in the cult of the founder.

As we saw in the foregoing discussion of Mom Amorawong's history, the first historians of Surin reconfigured a founder's cult by casting the protagonists as loyal national heroes. I argue that by retaining the mythic narrative of the founder as Surin's official provincial history, the state inadvertently created the conditions for continuities surrounding

the founder's cult, even if not officially sanctioned. This potentiality is exemplified by the monument of the founder, which operates as a shrine for making offerings to the spirit of Surin Phakdii rather than as a site to commemorate the deeds of a national hero.

Indeed, these ontological continuities were apparent not only among Surin's rural population and the citizenry of the provincial capital, many of whom regularly visited the memorial to make offerings of flowers, food, music and elephant statuaries, but also among a number of officials within the province's administration. One of the first of many indications that Phraya Surin Phakdii was more than just a historical figure to Surin's provincial officials came from my interview with the former governor, Phuu Waa Saneu, who was also responsible for constructing the bronze memorial of the founder in the provincial capital in 1984. When I asked him about his motivation to build the monument, the former governor told me that Phraya Surin Phakdii was the founding ancestor of the people of Surin who received title from the king of Ayuthaya, and thus he wanted the populace of Surin to have a proper place to pay homage to him. He then went on to relate an anecdote of how the bronze image of Phraya Surin Phakdii, which was sculpted in Bangkok by an artist at Silapakorn Fine Arts University, bore an uncanny resemblance to himself as a young man. Saneu told me that when the artist met him in person, the artist was visibly shocked by the fact that his own sculpture looked so much like the governor. Many others also expressed their amazement at the resemblance, and the artist insisted that he had never seen a picture of him. At one point in our conversation, the former governor held up a photograph of himself as a young man wearing his official attire, and asked me if I saw the likeness.

Considering this vignette in light of the broader issue of the provincial encompassment of the local, what is evident from this story is that the ex-governor's

motivation for building the memorial was not simply to commemorate Phraya Surin Phakdii as a historical figure. Rather, his intentionality was shaped by the local epistemology of the *chao mueang*, wherein the founder is regarded as the ancestral tutelary spirit of the people of Surin. Furthermore, this story suggests that in his career as a governor of Surin, Phu Waa Saneu did not merely seek to emulate the founder; he also regarded himself as a reincarnation of Phraya Surin Phakdii. Indeed, Phu Waa Saneu's belief in and support for the tutelary cult of the founder's spirit was directly linked to his own identity and charismatic authority as a governor[14].

Returning now to the broader questions of this paper, what might the example of the construction of Surin's provincial identity teach us about how Thai state achieved hegemony in a region historically characterized by its ethnic difference and relative autonomy? As I have endeavored to show, representatives of the central Thai state have long been engaged in the study of local culture in order to identify and co-opt those elements that would facilitate the symbolic incorporation of the ethnic periphery into the national imaginary. In the case of Surin, I argue that this process of mining the local began with the recording of the mythico-history of the white elephant by Mom Amorawongwijit in 1904. From the 1950s onwards, this narrative was revived and further elaborated and institutionalized through the participation of various provincial governmental bodies, including the Provincial Administration, the Provincial Cultural Council, and Surin Rajaphat Teacher's College (est. 1973). This example illustrates that the Thai state garnered popular consensus not by imposing a nationalist ideology, but rather by selectively reconfiguring local narratives and

[14] In contrast to scholars who have explained the revival of beliefs in spirits and tutelary cults as symptoms of the social crises of modernity, I maintain that these were not causal factors in Phu Waa Saneu's identification with the spirit of Phraya Surin Phakdii. Nor was he in any way reluctant to share this story with me, indicating that beliefs in the tutelary cults are not uniformly marked by the stigma of "gullibility" (*khwam ngom ngaay*).

practices which already contained the tropes of subservience and loyalty and labeling these practices as "Thai history and culture."

As mentioned at the outset, one thinker who has theorized this process of cultural cooptation is Raymond Williams (1977). Williams argued that in order to establish and maintain hegemony, dominant classes had to draw selectively from existing traditions in order to create a sense of what he called "predisposed continuity (601)." In Williams' own words, this was "a deliberately selective and connecting process which offers a historical and cultural ratification of a contemporary order (601)." He went on to say that: "It is a very powerful process, since it is tied to many practical continuities—families, places, institutions, a language—which are indeed directly experienced (ibid)." Williams further explained that the construction of a dominant culture out of existing traditions was a process that produced what he calls "residues," which he described as follows:

> A residual element is usually at some distance from the effective dominant culture, but some part of it, some version of it—and especially if the residue is from some major area of the past—will in most cases have had to be incorporated if the effective dominant culture is to make sense in these areas. Moreover, at certain points the dominant culture cannot allow too much residual experience and practice outside itself, at least [not] without risk. It is in the incorporation of the actively residual—by reinterpretation, dilution, projection, discriminating inclusion and exclusion—that the selective tradition is especially evident (606).

Reflecting on the examples above in light of Williams, we might say that through the cooptation of the local narrative of the cult of the founder into the Thai national imaginary, the provincial apparatus produced a sense of "predisposed continuity" with certain elements of the past, while simultaneously disregarding those elements which reflected the region's historical autonomy.

To summarize, then, I am suggesting that the efficacy of the Elephant Fair and elephant iconography as a framework for the provincial encompassment of ethnic difference hinged on the incorporation of local narratives, symbols and social practices which were already established as expressions of locality, loyalty to the king, and a local ruler's authority. On the other hand, I have also endeavored to show that this process of encompassment via appropriation did not have uniform and totalizing effects on the lives and worldviews of Surin's residents. Firstly, although the authors of Surin's official history purged the plot of "irrational" elements, we saw that the state's valorization of the narrative also produced the conditions for particular continuities associated with the cult of the *chao mueang*—what Williams might call "residues." Secondly, although the official narrative cast the ethnic Kui as protagonists, this provincial history did not completely erase the belief among many ethnic Khmer that their culture was superior to that of the Kui. Indeed, in my interviews with educated elite and middle class ethnic Khmer residents of Surin in particular, I repeatedly came across a prevalent counter-narrative to the official provincial history, which held that the Khmer, rather than the Kui, were the true protagonists of Surin's history. As we shall see in the following section, I maintain that this latent ethnic Khmer counter-narrative against Surin's provincial history was one of the underlying motivations for ethnic Khmer of Surin to seize the iconography of the Khmer ruin as a symbol of Khmer ethnicity in the post-Cold War era, a topic to which I now turn.

The Revival of Thailand's Khmer Heritage: From "Backwater" to the Origin of Angkor

As mentioned at the outset of this paper, when I arrived first in Surin, I was surprised to discover the Khmer in the midst of a state-led revival in which they were being represented as the forgotten heirs of the Khmer ruins and bearers of the region's

ancient Khmer culture. Tracing a genealogy of the revival, I learned that the proliferation of the sign of the Khmer among the ruins at this particular historical moment was linked several key factors. The most important sea-change was the end of the Cold War and the Thai state's re-establishment of diplomatic and economic ties with Cambodia. Thai Prime Minister Chatchai's rallying cry in 1989 to turn "battlefields into marketplaces" exemplified the triumphant mood of optimism in post Cold War Southeast Asia about a future of regional economic cooperation, much of which was focused on the lucrative market of heritage tourism.

The ambition of Thailand's tourist industry was by no means the sole force behind the state-led revival, however. The post-Cold War era in Thailand also witnessed the expansion of the localism movement (ภูมิปัญญาท้องถิ่น)—a trend which called for the recovery and celebration of the nation's local knowledge and regional cultural diversity as an antidote to the many threats of globalization. In the Northeast in particular, the localism movement stimulated an academic reassessment of the significance of the region's Khmer heritage, exemplified by the work of a prominent Thai historian, Thida Saraya.[15] Based on her study of the archaeological record of the pre-Angkorian Chen La period (6^{th}-9^{th} centuries A.D.) including epigraphs, moated settlements, and artifacts found in the Mun-Chi river basin, Thida concluded that the Northeast was not merely an outpost of Khmer civilization as the French had claimed but rather the birthplace of the royal lineages who would later move south to establish the civilization of Angkor. This revisionist history provided a conceptual framework for the Thai state's renewed claims of entitlement to Angkorian heritage in the post Cold War era.

---

[15] "The Empire of Chen La: Ancient History of the Northeast" (*Anachak Chen La: Prawatisat Isaan Boraan*).

Concurrent with these developments in revisionist local historiography, the post-Cold War period also witnessed the growth of Khmer temple restoration by the central Thai Ministry of Fine Arts. In Surin in particular, the sites under renovation in the 1990s included *Prasaat Taa Muan Thom*, *Prasaat Taa Muan Tot*, and *Prasaat Sikhoraphum* (Peleggi 2002). This boom in temple restoration was accompanied by a series of visits to the province by HRH Maha Chakri Sirindhorn, who has played a prominent role in studying the sites and promoting their historical value to the Thai public-at-large. Given her unofficial status as what Peleggi has dubbed the "curator-in-chief of Thailand's artistic and cultural patrimony" (2002:23), the Crown Princess' scholarly interest in the Khmer ruins of the region and her affirmation of their artistic exceptionalism have been instrumental in fostering renewed local pride in these sites—both among provincial officials and ordinary citizens.

Prompted by the localism movement and the royal restoration of the ruins, a number of local historians at the Provincial Teacher's College—many of them ethnic Khmer—began drawing on Thida's revisionist narrative in order to produce texts about Surin's Khmer cultural heritage, in which they proposed that Surin's ethnic Khmer were not recent migrants as previously believed but rather the forgotten descendants of the ancient Khmer who once ruled in the region (Siri 1993). Another aspect of the revivalism of Khmer heritage during this period was the Provincial College's support for folklore studies about the local myths and ritual practices surrounding the ruins. Even though the myths and rituals that were transcribed did not provide unequivocal evidence that the ethnic Khmer were the heirs of the ruins, they did constitute a subjective basis for the state's construction of narrative continuity between the living Khmer and these ancient

sites. Setting aside the issue of these revisionist histories' accuracy, what follows are a number of vignettes which express some of the personal motivations and intentions behind the ethnic Khmer's investment in the symbolism and narrative of the ruin.

As I got to know ethnic Khmer of different social strata in Surin, I began hearing a common counter-narrative to the centrality of the ethnic Kui and the elephants. As many ethnic Khmer told me, the Kui could not have founded Surin because they were culturally inferior to the Khmer. As one informant explained, historically the Kui had been the servants or 'slaves' (ขี้ข้า) of the Khmer, and unlike the Khmer, the Kui did not have a written script.

What I came to understand was that the official rendering of the Kui as the triumphant protagonists in Surin's provincial history had brought about the structural inversion of a longstanding pre-colonial ethnic hierarchy, wherein the minority ethnic Kui were regarded as socially inferior to the more "civilized" and numerous Khmer. One of the salient features of this hierarchy was Kui strategic identification as Khmer. Aymonier (1901) and Seidenfaden (1952), who conducted extensive surveys of the region in the late 19th and early 20th century, both observed the existence of this ethnic hierarchy. In his travels to Surin in 1882 and 1883 A.D., for instance, Aymonier observed that the Kui attempted to "disguise" themselves as Khmer when courting young women, while Seidenfaden, who visited the province between 1908 and 1919, made similar observations about the ethnic Kui strategic identification as either Khmer, Thai or Lao. These observations of the assimilation of the Kui by the culturally dominant Khmer were validated by my own findings in the field, as a significant number of the villages I visited in Surin were either Khmer who had once been Kui, or Kui en route to becoming Khmer.

What this means for my discussion here is that as a consequence of the codification of Surin's provincial identity—a process which began with the writing of the 1904 Chronicle of the Northeast—many of the Khmer who once regarded themselves as more "civilized" than their Kui counterparts found themselves in the shadows of an official narrative that celebrated the Kui and their elephants. Moreover, for certain members of those populations of ethnic Khmer with Kui ancestry, particularly the descendants of the founding chieftain of Surin, the official narrative required an acknowledgement of their Kui ancestry that some were loathe to expose, preferring at all costs to assert their acquired Khmer identity.

During the Cold War, the ethnic Khmer were in a double bind. The policy of communist containment meant that they were constrained from asserting their "Khmer-ness" largely because of what was perceived as the proximate threat and stigma of association with communist Cambodia and the genocidal regime of the Khmer Rouge. In the post Cold War era, however, the national discourse of "localism" and the royally sponsored restorations of the Khmer sanctuaries in the northeast presented an opportunity for the ethnic Khmer to claim their place within the provincial history and the national imaginary. Seizing these two trends, some of Surin's ethnic Khmer began to reinvent their identities as the ancestral heirs of the ruins.

To give an example from the field, let me now turn to a vignette about one of my key informants—a monk and former army colonel named Phra Phantri Amporn. I sought out Phra Phantri Amphorn at his forest temple after reading a booklet he authored entitled *History of Isaanpura: (Muang Surin)* (2002). Phra Phantri explained that his motivation for writing and publishing this text was to redress the shortcomings of Surin's official

historiography—the biggest error being the idea that the Kui had founded Surin. With regards to the official histories that classified the founder named Chiang Pum as Kui, Phra Phantri wrote:

> As for whether Chiang Pum was a Suay (Kui) from Muang Thi, we can see that Muang Thi is entirely Khmer…and that the Khmer were the ones who built the *prasaat* at Muang Thi. All the way from Sikhoraphum to the capital of Surin, the people speak only Khmer.

Challenging the official history of Surin which cast the Kui elephant keepers as the first to establish Surin as a principality, Phra Phantri told me that the real founders of Surin were Khmer, not Kui. He argued that the ancient edifices and artifacts found throughout the region were unmistakable proof that Surin was originally settled and dominated by Khmer. Firstly, there was the ancient wall around the capital city, which was known by the Khmer name *Banteay Chmar* before the capital was renamed Muang Surin in 1786 A.D. (2329 B.E.). The second body of evidence was the Khmer ruins, which were a testament to the Khmer's cultural superiority and longstanding presence in the region.

In an argument that closely echoed Thida's revisionist history, Phra Phantri explained that this region north of the Dong Rek had once been known as *Chen La Bok* or "upper Chen La," and that its wealth was generated from the salt trade (เกลือสินเธาว์) with the Khmer in lower Cambodia. Every year, caravans of Khmer from Surin would cross the Chong Jom pass with their oxcarts full of salt to trade for the dried fish from Ton Le Sap Lake. Phra Phantri explained that because of the importance of the salt, which was only available in the region called the Thung Kula Rong Hay, Surin had become a vital crossroads between upper and lower Cambodia. Salt was so valuable that a cartload of it was equal to an oxcart full of gold. Phra Phantri added that lower Khmer also had to

cross through the Dong Rek range if they were traveling west to the region of Ayuthaya or Bangkok, because it was impossible to travel west across the mountainous territory of Khorat. Furthermore, because of its location high on the bluff overlooking lower Cambodia, Land Chen La was actually a strategic point from where other regions could be controlled and governed, and he added that the location of the temple of Khaw Phra Vihaan[16] 11th overlooking the valley below was proof of the strategic importance of this area for ancient Khmer kings such as Suryavarman II. He claimed that if you spoke with lower Khmer, you would find that they referred to the Khmer of Surin as the "ancient Khmer."[17] This was because the ancient Khmer actually established themselves in Surin first.

Phra Phantri also argued that the Thai had forgotten their debt to Khmer civilization. Gesturing with a wide sweep of his arm, he said that in the past, all of Thailand was under Khmer power, reaching all the way to Sukhothai and Lopburi. All high culture (อารยธรรม) of the Thais, such as the Brahmin religion and the writing system had come from the Khmer. For instance, regarding Thai script, Phra Phantri stated that:

> Thais think the alphabet is theirs, and the numbers are theirs. But in fact they come from the Khmer. They just cut off the tail (ตัดหางทิ้ง). And the same is true for the numbers. They are Khmer numbers not Thai. The Thais are speaking half-Khmer and they don't know it.

He added that only fifty years ago, everything in Surin was in the Khmer language. Buddhist manuscripts in the temples were all in Khmer, and everyone spoke Khmer. But then the teachers banned Khmer language in school and forbade writing the Khmer script,

[16] Khaw Phra Vihaan is the Thai name for the ancient Khmer Phreah Vihear monastery located in Srisaket Province, which dates to the 11th century A.D.

[17] He said that in Phnom Penh the Surin Khmer were called the *Khmer boraan*, while the Khmer of Phnom Penh are the Khmer Kondal, or middle Khmer, and the Khmer of Vietnam are Khmer Krom.

and they would charge 50 satang if you spoke a word of Khmer. Phra Phantri described his experience as a child in Surin struggling to learn Thai, and told me that speaking Khmer with a fellow Khmer when they were in Bangkok would invariably result in their being kicked (โดนเตะ) or called by the pejorative "Ai Khamen."

Another significant aspect of Phra Phantri's narrative was his frequent reference to a local legend associated with the ruins, known widely in the region as "The Story of Prince Sawaat and Bua Tum" (*Phra Sawaat Nang Bua Tum*). The legend tells the story of a beautiful maiden named Bua Tum, whose birth on a lotus flower is a divine gift from the Hindu god Indra to a lonely and aging hermit. In the story, the god Indra is also responsible for building the sandstone sanctuary where the two are believed to have lived, the remains of which are now located in Sra Thala village of Tha Tum district in Surin. The plot of the myth is a love story between Bua Tum and a prince named Sawaat who is said to have ruled his kingdom from another ancient sanctuary called Phimai, now located in the province of Nakhon Ratchasima.

Bua Tum and Prince Sawaat's obstacle-laden struggle to find each other in order to fulfill their fate is a journey that has been mapped and remapped through its retelling onto the natural and built features of the local landscape—including the Khmer ruins, ponds, trees, rock outcroppings, and the dry, unforgiving plains of the Thung Kula Rong Hay. Indeed, Phra Phantri proposed that if I wanted proof of his assertion that Surin's past belonged to the ancient Khmer, he would take me to visit each of the sanctuaries where events in this story occurred.

Phra Phantri began our journey following the trail of Phra Sawaat and Niang Bua Tum with a visit to the village Sra Thala, located in Tha Tum district of Surin Province.

On the way to the village, Phra Phantri Amphorn pointed out the pond where the hermit had discovered the baby Bua Tum asleep on a lotus flower. He then took me to the sanctuary known locally as *Prasaat Bua Tum*, now located on the grounds of the temple compound, and pointed out what remained of the three rooms mentioned in the story, and he added a lament that the Ministry of Fine Arts had not yet undertaken the restoration of the sanctuary to its original state. Walking from the sanctuary to the edge of the Mun river, Phra Phantri showed me the likely path that Bua Tum took when she went down to bathe on the fateful day that she made a wish to find her true love.

Along the way we met an elderly villager named Naay Hin who lived near the sanctuary, and who offered to show us the tree where Phra Sawaat tied up his horse when he came to wait for Bua Tum to bathe. He told us that nobody dared fish or bathe in this pond today, as it was considered sacred. Naay Hin also showed us some calcified clumps of earth mixed with shells and stones that he called "demon feces" (ขี้ยักษ์), which were left behind from the great battle between Phra Sawaat and the demon queen named Ubolrak. Phra Phantri told me that these large clumps of demon feces could still be found all over the Thung Kula plains where the two fought, and now these clumps were the only remaining trace of the age of demons in this region. At the conclusion of our journey, Phra Phantri reiterated his hope that I now understood that Surin's past belonged to the Khmer, not the Kui.

As this vignette shows, myths associated with the ruins had already been inscribed into the local landscape well before the Khmer sanctuaries were recognized and restored as national heritage. Although none of these narratives provided unequivocal proof that the present-day Khmer of Surin were the descendants of the Khmer who

constructed these edifices, they did express a subjective investment in the sites on the part of many Khmer, in as much the ruins were generally conceived of as being the abodes of mythic figures and ancestral spirits. So when the ruin began to feature in provincial iconography and historiography, it was as though the state was offering an official validation of this local form of social memory already inscribed in the landscape. And when revisionist histories began proposing Surin as one of the ancient centers of pre-Angkorian culture, it was as if the state were conferring definitive historical names and dates to this nebulous realm of mythic ancestors. Although no one I spoke with sought to establish the myths as historical facts, I found that many local historians regarded the myths as embellished "folk memories" of the pre-Angkorian and Angkorian epochs in Surin. Seizing this official validation of the myths as a form of "folk history," a number of my informants integrated the state's revisionist histories into their own ethnic identity.

What I wish to suggest is that the provincial state apparatus has been successful in garnering consensus and support for the post-Cold War revival of Khmer heritage in part because it has co-opted local beliefs such as the myths of the ruins, incorporating them into an official narrative which portrays the ethnic Khmer as bearers of Thailand's illustrious Khmer past. Furthermore, by affirming the cultural sophistication (*mii aryatham*) of the ethnic Khmer, the revival movement validated a longstanding ethnic hierarchy wherein the ethnic Khmer regarded themselves as superior because of their possession of elements of "high culture"—including language, dance, and handicrafts. Stated otherwise, by building upon local beliefs and social practices, Surin's provincial culture brokers have rendered the revival movement familiar, accessible and meaningful to a local audience.

Conclusion

In this paper, I have endeavored to show that the Thai state has used the construction of provincial identity as an instrument for defining and containing ethnic difference within the Thai national imaginary. Drawing on Williams' (1977) notion of the formation of hegemony through the strategic cooptation of traditions, I have argued that by assimilating local mythico-histories into the corpus of official provincial history, the Thai state has produced a sense of "predisposed continuity" (ibid) with certain elements of the past which endorse the present power structure, while simultaneously disregarding those elements which enunciated the region's cultural difference and historical autonomy.

As we saw from my vignettes from the field, many of Surin's local residents embraced the state's official representation of the province's identity, as it coincided with their own narratives and beliefs surrounding the founder's cult and the Khmer sanctuaries. However, even if we concede that Surin's official provincial identity is based on partial truths about the ethnic Kui and ethnic Khmer in the region, there are several crucial dilemmas which arise out of the official representation of Surin's past.

The first pertains to the kinds of local histories that are conspicuously absent from Surin's official history. Firstly, this version of the past hinges upon a historical amnesia regarding the Thai state's economic, cultural and linguistic penetration and domination in a culturally diverse region that was once semi-autonomous. Indeed, this official history completely sidesteps the implications of the state's longstanding efforts to assimilate the ethnic Kui and Khmer along with other ethnic minorities in the Northeast. Rather than creating a space to grapple openly with the violence of assimilation or to address the many fears and enforced silences of the Cold War era, Surin's provincial identity elides this complicated modern history, focusing instead on recuperating an idealized conception of Surin's past. Many of Surin's residents are in fact complicit with such an

idealized representation of the province, as it evades the difficult task of coming to terms with the stigma of being ethnically Other during the Cold War era. A second dilemma pertains to the reification of ethnic identities, inasmuch as the codification of Surin's provincial identity has created narrow typologies of ethnic classification which in turn fuel inter-ethnic competition for visibility and recognition at the level of the province. As we saw in my discussion of the Kui and Khmer contestation over the role of protagonist in Surin's past, in this provincial theater of cultural nationalism, the reified expression of ethnic difference has eclipsed the shared histories and geographies of these two ethnic groups.

References Cited

Amorawongwichit, Mom. "Phongsawadan Huamuang Monthon Isaan [Chronicle of the Northeastern Circle]." In *Collections of Chronicles*, 184-395. Bangkok: Khurusapha, 1963.

Aymonier, Etienne. *Isan Travels: Northeast Thailand's Economy in 1883-1884*. Translated by Walter E.J. Tips. Bangkok: White Lotus Press, 1901 (2000).

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Chatthip Nartsupha. "The Ideology of the 'Holy Men" Revolts in North East Thailand." In *History and Peasant Consciousness*, edited by Andrew Turton and Shigeharu Tanabe, 111-34. Osaka: National Museum of Ethnology, 1984.

Chuengsatiansup, Komatra. " Living on the Edge : Marginality and Contestation in the Kui Communities of Northeast Thailand." PhD, Harvard, 1998.

Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks*. Translated by Joseph Buttigieg and Antonio Collari. New York: City University Press, 1992.

Irvine, Walter. "Decline of Village Spirit Cults and Growth of Urban Spirit Mediumship: The Persistence of Spirit Beliefs, the Position of Women, and Modernization." In *Mankind, V. 14, No. 4*, edited by Peter Hinton, Paul Cohen and Gehan Wijeyewardene, 315-24. Sydney: Anthropological Society of New South Wales, 1984.

Kamala Tiyavanich. *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth Century Thailand.* Honolulu: University of Hawai'i, 1997.

Keyes, Charles. "Hegemony and Resistance in Northeastern Thailand." In *Regions and National Integration in Thailand 1892-1992*, edited by Volker Grabowsky. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995.

Levi-Strauss, Claude. *The Raw and the Cooked.* London: Jonathan Cape, 1970.

Morris, Rosalind. *In the Place of Origins: Modernity and Its Mediums in Northern Thailand.* Durham and London: Duke University Press, 2000.

Paitoon Mikusol. "Social and Cultural History of Northeastern Thailand from 1868-1910: A Case Study of the Huamuang Khamen Paadong (Surin, Sangkha, and Khukhan)." PhD, University of Washington, 1984.

Peleggi, Maurizio. *The Politics of Ruins and the Business of Nostalgia*. Bangkok: White Lotus Press, 2002.

Seidenfaden, Erik. "The Kui People of Cambodia and Siam." *Journal of Siam Society* XXXIX, no. 2 (1952): 144-80.

Sing Chaiyot. "Phongsawadan Muang Surin Chabab Chaaw Baan." In *Thi Raleuk Nay Ngaan Kathin Prarachathaan*. Surin Province: Wat Buraphapharam, 1996.

Siri Phasuk. *Surin: Moradok Look Thang Watthanatham Nay Phrathet Thai [Surin-World Cultural Heritage in Thailand: Ancient Origin of the Khom Empire and Cultural Foundation of Thai Culture]*. Bangphlad: S.N.G. Graphic, 1993.

Srisaksa Vallibhotama. "Srisaket: The Area of the "Backward Cambodians"." *Ruang Boran* 15, no. 4 (1989): 27-50.

Srisaksa Vallibothama. *Laeng Aryatham Isaan: Chae Lakthan Boraanakhadi Phlik Chom Naa Prawatisat Thai [a Northeastern Site of Civilization : New Archeological Evidence to Change the Face of Thai History]*. Bangkok: Matichon, 1990.

Suthat Kongthap. "Prawatsat Thongthin Muang Surin 2302-2450 [the Local History of Surin 1759-1907]." Surin: Surin Rajaphat, 2543(2000).

Tambiah, Stanley. *Buddhism and the Spirit Cults in Northeastern Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Thida Saraya. *Anachak Chenla: Prawattisat Isaan Boraan [Chenla: The Ancient History of Isaan]*. Bangkok: Matichon Press, 1992.

Turton, Andrew. "People of the Same Spirit: Local Matrikin Groups and Their Cults." *Mankind* 14 (1984): 272-85.

Wijeyewardene, Gehan. "Introduction: History, Anthropology and Ancient Texts." In *The Laws of King Mengrai*, 1-20. Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies, Australian National University, 1986.

———. "Northern Thai Succession and the Search for Matriliny." In *Mankind, V. 14, No. 4*, edited by Peter Hinton, Paul Cohen and Gehan Wijeyewardene, 286-92. Sydney: Anthropological Society of New South Wales, 1984.

Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. London and New York: Oxford University Press, 1977.

ชื่อบทความ ความโกลาหลของวัฒนธรรมศึกษา

ชื่อผู้เขียน เกษม เพ็ญภินันท์

บทคัดย่อ

ความตื่นตัวที่เกิดขึ้นต่อการศึกษาวัฒนธรรมศึกษาได้สร้างความน่าฉงนและชวนสงสัยต่อ คำ มโนทัศน์ และความหมายของ ‘วัฒนธรรมศึกษา’ เป็นอย่างยิ่ง หลังจากคำๆ นี้ได้เกิดขึ้น จนในท้ายที่สุด มันเป็นอะไรก็ได้ ที่ทุกคนใช้เรียกสิ่งที่ตนเองศึกษาเกี่ยวกับวัฒนธรรม นับตั้งแต่วัฒนธรรมสาธารณ์ (popular culture) จนถึง วัฒนธรรมข้ามแดน และรวมทั้งการจัดการเชิงวัฒนธรรมยังถูกผนวกรวมเข้ากับการศึกษาวัฒนธรรมศึกษา

“ความโกลาหลของวัฒนธรรมศึกษา” ต้องการสำรวจแนวความคิด ประเด็นศึกษา ตลอดจนเนื้อหาหรือความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมศึกษาที่เป็นอยู่ในขณะนี้ โดยเริ่มต้นจากความให้สนใจต่อมิติทางวัฒนธรรม (the cultural turn) ของวงวิชาการสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ที่ทำให้นิยามความหมายของคำว่า ‘วัฒนธรรม’ ได้ขยายปริมณฑลทางความรู้ กล่าวคือ วัฒนธรรมกลายเป็นทุกสิ่งทุกอย่างที่เกี่ยวข้องกับ ‘วิถีทางในการดำเนินชีวิตในโลกสมัยใหม่’ ตลอดจน ‘สภาวการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นกับมนุษย์และมนุษย์เผชิญชะตากรรมอยู่’ นอกจากนี้ “ความโกลาหลของวัฒนธรรมศึกษา” ยังต้องการสืบค้น ประเด็นทางปรัชญาความคิด ทฤษฎี และแนวคิดต่างๆ ที่นำมาศึกษาทางด้านวัฒนธรรมศึกษา และแบ่งประเด็นศึกษาตามหัวข้อต่อไปนี้ คือ 1) รูปแบบทางวัฒนธรรมร่วมสมัยและกระแสบริโภคนิยม 2) สื่อและปริมณฑลสาธารณะ 3) วัยและเพศสภาพ 4) ความเป็นโลก รัฐชาติ องค์อธิปัตย์และลักษณะข้ามชาติ 5) พลเมือง การโยกย้ายถิ่นฐาน คนพลัดถิ่น และวัฒนธรรมข้ามแดน 6) สถานที่และความคิดต่อพื้นที่ 7) เวลาและชีวิตประจำวัน 8) ทุนทางวัฒนธรรม มรดกตกทอดทางวัฒนธรรม

1. บทนำ: เหตุแห่งความโกลาหล

‘วัฒนธรรม’ นอกจากจะเป็นคำที่เต็มไปด้วยความคลุมเครือ และความพร่ามัวของการนิยามความหมายแล้ว ในปัจจุบัน ‘วัฒนธรรม’ ยังเป็นคำที่ถูกนำมาใช้กันอย่างแพร่หลายเพื่อบ่งบอกหรือขยายคุณลักษณะของสรรพสิ่ง เช่น วัฒนธรรมแห่งชาติ (national culture) ความหลากหลายทางวัฒนธรรม (cultural diversity) ทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) มรดกตกทอดทางวัฒนธรรม (cultural heritage) เป็นต้น ด้วยเหตุนี้เอง คำว่า ‘วัฒนธรรม’ จึงกลายเป็นทุกสิ่งที่สามารถขยายความหมายของสิ่งต่างๆ ให้มีนัยยะที่สามารถโยงใยถึงความเป็นวัฒนธรรม แม้ว่าการนิยามความหมายของคำว่า ‘วัฒนธรรม’ จะไม่กระจ่างชัดก็ตาม แต่ก็ยังสามารถสื่อความได้อย่างเข้าใจร่วมกัน อย่างไรก็ตามในความเป็นจริงกลับปรากฏว่า ทุกคนต่างก็มีความเข้าใจต่อวัฒนธรรมแตกต่างกัน จนไม่สามารถสื่อความถึงสิ่งที่เป็นวัฒนธรรมร่วมกันได้

โดยแท้จริงแล้ว วัฒนธรรมเป็นสิ่งที่อยู่กับวิถีชีวิตของมนุษย์ตลอดเวลา แต่ความสัมพันธ์ระหว่างนิยามความหมายของวัฒนธรรมกับมนุษย์ กลับถูกลดทอนทางด้านความหมายให้เป็นเพียงลักษณะเฉพาะ กล่าวคือ วัฒนธรรมเป็นคุณค่าชนิดหนึ่งและมีนัยยะเกี่ยวกับความเจริญงอกงามของสังคมและมนุษยชาติ รวมทั้งยังได้กลายเป็นมาตรฐานของสังคมที่เข้ามากำหนดครรลองในการดำเนินชีวิต และความเป็นอารยะของสังคม คุณลักษณะของวัฒนธรรมเหล่านี้ได้หล่อหลอมผู้คนเข้ากับสภาพสังคมที่พวกเขาอาศัยอยู่ให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน จนวัฒนธรรมกลายเป็นเนื้อดินที่บ่มเพาะวิถีชีวิตของผู้คนของแต่ละสังคมให้เกิดลักษณะเฉพาะ มีแบบแผนสำหรับการปฏิบัติตนและวิสัยทัศน์ต่อโลกที่แตกต่างกันก็ตาม แต่ในทางกลับกัน คุณลักษณะของวัฒนธรรมดังกล่าวยังย่อยสลายความแตกต่างภายในสังคม ไม่ว่าจะเป็น เชื้อชาติ เผ่าพันธุ์ การยังชีพ หรือความความแปลกแยกทางวัฒนธรรม จนในที่สุดก็กลายเป็นความอื่นในด้านวิถีชีวิตของผู้คนในสังคมมากกว่าการคำนึงถึงคุณลักษณะทางวัฒนธรรมในแต่ละแง่มุม

ด้วยเหตุผลดังกล่าวนี้ วงวิชาการสังคมศาสตร์ที่ผ่านมาถือว่า *วัฒนธรรมเป็นเพียงแค่ส่วนหนึ่งของชีวิตทางสังคม*[1] กล่าวคือ นักสังคมศาสตร์มักจะให้ความสำคัญกับลักษณะทางสังคม ทั้งในระดับปรากฏการณ์และสภาพการณ์ในการกำหนดรูปแบบหรือแบบแผนในการดำเนินชีวิตและวัฒนธรรม แต่สิ่งที่ละเลยในวงวิชาการสังคมศาสตร์ คือ การพิจารณามิติทางวัฒนธรรมอย่างไม่

---

[1] อาจจะกล่าวได้ว่า แขนงวิชาสังคมวิทยา และแขนงวิชามานุษยวิทยาสังคม (social anthropology) นั้นแทบจะไม่มีความแตกต่างกันมากนัก ในด้านเนื้อหาของวิชาสังคมวิทยาจะศึกษาสังคมสมัยใหม่ แต่วิชามานุษยวิทยาสังคมจะมุ่งศึกษาสังคมดั้งเดิมเป็นหลัก ต่อมา เมื่อมีแขนงวิชามานุษยวิทยาวัฒนธรรม (cultural anthropology) เกิดขึ้นในวงวิชาการมานุษยวิทยาอเมริกัน แขนงวิชานี้จึงมุ่งศึกษาวัฒนธรรมของสังคมอื่นเป็นหลัก ผลที่ตามมาก็คือ เนื้อหาของวิชามานุษยวิทยาจึงเริ่มสนใจและใส่ใจต่อมิติทางวัฒนธรรมมากขึ้น

เท่าเทียมกับมิติทางเศรษฐกิจ การเมือง หรือความเป็นสังคมเอง แม้ว่านักสังคมศาสตร์จะแย้งว่านักมานุษยวิทยาจะสนใจ ศึกษา ทำความเข้าใจ หรือวิพากษ์วัฒนธรรมอยู่แล้วก็ตาม แต่ปัญหาร่วมของนักมานุษยวิทยากับนักสังคมศาสตร์อื่นๆ คือ การแยกความเข้าใจต่อวัฒนธรรมออกมาจาก 'ศาสตร์ว่าด้วยลักษณะความเป็นมนุษย์ในเชิงปรัชญา' (philosophical anthropology) โดยถือว่า วัฒนธรรมเป็นส่วนหนึ่งการดำเนินชีวิตและผกผันไปตามสภาวการณ์ทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง[2] ทั้งนี้เนื่องจากความสำเร็จของยุคสมัยใหม่ (modernity) ประการหนึ่งที่ทำให้ 'สังคม' กลายเป็น 'ธรรมชาติที่สอง' (the second nature) ของมนุษย์[3] ธรรมชาติที่สองนี้ได้เป็นส่วนหนึ่งของการดำรงอยู่ของเราอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้เช่นเดียวกับธรรมชาติแรก (the first nature) ซึ่งก็คือ ดิน ฟ้า อากาศ น้ำ พืช สัตว์ สิ่งแวดล้อม เป็นต้น ผลที่ตามมาก็คือ เราไม่สามารถปฏิเสธการมีชีวิตอยู่โดยปราศจากการแยกขาดหรือแยกตัวเองออกจากสังคมได้ เรากลับต้องยอมรับว่าเราและสังคมต่างดำรงอยู่ร่วมกัน จนดูราวกับว่าเป็นส่วนหนึ่งของกันและกัน โดยมีวัฒนธรรมเป็นส่วนสำคัญในการบ่มเพาะความเป็นมนุษย์ เนื่องจากวัฒนธรรมเกิดขึ้นจากวิถีในการดำเนินชีวิตของมนุษย์เพื่อเป็นแม่บทในการใช้ชีวิตร่วมกันกับผู้อื่นในชุมชนที่ตนพำนักพักอาศัยอยู่

เมื่อวัฒนธรรมเป็นทั้งส่วนหนึ่งของการเรียนรู้เพื่อมีชีวิตอยู่ และยังเป็นพื้นฐานในการดำเนินชีวิตทางสังคม วัฒนธรรมย่อมมีความสำคัญมากกว่าการสั่งสมบ่มเพาะด้วยประสบการณ์ เพราะว่าการแสดงออกของความเป็นตัวตนของแต่ละบุคคล แต่ละสังคม ย่อมนำเสนอผ่านรูปแบบทางวัฒนธรรม ไมเคิ่ล ริชาร์ดสัน (Michael Richardson) เสนอข้อถกเถียงที่น่าสนใจว่า อัตลักษณ์ของเรามักนิยามขึ้นอย่างเป็นรูปธรรมโดยวัฒนธรรม เนื่องจาก "วัฒนธรรมหล่อหลอมขึ้นมาจากธรรมชาติทางสังคมของการพัฒนามนุษย์ . . . [รวมทั้ง] วัฒนธรรมยังกลายเป็นอะไรที่เกิดขึ้นมาจากการต่อรอง การหลอมรวมเข้ากับความเป็นจริงทางสังคมของเรา และมีลักษณะสำคัญเพื่อให้เราสร้างนัยยะทางอัตลักษณ์ขึ้นมา" (Richardson, 2001: 5) ถ้าข้อถกเถียงนี้ถูก นั่นย่อมหมายความว่า คุณลักษณะทางวัฒนธรรมย่อมมีผลโดยตรงต่อการประมวลองค์ความรู้ทางสังคมใหม่ โดยเราต่างเข้าใจร่วมกันว่ามิติทางวัฒนธรรมได้กลายเป็นเนื้อเดียวกับความเป็นสังคมที่หล่อ

---

[2] นอกจากลักษณะทางวัฒนธรรมจะเกิดขึ้นมาจากความเข้าใจดังกล่าวแล้ว ความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมยังได้กลายเป็นผลลัพธ์ที่เกิดจากกิจกรรมทางสังคม เศษฐกิจและการเมืองอีกด้วย ตัวอย่างเช่น แนวคิดมาร์กซิสต์ดั้งเดิม (Orthodox Marxism) ที่เชื่อว่า เศรษฐกิจเป็นตัวกำหนดทุกอย่าง (economic determinism) ฉะนั้นโครงสร้างส่วนล่างย่อมกำหนดโครงสร้างส่วนบน อุดมการณ์ ความเชื่อ ค่านิยม ศาสนา วัฒนธรรมย่อมผกผันตามลักษณะทางเศรษฐกิจในวิถีการผลิตนั้นๆ เป็นต้น

[3] สำหรับผู้ที่สนใจในประเด็นเรื่องสังคมคือธรรมชาติที่สองของมนุษย์ โปรดดู (Hegel, 1967), (Honneth and Joas, 1989) และ (Heller, 1989) ประกอบ

หลอมและห่อหุ้มชีวิตมนุษย์ ดังนั้น เราจึงอนุมานต่อไปด้วยว่า ‘วัฒนธรรม’ และ ‘สังคม’ เป็นทั้งวิถีในการดำเนินชีวิตของเราและคุณลักษณะทางธรรมชาติที่ทำให้มนุษย์เป็นมนุษย์อีกด้วย

แน่นอนว่า การให้ความสำคัญแก่สังคมในฐานะที่เป็นธรรมชาติที่สองของมนุษย์ส่งผลโดยตรงกับการผลิตสร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับสังคมได้วางรากฐานทางญาณวิทยาบนพื้นฐานทางวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ ซึ่งเป็นกระแสหลักในวงวิชาการสังคมศาสตร์แล้ว ยิ่งกว่านั้น การประมวลความรู้เกี่ยวกับสังคมจากรากฐานทางญาณวิทยาอื่นๆ กลับมิได้ตระหนักต่อสภาวการณ์ในการดำเนินชีวิตบนพื้นฐานความเข้าใจต่อลักษณะทางวัฒนธรรม แต่กลับผนวกเอาวัฒนธรรมให้เป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติของมนุษย์และสังคม

ดังนั้น ความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรม จึงเป็นความรู้ที่วางอยู่บนพื้นฐานทางความคิดที่ว่า *มนุษย์ดำรงอยู่ในสังคมอย่างเป็นธรรมชาติไม่ได้หากปราศจากวัฒนธรรม* ความเข้าใจนี้ยังส่งผลต่อไปด้วยว่า เราไม่สามารถแยกแยะเนื้อหาเกี่ยวกับมิติทางวัฒนธรรมออกจากลักษณะทางสังคมได้อย่างเด็ดขาด เพราะว่า ทั้งหมดคือสภาพธรรมชาติที่มนุษย์อาศัยอยู่เช่นเดียวกับธรรมชาติที่แวดล้อมชีวิตของเรา ความเข้าใจเช่นนี้ได้ส่งผลตามมาก็คือ เราละเลยและมองข้ามความแตกต่างระหว่าง ‘ธรรมชาติ’ และ ‘วัฒนธรรม’ โดยถือว่าสำหรับการดำเนินชีวิตของเราวัฒนธรรมก็ไม่แตกต่างไปจากธรรมชาติ นับตั้งแต่เราเข้าใจว่า*วัฒนธรรมเป็นสภาพทางธรรมชาติของสังคมที่มนุษย์ดำรงอยู่อย่างเป็นธรรมชาติกับวิถีชีวิตของตนเองมากที่สุด* สำหรับผลที่ตามมาคือ เราไม่สามารถแบ่งแยก ‘ธรรมชาติ’ และ ‘วัฒนธรรม’ ออกจากกันได้ ในทางกลับกัน เรากลับเข้าใจว่าธรรมชาติและวัฒนธรรมเป็นสิ่งที่อยู่คู่กัน ด้วยเหตุนี้เอง การให้ความสำคัญต่อสังคมในฐานะที่เป็นธรรมชาติที่สองของมนุษย์ได้เป็นทั้งจุดอ่อนและจุดด้อยของวงวิชาการสังคมศาสตร์ในโลกภาษาอังกฤษ ในการที่ละเลยและไม่ได้ให้ความสำคัญต่อความแตกต่างดังกล่าว รวมทั้งยังลดทอนคุณค่าและนัยยะต่างๆ ที่วัฒนธรรมมีความสำคัญและวิถีชีวิตมนุษย์ ในขณะที่วงวิชาการสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ในประเทศภาคพื้นยุโรปต่างก็ให้ความสำคัญต่อประเด็นนี้มาโดยตลอด เช่น งานเขียนของโรล็องด์ บาร์ตส์ (Roland Barthes) คือ *Mythologies* หรือ *มายาคติ*[4] ที่พยายามทำให้เราเข้าใจและเข้าถึงมายาคติสมัยใหม่นั้น เกิดจากความไม่สามารถแยกลักษณะตรงข้ามกันระหว่าง ‘ธรรมชาติและวัฒนธรรม’ เป็นต้น

แม้ว่าเรย์มอนด์ วิลเลี่ยมส์ (Raymond Williams) จะกล่าวถึงนัยยะของคำว่าวัฒนธรรมไว้ในหนังสือ *Culture and Society: 1780-1950* นั้นสามารถจำแนกออกเป็น 4 ประเภท คือ 1) ความเป็นสิ่งที่คุ้นเคยในทางจิตวิญญาณ 2) พัฒนาการทางด้านภูมิปัญญาของสังคมโดยรวม 3) การสร้างสรรค์ (art) และ 4) วิถีชีวิตมนุษย์ ก็ตาม แต่นัยยะทั้งหมดก็มิได้ช่วยให้เราเข้าใจถึง

---

[4] สำหรับข้อวิพากษ์ลักษณะคู่ตรงข้ามระหว่าง ‘ธรรมชาติ/วัฒนธรรม’ ผู้ที่สนใจโปรดดู (Barthes, 1972), หรือในฉบับแปลภาษาไทย (โรล็องด์ บาร์ตส์, 2547) ประกอบ

ความสำเร็จของยุคสมัยใหม่ที่ทำให้เราตระหนักว่าวัฒนธรรมแตกต่างไปจากธรรมชาติ อย่างไรก็ตาม การจำแนกความหมายของคำว่าวัฒนธรรมของวิลเลี่ยมส์กลับมีประโยชน์อย่างมากในการทำความเข้าใจในนัยยะของวัฒนธรรมที่เป็นอยู่ ย่อมเป็นสิ่งสัมพันธ์กันโดยตรงกับชีวิตมนุษย์ ไม่ว่าบุคคลเหล่านั้นจะมีพื้นเพ รากเหง้า หรือการบ่มเพาะมาเช่นใดก็ตาม (Williams, 1983: 319-28) ยิ่งกว่านั้น ความหมายของวัฒนธรรมที่วิลเลี่ยมส์จำแนกนั้นยังขยายขอบเขตของวัฒนธรรมให้ออกจากและหลุดพ้นจากการผูกขาดความหมายไว้กับคุณค่าอันดีงามตามความเจริญงอกงามของสังคม ซึ่งเป็นมรดกจากยุคการรู้แจ้ง และการบ่มเพาะรูปแบบทางวัฒนธรรมชั้นสูง (high culture) เพื่อแยกตัวเองออกจากสิ่งไม่ใช่วัฒนธรรมและวัฒนธรรมชั้นล่าง (low culture)

เป็นไปได้หรือไม่ที่เราไม่จำเป็นต้องตระหนักว่าวัฒนธรรมแตกต่างไปจากธรรมชาติ? เรามีจำเป็นเพียงใดต้องตระหนักต่อความแตกต่างดังกล่าว? คำถามทั้งสองมีความสำคัญต่อการทำความเข้าใจในสิ่งเกิดขึ้นและเป็นอยู่ของวัฒนธรรมศึกษา เนื่องจาก พัฒนาการของวัฒนธรรมศึกษาที่เคลื่อนตัวออกจากการศึกษาวัฒนธรรมชนชั้น ตลอดจนอิทธิพลทางทฤษฎี ปรัชญาและความคิดต่างๆ ที่เกิดขึ้นและดำรงอยู่ร่วมสมัยกับวัฒนธรรมศึกษา การขยายตัวของวัฒนธรรมศึกษาจากอังกฤษสู่ที่วงวิชาการอื่นๆ ทั่วโลก และที่สำคัญที่สุดก็คือ พลวัตของสังคมสมัยใหม่ได้ทำให้การศึกษาประเด็นทางวัฒนธรรมโดยรวมจำกัดขอบเขตและเนื้อหาอยู่ที่ ‘รูปแบบหรือคุณลักษณะทางวัฒนธรรม’ ‘นัยยะกับความหมายในเชิงวาทกรรม’ และ ‘กรณีศึกษาเฉพาะลงไปในสิ่งที่เป็นวัฒนธรรม’ จนในที่สุด เราเข้าใจว่าวัฒนธรรมคือสิ่งที่เป็นทั้งธรรมชาติและปรากฏการณ์ทางสังคมของมนุษย์ ส่วนนัยยะและความหมายทางวัฒนธรรมต่างๆ ที่เกิดขึ้นได้ทำให้ลักษณะทางธรรมชาติของวัฒนธรรมเป็นส่วนหนึ่งในวิถีชีวิต รวมทั้งยังการสลายการแบ่งแยกระหว่างธรรมชาติและวัฒนธรรมในระดับสังคม

ในความเป็นจริงแล้ว วัฒนธรรมมีพลวัตและขับเคลื่อนตัวเองตามวิถีชีวิตที่มนุษย์ดำรงอยู่ วัฒนธรรมเป็นสิ่งที่ไม่หยุดนิ่งหรือตายตัว และที่สำคัญที่สุด วัฒนธรรมไม่ได้หมายถึงวัฒนธรรมชั้นสูง ที่ถือว่าเป็นมาตรวัดความเจริญงอกงามทางจิตวิญญาณหรือคุณค่าของความมีอารยะ ในทางกลับกัน วัฒนธรรมขับเคลื่อนตัวเองผ่านกระแสสังคมที่มนุษย์อาศัยอยู่ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ พลวัตของสังคมเป็นเหตุให้วัฒนธรรมเป็นสิ่งที่ไม่หยุดนิ่ง มีความเคลื่อนไหว หวั่นไหว หรือไหวเอนไปตามกระแสโลก จนไม่มีใครสามารถเก็บเวลาของวัฒนธรรมไว้ในขวดแก้วได้ ปรากฏการณ์ต่างๆ เหล่านี้ชัดเจนมากขึ้นในปลายศตวรรษที่ 20 ที่อัตราเร่งของความเปลี่ยนแปลงและพลวัตทางสังคมขับเคลื่อนชีวิตผู้คนให้เคลื่อนตัวออกจากสังคมของตนเอง ด้วยการเปิดสู่โลกภายนอกและสังคมอื่น จนในที่สุด ความตื่นตระหนกต่อลักษณะทางวัฒนธรรมของแต่ละสังคมทำให้เกิดการเรียนรู้เพื่อศึกษาสังคมอื่นๆ ควบคู่ไปกับการเข้าใจวัฒนธรรมของตนเองและการผสมผสานทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในเวลานี้

การศึกษาสังคมอื่นเป็นพัฒนาการขององค์ความรู้ทางสังคมศาสตร์ที่สำคัญในช่วงกลางศตวรรษที่ 20 โดยเฉพาะความสำเร็จของวิชามานุษยวิทยาที่ทำการศึกษาสังคมอื่น จนทำให้เราเข้าใจทุกสังคมย่อมมีวัฒนธรรมเป็นของตนเอง เพราะว่า ทุกสังคมย่อมวางแบบแผนและรูปแบบในการดำเนินชีวิตตามครรลองของตน เมื่อโคลด เลวี่-สโตรสส์ (Claude Lévi-Strauss) ทำการศึกษาสังคมชนเผ่าในบราซิล เพื่อวิเคราะห์ลักษณะทางวัฒนธรรม และนำเสนอแนวคิดโครงสร้างนิยมในช่วงทศวรรษ 1960 เลวี่-สโตรสส์ได้สร้างนัยยะและความเข้าใจต่อวัฒนธรรมในลักษณะดังกล่าวอย่างชัดเจนขึ้น ด้วยการค้นหาลักษณะความเป็นเหตุเป็นผลอันเป็นสากล แม้ว่าแต่ละวัฒนธรรมมีวิถีทางในการอธิบายโลกที่แตกต่างกันก็ตาม ผลพวงทางความคิดของแนวคิดโครงสร้างนิยมทำให้เกิดความเข้าใจใหม่ต่อวัฒนธรรม คือ ไม่มีสังคมใดที่มีวัฒนธรรมเหนือกว่าสังคมอื่น แม้ว่าจะมีรูปแบบและวิถีการถ่ายทอดที่แตกต่างกันก็ตาม ความเข้าใจต่อวัฒนธรรมนี้ทำให้เกิดการลดทอนอคติและความเชื่อในเรื่องคุณค่าที่วัฒนธรรมหนึ่งสูงส่งกว่าอีกวัฒนธรรมหนึ่ง แม้ว่า ในวันนี้ แนวคิดโครงสร้างนิยมที่เคยเฟื่องฟูอยู่ในทศวรรษ 1960-1970 จะถูกสั่นคลอนและถูกวิพากษ์วิจารณ์โดยนักปรัชญาและนักทฤษฎีร่วมสมัยก็ตาม กระนั้นเราก็ถือได้ว่า การเปลี่ยนแปลงความเข้าใจต่อวัฒนธรรมดังกล่าวนอกจากจะสอดรับกับทิศทางที่วัฒนธรรมศึกษาสกุลอังกฤษ ความเข้าใจดังกล่าวยังถือได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นของการศึกษาวัฒนธรรมในแขนงวิชาต่างๆ ในปัจจุบัน ตลอดจนยังนำมาซึ่งความโกลาหลต่อวัฒนธรรมศึกษา

ดั่งที่เห็นและเป็นอยู่: จากชีวิตทางสังคมสู่ความสนใจต่อวัฒนธรรม

ความเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่สำคัญในปลายทศวรรษ 1970 คือ การสิ้นสุดลงของอุดมการณ์ (the end of ideology) ได้ทำให้อุดมการณ์ประชาธิปไตยกลายเป็นอุดมการณ์หลักของโลกแล้ว อุดมการณ์นี้ยังได้ขับเคลื่อนสังคมโลกให้หมุนไปในทิศทางเดียว ปรากฏการณ์นี้นอกจากจะสอดรับกับการล่มสลายของแนวคิดมาร์กซิสต์ ซึ่งเป็นกระแสความคิดทางสังคมหลักกระแสหนึ่งในวงวิชาการสังคมศาสตร์ พร้อมๆ กับการตกต่ำของคำอธิบายที่เน้นมิติทางเศรษฐกิจเป็นแกนกลางในการดำเนินเนื้อหาและความรู้ทางสังคมศาสตร์ ปรากฏการณ์นี้ยังลดทอนรูปแบบและการอธิบายสภาพสังคมผ่านประเด็นที่เกี่ยวข้องกับชนชั้น สถานภาพทางสังคม และความขัดแย้งทางการเมือง เนื่องจากความเป็นจริงทางสังคมที่เกิดขึ้นจากความแข็งแกร่งของแนวคิดประชาธิปไตย และกระบวนการทำให้เป็นประชาธิปไตย (democratization) ได้เปลี่ยนความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนให้เสมอภาค เท่าเทียมกันมากขึ้น จนนำมาสู่การลดช่องว่างในปัญหาต่างๆ เช่น ชนชั้น ความยากจน ความแตกต่างทางสถานภาพ เป็นต้น สิ่งเหล่านี้ส่งผลกระทบโดยตรงต่อการศึกษาทางสังคมศาสตร์ที่ต้องปรับเนื้อหามาสู่วิถีชีวิตและรูปแบบการดำเนินชีวิต ในขณะเดียวกัน ความอ่อน

ล้าและหมดแรงของแนวคิดต่างๆ ที่ให้ความสำคัญเพียงแค่มิติทางเศรษฐกิจและการเมือง ไม่สามารถอธิบายลักษณะเฉพาะหรือแยกย่อยทางสังคมวัฒนธรรมที่หยั่งรากลงไปถึงวิถีชีวิตและชีวิตประจำวันได้ ในทางตรงข้าม แนวคิดดังกล่าวกลับปิดกั้นหรือละเลยที่จะสนใจแง่มุมเหล่านี้ จนในที่สุด วงวิชาการได้หันเหความใส่ใจที่เคยมีต่อเศรษฐกิจกับการเมืองมาสู่มิติทางวัฒนธรรม วงวิชาการเรียกสภาวการณ์เช่นนี้ว่า 'การหันเหความสนใจสู่มิติทางวัฒนธรรม' (the cultural turn) ในช่วงปลายทศวรรษ 1980

'การหันเหความสนใจสู่มิติทางวัฒนธรรม' ไม่ได้เริ่มต้นจากความพยายามทำความเข้าใจต่อพลวัตทางสังคม เศรษฐกิจ หรือการเมืองที่เปลี่ยนไปเพียงอย่างเดียว แต่ยังรวมไปถึงกระแสความเปลี่ยนแปลงทั้งในระดับทฤษฎี ปรัชญากับความคิด และความสนใจต่อประเด็นศึกษาในวงวิชาการมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์อีกด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ความพยายามทำความเข้าใจพลวัตดังกล่าวเกิดขึ้นควบคู่กับการพัฒนาแนวทางการศึกษาพลวัตนี้ ด้วยการเน้นให้เห็นถึงรายละเอียดและความสลับซับซ้อนของมิติทางสังคม เศรษฐกิจ หรือการเมืองมีผลต่อชีวิตมนุษย์ในระดับชีวิตประจำวัน ถ้าโจทย์ทางวิชาการเกิดขึ้นในลักษณะนี้ สิ่งที่ตามมาก็คือ การค้นหาประเด็นศึกษาที่สามารถครอบคลุมทุกมิติ

ด้วยเหตุนี้เอง บรรดานักวิชาการทางสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์จึงสนใจในมิติทางวัฒนธรรม เนื่องจาก วัฒนธรรมถือว่าเป็นอณูย่อยที่ทำให้ประเด็นทางสังคม เศรษฐกิจ หรือการเมืองต่างๆ สามารถเกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์มากที่สุด ดังนั้น การศึกษาวัฒนธรรมจึงเป็นความสนใจร่วมของบรรดานักวิชาการเหล่านั้น ในขณะเดียวกัน ทิศทางที่วัฒนธรรมศึกษาเป็นอยู่สามารถโยงใยเนื้อหาสาระทางวิชาการ ประเด็นศึกษาและเป้าหมายทางการเมืองของตนเองเข้ากับพัฒนาการทางแนวคิด ทฤษฎีและปรัชญาต่างๆ ที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาดังกล่าว โดยเฉพาะแนวคิดหลังโครงสร้างนิยม ทฤษฎีวิพากษ์ กระแสหลังสมัยนิยม ตลอดจนปรัชญาและความความคิดของนักปรัชญาร่วมสมัยมากมาย อาทิเช่น มิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) ฌาคส์ แดร์ริดา (Jacques Derrida) และเยอร์เก่น ฮาร์เบอร์มาส (Jürgen Habermas) เป็นต้น ยิ่งกว่านั้นปรัชญาและความคิดเหล่านี้ที่เผยให้เห็นถึงความซับซ้อนซ่อนเร้นภายในปมปัญหาทางปรัชญา เช่น เหตุผล ความจริงและระบบคุณค่า เป็นต้น ล้วนสอดรับกับเป้าประสงค์ทางการเมืองของวัฒนธรรมศึกษาอีกด้วย กล่าวคือ ข้อวิพากษ์ต่อเหตุผล ความจริงและระบบคุณค่าของบรรดานักปรัชญาเหล่านั้นเปิดให้เห็นประเด็นการกดทับและครอบงำทางความคิด โดยมีวัฒนธรรมเป็นลักษณะเชิงรูปธรรมที่หล่อหลอมให้การกดทับและครอบงำด้วยระบบเหตุผล ความจริงและคุณค่าเหล่านั้นดำรงอยู่ นักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาแลเห็นว่า แนวทางของนักปรัชญาเหล่านี้ทำให้ประเด็นการวิพากษ์และข้อถกเถียงจากวัฒนธรรมศึกษาต่อ ความเป็นการเมืองของวัฒนธรรมชัดเจนขึ้น ด้วยประเด็นหลักๆ ดังนี้ คือ (1) วัฒนธรรมมีความเป็นการเมืองอยู่ กล่าวคือ ปฏิบัติการ

ทางวัฒนธรรมมีสัมพันธ์ทางอำนาจ โดยเฉพาะลักษณะการควบคุม กดทับ 'วัฒนธรรมรอง' ว่าเป็น 'วัฒนธรรมต้าน' หรือเป็นความแปลกแยกจากกระแสวัฒนธรรมหลัก (2) วัฒนธรรมย่อมต้องมีความสัมพันธ์โดยตรงกับสภาพทางสังคม ซึ่งในทางกลับกันสภาพสังคมมีส่วนในการกำหนดรูปแบบทางวัฒนธรรม (3) การวิพากษ์ทางวัฒนธรรมต้องวางบนพื้นฐานของวิถีชีวิตและชีวิตประจำวัน (4) ความพยายามสลายการแบ่งแยกประเภทของความรู้ทางวัฒนธรรมต้องกระทำผ่านการขยายพรมแดนความรู้ทางวัฒนธรรมสู่ประเด็นศึกษาทางสังคมต่างๆ

ความสำเร็จของการผสมผสานการวิพากษ์ของนักปรัชญาร่วมสมัยและแนวทางของวัฒนธรรมศึกษาที่มุ่งศึกษาประเด็นทางสังคม ไม่ได้ทำให้เป้าหมายของวัฒนธรรมศึกษาเปลี่ยนไปในทางตรงข้าม สิ่งนี้กลับมายืนยันทัศนคติพื้นฐานของวัฒนธรรมศึกษาต่อการศึกษาวัฒนธรรม นั่นคือ การเมืองของวัฒนธรรม *ที่วัฒนธรรมไม่เคยมีความเป็นกลาง วัฒนธรรมเป็นสิ่งที่มีคุณค่าแฝงเสมอ* ฉะนั้น ความหมายและนัยยะของวัฒนธรรมไม่เพียงแค่โยงใยถึงสภาพทางสังคมและสภาวการณ์ดำรงอยู่ของมนุษย์ หากยังรวมถึงกระแสโลกที่ผลักดันให้ลักษณะทางวัฒนธรรมแปรเปลี่ยนตามการปรับตัวของเราอีกด้วย ฉะนั้น ความเข้าใจต่อวัฒนธรรมจึงไม่มีความเป็นหนึ่งเดียว ในทางตรงข้าม วัฒนธรรมกลับมีความแตกต่างและหลากหลายต่อกัน รวมทั้งทุกอย่างที่เกิดขึ้นในวิถีชีวิตของมนุษย์ สังคมและโลกที่อาศัยอยู่ย่อมเกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมทั้งสิ้น

ดั่งที่เห็นและเป็นอยู่: จากระเบียบรัฐสู่ระเบียบโลก

ความเป็นไปของโลกที่เราอาศัยอยู่ คือความเป็นจริงภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์ที่พยายามเชื่อมโยงความสัมพันธ์ของส่วนต่างๆ ของโลกเพื่อรองรับกับความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นให้เป็นไปในทิศทางเดียวกัน ด้วยการขยายการเติบโตทางเศรษฐกิจ บนความคิดเกี่ยวกับภูมิทัศน์ทางเศรษฐกิจการเมืองระหว่างประเทศ ดังนั้น กระแสโลกาภิวัตน์จึงส่งผลกระทบต่อการดำเนินชีวิตของทุกคนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เยอร์เก่น ออสเตอร์ฮามเมล (Jürgen Osterhammel) และไนลส์ ปีเตอร์สสัน (Neils P. Petersson) ได้กล่าวถึงสาระสำคัญของกระแสโลกาภิวัตน์ไว้ในหนังสือ *Globalization: A Short History* เพื่อนำเราไปสู่การอธิบายผลพวงของการเปลี่ยนแปลงในระดับมหภาคของเหตุการณ์ต่างๆ ในอดีต และมีผลกระทบต่อสายสัมพันธ์ของมนุษย์ อย่างเห็นได้ชัดว่า

> โลกาภิวัตน์มีอิทธิพลต่อชีวิตของมนุษยชาติส่วนใหญ่ และกลายเป็นส่วนหนึ่งในประสบการณ์ส่วนบุคคลของประชากรส่วนมากหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ในศตวรรษที่ 20 ประสบการณ์ของมนุษย์ได้รับอิทธิพลโดยตรงจากการรับรู้เกี่ยวกับวิกฤตการณ์ทางเศรษฐกิจโลก สงครามโลก และความเป็นไปได้ต่อเรื่องการทำลาย

ล้างโลกอย่างทันท่วงที หรือ ทีละเล็กทีละน้อย (Osterhammel and Petersson, 2005: 146)

ด้วยเหตุนี้ กระแสโลกาภิวัตน์จึงมีความสำคัญเป็นอย่างมาก เมื่อเรานำมาเชื่อมโยงกับการศึกษาลักษณะทางวัฒนธรรมในระดับโลก (global culture) เนื่องจากกระแสโลกาภิวัตน์ได้ก่อให้เกิดปรากฏการณ์ทางสังคมมากมาย เช่น การย่อยสลายพื้นที่และขอบเขตของรัฐชาติ การเกิดลักษณะข้ามชาติกับความคิดเรื่องท้องถิ่นนิยม (localism) นวัตกรรมทางด้านเทคโนโลยีและการสื่อสาร การรณรงค์รักษาธรรมชาติและสภาพแวดล้อม เป็นต้น สิ่งเหล่านี้ทำให้ลักษณะทางวัฒนธรรมของเราต้องปรับเปลี่ยนตัวเองไปตามพลวัตที่เกิดขึ้น

เซสเกีย เซสเซ่น (Saskia Sassen) ได้อธิบายถึงพลวัตในกระแสโลกาภิวัตน์ ด้วยการสร้างแนวทางการอธิบายโดยเน้นพลวัตจากมิติทางเศรษฐกิจและสังคมมากกว่าวัฒนธรรม แต่ในทางกลับกัน แนวทางในการอธิบายของเขากลับเป็นประโยชน์อย่างมากต่อวัฒนธรรมศึกษา กล่าวคือ ขอบข่ายของปัญหาร่วมสมัยที่เกิดขึ้นจากพลวัตของกระแสโลกาภิวัตน์ มาจากปัญหาในเชิงสิทธิอำนาจและเหตุผลของรัฐที่ถูกท้าทายผ่านเรื่องพรมแดน และการข้ามแดนของการเคลื่อนตัวทางการค้า กระบวนการผลิตสินค้า การไหลเวียนของทุน และการโยกย้ายถิ่นฐานของผู้คนทั่วทุกหนแห่งในปัจจุบัน เซสเซ่นเสนอว่า การก่อตัวของสภาวการณ์ข้ามชาติของสถาบันระหว่างประเทศ องค์กรในภาคธุรกิจ และผู้คน ได้สร้างปฏิสัมพันธ์กับรัฐโดยตรง จนทำให้รัฐต้องวางบทบาทของตนเองใหม่ เมื่อกระแสโลกาภิวัตน์ได้ตรึงพื้นที่ของรัฐด้วยเครือข่ายข้ามชาติที่ซ่อนเร้นและเล็ดลอดผ่านขอบเขตของอำนาจรัฐ จนในที่สุด การเปลี่ยนแปลงในระดับโครงสร้างของช่วงชั้นทางสังคม ที่การต่อรองทางเศรษฐกิจในระดับโลกและระดับท้องถิ่น เป็นผลมาจากการวางเครือข่ายการข้ามแดนขององค์กรทางเศรษฐกิจ การโยกย้ายถิ่นฐานของผู้คน และพลวัตทางเศรษฐกิจที่เกิดขึ้นในเมืองมหานครทั้งหลายได้ลดทอนความเป็นชาติ และบทบาทของรัฐให้อยู่ภายใต้กระแสโลก แม้ว่ารัฐยังคงสามารถควบคุมกติกาด้านการลงทุนทางธุรกิจ การเคลื่อนย้ายทุนและเทคโนโลยีหรือสามารถปกครองพลเมืองของตนและชาวต่างชาติให้อยู่ในระเบียบรัฐก็ตาม แต่ในขณะเดียวกัน รัฐจะต้องปรับตัวตามแรงขับเคลื่อนที่มาจากกระแสโลกด้วย เนื่องจาก ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นเริ่มต้นจากการวางเครือข่ายความสัมพันธ์ในลักษณะข้ามชาติ ที่เมืองมหานครในที่ต่างๆ ทั่วโลกได้กลายเป็นแม่ข่ายของความสัมพันธ์ดังกล่าว ในรูปแบบทางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง วัฒนธรรม และรวมทั้งอาชญากรรมและสิ่งที่ผิดกฎหมายอื่นๆ อีกด้วย เครือข่ายความสัมพันธ์ในลักษณะข้ามชาติได้ทำให้กระบวนการยอมรับต่อกระแสโลกาภิวัตน์ ทำให้รัฐลดบทบาทและ*แปรสภาพมาเป็น*หน่วยทางสังคมหน่วยหนึ่งที่สามารถเข้ามามีบทบาทในเครือข่ายดังกล่าว ในขณะเดียวกัน รัฐยังรักษาสถานภาพของตนเองด้วยการวางระเบียบกฎเกณฑ์ใหม่ การควบคุมเขตแดน และการ

โยกย้ายถิ่นฐานของพลเมืองและชาวต่างชาติอย่างเข้มงวดขึ้น เพราะว่านี่คือหนทางที่รัฐสามารถจะแสดงเหตุผลและสิทธิอำนาจของตนเอง อย่างไรก็ตาม ความเข้มงวดดังกล่าวนี้มิได้หมายความว่ารัฐปฏิเสธหรือขัดแย้งกับกระแสโลกาภิวัตน์ ในทางตรงข้ามรัฐส่วนใหญ่จะปรับตัวเพื่อเข้าร่วมกับกระแสโลกอยู่ตลอดเวลา แต่ในขณะเดียวกันรัฐก็กระทำการและสร้างปัญหาให้เกิดขึ้นแก่ชีวิตของผู้คนมากขึ้นอีกด้วยเช่นกัน

ในขณะที่รัฐชาติประสบปัญหาในการปรับตัวเข้าสู่กระแสโลก วัฒนธรรมกลับสามารถปรับเปลี่ยนไปตามพลวัตต่างๆที่เกิดขึ้นอย่างรีบเร่งในช่วง 3 ทศวรรษที่ผ่านมา และผลิตสร้างรูปแบบทางวัฒนธรรมใหม่ๆขึ้นมาเสมอ ผ่านการขับเคลื่อนชีวิตของผู้คน พลวัตทางสังคม และนวัตกรรมทางเทคโนโลยีเป็นสำคัญ ยิ่งกว่านั้น การขับเคลื่อน (mobility) ของวัฒนธรรมยังสร้างความกลมกลืนระหว่างวัฒนธรรมต่างๆ ให้เกิดขึ้น ระหว่างวัฒนธรรมต่างชาติและวัฒธรรมท้องถิ่น ระหว่างวัฒนธรรมกระแสหลักกับกระแสรอง ระหว่างวัฒนธรรมดั้งเดิมกับวัฒนธรรมกลายพันธุ์ และ ระหว่างวัฒนธรรมบ้านนอกกับวัฒนธรรมเมือง นอกจากนี้ การขับเคลื่อนนี้ยังสลายความแตกต่างทางวัฒนธรรมให้เป็นวัฒนธรรมพันทาง (hybrid culture) หรือกลายพันธุ์ให้เป็นอื่นไปในที่สุด รวมทั้งยังสร้างแรงปะทะและความตึงเครียดทางวัฒนธรรมต่อกัน ภายใต้สภาวการณ์เช่นนี้ วัฒนธรรมศึกษาได้เปิดพื้นที่ในการศึกษาวัฒนธรรมอย่างเต็มตัว ด้วยการเข้ามาจำกัดขอบข่ายทางวัฒนธรรมให้กว้างขวางตั้งแต่ชีวิตประจำวันจนถึงสังคมระดับโลก

จากมุมมองที่มองลงมาที่วัฒนธรรมศึกษาและประเด็นศึกษาของวัฒนธรรมศึกษา เราพบว่า พลวัตทางวัฒนธรรมได้ขับเคลื่อนสนามของวัฒนธรรมศึกษาไม่ให้จำกัดอยู่พื้นที่ใด แต่อยู่ทุกหนทุกแห่ง ในสถานที่ เช่น ห้องนอน ท้องถนน จนถึง cyberspace บนระนาบของเวลาที่ความเป็นปัจจุบันคือความนิ่งของการเคลื่อนที่ของเวลาในชีวิตประจำวัน เกี่ยวข้องกับผู้คนที่เดินชอปปิ้งในย่านการค้าก้องโลกจนถึงผู้ทุกข์ยากที่ไม่รู้ว่าจะซุกหัวนอนที่ไหน ดังนั้น ถ้าเราสรุปแง่มุมของเหตุแห่งความโกลาหลที่เกิดขึ้นซึ่งวัฒนธรรมศึกษาต้องเผชิญในปัจจุบัน และในขณะเดียวกันวัฒนธรรมศึกษาก็สร้างความสับสนอลหม่านแก่เราด้วย ทั้งสองแง่มุมล้วนมีปัจจัยที่สอดรับต่อกันจนไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ ดังนี้

1) สถานภาพของความเป็นสังคมปัจจุบัน ที่เป็นผลมาจากความลักลั่นของยุคสมัยใหม่เองที่สร้างความย้อนแย้งกันเอง ในหนังสือ *All That Is Solid Melt into Air: the Experience of Modernity* ของมาร์เชล เบอร์แมน (Marshall Berman) ได้บ่งบอกถึงประสบการณ์ในยุคสมัยใหม่ว่าเป็นปัญหาขัดแย้งภายในตัวเอง ยุคสมัยใหม่นำมาซึ่งความก้าวหน้า ในขณะเดียวกันก็ทำลายล้างสิ่งเก่าแก่ที่มีมาแต่ดั้งเดิม จิตวิญญาณของผู้คนในยุคสมัยใหม่ที่ต้องการแสวงหาสิ่งใหม่ ความแปลกใหม่หรืออะไรก็ตามที่ไม่มีผู้ใดบุกเบิกหรือค้นพบมาก่อน ในขณะเดียวกันก็สูญเสียสิ่งอื่นๆ ไปด้วยเงื่อนไขของเวลาและโอกาส

ความลักลั่นของยุคสมัยใหม่นี้ ทำให้มิติทางวัฒนธรรมประสบกับปัญหาย้อนกลับมาที่นิยามความหมายภายในตัวมันเอง เนื่องจาก วัฒนธรรมมิใช่เพียงแค่สิ่งที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตของเรา แต่ยังเป็นที่ออกแบบไม่ได้ กำหนดกรอบได้ยาก เพราะว่า การดำรงชีวิตของผู้คนในยุคสมัยใหม่อยู่กับ ความไม่แน่นอนของการกำหนดชีวิต เนื่องจากอนาคตเป็นปลายเปิด เราไม่รู้ว่าจะเกิดอะไรขึ้นบ้าง แต่ผู้คนในยุคสมัยใหม่พยายามเข้าไปกำหนด กำกับ และจัดการกับวิถีชีวิตผ่านคุณค่าทางวัฒนธรรม

2) รูปแบบทางวัฒนธรรมที่ปรับเปลี่ยนตามพลวัตภายในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสังคม ที่มิติทางวัฒนธรรมเป็นสื่อกลางในการผสมผสานกลุ่มคนต่างๆ เข้าหากัน นับตั้งแต่เราไม่สามารถปลีกตัวหรือแยกตนเองไปอยู่ตามลำพังในสภาพธรรมชาติ ดำเนินชีวิตอย่างพอเพียงได้ ในทางตรงข้าม วิถีชีวิตของเรากลับถูกโอบรัดด้วยพลวัตดังกล่าว และแปลกแยกต่อยุคสมัยมากขึ้น เมื่อถูกโยงใยกลับไปบริบททางประวัติศาสตร์และการดำรงอยู่ของสภาพสังคมและชีวิตผู้คนทั้งที่มีลักษณะเฉพาะหรือร่วมกันก็ตาม จนทำให้การศึกษาทางวัฒนธรรมต้องตอบโจทย์ของสังคมนั้นๆ ท่ามกลางความพยายามคำอธิบายร่วมภายใต้สภาวการณ์ของยุคสมัยใหม่ ที่ทำให้โลกทั้งใบขับเคลื่อนไปในทิศทางเดียวกัน สิ่งเหล่านี้ทำให้วัฒนธรรมศึกษาในแต่ที่ ในแต่หัวข้อ ในแต่ละประเด็นศึกษา ต่างก็ต้องตอบคำถามพื้นฐานที่หล่อหลอมเนื้อหาทางความรู้จากสิ่งที่ศึกษาก่อน นั่นก็คือ ลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรมที่สัมพันธ์กับสภาพสังคมที่ศึกษา

กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ปัญหาของความโกลาหลของวัฒนธรรมศึกษาเกิดขึ้นมาพร้อมกับสภาวการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่วัฒนธรรมศึกษาถือกำเนิดขึ้นในสถานที่นั้นๆ ดังที่เราทราบเป็นอย่างดีแล้วว่า ประวัติศาสตร์ของวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษก่อตัวขึ้นมาจากปัญหาเรื่องวัฒนธรรมทางชนชั้น ที่นิยามและความหมายของวัฒนธรรมกระแสหลักมิได้ผนวกวัฒนธรรมของชนชั้นล่างหรือกรรมกรผู้ใช้แรงงานว่ามีวัฒนธรรม ประกอบกับสังคมอังกฤษเองเป็นสังคมแห่งชนชั้น ดังนั้นจึงเป็นไปไม่ได้ที่รูปแบบในการดำเนินชีวิตของกลุ่มคนชนชั้นเหล่านั้นจะมีพื้นที่ทางสังคม และสามารถแสดงออกถึงความมีวัฒนธรรมของพวกเขา ซึ่งแตกต่างจากกลุ่มคนชนชั้นสูง ในกรณีของวัฒนธรรมศึกษาในสเปน ปัญหาและประเด็นทางวัฒนธรรมกับเป็นปัญหาเรื่องความขัดแย้งภายใต้ยุคสมัยใหม่ ที่มิติทางวัฒนธรรมร้อยรัดไว้ด้วยปัญหาอื่นๆ ที่ดำรงอยู่ก่อนสมัยใหม่โดยเฉพาะ ปัญหาเรื่องความหลากหลายทางเชื้อชาติ เป็นต้น ในประเทศอื่นๆ เช่น จีนและฮ่องกง วัฒนธรรมศึกษามุ่งเน้นเนื้อหาเกี่ยวกับความเป็นชาติ กระบวนการสร้างลักษณะความเป็นชาติ (nationalization) ชีวิตทางสังคมชนชั้น โดยเฉพาะคนชั้นล่างและมีรายได้ต่ำตามหัวเมืองในชนบท ทั้งหมดนี้เป็นปัญหาเร่งด่วนที่จีนประสบปัญหาหลังจากการเปิดประเทศรับระบบการค้าเสรี และการผนวกรวมฮ่องกงเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของจีน

ลักษณะเฉพาะของแต่ละสังคมดังที่ยกตัวอย่างมานี้ บ่งบอกให้เห็นถึงทิศทางของวัฒนธรรมศึกษาที่ไม่มีทิศทางร่วมกันอย่างชัดเจน แต่มีแนวทางร่วมกันคือ การตอบคำถามทางวัฒนธรรมของสังคมร่วมสมัย ที่ผู้คนในแต่ละสังคมเผชิญหน้าอยู่ รวมทั้งทำความเข้าใจ อธิบาย และวิพากษ์เนื้อหาทางวัฒนธรรมที่เห็นและเป็นอยู่

3) เนื้อหาทางวัฒนธรรมและจุดยืนทางการเมืองของวัฒนธรรมศึกษา ถ้าวัฒนธรรมศึกษาคือการศึกษาวัฒนธรรม อะไรคือเนื้อหาทางวัฒนธรรมของวัฒนธรรมศึกษา คำตอบที่ง่ายที่สุดก็คือวัฒนธรรมร่วมสมัย แต่คำถามใหม่ที่ตามมาก็คือ ศึกษาอย่างไร และแตกต่างไปจากวิชามานุษยวิทยาอย่างไร

ความแตกต่างจากวิชามานุษยวิทยาคงมิได้อยู่ที่กรอบการศึกษา ขนบทางการศึกษา และระเบียบวิธีวิจัยของวิชามานุษยวิทยา เช่น การลงสนามเก็บข้อมูล การฝึกฝนการเขียนงานเชิงชาติพรรณวรรณา (ethnographic writing) เป็นต้น แต่วัฒนธรรมศึกษาไม่มีระเบียบวิธีวิจัย วิธีวิทยา เนื้อหาทางทฤษฎีที่นำมาศึกษาวัฒนธรรมเป็นของตนเอง และไม่มีการจำกัดเนื้อหาทางวัฒนธรรมที่แน่ชัด ในทางตรงข้าม วัฒนธรรมศึกษานำเอาทฤษฎี ความคิด มโนทัศน์ กรอบการวิเคราะห์ทุกอย่างที่สามารถนำมาประยุกต์เข้ากับการศึกษาวัฒนธรรมของตนเอง ทั้งนี้เนื่องจาก วัฒนธรรมศึกษาไม่ได้เริ่มต้นจากการเป็นแขนงวิชาที่ชัดเจน หากเป็นปริมณฑลทางการศึกษา ที่มีทั้งนัยยะของการต่อสู้ทางการเมืองเรื่องวัฒนธรรม และประเด็นศึกษาเฉพาะเพื่อสอดรับกับความเป็นการเมืองของวัฒนธรรมศึกษา วัฒนธรรมศึกษาแบกรับพันธกิจของการนำเสนอวัฒนธรรมรองให้มีตำแหน่งแห่งที่ทางวัฒนธรรมและการรับรู้ทางสังคม ดังนั้น เนื้อหาและองค์ความรู้ทางวัฒนธรรมของวัฒนธรรมศึกษาส่วนใหญ่ จึงมุ่งเน้นยังกลุ่มคนและรูปแบบทางวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อยในสังคม และในทางย้อนแย้งต่อกัน ก็มุ่งความสนใจไปยัง วัฒนธรรมสาธารณ์ (popular culure) ซึ่งมักจะถูกดูเบาและลดทอนคุณค่าในการประมวลออกมาเป็นความรู้ทางวัฒนธรรม แต่ในความเป็นจริงแล้ว วัฒนธรรมสาธารณ์กลับทรงอิทธิพลต่อสังคม เข้าถึงชีวิตของผู้คนในระดับชีวิตประจำวัน และกลืนกินชีวิตของผู้คนและเนื้อหาทางวัฒนธรรมให้หลอมรวมร่วมกัน

4) ความพยายามสลายและก้าวข้ามสาขาวิชาหรือแขนงวิชา รวมทั้งความพยายามบูรณาการองค์ความรู้ผ่านสาขาวิชาหรือแขนงวิชา ซึ่งรู้จักกันในนามของ ‘สหวิทยาการ’ แต่ความเป็นสหวิทยาการนี้จำเป็นต้องมีประเภทของความรู้เป็นแกนกลางเพื่อให้การร้อยเนื้อหาต่างๆร่วมกันเป็นไปได้ วัฒนธรรมศึกษาจึงได้กลายเป็นคำตอบเชิงสหวิทยาการอีกคำตอบหนึ่ง ซึ่งเป็นอะไรและอย่างไรก็ได้ตามความปรารถนาของการจัดการองค์ความรู้และหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา แต่สอดคล้องกับความต้องการของผู้สนใจ และการเติบโตด้านพาณิชยกรรมของการศึกษา ดังหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาที่มีให้เห็นอย่างดาษดื่นทั่วโลกในขณะนี้

ถ้าเหตุแห่งความโกลาหลมาจากข้อสรุปดังกล่าว ประเด็นศึกษาของวัฒนธรรมคืออะไร วัฒนธรรมศึกษาทำการศึกษาทุกประเด็น ทุกเรื่องราว ทุกเนื้อหาทางวัฒนธรรม ทั้งหมดขึ้นอยู่กับความสนใจและขอบเขตของสิ่งที่ศึกษา เราจะจำแนกประเด็นออกมาได้อย่างไร ไม่มีคำตอบที่แน่นอนและตายตัว แต่สิ่งหนึ่งที่เราสามารถกระทำได้ก็คือ การจัดวางขอบข่ายของเนื้อหาที่ศึกษาซึ่งเกี่ยวข้องและเกี่ยวเนื่องกับลักษณะทางวัฒนธรรมของสภาพสังคมร่วมสมัย ด้วยคำถามเกี่ยวกับสนามทางความรู้ที่สามารถประมวลออกมาได้ ด้วยเหตุนี้เอง ผู้เขียนจึงจำแนกประเด็นที่น่าจะจัดอยู่ในขอบข่ายของวัฒนธรรมศึกษาและก่อให้เกิดความโกลาหลมากที่สุดในการรับรู้ต่อวัฒนธรรมศึกษา โดยแบ่งออกเป็น 4 ประเด็น ดังต่อไปนี้

1) รูปแบบทางวัฒนธรรมร่วมสมัยและกระแสบริโภคนิยม

2) สื่อและปริมณฑลสาธารณะ

3) พลเมือง การโยกย้ายถิ่นฐาน คนพลัดถิ่น และวัฒนธรรมข้ามแดน

4) วัฒนธรรม ตลาด และนโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษา

2. รูปแบบทางวัฒนธรรมร่วมสมัยและกระแสบริโภคนิยม

‘วัฒนธรรมร่วมสมัย’ นอกจากจะเป็นเนื้อหาสาระหลักของวัฒนธรรมศึกษาแล้ว พลวัตและความหลากหลายของรูปแบบทางวัฒนธรรมนี้ยังเป็นโจทย์ทางวิชาการที่ท้าทายนักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาอีกด้วย ในความเป็นจริงแล้ว ความสนใจในวัฒนธรรมร่วมสมัยเริ่มต้นการศึกษาวัฒนธรรมสาธารณ์ (Popular Culture) และ/หรือ วัฒนธรรมมวลชน (Mass Culture) จากมุมมองทางทฤษฎีและแนวคิด ‘การสถาปนาอุดมการณ์นำ’ (Hegemony) ของแอนโตนิโอ กรัมส์ซี่ (Antonio Gramsci) ในช่วงทศวรรษ 1970 เพื่อวิเคราะห์ประเด็นต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับการเมืองของวัฒนธรรมสาธารณ์ โดยแนวคิดดังกล่าวพิจารณาวัฒนธรรมสาธารณ์ว่าเป็นผลผลิตของการครอบงำทางอุดมการณ์ นอกจากนี้ แนวคิดนี้ยังได้เปลี่ยนทรรศนะในการศึกษาวัฒนธรรมสาธารณ์ดั้งเดิมที่พิจารณาว่า วัฒนธรรมสาธารณ์เป็นวัฒนธรรมของชนชั้นล่าง หรือเป็นลักษณะทางวัฒนธรรมที่เป็นผลิตผลของระบบทุนนิยมเท่านั้น โดยชี้ให้เห็นถึงการสอดแทรกทางอุดมการณ์ภายในขั้นตอนและการนำเสนอความหมายทางวัฒนธรรม

สจ๊วต ฮอลล์ (Stuart Hall) ถือได้ว่าเป็นบุคคลที่ประยุกต์แนวคิดของกรัมส์ซี่ ด้วยการนำเสนอมโนทัศน์ ‘การสร้างความหมาย’ (articulation) เพื่ออธิบายความขัดแย้งทางอุดมการณ์ที่เกิดขึ้นในวัฒนธรรมสาธารณ์ ฮอลล์ได้แบ่งแยกขั้นตอน ‘การสร้างความหมาย’ ออกเป็น 2 ส่วน คือ

การนำเสนอความหมายและการเชื่อมโยงความหมายดังกล่าวเข้ากับบริบทเฉพาะ โดยที่ความหมายหนึ่งๆ จะดำรงอยู่กับผู้คนภายใต้ลักษณะทางวัฒนธรรมอย่างใดอย่างหนึ่งด้วย[5]

บทวิเคราะห์ของฮอลล์มีอิทธิพลต่อทิศทางของวัฒนธรรมศึกษาจากเดิมที่ศึกษาวัฒนธรรมทางชนชั้นสู่วัฒนธรรมสาธารณ์ ด้วยการวิเคราะห์ 'ความหมายทางวัฒนธรรม' เป็นหลัก ยิ่งกว่านั้น การเปลี่ยนแปลงทิศทางของวัฒนธรรมศึกษานี้ยังมีผลกระทบต่อประเด็นศึกษาโดยมุ่งความสนใจมายัง 'วัฒนธรรมบริโภค' ซึ่งเป็นรูปแบบวัฒนธรรมร่วมสมัยที่กลายเป็นส่วนหนึ่งในวิถีชีวิตของมวลชน ในหนังสือ *Cultural Studies and the Study of Popular Culture* จอห์น สตอรี่ย์ (John Storey) อธิบายเหตุผลหลักที่วัฒนธรรมศึกษามุ่งศึกษาการบริโภคไว้ 2 ประการ คือ เหตุผลประการแรกเกิดจากพัฒนาการทางทฤษฎีในวัฒนธรรมศึกษาที่ศึกษา และ/หรือ วิเคราะห์ความหมายเป็นหลัก เนื่องจากนักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาเข้าใจว่า วาทกรรมทางวัฒนธรรมย่อมมีความหมายบางอย่างปรากฏ และ/หรือซ่อนอยู่ ฉะนั้น พันธกิจของวัฒนธรรมศึกษาคือการถอดรหัสทางวัฒนธรรมนั้นออกมา โดยตีแผ่ให้เห็นถึงกลไกการครอบงำทางอุดมการณ์ที่หลบเร้นในความเป็นสาธารณ์ของวัฒนธรรมร่วมสมัย เหตุผลประการต่อมาเป็นเหตุผลทางการเมืองที่พันธกิจของวัฒนธรรมศึกษาเกิดขึ้นมาเพื่อปฏิเสธวัฒนธรรมชั้นสูง ด้วยเหตุนี้เอง การศึกษาวัฒนธรรมบริโภคจึงเป็นการเปิดแนวรบด้านการศึกษาวัฒนธรรมของวัฒนธรรมศึกษา ด้วยการชี้ให้เห็นว่าการเมืองของวัฒนธรรมศึกษาคือการศึกษาเนื้อหาสาระทางวัฒนธรรมของมวลชนคนส่วนมากซึ่งเกิดขึ้นมาจากวิถีชีวิตของพวกเขาเอง ดังนั้น การศึกษาการบริโภคจึงไม่ใช่การศึกษาความสัมพันธ์ภายในระบบเศรษฐกิจทุนนิยม แม้ว่านักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาจะถือว่า การบริโภคเกี่ยวข้องกับการผลิตซ้ำทางอุดมการณ์ก็ตาม แต่พวกเขาไม่ยอมรับว่าการบริโภคเป็น 'จิตสำนึกที่ผิดพลาด' (false consciousness) ในทางตรงข้าม พวกเขาถือว่าการบริโภคคือลักษณะทางวัฒนธรรมรูปแบบหนึ่งซึ่งเกิดขึ้นมาภายใต้ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจในระบบนิยมและส่งผลต่อการดำเนินชีวิตในสังคม ฉะนั้น การบริโภคจึงมีผลต่อการสร้างสรรค์รูปแบบทางวัฒนธรรมเช่นเดียวกับกิจกรรมอื่นๆ ของมนุษย์ สตอรี่ย์สรุปสาระของข้อถกเถียงนี้ว่า "วัฒนธรรมไม่ได้เป็นอะไรที่เกิดขึ้นมาให้เราบริโภค วัฒนธรรมคืออะไรที่เรา*สร้าง*ขึ้นภายใต้ปฏิบัติการในระดับชีวิตประจำวัน การบริโภคเกี่ยวข้องกับ*การสร้าง*วัฒนธรรม" (Storey, 2003: 132) ด้วยเหตุนี้เอง ความสนใจในวัฒนธรรมร่วมสมัยและกระแสบริโภคนิยมจึงสอดรับกันทั้งในระบบปรากฏการณ์ทางสังคมและเนื้อหาทางทฤษฎี นักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษานอกจากจะหาเส้นทางความคิดซึ่งลากผ่านแนวคิดสัญวิทยาในเรื่องการวิเคราะห์ความหมายและคุณค่าทางวัฒนธรรมแล้ว พวกเขายังได้ขับเคลื่อนประเด็นต่างๆ ให้แตกต่างหลากหลายภายใต้ลักษณะร่วมของวัฒนธรรมบริโภค

[5] โปรดดู (Hall, 1982, 1996B) ประกอบ

และนัยยะทางวัฒนธรรมที่เผยออกมาในลักษณะที่แตกต่างกัน เช่น อัตลักษณ์ วิถีชีวิตและรสนิยม เป็นต้น

จากคุณค่าถึงระบบสัญญะและยิ่งกว่านั้น

การศึกษา 'คุณค่าทางวัฒนธรรมของการบริโภค' เริ่มต้นอย่างจริงจังจากกลุ่มนักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาสำนักเบอร์มิ่งแฮม (the Birmingham School) ที่สนใจในเรื่องการครอบงำและการแพร่กระจายทางอุดมการณ์ ความเชื่อ คุณค่า ที่ก่อให้เกิดความหมาย การรับรู้ ปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนกับวัตถุ และความตระหนักรู้ถึงความเป็นไปของสังคมวัฒนธรรมที่ก่อให้เกิดการเปิดกว้างต่อนัยยะทางวัฒนธรรม บรรดานักวิชาการเหล่านี้ส่วนใหญ่ได้รับอิทธิพลจากสจ๊วต ฮอลล์ กระนั้นก็ตาม พวกเขายังได้พัฒนาเนื้อหาเพิ่มขึ้น โดยมุ่งลดทอนการการสร้างคู่ตรงข้ามระหว่างวัฒนธรรมสาธารณ์กับวัฒนธรรมชั้นสูง โดยพิจารณาความเป็นสุนทรียะและการสร้างและแจกแจงคุณค่าต่างๆ ภายในรูปแบบการบริโภคผลิตภัณฑ์มวลชน[6] ตลอดจน การศึกษาปฏิบัติการของวัฒนธรรมเชิงพาณิชย์ (enterprise culture) ที่สื่อมีบทบาทในการสร้างคุณค่าของการบริโภค[7]

การศึกษาวัฒนธรรมวัยรุ่นของฟิล โคเฮน (Phil Cohen) คือ "Subculture Conflict and Working-class Community" (1980, บทความนี้ตีพิมพ์ครั้งแรกในปี 1972) ถือว่าเป็นงานบุกเบิกในประเด็นดังกล่าว โคเฮนศึกษาชีวิตวัยรุ่นซึ่งมีพื้นเพทางครอบครัวชนชั้นล่างในกรุงลอนดอน วัยรุ่นกลุ่มนี้พยายามออกจากความขัดแย้งภายในรูปแบบทางวัฒนธรรมของผู้ปกครองของพวกเขา ซึ่งขัดแย้งในตัวเองในด้านการบริโภคระหว่างการบริโภคตามความต้องการดำเนินชีวิตอย่างชนชั้นผู้ใช้แรงงานอย่างเดิมกับความต้องการบริโภคสินค้าภายใต้การหล่อหลอมของกระแสบริโภคนิยม กลุ่มวัยรุ่นเหล่านี้พยายามผสมผสานลักษณะทางวัฒนธรรมของชนชั้นล่างซึ่งเป็นพื้นฐานดั้งเดิมของตนเองกับการแสดงออกใน*ความสัมพันธ์เชิงจินตนาการ*ที่มีต่อสภาวการณ์การดำเนินชีวิตในลักษณะชนชั้นกลาง กล่าวคือพวกเขายังคงดำเนินชีวิตอย่างที่พ่อแม่ของพวกเขาเป็นอยู่ แต่พวกเขากลับบริโภคสินค้า ฟังเพลงและแต่งกายเช่นเดียวภาพลักษณ์ที่ปรากฏอยู่ในสื่อโฆษณาต่างๆ สำหรับชนชั้นกลาง บทความของโคเฮนชี้ให้เห็นว่า วัฒนธรรมย่อยของบรรดากลุ่มวัยรุ่นดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงความขัดแย้งระหว่างรูปแบบทางวัฒนธรรมผ่านคุณค่าของการบริโภค (โปรดดู Cohen, 1980: 78-87)

---

[6] สำหรับผู้ที่สนใจในเรื่องรสนิยม ความเป็นสุนทรียะของวัฒนธรรมสาธารณ์ โปรดดูบทความต่างๆ ในหนังสือ *Beautiful Things in Cultural Studies* (2006) ประกอบ

[7] สำหรับผู้ที่สนใจในเรื่องวัฒนธรรมเชิงพาณิชย์ โปรดดูบทความต่างๆ ในหนังสือ *Enterprise Culture* (1991) ประกอบ

การศึกษา ‘คุณค่าทางวัฒนธรรมของการบริโภค’ ได้รับการพัฒนาทางแนวคิดต่อมา โดยมุ่งความสนใจไปยังความสัมพันธ์ระหว่างผู้บริโภค สินค้าและกระบวนการผลิตสินค้า โดยกลุ่มนักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาสำนักเบอร์มิ่งแฮมภายใต้การนำของฮอลล์และพอล ดูเกย์ (Paul du Gay) แนวทางศึกษาดังกล่าวนำเสนอมโนทัศน์ ‘วงจรทางวัฒนธรรม’ (the circuit of culture)[8] ซึ่งนำมาวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่าง การผลิต (production) การบริโภค (consumption) การควบคุม (regulation) การนำเสนอ (representation) และอัตลักษณ์ (identity) ที่เกิดขึ้นอย่างเป็นวงจร เพื่ออธิบายให้เห็นถึงการเชื่อมโยงที่เกิดขึ้นภายในกระบวนการผลิตและการบริโภคสินค้าในระดับชีวิตประจำวัน คุณค่าทางวัฒนธรรมของการบริโภคนอกจากจะชี้ให้เห็นถึงรูปแบบในการดำเนินชีวิตในสังคมสมัยใหม่แล้ว คุณค่านี้ยังซ่อนเร้นไว้ด้วยความหมายทางวัฒนธรรม

นอกจากนี้ การศึกษาเรื่องการบริโภคของนักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษายังผนวกแนวคิดวัตถุทางวัฒนธรรม (material culture)[9] มาเป็นแนวทางในการศึกษาเรื่องการบริโภค เพื่อบ่งบอกคุณค่าที่เกิดขึ้นในระหว่างความสัมพันธ์ของการบริโภคและความหมายทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้น เช่น งานเขียนเกี่ยวกับวัฒนธรรมบริโภคของซีเลีย ลูรี่ (Celia Lury) ในหนังสือ *Consumer Culture* ซึ่งกล่าวว่าวัฒนธรรมบริโภคนั้นเกิดจากการเปิดกว้างของระบบตลาดและการค้าเสรี จนทำให้สินค้าแต่ละชนิดไม่ได้ตอบสนองเพียงแค่ความต้องการสินค้า หากยังเป็นหนทางในการสร้างค่านิยมใหม่ให้แก่กลุ่มคนต่างๆ จนเป็นความเคยชิน ลูรี่หยิบยกกรณีศึกษากลุ่มคนต่างๆ ที่ล้วนขานรับวัฒนธรรมบริโภคนิยม นับตั้งแต่คนจนไปจนถึงคนชั้นกลางที่ต่างฝ่ายก็ล้วนอยู่ในกระแสนี้ เพราะว่าความสัมพันธ์ระหว่างสินค้ากับพวกเขาได้ก่อให้เกิดคุณค่าทางวัฒนธรรมต่างๆ เช่น ลักษณะทางอัตลักษณ์ การสร้างความปรารถนาด้วยภาพลักษณ์ และความรู้สึกร่วมต่อความจริงแท้ของยี่ห้อกับผลิตภัณฑ์ของสินค้า (โปรดดู Lury, 1996 ประกอบ)

ยิ่งกว่านั้น กลุ่มนักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษายังได้รับอิทธิพลทางความคิดจากแนวคิดสัญวิทยา (semiology) โครงสร้างนิยมและหลังโครงสร้างนิยมเป็นหลัก โดยมีนักทฤษฎี เช่น โรลองด์ บาร์ตส์ (Roland Barthes) ฌอง โบดริยาร์ด (Jean Baudrillard) ปิแอร์ บูร์ดิเยอ (Pierre Bourdieu) เป็นต้น เป็นแหล่งอ้างอิงเชิงทฤษฎีที่สำคัญ แนวทางนี้ได้ยังผลให้บรรดานักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษามุ่งศึกษาค่านิยม รสนิยม โลกทัศน์ทางวัฒนธรรมของผู้บริโภคและกระบวนการทำให้เป็นสินค้า (commodification) ที่นัยยะทางวัฒนธรรมของการบริโภคเป็นความเป็นปกติวิสัย และ/หรือ ความเสมือนจริงในระดับชีวิตประจำวันในสังคมปัจจุบัน รวมทั้งการอ้างอิงกระแสหลังสมัยใหม่ (postmodernity) เพื่ออธิบายการเปลี่ยนผ่านลักษณะและรูปแบบทาง

---

[8] สำหรับผู้ที่สนใจในมโนทัศน์นี้ โปรดดู (Du Gay, Hall et al, 1997 และ Du Gay, 1997) ประกอบ

[9] สำหรับผู้ที่สนใจในแนวคิดวัตถุเชิงวัฒนธรรม โปรดดู (Miller, 1997) และ (Woodward, 2007) ประกอบ

สังคม การใช้ชีวิต และวิถีทางเศรษฐกิจที่รู้จักกันภายใต้มโนทัศน์ 'ทุนนิยมตอนปลาย' (late capitalism) และ 'สังคมแห่งการบริโภค' (consumer society)[10] อย่างไรก็ตาม แม้ว่า กรณีศึกษาในแนวทางนี้จะมีจำนวนมากมาย แต่ปัญหาสำคัญที่พบก็คือ ลักษณะของคำอธิบายยังคงจัดวางเนื้อหาอยู่ในประเด็นเกี่ยวกับนัยยะและความหมายทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้น การศึกษาเรื่องจับจ่ายสินค้า (shopping) ในห้างสรรพสินค้าถือว่าเป็นตัวอย่างอันดีที่ชี้ให้เห็นถึงประเด็นนี้ เรโชล เบาวล์บี่ (Rachel Bowlby) กล่าวถึงการจับจ่ายสินค้าภายในห้าสรรพสินค้านั้น ไม่ได้เป็นการซื้อสินค้าที่ตนเองต้องการในสถานที่ดังกล่าวเท่านั้น หากเป็นกิจกรรมหนึ่งในการดำเนินชีวิต เบาวล์บี่กล่าวไว้ดังนี้

> ผู้คนสามารถมาและไป เพื่อมองและฝัน มีโอกาสที่จะซื้อสินค้า การจับจ่ายสินค้าถือว่าเป็นกิจกรรมยามว่างของคนชั้นกลาง เป็นหนทางที่จะปล่อยเวลากับการหาความสุข เช่นเดียวกับการไปเที่ยวเล่นหรือเยี่ยมชมพิพิธภัณฑ์ (Bowlby, 1985: 3-4)

ความสนใจต่อคุณค่า นัยยะและความหมายทางวัฒนธรรมของการบริโภคยังคงเป็นเนื้อหาสาระหลักในวัฒนธรรมศึกษา ส่วนประเด็นและกรณีศึกษาที่เพิ่มมากขึ้นนั้นมิได้จำกัดอยู่เพียงแค่การอธิบายลักษณะทางวัฒนธรรมที่เห็นและเป็นอยู่เท่านั้น แต่ยังจะผนวกมโนทัศน์อื่นๆ เข้ามา เช่น เวลาว่าง ชีวิตประจำวัน พื้นที่และสถานที่ เป็นต้น สิ่งเหล่านี้ถือได้ว่าเป็นการเพิ่มมิติหรือมุมมองที่หลากหลาย เพื่อสร้างคำอธิบายให้เกิดพลวัตและปฏิสัมพันธ์ระหว่างคุณค่าและแนวทางในการดำเนินชีวิตที่ใกล้ชิดต่อกันมากยิ่งขึ้น[11]

จากการบริโภคสินค้าถึงสิทธิอำนาจของผู้บริโภค

ความสำเร็จของวัฒนธรรมบริโภคนอกจากจะตรึงวิถีชีวิตของเราไว้กับระบบทุนนิยม เพื่อหล่อเลี้ยงระบบทุนนิยมให้ขับเคลื่อนไปตามพลวัตของกระแสโลกแล้ว วัฒนธรรมบริโภคยังมีผลโดยตรงต่อต่อการสร้างสรรค์ในภาคการผลิตให้เกิดนวัตกรรมใหม่ๆ เกิดขึ้น จนในที่สุดก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงลักษณะการบริโภคตามมา กล่าวคือ เมื่อรูปแบบการบริโภคเดิมมักจะเกิดขึ้นบน

---

[10] สำหรับผู้ที่สนใจประเด็นเกี่ยวกับวัฒนธรรมบริโภค โปรดดู (ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2550ก; 2550ข), (Clarke, 2003) เป็นต้น

[11] สำหรับผู้ที่สนใจในกรณีศึกษาเกี่ยวกับวัฒนธรรมบริโภคที่ผนวกมโนทัศน์อื่นๆ มาประกอบ โปรดดู (Peterson, 2005) เป็นต้น

พื้นฐานของการกระตุ้นและการเติบโตทางเศรษฐกิจเป็นหลัก ด้วยการเน้นการบริโภคที่ความจำเป็นต้องบริโภคเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตประจำวันของเรา โดยการกระตุ้น การเร่งเร้าจากสื่อ การสร้างกระแสความรู้สึกร่วม หรือแม้กระทั้งการตื่นตัวของผู้คนในสังคม แต่การขยายตัวของการบริโภคยังคงมีข้อจำกัดอยู่ เนื่องจากแกนกลางในการบริโภคยังคงขึ้นอยู่กับสินค้า คุณค่า นัยยะ และความหมายทางวัฒนธรรมของสินค้านั้นๆ

ความพยายามขจัดข้อจำกัดนี้ก็คือ การเปิดโอกาสให้ผู้บริโภคมีสิทธิที่จะกำหนดรูปแบบลักษณะสินค้า และมีเสรีภาพใน 'สิ่งที่มีให้เลือก' มากขึ้น หนังสือรวมบทความ *The Authority of Consumer* ได้นำเสนอประเด็นศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างระบบตลาดการค้าเสรีและผู้บริโภคว่าเป็นเงื่อนไขหลักที่ผลักดันให้ผู้บริโภคเข้ามามีบทบาทในการเลือกสรรสินค้าตามความต้องการของตนเองเป็นหลัก ในขณะที่ผู้ผลิตสินค้าต้องสร้างความพึงพอใจแก่ผู้บริโภคเป็นสำคัญ (โปรดดู Keat, Whiteley and Abercrombie, 1994: 1-19) นอกจากนี้ เนื้อหาในหนังสือเล่มนี้ยังได้กล่าวถึงบทบาทของผู้บริโภคที่จะสร้างรสนิยมเป็นของตนเองขึ้นมา ด้วยเงื่อนไขที่พวกเขามีอิสระในการเลือกบริโภคสินค้าตามรูปแบบและแนวทางของตน เพราะว่าการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่ความก้าวหน้าทางเศรษฐกิจไม่ได้ขึ้นอยู่กับการผลิตเพียงอย่างเดียว หากขึ้นอยู่กับลักษณะการบริโภคอีกด้วย

ซิกมุนท์ บอแมน (Zygmunt Bauman) ให้ความสนใจในบทบาทของผู้บริโภค โดยชี้ให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 1980 เป็นต้นมา ผู้บริโภคไม่ได้เป็นบุคคลที่เชื่อหรือคล้อยตามสื่อหรือผู้แนะนำสินค้าแก่เราอีกต่อไป ในหนังสือ *Legislators and Interpreters* เขาอธิบายการเปลี่ยนแปลงนี้ด้วยเหตุผลที่ว่า ปัจเจกชนมีความผูกพันกับสังคมมากขึ้นด้วยการเปิดกว้างของข้อมูลข่าวสาร ฉะนั้น พวกเขาจึงไม่จำเป็นต้องยึดถือทรรศนะใดทรรศนะหนึ่งที่เป็นความเห็นหลัก นอกจากทรรศนะของตนเองที่จะกำหนดการเลือกซื้อสินค้า (โปรดดู Bauman, 1987: 149-87) ยิ่งกว่านั้น บอแมนยังได้ขยายรายละเอียดของสิทธิอำนาจของผู้บริโภคว่าเกิดขึ้นได้ เมื่อผู้บริโภคมีความเข้มแข็ง พวกเขาก็มีโอกาสที่จะเลือกซื้อสินค้าตามความต้องการของตนเองมากขึ้นด้วย บอแมนกล่าวไว้ในหนังสือ *Freedom* ดังนี้

> ตลาดผู้บริโภคเป็นพื้นที่ที่เสรีภาพและความแน่นอนเกิดขึ้นและได้รับการบรรจุไว้ เสรีภาพได้มาจากการไม่มีเรื่องน่าเวียนหัว [ต่อสินค้าที่เลือกซื้อ] ส่วนความแน่นอนก็สามารถทำให้เกิดความพึงพอใจ ด้วยการไม่มีทรรศนะเชิงอัตวิสัยอื่นใดมารบกวน (Baumen, 1988: 66)

แน่นอนว่า บทบาทของผู้บริโภคมีความสำคัญมากขึ้น เนื่องจากสิทธิอำนาจของผู้บริโภคคือการขับเคลื่อนความสามารถในการบริโภคให้เป็นเรื่องทางเลือกในการบริโภค เพื่อข้ามพ้นจากการครอบงำของกระบวนการผลิตที่อยู่เหนือการบริโภคและการเข้ามากำหนดคุณค่าทางวัฒนธรรมต่อการบริโภค นอกจากนี้ สิทธิอำนาจของผู้บริโภคยังได้เข้ามาต่อรองคุณลักษณะของสินค้าให้เป็นไปตามความต้องการของผู้บริโภคแต่ละคนเพื่อให้เกิดลักษณะเฉพาะหรือความแตกต่างระหว่างสินค้าหรือผลิตภัณฑ์มวลชนที่ผู้คนต่างใช้เหมือนๆ กัน รวมทั้งยังนำไปสู่สร้างลักษณะทางวัฒนธรรมที่พวกเขาสามารถกำหนดตามความต้องการและความปรารถนาของตนเองได้ ด้วยเหตุนี้เอง การศึกษาวัฒนธรรมบริโภคจึงหันเหความสนใจมายัง ‘วัฒนธรรมย่อย’ (subculture) ของการบริโภค โดยศึกษาลักษณะและรูปแบบการบริโภคสินค้าที่นอกจากการแยกย่อยของลักษณะสินค้าจะสนองตอบต่อความต้องการของผู้บริโภค ในลักษณะที่พวกเขาเลือกสินค้าตามที่ตนเองต้องการแล้ว พวกเขายังต้องการลักษณะเฉพาะของสินค้าที่ตนเองสามารถสร้างความแตกต่างจากผู้อื่นเพื่อบ่งบอกความเป็นเจ้าของ รวมทั้งอัตลักษณ์และตัวตนของตนเองอีกด้วย[12]

วัฒนธรรมย่อยคืออะไร? วัฒนธรรมย่อยในที่นี้ไม่ใช่รูปแบบทางวัฒนธรรมที่อยู่ภายใต้วัฒนธรรมหลัก รวมทั้งไม่ใช่ความเบี่ยงเบนหรือความแตกต่างจากวัฒนธรรมกระแสหลัก หรือแม้กระทั้งจะเป็นวัฒนธรรมต้านต่อวัฒนธรรมที่คนส่วนใหญ่ยึดถือเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิต วัฒนธรรมย่อยเกิดจากการสร้างความแยกย่อยทางวัฒนธรรมให้เกิดขึ้นด้วยการนำเสนอรูปแบบทางวัฒนธรรมที่ทุกคนสามารถแสดงตัวตนของตนเอง วัฒนธรรมย่อยในรูปแบบนี้อาจจะเรียกได้อีกอย่างว่า ‘DIY Culture’ หรือ ‘วัฒนธรรมการสร้างสรรค์สิ่งต่างๆ ได้ด้วยตนเอง’ (do it yourself)

ในปัจจุบัน ลักษณะวัฒนธรรมย่อยที่เกิดขึ้นในการบริโภคเป็นผลมาจากการเติบโตและขยายยตัวของแนวคิดเรื่อง ‘องค์ประธานในการบริโภค’ (consuming subject) ที่ผู้บริโภคสามารถกำหนดแนวทางในการบริโภคตามสิทธิ เสรีภาพและความต้องการของตน ลักษณะขององค์ประธานนี้ทำให้การทำความเข้าใจต่อวัฒนธรรมบริโภคขยายประเด็นการศึกษาไปสู่บทบาทของรัฐและปฏิบัติการของรัฐที่เข้ามาส่งเสริมและคุ้มครองการบริโภคให้เกิดประโยชน์ต่อการเติบโตทางเศรษฐกิจและการเพิ่มรายได้ของรัฐผ่านการจัดเก็บภาษีมูลค่าเพิ่มอีกด้วย ในหนังสือ *A Consumer’s Republic: The Politics of Mass Consumption in Postwar America* ลิซาเบ็ธ โคเฮน (Lizabeth Cohen) ได้แบ่งประเภทผู้บริโภคออกเป็น ‘ผู้บริโภคเชิงพลเมือง’ (citizen consumer) และ ‘ผู้ซื้อสินค้า’ (purchasing consumer) (Cohen, 2003: 8) ผู้บริโภคทั้งสองประเภทนี้มีลักษณะแตกต่างกันที่ความตระหนักถึงความสำคัญของการบริโภค ผู้ซื้อสินค้ามักจะ

---

[12] สำหรับผู้ที่สนใจในความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมย่อยกับวัฒนธรรมบริโภค โปรดดู (Hebdige, 1979) เป็นต้น

หมายถึงผู้บริโภคที่เป็นกลุ่มเป้าหมายของผู้ผลิตสินค้าเท่านั้น ในขณะที่ผู้บริโภคเชิงพลเมืองคือบุคคลที่นอกจากจะซื้อหรือจับจ่ายสินค้าแล้ว พวกเขายังถือได้ว่าเป็นกลุ่มคนที่ตระหนักดีว่าการบริโภคคือการทำให้ระบบเศรษฐกิจเติบโต แม้ว่าโคเฮนจะไม่ได้ให้นิยามความหมายที่ชัดเจนลงไปก็ตาม แต่นัยยะที่กล่าวถึงนั้นมีความสำคัญต่อการผลักดันให้การบริโภคกลายเป็นคุณค่าทางวัฒนธรรมที่ทุกคนตระหนักถึงบทบาทของตนหรือความเป็นพลเมืองที่ต้องร่วมรับผิดชอบต่อเสถียรภาพทางเศรษฐกิจของสังคม การศึกษาพัฒนาการของการบริโภคของโคเฮนนอกจะชี้ให้เห็นว่า รัฐจะเป็นผู้สนับสนุนการบริโภคเสมอมาแล้ว รัฐยังต้องเข้ามามีบทบาทส่งเสริมให้สิทธิอำนาจของผู้บริโภคมีความเข้มแข็งอีกด้วย ดังนั้น เราจึงไม่ประหลาดใจเลยว่า การบริโภคคือความจำเป็นของสังคมที่ถูกบ่มเพาะให้เกิดขึ้นในวิถีชีวิตของเราอย่างมีรูปแบบจนกลายเป็นลักษณะทางวัฒนธรรม

สำหรับวัฒนธรรมศึกษาแล้ว ความสนใจในสิทธิอำนาจของผู้บริโภคนอกจากจะเป็นขับเคลื่อนเนื้อหาสาระของวัฒนธรรมบริโภคให้หลุดพ้นร่มเงาของการค้นหานัยยะและความหมายทางวัฒนธรรมแล้ว การศึกษาประเด็นนี้ยังโยงใยความเข้าใจต่อบทบาทของรัฐ สังคมและระบบเศรษฐกิจที่เข้ามาเกี่ยวข้องกับการบริโภคผ่านกิจกรรมเชิงวัฒนธรรมในรูปแบบต่างๆ การสร้างความสำคัญของผู้บริโภคให้เป็นองค์ประธานของการบริโภคให้เกิดขึ้น ด้วยเหตุนี้ วัฒนธรรมบริโภคจึงไม่ใช่ความผุกร่อนของวัฒนธรรมและการสลายคุณค่าอันดีงามของสังคม ในทางตรงข้าม การบริโภคคือ กิจกรรมชนิดหนึ่งในวิถีชีวิตของเราซึ่งมีบทบาทในการกำหนดรูปแบบและลักษณะทางวัฒนธรรม การดำเนินชีวิต รวมทั้งสภาพสังคมโดยรวมอีกด้วย

3. สื่อและปริมณฑลสาธารณะ

ความสนใจต่อสื่อและปริมณฑลสาธารณะของวัฒนธรรมศึกษาเกิดขึ้นอย่างจริงจังจากการนำแนวคิดและทฤษฎีต่างๆ จากกลุ่มซ้ายใหม่ (the New Left) หรือ แนวคิดนีโอมาร์กซิสต์ (Neo-Marxism) แนวคิดมาร์กซิสต์เชิงโครงสร้าง (Structuralist Marxism) ของฝรั่งเศส โดยเฉพาะความคิดของหลุยส์ อัลธูสแซร์ (Louis Althusser) และแนวคิดการสถาปนาอุดมการณ์นำ (Hegemony) ของแอนโตนีโอ กรัมส์ชี (Antonio Gramsci) มาศึกษาและวิเคราะห์ปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมร่วมสมัย เพื่อทำการวิพากษ์เนื้อหาสาระต่างๆ ที่สื่อนำเสนอออกมาว่า เพื่อบ่งบอกให้เห็นถึง ‘สาร/สาระ’ ภายใน ‘สื่อ’ นั้นมีนัยยะทางวัฒนธรรม อุดมการณ์ ค่านิยมใดซ้อนเร้นอยู่บ้างและส่งผลให้เกิดคุณค่าและการครอบงำทางความคิดในลักษณะอย่างไร ยิ่งกว่านั้น ความสนใจดังกล่าวยังนำไปสู่จุดหักเหที่สำคัญของวัฒนธรรมศึกษาอีกด้วย โดยขับเคลื่อนการศึกษาทางด้านวัฒนธรรมจากเดิมที่เน้นการศึกษาวัฒนธรรมทางชนชั้น (class culture) มาสู่การศึกษาเรื่องสื่อใน

ฐานะที่เป็นผู้ผลิตและแพร่กระจายอุดมการณ์ ความคิด ความเชื่อ รวมทั้งกระบวนการสร้าง/ปะทะ/ตีโต้/ต่อต้าน/ย้อนแย้งความหมายต่างๆ ในสังคม

สจ๊วต ฮอลล์ (Stuart Hall) ถือว่าเป็นนักวิชาการคนสำคัญที่บุกเบิกและนำเอาแนวคิดข้างต้นมาเป็นกรอบการศึกษาและวิเคราะห์บทบาทของสื่อในสังคมในการผลิตสร้างความหมายทางวัฒนธรรม นอกจากนี้ เขายังถือว่าเป็นนักวิชาการด้านวัฒนธรรมศึกษาคนแรกๆ ที่พัฒนาแนวคิดเป็นของตนเองในบทความ “Encoding, Decoding” เพื่อทำการวิเคราะห์การใส่และถอดรหัสทางวัฒนธรรมในสารที่สื่อนำเสนอออกมา ด้วยการเผยให้เห็นถึง “โครงสร้างอันสลับซับซ้อนในการครอบงำ (a complex structure in dominance)” (Hall, 1992: 128) ในเนื้อหาสาระที่สื่อออกมาและกระจายตัวอยู่ในสังคม จนก่อให้เกิดนัยยะและความหมายทางวัฒนธรรมในการดำเนินชีวิต ด้วยเหตุนี้เอง ความสนใจและความสำคัญต่อสื่อจึงขยายตัวเพิ่มมากขึ้นทั้งกลุ่มนักวิชาการในสำนักเบอร์มิ่งแฮมและนักวิชาการคนอื่นๆ เช่น งานเขียนของ เดวิด มอร์ลี่ย์ (David Morley) เอียน อั๊ง (Ien Ang) จอห์น ฮาร์ทลี่ย์ (John Hartley) จอห์น ฟิสกี้ (John Fiske) เป็นต้น[13]

ความตื่นตัวต่อการศึกษาสื่อของวัฒนธรรมศึกษา ยังได้พัฒนาประเด็นศึกษามาสู่เรื่องการแพร่กระจายตัวของนัยยะทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในพื้นที่ทางสังคมซึ่งเรารู้จักกันคือ ‘ปริมณฑลสาธารณะ’ (the public sphere) เพราะว่า ในพื้นที่นี้กิจกรรมต่างๆ ของสื่อที่เกิดขึ้นนอกจากจะเกี่ยวข้องกับคุณค่าทางวัฒนธรรมแล้ว กิจกรรมดังกล่าวยังส่งผลต่อแนวทางในการดำเนินชีวิต วิถีทางที่เปิดโอกาสให้แต่ละคนสามารถเผยตัวตน บรรจงสร้างอัตลักษณ์ หรือแม้กระทั่งนำเสนอความเป็นส่วนตัวสู่สาธารณะ

ความเป็นสาธารณะของสื่อและโลกของผู้รับสาร

‘ปริมณฑลสาธารณะ’ คืออะไร ในหนังสือ *The Structural Transformation of the Public Sphere* เยอร์เก่น ฮาเบอร์มาส (Jürgen Habermas) กล่าวถึงปริมณฑลสาธารณะว่าเป็นพื้นที่ที่อยู่ในรอยต่อของรัฐและประชาสังคม (civil society) โดยกลุ่มคนชนชั้นกระฎุมพีในศตวรรษที่ 18 ก่อตัวขึ้นเพื่อแลกเปลี่ยนความคิดเห็นทางสังคมและวิพากษ์วิจารณ์ต่อรัฐอำนาจนิยมในสถานที่ เช่น ร้านกาแฟ สถานที่พบปะพูดคุยเกี่ยวกับประเด็นสาธารณะ สื่อสิ่งพิมพ์ เป็นต้น นอกจากนี้ ปริมณฑลสาธารณะยังเป็นพื้นที่ที่พวกเขาซึ่งไม่ได้เป็นบุคคลที่เกิดมาเป็นชนชั้นนำทางสังคมสามารถมีตำแหน่งแห่งที่และสถานภาพทางสังคมอีกด้วย ดังนั้น ปริมณฑลสาธารณะนี้จึงไม่ได้จำกัดความหมายอยู่กับพื้นที่ในเชิงกายภาพ แต่เป็นพื้นที่ทางสังคมที่ทุกคนต่างร่วมกันแสดงออก

[13] โปรดดู (Morley, 1992), (Ang, 1985), (Hartley, 2007), (Fiske, 1988) ประกอบ

ไม่ได้เกิดขึ้นในสุญญากาศ แต่เป็นผลลัพธ์ของการเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีการสื่อสารที่ค่อยๆ สะสมตัวมาเป็นเวลาหลายทศวรรษ ก่อนที่จะมาถึงจุดเปลี่ยนสำคัญในช่วงต้นศตวรรษที่ 21 ซึ่งเป็นยุคที่เครื่องมือสื่อสารส่วนบุคคลกลายเป็นสิ่งจำเป็นในชีวิตประจำวันของผู้คนจำนวนมาก ในบริบทนี้ การทำความเข้าใจว่าเทคโนโลยีเหล่านี้ถูกพัฒนาขึ้นมาอย่างไร และมีใครบ้างที่มีส่วนร่วมในกระบวนการนั้น จึงเป็นสิ่งที่มีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการวิเคราะห์ผลกระทบที่ตามมา

ในทางทฤษฎี นักวิชาการหลายคนได้เสนอแนวคิดเกี่ยวกับการเปลี่ยนผ่านจากสื่อที่เน้นการรับรู้ด้วยการมองเห็นเป็นหลัก ไปสู่สื่อที่ผสมผสานการรับรู้หลายรูปแบบเข้าด้วยกัน ซึ่งแนวคิดนี้มีรากฐานมาจากงานศึกษาของ Walter J. Ong (1982) ที่ชี้ให้เห็นว่าวัฒนธรรมการสื่อสารของมนุษย์มีการเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่องตามเทคโนโลยีที่ใช้ในแต่ละยุคสมัย ตั้งแต่ยุคที่การสื่อสารส่วนใหญ่เป็นแบบปากต่อปาก ไปจนถึงยุคที่ตัวอักษรและการพิมพ์มีบทบาทสำคัญ และในปัจจุบันที่เราอยู่ในยุคของสื่อดิจิทัลที่มีลักษณะเฉพาะตัวแตกต่างออกไป

ในขณะที่ Marshall McLuhan (1964) เคยกล่าวไว้ว่า “สื่อคือสาร” (The medium is the message) ซึ่งหมายความว่าลักษณะของเทคโนโลยีสื่อสารเองมีอิทธิพลต่อวิธีคิดและวิธีการรับรู้ของมนุษย์มากกว่าเนื้อหาที่ถูกส่งผ่านสื่อนั้นๆ เสียอีก ดังนั้น การที่สื่อในปัจจุบันเริ่มให้ความสำคัญกับเสียงและการได้ยินมากขึ้น จึงอาจส่งผลต่อวิธีที่เราเข้าใจโลกและความสัมพันธ์ระหว่างกันในสังคมด้วย

ในงานวิจัยชิ้นนี้ ผู้เขียนจึงมุ่งที่จะศึกษาปรากฏการณ์ดังกล่าวในมิติของการเปลี่ยนแปลงจากสื่อที่เน้นการมองเห็นเป็นหลัก ไปสู่สื่อที่ผสมผสานการรับรู้หลายรูปแบบ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทของการใช้งานในชีวิตประจำวัน ซึ่งจะช่วยให้เราเข้าใจได้ดีขึ้นว่าการเปลี่ยนแปลงนี้ส่งผลกระทบต่อวิธีการสื่อสารและการรับรู้ของผู้คนอย่างไรบ้าง

ทฤษฎีและแนวคิดที่เกี่ยวข้อง

ในการศึกษาครั้งนี้ ผู้เขียนได้ใช้กรอบแนวคิดจากทฤษฎีการสื่อสารหลายแนวทางมาประกอบกัน เพื่อให้สามารถวิเคราะห์ปรากฏการณ์ที่ซับซ้อนได้อย่างรอบด้าน โดยเริ่มจากแนวคิดเรื่องการเปลี่ยนผ่านของสื่อ (media transition) ซึ่งอธิบายว่าเมื่อเทคโนโลยีใหม่เข้ามาแทนที่เทคโนโลยีเดิม ไม่ได้หมายความว่าสื่อเก่าจะหายไปทันที แต่มักจะมีการผสมผสานและปรับตัวเข้าหากันในช่วงระยะหนึ่ง (Habermas, 1988: 231, ดูเพิ่มใน ภาคผนวก ข)

ཀཱཀཱཀཱ

สร้างมวลชนให้เกิดขึ้นผ่านวัฒนธรรมการอ่าน เพื่อให้การศึกษา การรับรู้ข่าวสารข้อมูลแก่ผู้คนในสังคม จนไปถึงการล่อลวงชวนให้เชื่อ สิ่งเหล่านี้ทำให้ปริมณฑลสาธารณะเป็นสิ่งที่อยู่ใกล้ตัวกับทุกคน จนกระทั่งสื่อประเภทวิทยุ โทรทัศน์เข้ามามีบทบาทต่อชีวิตประจำวันของทุกคน เพื่อช่วยให้เรารับรู้ข่าวสาร ความบันเทิงและความรื่นรมย์ต่างๆ จนทำให้ปริมณฑลสาธารณะเข้ามาอยู่ในพื้นที่ส่วนตัวของแต่ละคน และส่งผลให้เราไม่อาจจำแนกหรือแบ่งแยกปริมณฑลทั้งสองออกจากกันได้ในขณะที่เรารับสื่อและเนื้อหาสาระที่สื่อนำเสนอออกมา

ด้วยเหตุนี้เอง นักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาจึงมุ่งศึกษาการรับสื่อและสารที่แฝงตัวมาในสื่อเหล่านั้น ซึ่งแสดงให้เห็นว่าปริมณฑลส่วนบุคคลก็สามารถขยายตัวเข้าสู่พื้นที่สาธารณะได้ด้วยเช่นกัน การศึกษาเรื่อง Sony Walkman ของ พอล ดูเกย์ (Paul du Gay) เป็นรูปธรรมที่ดีในการทำความเข้าใจถึงขั้นตอนและกระบวนการต่างๆ ที่เราสามารถจัดวางพื้นที่ส่วนตัวนั้น ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นจากการเกิดขึ้นมาของ Sony Walkman ก็คือ การแปรเปลี่ยนสภาพพรมแดนของปริมณฑลสาธารณะให้เป็นพื้นที่เฉพาะบุคคลได้ โดยการใช้ Sony Walkman เพื่อการฟังเพลงส่วนบุคคลในสถานที่สาธารณะ เช่น บนท้องถนน ในรถยนต์โดยสาร หรือแม้กระทั่งในบ้านที่อยู่ร่วมกับคนอื่นๆ โดยที่ไม่ต้องการให้เสียงเพลงรบกวนคนอื่น รวมทั้งการใช้ Sony Walkman เพื่อฟังเพื่อปลีกหนีเสียงอื่นๆ ที่มารบกวนโสตประสาทของเรา (โปรดดู Du Gay, 1997: 1-123 ประกอบ)

ยิ่งกว่านั้น บทบาทของสื่อยังได้ย่อยสลาย (deterritorialize) พื้นที่ส่วนตัวให้เป็นปริมณฑลสาธารณะ *ในขณะเดียวกัน* ก็ทำให้ปริมณฑลสาธารณะกลายเป็นพื้นที่ส่วนตัวที่ทุกคนสามารถแสดงออกถึงความคิดเห็น ทรรศนะ การวิพากษ์วิจารณ์ สถานที่ระบายอารมณ์ พื้นที่สำหรับการสำเร็จความใคร่ทางปัญญา หรือแม้กระทั้งความเป็นตัวตนของเรา จนไม่อาจจะปฏิเสธได้ว่าปรากฏการณ์ที่พบเห็นเหล่านี้ได้แปรเปลี่ยนความเข้าใจของเราต่อปริมณฑลสาธารณะ แปลและแปลงความหมายของสารที่สื่อออกมา รวมทั้งต่อเติมเสริมความเข้าใจต่อลักษณะทางวัฒนธรรมของสื่อ จนเป็นผลทำให้นักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาได้ขยายการศึกษาเกี่ยวกับสื่อและปริมณฑลสาธารณะไปสู่ประเด็นเกี่ยวกับการรับรู้สื่อและความเสมือนจริงของสื่อท่ามกลางนวัตกรรมทางเทคโนโลยี

สังคมเครือข่ายและชุมชนเสมือนจริงใน *Cyberspace*

คงไม่มีใครปฏิเสธว่า สื่อได้ก้าวพ้นบทบาทที่เป็นเพียงแค่การนำเสนอข้อมูลข่าวสาร มาสู่การสร้างรูปแบบการปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้คน ทิศทางของสังคมและรูปแบบทางวัฒนธรรม อย่างไรก็ตามพัฒนาการของการสื่อสารก็มิได้เกิดขึ้นบนพื้นฐานของความต้องการเปลี่ยนรูปแบบการติดต่อสัมพันธ์หรือการปฏิสังสรรค์ระหว่างผู้คน หากแต่คือความต้องการจัดวางลักษณาการ (modality)

ของสังคมที่ผู้คนในสังคมสามารถสื่อสารระหว่างกันได้อย่างสะดวกรวดเร็วและการกระจายข้อมูลข่าวสารสู่ส่วนต่างๆ ของสังคมด้วยการพัฒนาเทคโนโลยีด้านการสื่อสารและระบบโทรคมนาคม (telecommunication)

หลักการพื้นฐานของการจัดวางลักษณาการดังกล่าวเกิดจากความคิดเกี่ยวกับความต้องการสลายลักษณะอำนาจนิยมที่รวมศูนย์อำนาจอยู่ที่ส่วนกลาง เพื่อคอยควบคุมข้อมูลข่าวสารและกำหนดการตัดสินใจโดยส่วนต่างๆ ของสังคมไม่มีโอกาสรับรู้หรือมีส่วนร่วมได้ ดังนั้น การพัฒนาระบบข้อมูลข่าวสารประเภทนี้ จึงเป็นการกระจายตัวของการเก็บรักษาข้อมูลข่าวสารและความไม่ต้องการให้มีศูนย์กลางของการตัดสินใจที่เกี่ยวกับทิศทางของสังคม โดยกลุ่มคนหรือรัฐเพียงฝ่ายเดียว ตลอดจนเป็นการรักษาความปลอดภัยของข่าวสารข้อมูล ด้วยการกระจายแหล่งข้อมูลไปอยู่ส่วนต่างๆ ของสังคม เพื่อป้องกันการปิดกั้น ควบคุม บิดเบือน หรือทำลายแหล่งข้อมูลข่าวสาร ดังนั้น ความพยายามดังกล่าวจะสัมฤทธิ์ผลไม่ได้หากการพัฒนาด้านเทคโนโลยีและสารสนเทศไม่สามารถทำให้ข่าวสารข้อมูลเป็นเอกเทศ และผู้คนในสังคมสามารถเข้าถึงได้โดยสะดวก ทั้งนี้เนื่องจากความรู้และข่าวสารข้อมูลจะเป็นประโยชน์สังคมโดยรวม หากทุกคนรับทราบและสามารถนำมาใช้ประโยชน์ในการตัดสินใจและร่วมจรรโลงสังคมให้ปลอดจากความไม่ชอบธรรมของรัฐและอำนาจอื่นๆ ที่เข้ามาแทรกแซง ด้วยเหตุนี้เอง *สังคมจะต้องได้รับการควบคุมและคุ้มครองโดยความรู้และข้อมูลข่าวสาร* และในขณะเดียวกัน ความรู้และข้อมูลข่าวสารก็ยังเป็นปัจจัยสำคัญในการวางแบบแผนทางสังคมเพื่อรองรับกับสิ่งที่จะเกิดขึ้นในอนาคต รวมทั้งเป็นการจัดวางความสัมพันธ์ทางด้านการผลิตเชิงเศรษฐกิจ กิจกรรมทางสังคมการเมือง และโครงสร้างทางสังคมใหม่ที่สามารถลดทอนความเป็นลำดับชั้นทางสังคมและสิทธิอำนาจ การควบคุมหรือสั่งการ ความเป็นระบบราชการที่เข้มงวดด้วยกฎเกณฑ์และขั้นตอนปฏิบัติ และการเปิดโอกาสให้ทุกคนรับรู้รับทราบความเป็นไปของสังคมที่ตนเองดำเนินชีวิตอยู่

ยิ่งกว่านั้น ในช่วงกลางศตวรรษที่ 20 ความล้มเหลวของระบบเศรษฐกิจแบบ Fordism นอกจากจะผลักดันให้เกิดการพัฒนารูปแบบการผลิตทางเศรษฐกิจให้ก้าวหน้าขึ้นด้วยการนำเทคโนโลยีใหม่ๆ เข้ามาทดแทนแรงงานกรรมกร แรงผลักดันนี้ยังทำให้เกิดความต้องการด้านความรู้และข่าวสารข้อมูลเพื่อการปรับตัวให้สอดรับกับนวัตกรรมทางเทคโนโลยีที่เกิดขึ้น ดาเนียล เบล (Daniel Bell) ได้กล่าวไว้ในหนังสือ *The Coming of Post-Industrial Society* ว่า ความรู้ได้เป็นองค์ประกอบสำคัญในการตัดสินใจหรือควบคุมการทำงานของเทคโนโลยีและนวัตกรรมที่เกิดขึ้นตามมา “สิ่งที่เป็นเรื่องสำคัญที่สุดสำหรับกระบวนการตัดสินใจและแนวทางสำหรับการเปลี่ยนแปลง คือ การให้ความสำคัญต่อความรู้*ในเชิงทฤษฎี* โดยให้น้ำหนักต่อทฤษฎีแนวคิดมากกว่าข้อมูลที่เห็นในเชิงประจักษ์ และขั้นตอนในการประมวลความรู้มาสู่ระบบการปฏิบัติการ” (Bell, 1973: 21) ดังนั้น ผลที่เกิดขึ้นตามมา ก็คือ ความรู้และข้อมูลข่าวสารจะเป็นแกนกลางของ

พลวัตทางสังคม ส่วนการเปลี่ยนแปลงทางสังคมจะเกิดขึ้นย่อมเป็นผลมาจากคุณลักษณะของความรู้ที่อธิบายปรากฏการณ์และความเป็นจริงที่เกิดขึ้นได้ คำอธิบายของเบลบ่งชี้ให้เห็นถึงสถานะและความสำคัญของความรู้และข่าวสารข้อมูลที่มีบทบาทในการกำกับทิศทางของสังคมและเป็นพื้นฐานของความเข้าใจในเทคโนโลยีและนวัตกรรมต่างๆ

แม้ว่าเบลจะไม่ได้เรียกลักษณะทางสังคมประเภทนี้ว่า 'สังคมข้อมูลข่าวสาร' (Information Society) ก็ตาม แต่บทวิเคราะห์ของเขาชี้ให้เห็นถึงแรงผลักดันทางสังคมที่เกิดข้อมูลข่าวสาร สาระสำคัญทางความคิดนี้ส่งผลต่อฟริทซ์ มาชลัพ (Fritz Machlup) ให้นำเสนอความคิดเกี่ยวกับสังคมข่าวสารในหนังสือ *The Production and Distribution of Knowledge in the United States* มาชลัพได้ศึกษาบทบาทขององค์ความรู้ที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลง การเปลี่ยนผ่าน และการจัดองค์กรทางสังคม โดยจำแนกนอกจากนี้ งานเขียนเกี่ยวกับสังคมข้อมูลข่าวสารจะกล่าวถึงพลวัตของเทคโนโลยีและผลกระทบที่เกิดขึ้นต่อสังคมและปัจเจกบุคคลเป็นหลัก อย่างไรก็ตาม เราอาจแบ่งช่วงเวลาของการศึกษาสังคมข่าวสารข้อมูลออกเป็น 3 ช่วง คือ ช่วงแรก ในระหว่างปี 1962 จนถึงกลางทศวรรษ 1970 คือจากงานเขียนของมาชลัพเล่มดังกล่าวจนถึงงานเขียนของมาร์ค โพแรท (Marc Porat) คือ *The Information Economy* งานเขียนส่วนใหญ่ในช่วงเวลานี้มักจะเน้นเฉพาะสังคมอเมริกันเป็นหลัก ช่วงต่อมา ในระหว่างปลายทศวรรษ 1970 จนถึงต้นทศวรรษ 1980 คือการพัฒนาเทคโนโลยีทางด้านสารสนเทศและการสื่อสาร (Information and Communication Technologies (ICTs)) ส่วนช่วงสุดท้าย คือ ยุคปัจจุบัน ได้แก่ การศึกษาสังคมข้อมูลข่าวสารซึ่งเน้นที่ระบบ internet และ cyberspace ที่ขยายตัวไปทั่วโลก

มานูเอล คาสเตลส์ (Manuel Castells) ได้อธิบายถึงสภาพสังคมในยุคสมัยข่าวสารข้อมูลในหนังสือชุดของเขา คือ *The Information Age: Economy, Society and Culture* ซึ่งแบ่งออกเป็น 3 เล่ม คือ *The Rise of the Network Society*, *The Power of Identity* และ *The End of Millennium* ด้วยการอธิบายถึงสังคมสมัยใหม่และพลวัตของระบบทุนนิยมนับตั้งแต่ทศวรรษ 1960 เป็นต้นมา เนื่องจากพัฒนาการของเทคโนโลยีทางด้านสารสนเทศและการสื่อสาร (Information and Communication Technologies (ICTs)) ได้แปรสภาพความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนและชีวิตประจำวันที่ประสบพบกันมาสู่เครือข่ายของความสัมพันธ์บนพื้นฐานของการใช้เทคโนโลยีด้านการสื่อสารเป็นสื่อกลางในการติดต่อระหว่างกัน คาสเตลส์เรียกสิ่งนี้ว่า 'สังคมเครือข่าย' (Network Society) เนื่องจากความสัมพันธ์ดังกล่าวเกิดจากนวัตกรรมทางเทคโนโลยีด้านสารสนเทศได้ทำให้เราเชื่อมโยง ขยายการติดต่อสัมพันธ์ และนำเสนอเนื้อหาสาระของความรู้และข่าวสารข้อมูลได้ โดยปัจเจกชนแต่ละคนมีอิสระในการบรรจุความรู้และข้อมูลข่าวสารเข้าไปในสื่อชนิดต่างๆ อย่างเป็นอิสระและไม่มีศูนย์กลางของความรู้และข้อมูลข่าวสาร

คาสเตลส์ได้อธิบายถึงลักษณะของสังคมเครือข่ายว่าเป็นพัฒนาการที่ต่อยอดมาจากสังคมข้อมูลข่าวสาร ด้วยการนำข้อมูลข่าวสารและความรู้ต่างๆ มาเป็นประโยชน์และเชื่อมโยงความสัมพันธ์เข้าหากันด้วยอุปกรณ์อิเลกทรอนิคส์ชนิดต่างๆ ในด้านการอธิบายไว้ดังนี้

> สิ่งที่บ่งบอกถึงการปฏิวัติทางด้านเทคโนโลยีในปัจจุบัน ไม่ได้อยู่ที่ความเป็นศูนย์กลางของความรู้และข้อมูลข่าวสาร แต่ขึ้นอยู่กับการประยุกต์ใช้ความรู้และข้อมูลข่าวสารดังกล่าว เพื่อการแพร่กระจายความรู้และการประมวลข้อมูลข่าวสารกับเครื่องมือในการสื่อสาร ในช่องทางที่สะท้อนกลับมาในระหว่างนวัตกรรมและการใช้ข้อมูลข่าวสาร (Castells, 1996: 32)

นอกจากนี้ คาสเตลยังแจกแจงคุณลักษณะของเทคโนโลยีด้านข้อมูลข่าวสารออกเป็น 5 ประเภท คือ 1) เทคโนโลยีจะเป็นผู้กระทำการถ่ายทอดและส่งผ่านข้อมูลข่าวสาร 2) ผลที่เกิดจากการกระทำการดังกล่าวคือ การแพร่กระจายของข้อมูลข่าวสารทั่วทั้งสังคม 3) เกิดตรรกะของการเครือข่ายซึ่งเกิดจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกัน จนไม่สามารถคาดเดาได้ 4) ข้อมูลข่าวสารจะวางอยู่บนความยืดหยุ่นที่เอื้อให้เกิดการปรับเปลี่ยนเนื้อหาสาระได้ 5) ความสามารถในการปรับเปลี่ยนเทคโนโลยีแต่ละชนิดมาผนวกให้สามารถใช้งานร่วมกันในอุปกรณ์อิเลกทรอนิคส์เพียงเครื่องเดียว สิ่งนี้นอกจากจะทำให้เกิดการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันภายในอุปกรณ์ดังกล่าวแล้ว ยังรวมไปถึงความสลับซับซ้อนของการสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ทั้งในระดับผู้คน และเครื่องมือสื่อสารด้วย (โปรดดู Castells, 1996: 61-2ประกอบ)

พลวัตของสังคมเครือข่ายจะมีประสิทธิผลเพียงใดก็ขึ้นอยู่กับนวัตกรรมทางด้านเทคโนโลยีและการเติบโตอย่างรวดเร็วมากของระบบโทรคมนาคม ระบบ internet และ cyberspace ในช่วง 2 ทศวรรษที่ผ่านมา ในปัจจุบัน ความสำเร็จของการสร้างเครือข่ายการติดต่อระหว่างผู้คนและชุมชนย่อยได้ทำให้เกิดพื้นที่เสมือนจริง (virtual space) ในระบบ internet และ cyberspace ได้ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงหลักการพื้นฐานเดิม คือ แหล่งของการนำเสนอแลกเปลี่ยนข้อมูลข่าวสาร มาสู่การสร้างกิจกรรมในด้านต่างๆ นับตั้งแต่ การสื่อสารระหว่างกัน การทำธุรกรรมทางการค้าและ e-commerce จนถึงการพัฒนาไปสู่การเป็นแหล่งบันเทิงที่เป็นที่นิยมที่สุด เพราะว่าทุกคนสามารถรับรู้ข่าวสาร พูดคุย ชมภาพ ดูวีดิทัศน์และ clip ที่มีอยู่ทุกบ้าน ทั้งที่ส่งต่อๆ กัน และ/หรือ download จาก website ต่างๆ เช่น youtube.com เป็นต้น หรือแม้กระทั่งการดูการถ่ายทอดสดผ่านระบบ internet อีกด้วย

แน่นอนว่า นวัตกรรมทางด้านเทคโนโลยีได้ทำให้หนทางในการรับรู้ข้อมูลข่าวสาร การติดต่อสื่อสารและความสัมพันธ์ระหว่างผู้คน ยิ่งกว่านั้น นวัตกรรมดังกล่าวยังได้สร้างลักษณะของ

ความสัมพันธ์ทางสังคมที่แตกต่างไปจากเดิม โดยอาศัยความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นใน cyberspace แทนที่ความสัมพันธ์ที่ติดต่อโดยตรงผ่านการพบปะเจรจาระหว่างกันมากขึ้น เราอาจจะเรียกรูปแบบทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในลักษณะนี้ว่า 'วัฒนธรรมของความสมจริงที่เป็นจริง' (culture of real virtuality) ผลที่ตามมาก็คือ สื่อขยายและกระจายตัวอยู่ทั้งในพื้นที่ส่วนตัวและปริมณฑลสาธารณะ ในแง่มุมนี้ ปริมณฑลสาธารณะได้สอดประสานกับพื้นที่ส่วนตัวของแต่ละบุคคลโดยไม่รู้สึกตัว ทั้งนี้เนื่องจากเราสามารถรับรู้ข้อมูลข่าวสาร ความบันเทิง ตลอดจนรูปแบบของการติดต่อสื่อสารที่หลากหลายนับตั้งแต่ e-mail, webboard, webblog ไปจนถึงการเห็นหน้าซึ่งกันและกันผ่านกล้อง ฉะนั้น ปริมณฑลส่วนตัวจึงกลายเป็นส่วนหนึ่งที่ได้รับการมองเห็นและรับรู้จากผู้อื่นที่เราร่วมติดต่อสื่อสารระหว่างกัน และยิ่งมากขึ้นถ้าหากการติดต่อสัมพันธ์ผ่านระบบ internet และ cyberspace เพิ่มมากขึ้น จนในท้ายที่สุดเส้นแบ่งพื้นที่ระหว่างพื้นที่ส่วนตัวและปริมณฑลสาธารณะไม่เพียงแต่จะพร่ามัวเท่านั้น แต่ยังไม่อาจจะเกิดขึ้นได้เลย ถ้าเนื้อหา/ข้อความต่างๆได้ถูกส่งต่อหรือเล็ดลอดออกจากพื้นที่ส่วนตัวจนแพร่กระจายสู่สาธารณชนจนกระทั่งไม่สามารถควบคุมได้

ยิ่งกว่านั้น ลักษณะความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นในระบบ internet และ cyberspace ยังก่อให้เกิดชุมชนเสมือนจริง (virtual community) ตามมาด้วย กล่าวคือ ลักษณะของชุมชนนี้เกิดขึ้นในพื้นที่ดังกล่าวส่วนใหญ่เริ่มต้นขึ้นจากความสัมพันธ์ส่วนบุคคลที่เกิดขึ้นในโลกแห่งความเป็นจริงและขยายตัวเข้าสู่ความสัมพันธ์กับบุคคลแปลกหน้าอื่นๆ ที่ต่างทำความรู้จักหรือติดต่อสัมพันธ์ใน cyberspace รวมทั้งการเข้าร่วมกิจกรรมของ website ต่างๆ ตามความสนใจของแต่ละคน นับตั้งแต่กระทู้ความคิดเห็น การประกอบธุรกรรมการค้าจนไปถึงการนัดพบระหว่างกันในสถานที่จริง

ชุมชนเสมือนจริงนี้ไม่ได้เหมือนกับ 'ชุมชนจินตกรรม' (imagined community) ตามแนวคิดของเบน แอนเดอร์สัน (Ben Anderson) ซึ่งกล่าวถึงจินตภาพของความเป็นชาติผ่านการใช้สัญลักษณ์ กลไกทางวัฒนธรรมหรือกลจักร (device) เช่น แผนที่ พิพิธภัณฑ์ สัมโนประชาการภาษา เป็นต้น เพื่อสร้างความผูกพันระหว่างผู้คนที่สำนึกต่อชาติซึ่งปรากฏอยู่อย่างเป็นรูปธรรมในสัญลักษณ์หรือกลไกทางวัฒนธรรมเหล่านั้น[14] แต่เป็นความสัมพันธ์ของผู้คนที่ติดต่อสมาคมด้วยกิจกรรมร่วมระหว่างกันจนเกิดความเป็นคนคุ้นเคย (neighbour) ต่อกัน (แม้ว่าจะไม่เคยพบปะระหว่างกันในโลกแห่งความเป็นจริงหรือซ่อนเร้นหรือไม่เปิดเผยนาม อัตลักษณ์หรือตัวตนของตนเองก็ตาม) ในระบบ internet และ cyberspace ผ่านเทคโนโลยี่ด้านโทรคมนาคมชนิดต่างๆ ที่เอื้อให้เกิดความสะดวกในการปฏิสังสรรค์ระหว่างกัน ชุมชนเสมือนจริงนี้ไม่ต้องการจินตภาพใดๆ

[14] สำหรับผู้ที่สนใจในแนวคิดนี้ โปรดดู (Anderson, 2006)

เพื่อจัดวางลักษณะร่วมของชุมชน แต่เป็นชุมชนที่ทุกคนมีความสนใจร่วมในสิ่งที่สนใจ ตัวอย่างของการศึกษาในประเด็นนี้พบเห็นได้ในหนังสือ *Internet: An Ethnographic Approach* ของแดเนียล มิลเลอร์ (Daniel Miller) และดอน สเลเตอร์ (Don Slater) ที่กล่าวถึงกิจกรรมต่างๆ ที่เกิดขึ้นใน cyberspace ของชุมชนชาวตรีนิแดด เขากล่าวถึงรูปแบบและลักษณะความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนนั้นไม่มีเพียงแค่การสนทนาบน หน้าจอคอมพิวเตอร์ (chat) หรือหากยังรวมถึงกิจกรรมต่างๆ ที่ต่างคนต่างสมาคมระหว่างกันด้วยเนื้อหาสาระของสิ่งที่สนใจหรือผูกพันกัน รวมทั้งยังตระหนักต่อสถานะความเป็นสาธารณะของชุมชนแห่งนี้ด้วย (โปรดดู Miller and Slater, 2001)

อย่างไรก็ตาม อุปสรรคสำคัญของการศึกษาวัฒนธรรมประเภทนี้ก็คือ ปัญหาเรื่องการจำแนกรูปแบบในการดำเนินชีวิตในชุมชนออนไลน์กับชีวิตจริงของผู้คนหลังจากปฏิสัมพันธ์ใน cyberspace ข้อถกเถียงที่สำคัญเกิดจากความแตกต่างของรูปแบบในการดำเนินชีวิตทั้งสอง สามารถบ่งบอกตัวตนหรืออัตลักษณ์ของแต่ละบุคคลได้หรือไม่ และสามารถแบ่งแยกความเป็นตัวตนในชุมชนเสมือนจริงและชีวิตจริงได้หรือไม่ รวมทั้งการไม่ปรากฏตัวตนที่แท้จริงและการซ่อนเร้นอัตลักษณ์ของแต่ละคน สามารถอธิบายผู้คนใน cyberspace และมิติทางวัฒนธรรมได้หรือไม่ ข้อเท็จจริงที่พบและสิ่งที่วัฒนธรรมศึกษาทำการศึกษามิใช่การค้นหาความถูกต้องและเที่ยงแท้ทางวัฒนธรรมใน cyberspace แต่ศึกษาประดิษฐกรรมทางวัฒนธรรม ที่รูปแบบและพลวัตต่างๆ ล้วนมาจากนวัตกรรมของเทคโนโลยีที่กำกับแนวทางในการสร้างสรรค์ลักษณะทางวัฒนธรรม

โจนาธาน สเติร์น (Jonathan Sterne) ได้เขียนบทความที่เชื่อมโยงวัฒนธรรมศึกษากับระบบ internet คือ “Thinking the Internet: Cultural Studies versus the Millenium” ด้วยการพิจารณาความดาษดื่นของระบบ internet ว่าเป็นความสำเร็จอีกรูปแบบหนึ่งซึ่งไม่แตกต่างไปจากโทรทัศน์ กล่าวคือ ระบบ internet ได้กลายเป็นสื่อกลาง และพัฒนาเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมและรากฐานของความสัมพันธ์ทางสังคม และการลื่นไหลของประสบการณ์ของเรา สเติร์นได้จำแนกแนวทางในการศึกษาวัฒนธรรมในระบบ internet และ cyberspace ไว้ 2 แนวทาง คือ การศึกษาความเป็นอัตวิสัย ตัวบท และประสบการณ์ (subjectivity, textuality and experience) ซึ่งเกี่ยวข้องกับการวิเคราะห์มิติทางวัฒนธรรมทั้งใน cyberspace และชีวิตจริง รวมไปถึง cyberpunk ส่วนอีกแนวทางก็คือ การศึกษาเกี่ยวกับการเป็นส่วนหนึ่งของฉากชีวิตของเรา (episodic studies) ซึ่งพิจารณา “บทบาทของระบบ internet ว่าเป็นหนึ่งในสิ่งต่างๆ ที่อยู่ในชีวิตประจำวัน หรือ มีผลโดยตรงต่อความสมจริง หรือ cyberspace การสื่อสารผ่านคอมพิวเตอร์” (Sterne, 1999: 271)

ถ้าเราสามารถสรุปความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมศึกษากับระบบ internet และ cyberspace เราอาจจะกล่าวได้ว่า นักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาไม่ได้ศึกษาเพียงแค่ลักษณะทางวัฒนธรรมในพื้นที่ดังกล่าว แต่จำเป็นต้องศึกษากิจกรรม ปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้คน การดำเนิน

ชีวิตและมิติทางวัฒนธรรม*ทั้งที่อยู่ในและนอก*ระบบ internet และ cyberspace นั้นสอดรับกันเช่นใดบ้าง เพื่อนำเสนอเนื้อหาสาระในชุมชนเสมือนจริง และปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมในแง่มุมต่างๆ เช่น อัตลักษณ์ วัฒนธรรมย่อย (subculture) เพศสภาพ แฟนคลับ เป็นต้น นอกจากนี้ พวกเขายังสนใจในบทบาทของระบบ internet และ cyberspace ที่มีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตของผู้คนรูปแบบในการดำเนินชีวิตในโลกแห่งความเป็นจริง และความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นตัวตนของผู้คนในระบบ internet และ cyberspace และชีวิตจริงที่พวกเขาดำเนินชีวิตประจำวันในสังคมร่วมกัน

4. พลเมือง การโยกย้ายถิ่นฐาน คนพลัดถิ่น และวัฒนธรรมข้ามแดน

การศึกษาเกี่ยวกับพลเมือง การโยกย้ายถิ่นฐาน คนพลัดถิ่น และวัฒนธรรมข้ามแดนได้กลายเป็นประเด็นที่นักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาให้ความสนใจท่ามกลางกระแสทางวิชาการที่สนใจในประเด็นเกี่ยวกับลักษณะข้ามชาติ แนวคิดหลังอาณานิคมนิยม (Postcolonialism) การศึกษากลุ่มคนที่ถูกกดทับทางสังคมวัฒนธรรม (Subaltern Studies) และความสนใจต่อการโยกย้ายถิ่นฐานของผู้คน ประเด็นศึกษาเหล่านี้มีแกนกลางของอยู่ที่มโนทัศน์ ‘คนพลัดถิ่น’

ความเข้าใจต่อมโนทัศน์ ‘คนพลัดถิ่น’ มีความสัมพันธ์อย่างแยกไม่ออกจากมโนทัศน์ ‘บ้าน’ (home) และบางทีประเด็นศึกษาเหล่านี้มักจะรายล้อมมโนทัศน์ ‘บ้าน’ เสียด้วยซ้ำ เนื่องจากบ้านคือสถานที่ที่ทุกคนต่างสร้างความคุ้นเคยต่อตนเองในการดำเนินชีวิตในโลก บ้านจึงไม่เป็นเพียงแค่ ‘สถานที่’ (place) หากยังรวมถึง ‘ที่พำนักพักอาศัย’ (dwelling) เพื่อให้เรามีความมั่นคงต่อการดำรงชีพและประสบการณ์ทางวัฒนธรรมอันเกิดจากความเข้าใจต่อโลก สังคมและสิ่งต่างๆ ที่แวดล้อมชีวิตของเรา นอกจากนี้ ‘บ้าน’ ยังเป็นแกนกลางสำคัญของการถ่ายทอดเรื่องเล่าและเรื่องราวของการโยกย้ายถิ่นฐานและที่พำนักพักพิงแห่งใหม่ คนพลัดถิ่น การก่อตัวของวัฒนธรรมข้ามแดนกับวัฒนธรรมพันทาง (hybrid culture) ดังนั้น นัยยะและความหมายของ ‘บ้าน’ จึงไม่มีแหล่งเดียว แต่มีหลายแห่ง แต่หลังที่สำคัญที่สุดก็คือ ‘บ้านในจินตนาการ’ ที่บรรจงปลูกสร้างขึ้นจากเรื่องเล่าของตนเองถึงแม้นว่าจะเป็นเพียงแค่เศษเสี้ยวส่วนหนึ่งของชีวิตผู้เล่าก็ตาม แต่ก็แฝงไว้ด้วยความรู้สึกสูญเสียบ้านในถิ่นฐานเดิม ในขณะเดียวกัน ‘บ้านในจินตนาการ’ ทำให้บรรดาคนพลัดถิ่นสามารถนิยาม ‘รากเหง้า’ (roots) ซึ่งเป็น*ที่มา*และค้นหา ‘เส้นทาง’ (routes) ซึ่งเป็น*ที่ไป*สำหรับการตั้งรกรากถิ่นฐานใหม่ ในแต่ละเรื่องราวที่เล่านั้นล้วนมีเนื้อหาสาระส่วนใหญ่โยงใยระหว่างบ้านแต่ละหลัง และสถานที่แต่ละแห่งที่ตั้งถิ่นฐานมักแสดงให้เห็นถึงความไม่ต่อเนื่องของการดำเนินชีวิต ที่ต้องระหกระเหินจากแผ่นดินเกิดสู่ที่พำนักพักอาศัยใหม่ในต่างถิ่น แต่ยังคงสำนึกถึงความเป็นบ้านหลังแรกซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของการดำเนินชีวิตผ่านจินตนาการ รวมทั้งยังพยายาม

ธำรงรักษารูปแบบวัฒนธรรมดั้งเดิมไว้ในชีวิตจริง ที่อิงต่อมโนสำนึก (conscience) ต่อรากเหง้าของตนเอง หรืออาจจะนำไปการผสมผสานกับวัฒนธรรมของถิ่นฐานใหม่ 'บ้านในจินตนาการ' จึงเป็นที่พำนักพักอาศัยเชิงจิตใจที่คนพลัดถิ่นสามารถมีชีวิตอยู่และรู้สึกถึงความคุ้นเคยในการยังชีพเมื่อเดินทางโยกย้ายถิ่นฐานและสร้างที่พำนักพักอาศัยใหม่ ภายใต้การปรับตัวด้านวัฒนธรรมและชีวิตความเป็นอยู่

หนังสือ *Cartographies of Diasporas: Contesting Identities* ของอวตาร์ บราห์ (Avtar Brah) ถือว่าเป็นตัวอย่างอันดีที่ถ่ายทอดเนื้อหาสาระในแนวทางนี้ บราห์กล่าวถึงเรื่องราวของตนเอง ซึ่งเป็นคนเชื้อสายอินเดีย เกิดในอัฟริกา ได้รับการศึกษาและใช้ชีวิตอยู่ในสหรัฐอเมริกาและใช้ชีวิตอยู่ในอังกฤษ ชีวิตของบราห์ไม่ได้เป็นกรณียกเว้นของคนที่ต้องเดินทาง โยกย้ายถิ่นฐานและพยายามค้นหาสถานที่ที่เรียกว่า 'บ้าน' แต่เป็นตัวอย่างของคนจำนวนมากที่อยู่ในปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่เกิดจากกระแสโลกภิวัตน์ นอกจากนี้ในเรื่องเล่าของบราห์ยังบ่งบอกถึงปัญหาเรื่อง 'อัตลักษณ์' (identity) และ 'พหุอัตลักษณ์' (multi-identities) อันเป็นประเด็นที่สอดรับกับปัญหาพื้นฐานอันหนึ่งของกลุ่มคนพลัดถิ่นและบุคคลที่อยู่ในพื้นที่ในระหว่างเขตแดน มีชีวิตชายขอบ ที่พยายามข้ามพรมแดนของรัฐแต่ยังคงอยู่ระหว่างเขตแดน ดังนั้น ชีวิตต้องปะทะกับความเปลี่ยนแปลง ความผันผวนและความไม่แน่นอนตลอดเวลา ชีวิตในลักษณะนี้ต้องดำเนินอยู่ในพื้นที่ 'ในระหว่าง' และต้องมีปฏิสัมพันธ์กับเขตแดนระหว่างรัฐ ทำให้ลักษณะทางอัตลักษณ์ของพวกเขาต้องสร้างขึ้นด้วยความหมาย วาทกรรม และภาษา ให้มีลักษณะลื่นไหล พันทาง (hybrid) และเป็นเชิงความสัมพันธ์ (relational) ที่โยงใยพวกเขาไว้กับผู้อื่นและชุมชนที่เขาลงหลักปักฐาน

ตัวอย่างการศึกษาชีวิตตนเองของบราห์ทำให้เราเห็นถึงถ่วงทำนองของชีวิตของคนพลัดถิ่นที่ต้องการเข้าใจ 'บ้าน' ของตนที่สร้างขึ้นบนเส้นทางชีวิต ที่ไม่เพียงแค่หวนกลับไปสืบหารากเหง้าของตนเอง แต่ยังผนวกการเดินทางต่อเพื่อดำเนินชีวิตต่อไปภายใต้การธำรงรักษาลักษณะทางอัตลักษณ์และวัฒนธรรมของตนไว้ ด้วยการรัดร้อยเนื้อหาเกี่ยวกับการโยกย้ายถิ่นฐานวัฒนธรรมข้ามแดน ตลอดจนสถานะความเป็นพลเมือง

ที่พำนักพักอาศัยกับการโยกย้ายถิ่นฐาน

คงไม่มีใครปฏิเสธได้ว่า มโนทัศน์ 'ที่พำนักพักอาศัย' (dwelling) และ 'การโยกย้ายถิ่นฐาน' (displacement) มีความสำคัญต่อการทำความเข้าใจการศึกษาการเปลี่ยนแปลงและผลกระทบของโลกาภิวัตน์ที่มีต่อระบบเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรมและชีวิตของผู้คนที่ขับเคลื่อนตนเองไปตามการเคลื่อนที่ของทุน เทคโนโลยี แรงงานฐานการผลิต และการแสวงหาโอกาสเพื่อชีวิตที่ดีกว่า

สำหรับผลที่ตามมาของการอพยพโยกย้ายถิ่นฐานของผู้คนนอกจากทำให้เกิดการปรับเปลี่ยนทั้งในด้านประชากรศาสตร์แล้ว สิ่งนี้ยังก่อให้เกิดการข้ามพรมแดนรัฐชาติและพรมแดนทางวัฒนธรรม จนนำไปสู่การผสมผสานทางวัฒนธรรมที่ทุกคนได้แลกเปลี่ยนและมีอิทธิพลต่อกัน

นอกจากนี้ มโนทัศน์ทั้งสองยังสอดรับกับการศึกษาในแขนงวิชาต่างๆ เช่น สังคมวิทยาโลกาภิวัตน์ (sociology of globalization) และมานุษยวิทยาโลกาภิวัตน์ (anthropology of globalization) ที่ถือกำเนิดขึ้นมาเพื่อศึกษาความเปลี่ยนแปลงในระดับมหภาคของสังคมโลก ตลอดจนวิถีชีวิตของผู้คนที่ขับเคลื่อนชีวิตกับความเป็นอยู่ตามพลวัตของกระแสโลก และเดินทางข้ามชุมชนดั้งเดิมสู่ชุมชนข้ามชาติด้วยการโยกย้ายถิ่นฐานตามกระแสความลื่นไหลและอัตราเร่งของความกระชับแน่นของเวลาและสถานที่ ที่ทำเกิดความใกล้ชิดระหว่างผู้คนและสังคมมากขึ้น ภายใต้อัตราเร่งที่เห็นได้จากความเปราะบางของปัญหาอันเกิดขึ้นในพื้นที่ระหว่างรัฐและข้ามชาติ หนึ่งในปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นและเป็นประเด็นที่วัฒนธรรมศึกษาสนใจก็คือ การโยกย้ายถิ่นฐาน อันเป็นผลสืบเนื่องโดยตรงจากความพยายามสร้างความกลมกลืนของผู้คน สังคมและวัฒนธรรม ระหว่างกันในกระแสโลกาภิวัตน์ รวมทั้งความพยายามสลายเขตแดนของรัฐชาติและตีกรอบขอบเขตของความเป็นโลกภายใต้การลากเส้นแบ่งของรัฐชาติใหม่ สำหรับผู้คนที่มีอยู่ท่ามกลางความกระชับแน่นของเวลาและสถานที่เช่นนี้ การโยกย้ายถิ่นฐานย่อมเกิดขึ้นได้หากปัจจัยหลักที่ทำให้ต้องโยกย้ายถิ่นฐานนั้นก็เพื่อชีวิตที่ดีกว่า สำหรับรูปแบบการโยกย้ายถิ่นฐานที่นักวิชาการด้านวัฒนธรรมศึกษาให้ความสนใจมีอยู่ 2 ชนิดที่สำคัญ คือ การโยกย้ายถิ่นฐานอันมีเหตุมาจากการใช้กำลังบังคับ (forced displacement) และการโยกย้ายถิ่นฐานอันมีเหตุมาจากปัญหาทางเศรษฐกิจ (economic displacement)

งานเขียนของไอห์ว่า ออง (Aihwa Ong) คือ *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality* เป็นตัวอย่างที่ดีที่ช่วยให้เราเข้าใจในประเด็นเกี่ยวกับการโยกย้ายถิ่นฐานอันมีเหตุมาจากปัญหาทางเศรษฐกิจ อองศึกษากลุ่มชาวจีนฮ่องกงที่ตื่นตระหนกต่อเหตุการณ์การคืนเกาะฮ่องกงกลับคืนแก่จีน จนทำชาวจีนที่มีฐานะทางเศรษฐกิจดีต้องอพยพโยกย้ายถิ่นฐานที่อยู่และทุนไปยังประเทศในทวีปอเมริกาเหนือ โดยเฉพาะแคนาดา งานเขียนของอองจัดวางกรอบการอธิบายด้วยมโนทัศน์ ‘ความยืดหยุ่นของการสะสมทุน’ (flexible accomulation) ของเดวิด ฮาร์วี่ย์ (David Harvey) ซึ่งเสนอไว้ในหนังสือ *The Condition of Postmodernity* ที่โครงสร้างทางเศรษฐกิจของการเคลื่อนย้ายทุน แรงงาน ปัจจัยทางเศรษฐกิจ และความกระชับแน่นของเวลาและสถานที่ ผลักดันให้เกิดความยืดหยุ่นในการโยกย้ายทุน ซึ่งอองขยายนัยยะของความยืดหยุ่นนี้ไปถึงสถานภาพของการดำเนินชีวิตและความเป็นพลเมืองไม่ได้จำกัดอยู่ภายใต้ขอบเขตของรัฐชาติ แต่สามารถโยกย้ายได้ง่ายขึ้นตามพลวัตทางเศรษฐกิจและกระแสโลก

ส่วนการศึกษาการโยกย้ายถิ่นฐานอันมีเหตุมาจากการใช้กำลังบังคับ มักจะปรากฏอยู่ในงานเขียนเกี่ยวกับกลุ่มคนที่ประสบกับปัญหาเรื่องภัยสงคราม และการกระทำการอันอยุติธรรมของรัฐและบนพื้นที่ในระหว่างรัฐเป็นส่วนใหญ่ เช่น บทความ “มองผ่านดวงตาของชาวกระเหรี่ยง ‘คนอื่น:’ สู่วิธีวิทยาเพื่อการศึกษาผู้ถูกบังคับพลัดถิ่นในพื้นที่ระหว่างไทย-พม่า” ของ เดชา ตั้งสีฟ้า ที่ศึกษากลุ่มคนชนชาติกระเหรี่ยง การศึกษาการโยกย้ายถิ่นฐานและความสัมพันธ์ระหว่างชาวยิวและชาวอาหรับในหนังสือ *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture* ของแอมมิล อัลคาเลย์ (Ammiel Alcalay) เป็นต้น

สำหรับมโนทัศน์ ‘ที่พำนักพักอาศัย’ มีความสำคัญต่อความเข้าใจในเรื่องการโยกย้ายถิ่นฐาน เมื่อคำถามต่อประเด็นเกี่ยวกับ ‘สิทธิที่จะพำนักพักอาศัยในถิ่นของผู้อื่น’ ทั้งที่ได้รับอนุญาตอย่างถูกต้องตามกฎหมายของประเทศนั้นๆ และปราศจากใบอนุญาตเข้าเมืองอย่างถูกต้องตามกฎหมาย (sans papier) ได้รับการถกเถียงเป็นอย่างมากงานเขียนทางวัฒนธรรมศึกษาที่ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดการรื้อสร้าง (deconstruction) และมโนทัศน์จักรวาลทัศน์นิยม (cosmopolitanism) เพื่อทำการวิพากษ์การตรึงสำนึกต่อเรื่องถิ่นฐานที่อยู่ ความเป็นเจ้าของพื้นที่ไว้กับเจ้าของประเทศหรือพลเมืองของรัฐ หนังสือของฌาคส์ แดร์ริดา (Jacques Derrida) อันได้แก่ *Adieu to Emmanuel L vinas*, *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin* และ *Of Hospitality* ถือว่าเป็นงานเขียนที่บุกเบิกประเด็นดังกล่าวอย่างชัดเจน หนังสือทั้งสามเล่มพยายามตั้งคำถามต่อการต้อนรับ การเชื้อเชิญ และสิทธิในการดำเนินชีวิตในพื้นที่ของผู้อื่นภายใต้จุดยืนเรื่องจักรวาลทัศน์นิยมและความสัมพันธ์ระหว่างเรากับผู้อื่น นอกจากนี้ แดร์ริดายังตั้งคำถามต่ออัตลักษณ์ทางภาษาเพื่อวิพากษ์การประกอบสร้างทางอัตลักษณ์และความเป็นเจ้าของของคนพื้นถิ่น และสิทธิในการพำนักพักอาศัยของคนอื่น และสิทธิของคนพื้นถิ่นเองเมื่อคนพื้นถิ่นเป็นคนอื่นในบ้านของตนเอง

แม้ว่าอิทธิพลทางความคิดของแดร์ริดาในประเด็นดังกล่าวจะไม่ปรากฏอย่างเด่นชัดในกลุ่มนักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาก็ตาม แต่คำถามต่อประเด็นดังกล่าวกลับขยายผลในงานเขียนเกี่ยวกับความเป็นจักรวาลทัศน์นิยม โดยกลุ่มนักทฤษฎีการเมืองเช่น เซลล่า เบนฮาบีบ (Sylly Benhabib) ไอรีส ยัง (Iris Young) เป็นต้น ข้อเสนอและข้อถกเถียงของบรรดานักทฤษฎีการเมืองเหล่านี้อาจมีความเป็นไปได้ว่า ในวันหนึ่งเนื้อหาสาระดังกล่าวจะเดินทางหวนกลับมาเป็นประเด็นศึกษาของวัฒนธรรมศึกษาต่อไป

คนพลัดถิ่น วัฒนธรรมข้ามแดนและพลเมืองเชิงวัฒนธรรม

คำว่า ‘คนพลัดถิ่น’ หรือ‘diasporas’ มีรากศัพท์มาจากภาษากรีกว่า ‘*diasperin*’ (*dia* หมายถึง ‘ข้าม’ หรือ ‘across’ และ *sperian* แปลว่า ‘หว่านเมล็ดพืช’ หรือ ‘to sow seeds’) ซึ่งมีความหมายเกี่ยวกับ ‘การหว่านเมล็ดพืชลงไปในสถานที่ต่างๆ เพื่อให้เติบโตหรือลงหลักปักฐานโดยมีรากยึดเหนี่ยว’ ความหมายดังกล่าวนี้มีนัยยะสำคัญที่ช่วยให้เราเข้าใจคนพลัดถิ่นมากขึ้น รวมทั้งยังแลเห็นความหมายที่แตกต่างไปจากคำว่า ‘การโยกย้ายถิ่นฐาน’ (displacement) อีกด้วย ในปัจจุบัน เรามักใช้คำทั้งสองสลับกันจนไม่แน่ใจว่าเรากำลังหมายถึงคนกลุ่มใดแน่ แม้ว่าพื้นฐานของคนพลัดถิ่นจะมาจากการโยกย้ายถิ่นฐานก็ตาม แต่ลักษณะเฉพาะของคนพลัดถิ่นที่สำคัญคือจินตนาการเรื่อง ‘บ้าน’ เพราะว่าบ้านไม่ได้เป็นเพียงที่พำนักพักอาศัยแต่ยังรวมไปถึงสถานที่ที่ลงหลักปักฐาน หยั่งรากลงไปในเนื้อดินบนพื้นที่ของผู้อื่น พร้อมๆ กับสำนึกถึงบ้านเดิมในจินตนาการที่หลงเหลืออยู่ในความทรงจำและความต่อเนื่องที่จะสืบสานกลับไปยังถิ่นเดิมที่ตนเองหรือย้ายราก (uproot) แม้ว่าบ้านหลังนั้นจะไม่ใช่บ้านที่พวกเขาดำเนินชีวิตอยู่ในปัจจุบันหรือในชีวิตประจำวันที่พวกเขาใช้ชีวิตอยู่ก็ตาม

คนพลัดถิ่นคือใคร โรบิน โคเฮน (Robin Cohen) ได้ให้นิยามของคนพลัดถิ่นไว้อย่างชัดเจนในหนังสือ *Global Diasporas: An Introduction* ว่าเป็นชุมชนของกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในประเทศหนึ่งแต่ยังคงตระหนัก หรือระลึกถึงมรดกตกทอดทางวัฒนธรรมของถิ่นฐานเดิมที่ตนเองจากมา และแสดงออกผ่านภาษา ศาสนา ขนบธรรมเนียมประเพณี และในบางครั้งยังแสดงให้เห็นถึงความรู้สึกหรือมโนสำนึกต่อถิ่นฐานเดิมอีกด้วย คำอธิบายของโคเฮนช่วยให้แลเห็นภาพลักษณ์ของคนกลุ่มนี้เป็นอย่างดี ในขณะที่กาเบรียล เชฟเฟอร์ (Gabriel Sheffer) ได้ให้ความเข้าใจในความหมายของคนพลัดถิ่นเพิ่มขึ้นในหนังสือ *Modern Diasporas in International Politics* ดังนี้

> คนพลัดถิ่นสมัยใหม่ คือ กลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยที่อพยพเข้ามาพำนักพักอาศัยอยู่และยังชีพในประเทศที่อนุญาตให้ที่พักพิงอาศัย แต่ยังคง*รักษาความสัมพันธ์*ทั้งทางสำนึกร่วมและทางวัตถุกับแผ่นดินเกิดของตน (Sheffer, 1986: 3, เน้นโดยผู้เขียน)

ยิ่งกว่านั้น ความหมายที่ของเชฟเฟอร์ให้ในข้อความนี้ยังเชื่อมโยงให้เห็นถึงสัมพันธภาพระหว่างประเทศที่ให้ที่พำนักพักพิง (host country) และถิ่นฐานเดิม (homeland) ของคนพลัดถิ่นว่ามีความสำคัญต่อการทำความเข้าใจในการแสดงออกทางวัฒนธรรม ความเป็นอยู่ หรือแม้แต่กิจกรรมทางการเมืองที่ต่อต้านต่อรัฐบาลของพวกเขา ดังนั้น คนพลัดถิ่นในความหมายนี้จึงมีนัยยะที่รวมไปถึงความสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนต่อกันระหว่างคนพลัดถิ่น ประเทศที่ให้ที่พำนักพักอาศัย และแผ่นดินเกิดของตนเอง

สาระสำคัญในงานเขียนของเชฟเฟอร์ช่วยให้เราแลเห็นถึงทิศทางของวัฒนธรรมศึกษา ที่ทำการศึกษากลุ่มคนพลัดถิ่นเป็นจำนวนมาก ทั้งที่ศึกษาเสร็จแล้วหรือกำลังศึกษาอยู่ในขณะนี้ทั่วโลก โดยมีประเด็นต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับการประกอบสร้างสายสัมพันธ์ของประเทศที่ให้ที่พำนักพักพิงและถิ่นฐานเดิม การผูกสำนึกทางวัฒนธรรมต่อรากเหง้าในแผ่นดินใหม่ การแสดงออกทางอัตลักษณ์ พหุอัตลักษณ์และตัวตนทางสังคมของพวกเขา

ความเป็นพลเมืองเป็นมโนทัศน์ที่เข้ามาในวัฒนธรรมศึกษา เมื่อการขับเคลื่อนของกระแสโลกาภิวัตน์ทำให้ผู้คนโยกย้ายถิ่นฐานที่อยู่มากขึ้น โดยเฉพาะการเคลื่อนย้ายข้ามพรมแดนของรัฐชาติ แต่เสรีภาพในการโยกย้ายถิ่นฐานนี้กลับขัดแย้งกับสิทธิในการดำเนินชีวิตในต่างแดนที่มีรัฐเป็นผู้กำหนดและกำกับการอนุญาตให้สามารถพำนักพักพิงได้ แม้ว่าจะไม่มีสิทธิเท่าเทียมกับพลเมืองของรัฐนั้นๆ ก็ตาม คำถามที่นักวิชาการแนววัฒนธรรมศึกษาสนใจมิใช่ปัญหาเชิงการเมืองต่อสิทธิและความเป็นพลเมือง แต่เป็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกับการดำเนินชีวิตที่บรรดาผู้อพยพโยกย้ายถิ่นฐานเหล่านั้น สามารถมีชีวิตและได้รับการรับรองสิทธิขั้นพื้นฐานของความเป็นมนุษย์และมิติทางวัฒนธรรมของตนเองทั้งเท่าเทียมและแตกต่างจากผู้อื่น ตลอดจนไม่ถูกคุกคามหรือกลืนกินทางวัฒนธรรมอีกด้วย

เมื่อ ที. เฮช. มาร์แชล (T.H. Marshall) นิยามความหมายของพลเมืองเข้ากับสิทธิตามตัวบทกฎหมายและอำนาจรัฐ เขาให้ความสำคัญต่อสิทธิทางสังคมของพลเมืองในอันที่จะสร้างรัฐสวัสดิการให้เกิดขึ้นผ่านระบบเศรษฐกิจและกลไกตลาด โดยพลเมืองทุกคนย่อมมีสิทธิและเสรีภาพอันเท่าเทียมกัน ความคิดของมาร์เชลมีอิทธิพลอย่างมากในการทำความเข้าใจต่อสิทธิของความเป็นพลเมืองในสังคมเสรีนิยมประชาธิปไตย แต่เป็นนัยยะของความพลเมืองบนเงื่อนไขทางตัวบทกฎหมายเท่านั้น ซึ่งไม่สามารถครอบคลุมมิติทางวัฒนธรรมและการดำเนินชีวิตร่วมกันทางสังคมได้ ยิ่งกว่านั้น สิ่งที่เกิดขึ้นภายใต้ข้อถกเถียงเรื่องความเสมอภาคในสิทธิของความเป็นพลเมืองมักจะอยู่ภายใต้ปัญหาความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมเป็นส่วนใหญ่ เช่น ปัญหาเรื่องการเหยียดผิว ความแตกต่างทางเชื้อชาติ ศาสนาและเผ่าพันธุ์ ความเป็นคนชายขอบของสังคม เป็นต้น

ด้วยเหตุนี้เอง นักวิชาการแนววัฒนธรรมศึกษาที่สนใจในประเด็นเกี่ยวกับคนกลุ่มน้อยในสังคม กลุ่มคนที่ถูกเอารัดเอาเปรียบ ตลอดจนผู้ที่สนใจในประเด็นเกี่ยวกับลักษณะข้ามชาติ การโยกย้ายถิ่นฐานด้วยเงื่อนไขทางเศรษฐกิจ พลวัตของโลกาภิวัตน์ และชุมชนเมืองมหานคร ล้วนแลเห็นข้อจำกัดของนิยามความเป็นพลเมืองที่มาร์เชลนิยามไว้เมื่อปี 1950 ที่ไม่สามารถเปิดพื้นที่ให้แก่กลุ่มคนต่างๆ ในสังคมซึ่งความเป็นสมาชิกของพวกเขาไม่ได้วางอยู่บนสิทธิทางกฎหมายและความเป็นคนพื้นถิ่นอีกต่อไป แต่สมาชิกของสังคมยังรวมไปถึงกลุ่มคนที่อพยพโยกย้ายถิ่นฐานเข้ามาอยู่ใหม่ ซึ่งแตกต่างหลากหลายทั้งทางเชื้อชาติ เผ่าพันธุ์ และที่สำคัญที่สุด วัฒนธรรมกับการดำเนินชีวิต สิ่งเหล่านี้ได้นำมาซึ่งความขัดแย้งหรือความตึงเครียดในสังคมนั้นๆ นักวิชาการด้าน

วัฒนธรรมศึกษาที่สนใจต่อประเด็นศึกษาเหล่านี้จึงหันกลับมาพิจารณามโนทัศน์ ‘พลเมือง’ ใหม่ เพื่อหาคำอธิบายและทางออกที่สอดรับกับปัญหาเรื่องการอยู่ร่วมกันในสังคมและประชาคมโลกในปัจจุบัน โดยนิยามปัญหาที่เกิดขึ้นมานั้นว่ามีสาเหตุพื้นฐาน คือ ปัญหาเรื่องการเหยียดผิวเชิงวัฒนธรรม (cultural racism)

ดังนั้น ความพยายามเชื่อมโยงวัฒนธรรมศึกษาและความเป็นพลเมืองจึงเป็นแกนกลางสำหรับการแก้ไขต่อปัญหาดังกล่าว นักวิชาการด้านวัฒนธรรมศึกษาหาทางออกด้วยข้อเสนอเกี่ยวกับการปกป้อง ‘สิทธิที่จะแตกต่างจากผู้อื่นและธำรงรักษาอัตลักษณ์และวิถีชีวิตของตนเอง’ ความพยายามดังกล่าวจึงนำมาสู่การสร้างมโนทัศน์ ‘พลเมืองทางวัฒนธรรม’ (cultural citizenship) ขึ้น เรนาโต โรซาลโด (Renato Rosaldo) อธิบายมโนทัศน์นี้โดยเชื่อมโยงกับปริมณฑลสาธารณะ เพื่อให้ผู้คนสามารถธำรงรักษาและแสดงออกถึงอัตลักษณ์และความเป็นตัวตนของตนเองผ่านสิทธิพื้นฐานของการเป็นสมาชิกของชุมชนหรือสังคม ในขณะจอห์น อูรี่ (John Urry) ได้เชื่อมโยงมโนทัศน์ดังกล่าวเข้ากับความสามารถในการโยกย้าย เคลื่อนที่ ด้วยเงื่อนไขและความเป็นไปได้ทั้งในทางการเมืองและเศรษฐกิจ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ทรรศนะของอูรี่เน้นให้เห็นถึงโอกาสในการเชื่อมโยงวิถีชีวิตของผู้คนเข้ากับการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและการเมือง ผ่านสิทธิและพันธะพื้นฐานของการเป็นพลเมือง มุมมองของอูรี่นี้เป็นการให้คุณค่าต่อพลเมืองเชิงวัฒนธรรมบนพื้นฐานทางจักรวาลทัศน์นิยม (cosmopolitanism)

ทรรศนะเกี่ยวกับมโนทัศน์ ‘พลเมืองทางวัฒนธรรม’ ของนักวิชาการทั้งสองถือว่าเป็นใบเบิกทางที่ดีของการนำมโนทัศน์เข้ามาใช้ในการศึกษาทางวัฒนธรรมศึกษา ด้วยการนำเสนอทางออกของการธำรงรักษาความแตกต่างและความหลากหลายของแต่ละคน เมื่ออยู่ร่วมกันในชุมชนหรือสังคม ยิ่งกว่านั้น ยาน พาคูลสกี้ (Jan Pakulski) เป็นนักวิชาการอีกคนที่พยายามทำให้ความเป็นพลเมืองเชิงวัฒนธรรมเกิดขึ้นจริง ด้วยการอธิบายถึงสถานะของมโนทัศน์นี้ว่าจะนำไปสู่การสร้างการรวมตัวขึ้นในทางสังคม ผ่านกิจกรรมสาธารณะที่ทุกฝ่ายมีสิทธิและแสดงออกถึงสิทธิเหล่านั้น พาคูลสกี้ยกตัวอย่างในกรณีของคนพิการที่ออกมาเรียกร้องและรักษาสิทธิของตนเองที่ต้องเท่าเทียมกับผู้อื่นในสังคม รวมทั้งยังเป็นการลดทอนความเป็นชายขอบของสังคมของกลุ่มคนเหล่านั้นอีกด้วย

ถ้าเราพิจารณามโนทัศน์ ‘พลเมืองทางวัฒนธรรม’ เชื่อมโยงกลับสู่วัฒนธรรมศึกษา เราสามารถแลเห็นความสัมพันธ์ระหว่างการดำเนินชีวิตในสังคมหรือชุมชน และพันธะทางสิทธิที่มีชีวิตอยู่ภายใต้การกำกับของรัฐ ความสัมพันธ์นี้ประสบกับความยุ่งยากเมื่อปัญหาต่อไปนี้เกิดขึ้น นั่นคือพหุนิยมทางวัฒนธรรม (multiculturalism) ลักษณะอำนาจนิยมของรัฐในการจัดการและควบคุมพลเมืองบนพื้นฐานเรื่องเหตุผลของรัฐ และสิทธิเชิงวัฒนธรรมที่ผู้คนจะเลือกดำเนินชีวิตได้ด้วยตนเอง

5. ***วัฒนธรรมศึกษากับนโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษา*** *(cultural policy studies)*

ถ้ากำเนิดของวัฒนธรรมศึกษาวางอยู่บนปฏิบัติการทางการเมืองเรื่องวัฒนธรรม ด้วยการขยายการรับรู้ความหมายและนัยยะทางวัฒนธรรม ฉะนั้น ความสำเร็จของวัฒนธรรมศึกษาจะต้องสัมพันธ์กับการปฏิบัติการจริงทางสังคม ด้วยเหตุนี้เอง การขยายตัวหรือการเติบโตของวัฒนธรรมศึกษา จึงมิได้ขึ้นอยู่กับปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมเพียงอย่างเดียว นักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาจึงหันมาทบทวนสิ่งที่ขาดในวัฒนธรรมศึกษา ซึ่งก็คือ *คำถามในเชิงนโยบายสาธารณะ* คำถามนี้ส่งผลให้นักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาจำนวนหนึ่งพัฒนาด้านการจัดการวัฒนธรรม โดยอาศัยแนวคิดต่างๆ ของนักทฤษฎีมาพัฒนาเนื้อหาด้าน ‘นโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษา’ จากแนวทางที่ต่างกัน เพื่อความเข้าใจในรายละเอียดอย่างคร่าวๆ ผู้เขียนขอแจกแจงรายละเอียดของเนื้อหาสาระเกี่ยวกับการศึกษา ‘นโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษา’ ดังต่อไปนี้

ในแนวทางแรก ‘นโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษา’ ได้รับอิทธิพลจากงานเขียนชิ้นสำคัญของมิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) คือ “Governmentality” ในช่วงปลายทศวรรษ 1980 ถึงช่วงต้นทศวรรษ 1990 โดยนักวิชาการด้านวัฒนธรรมศึกษาจาก Open University ในประเทศอังกฤษ คือ โทนี่ เบนเน็ตต์ (Tony Bennett) ที่ริเริ่มอย่างจริงจังในการพัฒนาสถานะทางความรู้ของศาสตร์ด้านนี้ เมื่อย้ายมาสอนที่มหาวิทยาลัยกริฟฟิธ (Griffith University) ออสเตรเลีย และก่อตั้ง Centre for Cultural and Media Policy ขึ้นที่นั่น สำหรับเบนเน็ตต์แล้ว นโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษาเป็นการตอบโจทย์ในเชิงปฏิบัติการของวัฒนธรรมศึกษา ซึ่งเขาสนใจต่อนโยบายทางวัฒนธรรมทั้งทางทฤษฎี กระบวนการปกครองควบคุมในระดับจิตสำนึก และการสร้างความเป็นพลเมืองด้วยมิติทางวัฒนธรรม เขาต้องการให้ความเข้าใจต่อวัฒนธรรมขยายขอบเขตไปสู่ “ปริมณฑลที่กว้างขวางขึ้นของ ‘ความเป็นวัฒนธรรม’ ให้เป็นเหมือน สาขาทางด้านการจัดการทางวัฒนธรรม” (Bennett, 1992: 395-7) แม้ว่าข้อเสนอดังกล่าวของเบนเน็ตต์จะได้รับการวิพากษ์วิจารณ์ จากนักวิชาการแนววัฒนธรรมศึกษาว่า เป็นทรรศนะที่อนุรักษนิยมและให้ความสำคัญต่อรัฐในการกำหนดการจัดการทางวัฒนธรรม แต่สิ่งหนึ่งที่มิอาจจะปฏิเสธได้ก็คือข้อเสนอของเขามีอิทธิพลอย่างมากในการทำความเข้าใจต่อนโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษา ในด้านการปฏิบัติการเพื่อขับเคลื่อนสังคมผ่านนโยบายเชิงวัฒนธรรม ให้เป็นไปได้อย่างเป็นรูปธรรมต่างๆ ตั้งแต่พิพิธภัณฑ์ จนไปถึงรสนิยมสาธารณ์ (popular taste)

สำหรับแนวทางที่ 2 ‘นโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษา’ เกิดจากความสนใจในลักษณะร่วมของมวลชนในวัฒนธรรมสาธารณ์ ในบทนำของหนังสือ *Critical Cultural Policy Studies: A Reader* ซึ่งมีโทบี มิลเลอร์ (Toby Miller) และจัสติน หลุยส์ (Justin Lewis) เป็นบรรณาธิการ นักวิชาการทั้ง

สองยังให้ทรรศนะต่อนโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษซึ่งก่อตัวขึ้นโดยได้รับอิทธิพลจากนักคิดนักทฤษฎีชาวฝรั่งเศสคนสำคัญ คือ ปิแอร์ บูร์ดิเยอ (Pierre Bourdieu) ซึ่งทำการศึกษาเรื่องรสนิยมของชนชั้นต่างๆ ในสังคมและเรื่องศิลปะ คือ *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* และ *The Love of Art: European Art Museums and Their Public* อิทธิพลทางความคิดของเขานอกจากจะทำให้เราเข้าใจว่า รสนิยมไม่ใช่เนื้อหาที่เกี่ยวกับบุคคลแต่เป็นประเด็นในทางชนชั้นในสังคม ประเด็นของของบูร์ดิเยอมีความสำคัญต่อความเข้าใจในวัฒนธรรมของกลุ่มคนต่างชนชั้นกัน และยังกลายเป็นกรอบในการวิพากษ์มโนทัศน์วัฒนธรรมที่ยึดกุมโดยกลุ่มชนชั้นนำทางสังคม เพื่อวางแนวทางให้วัฒนธรรมสาธารณ์มีความสำคัญทั้งในระดับการต่อสู้ ปะทะกับวัฒนธรรมชั้นสูง รวมทั้งยังเป็นการสร้างนิยามความหมายของคำว่าวัฒนธรรมขึ้นมาอีกนัยยะหนึ่งอีกด้วย

ส่วนแนวทางสุดท้ายคือความสนใจต่อรสนิยมในวัฒนธรรมสาธารณ์ที่ก่อตัวขึ้นในสหรัฐอเมริกาในช่วงทศวรรษ 1970 ซื่อพัฒนาต่อมาเป็น ‘นโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษา’ การศึกษาวัฒนธรรมทางรสนิยม (taste culture) ของเฮอร์เบิร์ต แกนส์ (Herbert Gans) ที่เชื่อมโยงเนื้อหาเกี่ยวกับวัฒนธรรมสาธารณ์เข้ากับกรอบการวางนโยบายสาธารณะถือได้ว่าเป็นการบุกเบิก ที่สำคัญในแนวทางนี้ อิทธิพลของแกนส์ได้รับการตอบรับจาก The Association of Cultural Economics ในการให้การสนับสนุน และจัดการประชุมสัมนาในหัวข้อเกี่ยวกับเศรษฐศาสตร์ทฤษฎีสังคม ศิลปะ และนโยบายสาธารณะ ต่อมา นโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษาได้รับการตอบรับเป็นอย่างดีจากนักวิชาการด้านวัฒนธรรมศึกษา เช่น แอนเจลล่า แมครอบบี้ (Angela McRobbie) และสจ๊วต คันนิ่งแฮม (Stuart Cunningham) เป็นอย่างมากที่ต้องการให้วัฒนธรรมศึกษามีบทบาททางด้านนโยบาย ในบทความ “Putting Policy into Cultural Studies” โทนี่ เบนเน็ตต์ (Tony Bennett) ได้เน้นย้ำถึงสถานะของวัฒนธรรมศึกษากับการจัดการเชิงนโยบาย ด้วยคำถามเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมและอำนาจ เพื่อวางพันธกิจของวัฒนธรรมศึกษาในการกำหนดภาคปฏิบัติการให้เกิดขึ้น เบนเน็ตต์นำเสนอสาระสำคัญของนโยบายด้านวัฒนธรรมผ่านจุดยืนทางวัฒนธรรมศึกษาไว้ 3 ประเด็น คือ ประเด็นแรก เราต้องเข้าใจว่าวัฒนธรรมเป็นพื้นที่เฉพาะที่รัฐเข้ามามีบทบาทในเชิงการจัดการและวางระเบียบ และการจัดการด้านวัฒนธรรมมิใช่เรื่องการเฝ้าระวัง ประเด็นต่อมา ความแตกต่างและหลากหลายของรูปแบบทางวัฒนธรรมต้องได้รับการจัดการที่แตกต่างกัน และประเด็นสุดท้ายก็คือ ลักษณะทางวัฒนธรรมของแต่ละพื้นถิ่นย่อมมีความแตกต่างกันในเชิงการเมือง ฉะนั้น การวางนโยบายด้านวัฒนธรรมย่อมต้องเปิดกว้างและวางตำแหน่งแห่งที่ ให้สอดรับและไม่มีความลักลั่นใดๆ

ความรู้ทางวัฒนธรรมกับนโยบายวัฒนธรรม

ในช่วงทศวรรษ 1980 นโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษาถูกนำมาเชื่อมโยงกับโครงการพัฒนาด้านสังคมวัฒนธรรมตามเมืองต่างๆ ในประเทศอังกฤษ โดยวางยุทธศาสตร์ทั้งหมดไว้ที่การส่งเสริมกิจกรรมทางเศรษฐกิจ การสื่อสารและวัฒนธรรม บุคคลสำคัญที่ดำเนินโครงการนี้คือ นิโคลัส การ์นแฮม (Nicholas Garnham) แห่งพรรคกรรมกร (Labour Party) ได้นำนโยบายเชิงวัฒนธรรมศึกษามาย่อยและแปรสภาพออกมาเป็นมโนทัศน์ 'อุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรม' (cultural industries) เพื่อเป็นแกนกลางในการสร้างนโยบายด้านวัฒนธรรม ในช่วงปี 1981-1986 เขาได้เสนอประเด็นนี้ที่ Greater London Council เพื่อรองรับต่อพลวัตทางเศรษฐกิจ ที่กิจกรรมทางวัฒนธรรมสามารถเป็นส่วนหนึ่งในการสร้างมูลค่าเพิ่มทางเศรษฐกิจได้ ต่อมา เมื่อพรรคแรงงานของอังกฤษได้รับเลือกตั้งเป็นรัฐบาลในปี 1997 นั้น ความคิดเรื่องอุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรมได้กลับมาเป็นประเด็นทางการเมืองอีกครั้ง ในครั้งนี้ นโยบายทางวัฒนธรรมได้กลายเป็นสาระสำคัญของการพัฒนาเศรษฐกิจของอังกฤษควบคู่ไปกับภาคการผลิตต่างๆ ในระบบเศรษฐกิจ

แม้ว่า มโนทัศน์ 'อุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรม' เป็นมโนทัศน์ที่เกิดขึ้นมาด้วยรากฐานทางความคิด 2 ประการ คือ ประการแรก มโนทัศน์นี้เกิดจากการแปล (translation) แปร (transformation) และแปลง (modification) ความหมายจากแนวคิด 'อุตสาหกรรมวัฒนธรรม' หรือ 'culture industry' จากหนังสือ *Dialectic of Enlightenment* ของแม็กซ์ ฮอร์ไคเมอร์ (Max Horkheimer) และ ธีโอดอร์ อดอร์โน่ (Theodor Adorno) ประการที่สอง อุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรมบ่งบอกถึงกระบวนการผลิตสินค้าในเชิงอุตสาหกรรม ซึ่งเกิดจากประดิษฐกรรมทางความคิดเชิงสร้างสรรค์ และก่อให้เกิดความงอกเงยทางเศรษฐกิจ ตัวอย่างของอุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรม มักจะเกี่ยวข้องกับอุตสาหกรรมบันเทิงเป็นส่วนใหญ่ แต่โดยความเป็นจริงแล้วขอบเขตของอุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรมมีมากกว่านั้น และสามารถครอบคลุมถึงสินค้าที่เกิดจากการสร้างสรรค์ของมนุษย์ ได้รับการคุ้มครองเรื่องสิทธิบัตร รวมทั้งยังเป็นอุตสาหกรรมที่มีกระบวนการผลิตเป็นจำนวนมากเพื่อให้เป็นสินค้ามวลชน และมีให้บริโภคอย่างแพร่หลาย

ยิ่งไปกว่านั้น ความคิดเรื่อง 'อุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรม' ยังได้รับการสนับสนุนจากองค์การยูเนสโก (UNESCO) อีกด้วย ด้วยการบรรจุไว้ในแผนผังงานด้านวัฒนธรรม หลังจากเล็งเห็นถึงความสำคัญของ 'คุณค่าทางวัฒนธรรม' และแปรสภาพออกมาเป็น 'มูลค่าทางเศรษฐกิจ' องค์การยูเนสโกยังให้นิยามความหมายของ 'อุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรม' ไว้ดังนี้

> คำๆ นี้จะนำมาประยุกต์ใช้กับอุตสาหกรรมที่เกี่ยวข้องกับ การสร้างสรรค์ การผลิต และรวมไปถึง การทำให้เป็นการค้าพาณิชย์ของผลงานอันทรงคุณค่า ที่โดยเนื้อแท้แล้วประเมินค่าไม่ได้และเป็นด้านวัฒนธรรม ผลงานเหล่านี้จะได้รับการคุ้มครอง

ทางด้านลิขสิทธิ์ และยังสามารถทำเป็นสินค้าและการบริการได้อีกด้วย (UNESCO, 1982)

นอกจากนี้ องค์การยูเนสโกยังเข้ามากำกับด้านการจัดการเชิงนโยบายในระดับโลก ภูมิภาคและท้องถิ่นลดหลั่นกันไป เพื่อให้คุณลักษณะของอุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรม และสอดรับกับทิศทางในการพัฒนาสังคม โดยมีรัฐเข้ามามีบทบาทในการส่งเสริมสนับสนุนอยู่เบื้องหลัง

หนังสือ *The Cultural Industries in Canada* ถือได้ว่าเป็นตัวอย่างอันดีที่ชี้ให้รายละเอียดในประเด็นดังกล่าว แม้ว่าเนื้อหาหลักของหนังสือเล่มนี้ จะเน้นไปทางด้านสื่อสารมวลชนก็ตาม ไมเคิ่ล ดอร์แลนด์ (Michael Dorland) บรรณาธิการของหนังสือเล่มนี้ ได้กล่าวถึงความสำเร็จของอุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรมในแคนาดาว่าเกิดจากการสนับสนุนในเชิงนโยบายโดยรัฐบาล ที่พยายามผลักดันให้อุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรมเป็นอีกทางเลือกหนึ่งในการพัฒนาด้านเศรษฐกิจและสร้างเสริมคุณค่าทางวัฒนธรรม ด้วยการผลักดันให้กลุ่มคนที่ประกอบอาชีพทางด้านการสร้างสรรค์มีพื้นที่ทางสังคมและการยอมรับว่าเป็นกลุ่มบุคคลสร้างสรรค์งานที่มีคุณค่าทางวัฒนธรรมและก่อให้เกิดผลกระทบทั้งการสร้างคุณค่าทางวัฒนธรรมและมูลค่าทางเศรษฐกิจตามมา

ยิ่งกว่านั้น การส่งเสริมอุตสาหกรรมเชิงวัฒนธรรมส่งผลให้มีการจัดวางนโยบายที่เน้นมูลค่าทางเศรษฐกิจที่คุณค่าทางวัฒนธรรมได้รับส่งเสริมสนับสนุนด้านนวัตกรรม การสร้างสรรค์ รวมทั้งยังได้รับการคุ้มครองด้านลิขสิทธิ์ ทำให้เกิดการจัดการเชิงนโยบายที่สามารถทำให้เกิดการขยายตัวอย่างกว้างขวาง จนนำไปสู่การผลิตเชิงอุตสาหกรรม ที่การสร้างสรรค์ต่างๆ นำไปสู่การพัฒนาเศรษฐกิจและความมั่งคั่งของชาติ เราเรียกรูปแบบของอุตสาหกรรมประเภทใหม่ นี้ว่า ‘อุตสาหกรรมเชิงสร้างสรรค์’ (Creative Economy)

อุตสาหกรรมประเภทนี้ได้ก่อให้เกิดความคิดใหม่ว่าการสร้างสรรค์ไม่ได้เป็นความสารารถในระดับปัจเจกบุคคลเท่านั้น แต่ยังเป็นผลิตผลทางสังคมที่หล่อหลอมลักษณะคุณค่าทางวัฒนธรรมให้เป็นมูลค่าทางเศรษฐกิจควบคู่ไปกับการแพร่กระจายลักษณะทางวัฒนธรรมของตนเองสู่ผู้อื่น สำหรับตัวอย่างความสำเร็จของอุตสาหกรรมประเภทนี้ คือ ภาพยนตร์ชุดของเกาหลีใต้ที่สร้างรายได้แก่อุตสาหกรรมบันเทิง การท่องเที่ยวสู่เกาหลีใต้ ในขณะเดียวกันก็เผยแพร่วัฒนธรรมของเกาหลีสู่กลุ่มคนที่ชมภาพยนตร์ชุดเหล่านั้น

ด้วยเหตุนี้เอง ความสำคัญของมูลค่าทางเศรษฐกิจของวัฒนธรรม ทำให้การขยายตัวของนโยบายวัฒนธรรมศึกษาถูกผนวกเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งการศึกษาในหัวข้อที่เกี่ยวข้องกับงานสร้างสรรค์ทุกชนิด แบรนด์หรือยี่ห้อสินค้า การท่องเที่ยว กีฬา สื่อบันเทิง รูปแบบทางดนตรี ภาพยนตร์ โทรทัศน์ ศิลปะและพิพิธภัณฑ์ เป็นต้น ยิ่งกว่านั้น ธุรกิจต่างๆ ที่จัดอยู่ในอุตสาหกรรม

เชิงวัฒนธรรมยังได้กลายเป็นธุรกิจหลักอีกแขนงหนึ่งที่ขยายมูลค่าการเติบโตทางเศรษฐกิจอย่างยิ่งยวด รวมทั้งยังมีอิทธิพลในการส่งเสริมและสร้างสรรค์รูปแบบทางวัฒนธรรมสาธารณ์ แนวทางในการดำเนินชีวิต และแบบแผนของความรู้สึกร่วมสมัย

นโยบายเชิงวัฒนธรรมกับพลเมืองเชิงวัฒนธรรม (ความหมายที่สอง)

ความเข้าใจต่อมโนทัศน์ 'พลเมืองเชิงวัฒนธรรม' (cultural citizenship) ในทรรศนะนี้เป็นผลมาจากความพยายามทำให้วัฒนธรรมศึกษามีภาคปฏิบัติการที่แท้จริง และสามารถจัดการให้เป็นรูปธรรมทั้งในระดับนโยบายและการแพร่กระจายคุณค่าของวัฒนธรรม ดังนั้น มโนทัศน์ 'พลเมืองเชิงวัฒนธรรม' จึงเป็นกระบวนการเชื่อมโยงผู้คนเข้าหากันจนก่อให้เกิดชุมชนขึ้นมา ทั้งในทางตรงในทางอ้อมหรือในจินตนาการก็ตาม ในขณะเดียวกัน ทุกคนก็มีสามัญสำนึกร่วมในความเป็นส่วนหนึ่งหรือสมาชิกของชุมชนนั้นๆ และต่างคนต่างก็สามารถร่วมกันกำหนดรูปแบบความสัมพันธ์ทางสังคม แนวทางในการดำเนินชีวิตและทิศทางของชุมชนร่วมกันได้

ในปัจจุบัน มโนทัศน์ 'พลเมืองเชิงวัฒนธรรม' ได้ถูกนำมาประยุกต์ใช้เพื่อบ่มเพาะคุณค่าทางวัฒนธรรมในวัฒนธรรมสาธารณ์ (popular culture) ด้วยการหล่อหลอมสามัญสำนึกแห่งความเป็นพลเมืองในสื่อ รูปแบบการดำเนินชีวิตและกิจกรรมต่างๆ ในระดับชีวิตประจำวัน ทั้งนี้เนื่องจากความสามารถในการเข้าถึงทุกคนได้โดยง่ายของวัฒนธรรมสาธารณ์เอง และกิจกรรมต่างๆ ที่เอื้อให้ผู้คนสามารถเป็นคนกลุ่มใหญ่ของสังคม มีอัตลักษณ์ ความผูกพัน ความใกล้ชิดต่อสังคมร่วมกันจนพัฒนาต่อมาเป็นรูปแบบทางวัฒนธรรมได้โดยง่าย จอห์น ฮาร์ทลี่ย์ (John Hartley) กล่าวถึงประเด็นเดียวกันนี้ไว้ใน *Uses of Television* ด้วยเกี่ยวกับนัยยะและความหมายของวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นจากผลกระทบทางด้านวัฒนธรรมของโทรทัศน์ ว่า "วัฒนธรรมคืออะไรที่เป็นสาระของคนส่วนใหญ่" (Hartley, 1999: 69) กล่าวคือ วัฒนธรรมเป็นสิ่งที่สัมพันธ์โดยตรงกับวิถีชีวิตของผู้คนในสังคมซึ่งเกิดขึ้นและเป็นผลมาจากกระบวนการทำให้เป็นประชาธิปไตยทางรสนิยม

กีฬาฟุตบอลเป็นตัวอย่างที่ดีสำหรับการทำความเข้าใจต่อมโนทัศน์ 'พลมืองเชิงวัฒนธรรม' ทุกวันนี้ ฟุตบอลไม่ได้เป็นเพียงแค่กีฬาที่ได้รับความนิยมสูงสุด จำนวนผู้ชม แต่ยังรวมถึงผลประโยชน์ทางธุรกิจอันมหาศาลหลังจากการขยายตัวของระบบการสื่อสารและถ่ายทอดสดไปทั่วโลก ผลประโยชน์จากลิขสิทธิ์ในการถ่ายทอดกับโฆษณา สินค้าที่ระลึกและอุปกรณ์กีฬา สิ่งเหล่านี้ได้ทำให้เกิดการสร้างกลุ่มผู้ชม กองเชียร์ แฟนคลับและพลพรรคผู้สนับสนุนทีมฟุตบอลต่างๆ อย่างมากมาย

ในอดีต แฟนคลับและกองเชียร์มาจากท้องที่ที่บรรดาสโมสรฟุตบอลตั้งอยู่เท่านั้น ในเมืองใหญ่ๆ เช่น มิลาน ตูริน ลิเว่อร์พูล แมนเชสเตอร์ ลอนดอน มาดริด บาเซโลน่า เป็นต้น ล้วนได้รับการสนับสนุนจากบรรดากลุ่มคน ยกเว้นในบางประเทศ เช่น สเปน ที่ทีมฟุตบอลจำนวนมากโยงใยถึงความเป็นเชื้อชาติและเผ่าพันธุ์ของแต่ละพื้นถิ่นผสมผสานอยู่ด้วย เช่น ถ้าเป็นชาวบาคและอยู่ในแคว้นคาตาลันก็ต้องเชียร์ทีมบาเซโลน่าหรือแอสปันญ่าเป็นหลัก แต่ถ้าเป็นชาวเมืองมาดริดและเป็นคนสเปนในแง่เชื้อชาติ ส่วนใหญ่มักจะสนับสนุนทีมรีล มาดริดหรือไม่ก็ แอตแลนติโก มาดริด เป็นต้น แต่สิ่งที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน แฟนคลับและกองเชียร์ไม่ได้จำกัดแค่ผู้คนในท้องถิ่นที่สโมสรต่างๆ ตั้งอยู่เท่านั้น หากยังมีแฟนคลับกระจายอยู่ทั่วโลก สโมสรฟุตบอลใหญ่ๆ เช่น แมนเชสเตอร์ ยูไนเต็ด รีลมาดริด ลิเว่อร์พูล บาเซโลน่าและบาเยิร์น มิวนิค เป็นต้น มีสำนึกและความเกี่ยวข้องร่วมกันต่อสโมสร ซึ่งไม่ได้เป็นเพียงแค่การสนับสนุน ติดตามผลงานของทีม หากยังรวมถึงการสร้างความสัมพันธ์ในระหว่างแฟนคลับและกองเชียร์ร่วมกัน ในบางประเทศ บรรดาแฟนคลับและกองเชียร์เหล่านี้ยังมีกิจกรรมต่างๆ ร่วมกัน เช่น กรณีศึกวันแดงเดือดระหว่างทีมลิเว่อร์พูลและแมนเชสเตอร์ ยูไนเต็ด แฟนคลับและกองเชียร์ทั้งสองทีมก็นัดกันไปเชียร์ทีมของตนตามสถานที่สาธารณะ ร้านอาหาร แทนที่จะดูการถ่ายทอดสดตามลำพัง หรือแม้กระทั้ง การจัดกิจกรรมอื่นๆ ที่นอกเหนือจากการชมฟุตบอล เช่น การไปเที่ยวเป็นหมู่คณะร่วมกัน แม้ว่าส่วนใหญ่จะไม่รู้จักกันเลยก็ตาม

ความสัมพันธ์ระหว่างกองเชียร์และแฟนคลับกับสโมสรฟุตบอลที่สนับสนุนดังกล่าวไม่ได้เป็นเพียงแค่เนื้อหาทางรสนิยมของพวกเขาเท่านั้น หากยังรวมถึงสำนึกของความเป็นพลเมืองเชิงวัฒนธรรมซึ่งหล่อเลี้ยงทรรศนะร่วมต่อความเป็นคนกลุ่มเดียวกัน การติดตามความเป็นไปของสโมสรที่ตนเองเชียร์ การร่วมรับรู้ข้อมูลข่าวสารหรือเหตุการณ์ต่างๆ ภายในสโมสรได้กลายเป็นหัวข้อสนทนา ประเด็นถกเถียงเชิงสาธารณะ สิ่งเหล่านี้ได้ทำให้บรรดาแฟนคลับและกองเชียร์ซึ่งราวกับว่าต่างก็เป็นสมาชิกในชุมชนเดียวกัน พยายามเข้ามามีบทบาทในการกำหนดทิศทางของสโมสรที่ตนเองเชียร์อีกด้วย นับตั้งแต่การวิจารณ์จนถึงการเดินขบวนประท้วงกดดันผู้บริหารหรือผู้จัดการทีมต่างๆ นานา หรือเรียกร้องให้เกิดความเปลี่ยนแปลงภายในสโมสร เช่น ทรรศนะและความเห็นเกี่ยวกับการเปลี่ยนเจ้าของสโมสร ความไม่พอใจต่อการบริหารสโมสร เป็นต้น (โปรดดู Bose, 2007) กิจกรรมเหล่านี้เกิดขึ้นไม่ได้เลย ถ้าบรรดาแฟนคลับและกองเชียร์ไม่มีสำนึกร่วมต่อความผูกพันกับสโมสร ทั้งๆ ที่สโมสรฟุตบอลทั้งหมดล้วนเป็นแค่องค์กรทางธุรกิจองค์กรหนึ่งเท่านั้น

ตัวอย่างเรื่องฟุตบอลทำให้เราเห็นว่าความสำเร็จของการเชื่อมโยงวัฒนธรรมสาธารณ์เข้ากับพลเมืองเชิงวัฒนธรรมก่อให้เกิดคุณูประการทางสังคม ดังต่อไปนี้ (1) สิ่งที่ก่อให้เกิดสามัญสำนึกต่อการยึดโยงสายสัมพันธ์ร่วมกัน (belonging) ของกลุ่มคนต่างๆ ในประเด็นที่เกี่ยวกับ

ลักษณะของความเป็นอัตลักษณ์หรือความเป็นตัวตนของผู้เสพวัฒนธรรมสาธารณ์ให้เกิดขึ้น (2) สิ่งที่สร้างความหลงใหลและจินตนาการต่อชีวิต ความหวัง ความใฝ่ฝันของตนเอง รวมทั้งความกลัว ความหวั่นวิตก อีกด้วย เช่น จินตนาการต่อชีวิตที่ดูราวกับว่าเป็นเจ้าหญิงในเทพนิยายผ่านนวนิยาย ละครหรือภาพยนตร์ หรือความรู้สึกกลัวต่อภัยคุกคามจากปัญหาธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม หรือผู้ก่อการร้าย ผ่านสื่อสิ่งพิมพ์ต่างๆ เป็นต้น (3) การย่อยสลายเขตแดนระหว่างปริมณฑลสาธารณะและปริมณฑลส่วนตัว ซึ่งเปิดโอกาสให้ทุกคนต่างไม่แยกความเป็นสาธารณะออกจากความเป็นส่วนตัว ในขณะเดียวกัน ก็สามารถแสดงออกความเป็นส่วนตัวผ่านพื้นที่สาธารณะ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการแต่งกาย บุคลิกภาพทางเพศหรือเชื้อชาติ ไปจนถึงอารมณ์ร่วมต่อบุคคลและสังคม

คุณลักษณะของวัฒนธรรมสาธารณ์ทั้งสามประการ ก่อให้เกิดการเปิดกว้างในการบรรจงสร้างลักษณะของความเป็นพลเมือง (ซึ่งมิได้จำกัดความหมายแค่พลเมืองของรัฐเท่านั้น) ที่ทุกคนสามารถเป็นหรือแสดงออก และเข้าใจต่อความเป็นพลเมืองในลักษณะนี้ผ่านเรื่องสิทธิ เสรีภาพขั้นพื้นฐาน ศักดิ์ศรีและความมั่นคงของมนุษย์ ซึ่งทั้งหมดนี้รองรับต่อค่านิยมพื้นฐานในเรื่องประชาธิปไตย ที่ต่างคนต่างออกแบบการใช้ชีวิตของตนเองได้ ดังนั้น พวกเขาจึงสามารถเลือกแบบแผนการดำเนินชีวิตที่แต่ละคนต้องการได้ โดยมีวัฒนธรรมสาธารณ์ประเภทต่างๆ รองรับความเป็นตัวตนหรือองค์ประธาน (subject) ของตนเอง เนื่องจาก วัฒนธรรมสาธารณ์มีความง่ายในการกลืนกินแล้ว ย่อยลงมาสู่ระดับการดำเนินชีวิต โลกทัศน์ การเสพคุณค่าทางสังคมและวัฒนธรรม หรือแม้กระทั่งความเป็นสมัยนิยมของการเกิดความรู้สึกร่วม ทั้งเป็นปลื้มหรือห่วงหาอาลัยในความตาย

พลเมืองเชิงวัฒนธรรมในลักษณะนี้ จึงเป็นการสร้างตัวตนและองค์ประธานทางสังคมให้เกิดขึ้น โทบี มิลเลอร์ (Toby Miller) ให้ความหมายและความเข้าใจต่อมโนทัศน์นี้ใน *The Well-Tempered Self* ว่าเป็นการสร้างวินัยต่อผู้คนสำหรับการวางแบบแผนทางสังคมผ่านเนื้อหาทางวัฒนธรรม เพราะว่า “วัฒนธรรมเป็นพื้นที่อันสำคัญในการจัดการต่อชีวิตประจำวันของทุกคนในรัฐทุนนิยมเชิงวัฒนธรรม (the cultural-capitalist state)” (Miller, 1993: 218) ดังนั้น ความสำเร็จของการสร้างพลเมืองเชิงวัฒนธรรมจึงขึ้นอยู่กับความเป็นมนุษย์ซึ่งสามารถฝึกฝนและออกแบบตนเองได้ด้วยเสรีภาพและการควบคุม ที่ความเป็นตัวตนของเราสามารถเลือกที่เป็นได้พร้อมๆ กับถูกทำให้เลือกด้วยเช่นกัน แม้ว่าจะไม่เกิดความรู้สึกในสิ่งหลังก็ตาม หรือ เราอาจจะเรียกว่า ความเป็นตัวตนที่ได้รับการบ่มเพาะเป็นอย่างดี ตามชื่อหนังสือของมิลเลอร์ ซึ่งก็หยิบยกมาจากชื่อบทดนตรีของโยฮันน์ เซบาสเตียน บาค (Johann Zebastian Bach) คือ *Das wohltemperiete Klavier* ที่ บาคแต่งขึ้นด้วยการใช้ตัวโน้ตทั้งตัวหลักและตัวรองทั้งหมดมาผสมผสานขึ้นเพื่อบ่งบอกถึงเสรีภาพอันเต็มที่ ในการนำเสนอบทดนตรี ในขณะเดียวกันก็ถูกกำกับด้วยระเบียบและกฎเกณฑ์ในการประพันธ์เพลง ถ้าการเทียบเคียงระหว่างความหมายของพลเมืองเชิงวัฒนธรรมกับบทดนตรีของ บาคสมเหตุสมผล เราก็จะเห็นได้ว่าความเป็นพลเมืองเชิงวัฒนธรรมวางอยู่บนสัม

พันธภาพอันย้อนแย้งต่อกันของเสรีภาพและการควบคุม ซึ่งในด้านหนึ่งนั้น ลักษณะความเป็นพลเมืองย่อมถูกกำหนดไว้ตามแบบแผนทางสังคมของรัฐ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีต่อกันในการสร้างวินัยและควบคุมพลเมือง ในอีกด้านหนึ่ง การเปิดโอกาสให้แต่ละคนเลือกสรรสิ่งที่ตนเองต้องการทั้งในระดับการให้คุณค่าหรือสร้างความหมายในการดำเนินชีวิต และการนำเสนอคุณลักษณะทางวัฒนธรรมที่ถ่ายทอด เลียนแบบ รวมหมู่ หรือพึงพอใจร่วมกันได้

6. วัฒนธรรมศึกษากับการศึกษาวัฒนธรรม: ย้อนแย้งหรือปลายเปิด

ความเฟื่องฟูของวัฒนธรรมศึกษาถือว่าเป็นปรากฏการณ์ทางวิชาการร่วมสมัยที่เกิดขึ้น หลังจากไม่สามารถขยับขยายแนวทางการศึกษา ทฤษฎี แนวคิด วิธีวิทยา ขอบข่ายของเนื้อหา ประเด็นที่ศึกษา ออกจากขนบของแขนงวิชาแต่ละวิชา วัฒนธรรมศึกษาได้ผนวกเนื้อหาสาระของการศึกษาของแขนงวิชาเหล่านั้นเข้าหากัน สิ่งนี้ทำให้วัฒนธรรมศึกษากลายเป็นการศึกษาที่มีขอบเขตกว้างขวาง รวมทั้งร้อยเรียงเนื้อหาภายใต้มโนทัศน์ ‘วัฒนธรรม’ ด้วยความเข้าใจที่ว่า *วัฒนธรรมคือวิถีชีวิตและต่างคนต่างกำหนดแนวทางของวัฒนธรรมตามวิถีทางของตนเองและสภาพสังคมที่ดำเนินชีวิตอยู่* ความเข้าใจนี้จะทำให้วัฒนธรรมศึกษาสามารถสอดรับกับคำถามทางสังคมที่เกิดขึ้นในความสัมพันธ์กับความเป็นจริงทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปตามกระแสโลก

ยิ่งกว่านั้น ความเฟื่องฟูของวัฒนธรรมศึกษาในอีกด้านหนึ่งก็คือ ความสำเร็จในการเลือกสรรประเด็นศึกษาตามความเปลี่ยนแปลงของกระแสโลก ความกระชับแน่นของยุคสมัยที่อัตราเร่งทางเทคโนโลยีและลักษณะการปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้คนที่ก่อเกิดรูปแบบใหม่ๆ ขึ้น รวมถึงการเพิ่มข้อถกเถียง ขอบข่ายของสิ่งที่ศึกษาในลักษณะที่สามารถก้าวข้ามพรมแดนทางสาขาวิชาเพื่อให้เห็นความสัมพันธ์ที่ซ้อนทับกันซึ่งองค์ความรู้ของแขนงวิชาบางอย่างละเลย ไม่สนใจ หรือเต็มไปด้วยข้อจำกัดทั้งทางทฤษฎีและวิธีวิทยา กระนั้นก็ตามวัฒนธรรมศึกษายังคงต้องธำรงรักษาบทบาทการวิพากษ์สังคมวัฒนธรรมเช่นที่เป็นมาจากอดีต สิ่งนี้ทำให้วัฒนธรรมศึกษาไม่เคยแยกขาดจากการเมืองเรื่องวัฒนธรรม บทบาทนี้ทำให้ประเด็นศึกษาทางวัฒนธรรมเป็นเนื้อหา ‘ปลายเปิด’ เนื่องจากวัฒนธรรมศึกษาสามารถศึกษาทุกประเด็นที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรม

ภายใต้บทบาทการวิพากษ์ทางสังคมวัฒนธรรมดังกล่าว วัฒนธรรมศึกษาก็สร้าง ‘ความย้อนแย้ง’ ให้เกิดขึ้นในสถานะทางความรู้ของวัฒนธรรมศึกษา เพราะว่า ‘บางที’ (perhaps) วัฒนธรรมศึกษาไม่ได้จำกัดขอบข่าย ประเด็นศึกษาและเนื้อหาต่างๆ ที่ชัดเจน แต่พยายามนำเสนอสิ่งที่สนใจศึกษาภายใต้โจทย์ทางสังคมวัฒนธรรมและพลวัตที่เกิดขึ้นภายในสำนึกแห่งยุคสมัย ผลที่ตามมาก็คือความโกลาหล ที่การทำความเข้าใจในสถานะของวัฒนธรรมศึกษาจากมุมมองของคนนอกแขนงวิชาหรือแม้กระทั้งจากคนในวัฒนธรรมศึกษาเอง ไม่ทราบว่านักวิชาการ

ทางวัฒนธรรมศึกษาทั้งหมดที่บรรจงสร้างองค์ความรู้ทางวัฒนธรรมใหม่ขึ้นมาเป็นเช่นใดบ้าง หรือว่า ‘บางที’ ความโกลาหลที่กล่าวถึงนี้เกิดจากแขนงวิชามานุษยวิทยาได้สูญเสียการผูกขาดการศึกษา ‘วัฒนธรรม’ ไป ทั้งนี้เนื่องจาก วัฒนธรรมศึกษาสามารถเปิดให้เห็นถึงความหลากหลายในการศึกษาวัฒนธรรมจากแง่มุมต่างๆ ในขณะที่แขนงวิชามานุษยวิทยายังคงจำกัดอยู่ที่ขนบการสร้างองค์ความรู้ภายในแขนงวิชาของตนเอง เรนาโต โรซาลโด (Renato Rosaldo) กล่าวไว้ในบทความ “Whose Cultural Studies?: Cultural Studies and the Disciplines” ถึงสถานภาพของวัฒนธรรมศึกษาว่าเป็นการศึกษาที่ไม่ได้ทำอะไรอย่างที่วิชามานุษยวิทยาใส่ใจ แม้ว่าวัฒนธรรมศึกษาจะมีเนื้อหาที่คาบเกี่ยวกับการศึกษาทางมานุษยวิทยา แต่โรซาลโดก็อธิบายให้เราได้เห็นว่าวัฒนธรรมศึกษามีความพยายามแยกย่อยเนื้อหาทางวัฒนธรรมให้เกิดความหลากหลายขึ้นโดยเฉพาะรายละเอียดเกี่ยวกับชีวิตที่ผู้ศึกษาสามารถวิพากษ์สังคมพร้อมกันได้ด้วย เขากล่าวว่า “วัฒนธรรมศึกษาต้องการความหลากหลายเพื่อนำเสนอสิ่งที่ต้องการศึกษา ความหลากหลายนี้ยังคงถือว่าเป็นแขนงวิชาหนึ่ง” (Rosaldo, 1997:31)

บางที ความโกลาหลของวัฒนธรรมศึกษาก็อาจจะมาจากจุดอ่อนภายในตัวเอง จุดอ่อนนี้เกิดจากการผลิตสร้างองค์ความรู้ซึ่งไม่ได้เกิดจากการวางขนบของการผลิตองค์ความรู้ เนื่องจากประวัติศาสตร์ของวัฒนธรรมศึกษาสนใจแต่เพียงแค่ประเด็นที่ศึกษาและความน่าจะเป็นของสาระความรู้ที่นำมาวิพากษ์วัฒนธรรมกระแสหลัก ด้วยการเปิดให้เห็นถึงวัฒนธรรมกระแสรองวัฒนธรรมถิ่นเฉพาะกลุ่มหรือวัฒนธรรมย่อย ในขณะเดียวกัน นักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาก็หยิบยืมแนวคิด ทฤษฎี วิธีวิทยาจากแขนงวิชาอื่นๆ และขับเคลื่อนกระแสความคิดกับองค์ความรู้ตามสมัยนิยมทางวิชาการ ข้อถกเถียงเชิงทฤษฎีและมโนทัศน์ของนักทฤษฎีร่วมสมัย โดยปราศจากการพัฒนาทางแนวคิดเพื่อรองรับขนบการศึกษาทางวัฒนธรรมศึกษา อย่างไรก็ตาม สิ่งนี้เกิดขึ้นเสมอ เพราะว่า ไม่มีแขนงวิชาวัฒนธรรมศึกษาและไม่มีนักวัฒนธรรมศึกษาด้วยการฝึกฝนผ่านแขนงวิชาของตนเอง นักวิชาการทางวัฒนธรรมศึกษาทั้งหมดล้วนมาจากแขนงวิชาอื่นๆ เช่น ภาษาและวรรณคดีอังกฤษ สังคมวิทยา มานุษยวิทยา เป็นต้น ส่วนผู้ที่สำเร็จการศึกษาและได้รับวุฒิการศึกษาก็เป็นเพียงผู้ศึกษา (practitioner) แต่ยังไม่สามารถพัฒนาขนบหรือแนวทางการศึกษาเป็นของวัฒนธรรมศึกษาเองได้ ฤาว่าบางทีวัฒนธรรมศึกษาอาจจะไม่ต้องการสิ่งนี้ เนื่องจาก กำเนิดและพัฒนาการทางองค์ความรู้ของวัฒนธรรมศึกษาเองต้องการเพียงแค่การศึกษาประเด็นทางวัฒนธรรมร่วมสมัยที่เกิดขึ้นและนัยยะของการวิพากษ์สังคมวัฒนธรรมที่แลเห็นจากสิ่งที่ศึกษา

ถ้าจะสรุปความโกลาหลของวัฒนธรรมศึกษาที่เกิดขึ้น เราอาจจะกล่าวได้ว่า วัฒนธรรมศึกษาคือความพยายามขยายภูมิทัศน์ทางวิชาการ ที่มีนักวิชาการส่วนหนึ่งเชื่อว่ามีพลวัตและการเปลี่ยนแปลงของกระแสโลก สังคมและชีวิตคนที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วได้สร้างขีดจำกัดในการทำ

ความเข้าใจ วิเคราะห์ และวิพากษ์ปรากฏการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมที่เกิดขึ้น แต่ภายในกระบวนการหรือขั้นตอนที่จะขยายพรมแดนความรู้ทางสังคมวัฒนธรรม วัฒนธรรมศึกษากลับท้าทายองค์ความรู้ของแขนงวิชาต่างๆ ให้สูญเสียสถานะและการครอบครองขอบข่ายของประเด็นการศึกษา ในขณะเดียวกัน วัฒนธรรมศึกษาก็ทำให้ขอบข่ายดังกล่าวพร่ามัวด้วยการผนวกเอาแนวคิด ทฤษฎี วิธีวิทยาของแขนงวิชาต่างๆ มาเป็นส่วนหนึ่งของตนเอง ซึ่งในทางกลับกันก็ก่อให้เกิดความโกลาหลต่อทุกคนที่ต้องการรู้จักวัฒนธรรมศึกษา

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

โรล็องด์ บาร์ตส์ (2547) *มายาคติ* พิมพ์ครั้งที่ 2 (แปล) วรรณพิมล อังคศิริสรรพ กรุงเทพ: คบไฟ

ภาษาต่างประเทศ

Alcalay, Ammiel. (1993). *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Althusser, Louis. (1969). *For Marx*. (trans.) Ben Brewster. London: Verso.

Anderson, Benedict. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spreed of Nationalism*. New Edition. London: Verso.

Anheier, Helmut et al. (ed.) (2002). *Global Civil Society 2002*. Oxford: Oxford University Press.

Appadurai, Arjun. (ed.) (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Appadurai, Arjun. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Appadurai, Arjun. (ed.) (2001). *Globalization*. Durham: Duke University Press.

Bakardjieva, Maria. (2005). *Internet Society: The Internet in Everyday Life*. London: Sage.

Bal, Mieke. (ed.) (1999). *The Practice of Cultural Analysis: Exposing Interdisciplinary Interpretation*. Stanford: Stanford University Press.

Barker, Chris. (2002). *Making Sense of Cultural Studies: Central Problems and Critical Debates*. London: Sage.

Barney, Darin. (2004). *The Network Society*. Cambridge: Polity.

Bassnett, Susan. (ed.) (2003). *Studying British Cultures*. Second Edition. London: Routledge.

Bauman, Zygmant. (1987). *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity*

and Intellects. Cambridge: Polity.

Bauman, Zygmant. (1989). *Freedom*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bell, Daniel (1973). *The Coming of PostIndustrial Society.* New York: Basic Books.

Bennett, Tony. (1998). *Culture: A Reformer's Science*. London: Sage.

Berman, Marshall. (1982). *All That Is Solid Melt into Air: the Experience of Modernity*. New York: Simon Schuster.

Bhabha, Homi (1990). *Nation and Narration*. London: Routledge.

Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.

Bose, Mihir. (2007). Manchester *Disunited: Trouble and Takeover at the World's RichestFootball Club*. London: Aurum.

Bourdieu, Pierre. (1984). *Distinction: A Social Critique of a Judgement of Taste*. (trans.) Richard Nice. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre et al. (1991). *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*. (trans.) Calorine Beattie. Cambridge: Polity.

Bourdieu, Pierre (1993). *The Field of Cultural Production*. (ed.) Randal Johnson. New York: Columbia University Press.

Bourdieu, Pierre and (1991). *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*

Brottman, Mikita. (2005). High Theory/Low Culture. London: Palgrave.

Cahoun, Craig. (ed.) (1993). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA.: The MIT Press.

Carrier, James G. and Miller, Daniel. (ed.) (1998). *Virtualism: A New Political Economy*. Oxford: Berg.

Castells, Manuel. (2000). *The Rise of the Network Society*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Castells, Manuel. (2000). *The Power of Identity*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Castells, Manuel. (2000). *The End of Millennium*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Clarke, David B. (2003). *The Consumer Society and the Postmodern City*. London: Roudledge.

Cohen, Robin. (1997). *Global Diasporas: An Introduction.* Seattle: University of Washington Press.

Collins, Jim (ed.) (2002). *High-Pop: Making Culture into Popular Entertainment*. (ed.) Jim Collins. Oxford: Blackwell.

Cubitt, Sean (2001). *Simulation and Social Theory*. London: Sage.

Culler, Jonathan. (1999). "What Is Cultural Studies?" in (Bal, 1999): 335-65.

Curren, James and Seaton, Jean (2003). *Power Without Responsibility: The Press, Broadcasting and New Media in Britain*. Sixth Edition. London: Routledge.

Dant, Tim (2005). *Materiality and Society*. Berkshire: Open University Press.

Day, Graham. (2006). *Community and Everyday Life*. London: Routledge.

Day, Peter and Schuler, Douglas. (ed.) (2004). *Community Practice in the Network Society: Local Action/Global Interaction*. London: Routledge.

Derrida, Jacques. (1998). *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*. (trans.) Patrick Mensch. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. (1999). *Adieu to Emmanuel L vinas* (trans.) Pascale-Anne Brault and Michael Nass. Stanford University Press.

Derrida, Jacques and Dufourmantelle, Anne. (2000). *Of Hospitality*. (trans.) Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press.

Dikovitskaya, Margaret. (2005). *Visual Culture: The Study of the Visual after the Cultural Turn*. Cambridge, MA.: The MIT Press.

Du Gay, Paul et al. (1997). *Doing Cultural Studies: the Story of the Sony Walkman.* London: Sage.

Duménil, Gérrard and Lévy, Dominique. (2004). *Capital Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution*. (trans.) Derek Jeffers. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

During, Simon (1997). "Popular Culture on a Global Scale: A Challenge for Cultural Studies." *Critical Inquiry*. Volume 23, Number 4. Summer.

During, Simon (2005). *Cultural Studies: A Critical Introduction*. London: Routledge.

Easthope, Antony. (2003). "But What *Is* Cultural Studies?" in (Bassnett, 2003): 3-19.

Edwards, Tim. (ed.) (2007). *Cultural Theory: Classical and Contemporary Positions*. London: Sage.

Feather, John. (2004). *The Information Society: A Study of Continuity and Change*. Forth Edition. London: Facet Publishing.

Featherstone, Mike and Lash, Scott (ed.) (1999). *Space of Culture: City, Nation, World*. London: Sage.

Fiske, John. (1988). *Television Culture*. London: Routledge.

Fiske, John. (1989). *Understanding Popular Culture*. London: Routledge.Grossberg,

Lawrence and Nelson, Cary (ed.) (1988). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.

Habermas, Jürgen. (1989A). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. (trans.) Thomas Burger and Frederick Lawrence. Cambridge, MA.: The MIT Press.

Habermas, Jürgen. (1989B). "The Public Sphere." in *J rgen Habermas On Society and Politics: A Reader*. (ed.) Steven Seidman. Boston: Beacon Press. 1989.

Hadiz, Vedi R. (ed.) (2006). *Empire and Neoliberalism in Asia*. London: Routledge.

Hall, Stuart (1992). "Encoding/Decoding." in (Hall, Hobson, Lowe and Willis, 1992).

Hall, Stuart, Hobson, Dorothy, Lowe, Andrew and Willis, Paul (ed.) (1992). *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultureal Studies 1972-79*. London: Rouledge.

Hartley, John. (1999). *Uses of Television*. London: Routledge.

Hartley, John. (2007). *Television Truths: Forms of Knowledge in Popular Culture*. Oxford: Blackwell.

Harvey, David (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.

Harvey, David. (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.

Harvey, David. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1967). *Hegel's Philosophy of Right*. (trans.) T.M. Knox. Oford: Oxford University Press.

Heller, Agnes. (1990). *Can Modernity Survive?* Stanford: Stanford University Press.

Hermes, Joke. (2005). *Re-reading Popular Culture*. Oxford: Blackwell.

Hohendahl, Peter Uwe. (1982). *The Institution of Criticism*. Ithaca: Cornell University

Press.

Hohendahl, Peter Uwe. (1989). *Building a National Literature: The Case of Germany 1830-1870*. Ithaca: Cornell University Press.

Honneth, Axel and Joas, Hans. (1989). *Social Action and Human Nature*. (trans.) Ramond Mayer. Cambridge: Cambridge University Press.

Horkheimer, Max and Adorno, Theodor. (1972) *Dialectic of Enlightenment*. (trans.) John Cumming. New York: Continuum.

Howard, Philip N. and Jones, Steve. (ed.) (2004). *Society Online: The Internet in Context*. London: Sage.

Inda, Jonathan Xavier. (2005). *Targeting Immigrants: Government, Technology and Ethics*. Oxford: Blackwell.

Jackson, Steven J. and Andrews, David L. (ed.) (2005). *Sport, Culture and Advertising: Identities, Commodities and the Politics of Representation*. London: Routledge.

James, Harold (2002). *The End of Globalization: Lessons from the Great Depression*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.

Jameson, Fredric. (1998). *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*. London: Verso.

Jones, Steven. (ed.) (1999). *Doing Internet Research: Critical Issues and Methods for Examining the Net*. London: Sage.

Keat, Russell, Whiteley, Nigel and Abercrombie, Nicholas. (ed.) 1994. *The Authority of the Consumer*. London: Routledge.

Kivisto, Peter. (2002). *Multiculturalism in a Global Society*. Oxford: Blackwell.

Kopytoff, Igor. “The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process.” in. (Appadurai, 1986).

Kroker, Arthur and Cook, David (1988). *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*. London: MacMillan.

Laermans, Rudi (1993). “Bringing the Consumer Back In.” in *Theory, Culture & Society*. Volume 10, Number 1, February.

Lefebvre, Henri (1976). *The Survival of Capitalism: Reproduction of the Reproduction*. (trans.) Frank Bryant. London: Allison & Busby.

Lefebvre, Henri. (1991A). *The Production of Space*. (trans.) Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.

Lefebvre, Henri. (1991B). *Critique of Everyday Volume I: Introduction*. (trans.) John Moore. London: Verso.

Lury, Celia. (1996). *Consumer Culture*. New Brunswick: Rutger University Press.

Marshall, T. H. and Bottomore, Tom. (1987). *Citizenship and Social Class*. London: Pluto.

Mattelart, Armand. (2003). *The Information Society: An Introduction*. (trans.) Susan G. Taponier and James A. Cohen. London: Sage.

May, Christopher. (2002). *The Information Society*. Cambridge: Polity.

McGuigan, Jim. (1996). *Culture and the Public Sphere*. London: Routledge.

McKee, Alan. (2005). *The Public Sphere: An Introduction*. London: Routledge.

Mehmet, Ozay (1995). *Westerning the Third World: The Eurocentricity of Economic Development Theories*. London: Routledge.

Merrifield, Andy. (2006). *Henri Lefebvre: A Critical Introduction*. London: Routledge.

Miles, Steven (1998). *Consumerism as a Way of* Life. London: Sage.

Miller, Daniel (1987). *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell.

Miller, Daneil and Slater, Don. (2001). *Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.

Miller, Toby. (ed.) (2001). *A Companion to Cultural Studies*. Oxford: Blackwell.

Miller, Toby and Lewis, Justin. (ed.) (2002). *Critical Cultural Policy: A Reader*. Oxford: Blackwell.

Miller, Toby and Yúdice, George. (2002). *Cultural Policy*. London: Sage.

Mishra, Sudesh. (2005). *Diaspora Criticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Montanari, Massimo (1994). *The Culture of Food*. (trans.) Carl Ipsen. Oxford: Blackwell.

Morley, David (1992). *Television Audiences and Cultural Studies*. London: Routledge.

Norton, Anne. (2004). *Theses on Politics, Culture, and Method*. New Haven: Yale University Press.

Ong, Aihwa. (1998). *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality.* Durham : Duke University Press.

Osborne, Peter. (1995). *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*. London:

Verso.

Osterhammel, Jürgen and Petersson, Niels P. (2005). *Globalization: A Short History*. (trans.) Dona Geyer. Princeton: Princeton University Press.

Pakulski, Jan. (1997). "Cultural Citizenship." in *Citizenship Studies*. 1:1.

Paterson, Mark. (2005). *Consumer Culture and Everyday Life*. London: Routledge.

Poster, Mark (1989). *Critical Theory and Poststructuralism: In Search of a Context*. Ithaca: Cornell University Press.

Poster, Mark (1990). *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*. Chicago: The University of Chicago Press.

Richardson, Michael. (2001). *The Experience of Culture*. London: Sage.

Ritzer, George (2004). *The McDonaldization of Society*. Revised New Century Edition. Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Roberts, Ken. (2004). The Leisure Industries. New York: Palgrave.

Robertson, Roland (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.

Rosaldo, Renato. (1994). "Cultural Citizenship and Educational Democraty." in *Cultural Anthropology*. 9:3.

Ross, Andrew (ed.) 1988. *Universal Abandon?: Politics of Postmodernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Said, Edward (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Sassen, Saskia. (1996). *Losing Control?: Sovereignty in an Age of Globalization*. New York: Columbia University Press.

Sassen, Saskia. (2002). "Global Cities and Diasporic Networks: Microsites in Global Civil Society." in (Anheier et al , 2002).

Sassen, Saskia. (2006A). *Cities in the World Economy*. Third Edition. Thousand Oaks, CA.: Pine Forge Press.

Sassen, Saskia (2006B). *Sociology of Globalization*. New York: Norton.

Scott, John and Crompton, Rosemary (ed.) (2005). *Rethinking Class: Culture, Identities and Lifestyle*. New York: Palgrave MacMillan.

Sheffer, Gabriel. (1986). *Modern Diaspoas in International Politics*. New York: Palgrave.

Sieder, Rachel. (ed.) (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. New York: Palgrave.

Silverstone, Roger. (ed.) (2005). *Media, Technology and Everyday Life in Europe: From Information to Communication*. Aldershot: Ashgate.

Smith, Denis. (2006). *Globalization: The Hidden Agenda*. Cambridge: Polity.

Sterne, Jonathan. (1999). "Thinking the Internet: Cultural Studies versus the Millenium." in (Jones, 1999).

Thompson, John B. (1989). *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity.

Touraine, Alain. (2000). *Can We Live Together? Equality and Difference*. (trans.) David Macey. Cambridge: Polity.

UNESCO. (1982). *Cultural Industries: A Challenge for the Future of the Future of Culture*. Paris: UNESCO.

UNESCO. (1987). *A Practical Guide to the World Decade for Cultural Development 1988-97*. Paris: UNESCO.

Urry, John. (1995). *Consuming Places*. London: Routledge.

Urry, John (2000). *Sociology Beyond Society*. London: Sage.

Wallerstein, Immanuel. (2000). *The Essential Wallerstein*. New York: The New Press.

Wallerstein, Immanuel. (2004). *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press.

Warner, Michael. (1989). "The Mass Public and the Mass Subject." in (Cahoun, 1989).

Webster, Frank. (2002). *Theories of the Information Society*. Second Edition. London: Routledge.

Webster, Frank. (ed.) (2004). *The Information Society Reader*. London: Routledge.

Williams, Raymond. (1983). *Culture and Society*. New York: Columbia University Press.

Woodward, Ian. (2007).*Understanding Materiality*. London: Sage.

Young, Robert J. C. (2006). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

Zukin, Sharon. (2005). *Point of Purchase: How Shopping Changed American Culture*. London: Routledge.

ชื่อบทความ องค์ความรู้ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย: การสร้างความรู้ในบริบทการสถาปนารัฐชาติสมัยใหม่

ชื่อผู้เขียน ชาตรี ประกิตนนทการ[1]

บทคัดย่อ

งานชิ้นนี้มุ่งศึกษาความเปลี่ยนแปลง ในการผลิตสร้าง “ความรู้” ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทยโดยนักวิชาการไทย นับตั้งแต่เริ่มมีกระบวนการศึกษาหาความรู้อย่างเป็นระบบสมัยใหม่ ในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 25 จนถึงปัจจุบัน กรอบมุมมองในการศึกษา จะมุ่งวิเคราะห์การก่อรูป “ความรู้” ชุดต่างๆ ทางสถาปัตยกรรมไทย ภายใต้บริบททางสังคมและการเมืองที่เปลี่ยนแปลงไปในแต่ละยุคสมัย โดยเน้นการสำรวจและอภิปรายถึงความสัมพันธ์ระหว่างชุดความรู้ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมกับ ความเปลี่ยนแปลงทางสังคมไทยอันเนื่องมาจากการเปลี่ยนผ่านจาก “รัฐจารีต” มาสู่ “รัฐชาติสมัยใหม่” ที่ยังเป็นกระบวนการสืบเนื่องไม่หยุดจนถึงปัจจุบัน

ผลการศึกษาพบว่า ชุดความรู้ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย เริ่มก่อตัวขึ้นพร้อมๆ กับการศึกษาหาความรู้ทางประวัติศาสตร์และโบราณคดีสมัยใหม่ในสมัยรัชกาลที่ 4 ภายใต้บรรยากาศของยุคสมัยแห่งการล่าอาณานิคม ต่อมาความรู้ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมจะถูกสร้างขึ้นเพื่อตอบสนองต่อ “อำนาจ” ทางการเมืองของการสถาปนา “รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์” และต่อมามีเป้าหมายเพื่อสร้างนิยาม “ความเป็นไทย” แบบ “ชาตินิยม” ซึ่งเน้นความมีเอกลักษณ์เฉพาะหนึ่งเดียวอันโดดเด่นที่สืบทอดต่อเนื่องมาอย่างยาวนานหลายร้อยปีในประวัติศาสตร์ชาติ ภายหลังการเปลี่ยนแปลงสู่ “รัฐประชาชาติ” เมื่อ พ.ศ. 2475 ความรู้ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมยังคงสืบทอดรูปแบบมาจากในสมัยสมบูรณาญาสิธิราชย์อยู่เช่นเดิม แต่หลังจากเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 เป็นต้นมา กรอบประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทยแบบเดิมเริ่มถูกท้าทาย การอธิบายเริ่มหลุดออกจากการครอบงำของประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมแบบเดิม

[1] อาจารย์ประจำภาควิชาศิลปสถาปัตยกรรม คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

บทนำ

บทความนี้มีเป้าหมายของการศึกษาอยู่ 2 ประการ ประการที่หนึ่งคือ ทำการสำรวจงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม[2]ซึ่งได้เริ่มมีขึ้นอย่างเป็นรูปธรรมในช่วงราวร้อยกว่าปีก่อนจนกระทั่งถึงปัจจุบันว่า มีทิศทางของการเขียน ลักษณะของเนื้อหา การตั้งประเด็นความสนใจตลอดจนมีกรอบวิธีคิดที่ใช้ศึกษาไปในลักษณะใดบ้าง เพื่อให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงในการผลิตสร้างองค์ความรู้ในสาขานี้[3]

ประการที่สองคือ อธิบายเหตุผลว่า “ทำไม” ทิศทางการเขียน ลักษณะของเนื้อหา การตั้งประเด็น และกรอบวิธีศึกษาทางด้านประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมทั้งหลายนั้นจึงถูกสร้างขั้นในลักษณะดังกล่าว เพราะตัวความรู้ย่อมมิได้เกิดขึ้นอย่างลอยๆ แต่จะต้องขึ้นอยู่กับ “สถานที่” และ “เวลา” (Space and Time) กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ จะต้องเกิดขึ้นภายใต้เหตุปัจจัยเฉพาะของสังคมที่ทำหน้าที่ผลิตตัวความรู้นั้นๆ เสมออย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ดังนั้นเนื้อหาในส่วนนี้ นอกจากที่จะพยายามอธิบายรูปแบบและทิศทางต่างๆ ของงานเขียนในสาขาวิชาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมแล้ว ยังพยายามที่จะอธิบายด้วยว่า รูปแบบและทิศทางเหล่านั้นถูกผลิตสร้างขึ้นได้อย่างไร ภายใต้บริบทความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการเมืองของไทย

กล่าวอย่างรวบรัด ส่วนใหญ่ของงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมที่ถูกผลิตขึ้นโดยนักวิชาการไทย แกนกลางสำคัญของความสนใจล้วนมุ่งสนองตอบ (ทั้งโดยตั้งใจและไม่ตั้งใจ) ต่อปัญหาทางการเมืองว่าด้วยการเปลี่ยนผ่านจาก “รัฐแบบจารีต” เข้าสู่การเป็น “รัฐชาติสมัยใหม่” ซึ่งเริ่มขึ้นอย่างเป็นรูปธรรมราวต้นพุทธศตวรรษที่ 25 และยังคงดำเนินเรื่อยมาแม้จนกระทั่งในปัจจุบัน

การสร้างโครงเรื่องของประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทยว่า อะไรคือสถาปัตยกรรมไทย อะไรไม่ใช่ และการจัดแบ่งหมวดหมู่ยุคสมัยทางสถาปัตยกรรมไทยแบ่งได้เป็นกี่ยุคสมัย เป็นต้น ประเด็นทั้งหลายเหล่านี้ ล้วนสัมพันธ์กับการสถาปนาอำนาจรัฐจากส่วนกลางเหนือผู้คนและดินแดนที่จะกลายมาเป็นประเทศไทยในปัจจุบันทั้งสิ้น โดยโครงเรื่องทางประวัติศาสตร์

---

[2] การใช้คำว่าสถาปัตยกรรมในบทความนี้ อาจมีลักษณะที่คลุมเครืออยู่บ้าง กล่าวคือ สถาปัตยกรรมเป็นศัพท์ใหม่ที่เพิ่งคิดขึ้นเมื่อไม่เกิน 100 ปีที่ผ่านมาเท่านั้น ซึ่งการเกิดขึ้นของคำศัพท์ย่อมตามมาด้วยนิยามเฉพาะ ซึ่งนิยามเฉพาะนี้ในบริบทสังคมอดีต (ก่อนมีคำว่า สถาปัตยกรรม) ไม่ได้เป็นเช่นนี้มาก่อน สถาปัตยกรรมเป็นเพียงกลุ่มงานบางอย่างที่เรียกรวมๆ ว่า “งานช่าง” ดังนั้นการอธิบายโดยใช้คำว่าสถาปัตยกรรมย้อนกลับเข้าไปอธิบายอดีต จึงอาจผิดบริบทอยู่บ้างในบางกรณี ซึ่งผู้เขียนขออภัยมา ณ ที่นี้

[3] อย่างไรก็ตาม การศึกษาในส่วนนี้มิได้ตั้งใจจะสร้างตารางบรรณานุกรมงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม อีกทั้งด้วยข้อจำกัดของผู้ศึกษาเองไม่ว่าจะเป็นระยะเวลาและความรู้ ทำให้การศึกษาในส่วนนี้ จึงยังไม่อาจกล่าวได้ว่า เป็นการเก็บสำรวจงานเขียนทางวิชาการทั้งหมดในสาขาวิชาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมได้อย่างครบถ้วนในทุกประเด็น

สถาปัตยกรรมจะถูกสร้างขึ้นโดยอาศัยโครงเรื่องของ “ประวัติศาสตร์ชาติ” (ที่เปลี่ยนแปลงไปในแต่ละยุคสมัย) เป็นหลักสำคัญ

เนื้อหาของการศึกษาในส่วนนี้ เกิดขึ้นภายใต้กรอบความคิดของผู้ศึกษาที่เชื่อว่า งานเขียนทางประวัติศาสตร์ใดๆ ล้วนมิใช่การสร้างความรู้แบบ “สัมบูรณ์” เป็นเพียงการสร้างความรู้แบบ “สัมพัทธ์” ซึ่งสัมพันธ์ไปกับบริบทต่างๆ ที่แวดล้อมความรู้นั้นๆ อยู่ ประวัติศาสตร์มิใช่การจำลองภาพในอดีตที่สมบูรณ์แท้จริงอย่างที่มันเคยเกิดขึ้นในอดีตแต่อย่างใด เป็นเพียงการจำลองภาพอดีตที่เจือไปด้วย “อคติ” ของผู้คนในสังคม ณ ขณะที่ทำหน้าที่เขียนประวัติศาสตร์นั้นๆ

ประวัติศาสตร์ เป็นเพียง “การสร้างความทรงจำเกี่ยวกับอดีตให้แก่ผู้คนในสังคม” โดยตัวคนเขียนประวัติศาสตร์จะทำการเลือกข้อเท็จจริงบางอย่างที่ตนเองคิดว่าสำคัญ ดึงออกมาจากข้อเท็จจริงมากมายที่เกิดขึ้นในอดีต (ซึ่งไม่เป็นระบบ ไม่สัมพันธ์กัน ไม่อาจทำความเข้าใจได้) และทำการตีความข้อเท็จจริงเหล่านั้นเพื่อนำมาสร้าง “โครงเรื่อง” (Plot) บางอย่างขึ้นมา ตัว “โครงเรื่อง” จะทำหน้าที่เรียงร้อยข้อเท็จจริงที่เลือกมาเหล่านั้น ให้มีความสัมพันธ์กันจนคนในปัจจุบันสามารถอ่านแล้วเข้าใจเหตุการณ์ในอดีตได้[4]

อาจกล่าวได้ว่า งานเขียนทางประวัติศาสตร์ถูกสร้างขึ้นจาก “อำนาจ” ของผู้เขียนประวัติศาสตร์ที่จะหยิบเลือกข้อเท็จจริงบางอย่าง หรือคัดทิ้งข้อเท็จจริงบางอย่าง ที่สำคัญคือ เมื่อเลือกข้อมูลมาได้จำนวนหนึ่งแล้ว ผู้เขียนประวัติศาสตร์ยังทำการสร้าง “โครงเรื่อง” บางอย่างขึ้นอีกด้วย เพื่อใช้เป็นเครื่องมือช่วยให้สังคมที่จะต้องเสพงานประวัติศาสตร์นั้นสามารถอ่านรู้เรื่อง หากขาดซึ่ง “โครงเรื่อง” ผู้คนก็จะไม่สามารถอ่านเข้าใจได้เพราะจะเต็มไปด้วยข้อเท็จจริงที่กระพร่องกระแพร่งกระจัดกระจายเต็มหน้ากระดาษไปหมด

“โครงเรื่อง” จึงเป็นสิ่งที่เมื่อใดก็ตามที่เราอ่านงานเขียนทางประวัติศาสตร์ จะต้องพึงเฝ้าระวังและตระหนักถึงมันอย่างรู้เท่าทันเสมอ เพราะสิ่งเหล่านี้มิใช่ “อดีต” แต่เป็น “การตีความอดีต” ด้วยโลกทัศน์แบบปัจจุบัน ณ ขณะที่เกิดการเขียนประวัติศาสตร์ขึ้น แม้ว่างานเหล่านั้นจะช่วยให้เราสามารถย้อนกลับไปทำความรู้จักกับอดีตได้ แต่ก็เป็นการรู้จักผ่านเครื่องกรองและเครื่องประกอบสร้างบางอย่างที่ตัวผู้เขียนนั้นๆ สร้างขึ้น ที่สำคัญเป็นการสร้างขึ้นภายใต้เงื่อนไขปัจจุบันมากกว่าที่จะคำนึงถึงเงื่อนไขของอดีตที่แท้จริง

ใครเป็นวีรบุรุษที่ควรยกย่อง ใครคือผู้ร้ายที่ต้องประณาม เหตุการณ์ใดมีค่าแก่การจำ เหตุการณ์ไหนควรลืม เหตุการณ์ไหนควรจะเล่าต่อจากเหตุการณ์ไหน บุคคลในประวัติศาสตร์ทำอะไรต่อจากอะไร และที่สำคัญคือกระทำภายใต้ความคิดหรืออุดมการณ์อย่างไร สิ่งเหล่านี้มิใช่ถูก

---

[4] ดูรายละเอียดใน จอห์น เอช อาร์โนลด์, **ประวัติศาสตร์ของประวัติศาสตร์** = History: a very short introduction แปลโดย ไชยันต์ รัชชกูล (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2549), หน้า 1-49. และ ธงชัย วินิจจะกูล, “การศึกษาประวัติศาสตร์แบบ postmodern” ใน **ลืมโคตรเหง้าก็เผาแผ่นดิน** (กรุงเทพฯ: มติชน, 2544), หน้า 351-390.

กำหนดขึ้นจากข้อมูล “อดีต” แต่เพียงอย่างเดียว แต่ยังถูกกำหนดขึ้นจาก “ปัจจุบัน” อันเป็นปัจจุบันที่แวดล้อมตัวผู้เขียนประวัติศาสตร์อยู่

ประเด็นที่น่าสนใจก็คือ “โครงเรื่อง” เกิดขึ้นได้อย่างไร แน่นอนย่อมมิใช่สิ่งที่ผุดลอยขึ้นมาในสมองของนักประวัติศาสตร์อย่างไร้เงื่อนไข แต่กระบวนการดังกล่าวเกิดขึ้นภายใต้ปัจจัยมากมายอาทิ ความเชื่อ ทัศนคติ จุดยืนทางการเมือง สถานภาพทางสังคมของตัวผู้เขียน ฯลฯ

งานเขียนทางประวัติศาสตร์ย่อมไม่มีชิ้นใดสามารถกล่าวอ้างถึงความเป็นกลางอย่างไร้อคติใดๆ ได้ แต่กลับเต็มไปด้วยผลประโยชน์ไม่มากก็น้อยของตัวผู้เขียน ชนชั้นที่ผู้เขียนสังกัดอยู่ หรือประเทศชาติซึ่งผู้เขียนเป็นพลเมืองอยู่ ดังนั้นเมื่อใดก็ตามที่เราอ่านงานเขียนทางประวัติศาสตร์ นอกจากจะทำให้เรารู้จักอดีตมากขึ้นแล้ว เราก็ยังสามารถมองทะลุเข้าไปเห็นถึงผลประโยชน์ที่แฝงซ่อนอยู่ในงานเขียนทางประวัติศาสตร์ชิ้นนั้นๆ ได้เสมอ ซึ่งงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม (ที่จะเป็นเนื้อหาหลักของงานชิ้นนี้) ก็หลีกไม่พ้นลักษณะข้างต้นเช่นเดียวกัน

ภายใต้กรอบความคิดในการศึกษาแบบนี้ งานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมตามนิยามของผู้ศึกษาจึงหมายถึง “การสร้างความทรงจำเกี่ยวกับอดีตของงานสถาปัตยกรรมให้แก่ผู้คนในสังคม” ซึ่งโดยตัวของมันเอง มิได้ทำหน้าที่อธิบายความรู้ที่เกี่ยวกับตัวสถาปัตยกรรมนั้นๆ แต่เพียงอย่างเดียว แต่ยังเป็นการสร้างคำอธิบายงานสถาปัตยกรรม ผ่านทัศนคติ มุมมอง จุดยืน และที่สำคัญที่สุดคือ ผลประโยชน์ ของตัวผู้เขียนประวัติศาสตร์ ชนชั้นที่ตัวผู้เขียนสังกัดอยู่ หรือประเทศชาติซึ่งตัวผู้เขียนเป็นพลเมืองอยู่เสมอ ซึ่งสิ่งที่ควรเข้าไปสำรวจตรวจสอบเป็นอย่างยิ่งก็คือ “โครงเรื่อง” ของงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในช่วงเวลาต่างๆ

งานชิ้นนี้พยายามที่จะเข้าไปสำรวจ “โครงเรื่อง” ของงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในช่วงต่างๆ ว่าเกิดขึ้นได้อย่างไร ภายใต้เหตุปัจจัยอะไร เพื่อย้อนกลับไปตอบคำถามที่ตั้งไว้ 2 ประการในตอนต้นให้ได้

พึงระลึกไว้ว่า งานชิ้นนี้แม้จะพยายามที่จะสำรวจงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมว่ามีทิศทางไปในลักษณะใดบ้าง แต่ในการสำรวจนี้ ก็มิได้ดำเนินการสำรวจบนงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมที่ครอบคลุมทั่วถึงในทุกๆ ชิ้นแต่อย่างใด เป็นแต่เพียงการสำรวจงานเขียนที่มีนัยสำคัญ (ตามทัศนะผู้เขียน) ที่เป็นจุดเปลี่ยนสำคัญในแนวทางงานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม และที่สำคัญคือ เป็นการสำรวจและจัดแบ่งแนวทางความคิดภายใต้กรอบมุมมองเฉพาะด้าน ดังนั้นผลการศึกษาในงานชิ้นนี้จึงอาจเรียกได้ว่า เป็นการทบทวนงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมตามทัศนะเฉพาะตัว (อคติทางวิชาการ) ของผู้เขียนเองเท่านั้น ซึ่งผลของการศึกษาสามารถอธิบายได้ดังต่อไปนี้

จารีตงานเขียนเกี่ยวกับสถาปัตยกรรมในบริบทสังคมก่อนพุทธศตวรรษที่ 25

ความสนใจใคร่รู้ในประวัติความเป็นมาของสิ่งก่อสร้างทางสถาปัตยกรรมอย่างเฉพาะเจาะจง จนนำมาซึ่งการศึกษาค้นคว้า รวบรวมข้อมูล วิเคราะห์ข้อมูล และจดบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร ตามระบบวิธีที่ในปัจจุบันเรียกว่าประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมนั้น อาจกล่าวได้ว่าเพิ่งเริ่มขึ้นราวต้นพุทธศตวรรษที่ 25 โดยช่วงเวลาก่อนหน้านี้ แม้จะมีงานเขียนทั้งร้อยแก้วและร้อยกรองจำนวนหนึ่งที่เป็นการอธิบายหรือพรรณนางานสถาปัตยกรรมอยู่บ้าง แต่งานเขียนเหล่านั้นก็ไม่มีชิ้นใดที่แสดงลักษณะของงานเขียนที่ตั้งใจอย่างเฉพาะเจาะจงที่จะเล่าอธิบายประวัติความเป็นมาของตัวสถาปัตยกรรม

จากการศึกษาพบว่า ส่วนใหญ่ของงานเขียนที่เกี่ยวข้องกับสถาปัตยกรรมก่อนต้นพุทธศตวรรษที่ 25 สามารถจำแนกออกได้เป็น 4 กลุ่ม ซึ่งแต่ละกลุ่มมีลักษณะสังเขปดังต่อไปนี้

กลุ่มที่หนึ่ง “งานพรรณนาสถาปัตยกรรมเพื่อการเฉลิมพระเกียรติ” เป็นงานที่มักปรากฏแทรกอยู่ในงานเขียนหลายแบบ อาทิ โครงเฉลิมพระเกียรติ ต่างๆ หรืองานประเภท “พงศาวดาร”[5] เป็นต้น เนื้อหาจะเน้นบรรยายสร้างภาพให้เห็นความยิ่งใหญ่และงดงามของงานสถาปัตยกรรม โดยมักเปรียบเปรยเทียบกับวิมานบนสรวงสวรรค์ บางครั้งจะอธิบายเกินความเป็นจริงไปบ้าง ทั้งหมดเพื่อเป้าหมายในการเฉลิมพระเกียรติพระมหากษัตริย์ที่มีพระราชดำริในการก่อสร้างเป็นสำคัญ ตัวอย่างเช่น “โคลงเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนารายณ์มหาราช” ของ พระศรีมโหสถ[6] ในสมัยอยุธยาที่แต่งบรรยายพระราชวังใหม่ที่ลพบุรีซึ่งสมเด็จพระนารายณ์มีพระราชดำริให้สร้างขึ้น หรือ “สังคีติยวงศ์ พงศาวดารเรื่องสังคายนาพระธรรมวินัย” ของสมเด็จพระวันรัต ในสมัยรัชกาลที่ 1 ที่มีการกล่าวบรรยายถึงการก่อสร้างพระบรมมหาราชวังและวัดพระศรีรัตนศาสดาราม โดยเปรียบกับวิมานบนสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ เพื่อเป็นการเฉลิมพระเกียรติรัชกาลที่ 1 และ วังหน้า ดังตัวอย่างต่อไปนี้

“.....*แล้วให้สร้างพระมหาปราสาทอันประดิษฐานประดับด้วยทองเงินกระจกยอดพรหมมุขปราลีลายงามเรือง ตกแต่งช่อฟ้าเปนช่องชั้น ประดับรูปครุฑนาคเหรามังกรต่างๆ งามคล้ายเวชยันตวิมาน มีสีหบัญชรพระแกลยอดแลอาธารงามวิจิตร แล้วสร้างเรือนหลวงหลังใหญ่ๆ งามต่างๆ*

---

[5] พงศาวดาร คือรูปแบบงานเขียนที่เพิ่งถูกพัฒนาขึ้นในราวสมัยอยุธยา โดยเนื้อหาส่วนใหญ่จะเน้นความสำคัญหรือศูนย์กลางเรื่องที่ตัวพระมหากษัตริย์ เรื่องราวทุกอย่างที่ปรากฏในพงศาวดารมีเป้าหมายเพื่อการแสดงบุญญาบารมีของพระมหากษัตริย์เป็นสำคัญ ดูรายละเอียดเพิ่มใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, “การศึกษาประวัติศาสตร์ไทยอดีตและอนาคต,” **รวมบทความประวัติศาสตร์** ฉบับที่ 1 (กรุงเทพฯ: สมาคมประวัติศาสตร์, 2523), หน้า 3-4.

[6] ดูใน เปลื้อง ณ นคร, **ประวัติวรรณคดีไทย สำหรับนักศึกษา** (กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2517), หน้า 136-137.

ในพระราชวังชั้นใน มีช่องพระแกลแลข่ายขึ่งงามดีเปนที่รื่นรมย์รื่นเริงกว้างขวาง เกลื่อนกล่นไปทั้งหลังเล็กหลังใหญ่ ประดับประดางดงามรุ่งเรืองดี....."[7]

กลุ่มที่สอง "บันทึกจดหมายเหตุการบูรณะปฏิสังขรณ์" เนื้อหาจะเป็นการบรรยายรายละเอียดทางว่าด้วยการบูรณะหรือซ่อมแปลงตัวงานสถาปัตยกรรม มีความน่าเชื่อถือมากในเรื่องความถูกต้องของข้อเท็จจริง และมักจะให้ภาพรายละเอียดของงานสถาปัตยกรรมค่อนข้างมาก เน้นการพรรณนาลงลึกไปถึงลวดลายและองค์ประกอบปลีกย่อยอื่นๆ ทางสถาปัตยกรรม ตัวอย่างเช่น "โคลงดั้นปฏิสังขรณ์วัดพระเชตุพน" ในสมัยรัชกาลที่ 3 แต่งโดย สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส[8] และ "จดหมายเหตุเรื่องปฏิสังขรณ์วัดพระศรีรัตนศาสดาราม ครั้งรัชกาลที่ 3" ของ พระศรีภูริปรีชา เจ้ากรมพระอาลักษณ์ เป็นต้น โดยมีตัวอย่างการเขียนเช่น

"*.....แลเบื้องบนหลังคาพระอุโบสถนั้นมีช่อฟ้าในองค์ ช่อฟ้ามุขในผนัง ช่อฟ้าชั้นลดมุขนอกแลมุขลดชั้น โดยลำดับลงมาเปนมุขน่าหลัง มีเขบ็จบรรพ์ฉลักฉลุลายรายเทพนมปลายกนกเปนกนกลายกระหนาบคาบเครือวัลย์ คาบรักทาบสุพรรณนพมาศโอภาษเหลืองเรืองอร่ามรับสลับสีกระจก ประจำช่องกนกน่าบัน ไส้ใจกลางนั้นจำหลักเปนบัลลังก์ ช่อห้อยช่อตั้งกระจังฝังกระจกสีมีรูปบรมจักรกฤษณ์ทรงครุฑ สุบรรณยุดพาสุกรีตรีเศียร.....*"[9]

กลุ่มที่สาม "ตำราช่าง" เนื้อหาจะเป็นการอธิบายในเชิงเทคนิควิธีการก่อสร้างสถาปัตยกรรมตามคติความเชื่อโบราณ อาทิ การดูฤกษ์ยาม การดูลักษณะไม้ที่จะใช้ก่อสร้าง ช่วงเวลาที่เหมาะสมในการก่อสร้าง พิธีกรรมที่เกี่ยวข้อง ตลอดจนสัดส่วนของงานสถาปัตยกรรมที่มีความเป็น "มงคล" ฯลฯ ตัวอย่างเช่น ตำราการปลูกเรือนของนายลาย ประสานนิล ที่กล่าวขั้นตอนการปลูกเรือนบางช่วงไว้ว่า

"*.....ผิว่าจะทำเสา ท่านให้เลือกเอาเสา 4 เสา แลเขียนชื่อกษัตริย์เสา 1 ชื่อพราหมณ์เสา 1 ชื่อเพชรเสา 1 ชื่อสุขเสา 1 แล้วให้สาวพรหมจารีเอาไปไว้ในเสาทั้ง 4 แล้วเอาชื่อพราหมณ์เป็นเสาห้องนอนหนอาคเนย์ เอาผ้าขาวพันคอเสา.....เอาผ้าขาวพันคอเสาเอาสุขเป็นเสาแรก.....สิทธิการิยะ ท่านโจทย์ว่าเรือน ขื่อเท่าใดให้ตั้งเอาไว้เอา 25 นิ้วคูณตราเอาไว้ แล้วเอายาวตั้งทบดุจจะ*

---

[7] สมเด็จพระวันรัตน (วัดพระเชตุพน) ในรัชกาลที่ 1, **สังคีติยวงศ์ พงศาวดาร เรื่องสังคายนาพระธรรมวินัย** พระยาปริยัติธรรมธาดา (แพ ตาลลักษมณ) แปล (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา, 2521), หน้า **429**.

[8] ดูใน สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส, **โคลงดั้นปฏิสังขรณ์วัดพระเชตุพน** พิมพ์ในงาน 200 ปี สมเด็จฯ กรมพระปรมานุชิตชิโนรส 11 ธันวาคม 2533 (กรุงเทพฯ: กองทุนสมเด็จพระสังฆราช, 2533)

[9] พระศรีภูริปรีชา, **จดหมายเหตุเรื่องปฏิสังขรณ์วัดพระศรีรัตนศาสดาราม ครั้งรัชกาลที่3** สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้าภาณุรังษีสว่างวงศ์ กรมพระยาภาณุพันธุวงศ์วรเดช โปรดให้พิมพ์ เมื่อปีจอ พ.ศ. 2465 (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2465), หน้า 4-5.

กันตราไว้ แล้วเอาทั้งสองบวกเข้าด้วยกัน แล้วเอา 11 บวก แล้วเอา 3 คูณ 8 หาร ได้เศษ 5 จึงดีมีมงคล....."[10]

กลุ่มที่สี่ เป็นงานเขียนที่มีความใกล้เคียงกับสิ่งที่เรียกว่า "งานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม" (ตามความเข้าใจในปัจจุบัน) เพราะเป็นงานที่เน้นเล่าถึงความเป็นมาของสถาปัตยกรรม แต่ก็เป็นการเล่าที่มีโลกทัศน์เฉพาะตัว แตกต่างจากรูปแบบงานเขียนในปัจจุบัน งานในกลุ่มนี้จะปรากฏรูปของ "ตำนานพระธาตุ" ซึ่งจะเป็นเรื่องเล่าท้องถิ่น ที่อธิบายถึงความเป็นมาในการก่อสร้างพระเจดีย์องค์สำคัญๆ อาทิ ตำนานพระธาตุดอยตุง ตำนานอุรังคธาตุ (พระธาตุพนม) ตำนานพระธาตุนครศรีธรรมราช ตำนานพระธาตุดอยปู่ภูทับ หรือ ตำนานพระธาตุแช่แห้ง เป็นต้น[11]

งานในกลุ่มนี้ แม้ว่าจะมีลักษณะของการเล่าประวัติความเป็นมาของพระเจดีย์ซึ่งจัดว่าเป็นงานสถาปัตยกรรมประเภทหนึ่ง แต่หากพิจารณาลักษณะงานอย่างละเอียดก็จะพบว่า มีวิธีการเล่าถึงอดีตและความเป็นมาของตัวสถาปัตยกรรมภายใต้ระบบวิธีคิดและโลกทัศน์แบบจารีต ส่งผลทำให้ รูปแบบการเขียนมีลักษณะเฉพาะตัวแตกต่างไปจากปัจจุบัน ซึ่งรูปแบบนี้จะเริ่มหมดความนิยมไปในราวพุทธศตวรรษที่ 25 และถูกแทนที่ด้วยงานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในรูปแบบใหม่

โลกทัศน์ "อดีต" และ "เวลา" ในงานเขียนประวัติสถาปัตยกรรมก่อนพุทธศตวรรษที่ 25

ความแตกต่างสำคัญคือ งานเขียนประเภท "ตำนานพระธาตุ" เหล่านี้ ไม่มีความสนใจ "อดีต" ตามความเป็นจริงเชิงประจักษ์แบบวิทยาศาสตร์ แต่มักจะเล่า "อดีต" ของสถาปัตยกรรมโดยอาศัยระบบข้อเท็จจริงอีกชุด คือชุดความเชื่อทางพุทธศาสนา "โครงเรื่อง" จะนิยมอธิบายเชื่อมโยงย้อนกำเนิดที่มาของพระเจดีย์กลับไปไกลจนถึงในสมัยพระพุทธกาล อาทิ เกิดขึ้นมาจาก "พุทธทำนาย" หรือไม่ก็เป็นการอ้างความเป็นมาของการสร้างที่สืบเนื่องมาจากการได้รับ "พระธาตุ" (อัฐิของพระพุทธเจ้า) ส่วนใดส่วนหนึ่ง มาบรรจุไว้ภายใน เป็นต้น งานเขียนประเภทนี้จะเน้นที่ตัว "พระธาตุ" ที่เชื่อว่าถูกบรรจุอยู่ภายในพระเจดีย์ มากกว่าความสนใจในมิติทางสถาปัตยกรรม ตัวอย่างเช่น ตำนานพระธาตุลำปางหลวง ความตอนหนึ่งว่า

---

[10] สมุดข่อยนายลาย ประสานนิล อ้างถึงใน ฤทัย ใจจงรัก, **เรือนไทยเดิม** (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์สุรวัฒน์, 2540), หน้า 160.

[11] ดูใน **ประชุมตำนานพระธาตุ ภาคที่** 1 **และภาคที่** 2 พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานฌาปนกิจศพ นางเอิบ อุมาภิรมย์ วันที่ 13 สิงหาคม 2513 (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2513)

".....คันออกวัสสาแล้วมีอรหันตเจ้า 3 ตนๆ หนึ่งชื่อโสนเถร ตนหนึ่งชื่ออุตตรเถร ตนหนึ่งชื่อรตนเถร อันมีเจ้าอานนทเถรเปนถ้วน 5 และพระยาอินทและวิสสุกัมเทวบุตรอันมีจตุโลกบาลทั้ง 4 และพระยาอโสกราชผู้กินเมืองกุสินาราย พระพุทธเจ้าสเด็ดไปด้วยลำดับบ้านเมืองไหย่น้อยทังหลาย พระพุทธเจ้าไปรอดบ้านอันหนึ่ง ชื่อลัมพการีวัน พระพุทธเจ้านั่งอยู่เหนือดอยม่อนน้อยสูงสะหน่อย ยังมีลัวะผู้หนึ่งชื่อ อ้ายคอนมันหัน พระพุทธเจ้าเอาน้ำเผิ้งไส่บอกไม้พางมาหื้อทานแก่พระพุทธเจ้ากับหมากพ้าว 4 ลูก พระพุทธเจ้ายื่นบอกน้ำเผิ้งหื้อแก่มหาอานนท์ถอกตกปากบาตร พระพุทธเจ้าสันแล้วชัดบอกไม้ไปตกทิสหนเหนือ แล้วพระพุทธเจ้าทำนายว่าสถานที่นี้จักเปนเมืองอันหนึ่งชื่อว่า ลัมพาง หมื่นชะแล อรหันตเจ้า พระยาอินท และท้าวจตุโลกบาล พระยาอโสกราช พร้อมกันไหว้พระพุทธเจ้าว่าถานะที่นี้ควนพระพุทธเจ้าตั้งสาสนาที่นี้ควนแล พระพุทธเจ้ายกมือขวาขึ้นลูบสีสะหัวได้ผมเส้นหนึ่ง หื้ออรหันต์และพระยาอโสกราชหื้อแก่ลัวะอ้ายคอนรับเอา ไส่บอกคำแล้วไส่อูบคำไหย่ 8 กำ ที่นั้นพระยาอินทหื้อวิสสุกัมเทวบุตรแต่งปรุงขุมอันหนึ่งกว้าง 50 วาแล้วลาดแผ่นแก้ววิทูรสูง 7 สอก กว้าง 3 สอก แล้วเอาขะอูบธาตุตั้งไว้ไนท่ามกลางขุมแล้วลัวะอ้ายคอนไส่เข้าของมันไว้บูชาธาตุ 7 แสนคำ แล้วคนทังหลายก็ไส่ 7 ล้านคำบูชาพระธาตุพระพุทธเจ้า แล้วพระยาอินทไส่ยนต์ผัดไว้แล้วถมหื้อดี แล้วก่อเจดีย์พายบนขุมอุมงค์นั้นสูง 7 สอก....."[12]

งานเขียนประเภทนี้จะเต็มไปด้วยเรื่องราวปาฏิหาริย์เหนือธรรมชาติมากมาย ซึ่งไม่อาจชั่งตวงวัดหรือพิสูจน์ได้ด้วยกรอบความคิดวิทยาศาสตร์แบบยุคสมัยปัจจุบัน ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะว่าตำนานเหล่านี้มิได้ถูกเขียนขึ้นเพื่อต้องการจะสืบทราบประวัติที่แท้จริงของตัวสถาปัตยกรรมนั้นๆ แต่อย่างใด หน้าที่สำคัญของการเล่า "อดีต" ของตำนานเหล่านี้คือ การสร้างมิติแห่งความศักดิ์สิทธิ์ให้เกิดขึ้นแก่องค์พระธาตุเจดีย์ ซึ่งจะนำมาสู่พลังความศรัทธาในพระศาสนา อันเป็นเป้าประสงค์แท้จริงที่งานเขียนกลุ่มนี้ต้องการจะสื่อสาร

ลักษณะสำคัญอีกประการของงานประเภท "ตำนานพระธาตุ" คือ การเล่า "อดีต" ของสถาปัตยกรรม ภายใต้โลกทัศน์เรื่อง "เวลา" ซึ่งสัมพันธ์กับ "จักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิ" ตามความเชื่อทางพระพุทธศาสนา ซึ่งจะขอเรียกว่า "เวลาแบบไตรภูมิ"

"เวลาแบบไตรภูมิ" เป็น "เวลา" ที่มีลักษณะหมุนวนเป็นวงกลม ไม่มีจุดเริ่มและจุดจบ แต่จะมีลักษณะเป็น "วัฏจักร" ที่วนเวียนกลับไปกลับมาเช่นนั้นอย่างสม่ำเสมอ และมีกฎเกณฑ์ตายตัวถูกกำหนดไว้แล้ว (ไม่ได้เป็น "เวลา" แบบเส้นตรงที่มีการก้าวหน้าไปในอนาคตเรื่อยๆ) โดยวัฏจักรแห่ง "เวลา" แบบนี้จะใช้ประวัติของพระพุทธเจ้าเป็นจุดอ้างอิงของการแบ่งห้วงเวลาการเกิดขึ้นและสูญสลายไปของโลกและจักรวาล จะสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับรอบวงจรของการอุบัติขึ้นและนิพพานไปของพระพุทธเจ้า

---

[12] ตำนานพระธาตุลำปางหลวง ฉบับใบลานจารอักษรไทยล้านนา เลขที่ 19 แผนกหนังสือตัวเขียน หอสมุดแห่งชาติ กรมศิลปากร อ้างถึงใน **ประชุมตำนานพระธาตุ ภาคที่ 1 และภาคที่ 2**, หน้า 61-62.

ตามความเชื่อทางพุทธศาสนา วัฏจักรของ “เวลาแบบไตรภูมิ” จะมีวงรอบหนึ่งๆ ที่ยาวนานจนไม่สามารถประมาณได้ด้วยประสบการณ์หรือการชั่งตวงวัดใดๆ ได้ โดยมีหลักการสำคัญของระบบหน่วยเวลาคือ “มหากัล์ป” ซึ่งจะถูกแบ่งออกเป็น “4 อสงไขย” ในแต่ละอสงไขยยังแบ่งออกเป็น 20 อนันตรกัล์ป 4 ยุคคือ “กฤดายุค” กินช่วงเวลา 1,728,000 ปี “ไตรดายุค” กินช่วงเวลา 1,296,000 ปี “ทวาปรยุค” กินช่วงเวลา 864,000 ปี และ “กลียุค” กินช่วงเวลา 432,000 ปี[13] พอสิ้น “กลียุค” โลกและจักรวาลก็จะถูกทำลายลงด้วยไฟ จากนั้นทุกอย่างก็จะหมุนวนเกิดใหม่อีกครั้ง และจะหมุนมาสู่จุดจบแบบเดิมอีก เป็นเช่นนี้อย่างไม่มีที่สิ้นสุด

กาลเวลาในแต่ละกัล์ป จะมีจุดอ้างอิงสำคัญคือจำนวนการมาอุบัติของพระพุทธเจ้า ซึ่งแต่ละกัล์ปจะมีไม่เท่ากัน ขึ้นอยู่กับนิมิตของจำนวนดอกบัวซึ่งจะปรากฏขึ้นที่ “โพธิบัลลังก์” เมื่อขณะจุดกำเนิดของกัล์ปนั้นๆ[14] โดยยุคสมัยปัจจุบัน ตามระบบ “เวลาแบบไตรภูมิ” เรากำลังอยู่ใน “ภัทรกัล์ป” ซึ่งมีนิมิตดอกบัวเกิดขึ้น 5 ดอก แปลว่ามีพระพุทธเจ้ามาอุบัติ 5 พระองค์ ซึ่งขณะนี้ ได้มีมาอุบัติแล้ว 4 พระองค์คือ พระกกุสนธ์ พระโกนาคมนะ พระกัสสป และพระโคตม (พระพุทธเจ้าองค์ปัจจุบัน) และองค์สุดท้ายที่ยังไม่มาอุบัติคือ พระศรีอาริยเมตไตรย โดยในเวลาของยุคพระโคตมที่เรามีชีวิตอยู่นี้ จะมีช่วงเวลา 5,000 ปี โดยทุกอย่างในสังคมกำลังดำเนินไปในทิศทางที่เสื่อมลงเรื่อยๆ ตามคติ “ปัญจอัตรธาน” จนสุดท้ายพระศาสนาของพระโคตมก็จะสูญสลายไป และพระศรีอาริยเมตไตรย ก็จะมาอุบัติแทน

ส่วนมนุษย์ เป็นเพียงสัตว์โลกที่เกิดขึ้นและตายไปวนเวียนอยู่ภายในวัฏจักรแห่งเวลาที่เสื่อมลงเรื่อยๆ ซึ่งถูกกำหนดไว้แล้ว มนุษย์ไม่มีอำนาจที่จะเปลี่ยนแปลงโลก เปลี่ยนแปลงจักรวาล เปลี่ยนแปลงอายุพระศาสนา หรือเปลี่ยนแปลงอะไรได้เลย กล่าวให้ชัดเจนคือ มนุษย์ไม่สามารถเปลี่ยนแปลงหรือกำหนดประวัติศาสตร์อะไรได้ภายใต้คติความเชื่อในเรื่อง “เวลาแบบไตรภูมิ” ซึ่งความคิดเรื่อง “เวลาแบบไตรภูมิ” นี้ ทำให้มนุษย์ขาดความเชื่อมั่นในศักยภาพของมุนษย์เองที่จะเป็นผู้เปลี่ยนแปลงสังคมหรือโลก มนุษย์ไม่เชื่อว่าจะสามารถผลักดันกงล้อประวัติศาสตร์เพื่อกำหนดปัจจุบันและอนาคตด้วยตนเอง เพราะทุกอย่างล้วนถูกกำหนดไว้แล้วภายใต้กฎเกณฑ์ที่ตายตัว

ด้วยเป้าหมายเพื่อสร้างความศรัทธาในพระศาสนา และ ภายใต้โลกทัศน์เรื่อง “เวลาแบบไตรภูมิ” จึงทำให้สังคมแบบจารีตไม่มีความสนใจใคร่รู้ “อดีต” ที่มีฐานอยู่บนข้อเท็จจริงเรื่อง

---

[13] ดูใน เสฐียรโกเศศ (นามแฝง), **เล่าเรื่องในไตรภูมิพระร่วง** (กรุงเทพฯ: อมรการพิมพ์, 2513), หน้า 203-207.

[14] ดูใน **ตำนานมูลศาสนา** พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ หม่อมหลวงเดช สนิทวงศ์ 17 ธ.ค. 2518 (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2518), หน้า 34.

“เวลา” ตามประสบการณ์เชิงประจักษ์ที่สามารถชั่งตวงวัดได้[15] หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ตามกรอบความคิดในวิชาประวัติศาสตร์แบบปัจจุบัน

ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะว่า เหตุการณ์ใน “อดีต” ตามโลกทัศน์แบบจารีต มิอาจส่งผลกระทบอะไรต่อ “ปัจจุบัน” และมิได้มีพลังอะไรที่จะนำพาไปสู่ “อนาคต” ได้ ถึงทราบไปก็ไม่ได้ช่วยให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอะไร เพราะสรรพสิ่งทุกอย่างล้วนถูกกำหนดไว้แล้ว สิ่งที่สำคัญที่สุดของการจดบันทึกเรื่องราว ”อดีต” นั่นก็คือ การสร้าง “อดีต” ภายใต้โลกทัศน์ของ “เวลาแบบไตรภูมิ”[16] เพื่อตอกย้ำให้เกิดความศรัทธาต่อพระศาสนา และช่วยสร้างให้เกิดความเพียรในปัจเจกบุคคลที่จะปฏิบัติธรรมเพื่อบรรลุพระนิพาน อันเป็นหนทางเดียวที่จะทำให้ปัจเจกบุคคลนั้นๆ หลุดพ้นออกไปจากวัฏจักรแห่งกรรมและ “เวลา” แบบนี้ได้ ส่วนระดับกว้างของสังคม ทุกอย่างย่อมตกอยู่ในกฎเกณฑ์ที่แน่นอนตายตัวและไม่สามารถเปลี่ยนแปลงได้แต่อย่างใด

สำนึกทางประวัติศาสตร์สมัยใหม่: เมื่อโลกทัศน์ว่าด้วย “อดีต” และ “เวลา” เปลี่ยนแปลง

งานเขียนที่อธิบายประวัติสถาปัตยกรรม เริ่มเกิดความเปลี่ยนแปลงอย่างมีนัยสำคัญภายใต้สำนึกทางประวัติศาสตร์สมัยใหม่ที่ก่อตัวขึ้นในต้นพุทธศตวรรษที่ 25 ราวสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าฯ ซึ่งความเปลี่ยนแปลงนี้มิได้เกิดขึ้นอย่างลอยๆ แต่เกิดขึ้นภายใต้โลกทัศน์เกี่ยวกับ “อดีต” และ “เวลา” ที่เปลี่ยนแปลงไป

ในต้นพุทธศตวรรษที่ 25 งานเขียนเกี่ยวกับ “อดีต” ซึ่งอิงกับโลกทัศน์ “เวลาแบบไตรภูมิ” ที่มีลักษณะเป็นวงกลม มีกฎเกณฑ์ตายตัว และอิงอยู่กับความเชื่อทางพุทธศาสนา ได้เริ่มเปลี่ยนรูปแบบไปอันเป็นผลสืบเนื่องจากความเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่ซับซ้อนมากขึ้น อาทิ โลกทัศน์สมัยใหม่แบบวิทยาศาสตร์ที่เข้ามามีบทบาทต่อการมองโลกและจักรวาลใหม่ ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจการค้าขนานใหญ่ในยุคต้นรัตนโกสินทร์ และ รูปแบบใหม่ทางการเมืองการปกครอง ฯลฯ ทั้งหมดนำมาซึ่งความคิดแบบ “เหตุผลนิยม” “สัจนิยม” และ “มนุษยนิยม”[17]

ผลกระทบดังกล่าว ส่งผลให้เกิดงานเขียนเกี่ยวกับ “อดีต” ในแบบใหม่ ซึ่งถอยตัวออกมาจาก “เวลา” ตามความเชื่อทางศาสนา (ซึ่งทุกอย่างกำลังเสื่อมลงตามคติ “ปัญจอันตรธาน” อย่าง

---

[15] ดูรายละเอียดประเด็นนี้ใน อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, **การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นผู้นำไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 4 ถึงพุทธศักราช 2475** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2541), หน้า 9-11.

[16] ที่กล่าวเช่นนี้มิได้หมายความว่า สังคมโบราณจะไม่รู้จักการวัดเวลาตามประสบการณ์เชิงประจักษ์ที่สามารถชั่งตวงวัดได้จริงแต่อย่างใด เพียงแต่อยากจะอธิบายว่า โลกทัศน์เรื่อง “เวลา” ที่อิงกับความเชื่อทางศาสนานั้นมีพลังในการนำมาใช้อธิบาย “อดีต” ของสรรพสิ่งต่างๆ ในบริบทสังคมแบบจารีตมากกว่า

[17] ดูรายละเอียดความเปลี่ยนแปลงทางสังคมยุคต้นรัตนโกสินทร์ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, **ปากไก่และใบเรือ: รวมความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ต้นรัตนโกสินทร์** (กรุงเทพฯ: แพรวสำนักพิมพ์, 2543)

หลีกเลี่ยงไม่ได้) โดยเปลี่ยนมาอาศัยโลกทัศน์ “เวลาแบบเส้นตรง” ที่ไม่มีกฎเกณฑ์กำหนด อดีต ปัจจุบัน และอนาคต เอาไว้อย่างตายตัว และมีลักษณะเน้นความก้าวหน้าทางประวัติศาสตร์ที่มนุษย์มีศักยภาพที่จะผลักดันหรือเปลี่ยนแปลงกงล้อประวัติศาสตร์ให้ดีขึ้นได้[18] พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 5 เกี่ยวกับ “คติปัญจอันตรธาน” ในหนังสือ พระราชพิธีสิบสองเดือน สะท้อนความคิดนี้ไว้อย่างชัดเจน ความตอนนหนึ่งว่า

“.....*ในเรื่องปัญจอันตรธานนี้ มีคำทำนายที่พระอรรถกถาจารย์ได้กะไว้ว่าจะเสื่อมลงมาตามลำดับ.....โดยเชื่อมั่นว่า ต่อไปภายหน้าคนจะเรียวลงไปทุกชั้น สติปัญญาความรู้ก็จะน้อยลงทุกชั้น ถ้อยคำสั่งสอนอันใดที่เป็นคำลึกก็จะไม่มีผู้ใดอยากฟังและฟังก็ไม่เข้าใจ.....แต่ที่แท้นั้นโลกตั้งมานานเท่าใดมนุษย์ก็ขุดคุ้ยวิชาความรู้เปิดเผยขึ้นทุกวันทุกคืนตามลำดับ ชนซึ่งเกิดภายหลังย่อมจะรู้การอะไรได้ดีได้เร็วกว่าเราซึ่งเป็นผู้กำลังขุดคุ้ยอยู่.....ก็เปรียบเสมือนกับคนที่เกิดภายหลังได้อาศัยกำลังคนแต่ก่อนขุดคุ้ยวิชาความรู้ขึ้นไปแล้ว เมื่อมีครูอาจารย์บอกเล่าก็เรียนรู้ได้เร็ว..... เพราะฉะนั้นความคิดที่คิดเห็นว่าต่อไปภายหน้ามีแต่เลวทรามลงนั้นจึงเป็นการผิด.....ความเห็นและความเชื่อถือที่ว่าต่อไปภายหน้าจะเรียวลงไปนี้ เป็นความคิดอันเป็นโทษยิ่งใหญ่แก่ผู้ถือ..... เป็นความคิดที่ชวนให้ท้อถอย ตั้งหน้าสู่ความเสื่อมอย่างเดียว.....เพราะฉะนั้นเราท่านทั้งหลายจะชวนกันลืมๆ เรื่องเรียวนี้เสียสักหน่อย ตั้งหน้าขวนขวายหาความรู้ และประกอบการทั้งในศาสนาและในการบ้านเมือง คงจะยังได้รับความดีมีผลเหมือนท่านแต่ก่อน หรือยิ่งขึ้นไปกว่าได้เป็นแน่แท้.....*”[19]

จากผลของความคิดในเรื่อง “เวลาแบบเส้นตรง” ที่เน้นความก้าวหน้า และเน้นศักยภาพของมนุษย์ ได้นำไปสู่การสร้างงานเขียนรูปแบบใหม่ในช่วงต้นพุทธศตวรษที่ 25 คือ งานเขียน “ประวัติ” เพื่ออธิบายความเป็นมาของสิ่งต่างๆ ที่มนุษย์สร้างสรรค์ขึ้น โดยงานเขียนจะมีสำนึกถึง “เวลา” และ “ข้อเท็จจริง” ตามประสบการณ์เชิงประจักษ์ที่สามารถ ชั่ง ตวง วัด ได้ด้วยเหตุผลแบบวิทยาศาสตร์สมัยใหม่มากขึ้นๆ ตัวอย่างที่สะท้อนสำนึกใหม่นี้ได้ดีคือ พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 4 ที่มีต่อตำนาน “พระพุทธบุษยรัตน์” ซึ่งพระองค์ได้ทรงวิจารณ์งานเขียนตำนานตามแบบจารีตเอาไว้ว่า

“.....*ฝ่ายชนเล่านิยายโบราณนั้น จะกล่าวถึงสิ่งใดๆ คือบ้านเมืองคือเมืองก็ดี คือพระสถูปพระเจดีย์ หรือพระพุทธรูปสำคัญก็ดี .ก็มักพอใจที่จะเล่าว่า.....เป็นของพระอินทร์ลงสร้าง และให้เวสสุกรรมเทพบุตรนฤมิต.....สิ่งซึ่งมีนิทานชนโบราณกล่าวทั้งปวงนั้น บรรดาที่ยังเหลืออยู่ ก็ยังไม่*

---

[18] ดู อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, **การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นผู้นำไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 4 ถึงพุทธศักราช 2475**, หน้า 47-56.

[19] พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, **พระราชพิธีสิบสองเดือน** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2542), หน้า 342-345.

เห็นสิ่งใดที่จะผิดจากฝีมือคนทำ.....”[20] ซึ่งเป็นลักษณะของการ “*.....พูดฟุ้มๆ ฟามๆ ไป ให้เกินไปกว่าเหตุกว่าผ และ.ผิดธรรมดาคนผิดกิริยามนุษย์.....*”[21]

โดยพระองค์ได้ทรงอธิบายว่า หลักของการศึกษาประวัติความเป็นมาเหล่านี้ควรเริ่มต้นด้วยคำถามว่า “*.....ผู้ใดสร้างขึ้นไว้เป็นอย่างที่ 1 สร้างที่ตำบลไหนเป็นอย่างที่ 2 สร้างขึ้นในกาลครั้งใดเป็นอย่างที่ 3 สร้างขึ้นเพราะเหตุอะไรต้องการอะไรเป็นอย่างที่ 4.....*”[22]

งานเขียน “เรื่องพระปฐมเจดีย์” ของเจ้าพระยาทิพากรวงษ์ เป็นตัวอย่างที่แสดงความเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ว่าด้วย “อดีต” และ “เวลา” ได้อย่างดี และเป็นงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในสำนึกทางประวัติศาสตร์สมัยใหม่ที่ชัดเจนที่สุด

เมื่อ พ.ศ. 2374 รัชกาลที่ 4 เมื่อครั้งยังทรงผนวช ได้มีโอกาสเสด็จไปนมัสการพระเจดีย์ยอดปรางค์ขนาดใหญ่องค์หนึ่งกลางป่าเมืองนครชัยศรี ราษฎรละแวกนั้นเรียกชื่อว่า “พระปทม” ด้วยความเชื่อตามตำนานที่เล่าสืบมาว่า พระพุทธเจ้าเคยเสด็จมาบรรทม ณ ที่นั้นมาก่อน[23] แต่ด้วยโลกทัศน์ที่มีต่อ “อดีต” และ “เวลา” แบบใหม่ ทำให้พระองค์ไม่ทรงเชื่อตำนานที่เล่าว่าพระพุทธเจ้าเคยเสด็จมาบรรทม เพราะมิได้ตั้งอยู่บนข้อเท็จจริงเชิงประจักษ์แบบวิทยาศาสตร์ พระองค์ทรงวิเคราะห์สำรวจเจดีย์ดังกล่าวด้วยตนเอง (เชิงประจักษ์) ด้วยการขุดค้น ดังที่มีการเขียนบันทึกไว้ว่า

“*.....ได้ชัณสูตรขุดลงไปดูลึกสองศอกสามศอกบ้าง พบอิฐยาวศอกหนึ่งหน้าใหญ่สิบสองนิ้วหน้าน้อยหกนิ้วก็เปนพื้นอยู่ พิเคราะห์ดูเห็นว่าจะเปนองค์พระเจดีย์เดิมจะหักพังลงมา มีผู้ศรัทธามาเกลี่ยอิฐให้เปนเกาะขึ้นแล้วมาก่อเปนพระเจดีย์กลมขึ้นอีกคราวหนึ่ง เหมือนอย่างพระเจดีย์ในเกาะลังกา ครั้นนานมายอดจะหักลงมาอีก จะมีผู้มาศรัทธาปฏิสังขรณ์ขึ้นอีกคราวหนึ่ง จะเห็นว่าพระเจดีย์ยอดแหลมจะไม่ถาวรมั่นคง จึงเกลี่ยที่ให้เสมอเพียงไหล่ แล้วก่อองค์ปรางค์ต่อขึ้นไปแทนยอด ที่ริมขอบเว้นที่ก่อกำแพงแก้วไว้เปนที่ทักษิณ ก่อบันไดลงมาถึงพื้นเนินเก่า พิเคราะห์ดูบันไดก่อทับองค์ระฆัง เข้าไว้เห็นจะเปนของทำทีหลัง.....*”[24]

จากความเก่าแก่ใหญ่โตที่ปรากฏ และจากการขุดค้นสำรวจ ประกอบกับการวิเคราะห์สันนิษฐานของพระองค์เอง ทำให้พระองค์ทรงมีข้อสรุปว่า พระเจดีย์องค์นี้คงจะสร้างขึ้นเมื่อครั้งที่พระเจ้าอโศกมหาราชทำการส่งสมณฑูตไปยังดินแดนต่างๆ เพื่อแจกพระบรมธาตุและเผยแผ่

---

[20] พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, “พระพุทธบุษยรัตน์,” ใน **ชุมนุมพระบรมราชาธิบายในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รวม 2 หมวด** ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้พิมพ์ พระราชทานแจกในงานศพ พันตรี หม่อมเจ้าไตรทิพ เทพสุต เทวกุล 9 ตุลาคม 2505 (พระนคร: กรมศิลปากร, 2505), หน้า 136.

[21] เรื่องเดียวกัน, หน้า 135.

[22] เรื่องเดียวกัน, หน้า 132.

[23] เจ้าพระยาทิพากรวงษ์, **เรื่องพระปฐมเจดีย์** (พระนคร: โรงพิมพ์สามมิตร, 2462), หน้า 1.

[24] เรื่องเดียวกัน, หน้า 2-3.

ศาสนา ซึ่งเป็นการวิเคราะห์บนฐานคิดเรื่อง “อดีต” และ “เวลา” ที่ปรากฏมีอยู่จริงมิได้อิงกับ “อดีต” และ “เวลา” แบบเดิม ดังข้อความที่กล่าวไว้ว่า

“.....*แต่เห็นว่าจะสร้างเมื่อครั้งกระษัตริย์ศรีธรรมาโศกราชแจะพระบรมธาตุไปในประเทศทั้งปวงที่นับถือพระพุทธสาสนาเหมือนกัน ในครั้งนั้นพระพุทธศักราชล่วงมาได้สองร้อยสิบแปดปี.....*”[25]

ทั้งหมดข้างต้น แสดงให้เห็นถึง โลกทัศน์ใหม่ต่อการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม ที่ส่งผลให้ลักษณะของงานจะให้ความสนใจกับการกำหนดอายุสมัยของสถาปัตยกรรมลงบนเวลาทางประวัติศาสตร์ที่เป็นจริง และเป็นฝีมือมนุษย์ โดยการกำหนดอายุสมัยจะใช้วิธีการสำรวจเชิงประจักษ์ และ วิเคราะห์รูปแบบสถาปัตยกรรม เป็นเครื่องมือสำคัญในการศึกษา

แนวทางดังกล่าว กลายเป็นต้นแบบแนวทางการศึกษาในรัชกาลต่อมา ดังจะเห็นได้จากสมัยรัชกาลที่ 5 งานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมจะมีลักษณะที่สืบทอดแนวทางมาจากรัชกาลก่อนอย่างชัดเจน มีวิธีการศึกษาบนฐานการวิเคราะห์สำรวจเชิงประจักษ์ ภายใต้โลกทัศน์เรื่อง “อดีต” และ “เวลา” แบบสมัยใหม่ มีความคิดแบบ “เหตุผลนิยม” “สัจนิยม” และ มนุษยนิยม” เนื้อหาส่วนใหญ่เน้นที่การกำหนดอายุสมัยของโบราณสถานต่างๆ เพื่อสันนิษฐานระยะเวลาของการก่อสร้าง ทำการวิเคราะห์รูปแบบสถาปัตยกรรม และหน้าที่ใช้สอยของสถาปัตยกรรมนั้นๆ ว่าสร้างขึ้นเพื่อทำอะไร ตลอดจนประเมินคุณค่าทางด้านความงามไปพร้อมๆ กันด้วย[26]

ตัวอย่างงานเขียนสมัยรัชกาลที่ 5 ที่มีแนวทางในลักษณะวิเคราะห์หน้าที่ใช้สอยของสถาปัตยกรรมเช่น พระราชวินิจฉัยเรื่อง “พระนครหลวง” ในหนังสือ “ระยะทางเสด็จประพาสมณฑลอยุธยาเมื่อปีขาล พ.ศ. 2421” มีเนื้อความตอนหนึ่งว่า

“.....*พระนครหลวงนี้ มีในจดหมายราชพงศาวดารว่า สร้างเมื่อแผ่นดินสมเด็จพระสรรเพชญ์ หรือรามาธิเบศปราสาททอง ให้ช่างออกไปถ่ายอย่างพระนครหลวงนี้ที่เมืองเขมร.....เปนที่ประทับร้อนในเวลาเสด็จขึ้นไปนมัสการพระพุทธบาท.....ที่ว่าในพระราชพงศาวดาร ดูเหมือนหนึ่งจะทำเปนที่ประทับอยู่บนนั้น แต่เมื่อพิเคราะห์ดูก็ไม่เห็นว่าจะเปนที่ประทับ ด้วยไม่มีที่ข้างหน้าข้างใน พระระเบียงทั้งสามชั้น ผนังข้างนอกก็ก่อตันไม่มีหน้าต่าง.....ตันเสียทั้งสามชั้นแล้วก็ไม่สามารถ*

---

[25] เรื่องเดียวกัน, หน้า 5-6.

[26] รัชกาลที่ 4 มีพระราชนิพนธ์ที่ทรงวิเคราะห์ประเมินคุณค่าทางด้านความงามอยู่ด้วย และการประเมินของพระองค์ก็ส่งอิทธิพลทางความคิดให้แก่คนรุ่นต่อๆ มาเป็นอย่างมากเช่นกัน งานชิ้นที่สำคัญคือการอธิบายว่าพระพุทธชินราชคือพระพุทธรูปที่มีความงดงามมากที่สุดในสยาม ดูใน พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, **ตำนานพระพุทธชินราช พระพุทธชินศรี และพระศรีศาสดา** พิมพ์ในงานศพคุณปุ้ยอิศรางกูร ณ อยุธยา ณ วัดมกุฎกษัตริยาราม วันที่ 26 มีนาคม พ.ศ. 2496 (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2496), หน้า 22.

จะแลเห็นสิ่งใดได้เห็นจะไม่สู้สบายนัก ซรอยว่าพระนครหลวงนี้ จะสร้างเปนวัดตามอย่างเดิมในเมืองเขมร พอให้เปนที่นมัสการขึ้นอีกแห่งหนึ่ง.....”[27]

งานเขียนประเภทวิเคราะห์รูปแบบสถาปัตยกรรมและประเมินคุณค่าทางด้านความงาม เช่น พระนิพนธ์สมเด็จฯ เจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์ ใน “จดหมายเหตุระยะทางไปพิษณุโลก” ที่ทรงวิเคราะห์พระปรางค์ที่วัดพระศรีรัตนมหาธาตุ เชลียงว่า

“.....พระปรางค์เปนหลักสำคัญในวัดนี้มีขนาดสูง.....20 วา นพศูลต่างหาก เปนแบบอย่างชั้นกรุงเก่า ที่กระเดียดมาข้างเราเดี๋ยวนี้ มากกว่าไปข้างเขมร ทรงงามที่หนึ่งชนะที่ได้เคยเห็นมาแล้วทุกแห่ง.....คูหาปรางค์ด้านตวันออกชักยาว มีบันไดขึ้นทางหลังวิหารใหญ่ ที่ประตูคูหาชั้นนอกมีบานไม้สลักรูปเทวดายืน รูปร่างคล้าย บานมณฑปวัดพระศรีสรรเพชกรุงเก่า ซึ่งเอาไปไว้ยังมิวเซียมกรุงเทพ.....”[28]

ส่วนงานเขียนที่เป็นลักษณะวิเคราะห์สันนิษฐานระยะเวลาของการก่อสร้างว่าอยู่ในช่วงสมัยใดทางประวัติศาสตร์ เช่น พระนิพนธ์ของ สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ใน “เล่าเรื่องเที่ยวมณฑลเพ็ชรบูรณ์” ซึ่งพระองค์ทรงวิเคราะห์ปรางค์ที่เมืองศรีเทพเอาไว้ว่า

“.....พิเคราะห์ดูเครื่องศิลาที่ปรางค์เป็นอย่างเดียวรุ่นเดียวและขนาดเดียวกับที่วัดพนมวันและที่เมืองพิมาย เก่าแก่กว่าอิฐที่ก่อปรางค์ ทั้งน้ำหนักดูก็เหลือกำลังที่ปรางค์อิฐจะทานเครื่องศิลาเหล่านั้นได้ จึงเป็นเหตุให้คิดว่าเมืองศรีเทพนี้เห็นจะสร้างเป็น 2 ยุค คือ เป็นเมืองขอมสร้างรุ่นเดียวกับเมืองพิมายยุค 1 แล้วและหักพังซุดโทรมไป มีใครมาสร้างขึ้นอีกยุค 1 แต่ทำค้างหาสำเร็จไม่ สัณฐานและลวดลายปรางค์อิฐที่ทำขึ้นใหม่เหมือนกับปรางค์วัดศรีสวายเมืองสุโขทัย และเทวสถานที่เมืองลพบุรี ถ้าจะสันนิษฐานลงไปว่าสร้างเมื่อไรในชั้นหลัง คงเป็นของไทยสร้าง เมื่อตอนก่อนหรือตอนตั้งราชวงศ์พระร่วง สมัยเมื่อผู้ครองเมืองสุโขทัยเมืองลพบุรีและเมืองศรีเทพ ทำนองจะเป็นเจ้าเดียวกัน.....”[29]

อย่างไรก็ตาม งานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในสมัยรัชกาลที่ 4 สืบเนื่องมาจนรัชกาลที่ 5 ส่วนใหญ่จะมีลักษณะเป็นแบบสมัครเล่น โดยมักปรากฏแทรกอยู่ตามบันทึกในการ

---

[27] พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, **ระยะทางเสด็จประพาสมณฑลอยุธยา เมื่อปีขาล พ.ศ. 2421** (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2470), หน้า 3-4.

[28] สมเด็จฯ เจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์, **จดหมายระยะทางไปพิษณุโลก** (พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, 2506), หน้า 71.

[29] สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, **เรื่องเที่ยวที่ต่างๆ ภาคที่ 3 เล่าเรื่องเที่ยวมณฑลเพ็ชรบูรณ์** (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2473), หน้า 19-20.

เสด็จประพาสไปตามสถานที่ต่างๆ หรือปรากฏในบันทึกการเสด็จตรวจราชการของพระบรมวงศานุวงศ์พระองค์ต่างๆ[30]

อุดมคติว่าด้วย "รัฐ" เปลี่ยนแปลง: ผลกระทบต่อโครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม

ปัจจัยสำคัญอีกประการที่ผลักดันให้รูปแบบและโครงเรื่องของงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมเปลี่ยนไปก็คือ สำนึกเกี่ยวกับ "รัฐ" ในรูปแบบใหม่ ซึ่งเป็นผลจากความเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองในช่วงราวพุทธศตวรรษที่ 25 เช่นเดียวกัน อันเป็นที่รับรู้ทั่วไปว่า เป็นช่วงเปลี่ยนผ่านจาก "รัฐแบบจารีต" เข้าสู่ความเป็น "รัฐชาติสมัยใหม่"

กระบวนการนี้เริ่มก่อตัวขึ้นราวสมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมาภายใต้แรงกดดันจาก "ลัทธิล่าอาณานิคม" ที่ผสมไปกับความตื่นตัวภายในของชนชั้นนำสยามเอง กระบวนการเปลี่ยนผ่านนี้จะเริ่มปรากฏเป็นรูปธรรมในรัชกาลที่ 5 ต่อมา (รายละเอียดจะกล่าวต่อไปข้างหน้า)

ลักษณะของ "รัฐชาติสมัยใหม่" นี้เองที่เรียกร้องและโหยหา "เรื่องเล่าประจำชาติ" (ประวัติศาสตร์ชาติ) ในแง่มุมต่างๆ ซึ่ง "รัฐแบบจารีต" ไม่เคยมีความต้องการในสิ่งเหล่านี้

หนังสือ Imagined Communities โดย เบเนดิค แอนเดอสัน (Benedict Anderson) ได้อธิบายลักษณะของ "รัฐชาติสมัยใหม่" ไว้ว่า คือชุมชนหรือประชาคมทางการเมืองที่ถูกจินตนาการขึ้น เพื่อให้เกิดสำนึกร่วมกันในความเป็นพวกเดียวกัน แม้ว่าคนเหล่านั้นอาจจะไม่เคยแม้แต่พบปะพูดคุยหรือเจอหน้ากันเลยก็ตาม[31] ซึ่งในบรรดาจินตนาการทั้งหลายที่ประกอบขึ้นเป็นชาตินั้น อาจสรุปสาระสำคัญได้ว่า ประกอบด้วย 3 ส่วนหลักๆ คือ ขอบเขตดินแดนที่ชัดเจนแน่นอน ประวัติศาสตร์ชาติ และสัญลักษณ์ของชาติ[32] หากขาดซึ่งองค์ประกอบใดไป ย่อมทำให้สำนึกร่วมของความเป็นชาติไม่สมบูรณ์

ประการแรก "เรื่องขอบเขตดินแดน" ในต้นพุทธศตวรรษที่ 25 โลกทัศน์ว่าด้วยรัฐได้เริ่มเปลี่ยนผ่านจาก "รัฐแบบจารีต" ซึ่งมิได้ยึดถือเรื่องขอบเขตดินแดนอย่างจริงจัง มาสู่สำนึกในเรื่องขอบเขตดินแดนของรัฐที่ชัดเจนและคำนึงถึง "อธิปไตย" เหนือดินแดนที่สมบูรณ์ ภายใต้สำนึกใหม่

---

[30] พิริยะ ไกรฤกษ์, **รายงานการวิจัยเรื่อง การวิเคราะห์การศึกษาประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย ในอดีตและปัจจุบัน เพื่อเสนอแนะแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์ศิลปะต่อไปในอนาคต** รายงานการวิจัยเสนอต่อสถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ พ.ศ. 2530, หน้า 24-25.

[31] ดูใน Benedict Anderson, Imagined **Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism** [London: New York; Verso, c2006] pp. 5-7.

[32] องค์ประกอบความเป็นชาติ 3 ส่วนนี้ เป็นแนวคิดที่ผู้เขียนรับมาจากการฟังการบรรยายของ เกษียร เตชะพีระ เรื่อง ชาตินิยม นีโอชาตินิยม และ ราชาชาตินิยม เมื่อวันที่ 26 กรกฎาคม 2550 ที่คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร ซึ่งผู้เขียนขอขอบคุณมา ณ ที่นี้ อย่างไรก็ตามข้อผิดพลาดต่างๆ ที่อาจเกิดขึ้นจากการนำมาประยุกต์ใช้ในบทความนี้ ย่อมเป็นของผู้เขียนแต่ผู้เดียว

ทางภูมิศาสตร์ที่สะท้อนผ่านระบบแผนที่สมัยใหม่[33] โดยขอบเขตดินแดนรัฐสยามต้นพุทธศตวรรษที่ 25 เกิดขึ้นจากการต่อสู้แย่งชิงดินแดนแข่งกับชาติมหาอำนาจต่างๆ (อังกฤษ, ฝรั่งเศส) ซึ่งผลของการแย่งชิงนี้ ทำให้รัฐสยามมีอาณาเขตกว้างขวางขึ้นกว่าในอดีตมาก รัฐประเทศราชในอดีตของสยาม เช่น ล้านนา และ ปัตตานี ซึ่งแต่เดิมมีอิสระในการปกครองตนเอง ต้องตกมาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติสมัยใหม่ของสยามในครึ่งหลังพุทธศตวรรษที่ 25

ประการที่สอง “ประวัติศาสตร์ชาติ” ซึ่งความต้องการประวัติศาสตร์ชาตินี้เป็นผลสืบเนื่องมาจากข้อแรก กล่าวคือ ภายใต้สำนึกใหม่เรื่องขอบเขตดินแดนที่ชัดเจนนี้ ทำให้ชนชั้นนำสยาม จินตนาการขอบเขตดินแดนรัฐตนเองใหม่เข้าไปสวมทับลงบนรัฐประเทศราชทั้งหลาย (ซึ่งเคยปกครองตนเองมาอย่างอิสระมิได้ขึ้นแก่สยามแต่อย่างใด) ด้วยการเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงบรรณาการที่รัฐสยามมีเพียงบารมีเหนือดินแดนเหล่านั้นเพียงแต่ในนาม มาสู่การอ้างสิทธิ์สมบูรณ์และเบ็ดเสร็จเหนือดินแดนรัฐประเทศราชเหล่านั้น กล่าวให้ชัดเจนก็คือ รัฐสยามสมัยใหม่เกิดจากการผนวกเอารัฐประเทศราชใหญ่น้อยมากมายซึ่งไม่เคยมีสำนึกแห่งความเป็นพวกเดียวกันมาก่อนให้ต้องมาอยู่ด้วยกันภายใต้ชื่อประเทศสยาม

เมื่อจำต้องมาอยู่ร่วมกันในนิยามของความเป็นชาติเดียวกันแบบนี้ การสร้างจินตนาการใหม่ว่าด้วยความเป็นพวกเดียวกัน จึงเป็นสิ่งจำเป็นอย่างยิ่ง ซึ่งก็คือ “เรื่องเล่าแห่งชาติ” (ประวัติศาสตร์ชาติ) นั่นเอง ซึ่งในกระบวนการเปลี่ยนผ่านนี้ ชนชั้นนำสยามที่กรุงเทพฯ นับตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมาได้เริ่มสถาปนาเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ชาติไทยขึ้นมากมาย เพื่อทำหน้าที่เรียงร้อยความแตกต่างของผู้คนและดินแดนทั้งหมดให้กลายเป็นน้ำเนื้อเดียวกัน

ประการที่สาม เมื่อรัฐสยามสมัยใหม่มีขอบเขตดินแดนที่ชัดเจนและมีเรื่องเล่าที่สร้างขึ้นรองรับจินตนาการร่วมกันของชาติแล้ว สิ่งสำคัญประการสุดท้ายที่จะขาดเสียมิได้คือ “สัญลักษณ์ประจำชาติ” ซึ่งองค์ประกอบนี้ คือรูปธรรมที่สามารถจับต้องมองเห็นได้ง่าย และเป็นสิ่งที่ถูกใช้ยืนยันความมีตัวตนในจินตนาการของชาติได้อย่างชัดเจนที่สุด (แต่จะไม่ขอกล่าวในรายละเอียดเพราะนอกประเด็นการศึกษา)

ความเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ว่าด้วย “รัฐ” ทำให้งานเขียนเกี่ยวกับประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมนับตั้งแต่นั้นเปลี่ยนแปลงไป งานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรมเริ่มมีคุณค่าและความหมายใหม่บางอย่างเพิ่มขึ้น โดยเฉพาะในแง่ที่ทำหน้าที่เป็น “ประวัติศาสตร์แห่งชาติ” (ชาติที่ผนวกรวมดินแดนอันหลากหลายซึ่งไม่เคยมีเอกภาพภายใต้ศูนย์กลางอำนาจเดียวมาก่อน) อัน

---

[33] ดูใน ธงชัย วินิจจะกูล, “ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตน,” ใน **อยู่เมืองไทย: รวมบทความทางสังคมการเมือง เพื่อเป็นเกียรติแด่ ศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก ในโอกาสอายุครบ 60 ปี**, สมบัติ จันทรวงศ์ และ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ) (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530), หน้า 129-182.

เป็นหน้าที่ที่นอกเหนือไปจากการสร้างศรัทธาในพระศาสนาหรือเฉลิมพระเกียรติพระมหากษัตริย์ดังที่ปรากฏในอดีต

หากย้อนกลับมาพิจารณางานเขียน “เรื่องพระปฐมเจดีย์” อีกครั้ง จะพบว่า งานชิ้นนี้ได้แสดงร่องรอยของสำนึกทางประวัติศาสตร์สมัยใหม่ที่สอดรับกับอุดมคติเรื่อง “รัฐชาติสมัยใหม่” อยู่บ้าง แม้ว่าจะยังไม่ชัดเจนนักก็ตาม ซึ่งร่องรอยนี้เป็นจุดเปลี่ยนผ่านที่น่าสนใจของงานเขียนเกี่ยวกับประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม

ในเนื้อความตอนต้น เจ้าพระยาทิพากรวงษ์ ได้บันทึกไว้ว่า

“.....*พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชดำริห์ว่า ที่เมืองนครไชยศรีมีพระเจดีย์ใหญ่องค์หนึ่ง เปนพระเจดีย์ยอดปรางตอนหนึ่ง ฐานล่างกลมเปนรูประฆังตอนหนึ่ง พิเคราะห์ดูเห็นจะทำมาหลายคราว.....เมื่อแต่ก่อนยังไม่ได้เสด็จเถลิงถวัลยราชสมบัติได้เสด็จไปนมัสการหลายครั้ง เปนมหาเจดีย์ใหญ่กว่าพระเจดีย์ในประเทศสยามทุกๆ แห่ง สืบดูทั้งพระราชอาณาจักรฝ่ายเหนือตั้งแต่เชียงแสนเชียงใหม่ตลอดลงมา ฝ่ายใต้จนถึงเมืองนครศรีธรรมราช แลเมืองลาวเมืองเขมรฝ่ายตะวันออก.....พิเคราะห์ดูเห็นจะเปนของเก่ามาช้านานก่อนพระเจดีย์ในประเทศสยาม.....*”[34]

จากข้อความข้างต้น จะเห็นว่ารัชกาลที่ 4 มีพระราชวินิจฉัย พระปฐมเจดีย์ ว่าเป็นเจดีย์ที่เก่าและใหญ่ที่สุดในประเทศสยาม โดยประเทศสยามตามความหมายของพระองค์คือ สยามที่มีอาณาเขตทิศเหนือครอบคุมไปถึงเชียงแสนและเชียงใหม่ ทิศใต้ลงมาจนถึงนครศรีธรรมราช และทิศตะวันออกครอบคลุมไปถึงเมืองลาวและเขมร แสดงให้เห็นถึงจินตนาการของรัฐสยาม

คำอธิบายนี้ สะท้อนแนวคิดว่าด้วย “รัฐ” ที่เริ่มเปลี่ยนแปลงไป จาก “รัฐ” ที่เคยอิงอยู่กับโครงสร้าง “จักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิ” ซึ่งไม่ได้ยึดขอบเขตดินแดนเชิงกายภาพ มาสู่ “รัฐชาติสมัยใหม่” ที่เน้นการถือครองขอบเขตพื้นที่ที่ชัดเจน

“รัฐแบบจารีต” การถือครองดินแดนที่เป็นจริงทางกายภาพไม่เคยมีความสำคัญมาก่อน เพราะสิ่งสำคัญกว่าคือ พระราชอำนาจในอุดมคติของกษัตริย์ตามคติ “พระยาจักรพรรดิราช” ที่แผ่ออกไปยังบ้านเมืองประเทศราชรอบข้าง โดยเน้นไปที่การแสดงการยอมรับในพระบรมเดชานุภาพขององค์กษัตริย์ผ่านสัญลักษณ์การถวายต้นไม้เงินต้นไม้ทองทุกรอบ 3 ปีเป็นสำคัญ แต่การอธิบายประเทศสยามด้วยการนิยามเป็นขอบเขตดินแดนเช่นนี้ เป็นอีกโครงสร้างความคิดหนึ่งว่าด้วยรัฐที่มุ่งแสดงพระราชอำนาจผ่านการยึดพื้นที่ดินแดนเป็นสำคัญ

---

[34] เจ้าพระยาทิพากรวงษ์, **เรื่องพระปฐมเจดีย์**, หน้า 1-2.

สอดคล้องกับการที่รัชกาลที่ 4 มีพระราชประสงค์จะกำหนดเส้นเขตแดนที่ชัดเจนในทิศตะวันตกที่ติดกับพม่า ใน พ.ศ. 2407[35] ทั้งๆ ที่ก่อนหน้านี้ ประเทศมหาอำนาจได้พยายามขอให้มีการกำหนดเส้นเขตแดนที่ชัดเจนมาแล้วหลายครั้ง แต่ก็ไม่ได้รับความสนใจเลยจากชนชั้นนำสยาม เพราะโลกทัศน์ของ “รัฐแบบจารีต” ไม่สนใจขอบเขตดินแดนที่ชัดเจนแต่อย่างใด[36] แต่เมื่อล่วงเข้าในสมัยรัชกาลที่ 4 การกำหนดเส้นเขตแดนกลับกลายเป็นสิ่งสำคัญยิ่งยวดทางการเมืองที่ต้องต่อสู้แย่งชิงกันอย่างเต็มที่

ข้อสังเกตอีกประการคือ นิยามประเทศสยามในคำอธิบาย “เรื่องพระปฐมเจดีย์” ได้รวมเชียงใหม่ ลาว เขมร ซึ่งเป็นรัฐประเทศราชที่ไม่เคยนับรวมเป็นอาณาจักรสยาม (ตามคติแบบจารีต) มาก่อนแต่อย่างใด

รัชกาลที่ 4 ทรงทำการสันนิษฐานต่อมาอีกว่า ที่ชาวบ้านเรียกว่า “พระปทม” นั้นน่าจะมาจากชื่อ “พระปฐมเจดีย์” อันหมายถึงเจดีย์ที่ถูกสร้างขึ้นเป็นแห่งแรกในดินแดนประเทศสยามมากกว่า ดังที่พระองค์ทรงมีพระบรมราชาธิบายไว้ว่า

“.....*พระปฐมเจดีย์ที่มีอยู่ในแขวงเมืองนครชัยศรี เป็นพระมหาเจดีย์อันใหญ่กว่าเจดีย์ในประเทสสยาม..... จึงทรงพระราชดำริเห็นว่า พระปฐมเจดีย์นี้จะเป็นของที่ได้มีผู้สร้างขึ้นก่อนพระเจดีย์ทั้งปวง จึงได้ชื่อว่าพระปฐมเจดีย์*.....”[37]

เมื่อทรงตีความเช่นนี้ “พระปฐมเจดีย์” ในทัศนะของพระองค์จึงเป็นเจดีย์ที่มีความสำคัญมากต่อประเทศสยาม พระองค์ทรงนำความคิดนี้มาถวายรัชกาลที่ 3 เพื่อจะได้ทรงโปรดเกล้าฯ ให้ทำการบูรณะปฏิสังขรณ์ แต่รัชกาลที่ 3 กลับมีพระราชดำรัสว่า “.....*เป็นของอยู่ในป่ารก จะทำขึ้นก็เห็นไม่เปนประโยชน์อันใดนัก*.....”[38]

พระราชดำรัสรัชกาลที่ 3 สะท้อนความแตกต่างในสำนึกเรื่องการมองคุณค่าและความหมายของ “อดีต” ในงานสถาปัตยกรรม รัชกาลที่ 3 มิได้ทรงมองว่า “อดีต” แห่งความเป็นพระเจดีย์องค์แรกที่สร้างขึ้นในดินแดนประเทศสยามมีนัยสำคัญแต่อย่างใด ในขณะที่รัชกาลที่ 4 กลับทรงเห็นว่า “อดีต” ของโบราณสถานอันยิ่งใหญ่เก่าแก่กลางป่าแห่งนี้มีคุณค่าและความหมายบางอย่างต่อตัวตนแห่งรัฐสยาม มีความสำคัญยิ่งในฐานะที่แสดงความเป็นมาอันรุ่งเรืองยาวนาน

---

[35] พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, **พระราชหัตถเลขาของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว** (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มกุฎราชวิทยาลัย, 2521), หน้า 353.

[36] เฮนรี่ เบอร์นี ชูตอังกฤษซึ่งเข้ามาเจริญสัมพันธไมตรีกับราชสำนักสยาม ระหว่าง พ.ศ. 2367-2369 ได้แสดงความพยายามหลายครั้งในการโน้มน้าวให้สยามทำการตกลงเรื่องเขตแดนกับอาณานิคมอังกฤษ (พม่า) แต่ไม่เป็นผลสำเร็จ ดูรายละเอียดเพิ่มใน ธงชัย วินิจจะกูล, “ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตน,” ใน **อยู่เมืองไทย: รวมบทความทางสังคมการเมือง**, หน้า 148-152.

[37] พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, “พระปฐมเจดีย์,” ใน **ชุมนุมพระบรมราชาธิบายในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รวม 2 หมวด**, หน้า 125.

[38] เจ้าพระยาทิพากรวงษ์, **เรื่องพระปฐมเจดีย์**, หน้า 6.

ของประเทศที่ได้รับพระพุทธศาสนามาตั้งแต่เมื่อครั้งพระเจ้าอโศกมหาราช (ซึ่งเป็นกษัตริย์ที่มีตัวตนจริงในประวัติศาสตร์) สามารถพิสูจน์ได้ในกระบวนการศึกษาเชิงประจักษ์ มิใช่ตำนานอันเลื่อนลอย

ด้วยเหตุนี้ หลังจากเมื่อพระองค์ได้ขึ้นครองราชย์ไม่นาน จึงมีพระราชดำริในการบูรณะพระปฐมเจดีย์ทันที ซึ่งแน่นอนว่า ย่อมมิใช่การบูรณะเพียงเพื่อการสืบพระศาสนาตามขนบแบบจารีตแต่เพียงอย่างเดียว แต่เป็นการลงทุนบูรณะเพื่อสถาปนาเรื่องเล่าของ “อดีต” ที่มีอยู่ในองค์พระปฐมเจดีย์ให้ปรากฏ เพื่อยืนยันความเป็นมาอันเก่าแก่ของประเทศสยาม

กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ เป็นการสถาปนา “อดีต” ภายใต้สำนึกทางประวัติศาสตร์แบบใหม่ ที่ถือกำเนิดขึ้นพร้อมๆ กับสำนึกของความเป็น “รัฐชาติสมัยใหม่” และนับจากนั้นเป็นต้นมา “โครงเรื่อง” ว่าด้วยการเป็นพระเจดีย์แห่งแรกในสยามประเทศ ก็ได้รับการผลิตซ้ำในงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมเรื่อยมาจวบจนกระทั่งปัจจุบัน

สิ่งที่น่าสังเกตคือ การบูรณะปฏิสังขรณ์พระปฐมเจดีย์ในรัชกาลที่ 4 มิได้ใช้การบูรณะตามวิธีแบบจารีตเดิม ซึ่งเป็นวิธีที่ไม่เคยสนใจเรื่องรูปแบบทางสถาปัตยกรรมใน “อดีต” เมื่อครั้งแรกสร้างแต่อย่างใด โดยการบูรณะในแบบจารีตจะนิยมทำไปตามรสนิยมและรูปแบบงานช่าง ณ ยุคสมัยที่ทำการปฏิสังขรณ์ เป็นหลัก

ในขณะที่การบูรณะพระปฐมเจดีย์มีความแตกต่างออกไป เพราะกระทำขึ้นโดยคำนึงถึงรูปแบบทางสถาปัตยกรรมใน “อดีต” เมื่อแรกสร้างอย่างมาก ถึงขนาดที่รูปแบบครั้งแรกถูกกำหนดขึ้นให้มีความใกล้เคียงกับพระราชวินิจฉัยของรัชกาลที่ 4 ในเรื่องรูปแบบเมื่อครั้งแรกสร้างในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช (ตามที่พระองค์ได้ทรงตีความ) เป็นอย่างยิ่ง

แต่สุดท้าย การสร้างในรูปแบบดังกล่าว (ซึ่งไม่สอดคล้องกับความแข็งแรงในเชิงการก่อสร้างนัก) ได้ส่งผลทำให้โครงสร้างพังทลายลงมา จนทำให้ต้องปรับเปลี่ยนรูปทรงไปดังที่ปรากฏในปัจจุบัน[39] แต่ถึงแม้จะมีการเปลี่ยนรูปแบบไปบ้าง แต่ก็ยังถือว่า เป็นรูปแบบการบูรณะที่มีการอ้างอิง “อดีต” เป็นอย่างมากอยู่นั่นเอง ซึ่งแสดงให้เห็นถึงพลังของความรู้ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมแบบใหม่ ที่เริ่มปรากฏให้เห็นในยุคสมัยนี้[40]

และไม่เพียงแต่ “อดีต” ของสถาปัตยกรรมเท่านั้น แม้แต่ “อดีต” ของวัตถุสิ่งของอื่นๆ อีกหลายอย่าง พระองค์ก็ทรงให้ความสนพระทัย สืบค้น เสาะหา และมีพระราชนิพนธ์เชิงประวัติศาสตร์ต่อสิ่งเหล่านั้น ในมิติใหม่ที่ตั้งอยู่บน “โครงเรื่อง” ที่ตอบสนองต่อช่วงเปลี่ยนผ่านสู่

---

[39] เรื่องเดียวกัน, หน้า 7-15.

[40] นอกจากนี้การสร้างพระเจดีย์ในยุคสมัยของพระองค์ ก็ยังอิงอาศัยความรู้เกี่ยวกับ “อดีต” ของงานสถาปัตยกรรมที่พระองค์ทรงตีความศึกษาขึ้นทั้งสิ้น ดูรายละเอียดใน ชาตรี ประกิตนนทการ, **การเมืองและสังคมในศิลปสถาปัตยกรรม สยามสมัย ไทยประยุกต์ ชาตินิยม** (กรุงเทพฯ: มติชน, 2546), หน้า 63-90.

“รัฐชาติสมัยใหม่” ไม่ว่าจะเป็นพระราชนิพนธ์ประวัติ พระพุทธชินราช[41] พระแก้วมรกต แม้กระทั่งประเด็นเกี่ยวกับ ศิลาจารึกหลักที่ 1 เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม สมัยรัชกาลที่ 4 งานเขียนในเชิงประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมภายใต้โลกทัศน์ใหม่นี้ก็ไม่ปรากฏให้เห็นเด่นชัดนัก อันเนื่องมาจากเป็นยุคสมัยแห่งการเปลี่ยนผ่านทางความคิดและสำนึกทางประวัติศาสตร์สมัยใหม่ ซึ่งยังมิได้ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในเชิงโครงสร้างของรัฐที่เป็นรูปธรรมแต่อย่างใด รัฐสยามโดยรวมยังคงมีโครงสร้างเป็น “รัฐแบบจารีต” เช่นเดิม

ความเปลี่ยนแปลงในโครงสร้างรัฐอย่างแท้จริงและเป็นรูปธรรมจะเกิดขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งความเปลี่ยนแปลงนี้ได้เรียกร้องงานเขียนทางประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมที่สนองตอบต่อโครงสร้างรัฐสมัยใหม่มากขึ้น

ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมกับการสร้างความชอบธรรมของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์

จุดเปลี่ยนที่สำคัญของงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมจะเกิดขึ้นอย่างชัดเจนหลัง พ.ศ. 2435 เป็นต้นมา หลังจากที่รัชกาลที่ 5 ทรงปฏิรูปการเมืองการปกครองของประเทศสยามครั้งใหญ่ โดยทรงสถาปนา “รัฐชาติสมัยใหม่” (นักวิชาการส่วนใหญ่เรียกว่า “รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์”) เข้าแทนที่ “รัฐแบบจารีต” ใน พ.ศ. 2435[42] นับตั้งแต่นั้นมา จะเริ่มพบงานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมบางส่วนที่มีโครงเรื่องในลักษณะตอบสนองและรับใช้อุดมการณ์ทางการเมืองของ “รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์”

นอกจากนี้ การก่อตัวของ “รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์” ยังส่งผลกระทบสำคัญอีกประการคือ ก่อให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า “โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย” ที่จะครอบงำวิธีคิดและวิธีการศึกษาทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทยต่อมาจวบจนกระทั่งในปัจจุบัน (จะกล่าวต่อไปข้างหน้า)

---

[41] ดูใน ชาตรี ประกิตนนทการ, “พระพุทธชินราชในประวัติศาสตร์การสร้างความเป็นไทย,” **เมืองโบราณ** ปีที่ 32 ฉบับ 3 (ก.ค.-ก.ย.2549): 64-86.

[42] การเปลี่ยนแปลงไปสู่ “รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์” กล่าวโดยสรุปเริ่มขึ้นจากการปฏิรูปการปกครองใน พ.ศ. 2435 โดยที่ทรงโปรดเกล้าฯ ประกาศแก้ทำเนียบตำแหน่งเสนาบดี เลิกตำแหน่ง “อัครมหาเสนาบดี” และ “จตุสดมภ์” อย่างโบราณ เปลี่ยนเป็นเสนาบดีที่มีศักดิ์เสมอกัน 12 ตำแหน่ง ต่อมาทรงมีพระบรมราชโองการให้จัดการปฏิรูปการปกครองประเทศอีกครั้งเมื่อปี พ.ศ. 2437 ซึ่งในการปฏิรูปครั้งหลังนี้ทำให้บรรดาหัวเมืองและเมืองประเทศราชต่างๆ ต้องอยู่ภายใต้การกำกับการของกระทรวงมหาดไทยจากส่วนกลางอย่างเข้มข้นมากขึ้น อำนาจของพระมหากษัตริย์ในทางทฤษฎีเริ่มถูกใช้ในทางปฏิบัติจริงเป็นครั้งแรก นอกจากนี้พระราชบัญญัติฉบับดังกล่าวยังได้แบ่งหน้าที่การบริหารปกครองออกเป็นกระทรวงต่างๆ อย่างชัดเจนตามแบบประเทศตะวันตก ทำให้อำนาจของท้องถิ่นที่เคยมีมาก่อนต้องสูญสลายไป

ดังที่กล่าวมาแล้วว่า “รัฐชาติสมัยใหม่” หรือ “รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์” ยืนอยู่บนโลกทัศน์ว่าด้วยเอกภาพทางอำนาจที่รวมศูนย์หนึ่งเดียวในขอบเขตดินแดนที่ชัดเจนตายตัวภายใต้ระบบการทำแผนที่สมัยใหม่ ดังนั้น ภารกิจสำคัญของการเปลี่ยนผ่านจากรัฐรูปแบบเดิมมาสู่รัฐรูปแบบใหม่ของสยาม จึงเป็นความพยายามในการผนวกรัฐประเทศราชทั้งหลายที่มีความคลุมเครือในเขตแดนและอำนาจให้มีความชัดเจน ซึ่งหลังจาก พ.ศ. 2435 เป็นต้นมา (โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังเหตุกรณ์พิพาทกับฝรั่งเศสเมื่อ ร.ศ. 112 [พ.ศ. 2437] ซึ่งทำให้รัฐสยามไม่สามารถอ้างอธิปไตยเหนือดินแดนฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงได้)[43] รัชกาลที่ 5 ได้ทรงพยายามสถาปนาขอบเขตดินแดนประเทศสยามขึ้นใหม่ ภายใต้ระบบการเมืองที่เน้นเรื่อง “อธิปไตย” เหนือขอบเขตดินแดนที่ชัดเจนและรวมศูนย์

พระองค์ทรงดำเนินนโยบายหลากหลายรูปแบบเพื่อดึงเอา “ประเทศราช” ทั้งหลายที่แต่เดิมไม่ได้นับรวมเป็นรัฐสยาม เช่น เชียงใหม่ เชียงราย ปัตตานี นครพนม ฯลฯ ให้เข้ามาเป็นประเทศสยามเพียงหนึ่งเดียวภายใต้พระราชอำนาจ ซึ่งทำให้บรรดาหัวเมืองประเทศราชต่างๆ ที่เคยสัมพันธ์กับรัฐสยามอย่างเป็นอิสระ ตามคติ “รัฐแบบจารีต” ต้องตกมาอยู่ภายใต้อำนาจรัฐสยามอย่างเบ็ดเสร็จชนิดที่ไม่เคยเป็นมาก่อน[44]

อาณาเขตประเทศ “สยามใหม่” ที่รัชกาลที่ 5 ทรงต่อสู้แย่งชิงมาได้ กล่าวอย่างกว้างๆ พอสรุปได้ว่า ทิศเหนือได้ทรงรวมหัวเมืองประเทศราชล้านนาเข้ามาไว้เป็นผลสำเร็จ จากแต่เดิมพระราชอำนาจจะมีขึ้นไปอย่างสูงสุดเพียงราวๆ เมืองอุตรดิตถ์ ทิศตะวันออกเฉียงเหนือ สามารถผนวกดินแดนอีสานเข้ามาได้เป็นผลสำเร็จ จากที่แต่เดิมมีพระราชอำนาจไปถึงเพียงราวๆ เมืองนครราชสีมา ทางใต้สามารถผนวกรวมหัวเมืองแขก 7 หัวเมือง (โดยประมาณคือ ปัตตานี ยะลา นราธิวาส) ได้สำเร็จ[45] ทั้งหมดนี้ส่งผลให้ประเทศสยามมีเขตแดนที่กว้างขวางมากขึ้นกว่าเดิมเป็นอย่างมาก แม้จะไม่สามารถสถาปนาเขตแดนใหม่ได้ตามพระราชประสงค์ทั้งหมดก็ตาม เช่น ไม่สามารถผนวกดินแดนฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงได้ (ลาว กัมพูชา) เป็นต้น

ภายใต้ขอบเขตดินแดนที่ถูกสมมติขึ้นและเพิ่งถูกขีดเส้นแบ่งใหม่ข้างต้นนี้ สิ่งสำคัญที่สุดคือ การสร้างจินตนาการใหม่ร่วมกัน ในการแสดงความเป็นพวกเดียวกัน (ชาติเดียวกัน) ให้เกิดมี

---

[43] ดูใน พีรพล สงนุ้ย, **กรณีพิพาทไทย-ฝรั่งเศส ร.ศ.112 ตามหลักฐานฝรั่งเศส** (กรุงเทพฯ: มติชน, 2545) และ อภิญญา เฟื่องฟูสกุล, **กรณีวิกฤตการณ์ปากน้ำ ร.ศ.112 วิเคราะห์กลไกการกำหนดนโยบายต่างประเทศของไทย** (กรุงเทพฯ: สถาบันเอเชีย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2524) เป็นต้น

[44] ดูใน ชวลีย์ ณ ถลาง, **ประเทศราชของสยามในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว** = Siamese Vassal States under King Rama V (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2541)

[45] ดูใน เตช บุนนาค, **การปกครองระบบเทศาภิบาลของประเทศสยาม พ.ศ. 2435-2458** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2548), หน้า 168-199.

ขึ้น เพราะสิ่งนี้จะคอยทำหน้าที่เชื่อมร้อยความรู้สึกแตกต่างหรือความรู้สึก “เป็นอื่น” ให้รู้สึก “เป็นพวกเดียวกัน” และสามารถอยู่ร่วมกันได้ในที่สุด

จินตนาการที่พูดถึงนี้ก็คือ “ประวัติศาสตร์แห่งชาติ” ซึ่งจะแสดงบทบาทเป็น “ความทรงจำ” ร่วมกันของประเทศสยามใหม่ ที่ทุกคนในขอบเขตดินแดนสยามใหม่นี้จะได้ใช้จดจำร่วมกัน มีสำนึกของความเป็นพวกเดียวกัน และรู้สึกว่าทุกคนล้วนมีรากเหง้าความเป็นมาร่วมกัน จนสามารถยอมที่จะตกอยู่ภายใต้อำนาจควบคุมและดูแลของรัฐส่วนกลางจากกรุงเทพฯ ได้อย่างสนิทใจ

จากบริบทดังกล่าวข้างต้น ทำให้ส่วนหนึ่งของงานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในช่วงนี้ถูกผลิตขึ้น (ไม่ว่าจะโดยรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม) เพื่อตอบสนองต่อบริบททางการเมืองของการสถาปนารัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์และการสถาปนาขอบเขตดินแดนสยามใหม่ ซึ่งกำลังเป็นวิกฤตสำคัญของชนชั้นนำสยาม ณ ขณะนั้น โครงเรื่องของงานเขียนจำนวนหนึ่งมักแสดงให้เห็นถึงความพยายามในการอธิบายความชอบธรรมของรัฐสยามในการผนวกรวมดินแดนประเทศราชต่างๆ แทรกปรากฏอยู่ด้วย

งานเขียนชิ้นที่แสดงลักษณะดังกล่าวได้ดีคือ พระราชนิพนธ์ “เรื่องวัดสมอราย อันมีนามว่า วัดราชาธิวาส” งานชิ้นนี้รัชกาลที่ 5 มีพระราชนิพนธ์ขึ้นในคราวที่ พระองค์ทรงโปรดเกล้าฯ ให้ทำการปฏิสังขรณ์วัดราชาธิวาสขึ้นใหม่เมื่อ พ.ศ. 2451 โดยมีพระราชนิพนธ์เป็นทำนองการเล่าประวัติความเป็นมาของวัด การสันนิษฐานอายุสมัย การวิเคราะห์ความเป็นมาของชื่อวัด และ เล่าพัฒนาการความเปลี่ยนแปลงของวัดนับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ซึ่งถือว่า เป็นรูปแบบงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมสมัยใหม่ที่สืบต่อแนวทางมาแต่เมื่อครั้งสมัยพระราชบิดาอย่างชัดเจน

พระองค์ทรงเริ่มวิเคราะห์ชื่อวัด “สมอราย” ตามหลักนิรุกติศาสตร์ จนทำให้พระองค์ทรงสรุปว่า “สมอราย” มิได้เกิดจากการที่วัดแห่งนี้มีต้นสมอขึ้นเรียงรายอยู่เต็มวัด ตามที่เป็นตำนานเล่าสืบต่อกันมาแต่อย่างใด หากแต่เป็นการเพี้ยนเสียงมาจากภาษาขอมว่า “ถมอ” ซึ่งแปลว่าศิลา เมื่อรวมกับคำว่า “ราย” เป็น “ถมอราย” จึงแปลได้ว่า “ศิลาราย” โดยพระองค์ทรงสันนิษฐานต่อไปด้วยว่า แถบวัดนี้ในอดีตอาจจะเคยเป็นที่ของกองทัพเรือโบราณของเจ้านายเขมรก็เป็นได้ ดังนั้นจึงมีการนำศิลามาทิ้งเพื่อเป็นสมอเรือไว้ในบริเวณนี้มาก[46]

---

[46] พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, **เรื่องวัดสมอราย อันมีนามว่า ราชาธิวาส** พิมพ์ถวายเป็นธรรมบรรณาการพระราชทานเป็นที่ระลึก ในงานถวายพระเพลิงพระบรมศพ สมเด็จพระศรีสวรินทรา บรมราชเทวี พระพันวัสสาอัยยิกาเจ้า 22 เมษายน 2499 (พระนคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2499), หน้า 2-5.

พระองค์ทรงใช้หลักวิเคราะห์ทางภาษามาเป็นเครื่องมือกำหนดอายุสมัยของวัด โดยทรงสันนิษฐานว่าวัดสมอรายน่าจะสร้างมาตั้งแต่ครั้งกรุงละโว้ หรือไม่ก็สมัยอโยธยาเดิม (เมืองก่อนสถาปนาอยุธยา) เพราะในช่วงเวลานั้นผู้คนและดินแดนแถบนี้ยังใช้ภาษาขอมอยู่มาก[47]

ประเด็นที่อยากจะเน้นให้เห็นในงานชิ้นนี้คือ เมื่อพระองค์ทรงวิเคราะห์ว่า ชื่อวัดสมอรายเป็นคำในภาษาขอม ทำให้อาจจะเกิดความเข้าใจไปว่า ดินแดนแถบนี้เป็นเขตแดนของเขมร อันจะนำมาซึ่งปัญหาในเชิงการอ้างอธิปไตยของสยามเหนือดินแดนได้ เพราะต้องไม่ลืมว่า งานศึกษาทางประวัติศาสตร์ศิลปะหรือสถาปัตยกรรมในยุคสมัยดังกล่าว ส่วนหนึ่งได้ถูกใช้เป็นเครื่องมือต่อสู้กันในเชิงการเมืองของการล่าอาณานิคมอย่างชัดเจน

ที่น่าสนใจคือ ก่อนหน้าพระราชนิพนธ์เรื่องวัดสมอรายเพียง 2 ปีคือ พ.ศ. 2449 สยามได้ทำสนธิสัญญายอมยกดินแดน พระตะบอง เสียมราฐ และ ศรีโสภณ ให้กับฝรั่งเศสเป็นที่เรียบร้อยแล้ว ซึ่งทำให้เมืองพระนครและนครธม อันเป็นศูนย์กลางทางการเมืองของเขมรโบราณ (ซึ่งเป็นเจ้าของศิลปะเขมร) ตกอยู่ภายใต้อธิปไตยของฝรั่งเศส[48]

เหตุการณ์ดังกล่าวมีผลอย่างยิ่งทางการเมืองต่อปัญหาการแย่งชิงนิยามชื่อของศิลปะแบบเขมรที่สร้างขึ้นในดินแดนภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทยต่อมา โดย พันตรี ลูเนต์ เดอ ลาจองกิแยร์ (Lunet De Lajonquiere) ได้กำหนดนิยามชื่อว่า “ศิลปะเขมร” ขึ้นในปลายรัชกาลที่ 5 โดยอธิบายไปในทำนองว่า ดินแดนที่มีการสร้างงานสถาปัตยกรรมรูปแบบเขมรเหล่านี้ล้วนเคยเป็นเมืองขึ้นของเขมรมาก่อน ซึ่งคำอธิบายเช่นนี้ อาจจะถูกใช้เป็นมูลเหตุหนึ่งที่นำมาซึ่งข้ออ้างของฝรั่งเศส (ที่ได้ครอบครองศูนย์กลางอำนาจเขมรโบราณไว้แล้ว) ในการแสวงหาดินแดนอาณานิคมเพิ่มเข้ามาในดินแดนภาคตะวันออกของไทยต่อไป[49]

ด้วยเหตุนี้ รัชกาลที่ 5 เมื่อคราวมีพระราชนิพนธ์เรื่องวัดสมอราย จึงทรงเสียสละหน้ากระดาษจำนวนหนึ่งเพื่ออธิบายประเด็นว่าด้วยอิทธิพลของวัฒนธรรมเขมรในดินแดนสยาม โดยทรงกล่าวว่า

“.....*ผู้ซึ่งได้ฟังคำอธิบายนี้แล้ว (คำอธิบายว่า “สมอราย” เป็นภาษาขอม-ผู้เขียน) จะเข้าใจว่า ถ้าเช่นนั้นเขตรแดนเหล่านี้จะมิเป็นของเขมร ซึ่งตั้งอยู่อังกอรธมคือพระนครหลวงนั้นฤา ข้อความไม่เป็นเช่นนั้น.....คำกัมโพชะ เป็นชื่อของประเทศเขตร์แคว้นอันหนึ่ง ในมัชฌิมประเทศครั้งพุทธกาล ได้นำชื่อนั้นมาสมมตเรียก เขตรแคว้นแดนดินซึ่งตั้งอยู่ในระหว่างมัชฌิมประเทศแลกรุงจีนนี้ ว่ากัมโพชประเทศขึ้นอีกครั้งหนึ่งเมื่อภายหลัง กัมโพชประเทศใหม่นี้หาใช่เฉภาะมีแต่พระ*

---

[47] เรื่องเดียวกัน, หน้า 8.

[48] ดูใน วิมลพรรณ ปิตธวัชชัย, **สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเทวะวงศ์วโรปการ** (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์กรุงเทพฯ [1984] จำกัด, 2547), หน้า 505-522.

[49] หม่อมราชวงศ์สุริยวุฒิ สุขสวัสดิ์, **ศิลปะร่วมแบบเขมรในประเทศไทย** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2537), หน้า 37-38.

นครหลวงอาณาจักรเดียวไม่ มีถึง 7 พระราชอาณาจักรด้วยกันลามขึ้นไปจนถึงฝั่งแม่น้ำโขง ในแดนชานส์ฤาสยามฝ่ายเหนือซึ่งจดแดนพม่า ใน 7 พระราชอาณาจักรนั้น อาณาจักรหนึ่งมีเมืองมหานคร ซึ่งมีเจ้าครองเมืองนับเนื่องอยู่ในราชสุริยวงษ์แห่งพระเจ้าอาณาจักรนั้นๆ อิกหลายๆ นครอิกชั้นหนึ่ง แต่ล้วนเรียกว่ากัมโพชประเทศทั้งสิ้น พระเจ้าแผ่นดินใหญ่ในอาณาจักรทั้งปวงนั้น ย่อมเป็นทางสัมพันธไมตรีกันบ้าง พระนครหลวงที่เราเรียกว่ากัมพูชาคงอยู่เดี๋ยวนี้ เป็นอาณาจักรอันหนึ่งใน 7 อาณาจักร กรุงศรีอยุธยาตลอดลงมาจนถึงทะเลอยู่ในอาณาจักรลโว้ ซึ่งเป็นอาณาจักรอันหนึ่งใน 7 นั้นเหมือนกัน.....ที่กล่าวนี้เพื่อจะให้เห็นว่า ชื่อวัดที่เป็นภาษาขอมนี้ไม่ใช่สำแดงว่าอยู่ในอำนาจพระนครหลวง อยู่ในอำนาจพระเจ้ากรุงลโว้ฤาลวราชอันตั้งพระราชธานีอยู่ณ กรุงลพบุรี ซึ่งได้สืบเชื้อวงษ์มาแต่ก่อนตั้งจุลศักราชเป็นหลายสิบชั่ว จนถึงภายหลังย้ายพระนครลงมาตั้งที่กรุงเก่าฝั่งตวันออก เปลี่ยนชื่อเป็นกรุงศรีอโยทธยา สืบกษัตริย์มาอิกหลายชั่ว.....”[50]

จากข้อความข้างต้น พระองค์ทรงพยายามชี้ให้เห็นว่า ดินแดนในประเทศสยามแม้ว่าจะพบหลักฐานการใช้ภาษาขอม (รวมถึงศิลปะสถาปัตยกรรมแบบเขมร) มาก่อนยาวนาน แต่นั้นก็เป็นบ้านเมืองของวงศ์กษัตริย์อีกวงศ์หนึ่งต่างหาก ซึ่งไม่ได้ขึ้นอยู่กับเจ้าเขมรที่เมืองพระนคร เช่นที่วัดสมอรายแห่งนี้ก็อยู่ในพระราชอาณาเขตของกษัตริย์กัมโพชประเทศที่ตั้งราชธานีอยู่ที่เมืองละโว้ ซึ่งละโว้เป็นราชธานีอิสระมีการสืบสายกษัตริย์ลงมาอย่างต่อเนื่องมาจนถึงอโยธยา วงศ์กษัตริย์ละโว้นั้นก็คือรากเหง้าเชื้อวงศ์ของกษัตริย์ที่อยุธยาและกรุงเทพฯ นั่นเอง มิได้เป็นราชวงศ์กษัตริย์เมืองขึ้นของเขมรที่เมืองพระนครแต่อย่างใด

พระราชนิพนธ์นี้ จะสัมพันธ์(ไม่โดยตรงก็โดยอ้อม) กับการถือกำเนิดขึ้นของคำว่า “ศิลปะสมัยลพบุรี” ต่อมา เพื่อเป็นการแสดงว่า ศิลปะและสถาปัตยกรรมที่สร้างขึ้นตามหัวเมืองแถบภาคตะวันออกเฉียงเหนือที่ปรากฏรูปแบบเป็นศิลปะแบบเขมรนั้น โดยแท้จริงมิได้อยู่ภายใต้อำนาจทางการเมืองของเขมร แต่เป็นกลุ่มลักษณะทางศิลปกรรมที่สามารถแยกเฉพาะได้ต่างหากอย่างชัดเจนอีกสกุลช่างหนึ่ง ภายใต้ศูนย์กลางอำนาจที่ลพบุรี

ตัวอย่างของการใช้งานศึกษาทางประวัติศาสตร์ศิลปะสถาปัตยกรรมมาเป็นเครื่องมือทางการเมืองในการกำหนดขอบเขตดินแดนสยามอีกกรณีคือ กรณีของวัดชลธาราสิงเห (วัดพิทักษ์แผ่นดินไทย) ที่เกิดขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2452 ซึ่งเหตุการณ์นั้นเป็นผลมาจากที่อังกฤษพยายามอ้างสิทธิ์ปกครองเหนือจังหวัดนราธิวาสในปัจจุบัน แต่รัชกาลที่ 5 ทรงทักท้วง ทรงยกเหตุผลจากหลักฐานทางศิลปะสถาปัตยกรรมขึ้นโต้แย้งว่า ศิลปะในวัดเป็นแบบไทย และตัววัดเป็นสถานที่ของพระพุทธศาสนาอันเป็นศาสนาประจำชาติชาวสยาม แผ่นดินนี้ ก็ควรอยู่ในความดูแลของประเทศ

[50] พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, **เรื่องวัดสมอราย อันมีนามว่า ราชาธิวาส**, หน้า 5-7.

สยาม ซึ่งฝ่ายอังกฤษยอมรับในที่สุด และจึงได้มีการกำหนดเขตแดนใหม่โดยนำเอาแม่น้ำโกลก ตรงบริเวณที่ไหลผ่านตากใบ (แม่น้ำตากใบ) เป็นเส้นแบ่งเขตแดน[51]

ส่วนกรณีการผนวกรวมหัวเมืองล้านนานั้น มีตัวอย่างงานเขียนที่น่าสนใจคือ พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 5 เรื่อง “พระราชปรารภเรื่อง พระพุทธชินราช” เมื่อ พ.ศ. 2444 พระราชนิพนธ์นี้เป็นความพยายามที่จะอธิบายความสำคัญของพระพุทธชินราชในฐานะที่เป็นพระพุทธรูปสำคัญของคนไทยและประเทศสยาม ในความหมายของประเทศสยามที่ผนวกรวมดินแดนล้านนาเอาไว้แล้ว มิใช่สยามแบบจารีตแต่อย่างใด

เนื้อหาสาระสำคัญโดยสรุปคือ การพยายามเล่าให้เห็นว่า พระพุทธชินราช ซึ่งตามตำนานเล่าว่าสร้างขึ้นโดยชาวเชียงแสน (ราชวงศ์เชียงราย) นั้นมิใช่ลาว (ตามความเข้าใจแบบเดิม) แต่เป็นคนไทยเหมือนกัน เพราะสายบรรพบุรุษของชาวไทยสยามที่กรุงเทพฯ นั้นอพยพมาจากราชวงศ์เชียงรายที่สร้างพระพุทธชินราชนั่นเอง หน้าที่ของประวัติพระพุทธชินราชฉบับรัชกาลที่ 5 ก็คือ การสร้างสัญลักษณ์ที่ยืนยันประวัติศาสตร์ความเป็นมาของชาติสยามและความสัมพันธ์ทางเชื้อสายระหว่างคนสยามกับคนล้านนาให้ปรากฏว่าล้วนแล้วแต่เป็นพวกเดียวกัน

รัชกาลที่ 5 ได้ทรงสร้าง “โครงเรื่อง” ทางประวัติศาสตร์ข้างต้น แทรกเข้าไปในการเขียนประวัติพระพุทธชินราช ซึ่งมีความแตกต่างจากประวัติพระพุทธชินราชที่เคยปรากฏอยู่ใน “พงศาวดารเหนือ” (เอกสารเก่าที่สุดที่พูดถึงประวัติพระพุทธชินราช) อย่างมีนัยสำคัญ

พระองค์ได้ทรงแทรกเนื้อความที่แสดงให้เห็นภาพความสัมพันธ์ระหว่างรัฐต่างๆ ที่ปรากฏในตำนานการสร้างพระพุทธชินราชฉบับเดิม ซึ่งในฉบับเดิมนั้นไม่มีรายละเอียดอะไรอธิบายมากนัก แต่พระองค์ได้ทรงสร้างรายละเอียดความสัมพันธ์ของรัฐต่างๆ เหล่านั้นขึ้นมาใหม่ภายใต้แนวคิดเรื่อง “รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์” ซึ่งพระองค์กำลังสถาปนาขึ้น ทรงเริ่มด้วยการกล่าวไว้ในต้นเรื่องว่า

“*.....ในการที่จะเรียบเรียงเรื่องแห่งพระพุทธชินราชในเวลาอันสั้นนี้ จึงไม่ได้คิดพยายามที่จะมุ่งหมายกล่าวถึงเรื่องพงษาวดารของประเทสนั้น แลเมืองซึ่งใกล้เคียงว่าตั้งอยู่อย่างไรเปนแน่นอน.....แต่จำจะต้องกล่าวถึงประเทศซึ่งมีเรื่องราวยันถึงกัน เฉพาะแต่ในเวลานั้นบ้าง คือประเทศข้างฝ่ายเหนือซึ่งเรียกว่าลานนาไทย.....เมืองเชียงแสนซึ่งแต่ก่อนเคยเรียกว่านาเคนทรเปนเมืองใหญ่ในหมู่ชนทั้งปวง ซึ่งมีชาติเรียกว่าไทยเปนเมืองหลวงแล้ว.....เมืองในประเทศลานนาไทยนี้ เมืองเดิมก็คือเมืองเชียงแสนที่กล่าวมาแล้ว ภายหลังสร้างเมืองเชียงราย เมืองพเยาเมือง*

---

[51] วรรณิภา ณ สงขลา, **จิตรกรรมฝาผนังในประเทสไทย ชุด 2 เล่ม 3 วัดชลธาราสิงเห** (กรุงเทพฯ: ฝ่ายอนุรักษ์จิตรกรรมฝาผนังและประติมากรรมติดที่ กองโบราณคดี กรมศิลปากร, 2535), หน้า 8-9.

ฝางเปนต้น ในเมืองเหล่านี้เมืองเชียงรายได้เปนราชธานีมากกว่าเมืองอื่น ต่อภายหลังเมื่อได้ประเทศหริภุญไชย จึงได้ย้ายเข้ามาตั้งเมืองเชียงใหม่เปนราชธานี....."[52]

พระองค์ทรงอธิบายเมืองในกลุ่มเมืองลาวเชียงแสน เชียงราย เชียงใหม่ ซึ่งไม่เคยขึ้นกับสยามมาก่อน ว่าเป็นเมืองในกลุ่ม "ลานนาไทย" จากที่แต่เดิมมักเรียกว่าเป็นพวกลาว อาจจะถือได้ว่าเป็นเอกสารชิ้นแรกๆ เลยก็ว่าได้ที่ปรากฏการเติมคำว่า "ไทย" ใส่เข้าไปในท้ายคำ "ลานนา" กลายเป็น "ลานนาไทย" ซึ่งข้อความนี้ไม่เคยปรากฏในตำนานพระพุทธชินราชฉบับใดมาก่อน ซึ่งการกระทำดังนี้จะมองเป็นอื่นไปไม่ได้ นอกจากว่า พระองค์ทรงกำลังพยายามเล่าประวัติพระพุทธชินราชให้สัมพันธ์โยงไปถึงเรื่องขอบเขตดินแดนและความเป็นพวกพ้องเดียวกันระหว่างคนสยามกับล้านนา พระองค์ทรงต้องการอธิบายว่า เมืองเชียงแสนนั้นเป็นรัฐที่มีพลเมืองเป็นคนไทยเช่นเดียวกับสยามประเทศ

การสร้างคำอธิบายเกี่ยวกับเมืองเชียงแสนที่ปรากฏในพระราชปรารภเรื่องพระพุทธชินราชข้างต้น จึงเป็นเครื่องยืนยันความชอบธรรมของรัฐสยามในการผนวกหัวเมืองล้านนาเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์สยามขณะนั้น ด้วยเหตุผลว่าเป็นไทยเหมือนกัน (ลานนาไทย)

นอกจากนี้ รัชกาลที่ 5 ยังทรงแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ทางเชื้อสายระหว่างเชื้อสายกษัตริย์สยามกับเชื้อสายกษัตริย์ของพระเจ้าศรีธรรมไตรปิฎก (ผู้สร้างองค์พระพุทธชินราช ที่ปรากฏในตำนานพระพุทธชินราชฉบับพงศาวดารเหนือ) ขึ้นมาใหม่ว่า เป็นเชื้อสายเดียวกัน ซึ่งไม่มีปรากฏมาก่อนในประวัติพระพุทธชินราชสำนวนใดๆ

รัชกาลที่ 5 ทรงอธิบายว่า พระเจ้าศรีธรรมไตรปิฎกเป็นกษัตริย์เชื้อสายราชวงศ์เชียงราย ดังที่ทรงกล่าวไว้ว่า ".....*เหตุว่าสมเด็จพระเจ้าศรีธรรมไตรปิฎกผู้สร้างพระพุทธปฏิมากรนี้ ก็นับว่าเปนต้นเชื้อสายเก่าพระบรมราชวงษ์เชียงรายอันเปนบรมราชวงษ์สืบเชื้อสายมายืดยาว.....*"[53] และทรงอธิบายต่อมาว่า ราชวงศ์เชียงรายนี้ก็คือเชื้อวงศ์กษัตริย์ที่จะสืบเนื่องมาเป็นกษัตริย์สยามที่กรุงศรีอยุธยาต่อไป ดังข้อความว่า

".....*ต่อภายหลังจึงปรากฏว่าพระราชวงษ์เมืองเชียงราย ได้ถอยลงมาตั้งเปนเอกราชอยู่ในพระราชอาณาเขตรนั้นปรากฏชื่อว่าเมืองเชลียงช้านาน จึงได้เลื่อนลงมาตั้งกรุงทวารวดีศรีอยุธยา ตำบลหนองโสน ส่วนข้างตวันออกแลตอนข้างใต้ลงมา มีราชธานีใหญ่ชื่อกรุงลโว้ซึ่งตั้งอยู่ที่ลพบุรี มีเมืองเจ้าเปนเมืองบริวารอย่างเดียวกัน คือเมืองเสนาราชนคร ซึ่งภายหลังเปนอโยชฌิยา.....แล้วเปลี่ยนเปนศรีอโยทธยา จนภายหลังที่สุดเปนทวารวดีศรีอยุธยาที่หนองโสน....*"[54]

---

[52] พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, **พระราชปรารภเรื่อง พระพุทธชินราช** (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกูลกิจ, 2460), หน้า 2-4.

[53] เรื่องเดียวกัน, หน้า 20.

[54] เรื่องเดียวกัน, หน้า 5.

จากนั้นพระองค์ก็ทรงเชื่อมโยงให้เห็นว่าพระเจ้าศรีธรรมไตรปิฎกมีเชื้อสายสัมพันธ์กับสมเด็จพระนเรศวรแห่งกรุงศรีอยุธยา โดยทรงกล่าวว่า

".....พระเจ้าศรีธรรมไตรปิฎกผู้สร้างพระพุทธปฏิมากรนี้ ก็นับว่าเปนต้นเชื้อสายเก่าพระบรมราชวงษ์เชียงรายอันเปนบรมราชวงษ์สืบเชื้อสายมายืดยาว ถึงจะมิได้ตรงมาโดยลำดับ ก็นับเนื่องกันได้ดังเช่นสมเด็จพระนเรศวรมหาราช สมเด็จพระเอกาทศรฐอิศวรบรมนารถ 2 พระองค์นี้ พระราชมารดาก็คือสมเด็จพระวิสุทธิกษัตริย์ อันเปนพระราชธิดาสมเด็จพระมหาจักรพรรดิราชาธิราชบรมราชวงษ์เชียงราย....."[55]

เมื่อรวมเข้ากับที่ทรงกล่าวว่า กษัตริย์ราชวงศ์เชียงรายต่อมาจะย้ายลงมาสร้างเมืองเชลียงและย้ายอีกครั้งมาที่กรุงศรีอยุธยา ก็ยิ่งทำให้เห็นภาพเชื่อมโยงต่อเนื่องกันเป็นสายโซ่ประวัติศาสตร์ที่แสดงว่า บรรพบุรุษสยามแต่เดิมก็ตั้งบ้านเมืองอยู่ทางเหนือเรียก "ลานนาไทย" จากนั้นจึงค่อยๆ เคลื่อนย้ายลงใต้มาโดยลำดับจนถึงปัจจุบัน[56] พระราชนิพนธ์ประวัติพระพุทธชินราชฉบับรัชกาลที่ 5 นี้ จึงเป็นงานเขียนทางประวัติศาสตร์ศิลปะที่อธิบายโดยใช้กรอบความคิดทางการเมือง ณ ยุคสมัยของพระองค์มาเป็นตัวดำเนินเรื่องที่ชัดเจนอย่างยิ่ง

กำเนิดโครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย

หมุดหมายสำคัญของพัฒนาการด้านการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม รวมถึงประวัติศาสตร์ในแง่มุมอื่นๆ ด้วยนั้น กล่าวได้ว่าเริ่มขึ้นเป็นรูปธรรมเมื่อ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าฯ ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ตั้ง "โบราณคดีสโมสร" ขึ้น เมื่อวันที่ 2 ธันวาคม 2450 ในวโรกาสพระราชพิธีรัชมังคลาภิเษก เพื่อทำหน้าที่เป็นสมาคมในการสืบสาวประวัติศาสตร์ชาติสยามในแง่มุมต่างๆ อันเป็นการเปิดพื้นที่ทางการศึกษาเรื่องราวทางประวัติศาสตร์โบราณคดีโดยชาวสยามเองอย่างเป็นทางการ จริงจังและเป็นระบบครั้งแรก ซึ่งในวันเปิดตัวอย่างเป็นทางการนั้น รัชกาลที่ 5 ได้ทรงแสดงปาฐกถาบอกเป้าหมายของการก่อตั้ง "โบราณคดีสโมสร" เอาไว้อย่างน่าสนใจ

หัวใจสำคัญที่สุดในปาฐกถาดังกล่าว (ในทัศนะผู้เขียน) คือ พระองค์ทรงเรียกร้องให้ทำการศึกษาประวัติศาสตร์ เพื่อเป็นเครื่องมือก่อให้เกิดความรักชาติขึ้น ดังที่พระองค์ทรงกล่าวไว้ว่า

---

[55] เรื่องเดียวกัน, หน้า 20.

[56] ดูใน ชาตรี ประกิตนนทการ, "พระพุทธชินราชในประวัติศาสตร์การสร้างความเป็นไทย," **เมืองโบราณ** ปีที่ 32 ฉบับ 3 (ก.ค.-ก.ย.2549): 64-86.

".....ประเทศทั้งหลายซึ่งได้ควบคุมกันเปนชาติแลประเทศขึ้น ย่อมถือว่าเรื่องราวของชาติตนแลประเทศตน เปนสิ่งสำคัญจะพึ่งศึกษาแลพึ่งสั่งสอนกัน ให้รู้ชัดเจนแม่นยำ เปนวิชาอันหนึ่งซึ่งจะได้แนะนำความคิดแลความประพฤติ ซึ่งจะพึงเห็นได้เลือกได้ในการที่ผิดแลชอบชั่วแลดีเปนเครื่องชักนำให้เกิดความรักชาติและรักแผ่นดินของตัว....."[57]

พระองค์ทรงประกาศเชิญชวนให้มีการศึกษาค้นคว้าเรื่องราวต่างๆ เกี่ยวกับประเทศสยามในด้านต่างๆ มาเก็บรวบรวมและเรียบเรียงไว้ เพื่อนำมาเรียงร้อยสร้างเป็น "โครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติ" (ชาติสยามสมัยใหม่ที่ผนวกรวมดินแดนต่างๆ เข้าไว้ด้วยกัน) ในกาลต่อๆ ไปข้างหน้า ดังที่ทรงกล่าวว่า

".....จึงขอชักชวนท่านทั้งหลายแต่ในสโมสรประชุมกันครั้งแรกนี้ ให้กระทำในใจไว้ ว่าเราจะค้นหาข้อความเรื่องราวของประเทศสยาม ไม่ว่าเมืองใดชาติใดวงษ์ใดสมัยใด รวบรวมเรียบเรียงขึ้นเปนเรื่องราวของประเทศสยาม จับเดิมตั้งแต่ 1000 ปีลงมา เรื่องราวเหล่านี้คงต้องจับตั้งแต่เมืองหลวง ไนยหนึ่งเรียกว่าหาง ห้าง ฤาช้าง ซึ่งเปนที่ตั้งของชาติไทยแต่ต้นเดิม ลงมาจนถึงเมืองเชียงแสน เชียงราย เชียงใหม่ สวรรคโลก โศกโขทัย อยุทธยาเก่า อยุทธยาใหม่ และเมืองลโว้ลพบุรี นครไชยศรี นครศรีธรรมราช.....เหล่านี้เปนต้น บรรดาซึ่งได้เปนใหญ่ในกาลครั้งใดครั้งหนึ่งแล้วรวบรวมมาเปนประเทศสยามอันหนึ่งอันเดียวนี้.....ความคิดอันนี้ใช่ว่าจะมุ่งหมายให้สำเร็จเปนหนังสือเรื่องราวประเทศสยามขึ้นโดยเร็วนั้นก็มิได้ หวังว่าพวกเราจะช่วยกันสอบหารวบรวมเรื่องราวหลักถาน และช่วยกันดำริห์วินิจฉัยข้อความ ซึ่งยังไม่ชัดเจนให้แจ่มแจ้งขึ้น.....เมื่อได้ข้อความมากควรจะพิมพ์เปนเล่มก็พิมพ์ขึ้นไว้สำหรับเปนหนังสือที่ผู้แต่งเรื่องราวของประเทศสยามจะได้เลือกค้นข้อความตรวจสอบ ตามแต่เขาจะเห็นว่าข้อความใดควรรับเปนเรื่องราวประเทศสยามได้....."[58]

นับตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา งานศึกษาทางประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม ก็มีลักษณะที่เป็นกิจลักษณะมากขึ้นมิใช่รูปแบบสมัครเล่นอย่างในช่วงที่ผ่านมา ผลของการเปลี่ยนแปลงนี้ก่อให้เกิดงานเขียนประวัติศาสตร์มากขึ้นในทุกๆ ด้าน ทั้งในเชิงปริมาณและคุณภาพ

ในช่วงปลายรัชกาลที่ 5 ได้เกิดมีงานขียนที่เป็นเนื้อหาทางประวัติสถาปัตยกรรมโดยตรงให้เห็นมากขึ้น อาทิ "ตำนานพระอารามหลวง" ซึ่งเจ้าพระยาวิชิตวงศ์วุฒิไกร (ม.ร.ว. คลี่ สุทัศน์ ณ อยุธยา) ได้เรียบเรียงขึ้นทูลเกล้าถวายรัชกาลที่ 5 เนื้อหาเป็นการรวบรวมประวัติวัดหลวงต่างๆ อย่างสังเขป ที่มีอยู่ภายในพระนคร[59] หนังสือเรื่องวัดสมอราย โดยรัชกาลที่ 5 ในราว พ.ศ. 2451

---

[57] พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, "สมาคมสืบสวนของบุราณในประเทศสยาม," **ศิลปากร** ปีที่ 12 เล่ม 2 (กรกฎาคม 2511): 42.

[58] เรื่องเดียวกัน, หน้า 45-46.

[59] ดูใน เจ้าพระยาวิชิตวงศ์วุฒิไกร, **ตำนานพระอารามหลวง** (พระนคร: ราชบัณฑิตยสภา, 2473)

(ดังที่กล่าวไปแล้ว) และหนังสือที่เป็นงานเขียนทางประวัติศาสตร์โบราณคดีชิ้นสำคัญที่ชื่อว่า “เที่ยวเมืองพระร่วง” พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 6 พ.ศ. 2451 (จะกล่าวถึงต่อไปข้างหน้า)

โดยเฉพาะงานที่เขียนขึ้นโดย สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ซึ่งมีเป็นจำนวนมากที่เกี่ยวข้องกับงานสถาปัตยกรรม เช่น หนังสือ ประชุมพงศาวดาร ภาคที่ 26 เรื่องตำนานวังเก่า ใน พ.ศ. 2465 เนื้อหาเป็นการเขียนประวัติพระราชวังและวังเจ้านายพระองค์ต่างๆ ตั้งแต่รัชกาลที่ 1 เป็นต้นมาจนถึงยุคสมัยของพระองค์[60] หนังสือ มูลเหตุแห่งการสร้างวัดในประเทศสยาม ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ. 2471[61] และ หนังสือ ตำนานสุสานหลวงวัดเทพศิรินทราวาสกับตำนานมโหรี ใน พ.ศ. 2470[62] เป็นต้น[63]

อย่างไรก็ตาม การอธิบายความเปลี่ยนแปลงโดยยกให้ “โบราณคดีสโมสร” เป็นปัจจัยอย่างเดียวย่อมไม่ถูกต้องนัก เพราะต้องไม่ลืมว่า ก่อนหน้านี้ไม่กี่ปี ได้มีการก่อตั้งสโมสรในลักษณะที่ใกล้เคียงกันนี้เกิดขึ้นมาก่อนแล้วคือ “สยามสมาคม” ใน พ.ศ. 2447 ซึ่งมีเป้าหมายในการแสวงหาความรู้ทางด้านประวัติศาสตร์โบราณคดี ศิลปศาสตร์ รวมไปถึงวิทยาศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับประเทศสยามและประเทศใกล้เคียง[64]

อีกทั้ง รัชกาลที่ 6 ซึ่งในขณะนั้นยังดำรงตำแหน่งเป็นสมเด็จพระบรมโอรสาธิราชก็ได้ทรงก่อตั้ง “ทวีปัญญาสโมสร” ขึ้นด้วยในเวลาใกล้เคียงกัน มีการออกวารสารทวีปัญญาตั้งแต่ใน พ.ศ. 2449 ซึ่งเป็นวารสารมีส่วนในการสร้างองค์ความรู้ทางประวัติศาสตร์โบราณคดีเป็นจำนวนไม่น้อยเช่นกัน

นอกจากนี้ หน่วยงานอื่นๆ ที่มีส่วนสำคัญไม่น้อยต่อการศึกษาทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมนอกจากสโมสรต่างๆ ที่กล่าวมาแล้ว ก็มีเกิดขึ้นอีกหลายหน่วยงาน อาทิ การก่อตั้ง “กรมศิลปากร” ขึ้นจากการรวมหน่วยงาน “กรมช่างมหาดเล็ก” เข้ากับ “กรมพิพิธภัณฑ์” โดย

---

[60] สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, **ประชุมพงศาวดาร ภาคที่ 26 เรื่องตำนานวังเก่า** (พระนคร: ราชบัณฑิตยสภา, 2474)

[61] สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, **มูลเหตุแห่งการสร้างวัดในประเทศสยาม** (พระนคร : โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2471)

[62] สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, **ตำนานสุสานหลวงวัดเทพศิริทราวาสกับตำนานมโหรี** (พระนคร: หอพระสมุดวชิรญาณ, 2470)

[63] ในช่วงปลายรัชกาลที่ 5 ต่อต้นรัชกาลที่ 6 มีงานเขียนเกี่ยวกับประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมโดยตรงที่สำคัญมากชิ้นหนึ่งชื่อว่า Buddhistische Tempelanlagen in Siam ตีพิมพ์ใน พ.ศ. 2459 แต่เป็นงานเขียนโดยชาวต่างชาติ ชื่อ คาร์ล ดือหริ่ง (Karl Doehring) ซึ่งเป็นสถาปนิกชาวเยอรมัน เข้ามารับราชการกระทรวงโยธาธิการในช่วงระหว่าง พ.ศ. 2449-2454 หนังสือเล่มนี้ให้รายละเอียดเกี่ยวกับงานสถาปัตยกรมประเภทวัดเอาไว้อย่างมาก และถือเป็นการศึกษาสถาปัตยกรรมไทยที่เป็นระบบวิชาการแบบสมัยใหม่ชิ้นแรกๆ เลยก็ว่าได้

[64] “สยามสมาคม” แม้ว่าจะถูกตั้งขึ้นโดยมี สมเด็จพระบรมโอรสาธิราช เจ้าฟ้ามหาวชิราวุธ เป็นองค์อุปถัมภก และมีสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพเป็นองค์อนุปถัมภกของสมาคมก็ตาม แต่สมาชิกโดยส่วนใหญ่ก็ล้วนเป็นชาวต่างชาติแทบทั้งสิ้น งานที่ผลิตขึ้นส่วนใหญ่จึงไม่ใช่งานเขียนจากนักวิชาการไทย

พระราชดำริของรัชกาลที่ 6 ใน พ.ศ. 2454[65] หรือการตั้ง “ราชบัณฑิตยสภา” พ.ศ. 2469 โดยพระราชดำริของรัชกาลที่ 7 ซึ่งประกอบด้วยหน่วยงานหลัก 3 แผนกคือ แผนกวรรณคดี แผนกโบราณคดี และ แผนกศิลปากร[66] โดยมีสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ เป็นนายกราชบัณฑิตยสภา และ ยอร์ช เซเดส์ (George Coedes) เป็นเลขานุการ เป็นต้น

ผลสืบเนื่องจากบรรยากาศทางวิชาการทางประวัติศาสตร์ที่จริงจังมากขึ้นเช่นนี้เอง ส่งผลให้เกิด “โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย” ในเวลาต่อมา ซึ่งจะเป็นงานที่ส่งอิทธิพลต่อวิธีคิดและวิธีศึกษาทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมต่อมาอีกยาวนาน งานเขียนชิ้นดังกล่าวคือ “ตำนานพุทธเจดีย์สยาม” พระนิพนธ์ของ สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ (ตีพิมพ์ครั้งแรกใน พ.ศ. 2469)

แม้ว่าเนื้อหาภายในเล่มจะไม่ได้เน้นลงมาที่ตัวสถาปัตยกรรมมากนัก โดยส่วนใหญ่เป็นการวิเคราะห์ลักษณะพระพุทธรูป ประวัติพุทธศาสนา และลัทธิต่างๆ ในพุทธศาสนาเสียมาก อีกทั้งเนื้อหาในตอนต้นของหนังสือยังดำเนินเรื่องตามแบบแผนจารีตงานเขียนโบราณ เช่น ชินกาลมาลีปกรณ์ ที่เล่าย้อนไปถึงมูลเหตุที่เกิดพุทธเจดีย์ การจำแนกความหมายของคำว่า “เจดีย์” เป็นต้น[67] แต่สิ่งสำคัญที่สุดที่ปรากฏเป็นครั้งแรกในหนังสือเล่มนี้คือ การแบ่งยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ศิลปะของพุทธเจดีย์ในสยามประเทศทั้งหมด ซึ่งปรากฏอยู่ในตอนที่ 9 อันเป็นบทสุดท้ายของหนังสือเล่มนี้ การแบ่งยุคสมัยนี้ส่งผลกระทบอย่างมหาศาลต่อการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทยในเวลาต่อมา

งานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมนับตั้งแต่รัชกาลที่ 4 เป็นต้นมา ไม่เคยมีชิ้นใดที่จะนำเสนอในภาพรวมของประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมทั้งหมดของสยามประเทศ ส่วนมากจะเป็นงานเขียนที่เล่าประวัติเฉพาะที่เฉพาะแห่ง เช่น เรื่องพระปฐมเจดีย์ วัดสมอราย เป็นต้น หรือไม่ก็เป็นการเล่าประวัติโดยเจาะไปที่ประเภทของสถาปัตยกรรม เช่น ตำนานพระอารามหลวง ตำนานวังเก่า เป็นต้น

ในขณะที่ ตำนานพุทธเจดีย์สยาม ในส่วนที่ 9 เป็นการสร้างโครงเรื่องและภาพรวมให้เกิดขึ้นเกี่ยวกับประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในประเทศสยามทั้งหมด ซึ่งหากย้อนกลับไปที่ปาฐกถาเปิดโบราณคดีสโมสรของรัชกาลที่ 5 ก็จะเห็นว่า เพียงราว 19 ปีหลังจากก่อตั้งโบราณคดีสโมสรขึ้น “โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย” ก็ถูกสร้างขึ้นสำเร็จ

---

[65] กรมศิลปากร, **กรมศิลปากร 27 มีนาคม วันคล้ายวันสถาปนา: รายงานประจำปี 2524** (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2524), หน้า 1.

[66] จำนงค์ ทองประเสริฐ, “ความเป็นมาของกรมราชบัณฑิต ราชบัณฑิตยสภา และ ราชบัณฑิตยสถาน,” **60 ปี ราชบัณฑิตยสถาน 31 มีนาคม 2537** (กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, 2537), หน้า 13.

[67] พิริยะ ไกรฤกษ์, **รายงานการวิจัยเรื่อง การวิเคราะห์การศึกษาประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย ในอดีตและปัจจุบัน เพื่อเสนอแนะแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์ศิลปะต่อไปในอนาคต**, หน้า 61.

สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงแบ่งพุทธเจดีย์ที่มีปรากฏอยู่ในประเทศสยามออกเป็น 7 สมัยโดยทรงอธิบายว่า

"*.....อาศรัยเหตุที่พระพุทธสาสนามาสู่สยามประเทศเปนหลายยุค แลเปนหลายลัทธิ ดังกล่าวมาแล้วในตอนที่ 8 พุทธเจดีย์ที่มีปรากฏอยู่ในสยามประเทศ แบบอย่างจึงต่างกันเปน 7 สมัย ดังจะสมมตชื่อเรียกต่อไปนี้ คือ 1. สมัยทวารวดี 2. สมัยศรีวิชัย 3. สมัยลพบุรี 4. สมัยเชียงแสน 5. สมัยสุโขทัย 6. สมัยศรีอยุธยา 7. สมัยรัตนโกสินทร์.....*[68]

การแบ่งข้างต้นถือเป็นต้นแบบของ "โครงเรื่องของประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย" ที่สำคัญมากจนกระทั่งปัจจุบัน แน่นอน ส่วนหนึ่งเราย่อมไม่อาจปฏิเสธได้ว่าเป็นเพราะความรู้และความสามารถของผู้แต่ง แต่ขณะเดียวกัน ปัจจัยสำคัญอีกส่วนที่ช่วยให้โครงสร้างชิ้นนี้เกิดขึ้นได้ซึ่งคนส่วนใหญ่ไม่ค่อยได้คำนึงถึงก็คือ บริบททางสังคมและการเมืองของยุคสมัย

นับตั้งแต่สิ้นรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา วิกฤตของการสถาปนารัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่สยามต้องต่อสู้แย่งชิงการสถาปนาเส้นเขตแดนแข่งกับชาติมหาอำนาจ พร้อมๆ ไปกับการรับมือกับการขัดขืนจากรัฐประเทศราชต่างๆ ที่ถูกผนวกรวมเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของสยามนั้น มีแนวโน้มของสถานการณ์คลี่คลายลงไปอย่างมาก กล่าวให้ชัดก็คือ รูปร่างและอาณาเขตของประเทศสยามมีความชัดเจนและลงตัวมากแล้ว (รูปทรงขวานทองตามที่คนทั่วไปนิยมเรียกกัน) ทำให้ สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงสามารถจินตนาการถึงภาพรวมรูปร่างของประเทศสยามได้ว่ากว้างยาวแค่ไหน ครอบคลุมดินแดนแค่ไหน

การเกิดขึ้นของจินตนาการที่เป็นรูปธรรมอย่างลงตัวและชัดเจนของประเทศสยามนี้เองคือปัจจัยสำคัญที่ช่วยทำให้พระองค์สามารถกำหนดเค้าโครงเรื่องของประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมทั้งหมดของประเทศสยามได้

หากพิจารณาโครงสร้างของการจัดแบ่งยุคสมัยรูปแบบพุทธเจดีย์ที่ปรากฏในส่วนที่ 9 ของหนังสือจะเห็นว่า ถูกสร้างขึ้นบนผลผลิตทางการเมืองในการสถาปนา "รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์" ในสมัยรัชกาลที่ 5

หากเราจับยุคสมัยทั้ง 7 ของพุทธเจดีย์มาวางลงบนแผนที่ ก็จะพบว่ามีความสัมพันธ์กับขอบเขตดินแดนประเทศสยามที่เพิ่งถูกสถาปนาขึ้น

"โครงเรื่อง" ดังกล่าว ได้ยืนยันความชอบธรรมเรื่องขอบเขตดินแดนประเทศสยามของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่ได้ผนวกรวมดินแดนซึ่งแต่เดิมไม่เคยถูกนับว่าเป็นประเทศสยามมาก่อนเข้ามาไว้ด้วยกัน โดยผ่านรูปธรรมของงานศิลปะและสถาปัตยกรรม ซึ่งถูกอธิบายว่าเป็นของศิลปะของประเทศสยาม

---

[68] สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชนุภาพ, **ตำนานพุทธเจดีย์สยาม** พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ เจ้าจอมมารดาชุ่ม พ.ศ. 2469 (พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนาการ, 2469), หน้า 88.

งานศิลปะและสถาปัตยกรรมทั้งหมด จะถูกให้ความหมายใหม่โดยจัดแบ่งเข้ามาอยู่ใน" โครงเรื่อง" ประวัติศาสตร์พุทธเจดีย์ 7 สมัยที่สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพทรงสร้างขึ้น ขณะเดียวกัน โครงเรื่องประวัติศาสตร์ศิลปะและสถาปัตยกรรมในหนังสือเล่มนี้ก็ได้ถูกอธิบายโดยอ้างอิงไปกับ "โครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติ" ที่เพิ่งถูกสร้างขึ้นเพื่อรับใช้อุดมคติใหม่ภายใต้ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์เช่นเดียวกัน อาทิ ประวัติศาสตร์ว่าด้วยความเป็นเครือญาติของราชวงศ์เชียงแสนกับสยาม ที่ปรากฏในพระราชปรารภเรื่องพระพุทธชินราช เป็นต้น ซึ่งทำให้ศิลปะของรัฐประเทศราชล้านนาถูกนิยามว่าคือ "ศิลปะเชียงแสน" ต้นตระกูลสายแรกของศิลปะไทย

นอกจากนี้ หากพิจารณาการอธิบายลงไปในแต่ละยุคสมัยจะพบว่า โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม (พุทเจดีย์) จะถูกแบ่งออกเป็น 2 ช่วงใหญ่ๆ คือ พุทธเจดีย์ก่อนสมัยที่ไทยลงมาปกครองสยาม ซึ่งมี 3 สมัยย่อย คือ ทวารวดี ศรีวิชัย และ ลพบุรี กับพุทธเจดีย์ในสมัยที่ชนชาติไทยได้ลงมาปกครองดินแดนสยามแล้ว ซึ่งมี 4 สมัยย่อย คือ เชียงแสน สุโขทัย ศรีอยุธยา และ รัตนโกสินทร์[69] การแบ่งดังกล่าวเป็นการอ้างอิงมาจาก "โครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติ" ที่เริ่มถูกสร้างขึ้นทีละเล็กทีละน้อยและชัดเจนแล้วในช่วงระยะเวลานั้น

"โครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติ" มีความเข้าใจร่วมกันอย่างกว้างๆ ณ ขณะนั้นว่า ประเทศสยามโบราณ เป็นดินแดนภายใต้อิทธิพลทางการเมืองวัฒนธรรมของมอญ (ศิลปะทวารวดี) และเขมรมาก่อน (ศิลปะลพบุรี)[70]ส่วนคนไทยมีบ้านเมืองอยู่ในแถบประเทศจีนในปัจจุบัน ต่อเมื่อจีนรุกรานดินแดนไทยเดิม ชนชาติไทยก็เริ่มอพยพถอยร่นลงมาทางใต้ และแยกออกเป็น 2 สาขาคือ เข้าไปทางพม่า เรียกว่า "ไทยใหญ่" อีกสายลงมาในดินแดนสยามปัจจุบัน เรียกว่า "ไทยน้อย"

กลุ่ม "ไทยน้อย" จะมาตั้งเป็นบ้านเป็นเมืองอยู่แถบล้านนา สุโขทัย และ ลพบุรี ตามลำดับ โดยไทยล้านนาได้ตั้งตนเป็นอิสระขึ้นก่อน คือที่เชียงแสน (ศิลปะเชียงแสน) ต่อมาคนไทยที่สุโขทัยก็ตั้งตนเป็นอิสระตามในราว พ.ศ. 1800 โดยขับไล่อิทธิพลเขมรและมอญออกไปจากพื้นที่ (ศิลปะสุโขทัย) ต่อจากนั้นคนไทยก็ย้ายมาตั้งราชธานีที่อยุธยาแทน (ศิลปะอยุธยา) และเปลี่ยนราชธานี

---

[69] สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชนุภาพ, **ตำนานพุทธเจดีย์สยาม**, หน้า 88-147.

[70] กรณี "ศิลปะลพบุรี" มีข้อน่าสังเกตคือ ในช่วงนี้มีความคิดที่ดูจะเหลื่อมๆ ต่างไปจากรัชกาลที่ 5 อย่างมีนัยสำคัญ รัชกาลที่ 5 ทรงพยายามอย่างยิ่งที่จะอธิบายว่า ละโว้หรือลพบุรี ไม่ใช่ของกษัตริย์เขมร แต่เป็นของกษัตริย์ "กัมโพช" ซึ่งมีถึง 7 "กัมโพช" ลพบุรี ก็เป็นกัมโพชหนึ่ง เขมรที่นครธมก็เป็นกัมโพชหนึ่ง ที่เป็นอิสระกัน มิได้เป็นเมืองขึ้นต่อกันแต่อย่างใด เพื่อที่จะแสดงความชอบธรรมในการอ้างสิทธิ์เหนือดินแดนอีสานได้ ในขณะที่คำอธิบายประวัติศาสตร์ในสมัยรัชกาลที่ 6 ต่อมา ไม่ว่าจะเป็นของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ หรือรัชกาลที่ 6 เองก็ตาม ดูจะไม่สนใจคำอธิบายนี้เท่าไรนัก โดยเสมือนยอมรับอยู่ในทีว่าลพบุรีอยู่ในอำนาจทางการเมืองของเขมรมาก่อน (ซึ่งอาจจะเพราะด้วยปัญหาพรมแดนลดลงมากแล้ว ดังที่กล่าวมา) อย่างไรก็ตาม ความต่างในแนวคิดว่าด้วย "ศิลปะลพบุรี" ก็ได้กลายเป็นปัญหาทางวิชาการสืบเนื่องมาอีกยาวนาน

มาที่กรุงเทพฯ ในที่สุด (ศิลปะรัตนโกสินทร์)[71] ซึ่งนี่คือต้นแบบสำคัญที่ให้อิทธิพลต่อการกำหนดยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ของพุทธเจดีย์ทั้ง 7 สมัยของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ

หากลองคิดเล่นๆ ว่า ถ้าในสมัยรัชกาลที่ 5 สยามสามารถผนวกดินแดนประเทศราชได้มากกว่านี้ อาทิ ลาว และ กัมพูชา เป็นต้น “โครงเรื่อง” ในตำนานพุทธเจดีย์สยามคงจะต้องเปลี่ยนแปลงไปอย่างมากทีเดียว เช่น อาจจะไม่ต้องมียุคสมัยของ “ศิลปะลพบุรี” ขึ้นเลยก็ได้ โดยอาจจะใช้ชื่อ “ศิลปะขอม” ได้เลยโดยไม่ต้องตะขิดตะขวงใจ หรืออาจจะต้องเกิด “”โครงเรื่อง” ทางประวัติศาสตร์บางประการระหว่างกษัตริย์สยามกับกษัตริย์ล้านช้างขึ้นอีกหลายสำนวน เพื่อช่วยยืนยันและอ้างสิทธิ์เหนือดินแดนประเทศลาว

ในทางกลับกัน หากไม่สามารถผนวกดินแดนล้านนาเข้ามาเป็นอาณาจักรสยามได้ “โครงเรื่อง” ความสัมพันธ์ว่าด้วยราชวงศ์เชียงรายกับสยามที่ต่างก็ล้วนเป็นไทยด้วยกันนั้น ก็อาจจะไม่เกิดขึ้นเลย และแน่นอนย่อมไม่มี “ศิลปะเชียงแสน” ในโครงเรื่องหนังสือ “ตำนานพุทธเจดีย์สยาม”

สิ่งที่ต้องการนำเสนอก็คือ โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมที่เกิดขึ้นในหนังสือ “ตำนานพุทธเจดีย์สยาม” (รวมถึงหนังสืออื่นๆ ด้วย) ล้วนเป็นเพียง “ความรู้แบบสัมพัทธ์” ที่สัมพันธ์กับบริบททางสังคม การเมือง และวัฒนธรรม ที่ผันเปลี่ยนแปรไปตลอดเวลา มิใช่ “ความรู้แบบสัมบูรณ์” ที่เป็นสัจธรรมแท้จริงเหนือกาลเวลาแต่อย่างใด

นับตั้งแต่ตำนานพุทธเจดีย์สยามได้ถูกตีพิมพ์ขึ้นเป็นครั้งแรก หนังสือเล่มนี้ก็ได้กลายเป็นกรอบโครงทางความคิดที่ทรงพลังที่สุดต่อการศึกษาประวัติศาสตร์ศิลปะและสถาปัตยกรรม งานเขียนทางประวัติศาสตร์ศิลปะและสถาปัตยกรรมที่เขียนขึ้นหลังจากนี้ ล้วนต้องอิงอาศัยการแบ่งยุคสมัยพุทธเจดีย์สยาม 7 สมัยเป็นหลักเสมอในการเขียน อาทิ หนังสือ “โบราณวัตถุสถานในสยาม ภาค 1” โดยหลวงบริบาลบุรีภัณฑ์ พ.ศ. 2476 ซึ่งมีโครงเรื่องการเขียนที่ดำเนินตามแนวทางของหนังสือ “ตำนานพุทธเจดีย์สยาม” อย่างชัดเจน ไม่ว่าจะเป็น การเขียนถึงประวัติพระพุทธศาสนาในอินเดีย การเผยแพร่ศาสนาไปยังดินแดนต่างๆ โดยเฉพาะที่สำคัญคือ การแบ่งโบราณวัตถุสถานออกเป็น 7 ยุคสมัยแบบเดียวกัน[72]

นอกจากนั้นก็มีเช่น หนังสือ “เรื่องเจดีย์” โดยพระยาอนุมานราชธน พ.ศ. 2503[73] หนังสือ “ศิลปในประเทศไทย” โดย ม.จ. สุภัทรดิศ ดิศกุล พ.ศ. 2506[74] หนังสือ “ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย” โดย เสนอ นิลเดช พ.ศ. 2542[75] เป็นต้น

---

[71] ดูรายละเอียดโครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติไทยในทำนองนี้ใน สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชนุภาพ, **แสดงบรรยายพงศาวดารสยาม** (พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกูลกิจ, 2467) และ สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชนุภาพ, “ลักษณะการปกครองประเทศสยามแต่โบราณ,” ใน **ประชุมปาฐกถา ของ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ** (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ท่าพระจันทร์, 2519) เป็นต้น

[72] หลวงบริบาลบุรีภัณฑ์, **โบราณวัตถุสถานในสยาม ภาค 1** (พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, 2476)

[73] พระยาอนุมานราชธน, **เรื่องเจดีย์** (พระนคร: ม.ป.ป., 2503)

ย้อนกลับมาที่หนังสือ “ตำนานพุทธเจดีย์สยาม” อีกครั้ง นอกจากการแบ่งยุคสมัยพุทธเจดีย์สยามออกเป็น 7 สมัยแล้ว ในส่วนการแบ่งรายละเอียดย่อยในแต่ละยุคสมัยก็ยังกลายเป็นแม่แบบหลักของงานเขียนประวัติศาสตร์ศิลปะและสถาปัตยกรรมเช่นเดียวกัน ที่สำคัญคือ การแบ่งยุคพุทธเจดีย์ในสมัยอยุธยาออกเป็น 4 ยุค[76] ดังต่อไปนี้

“*.....ยุคที่ 1 นับตั้งแต่พระเจ้าอู่ทองตั้งกรุงศรีอยุธยาขึ้นเปนอิศระเมื่อ พ.ศ. 1895.....มาจนสิ้นรัชกาลสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถเมื่อ พ.ศ. 2034.....ยุคที่ 2 นับแต่สมเด็จพระบรมไตรโลกนาถเสด็จขึ้นไปเสวยราชย์อยู่ณะเมืองพิษณุโลกเมื่อ พ.ศ. 2006.....จนสิ้นรัชกาลพระเจ้าทรงธรรม.....ยุคที่ 3 นับแต่รัชกาลพระเจ้าปราสาททอง เมื่อ พ.ศ. 2173 มาจนสิ้นรัชกาลพระเจ้าท้ายสระ.....ยุคที่ 4 นับแต่รัชกาลพระเจ้าบรมโกษฐมาจนเสียกรุงศรีอยุธยาแก่ข้าศึก.....*”[77]

มีข้อสังเกตที่น่าสนใจ (ในทัศนะผู้เขียน) คือ หนังสือนี้มิได้วางอยู่บนแนวความคิดเรื่องชาติสยามที่เน้นเฉพาะที่ “ชนชาติไทย” เท่านั้นแต่อย่างใด ดังจะเห็นว่า แม้รายละเอียดจะแสดงให้เห็นการแบ่งว่า ศิลปะช่วงใดคือศิลปะของชนชาติไทย (เชียงแสน สุโขทัย อยุธยา รัตนโกสินทร์) และช่วงไหนไม่ใช่ (ทวารวดี ศรีวิชัย ลพบุรี) แต่รูปแบบการเขียนของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ก็มิได้เน้นประเด็นนี้ให้ชัดเจนหรือแบ่งออกเป็นหัวข้อแยกต่างหากแต่อย่างใด โดยเป็นการเน้นที่ขอบเขตดินแดนมากกว่าเรื่องเชื้อชาติ

ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า พระองค์มิได้ทรงสร้างจินตนาการชาติสยามที่ประกอบด้วยชนชาติไทยเพียงอย่างเดียวเท่านั้น เพราะพระองค์ทรงเคยเป็นเสนาบดีกระทรวงมหาดไทยที่มีบทบาทสำคัญในการสถาปนารัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ขึ้น พระองค์ย่อมทรงทราบดีว่า ประเทศสยามใหม่นี้เพิ่งถูกสร้างขึ้นไม่นาน และภายใต้ขอบเขตประเทศนี้ก็มิได้ประกอบขึ้นจากชนเชื้อชาติไทยเพียงอย่างเดียว หากเน้นความสำคัญไปที่ชนชาติไทยมากเกินไปจะทำให้เกิดปัญหาการบูรณาการรัฐขึ้นได้[78]

---

[74] หม่อมเจ้าสุภัทรดิศ ดิศกุล, **ศิลปในประเทศไทย** (กรุงเทพฯ: อมรินทร์การพิมพ์, 2528)

[75] เสนอ นิลเดช, **ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย** (กรุงเทพฯ: คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปการ, 2542)

[76] สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชนุภาพ, **ตำนานพุทธเจดีย์สยาม**, หน้า 114-117.

[77] งานเขียนต่อมาที่ได้รับอิทธิพลการแบ่งยุคสมัยดังกล่าว อาทิ เสนอ นิลเดช, **ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย**, ตรี อมาตยกุล, **ศิลปะสมัยอู่ทอง ศิลปะสมัยอยุธยา ศิลปะรัตนโกสินทร์** (พระนคร: กรมศิลปากร, 2510) และ สันติ เล็กสุขุม, **ศิลปะอยุธยา งานช่างหลวงแห่งแผ่นดิน** (กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2542) เป็นต้น (สองเล่มหลัง แบ่งยุคสมัยออกเป็นเพียง 3 ยุค โดยตัดยุคที่ 4 ของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพออกไป แต่อย่างไรก็ตาม ก็ยังถือว่าได้รับอิทธิพลมาจากหนังสือตำนานพุทธเจดีย์สยามอยู่นั่นเอง)

[78] ดูใน สายชล สัตยานุรักษ์, **สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ การสร้างอัตลักษณ์ “เมืองไทย” และ “ชั้น” ของชาวสยาม** (กรุงเทพฯ: มติชน, 2546), หน้า 59-84.

แตกต่างจากแนวการมองประวัติศาสตร์ของรัชกาลที่ 6 ซึ่งจะเน้นไปที่เรื่องของชนชาติไทยในแบบ “ชาตินิยมไทย” มากกว่าอย่างเห็นได้ชัด

ความแตกต่างในจุดเน้นตรงนี้ ทำให้วิธีการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม การเน้นและการอธิบาย ของรัชกาลที่ 6 จะมีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างไปอีกแบบหนึ่ง แม้ว่าจะไม่สามารถแยกออกเป็นคนละแนวอย่างชัดเจนนักก็ตาม ซึ่งจุดเน้นทางประวัติศาสตร์ของพระองค์ก็จะเป็นอีกวิธีการที่ส่งอิทธิพลต่อการศึกษาทางประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมอย่างมากต่อมาเช่นกัน

ศิลปะ-สถาปัตยกรรมสุโขทัยในอุดมคติ กับ ทฤษฎีประวัติศาสตร์ 3 กรุง

ดังที่กล่าวมาแล้วว่า หลังรัชกาลที่ 5 วิกฤตการล่าอาณานิคมที่มีต่อสยามเริ่มคลี่คลายลง เขตแดนของรัฐต่างๆ ในภูมิภาคโดยเฉพาะกรณีของสยามมีความชัดเจนมากขึ้น ความขัดแย้งและการเผชิญหน้าระหว่างอังกฤษและฝรั่งเศสที่มีต่อสยามเป็นไปในทิศทางที่ดีขึ้นภายใต้สนธิสัญญาและอนุสัญญา 3 ฉบับที่ทำขึ้นใน พ.ศ. 2447 พ.ศ. 2450 และ พ.ศ. 2452 ตามลำดับ[79] อย่างไรก็ตาม ปัญหาสำคัญที่เริ่มก่อตัวขึ้นในหมู่ชนชั้นนำสยามแทนก็คือ ปัญหาว่าด้วยการค้นหา “ความเป็นไทย”

เป็นที่ทราบดีว่า รัชกาลที่ 6 เป็นพระมหากษัตริย์ที่นำแนวคิด “ชาตินิยมไทย” ที่มีพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์กลางของ “ความเป็นชาติ” และ “ความเป็นไทย” (ชาติ ศาสน์ กษัตริย์) เข้ามาใช้ในสยามเป็นรูปธรรมพระองค์แรกภายใต้ปัญหาทางสังคมและการเมืองในยุคสมัยของพระองค์ ซึ่งจะไม่ขอกล่าวละเอียดในที่นี้[80]

สิ่งที่จะตั้งเป็นข้อสังเกตคือ ในขณะเดียวกับที่พระองค์เน้น “ความเป็นไทย” พระองค์ก็ทรงชื่นชม “ความศิวิไลซ์” ตามมาตรฐานอารยธรรมยุโรป (ซึ่งได้กลายเป็นอุดมคติของรัฐสยามมาตั้งแต่รัชกาลที่ 4) อย่างมากมายไปพร้อมๆ กันด้วย จนเกิดเป็นความขัดแย้งในตัวตน “ความเป็นไทย” ว่าควรจะเป็นเช่นไรและคืออะไรกันแน่[81]

---

[79] ฉลอง สุนทราวาณิชย์, “รัชกาลที่ 5 กับลัทธิอาณานิคมและสยาม,” ใน **รัชกาลที่ 5: สยามกับอุษาคเนย์และชมพูทวีป** ชาญวิทย์ เกษตรศิริ และ อรอนงค์ ทิพย์พิมล (บรรณาธิการ) (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย; มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2547), หน้า 268.

[80] ดูใน Walter F. Vella, **Chaiyo! King Vajiravudh and the development of Thai nationalism** [Honolulu: University Press of Hawaii, 1978]

[81] คึกฤทธิ์ ปราโมช, “ปาฐกถานำ ศิลปกรรมสมัยใหม่,” **บันทึกการสัมมนาศิลปกรรมกลัง พ.ศ. 2475** (กรุงเทพฯ: สถาบันไทคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2528), หน้า 11.

รัชกาลที่ 6 ในบทบาทหนึ่งก็วิพากษ์การรับวัฒนธรรมยุโรปอย่างรุนแรงเพราะจะทำให้เสีย “ความเป็นไทย” แต่ในอีกบทบาทหนึ่งก็หลงใหลความเป็นยุโรปและโหยหาความยอมรับจากชาติยุโรปเหล่านั้นอยู่ตลอดเวลา

กล่าวอย่างรวบรัด ความสับสนดังกล่าว ได้นำมาสู่ทางออกหนึ่งคือ การแสวงหาการยอมรับจากชาวยุโรปในอีกรูปแบบหนึ่งที่มิใช่ว่าจะต้องปรับเปลี่ยนตนเองให้เหมือนยุโรปทั้งหมด (เช่นในรัชกาลที่ 5) แต่เป็นการสร้างคำอธิบายใหม่ให้แก่ “ความเป็นไทย” ว่ามีมาตรฐานแห่งความเป็นอารยะสูงไม่แพ้ “ความเป็นยุโรป” เพื่อให้ชาวยุโรปยอมรับใน “ชนชาติไทย” ว่ามีความทัดเทียมเสมอกัน ดังที่รัชกาลที่ 6 ได้มีพระราชนิพนธ์ไว้ในหนังสือ “เที่ยวเมืองพระร่วง” ว่า

“.....*ชาติไทยเราไม่ใช่ชาติใหม่ และไม่ใช่ชาติที่เป็นคนป่า หรือที่เรียกตามภาษาอังกฤษ “อันซิวิไลซ์” ชาติไทยเราได้เจริญรุ่งเรืองมามากแล้ว.....คนไทยโบราณมีแต่คิดและอุตสาหะทำสถานที่ใหญ่โตงดงามขึ้นไว้ให้มั่นคง คนไทยสมัยนี้มีแต่จะรื้อถอนของเก่าหรือทิ้งให้โทรม เพราะมัวหลงนิยมในของใหม่ไปตามแบบของชาวต่างประเทศ.....สักแต่เขาใช้ก็ใช้บ้าง มีแต่ตามอย่างไปประดุจทารกฉะนั้น.....*”[82]

ความรู้สึกที่จะแสดงให้ต่างชาติยอมรับในความมีอารยธรรมของ “ชนชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่ทำให้เกิดการพัฒนาความรู้ทางประวัติศาสตร์โบราณคดีเพิ่มขึ้นอย่างมากมาย เพราะสิ่งนี้จะถูกใช้เป็นเครื่องมือยืนยันความเก่าแก่และยิ่งใหญ่ของ “ชนชาติไทย” ได้

ตลอดรัชสมัยของพระองค์ ทรงอธิบายหลายครั้งซึ่งต่างกรรมต่างวาระกัน แต่มีใจความสำคัญร่วมกันคือ การชี้ให้เห็นว่าการศึกษาเรื่องศิลปะและสถาปัตยกรรมโบราณของสยามตลอดจนเรื่องราวประวัติศาสตร์ในอดีตของชาติเป็นสิ่งที่สำคัญที่ทุกคนในชาติต้องตระหนักถึงและเรียนรู้ทำความเข้าใจ ไม่ใช่สิ่งที่ล้าหลังหรือเป็นสัญลักษณ์แสดงความไม่เจริญหรือไร้ความศิวิไลซ์แต่อย่างใด จะเห็นได้จากพระราชหัตถเลขาส่วนพระองค์ตอนหนึ่งว่า

“.....*เห็นว่าเป็นเพราะมัวไปพะวงเสียในเรื่องอื่นๆ ซึ่งเห็นว่าเปนความจำเปนที่จะต้องกระทำเพื่อจำเริญทันสมัย จึงไม่เอาใจใส่ในเรื่องตำนานหรือโบราณคดี ซึ่งเขาย่อมไม่แลเห็นว่าเปนประโยชน์อย่างไรสำหรับความจำเริญแห่งชาติ ตามวิถีแห่งชาวยุโรป ที่โก่งคอคุยเรื่องพงษาวดารกรีก หรือโรมัน.....และเอาเป็นเครื่องอวดดีอวดรู้ ทีพงษาวดารและตำนานแห่งชาติไทย ใครพูดถึงก็ถูกพวกสมัยใหม่เขาฟุดฟัดเอา ดูเปนคนหัวเก่าภูมคร่ำคร่าเปนบ้าเปนหลังไปทีเดียว คนชั้นสูงๆ ที่ได้ไปเรียนวิชา ณ ประเทศยุโรป อันคนไทยสมัยใหม่นับถือเอาเปนตัวอย่าง วางท่าดูถูกพงษาว*

---

[82] พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, **เรื่องเที่ยวเมืองพระร่วง** จัดพิมพ์โดยเสด็จพระราชกุศล ซึ่ง สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ทรงบำเพ็ญในวันคล้ายวันสวรรคต พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว 26 พฤศจิกายน 2519 (กรุงเทพฯ: มูลนิธิมหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์, 2519), หน้า ง.

ดารไทยเช่นกล่าวมาแล้วนั้น.....ในที่สุดแลเห็นผลความเสื่อมเปนแน่ชัดปรากฏขึ้นในหมู่คนไทยสมัยใหม่แล้ว....."[83]

ในสมัยของพระองค์ อาจสรุปลักษณะเด่นของการศึกษาประวัติศาสตร์โบราณคดีได้เป็น 2 อย่างที่ต่างไปจากยุคก่อนดังต่อไปนี้

หนึ่ง ได้เปลี่ยนจากการค้นคว้าศึกษาที่เป็นความสนใจส่วนบุคคลและสมัครเล่นในแวดวงที่จำกัดไปสู่การเป็นภารกิจของหน่วยงานเฉพาะที่จริงจังมากขึ้น (ดังที่แสดงให้เห็นมาก่อนหน้านี้แล้ว)

สอง เนื้อหามุ่งเน้นในประเด็นที่ต่างไปจากยุคก่อน จากเดิมในสมัยรัชกาลที่ 5 เน้นสร้างความรู้ทางประวัติศาสตร์เพื่อหวังผลในเชิง "อาณานิคมภายใน" เพื่อแสดงความชอบธรรมของการสถาปนารัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ แต่ยุคหลังรัชกาลที่ 5 ดูเสมือนว่าจะเริ่มมีแนวทางอีกแบบเพิ่มขึ้นคือ หันมาเน้นในฐานะที่เป็นเครื่องมือแสดงความมีอารยธรรมสูงของ "ชนชาติไทย" แต่โบราณเพื่อต่อสู้กับการดูถูกของชาวยุโรปเป็นด้านหลัก เป็นเครื่องแสดงออกถึง "ความเป็นไทย" ที่ยิ่งใหญ่ไม่แพ้ชาติยุโรป ซึ่งก็คือแนวคิด "ประวัติศาสตร์ชาตินิยมไทย" แบบรัชกาลที่ 6 นั่นเอง

"ประวัติศาสตร์ชาตินิยมไทย" จะมุ่งไปที่เรื่องของ "ชนชาติไทย" ประวัติศาสตร์ส่วนไหนที่ไม่เกี่ยวกับชนชาติไทยจะไม่ถูกเน้นกล่าวถึงมากนัก จุดเน้นของ "โครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติ" แบบรัชกาลที่ 6 จึงเน้นไปที่บทบาทของชนชาติไทยเป็นสำคัญ ประวัติศาสตร์ส่วนอื่นๆ เช่น ประวัติศาสตร์สมัยทวารวดี ที่เชื่อกัน ณ ขณะนั้นว่าเป็นของชนชาติมอญ ประวัติศาสตร์สมัยลพบุรีที่เชื่อว่าเป็นของเขมร จะไม่ค่อยได้รับความสนใจนัก (แม้ว่าจะไม่ปฏิเสธก็ตาม) โดยพระองค์มุ่งความสนใจโดยตรงไปที่ประวัติศาสตร์สุโขทัย ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นราชธานีแรกของ "ชนชาติไทย" ที่เข้ามาตั้งในดินแดนสยาม[84]

อาจเกิดคำถามว่า "สมัยเชียงแสน" ก็ถูกถือว่าเป็นชนชาติไทย ทำไมรัชกาลที่ 6 ถึงไม่ทรงสนพระทัยเท่ากับสุโขทัย ทั้งๆ ที่ก็ได้รับรองกันว่าเก่าแก่กว่าสุโขทัยเสียด้วย คำตอบต่อคำถามนี้เราอาจจะพบได้จากพระนิพนธ์เรื่อง "ลักษณะการปกครองประเทศสยามแต่โบราณ" ของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ตอนหนึ่งว่า

"*.....พวกไทยที่ลงมาตั้งบ้านเมืองอยู่ในแขวงลานนาพากันตั้งเป็นอิสระขึ้นก่อน แล้วพวกไทยที่ลงมาตั้งอยู่ในแขวงสุโขทัยก็ตั้งเป็นอิสระตาม พวกไทยในแขวงลานนาตั้งเมืองชัยปราการอันอยู่ในแขวงจังหวัดเชียงแสนบัดนี้เป็นที่มั่น.....ไทยพวกที่ตั้งเป็นอิสระในแคว้นลานนาได้อาณาเขต*

---

[83] พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, **จดหมายเหตุรายวันในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว** (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2517), หน้า 138.

[84] สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชนุภาพ, "ลักษณะการปกครองประเทศสยามแต่โบราณ," ใน **ประชุมปาฐกถา ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ**, หน้า 229.

เพียงแต่ในมณฑลพายัพเดี๋ยวนี้แล้วก็เสื่อมอำนาจ แต่ไทยพวกที่ตั้งเป็นอิสระ ณ เมืองสุโขทัย สามารถแผ่อาณาเขตได้กว้างใหญ่ไพศาลไปจนประเทศอื่น และได้ปกครองเป็นเจ้าของประเทศสยามสืบมาจนกาลบัดนี้จึงนับว่าเมืองสุโขทัยเป็นปฐมราชธานีแห่งประเทศสยามตั้งแต่เป็นสิทธิ์แก่ชนชาติไทยในราวเมื่อ พ.ศ. 1800 เป็นต้นมา....."[85]

นอกจากนี้ ประวัติศาสตร์สุโขทัยยังมีโครงเรื่องที่สำคัญคือมี "ศัตรูของชาติ" (ขอม) ที่คอยข่มเหงคนไทย ซึ่งทำให้ประวัติศาสตร์สุโขทัย มีสิ่งที่เรียกว่า "พวกเรา" (ชนชาติไทย) กับ "พวกเขา" (ขอม) ซึ่งเป็นเสน่ห์สำคัญที่จะเร้าความรู้สึกรักชาติให้เกิดขึ้นได้ง่าย โครงเรื่องแบบนี้ประวัติศาสตร์แบบชาตินิยมต้องการและขาดไม่ได้ ในขณะที่ประวัติศาสตร์สมัยเชียงแสนไม่มีศัตรูของชาติ การเกิดขึ้นและดับไปของเชียงแสนไม่มีเสน่ห์เลยต่อประวัติศาสตร์แบบชาตินิยม และนี่คือเหตุผลสำคัญ (ในทัศนะผู้เขียน) ว่า ทำไมรัชกาลที่ 6 ต้องทรงเลือกไป "เที่ยวเมืองพระร่วง"

หนังสือเที่ยวเมืองพระร่วง เป็นการสำรวจศึกษาโบราณสถานและโบราณวัตถุในสมัยสุโขทัย เพื่อแสดงตัวตนอันยิ่งใหญ่ของประวัติศาสตร์สุโขทัย (ประวัติศาสตร์ชาติ) ซึ่งใช้ระเบียบวิธีศึกษาโดยสำรวจโบราณสถานเปรียบเทียบไปกับเนื้อความในศิลาจารึกหลักที่ 1 ของพ่อขุนรามคำแหง และพงศาวดารบางฉบับ[86] เพื่อเป็นการสอบความซึ่งกันและกันระหว่างเรื่องราวประวัติศาสตร์ความยิ่งใหญ่ของสุโขทัยในจารึก กับโบราณสถานที่หลงเหลือปรากฏอยู่มากมาย แต่ว่าไม่ได้รับการอธิบายความหมายว่าคืออะไรมาก่อน ดังตัวอย่างบางตอนเช่น

"*.....ออกจากวัดนี้เดินไปใน "อรัญญิก" ของพระเจ้ารามคำแหง เลียบไปตามเชิงเขา..... ตลอดไปจนถึงเชิงเขาวัดสะพานหิน.....บนยอดเขานั้นมีวิหารสูงมาก ในวิหารมีพระพุทธรูปยืน พระรัศมีหักเสียแล้ว แต่เช่นนั้นก็ดี วัดดูได้ความสูงถึง 6 วา.....ส่วนวิหารนั้นก็จะสูงมิใช่เล่น และดูท่าทางจะสง่างามมาก.....ที่นี้เข้าใจว่าตรงกับข้อความที่กล่าวไว้ในคำจารึกของพระเจ้ารามคำแหงว่า "ในกลางอรญญิกมีพีหารอนนหนึ่งมนนใหญ่สูงงามนัก มีพระอฏฐารศอนนหนึ่งลุกยืน".....*"[87]
หรือตัวอย่างอีกตอนหนึ่งว่า

"*.....วัดมหาธาตุเมืองสุโขทัยนั้น เห็นได้ว่าเป็นวัดสำคัญยิ่ง มีกำแพงและคูล้อมรอบ.....วัดนี้เข้าใจว่าจะเป็นวัดเก่า ตรวจดูคำจารึกหลักศิลาของพระเจ้ารามคำแหง มีข้อความอยู่ว่า "กลางเมืองสุโขทัยนี้ มีพีหารมีพระพุทธรูปทอง มีพระอัฏฐารศ มีพระพุทธรูป มีพระพุทธรูปอนนใหญ่ มีพระพุทธรูปอนนราม มีพิหารอนนใหญ่ มีพิหารอนนราม มีปู่ครู มีสังฆราช มีเถร มีมหาเถร" ดังนี้*

---

[85] สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชนุภาพ, "ลักษณะการปกครองประเทศสยามแต่โบราณ," ใน **ประชุมปาฐกถา ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ**, หน้า 228-229.

[86] พิริยะ ไกรฤกษ์, **ประวัติศาสตร์ศิลปะและโบราคดีในประเทศไทย** (กรุงเทพฯ: บริษัท อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊พ จำกัด, 2533), หน้า 5-6.

[87] สมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, **เรื่องเที่ยวเมืองพระร่วง**, หน้า 71-72.

ดูก็น่าจะสันนิษฐานว่ากล่าวถึงวัดมหาธาตุนี้ "พิหารมีพระพุทธรูปทอง" นั้น น่าจะเป็นวิหารหลวงซึ่งประดิษฐานพระศรีศากยมุนี....."[88]

หนังสือเล่มนี้ส่งผลที่สำคัญมากต่อการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมคือประวัติศาสตร์ "ชนชาติไทย" ที่ประกาศเอกราชและความยิ่งใหญ่ของชนชาติไทยครั้งแรกที่เมืองสุโขทัยซึ่งแต่เดิมเคยเป็นเพียงเรื่องเล่าและตัวอักษรบนแผ่นหิน ได้รับการยืนยันความยิ่งใหญ่ผ่านโบราณสถานต่างๆ ที่เป็นรูปธรรม

ในทางกลับกันก็ได้ทำให้โบราณสถานที่รกร้างอยู่กลางป่าที่เมืองสุโขทัย มีตัวตน มีเรื่องราว และมีบทบาทหน้าที่ใน "ประวัติศาสตร์ชาติ" ในฐานะที่เป็นภาพตัวแทนอันเก่าแก่ ยิ่งใหญ่ และ "ความศิวิไลซ์" ของ "ชนชาติไทย"[89]

การให้ความสำคัญแก่สุโขทัยของรัชกาลที่ 6 จะพบเห็นได้ชัดเจนและบ่อยครั้งขึ้นหลังจากที่เสด็จไปค้นพบตัวตนอันยิ่งใหญ่ของชนชาติไทยจากการไปเที่ยวเมืองพระร่วงเมื่อ พ.ศ. 2450 ที่ชัดเจนคือ การแสดงละครในยุคสมัยของพระองค์ซึ่งจะนิยมนำเรื่องราวในประวัติศาสตร์สุโขทัยมาผูกเป็นเรื่องเล่นเป็นละครเสมอๆ เช่น "บทละครเรื่องพระร่วง" หรือ ละครเรื่อง "ตำนานเสือป่า" ที่เล่นในงานวัดเบญจมบพิตร พ.ศ. 2454 ก็ได้มีผู้บันทึกเอาไว้ว่า

".....ละครเรื่อง "ตำนานเสือป่า" ในคืนวันที่ 3 มกราคม 2454 เสนอเรื่องราว "พงศาวดารไทย" ตั้งแต่สมัยสุโขทัย ฉากแรกเริ่มจากเสือป่าฝ่ายสุโขทัยออกลาดตระเวน แล้วพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ทรงสู้รบกับขุนสามชนและกำลังจะเสียที พระรามคำแหงทรงเข้าช่วยและมีชัยต่อขุนสามชน ฉากต่อมาพ่อขุนรามคำแหงทรงอาราธนาสังฆราชขึ้นนั่งแสดงธรรมบนพระแท่นมนังคศิลา จบการแสดงธรรมแล้วพระมหาราชครูอัญเชิญเสด็จพ่อขุนรามคำแหงขึ้นประทับ ลูกท้าวลูกขุนถวายบังคม....."[90]

จากที่กล่าวมา ผนวกเข้ากับการเน้นความสำคัญในประวัติศาสตร์สุโขทัยของรัชกาลที่ 4 ในช่วงก่อนหน้านี้ ไม่ว่าจะเป็นการค้นพบศิลาจารึกหลักที่ 1 การค้นพบพระแท่นมนังคศิลา หรือความคิดว่าด้วยพระพุทธรูปสุโขทัยมีความงดงามที่สุดในสยามประเทศซึ่งเริ่มปรากฏตั้งแต่พระราช

---

[88] เรื่องเดียวกัน, หน้า 55.

[89] ระเบียบวิธีการศึกษาดังกล่าว ได้มีนักวิชาการบางท่านได้เสนอว่า เป็นระเบียบวิธีที่ยังไม่ถูกต้องนัก เพราะเป็นการศึกษาที่พยายามจับโบราณสถานที่ปรากฏอยู่ให้เข้ากับเนื้อหาที่ปรากฏในตัวศิลาจารึก ซึ่งอาจจะผิดพลาดได้มาก อีกทั้งโบราณสถานที่ปรากฏอยู่ในปัจจุบันนั้น อาจจะเป็นการสร้างซ้อนทับขึ้นในสมัยหลังต่อมาอีกหลายยุคสมัยก็ได้ ซึ่งไม่ใช่สมัยสุโขทัย เป็นต้น ดูรายละเอียดข้อวิจารณ์ต่างๆ เพิ่มใน พิริยะ ไกรฤกษ์, "ประวัติศาสตร์ศิลปะสุโขทัย โครงสร้างที่ต้องเปลี่ยนแปลง," ใน **ศิลปะสุโขทัยและอยุธยา ภาพลักษณ์ที่ต้องเปลี่ยนแปลง** (กรุงเทพฯ: บริษัท อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด), หน้า 3-58.

[90] หม่อมหลวงปิ่น มาลากุล, **อธิบายพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว** (กรุงเทพ: โรงพิมพ์คุรุสภา, 2521), หน้า 120-125.

ปรารภของรัชกาลที่ 4 ที่ทรงอธิบายว่าพระพุทธชินราชคือพระพุทธรูปที่งดงามที่สุดของสยาม (ซึ่งในเวลาต่อมา ได้มีการกำหนดอายุสมัยว่าสร้างขึ้นในสมัยสุโขทัย)[91] เป็นต้น

ทั้งหมดเมื่อประกอบเข้าด้วยกันได้ส่งผลให้ประวัติศาสตร์สุโขทัยมีพลังและเสน่ห์อย่างยิ่ง (ซึ่งไม่หาไม่ได้จากประวัติศาสตร์ในช่วงอื่นๆ) ในการทำหน้าที่ปลุกเร้าความรู้สึก “ชาตินิยมไทย” ให้เกิดขึ้น และนี่เองคือปัจจัยสำคัญที่ทำให้ สถาปัตยกรรมสมัยสุโขทัยพลอยถูกยกชูขึ้นให้เป็นเสมือนตัวแทน “ความเป็นไทย” ที่แท้จริงที่สุดของประวัติศาสตร์ชาติตามไปด้วย

และด้วยความหลงใหลในประวัติศาสตร์สุโขทัย ทำให้สถาปัตยกรรมจำนวนหนึ่งที่สร้างขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 6 ได้ถูกออกแบบขึ้นภายใต้อิทธิพลทางรูปแบบสถาปัตยกรรมสมัยสุโขทัย อาทิ ตึกบัญชาการจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุสาวรีย์ทหารอาสา อนุสาวรีย์ดอนเจดีย์ (แบบร่างครั้งแรก)[92] เป็นต้น

ท้ายที่สุดแล้ว ผลของการศึกษาประวัติศาสตร์แบบ “ชาตินิยมไทย” ได้นำมาสู่การสถาปนา “ทฤษฎีประวัติศาสตร์ 3 กรุง” ที่ทรงอิทธิพลยิ่งต่อวงวิชาการไทยศึกษาต่อมา

ทฤษฎีดังกล่าวเน้นประวัติศาสตร์ชาติไทยว่ามีพัฒนาการผ่านราชธานีสำคัญ 3 ราชธานี คือ “กรุงสุโขทัย” “กรุงศรีอยุธยา” และ “กรุงรัตนโกสินทร์” ที่สำคัญคือ ทฤษฎีนี้สอนให้เราเชื่อว่าประวัติศาสตร์ไทยทั้งหมดเริ่มต้นที่กรุงสุโขทัย

ทฤษฎีนี้จะไม่พบในงานเขียนประวัติศาสตร์ก่อนหน้านี้ ดังจะเห็นจาก “หนังสือพระราชพงษาวดาร” ที่ตีพิมพ์ในสมัยรัชกาลที่ 5 เมื่อ พ.ศ. 2444 เพื่อใช้เป็นตำราเรียนชั้นประถมและมัธยม จะเริ่มเล่าจากบรรพบุรุษสยามราชวงศ์เชียงราย ซึ่งจะอพยพลงใต้มาก่อตั้งกรุงศรีอยุธยา โดยไม่ปรากฏประวัติศาสตร์สุโขทัยแต่อย่างใดเลย[93]

ส่วน “ทฤษฎีประวัติศาสตร์ 3 กรุง” จะปรากฏเป็นเอกสารเผยแพร่อย่างชัดเจนครั้งแรก ในราว พ.ศ. 2470 ผ่านหนังสือ “ที่ระลึกสยามรัฐพิพิธภัณฑ์ สวนลุมพินี พระพุทธศักราช 2468” ซึ่งมีที่มาจากใน พ.ศ. 2468 รัชกาลที่ 6 ทรงตั้งพระทัยที่จะจัดงานใหญ่ขึ้นชื่อว่างาน “สยามรัฐพิพิธภัณฑ์” โดยโปรดเกล้าฯ ให้มีการจัดพิมพ์หนังสือเล่มนี้ขึ้นเป็นที่ระลึก เนื้อหาหลักคือการแสดงประวัติศาสตร์ไทยตั้งแต่ครั้งกรุงสุโขทัยมาจนถึงสมัยรัชกาลที่ 6 โดยแบ่งเนื้อหาออกเป็น 3 ยุค อย่างชัดเจนตาม “ทฤษฎี 3 กรุง” ที่กล่าวมา[94]

---

[91] สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชนุภาพ, **ตำนานพุทธเจดีย์สยาม**, หน้า 110-111.

[92] แบบร่างครั้งแรกของดอนเจดีย์ ถูกออกแบบไว้ให้เป็นสถูปเจดีย์ทรงฟุ่มข้าวบิณฑ์ (ดอกบัวตูม) แบบสุโขทัย แต่แบบนี้ไม่ได้รับการก่อสร้าง ส่วนแบบที่ได้รับการก่อสร้างจริงดังปรากฏในปัจจุบัน เป็นรูปทรงสถูปเจดีย์กลม

[93] ดูใน กรมศึกษาธิการ กระทรวงธรรมการ, **พระราชพงษาวดาร ฉบับพิมพ์ ร.ศ. 120** (กรุงเทพฯ: มติชน, 2550)

[94] ดู **ที่ระลึกสยามรัฐพิพิธภัณฑ์ สวนลุมพินี พระพุทธศักราช 2468 = The souvenir of the Siamese kingdom exhibition at Lumbini park B.E. 2468** (กรุงเทพฯ: ม.ป.พ., 2470)

แม้ทฤษฎีว่าด้วยบรรพบุรุษคนไทยคือราชวงศ์เชียงราย ณ เมืองเชียงแสนจะยังดำรงอยู่ แต่ก็ถูกอธิบายว่ามีอำนาจอยู่เพียงไม่นานและมีอาณาเขตจำกัด (อีกทั้งยังไม่มีศัตรูของชาติด้วย) แต่กรุงสุโขทัยนั้นยิ่งใหญ่กว่ามาก สามารถแผ่อาณาเขตไปกว้างใหญ่ไพศาลไปจนประเทศอื่นและได้ปกครองประเทศสยามสืบมาจนปัจจุบัน

แนวคิดสำคัญอีกประการของ “ทฤษฎีประวัติศาสตร์ 3 กรุง” คือ การอธิบายว่า ศิลปะสกุลช่างสุโขทัยเป็นศิลปะเริ่มแรกสุดที่นับว่าเป็นศิลปะแท้จริงในประวัติของศิลปะไทย ศิลปะสุโขทัยมีลักษณะเฉพาะที่แสดงเอกลักษณ์ของ “ความเป็นไทย” ที่ไม่เหมือนกับศิลปะอื่นๆ ในประเทศข้างเคียง เป็นศิลปะแห่งการปฏิวัติปลดแอกจากอิทธิพลทางศิลปะของขอม[95] และจากการค้นคว้าของนักวิชาการทางศิลปะอีกหลายท่านต่อมาทั้งไทยและเทศก็ได้ทำให้ศิลปะและสถาปัตยกรรมสุโขทัยถูกอธิบายว่าเป็น “ยุคคลาสสิค” หรือ “ยุคอุดมคติ” ของชาติไทยในที่สุด[96]

ตัวอย่างงานที่แสดงออกถึงการสร้างภาพลักษณ์ยุคสุโขทัยในอุดมคติในเวลาต่อมาที่ทรงพลังต่อการโน้มน้าวจิตใจคนไทยมากก็คือ ปาฐกถาเรื่อง “วัฒนธรรมสุโขทัย” ของหลวงวิจิตรวาทการ เมื่อ พ.ศ. 2482 โดยเนื้อความบางตอนได้กล่าวว่า

“*.....เมื่อเราพิจารณาดูถาวรวัตถุที่พ่อขุนรามคำแหงสร้าง จะเห็นว่าทำได้อย่างแปลกประหลาดมหัศจรรย์ เช่นวัดศรีชุม ซึ่งเป็นตึกใหญ่มหึมา ฝาผนังหนาจนมีช่องในฝาผนังให้คนเดินจากข้างล่างถึงข้างบนได้ ข้าพเจ้ายังไม่เคยเห็นถาวรวัตถุอันใดทำได้ถึงปานนั้น เมื่อไทยเรามาได้สุโขทัยนั้น สุโขทัยเป็นเมืองขึ้นของขอม ถาวรวัตถุที่ขอมสร้างไว้ก็เป็นแต่รูปปรางค์ พ่อขุนรามคำแหงได้ทรงคิดแบบก่อสร้างใหม่ให้เป็นแบบของไทย ดั่งตัวอย่างคือ เจดีย์ใหญ่วัดมหาธาตุ.....กับวิหารรูปสี่เหลี่ยมสูงใหญ่ เช่นที่วัดศรีชุม ซึ่งเป็นแบบแปลกและไม่มีใครเหมือน..... เมื่อเรามาเหลียวดูสมัยนี้ เราจะเห็นได้ว่า วัฒนธรรมของเราด้อยกว่าสมัยพ่อขุนรามเพียงไร..... ชาติไทยเราเป็นชาติที่เข้มแข็งใหญ่หลวงในสมัยสุโขทัยเมื่อ 600 ปีมาแล้ว ในชั่วเวลา 600 ปีที่ล่วงมา เราน่าจะก่อสร้างความเจริญงอกงามให้แก่ชาติประเทศของเราได้เป็นอันมาก.....แต่ที่เราไม่สามารถจะเป็นเช่นนั้น ก็เพราะเราทิ้งหลักวัฒนธรรมสุโขทัยมาเสียตั้ง 500 ปี เราปล่อยเวลา 500 ปี ให้ล่วงไปเสียเปล่า บัดนี้ถึงเวลาที่เราจะต้องขวนขวาย พยายามวิ่งขับให้ทันเวลา 500 ปีที่เราเสียไป ขอให้วัฒนธรรมสุโขทัยได้มีทางที่จะกลับฟื้นฟูขึ้นใหม่.....*”[97]

---

[95] ดู ยอร์ช เซเดส์, **ศิลปไทยสมัยสุโขทัย และราชธานีรุ่นแรกของไทย** แปลโดย ม.จ.สุภัทรดิศ ดิศกุล (พระนคร: กรมศิลปากร, 2507), หน้า 1-90.

[96] ดูตัวอย่างใน ศิลป์ พีระศรี, “ศิลปสุโขทัย,” แปลโดย เขียน ยิ้มศิริ ใน **บทความ ข้อเขียน และงานศิลปกรรมของศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี** (กรุงเทพฯ: หอศิลป์ มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2545), หน้า 208-212. และ หลวงวิจิตรวาทการ, “วัฒนธรรมสุโขทัย,” ใน **ปาฐกถา และ คำบรรยาย ของ พลตรีหลวงวิจิตรวาทการ** (พระนคร: ม.ป.พ., 2509), หน้า 1-22.

[97] หลวงวิจิตรวาทการ, “วัฒนธรรมสุโขทัย,” ใน **ปาฐกถาและคำบรรยายของพลตรีหลวงวิจิตรวาทการ** พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ รองอำมาตย์โท ขุนจิตรการชำนิ (สุทธิ์ สุกุมารทัต) 24 ธันวาคม 2509 (พระนคร: โรงพิมพ์ตำรวจ, 2509), หน้า 3-22.

งานเขียนวิชาการทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมอีกมากมายที่เขียนขึ้นในยุคดังกล่าวและเรื่อยมาจนปัจจุบัน เมื่อจะอธิบายถึงสถาปัตยกรรมสุโขทัย ล้วนกล่าวถึงคุณลักษณะที่แสดงออกซึ่ง “ความเป็นไทย” ที่ชัดเจน โดดเด่น และงดงามอย่างที่สุด อาทิ “ศิลปะในประเทศไทย” ของ ม.จ. สุภัทรดิศ ดิศกุล พ.ศ. 2506 ก็ได้กล่าวไว้ว่า

“.....*ศิลปะสุโขทัย เริ่มต้นตั้งแต่เมื่อพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ ประกาศตั้งกรุงสุโขทัยเป็นอิสระไม่ขึ้นแก่ขอม เมื่อราว พ.ศ. 1780 ศิลปะแบบสุโขทัยจัดได้ว่าเป็นศิลปะไทยที่งดงามที่สุดและมีลักษณะเป็นของตนเองมากที่สุด*.....”[98]

“ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย” โดย เสนอ นิลเดช กล่าวนำเรื่องสถาปัตยกรรมสุโขทัยไว้ว่า “.....*ศิลปะสมัยสุโขทัยจัดได้ว่าเป็นศิลปะที่งดงามที่สุด เป็นตัวของตัวเองมากที่สุด*.....”[99]

“วิวัฒนาการศิลปสถาปัตยกรรมไทยพุทธศาสนา” ของ เฉลิม รัตนทัศนีย กล่าวไว้เกี่ยวกับสถาปัตยกรรมสุโขทัยว่า “.....*กรุงสุโขทัยมีอยู่ก่อนที่ชาวไทยจะได้ครอบครอง.....ครั้นเมื่อชาวไทยได้ขับไล่ขอมออกไป และเข้าครอบครองแทนจึงได้ก่อสร้างพุทธสถานเพิ่มเติมขึ้นอีกเป็นอันมาก..... การสร้างพระสถูปเจดีย์กระทำกันทุกรูปแบบและที่เป็นแบบเฉพาะที่เรียกกันว่า พระเจดีย์แบบสุโขทัยนั้น (เจดีย์ทรงพุ่มข้าวบิณฑ์-ผู้เขียน)ได้เริ่มปรับปรุงขึ้นในสมัยนี้ เป็นพระเจดีย์ที่มีเอกลักษณ์งดงามมากจนไม่มีสมัยอื่นหรือที่อื่นลอกเลียนแบบไปได้*.....”[100]

จากตัวอย่างบางส่วนที่ยกมา อาจกล่าวได้ว่า “สุโขทัย” ได้กลายเป็นแก้วสารพัดนึกในทางประวัติศาสตร์ชาติไทยอย่างสมบูรณ์ และสถาปัตยกรรมสุโขทัยก็ได้ถูกยกขึ้นเป็นสถาปัตยกรรมไทยที่มีเอกลักษณ์สุดยอดแห่งความเป็นไทยอย่างแท้จริง

ปัจจัยสำคัญที่เสริมให้ “ทฤษฎีประวัติศาสตร์ 3 กรุง” และ ทัศนะว่าด้วยศิลปะสถาปัตยกรรมสุโขทัยคืออุดมคติไทยแพร่หลายและทรงพลังในการอธิบายประวัติศาสตร์ของไทย (ตามทัศนะผู้เขียน) คือ บริบทของสังคมและการเมืองไทยระหว่างทศวรรษ 2490 จนถึงทศวรรษที่ 2520

ช่วงเวลาดังกล่าว เป็นยุคที่สังคมการเมืองไทยปกคลุมไปด้วยบรรยากาศของ “ภัยคอมมิวนิสต์” ภายใต้บรรยากาศทางการเมืองยุคสงครามเย็นระหว่างสหรัฐกับสหภาพโซเวียต (รวมถึงจีนด้วย) คนไทยได้ถูกสร้างภาพให้เห็นว่า “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” กำลังสั่นคลอนอย่างยิ่ง โดยหากคอมมิวนิสต์สามารถเข้ามาในประเทศได้ “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” (ชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์) จะต้องถูกทำลายลง

---

[98] หม่อมเจ้าสุภัทรดิศ ดิศกุล, **ศิลปะในประเทศไทย**, หน้า 26.

[99] เสนอ นิลเดช, **ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย**, หน้า 63.

[100] เฉลิม รัตนทัศนีย, **วิวัฒนาการศิลปสถาปัตยกรรมไทยพุทธศาสนา** (กรุงเทพฯ: สมาคมสถาปนิกสยามฯ, 2539), หน้า 56.

ด้วยบรรยากาศที่อบอวลไปด้วย “ผีคอมมิวนิต์” เช่นนี้ งานเขียนทางประวัติศาสตร์ ซึ่งเป็นเสมือนปราการสำคัญทางความคิดที่จะสร้างจินตนาการของความเป็นชาติไทยที่ยิ่งใหญ่และงดงามให้คนในชาติเห็น จนเกิดเป็นความรู้สึกชาตินิยมและเกลียดคอมมิวนิสต์ที่จะมาเข้าทำลาย “ความเป็นไทย” จึงเป็นสิ่งสำคัญ

หากกล่าวเฉพาะในงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม ภายใต้บริบททางสังคมและการเมืองข้างต้น ย่อมหนุนเสริมให้รูปแบบงานวิชาการที่เน้นโครงเรื่องอุดมคติที่ยิ่งใหญ่และงดงามของศิลปะสถาปัตยกรรมสุโขทัย ในฐานะที่เป็นศิลปะและสถาปัตยกรรมของราชธานีแห่งแรกของไทยที่สะท้อนลักษณะความเปก็นไทยที่ยิ่งใหญ่ที่สุด ถูกผลิตซ้ำและถูกแพร่กระจายออกไปอย่างกว้างขวาง ผลของการผลิตซ้ำงานเขียนที่มีโครงเรื่องดังกล่าวในระหว่างทศวรรษที่ 2490-2520 นี้เอง ได้ทำให้ “ทฤษฎีประวัติศาสตร์ 3 กรุง” กลายเป็นโครงเรื่องหลักทางประวัติศาสตร์ที่ครอบคลุมแนวทางงานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมของไทยมาโดยตลอด

จินตนาการว่าด้วย “มหาอาณาจักรไทย” ในงานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม

เมื่อ พ.ศ. 2481 ประเทศไทยก้าวเข้าสู่บรรยากาศสงครามโลกครั้งที่ 2 พร้อมๆ กับการขึ้นดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีครั้งแรกของ จอมพล ป. พิบูลสงคราม[101] ซึ่งเน้นนโยบาย “ชาตินิยมไทย” และต้องการสร้างชาติไทยให้เป็นประเทศมหาอำนาจในเอเชีย

นโยบายทางการเมืองลักษณะดังกล่าว ทำให้ “โครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติ” ในแบบรัชกาลที่ 6 ที่เน้นแนวคิดชาตินิยม ปลุกเร้าความรู้สึกรักชาติ ได้ถูกผลักให้โดดเด่นขึ้นอีกครั้ง และมีลักษณะที่รุนแรงเพิ่มมากขึ้น

ภายใต้แนวคิดการสร้างชาติไทยให้เป็นมหาอำนาจ งานเขียนทางประวัติศาสตร์ก็ได้เข้ามาทำหน้าที่รับใช้ในเชิงอุดมการณ์อย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ โดย “โครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติ” ได้ถูกขยายความให้มีเรื่องราวกว้างไกลพิศดารมากไปกว่าเดิม มีการเน้นไปที่ประวัติศาสตร์ของ “ชนชาติไทยเดิม” ซึ่งย้อนกลับไปในสมัยก่อนที่ชนชาติไทยจะอพยพมาสู่ดินแดนสยาม ทั้งนี้เพื่อตอบสนองต่อนโยบายทางการเมืองแบบชาตินิยมไทยในสมัยสงครามโลกครั้งที่ 2 ซึ่งประเทศไทยต้องการที่จะขยายดินแดนรัฐให้กว้างใหญ่ออกไป เพื่อจะได้เป็นชาติมหาอำนาจ ภายใต้นโยบาย “มหาอาณาจักรไทย”[102]

---

[101] โดยข้อเท็จจริง จอมพล ป. พิบูลสงคราม ณ ขณะที่ขึ้นเป็นนายกรัฐมนตรีนั้น มียศเพียง “หลวงพิบูลสงคราม” แต่เนื่องจากเป็นชื่อที่คนส่วนใหญ่คุ้นเคย ดังนั้นบทความนี้จะเรียกว่า จอมพล ป. พิบูลสงคราม โดยตลอด

[102] แนวคิดว่าด้วย “มหาอาณาจักรไทย” มีความคล้ายคลึงในเชิงฐานความคิด ที่ร่วมกับนโยบายทางการเมืองของประเทศเยอรมันและอิตาลี ในช่วงสมัยสงครามโลกครั้งที่ 2 อย่างยิ่ง โดยเยอรมันก็ต้องการขยายดินแดนเพื่อสร้าง “อาณาจักรไรช์ ที่ 3” (The Third Reich) ส่วนอิตาลีก็พยายามขยายดินแดนเพื่อสร้าง “นิว โรมัน เอมไพเออะ” (New Roman Empire)

นโยบายขยายดินแดนเพื่อเป็น “มหาอาณาจักรไทย” ได้ใช้ประวัติศาสตร์มาเป็นเครื่องมือสร้างความชอบธรรม โดยรัฐสยามอ้างว่า “แหลมอินโดจีน” ทั้งหมดในทางประวัติศาสตร์แล้ว ล้วนแต่คือดินแดนของ “ชนชาติไทย” ทั้งสิ้น ดังนั้น รัฐไทยจึงมีความชอบธรรมที่จะผนวกรวมดินแดนทั้งหลายเหล่านี้เข้ามาไว้ด้วยกัน (แนวคิดดังกล่าว ได้นำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงชื่อประเทศจาก “สยาม” มาเป็น “ไทย” เมื่อ พ.ศ. 2482)[103]

“โครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติ” ถูกขยายกลายเป็น “โครงเรื่องประวัติศาสตร์มหาอาณาจักรไทย” เพื่อรับใช้นโยบายการขยายดินแดนอย่างเต็มที่ จากเดิมในปลายสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ชนชั้นนำสยาม ได้ทิ้ง “โครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติ” ของคนไทยและดินแดนไทยเดิมก่อนอพยพเข้ามาในดินแดนสยามเพียงแค่ว่า คนไทยเคยมีอาณาจักรอยู่ในประเทศจีน[104] โดยมิได้สนใจในรายละเอียดบ้านเมืองหรือรัฐในช่วงเวลาดังกล่าวเลย

แต่รัฐไทยในสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม กลับให้ความสนใจดินแดนไทยเดิมเหล่านี้มาก และได้หยิบงานเขียนทางประวัติศาสตร์สองชิ้น ซึ่งเขียนขึ้นตั้งแต่ปลายสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ขึ้นมายกชูขึ้นเป็น “โครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติไทย”

หนังสือเล่มแรกคือ “The Tai Race - The Elder Brother of the Chinese” ตีพิมพ์ตั้งแต่ พ.ศ. 2466 ถูกแปลเป็นไทยและตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อ พ.ศ. 2482 เขียนโดย วิลเลียม คลิฟตัน ดอดด์ (William Clifton Dodd) มิสชันนารีอเมริกันที่เข้ามาเผยแพร่ศาสนาและทำวิจัยเรื่องชนชาติไทยนานถึง 32 ปี (พ.ศ. 2429-2461) อันเป็นงานที่สร้างจินตนาการว่าด้วยอาณาจักรอันยิ่งใหญ่ของคนไทยที่อยู่ทางตอนกลางและตอนใต้ของจีน ที่มีอายุเก่าแก่กว่าชนชาติจีน โดยสามารถถอยเวลาประวัติศาสตร์ชนชาติไทยได้กลับไปไกลหลายพันปีก่อน[105]

ส่วนเล่มที่สองคือ “หลักไทย” เขียนโดย ขุนวิจิตรมาตรา (สง่า กาญจนนาคพันธุ์) แต่งเมื่อ พ.ศ. 2471[106] งานชิ้นนี้มีความสำคัญมากต่อ “โครงเรื่องมหาอาณาจักรไทย” ในจินตนาการของคนไทย วลีสำคัญในหนังสือเล่มนี้ที่ได้กลายมาเป็นต้นกำเนิดชนชาติไทยคือ

“*.....ในชั้นแรกทีเดียว ไทยจะมีชาติภูมิอยู่ตรงไหนนั้นไม่มีทางทราบได้ชัด แต่อาจกล่าวได้กว้างๆ ว่ามีแหล่งเดิมอยู่ในบริเวณภูเขาอัลไต อันเป็นบ่อเกิดของพวกมงโกลด้วยกันเท่านั้น*

---

[103] ดูใน ชาญวิทย์ เกษตรศิริ (บรรณาธิการ), **เส้นทางเดินของนาม: จากสยามเป็นไทย-นามนั้นสำคัญมากฉะนี้หรือ?** (กรุงเทพฯ: มูลนิธิตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2550), หน้า 8-43.

[104] ดูใน สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชนุภาพ, **แสดงบรรยายพงศาวดารสยาม** เป็นต้น

[105] วิลเลียม คลิฟตัน ดอดด์, “The Tai Race - The Elder Brother of the Chinese,” ใน **ประมวลเรื่องของชนชาติไทย** พิมพ์เป็นบรรณาการเนื่องในงานฌาปนกิจศพ นางยี่สุ่น ถิระวัฒน์ 15 มกราคม พ.ศ. 2513 (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2513)

[106] ขุนวิจิตรมาตรา, **หลักไทย** พิมพ์เป็นบรรณาการในงานฌาปนกิจศพ คุณหญิงสงวน นิพนธ์พจนาตถ์ วิจิตรานนท์ 26 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2502 (พระนคร: โรงพิมพ์ไทยเขษม, 2502)

ภายหลังจึงแยกลงมาข้างใต้ มาตั้งภูมิลำเนาใหญ่ขึ้นในลุ่มน้ำเหลือง.....เมื่อไทยเข้ามาตั้งอยู่ในลุ่มน้ำเหลืองนั้น ประมาณอย่างน้อยที่สุดก็ราว 6,000 ปีมาแล้ว ทั้งนี้ เพราะในขณะที่พวกจีนเข้ามาสู่ลุ่มน้ำเหลืองเมื่อประมาณ 5,000 ปีมาแล้วนั้น ปรากฏว่าชนชาติไทยได้เป็นเจ้าของท้องที่อยู่ก่อนแล้ว ทั้งมีความเจริญรุ่งเรืองแล้วด้วย.....คะเนว่าอยู่ในราวเวลาเดียวกันกับชาติผิวขาวจำพวกหะมิติก ได้จับเริ่มมีระเบียบการปกครองลุ่มแม่น้ำไนล์แห่งประเทศไอยคุปต์ เมื่อราว 4,500 ปีก่อนพุทธศกนั้นทีเดียว....."[107]

จากข้อความข้างต้น "ชนชาติไทย" คือชนชาติที่เก่าแก่เป็นอันดับต้นๆ ของโลกนี้ แรกสุดอาศัยอยู่ที่ "เทือกเขาอัลไต" และได้ก่อตั้งเป็นประเทศมายาวนานก่อนชนชาติจีนกว่าพันปีด้วย จินตนาการชุดนี้ได้ถูกผลิตซ้ำย้ำให้คนไทยจำเป็นเรื่องเล่าประวัติศาสตร์ชาตินับแต่นั้นมา

โครงสร้างของหนังสือ "หลักไทย" อธิบายประวัติศาสตร์ชาติไทยเริ่มตั้งแต่ "อาณาจักรไทยมุง" ซึ่งมีอายุเก่าแก่อยู่ก่อนพุทธศักราชถึง 4,500 ปี ต่อด้วย "อาณาจักรอ้ายลาว" มาสู่ "อาณาจักรน่านเจ้า" และเมื่ออาณาจักรน่านเจ้าแตก คนไทยหลายล้านคนก็ได้อพยพครั้งใหญ่แตกออกเป็นหลายสาย เข้าไปสู่พม่า ลาว เขมร สยาม โดยส่วนหนึ่งคือ "ไทยน้อย" ได้ถอยร่นมาตั้ง "กรุงสุโขทัย" เป็นราชธานีแห่งแรกในที่สุด

สิ่งที่น่าสนใจคือ "โครงเรื่องประวัติศาสตร์มหาอาณาจักรไทย" ได้ก่อให้เกิดจินตนาการว่าผู้คนและดินแดนในแหลมอินโดจีนเกือบทั้งหมด อันรวมไปถึงบางส่วนของจีนตอนใต้ด้วยนั้น ล้วนแล้วแต่เป็นของชนชาติไทย การเรียกชื่อว่า คนเขมร คนลาว คนไทยใหญ่ ฯลฯ ในประเทศต่างๆ นั้น ล้วนแล้วแต่เป็นชื่อเรียกที่สมมติขึ้นโดยคนในยุคหลัง จริงๆ แล้วคนเหล่านั้นล้วนคือ "ชนชาติไทย" แนวคิดนี้ถูกตอกย้ำให้แพร่หลายสู่สาธารณะผ่านสื่อนานาชนิด เช่น ตำราประวัติศาสตร์ วิทยุ แม้กระทั่ง ละครประวัติศาสตร์ (ที่นิยมเล่นมากในยุคนั้น) อาทิ ในการแสดงละครเรื่อง "ราชมนู" เมื่อ พ.ศ. 2480 มีตัวละครออกมากล่าว่า "เขมรเป็นชื่อสมมุติแท้ๆ พวกเราในแหลมทองนี้ทั้งแหลมพวกเดียวกันทั้งนั้น" และในละครเรื่อง "พ่อขุนผาเมือง" ใน พ.ศ. 2483 ก็มีการเน้นว่า "ทั้งญวน แกว และเขมร ล้วนเป็นไทย"[108]

จินตนาการว่าด้วย "มหาอาณาจักรไทย" ส่งผลให้รัฐไทยใช้ประโยชน์ทางการเมือง โดยนำมาอ้างว่า ".....*ดินแดนอันได้ชื่อว่าแคว้นสิบสองจุไทย หัวพันทั้งห้าทั้งหกแคว้นหลวงพระบาง เวียงจันทน์ ท่าแขก สุวรรณเขตต์ จำปาศักดิ์ และกัมพูชา เป็นราชอาณาจักรของไทยมาแต่เดิม.....*

---

[107] เรื่องเดียวกัน, หน้า 4-5.

[108] ดูใน ประอรรัตน์ บูรณมาตร์, **หลวงวิจิตรวาทการกับบทละครประวัติศาสตร์** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2528), หน้า 88-89.

พลเมือง.....มีเลือดเนื้อเชื้อไขเป็นชนชาติไทยและมีจิตใจรักอิสระเสรี....."[109] และสุดท้ายได้นำมาซึ่งการยกกองทัพเข้าทำสงครามกับอาณานิคมฝรั่งเศสเมื่อ พ.ศ. 2483 และยึดดินแดนพระตะบอง เสียมราฐ ศรีโสภณ ด้วยข้ออ้างที่จะเข้าไปปลดปล่อยชนชาติไทย และ พ.ศ. 2485 ก็มุ่งขยายไปสู่ดินแดนรัฐฉาน กะเหรี่ยง ตะนาวศรี เป็นต้น

แม้จินตนาการว่าด้วย "มหาอาณาจักรไทย" นี้จะหมดบทบาททางการเมืองลงอย่างรวดเร็วหลังจากสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่ 2 และทำให้รัฐไทยต้องส่งคืนดินแดนทั้งหลายที่ยึดมาได้กลับไปทั้งหมด แต่จินตนาการว่าด้วยชนชาติไทยอันยิ่งใหญ่ซึ่งเคยตั้งอาณาจักรอยู่ในดินแดนจีนนี้กลับมิได้สูญสลายหายไปไหน โดยยังคงฝังลึกอยู่ในสำนึกทางประวัติศาสตร์ชาติไทยของคนไทยตลอดมาจนกระทั่งปัจจุบัน

ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะว่า เมื่อล่วงเข้ามาในทศวรรษที่ 2490 -2520 สังคมไทยคือยุคสมัยแห่งความหวาดกลัวภัยคอมมิวนิสต์ (ดังที่กล่าวแล้วในหัวข้อก่อน) ด้วยบรรยากาศแบบนี้ ได้ช่วยให้จินตนาการว่าด้วยมหาอาณาจักรไทยยังคงสามารถมีบทบาทโลดแล่นในหน้าประวัติศาสตร์ไทยได้อยู่อย่างมีพลัง

โครงเรื่องดังกล่าวมีพลังและเสน่ห์ต่อการปลุกเร้าสำนึกชาตินิยมได้ไม่แพ้ประวัติศาสตร์สุโขทัย อีกทั้งยังสวมเข้ากันได้อย่างไม่ขัดแย้งกันและยังหนุนเสริมซึ่งกันและกันด้วย กล่าวคือ มีโครงเรื่องที่เน้น "ศัตรูของชาติ" (พวกเขา) แบบเดียวกัน ซึ่งในยุคไทยเดิม ศัตรูคือ "จีน" ที่คอยมุ่งร้ายต่อชนชาติไทย (พวกเรา) อยู่ตลอดเวลา พอมาถึงสมัยสุโขทัย "พวกเขา" ก็เปลี่ยนจากจีนมาเป็นขอม และเมื่อมาถึงทศวรรษที่ 2490 – 2520 คอมมิวนิสต์ก็ได้กลายมาเป็นศัตรูของชาติตัวล่าสุด

ผลกระทบของแนวคิดนี้ยังคงปรากฏให้เห็นได้ในงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม ดังเช่น งานเขียนเรื่อง "เรือนไทยแบบดั้งเดิม" โดย อัน นิมมานเหมินทร์ เมื่อ พ.ศ. 2512 งานชิ้นนี้อธิบายประวัติศาสตร์ความเป็นมาของ "เรือนไทย" ในแง่วิวัฒนาการของรูปแบบเรือน

เนื้อหาแบ่งเป็น 2 ส่วน โดยส่วนแรกเป็นการกล่าวนำถึงประวัติศาสตร์ "ชนชาติไทย" ว่าด้วยการอพยพของคนไทยจากเทือกเขาอัลไต จนมาตั้งอาณาจักรน่านเจ้า และอพยพเรื่อยมาจนถึงล้านนา สุโขทัย อยุธยา และรัตนโกสินทร์ในปัจจุบัน ซึ่งเป็นการอธิบายภายใต้ "โครงเรื่องประวัติศาสตร์แบบมหาอาณาจักรไทย" ในสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม

---

[109] คำสั่งกระทรวงมหาดไทยที่ 44/2483 ลงวันที่ 20 ธันวาคม พ.ศ. 2483 อ้างถึงใน เออิชิ มูราชิมา, "การเปรียบเทียบข้อมูลไทย-ญี่ปุ่น: กรณีการส่งทหารไทยเข้ารัฐฉาน (สหรัฐไทยใหญ่) ใน พ.ศ. 2485," **วารสารธรรมศาสตร์** ปีที่ 25 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2542): 92.

เนื้อหาในส่วนที่ 2 เป็นการอธิบายวิวัฒนาการของเรือนไทย โดยอธิบายอ้างอิงไปกับทฤษฎีการอพยพของคนไทยจากเทือกเขาอัลไต ดังที่เนื้อความได้กล่าวไว้ว่า

".....เรือนไทยเป็นวิวัฒนาการของอาคารบ้านอยู่ของชนชาติไทย เป็นการแสดงออกซึ่งวัฒนธรรม ความเป็นอยู่ ดินฟ้าอากาศ การพัฒนาด้านการช่างตลอดจนวัสดุก่อสร้าง นับเป็นเวลาอันยาวนานตั้งแต่สมัยชนชาวไทยอยู่ในประเทศจีน จวบจนถึงการอพยพล่องใต้เข้ามาสู่แหลมทองปัจจุบัน....."[110]

บทความได้พยายามอธิบายความเปลี่ยนแปลงของรูปทรงบ้านไทย ที่สัมพันธ์ไปกับการอพยพลงใต้ของชนชาติไทย เช่น อธิบายว่าเมื่อตอนชนชาติไทยยังอยู่ที่จีนตอนใต้ อากาศหนาวทำให้คนไทยนิยมเอาเตาไฟมาไว้รวมอยู่ในห้องนอน แต่พออพยพมาอยู่ทางเหนือของไทย อากาศอบอุ่นขึ้น จึงได้แยกครัวไฟออกมาจากห้องนอนจนกลายเป็นเรือนแฝด (เรือนล้านนา) ซึ่งถือว่าเป็นวิวัฒนาการที่สำคัญของเรือนไทย และเมื่อต้องอพยพมาอยู่สุโขทัย อยุธยา ต่อมา อากาศยิ่งร้อนขึ้น จึงได้ออกแบบให้แยกครัวไฟออกไปห่างจากเรือนนอนมากยิ่งขึ้นๆ จนกลายเป็นเรือนไทยแบบภาคกลาง[111] ซึ่งการอธิบายในลักษณะดังกล่าว คือผลที่ชัดเจนของการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมที่ติดอยู่ในกรอบโครงประวัติศาสตร์แบบมหาอาณาจักรไทย

สู่รัฐประชาชาติ กำเนิดสถาปนิก และ งานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมโดยสถาปนิก

เช้าวันที่ 24 มิถุนายน พ.ศ. 2475 คณะบุคคลที่ประกอบด้วยทหารและพลเรือนจำนวนหนึ่งในนาม "คณะราษฎร" ได้ทำการปฏิวัติโค่นล้มอำนาจของกษัตริย์ที่ปกครองประเทศลง ประเทศสยามได้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองครั้งใหญ่ที่สุดอีกครั้ง นับตั้งแต่ที่รัชกาลที่ 5 ทรงสถาปนารัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ขึ้น เมื่อ พ.ศ. 2435

เช้าวันดังกล่าว สยามได้ก้าวเข้าสู่ความเป็น "รัฐชาติสมัยใหม่" ในรูปแบบของ "รัฐประชาชาติ" ที่อำนาจอธิปไตยของรัฐเป็นของประชาชนทุกคน (อย่างน้อยก็ในทางทฤษฎี) มิใช่เป็นของพระมหากษัตริย์แต่เพียงพระองค์เดียวอีกต่อไป

หลัง พ.ศ. 2475 ในทางประวัติศาสตร์การเมืองเรียกกันว่าเป็น "ยุคคณะราษฎร" เพราะการเมืองไทยในช่วงเวลานั้น อยู่ภายใต้อำนาจของ "คณะราษฎร" เกือบทั้งหมด คณะราษฎรได้ก้าวขึ้นมามีบทบาทแทนที่กลุ่มอำนาจเก่า (พระมหากษัตริย์, เจ้านายเชื้อพระวงศ์ และ ขุนนางหัวอนุรักษ์นิยม) เป็นระยะเวลาสั้นๆ

---

[110] อัน นิมมานเหมินทร์, "เรือนไทยแบบดั้งเดิม," **อาษา** 2 (พ.ศ. 2512): 45.

[111] เรื่องเดียวกัน, หน้า 52-54.

"คณะราษฎร" จะหมดบทบาทในทางการเมืองไปหลังเหตุการณ์รัฐประหาร 2490 ซึ่งแม้ว่าหลังรัฐประหาร 2490 จอมพล ป. พิบูลสงคราม หนึ่งในผู้นำคณะราษฎร จะได้กลับเข้ามาเป็นนายกรัฐมนตรีอีกครั้ง แต่งานศึกษาที่ผ่านมาหลายชิ้นแสดงให้เห็นว่า จอมพล ป. พิบูลสงคราม นั้นมิได้มีอำนาจเด็ดขาดอีกต่อไป[112] และอุดมการณ์หลายๆ อย่างของ "คณะราษฎร" ก็ถูกทิ้งหายไป จนเราไม่อาจเรียกยุคหลัง 2490 ได้ว่าเป็นยุคของ "คณะราษฎร" อีกต่อไป

แม้เป็นระยะเวลาไม่นาน (ราว 15 ปี) แต่ "ยุคคณะราษฎร" กลับเป็นยุคสมัยที่เต็มไปด้วยจุดเปลี่ยนทางอำนาจ ความคิด ความเชื่อ รสนิยม ตลอดจนอุดมการณ์ต่างๆ มากมาย ที่เกิดจากทั้งปัจจัยระดับโลกและระดับภายในประเทศ ซึ่งมีงานศึกษามากมายจนไม่จำเป็นต้องเสียเวลาอธิบาย ณ ที่นี้ แต่โดยสรุปคือ ยุคสมัยนี้นำมาซึ่ง "จิตวิญญาณใหม่" ที่แตกต่างจากยุคก่อนหน้าและยุคหลังจากนั้นอย่างชัดเจน

ในส่วนของงานสถาปัตยกรรม ยุคนี้ได้เกิดอุดมคติใหม่ทางสถาปัตยกรรมที่ตัดขาดจากจารีตประเพณีของยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์อย่างชัดเจน จนสามารถจะนิยามเป็นยุคสมัยย่อยทางสถาปัตยกรรมออกได้เป็นอีกยุคหนึ่งเลยทีเดียว[113]

แต่ในพื้นที่ของวิชาประวัติศาสตร์ นักวิชาการส่วนใหญ่ได้ชี้ให้เห็นว่า พื้นที่ส่วนนี้ใน "ยุคคณะราษฎร" ไม่ได้มีลักษณะเฉพาะที่พิเศษแตกต่างจากยุคก่อนหน้าแต่อย่างใด โครงเรื่องหลักยังไม่สามารถตัดขาดจากจารีตเดิมที่ถูกสร้างขึ้นในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ได้

แวดวงงานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมใน "ยุคคณะราษฎร" ก็เช่นกัน ไม่มีความแตกต่างที่ตัดขาดจาก "โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย" ในยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์มากนัก ส่วนใหญ่ยังคงสืบทอดแนวทาง คำอธิบาย และ เค้าโครงเรื่อง จากยุคเดิมเป็นหลักอิทธิพลทางความคิดในแนวของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ และ ของรัชกาลที่ 6 (ดังที่อธิบายในหัวข้อก่อน) ยังคงได้รับการสืบทอดและตอกย้ำอย่างชัดเจนในสมัยนี้

แม้กระทั่งหนังสือเรียนระดับมัธยมที่แต่งขึ้นใหม่หลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ศิลปะและสถาปัตยกรรม ก็ยังสืบทอดรูปแบบมาจากโครงเรื่องที่สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพวางเอาไว้อย่างเคร่งครัด เช่น "หนังสือประวัติศาสตร์สยาม" ซึ่งภายในมีเนื้อหาเกี่ยวกับประวัติวัด พระพุทธรูป และสถูปเจดีย์ แทรกอยู่ด้วย ก็จะพบว่าเป็นการยกมาจากหนังสือ "ตำนานพุทธเจดีย์สยาม" ทั้งหมด เพียงแต่บางช่วงอาจจะลดทอนตัดตอนลงบ้างเท่านั้น[114]

---

[112] ดูใน สุธาชัย ยิ้มประเสริฐ, **แผนชิงชาติไทย** (กรุงเทพฯ: บริษัท สำนักพิมพ์สมาพันธ์ จำกัด, 2534)

[113] ดูใน ชาตรี ประกิตนนทการ, **คณะราษฎรฉลองรัฐธรรมนูญ: ประวัติศาสตร์การเมือง หลัง 2475 ผ่านสถาปัตยกรรม "อำนาจ"** (กรุงเทพฯ: มติชน, 2548)

[114] หลวงชุณห์กสิการ และคณะ, **หนังสือเรียน ประวัติศาสตร์สยาม** (พระนคร: โรงพิมพ์ศรีหงส์, 2478), หน้า 1-56.

อย่างไรก็ตาม มีปรากฏการณ์เล็กๆ อย่างหนึ่งที่น่าสนใจเกี่ยวกับงานเขียนทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมอยู่บ้างในช่วงหลังเปลี่ยนแปลงการปกครองที่พอจะสะท้อนบริบทของยุคสมัยได้กล่าวคือ หลังจากที่มีการเลือกตั้งทั่วไปครั้งที่ 1 เมื่อ 15 พฤศจิกายน 2476 ซึ่งทำให้เกิดสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรรุ่นแรกของประเทศสยาม ภายใต้ระบอบประชาธิปไตย[115] ได้มีการเชิญสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรของจังหวัดต่างๆ มาแสดงปาฐกถาเรื่องราวเกี่ยวกับสภาพของจังหวัดต่างๆ ที่ตนเองเป็นผู้แทนอยู่ ผ่านทางวิทยุกระจายเสียงของสำนักงานโฆษณาการ ปาฐกถาดังกล่าว ต่อมามีการนำมารวบรวมและจัดพิมพ์เป็นเล่มครั้งแรกเมื่อ พ.ศ. 2478 ในชื่อ “ปาฐกถาของผู้แทนราษฎร เรื่องสภาพจังหวัดต่างๆ” เนื้อหาภายในประกอบด้วยเนื้อหา 36 เรื่องจาก 36 จังหวัด[116]

ความพิเศษของหนังสือเล่มนี้คือ เป็นครั้งแรกที่ “ผู้แทนราษฎร” ของจังหวัดต่างๆ ซึ่งถือว่าเป็นตัวแทนอำนาจของประชาชน ได้แสดงสำนึกของตนเองที่มีต่อท้องถิ่นของตนในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของรัฐประชาชาติ[117]

เนื้อหาการปาฐกถาของแต่ละจังหวัดโดยภาพรวม คือการนำเสนอ ภูมิประเทศ สภาพบ้านเมือง วิถีชีวิตของผู้คน ประวัติศาสตร์ ประเพณี วัฒนธรรม ฯลฯ ซึ่งในแง่หนึ่งก็มองได้ว่า เป็นการนำเสนอ “เรื่องราวของท้องถิ่น” รวมถึง “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น” ให้ปรากฏเป็นเรื่องเล่าในพื้นที่ระดับชาติอย่างเป็นทางการครั้งแรกๆ (จากที่เคยมีแต่เรื่องเล่าโดยชนชั้นนำที่ส่วนกลางเพียงอย่างเดียว) ตัวอย่างเช่น ในปาฐกถาเรื่องสภาพจังหวัดบุรีรัมย์ ตอนหนึ่งว่า

“จังหวัดบุรีรัมย์ เป็นจังหวัดหนึ่งซึ่งเร้นลับอยู่ชายด้าวปลายแดน เมื่อเอ่ยถึงชื่อก็หาผู้ที่รู้จักสภาพและความเป็นอยู่ของจังหวัดนี้ได้น้อยเต็มที.....ไม่เคยมีชื่อเสียงปรากฏในพงศาวดาร..... แท้จริง จังหวัดนี้เป็นเมืองเก่ามานมนาน เคยเป็นดินแดนอันตั้งอยู่ท่ามกลางความเจริญของชาติขอม หลังเมื่อขอมเสื่อมอำนาจบ้านเมืองทรุดโทรมลง ต่อเมื่อชาติไทยแผ่อำนาจลงมาปกครองดินแดนแถบนี้จึงได้ฟื้นฟูสถานะของบ้านเมืองให้รุ่งเรืองขึ้นมาจนทุกวันนี้.....เนื่องด้วยดินแดนของจังหวัดนี้ ขอมเคยมีอำนาจปกครอง จึงมีวัตถุโบราณแบบขอมอยู่หลายแห่ง ที่สำคัญๆ คือ 1. ปราสาทหิน ที่เขาพนมรุ้ง อยู่ในเขตอำเภอนางรอง 2. ปราสาทหิน ที่ตำบลเมืองต่ำ อำเภอตะลุง 3. ปราสาทหิน ตำบลบ้านกู่สวนแตง อำเภอพุทไธมาศ.....”[118]

และใน ปาฐกถาเรื่องการเป็นอยู่ของจังหวัดนครปฐม ตอนหนึ่งคือ

---

[115] การเลือกตั้งในครั้งดังกล่าว เป็นการเลือกตั้งโดยทางอ้อมโดยวิธีรวมเขตจังหวัด กล่าวคือ กำหนดให้มีการเลือกตั้งผู้แทนจากตำบลขึ้นก่อน จากนั้นให้ผู้แทนตำบลมาเลือกตั้งผู้แทนราษฎรอีกทอดหนึ่ง

[116] **ปาฐกถาของผู้แทนราษฎร เรื่อง สภาพของจังหวัดต่าง ๆ** (กรุงเทพฯ: สมาคมมิตรภาพญี่ปุ่น-ไทย, 2539)

[117] เรื่องเดียวกัน, หน้า (7)

[118] เรื่องเดียวกัน, หน้า 74-77.

".....นครปฐมเคยเป็นเมืองหลวงที่สำคัญของประเทศสยามเมื่อครั้งโบราณ.....ตามประวัติศาสตร์ในครั้งโบราณกาล ก่อนที่พระพุทธศาสนาจะแพร่หลายในสยามนั้นได้ เริ่มแรกมีขึ้นที่นครปฐมก่อน โดยพระมหากษัตริย์องค์หนึ่งในประเทศอินเดีย ทรงพระนามว่าพระเจ้าอโศกราช.....พระเจ้าอโศกราชได้ส่งพระภิกษุ เข้ามาตั้งศาสนาเป็นหลักลงที่นครปฐมก่อน แล้วพระพุทธศาสนาจึงค่อยๆ เจริญแพร่หลายขยายออกไปเป็นลำดับ.....สมณฑูตของพระองค์คิดถึงตัวอย่างของพระเจ้าอโศกราชที่ทรงโปรดสร้างพุทธเจดีย์ ตั้ง 84,000 แห่ง จึงเอาอย่างในการสร้างเจดีย์โดยสร้างพระปฐมเจดีย์เมื่อราว พ.ศ. 218.....ครั้นต่อมา พระปฐมเจดีย์มีการชำรุดหักพังตามความสันนิษฐานว่าได้ก่อซ่อมขึ้นหลายคราว ผลที่สุดเมื่อรัชชกาลที่ 4 พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ได้ก่อเสริมขึ้นให้แข็งแรงสูงใหญ่กว่าเก่า....."[119]

จากตัวอย่างที่ยกมาพอสังเขป จะเห็นว่า แม้มีการเปิดพื้นที่ให้ท้องถิ่นได้มีโอกาสเล่าเรื่องราวของตนเอง แต่เรื่องเล่าส่วนใหญ่ก็ล้วนแล้วแต่เป็นการอ้างอิงเทียบเคียงมาจากเรื่องเล่าสำนวนที่ชนชั้นนำสยามที่กรุงเทพฯ สถาปนาขึ้นทั้งสิ้น ยังมิได้เป็นการเล่าประวัติศาสตร์ภายใต้สำนวนของท้องถิ่นที่แท้จริงแต่อย่างใด

ปรากฏการณ์เล็กๆ ที่ยกมานี้ (ตามทัศนะผู้เขียน) เป็นการสะท้อนสำนึกใหม่ที่เริ่มเปลี่ยนไปบางประการหลังเหตุการณ์เปลี่ยนแปลงการปกครองใน พ.ศ. 2475 ที่มีความพยายามจะให้ประวัติศาสตร์หรือเรื่องราวต่างๆ ของทั่วทุกส่วนของประเทศสยามได้มีที่ทางและตัวตนปรากฏขึ้น อันเป็นสำนึกที่เกิดขึ้นใหม่จากการเปลี่ยนผ่านจาก "รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์" มาสู่ "รัฐประชาชาติ" ประชาธิปไตย

แต่ภายหลังจากการขึ้นดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีของ จอมพล ป. พิบูลสงคราม เมื่อ พ.ศ. 2481 ภายใต้บริบทของสงครามโลกครั้งที่ 2 ส่งผลให้ทิศทางของรัฐไทยเปลี่ยนไปเป็นแนวที่เน้นเผด็จการทหารนิยมมากขึ้น ซึ่งบรรยากาศเช่นนี้ ทำให้อุดมคติของสำนึกแห่ง "รัฐประชาชาติ" ประชาธิปไตยสมบูรณ์ ที่นำมาซึ่งการเปิดพื้นที่ให้มีเสียงของท้องถิ่นและการแสดงความมีส่วนร่วมดังกล่าว ไม่อาจเกิดขึ้นได้และหายไปในที่สุด โดย "โครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติ" ในแบบรัชกาลที่ 6 ที่เน้นแนวคิดชาตินิยมไทย ปลุกเร้าความรู้สึกรักชาติ จะถูกผลักให้โดดเด่นขึ้นมาอีกครั้ง (ดูรายละเอียดในหัวข้อก่อนหน้านี้)

แต่แม้ว่า งานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมใน "ยุคคณะราษฎร" จะไม่มีแนวทางและโครงเรื่องที่แตกต่างจากใน "ยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์" ดังที่กล่าวมา แต่ในยุคนี้ กลับมีความเปลี่ยนแปลงบางอย่างที่น่าสนใจและจะส่งผลต่อการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมต่อไปข้างหน้า ความเปลี่ยนแปลงนี้ก็คือ การเกิดขึ้นของ "วิชาชีพทางสถาปัตยกรรม" และ "วิชาชีพสถาปนิก"

---

[119] เรื่องเดียวกัน, หน้า 192-193.

ในบริบทสังคมแบบจารีต สถาปนิกและงานสถาปัตยกรรมจะถูกจัดรวมอยู่ในกลุ่มที่เรียกว่า “งานช่าง” ส่วนคนที่ทำงานด้านการออกแบบก่อสร้างสถาปัตยกรรมก็คือ “นายช่าง” ซึ่งแม้คำว่า “งานช่าง” กับ “นายช่าง” จะมีรายละเอียดปลีกย่อยของคำศัพท์ที่แยกให้เห็นความถนัดที่แตกต่างกันและลักษณะของเนื้องานอยู่มากมาย อาทิ ช่างเขียน ช่างปั้น ช่างสลัก ช่างรัก ช่างกลึง ช่างหุ่น ช่างบุ ช่างมุก ช่างคร่ำ ช่างสน ช่างทอง ช่างประดับกระจก ฯลฯ[120] แต่การจัดกลุ่มและนิยามความหมายดังกล่าว ก็ไม่มีการจัดแยกกลุ่มประเภทงานใด หรือการนิยามใดๆ ที่สามารถจะสื่อถึงลักษณะของ “งานสถาปัตยกรรม” และ “สถาปนิก” ได้ครอบคลุมในแบบที่สังคมทุกวันนี้เข้าใจ

ทั้งนี้ก็เพราะว่า “สถาปัตยกรรม” และ “สถาปนิก” เป็นผลผลิตของสังคมวัฒนธรรมแบบใหม่ที่รับเข้ามาจากภายนอก โดยนำมาผสมผสานและตีความเข้ากับรากเหง้าเดิมในวิชาช่างโบราณของสังคมไทยเอง

ลักษณะเฉพาะของวิชาชีพสถาปนิกและสถาปัตยกรรม ไม่ว่าจะเป็นนิยามของคำว่า “สถาปนิก” นิยามความหมายของ “สถาปัตยกรรม” ตลอดจนขอบเขตและเนื้อหาของวิชาชีพที่สังคมรู้จักคุ้นเคยและได้ยินผ่านหูผ่านตาอยู่ในปัจจุบัน (แม้ว่าฟังแล้วอาจจะไม่เข้าใจว่าคืออะไรกันแน่) ล้วนแล้วแต่ถูกสร้างขึ้นเมื่อไม่ถึงหนึ่งร้อยปีที่ผ่านมาเท่านั้น

ตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 6 นักเรียนไทยกลุ่มหนึ่งได้มีโอกาสไปศึกษาวิชาชีพสถาปัตยกรรมแบบตะวันตก (ซึ่งในต่างประเทศวิชาชีพสถาปัตยกรรมได้ถูกแยกออกมาเป็นสาขาเฉพาะตัวมานานพอสมควรแล้ว) และได้เดินทางกลับเข้ามาทำงานในประเทศ อาทิ ม.จ. อิทธิเทพสรรค์ กฤดากร, ม.จ. สมัยเฉลิม กฤดากร, นารถ โพธิประสาท, พระสาโรชรัตนนิมมานก์ (สาโรช สุขยางค์), หลงบุรกรรมโกวิท, ม.จ.โวฒยากร วรวรรณ และ ศิวงษ์ กุญชร เป็นต้น

นักเรียนไทยกลุ่มนี้หลังจากกลับมาเมืองไทย ได้พยายามรวมตัวกันและผลักดันให้เกิดการแยกตัวออกมาของวิชาชีพสถาปัตยกรรมจากงานช่างประเภทอื่นๆ และพยายามสร้างลักษณะเฉพาะของวิชาชีพให้เกิดขึ้นตามแบบที่ได้ไปร่ำเรียนมาในยุโรป

ม.จ. อิทธิเทพสรรค์ กฤดากร ได้เข้าเฝ้ารัชกาลที่ 6 และได้กราบบังคมทูลถามถึงคำศัพท์ “Architecture” และ “Architect” ว่าควรจะแปลเป็นภาษาไทยว่าอะไร รัชกาลที่ 6 ได้พระราชทานคำแปลมาให้ว่า “สถาปัตยกรรม” และ “สถาปก”[121] (ต่อมาเปลี่ยนเป็น “สถาปนิก”)

---

[120] ดูรายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องช่างในสังคมแบบจารีตใน ศรัณย์ ทองปาน, **ชีวิตทางสังคมของช่างในสังคมไทยภาคกลางสมัยรัตนโกสินทร์ ก่อน พ.ศ. 2448** วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ปีการศึกษา 2534

[121] หม่อมเจ้าอิทธิเทพสรรค์ กฤดากร, **เรื่องเกี่ยวกับสถาปัตยกรรม** พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ พระยาวิศุกรรมศิลปประสิทธิ์ (น้อย ศิลปี) 13 พฤศจิกายน พ.ศ. 2499 (พระนคร: โรงพิมพ์ไทยเขษม, 2499), หน้า 13.

ณ จุดนี้เอง ถือว่า เป็นจุดเริ่มต้นสำคัญที่ทำให้ เกิดการแยกตัวของวิชาชีพทางสถาปัตยกรรมออกจากงานช่างอื่นๆ

จากนั้นมา กลุ่มบุคคลที่ถือตัวเองว่าเป็น “สถาปนิก” ซึ่งจบการศึกษาจากต่างประเทศ ก็ได้รวมตัวและจัดตั้งสมาคมของสถาปนิกขึ้นใน พ.ศ. 2477 ชื่อว่า “สมาคมสถาปนิกสยาม” (The Association of Siamese Architects)[122] มีการออกวารสาร “จดหมายเหตุสมาคมสถาปนิกสยาม” ตั้งแต่ พ.ศ. 2477 ซึ่งเนื้อหาหลักๆ ส่วนใหญ่จะเป็นบทความที่จะนิยามลักษณะเฉพาะของวิชาชีพสถาปัตยกรรมว่าคืออะไร มีหน้าที่ทำอะไร สำคัญอย่างไร และแตกต่างจากวิชาชีพอื่นๆ (ที่ใกล้เคียงกัน) เช่น วิศวกร อย่างไร เป็นต้น

ตัวอย่างเช่น บทความ “ความหมายของสถาปัตยกรรม” โดย นารถ โพธิประสาท ที่เขียนนิยามสถาปัตยกรรมไว้ว่า

“.....*สถาปัตยกรรมคืออะไร? เป็น อารฺท หรือ วิทยาศาสตร์ หรือเป็นวิธีการก่อสร้างตึกรามบ้านเรือน, หรือถาวรวัตถุชะนิดหนึ่ง และตึกรามบ้านเรือนทั้งหมดรวมอยู่ในนี้หรือ? จริงอยู่ที่ต้องรวมอยู่ในนี้ทั้งหมด แต่จะเป็นการก่อสร้างที่ถูกต้องหรือไม่เท่านั้น.....เมื่อพูดถึงตึกรามบ้านเรือนที่เป็นงานสถาปัตยะกรรม จะแตกต่างกับการก่อสร้างที่ให้เป็นไปตามบุญตามกรรม, มิได้เล็งถึงความมั่นคงของการก่อสร้างอย่างเดียว, เล็งถึงความคิดอ่านที่ปรากฏที่ตัวตึก และการก่อสร้างของสิ่งนั้นๆ และนำวิธีการก่อสร้างไปสู่ความมุ่งหมายที่แน่นอน.....ปัญหามีอยู่ว่าสิ่งที่สร้างขึ้นจะเป็นวัตถุที่สมกับเป็นงานของสถาปัตยะกรรม (หรือสถาปัตยะวัตถุ) หรือไม่เท่านั้น นี่ต้องอาศัยคุณสมบัติของความคิดอ่าน และภูมิของความคิดที่ปรากฏอยู่ในสิ่งก่อสร้างนั้นๆ ถึงแม้ว่าจะใช้ความคิดมากหรือน้อยก็ย่อมปรากฏเป็นพะยานอยู่ได้เสมอไป.....ในชั้นนี้อาจรวมความได้ว่าสถาปัตยะกรรม ก็คือ อารฺทของการคิดออกแบบแผนผัง กับ วิทยาศาสตร์ของการก่อสร้าง มารวมกันเข้า.....ถ้าเราจะตัดสินว่าไหนเป็นสถาปัตยะวัตถุ และไหนไม่เป็น เราจะต้องอาศัยหลักบางอย่างเป็นเครื่องวินิจฉัย.....สิ่งที่สำคัญที่สุดและเป็นวิธีง่ายที่สุดที่จะใช้หลักวินิจฉัยได้ก็คือ การก่อสร้างที่เป็นอารฺทให้ความเบิกบานแด่คนทั่วไป และมีคุณสมบัติเหมือนกับความสวยของธรรมชาติ.....*”[123]

จะเห็นได้ว่า กลุ่มสถาปนิกพยายามที่จะกล่าวว่า มิใช่ว่าอาคารที่สร้างขึ้นมาแล้วจะเรียกว่าเป็น “สถาปัตยกรรม” ได้ แต่สถาปัตยกรรมจะต้องประกอบด้วยคุณลักษณะบางอย่างด้วย ดังที่ ม.จ. อิทธิเทพสรรค์ ได้ทรงสรุปความเอาไว้ว่า “.....*สถาปัตยกรรม หมายถึง ศิลปและวิทยาแห่งการก่อสร้างที่เฉลียวฉลาด และประกอบทำขึ้นด้วยศิลปลักษณะ.....*” [124] ซึ่งเป็นลักษณะที่

---

[122] **72 ปีสมาคมสถาปนิกสยามในพระบรมราชูปถัมภ์** (กรุงเทพฯ: สมาคมสถาปนิกสยามฯ, 2549), หน้า 15.

[123] นารถ โพธิประสาท, “ความหมายของสถาปัตยะกรรม,” **จดหมายเหตุสมาคมสถาปนิกสยาม** เล่มที่ 1 ฉบัยที่ 2 (พฤศจิกายน 2477): 8-9.

[124] หม่อมเจ้าอิทธิเทพสรรค์ กฤดากร, **เรื่องเกี่ยวกับสถาปัตยกรรม**, หน้า 14.

“สถาปนิก” เท่านั้นที่จะสร้างขึ้นได้ หาไม่แล้วก็จะเป็นแต่สิ่งก่อสร้างที่รกรุงรัง หรือไม่มีคุณค่าใดๆ ดังที่ ม.จ. อิทธิเทพสรรค์ ได้ทรงกล่าวต่อมาว่า

“.....*การที่บ้านเมืองทั้งๆ ประเทศ รกรุงรังเกะกะไปด้วย “อาคาร” อันเป็นสิ่งที่น่าละอายขายหน้าแก่ชนชาติอื่นเขาเป็นหนักหนา.....เพราะการกระทำอย่างไร้ความสอดส่องไหวพริบ คิดล่วงหน้าอันสมควร.....และ “อาคาร” และตึกเจ้ากรรมเหล่านี้บางแห่ง ก็ช่างแน่นหนาแข็งแรงทนทานเสียนี่กระไร เพราะเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นโดยความรู้เทคนิคพอสมควร โดย วิศวก (วิศวกร-ผู้เขียน), ผู้รับเหมา ข้าราชการทั้งฝ่ายทหารและพลเรือนแทบทุกชั้นแทบทุกตำแหน่งต่างคนต่างก็เป็นผู้ชำนาญกันไปหมด.....*” และทรงสรุปว่า “.....*วิศวก ไม่ปรากฏว่าเคยกลายเป็นผู้วิเศษทางสถาปัตยการกับเขาเลย.....*”[125]

จากตัวอย่างที่ยกมาพอสังเขป จะเห็นว่า กลุ่มสถาปนิกได้พยายามอย่างยิ่งที่จะสร้าง “อัตลักษณ์” ให้เกิดขึ้นแก่วิชาชีพตน โดยแยกตัวออกมาจากงานช่างในบริบทสังคมไทยในอดีต ไม่ว่าจะเป็นการสร้างคำศัพท์เฉพาะของวิชาชีพ การก่อตั้งสมาคม การออกวารสาร เป็นต้น

จุดเปลี่ยนที่สำคัญที่สุดคือ การผลักดันให้มีการเรียนการสอนทางด้านสถาปัตยกรรมขึ้นตามแบบตะวันตกขึ้นในสังคมไทยโดยเริ่มทดลองใน พ.ศ. 2473 ที่โรงเรียนเพาะช่าง ภายใต้การดูแลของอาจารย์นารถ โพธิประสาท ต่อมาขยับขยายเป็นการเรียนในระดับอนุปริญญา 3 ปี ที่จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เมื่อ พ.ศ. 2475 และสุดท้ายได้ปรับขยายขึ้นเป็นหลักสูตรระดับปริญญาตรี 5 ปี ใน พ.ศ. 2482[126] ซึ่งถือเป็นจุดเริ่มต้นของการผลิตสถาปนิกขึ้นในประเทศอย่างสมบูรณ์เป็นครั้งแรก อันเป็นหมุดหมายสำคัญที่ทำให้วิชาชีพสถาปัตยกรรมและสถาปนิก มีตัวตน มีขอบเขต และมีพื้นที่ของวิชาชีพที่ชัดเจนในสังคมไทยอย่างแท้จริง[127]

สาเหตุที่ต้องเสียหน้ากระดาษอธิบายกำเนิดและที่มาของวิชาชีพสถาปัตยกรรมก็เพราะว่าจุดเปลี่ยนดังกล่าวก่อให้เกิด ขอบเขตและพื้นที่ของสาขาวิชาสถาปัตยกรรมขึ้น และ มีการผลิตบุคคลากรที่มีลักษณะเฉพาะของวิชาชีพตน ซึ่งผลกระทบสืบเนื่องก็คือ ทำให้ประเด็นการศึกษาทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมที่กระทำโดยสถาปนิก พลอยมีลักษณะเฉพาะที่สะท้อนลักษณะของวิชาชีพตามไปด้วย

---

[125] เรื่องเดียวกัน, หน้า 17.

[126] ผุสดี ทิพทัส, **สถาปนิกสยาม พื้นฐาน บทบาท ผลงาน และแนวคิด (พ.ศ. 2475-2537)** (กรุงเทพฯ: สมาคมสถาปนิกสยามฯ, 2539), หน้า 27-29.

[127] พร้อมกันนี้ เมื่อมีการผลิตบัณฑิตขึ้นโดยตรงแล้ว ขั้นต่อมาคือ การผลักดันให้วิชาชีพสถาปัตยกรรมมีบทบาท และพื้นที่ ในสังคมไทยที่ชัดเจน ดังนั้น กลุ่มสถาปนิกยุคบุกเบิกและยุคต่อมาได้ทำการผลักดันจนมีการออก “พระราชบัญญัติ วิชาชีพสถาปัตยกรรม” ขึ้นใน พ.ศ. 2508 [ดูรายละเอียดพระราชบัญญัติใน กระทรวงมหาดไทย, **พระราชบัญญัติวิชาชีพสถาปัตยกรรม พ.ศ. 2508 กฎกระทรวงออกตามความในพระราชบัญญัติวิชาชีพสถาปัตยกรรม** (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ส่วนท้องถิ่น, 2514)] ซึ่งเป็นการกำหนดว่า การก่อสร้างอาคารในเขตที่มีการประกาศ พระราชบัญญัติฯ ฉบับนี้ จะต้องทำขึ้นโดยผู้ที่ได้ชื่อว่า “สถาปนิก” เท่านั้น

เนื่องจากสถาปนิกถูกฝึกมาในหน้าที่ของนักออกแบบเป็นด้านหลัก ทำให้ประเด็นความสนใจในการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมจึงมุ่งไปที่การพยายามทำความเข้าใจต่อสถาปัตยกรรมในอดีตในมิติของการออกแบบสร้างสรรค์เป็นด้านหลัก ไม่ว่าจะเป็นในเชิงแนวความคิดในการออกแบบสถาปัตยกรรม การออกแบบรูปทรงและองค์ประกอบตกแต่ง หรือการออกแบบวางผังพื้นที่ใช้สอย เป็นต้น ซึ่งประเด็นเหล่านี้นักประวัติศาสตร์ศิลปะหรือนักประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมที่มิใช่สถาปนิกมักไม่ค่อยสนใจมากนัก

งานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมชิ้นสำคัญชิ้นแรกที่เขียนขึ้นโดยสถาปนิกคือ “ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในประเทศไทย” โดย นารถ โพธิประสาท ตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อ พ.ศ. 2487[128]

แม้ว่าเนื้อหาส่วนใหญ่ในเล่ม (เกือบสองในสาม) จะยึดโครงเรื่องมาจาก “ตำนานพุทธเจดีย์สยาม” ทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นการเกริ่นนำถึงมูลเหตุแห่งกำเนิดสถาปัตยกรรมในประเทศไทย มูลเหตุขอการสร้างวัดในพระพุทธศาสนา พระพุทธศาสนาในประเทศไทย หรือแม้แต่ส่วนสำคัญที่สุดของหนังสือคือ การแบ่งยุคสมัยของงานสถาปัตยกรรม ก็ยังแบ่งตามโครงของ สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ อย่างชัดเจน คือ เริ่มที่ สมัยทวารวดี สมัยศรีวิชัย สมัยลพบุรี สมัยเชียงแสน สมัยสุโขทัย สมัยศรีอยุธยา สมัยรัตนโกสินทร์ ตามลำดับ[129] รวมไปถึงการแบ่งยุคสมัยย่อยๆ ด้วย เช่น สถาปัตยกรรมสมัยอยุธยาก็ถูกแบ่งเป็น 4 ช่วงตามที่สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพได้แบ่งไว้ แต่อย่างไรก็ตาม เนื้อหาในเล่มก็ปรากฏลักษณะเฉพาะของเนื้อหาที่มีนัยสำคัญแตกต่างไปจากเดิม 2 ประการคือ

ประการที่หนึ่ง ในการสร้างโครงเรื่องยุคสมัยสถาปัตยกรรมที่แม้ว่าอ้างจากตำนานพุทธเจดีย์สยาม แต่ได้มีการเพิ่ม “ยุคไทยปัจจุบัน” ต่อจาก “สมัยรัตนโกสินทร์” ซึ่งเป็นหัวข้อใหม่ โดยเนื้อหาจะเป็นการรวบรวมรูปภาพของงานสถาปัตยกรรมที่สร้างขึ้นใหม่ใน “ยุคคณะราษฎร” (หลัง พ.ศ. 2475) อาทิ อนุสาวรีย์ประชาธิปไตย อาคารถนนราชดำเนินกลาง วัดพระศรีมหาธาตุ บางเขน กระทรวงยุติธรรม สนามกีฬาแห่งชาติ และ เมรุวัดไตรมิตร เป็นต้น มานำเสนอไว้เป็นตอนสุดท้ายของเล่ม[130]

การปรากฏขึ้นของหัวข้อ “ยุคไทยปัจจุบัน” เป็นผลสืบเนื่องทางการเมือง “ยุคคณะราษฎร” อย่างชัดเจน เพราะในสมัยนั้นเป็นสมัยหลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง คณะราษฎรได้พยายาม

---

[128] นารถ โพธิประสาท, **สถาปัตยกรรมในประเทศไทย** (พรนคร: โรงพิมพ์ไทยเขษม, 2487)

[129] มีความแตกต่างในการจัดหมวดหมู่อยู่บ้างก็คือ หนังสือประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในประเทสไทยได้ทำการแบ่งยุคสมัยออกเป็น 2 หัวข้อใหญ่ๆ คือ สถาปัตยกรรมสมัยก่อนประวัติศาสตร์ไทย (ทวารวดี ศรีวิชัย ลพบุรี) และ สถาปัตยกรรมไทย (เชียงแสน สุโขทัย อยุธยา รัตนโกสินทร์) ซึ่งแม้ว่าในตำนานพุทธเจดีย์สยามจะแสดงเค้าโครงดังกล่าวอยู่แล้ว แต่ก็ไม่ได้จัดแยกเอาไว้อย่างชัดเจนแบบนี้

[130] นารถ โพธิประสาท, **สถาปัตยกรรมในประเทศไทย**, หน้า สารบัญรูปและแผนที่ชุดที่ 9

สร้างเส้นแบ่งทางประวัติศาสตร์สังคมไทยที่สำคัญไว้คือ ประวัติศาสตร์ก่อนปี พ.ศ. 2475 ประเทศไทยถือว่า เป็นยุคที่ยังไม่เจริญเป็นอารยะแท้จริง แต่เมื่อเปลี่ยนแปลงการปกครองแล้ว คณะราษฎรจะเรียกว่าเป็นประวัติศาสตร์ “ยุคสยามใหม่” หรือ “ยุคไทยใหม่” (หลังเปลี่ยนชื่อประเทศแล้ว) ซึ่งเส้นแบ่งทางประวัติศาสตร์นี้ ได้รับการขับเน้นมากในช่วงดังกล่าว

รัฐบาลคณะราษฎรพยายามจะสร้างรูปธรรมแห่ง “ยุคไทยใหม่” ให้เกิดขึ้นในสังคมไทย เพื่อสะท้อนถึงเส้นแบ่งทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวให้ชัดเจน ไม่ว่าจะเป็น วัฒนธรรมแบบไทยใหม่ (สวมหมวก นุ่งกระโปรง เลิกกินหมาก ฯลฯ) ภาษาไทยแบบใหม่ (ตัดพยัญชนะและสระที่เสียงซ้ำกันออก) และสถาปัตยกรรมแบบใหม่ (สถาปัตยกรรมที่หยิบยืมรูปแบบสถาปัตยกรรม Modern Architecture) ทั้งหมดถูกสร้างขึ้นเพื่อแสดงให้เห็นเส้นแบ่งระหว่างสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์กับสมัยประชาธิปไตย และด้วยบริบทดังกล่าวทำให้โครงเรื่องของหนังสือ “ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในประเทศไทย” จึงต้องมี “ยุคไทยปัจจุบัน” เข้ามาประกอบด้วยเพื่อตอกย้ำให้เห็นจุดเปลี่ยนผ่านนี้ แต่หลังจากการหมดอำนาจของคณะราษฎรหลัง พ.ศ. 2490 แล้ว เราจะไม่พบการแบ่งยุคสมัยทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมที่มี “ยุคไทยปัจจุบัน” อีกเลย

ประการที่สอง (ซึ่งเป็นประเด็นสำคัญที่สุด) คือ หนังสือเล่มนี้พยายามที่จะอธิบายงานสถาปัตยกรรมโดยมองวิเคราะห์งานสถาปัตยกรรมในเชิงการออกแบบและคุณค่าแบบวิชาสถาปัตยกรรม (วิชาสถาปัตยกรรมแบบที่กลุ่มสถาปนิกนิยาม มิใช่แบบงานช่างโบราณ) ซึ่งแตกต่างจากงานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในยุคก่อนที่ส่วนมากจะเป็นการสืบค้นประวัติกำหนดอายุสมัย และพรรณนารูปทรงทางสถาปัตยกรรม โดยอ้างอิงจากโครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติเป็นหลัก

การวิเคราะห์ในลักษณะดังกล่าวจะปรากฏอยู่ในหัวข้อ “มูลเหตุแห่งกำเนิดสถาปัตยลักษณะไทย” และ “สถาปัตยลักษณะแบบไทย” โดยผู้แต่งหนังสือได้อธิบายไว้ว่า

“*.....สถาปัตยกรรมซึ่งเกิดขึ้นในประเทศไทยเป็นสถาปัตยกรรมที่มีลักษณะพิเศษอย่างหนึ่งเป็นประจำ เมื่อผู้ใดเห็นอาจบอกได้ว่าเป็นแบบอย่างอันหนึ่งที่ไสร้างสรรค์ขึ้น มีความแตกต่างกับแบบอย่างของต่างประเทศ สถาปัตยกรรมแบบไทยก็เหมือนกับสถัตยกรรมแบบอื่นๆ ซึ่งอุบัติขึ้นเนื่องจากมูลเหตุสำคัยหลายประการ อันทำให้เกิดสถาปัตยลักษณะ ณ ที่นี้จะกล่าวแต่ฉะเพาะมูลเหตุที่ทำให้เกิดสถาปัตยลักาณะไทยเท่านั้นมีอยู่ 6 ประการ คือ ภูมิศาสตร์.....วัสดุก่อสร้าง..... ดินฟ้าอากาศในประเทศไทย.....ศาสนา.....สังคม.....ประวัติศาสตร์.....*”[131] และตัวอย่างที่ทำการศึกษาวิเคราะห์ในเชิงการออกแบบสร้างสรรค์ในหนังสือเล่มนี้ เช่น

“*.....หลังคาโบสถ์ วิหารและปราสาท ที่ทำซ้อนกันหลายชั้นเป็นลักษณะประการสำคัญที่ส่งเสริมสถาปัตยกรรมไทยให้เห็นเด่นชัด และเป็นแบบอย่างแตกต่างกับสถาปัตยกรรมนานา*

[131] เรื่องเดียวกัน, หน้า 41-46.

ประเทศ .....สถาปัตยกรรมในสมัยกรีกและโรมันไม่ใคร่ส่งเสริมให้หลังคาเป็นส่วนสำคัญของอาคาร เช่นกับ แบบอย่างของไทย และบางทีก็พยายามซ่อนงำหลังคาเสียโดยสิ้นเชิงทีเดียว....."[132] และอีกตอนที่ทำการวิเคราะห์การออกแบบซ้อนชั้นหลังคาไทยว่า

"*.....ขนาดของหลังคาและส่วนสัมพันธ์ก็พอเหมาะสมกลมกลืนกันไปได้ ถ้าเป็นอาคารขนาดใหญ่ก็จำต้องขยายหลังคาให้ใหญ่ออกไปเพื่อคลุมได้ทุกส่วนของอาคารดังนี้ จึงทำให้ส่วนสัมพันธ์ของอาคารขนาดใหญ่เกิดขัดแย้งกับหมู่อาคารข้างเคียงที่เป็นขนาดเล็กกว่าได้ ฉะนั้นเพื่อป้องกันมิให้เกิดสิ่งที่ไม่ดีไม่งามขึ้น ก็จำต้องหาหนทางแก้ไข โดยแบ่งส่วนหลังคาเป็นตอนๆ จึงเกิดเป็นชั้นซ้อนกันหลายชั้นดังนี้.....*"[133]

ข้อความที่ยกมา เป็นประเด็นที่ไม่เคยอยู่ในความสนใจของงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในช่วงก่อนหน้านี้ เพราะความสนใจในเรื่องเหล่านี้ เกิดขึ้นมาพร้อมๆ กับสิ่งที่เรียกว่าสาขาวิชาสถาปัตยกรรม[134] ซึ่งงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมโดยกลุ่มสถาปนิกในยุคต่อๆ มาก็จะปรากฏประเด็นความสนใจที่มีลักษณะเฉพาะของสาขาวิชามากขึ้นเรื่อยๆ สืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน

หลัง 14 ตุลาฯ 2516: ความหลากหลาย และ การท้าทายโครงเรื่องแบบเดิม ๆ

โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมนับตั้งแต่มันถูกสร้างขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2469 จนถึงราวทศวรรษที่ 2520 กล่าวได้ว่ามีความเปลี่ยนแปลงน้อยมาก

ความก้าวหน้าของการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมแม้ว่าจะมีมากขึ้นโดยลำดับ งานเขียนปรากฏมากขึ้น ข้อมูลเพิ่มมากขึ้น ประเภทของงานสถาปัตยกรรมที่ได้รับความสนใจศึกษามีเพิ่มมากขึ้น มีการนำเข้าระเบียวิธีการศึกษาสมัยใหม่เข้ามาใช้มากขึ้น ฯลฯ แต่เมื่อพิจารณาลงลึกไปในระดับโครงสร้างทางความคิด และกรอบโครงทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมกลับพบว่า ยังคงอยู่ภายใต้โครงเรื่องแบบเดิม

แม้งานเขียนจะมีทิศทางของการศึกษาเชิงลึกที่เจาะลงไปในแง่มุมของรายละเอียดที่เพิ่มขึ้น ภายใต้ระเบียบและวิธีการศึกษาที่เป็นระบบมากขึ้น แต่ทั้งหมดล้วนอยู่ในร่มเงาของกรอบโครงทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมที่สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพทรงวางขึ้น ตั้งแต่ "ตำนานพุทธเจดีย์สยาม" เมื่อ พ.ศ. 2469 และกรอบทฤษฎีประวัติศาสตร์ 3 กรุง ที่เน้น

---

[132] เรื่องเดียวกัน, หน้า 52.

[133] เรื่องเดียวกัน, หน้า 54.

[134] อาจจะมีบ้างที่มีการวิเคราะห์ในเชิงการออกแบบในลักษณะแบบนี้ เช่น การวิเคราะห์ของสมเด็จฯ เจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์ ที่มีแทรกอยู่ในงานเขียนต่างๆ ของพระองค์ แต่ก็มิได้ออกมาในรูปงานเขียนที่เป็นกิจลักษณะเช่นนี้มาก่อน

สถาปัตยกรรมสุโขทัยคืออุดมคติสุดยอดของความเป็นไทยในทางศิลปะ ซึ่งเริ่มขึ้นโดยรัชกาลที่ 6 ผ่านงานเขียนเรื่อง “เที่ยวเมืองพระร่วง” เมื่อ พ.ศ. 2452

เหตุที่เป็นเช่นนั้น มิใช่เพราะเกิดจากความสามารถของผู้ที่ทำงานทางด้านประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมแต่อย่างใด แต่ปัจจัยสำคัญที่สุดตามความเห็นของผู้เขียนคือ เกิดขึ้นจากบริบททางสังคมของไทยเอง ที่นับตั้งแต่เริ่มปรากฏงานเขียนทางประวัติศาสตร์ในสำนึกแบบใหม่ในสมัยรัชกาลที่ 4 เรื่อยมานั้น “อดีต” (ในทุกๆ อย่าง) ยังคงเป็นเรื่องที่เล่าอยู่วนเวียนและแวดล้อมอยู่ที่สถาบันพระมหากษัตริย์

“รัฐชาติสมัยใหม่” ที่ถูกสร้างขึ้นในกลางพุทธศตวรรษที่ 25 ก็เป็นรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่มีศูนย์กลางอยู่ที่พระมหากษัตริย์ แม้จะมีการเปลี่ยนเข้าสู่ “รัฐประชาชาติ” เมื่อ พ.ศ. 2475 แต่การเปลี่ยนแปลงนี้ในส่วนที่เกี่ยวข้อกับสำนึกทางประวัติศาสตร์ก็ดูประหนึ่งว่าจะเป็นเพียงการเปลี่ยนในเชิงทฤษฎีที่ไม่ได้ส่งผลกระทบต่อโครงเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมแต่อย่างใด

อีกทั้งเมื่อเข้าสู่ทศวรรษที่ 2490 เป็นต้นมา บรรยากาศของสังคมไทยในยุค “ภัยคอมมิวนิสต์” ก็หนุนส่งให้รัฐไทยยังคงต้องใช้ประโยชน์จากโครงเรื่องทางประวัติศาสตร์แบบเดิมๆ อยู่ เพราะเป็นเครื่องมือที่ดีในการปลุกสำนึกชาตินิยมเพื่อต่อสู้จากภัยคุกคามคอมมิวนิสต์ (และเป็นประโยชน์ต่อรัฐในการอ้างอิงความชอบธรรมในอำนาจด้วย) สำนึกทางประวัติศาสตร์จะมีลักษณะผลิตซ้ำแนวทางแบบ “อนุรักษ์นิยม”

จินตนาการว่าด้วย “ชาติไทย” ยังคงวนเวียนอยู่กับ “ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์” ที่เน้นความสำคัญที่สุดอยู่ที่สถาบันกษัตริย์เป็นหลัก ความอยู่รอดของชาติขึ้นอยู่กับความอยู่รอดของสถาบันกษัตริย์

“ชาติ” มิได้มีความหมายถึงประชาชนทุกคนที่เป็นเจ้าของชาติ ตามหลักการว่าด้วย “รัฐประชาชาติ” ประชาธิปไตยแต่อย่างใด

ด้วยปัจจัยดังที่กล่าวมา โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมจึงไม่อาจหลุดพ้นกรอบโครงแบบเดิมไปได้ เพราะตราบใดที่จินตนาการว่าด้วย “ชาติ” ยังถูกยึดโยงอยู่ด้วยเรื่องเล่าและเรื่องราวของสถาบันพระมหากษัตริย์เป็นแกนสำคัญ โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม ก็ยังคงต้องอาศัยอยู่ภายใต้โครงเรื่องที่ถูกจัดแบ่งยุคสมัยโดยอิงกับยุคสมัยของอาณาจักรต่างๆ ที่ทั้งหมดล้วนแล้วแต่เป็นอาณาจักรของพระมหากษัตริย์ไทยที่กรุงเทพฯ ทั้งๆ ที่โครงเรื่องดังกล่าวเป็นเพียงผลผลิตแบบสัมพัทธ์ที่สัมพันธ์กับการเมืองในยุคของการสถาปนารัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในสมัยรัชกาลที่ 5 เท่านั้น ดังที่ได้อธิบายไว้แล้ว

อย่างไรก็ตาม มีจุดเปลี่ยนทางสังคมไทยครั้งสำคัญครั้งหนึ่งที่ได้เริ่มส่งผลกระทบต่อจินตนาการว่าด้วยชาติ ส่งผลต่อโครงสร้างประวัติศาสตร์ชาติ และแน่นอนย่อมส่งผลสืบเนื่องมาถึง

โครงเรื่องทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมด้วยเช่นกัน เหตุการณ์ดังกล่าวคือ การลุกฮือของประชาชนซึ่งนำโดยขบวนการนักศึกษา เพื่อต่อต้านระบอบเผด็จการทหารในเหตุการณ์ 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516

เหตุการณ์ดังกล่าว นักประวัติศาสตร์ได้กล่าวไว้ว่า เป็นทั้งการปฏิวัติทางการเมืองและการปฏิวัติทางภูมิปัญญา ที่มีผลสะเทือนต่อตัวแบบโครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติแบบเดิมๆ ที่รัฐไทยกอดเอาไว้ตั้งแต่สมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์เป็นต้นมา ความรู้ดั้งเดิมเกี่ยวกับ “อดีต” ในแบบเดิมได้ถูกท้าทายและปฏิเสธ เกิดมีสำนึกที่โหยหาเรื่องเล่าของ “อดีต” ในแบบใหม่ๆ[135] ที่สอดรับการกระแสการมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชนที่เพิ่มสูงขึ้น จินตนาการว่าด้วย “ชาติ” เริ่มถูกขอแบ่งปันความเป็นเจ้าของมาอยู่ในมือประชาชนมากขึ้น แม้ว่าจะยังไม่ได้มากมายนักก็ตาม

นอกจากนี้ ภายหลังเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519 ที่ถือว่าเป็นจุดสูงสุดในเชิงรูปธรรมของสถานการณ์ภัยคอมมิวนิสต์ในสังคมไทย สถานการณ์ภัยคอมมิวนิสต์ก็เริ่มลงลงและสลายตัวไปในที่สุด จนกล่าวได้ว่า ในปลายทศวรรษที่ 2520 ผีคอมมิวนิสต์ก็ไม่ได้ถูกอธิบายอย่างรุนแรงและสุดโต่งอีกแล้วว่า เป็นศัตรูของชาติไทยที่จะต้องทำให้ “ความเป็นไทย” สูญสลายลงแต่อย่างใด

แน่นอน สิ่งที่อธิบายมาทั้งหมด มิได้ทำให้ชาติไทยที่มีศูนย์กลางความสำคัญอยู่ที่สถาบันกษัตริย์ ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญในการค้ำยันประวัติศาสตร์ชาติที่เล่าความเจริญของชาติผ่านพระราชกรณียกิจของกษัตริย์ไทย และการแบ่งยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ที่ยึดตามราชอาณาจักรในแบบทฤษฎีประวัติศาสตร์ 3 กรุง ต้องพังทลายลงไป หรืองานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมตามโครงเรื่องแบบเดิมต้องหายไปแต่อย่างใด

แต่อย่างน้อย หลังทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา เราจะพบเห็นงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมจำนวนหนึ่งที่หลุดออกจากโครงเรื่องทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมแบบเดิมออกไป อันเป็นผลกระทบทางสังคมและการเมืองไทยหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 ซึ่งจากการศึกษาสามารถสรุปให้เห็นเป็นแนวทางสำคัญๆ ได้อย่างน้อย 3 แนวทาง ดังต่อไปนี้

แนวทางที่หนึ่ง การศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมท้องถิ่น

ผลกระทบสำคัญประการหนึ่งของเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 คือ การเสื่อมถอยลงบ้างของประวัติศาสตร์ชาติไทยในแบบที่ยึดเรื่องเล่าจากรัฐอาณาจักรส่วนกลาง (ทฤษฎีประวัติศาสตร์ 3 กรุง) เป็นตัวเดินเรื่องหลัก ปัญญาชนท้องถิ่นทั่วประเทศเกิดความตื่นตัวในเรื่องท้องถิ่นและเอกลักษณ์ของท้องถิ่นมากขึ้น

ในทศวรรษที่ 2520 คุณค่าแบบท้องถิ่นในแง่มุมต่างๆ รวมถึงประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ได้ถูกยกชูขึ้นมาเป็นคุณค่าที่สำคัญแข่งกับประวัติศาสตร์ชาติฉบับเดิม ปรากฏการณ์นี้ส่วนหนึ่งเป็น

---

[135] ดูใน ธงชัย วินิจจะกูล, “การเปลี่ยนแปลงภูมิทัศน์ของอดีต: ประวัติศาสตร์ใหม่ในประเทสไทยหลัง 14 ตุลาคม,” ใน **สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์** (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย [สกว.], 2543), หน้า 18.

ผลกระทบจากการพัฒนาประเทศในต้นทศวรรษที่ 2500 ด้วยที่เกิดการขยายตัวของระบบการศึกษาระดับมหาวิทยาลัยไปสู่ท้องถิ่น เช่น การเปิดมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ มหาวิทยาลัยขอนแก่น ฯลฯ ซึ่งทำให้เกิดการค้นคว้าศึกษาเรื่องราวของท้องถิ่นเพิ่มสูงขึ้นโดยอัตโนมัติ

การอธิบายประวัติศาสตร์ศิลปะและสถาปัตยกรรมแบบเดิมที่เน้นแต่อาณาจักรสยามส่วนกลาง ก็ได้เริ่มถูกท้าทายโดยนักวิชาการหลากหลายสาขาเช่นเดียวกัน ที่สำคัญคือ แนวการศึกษาของ ศรีศักร วัลลิโภดม ซึ่งอธิบายประวัติศาสตร์ว่า มีหลายศูนย์กระจายเต็มไปหมด มิใช่มีแต่เฉพาะ สุโขทัย อยุธยา รัตนโกสินทร์ งานชิ้นสำคัญชิ้นหนึ่งคือ “แอ่งอารยธรรมอีสาน” ซึ่งเป็นงานศึกษาเกี่ยวกับภูมิศาสตร์ ท้องถิ่น และท้องที่ในดินแดนอีสาน[136] ซึ่งประวัติศาสตร์ชาติฉบับเดิมไม่สนใจ งานชิ้นนี้ช่วยเปิดภาพลักษณ์ใหม่แก่อีสานในฐานะที่เป็นแหล่งอารยธรรมเก่าแก่โบราณมาช้านาน และเก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยด้วย

นักวิชาการอีกท่านที่สำคัญในการปลุกกระแสท้องถิ่นให้เกิดขึ้นในวงการศึกษาทางสิลปะและสถาปัตยกรรมคือ ธิดา สาระยา งานที่สำคัญเช่น “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น” ซึ่งให้มโนทัศน์และคุณค่าทางการเมืองใหม่ๆ แก่ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น[137]

ภายใต้กระแสท้องถิ่นนิยมที่เริ่มพุ่งสูงขึ้น งานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมก็รับเอาแนวทางนี้เข้ามาแทนที่แนวทางเดิมเช่นกัน

ในช่วงหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 เป็นต้นมา ได้เกิดงานเขียนที่เกี่ยวกับสถาปัตยกรรมท้องถิ่นขึ้นเป็นจำนวนมาก และยังเพิ่มขึ้นในอัตราที่สูงมากในปัจจุบัน งานชิ้นสำคัญๆ มีอาทิ “ศิลปะสถาปัตยกรรมล้านนา” โดย เสนอ นิลเดช พ.ศ. 2526[138], “สิมอีสาน” โดย วิโรฒ ศรีสุโร พ.ศ. 2536[139], “เรือนลานนาไทยและประเพณีการปลูกเรือน” ของ อนุวิทย์ เจริญศุภกุล และ วิวัฒน์ เตมียพันธ์ พ.ศ. 2521[140], “เรือนกาแล” ของ เฉลียว ปิยะชน พ.ศ. 2532[141], “เรือนอีสานและประเพณีการอยู่อาศัย” ของ สมชาย นิลอาธิ พ.ศ. 2530[142], “เรือนไทยมุสลิมในจังหวัด

---

[136] ดูใน ศรีศักร วัลลิโภดม, **แอ่งอารยธรรมอีสาน** (กรุงเทพฯ: มติชน, 2533)

[137] ดูใน ธิดา สาระยา, **ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น** (กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2529)

[138] ดูใน เสนอ นิลเดช, **ศิลปะสถาปัตยกรรมล้านนา** (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์บำรุงนุกูลกิจ, 2526)

[139] ดูใน วิโรฒ ศรีสุโร, **สิมอีสาน** (กรุงเทพฯ: เมฆาเพลส, 2536)

[140] ดูใน อนุวิทย์ เจริญศุภกุล และ วิวัฒน์ เตมียพันธ์, **เรือนลานนาไทยและประเพณีการปลูกเรือน** (กรุงเทพฯ: อักษรสัมพันธ์, 2521)

[141] ดูใน เฉลียว ปิยะชน, **เรือนกาแล** (เชียงใหม่: คณะแพทยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2532)

[142] ดูใน สมชาย นิลอาธิ, “เรือนอีสานและประเพณีการอยู่อาศัย,” ใน **สถาปัตยกรรมอีสาน** (กรุงเทพฯ: เมฆาเพลส, 2530), หน้า 137-140.

ชายแดนภาคใต้” โดย เขต รัตนจรณะ พ.ศ. 2527[143], “บ้านและหมู่บ้านพื้นถิ่น” พ.ศ. 2538 โดย อรศิริ ปาณินท์[144] เป็นต้น

แนวทางที่สอง งานที่มุ่งทบทวนตรวจสอบและท้าทายโครงเรื่องประวัติศาสตร์ศิลปะและสถาปัตยกรรมแบบเดิม

ผลสะเทือนหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 ในเชิงสำนึกทางประวัติศาสตร์ ที่นอกจากจะทำให้ประเด็นความสนใจทางสถาปัตยกรรมเริ่มออกนอกเส้นแบ่งแบบเดิมไปในพื้นที่ของสถาปัตยกรรมพื้นถิ่นดังกล่าวมาแล้ว ยังส่งผลในแง่ของการย้อนกลับมาวิพากษ์โครงเรื่องประวัติศาสตร์กระแสหลักในแบบเดิมๆ ด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “ทฤษฎีประวัติศาสตร์ 3 กรุง” และการแบ่งยุคสมัยทางศิลปะและสถาปัตยกรรมออกเป็น 7 สมัยในตำนานพุทธเจดีย์สยาม

การเกิดขึ้นของวารสาร “ศิลปวัฒนธรรม” โดย สุจิตต์ วงษ์เทศ เป็นรูปธรรมสำคัญยิ่งของกระแสนี้ โดยนับตั้งแต่ “ศิลปวัฒนธรรม” ฉบับปฐมฤกษ์ซึ่งออกใน พ.ศ. 2522 ก็ได้โปรยหัวเรื่องหลักไว้ว่า “ชำแหละประวัติศาสตร์สุโขทัย” เนื้อหาภายในก็มีลักษณะเข้ารื้อถอนโครงเรื่องประวัติศาสตร์แบบเดิมอย่างชัดเจน เช่นคำกล่าวในบทความหนึ่งที่ว่า “เลิกพูดถึงอาณาจักรน่านเจ้าที่เป็นเรื่องของประวัติศาสตร์ไทยได้หรือยัง”[145] หรือบทความในฉบับเดียวกันที่มีชื่อว่า “ไม่มีนางนพมาศในสมัยสุโขทัย” เป็นต้น

นอกจากวารสารศิลปวัฒนธรรมแล้ว งานเขียนอื่นก็ไม่ต่างกันนัก เช่น “สุโขทัยไม่ใช้ราชธานีแห่งแรกของไทย” ใน พ.ศ. 2526 เป็นต้น อาจกล่าวได้ว่าค่าย “ศิลปวัฒนธรรม” ได้เป็นพื้นที่ทางวิชาการที่สำคัญหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 ในการเข้าไปสำรวจตรวจสอบทบทวนและวิพากษ์โครงเรื่องปรวัติศาสตร์ศิลปะและสถาปัตยกรรมไทย อีกเล่มนี้ที่มีบทบาทไม่แพ้กันแต่อาจจะมีลีลาที่นุ่มนวลกว่าก็คือ “วารสารเมืองโบราณ” ซึ่งเริ่มวางแผงฉบับแรก พ.ศ. 2517 เป็นต้นมา

ส่วนงานที่เน้นตรวจสอบทบทวนโครงเรื่องใน “ตำนานพุทธเจดีย์สยาม” ก็เริ่มปรากฏให้เห็น อาทิ “ข้อคิดเห็นเกี่ยวกับแบบศิลปในประเทศไทย คัดเลือกจากพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติสาขาส่วนภูมิภาค” โดย พิริยะ ไกรฤกษ์ พ.ศ. 2520 ที่เสนอว่า การแบ่งยุคสมัยของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพไม่ถูกต้อง เพราะศิลปะมิได้เกิดขึ้นและสลายไปตามการเกิดขึ้นของรัฐ โดยเสนอใหม่ว่าน่าจะมีการแบ่งยุคตาม”เชื้อชาติ” หรือ “ชนชาติ” มากกว่า โดยแบ่งเป็น ศิลปมอญ ศิลป

---

[143] ดูใน เขต รัตนจรณะ, **เรือนไทยมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้** (กรุงเทพฯ: ศิริวัฒนาการพิมพ์, 2527)

[144] ดูใน อรศิริ ปาณินท์, **บ้านและหมู่บ้านพื้นถิ่น** พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานพระราชทานเพลิงศพเป็นกรณีพิเศษ นางสิริมา มุสิกบุตร 18 กรกฎาคม พ.ศ. 2538 (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2538)

[145] ดูใน “อาณาจักรสุโขทัย ไม่ได้มาจากน่านเจ้า,” **ศิลปวัฒนธรรม** ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 (พฤศจิกายน 2522): 58.

เขมร ศิลปไทย และ ศิลปกลุ่มชนภาคใต้[146] และต่อมาก็ได้เสนอใหม่โดยให้มีการแบ่งยุคสมัยออกตามลัทธิทางศาสนาแทน[147]

นอกจากนี้ พิริยะ ไกรฤกษ์ ยังวิจารณ์การแบ่งยุคสมัยงานสถาปัตยกรรมสมัยอยุธยาออกเป็น 4 สมัยด้วยว่าไม่ถูกต้อง และนำเสนอวิธีการศึกษาใหม่โดยใช้รูปภาพที่ชาวยุโรปเขียนขึ้นในพุทธศตวรรษที่ 23 มาเป็นตัวอ้างอิงในการศึกษาแทน[148] ซึ่งทำให้รายละเอียดในการกำหนดอายุสมัยสถาปัตยกรรมอยุธยามีความเปลี่ยนแปลงไปจากเดิมเป็นอย่างมาก

แนวทางที่สาม งานประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมโดยกลุ่มสถาปนิก

นับจากหนังสือ “ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในประเทศไทย” ของ นารถ โพธิประสาท เมื่อ พ.ศ. 2487 เป็นต้นมา งานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมโดยสถาปนิกก็ดูจะไม่มีปรากฏออกมามากนัก แต่หลังจากเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 โดยเฉพาะหลัง พ.ศ. 2520 เป็นต้นมา ปริมาณงานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมโดยสถาปนิกก็ดูมีปริมาณเพิ่มมากขึ้นเป็นลำดับ

แม้ว่า ณ ขณะนี้ ผู้เขียนจะยังไม่สามารถอธิบายความเกี่ยวพันดังกล่าวนี้ได้อย่างชัดเจนนัก แต่สิ่งหนึ่งที่เห็นได้ชัดก็คือ งานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมโดยสถาปนิกจะเริ่มมีประเด็นสนใจที่เฉพาะตัวและสัมพันธ์กับสาขาวิชา โดยประเด็นความสนใจหลายอย่างจะมีลักษณะที่หลุดออกไปจากกรอบความคิดและความสนใจในแบบโครงประวัติศาสตร์ชาติฉบับเดิม ซึ่งดูจะเป็นกระแสร่วมที่เกิดขึ้นต่องานเขียนประวัติศาสตร์หลัง 14 ตุลาคม 2516 เป็นต้นมา

ในงานชิ้นนี้คงไม่อาจจะนำงานเขียนในแวดวงสถาปนิกมากล่าวแจกแจงรายละเอียดทั้งหมดได้ ด้วยข้อจำกัดหลายประการ อีกทั้งไม่ใช่วัตถุประสงค์ของการศึกษา ดังนั้นจะขอกล่าวถึงแต่พอสังเขปเพื่อให้เห็นภาพรวมของทิศทางงานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรรมตั้งแต่ทศวรรษที่ 2520 จนถึงปัจจุบัน

ประเด็นความสนใจและแนวทางที่ผู้เขียนคิดว่าน่าสนใจและควรจะกล่าวถึงในที่นี้มีอยู่ 5 ประการแน่นอนว่า 5 ประการนี้ ไม่ใช่ลักษณะพิเศษที่ผุดลอยขึ้นในสมองของสถาปนิกโดดๆ โดยไม่สัมพันธ์กับแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมที่ผ่านมาก่อนแต่อย่างใด หลายชิ้นอิงอาศัยโครงรื่องตามพระดำริของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ หลายชิ้นอิงฐานความคิดแบบสุโขทัยรัฐในอุดมคติ แต่หลายชิ้นก็ไม่ได้อิงอาศัยแนวคิดดังกล่าวเลย

ประการที่หนึ่ง เน้นการศึกษาหาแนวความคิดที่อยู่เบื้องหลังการการออกแบบงานสถาปัตยกรรมไทย ผลงานชิ้นสำคัญที่จัดอยู่ในกลุ่มนี้คือ “สถาปัตยกรรมแบบไทยเดิม” โดย โชติ

---

[146] ดูใน พิริยะ ไกรฤกษ์, **ข้อคิดเห็นเกี่ยวกับแบบศิลปในประเทศไทย คัดเลือกจากพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติสาขาส่วนภูมิภาค** (กรุงเทพฯ: อมรินทร์การพิมพ์, 2520)

[147] พิริยะ ไกรฤกษ์, “การปรับเปลี่ยนยุคสมัยของพุทธศิลป์ในประเทสไทย,” **เมืองโบราณ** ปีที่ 25 ฉบับที่ 2 (เมษายน-มิถุนายน 2542): 11.

[148] ดูใน พิริยะ ไกรฤกษ์, **ศิลปะสุโขทัยและอยุธยา ภาพลักษณ์ที่ต้องเปลี่ยนแปลง**, หน้า 109-206.

กัลยาณมิตร พ.ศ. 2525 เนื้อหาเป็นการวิเคราะห์แนวความคิดในการออกแบบสถาปัตยกรรมไทยภายใต้แนวคิดในเชิงพุทธปรัชญา เช่น ไตรภูมิพระร่วง คติจักรวาล[149], “น้ำ” โดย สุเมธ ชุมสาย ณ อยุธยา พ.ศ. 2525 เนื้อหาเป็นการตีความการออกแบบงานสถาปัตยกรรมไทยว่าเกิดขึ้นภายใต้คติเกี่ยวกับ “น้ำ”[150] และ “คติ สัญลักษณ์ และความหมายของซุ้มประตู-หน้าต่างไทย” โดย สมคิด จิระทัศนกุล พ.ศ. 2546[151] เป็นต้น

ประการที่สอง เน้นการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม โดยใช้วิธีศึกษาเชิงเทคนิคและโครงสร้างมาเป็นเครื่องมือในการศึกษา งานในกลุ่มนี้ที่สำคัญคือ “การศึกษาระบบโครงสร้างและระเบียบการก่ออิฐในอาคารโบราณสถาน” โดย อนุวิทย์ เจริญศุภกุล ที่เขียนขึ้นระหว่าง พ.ศ. 2516-2519[152], “แบบโครงสร้างและระเบียบการก่ออิฐสถาปัตยกรรมสกุลช่างเขมรและศรีวิชัย” โดย อนุวิทย์ เจริญศุภกุล พ.ศ. 2524[153] เป็นต้น

ประการที่สาม เน้นการศึกษาสถาปัตยกรรมในอดีตเพื่อค้นหาเอกลักษณ์ทางรูปแบบของสถาปัตยกรรม งานในกลุ่มนี้ที่สำคัญ อาทิ ”ลักษณะเฉพาะของสถาปัตยกรรมสมัยอยุธยาตอนปลาย” โดย สมใจ นิ่มเล็ก พ.ศ. 2530[154], “รูปแบบพระอุโบสถและพระวิหารในสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว” โดย สมคิด จิระทัศนกุล พ.ศ. 2547[155] หรือ “การศึกษาอิทธิพลของสถาปัตยกรรมจีนที่มีต่อสถาปัตยกรรมในประเทศไทย ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว” โดย ไขแสง ศุขะวัฒนะ พ.ศ. 2521[156] งานชิ้นนี้น่าสนใจเพราะ เป็นการศึกษาที่เน้นเรื่องวัฒนธรรมจีนที่เข้ามาผสมในงานสถาปัตยกรรมไทย แน่นอนว่าสิ่งนี้เป็นสิ่งที่ปรากฏชัดเวลาคนทั่วไปมองสถาปัตยกรรมในสมัยรัชกาลที่ 3 แต่ภายใต้บริบทก่อนทศวรรษ 2520 ซึ่งไม่เปิด

---

[149] โชติ กัลยาณมิตร, “ภาค 4: สถาปัตยกรรมแบบไทยเดิม,” ใน **ลักษณะไทย เล่ม 1-ภูมิหลัง** (กรุงเทพฯ: ธนาคารกรุงเทพจำกัด, 2525), หน้า 296-417.

[150] สุเมธ ชุมสาย ณ อยุธยา, “ภาค 3: น้ำ,” ใน เรื่องเดียวกัน, หน้า 142-294.

[151] สมคิด จิระทัศนกุล, **คติ สัญลักษณ์ และความหมายของ “ซุ้มประตู-หน้าต่าง” ไทย** (กรุงเทพฯ: คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2546)

[152] อนุวิทย์ เจริญศุภกุล, “การศึกษาระบบโครงสร้างและระเบียบการก่ออิฐในอาคารโบราณสถาน,” **โบราณคดี** ปีที่ 5 ฉบับที่ 1 (กรกฎาคม 2516): 14-25; ปีที่ 5 ฉบับที่ 2 (-): 129-143; ปีที่ 5 ฉบับที่ 3 (สิงหาคม 2517): 283-301; ปีที่ 5 ฉบับที่ 4 (พฤศจิกายน 2517): 363-378; ปีที่ 6 ฉบับที่ 1 (มิถุนายน 2518): 120-139; ปีที่ 6 ฉบับที่ 2 (ธันวาคม 2518): 57-76; ปีที่ 6 ฉบับที่ 3 (พฤษภาคม 2519): 61-77; ปีที่ 6 ฉบับที่ 4 (-): 50-62.

[153] อนุวิทย์ เจริญศุภกุล, **แบบโครงสร้างและระเบียบการก่ออิฐสถาปัตยกรรมสกุลช่างเขมรและศรีวิชัย** = The structure types and pattern bonds of Khmer and Srivijayan brick architecture in Thailand (กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา สยามสมาคมฯ และมูลนิธิเจมส์ทอมป์สัน, 2524)

[154] สมใจ นิ่มเล็ก, “ลักษณะเฉพาะของสถาปัตยกรรมสมัยอยุธยาตอนปลาย,” **หน้าจั่ว** ฉบับที่ 7 (2530): 1-20.

[155] สมคิด จิระทัศนกุล, **รูปแบบพระอุโบสถและพระวิหารในสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว** (กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2547)

[156] ไขแสง ศุขะวัฒนะ, **การศึกษาอิทธิพลของสถาปัตยกรรมจีนที่มีต่อสถาปัตยกรรมในประเทศไทย ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว** (กรุงเทพฯ: มูลนิธิเจมส์ทอมป์สัน, 2521)

โอกาสให้ “ความเป็นจีน” ที่มีนัยของคอมมิวนิสต์ ได้มีพื้นที่ในสังคมไทยมากนัก ดังนั้นประเด็นศึกษาในลักษณะนี้จึงเพิ่งปรากฏให้เห็นในช่วงหลังทศวรรษที่ 2520

ประการที่สี่ เน้นการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมประเภทเรือนพักอาศัยในอดีต ซึ่งเป็นพื้นที่ที่ไม่เคยได้รับความสนใจศึกษามาก่อนในอดีต แต่กลุ่มสถาปนิกที่สนใจประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมได้เริ่มทำการศึกษาขึ้นเป็นกลุ่มแรกๆ และเป็นแนวทางสำคัญที่ยังคงปรากฏอย่างมากในปัจจุบัน และสอดคล้องกับกระแส “ท้องถิ่นนิยม” ที่กล่าวไว้ในแนวทางที่หนึ่ง งานในกลุ่มนี้ อาทิ “บ้านไทยภาคกลาง” โดย สมภพ ภิรมย์ พ.ศ. 2512 “โครงการค้นคว้าวิจัยเรืองเรือนไทยเดิม” โดย ฤทัย ใจจงรัก พ.ศ. 2518 “เรือนลานนาไทยและประเพณีการปลูกเรือน” โดย อนุวิทย์ เจริญศุภกุล และ วิวัฒน์ เตมียพันธ์ พ.ศ. 2521, “บ้านและหมู่บ้านพื้นถิ่น” โดย อรศิริ ปาณินท์ พ.ศ. 2538 เป็นต้น

ประการที่ห้า เน้นการศึกษาพัฒนาการของรูปแบบสถาปัตยกรรมในประวัติศาสตร์ ด้วยวิธีการทางสถาปัตยกรรม แนวทางนี้เป็นแนวที่ผสานระหว่างการใช้ข้อมูลทางประวัติศาสตร์เข้ากับทักษะวิชาทางสถาปัตยกรรม เช่น การรังวัดเขียนแบบสถาปัตยกรรม การวิเคราะห์โครงสร้างอาคาร การสันนิษฐานรูปทรงทางสถาปัตยกรรม เป็นต้น จากนั้นนำข้อมูลทั้งหมดมาประมวลเพื่อแยกแยะพัฒนาการของการก่อสร้างและรูปแบบสถาปัตยกรรม ซึ่งแนวทางการศึกษานี้ เป็นแนวทางที่เริ่มขึ้นอย่างเป็นระบบโดย เสนอ นิลเดช[157] อาจารย์ประจำคณะสถาปัตยกรรมมหาวิทยาลัยศิลปากร ตั้งแต่ราวทศวรรษที่ 2530 เป็นต้นมา ตัวอย่างงานในแนวนี้คือ การสันนิษฐานรูปแบบพระวิหารวัดพระศรีสรรเพ็ชญ์ ที่อยุธยา ซึ่งจากการศึกษาด้วยวิธีการนี้ได้ทำให้พบว่า รูปแบบทางสถาปัตยกรรมของวิหารหลังนี้ มีลักษณะการออกแบบชั้นหลังคาที่ได้รับอิทธิพลมาจากวิหารที่สร้างขึ้นในวัฒนธรรมสุโขทัย[158] หรือ การสันนิษฐานรูปแบบสถาปัตยกรรมพระที่นั่งวิหารสมเด็จ ที่อยุธยา[159] เป็นต้น[160]

อย่างไรก็ตาม แนวทางทั้งสามแนวที่ยกมา ก็ยังไม่อาจกล่าวได้ว่า มีพลังที่มากพอจะเข้ามาแทนที่โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมแบบเดิมที่อิงอยู่กับประวัติศาสตร์ชาติฉบับราชการ

---

[157] แม้ว่า ร.ศ. เสนอ นิลเดช จะมิใช่ผู้ที่ศึกษาทางด้านสถาปัตยกรรมมาโดยตรง แต่ก็เป็นนักวิชาการที่ทำงานร่วมกับสถาปนิกมายาวนาน และเป็นบุคคลที่ดึงทักษะวิชาทางสถาปัตยกรรมมาประยุกต์ใช้ในการศึกษาทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมเป็นบุคคลแรกๆ

[158] เสนอ นิลเดช, **วัดพระศรีสรรเพชญ์** (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2546)

[159] เสนอ นิลเดช, **การสันนิษฐานรูปแบบสถาปัตยกรรมพระที่นั่งพระวิหารสมเด็จ** (กรุงเทฯ: ศูนย์ข้อมูลสถาปัตยกรรมไทย, 2550)

[160] ทั้งห้ากลุ่มนี้ เป็นเพียงการรวบรวมลักษณะประเด็นความสนใจบางประการของกลุ่มสถาปนิกที่สนใจเขียนงานทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมพอสังเขปเท่านั้น เพื่อชี้ให้เห็นลักษณะเฉพาะของการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมที่ทำโดยสถาปนิก โดยไม่ได้ตั้งใจที่จะรวบรวมแนวทางทั้งหมดอย่างครอบคลุมทุกประเด็น เพราะไม่ใช่เป้าหมายของการศึกษาชิ้นนี้แต่อย่างใด

ได้ แนวทางทั้งหมดที่กล่าวมานี้ ยังคงเป็นเพียงหน่ออ่อนที่รอการเติบโต พัฒนา และเข้าแทนที่โครงเรื่องประวัติศาสตร์แบบเดิม

ปัจจัยสำคัญที่จะนำไปถึงจุดนั้นได้ ย่อมมิใช่เกิดขึ้นจากความสามารถของนักประวัติศาสตร์แต่เพียงอย่างเดียว (ดังที่กล่าวไว้แล้วเช่นกันว่า ความคับแคบของแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในช่วงที่ผ่านมาก็มิใช่เกิดขึ้นจากการไร้ความสามารถของนักประวัติศาสตร์) แต่ปัจจัยสำคัญที่สุดคือ การปรับเปลี่ยนจินตนการว่าด้วยชาติไทยต่างหาก

เมื่อใดก็ตามที่จินตนาการว่าด้วยชาติไทยเปลี่ยน และนิยามความเป็นไทยเปลี่ยน เมื่อนั้นบรรยากาศทางสังคมก็จะเปิดกว้างและเอื้อให้เกิดโครงเรื่องประวัติศาสตร์ชาติในรูปแบบใหม่ ซึ่งผลกระทบสืบเนื่องต่อมาก็คือ โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม ก็ย่อมเปลี่ยนแปลงตามไปด้วยอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้

บทสรุป

งานศึกษาชิ้นนี้ เป็นการศึกษาความเปลี่ยนแปลง ในการสร้าง “ความรู้” ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทยโดยนักวิชาการไทย นับตั้งแต่เริ่มมีกระบวนการศึกษาหาความรู้อย่างเป็นระบบสมัยใหม่ ในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 25 จนถึงปัจจุบันอย่างสังเขป งานชิ้นนี้พยายามที่จะเข้าไปสำรวจ “โครงเรื่อง” ของงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในช่วงต่างๆ ว่าเกิดขึ้นได้อย่างไร ภายใต้เหตุปัจจัยอะไร โดยเน้นประเด็นการวิเคราะห์ไปที่ความสัมพันธ์ระหว่าง “ชุดความรู้ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย” กับ “ความเปลี่ยนแปลงทางสังคม” อันเนื่องมาจากการเปลี่ยนผ่านจาก “รัฐจารีต” มาสู่ “รัฐชาติสมัยใหม่”

จากการศึกษาพบว่า ความเปลี่ยนแปลง ในการสร้าง “ความรู้” ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทยสามารถแบ่งได้เป็น 5 ช่วงที่สำคัญดังต่อไปนี้

ช่วงที่ 1 เป็นยุคแรกของงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม ความเปลี่ยนแปลงได่ก่อตัวขึ้นพร้อมๆ กับการศึกษาหาความรู้ทางประวัติศาสตร์และโบราณคดีสมัยใหม่ในสมัยรัชกาลที่ 4 ภายใต้บรรยากาศของยุคสมัยแห่งการล่าอาณานิคม

งานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมจะคำนึงถึงระเบียบวิธีสมัยใหม่มากขึ้น เน้นการหาหลักฐานเชิงประจักษ์ การขุดค้น สำรวจ และให้ความสำคัญกับความเป็นเหตุเป็นผลมากขึ้น ที่สำคัญคือ เป็นจุดเริ่มแรกที่งานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมจะแยกตัวออกจากงานเขียนประเภท “ตำนาน” ที่มักอ้างอิงอยู่กับคติความเชื่อทางศาสนา กรอบวิธีการมองและอธิบาย “อดีต” ของงานสถาปัตยกรรมจะเปลี่ยนจากการอ้างอิงความเชื่อในเรื่อง “เวลาแบบไตรภูมิ” มาสู่ “เวลาเชิงประจักษ์” งานเขียนที่สำคัญในช่วงนี้คือ “เรื่องพระปฐมเจดีย์” ของ เจ้าพระยาทิพากรวงษ์

ช่วงที่ 2 เป็นช่วงเวลาที่รัฐสยามเปลี่ยนผ่านจาก “รัฐแบบจารีต” มาสู่ “รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์” ในสมัยรัชกาลที่ 5 (สยามใหม่) ซึ่งภายใต้อุดมการณ์ของ “รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์” สิ่งสำคัญที่สุดประการหนึ่งที่จะสร้างความชอบธรรมให้กับรัฐรูปแบบใหม่ดังกล่าวคือ การสร้าง “ประวัติศาสตร์แห่งชาติ” ซึ่งจะแสดงบทบาทเป็น “ความทรงจำ” ร่วม ที่ทุกคนในขอบเขตดินแดนสยามใหม่จะได้ใช้จดจำร่วมกัน มีสำนึกของความเป็นพวกเดียวกัน

จากบริบทดังกล่าว ทำให้ “ความรู้” ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในช่วงนี้ถูกผลิตขึ้นเพื่อตอบสนองต่อบริบททางการเมืองของการสถาปนารัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ โดย “โครงเรื่อง” ของงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในยุคนนี้ มักแสดงให้เห็นถึงความพยายามในการอธิบายความชอบธรรมของรัฐสยามในการผนวกรวมดินแดนประเทศราชต่างๆ เพื่อสถาปนา “รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์” งานเขียนที่สำคัญในช่วงนี้คือ “เรื่องวัดสมอราย อันมีนามว่าวัดราชาธิวาส” พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 5

ช่วงที่ 3 เป็นช่วงที่เกิดงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมเพิ่มมากขึ้นทั้งในเชิงปริมาณและคุณภาพ และมีลักษณะเป็นกิจจะลักษณะมากขึ้น ในด้านเนื้อหาพบว่า การสร้าง “ความรู้” ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมจะถูกเปลี่ยนเป้าหมายจากเพื่อการสร้างความชอบธรรมในการสถาปนา “รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์” มาสู่การสร้างความภูมิใจใน “ความเป็นไทย” ภายใต้บริบททางการเมืองแบบ “ชาตินิยมไทย” ในสมัยรัชกาลที่ 6

งานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทยในช่วงนี้จะมีจุดเน้นคือ การเริ่มให้ความสำคัญกับศิลปะและสถาปัตยกรรมสมัยสุโขทัยว่า เป็นจุดเริ่มต้นของประวัติศาสตร์ศิลปะและสถาปัตยกรรมของไทยทั้งหมด ซึ่งแนวคิดนี้จะส่งผลมาถึงงานศึกษาทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทยในปัจจุบันเป็นอย่างมาก งานเขียนที่สำคัญคือ “เที่ยวเมืองพระร่วง” พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 6

นอกจากนี้ ในช่วงดังกล่าวได้เกิดงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมชิ้นสำคัญที่สุดคือ “ตำนานพุทธเจดีย์สยาม” พระนิพนธ์ในสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ งานชิ้นนี้เป็นงานเขียนที่สร้างสิ่งที่เรียกว่า “โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย” ขึ้นเป็นครั้งแรก ซึ่ง “โครงเรื่อง” นี้จะกลายมาเป็นเสาหลักทางวิชาการให้กับการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทยจวบจนกระทั่งในปัจจุบัน

ช่วงที่ 4 เป็นช่วงเวลาหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองในปี พ.ศ. 2475 จนถึงราวทศวรรษ 2510 กล่าวโดยภาพรวมของยุคสมัยนี้ งานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมมีลักษณะสำคัญคือ การผลิตซ้ำกรอบแนวคิดมาจากยุคก่อนหน้าอย่างชัดเจน

โครงสร้าง “ความรู้” ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมส่วนใหญ่ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลทางความคิดของ สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ และ รัชกาลที่ 6 เป็นหลัก ไม่มีการสร้าง

มุมมองใหม่ที่โดดเด่นแต่อย่างใด ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะ บริบทสังคมไทยที่ตกอยู่ภายใต้กระแสความคิดทางประวัติศาสตร์แบบ “ราชาชาตินิยม” ที่ผนวกรวมเข้ากับปัญหา “ภัยคอมมิวนิสต์” หลัง พ.ศ. 2490 บริบทดังกล่าวเรียกร้องแนวความรู้ทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในแบบที่รัชกาลที่ 6 และ สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงสถาปนาไว้เท่านั้น

อย่างไรก็ตาม มีจุดเปลี่ยนแปลงสำคัญบางอย่างที่น่าสนใจคือ ในช่วงนี้ได้เกิดการสถาปนา “วิชาชีพทางสถาปัตยกรรม” และ “วิชาชีพสถาปนิก” โดยจุดเปลี่ยนดังกล่าวได้ก่อให้เกิดขอบเขตเฉพาะของสาขาวิชาสถาปัตยกรรมโดยตรงขึ้น ซึ่งผลกระทบสืบเนื่องก็คือ ทำให้ประเด็นการศึกษาทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมเริ่มมีการแตกรายละเอียดออกไปจากเดิม งานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมที่กระทำโดยกลุ่มสถาปนิกจะเริ่มมีลักษณะเฉพาะที่สะท้อนลักษณะของวิชาชีพและสะท้อนความสนใจเฉพาะด้านทางสถาปัตยกรรมมากขึ้น งานเขียนที่สำคัญคือ “ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในประเทศไทย” โดย นารถ โพธิประสาท

ช่วงที่ 5 เป็นช่วงเวลาหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516 เป็นต้นมา การลุกฮือของประชาชนในเหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์การเมืองไทยสมัยใหม่ในครั้งนั้น ได้กระตุ้นไม่โดยตรงก็โดยอ้อมให้เกิดการศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมในแนวทางใหม่ๆ จินตนาการเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ชาติไทยที่มีศูนย์กลางความสำคัญอยู่ที่สถาบันกษัตริย์ (ประวัติศาสตร์แบบราชาชาตินิยม) อันเป็นปัจจัยสำคัญในการค้ำยันงานเขียนประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมตามโครงเรื่องแบบเดิมเริ่มถูกท้าทายมากขึ้นๆ

ในทศวรรษหลัง 2520 เป็นต้นมา จะพบเห็นงานเขียนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมจำนวนหนึ่งที่หลุดออกจากโครงเรื่องทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมแบบเดิม อันเป็นผลกระทบทางสังคมและการเมืองไทยหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 ซึ่งจากการศึกษาสามารถสรุปเป็นแนวทางสำคัญๆ ได้ 3 แนวทางคือ

แนวทางที่หนึ่ง การศึกษาประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมท้องถิ่น งานที่สำคัญๆ อาทิ “ศิลปะสถาปัตยกรรมล้านนา” โดย เสนอ นิลเดช “สิมอีสาน” โดย วิโรฒ ศรีสุโร และ “เรือนลานนาไทยและประเพณีการปลูกเรือน” ของ อนุวิทย์ เจริญศุภกุล และ วิวัฒน์ เตมียพันธ์ เป็นต้น

แนวทางที่สอง เป็นงานที่มุ่งทบทวนตรวจสอบและท้าทายโครงเรื่องประวัติศาสตร์ศิลปะและสถาปัตยกรรมแบบเดิม ซึ่งมีนักวิชาการที่สำคัญๆ ในแนวทางนี้คือ พิริยะ ไกรฤกษ์ ศรีศักร วัลลิโภดม และ สุจิตต์ วงษ์เทศ เป็นต้น

แนวทางที่สาม เป็นงานประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมโดยกลุ่มสถาปนิก ที่จะมีลักษณะเฉพาะในแง่มุมการศึกษาที่สะท้อนลักษณะของวิชาทางสถาปัตยกรรมมากขึ้น งานที่สำคัญเช่น “น้ำ” โดย สุเมธ ชุมสาย ณ อยุธยา “แบบโครงสร้างและระเบียบการก่ออิฐสถาปัตยกรรมสกุลช่างเขมรและศรีวิชัย” โดย อนุวิทย์ เจริญศุภกุล “การศึกษาอิทธิพลของ

สถาปัตยกรรมจีนที่มีต่อสถาปัตยกรรมในประเทศไทย ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว” โดย ไขแสง ศุขะวัฒนะ “บ้านและหมู่บ้านพื้นถิ่น” โดย อรศิริ ปาณินท์ และ “การสันนิษฐานรูปแบบสถาปัตยกรรมพระที่นั่งวิหารสมเด็จ” โดย เสนอ นิลเดช เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม แนวทางทั้งสามแนวข้างต้น ก็ยังไม่อาจกล่าวได้ว่า มีพลังที่มากพอจะเข้ามาแทนที่โครงเรื่องประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมแบบเดิมที่อิงอยู่กับประวัติศาสตร์ชาติฉบับราชการ (ประวัติศาสตรืแบบราชาชาตินิยม) ได้ แนวทางทั้งหมดที่กล่าวมานี้ ยังคงเป็นเพียงหน่ออ่อนที่รอการเติบโต พัฒนา และเข้าแทนที่โครงเรื่องประวัติศาสตร์แบบเดิม

บรรณานุกรม

72 ปีสมาคมสถาปนิกสยามในพระบรมราชูปถัมภ์. กรุงเทพฯ: สมาคมสถาปนิกสยามฯ, 2549.

กรมศิลปากร. **กรมศิลปากร 27 มีนาคม วันคล้ายวันสถาปนา: รายงานประจำปี 2524**. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2524.

กรมศึกษาธิการ กระทรวงธรรมการ. **พระราชพงษาวดาร ฉบับพิมพ์ ร.ศ. 120**. กรุงเทพฯ: มติชน, 2550.

เขต รัตนจรณะ. **เรือนไทยมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้**. กรุงเทพฯ: ศิริวัฒนาการพิมพ์, 2527.

ไขแสง ศุขะวัฒนะ. **การศึกษาอิทธิพลของสถาปัตยกรรมจีนที่มีต่อสถาปัตยกรรมในประเทศไทย ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิเจมส์ทอมป์สัน, 2521.

คึกฤทธิ์ ปราโมช. ปาฐกถานำ ศิลปกรรมสมัยใหม่. **บันทึกการสัมมนาศิลปกรรมกลัง พ.ศ. 2475**. กรุงเทพฯ: สถาบันไทคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2528.

จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **ชุมนุมพระบรมราชาธิบายในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รวม 2 หมวด** ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้พิมพ์ พระราชทานแจกในงานศพ พันตรี หม่อมเจ้าไตรทิพเทพสุต เทวกุล 9 ตุลาคม 2505. พระนคร: กรมศิลปากร, 2505.

จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **ตำนานพระพุทธชินราช พระพุทธชินศรี และพระศรีศาสดา** พิมพ์ในงานศพคุณปุ้ยอิศรางกูร ณ อยุธยา ณ วัดมกุฏกษัตริยาราม วันที่ 26 มีนาคม พ.ศ. 2496. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2496.

จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ **พระราชหัตถเลขาของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มกุฏราชวิทยาลัย, 2521.

จอห์น เอช อาร์โนลด์. **ประวัติศาสตร์ของประวัติศาสตร์** = History: a very short introduction แปลโดย ไชยันต์ รัชชกูล. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2549.

จำนงค์ ทองประเสริฐ. ความเป็นมาของกรมราชบัณฑิต ราชบัณฑิตยสภา และราชบัณฑิตยสถาน. ใน **60 ปี ราชบัณฑิตยสถาน 31 มีนาคม 2537**. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, 2537

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **พระราชพิธีสิบสองเดือน**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2542.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **ระยะทางเสด็จประพาสมณฑลอยุธยา เมื่อปีขาล พ.ศ. 2421**. พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2470.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **เรื่องวัดสมอราย อันมีนามว่า ราชาธิวาส** พิมพ์ถวายเป็นธรรมบรรณาการพระราชทานเป็นที่ระลึก ในงานถวายพระเพลิงพระบรมศพสมเด็จพระศรีสวรินทรา บรมราชเทวี พระพันวัสสาอัยยิกาเจ้า 22 เมษายน 2499. พระนคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2499.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **พระราชปรารภเรื่อง พระพุทธชินราช**. พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกูลกิจ, 2460.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. สมาคมสืบสวนของบุราณในประเทศสยาม. **ศิลปากร** ปีที่ 12 เล่ม 2 (กรกฎาคม 2511): 42.

ฉลอง สุนทราวาณิชย์. รัชกาลที่ 5 กับลัทธิอาณานิคมและสยาม ใน **รัชกาลที่ 5: สยามกับอุษาคเนย์และชมพูทวีป** ชาญวิทย์ เกษตรศิริ และ อรอนงค์ ทิพย์พิมล (บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย; มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2547.

เฉลิม รัตนทัศนีย. **วิวัฒนาการศิลปสถาปัตยกรรมไทยพุทธศาสนา**. กรุงเทพฯ: สมาคมสถาปนิกสยามฯ, 2539.

เฉลียว ปิยะชน. **เรือนกาแล**. เชียงใหม่: คณะแพทยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2532.

ชวลีย์ ณ ถลาง. **ประเทศราชของสยามในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว** = Siamese Vassal States under King Rama V. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2541.

ชาญวิทย์ เกษตรศิริ (บรรณาธิการ). **เส้นทางเดินของนาม: จากสยามเป็นไทย-นามนั้นสำคัญมากฉะนี้หรือ?**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2550.

ชาตรี ประกิตนนทการ. **การเมืองและสังคมในศิลปสถาปัตยกรรม สยามสมัย ไทยประยุกต์ ชาตินิยม**. กรุงเทพฯ: มติชน, 2546.

ชาตรี ประกิตนนทการ. พระพุทธชินราชในประวัติศาสตร์การสร้างความเป็นไทย. **เมืองโบราณ** ปีที่ 32 ฉบับ 3 (ก.ค.-ก.ย.2549): 64-86.

ชาตรี ประกิตนนทการ. **คณะราษฎรฉลองรัฐธรรมนูญ: ประวัติศาสตร์การเมือง หลัง 2475 ผ่านสถาปัตยกรรม "อำนาจ"** . กรุงเทพฯ: มติชน, 2548

ชุณห์กสิการ, หลวง และคณะ. **หนังสือเรียน ประวัติศาสตร์สยาม**. พระนคร: โรงพิมพ์ศรีหงส์, 2478.

โชติ กัลยาณมิตร. ภาค 4: สถาปัตยกรรมแบบไทยเดิม. ใน **ลักษณะไทย เล่ม 1-ภูมิหลัง**.

กรุงเทพฯ: ธนาคารกรุงเทพจำกัด, 2525, หน้า 296-417.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา. **มูลเหตุแห่งการสร้างวัดในประเทศสยาม**. พระนคร : โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2471.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา. **ตำนานสุสานหลวงวัดเทพศิรินทราวาสกับตำนานมโหรี**. พระนคร: หอพระสมุดวชิรญาณ, 2470.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา. **ตำนานพุทธเจดีย์สยาม** พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ เจ้าจอมมารดาชุ่ม พ.ศ. 2469. พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนาการ, 2469.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา. **แสดงบรรยายพงศาวดารสยาม**. พระนคร: โรงพิมพ์บำรุงนุกูลกิจ, 2467.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา. ลักษณะการปกครองประเทศสยามแต่โบราณ. ใน **ประชุมปาฐกถาของ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ท่าพระจันทร์, 2519.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา. **เรื่องเที่ยวที่ต่างๆ ภาคที่ 3 เล่าเรื่องเที่ยวมณฑลเพ็ชรบูรณ์**. พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2473.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา. **ประชุมพงศาวดาร ภาคที่ 26 เรื่องตำนานวังเก่า**. พระนคร: ราชบัณฑิตยสภา, 2474

ตรี อมาตยกุล. **ศิลปะสมัยอู่ทอง ศิลปะสมัยอยุธยา ศิลปะรัตนโกสินทร์**. พระนคร: กรมศิลปากร, 2510.

ตำนานมูลศาสนา พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ หม่อมหลวงเดช สนิทวงศ์ 17 ธ.ค. 2518 กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2518.

เดช บุนนาค. **การปกครองระบบเทศาภิบาลของประเทศสยาม พ.ศ. 2435-2458**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2548.

ทิพากรวงษ์, เจ้าพระยา. **เรื่องพระปฐมเจดีย์**. พระนคร: โรงพิมพ์สามมิตร, 2462.

ที่ระลึกสยามรัฐพิพิธภัณฑ์ สวนลุมพินี พระพุทธศักราช 2468 = The souvenir of the Siamese kingdom exhibition at Lumbini park B.E. 2468. กรุงเทพฯ: ม.ป.พ., 2470.

ธงชัย วินิจจะกูล. การศึกษาประวัติศาสตร์แบบ Postmodern. ใน **ลืมโคตรเหง้าก็เผาแผ่นดิน**. กรุงเทพฯ: มติชน, 2544.

ธงชัย วินิจจะกูล. ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตน. ใน **อยู่เมืองไทย: รวมบทความทางสังคมการเมือง เพื่อเป็นเกียรติแด่ ศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก ในโอกาสอายุครบ 60 ปี**, สมบัติ จันทรวงศ์ และ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530.

ธงชัย วินิจจะกูล. การเปลี่ยนแปลงภูมิทัศน์ของอดีต: ประวัติศาสตร์ใหม่ในประเทสไทยหลัง 14 ตุลาคม. ใน **สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์**. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย [สกว.], 2543, หน้า 18-47.

ธิดา สาระยา. **ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น**. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2529.

นริศรานุวัดติวงศ์, สมเด็จฯ เจ้าฟ้ากรมพระยา. **จดหมายระยะทางไปพิษณุโลก**. พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, 2506.

นารถ โพธิประสาท. ความหมายของสถาปัตยะกรรม. **จดหมายเหตุสมาคมสถาปนิกสยาม** เล่มที่ 1 ฉบับที่ 2 (พฤศจิกายน 2477): 8-9.

นารถ โพธิประสาท. **สถาปัตยกรรมในประเทศไทย**. พรนคร: โรงพิมพ์ไทยเขษม, 2487.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. การศึกษาประวัติศาสตร์ไทยอดีตและอนาคต. ใน **รวมบทความประวัติศาสตร์ ฉบับที่ 1**. กรุงเทพฯ: สมาคมประวัติศาสตร์, 2523.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. **ปากไก่และใบเรือ: รวมความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ต้นรัตนโกสินทร์**. กรุงเทพฯ: แพรวสำนักพิมพ์, 2543.

บริบาลบุรีภัณฑ์, หลวง. **โบราณวัตถุสถานในสยาม ภาค 1**. พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, 2476.

ปรมานุชิตชิโนรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระ. **โคลงดั้นปฏิสังขรณ์วัดพระเชตุพน** พิมพ์ในงาน 200 ปี สมเด็จฯ กรมพระปรมานุชิตชิโนรส 11 ธันวาคม 2533 กรุงเทพฯ: กองทุนสมเด็จพระสังฆราช, 2533.

ประชุมตำนานพระธาตุ ภาคที่ 1 และภาคที่ 2 พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานฌาปนกิจศพ นางเอิบ อุมาภิรมย์ วันที่ 13 สิงหาคม 2513 กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2513.

ประอรรัตน์ บูรณมาตร์. **หลวงวิจิตรวาทการกับบทละครประวัติศาสตร์**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2528.

ปาฐกถาของผู้แทนราษฎร เรื่อง สภาพของจังหวัดต่างๆ. กรุงเทพฯ: สมาคมมิตรภาพญี่ปุ่น-ไทย, 2539.

ปิ่น มาลากุล, หม่อมหลวง. **อธิบายพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว**. กรุงเทพ: โรงพิมพ์คุรุสภา, 2521.

เปลื้อง ณ นคร. **ประวัติวรรณคดีไทย สำหรับนักศึกษา**. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2517.

ผุสดี ทิพทัส. **สถาปนิกสยาม พื้นฐาน บทบาท ผลงาน และแนวคิด (พ.ศ. 2475-2537)**. กรุงเทพฯ: สมาคมสถาปนิกสยามฯ, 2539.

พระราชบัญญัติวิชาชีพสถาปัตยกรรม พ.ศ. 2508 กฎกระทรวงออกตามความในพระราชบัญญัติวิชาชีพสถาปัตยกรรม. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ส่วนท้องถิ่น, 2514.

พิริยะ ไกรฤกษ์. **รายงานการวิจัยเรื่อง การวิเคราะห์การศึกษาประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย ในอดีต และปัจจุบัน เพื่อเสนอแนะแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์ศิลปะต่อไปในอนาคต**รายงานการวิจัยเสนอต่อสถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ พ.ศ. 2530

พิริยะ ไกรฤกษ์. **ประวัติศาสตร์ศิลปะและโบราคดีในประเทศไทย**. กรุงเทพฯ: บริษัท อมรินทร์พริ้นติ้ง กรุ๊พ จำกัด, 2533

พิริยะ ไกรฤกษ์. **ข้อคิดเห็นเกี่ยวกับแบบศิลปในประเทศไทย คัดเลือกจากพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติสาขาส่วนภูมิภาค**. กรุงเทพฯ: อมรินทร์การพิมพ์, 2520.

พิริยะ ไกรฤกษ์. การปรับเปลี่ยนยุคสมัยของพุทธศิลป์ในประเทสไทย **เมืองโบราณ** ปีที่ 25 ฉบับที่ 2 (เมษายน-มิถุนายน 2542): 11.

พีรพล สงนุ้ย. **กรณีพิพาทไทย-ฝรั่งเศส ร.ศ.112 ตามหลักฐานฝรั่งเศส**. กรุงเทพฯ: มติชน, 2545.

มงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **เรื่องเที่ยวเมืองพระร่วง** จัดพิมพ์โดยเสด็จพระราชกุศล ซึ่ง สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ทรงบำเพ็ญในวันคล้ายวันสวรรคต พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว 26 พฤศจิกายน 2519. กรุงเทพฯ: มูลนิธิมหามกุฎราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์, 2519.

มงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **จดหมายเหตุรายวันในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฎราชวิทยาลัย, 2517.

ยอร์ช เซเดส์. **ศิลปไทยสมัยสุโขทัย และราชธานีรุ่นแรกของไทย** แปลโดย ม.จ.สุภัทรดิศ ดิศกุล. พระนคร: กรมศิลปากร, 2507.

ฤทัย ใจจงรัก. **เรือนไทยเดิม**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์สุรวัฒน์, 2540.

วรรณิภา ณ สงขลา. **จิตรกรรมฝาผนังในประเทสไทย ชุด 2 เล่ม 3 วัดชลธาราสิงเห**. กรุงเทพฯ: ฝ่ายอนุรักษ์จิตรกรรมฝาผนังและประติมากรรมติดที่ กองโบราณคดี กรมศิลปากร, 2535.

วันรัตน, สมเด็จพระ. **สังคีติยวงศ์ พงศาวดาร เรื่องสังคายนาพระธรรมวินัย** พระยาปริยัติธรรมธาดา (แพ ตาลลักษมณ) แปล กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา, 2521.

วิจิตรมาตรา. ขุน. **หลักไทย** พิมพ์เป็นบรรณาการในงานฌาปนกิจศพ คุณหญิงสงวน นิพนธ์พจนาตถ์ วิจิตรานนท์ 26 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2502. พระนคร: โรงพิมพ์ไทยเขษม, 2502.

วิจิตรวาทการ, หลวง. **ปาฐกถา และ คำบรรยาย ของ พลตรีหลวงวิจิตรวาทการ** (พระนคร: ม.ป.พ., 2509.

วิชิตวงศ์วุฒิไกร, เจ้าพระยา. **ตำนานพระอารามหลวง**. พระนคร: ราชบัณฑิตยสภา, 2473.

วิมลพรรณ ปิตธวัชชัย. **สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเทวะวงศ์วโรปการ**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์กรุงเทพฯ [1984] จำกัด, 2547.

วิโรฒ ศรีสุโร. **สิมอีสาน**. กรุงเทพฯ: เมฆาเพลส, 2536.

วิลเลียม คลิฟตัน ดอดด์. The Tai Race - The Elder Brother of the Chinese ใน **ประมวลเรื่องของชนชาติไทย** พิมพ์เป็นบรรณาการเนื่องในงานฌาปนกิจศพ นางยี่สุ่น ถิระวัฒน์ 15 มกราคม พ.ศ. 2513. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2513

ศรัณย์ ทองปาน. **ชีวิตทางสังคมของช่างในสังคมไทยภาคกลางสมัยรัตนโกสินทร์ ก่อน พ.ศ. 2448**. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ปีการศึกษา 2534.

ศรีภูริปรีชา, พระ. **จดหมายเหตุเรื่องปฏิสังขรณ์วัดพระศรีรัตนศาสดาราม ครั้งรัชกาลที่3** สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้าภาณุรังษีสว่างวงศ์ กรมพระยาภาณุพันธุวงศ์วรเดช โปรดให้พิมพ์ เมื่อปีจอ พ.ศ. 2465 พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2465.

ศรีศักร วัลลิโภดม. **แอ่งอารยธรรมอีสาน**. กรุงเทพฯ: มติชน, 2533.

ศิลป์ พีระศรี. ศิลปสุโขทัย แปลโดย เขียน ยิ้มศิริ. ใน **บทความ ข้อเขียน และงานศิลปกรรมของศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี**. กรุงเทพฯ: หอศิลป์ มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2545, หน้า 208-212.

สมคิด จิระทัศนกุล. **คติ สัญลักษณ์ และความหมายของ "ซุ้มประตู-หน้าต่าง" ไทย**. กรุงเทพฯ: คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2546.

สมคิด จิระทัศนกุล. **รูปแบบพระอุโบสถและพระวิหารในสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2547.

สมใจ นิ่มเล็ก. ลักษณะเฉพาะของสถาปัตยกรรมสมัยอยุธยาตอนปลาย. **หน้าจั่ว** ฉบับที่ 7 (2530): 1-20.

สมชาย นิลอาธิ. เรือนอีสานและประเพณีการอยู่อาศัย. ใน **สถาปัตยกรรมอีสา**น. กรุงเทพฯ: เมฆาเพลส, 2530, หน้า 137-140.

สันติ เล็กสุขุม. **ศิลปะอยุธยา งานช่างหลวงแห่งแผ่นดิน**. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2542.

สายชล สัตยานุรักษ์. **สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ การสร้างอัตลักษณ์ "เมืองไทย" และ "ชั้น" ของชาวสยาม**. กรุงเทพฯ: มติชน, 2546.

สุธาชัย ยิ้มประเสริฐ. **แผนชิงชาติไทย**. กรุงเทพฯ: บริษัท สำนักพิมพ์สมาพันธ์ จำกัด, 2534.

สุภัทรดิศ ดิศกุล, หม่อมเจ้า. **ศิลปในประเทศไทย**. กรุงเทพฯ: อมรินทร์การพิมพ์, 2528.

สุเมธ ชุมสาย ณ อยุธยา. ภาค 3: น้ำ. ใน **ลักษณะไทย เล่ม 1-ภูมิหลัง**. กรุงเทพฯ: ธนาคาร

กรุงเทพจำกัด, 2525, หน้า 142-294.

สุริยวุฒิ สุขสวัสดิ์, หม่อมราชวงศ์. **ศิลปะร่วมแบบเขมรในประเทศไทย**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2537.

เสฐียรโกเศศ (นามแฝง). **เล่าเรื่องในไตรภูมิพระร่วง**. กรุงเทพฯ: อมรการพิมพ์, 2513.

เสนอ นิลเดช. **ประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมไทย**. กรุงเทพฯ: คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปการ, 2545.

เสนอ นิลเดช. **ศิลปะสถาปัตยกรรมล้านนา**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์บำรุงนุกูลกิจ, 2526.

เสนอ นิลเดช. **พระที่นั่งพระวิหารสมเด็จ**. กรุงเทฯ: ศูนย์ข้อมูลสถาปัตยกรรมไทย, 2550.

เสนอ นิลเดช. **วัดพระศรีสรรเพชญ์**. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2546.

อนุมานราชธน, พระยา. **เรื่องเจดีย์**. พระนคร: ม.ป.ป., 2503.

อนุวิทย์ เจริญศุภกุล. การศึกษาระบบโครงสร้างและระเบียบการก่ออิฐในอาคารโบราณสถาน. **โบราณคดี** ปีที่ 5 ฉบับที่ 1 (กรกฎาคม 2516): 14-25; ปีที่ 5 ฉบับที่ 2 (-): 129-143; ปีที่ 5 ฉบับที่ 3 (สิงหาคม 2517): 283-301; ปีที่ 5 ฉบับที่ 4 (พฤศจิกายน 2517): 363-378; ปีที่ 6 ฉบับที่ 1 (มิถุนายน 2518): 120-139; ปีที่ 6 ฉบับที่ 2 (ธันวาคม 2518): 57-76; ปีที่ 6 ฉบับที่ 3 (พฤษภาคม 2519): 61-77; ปีที่ 6 ฉบับที่ 4 (-): 50-62.

อนุวิทย์ เจริญศุภกุล. **แบบโครงสร้างและระเบียบการก่ออิฐสถาปัตยกรรมสกุลช่างเขมรและศรีวิชัย** = The structure types and pattern bonds of Khmer and Srivijayan brick architecture in Thailand. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา สยามสมาคมฯ และมูลนิธิเจมส์ทอมป์สัน, 2524.

อนุวิทย์ เจริญศุภกุล และ วิวัฒน์ เตมียพันธ์. **เรือนลานนาไทยและประเพณีการปลูกเรือน**. กรุงเทพฯ: อักษรสัมพันธ์, 2521.

อภิญญา เฟื่องฟูสกุล. **กรณีวิกฤตการณ์ปากน้ำ ร.ศ.112 วิเคราะห์กลไกการกำหนดนโยบายต่างประเทศของไทย**. กรุงเทพฯ: สถาบันเอเชีย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2524.

อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. **การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นผู้นำไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 4 ถึงพุทธศักราช 2475**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2541

อรศิริ ปาณินท์. **บ้านและหมู่บ้านพื้นถิ่น** พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานพระราชทานเพลิงศพเป็นกรณีพิเศษ นางสิริมา มุสิกบุตร 18 กรกฎาคม พ.ศ. 2538. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2538.

อัน นิมมานเหมินทร์. เรือนไทยแบบดั้งเดิม. **อาษา** 2 (พ.ศ. 2512): 45.

อาณาจักรสุโขทัย ไม่ได้มาจากน่านเจ้า. **ศิลปวัฒนธรรม** ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 (พฤศจิกายน 2522): 58.

อิทธิเทพสรรค์ กฤดากร, หม่อมเจ้า. **เรื่องเกี่ยวกับสถาปัตยกรรม** พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ พระยาวิศุกรรมศิลปประสิทธิ์ (น้อย ศิลปี) 13 พฤศจิกายน พ.ศ. 2499. พระนคร: โรงพิมพ์ไทยเขษม, 2499.

เออิชิ มูราชิมา. การเปรียบเทียบข้อมูลไทย-ญี่ปุ่น: กรณีการส่งทหารไทยเข้ารัฐฉาน (สหรัฐไทยใหญ่) ใน พ.ศ. 2485. **วารสารธรรมศาสตร์** ปีที่ 25 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2542): 92.

Benedict Anderson. Imagined **Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. London: New York; Verso, c2006.

Walter F. Vella. **Chaiyo! King Vajiravudh and the development of Thai nationalism**. Honolulu: University Press of Hawaii, 1978.

ชื่อบทความ วัฒนธรรมศึกษาแบบไทยๆ : วัฒนธรรมศึกษาหรือการศึกษาวัฒนธรรม

ชื่อผู้เขียน ฐิรวุฒิ เสนาคำ[1]

บทคัดย่อ

วัฒนธรรมศึกษาเป็นหนึ่งในสาขาวิชาที่เริ่มได้รับความสนใจจากมหาวิทยาลัยไทยหลากหลายแห่ง ซึ่งต่างก็เริ่มร่างหลักสูตรและมีหลักสูตรสอนวัฒนธรรมศึกษานับตั้งแต่ระดับปริญญาตรีถึงปริญญาเอก แต่ในปัจจุบัน หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในเมืองไทยยังมีลักษณะแบบไทยๆ แม้ชื่ออาจจะถ่ายทอดมาจาก Cultural Studies ซึ่งเป็นสาขาวิชาที่ได้รับความนิยมแพร่หลายทั่วโลก แต่วัฒนธรรมศึกษาในไทยดูแทบจะไม่มีอะไรเชื่อมต่อกับ Cultural Studies วัฒนธรรมศึกษาไทยจึงอาจจะมีความหมายเพียง “การศึกษาวัฒนธรรม” และยังไม่มีความแตกต่างจากหลักสูตร “ไทศึกษา” หรือหลักสูตรอื่นที่ศึกษาประเด็นเดียวกัน/ใกล้เคียงกันและใช้วิธีการศึกษาแบบเดียวกัน แต่มีชื่อต่างกัน

วัฒนธรรมศึกษาไทยเกิดและถูกบ่มเพาะภายใต้กระแสการเติบโตของไทศึกษา กระแสแนวคิดวัฒนธรรมชุมชน กระแสวัฒนธรรม-ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น กระแสนโยบายอุตสาหกรรมวัฒนธรรม ผู้สอนส่วนใหญ่ไม่ผ่านระบบการศึกษาแบบ Cultural Studies หรือไม่มีผู้ที่จบการศึกษาด้าน Cultural Studies โดยตรง วัฒนธรรมศึกษาในไทยจึงเป็นวัฒนธรรมศึกษาแบบไทยๆ และไม่อาจจะเรียกได้ว่าเป็น Cultural Studies อย่างเติมถ้อยคำ

---

[1] รัฐศาสตรดุษฎีบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ M.A. (Anthropology), Ateneo de Manila University รัฐศาสตร์บัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ปัจจุบันเป็นอาจารย์ประจำสาขาวิชาวัฒนธรรมศึกษา สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

บทนำ

นักวิชาการต่างตระหนักถึงความยุ่งยากในการนิยามวัฒนธรรมศึกษาหรือ Cultural Studies (โปรดดูอาทิ Sparks 1996; Storey 1996; During 2005; Milner and Browitt 2002) แม้จะประสบปัญหายุ่งยากในการนิยาม/จำแนก/ให้ความหมายเพียงใด แต่วัฒนธรรมศึกษาก็เป็นสาขาที่ขยายตัวอย่างรวดเร็ว กล่าวคือ แม้จะเพิ่งก่อตัวเป็นสาขาในราวทศวรรษ 1960[2] แต่เมื่อเข้าสู่ช่วงปลายศตวรรษที่ 20 วัฒนธรรมศึกษาได้กลายเป็นขบวนการเคลื่อนไหวในระดับโลกหรือเป็น “global movement” (Milner and Browitt 2002: 1) จนส่งผลให้วัฒนธรรมศึกษากลายเป็นหลักสูตรหรือคณะหรือสาขาวิชาที่ดำรงอยู่แทบทุกมุมโลก ไม่เว้นแม้แต่ประเทศไทย[3]

บทความนี้มุ่งทบทวนวัฒนธรรมศึกษาในสังคมไทย และให้ความสำคัญกับการศึกษาหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทยเป็นหลัก ซึ่งนั่นย่อมหมายความว่า ผู้เขียนได้ตัดบางเรื่องของวัฒนธรรมศึกษาไทยออกไป เช่น งานศึกษาของนักวิชาการต่างประเทศที่ศึกษาสังคมไทยจากมุมมองของวัฒนธรรมศึกษา อาทิงานของโรซาลิน มอร์ริส (Morris 2000) เพ็นนี แวน เอสเตอร์ลิค (Esterik 2000) และปีเตอร์ เอ. แจ็กสัน (Jackson 2003; 2004; 2005) หลักสูตรบางหลักสูตรถูก

---

[2] เป็นที่ยอมรับว่า วัฒนธรรมศึกษาเป็นสาขาวิชาที่ก่อตัวในอังกฤษ ณ ศูนย์ศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัย มหาวิทยาลัยเบอร์มิงแฮม (Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham) ซึ่งก่อตั้งโดย ริชาร์ด ฮอกการ์ท (Richard Hoggart) ในปี ค.ศ. 1964 และมีฮอกการ์ทเป็นผู้อำนวยการสถาบันคนแรก (1964-1968) และคนถัดมาคือ สจ๊วต ฮอลล์ (Stuart Hall) ผู้ซึ่งทำให้วัฒนธรรมศึกษา มหาวิทยาลัยเบอร์มิงแฮมเป็นที่รู้จักแพร่หลายทั่วโลก ประเด็นซึ่งวัฒนธรรมศึกษาในระยะเริ่มแรกๆ ให้ความสนใจคือวัฒนธรรมป๊อบ (popular culture) และวัฒนธรรมของชนชั้นล่าง โดยเฉพาะชนชั้นแรงงาน ที่ถูกมองจากวัฒนธรรมกระแสหลักมองว่าไร้วัฒนธรรม วัฒนธรรมศึกษาจึงพยายามสร้างพื้นที่ทางวัฒนธรรมให้กับชนชั้นล่าง ในแง่นี้ วัฒนธรรมศึกษาจึงเชื่อมผนวก (engage) กับประเด็นทางการเมือง ซึ่งถือเป็นลักษณะหนึ่งของวัฒนธรรมศึกษา แม้จะมีนามก้องโลก แต่ตามทัศนะของแฟร็งค์ เว็บสเตอร์ วัฒนธรรมศึกษาคือลูกนอกคอกของมหาวิทยาลัยเบอร์มิงแฮม และมิได้รับการสนับสนุนจากมหาวิทยาลัยมายาวนาน ในที่สุดหลักสูตรถูกปิดในปี ค.ศ. 2002 (โปรดดู Webster 2004: 847-862).

[3] การขยายตัวของสาขาวัฒนธรรมศึกษาดำเนินควบคู่กันไปกับการขยายตัวของวารสารวัฒนธรรมศึกษา ซึ่งปัจจุบันมีอยู่หลากหลายฉบับ เช่น (1) *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* (2) *Communication and Critical/Cultural Studies* (3) *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies* (4) *Cultural Studies* (5) *Cultural Studies <-> Critical Methodologies* (6) *Cultural Studies Review* (7) *European Journal of Cultural Studies* (8) *French Cultural Studies* (9) *Inter-Asia Cultural Studies* (10) *International Journal of Cultural Studies* (11) *Journal for Early Modern Cultural Studies* (12) *Journal of African Cultural Studies* (13) *Journal of Latin American Cultural Studies* (14) *Journal of Intercultural Studies* (15) *Journal of Spanish Cultural Studies* (16) *Pretexts: Literary and Cultural Studies* (17) *Media, Culture and Society* (18) *Review of Education/Pedagogy/Cultural Studies* และ (19) *Theory, Culture, and Society* เป็นต้น

ตัดออกจากการศึกษา เช่น นิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย[4] และหลักสูตรสตรีศึกษาของมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ซึ่งดูจะเป็นวัฒนธรรมศึกษามากกว่าหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาที่เปิดสอนในมหาวิทยาลัยต่างๆ ของไทยในปัจจุบัน

การให้ความสำคัญบางหลักสูตรและการตัดบางหลักสูตรกล่าวให้ถึงที่สุดก็คือ การเลือก และการเลือกมักจะถูกวิพากษ์วิจารณ์จากแนวคิดหลังสมัยใหม่ว่ามี “อคติ” และ “ไม่เป็นกลาง” แต่การเลือกก็คือจุดเริ่มต้นของการพูด การเขียน การนำเสนอ (representation) และที่มาของงานวิชาการ กล่าวอีกนัย หากปราศจากการเลือกก็มิอาจมีการพูด การเขียน การนำเสนอและงานวิชาการ ไม่ว่าการพูด การเขียน การนำเสนอและงานวิชาการนั้นจะอิงอยู่กับฐานคิดแบบสมัยใหม่ (modernism) มาร์กซีสม์ (Marxism) หลังสมัยใหม่ (post-modernism) หลังมาร์กซีสม์ (post-Marxism) หรือหลังอาณานิคม (post-colonialism)

กล่าวโดยรวบรัด งานวิชาการ/ความรู้ทั้งหมดต่างก็มีพื้นฐานมาจากการเลือก ดังนั้น งานเขียนและงานวิชาการจึงเป็นเพียงปฏิบัติการหนึ่งที่ไม่อาจจะสื่อหรือถ่ายทอดความจริงทั้งหมดที่อยู่นอกการเขียนและงานวิชาการ แต่ในฐานะที่เป็นปฏิบัติการ งานเขียนและงานวิชาการอาจจะส่งผลกระทบด้านใดด้านหนึ่งต่อสังคมหรืออย่างน้อยที่สุดก็ต่อผู้อ่าน ผู้เขียน และผู้ศึกษา

เนื้อหาของบทความเกี่ยวข้องกับ 2 ประเด็นหลัก คือ วัฒนธรรมศึกษาในไทยและวัฒนธรรมศึกษาในต่างประเทศ วัฒนธรรมศึกษาในต่างประเทศ ผู้เขียนมิได้มุ่งกล่าวถึงทุกประเทศที่มีหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา ผู้เขียนจึงเลือกกล่าวถึงวัฒนธรรมศึกษาในบางประเทศ เท่าที่มีข้อมูลและเวลาเพียงพอในการศึกษา วัฒนธรรมศึกษาในต่างประเทศผู้เขียนเลือกใช้วิธีการอ่านตัวบท (texts) ว่าด้วยวัฒนธรรมศึกษา ทั้งที่ปรากฏในรูปของบทความในวารสาร หนังสือเล่ม บทความในอินเทอร์เน็ต เนื้อหาหลักสูตรที่ปรากฏในเว็บไซต์ (website) ของมหาวิทยาลัยที่มีหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา การเขียนเกี่ยวกับวัฒนธรรมศึกษาในไทย ผู้เขียนอาศัยข้อมูลจากประสบการณ์การสอน การทำหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในมหาวิทยาลัยที่ตั้งอยู่ชายขอบแห่งหนึ่งนับเวลาราวทศวรรษ และอีกส่วนมาจากการอ่านและพิจารณาเอกสารหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา ดุษฎีนิพนธ์/วิทยานิพนธ์วัฒนธรรมศึกษา การสัมภาษณ์และสนทนากับบุคคลผู้เกี่ยวข้องกับหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา และรวมถึงนักศึกษาที่กำลังเรียนและผ่านการเรียนหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในมหาวิทยาลัยต่างๆ

---

[4] หลักสูตรนี้ดูเหมือนจะเป็นจะเป็นหลักสูตรเดียวในประเทศไทยที่มีหรือเคยมีอาจารย์ผู้สอนที่จบจากประเทศอังกฤษ และได้ผ่านกระบวนการเรียนรู้วัฒนธรรมศึกษาจาก “เจ้าพ่อ” วัฒนธรรมศึกษา Stuart Hall และสานุศิษย์ นอกจากนี้ นิเทศศาสตร์ยังให้ความสำคัญกับการศึกษาสื่อร่วมสมัย ซึ่งเป็นประเด็นหนึ่งที่วัฒนธรรมศึกษาสำนักเบอร์มิงแฮมให้ความสนใจ

กระนั้นก็ตาม บทความนี้มิอาจอ้างความถูกต้องสมบูรณ์หรือเป็นกลางในทางวิชาการ เพราะมันคือประเภทหนึ่งของงานเขียน และในฐานะที่เป็นงานเขียนจึงมิอาจจะหลุดพ้นจากทัศนะคติและมุมมองของผู้แต่ง ไม่ว่าผู้แต่งนั้นจะเป็นปัจเจกชนอิสระหรือร่างทรงของสิ่งใด หรือเขียนจากฐานคิดแบบสมัยใหม่ หลังสมัยใหม่ หรือหลังมาร์กซีสม์ก็ตามที ผู้เขียนแม้จะเขียนงานในรูปวิชาการ แต่ก็เป็นเพียงมนุษย์คนหนึ่งและเป็นมนุษย์ทั่วๆ ไป ที่มีข้อจำกัด คือ ไม่สามารถรู้ทุกเรื่อง เข้าถึงข้อมูลทุกเรื่อง ไม่ว่าเรื่องนั้นจะเกิดขึ้นในอดีต ปัจจุบันหรืออนาคต เกิดขึ้นที่นี้ ที่นั่นหรือที่ใด ยิ่งกว่านั้น ผู้เขียนมิได้เป็นมนุษย์เสรีที่สามารถเข้าใจสรรพสิ่งจากสมองอันว่างเปล่า และไม่สามารถใส่วงเล็บสิ่งใดได้อย่างแท้จริง

เนื้อหาของบทความอาจจะมีน้ำเสียงหรือนัยการวิพากษ์วิจารณ์หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทย แต่ผู้เขียนก็มิได้มีเจตนาหรือเป้าหมายที่จะล้มล้างหรือทำลายหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา ผู้เขียนเพียงปรารถนาให้มีการสนทนาหรือทบทวนหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา ซึ่งรวมถึงหลักสูตรที่ผู้เขียนสังกัดอยู่ และปรารถนาให้วัฒนธรรมศึกษาไทยเป็นวัฒนธรรมศึกษา ที่ก้าวเลยออกไปจากการครอบของสาขาอื่นที่ดำรงอยู่ในสังคมไทย แต่วัฒนธรรมศึกษาไทยก็ไม่จำเป็นต้องหลุดลอยไปจากบริบทของสังคมไทย เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นแล้ว วัฒนธรรมศึกษาไทยก็ไร้ค่า ไร้ประโยชน์และไร้ความหมายโดยสิ้นเชิง

การเขียนในท่วงทำนองหรือส่อนัยการวิพากษ์วิจารณ์ย่อมก่อผลทั้งความพอใจ และไม่พอใจให้กับผู้ที่เกี่ยวข้องและอาจจะก่อให้เกิด “ความรุนแรง” ในทางวิชาการ ซึ่งมิใช่ความมุ่งหวังของผู้เขียนแต่ประการใด เพราะผู้เขียนมีวัตถุประสงค์เพียงแค่ต้องการให้ “วัฒนธรรมศึกษา” มีความหมายและมีอัตลักษณ์ (identities) ไม่ว่าความหมายและอัตลักษณ์นั้นจะลื่นไหลหรือหลากหลายเพียงใด และหวังให้ผู้เกี่ยวข้องกับหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษามีความลึกซึ้งและเข้าถึงวัฒนธรรมศึกษาอย่างเป็นวิชาการ ที่สำคัญไม่ยิ่งหย่อนก็คือผู้เขียนไม่พึงปรารถนาให้มโนทัศน์ “วัฒนธรรมศึกษา” ตายไปเหมือนกับมโนทัศน์บางมโนทัศน์ เช่น “ภูมิปัญญาชาวบ้าน/indigenous knowledge” และ “ประชาสังคม/civil society” ที่ปัจจุบันได้ตายไปหรือหมดพลังเพราะถูกหยิบฉวย/ใช้แบบง่ายๆ และหยาบๆ โดยสังคมไทย

ไม่ว่าจะเป็นกลางและจะก่อความรุ่นแรงทางวิชาการหรือไม่ บทความนี้ก็เขียนขึ้นภายใต้ข้อเสนอที่ว่า วัฒนธรรมศึกษาไทยที่ดำรงอยู่เป็นประเภทหนึ่งของวัฒนธรรมศึกษา และมีความแตกต่างจากวัฒนธรรมศึกษาในฐานะที่เป็นหลักสูตร และความเข้าใจโดยวงวิชาการวัฒนธรรมศึกษานานาชาติ แม้จะชื่อวัฒนธรรมศึกษา แต่หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทยที่ดำรงอยู่ในปัจจุบันก็ถูกซ่อนเนื้อในโดยศาสตร์สาขามานุษยวิทยา ไท(ย)ศึกษา (Thai/Tai studies) อาณาบริเวณศึกษา (area studies) นิเวศวิทยาการเมือง (political ecology) และท้องถิ่นศึกษา (local studies) หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทยถูกร่าง/เขียนขึ้นภายใต้บริบทของกระแสแนวคิดวัฒนธรรมชุมชน ภูมิ

ปัญญาท้องถิ่น วัฒนธรรมแห่งชาติและไท(ย)ศึกษา และถูกเขียน/ร่าง/สอนโดยนักวิชาการในสาขาอื่น เช่น ภาษาไทย มานุษยวิทยา และคติชนวิทยา วัฒนธรรมศึกษาไทยจึงก้าวไม่พ้นพรมแดนสาขาวิชาที่ดำรงอยู่และยังไม่ก้าวไปสู่การเป็นวัฒนธรรมศึกษาตามแบบฉบับของวัฒนธรรมศึกษานานาชาติ

ทางเดินและสถานที่วัฒนธรรมศึกษาไทย

ปัจจุบัน หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทยเปิดสอนตั้งแต่ชั้นปริญญาตรีถึงเอก และเริ่มการเรียนการสอนตั้งแต่ประมาณปี พ.ศ. 2527 โดยหลักสูตรที่ริเริ่มใช้ชื่อวัฒนธรรมศึกษาก็คือหลักสูตรที่เปิดสอนในวิทยาลัยครูหรือมหาวิทยาลัยราชภัฏในชื่อปัจจุบัน หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาถูกเรียกในนาม “หลักสูตรวิชาวัฒนธรรมศึกษา”[5] จากเอกสารเท่าที่หาได้หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาเริ่มเปิดสอนในวิทยาลัยครูมหาสารคามเมื่อปี พ.ศ. 2527 (มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม, ออนไลน์) และวิทยาลัยครูที่เปิดสอนหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในระยะที่ใกล้เคียงกัน คือ วิทยาลัยครูนครศรีธรรมราช ซึ่งดำเนินการเปิดสอนเมื่อประมาณปี พ.ศ. 2530[6]

ในบทความ ซึ่งเขียนขึ้นในช่วงที่มีการเปิดสอนหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาใหม่ๆ สุวิทย์ ไพทยวัฒน์ (2533: 52-53) ได้กล่าวเชิงสรุปไว้ว่า ในบรรดา 82 หลักสูตรที่เปิดสอนในวิทยาลัยครู 36 ในเวลานั้น หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาเป็นหลักสูตรที่น่าสนใจ ด้วยเหตุผล 4 ประการคือ ประการแรก เป็นหลักสูตรใหม่ซึ่งไม่เคยมีการสอนในสถาบันการศึกษาใดมาก่อน ประการที่สอง เป็นหลักสูตรที่มีการจัดรายวิชาผสมผสานจากหลายสาขา ซึ่งไม่เคยปรากฏมาก่อนในสาขามนุษยศาสตร์และศิลปศาสตร์ ประการที่สาม เป็นหลักสูตรที่มีความสอดคล้องกับนโยบายและการขยายงานของภาครัฐในการส่งเสริมและเผยแพร่วัฒนธรรมไทย และประการสุดท้าย เป็นหลักสูตรที่เปิดโอกาสให้ผู้เรียนสามารถสามารถสำเร็จการศึกษาระดับปริญญาตรีในหลักสูตรได้อย่างสมบูรณ์

กล่าวตามนัยของสุวิทย์ หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาคือหลักสูตรร่วมของวิทยาลัยครู ซึ่งสามารถใช้ร่วมกันและสามารถเปิดสอนได้ในวิทยาลัยครูทั้ง 36 แห่ง อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนไม่สามารถทราบได้ว่าหลักสูตรดังกล่าวเปิดสอนในทุกวิทยาลัยครูหรือไม่ แต่น่าจะเป็นหลักสูตรที่มีการเปิดสอนกันอย่างกว้างขวาง และในปัจจุบันหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษายังคงมีเปิดสอนใน

---

[5] แม้มหาวิทยาลัยราชภัฏแต่ละแห่งจะใช้ชื่อว่า “หลักสูตรวิชาวัฒนธรรมศึกษา” แต่ผู้เขียนใคร่ขอเรียก เพื่อความสะดวกว่า “หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา” ตลอดบทความ

[6] ปัจจุบันมหาวิทยาลัยราชภัฏได้ปรับปรุงหลักสูตรและเปลี่ยนชื่อหลักสูตรเป็นหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาเพื่อการท่องเที่ยว โดยหลักสูตรที่ปรับปรุงใหม่และชื่อใหม่นี้เปิดสอนในปีการศึกษา 2551

มหาวิทยาลัยราชภัฏแทบทั่วทุกภาคของประเทศไทย เช่น ณ มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา มหาวิทยาลัยราชภัฏสุราษฎร์ธานี มหาวิทยาลัยราชภัฏภูเก็ต มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนสุนันทา มหาวิทยาลัยราชภัฏเพชรบุรี มหาวิทยาลัยราชภัฏธนบุรี มหาวิทยาลัยราชภัฏจันทรเกษม และมหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่ เป็นต้น

หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาวัฒนธรรมศึกษาในสถาบันราชภัฏปัจจุบัน ส่วนใหญ่เปิดสอนในระดับปริญญาตรีและหลักสูตรถูกแบ่งย่อยเป็น 4 แขนง คือ แขนงพิพิธภัณฑ์ศึกษา แขนงประวัติศาสตร์ ศิลปะและโบราณคดี แขนงภาษาและวรรณกรรม และแขนงศิลปะและวัฒนธรรมท้องถิ่น (มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม, ออนไลน์; มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช, ออนไลน์; มหาวิทยาลัยราชภัฏธนบุรี, ออนไลน์)

ในระดับมหาวิทยาลัยซึ่งมิได้มีฐานะเป็นวิทยาลัยครูหรือสถาบันราชภัฏมาก่อนนั้น หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาถูกสร้างและสอนในมหาวิทยามหิดลเป็นแห่งแรก หลักสูตรที่เปิดสอนคือหลักสูตรมหาบัณฑิต โดยหลักสูตรที่เปิดสอนในระยะแรกประกอบด้วย 3 สาขาเอก คือ เอกวัฒนธรรมสาธารณสุข เอกพิพิธภัณฑ์ศึกษา และเอกมานุษยวิทยาการดนตรี[7]

ในปี พ.ศ. 2543 มหาวิทยาลัยที่ถูกสร้างใหม่ในภาคใต้ คือ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ก็ได้เปิดให้มีการเรียนการสอนหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษามหาบัณฑิต โดยหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์เปิดสอนสาขาเดียวคือ วัฒนธรรมศึกษา ในปีใกล้กันกับที่มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์เปิดสอน มหาวิทยาลัยแห่งใหม่ก็ถูกสร้างขึ้นในภาคเหนือของไทย คือ มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง อย่างไรก็ตาม แม้แม่ฟ้าหลวงจะก่อตั้งในปี พ.ศ. 2541 การเปิดการเรียนการสอนวัฒนธรรมศึกษาในระดับปริญญาโทเริ่มขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2548 การศึกษาวัฒนธรรมศึกษาในระดับปริญญาเอกในไทยปัจจุบันมีเพียงหลักสูตรเดียว คือ หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของมหาวิทยาลัยทักษิณ ซึ่งร่างเมื่อปี พ.ศ. 2548 และเปิดสอนในปี พ.ศ. 2549

กล่าวโดยรวม สาขาวัฒนธรรมศึกษาไทยมีพัฒนาการมานับทศวรรษ หลักสูตรที่เปิดสอนมีตั้งแต่ระดับปริญญาตรีถึงปริญญาเอก โดยมีมหาวิทยาลัยที่เปิดสอนส่วนใหญ่จะเป็นมหาวิทยาลัยในต่างจังหวัด[8]

---

[7] อย่างไรก็ตาม ปัจจุบันหลักสูตรนี้เปลี่ยนชื่อเป็นศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาวัฒนธรรมและการพัฒนา และมุ่งผลิตบัณฑิตใน 5 สาขาวิชาเอก คือ เอกมานุษยวิทยาการแพทย์ เอกพิพิธภัณฑ์ศึกษา เอกมานุษยวิทยาการดนตรี เอกสังคมวัฒนธรรมศึกษา และเอกอินเดียศึกษาและพัฒนาชนบทศึกษา (โปรดดูเพิ่มเติมใน มหาวิทยาลัยมหิดล, ออนไลน์)

[8] การที่มหาวิทยาลัยส่วนใหญ่ที่เปิดสอนวัฒนธรรมศึกษาตั้งอยู่ในท้องถิ่น อาจจะเป็นปัจจัยหนึ่งที่ส่งผลให้หลักสูตรเน้นความสำคัญของการศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่น และมีลักษณะเป็นอาณาบริเวณศึกษา

เนื้อในวัฒนธรรมศึกษาไทย

เนื้อหาในส่วนนี้มุ่งให้ภาพเกี่ยวกับวิชาที่เปิดสอนในหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในไทย โดยไล่เรียงจากหลักสูตรปริญญาตรีและจบลงด้วยระดับปริญญาเอก

หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของมหาวิทยาลัยราชภัฏส่วนใหญ่ใกล้เคียงกัน และมีวิชาและเนื้อหาสาระการเรียนการสอนคล้ายคลึงกัน[9] โดยหลักสูตรที่เปิดสอนในระยะแรกมี 3 ระดับ คือ ระดับอนุปริญญา ระดับปริญญาตรี และปริญญาตรี (หลังอนุปริญญา) (สุวิทย์ ไพทยวัฒน์ 2533: 52)[10]

ในระดับปริญญาตรี เช่น หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครสวรรค์ ได้กำหนดปรัชญาของหลักสูตรไว้อย่างชัดเจนว่า “มุ่งความเป็นเลิศในการผลิตบัณฑิตให้เป็นนักวิชาการวัฒนธรรมที่เข้าใจในความหลากหลายทางวัฒนธรรม สามารถเป็นผู้นำในการอนุรักษ์และสืบสานความเป็นไทยในสากล และใช้วัฒนธรรมเป็นเครื่องมือในการพัฒนาท้องถิ่นอย่างยั่งยืน” (มหาวิทยาลัยราชภัฏนครสวรรค์, ออนไลน์ 1) นอกจากเพื่อสืบสานความเป็นไทยและใช้วัฒนธรรมเป็นเครื่องมือแล้ว มหาวิทยาลัยยังได้กำหนดวัตถุประสงค์ของวัฒนธรรมศึกษาไว้ 5 ประการคือ

---

[9] ทั้งนี้อาจจะเป็นเพราะว่าในยุคที่มีการเปิดหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษานั้น มหาวิทยาลัยราชภัฏต่างๆ มีการรวมตัวกันเป็นเครือข่ายและใช้หลักสูตรร่วมกัน หลักสูตรที่เปิดสอนในสถาบันหนึ่ง สามารถนำไปเปิดสอนได้ในอีกหลายสถาบัน

[10] ในงานชิ้นนี้ สุวิทย์ ไพทยวัฒน์ ได้ให้รายละเอียดเพิ่มเติมไว้ว่า หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาที่ได้รับการรับรองโดยหน่วยศึกษานิเทศก์ กรมการฝึกหัดครูปี พ.ศ. 2532 ได้กำหนดไว้ว่านักศึกษาที่จะสำเร็จหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาระดับอนุปริญญาต้องเรียนตลอดหลักสูตร 78 หน่วยกิต ระดับปริญญาตรี 139 หน่วยกิต ระดับปริญญาตรี (หลังอนุปริญญา) 70 หน่วยกิต นักศึกษาทั้ง 3 หลักสูตร ต้องเรียนในหมวดวิชาต่างๆ 3 หมวดคือ หมวดวิชาพื้นฐาน ซึ่งนักศึกษาต้องเรียนวิชาในกลุ่มวิชาภาษาและการสื่อสาร กลุ่มวิชามนุษยศาสตร์ กลุ่มวิชาสังคมศาสตร์ และกลุ่มวิชาคณิตศาสตร์ วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี หมวดวิชาเฉพาะด้านหรือเอก ซึ่งแยกเป็นกลุ่มวิชาเนื้อหา กลุ่มวิชาวิทยาการจัดการ และกลุ่มวิชาปฏิบัติการและฝึกประสบการณ์วิชาชีพ และหมวดเลือกเสรี (สุวิทย์ ไพทยวัฒน์ 2533: 53-55) ที่น่าสนใจยิ่งก็คือ ในหมวดวิชาเนื้อหาบังคับเรียนนั้นนักศึกษาต้องเรียนวิชามานุษยวิทยาเบื้องต้นและวิชาการวิจัยภาคสนาม แต่ปัจจุบัน มหาวิทยาลัยราชภัฏได้มีการปรับปรุงหลักสูตรทั้งในด้านหน่วยกิตและรายวิชา และทำให้บางวิชาหายไป และวิชาที่หายไปในทุกหรือเกือบทุกมหาวิทยาลัยราชภัฏก็คือวิชาวิจัยภาคสนาม การกำหนดหมวดวิชาในลักษณะข้างต้นทำให้หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของวิทยาลัยครูมีลักษณะเป็นสหวิชาการ แต่สุวิทย์ก็ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่าหลักสูตรดังกล่าวอาจจะมีปัญหาในเรื่องการเรียนการสอน เพราะ “แต่ละสาขาวิชาต่างมี Concept เฉพาะวิชา ซึ่งจะก่อให้เกิดปัญหาในการสังเคราะห์ Concept รวมและเชื่อมโยง Concept เพื่อบูรณาการ (Integrate) ให้เกิดภาพรวมของวัฒนธรรมศึกษาระดับท้องถิ่น ชุมชนและประเทศทั้งในอดีต ปัจจุบันและอนาคต” (สุวิทย์ ไพทยวัฒน์ 2533: 56) กล่าวโดยนัยก็คือ สุวิทย์ไม่เชื่อว่า การเรียนการสอนหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในประเทศไทยจะเป็นสหวิชาการได้โดยสมบูรณ์ และหลักสูตรมีแนวโน้มที่จะถูกสอนตามความถนัดของครู-อาจารย์ในสถาบันนั้นๆ เป็นหลัก (สุวิทย์ ไพทยวัฒน์ 2533: 56)

- เพื่อผลิตบัณฑิตให้มีความรอบรู้ทางด้านวัฒนธรรม และความรู้ทางทักษะเกี่ยวกับการจัดการทางวัฒนธรรม
- ให้ผู้เรียนมีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับวัฒนธรรม มีเจตคติที่ดี และความคิดริเริ่มสร้างสรรค์ และสามารถดำเนินชีวิตให้สอดคล้องกับสังคมและวัฒนธรรม
- เพื่อให้ผู้เรียนสามารถเลือกสรรวัฒนธรรมไปใช้ประโยชน์ในการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมได้
- เพื่อให้ผู้เรียนสามารถดำเนินงานอนุรักษ์และพัฒนางานด้านวัฒนธรรมในหน่วยงานทางวัฒนธรรมและหน่วยงานอื่นที่เกี่ยวข้อง และ
- เพื่อให้ผู้เรียนมีพื้นฐานความรู้เพื่อศึกษาด้านวัฒนธรรมระดับสูงต่อไป รวมทั้งสามารถประกอบอาชีพอิสระได้อย่างมีประสิทธิภาพ (มหาวิทยาลัยราชภัฏนครสวรรค์, ออนไลน์ 1)

หลักสูตรกำหนดให้นักศึกษาต้องลงทะเบียนเรียนเพื่อจบหลักสูตรจำนวนทั้งสิ้น 130 หน่วยกิต แยกเป็นวิชาศึกษาทั่วไป 31 หน่วยกิต วิชาเฉพาะ 93 หน่วยกิต แยกเป็นวิชาแกน 24 หน่วยกิต วิชาเฉพาะด้านบังคับ จำนวน 42 หน่วยกิต วิชาเฉพาะด้านเลือกจำนวน 20 หน่วยกิต วิชาประสบการณ์วิชาชีพ จำนวน 7 หน่วยกิต และนักศึกษาต้องเรียนวิชาเลือกเสรีอีก 6 หน่วยกิต (มหาวิทยาลัยราชภัฏนครสวรรค์, ออนไลน์ 1)

วิชาศึกษาทั่วไป 31 หน่วยกิต ที่นักศึกษาในหลักสูตรจะต้องเรียนประกอบด้วย (1) การพัฒนาทักษะทางภาษาไทย (2) ภาษาอังกฤษพื้นฐาน (3) ภาษาอังกฤษเพื่อการสื่อสาร (4) บัณฑิตอุดมคติไทย (5) พฤติกรรมมนุษย์กับการพัฒนาตน (6) การใช้สารสนเทศ (7) ชีวิตกับดนตรี (8) ชีวิตกับศิลปะ (9) ชีวิตกับนาฏการ (10) วิถีไทย (11) วิถีโลก (12) ชีวิตกับสิ่งแวดล้อม (13) วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเพื่อชีวิตและสังคม (14) คณิตศาสตร์ทั่วไป (15) คอมพิวเตอร์เพื่อการเรียนรู้ (16) สุขภาพเพื่อชีวิต และ (17) กีฬาและนันทนาการ (มหาวิทยาลัยราชภัฏนครสวรรค์, ออนไลน์ 2)

วิชาเฉพาะแกน 24 หน่วยกิต ที่นักศึกษาต้องเรียนประกอบด้วย (1) การพูดในที่ชุมชน (2) การสร้างงานเขียนทั่วไป (3) มานุษยวิทยาเบื้องต้น (4) ประวัติศาสตร์ไทย (5) โบราณคดี (6) ภาษาอังกฤษเพื่อการเรียนรู้ (7) ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับการประกอบธุรกิจ และ (8) คอมพิวเตอร์เพื่ออาชีพ (มหาวิทยาลัยราชภัฏนครสวรรค์, ออนไลน์ 1) วิชาเฉพาะด้านบังคับ 42 หน่วยกิต มีรายวิชา อาทิ (1) ประวัติศาสตร์ศิลป์เปรียบเทียบ (2) ดนตรีและนาฏศิลป์พื้นบ้าน (3) คติชนวิทยา (4) การวิเคราะห์วัฒนธรรมจากวรรณกรรมไทย (5) อารยธรรมตะวันออก (6) อารยธรรมตะวันตก

(7) ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น (8) พิพิธภัณฑสถานวิทยา (9) สัมมนาปัญหาวัฒนธรรม (10) การวิจัยทางวัฒนธรรม (11) สังคมและวัฒนธรรมไทย (12) ภูมิศาสตร์วัฒนธรรม (13) การประชาสัมพันธ์และสารสนเทศทางวัฒนธรรม (14) องค์การและการบริหารงานวัฒนธรรม (มหาวิทยาลัยราชภัฏนครสวรรค์, ออนไลน์ 1)

วิชาเฉพาะด้านเลือก นักศึกษาต้องเลือกจากวิชา อาทิ (1) การใช้เทคโนโลยีและนวัตกรรมเพื่อการเผยแพร่วัฒนธรรม (2) มนุษย์กับความสุข (3) ประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศใกล้เคียง (4) การวาดเส้นทัศนศิลป์ (5) ศิลปกรรมพื้นเมือง (6) อักษรและอักษรโบราณ (7) วรรณกรรมท้องถิ่น (8) คติชนวิทยาเปรียบเทียบ (9) วรรณกรรมท้องถิ่นเปรียบเทียบ (10) การศึกษาเอกสารและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ (11) การจัดระบบข้อมูลทางวัฒนธรรม (12) ความรู้เกี่ยวกับโบราณวัตถุสถานในท้องถิ่น (13) ศาสนาเปรียบเทียบ (14) ประเพณีประจำท้องถิ่น (15) ศาสนาวัฒนธรรมและพุทธสถาบัน (16) สังคมและวัฒนธรรมท้องถิ่น (17) แผนที่และการแปลความหมายจากแผนที่ และรูปถ่ายทางอากาศ (18) การถ่ายภาพทางวัฒนธรรม (19) หลักการมัคคุเทศก์ (20) กีฬาและนันทนาการพื้นบ้าน (21) อาหารพื้นบ้าน และ (22) เสื้อผ้าและการแต่งกายพื้นบ้าน ส่วนวิชาประสบการณ์วิชาชีพ จำนวน 7 หน่วยกิต มี 2 วิชาคือ (1) การเตรียมฝึกประสบการณ์วิชาชีพศิลปวัฒนธรรม และ (2) การฝึกประสบการณ์วิชาชีพศิลปวัฒนธรรม (มหาวิทยาลัยราชภัฏนครสวรรค์, ออนไลน์ 1)

มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคามได้กำหนดปรัชญาของหลักสูตรวิชาวัฒนธรรมศึกษาไว้ว่าจะ “ จัดการเรียนการสอน เพื่ออนุรักษ์ ส่งเสริม พัฒนา ถ่ายทอด องค์ความรู้ทางวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาตนเองและสังคม” ภายใต้วิสัยทัศน์ “บัณฑิตจากหลักสูตรวิชาวัฒนธรรมศึกษา จะต้องเป็นผู้มีความรู้ความเข้าใจในวัฒนธรรมของตนเองอย่างลึกซึ้ง สามารถจรรโลงวัฒนธรรมให้สืบทอดเป็นมรดกของสังคมต่อไปอย่างยั่งยืน” หลักสูตรวิชาวัฒนธรรมศึกษามีพันธกิจหลัก 3 ประการ คือ ให้การศึกษาทางด้านวัฒนธรรม, ส่งเสริมการวิจัยทางวัฒนธรรม, และอนุรักษ์ ส่งเสริมและพัฒนาวัฒนธรรมที่สอดคล้องกับสังคมปัจจุบัน (มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม, ออนไลน์)

ในการจัดการเรียนการสอน หลักสูตรกำหนดให้นักศึกษาที่สำเร็จหลักสูตรจะต้องเรียนไม่น้อยกว่า 140 หน่วยกิต โดยมีสัดส่วนหน่วยกิตและหมวดวิชาและแต่ละกลุ่มวิชาดังนี้ คือ หมวดวิชาการศึกษาทั่วไป 33 หน่วยกิต หมวดวิชาเฉพาะด้าน 97 หน่วยกิต หมวดวิชาเลือกเสรี 10 หน่วยกิต ในหมวดวิชาเฉพาะด้าน นักศึกษาทุกแขนงต้องเรียนร่วมกัน 45 หน่วยกิต ในวิชา อาทิ (1) ความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับวรรณคดีไทย (2) คติชนวิทยา (3) ภาษาอังกฤษเพื่อการสื่อสารทางวัฒนธรรม (4) ประวัติศาสตร์ไทย (5) โบราณคดี (6) ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น (7) ประวัติศาสตร์ศิลป์เปรียบเทียบ (8) ดนตรีและนาฏศิลป์พื้นบ้าน (9) การวิจัยวัฒนธรรม (10) มนุษย์วิทยาเบื้องต้น (11) สังคมและวัฒนธรรมไทย (12) ภูมิศาสตร์วัฒนธรรม (13) การประชาสัมพันธ์ทางวัฒนธรรม

(14) หลักการมัคคุเทศก์และ (15) การประยุกต์ใช้คอมพิวเตอร์ในงานวัฒนธรรม (มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม, ออนไลน์)

นอกจากวิชาเฉพาะด้านที่จะต้องเรียนร่วมกัน นักศึกษาต้องเรียนวิชาเฉพาะแขนง 30 หน่วยกิต เช่น นักศึกษาในแขนงพิพิธภัณฑ์ศึกษา ต้องเรียน 30 หน่วยกิตจากวิชา (1) อักษรและเอกสารโบราณ (2) อารยธรรมตะวันออก (3) อารยธรรมตะวันตก (4) โสตทัศนูปกรณ์ในพิพิธภัณฑ์ (4) ประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย 1 (5) ประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย 2

(6) พิธภัณฑ์สถานวิทยา (7) หลักการจัดนิทรรศการในพิพิธภัณฑ์ (8) การอนุรักษ์โบราณวัตถุและโบราณสถาน (9) สัมมนาพิพิธภัณฑ์ (10) การวาดเส้นทัศนศิลป์ และ (11) ความรู้เกี่ยวกับโบราณสถานและโบราณวัตถุในท้องถิ่น (มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม, ออนไลน์)

นักศึกษาแขนงวิชาประวัติศาสตร์ ศิลปะและโบราณคดี ต้องเรียนวิชาเฉพาะแขนง 31 หน่วยกิต จากวิชา (1) ประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย (2) การจัดระบบข้อมูลทางวัฒนธรรม (3) โบราณคดีสมัยก่อนประวัติศาสตร์ในประเทศไทย (4) โบราณคดีสมัยประวัติศาสตร์ในประเทศไทย 1 (5) โบราณคดีสมัยประวัติศาสตร์ในประเทศไทย 2(6) โบราณคดีสมัยก่อนประวัติศาสตร์ในเอเชีย (7) การบริหารงานโบราณคดี (8) ศิลปกรรมพื้นเมือง (9) ประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศใกล้เคียง (10) สุนทรียศาสตร์เบื้องต้น (11) ศิลปกรรมร่วมสมัย (12) การวาดเส้นทัศนศิลป์ และ (13) การถ่ายภาพทางวัฒนธรรม (มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม, ออนไลน์)

นักศึกษาแขนงวิชาภาษาและวรรณกรรม ต้องเรียนวิชาเฉพาะแขนง 23 หน่วยกิต จากวิชา (1) การเขียน (2) การพูดในที่ชุมชน (3) ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับวัฒนธรรม (4) การเขียนบท (5) อักษรและเอกสารโบราณ (6) วรรณกรรมท้องถิ่น (7) ภาพสะท้อนทางวัฒนธรรมจากวรรณกรรม (8) สัมมนาภาษาและวรรณกรรม และ (9) วัฒนธรรมไทยศึกษา และต้องเลือกเรียนวิชาแขนงอีก 7 หน่วยกิต จากวิชา (1) การเขียนสารคดี (2) ภาษาถิ่น (3) การพูด การฟังเพื่อสัมฤทธิ์ผล (4) การเขียนเพื่อการโฆษณาและประชาสัมพันธ์ (5) การเขียนในหน้าหนังสือพิมพ์ (6) วรรณกรรมเอกของไทย (7) วรรณกรรมท้องถิ่นเปรียบเทียบ (8) คติชนวิทยาเปรียบเทียบ (9) วรรณกรรมมุขปาฐะ และ(10) นิทานพื้นบ้าน (มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม, ออนไลน์)

นักศึกษาวัฒนธรรมศึกษาแขนงวิชาศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่น ต้องเลือกเรียนรายวิชาต่อไปนี้ไม่น้อยกว่า 30 หน่วยกิต คือ (1) การใช้เทคโนโลยีและนวัตกรรมเพื่อการเผยแพร่ (2) ภาษาถิ่น (3) อักษรและเอกสารโบราณในท้องถิ่น (4) วรรณกรรมท้องถิ่น (5) วรรณกรรมท้องถิ่นเปรียบเทียบ (6) คติชนวิทยาเปรียบเทียบ (7) การศึกษาเอกสารและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ (8) การจัดระบบข้อมูลทางวัฒนธรรม (9) ความรู้เกี่ยวกับโบราณวัตถุสถานในท้องถิ่น (10) ศิลปกรรมพื้นเมือง (11) สัมมนาปัญหาวัฒนธรรม (12) ประเพณีประจำท้องถิ่น (13) ศาสนา วัฒนธรรมและพุทธสถาบัน (14) สังคมและวัฒนธรรมท้องถิ่น (15) ภูมิศาสตร์และวัฒนธรรม (16) การ

ถ่ายภาพทางวัฒนธรรม (17) กีฬาและนันทนาการพื้นบ้าน (18) อาหารพื้นบ้าน และ (19) เสื้อผ้าและการแต่งกายพื้นบ้าน (มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม, ออนไลน์)

ส่วนหน่วยกิตที่เหลือนักศึกษาทุกแขนงต้องเลือกเรียนวิชาการวิทยาการจัดการ จำนวน 15 หน่วยกิต โดยต้องเรียน 9 หน่วยกิต 3 วิชา คือ (1) องค์การและการจัดการ (2) ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับการประกอบธุรกิจ และ (3) เศรษฐศาสตร์ทั่วไป และต้องเลือกเรียน 6 หน่วยกิต จากวิชา (1) ภาษาไทยธุรกิจ (2) การอ่านการเขียนเพื่อใช้ในงานธุรกิจ (3) การฟังการพูดเพื่อใช้ในงานธุรกิจ (4) การทำนุบำรุงและส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่น (5) องค์การและการบริหารงานวัฒนธรรม (6) หลักการโฆษณาและการประชาสัมพันธ์ (7) มนุษย์สัมพันธ์ในองค์การ (8) การบริหารงานพิพิธภัณฑ์ (9) การจัดการวัตถุในพิพิธภัณฑ์ (10) คอมพิวเตอร์เพื่องานประวัติศาสตร์ ศิลปและโบราณคดี (11) คอมพิวเตอร์เพื่องานศิลปะและวัฒนธรรมท้องถิ่น นอกจากนี้นักศึกษาเรียน กลุ่มวิชาปฏิบัติการและฝึกประสบการณ์วิชาชีพอีกคนละ 7 หน่วยกิต (มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม, ออนไลน์)

หลักสูตรวิชาวัฒนธรรมศึกษา ระดับปริญญาตรี (หลังอนุปริญญา) เช่น หลักสูตรที่เปิดสอนโดยมหาวิทยาลัยสงขลา ได้กำหนดจุดประสงค์เฉพาะของหลักสูตรไว้ว่า

- เพื่อให้ผู้เรียนมีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับวัฒนธรรม ความเปลี่ยนแปลงของวัฒนธรรม และขอบข่ายของงานด้านวัฒนธรรม
- เพื่อปลูกฝังค่านิยมพื้นฐานทางวัฒนธรรม เจตคติที่ดี รวมทั้งตระหนักถึงคุณค่าและความสำคัญของวัฒนธรรมท้องถิ่น และวัฒนธรรมของชาติ
- เพื่อให้ผู้เรียนมีความใฝ่รู้ มีความคิดริเริ่มสร้างสรรค์ มีวิจารณญาณ และสามารถดำเนินชีวิตอย่างสอดคล้องกับสังคมและวัฒนธรรมไทย
- เพื่อให้ผู้เรียนมีความสามารถเลือกสรรวัฒนธรรมไปใช้ประโยชน์ในการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมได้
- เพื่อให้ผู้เรียนสามารถปฏิบัติงานด้านวัฒนธรรมในหน่วยงานทางวัฒนธรรมและหน่วยงานอื่นที่เกี่ยวข้อง รวมทั้งสามารถประกอบอาชีพอิสระได้อย่างมีประสิทธิภาพ
- เพื่อสนับสนุนการศึกษาค้นคว้า และเผยแพร่วัฒนธรรม และ
- เพื่อให้ผู้เรียนมีพื้นฐานความรู้เพียงพอต่อการศึกษาด้านวัฒนธรรมระดับสูงต่อไป (สถาบันราชภัฏสงขลา, ออนไลน์)

หลักสูตรกำหนดให้นักศึกษาต้องเรียนตลอดหลักสูตรไม่น้อยกว่า 80 หน่วยกิต โดยนักศึกษาต้องเรียนวิชาในหมวดวิชาการศึกษาทั่วไป 18 หน่วยกิต หมวดวิชาเฉพาะด้าน 56 หน่วยกิต และหมวดวิชาเลือกเสรี 6 หน่วยกิต โดยในหมวดวิชาวิชาเฉพาะด้าน 56 หน่วยกิตนั้น นักศึกษาต้องเรียน กลุ่มวิชาเนื้อหา 42 หน่วยกิต และแยกเป็นรายวิชาร่วม 18 หน่วยกิต ซึ่งเป็นวิชาบังคับ คือ (1) ภาษาอังกฤษเพื่อการสื่อสารทางวัฒนธรรม (2) ประวัติศาสตร์ศิลป์เปรียบเทียบ (3) สังคมและวัฒนธรรมไทย (4) ภูมิศาสตร์วัฒนธรรม (5) การประชาสัมพันธ์ทางวัฒนธรรม (6) หลักการมัคคุเทศก์ และ (7) การประยุกต์ใช้คอมพิวเตอร์ในงานวัฒนธรรม

นอกจากนี้ นักศึกษาในหลักสูตรต้องเรียนวิชาเฉพาะแขนง 24 หน่วยกิต โดยนักศึกษาแขนงวิชาพิพิธภัณฑ์ศึกษา ต้องเลือกเรียนให้ครบ 24 หน่วยกิต จากวิชา (1) การใช้เทคโนโลยีและนวัตกรรมเพื่อการเผยแพร่วัฒนธรรม (2) อักษรและเอกสารโบราณ (3) อารยธรรมตะวันออก (4) อารยธรรมตะวันตก (5) ประวัติศาสตร์ไทย (6) ประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย 1 (7) การศึกษาเอกสารและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ (8) การจัดระบบข้อมูลทางวัฒนธรรม (9) ความรู้เกี่ยวกับโบราณวัตถุโบราณสถานในท้องถิ่น (10) โสตทัศนูปกรณ์ในพิพิธภัณฑ์ (11) ประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย 2 (12) พิพิธภัณฑ์สถานวิทยา (13) หลักการจัดนิทรรศการในพิพิธภัณฑ์ (14) การอนุรักษ์โบราณวัตถุและโบราณสถาน (15) สัมมนาพิพิธภัณฑ์ (16) ศิลปกรรมพื้นเมือง (17) การวาดเส้นทัศนศิลป์ (18) สัมมนาปัญหาวัฒนธรรม (19) ศาสนา วัฒนธรรม และพุทธสถาบัน และ (20) การถ่ายภาพทางวัฒนธรรม

นักศึกษาแขนงวิชาประวัติศาสตร์ศิลปะและโบราณคดี ต้องเลือกเรียนให้ครบ 24 หน่วยกิต จากวิชา (1) อักษรและเอกสารโบราณ (2) ประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย (3) การศึกษาเอกสารและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ (4) โบราณคดีสมัยก่อนประวัติศาสตร์ในประเทศไทย (5) ประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย 2 (6) ความรู้เกี่ยวกับโบราณวัตถุสถานในท้องถิ่น (7) โบราณคดีสมัยประวัติศาสตร์ในประเทศไทย 1 (8) โบราณคดีสมัยประวัติศาสตร์ในประเทศไทย 2 (10) โบราณคดีสมัยก่อนประวัติศาสตร์ในเอเชีย (11) การบริหารงานโบราณคดี (12) ศิลปกรรมพื้นเมือง (13) ประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศใกล้เคียง (14) สุนทรียศาสตร์เบื้องต้น (15) ศิลปกรรมร่วมสมัย (16) การวาดเส้นทัศนศิลป์ (17) สัมมนาปัญหาวัฒนธรรม (18) ศาสนา วัฒนธรรม และพุทธสถาบัน (19) สังคมและวัฒนธรรมท้องถิ่น และ (20) การถ่ายภาพทางวัฒนธรรม

นักศึกษาแขนงวิชาภาษาและวรรณกรรมต้องเลือกเรียนให้ครบ 24 หน่วยกิต จากวิชา (1) การเขียน (2) การเขียนสารคดี (3) การพูดในที่ชุมชน (4) ภาษาถิ่น (5) ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับวัฒนธรรม (6) การพูดการฟังเพื่อสัมฤทธิ์ผล (7) การเขียนเพื่อการโฆษณาและประชาสัมพันธ์ (8) การเขียนในหน้าหนังสือพิมพ์ (9) การเขียนบท (10) อักษรและเอกสารโบราณ (11)

วรรณกรรมเอกของไทย (12) วรรณกรรมท้องถิ่น (13) ภาพสะท้อนทางวัฒนธรรมจากวรรณกรรมไทย (14) วรรณกรรมท้องถิ่นเปรียบเทียบ (15) คติชนวิทยาเปรียบเทียบ (16) วรรณกรรมมุขปาฐะ (17) นิทานพื้นบ้าน (18) สัมมนาภาษาและวรรณกรรม (19) วัฒนธรรมไทยศึกษา (20) การศึกษาเอกสารและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ (21) การจัดระบบข้อมูลทางวัฒนธรรม (22) ศาสนาวัฒนธรรม และพุทธสถาบัน (23) สังคมและวัฒนธรรมท้องถิ่น (24) การถ่ายภาพทางวัฒนธรรม

นักศึกษาแขนงวิชาศิลปะวัฒนธรรมท้องถิ่นต้องเลือกเรียนให้ครบ 24 หน่วยกิต จากวิชา (1) การใช้เทคโนโลยีและนวัตกรรมเพื่อการเผยแพร่วัฒนธรรม (2) ภาษาถิ่น (3) อักษรและเอกสารโบราณ (4) อักษรและเอกสารโบราณในท้องถิ่น (5) วรรณกรรมท้องถิ่น (6) วรรณกรรมท้องถิ่นเปรียบเทียบ (7) คติชนวิทยาเปรียบเทียบ (8) วัฒนธรรมไทยศึกษา (9) อารยธรรมตะวันออก (10) ประวัติศาสตร์ไทย (11) ประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย (12) การศึกษาเอกสารและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ (13) การจัดระบบข้อมูลทางวัฒนธรรม (14) ความรู้เกี่ยวกับโบราณวัตถุสถานในท้องถิ่น (15) ศิลปกรรมพื้นเมือง (16) สุนทรียศาสตร์เบื้องต้น (18) การวาดเส้นทัศนศิลป์ (19) สัมมนาปัญหาวัฒนธรรม (20) ประเพณีประจำท้องถิ่น (21) ศาสนา วัฒนธรรมและพุทธสถาบัน (22) ภูมิปัญญาท้องถิ่น (23) การทำนุบำรุงและส่งเสริมศิลปะวัฒนธรรมท้องถิ่น (24) สังคมและวัฒนธรรมท้องถิ่น (25) ภูมิศาสตร์วัฒนธรรม (26) ภูมิศาสตร์ท้องถิ่น (27) การถ่ายภาพทางวัฒนธรรม (28) กีฬาและนันทนาการพื้นบ้าน (29) คอมพิวเตอร์เพื่องานศิลปะและวัฒนธรรมท้องถิ่น (30) อาหารพื้นบ้าน (31) เสื้อผ้าและการแต่งกายพื้นบ้าน

นักศึกษาทุกแขนงต้องเรียนวิชาในกลุ่มวิชาวิทยาการจัดการ 9 หน่วยกิต แยกเป็นวิชาบังคับ 3 หน่วยกิต คือ องค์การและการจัดการ และต้องเลือกเรียนรายวิชาต่อไปนี้ไม่น้อยกว่า 6 หน่วยกิต คือ (1) ภาษาไทยธุรกิจ (2) การอ่านการเขียนเพื่อใช้ในงานธุรกิจ (3) การฟังการพูดเพื่อใช้ในงานธุรกิจ (4) องค์การและการบริหารงานวัฒนธรรม (5) หลักการโฆษณาและการประชาสัมพันธ์ (6) ธุรกิจทางศิลปะ (7) ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับการประกอบธุรกิจ (8) มนุษยสัมพันธ์ในองค์การ (9) การบริหารงานพิพิธภัณฑ์ (10) การจัดการวัตถุในพิพิธภัณฑ์ (11) เศรษฐศาสตร์ทั่วไป (12) คอมพิวเตอร์เพื่องานศิลปะและวัฒนธรรมท้องถิ่น และ (13) คอมพิวเตอร์เพื่องานประวัติศาสตร์ศิลปะและโบราณคดี

นอกจากวิชาข้างต้น นักศึกษาต้องเรียนวิชาปฏิบัติการและฝึกประสบการณ์วิชาชีพอีก 5 หน่วยกิต ตามแขนงที่ตนเองเลือกศึกษา และนักศึกษาทุกเอกต้องเลือกเรียนวิชาเลือกเสรี 6 หน่วยกิต โดยให้เลือกเรียนรายวิชาใดๆ ในหลักสูตรวิทยาลัยครูหรือหลักสูตรสถาบันราชภัฏ โดยไม่ซ้ำกับรายวิชาที่เคยเรียนมาแล้ว และต้องไม่เป็นรายวิชาที่กำหนดให้เรียนโดยไม่นับหน่วยกิตรวมในเกณฑ์การสำเร็จหลักสูตรของหลักสูตรวิชา (สถาบันราชภัฏสงขลา, ออนไลน์)

ในระดับปริญญาโทวิชาที่บรรจุในหลักสูตรมีความแตกต่างกันไป กล่าวคือ ในหลักสูตรที่ร่างและใช้ในระยะเริ่มต้นของมหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ นักศึกษาวัฒนธรรมศึกษาต้องเรียนวิชาบังคับ 4 รายวิชาคือ (1) อัตลักษณ์และความหลากหลายทางวัฒนธรรมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (2) ระบบความคิดในการวิจัยทางวัฒนธรรม (3) ความคิดและทฤษฎีเกี่ยวกับการศึกษาวัฒนธรรม และ (4) สัมมนาวัฒนธรรมศึกษา และนักศึกษาต้องเลือกเรียนวิชาเลือก 6 วิชาจากรายวิชา (1) ประวัติศาสตร์วัฒนธรรมและชาติพันธุ์ (2) ระบบภูมิปัญญาชาวบ้าน (3) ระบบความเชื่อและความศรัทธา (4) วัฒนธรรมสัมพันธ์ (5) วัฒนธรรมกับการพัฒนา (6) ชุมชนกับการจัดการทรัพยากร (7) วัฒนธรรมชายขอบ (8) พื้นที่ทางวัฒนธรรม (9) การใช้สื่อและการผลิตสารวิชาการด้านวัฒนธรรม และ (10) การศึกษาเฉพาะเรื่อง พร้อมกับการทำวิทยานิพนธ์ 20 หน่วยกิต

ในหลักสูตรใหม่ที่เริ่มดำเนินการเรียนการสอนในปีการศึกษา 2551 วัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ให้ความสำคัญกับการศึกษาแนวคิด และทฤษฎีทางวัฒนธรรมมากขึ้น พร้อมทั้งให้ความสำคัญกับการศึกษาพัฒนาการของวัฒนธรรมศึกษา วัฒนธรรมป๊อบ อุตสหกรรมวัฒนธรรม นักศึกษาในหลักสูตรต้องเรียนวิชาบังคับ 6 วิชา คือ (1) ทฤษฎีและแนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมศึกษา 1-3 (รวม 3 วิชา) (2) พัฒนาการของการศึกษาวัฒนธรรมศึกษา (3) ระบบคิดในการวิจัยวัฒนธรรมและ (4) สัมมนาวัฒนธรรมศึกษา นอกจากวิชาบังคับ นักศึกษาต้องเลือกเรียน 6 วิชา จาก (1) มิติทางวัฒนธรรมด้านความเชื่อกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (2) การเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างของสังคมเกษตรกรรม (3) ภูมิปัญญาท้องถิ่นในสังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลง (4) การพัฒนากับพหุลักษณะของสังคมเมือง (5) วัฒนธรรมสมัยนิยมกับสังคมไทย (6) วัฒนธรรมข้ามพรมแดน รัฐ-ชาติและท้องถิ่น (7) โลกาภิวัตน์กับอุตสาหกรรมวัฒนธรรม (8) ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมในสังคมร่วมสมัย (9) ชุมชนกับการจัดการทรัพยากร (10) ชาติพันธุ์และการเมืองของกลุ่มชาติพันธุ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (11) ความขัดแย้งในจังหวัดชายแดนภาคใต้ (12) ขบวนการเคลื่อนไหวของผู้หญิงในสังคมไทย และ (13) เพศสภาพกับการพัฒนา

ตามทัศนะของพลวัฒ ประพัฒน์ทอง มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวงจัดตั้งขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2541 โดยมีเจตนารมณ์ท้ายพระราชบัญญัติการจัดตั้งความตอนหนึ่งว่า “*จะดำรงไว้ซึ่งความหลากหลายทางศิลปวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ต่างๆ ของภูมิภาคลุ่มน้ำโขง*” ดังนั้นในโครงการจัดตั้งมหาวิทยาลัยจึงได้ระบุถึงหลักสูตรที่จะเปิดสอน ว่าจะมีการเปิดสาขาวิชาทางมานุษยวิทยาเป็นหลักสูตรหนึ่งซึ่งก็เป็นเรื่องที่เหมาะสมกับพื้นที่ ที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรมของประเทศไทยที่เป็นพื้นที่เชื่อมต่อกับประเทศเพื่อนบ้านของไทย เป็นบริเวณ จุดตัด จุดบรรจบ จุดขัดแย้ง จุดควบคุม จุดยกเว้น แต่ก็ยังไม่ได้เปิดหลักสูตรมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยก็ได้มีการระดมความคิดเห็นและได้ข้อสรุปว่า มหาวิทยาลัยจะไม่เปิดหลักสูตรที่มีการเรียนการสอนในมหาวิทยาลัยอื่นๆ ที่เข้มแข็งทางวิชาการอยู่แล้ว มหาวิทยาลัยจึงเบนความสำคัญไปยังสาขาวัฒนธรรมศึกษา และ

เมื่อเริ่มแรกของการเปิดการเรียนการสอนในปีการศึกษา 2542 นั้นได้กำหนดให้มีวิชา “วัฒนธรรมศึกษา” เป็นวิชาหมวดศึกษาทั่วไป (พลวัฒ ประพัฒน์ทอง 2551)

ในปีการศึกษา 2547 มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวงดำเนินการศึกษาความเป็นไปได้ที่จะเปิดการสอนทางด้าน “วัฒนธรรม” ในระดับบัณฑิตศึกษาโดยมอบหมายให้สำนักวิชาศิลปศาสตร์เป็นผู้ดำเนินงานสำรวจและเสนอโครงการ ท้ายสุดหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวงก็ได้รับการอนุมัติและเปิดดำเนินการเรียนการสอนในปี พ.ศ. 2548

เมื่อหลักสูตรเปิดสอน หลักสูตรกำหนดให้นักศึกษาวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวงสามารถเลือกเรียนได้ 2 แผน คือ แผน ก1 ไม่ต้องเรียนรายวิชาและมุ่งทำวิทยานิพนธ์ 36 หน่วยกิต และแผน ก2 ต้องเรียนวิชาบังคับ ประกอบด้วย (1) พัฒนาการระบบคิดและทฤษฎีเกี่ยวกับวัฒนธรรม (2) การวิจัยทางวัฒนธรรมศึกษา (3) ศิลปวัฒนธรรมกลุ่มประเทศอนุภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง (4) สารสนเทศวัฒนธรรมและการจัดการมรดกทางวัฒนธรรม และ (5) ภูมิปัญญาศึกษา นอกจากวิชาบังคับข้างต้น นักศึกษาต้องเลือกเรียนวิชาเลือก 2 วิชาจาก 8 วิชา คือ (1) การผลิตสื่อวิชาการด้านวัฒนธรรมศึกษา (2) อัตลักษณ์และความหลากหลายทางวัฒนธรรม (3) วัฒนธรรมศึกษาร่วมสมัย (4) นิเวศวิทยาวัฒนธรรม (5) การจัดการศูนย์ความรู้ทางวัฒนธรรม (6) วัฒนธรรมกับการท่องเที่ยว (7) จีนในความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมกับกลุ่มประเทศอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง และ (8) อนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงศึกษา (มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง, ออนไลน์ 1)

หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยมหิดลที่ใช้มากว่าทศวรรษก่อนการปรับปรุง แบ่งออกเป็น 3 สาขาโดยมีวิชาแกน 4 วิชาคือ (1) หลักการและแนวคิดทางมานุษยวิทยา (2) มานุษยวิทยาวัฒนธรรม (3) วิธีวิทยาการวิจัย และ (4) หลักการของกระบวนการวิจัย โดย 2 วิชาหลังนี้ นักศึกษาสามารถเลือกเรียนวิชาใดวิชาหนึ่งก็ได้ นอกจากวิชาแกน นักศึกษาต้องเลือกเรียนตามเอก คือ เอกวัฒนธรรมการดนตรีเรียนวิชา (1) Practicum (2) สุนทรียศาสตร์การดนตรี (3) รูปแบบและการวิเคราะห์ดนตรีไทย (4) ประวัติศาสตร์และพัฒนาการดนตรีในประเทศไทย และ (5) มานุษยวิทยาการดนตรี สาขาวัฒนธรรมสาธารณะสุข เรียน (1) การสื่อสารในระบบสาธารณสุข (2) มานุษยวิทยาการแพทย์พื้นบ้าน (3) มานุษยวิทยาการแพทย์ (4) มานุษยวิทยาโภชนาการ และ (5) Practicum และสาขาพิพิธภัณฑ์ศึกษาเรียน (1) หลักพิพิธภัณฑ์วิทยา (2) หลักการพื้นฐานการจัดการแสดงทางวัฒนธรรม (3) พิพิธภัณฑ์กับภาคสาธารณะ (4) การจัดการพิพิธภัณฑ์ และ (5) การวางแผนโครงการพิพิธภัณฑ์[11]

---

[11] นักศึกษาวัฒนธรรมศึกษาในหลักสูตรสามารถเลือกเรียนได้ทั้งในรูปของแผน ก . ทำวิทยานิพนธ์ และแผน ข. ทำสารนิพนธ์ (โปรดดู บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล 2542: 89-90).

ในหลักสูตรที่ปรับปรุงใหม่และประกาศใช้ในปี พ.ศ. 2550 มหาวิทยาลัยมหิดล กำหนดให้นักศึกษาทุกเอกของหลักสูตรวัฒนธรรมและการพัฒนา คือ มานุษยวิทยาการแพทย์ พิพิธภัณฑ์ศึกษา มานุษยวิทยาการดนตรี สังคมวัฒนธรรมศึกษา อินเดียศึกษาและพัฒนาชนบทศึกษา ต้องเรียนหมวดวิชาแกน (6-12 หน่วยกิต) จากวิชา (1) แนวคิดหลักทางด้านวัฒนธรรมศึกษา (2) วิธีวิทยาในการศึกษาสังคมวัฒนธรรม (3) มานุษยวิทยาสังคมวัฒนธรรม และ (4) สัมมนาประเด็นปัจจุบันทางวัฒนธรรมในสังคมไทย นักศึกษาวิชาเอกสังคมวัฒนธรรมศึกษา[12] ต้องเรียนวิชาบังคับเอก (12-21 หน่วยกิต) จากวิชา เช่น (1) ชาติพันธุ์และความหลากหลายทางวัฒนธรรม (2) เพศสภาพ เพศวิถีและอัตลักษณ์ทางเพศ (3) ชาตินิยม หลังอาณานิคม โลกาภิวัตน์และท้องถิ่น และ (4) วัฒนธรรมสมัยนิยม และต้องเลือกเรียนวิชาเลือกไม่น้อยกว่า 6 หน่วยกิต (3 วิชา) จากวิชา (1) วัฒนธรรม เศรษฐศาสตร์การเมืองและการกำหนดนโยบาย (2) ระบบความเชื่อ และพิธีกรรม (3) วัฒนธรรมข้ามแดน (4) วัฒนธรรมชายขอบ (5) ความรู้ท้องถิ่น ภูมิปัญญาพื้นบ้าน และ (6) มโนทัศน์เรื่องอำนาจ

หลักสูตรปริญญาเอกวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยทักษิณ กำหนดให้นักศึกษาต้องเรียนตลอดหลักสูตร ไม่น้อยกว่า 51 หน่วยกิต ประกอบด้วย วิชาบังคับ 12 หน่วยกิต วิชาเลือก 3 หน่วยกิจและนักศึกษาต้องทำวิทยานิพนธ์ (48 หรือ 36 หน่วยกิต) โดยวิชาบังคับให้เลือกเรียน 12 หน่วยกิต (3 วิชา) จาก 6 รายวิชา คือ (1) โครงสร้างและพลวัตวัฒนธรรม (2) อัตลักษณ์และความหลากหลายของวัฒนธรรมไทยและวัฒนธรรมเอเชียอาคเนย์ (3) การปริทัศน์และวิพากษ์แนวคิดทฤษฎี วาทกรรม (4) กระบวนทัศน์และงานวิจัยที่เกี่ยวกับวัฒนธรรม (5) ยุทธศาสตร์การจัดการงานวัฒนธรรมและ (6) วัฒนธรรมกับการพัฒนา ส่วนวิชาเลือก นักศึกษาต้องเลือกเรียน 3 หน่วยกิต (1 วิชา) จากรายวิชา (1) สัมมนาวัฒนธรรมศึกษา (2) การศึกษาเฉพาะกรณี และ (3) วิชาการวิจัยทางวัฒนธรรม (มหาวิทยาลัยทักษิณ 2550: 33-35).

วัฒนธรรมศึกษาไทยกลายเป็นอื่นและตัวมันเอง

[12] ในหลักสูตรใหม่ของมหาวิทยาลัยมหิดล ผู้เขียนเลือกที่จะกล่าวถึงเฉพาะวิชาเอกสังคมวัฒนธรรมศึกษา เพราะเห็นว่าในหลักสูตรใหม่ดูเหมือนผู้ร่างจะตระหนักถึงเส้นแบ่งระหว่างวัฒนธรรมศึกษากับสาขาอื่น เช่น มานุษยวิทยาการแพทย์ พิพิธภัณฑ์ศึกษา มานุษยวิทยาการดนตรี และพัฒนาชนบทศึกษามากขึ้น โดยไม่รวมเอา 4 สาขาวิชานี้เป็นวัฒนธรรมศึกษา พร้อมทั้งเปลี่ยนชื่อหลักสูตรจากวัฒนธรรมศึกษาเป็นวัฒนธรรมและการพัฒนา ถึงแม้ว่าชื่อหลักสูตรใหม่จะไม่สามารถครอบวิชาเอกที่เปิดสอนได้อย่างลงตัว แต่การไม่บรรจุมานุษยวิทยาการแพทย์ พิพิธภัณฑ์ศึกษา มานุษยวิทยาการดนตรี เป็นวัฒนธรรมศึกษาก็ดูจะไม่ขัดกับความรู้สึกและความเข้าใจดังที่เป็นในหลักสูตรเก่า (มหาวิทยาลัยมหิดล, ออนไลน์)

คงไม่มีใครกล้าสรุปว่า วัฒนธรรมศึกษาไทยมิใช่วัฒนธรรมศึกษา เพราะความหมายประการหนึ่งของวัฒนธรรมศึกษาก็คือ การศึกษาวัฒนธรรมหรือ Studies of Culture (Milner and Browitt 2002: 1) และหากพิจารณาในมิติประวัติศาสตร์แล้ว การศึกษาวัฒนธรรมอาจจะเป็นความหมายแรกๆ ของวัฒนธรรมศึกษาไทย และยิ่งกว่านั้น การศึกษาวัฒนธรรมอาจจะเป็นความหมายหลัก และความหมายสำคัญของหลักสูตรและการร่างหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทย เพราะหากเรากลับไปพิจารณาเนื้อหาและประเด็นศึกษาของหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาแรกๆ ของประเทศไทยเช่น หลักสูตรหรือหลักสูตรวิชาวัฒนธรรมศึกษาของมหาวิทยาลัยราชภัฏต่างๆ จะพบว่า แม้ว่าหลักสูตรจะเริ่มปรากฏในยุค “การกลายเป็นสากลของวัฒนธรรมศึกษา” (During 2005: 5) แต่หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทยก็ไร้ซึ่งกลิ่นอายนมเนยวัฒนธรรมศึกษาฝรั่ง เพราะคือดอกผลของกระบวนการศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่น และบางหลักสูตร เช่น วัฒนธรรมศึกษาของมหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช เป็นหลักสูตรที่ปรับปรุงมาจากหลักสูตรไทยศึกษาของมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ จังหวัดสงขลา หรือมหาวิทยาลัยทักษิณในปัจจุบัน (อุดม หนูทอง, สัมภาษณ์) และหากกล่าวตามเนื้อหาวิชาที่เปิดสอนแล้ว หลักสูตรแรกๆ ของวัฒนธรรมศึกษาไทยก็เป็นได้ทั้งหลักสูตรวัฒนธรรมท้องถิ่นและหลักสูตรไท(ย)ศึกษา และความหมายของวัฒนธรรมศึกษาที่ซ่อนอยู่เบื้องหลังหลักสูตรก็คือ การศึกษาวัฒนธรรม

วัฒนธรรมศึกษาหมายถึงการศึกษาวัฒนธรรม สะท้อนชัดในหลักสูตรเก่าของมหาวิทยาลัยมหิดล ซึ่งซ่อนเนื้อในวัฒนธรรมศึกษาด้วยวัฒนธรรมสาธารณสุข พิพิธภัณฑ์ศึกษา และมานุษยวิทยาการดนตรี และส่งผลให้วัฒนธรรมศึกษาของมหาวิทยาลัยมหิดลเท่ากับการศึกษาวัฒนธรรมสาธารณสุข การศึกษาวัฒนธรรมดนตรีและการศึกษาวัฒนธรรมพิพิธภัณฑ์ ดังนั้น วัฒนธรรมศึกษาในอดีตของมหาวิทยาลัยมหิดลจึงอาจจะเป็นได้ทั้งหลักสูตร วัฒนธรรมศึกษาและหลักสูตรมานุษยวิทยา

แม้จะกำหนดให้นักศึกษาศึกษาวัฒนธรรมศึกษาร่วมสมัย แต่การศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัยของมหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวงก็เป็นเพียงวิชาเลือก และอาจจะมิใช่แกนหลักของวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง เพราะปรัชญาของหลักสูตรเขียนไว้ชัดว่า

> ผลิตบัณฑิตที่มีความรู้ความสามารถในการวิจัยด้านวัฒนธรรมอย่างลุ่มลึก มีความสามารถวิเคราะห์ วิจัยประเด็นปัญหาทางวัฒนธรรม สามารถสร้างองค์ความรู้ใหม่ทางวิชาการวัฒนธรรมโดยเฉพาะวัฒนธรรมกลุ่มประเทศอนุภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงตลอดจนประยุกต์วิชาการให้สอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงได้ดี เพื่อสร้างความร่วมมือความเข้าใจและสันติภาพ บนฐานความเท่าเทียมกันในความหลากหลายทางวัฒนธรรม

เศรษฐกิจ การเมือง ในเขตอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงตอนบน (มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง, ออนไลน์ 1)

ข้อความข้างต้นสะท้อนการเข้าใจวัฒนธรรมศึกษาในความหมายที่หมายถึง การศึกษาวัฒนธรรม และวิชาส่วนใหญ่ที่ศึกษาในหลักสูตรสอดคล้องกับปรัชญา วัฒนธรรมศึกษาจึงดูคล้ายจะมีความหมายเท่ากับการศึกษาวัฒนธรรมในอาณาบริเวณเฉพาะ และวัฒนธรรมศึกษาของแม่ฟ้าหลวงสามารถเป็นได้ทั้ง วัฒนธรรมศึกษา อาณาบริเวณศึกษาและมานุษยวิทยา

วัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยทักษิณมีเนื้อหาวิชาศึกษาค่อนข้างน้อย วิชาบังคับ 4 วิชาที่เปิดสอนก็มิอาจจะระบุได้โดยแน่ชัดว่าสังกัดสาขาวิชาใด แต่ที่อาจจะกล่าวได้ก็คือ วัฒนธรรมศึกษาทักษิณมิได้เป็นแบบวัฒนธรรมศึกษาของอังกฤษและยุโรป และมิใช่การศึกษาวัฒนธรรมที่มากับสื่อทั้งมิใช่วัฒนธรรมศึกษาที่เน้นการศึกษาวัฒนธรรมป๊อบ (popular culture) สิ่งที่น่าจะเป็นได้มากที่สุดก็คือ การศึกษาวัฒนธรรมและการศึกษาวัฒนธรรมภาคใต้เพื่อการพัฒนาคนและชุมชนภาคใต้ ตามที่ระบุสั้นๆ ในปรัชญาของหลักสูตร “วัฒนธรรมปรุงแต่งชุมชน คุณภาพของผู้คนคือวิถีและพลังการพัฒนา” (มหาวิทยาลัยทักษิณ 2550:32) และเป็นวัฒนธรรมศึกษา ที่มุ่งสร้างวัฒนธรรมการเรียนรู้เกี่ยวกับกระบวนการเข้าถึง “*ความจริง*” หรือ “*สัจจะ*” ของความเป็นคนและชุมชน (มหาวิทยาลัยทักษิณ 2550: 33, เน้นในต้นฉบับ).

หลักสูตรที่ดูจะมีความต่างออกไป คือ หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของมหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ ในเอกสารโครงการจัดตั้งมหาวิทยาลัยในจังหวัดนครศรีธรรมราชนั้น วัฒนธรรมศึกษามีความหมายเท่ากับการศึกษาวัฒนธรรม และการที่มหาวิทยาลัยจะต้องมีสาขาวัฒนธรรมศึกษาก็เพื่อ

> ธำรงรักษาและสืบทอดเอกลักษณ์และมรดกทางจารีตประเพณี และวัฒนธรรมอันดีงามของชาติ... และ... เพื่อผลิตบุคลากรสำคัญในการเผยแพร่ศิลปะและสามารถรับใช้สังคมแก้ปัญหาสังคม และสร้างสรรค์วัฒนธรรมร่วมกับวิชาการและวิชาชีพอื่นๆ (คณะกรรมการจัดตั้งมหาวิทยาลัยที่จังหวัดนครศรีธรรมราช 2534: 3).

อย่างไรก็ตาม คณะกรรมการก่อตั้งมหาวิทยาลัยมิได้ร่างหลักสูตร ถ้อยแถลงในหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาจึงต่างออกไปจากถ้อยแถลงของคณะกรรมการก่อตั้งมหาวิทยาลัย คือ

> เมื่อกล่าวถึงวัฒนธรรมศึกษา คนมักนึกถึงความหมายที่เกิดจากการนำเอาคำ 2 คำมาผสมกัน คือ ‘วัฒนธรรม’ คำหนึ่ง แล้วก็ ‘ศึกษา’อีกคำหนึ่ง รวมความว่า เป็นการศึกษา

> เกี่ยวกับวัฒนธรรม แล้วก็อาศัยความเข้าใจที่แพร่หลายอยู่ในสังคมเกี่ยวกับ ‘วัฒนธรรม’ ว่าหมายถึงสิ่งที่ดีงาม สิ่งที่เป็นคุณค่าของสังคมไทย ซึ่งมักมีนัยยะถึงเรื่องเก่าๆ หรือที่เรียกว่ามรดกวัฒนธรรม แล้วก็เข้าใจว่าวัฒนธรรมศึกษาคงศึกษาเกี่ยวกับเรื่องเหล่านี้ แม้หลายคนจะมองกว้างว่าวัฒนธรรมศึกษาคงศึกษาเกี่ยวกับวิถีชีวิตด้านต่างๆ ของคนไทย ซึ่งถึงแม้ไม่อาจกล่าวได้ว่าการมองอย่างนี้ผิดโดยสิ้นเชิง แต่ก็ยังไม่ตรงกับคำว่าวัฒนธรรมศึกษานัก แล้ววัฒนธรรมศึกษาคืออะไร วัฒนธรรมศึกษา ใช้เรียกแทนภาษาอังกฤษว่า Cultural Studies โดยที่คำนี้แพร่หลายอยู่ในวงวิชาการต่างประเทศในฐานะคลื่นลูกหลัง ที่มองเห็นข้อจำกัดของศาสตร์ต่างๆ ในกระบวนทัศน์ของยุคความทันสมัย ที่เน้นความดิ่งเดี่ยวแยกเฉพาะ และอิงกับความเป็นวิทยาศาสตร์ในฐานะกระแสหลักหรือเป็นหนึ่งเดียวของความถูกต้องหรือความจริง วัฒนธรรมศึกษาจึงเกิดขึ้นมาเพื่อสนใจความหลากหลายของวัฒนธรรม ให้น้ำหนักความสนใจไปที่วัฒนธรรมของกลุ่มคนที่หลากหลาก ที่ถูกวัฒนธรรมกระแสหลักบดบังจนหาพื้นที่ทางสังคมของตัวเองได้อย่างยากลำบาก... (สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์).

ถ้อยแถลงดังกล่าวสะท้อนชัดว่าวัฒนธรรมศึกษามิได้เท่ากับการศึกษาวัฒนธรรม และวัฒนธรรมมิได้เท่ากับสิ่งที่ดีงามตามที่กำหนดในข้อความของคณะกรรมการก่อตั้งมหาวิทยาลัย นอกจากนี้ ถ้อยแถลงข้างต้น ยังสะท้อนชัดว่าหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ตระหนักถึงการดำรงอยู่ของวัฒนธรรมศึกษาตะวันตก แต่วัฒนธรรมศึกษาวลัยลักษณ์มิใช่วัฒนธรรมแบบตะวันตก เพราะวัฒนธรรมศึกษาวลัยลักษณ์ในระยะแรกมิได้ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมป๊อบ และมิได้ให้ความสำคัญกับสื่อ (mediation) ของวัฒนธรรม และวัฒนธรรมศึกษาในความหมายของหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์หมายถึงการ

> พยายามทำความเข้าใจความหลากหลายของวิถีชีวิตหรือวัฒนธรรม พยายามศึกษาความรู้สึกนึกคิดของผู้คนที่มีความสลับซับซ้อน โดยสนใจสิ่งดังกล่าวในมิติที่มีประวัติศาสตร์ มีความเฉพาะเจาะจงของบริบท และมีการคลี่คลายเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา (สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์, 2551).

การนิยามวัฒนธรรมเช่นนี้ มีส่วนทำให้วัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ใกล้เคียงกับการเป็นสาขามานุษยวิทยา ซึ่งมุ่งศึกษาความหมายหรือวัฒนธรรมภายใต้บริบทหนึ่งๆ อันเป็น

มรดกที่นักมานุษยวิทยาสืบทอดต่อเนื่องมาจากมาลินอฟสกี (Bronislaw Malinowski)[13] หรือนับตั้งแต่การศึกษากลายมาเป็นพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ในสาขามานุษยวิทยา และความเป็นมานุษยวิทยาก็ปรากฏชัดมากขึ้นเมื่อหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของมหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์กำหนดให้นักศึกษาต้องทำวิทยานิพนธ์โดยอาศัยญาณวิทยาแบบชาติพันธุ์วรรณา (ethnography) และไม่อาจจะทำวิทยานิพนธ์โดยวิธีการอ่าน/ศึกษาตัวบท (reading text) เพียงประการเดียว และไม่อาจจะศึกษาสื่อไม่ว่าจะจากวิธีการแบบการศึกษาตัวบทหรือการศึกษาผู้รับสื่อด้วยวิธีการแบบชาติพันธุ์วรรณา ด้วยเหตุนี้ วัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์จึงอาจจะเป็นทั้งวัฒนธรรมศึกษา มานุษยวิทยา และนิเวศวิทยาการเมือง ซึ่งอาจจะเห็นได้ชัดจากการพิจารณาวิทยานิพนธ์ของบัณฑิตที่จบหลักสูตร ดังรายละเอียดข้างล่าง

พินิจจากวิทยานิพนธ์และดุษฎีนิพนธ์ วิทยานิพนธ์หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของไทยเริ่มมีมาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2537 และจนถึงปัจจุบันทำวิทยานิพนธ์ไปแล้วนับร้อยฉบับ การทำวิทยานิพนธ์วัฒนธรรมศึกษาเริ่มต้นในหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของมหิดล แต่วิทยานิพนธ์ก็เป็นวิทยานิพนธ์ที่เป็นหรือที่อยู่ในแนวมานุษยวิทยาการแพทย์ มานุษยวิทยาการดนตรีและพิพิธภัณฑ์ศึกษา ซึ่งหลักสูตรของมหาวิทยาลัยมหิดลถือว่าเป็นวัฒนธรรมศึกษา และมีน้อยชิ้นที่ศึกษาสื่อและวัฒนธรรมร่วมสมัย และแม้วิทยานิพนธ์บางหัวเรื่องจะกล่าวถึงสื่อหรือวัฒนธรรมป๊อบ เช่น

- การศึกษารายการดนตรีไทยทางวิทยุกระจายเสียง
- รูปแบบ หน้าที่และการผลิตดนตรีประกอบภาพยนตร์ไทย : กรณีศึกษาระหว่างปี พ.ศ. 2516-2534
- การออกแบบสื่อมัลติมีเดียระบบสื่อโต้ตอบสำหรับนิทรรศการเคลื่อนที่เรื่องความรู้เรื่องเอดส์
- คอมพิวเตอร์เพื่อการนำเสนอศัพท์ดนตรีไทย

---

[13] ตามทัศนะของรอย ดิลเลอร์ บริบทหรือ context เป็นแนวคิดสำคัญและเป็นแกนกลางของมานุษยวิทยาสังคมมายาวนาน เป็นแนวคิดที่ใช้แยกศาสตร์สาขามานุษยวิทยาออกจากศาสตร์อื่น และเป็นส่วนสำคัญของวิธีการศึกษาแบบมานุษยวิทยา มาลินอฟสกีคือนักมานุษยวิทยาที่ร่ายคาถาว่านักมานุษยวิทยาคือ ผู้จับวางปรากฏการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมไว้ภายในบริบท นักมานุษยวิทยาต้องตีความปรากฏการณ์ปรากฏการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมด้วยการอ้างอิงถึงบางสิ่ง ซึ่งบางสิ่งนั้นเรียกโดยนักมานุษยวิทยาว่าบริบท การทำการตีความก็คือในทัศนะของนักมานุษยวิทยาก็คือ ปฏิบัติการณ์สร้างความเชื่อมโยงสิ่งที่ศึกษาเข้ากับบริบทที่อยู่รอบๆ สิ่งที่ถูกศึกษา อย่างไรก็ตาม การเข้าใจความหมายสรรพสิ่งด้วยการอาศัยบริบทนี้ มิใช่แนวคิดที่ริเริ่มโดยนักมานุษยวิทยา หากแต่เป็นสิ่งที่นักมานุษยวิทยาหยิบยืมมาจากสาขาอื่น แต่ท้ายสุดนักมานุษยวิทยาก็สรุปอย่างเชื่อมั่นว่า การศึกษาความหมายในบริบทคือลักษณะเฉพาะของสาขาตน คล้ายๆ กับที่นักมานุษยวิทยาหยิบยืมวิธีการศึกษาภาคสนามมาจากศาสตร์สาขาภูมิศาสตร์ แต่ท้ายสุดนักมานุษยวิทยาก็สรุปว่า การศึกษาภาคสนาม การชุบตัวในสนามคือวิธีการหลักหรืออัตลักษณ์ของมานุษยวิทยา (โปรดดู Diller 1999; Gupta and Ferguson 1997)

- หมอลำซิ่ง: กระบวนการปรับเปลี่ยนทางวัฒนธรรมดนตรีของหมอลำในภาคอีสาน และ
- ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมไทยจากเพลงไทยสากลหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 - พ.ศ.2500 เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนไม่แน่ใจว่าวิทยานิพนธ์เหล่านี้เป็นวิทยานิพนธ์ที่จัดอยู่ในสาขาวัฒนธรรมศึกษาหรือไม่ เว้นแต่เราจะยุติความหมายวัฒนธรรมศึกษาไว้ที่การศึกษาวัฒนธรรม

หัวข้อวิทยานิพนธ์ของบัณฑิต ซึ่งจบการศึกษาจากหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของมหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ จนถึงปัจจุบัน (สิ้นปีการศึกษา 2550) มีทั้งหมด 12 หัวข้อ ดังนี้

- อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์กะเหรี่ยงท่ามกลางวิถีชีวิตแบบใหม่ : กรณีศึกษาบ้านห้วยสัตว์ใหญ่ ตำบล ป่าเด็ง อำเภอ แก่งกระจาน จังหวัดเพชรบุรี
- ชาติพันธุ์สัมพันธ์ในพลวัตการจัดการทรัพยากร ศึกษากรณีชุมชนกลาย อำเภอท่าศาลา จังหวัดนครศรีธรรมราช
- ความสัมพันธ์ระหว่างการเปลี่ยนแปลงระบบนิเวศ แบบแผนการผลิตและวัฒนธรรมการบริโภคอาหารพื้นบ้าน : กรณีชุมชนขนาบนาก จังหวัดนครศรีธรรมราช
- นโยบายกระบวนการจัดการศึกษาของรัฐและการตอบสนองของชุมชนที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคม กรณีศึกษาชุมชนในตำบลท่าเรือ อำเภอเมือง จังหวัดนครศรีธรรมราช
- วาทกรรมการพัฒนา : ศึกษากรณีการพัฒนาพื้นที่ลุ่มน้ำปากพนัง
- ตัวตนและการธำรงความเป็นพราหมณ์นครศรีธรรมราช
- กระบวนการเรียนรู้ในวิถีชีวิตชุมชน: ศึกษาหมู่บ้านคีรีวง
- การดำรงอยู่ของแพทย์พื้นบ้านภาคใต้ : ศึกษากรณีแพทย์พื้นบ้านอำเภอพิปูน จังหวัดนครศรีธรรมราช
- การสร้างทุนทางสังคมเพื่ออนุรักษ์พื้นที่ป่าสาคู : ศึกษากรณีขบวนการเคลื่อนไหวของเครือข่ายอนุรักษ์ป่าสาคู อำเภอนาโยง จังหวัดตรัง
- กระบวนการปรับตัวของครัวเรือนที่ทำกินในเขตอุทยานแห่งชาติต่อการปรับเปลี่ยนทางการเกษตรและการขยายอำนาจรัฐในการจัดการป่า
- “ยาสั่ง” ความหมายและการใช้ยาสั่งในบริบทการเปลี่ยนแปลงทางสังคม

- กะเทยบ้านนอก การสร้างตัวตนของกะเทยบนพื้นที่ทางสังคม : กรณีศึกษากะเทยที่ปรากฏตัวในเขตตัวเมืองนครศรีธรรมราช

วิทยานิพนธ์หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของมหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง ที่กำลังจัดทำโดยนักศึกษาในหลักสูตรมี อาทิ

- การศึกษาคติความเชื่อเรื่องการสร้างบ้านของสล่าเชียงราย
- ไทใหญ่ : การปรับสร้างอัตลักษณ์ตัวตนบนแผ่นดินอื่น
- มังรายศาสตร์ : รอยอดีตวัฒนธรรมล้านนา
- ป๊าดก้อง : การศึกษาดนตรีพิธีกรรมในจังหวัดเชียงใหม่
- ผ้า : สื่อสัญลักษณ์ของชนชั้น สู่กระบวนการกลายเป็นสินค้าทางวัฒนธรรม
- พื้นที่ทางสังคมกับตัวตนกระเหรี่ยง : การสร้างและต่อรองความหมายของชุมชนชายขอบในบริบทการพัฒนา
- สะล้อ ซึง : ภูมิปัญญาคีตศิลป์ล้านนา กรณีศึกษา จังหวัดเชียงราย
- ความเป็นยอง: การฟื้นฟูวัฒนธรรมท้องถิ่นและสร้างความเป็นตัวตนในบริบทโลกาภิวัตน์
- เมโทรเซ็กซวลในสื่อ : ภาพตัวแทนความเป็นชายในสังคมเมือง
- ภาพตัวแทนผู้หญิงล้านนาในวรรณกรรม : กรณีศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมสามสมัย เรื่องเจ้าจันทร์ผมหอม ค่าวซอเจ้าสุวัตรกับนางบัวคำ ละครเรื่องน้อยใจยา
- ผู้หญิงม้งกับการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ในครอบครัวคนเมือง : กรณีศึกษา บ้านปางคำ ตำบลตับเต่า อำเภอเทิง จังหวัดเชียงราย
- อาหารล้านนาในวิถีวัฒนธรรมเชียงราย
- บทบาทพิธีสืบชะตาต่อวิถีชีวิตคนเชียงราย (โปรดดู มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง, ออนไลน์ 2)

วิทยานิพนธ์บางฉบับ เช่น “ความเป็นยอง : การฟื้นฟูวัฒนธรรมท้องถิ่นและสร้างความเป็นตัวตนในบริบทโลกาภิวัตน์” และ “เมโทรเซ็กซวลในสื่อ: ภาพตัวแทนความเป็นชายในสังคมเมือง” อาจจะถือได้ว่าเป็นวิทยานิพนธ์ที่อาจจะมีลักษณะวัฒนธรรมศึกษาอย่างเด่นชัด และ “เม

โทรเซ็กซวลในสื่อ" ถือเป็นประเด็นใหม่และอาจจะมีความเป็น original ในบริบทของสังคมไทย[14] และดูจะอยู่ในแนวของวัฒนธรรมศึกษาแบบนานาชาติ แต่ก็มีหลายชิ้นที่ดูจะเป็นวิทยานิพนธ์ด้านมานุษยวิทยาหรืออาณาบริเวณศึกษามากกว่าวัฒนธรรมศึกษา

มหาวิทยาลัยทักษิณเปิดรับนักศึกษามาแล้ว 3 รุ่น รุ่นละประมาณ 6 คน เริ่มการเรียนการสอนในปี พ.ศ. 2549 นักศึกษาที่เรียนจึงอยู่ในช่วงเรียนและร่างโครงร่างดุษฎีนิพนธ์ ซึ่งอาจจะอยู่ในประเด็นดังต่อไปนี้ คือ

- การจัดการวัฒนธรรมชายแดนภาคใต้ตามวิถีมุสลิม
- วัฒนธรรมชาวสวนยาง
- วัฒนธรรมชุมชนเมืองและชุมชนชนบท
- มอญในไทย
- จีนภูเก็ต
- ภูมิปัญญาชาวบ้านภาคใต้
- วัฒนธรรมเศรษฐกิจ
- การจัดการมัสยิดกับองค์การบริหารส่วนท้องถิ่นในมิติทางวัฒนธรรม [15]

พิจารณาจากหัวข้อดุษฎีนิพนธ์แล้ว หลักสูตรอาจจะเน้นไปในแนวการศึกษาวัฒนธรรมในมิติของการพัฒนา โดยอาจจะมิได้ให้ความสำคัญกับการศึกษาวัฒนธรรมป๊อบหรือวัฒนธรรมที่มากับสื่ออย่างที่วัฒนธรรมศึกษาในต่างประเทศให้ความสนใจ[16]

กล่าวโดยสรุป หลักสูตรที่กล่าวถึงข้างต้นต่างใช้ชื่อเดียวกัน คือ วัฒนธรรมศึกษา และหลายหลักสูตรเข้าใจวัฒนธรรมศึกษาในความหมายของการศึกษาวัฒนธรรม แต่ภายใต้ชื่อเดียวกันล้วนมีความต่าง และในหลายหลักสูตรสามารถใช้ชื่ออื่นเรียกแทนได้อย่างลงตัว เช่น วัฒนธรรมท้องถิ่น ท้องถิ่นศึกษา (โดยเฉพาะหลักสูตรระดับปริญญาตรี) ไท(ย)ศึกษา อาณา

---

[14] แม้การศึกษาเรื่องเพศหรือเพศสภาพจะเป็นอุตสาหกรรมทางวิชาการ แต่ประเด็น metrosexual ก็มีการกล่าวถึงกันน้อยมากทั้งในหนังสือและวารสารในโลกภาษาอังกฤษและภาษาไทย วิทยานิพนธ์เมโทรเซ็กซวลในสื่อจึงมีลักษณะ original ในแง่นี้

[15] ประเด็นหัวข้อดุษฎีนิพนธ์นี้ ผู้เขียนเรียบเรียงจากการสัมภาษณ์ อับดุชชะกูร์ บินซาฟิอีย์ นักศึกษาปริญญาเอกรุ่นที่ 2 หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา มหาวิทยาลัยทักษิณ 8 มีนาคม 2551 ประเด็น/หัวข้อดุษฎีนิพนธ์อาจจะมีการเปลี่ยนแปลง

[16] อับดุชชะกูร์ บินซาฟิอีย์ ให้ทัศนะว่าหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา มหาวิทยาลัยทักษิณเมื่อศึกษาไปแล้ว ทำให้เราเข้าใจวัฒนธรรมในมิติที่กว้างออกไปคือ หมายถึง วิถีชีวิต มิได้หมายถึงเฉพาะสิ่งที่ดีงามตามที่เข้าใจมาแต่เดิม วัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยทักษิณมิได้ให้ความสำคัญหรือศึกษาวัฒนธรรมป๊อบ และไม่มีวิชาที่กล่าวถึงวัฒนธรรมป๊อบหรือวัฒนธรรมร่วมสมัย

บริเวณศึกษาและมานุษยวิทยา วัฒนธรรมศึกษาไทยจึงเป็นประดุจอัตลักษณ์ที่เปิดสอนในวัฒนธรรมศึกษาหลายหลักสูตร คือ มิได้มีเอกลักษณ์ที่เด่นชัดและดูเหมือนจะเป็นอะไรก็ได้

ก่อนจะก้าวไปสู่การกล่าวถึงวัฒนธรรมศึกษาไทยและเทศในส่วนถัดไป ผู้เขียนใคร่กล่าวถึงอีกหลักสูตรที่มีชื่อต่างออกไป คือ หลักสูตรวัฒนธรรมศาสตร์ หลักสูตรดังกล่าวเป็นหลักสูตรของมหาวิทยาลัยมหาสารคาม เปิดสอนทั้งในระดับปริญญาโทและเอก ระดับปริญญาเอกมีชื่อเต็มว่า หลักสูตรปริญญาดุษฎีบัณฑิตสาขาวัฒนธรรมศาสตร์ (Doctor of Philosophy in Cultural Science) หลักสูตรนี้ ผู้เขียนมิได้กำหนดให้เป็นหลักสูตรที่ต้องศึกษา เพราะใช้ชื่อต่างออกไป คือ มิได้ตั้งชื่อว่าวัฒนธรรมศึกษา แต่เป็นวัฒนธรรมศาสตร์

การตั้งชื่อวัฒนธรรมศาสตร์ในด้านหนึ่งอาจจะบ่งบอกถึงลักษณะของการริเริ่มหลักสูตรในสังคมไทยเอง และในอีกด้านคือหากพิจารณาจากชื่อแล้ว หลักสูตรวัฒนธรรมศาสตร์ก็ไม่มีนัยเชื่อมโยงกับหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา ซึ่งเป็นชื่อหรือความหมายที่ถูกเรียก ตั้งและเข้าใจในความหมายเฉพาะและรับรู้ในระดับสากล

ผู้เขียนไม่อาจทราบได้ว่าผู้ร่างหลักสูตรวัฒนธรรมศาสตร์มีหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาหรือ Cultural Studies ที่เข้าใจกันในระดับสากลอยู่ในห้วงคำนึงหรือไม่ หรือผู้ร่างเข้าใจว่าวัฒนธรรมศาสตร์คือ “มานุษยวิทยาตัวจริง…ที่เน้นประเทศไทยของเรา” ตามคำตอบของอธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาสารคาม ต่อข้อสงสัยของนักศึกษาผู้สมัครหลักสูตรท่านหนึ่ง ที่ต้นสังกัดอยากให้เรียนสังคมวิทยาหรือมานุษยวิทยา (สายตรงอธิการบดี, ออนไลน์)

แต่ไม่ว่าจะเป็นมานุษยวิทยาหรือไม่ วัฒนธรรมศาสตร์ของมหาวิทยาลัยมหาสารคามก็เปิดการเรียนการสอนทั้งในกรุงเทพฯ และต่างจังหวัด รับนักศึกษามากกว่า 30 คนในแต่ละรุ่น โดยนักศึกษาในระดับปริญญาเอกสามารถเลือกเรียนวัฒนธรรมศาสตร์ใน 2 แบบ คือ แบบแรกทำวิทยานิพนธ์ 48 หน่วยกิต โดยไม่ต้องเรียนรายวิชาใด แบบที่สอง ทำวิทยานิพนธ์ 36 หน่วยกิต เรียนวิชาแกน 5 หน่วยกิจ วิชาหลัก 12 หน่วยกิต วิชาเลือกไม่น้อยกว่า 3 หน่วยกิต วิชาแกนที่หลักสูตรกำหนดประกอบด้วย 2 วิชาคือ (1) ภาษาอังกฤษสำหรับการเขียนวิทยานิพนธ์ และ (2) การวิจัยเชิงคุณภาพทางวัฒนธรรมชั้นสูง วิชาหลักประกอบด้วย 4 วิชาคือ (1) ทฤษฎีวัฒนธรรมและสังคม (2) ศาสนศาสตร์ (3) ทฤษฎีความสัมพันธ์เชิงชาติพันธุ์วรรณา และ (4) วัฒนธรรมกับการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม ส่วนวิชาเลือกมีทั้งหมด 8 วิชาคือ (1) ภูมิปัญญาท้องถิ่นและวิถีไทย (2) หลักการบริหารจัดการวัฒนธรรม (3) ความเชื่อ ปรัชญาและศาสนาเปรียบเทียบ (4) พุทธศาสตร์ (5) วัฒนธรรมเอเชียและโลก (6) สารสนเทศวัฒนธรรม (7) สัมมนาสภาวการณ์วัฒนธรรมโลกปัจจุบัน และ (8) การวิจัยประยุกต์ทางวัฒนธรรม (มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, ออนไลน์ 1)

วัฒนธรรมศาสตร์ทั้งในระดับปริญญาโทและเอก ดำเนินการภายใต้ปรัชญาที่ปรากฏในเอกสารแนะนำหลักสูตรว่า

มุ่งผลิตให้มีจริยธรรม มีความรู้ความเชี่ยวชาญด้านการวิจัยและการจัดการทางวัฒนธรรม มีความสามารถในการบูรณาการสร้างองค์ความรู้ วิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม และการประยุกต์องค์ความรู้ให้เกิดประโยชน์ เพื่อความก้าวหน้าทั้งทางด้านสังคมและเศรษฐกิจของชาติอย่างยั่งยืน (สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน 1 และ 2)

ปรัชญาของวัฒนธรรมศาสตร์คล้ายคลึงกับปรัชญาของหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาอีกหลายหลักสูตรที่มองวัฒนธรรมในฐานะเป็นเครื่องมือเพื่อบรรลุสิ่งใดสิ่งหนึ่งและผูกปรัชญาการศึกษาไว้กับท้องถิ่น ภาคและชาติ ไว้กับการพัฒนา และวิทยานิพนธ์ของวัฒนธรรมศาสตร์บางฉบับก็สะท้อนสิ่งนี้ได้ดี เช่น

- การอนุรักษ์และพัฒนาสิมอีสานโดยการมีส่วนร่วมของชุมชน: กรณีศึกษาจังหวัดร้อยเอ็ด
- ศักยภาพและการจัดการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมบ้านเชียงเหียน ตำบลเขวา อำเภอเมือง จังหวัดมหาสารคาม
- การจัดการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมเชิงอนุรักษ์โดยมีส่วนร่วมของชุมชน : กรณีศึกษาภูผายนต์ อำเภอภูพาน จังหวัดสกลนคร
- การจัดการการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมและธรรมชาติ จังหวัดหนองบัวลำภู
- เห็ดธรรมชาติป่าชุมชนโคกใหญ่กับวิถีชีวิตของชาวอำเภอวาปีปทุมจังหวัดมหาสารคาม
- วัฒนธรรมองค์กรของกลุ่มทอผ้าไหมจังหวัดมหาสารคาม
- ความมั่นคงของครอบครัวไทยที่มีสามีเป็นชาวต่างชาติในจังหวัดอุดรธานี
- การท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมหมู่บ้านช้างบ้านตากลาง ตำบลกระโพ อำเภอท่าตูม จังหวัดสุรินทร์ และ
- ภูมิปัญญาการสร้างสรรค์หมอลำเรื่องต่อกลอนคณะแฮ้งคอคำ (มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, ออนไลน์ 2)

วัฒนธรรมศาสตร์มักถูกเข้าใจว่าคือ หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา แต่เมื่อพิจารณาในรายละเอียดของวิชา คำอธิบายรายวิชาและวิทยานิพนธ์ วัฒนธรรมศาสตร์ก็มิอาจถือได้ว่าเป็น/

หรือมีกลิ่นอายของ Cultural Studies ตามแบบของอังกฤษและนานาชาติ วัฒนธรรมศาสตร์มีแนวโน้มไปทางหลักสูตรวัฒนธรรมกับการพัฒนาหรือมานุษยวิทยาประยุกต์ มากกว่าวัฒนธรรมศึกษาแบบนานาชาติ แต่วัฒนธรรมศาสตร์พิจารณาจากความหมายของคำก็คือ ศาสตร์ที่ว่าด้วยวัฒนธรรม หรือศาสตร์ที่ศึกษาวัฒนธรรม ชื่อของหลักสูตรจึงดูจะเป็นชื่อที่เหมาะกับเนื้อหาสาระการเรียนการสอนและการทำวิทยานิพนธ์มากกว่าหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทย และชื่อวัฒนธรรมศาสตร์ก็มิได้มีร่อยรอย (trace) ของความหมาย “Cultural Studies” ดังวัฒนธรรมศึกษาเป็น

วัฒนธรรมศึกษาไทยและเทศ

ความไม่นิ่งและดูเหมือนจะเป็นอะไรก็ได้ มิใช่ลักษณะเฉพาะของวัฒนธรรมศึกษาไทย วัฒนธรรมศึกษาในที่อื่นก็ดูจะไม่คงที่ดุจเดียวกัน สิ่งนี้รวมถึงวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษ ซึ่งเป็นต้นกำเนิดของสาขาวิชาวัฒนธรรมศึกษา และเป็นที่ยอมรับกันทั่วไปว่า วัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษก่อเกิดในช่วงทศวรรษ 1950[17] ในช่วงที่สังคมอังกฤษกำลังก้าวเข้าสู่สังคมแบบ “อังกฤษใหม่/new Britain” หรือสังคมอังกฤษที่ระบบการผลิตแบบทุ่นนิยมของอังกฤษมีการรื้อฟื้นและรัฐปรับตัวเป็นรัฐสวัสดิการ (Turner 1996: 33) การปรับตัวของระบบทุนนิยมอังกฤษนำมาซึ่งการเติมโตและขยายของชนชั้นแรงงานและวัฒนธรรมชนชั้นแรงงาน การขยายและเติบใหญ่ของวัฒนธรรมป๊อบหรือวัฒนธรรมใหม่ที่มากับสื่อโดยเฉพาะสื่อโทรทัศน์ที่ขยายและเติบโตในอังกฤษ และสื่อภาพยนตร์ โดยเฉพาะภาพยนตร์ฮอลลีวูด ที่ข้ามมหาสมุทรแปซิฟิกเข้าไปมีทธิพลอย่างกว้างขวางในอังกฤษ การเกิดวัฒนธรรมใหม่ทั้งวัฒนธรรมที่มากับสื่อและวัฒนธรรมชนชั้นแรงงาน ก่อผลให้เกิดและขยายความสนใจศึกษาที่มีต่อวัฒนธรรมป๊อบและวัฒนธรรมชนชั้นแรงงาน ความสนใจดังกล่าวสะท้อนชัดจากการก่อตั้งสถาบันเพื่อศึกษาและสร้างสรรค์วัฒนธรรมที่เกิดใหม่ เช่น การเกิดของสถาบันศิลปะร่วมสมัย (The Institute of Contemporary Arts) ในลอนดอนในช่วงทศวรรษที่ 1950 เพื่อศึกษาทัศนศิลป์ สถาปัตยกรรม การออกแบบและวัฒนธรรมป๊อบ (Turner 1996: 34) การเกิดและขยายตัวอย่างกว้างขวางของการศึกษาผู้ใหญ่ (ซึ่งส่วนใหญ่ก็คือการศึกษาเพื่อ/ของชนชั้นแรงงาน) (Turner 1996: 36-37) รวมถึงการเกิดขึ้นของศูนย์วัฒนธรรมร่วมสมัยหรือ “Centre

[17] ผู้เขียนแยกการเกิดวัฒนธรรมศึกษาออกจาการเกิดหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา ในกรณีของอังกฤษวัฒนธรรมศึกษาจึงเกิดในช่วงปลายทศวรรษ 1950 ก่อนการเกิดหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของศูนย์ศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัยแห่งมหาวิทยาลัยเบอร์มิงแฮม ซึ่งก่อตั้งในทศวรรษ 1960

for Contemporary Cultural Studies" จึงถูกก่อตั้งขึ้น ณ มหาวิทยาลัยเบอร์มิงแฮม และศูนย์ดังกล่าวก็คือที่มาของหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาดังที่กล่าวถึงแล้ว[18]

การตั้งชื่อ "ศูนย์ศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัย" และการเปิดหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในบริบทเช่นนี้ จึงไม่น่าจะเป็นการตั้งชื่อแบบลอยๆ สิ่งที่น่าจะเป็นไปได้มากที่สุดก็คือ ชื่อศูนย์ถูกตั้งอย่างมีความหมายและหมายให้แยกจากสิ่งอื่น ตามทัศนะของฮอลล์ (Hall 1996) ศูนย์ศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัยและสาขาวัฒนธรรมศึกษามิได้เกิดหรือก่อตั้งในท่ามกลางความว่างเปล่า และในช่วงการก่อตั้งศูนย์ศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัยและสาขาวัฒนธรรมศึกษานั้น ในอังกฤษมีสถาบันศึกษาวัฒนธรรมและวัฒนธรรมถูกศึกษาและวิจัยโดยสาขาอื่นอยู่แล้ว คือ อย่างน้อยที่สุดก็คือสาขาวรรณคดีและมานุษยวิทยา กล่าวในแง่นี้ การตั้งชื่อศูนย์ศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัยและสาขาวัฒนธรรมศึกษาจึงน่าจะถูกตั้งขึ้นเพื่อแยกออกจากศาสตร์สาขาอื่น เช่น มานุษยวิทยา โบราณคดี พิพิธภัณฑ์วิทยา มานุษยวิทยาการดนตรี วรรณคดีวิจารณ์ และตั้งขึ้นเพื่อศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัย หรือวัฒนธรรมที่มากับสื่อสมัยใหม่ หรือวัฒนธรรมของกลุ่มคนที่อยู่*ร่วม*เวลาและสถานที่กับผู้ศึกษา วัฒนธรรมศึกษาของอังกฤษจึงมิใช่มานุษยวิทยา มิใช่โบราณคดี มิใช่พิพิธภัณฑ์วิทยา มิใช่มานุษยวิทยาการดนตรีและมิใช่รรณคดีวิจารณ์ แต่คือศาสตร์สาขาใหม่และเป็นปรากฏการณ์ที่นักวิชาการด้านวัฒนธรรมศึกษาเรียกว่าการแทรกแซง (intervention) ในทางวิชาการ (Milner and Browitt 2002: 6) เพื่อให้เกิดสาขาใหม่และศึกษาสิ่งใหม่ โดยเฉพาะการศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัย วัฒนธรรมป๊อบหรือ popular culture ดังจอห์น สโตเรย์สรุป

> แม้วัฒนธรรมศึกษาจะไม่สามารถ (หรือไม่ควร) ลดทอนลงมาให้เท่ากับการศึกษาวัฒนธรรมป๊อบ แต่ก็เป็นกรณีที่แน่นอนว่า วัฒนธรรมป๊อบคือแกนหลักของโครงการวัฒนธรรมศึกษา (Storey 1996: 1)

ตามทัศนะของไมเคิล กรีน วัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษคือดอกผล (outcrop) ของภาควิชาภาษาอังกฤษ (Green 1996: 49) กระนั้นก็ตาม วัฒนธรรมศึกษาก็มิใช่วรรณคดีอังกฤษหรือภาษาอังกฤษ วัฒนธรรมศึกษามิได้มีญาณวิทยา (epistemology) และวิธีการศึกษา (methodology) เดียว วัฒนธรรมศึกษาในทัศนะของโคลิน สปาร์คส์กอร์ปขึ้นด้วยชุดแห่งความหลากหลายของแนวคิด ความสนใจและวิธีการที่นำมาจากศาสตร์หลากหลายสาขา เช่น วรรณคดีวิจารณ์ สังคมวิทยา ประวัติศาสตร์ การศึกษาสื่อ และอื่นๆ ที่ถูกผนวกรวมเข้าด้วยกันและเรียกเพื่อ

---

[18] โปรดดูคำอธิบายกำเนิดวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษที่น่าสนใจยิ่งใน นันทวัฒน์ ฉัตรอุทัย, ออนไลน์ 1; ออนไลน์ 2; ออนไลน์ 3; ออนไลน์ 4; ออนไลน์ 5; ออนไลน์ 6; ออนไลน์ 7.

ความสะดวกว่า “วัฒนธรรมศึกษา” หรือ “cultural studies” (Sparks 1996: 14) ในแง่นี้ วัฒนธรรมศึกษาจึงเป็นสาขาวิชาแบบสหวิชาการ การเป็นสหวิชาการและการอิงอยู่กับหลายศาสตร์นี้ เป็นความจงใจและตั้งใจของริชาร์ด ฮอกการ์ท ผู้ก่อตั้งสาขาวัฒนธรรมศึกษาและศูนย์ศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัย (Milner and Browitt 2002: 6)

วัฒนธรรมศึกษาเป็นผลผลิตของมาร์กซีสต์ที่รู้จักในนามกลุ่มซ้ายใหม่ และหากจะกล่าวตามทัศนะของไมเคิล เด็นนิง (Michael Denning) แล้ว วัฒนธรรมศึกษาเป็นผลผลิตของกลุ่มซ้ายใหม่ในยุคแห่งการเผชิญหน้ากับการระเบิด/ขยายตัวของวัฒนธรรมป๊อบในช่วงทศวรรษ 1960 (อ้างใน During 2005: 14)[19] หรือในยุคที่สจ๊วต ฮอลล์เรียกว่ายุคที่ “วิถีชีวิต (way of life) ของผู้คนอิงอยู่กับโทรทัศน์และคำอธิบายของนิตยสาร” (อ้างใน Davis 2004: 17) วัฒนธรรมศึกษาจึงเป็นมรดกของกลุ่มมาร์กซีตส์ในอังกฤษ ผู้ซึ่งไม่เห็นด้วยกับมาร์กซีสม์แบบคัมภีร์ (orthodox Marxism) หรือมาร์กซิสม์ที่อธิบายสรรพสิ่งด้วยปัจจัยทางเศรษฐกิจ กลุ่มซ้ายใหม่ให้ความสำคัญกับโครงสร้างส่วนบนโดยเฉพาะวัฒนธรรม และมองวัฒนธรรมในฐานะที่มิได้เป็นเพียงผลสะท้อนของปัจจัยทางเศรษฐกิจ แต่วัฒนธรรมคือการเมืองและเป็นพื้นที่ของการต่อสู้และช่วงชิงทางการเมืองอย่างต่อเนื่อง (Procter 2004: 1)

ในทัศนะของฮอลล์ (Hall 1996) หนังสือที่ถือเป็นรากฐานสำคัญของการก่อเกิดวัฒนธรรมศึกษาคือ หนังสือสองเล่มของนักเขียนสองท่าน คือ *The Use of Literacy* ของริชาร์ด ฮอกการ์ท และ *Culture and Society* ของเรย์มอนด์ วิลเลียม (Raymond Williams) สำหรับฮอลล์แล้ว หนังสือทั้งสองเล่มได้วางรากฐานสำคัญของวัฒนธรรมศึกษาใน 2 ประการ คือ

ประการแรก หนังสือ *The Use of Literacy* ของฮอกการ์ท ได้วางรากฐานการศึกษาวัฒนธรรมของกลุ่มคนที่ไม่ถูกถือว่าเป็นกลุ่มวัฒนธรรมและ/หรือมีวัฒนธรรม[20] โดยศาสตร์ที่สอนวัฒนธรรมในมหาวิทยาลัยในอังกฤษขณะนั้น เพราะในศาสตร์ที่สอนวัฒนธรรมในยุคนั้นถือว่าวัฒนธรรมคือ สิ่งชั้นสูง-ดีงาม หรือผลรวมของ “สิ่งที่ดีที่สุดในบรรดาสิ่งที่มนุษย์เคยคิดและพูดถึงกัน/the best that has been thought and said” (Hall 1996: 33) แต่หนังสือของฮอกการ์ทคือ

---

[19] โปรดดูคำอธิบายเพิ่มเติมว่าด้วยซ้ายใหม่และการก่อเกิดวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษใน นันทวัฒน์ ฉัตรอุทัย เอกสารออนไลน์ที่อ้างถึงข้างต้น

[20] หนังสือ *The Use of Literacy* ของฮอกการ์ทตีพิมพ์ครั้งแรกในปี ค.ศ. 1957 หนังสือองอกเงยมาจากการเข้าไปมีส่วนร่วมในขบวนการการศึกษาผู้ใหญ่ของฮอกการ์ทในช่วงทศวรรษ 1950 เนื้อหาของหนังสือมุ่งอธิบายความหมายของชนชั้นแรงงาน และเปรียบเทียบวัฒนธรรมชนชั้นแรงงานอังกฤษในช่วงทศวรรษ 1920 และ 1930 กับวัฒนธรรมของชนชั้นแรงงานในช่วงทศวรรษ 1950 ตามทัศนะของวอลตัน *The Use of Literacy* คือหนังสือที่เขียนจากประสบการณ์ของคนใน คือ จากฐานะที่ผู้เขียนเป็นบุตรของกรรมกร และแม้ฮอกการ์ทจะมิใช่นักมานุษยวิทยาและนักชาติพันธุ์วรรณา แต่ฮอกการ์ทก็ใช้เทคนิคของการศึกษาชาติพันธุ์วรรณา โดยเฉพาะเทคนิดการสังเกตแบบมีส่วนร่วม (participant observation) ทั้งในฐานะที่เป็นบุตรกรรมกรและเข้าร่วมกระบวนการการศึกษาผู้ใหญ่หรือการให้การศึกษาแก่กรรมกร (Walton 2008: 73-88)

การอ่านวัฒนธรรมของชนชั้นแรงงานจากความหมายและคุณค่าในตัวของวัฒนธรรมของชนชั้นแรงงานเอง และอ่านวัฒนธรรมของชนชั้นแรงงานราวกับวัฒนธรรมของชนชั้นแรงงานนั้นคือตัวบท (Hall 1996: 32) ในแง่นี้ งานของฮอกการ์ทจึงต่อต้านและเปลี่ยนสิ่งที่แม็ทธิว อาร์โนล์ด (Arnold 1993) เรียกว่า อนาธิปัตย์ให้เป็นสิ่งที่เรียกว่าวัฒนธรรม[21] ดังนั้น วัฒนธรรมศึกษาจึงเป็นศาสตร์ที่สัมพันธ์หรือ engage กับชีวิตของกลุ่มคนที่อยู่เบื้อล่างหรือชายขอบของสังคม

ประการที่สอง หนังสือ *Culture and Society* ของวิลเลียมส์ได้วางรากฐานการเข้าใจวัฒนธรรมจากมิติทางสังคมหรือวาง "culture-and-society tradition" (Hall 1996: 32) หรือวางรากฐานการทำความเข้าใจวัฒนธรรมในฐานะสิ่งที่สัมพันธ์กับสิ่งอื่นหรือองค์ประกอบอื่น ในแง่นี้ การศึกษาวัฒนธรรมจึงเป็น "การศึกษาความสัมพันธ์ขององค์ประกอบต่างๆ ในวิถีชีวิตทั้งหมด/the study of relationships of elements in a whole way of life" (Hall 1996: 34) วัฒนธรรมคือ "*ปฏิบัติการ*ทางสังคม/social *practices*" (Hall 1996: 34, ตัวเอียงในต้นฉบับ) กล่าวอีกนัย งานของเรย์มอนด์ วิลเลียมได้วางรากฐานการศึกษาวัฒนธรรมในฐานะที่ไม่อาจจะนิยามด้วยตัววัฒนธรรมเอง วัฒนธรรมมิใช่สิ่งในตัวของมันเอง (things in themselves) แต่คือสิ่งที่สัมพันธ์กับสิ่งอื่น วัฒนธรรมคือความสัมพันธ์และเป็นความสัมพันธ์ทางอำนาจ วัฒนธรรมมิได้เป็นเพียงศิลปะชั้นสูง แต่คือวิถีชีวิตและเป็นสิ่งที่ธรรมดาสามัญในชีวิตประจำวัน รวมถึงวิถีชีวิตประจำวันของชนชั้นล่างและกลุ่มชายขอบ

กล่าวโดยรวมแล้ว วัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษเกิดจากการแทรกแซงในทางวิชาการเพื่อประยุกต์ใช้ศาสตร์สาขาต่างๆ ศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัย ให้ความสำคัญกับกลุ่มคนชั้นล่างหรือชายขอบของสังคม มีนัยในทางการเมือง ก่อกำเนิดจากกลุ่มมาร์กซีสต์หรือซ้ายใหม่ในอังกฤษ วัฒนธรรมศึกษาแยกตัวออกจากศาสตร์สาขาต่างๆ คือ มิได้เป็นมานุษยวิทยา มิได้เป็นสังคมวิทยา วรรณดีวิจารณ์ มิได้ประวัติศาสตร์ มิได้เป็นโบราณคดี และมิได้เป็นอาณาบริเวณศึกษา กล่าวอย่างถึงที่สุดแล้ว วัฒนธรรมศึกษาอังกฤษมิได้เป็นสิ่งที่วัฒนธรรมศึกษาหรือวัฒนธรรมศาสตร์ของไทยส่วนใหญ่เป็น และวัฒนธรรมศึกษาอังกฤษเป็นวัฒนธรรมศึกษาและเป็นวัฒนธรรมศึกษาที่มิได้มีเป้าหมายเพื่อความยิ่งใหญ่ของชาติ รัฐ และของวัฒนธรรมชนชั้นสูง

---

[21] หนังสือ *Culture and Anarchy* ของอาร์โนล์ดตีพิมพ์ครั้งแรกในปี ค.ศ. 1869 และถูกเขียนขึ้นในยุคที่สังคมอังกฤษกลายเป็นสังคมอุตสาหกรรมอย่างรวดเร็ว ซึ่งอาร์โนล์ดเห็นว่า ระบบอุสาหกรรมนำมาซึ่งสภาวะของการเสื่อมถอยทางวัฒนธรรม *Culture and Anarchy* จึงเป็นงานเขียนที่โต้ตอบกับสถานการณ์การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมวัฒนธรรมของอังกฤษ ในหนังสือเล่มนี้ อาร์โนล์ดนิยามวัฒนธรรมว่าคือสิ่งที่หวานชื่นและให้แสงสว่าง (sweetness and light) วัฒนธรรมคือสภาวะที่สมบูรณ์ วัฒนธรรมคือสิ่งที่ดีที่สุดที่มนุษย์ได้คิดและพูดกันมา วัฒนธรรมคือที่มาของเหตุผล ส่วนชนชั้นแรงงานนั้น อาร์โนล์ดเรียกว่า populace และถือว่าเป็นกลุ่มคนที่กระทำต่อต้านวัฒนธรรม เป็นพวกอนาธิปัตย์ที่อันตรายและทำลายกฎ/ระเบียบอันดีงามหรือวัฒนธรรมของสังคม อาร์โนล์ดจึงถูกเดวิด วอล์ตัน จัดให้เป็นหนึ่งใน "นักรบของวัฒนธรรมชั้นสูง/High Culture Gladiators" (โปรดดู Walton 2008: 13-27)

กล่าวเช่นนี้มิได้หมายความว่า วัฒนธรรมศึกษาอังกฤษไม่มีการเปลี่ยนแปลง การเปลี่ยนแปลงหรือไม่นิ่งนี้ อาจจะเห็นได้จากความต่างของหลักสูตรของต่างมหาวิทยาลัย เช่น หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของ Open University ซึ่งสจ๊วต ฮอลล์เป็นหนึ่งในผู้รับผิดชอบหลักสูตร[22] แตกต่างไปจากหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาสำนักเบอร์มิงแฮม คือ ให้ความสำคัญกับการศึกษาการผลิตและการบริโภคสื่อ ในด้านแนวคิดหรือทฤษฎีวัฒนธรรมศึกษาก็ใช่สิ่งหยุดนิ่ง และถึงแม้ว่าวัฒนธรรมร่วมสมัยหรือวัฒนธรรมป๊อบจะเป็นแกนหลักหนึ่งของวัฒนธรรมศึกษามาโดยตลอด[23] แต่มโนทัศน์หรือคำหลักในการวิเคราะห์ก็แปรเปลี่ยนไป เช่น ในช่วงแรกๆ ของวัฒนธรรมศึกษาคำหลักที่ใช้วิเคราะห์/ศึกษาคือ วัฒนธรรมย่อย (subculture) การครองความเป็นใหญ่ (hegemony) และอุดมการณ์ (ideology) แต่เมื่อย่างเข้าสู่ปลายทศวรรษ 1980 คำหลักที่ใช้ในการศึกษาวิเคราะห์วัฒนธรรมศึกษาที่โดดเด่นขึ้นมาก็ คือ อัตลักษณ์ การนำเสนอ/ภาพตัวแทน (representation) คนพลัดถิ่น (diaspora) และวัฒนธรรมพลัดถิ่น (diasporic culture) ฐานทางทฤษฎีวัฒนธรรมศึกษาเองก็เปลี่ยน คือ เปลี่ยนจากการวิเคราะห์แบบลีอาวีสม์ สูนีโอมาร์กซีสม์ (neo-Marxism) สู่หลังมาร์กซีสม์ (post-Marxism) หลังสมัยใหม่ (post-modernism) และหลังอาณานิคม (post-colonialism) (โปรดดูการคลี่คลายทางทฤษฎีวัฒนธรรมศึกษาใน Milner and Browitt 2002; Peck 2001) และที่สำคัญยิ่งก็คือ ฐานทางทฤษฎีทั้งหมดที่กล่าวถึงนี้ก็คือสิ่งที่เราสามารถพบได้ในงานเขียนในช่วงเวลาที่ต่างกันของฮอลล์ ผู้ถูกถือว่าเป็นคู่แผดของวัฒนธรรมศึกษา (โปรดดูการคลี่คาย/เคลื่อนของแนวคิดของฮอลล์ใน Davis 2004; Procter 2004; Hall, Morley and Chen 1996)

ในช่วงปลายศตวรรษที่ 20 วัฒนธรรมศึกษาได้ขยายและเคลื่อนย้ายจากอังกฤษสู่ภูมิภาคอื่น พร้อมกับเกิดการแปรเปลี่ยนของวัฒนธรรมศึกษา เช่น แม้วัฒนธรรมศึกษาออสเตรเลียจะได้รับอิทธิพลอย่างสูงยิ่งจากวัฒนธรรมศึกษาแบบอังกฤษ[24] แต่ก็มีความต่างโดยในออสเตรเลียวัฒนธรรมศึกษาให้ความสำคัญกับการศึกษาภาพยนตร์ การบริโภคสื่อโดยชนพื้นเมือง การแบ่งแยกระหว่างผู้อพยพกับผู้ตั้งถิ่นฐาน ผู้ปกครองอาณานิคมกับผู้ถูกปกครองโดยเจ้าอาณานิคม และในระยะหลังให้ความสำคัญอย่างยิ่งยวดกับการศึกษานโยบายทางวัฒนธรรมหรือ cultural

---

[22] ฮอลล์ รับผิดชอบหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา ณ มหาวิทยาลัยเบอร์มิงแฮมรวมเวลาประมาณ 15 ปี โดยปราศจากตำแหน่งอาจารย์ และในปี ค.ศ. 1976 ฮอลล์ย้ายไปดำรงตำแหน่งอาจารย์ด้านสังคมวิทยา ณ Open University

[23] โดยเฉพาะวัฒนธรรมศึกษาที่เกาะเกี่ยวหรือสัมพันธ์กับสจ๊วต ฮอลล์

[24] ทั้งนี้ส่วนหนึ่งอาจจะเป็นเพราะวัฒนธรรมศึกษาในออสเตรเลียเกิดจากการนำเข้า โดยนักวิชาการวัฒนธรรมศึกษาจากอังกฤษและนักวิชาการอังกฤษคนสำคัญๆ ที่เข้าไปมีอิทธิพลต่อวัฒนธรรมศึกษาในออสเตรเลียมีอาทิ โทนี เบ็นเน็ตต์ (Tony Bennett) จอห์น ฟีสค์ (John Fiske) จอห์น ฮาร์ทเลย์ (John Hartley) โคลิน เมอร์เซอร์ (Colin Mercer) และเดวิด ซวนเดอรส์ (David Saunders)

policy (During 2005: 25-26) โดยวัฒนธรรมศึกษาในออสเตรเลีย เติบโตควบคู่มากับการขยายตัวของอุตสหกรรมวัฒนธรรมป๊อบของออสเตรเลีย การเปลี่ยนแปลงนโยบายของรัฐที่ผนวกเอาวัฒนธรรมเป็นนโยบายเพื่อเสริมสร้างการพัฒนาประเทศ (Turner 2008: 246-258)

เมื่อเคลื่อนไปอเมริกา วัฒนธรรมศึกษากลับมีความหมายที่ดูจะแตกต่างไปจากวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษ กล่าวคือ แม้วัฒนธรรมศึกษาแบบอังกฤษจะได้รับการสนับสนุนและผลักดันอย่างต่อเนื่องโดยนักวิชาการด้านวัฒนธรรมศึกษาคนสำคัญในอเมริกา อาทิ เจมส์ คาเรย์ (James Carey) ลอว์เรน กรอสส์เบิร์ก (Lawrence Grossberg) และจอร์จ ลิฟซิสท์ (George Lipsitz) และแม้วัฒนธรรมศึกษาในอเมริกาจะหมายถึงการศึกษาวัฒนธรรมป๊อบ แต่ประเด็นที่วัฒนธรรมศึกษาให้ความสำคัญก็คือประเด็นพหุนิยมทางวัฒนธรรม (multiculturalism) และการศึกษาวิเคราะห์ประเด็นเชื้อชาติ (race) และอำนาจ วัฒนธรรมศึกษาในอเมริกาให้ความสำคัญกับแนวคิดหลังสมัยใหม่ ไม่เชื่อมโยงกับชนชั้น (During 2005: 23-24)

ในลาตินอเมริกา วัฒนธรรมศึกษามีสายสัมพันธ์เชื่อมโยงกับวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษ (Trigo 2000: 74) และก่อตัวเป็นสาขาที่ชัดเจนมากขึ้นในช่วงทศวรรษที่ 1980 (Escosteguy 2001: 861) อย่างไรก็ตาม อนา คาโรลินา เอสคอสเตกุย มองว่า แม้วัฒนธรรมศึกษาในลาตินอเมริกาจะเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษ แต่นักวิชาการที่มีอิทธิพลต่อการศึกษาวัฒนธรรมศึกษาในลาตินอเมริกาคือเนสตอร์ การ์เซีย แคงคลินี[25] และจาซูส มาร์ติน-บาร์เบโร (Jasus Martin-Barbero) ซึ่งนักวิชาการทั้งสองท่านต่างเป็นนักปรัชญาที่ผันตัวเองไปเป็นนักมานุษยวิทยา และเป็นผู้สนใจวัฒนธรรมศึกษาและมีงานวิจัยด้านวัฒนธรรมศึกษาที่ได้รับการกล่าวขานในระดับโลก (Escosteguy 2001: 862)

วัฒนธรรมศึกษาในลาตินอเมริกา มิได้เริ่มต้นจากการเข้าใจความหมายพื้นๆ ของวัฒนธรรมศึกษาคือการศึกษาวัฒนธรรม แต่เข้าใจมันในฐานะที่เป็นสาขาวิชา หรือการศึกษาวิเคราะห์รูปแบบวัฒนธรรมร่วมสมัย (contemporary cultural forms) ภายในสังคมหนึ่งๆ และการวิเคราะห์บทบาทหรือผลกระทบของอุตสาหกรรมวัฒนธรรมในชีวิตประจำวันของผู้คน ซึ่งเอสคอสเตกุยมองว่า คือรูปแบบการวิเคราะห์/ศึกษาที่ริเริ่มโดยวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษในช่วงปลายทศวรรษ 1950[26] อย่างไรก็ตาม วัฒนธรรมศึกษาในลาตินอเมริกามีแตกต่างจากอังกฤษ คือ ก่อ

---

[25] งานชิ้นสำคัญของเนสเตอร์ การ์เซีย แคงคลินิที่ได้รับการกล่าวขานถึงทั้งในสาขามานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษาคือ *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity* (Canclini 1995) และ *Transforming Modernity: Popular Cultures in Mexico* (Canclini 1993)

[26] เอสคอสเตกุยมองว่า วัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษเกิดขึ้นก่อนการก่อตั้งศูนย์ศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัยของมหาวิทยาลัยเบอร์มิงแฮมในปี ค.ศ. 1964 (Escosteguy 2001: 862).

เกิดในแวดวงวิชาการหรือในหลักสูตรปริญญาโทและ/หรือในโครงการวิจัยแบบสหวิทยาการ และไม่มีสายสัมพันธ์อย่างเป็นทางการกับขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม (Escosteguy 2001: 863)

วัฒนธรรมศึกษาในลาตินอเมริกา พัฒนาจากการศึกษาวิเคราะห์สื่อ โดยมีจุดเน้นของการศึกษาวิเคราะห์ 4 ประเด็นหลัก คือ (1) การวิเคราะห์อิทธิพลของนโยบายเศรษฐกิจระหว่างประเทศต่อการพัฒนาแบบพึ่งพิงของวัฒนธรรม (2) นโยบายด้านการสื่อสาร (3) การสื่อสารทางเลือกของมวลชน และ (4) บทบาทของสื่อในการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมแห่งชาติ แนวการวิเคราะห์ 3 แบบแรกได้รับความสนใจในช่วงทศวรรษ 1970 แนวการวิเคราะห์แบบที่ 4 เป็นแนวโน้มการศึกษาวิเคราะห์สื่อและการสื่อสารในลาตินอเมริกาในช่วงกลางทศวรรษ 1980 และเป็นจุดเริ่มต้นของวัฒนธรรมศึกษาในลาตินอเมริกา (Escosteguy 2001: 864)

นอกจากการศึกษาสื่อ วัฒนธรรมศึกษาในลาตินอเมริกา ยังให้ความสำคัญกับการศึกษากลุ่ม subaltern หรือกลุ่มชายขอบหรือกลุ่มคนที่ถูกกดขี่ที่ไม่อาจจัดเป็นชนชั้นหรือถูกวิเคราะห์ภายใต้แนวคิดว่าด้วยชนชั้น วัฒนธรรมศึกษาในลาตินอเมริกาให้ความสำคัญกับการศึกษา testimonio หรืองานเขียนที่เขียน/ผลิตโดยคนหรือกลุ่มคนที่ถูกกดขี่หรือเขียนจากประสบการณ์ของคนใน โดยเฉพาะอย่างยิ่งการให้ความสำคัญกับงานเขียนอย่าง *I, Rigoberta Menchu* ซึ่งเขียนจากบันทึกการสัมภาษณ์ Rigoberta Menchu ทั้งนี้เพื่อแสวงหาทางออกจากปัญหาการนำเสนอ (representation) หรือการเขียนคนอื่นหรือวัฒนธรรมของคนอื่นโดยนักวิชาการ (Trigo 2000: 73-93) ให้ความสำคัญกับการศึกษาความเป็นตัวตนของคนพลัดถิ่น (diasporic subjects) อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และการอยู่รอดของกลุ่มชาติพันธุ์ (Trigo 2000: 75) เป็นต้น

วัฒนธรรมศึกษาในญี่ปุ่น ได้รับอิทธิพลค่อนข้างสูงจากวัฒนธรรมศึกษาของอังกฤษ โดยเฉพาะอิทธิพลแนวคิด/ทฤษฎีของสจ๊วต ฮอลล์[27] วัฒนธรรมศึกษาในญี่ปุ่นริเริ่มโดยซุนยา โยชิมิ (Shunya Yoshimi) นักวิชาการแนวมาร์กซีสม์ ผู้สนใจประเด็นวัฒนธรรมป๊อบและเริ่มจากงานศึกษาวิจัยวัฒนธรรมป๊อบในเขตเมืองและในสื่อในช่วงทศวรรษ 1980 วัฒนธรรมศึกษาในญี่ปุ่นจนถึงต้นทศวรรษ 1990 ส่วนใหญ่ถูกเข้าใจว่าหมายถึงรูปแบบใหม่ของการศึกษาผู้บริโภคสื่อหรือ audience studies (Tamari 2006: 305) หรือการศึกษาความขัดแย้งทางอำนาจระหว่างความเป็นตัวตนของผู้บริโภคสื่อ (subjectivity of the audience) กับสถานการณ์ทางวัฒนธรรมและการเมืองของสังคม (Takeshi 2000: 11-25) ในแง่นี้ วัฒนธรรมศึกษาญี่ปุ่นมิใช่การศึกษาอะไรก็ได้จากมิติทางวัฒนธรรม แต่คือการศึกษาผู้เสพวัฒนธรรมร่วมสมัยหรือวัฒนธรรมป๊อบ หรือศึกษา

---

[27] ตามความเห็นของโทโมโกะ ตามาริ แนวคิดหรือตัวแบบของฮอลล์ที่มีอิทธิพลสูงยิ่งต่อวัฒนธรรมศึกษาญี่ปุ่นก็คือ Encoding/Decoding Model ซึ่งฮอลล์นำเสนอในบทความที่ตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 1980 (โปรดดู Tamari 2006a: 293-304).

ผู้บริโภคสื่อ (mediation) วัฒนธรรมป๊อบ รวมถึงการศึกษาอุตสาหกรรมวัฒนธรรมในชีวิตประจำวันของผู้คน[28]

วัฒนธรรมศึกษาในญี่ปุ่นเกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างมีนัยสำคัญ หลังการสัมมนาภายใต้หัวข้อ “A Dialogue with Cultural Studies” ณ มหาวิทยาลัยโตเกียว ระหว่างวันที่ 15-18 มีนาคม ค.ศ. 1996 การสัมมนาครั้งนั้นมีนักวัฒนธรรมศึกษาสำนักเบอร์มิงแฮมคนสำคัญอย่างสจ๊วต ฮอลล์ เดวิด มัวเรย์ (David Morley) แอนจิรา แม็คโรบบี (Angela McRobbie) ชาร์ลอตต์ บรูนสดอน (Charlotte Brunsdon) อาลี แรตแตนสิ (Ali Rattansi) และโคลิน สปาร์คส์ (Colin Sparks) เข้าร่วม การสัมมนาส่งผลให้วัฒนธรรมศึกษาญี่ปุ่นเปิดพรมแดนการศึกษาที่ขยายกว้างออกไปกว่าการศึกษาสื่อ และแม้แต่การศึกษาสื่อก็มิได้มีจุดเน้นอยู่ที่ตัวบท (texts) สื่อถูกศึกษาในฐานะที่สัมพันธ์กับชีวิตประจำวัน สัมพันธ์กับประเด็นการเมืองเรื่องอำนาจ (politics of power) แนวคิดสตรีนิยม แนวคิดหลังอาณานิคม วัฒนธรรมย่อย การเคลื่อนไหวทางสังคมแนวใหม่ (new social movements) และลัทธิเสรีนิยมใหม่/ neoliberalism (Tamari 2006a: 305)

เกาหลีใต้เป็นอีกหนึ่งประเทศซึ่งวัฒนธรรมศึกษาได้รับการบ่มเพาะให้เติบโต โดยวัฒนธรรมศึกษาได้รับความสนใจจากวงวิชาการมาตั้งแต่ทศวรรษ 1980 และหลังทศวรรษ 1980 วัฒนธรรมศึกษาในเกาหลีก็ถึงการแปรเปลี่ยน โดยในช่วงต้นทศวรรษ 1990 พรมแดนการศึกษาวัฒนธรรมศึกษาเกาหลีใต้ถูกแทงทะลุผ่านโดยกรอบแนวคิด ทฤษฎีและวิธีการศึกษาของวัฒนธรรมศึกษาจากอังกฤษและอเมริกา และส่งผลให้วัฒนธรรมศึกษากลายเป็นสาขาที่ได้รับความนิยมแพร่หลาย (Lee 2000: 477) ทั้งนี้ ส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญในสังคมเกาหลีใต้ กล่าวคือ สังคมเกาหลีใต้นับตั้งแต่ปลายทศวรรษ 1980 เป็นต้นมา ได้แปรสภาพไปเป็นสังคมที่มีความมั่งคั่งและเป็นสังคมบริโภคนิยมที่มีแรงผลักดันมาจากสื่อ และเมื่อเข้าสู่ปลายทศวรรษ 1990 สังคมเกาหลีก็พัฒนาเข้าสู่ขั้นตอนการเป็นสังคมบริโภคนิยมขั้นสูง (Lee 2000: 481) และในยุคเดียวกันนั้นก็คือยุคแห่งการเติมโตของอุตสหกรรมวัฒนธรรมเกาหลี ยุคการแผ่อิทธิพลของแดจังกึมและเค-ป๊อบ (วัฒนธรรมป๊อบเกาหลี) ที่มิได้จำกัดอยู่เฉพาะภายในเกาหลีใต้ แต่ขยายกว้างไกลถึงยุโรป อเมริกา เอเชียและรวมถึงประเทศไทย (โปรดดูอิทธิพลของวัฒนธรรมป๊อบเกาหลีในไทยใน Ubonrat and Hyunjoon 2007: 109-136).

---

[28] ตามทัศนะของตามาริ วัฒนธรรมศึกษาญี่ปุ่นมิได้ให้ความสำคัญกับประเด็นชนชั้น แต่ให้ความสำคัญกับอัตลักษณ์ เพศ ชาติพันธุ์และปมปัญหาสภาวะหลังอาณานิคม อย่างไรก็ตาม วัฒนธรรมศึกษาญี่ปุ่น engage กับการเมืองเช่นเดียวกับวัฒนธรรมศึกษาอังกฤษ และในระยะหลังวัฒนธรรมศึกษาในญี่ปุ่นต้องการสลายพรมแดนระหว่างวิชาการกับปริมณฑลสาธารณะ และพยายามที่จะแปรเปลี่ยนให้วัฒนธรรมศึกษาเป็นทั้งทฤษฎีและปฏิบัติการ วัฒนธรรมศึกษาญี่ปุ่นจึงเข้าไป engage กับการสร้างปริมณฑลสาธารณะในระดับโลก (global public sphere) โปรดดู Tamari 2006b: 293-304.

การเปลี่ยนแปลงทางสังคม การเติบโตของวัฒนธรรมป๊อบและอุตสหกรรมวัฒนธรรมคือที่มาของการแพร่หลายและขยายตัวของวัฒนธรรมศึกษาในเกาหลีใต้ โดยในปัจจุบัน วัฒนธรรมศึกษาในเกาหลีได้แตกย่อยเป็น 4 แนวโน้มหลัก คือ

- วัฒนธรรมศึกษาแนวประวัติศาสตร์วัฒนธรรม ให้ความสำคัญกับการศึกษาสภาวะการเป็นสังคมสมัยใหม่ของเกาหลีในยุคอาณานิคม การศึกษาการกลายเป็นเมือง การเกิดผู้หญิงและร่างกายสมัยใหม่
- วัฒนธรรมศึกษาที่มุ่งเน้นศึกษาวัฒนธรรมป๊อบ โดยให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์ตัวบทและวาทกรรมใน visual texts การศึกษา-วิเคราะห์ผู้บริโภคสื่อ (audiences) และ fandom หรือกล่าวอีกนัยก็คือ การศึกษาการเมืองของการนำเสนอ/ภาพตัวแทน (politics of representation)
- วัฒนธรรมศึกษาที่เน้นทฤษฎีโดยมุ่งศึกษาประเด็นภาวะความเป็นสมัยใหม่ (modernity) หลังสมัยใหม่ (postmodernity) อัตลักษณ์ (identity) และสถานที่ (space) และ
- วัฒนธรรมศึกษาแนวสตรีนิยม มุ่งศึกษาการเมืองเรื่องเพศสภาพ (gender politics) (Lee 2000: 477-490)

เมื่ออพยพไปอินเดีย ในระยะแรกวัฒนธรรมศึกษาให้ความสำคัญกับการศึกษากลุ่ม subaltern การศึกษาตำแหน่งแห่งที่ของภาษาอังกฤษในสังคมอินเดีย การศึกษาวัฒนธรรมวิทยาศาสตร์ (Cultural Studies of Science) และวัฒนธรรมเทคโนโลยี (Technoculture Studies) วาทกรรมอุษาคเนย์ (orientalism) การผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมอาณานิคมและก่อนอาณานิคม (Sardar and Loon 1999) อย่างไรก็ตาม ในระยะหลังวัฒนธรรมศึกษาในอินเดียก็ให้ความสำคัญกับการศึกษาวัฒนธรรมป๊อบมากขึ้น ความสนใจดังกล่าวดูเหมือนจะเกิดควบคู่ไปกับการขยายตัวของอุตสหกรรมเพลงและภาพยนตร์อินเดีย[29] โดยเฉพาะการเติบโตของภาพยนตร์บอลลีวูด (Mukhopadhyay 2006: 279-292) ซึ่งมีอิทธิพลสูงต่อทั้งคนอินเดียในอินเดียและ

[29] ความสนใจต่อวัฒนธรรมป๊อบอินเดียอาจจะสะท้อนได้ชัดจากการตีพิมพ์วารสาร *South Asian Popular Culture* วารสารดังกล่าวจัดพิมพ์โดยสำนักพิมพ์ Routledge ปีละ 2 ฉบับ ฉบับแรกตีพิมพ์ในปี 2003 โดยมี Rajinder K Dudrah เป็นบรรณาธิการและบทบรรณาธิการของเขาในฉบับแรกของวารสารก็กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่าวารสารเกิดขึ้นเพื่อสนองกับความสนใจที่ขยายมากขึ้นต่อวัฒนธรรมป๊อบของเอเชียตะวันตก ซึ่งอินเดียก็เป็นหนึ่งในนั้น

อินเดียพลัดถิ่น (Punathambeka 2005: 151-173; Athique 2005: 117-133; Dawson 2005: 161-176).

การขยายตัวของวัฒนธรรมป๊อบ ส่งผลต่อการเปิดสาขาวัฒนธรรมศึกษาในสถาบันการศึกษาในอินเดีย โดยในบางสถาบันวางหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาควบคู่/ผสมไปกับการศึกษาสื่อ เช่น หลักสูตรปริญญาโท Media and Cultural Studies ของศูนย์ศึกษาวัฒนธรรมและสื่อ (Center for Media and Cultural Studies) แห่งสถาบันสังคมศาสตร์ตาตา (Tata Institute of Social Science) บางหลักสูตร เช่น หลักสูตรดุษฎีบัณฑิตวัฒนธรรมศึกษาของ ศูนย์ศึกษาวัฒนธรรมและสังคม (Centre for the Studies of Culture and Society) ก็ระบุไว้อย่างชัดเจนว่า หลักสูตรมุ่งให้นักศึกษาวิเคราะห์-ศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัย (CMCS, online)

วัฒนธรรมศึกษาในฮ่องกงก่อตัวในช่วงต้นทศวรรษ 1990 และเป็นผลสืบเนื่องมาจากการสัมมนาประเด็น “สังคมและวัฒนธรรมฮ่องกง (Hong Kong Culture and Society)” การสัมมนาดังกล่าวจัดขึ้นโดยการริเริ่มของนักประวัติศาสตร์ แต่เชิญนักวิชาการจากหลากหลายสาขาเข้าร่วม การสัมมนาเปิดหัวด้วยบทความ เรียกร้องให้วงวิชาการในฮ่องกงใส่ใจต่อปฏิบัติการของวัฒนธรรมในชีวิตประจำวัน (cultural practices) และความสลับซับซ้อนของอัตลักษณ์ที่ก่อรูปในท้องถิ่น หลังการสัมมนาวิชาและหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาก็ถูกร่างและสอนในมหาวิทยาลัย เช่น ในภาควิชาภาษาอังกฤษมหาวิทยาลัยแห่งฮ่องกง และภาควิชาภาษาสมัยใหม่และวัฒนธรรมศึกษามหาวิยาลัยจีนแห่งฮ่องกง ตามทัศนะของชาน ชุน-ฮิงวัฒนธรรมศึกษาในฮ่องกงเริ่มก่อตัวคู่ขนาน/ปะทะ/เผชิญหน้ากับการเติบโตของแนวคิดสตรีนิยมในฮ่องกง (Shun-hing 2002: 704-734) ในด้านหนึ่งวัฒนธรรมศึกษาให้ความสำคัญกับการศึกษา-วิเคราะห์และอธิบายลักษณะเฉพาะของฮ่องกง[30] แต่ในอีกด้าน ก็ให้ความสำคัญกับการศึกษาวัฒนธรรมอุตสาหกรรมของฮ่องกงต่อวิถีชีวิตของผู้คน ทั้งอุตสาหกรรมภาพยนตร์ เพลง ดนตรี โดยเฉพาะในช่วงทศวรรษ 1990 ที่อุตสาหกรรมวัฒนธรรมฮ่องกงขยายตัวและมีบทบาทอย่างสำคัญต่ออุตสหกรรมวัฒนธรรมโลก หลักสูตรที่ดูจะสะท้อนแนวการศึกษาในลักษณะดังกล่าวได้ชัดเจนก็คือ หลักสูตรปริญญาโทวัฒนธรรมศึกษาของมหาวิทยาลัยลิงนาน ซึ่งเริ่มเปิดสอนระดับปริญญาโทในปี ค.ศ. 1999 และในปี 2000 มหาวิทยาลัยก็ก่อตั้งคณะวัฒนธรรมศึกษาขึ้น โดยมีมีแกน มอร์ริส (Meaghan Morris) นักวัฒนธรรมศึกษาแนวสตรีนิยมนามกระเดื่องเข้าไปมีส่วนในการเรียนการสอนของหลักสูตร

---

[30] ในฐานะที่เป็นอาณานิคมอังกฤษอย่างยาวนาน มีความสัมพันธ์อย่างลึกซึ้งกับระบบทุนนิยมและตลาดการส่งออกของโลก และหลังปี ค.ศ. 1997 ในฐานะที่เป็นระบบเศรษฐกิจที่เชื่อมต่อระหว่างจีนแผ่นดินใหญ่กับโลกภายนอกหรือในฐานะที่เป็นพรมแดนเชื่อมต่อระหว่างโลกตะวันออกกับโลกตะวันตก (โปรดดูเพิ่มเติมใน Erni 2001: 389-418).

หลักสูตรกำหนดให้นักศึกษาต้องเรียนวิชาบังคับ 4 วิชา คือ (1) ทัศนะต่างๆ ว่าด้วยวัฒนธรรมศึกษา (2) แนวคิดวิพากษ์ว่าด้วยวัฒนธรรมศึกษา (3) การสอน/การศึกษากับวัฒนธรรมศึกษา และ (4) วิธีการการวิจัยทางวัฒนธรรม และเลือกเรียนวิชาเลือกอีก 4 วิชาจาก 9 วิชาคือ (1) ประวัติศาสตร์วัฒนธรรมศึกษา (2) วัฒนธรรมโทรทัศน์และภาพยนตร์ (3) สตรีนิยมและการเมืองของวัฒนธรรม (4) โลกาภิวัตน์กับการเปลี่ยนแปลงของสังคมร่วมสมัย (5) วัฒนธรรมเมืองของฮ่องกง (6) สัมมนาปฏิบัติการทางวัฒนธรรม (7) การศึกษาประเด็นสถาบันและนโยบายวัฒนธรรม (8) การศึกษาประเด็นการตีความและภาพตัวแทนวัฒนธรรม และ (9) สัมมนาการวิจัย (Lingnan University, online)

ในสิงคโปร์หนึ่งในมหาวิทยาลัยที่เปิดสอนวัฒนธรรมศึกษา คือ มหาวิทยาลัยแห่งชาติสิงคโปร์ (NUS) ปัจจุบันหลักสูตรเปิดสอนในระดับปริญญาตรีและปริญญาเอก หลักสูตรปริญญาตรีวัฒนธรรมศึกษา มีเนื้อหาสาระหลักคือการศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัยหรือวัฒนธรรมป๊อบโดยตรง[31] ส่วนระดับปริญญาเอกเปิดสอนในปี ค.ศ. 2008 ชื่อหลักสูตร วัฒนธรรมศึกษาในเอเชีย (Cultural Studies in Asia) และแถลงเป้าหมายไว้ชัดเจน 2 ประการคือ มุ่งสนับสนุนให้เกิดผู้เชี่ยวชาญด้านการศึกษาวิจัยปฏิบัติการวัฒนธรรมร่วมสมัยในเอเชีย และให้การศึกษาทางปัญญาแก่บุคคลในหลายวิชาชีพ เพื่อให้เกิดการริเริ่มสร้างสรรค์ด้านอุตสาหกรรม ทั้งในภาคปัจเจกและสาธารณะ (NUS, online 2)

หลักสูตรที่เปิดสอนเพื่อท้าทายกรอบหรือพรมแดนสาขาวิชาที่มีอยู่เดิมในเอเชีย โดยเน้นการศึกษาในลักษณะการผสานศาสตร์หลากหลายสาขาเพื่อทำการวิเคราะห์การไหล และแลกเปลี่ยนของปฏิบัติการข้ามพรมแดนวัฒนธรรมและรัฐ-ชาติของวัฒนธรรมป๊อบ (popular cultural practices) ในเอเชียปัจจุบัน (NUS, online 3) และตามหลักสูตรที่วางไว้นักศึกษาต้องเรียนรู้และศึกษาศาสตร์หลากหลายสาขา เช่น ประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา วรรณคดี สังคมวิทยา ภูมิศาสตร์ และปรัชญา เป็นต้น[32]

---

[31] วิชาที่เปิดสอนมี อาทิ (1) บทนำสู่วัฒนธรรมศึกษา (2) การเข้าใจจีนสมัยใหม่ผ่านภาพยนตร์ (3) เสื่อในศตวรรษที่ 20 และศตวรรษอื่น (4) ภาพยนตร์และ *Anime* ญี่ปุ่นหลังสงคราม (5) การสื่อสารข้ามวัฒนธรรม (6) สุนทรียะสื่อสมัยใหม่ (7) สื่อสารมวลชนกับวัฒนธรรม (8) เพศสภาพศึกษา (9) ภูมิศาสตร์ชีวิตทางสังคม (10) สังคมวิทยาว่าด้วยการท่องเที่ยว (11) เมืองและชีวิตสังคมเมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (12) เทคโนโลยีและวัฒนธรรมในเอเชีย-แปซิฟิค (13) ประวัติศาสตร์ญี่ปุ่นจากซามูไรสู่โซนี (14) สังคมวิทยาวัฒนธรรมป๊อบ (15) สังคมวิทยาว่าด้วยอาหาร (16) ทฤษฎีและปฏิบัติการวัฒนธรรมศึกษา (17) ภาพตัวแทนเอเชี่ยนในสหรัฐอเมริกา (18) ภาพยนตร์และวรรณคดีญี่ปุ่น (19) สื่อสารมวลชนญี่ปุ่น (20) ภาพยนตร์ในเอเชียใต้ (21) สตรีนิยม : ตัวบทและทฤษฎี (22) เพศสภาพ พื้นที่และสถานที่ (23) ภูมิศาสตร์วัฒนธรรม (24) คนพลัดถิ่นจากเอเชียใต้ (25) ปรัชญาวัฒนธรรม และ (26) แนวคิดหลังสมัยใหม่กับสภาวะหลังอาณานิคม (NUS, online 1)

[32] หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา NUS กำหนดว่าก่อนการทำดุษฎีนิพนธ์ นักศึกษาต้องเรียนวิชาแกน 3 วิชา และวิชาเลือก 6 วิชา โดยวิชาการ 3 วิชายังอยู่ในช่วงการปรับปรุง ส่วนวิชาเลือกประกอบด้วย (1) ทฤษฎีและพลวัตวรรณคดีจีน (2) จีนศึกษาในตะวันตก (3)

กล่าวโดยรวมแล้ว แม้วัฒนธรรมศึกษาจะเป็นหลักสูตรที่แพร่หลายและมีลักษณะนานาชาติ แต่วัฒนธรรมศึกษาก็หาใช่จะเป็นสากล เพราะต่างก็มีวัฒนธรรมศึกษาฉบับแห่งชาติ คือ แต่ละชาติต่างมีฉบับวัฒนธรรมศึกษาของตนเอง (During 2005: 26-27) วัฒนธรรมศึกษาจึงมิใช่ความเหมือนที่ข้ามกาลเวลาและสถานที่

การแปรเปลี่ยนไปตามประเทศดังที่กล่าวถึงข้างต้น จึงทำให้ดูเสมือนว่าวัฒนธรรมศึกษาจะเป็นอะไรก็ได้ แต่ในความเป็นจริงวัฒนธรรมศึกษาในฐานะที่เป็นสาขาวิชาและเป็นสาขาวิชาที่เรียนและสอนในต่างประเทศที่กล่าวมาทั้งหมดมีลักษณะร่วมบางประการคือ การศึกษา (ปฏิบัติการของ)วัฒนธรรมร่วมสมัยหรือวัฒนธรรมป๊อบ วัฒนธรรมที่มากับสื่อ ไม่ว่าสื่อนั้นจะเป็นสื่อสิ่งพิมพ์ หรือสื่อดิจิตอล (digital media) หรือในรูปดนตรี-เพลง ภาพยนตร์ ทีวี รายการทีวี กีฬา เป็นต้น หรือการศึกษานโยบายวัฒนธรรม การศึกษาวัฒนธรรมอุตสาหกรรมในชีวิตประจำวัน การศึกษากลุ่ม subaltern การศึกษา testimonio หรือการเขียนในรูปแบบอื่นเพื่อแก้ปมปัญหาการนำเสนอในทางวิชาการ การศึกษาแนวคิดและทฤษฎีเพื่อประยุกต์ใช้กับการวิเคราะห์ปัญหาสังคมและวัฒนธรรม วัฒนธรรมศึกษามีลักษณะของการเป็นสหวิชาการและมีลักษณะเปิด คือ เปิดต่อแนวคิดและประเด็นศึกษาที่เกิดขึ้นใหม่ และที่สำคัญอีกประการก็คือ แม้วัฒนธรรมศึกษาต่างประเทศอาจจะไม่เหมือนกันทั้งหมด แต่ก็มีอัตลักษณ์ที่สามารถแยกได้จากสาขาวิชาอื่น

ประเด็นหลังทำให้วัฒนธรรมศึกษาเทศมีความแตกต่างจากวัฒนธรรมศึกษาในไทย ซึ่งเป็นที่แฝงของท้องถิ่นศึกษา อาณาบริเวณศึกษา มานุษยวิทยา นิเวศวิทยาการเมือง และไท(ย)ศึกษา หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาวลัยลักษณ์ แม่ฟ้าหลวงและทักษิณต่างระบุในหลักสูตรว่าเน้นการเป็นสหวิทยาการ ซึ่งอาจจะมีลักษณะของการเป็นวัฒนธรรมศึกษาแบบวัฒนธรรมศึกษาในต่างประเทศ แต่การเน้นเช่นนี้ก็มิได้มีส่วนให้วัฒนธรรมศึกษาไทยแยกตัวออกจากสาขาอื่นได้ชัดเจน เช่น ไม่อาจจะแยกขาดจากมานุษยวิทยาซึ่งก็เป็นศาสตร์ที่เน้นการเป็นสหวิทยาการดุจ

การสร้างความรู้ผ่านตัวบท (4) ประเด็นการศึกษาภาษาและสังคม (5) เอเชี่ยนกับสภาวะความเป็นสมัยใหม่ (6) นวนิยายหลังอาณานิคมในภาษาอังกฤษและในภาพยนตร์ (7) Spectatorship and Subjectivity (8) การอ่านเชิงวิพากษ์ชั้นสูง (9) อุดมการณ์และวรรณกรรม (10) ภาพยนตร์นานาชาติของเอเชีย (11) ภูมิทัศน์วัฒนธรรมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (12) ปัญหาประวัติศาสตร์วัฒนธรรม (13) การก่อตัวของชุมชนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (14) การศึกษาการแสดงและวรรณคดีญี่ปุ่น (15) วรรณคดีและศิลปะในสังคมมาเลย์ (16) ทุนนิยมและวัฒนธรรมมาเลย์ (17) ประเด็นในปรัชญาภาคพื้นยุโรป 18) สื่อสมัยใหม่กับการปรากฏตัวของเศรษฐกิจเอเชี่ยน (19) การสื่อสารกับวัฒนธรรม (20) สังคมวิทยาและเทคโนโลยีว่าด้วยชีวิตประจำวัน (21) การท่องเที่ยว: ประเด็นทางสังคมและวัฒนธรรม (22) ประเด็นศึกษาวัฒนธรรมข้ามพรมแดน (23) การเปลี่ยนแปลงโลกร่วมสมัย, ภาวะเสี่ยงและความรุนแรง (24) เพศสภาพ, วัฒนธรรมและสังคม (25) ทฤษฎีกับความเป็นจริงทางสังคม: ทฤษฎีสมัยใหม่หลังปี 1945 (26) ศาสนาในโลกร่วมสมัย (27) มุมมองทางมานุษยวิทยา (28) ภูมิทัศน์วัฒนธรรมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (29) เชื้อชาติและชาติพันธุ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และ (30) แนวคิดหลังอาณานิคมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (NUS, online 4)

เดียวกัน และที่สำคัญไม่ยิ่งหย่อนก็คือ วัฒนธรรมศึกษาไทยไม่ให้ความสำคัญกับการศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัย การไม่ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมร่วมสมัยแต่ให้ความสำคัญกับชาติพันธุ์วรรณา ยิ่งทำให้วัฒนธรรมศึกษาไทยไม่ต่างไปจากมานุษยวิทยา วัฒนธรรมศึกษาจึงอาจจะเป็น “มานุษยวิทยาตัวจริง...ที่เน้นประเทศไทยของเรา”

บริบทวัฒนธรรมศึกษาไทย

หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในหลายประเทศ เชื่อมต่อกับวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษ โดยเฉพาะวัฒนธรรมศึกษาสำนักเบอร์มิงแฮม โดยเชื่อมผ่านการศึกษาและนักวัฒนธรรมศึกษาคนสำคัญ เช่น การเชื่อมระหว่างวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษกับออสเตรเลียโดยผ่านนักวิชาการที่มีสายสัมพันธ์กับสจ๊วต ฮอลล์อย่างโทนี เบ็นเน็ตต์ และโคลิน เมอร์เซอร์ วัฒนธรรมศึกษาในลาตินอเมริกาเชื่อมกับวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษผ่านักวิชาการอย่างเนสเตอร์ การ์เซียร์ แคงคลินิ ในบางที่วัฒนธรรมศึกษาถูกเชื่อมต่อกับวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษ โดยผ่านนักวิชาการแนวมาร์กซีสม์ ดังกรณีวัฒนธรรมศึกษาของญี่ปุ่น ความต่างดูเหมือนจะมีเฉพาะวัฒนธรรมศึกษาในไทย

แน่นอนในสังคมไทยมิได้ไร้ขนบทางวิชาการแบบมาร์กซีสม์ แม้ในช่วงหนึ่งนักวิชาการต่างประเทศอย่างเดวิด วิลสัน (Wilson 1960) จะประเมินว่าแนวคิดแบบมาร์กซีสม์และคอมมูนิสม์เป็นสิ่งที่ไม่สอดคล้องและเข้ากันไม่ได้กับประวัติศาสตร์และสังคมไทย แต่นับตั้งแต่หลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 เราก็ได้พบกับขนบวิชาการแบบมาร์ซีสม์ที่ขยายตัวมากขึ้น เรามีงานวิชาการที่วิเคราะห์เรื่องรัฐและวัฒนธรรมที่โดดเด่นหลากหลายชิ้น นับตั้งแต่งานคลาสสิกของจิตร ภูมิศักดิ์ เช่น *ความเป็นมาว่าด้วย คำสยาม ไทย ลาว เขมรและขอม* (จิตร ภูมิศักดิ์ 2540) งานชิ้นสำคัญของฉัตรทิพย์ นาถสุภาอย่าง *เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยในอดีต* (ฉัตรทิพย์ นาถสุภา 2527) และรวมถึงงานปริทัศน์ทางวิชาการชิ้นเยี่ยมและคลาสสิกของสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล (2525) นอกจากหนังสือและบทความสังคมไทยยังมี*วารสารเศรษฐศาสตร์การเมือง* ที่เปิดประเด็นทฤษฎีสำคัญๆ ในวงวิชาการ ยิ่งกว่านั้น สังคมไทยก็มิได้ไร้นักวิชาการที่สนใจวัฒนธรรมศึกษาแบบอังกฤษ คืออย่างน้อยที่สุดนักวิชาการปัจจุบัน ที่ศึกษามานุษยวิทยาระดับปริญญาโทที่ธรรมศาสตร์ในช่วงพุทธทศวรรษ 2530 อย่างยุกติ มุกดาวิจิตร ฆัสรา ขมะวรรณ (มุกดาวิจิตร) วิริยะ สว่างโชติ และคนอื่นๆ ต่างก็อ่านและศึกษาวัฒนธรรมศึกษาสำนักเบอร์มิงแฮม[33]

---

[33] นับเฉพาะนักวิชาการที่ผู้เขียนรู้จักเป็นการส่วนตัว ในความเป็นจริงนักวิชาการไทยที่อ่านงานวัฒนธรรมศึกษาสำนักอังกฤษอาจจะมีมากกว่าที่กล่าวถึงอีกเป็นจำนวนมาก

แต่ขนบงานวิชาการแบบมาร์กซีสม์และการอ่านวัฒนธรรมศึกษาสำนักเบอร์มิงแฮมนี้ มิได้อยู่ในบริบทของการเขียนและการร่างหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทย วัฒนธรรมศึกษาไทยร่างขึ้นในยุค*วารสารเศรษฐศาสตร์การเมือง*แปลงร่างเป็น*เศรษฐศาสตร์การเมือง (เพื่อชุมชน)* และในยุคที่ขนบวิชาการแบบมาร์ซีสม์อ่อนเปลี้ยและไร้พลัง มาร์กซีสม์และวัฒนธรรมศึกษาแบบอังกฤษจึงมีพลังน้อยหรือแทบจะไม่มีอิทธิพลในหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทย

หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในไทยจึงถูกร่าง สร้างและเขียนโดยนักวิชาการในท้องถิ่น และในมหาวิทยาลัยท้องถิ่นที่สนใจประเด็นวัฒนธรรมท้องถิ่น ภูมิปัญญาท้องถิ่นและโดยนักวิชาการผู้แลเห็นคุณค่าของวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นเครื่องมือและพลังในการสร้างสรรค์สังคมไทยและสังคมท้องถิ่น วัฒนธรรมศึกษาหลักสูตรแรก หลักสูตรที่สอง สามและสี่ต่างเขียนขึ้นภายใต้บริบทที่สังคมไทยและสังคมมหาวิทยาลัยไทยให้ความสำคัญกับความเป็นท้องถิ่น ไม่ว่าท้องถิ่นนั้นจะถูกกล่าวถึง/ผ่านประวัติศาสตร์ท้องถิ่น[34] วัฒนธรรมชุมชน ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยภาคใต้ในอดีต ไพร่หนีนาย ปราชญ์ชาวบ้าน ภูมิปัญญาท้องถิ่นหรือภูมิปัญญาชาวบ้าน[35]

แต่นั่นมิได้หมายความว่า ผู้ร่างหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไม่ทราบการดำรงอยู่ของวัฒนธรรมศึกษาของนานาประเทศและวัฒนธรรมศึกษาฉบับอังกฤษ ผู้อยู่ในหลักสูตรและร่วมร่างหลักสูตรบางคนติดตามงานสายวัฒนธรรมศึกษาแบบอังกฤษมายาวนานกว่าทศวรรษ แต่หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาก็ไม่พึงปรารถนาที่จะเป็นวัฒนธรรมศึกษาแบบอังกฤษ และมุ่งให้วัฒนธรรมศึกษาสอดคล้องหรือสอดรับกับประเด็นและปัญหาของท้องถิ่น/ประเทศ และเมื่อหันเข้าหาความเป็นท้องถิ่นจึงทำให้หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทย หนีไม่พ้นเพดานเนื้อหาและวิธีการไท

---

[34] วิทยาลัยครูนครศรีธรรมราชเป็นแกนหลักสำคัญในการจัดสัมมนาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในภาคใต้ จำนวน 5 ครั้ง โดยในปี 2531 ซึ่งเป็นปีที่มีการเปิดสอนหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษานั้น วิทยาลัยได้จัดทำเอกสารรายงานการสัมมนาประวัติศาสตร์นครศรีธรรมราช ครั้งที่ 4 ซึ่งการสัมมนาดังกล่าวน่าจะเกิดขึ้นในระยะเดียวกันกับการจัดทำหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา และโปรดดูการทบทวนการศึกษาและอิทธิพลประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเพิ่มเติมใน ธงชัย วินิจจะกูล 2543: 18-47.

[35] ดังนั้น ภูมิปัญญาท้องถิ่นยังคงมีอิทธิพลต่อหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในหลายมหาวิทยาลัยในปัจจุบัน กระแสภูมิปัญญาชาวบ้านเริ่มเข้ามามีอิทธิพลในสังคมไทยในช่วงประมาณปี 2526-2527 และเริ่มมีผลต่อกระแสการเคลื่อนไหวด้านภูมิปัญญาชาวบ้านในภาคใต้ในระยะถัดมา โดยผ่านการเคลื่อนไหวขององค์กรพัฒนาเอกชน และวงวิชาการ อิทธิพลของภูมิปัญญาชาวบ้านในวงวิชาการอาจจะสะท้อนได้ชัดจาก*วารสารทักษิณคดีศึกษา* โดยในปี 2540 วารสารฉบับดังกล่าวได้ตีพิมพ์ฉบับพิเศษ (ปีที่ 4 ฉบับที่ 3) ว่าด้วยภูมิปัญญาชาวบ้านภาคใต้ โดยมีนักเขียนภาคใต้คนสำคัญ เช่น สุธิวงศ์ พงศ์ไพบูลย์ กลิ่น คงเหมือนเพชร อัมพร แก้วหนู สารูป ฤทธิ์ชู และพิทยา บุษรารัตน์ เป็นต้น แนวคิดภูมิปัญญาชาวบ้านยังคงมีอิทธิพลต่อหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในไทยจนถึงปัจจุบัน เช่น วัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์หลักสูตรเดิมมีวิชาระบบภูมิปัญญาชาวบ้าน, ระบบความเชื่อและความศรัทธา, วัฒนธรรมกับการพัฒนา, และชุมชนกับการจัดการทรัพยากร หลักสูตรร่างใหม่มีวิชาภูมิปัญญาท้องถิ่นในสังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลงและชุมชนกับการจัดการทรัพยากร วัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวงมีวิชาภูมิปัญญาศึกษา หลักสูตรใหม่มหาวิทยาลัยมหิดลมีวิชาความรู้ท้องถิ่น ภูมิปัญญาพื้นบ้าน และมหาวิทยาลัยทักษิณมีวิชาวัฒนธรรมกับการพัฒนา

(ย)ศึกษา ซึ่งได้รับการบ่มเพาะโดยนักวิชาการต่างประเทศและนักวิชาการไทยมานับทศวรรษ[36] และนั่นจึงไม่แปลกที่หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทยจึงเป็นทั้งวัฒนธรรมท้องถิ่นและไท(ย)ศึกษา

ในช่วงปลายทศวรรษ 1990 สังคมไทยตกอยู่ภายใต้กระแสชาตินิยม ซึ่งเกิดขึ้นอย่างเด่นชัดหลังวิกฤติการณ์เงินบาท (โปรดดู Glassman 2004: Kasian Tejapira 2002) วัฒนธรรมศึกษาไทยที่ร่างใหม่หลังจากนั้นจึงตกอยู่ภายใต้บริบทของวาทกรรมชาตินิยม เศรษฐกิจพอเพียง และการพัฒนาแบบยั่งยืน ซึ่งสะท้อนให้เห็นในปรัชญาของหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาบางหลักสูตร เช่น วัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยราชภัฏนครสวรรค์และรวมถึงหลักสูตรปริญญาโทและเอกของวัฒนธรรมศาสตร์

ทั้งในอดีตและปัจจุบัน หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทยส่วนใหญ่ถูกร่าง-เขียน สอนและคุมวิทยานิพนธ์โดยนักการศึกษา อาจารย์ภาษาไทย วรรณคดีไทย คติชนวิทยา ไท(ย)ศึกษา และนักมานุษยวิทยา วัฒนธรรมศึกษาไทยจึงอยู่ภายใต้ร่มเงาและไม่เดินออกนอกกรอบสาขาวิชาเดิมที่มีอยู่ในสังคมไทย[37] อย่างไรก็ตาม การที่หลักสูตรไม่ได้ถูกถูกร่าง-เขียน สอนและคุมวิทยานิพนธ์โดยอาจารย์ที่จบด้านวัฒนธรรมศึกษาโดยตรง มิได้หมายความว่าหลักสูตรดังกล่าวจะไม่สามารถเป็นวัฒนธรรมศึกษา เพราะจุดเริ่มต้นของวัฒนธรรมศึกษาสำนักเบอร์มิ่งแฮมก็มิได้ถูกร่าง-สอน-ควบคุมวิทยานิพนธ์โดยอาจารย์ที่จบด้านวัฒนธรรมศึกษา ดังนั้น ประเด็นหลักจึงอยู่ที่ผู้ร่าง-สอน-ควบคุมวิทยานิพนธ์ในสาขาวิชาวัฒนธรรมศึกษาของไทย ไม่ได้ผลักดันให้วัฒนธรรมศึกษาไทยเป็นศาสตร์สาขาวัฒนธรรมศึกษาตามแบบฉบับของวัฒนธรรมศึกษาที่เรียนและสอนในต่างประเทศ

วัฒนธรรมศึกษาในต่างประเทศดูจะถูกปรับให้เข้ากับบริบทของท้องถิ่นหรือของประเทศ แต่ในหลักสูตรเหล่านั้นยังคงมีบางอย่างที่คล้ายกันคือศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัย หรือวัฒนธรรมป๊อบ และโดยรวมยังอยู่ในแนวของวัฒนธรรมย่อย วัฒนธรรมกลุ่มที่อยู่ชายขอบ และอาจจะมีเพียงวัฒนธรรมศึกษาไทยที่ส่วนใหญ่อาจจะอยู่ในแนวของ “High Culture Gladiators” ตามคำที่เดวิด วอลตัน (Walton 2008) ใช้ และแม้ในหลายหลักสูตรจะให้ความสำคัญกับภูมิปัญญาท้องถิ่น แต่ผู้เขียนยังสงสัยว่า ภูมิปัญญาชาวบ้านที่กล่าวถึงและสอนโดยหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาและวัฒนธรรมศาสตร์นั้น คือภูมิปัญญาชาวบ้านเพื่อเสริมอำนาจหรือพลังให้กับชุมชนและ/หรือชาวบ้านหรือเป็น*ภูมิปัญญาชาวบ้านแห่งชาติ*กันแน่ เพราะภูมิปัญญาชาวบ้านในกระแสการพัฒนาในระยะแรก แฝงไว้ด้วยนัยของการต่อต้านภาวะสมัยใหม่ ต่อต้านระบบทุนนิยมและต่อต้าน

---

[36] โปรดดูเพิ่มเติมประเด็นไท(ย)ศึกษาใน ฉัตรทิพย์ นาถสุภาและคณะ 2543; Reynolds 2003; Turton 2000.

[37] ปัจจุบันอาจารย์ประจำหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยทักษิณไม่มีใครจบด้านวัฒนธรรมศึกษาโดยตรง เช่นเดียวกับอาจารย์ประจำหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของมหาวิทยาลัยมหิดลและวลัยลักษณ์ วัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์มีอาจารย์ที่จบสาขาที่ใกล้เคียงคือ มานุษยวิทยาสองท่าน ที่เหลือจบด้านการศึกษา ภาษาไทย สังคมวิทยาและรัฐศาสตร์

กระแสการพัฒนาหลักของชาติ แต่นับตั้งแต่หนังสือ*ภูมิปัญญาชาวบ้านสีภาค* (เอกวิทย์ ณ ถลาง 2540) ถูกตีพิมพ์ภูมิปัญญาชาวบ้านถูกทำให้มีความหมายเท่ากับวัฒนธรรม และภูมิปัญญาชาวบ้านถูกทำให้กลายเป็น*ภูมิปัญญาชาวบ้านแห่งชาติ*ไปเรียบร้อยแล้ว หรือกล่าวอีกนัยภูมิปัญญาชาวบ้านและปราชญ์ชาวบ้านถูกทำให้กลายเป็น “High Culture Gladiators” พร้อมๆ ไปกับการเบียดขับให้ภูมิปัญญาชาวบ้านบางอย่าง เช่น ยาสั่งถูกจัดให้เป็นไสยดำ ความรู้ด้านการปลูกฝิ่นของชาวบ้านซึ่งมีความละเอียดอ่อนลึกซึ้งยิ่งกลายเป็นภยันตรายต่อชาติและความมั่นคง เป็นต้น

วันข้างหน้าวัฒนธรรมศึกษาไทย

ผู้เขียนไม่มีอำนาจที่จะเปลี่ยนแปลงหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทยของใคร แม้แต่หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ซึ่งผู้เขียนสอนมาร่วมทศวรรษ ดังนั้น ในส่วนนี้จึงเป็นเพียงภาพสะท้อนความปรารถนาส่วนตัว ในฐานะผู้ปรารถนาจะเห็นความเปลี่ยนแปลงของหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทย ผู้เขียนเขียนในฐานะที่มองหลักสูตรทั้งที่เป็นหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาและหลักสูตรอื่นทั้งหมดมิใช่คัมภีร์ศักดิ์สิทธิ ที่แก้ไขและเปลี่ยนแปลงมิได้

กล่าวตามข้อเท็จจริงแล้ว หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทยของบางมหาวิทยาลัยก็มีการปรับเปลี่ยน เช่น หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราชถูกปรับเปลี่ยนไปเป็นหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาเพื่อการท่องเที่ยว (Cultural Education for Tourism) และที่น่าสนใจยิ่งก็คือการปรับเปลี่ยนหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาของมหาวิทยาลัยมหิดล ซึ่งดูเหมือนจะเป็นหลักสูตรที่ปรับให้มีส่วนใกล้เคียงวัฒนธรรมศึกษาแบบนานาชาติมากกว่าหลักสูตรเก่า

ความปรารถนาที่สำคัญยิ่งของผู้เขียนก็คือ อยากจะให้เกิดการเปลี่ยนแปลงของหลักสูตรในมหาวิทยาลัยไทยรวมทั้งหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาก็คือ การเปลี่ยนจากข้อสรุปของอาจารย์อาวุโสท่านหนึ่งที่กล่าวกับผู้เขียนว่า “หลักสูตรในมหาวิทยาลัยไทยส่วนใหญ่เขียน/ร่างตามความต้องการและความสามารถสอนของผู้สอนหรืออาจารย์ที่มีอยู่” (สมบูรณ์ สังข์ทอง, สัมภาษณ์) ซึ่งผู้เขียนเห็นว่าไม่น่าจะเป็นสิ่งดีสำหรับมหาวิทยาลัยไทยที่ด้านหนึ่งยืนยันกับสังคมว่า มหาวิทยาลัยจะสร้างฐานความรู้ให้กับสังคม มหาวิทยาลัยคือแหล่งผลิตความรู้

ประการถัดมาคือ ผู้เขียนอยากเห็นวัฒนธรรมศึกษาเป็นวัฒนธรรมศึกษา วัฒนธรรมศาสตร์เป็นวัฒนธรรมศาสตร์ และวัฒนธรรมศาสตร์/ศึกษาไม่เป็นและไม่ควรเป็น “มานุษยวิทยาตัวจริง ที่เน้นประเทศไทย” หากวัฒนธรรมศาสตร์/ศึกษาเป็น “มานุษยวิทยาตัวจริง” หลักสูตรต้อง/

ควรจะมีชื่อว่า “มานุษยวิทยามหาบัณฑิตหรือมานุษยวิทยาดุษฎีบัณฑิต” โดยไม่แยแสกับชื่อวัฒธรรมศึกษา แม้ชื่อหลังจะมีความเป็น *“ป๊อบปูลาร์”* เชิงเศรษฐศาสตร์มากกว่า

ในตอนต้นผู้เขียนอาจจะเข้าใจผิดที่เข้าใจวัฒนธรรมศึกษาไทยจากร่องรอยของวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษและนานาชาติ และโดยข้อเท็จจริงแล้วอาจจะไม่มีรอยต่อระหว่างวัฒนธรรมศึกษาอังกฤษหรือนานาชาติกับหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาส่วนใหญ่ของไทย วัฒนธรรมศึกษาไทยอาจจะเป็นสิ่งที่มีเส้นทางกำเนิดในสังคมไทย เป็นนวัตกรรมของหลักสูตรของสังคมไทย โดยพัฒนาจากการเกิดกระแสวัฒนธรรมชุมชน กระแสภูมิปัญญาชาวบ้าน และกระแสวัฒนธรรมกับการพัฒนาที่ถูกบ่มเพาะในสังคมไทยมานับตั้งแต่พุทธทศวรรษ 2520 (Kitahara 1996) ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นจริงก็นับว่าเป็นสิ่งที่น่าทึ่งและน่าสนใจยิ่ง

อย่างไรก็ตาม สิ่งที่ท้าทายยิ่งก็คือ หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในแนวดังกล่าวจะถูกพัฒนาเป็นหลักสูตรที่มีรากกำเนิดในสังคมไทย สร้างองค์ความรู้จากรากฐานในสังคมไทย และเปลี่ยนกระแสการศึกษาการศึกษาที่อาศัยวิธีการและองค์ความรู้ที่มาจากต่างประเทศได้อย่างไร และที่สำคัญอย่างยิ่งยวดก็คือ หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาหรือวัฒนธรรมศาสตร์จะพัฒนาเป็นสาขาที่มีอัตลักษณ์[38] ของตนเองที่แยกจากศาสตร์สาขาอื่นที่ดำรงอยู่หรือไม่ทำให้วัฒนธรรมศึกษาหรือวัฒนธรรมศาสตร์เป็น “มานุษยวิทยาตัวจริง” กล่าวอีกนัย แม้วัฒนธรรมศึกษาไทยจะไม่มีอะไรเชื่อมต่อกับวัฒนธรรมศึกษาอังกฤษ/นานาชาติ แต่วัฒนธรรมศึกษาไทยที่เป็นอยู่ก็จำเป็นต้องปรับเปลี่ยนให้มีความเป็นศาสตร์ในตัวเอง เพราะไม่เช่นนั้นก็ไม่มีเหตุผลทางวิชาการใดที่จะต้องตั้งชื่อใหม่

กล่าวตามข้อเท็จจริงแล้ว บริบทการเกิดวัฒนธรรมศึกษาไทยอาจจะไม่ต่างไปจากการเกิดวัฒนธรรมศึกษาในประเทศอื่น คือ เกิดขึ้นท่ามกลางบริบทการเติบโตของอุตสาหกรรมวัฒนธรรมและ/หรือการขยายตัวของวัฒนธรรมป๊อบ ในกรณีสังคมไทยนั้น หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาเกิดและขยายในยุคการเติบโตของอุตสาหกรรมวัฒนธรรมไทย ไม่ว่าอุตสาหกรรมวัฒนธรรมนั้นจะปรากฏในรูปของวัฒนธรรมการท่องเที่ยว เพลง ดนตรี ภาพยนตร์ ที่ก้าวถึงขั้นข้ามพรมแดน เช่น สู่พม่า ลาว และเขมร ซึ่งเกิดขึ้นพร้อมๆ กับการขยายตัวของบรรษัทข้ามชาติของไทย และถึงขั้น “โกอินเตอร์” เช่น การโกอินเตอร์ของภาพยนตร์เรื่อง “นางนาค” “ต้มยำกุ้ง” และ “องค์บาก” (โปรดดู Harrison 2005) และในท่ามกลางกระแสวัฒนธรรมข้ามพรมแดนจากต่างชาติสู่สังคมไทย ท่ามกลางกระแส “อย่าขอหมอลำ” “ลาวแร็พ” “เจ-ป๊อบ” (วัฒนธรรมป๊อบญี่ปุ่น) และ “เค-ป๊อบ”

---

[38] หรือลักษณะแห่งตนที่สามารถแปรเปลี่ยนได้ และมิใช่เอกลักษณ์ซึ่งแปลจาก identity เช่นเดียวกันแต่หมายถึงความเป็นหนึ่งเดียว เอกภาพหรือความเหมือนข้ามกาลเวลาและสถานที่

(Ubonrat and Hyunjoon 2007; วิภารัตน์ พันธ์ฤทธิ์ดำ 2549) ท่ามกลางกระแสแฟชั่นเด็กแนว แอ๊บแบ๊ว ไม่ใส่กางเกงในและพ่นสีอวัยวะเพศ

ดังนั้น จึงอาจจะถึงเวลาที่หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทย ไม่ว่าจะมีสายธารกำเนิดในไทยหรือต่อเส้นสายจากต่างประเทศที่ต้องทบทวนและปรับปรุง ทั้งระดับการสอนและการทำวิทยานิพนธ์ การทบทวนและปรับเปลี่ยนอาจจะทำได้หลายลักษณะ เช่น หันมาให้ความสนใจศึกษา (ปฏิบัติการของ)วัฒนธรรมป๊อบ/ร่วมสมัย อุตสาหกรรมวัฒนธรรมในชีวิตประจำวันของผู้คนในสังคมไทย อัตลักษณ์วัยรุ่น วัฒนธรรมย่อย วัฒนธรรมในอินเทอร์เน็ต วัฒนธรรมเว็บแคม วัฒนธรรมเทคโนโลยีและนโยบายวัฒนธรรมอย่างจริงจัง กล่าวอีกนัย วัฒนธรรมศึกษาควรเปิดพรมแดนหรือประเด็นการศึกษาใหม่ ที่เป็นวัฒนธรรมในโลกปัจจุบัน ซึ่งงานวิชาการในสังคมไทยยังครอบไม่ถึงเท่าที่ควร

หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาไทย เช่น หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษามหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ แม่ฟ้าหลวงและทักษิณต่างระบุถึงการศึกษาวัฒนธรรมแบบสหวิชาการ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนปรารถนาที่จะเห็นการผสานหลากหลายสาขาวิชาเพื่อศึกษาวัฒนธรรม มากกว่าการเป็นถ้อยแถลงในบทบัญญัติของหลักสูตร แต่ปราศจากกระบวนการและวิธีการที่จะประสานให้ถ้อยแถลงดังกล่าวบรรลุผลในทางปฏิบัติ ความปรารถนานี้ยืนอยู่บนฐานที่ผู้เขียนเชื่อว่าสังคมไทย-วัฒนธรรมไทยยุคปัจจุบัน มีความสลับซับซ้อนเกินกว่าศาสตร์แขนงใดแขนงหนึ่งจะตอบคำถามหรือเข้าใจได้

ประเด็นหลังนี้มิใช่เรื่องใหม่ เพราะนักมานุษยวิทยาไทยกล่าวถึงประเด็นนี้มาหลายปี กล่าวอีกนัย ปัญหาเชิงซ้อนและความสัมพันธ์เชิงซ้อนเป็นสิ่งที่นักมานุษยวิทยาไทยกล่าวถึงมานานหรืออย่างน้อยที่สุดก็นับตั้งแต่อานันท์ กาญจนพันธุ์เขียนวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก (Anan Ganjanapan 1984) และเมื่อสังคมและวัฒนธรรมมีลักษณะเชิงซ้อน การเข้าถึงสังคมและวัฒนธรรมก็จำเป็นต้องเข้าถึงแบบเชิงซ้อน และไม่สามารถหยุดอยู่ที่วิธีการเดียวคือการทำชาติพันธุ์วรรณา และกล่าวตามข้อเท็จจริงแล้ว ชาติพันธุ์วรรณาก็ไม่เคยเป็นแหล่งที่มาของความรู้เพียงแหล่งเดียวของมนุษย์ มานุษยวิทยาเองก็มิได้อาศัยความรู้เฉพาะจากการทำชาติพันธุ์วรรณา อีกทั้งชาติพันธุ์วรรณาก็หาใช่จะใช้ศึกษาวัฒนธรรมได้ทุกเรื่องและทุกสถานที่ เพราะอย่างน้อยที่สุดนักชาติพันธุ์วรรณาก็ไม่สามารถเข้าไปฝังหรือซุบตัวในพื้นที่ไซเบอร์ (cyberspace) ได้อย่างแท้จริง

ในหนังสือแนะนำวัฒนธรรมศึกษาไซมอน ดูริง (During 2005: 6-7) ได้กล่าวย้ำไว้ว่า

> สำหรับวัฒนธรรมศึกษาในปัจจุบันแล้ว วัตถุทางวัฒนธรรมเป็นทั้ง “ตัวบท” (คือมีความหมาย) และเป็นเหตุการณ์และประสบการณ์ ถูกผลิตและถูกโยนกลับเข้าสู่สนามทางสังคม ซึ่งถูกหล่อหลอมด้วยการไหลเคลื่อนย้ายของอำนาจที่ไม่เท่าเทียมสม่ำเสมอ

ด้วยลำดับชั้นของสถานะ...นอกจากนี้ วัฒนธรรมยังเป็นสถาบันทางสังคมซึ่งบางสถาบันอิงอยู่กับรัฐ บางสถาบันอิงอยู่กับระบบตลาด หรือบางสถาบันอิงอยู่กับสิ่งที่ถูกเรียกว่าประชาสังคม วัฒนธรรม (cultures) ไหลหรือเดินทางข้ามพรมแดนทางภูมิศาสตร์ บางวัฒนธรรมผสมรวมกับวัฒนธรรมอื่น บางวัฒนธรรมแยกขาดจากวัฒนธรรมอื่น วัฒนธรรมข้ามและทำลายเส้นแบ่ง/พรมแดนทางสังคมและการเมือง แต่บางครั้งวัฒนธรรมก็เสริมสร้างความเข้มแข็งให้กับเส้นแบ่งทางสังคมและการเมือง.

ข้อความข้างต้น สะท้อนถึงความสลับซับซ้อน หลากหลายและเป็นหลายสิ่งในเวลาเดียวกันของวัฒนธรรม/วัตถุทางวัฒนธรรม (cultural objects) วัฒนธรรมผนวกรวม แบ่งแยก ไหลเคลื่อนที่และข้ามพรมแดนทางภูมิศาสตร์ การเมืองและสังคม วัฒนธรรมหรือวัตถุที่วัฒนธรรมศึกษาศึกษาในยุคปัจจุบันจึงไม่อาจจะศึกษาได้เพียงพอด้วยวิธีการหยุดนิ่งหรืออยู่กับที่ในสถานที่เดียว นั้นย่อมหมายความว่าการศึกษาวัฒนธรรมศึกษาต้องการการศึกษาหลากหลายรูปแบบและหลากหลายที่หรือพื้นที่ การศึกษาวัฒนธรรมที่เป็นหลายสิ่งในเวลาเดียวกันและข้ามพรมแดนนี้ จึงมิอาจจะยุติลงด้วยวิธีการศึกษาแบบชาติพันธุ์วรรณาและชาติพันธุ์วรรณาสนามวิจัยพื้นที่เดียว (single-site ethnography)

สิ่งที่ดูจะเหมาะสมมากกว่า น่าจะเป็นการศึกษาแบบชาติพันธุ์วรรณาสนามวิจัยหลายพื้นที่ (multi-site ethnography)[39] ชาติพันธุ์วรรณาโลก (global ethnography)[40] ผนวกกับญาณวิทยาอื่นๆ เพื่อทำความเข้าใจความซับซ้อน หลากหลาย ไหลเลื่อนและเป็นหลายสิ่งในเวลาเดียวกันของวัฒนธรรมและวัตถุทางวัฒนธรรม

วัฒนธรรมในหลายยุคสมัยคือวัฒนธรรมที่เคลื่อนข้ามพรมแดน การเคลื่อนข้ามพรมแดนของวัฒนธรรมปรากฏชัดยิ่งขึ้นในยุคปัจจุบัน ที่อยู่ภายใต้ตรรกะใหม่ของการสะสมทุนของระบบทุนนิยมโลกาภิวัตน์ การเกิดและแพร่หลายของวัฒนธรรมป๊อบในไทยคือตัวสะท้อนการเคลื่อนข้ามพรมแดนของวัฒนธรรมจากต่างแดนสู่ไทยอย่างเด่นชัด จนอาจจะทำให้สิ่งที่เรียกว่าวัฒนธรรมป๊อบไทยไม่อาจเรียกว่าวัฒนธรรมป๊อบไทยอย่างแท้จริง การศึกษาวัฒนธรรมด้วยมิติข้ามพรมแดนดังที่นำเสนอในหลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาระดับปริญญาเอกของมหาวิทยาลัยแห่งชาติสิงคโปร์อาจจะมีความจำเป็นและเหมาะสมกว่าการศึกษาวัฒนธรรมจากมุมมองวัฒนธรรมท้องถิ่น เพราะในความเป็นจริงของสังคมปัจจุบัน อาจจะไม่มีสิ่งที่เรียกว่าวัฒนธรรมท้องถิ่น จะมีก็แต่วัฒนธรรม

---

[39] โปรดดูแนวคิดและประสบการณ์การศึกษาชาติพันธุ์วรรณาสนามวิจัยหลายพื้นที่ใน ฐิรวุฒิ เสนาคำ 2548; Hannerz 1998; 2003a; 2003b; Home and Mulcock 2004.

[40] โปรดดูแนวคิดชาติพันธุ์วรรณาโลกใน ฐิรวุฒิ เสนาคำ 2548; Burawoy 2000.

ในท้องถิ่นที่ไม่จำเป็นต้องเป็นของท้องถิ่น การศึกษาวัฒนธรรมจากมิติข้ามพรมแดนและไม่ขังวัฒนธรรมไทยและความเป็นไทยไว้ภายในพรมแดนรัฐและพรมแดนของท้องถิ่น คือ อีกสิ่งซึ่งผู้เขียนปรารถนาจะเห็นและปรารถนาให้วัฒนธรรมศึกษาในไทยเป็น

ประการสุดท้ายที่ผู้เขียนอยากจะเห็นคือ หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาที่ศึกษาวัฒนธรรมในแนววิพากษ์ การศึกษาเพื่อการอนุรักษ์วัฒนธรรมไทยได้รับการปลูกฝังมานานและยาวนาน (โปรดดูเพิ่มเติมใน Peleggi 2004; Connors 2005) และถูกสืบทอดด้วยศาสตร์สาขาต่างๆ หลากหลายสาขา การศึกษาเพื่อสร้างความภาคภูมิใจในวัฒนธรรมไทย/วัฒนธรรมแห่งชาติอาจจะเป็นสิ่งดี แต่ถ้ามีมากเกินพอวัฒนธรรมแห่งชาติมักจะกดและทำลายวัฒนธรรมของคนอื่น แม้คนอื่นนั้นจะอยู่ในชาติเดียวกัน ทำลายวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ของคนกลุ่มน้อย และอาจจะทำลายแม้กระทั่งกลุ่มคนที่เป็นไทยด้วยกัน และอาจจะนำไปสู่การคลั่งความเป็นชาติ/คลั่งความเป็นไทย วัฒนธรรมถูกใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างชาติ ความมั่นคงของรัฐและความภักดีมายาวนาน หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษาในอนาคตจึงไม่ควรผลิตซ้ำวาทกรรมวัฒนธรรมของรัฐ และควรศึกษาวัฒนธรรมอย่างวิพากษ์วิจารณ์ เพื่อเปิดพื้นที่ให้กับความหลากหลายของวัฒนธรรมและให้กับคนกลุ่มเล็กกลุ่มน้อยที่ถูกทำให้เป็นคนชายขอบของสังคมไทย ไม่ว่าคนเหล่านั้นจะเป็นชนเผ่า กลุ่มชาติพันธุ์ วัยรุ่น เกย์ เลสเบียนและอื่นๆ

การเข้าไปศึกษาวัฒนธรรมป๊อบ วัฒนธรรมร่วมสมัย วัฒนธรรมที่มากับสื่อ วัฒนธรรมของกลุ่มย่อย ของวัยรุน ของเกย์ เลสเบี้ยน Queer และเมโทรเซ็กซวลอย่างจริงจังและรอบด้านอาจจะมีค่าและรู้เท่าทันมากกว่าการด่าประณามสิ่งเหล่านั้นหรือคนเหล่านั้นว่า คือตัวทำลายวัฒนธรรมไทยโดยปราศจากการศึกษา

ในการเสนอให้วัฒนธรรมศึกษาไทยเป็นวัฒนธรรมศึกษา และเป็นวัฒนธรรมศึกษาที่เดินออกจากกรงขังของมานุษยวิทยา ท้องถิ่นศึกษา อาณาบริเวณศึกษาและนิเวศวิทยาการเมือง เดินออกนอกกล่องความเป็นท้องถิ่นและพรมแดนรัฐ และเดินออกจากญาณวิทยาวิทยาชาติพันธุ์วรรณาสนามวิจัยพื้นที่เดียวนั้น มิใช่ความจงใจนำเข้าวัฒนธรรมศึกษาของนอกเข้าไทย แต่เป็นเพราะในปัจจุบันผู้เขียนไม่อาจแสะหาสิ่งที่เรียกว่าการศึกษาวัฒนธรรมศึกษาแบบ “ไทย” อย่างแท้จริงและเป็นของแท้ และไม่อาจจะหาหลักสูตรใดที่เปิดสอนในไทยที่เป็นไทยแท้ที่สลัดแอกการศึกษาตะวันตกหรือลัทธิอาณานิคม เพราะการศึกษาแบบต่างชาติ แบบตะวันตกและแบบอาณานิคม แม้ไทยจะมิได้เป็นอาณานิคม ได้เปลี่ยนแปลงการศึกษาแบบ “ไทย” มานับร้อยปี และแม้ปัจจุบันเราจะมีหลักสูตรการแพทย์แผนไทย หลักสูตรการนวดแบบไทย เราก็ยังไม่มีหลักสูตรที่วัดผลประเมินผลแบบไทยๆ ที่วัดทำ และการศึกษาที่วัดดังที่สังคมไทยกระทำในอดีตก็ไม่อาจจะถือว่าเป็นการศึกษาแบบไทยโดยปราศจากข้อโต้แย้ง เพราะวัดก็เป็นวัฒนธรรมหรือพื้นที่วัฒนธรรมที่มาจากต่างแดน

ยิ่งกว่านั้น ในการเสนอให้วัฒนธรรมศึกษาไทยเป็นวัฒนธรรมศึกษานั้น ผู้เขียนมิได้ต้องการให้วัฒนธรรมศึกษาหลุดลอยจากสังคมไทย ประเด็นหลักของวัฒนธรรมศึกษาไทยยังคงเป็นเรื่องในสังคมไทย วัฒนธรรมร่วมสมัยที่ผู้เขียนปรารถนาให้วัฒนธรรมศึกษาไทยศึกษานั้น ยังเป็นวัฒนธรรมร่วมสมัยในสังคมไทย รวมถึงการศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัยในท้องถิ่น ความปรารถนาสูงสุดของผู้เขียนก็คือ การเปิดพื้นที่ใหม่หรือพรมแดนการศึกษาของวัฒนธรรมศึกษาไทยออกไปสู่ประเด็น (ปฏิบัติการของ)วัฒนธรรมที่มีชีวิติและอยู่ในชีวิตประจำวันของผู้คนในท้องถิ่นและในสังคมไทยปัจจุบัน

วัฒนธรรมศึกษาไทยไม่จำเป็นต้องเป็นวัฒนธรรมศึกษาสำนักเบอร์มิงแฮม แต่ควรมีอัตลักษณ์ของตนที่แยกให้เห็นความต่างจากสาขาอื่น แม้จะมีบางวิชาหรือเนื้อหาซ้อนทับกับศาสตร์สาขาอื่น และสำหรับผู้เขียนแล้ว หากวัฒนธรรมศึกษาไทยยังมีเนื้อในเป็นมานุษยวิทยา ท้องถิ่นศึกษา อาณาบริเวณศึกษา นิเวศวิทยาการเมืองและไท(ย)ศึกษา วัฒนธรรมศึกษาไม่เปิดพื้นที่ใหม่และไม่มีอะไรใหม่แล้ว วัฒนธรรมศึกษาก็ไม่จำเป็นต้องมีชื่อว่าวัฒนธรรมศึกษา

ในบทความขนาดสั้น “The Circulation of Cultural Studies” ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า วัฒนธรรมศึกษาในอเมริกามีการขยายตัวอย่างรวดเร็วและถูกกลืนเข้าสู่สถาบันวิชาการกระแสหลักจนไร้ซึ่งฐานคิดแบบวิพากษ์วิจารณ์อย่างที่วัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษเป็น วัฒนธรรมศึกษาในอเมริกาถูกทำให้เป็นสินค้า และเมื่อกลายเป็นสินค้า วัฒนธรรมศึกษาก็ไร้ซึ่งอัตลักษณ์ของตน วัฒนธรรมศึกษาจะถูกสรรเสริญเยินยอก็เพื่อระดมและเมื่อวัฒนธรรมศึกษาสามารถสร้างทุน(เงิน)ส่วนเกินให้กับมหาวิทยาลัย (Grossberg: 413-414) และนั่นคงมิใช่สิ่งที่วัฒนธรรมศึกษาของไทยกำลังจะเป็น

การอ้างอิง

เอกสาร

<u>ภาษาไทย</u>

จัดตั้งมหาวิทยาลัยที่จังหวัดนครศรีธรรมราช, คณะกรรมการ. *โครงการจัดตั้งมหาวิทยาลัยที่จังหวัดนครศรีธรรมราช.* กรุงเทพฯ : สำนักงานปลัดทบวงมหาวิทยาลัย, 2534.

จิตร ภูมิศักดิ์. *ความเป็นมาของสยาม ไทย, ลาว และขอมและลักษณะทางสังคมของเชื้อชาติ.* กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศยาม, 2540.

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. *เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยในอดีต*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สร้างสรรค์, 2527.

ฉัตรทิพย์ นาถสุภาและคณะ, *สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์*, หน้า 18-47. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2543.

ฐิรวุฒิ เสนาคำ. “หลายพื้นที่ หนึ่งสนาม (Several Sites in One): ว่าด้วยชาติพันธุ์วรรณาสนามวิจัยหลายพื้นที่,” *รัฐศาสตร์สาร*, ปีที่ 26 ฉบับที่ 2 (2548): 87-129.

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล. *รายวิชาการศึกษาของแต่ละหลักสูตรและคุณสมบัติของผู้สมัคร*, นนทบุรี: สหมิตรพริ้นติ้ง, 2542, น. 89-90.

ทักษิณ, มหาวิทยาลัย. *คู่มือการศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา มหาวิทยาลัยทักษิณ ปีการศึกษา 2550,* สงขลา: มหาวิทยาลัยทักษิณ, น. 33-35.

ธงชัย วินิจจะกูล. “การเปลี่ยนแปลงภูมิทัศน์ของอดีต: ประวัติศาสตร์ใหม่ในประเทศไทยหลัง 14 ตุลาคม,” ใน ฉัตรทิพย์ นาถสุภาและคณะ, *สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์*, หน้า 18-47. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2543.

พลวัฒ ประพัฒน์ทอง. “วัฒนธรรมศึกษา มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง : สอบทานในความธรรมดาของวัฒนธรรมจาก ‘ลูกผสม’ ถึง ‘ผ่าเหล่า’,” เชียงราย: สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง, 2551. [เอกสารไม่ตีพิมพ์]

วิภารัตน์ พันธ์ฤทธิ์ดำ, “แฟนเพลงญี่ปุ่น ลีลาชีวิตใหม่วัยรุ่นไทย,” ใน *เหลียวหน้าแลหลังวัฒนธรรมป๊อบ*, บรรณาธิการโดย ฐิรวุฒิ เสนาคำ, กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2549, หน้า 203-237.

สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน 1. “แผ่นพับหลักสูตรศิลปศาสตร์มหาบัณฑิตสาขาวัฒนธรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.” มหาสารคาม: สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, มมปพ.

สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน 2. “แผ่นพับหลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิตสาขาวัฒนธรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.” มหาสารคาม: สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, มมปพ.

สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์. *File หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา*. นครศรีธรรมราช: มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์, 2551.

สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล. “สังคมไทยจากศักดินาสู่ทุนนิยม.” *วารสารธรรมศาสตร์* 11 (2525) : 128-164

เอกวิทย์ ณ ถลาง. *ภูมิปัญญาชาวบ้านสี่ภาค: วิถีชีวิตและกระบวนการเรียนรู้ของชาวบ้านไทย*. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช, 2540.

ภาษาอังกฤษ

Anan Ganjanapan. The Partial Commercialization of Rice Production in Northern Thailand (1900-1981). Ph.D. Dissertation, Cornell University, 1984.

Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Athique, Adrian. “Watching Indian Movies in Australia.” *South Asian Popular Culture,* vol. 3, no. 2 (2005): 117-133.

Burawoy, Michael et al. *Global Ethnography: Forces, Connections and Imaginations in a Post-Modern World*. Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

Canclini, Nestor Garcia. *Transforming Modernity: Popular Cultures in Mexico*. Austin, TX: University of Texas Press, 1993.

_____. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1995.

Connors, Michael Kelly. “Ministering Culture: Hegemony and the Politics of Culture and Identity in Thailand.” *Cultural Asian Studies,* vol. 37, no. 4 (2005): 523-551.

Davis, Helen. *Understanding Stuart Hall.* London: Sage, 2004.

Dawson, Ashley. “Bollywood Flashback: Hindi Film Music and the Negotiation of Identity among British-Asian Youths.” *South Asian Popular Culture,* vol. 3, no. 2 (2005): 161-176.

Diller, Roy. “Introduction: The Problem of Context,” in *The Problem of Context,* pp. 1-46.. Edited by Roy Diller. New York and Oxford: Berghahn Books, 1999.

During, Simon. *Cultural Studies: A Critical Introduction*. London and New York: Routledge, 2005.

Erni, John Nguyet. “Like a Postcolonial Culture : Hong Kong Re-Imagined.” *Cultural Studies*, vol. 15, no. 3-4 (2001): 389-418

Escosteguy, Ana Carolina. “Cultural Studies: A Latin American Narrative.” *Media, Culture and Society,* vol. 23, no. 6 (2001): 861-873.

Esterik, Penny Van. *Materializing Thailand,* Oxford and New York: Berg, 2000.

Glassman, Jim. “Economic ‘Nationalism’ in a Post-Nationalist Era: The Political Economy of Economic Policy in Post-Crisis Thailand.” *Critical Asian Studies*, vol. 36, no. 1 (2004): 37-64.

Green, Michael. “The Centre for Contemporary Cultural Studies,” in *What is Cultural Studies?: A Reader,* pp. 49-60. London: Arnold, 1996.

Grossberg, Lawrence. “The Circulation of Cultural Studies,” *Critical Studies in Mass Communication,* vol. 6, no. 4 (1989) : 413-421.

Gupta, Akhil and James Ferguson (eds.) *Anthropological Location: Boundaries and Ground of the Field Science.* Berkeley, CA: University of California Press, 1997.

Hall, Stuart. “Cultural Studies: Two Paradigms,” in *What is Cultural Studies?: A Reader,* pp. 31-48. Edited by John Storey. London: Arnold, 1996.

Hall, Stuart, David Morley, and Kuan-Hsing Chen. Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies. London and New York: Routledge, 1996.

Hannerz, Ulf. “Transnational Research,” in *Handbook of Methods in Cultural Anthropology,* pp. 235-256. Edited by H. Russell Bernard. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 1998.

_____. “Being there…and there…and there! Reflections on Multi-Site Ethnography,” *Ethnography*, vol. 4, no. 2 (2003) : 201-216.

_____. “Several Sites in One,” in *Globalisation: Studies in Anthropology,* pp. 18-38. Edited by Thomas Hylland Ericksen. London: Pluto Press, 2003.

Harrison, Rachel. “Amazing Thai Film: The Rise and Rise of Contemporary Thai Cinema on International Screen.” *Asian Affairs*, vol. 36, no. 3 (2005): 321-338.

Home, Lynne. and Jane Mulcock (eds.) *Anthropologists in the Field,* New York: Columbia University Press, 2004.

Jackson, Peter A. “Space, Theory, and Hegemony: The Dual Crises of Asian Area Studies and Cultural Studies,” *SOJOURN,* vol. 18, no. 1 (2003) : 1-41.

_____. “The Tapestry of Language and Theory: Reading Rosalind Morris on Post-structuralism and Thai Modernity,” *South East Asia Research*, vol. 12, no. 3 (2004) : 337-377.

_____. “Semicoloniality, Translation and Excess in Thai Cultural Studies,” *South East Asia Research*, vol. 13, no. 1 (2005) : 7-41.

Johnson, Richard. “What is Cultural Studies Anyways?,” in *What is Cultural Studies?: A Reader,* pp. 76-114. London: Arnold, 1996.

Kasian Tejapira 2002. “Post-Crisis Economic Impasse and Political Recovery in Thailand: the Resurgence of Economic Nationalism.” *Critical Asian Studies,* vol. 34, no. 3 (2002): 323-356.

Kitahara, Atsushi. *The Thai Rural Community Reconsidered: Historical Community Formation and Contemporary Development Movements.* Bangkok: Political Economy Centre, Chulalongkorn University Press, 1996.

Lee, Keehyeung. “Detraditionalization of Society and the Rise of Cultural Studies in South Korea.” *Inter-Asia Cultural Studies*, vol. 1, no. 3 (2000): 477-490.

Milner, Andrew and Jeff Browitt. *Contemporary Cultural Theory: An Introduction.* London and New York: Routledge, 2002.

Morris, Rosalind. *In the Place of Origins: Modernity and Its Mediums in Northern Thailand.* Durham and London: Duke University Press, 2000.

Mukhopadhyay, Bhaskar. “Cultural Studies and Politics in India Today.” *Theory, Culture and Society*, vol. 23, no. 7-8 (2006): 279-292.

Peck, Janice. “Itinerary of a Thought: Stuart Hall, Cultural Studies, and the Unresolved Problem of the Relation of Culture to ‘Not Culture,’” *Cultural Critique,* vol. 48 (Spring, 2001) : 200-249.

Peleggi, Maurizio. “Royal Antiquarianism, European Orientalism and the Production of Archaeological Knowledge in Modern Siam,” in *Asia in Europe, Europe in Asia,* pp. 113-161. Edited by Srilata Ravi, Mario Rutten, and Beng-Lan Goh. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004.

Procter, James. *Stuart Hall*. London and New York: Routledge, 2004.

Punathambeka, Aswin. “Bollywood in the Indian-American Diaspora.” *International Journal of Cultural Studies*, vol. 8, no. 2 (2005): 151-173.

Reynolds, Craig J. “Tai-Land and its Others,” *South East Asia Research,* vol. 11, no. 1 (March 2003): 113-130.

Sardar, Ziauddin and Borin Van Loon, *Introducing Cultural Studies,* Cambridge : ICON Books, 1999.

Shun-hing, Chan. “Interfacing Feminism and Cultural Studies in Hong Kong : A Case of Everyday Life Politics.” *Cultural Studies*, vol. 16, no. 5 (2002): 704-734.

Sparks, Colin. “The Evolution of Cultural Studies…,” in *What is Cultural Studies?: A Reader,* pp. 14-30. Edited by John Storey. London: Arnold, 1996.

Storey, John. “Cultural Studies: An Introduction,” in *What is Cultural Studies?: A Reader,* pp. 1-13. London: Arnold, 1996.

Takeshi, Sato. “Cultural Studies in Japan,” *International Journal of Cultural Studies*, vol. 3, no. 1 (2000): 11-25.

Tamari, Tomoko.“Reflections on the Development of Cultural Studies in Japan.” *Theory, Culture and Society*, vol. 23, no. 7-8 (2006a): 293-304.

_____. “Cultural Studies in Japan: An Interview with Shunya Yoshi,” *Theory, Culture and Society*, vol. 23, no. 7-8 (2006b): 305-314.

Trigo, Abril. “Why do I do Cultural Studies.” *Journal of Latin American Cultural Studies,* vol. 9, no. 1 (2000): 73-93.

Turner, Graeme. “Australasia,” in *A Companion to Cultural Studies*, pp. 246-258. Edited by Toby Miller. Oxford: Blackwell, 2008.

_____. *British Cultural Studies*.London and New York: Routledge, 1996.

Turton, Andrew. “Introduction to *Civility and Savagery,*” in *Civility and Savagery: Social Identity in Tai State*, pp. 3-31. Edited by Andrew Turton. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000.

Ubonrat Siriyuvasak and Shin Hyunjoon, “Asianizing K-pop: Production, Consumption and Identification Patterns among Thai Youth*,” Inter-Asia Cultural Studies*, vol. 8, no. 1 (March 2007) : 109-136.

Walton, David. *Introducing Cultural Studies.* London: Sage, 2008.

Webster, Frank. “Cultural studies and sociology at, and after, the Closure of the Birmingham School.” *Cultural Studies*, vol. 18, no. 6 (November 2004): 847-862.

Wilson, David A. “Thailand and Marxism,” in *Marxism in Southeast Asia,* pp. 58-101. Edited by Frank N. Trager. Stanford: Stanford University Press, 1960.

เอกสารออนไลน์

นันทวัฒน์ ฉัตรอุทัย, ออนไลน์ 1. http://www.sac.or.th/web2007/article/art_of_rebellion/S_Hall_CS_1.pdf

_____. ออนไลน์ 2. http://www.sac.or.th/web2007/article/art_of_rebellion/S_Hall_CS_2.pdf

_____. ออนไลน์ 3. http://www.sac.or.th/web2007/article/art_of_rebellion/S_Hall_CS_3.pdf

_____. ออนไลน์ 4. http://www.sac.or.th/web2007/article/art_of_rebellion/S_Hall_CS_4.pdf

_____. ออนไลน์ 5. http://www.sac.or.th/web2007/article/art_of_rebellion/culturalism1.pdf

_____. ออนไลน์ 6. http://www.sac.or.th/web2007/article/art_of_rebellion/culturalism2.pdf

_____. ออนไลน์ 7. http://www.sac.or.th/web2007/article/art_of_rebellion/culturalism3.pdf

มหาสารคาม, มหาวิทยาลัย, ออนไลน์ 1. http://www.rinac.msu.ac.th

มหาสารคาม, มหาวิทยาลัย, ออนไลน์ 2. http://www.library.msu.ac.th/interface/singlemarc/_search/thesis/searching.php

มหิดล, มหาวิทยาลัย. ออนไลน์. http://www.lc.mahidol.ac.th/TH/prog_culturedev _ma.php

แม่ฟ้าหลวง, มหาวิทยาลัย. ออนไลน์ 1. http://reg.mfu.ac.th/registrar/program_info.asp

แม่ฟ้าหลวง, มหาวิทยาลัย. ออนไลน์ 2. http://museum.mfu.ac.th/download-pdf/MAculture.pdf

ราชภัฏมหาสารคาม, มหาวิทยาลัย, ออนไลน์. http://human.rmu.ac.th/~culture/index.php

ราชภัฏธนบุรี, มหาวิทยาลัย, ออนไลน์. http://dit.dru.ac.th/home/008/c/c10.htm

ราชภัฏนครศรีธรรมราช, มหาวิทยาลัย. ออนไลน์. http://human.nstru.ac.th/picture/open/culturae.jpg

ราชภัฏนครสวรรค์, มหาวิทยาลัย. ออนไลน์ 1. http://registrar.nsru.ac.th/info/academic/course49/02_Cultural.html

ราชภัฏนครสวรรค์, มหาวิทยาลัย. ออนไลน์ 2. http://registrar.nsru.ac.th/info/academic/course49/GenEdStructure.html

ราชภัฏสงขลา, มหาวิทยาลัย, ออนไลน์. http://regis.skru.ac.th/ART/2YEARS_BEFOR/cultural_studies.pdf

สายตรงอธิการบดี, ออนไลน์. http://www.msu.msu.ac.th/reading_detail.php?ruid=15748&qstatus =A&Page=

CMCS, online. http://www.tiss.edu/cmcs/ma.html#courses

Lingnan University, online. http://www.ln.edu.hk/cultural/programme/mcs-IV.shtml

NUS, online1. http://www.fas.nus.edu.sg/oop/undergrad 5_6.htm

NUS, online2. http://www.fas.nus.edu.sg/oop/grad2_2.html

NUS, online3. http://www.fas.nus.edu.sg/oop/grad2_1.htm

NUS, online4. http://www.fas.nus.edu.sg/oop/grad2_5.html

สัมภาษณ์

สมบูรณ์ สังข์ทอง, นามแฝง, 16 กุมภาพันธ์ 2551

อุดม หนูทอง, สำนักวิชาศิลปะศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2551

อับดุชชะกูร์ บินชาฟิอีย์, นักศึกษาปริญญาเอกรุ่นที่ 2 หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา มหาวิทยาลัยทักษิณ, 8 มีนาคม 2551

ชื่อบทความ ประวัติศาสตร์รับใช้ใคร?

ชื่อผู้เขียน ธีระ นุชเปี่ยม*

บทคัดย่อ

เรื่องราวทางประวัติศาสตร์มิใช่เป็นเพียงแค่ “ผลผลิตทางวิชาการ” โดยตรงเท่านั้น หากแต่ยังถือว่าเป็นผลผลิตของทั้งวัฒนธรรมและยุคสมัยเฉพาะต่างๆ ดังเช่นที่ ศาสตราจารย์ Stuart B Schwartz แห่งมหาวิทยาลัยเยล เคยกล่าวไว้ว่า “แนวทางและวิธีการที่เราใช้ในการเก็บความทรงจำเกี่ยวกับอดีตและในการนำข้อมูลเกี่ยวกับอดีตมาปรับใช้กับปัจจุบันเป็นเรื่องที่มีลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรมโดยแท้”[1]

อดีตที่ได้รับการบันทึกหรือจดจำไม่ว่าจะในลักษณะใด มีความสำคัญประดุจเป็น “เข็มทิศทางวัฒนธรรม” ที่เชื่อมโยงอดีต ปัจจุบัน และอนาคตเข้าด้วยกัน นั่นคือ สำนึกและความเข้าใจเกี่ยวกับอดีตที่สะท้อนโลกทัศน์ ความมุ่งหวัง หรือกระทั่งความวิตกกังวลของปัจจุบัน จะกลายเป็นเครื่องนำความคิด ความต้องการ และการแสวงหาความเป็นไปได้ต่างๆ สำหรับอนาคตข้างหน้า มนุษย์เข้าใจอดีตจากทัศนะและความมุ่งหวังของปัจจุบัน แต่อดีตที่ถูก “สร้าง” ขึ้นมาดังกล่าวนั้นไม่เพียงแต่จะช่วยจรรโลงชีวิตและความหมายของปัจจุบันเท่านั้น แต่ยังให้ความสว่าง แม้จะเพียงบางส่วน และช่วยกำหนดทางเลือกหรือความเป็นไปได้สำหรับอนาคตด้วย

บางชาติ หรือบางวัฒนธรรม เช่น จีน อิสลาม และตะวันตก มีประเพณีทางความคิดเกี่ยวกับประวัติศาสตร์และการเขียนประวัติศาสตร์มานานนับเป็นพันปี ในขณะที่บางวัฒนธรรม รวมทั้งไทย อาจจะไม่มีประเพณีที่โดดเด่นยาวนานเช่นนั้น กระนั้นก็ตาม ทุกวัฒนธรรมย่อมจะมีมุมมองทางวัฒนธรรมเฉพาะเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะที่เป็นประวัติศาสตร์ชาติของตน “ประวัติศาสตร์ไทย” ที่ไม่ว่าจะเป็นงานศึกษาค้นคว้าทางวิชาการที่หนักแน่นเพียงใดก็ตาม ก็ถือว่าเป็นผลผลิตทางวัฒนธรรมด้วยเช่นกัน ที่กล่าวเช่นนี้ย่อมมิได้เป็นการลดคุณค่าของผลงานเหล่านี้แน่นอน หากเป็นการยอมรับธรรมชาติที่แท้จริงของเรื่องราวทางประวัติศาสตร์เท่านั้น ดังนั้น การได้ทบทวนเรื่องราวเหล่านี้ว่าได้สะท้อนมุมมองทางวัฒนธรรมของเราเพียงใด น่าจะทำให้มีสำนึกเกี่ยวกับอดีตของเราเองชัดเจนขึ้น

---

* บทความนี้เป็นการขยายประเด็นและใช้ข้อมูลบางส่วนจากผลงานก่อนหน้านี้ของผู้เขียน คือ “‘Postmodernist History’ วิกฤตหรือความก้าวหน้าของประวัติศาสตร์?” และ “ประวัติศาสตร์ ชาติ ประชาชน”

[1] Stuart B Schwartz, “Encounter of Another Kind”, *Journal of Interdisciplinary History*, Vol 28 (3), Winter 1998: 398

(1)

อดีตมีเรื่องราวที่ท้าทายความใฝ่รู้และจินตนาการของมนุษย์มาทุกยุคทุกสมัย และการที่อดีตยังเป็นปริศนาหรือความดำมืดอยู่เป็นส่วนมาก ก็ทำให้การสืบค้นหาความจริงเกี่ยวกับอดีตยังคงต้องดำเนินอยู่ตลอดมา จนเราอาจกล่าวได้ว่า "...ความสงสัยไม่เข้าใจนั่นเอง ที่จำเป็นสำหรับการดำรงอยู่ของ 'ประวัติศาสตร์' หากอดีตเป็นเรื่องราวที่ปราศจากช่องว่างดำมืด หรือปมปริศนาใดๆ ก็คงไม่มีภารกิจสำหรับนักประวัติศาสตร์ที่จะต้องดำเนินให้ลุล่วง"[2]

ความจริงนั้น อดีตไม่เพียงมีความสำคัญต่อมนุษย์ในแง่ของความกระหายใคร่รู้เรื่องราวที่เกิดขึ้นในอดีตกาลเท่านั้น หากแต่ยังเป็นแรงบันดาลใจในการสร้างจินตภาพและจินตนาการที่ทรงพลังแก่มวลมนุษย์ ทุกชาติและทุกวัฒนธรรมจะมีจินตภาพและจินตนาการของตนเกี่ยวกับอดีต โดยเฉพาะอดีตที่เกี่ยวข้องกับเรื่องราวความเป็นมาของตนเอง จินตภาพและจินตนาการเหล่านั้นอาจจะปรากฏในรูปแบบของตำนานหรือนิยายปรัมปรา เช่น ตำนานการเกิดหรือความเป็นมาของชาติ ตำนานหรือนิยายปรัมปราเหล่านี้เปรียบได้กับภาพที่เลือนราง และอาจมีหลาย "กระแส" หรือหลาย "ฉบับ" สำหรับเรื่องเดียวกัน โดยไม่อาจระบุได้ว่า อะไรจริง อะไรเท็จ

ตำนานหรือนิยายปรัมปราเหล่านี้ ในที่สุดอาจกลายมาเป็นเพียงเรื่องเล่าขานหรือเรื่องราวประกอบการละเล่นพื้นบ้านเพื่อความบันเทิงใจ แต่การกลายสภาพเช่นนั้นมิได้หมายถึงการสูญสิ้นความสำคัญลงไปโดยสิ้นเชิง เพราะยังคงสร้างจินตนาการและแรงบันดาลใจให้แก่คนรุ่นหลังได้เสมอ

จินตนาการและแรงบันดาลใจที่ทรงพลังที่สุด มักจะมาจากเรื่องราวที่เกี่ยวกับชาตินั่นเอง ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของความสำเร็จและความภาคภูมิใจ หรือความเจ็บปวดขมขื่น เรามักจะเรียนรู้และเข้าใจอดีตในลักษณะที่เป็นส่วนหนึ่งของประสบการณ์ชาติ ทั้งนี้เพราะความเป็นชาติหรือเผ่าพันธุ์ของชนกลุ่มต่างๆ มักผูกพันอยู่กับการมี "อดีต" ร่วมที่แตกต่างจากคนอื่น โดยที่ในบางครั้งเอกลักษณ์ความเป็นชาติและเผ่าพันธุ์ก็อาศัยความแตกต่างจาก "คนอื่นๆ" โดยตรง ประวัติศาสตร์และความเป็นชาติ/เผ่าพันธุ์จึงยากจะแยกออกจากกันได้

จากที่กล่าวมานี้จะเห็นได้อย่างชัดเจนว่าการรับรู้เรื่องราวของอดีตมีความหมายและความสำคัญมากไปกว่าการได้รู้ว่า มีเรื่องราวอะไรเกิดขึ้นในอดีต กล่าวคือ มนุษย์ต้องการและแสวงหามากกว่า "ประวัติศาสตร์" ในความหมายของการสืบค้นอดีตอย่างเป็นระบบและด้วยความหนักแน่นเที่ยงตรงทางวิชาการ เพื่อ "เข้าถึง" อดีตอย่างถูกต้องใกล้เคียงกับสิ่งที่เกิดขึ้นจริงมากที่สุด ด้านหนึ่งนั้น นักคิดและนักปรัชญาประวัติศาสตร์ หรือแม้กระทั่ง "นักประวัติศาสตร์" เองจำนวนไม่น้อย นับตั้งแต่ St Augustine มาจนถึง Arnold Toynbee มีความมุ่งหวังต้องการที่จะรู้

---

[2] John Arnold, *History: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000): 13

ด้วยว่า ประวัติศาสตร์มี “ความหมาย” ในแง่ของเป้าหมายอันเป็นจุดหมายปลายทางที่จะบรรลุถึง หรือมีรูปแบบ พลังขับเคลื่อน หรือคุณค่าอย่างไร แต่อีกด้านหนึ่งนั้น ประวัติศาสตร์มักถูกนำไปอ้างอิงหรือ “ใช้” เพื่อเป้าหมายเฉพาะตามที่ต้องการหรือตามวัตถุประสงค์ของผู้นำไปใช้

การที่ประวัติศาสตร์ผูกพันกับความเป็นชาติอย่างมากดังที่ได้กล่าวแล้ว ประวัติศาสตร์จึงดูเป็นเรื่องราวของ “ประวัติศาสตร์ชาติ” แทบทั้งสิ้น นอกจากนั้น ประวัติศาสตร์ยังถูกนำไปอ้างอิงหรือใช้เพื่อการอ้างสิทธิ์เหนือดินแดน โบราณสถานหรือศาสนสถาน หรือเพื่อเรียกร้องเอกราชหรือการปกครองตนเอง ทั้งๆ ที่ในบางกรณีหลักฐานข้อมูลที่จะบ่งชี้ความเป็นจริงในอดีตแทบจะไม่มีอยู่หรือดูเลื่อนลอยมากก็ตาม แม้กระทั่งความเชื่อทางศาสนาก็ยังอาศัยเหตุการณ์และข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ค้ำจุนศรัทธา[3] และยังมีแนวคิดและอุดมการณ์ที่สะท้อนโลกทัศน์ที่มาจากความเข้าใจทางประวัติศาสตร์เป็นสำคัญ[4]

ความจริงมีความพยายามตั้งแต่ยุคโบราณมาแล้ว ที่จะแยกแยะระหว่างบันทึก อย่างเช่น จดหมายเหตุ (annals) และ “ประวัติศาสตร์ที่แท้จริง” (true history) ออกจากกัน ปราชญ์ยุคโบราณบางคนเห็นว่า “ประวัติศาสตร์ควรจะแสดงให้เห็นว่า สรรพสิ่งที่เกิดขึ้นนั้นเกิดขึ้นด้วยความมุ่งหมาย หรือเหตุผลใด”[5] ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นที่ยอมรับกันว่า เอกสารประเภท “พงศาวดาร” ส่วนใหญ่แม้ว่าจะกล่าวถึงเหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้น เช่น การขึ้นมามีอำนาจและการล่มสลายของราชวงศ์ การรบ ชัยชนะ และความพ่ายแพ้ แต่ก็มิได้มุ่งหมายที่จะให้เป็นบันทึกข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ หากแต่มีความมุ่งหมายอื่นเป็นสำคัญ ไม่ว่าจะเป็นการสร้างความชอบธรรม ยกย่องเชิดชู หรือสร้างความเป็นปึกแผ่นให้แก่อาณาจักรหรือแว่นแคว้นก็ตาม แต่ประวัติศาสตร์ที่มีการศึกษาค้นคว้าอย่างเป็น “วิทยาศาสตร์” ก็อาจจะทำหน้าที่เหล่านี้ได้เช่นกัน โดยเฉพาะในลักษณะที่เรียกกันว่าเป็น “การสร้างอดีตขึ้นมาเพื่อตอบสนองความจำเป็นของ

---

[3] คริสต์ศาสนาเป็นความผูกพันใกล้ชิดระหว่างศรัทธาและเหตุการณ์หรือการตีความทางประวัติศาสตร์ ดังที่ Herbert Butterfield กล่าวว่า คริสต์ศาสนาเป็นศาสนาทางประวัติศาสตร์ (historical religion) เพราะเป็นศาสนาที่มีหลักศาสนาเป็นเหตุการณ์หรือการตีความทางประวัติศาสตร์ กล่าวคือ “เหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์บางเหตุการณ์ ถูกกำหนดให้เป็นส่วนหนึ่งของ [คริสต์] ศาสนาโดยตรง – เป็นเหตุการณ์ที่ถือว่ามีเนื้อหาสาระเชิงจิตวิญญาณและแสดงถึงการปรากฏพระองค์ของพระผู้เป็นเจ้าในประวัติศาสตร์” อ้างโดย Ronald H Nash, *The Meaning of History* (Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1998): 8

[4] อุดมการณ์คอมมิวนิสต์ถือได้ว่าโดดเด่นที่สุดในแง่ของการมีรากฐานอยู่ที่ทัศนะทางประวัติศาสตร์ นั่นคือ เป็นวิธีการมองหรือตีความวิวัฒนาการทางประวัติศาสตร์อย่างหนึ่ง หรืออุดมการณ์ที่นำไปสู่ความโหดเหี้ยมรุนแรง เช่น ลัทธินาซี ก็มาจากความต้องการที่จะเปลี่ยนแปลงวิถีแห่งประวัติศาสตร์และวิถีแห่งโลกไปในแนวทางความเชื่อของอุดมการณ์นั่นเอง

[5] Sempronius Assellio อ้างใน Donald R Kelly, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder* (New Haven and London: Yale University Press, 1998): 52

ปัจจุบัน”[6] ที่สำคัญคือมีความพยายามที่จะ “สร้างอดีต” ด้วยวิธีการทางประวัติศาสตร์ที่หนักแน่นในทางวิชาการเพื่อให้ “อดีต” ที่ถูกสร้างขึ้นมานั้นสามารถจะนำไป “ใช้” ได้อย่างน่าเชื่อถือ

เคยมีนักประวัติศาสตร์บางคนเชื่อมั่นในหลักเหตุผลทางวิทยาศาสตร์จะนำไปสู่ข้อยุติทางความคิดได้เช่น Lord Action นักประวัติศาสตร์ชาวอังกฤษ เชื่อว่า “ประวัติศาสตร์” (historical science) สามารถมีความก้าวหน้าถึงระดับที่ “ประวัติศาสตร์ของการยุทธ์วอเตอร์ลูสามารถเขียนขึ้นได้ โดยไม่เพียงแต่จะเป็นที่ยอมรับได้โดยสมบูรณ์ โดยทั้งนักประวัติศาสตร์ฝรั่งเศสและอังกฤษหรือดัตช์และปรัสเซีย เท่านั้น แต่จะเป็นประวัติศาสตร์ที่ไม่เปลี่ยนแปลง แต่จะคงอยู่ตลอดไป”[7] คงไม่เพียงแต่คนในยุคสมัยของเราเท่านั้น ที่ไม่เชื่อว่าประวัติศาสตร์จะเป็นเช่นนั้นได้ แต่แม้กระทั่งคนร่วมสมัยของ Lord Action เช่น John Cardinal Newman ก็ยังเห็นว่า เขาดูจะ “คาดหวังเกินกว่าที่ประวัติศาสตร์จะสนองตอบได้”[8]

การที่เรื่องราวทางประวัติศาสตร์ยังเป็นปริศนาอยู่เสมอมีนัยสำคัญคือ เราคงไม่อาจจะมี “ประวัติศาสตร์” ที่เป็นการบ่งบอกแน่ชัดถึงเรื่องราวในอดีตที่เกิดขึ้นตามความเป็นจริง นั่นคือ จากการที่เราไม่สามารถเข้าถึงอดีตได้โดยตรง เพราะหลักฐานข้อมูลต่างๆ ไม่สามารถบ่งชี้ความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ได้อย่างแน่ชัด แต่จะต้องผ่านกระบวนการประเมินชั่งน้ำหนักความน่าเชื่อถือและการตีความ[9] “ประวัติศาสตร์” โดยเนื้อแท้แล้ว จึงเป็นเพียงผลจากการรวบรวม เรียบเรียง และตีความที่อาจจะแตกต่างกันได้ และยากจะหาข้อยุติเกี่ยวกับเรื่องราวของอดีตที่จะเป็นที่ยอมรับตลอดไป ดังนั้น เราจึงไม่มีวันจะเข้าถึง หรือ “รื้อฟื้น” (reconstruct) อดีตที่เป็นเรื่องราวที่เกิดขึ้นจริงนั้นได้

ดังนั้น การยกระดับฐานะประวัติศาสตร์ให้เป็น “ศาสตร์” (discipline) ที่มีแนวทางและวิธีการศึกษาค้นคว้าที่หนักแน่นเป็นระบบ ซึ่งรวมไปถึงการพยายามทำให้ประวัติศาสตร์เป็นเรื่องราวของ “ความเป็นจริงในอดีต” โดยตรง ด้วยการขจัดส่วนที่เป็นอคติ จินตนาการ หรือแม้กระทั่งวาทศิลป์ ออกไปจากเนื้อหาของ “ประวัติศาสตร์” ให้มากที่สุด จึงไม่เพียงแต่ไม่ได้ช่วยให้เรายืนยันได้ว่า เรื่องราวทางประวัติศาสตร์ที่มีการค้นคว้าและเรียบเรียงขึ้น เป็นเรื่องราวที่เกิดขึ้นจริงในอดีตเท่านั้น แต่ที่สำคัญคือ เรื่องราวเช่นนี้ก็ยังแยกไม่ออกจากประสบการณ์ ความคิด ความต้องการตลอดจนแรงบันดาลใจอันหลากหลายของมนุษย์ ประวัติศาสตร์ที่ “...เขียนขึ้นในหลาย

---

[6] J D Legge, “The Writing of Southeast Asian History”, in Nicholas Tarling (ed), *The Cambridge History of Southeast Asia Volume One: From Early Times to c 1550* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992): 2-3

[7] ข้อความในเครื่องหมายคำพูดเป็นของ John Lukacs, *At the End of an Age* (New Haven and London: Yale University Press, 2002): 77

[8] อ้างใน *เรื่องเดียวกัน*

[9] แค่เพียงปัญหาพื้นฐาน เช่น อะไรคือข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ และอะไรควรเป็นมาตรฐานกำหนดหรือประเมินข้อเท็จจริงหรือข้อเสนอทางวิชาการเกี่ยวกับเรื่องราวในอดีต ก็ได้ก่อให้เกิดการถกเถียงอย่างต่อเนื่องไม่จบสิ้น

ช่วงเวลา และในหลายสถานที่ ภายใต้สภาพเงื่อนไขที่หลากหลาย ด้วยวัตถุประสงค์มากมาย และจากแง่มุมที่ต่างกัน"[10] จึงสะท้อนความหลากหลายในเรื่องราวเดียวกัน ทั้งความเข้าใจ ความต้องการ และวัตถุประสงค์ที่แตกต่างกันไป

ประวัติศาสตร์อยู่ในสภาพนี้มาโดยตลอด แต่ลักษณะเช่นนี้เองที่ดูจะเข้ากับบรรยากาศที่เรียกว่า "หลังสมัยใหม่" (postmodernism) มากที่สุด ภายใต้กระแสอารมณ์และท่าทีทางความคิดดังกล่าวนี้ "ความหลากหลาย" ได้รับการยอมรับ หรือแม้กระทั่งได้รับการเชิดชู จนกลายเป็นการยึดถือความหลากหลายที่ผันแปรไปตามไปตามบริบทต่างๆ (relativism) กระทั่งในที่สุดไม่ยอมรับไม่หรือถือเรื่องใดเป็นเรื่องจริงจังเลย ในบริบทแห่งความหลากหลายเช่นนี้เอง ที่ทำให้ต้องมีการตั้งคำถามว่า "ประวัติศาสตร์รับใช้ใคร?"

(2)

ประเพณีทางความคิดเกี่ยวกับอดีตนั้นมีอยู่ในทุกวัฒนธรรมตั้งแต่โบราณกาล แต่เราก็ยากจะปฏิเสธอิทธิพลทางความคิดของตะวันตกเกี่ยวกับการศึกษาอดีตซึ่งได้กลายมาเป็นรากฐานของประวัติศาสตร์ในฐานะศาสตร์สมัยใหม่ อิทธิพลดังกล่าวนี้ส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากการขยายอำนาจของตะวันตกในช่วงสมัยอาณานิคม ที่ทำให้อารยธรรมตะวันตกซึ่งรวมไปถึงแบบแผนทางความคิดทั้งทางวิชาการและด้านวัฒนธรรม แพร่ขยายไปทั่วโลก

การเขียนหรือการทำความเข้าใจประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ดูจะได้รับอิทธิพลทางความคิดจากตะวันตกมากไปกว่าปรัชญาและแนวทางการศึกษาอดีตเท่านั้น กล่าวกันว่าตั้งแต่ชาติยุโรปเข้ามามีอำนาจและอิทธิพลในดินแดนนี้ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 16 ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ก็สูญเสียความเป็นตัวของตัวเอง (autonomy) หากแต่กลายไปเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์อาณานิคม (หรือเป็นส่วนขยายของประวัติศาสตร์ของชาติมหาอำนาจอาณานิคม) ที่สะท้อนมุมมองของยุโรป (Eurocentric) ดังคำของ J C van Leur นักประวัติศาสตร์ชาวดัตช์ ที่มีการอ้างถึงกันอยู่เสมอ

> เมื่อเรือจากยุโรปตะวันตกมาถึง มุมมองก็เปลี่ยนกลับร้อยแปดสิบองศา และจากนั้นหมู่เกาะอินเดีย [ตะวันออก] ก็ถูกสังเกตจากดาดฟ้าเรือ จากปราการของป้อม และจากห้องสนทนาของบริษัทการค้า[11]

ไม่เพียงแต่ข้อมูล เช่น บันทึกของคณะทูต คณะนักสอนศาสนา และบริษัทการค้า จะกลายมาเป็นหลักฐานสำคัญทางประวัติศาสตร์ภูมิภาคนี้เท่านั้น แต่ผลงานการศึกษาค้นคว้าอย่างน้อย

---

[10] Kelly, *Faces of History*: ix

[11] อ้างโดย Legge, "The Writing of Southeast Asian History": 9

ในระยะแรกๆ ก็เป็นของชาวตะวันตกด้วย ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 และ 20 มีปราชญ์ที่เป็นชาวพื้นเมืองศึกษาค้นคว้าประวัติศาสตร์ชาติของตนเกิดขึ้นแล้ว เช่น R Ng Perbatjaraka และ Hoesein Djajadinmingrat ในดินแดนหมู่เกาะอินเดียตะวันออกของเนเธอร์แลนด์ U Tin ในพม่า Tran Van Giap ในเวียดนาม และในประเทศสยามบุคคลที่มีบทบาทสำคัญท่านหนึ่งในการบุกเบิกเรื่องนี้ คือ สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ แต่บุคคลเหล่านี้ก็ล้วนแล้วแต่ได้รับอิทธิพล หรือเป็นผลผลิตของระบบการศึกษาสมัยใหม่ของตะวันตก[12]

อย่างไรก็ตาม อิทธิพลทางความคิดและผลงานของตะวันตกในเรื่องการศึกษาค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ คงมิได้หมายความว่า ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ทั้งของภูมิภาคโดยรวมหรือของแต่ละชาติในภูมิภาคนี้ เป็นเพียงประวัติศาสตร์อาณานิคม หรือเป็นส่วนที่ขยายออกมาจากประวัติศาสตร์ชาติของมหาอำนาจอาณานิคมเท่านั้น ชาติต่างๆ ในภูมิภาคย่อมจะมี “ระเบียบวาระ” (agenda) ของตนเอง และระเบียบวาระสำคัญที่สุดที่จะปรากฏในเวลาต่อมาก็คือ การสร้างชาติ ซึ่งรวมไปถึงการสร้างอัตลักษณ์ (identity) และความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในชาติ ระเบียบวาระดังกล่าวนี้ทำให้จำเป็นต้องมี “การรับรู้ใหม่เกี่ยวกับอดีตของตน อันเป็นการรับรู้ที่ย้อนกลับไปถึงช่วงก่อนการเข้ามาของมหาอำนาจตะวันตก และแสวงหารากฐานที่มีมาก่อนช่วงนั้นในรูปแบบดั้งเดิมในทางวัฒนธรรมและการปกครอง”[13]

ประเทศสยามในช่วงที่ต้องเผชิญกับการคุกคามของจักรวรรดินิยมตะวันตกก็มีความจำเป็นที่จะต้องสร้างการรับรู้เกี่ยวกับอดีตความเป็นมาของตน*เพื่อยืนยันหรือสร้างความชอบธรรมให้แก่ความเป็นชาติด้วยเช่นกัน* เพราะสถานะความเป็น “รัฐเอกราช” ของสยามยังขาดความชัดเจนอยู่มาก กล่าวคือ ยังมีสถานะหรือสภาพคล้ายกับที่นักประวัติศาสตร์บางคนเรียกว่า “invalids, infants, or fossils”[14] ดังนั้น เมื่อพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ตั้ง “โบราณคดีสโมสร” ขึ้นเมื่อวันที่ 2 ธันวาคม ร.ศ. 126 (พ.ศ. 2450) พระองค์มีพระราชดำรัสให้มีการสืบสวนเรื่องราวของสยาม โดยรวบรวมจากคำบอกเล่าและบันทึกเรื่องราวต่างๆ ตั้งแต่ก่อนสมัยสุโขทัยขึ้นไป

---

[12] *เรื่องเดียวกัน*: 10

[13] *เรื่องเดียวกัน*: 15

[14] เมื่อถึงช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ต่อกับต้นศตวรรษต่อมานั้น สถานะของชาติต่างๆ นอกยุโรปอาจแบ่งดูจะมีเพียง 3 ประเภทเท่านั้น สหรัฐอเมริกาและประเทศในอเมริกากลางและอเมริกาใต้ (ยกเว้นเพียงไม่กี่ชาติ) ไลบีเรียและญี่ปุ่น เป็นเอกราชทางการเมืองจากยุโรป ประเทศอื่นๆ มีสถานะและความสัมพันธ์กับยุโรปอย่างคลุมเครือ ไม่ชัดเจน เช่น จักรวรรดิออตโตมัน มอรอคโค เปอร์เซีย อียิปต์ จีน เกาหลี [และอาจจะรวมถึงสยาม?] เพราะอาจจะกลายเป็นรัฐบริวาร (clients) ของมหาอำนาจยุโรป หรืออย่างน้อยก็อยู่ในอำนาจครอบงำทางวัฒนธรรมของยุโรป ประเภทที่ 3 ของดินแดนนอกยุโรป คือ ดินแดนที่ปกครองโดยชาติยุโรปในฐานะอาณานิคม ซึ่งรวมไปถึงดินแดนที่ชาวยุโรปเข้าไปตั้งรกรากและอาจถือว่าเป็นรัฐเอกราช โปรดดู J M Roberts, *Europe 1880-1945* (London and New York: Longman, 1970): 47

> เรื่องราวเหล่านี้คงจะต้องจับตั้งแต่เมืองหลวง ไนยหนึ่งเรียกว่าหาง ห้าง ฤาช้าง ซึ่งเปนที่ตั้งของชาติไทยแต่ต้นเดิม ลงมาจนถึงเมืองเชียงแสน เชียงราย เชียงใหม่ สวรรคโลก โศกโขทัย อยุธยาเก่า อยุธยาใหม่ แลเมืองลโว้ ลพบุรี นครไชยศรี นครศรีธรรมราช ฤาเมืองซึ่งเปนเจ้าครองเมือง เช่น กำแพงเพชร ไชยนาท พิษณุโลกย์ เมืองสรรค์ สุพรรณ กาญจนบุรี เพชรบุรี เหล่านี้เป็นต้น บรรดาซึ่งได้เปนใหญ่ในกาลครั้งใดครั้งหนึ่ง แล้วรวบรวมมาเปนประเทศสยาม อันหนึ่งอันเดียวนี้ [อักขรวิธีตามต้นฉบับ][15]

การก่อตั้งโบราณคดีสโมสรบ่งชี้อย่างชัดเจน ว่าการเขียนประวัติศาสตร์เป็นหลักฐานแสดงความเจริญรุ่งเรืองของชาติ ดังนั้น เมื่อพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงเห็นว่า มีชาวต่างประเทศบางกลุ่มติเตียนว่า สยามไม่มีประวัติศาสตร์ พระองค์จึงทรงเห็นความจำเป็นที่จะต้องมีการศึกษาค้นคว้าในเรื่องนี้โดยเฉพาะด้วยการรวบรวมหลักฐานข้อมูลต่างๆ เกี่ยวกับความเป็นมาของชาติ ทั้งที่เป็นหนังสือต่างประเทศและหนังสือที่เล่าเรื่องเมืองต่างๆ ในราชอาณาจักร[16]

แม้ว่าประเพณีทางความคิดเกี่ยวกับการเขียนประวัติศาสตร์นั้นมีอยู่ในทุกวัฒนธรรมตั้งแต่โบราณกาล แต่เราก็ยากจะปฏิเสธอิทธิพลทางความคิดของตะวันตกในเรื่องนี้ที่มากับการขยายอำนาจของตะวันตกในช่วงสมัยอาณานิคม การรับอารยธรรมตะวันตกในช่วงสมัยดังกล่าวนี้รวมไปถึงการรับแบบแผนทางความคิดทั้งทางวิชาการและด้านวัฒนธรรม การรับแนวความคิดและวิธีการของตะวันตกในเขียนประวัติศาสตร์จึงถือได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของการรับแบบแผนทางความคิดและวัฒนธรรมเพื่อปรับตัวสู่ความเป็นสมัยใหม่ของไทยในช่วงนั้นนั่นเอง

การรับแบบแผนและแนวทางของตะวันตกในเรื่องการศึกษาค้นคว้าทางวิชาการสมัยใหม่กล่าวได้ว่าเริ่มมาตั้งแต่เมื่อมีการก่อตั้ง “หอพระสมุดวชิรญาณสำหรับพระนคร” และ “สยามสมาคม” (The Siam Society)[17] ขึ้นในปีเดียวกัน คือ พ.ศ. 2447 หอพระสมุดวชิรญาณสำหรับพระนครนั้นเป็น “public library” ซึ่งจะกลายมาเป็นแหล่งค้นคว้าสำคัญ ในขณะที่สยามสมาคมก็มี

---

[15] “พระราชดำรัสพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเรื่องสมาคมสืบสวนของบุราณในประเทศสยาม” *ศิลปากร* 12 (2) กรกฎาคม 2511: 42-46 ข้อความที่อัญเชิญมานี้ได้จาก เอกสารโครงการจัดประชุมทางวิชาการเรื่อง “100 ปี โบราณคดีสโมสร: ความก้าวหน้าในการศึกษาประวัติศาสตร์ไทย” จัดโดยสมาคมประวัติศาสตร์ ในพระราชูปถัมภ์ สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี วันที่ 15-16 มีนาคม 2551

[16] กัณฐิกา ศรีอุดม “100 ปี ‘โบราณคดีสโมสร’” *ศิลปวัฒนธรรม* ฉบับที่ 338 ปีที่ 29 วันที่ 2 ธันวาคม 2550

[17] สยามสมาคมก่อตั้งขึ้นด้วยความร่วมมือระหว่างชนชั้นนำไทยกับชาวต่างประเทศที่เข้ามาทำงานในประเทศสยาม เพื่อสนับสนุนการศึกษาค้นคว้าและรวบรวมข้อมูลเกี่ยวกับศิลปะ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมและวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ ในสยามและประเทศใกล้เคียงโดยมีสมเด็จพระบรมโอรสาธิราช เจ้าฟ้ามหาวชิราวุธฯ ทรงเป็นองค์อุปถัมภ์ (patron) สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ซึ่งขณะนั้นทรงเป็นสภานายกหอพระสมุดวชิรญาณฯ ทรงเป็นรององค์อุปถัมภ์ (vice-patron) และเจ้าพระยาภาสกรวงศ์ (พร บุนนาค) เป็นสมาชิกกิตติมศักดิ์ *เรื่องเดียวกัน*

“วารสาร” ของตนเองที่จะเป็นเครื่องมือในการเผยแพร่ความรู้ด้วย คือ *The Journal of the Siam Society* และเมื่อมีการก่อตั้งโบราณคดีสโมสรขึ้นใน พ.ศ. 2450 ก็แสดงให้เห็นทั้งความสนใจและความจำเป็นที่จะต้องมีการศึกษาค้นคว้าเรื่องราวในอดีตของไทยอย่างเป็นระบบตามแบบแผนและวิธีการของตะวันตก

สยามสมาคมและโบราณคดีสโมสร มีลักษณะเป็นสำนักหรือชมรมทางวิชาการ (society) แบบชาติตะวันตก สำนักหรือชมรมประเภทนี้เป็นรากฐานสำคัญของพัฒนาการทางวิชาการด้านต่างๆ เมื่อมีการรับแบบแผนดังกล่าวนี้มาในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ก็กล่าวได้ว่าประเทศสยามได้มีการพัฒนา “โครงสร้างพื้นฐาน” เพื่อการศึกษาค้นคว้าทางวิชาการสมัยใหม่ของตนเอง รวมทั้งวิชาประวัติศาสตร์ ตามแบบอย่างของตะวันตกแล้ว ส่วนที่ยังขาดหายไปของโครงสร้างพื้นฐานดังกล่าวนี้ ก็คือการมีหลักสูตรการเรียนการสอนและการศึกษาค้นคว้าอย่างเป็นระบบในระดับอุดมศึกษาเท่านั้น

ประเด็นสำคัญที่ควรจะย้ำไว้ ณ ที่นี้ก็คือ เป้าหมายของการเขียนประวัติศาสตร์เพื่อเป็นหลักฐานแสดงความรุ่งเรืองของชาติจำเป็นต้องดำเนินควบคู่ไปกับการอาศัยแนวทางการศึกษาค้นคว้าทางวิชาการอย่างเป็นระบบตามแบบอย่างของตะวันตก *ทั้งนี้เพราะความน่าเชื่อถือของเรื่องราวความเป็นมาของชาติที่จะเรียบเรียงขึ้น จำเป็นต้องอาศัยการศึกษาค้นคว้าอย่างเป็นระบบตามแบบอย่างดังกล่าว* ดังนั้น จะเห็นได้ว่า นอกจากจะมีการจัดตั้งสำนักหรือชมรมทางวิชาการเพื่อการศึกษาค้นคว้าในด้านนี้ คือ โบราณคดีสโมสร แล้ว สยามเมื่อถึงรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก็เริ่มพัฒนาแนวทางและวิธีการศึกษาค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ที่จะเป็นมาตรฐานทางวิชาการต่อมา (และก็ถือว่า พระมหากษัตริย์พระองค์นี้ทรงมีคุณูปการสำคัญต่อการวางรากฐานในเรื่องนี้) ดังปรากฏในพระราชดำรัสตอนหนึ่งว่า

> ...หวังว่า พวกเราจะช่วยกับสอบหารวบรวมเรื่องราวหลักถาน แลช่วยดำริห์วินิจฉัยข้อความ ซึ่งยังไม่ชัดเจน ให้แจ่มแจ้งขึ้น ตามปัญญาที่ตัวคิดเหน ไม่จำเป็นจะต้องยืนยันว่าเปนการถูกต้องดังนั้นฤาไม่...เมื่อได้ข้อความมากควรจะพิมพ์เปนเล่มก็พิมพ์ขึ้นไว้สำหรับเปนหนังสือที่ผู้แต่งเรื่องราวของประเทศสยามจะได้เลือกค้นข้อความตรวจสอบ ตามแต่เขาจะเหนว่าข้อใดเปนเรื่องราวของประเทศสยามได้ เขียนเรื่องราวที่ตัวรู้ลงไว้แทนที่จะเล่าให้ใครๆ ฟัง ซึ่งจะเปนเล่าซ้ำเล่าซาก ฤากันความชราที่จะพาให้หลงลืมไปทุกวัน แสดงความเหนหลักถานลงไว้สำหรับผู้อื่นจะได้เหนแลตริตรอง เมื่อเขาเหนข้อความเป็นอย่างอื่น มีหลักถานดีกว่าเรา เราไม่ควรจะอับอายอันใด เพราะเราจะพิจารณาข้อความตามที่เรารู้แลเราเหนปรากฏเฉภาะหน้า เมื่อเขาได้มาดีกว่าแลความคิดเขาใกล้ข้างถูกต้อง

ดีกว่า เราควรจะยอมด้วยความยินดี โดยเหนแก่ประโยชนข้อใหญ่ ที่จะได้เรื่องราวของประเทศสยามมั่นคงชัดเจนดีขึ้น [อักขรวิธีตามต้นฉบับ][18]

ประวัติศาสตร์ที่จะมีการศึกษาค้นคว้าอย่างเป็นระบบตามแนวทางของตะวันตกคือการศึกษาค้นคว้าโดยอาศัยหลักฐานข้อมูลต่างๆ โดยมีการตรวจสอบหลักฐานข้อมูลเหล่านี้อย่างเป็นระบบ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงย้ำชัดเจนว่า ผลผลิตจากการศึกษาค้นคว้าเช่นนี้จะไม่ใช่แค่เพียงเรื่องเล่าสืบต่อกันมา หรือเรื่องที่ “กุ” ขึ้นเพื่อสนองความสนใจเรื่องราวของอดีตที่มีมากขึ้น รวมทั้งไม่ใช่แค่เพียงเรื่องราวใน “พระราชพงศาวดาร” อันเป็นเรื่องราวของพระมหากษัตริย์ ดังนั้น เมื่อถึงรัชสมัยของพระองค์ท่าน ประวัติศาสตร์ในแบบ “พงศาวดาร” ก็หมดความสำคัญลงไป “...ประวัติศาสตร์แบบพงศาวดารที่มีการเรียงลำดับรัชกาลยุติลงโดยสิ้นเชิง...พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 5 (พ.ศ. 2411-2543) เป็นพระราชพงศาวดารแต่เพียงในนามเท่านั้น หนังสือเล่มที่ว่านี้มิได้มีโครงเรื่องแบบพงศาวดารเหมือนกับพระราชพงศาวดารของสี่รัชกาลก่อน”[19]

ประวัติศาสตร์ที่กำลังพัฒนาไปเป็นวิชาการสมัยใหม่ในประเทศสยามในช่วงสมัยดังกล่าวนี้ มีเป้าหมายชัดเจนในเรื่องการสร้างชาติ โดยเฉพาะในแง่ของการให้ชาวตะวันตกเห็นและยอมรับ “ความเป็นชาติ” ของสยามว่ามีความเป็นมายาวนาน (และก็คงมีความมุ่งหวังต้องการให้มีผลในแง่ของการตอกย้ำสำนึกความเป็นชาติดังกล่าวในหมู่ประชาชนไทยด้วย) นี่ไม่ใช่เรื่องน่าประหลาดเพราะ “ประวัติศาสตร์” ที่เขียนขึ้นในช่วงสมัยต่างๆ ไม่ว่าจะในรูปแบบใด (พงศาวดารหรือวิชาการสมัยใหม่) ย่อมจะสะท้อนแง่มุมทางความคิด ตลอดจนวัตถุประสงค์และความมุ่งหวังต้องการที่แปรเปลี่ยนไปตามยุคสมัยนั้นๆ ด้วย[20]

อย่างไรก็ดี ที่กล่าวเช่นนี้มิได้หมายความว่า พัฒนาการสู่ความเป็นวิชาการสมัยใหม่ของวิชาประวัติศาสตร์มีความหมายและความสำคัญในแง่นี้เท่านั้น ผลที่ต้องถือว่าเป็นคุณูปการสำคัญยิ่งของประวัติศาสตร์ในฐานะของวิชาการสมัยใหม่อยู่ที่ความนัยของคำว่า “สมัยใหม่” นั่นเอง กล่าวคือ ในการเป็นวิชาการสมัยใหม่ “ประวัติศาสตร์” มิได้ถูกผูกขาดโดยบุคคล ชนชั้นหรือสถาบันใด พระราชดำรัสของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวข้างต้นสะท้อนเจตนารมณ์

---

[18] เอกสารโครงการจัดประชุมทางวิชาการเรื่อง “100 ปี โบราณคดีสโมสร: ความก้าวหน้าในการศึกษาประวัติศาสตร์ไทย” และโปรดดู วุฒิชัย มูลศิลป์ “พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวกับการวางรากฐานการศึกษาประวัติศาสตร์ไทย” เอกสารประกอบการประชุมคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย ครั้งที่ 4/2550 วันที่ 26 กรกฎาคม 2550

[19] วารุณี โอสถารมย์ (บรรณาธิการแปล) *เจ้าสัว ขุนศึก ศักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ: รวมบทความประวัติศาสตร์ของ เครก เจ. เรย์โนลด์ส* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ 2550): 95

[20] ประวัติศาสตร์ที่มีการศึกษาค้นคว้าอย่างเป็นระบบหรืออย่างเป็น “วิทยาศาสตร์” ก็มิได้หลุดพ้นไปจากข้อจำกัดเหล่านี้ตรงกันข้าม ความพยายามที่จะ “เขียนประวัติศาสตร์” ด้วยแนวทางและวิธีการที่หนักแน่นเป็นระบบ ก็เพื่อให้ “ประวัติศาสตร์” ที่ถูกสร้างขึ้นมานั้น มีความน่าเชื่อถือและสามารถจะสนองตอบความมุ่งหมายต่างๆ ได้อย่างมีประสิทธิภาพยิ่งขึ้น

และแนวทางการศึกษาค้นคว้าทางวิชาการสมัยใหม่ชัดเจน เช่น การยอมรับในเรื่อง “ความเห็นและหลักฐาน” ที่จะทำให้วิชาการก้าวหน้าต่อไป

เจตนารมณ์ของการศึกษาค้นคว้าที่เป็นผลิตผลของสมัยใหม่มาจากความกระหายใคร่รู้ในเรื่องต่างๆ รวมทั้งเรื่องราวที่เกิดขึ้นในอดีต ความกระหายใคร่รู้เช่นนั้นมิได้ผูกขาดอยู่ที่ใครหรือสถาบันใด จึงเป็นสิ่งที่มิอาจปิดกั้นอย่างใดได้ พัฒนาการของประวัติศาสตร์ในฐานะที่เป็นวิชาการสมัยใหม่นำมาซึ่งเจตนารมณ์ดังกล่าวนี้ด้วย แน่นอน ที่กล่าวเช่นนี้คงมิได้เป็นการปฏิเสธ “อำนาจ” ที่อยู่ในกระบวนการผลิตและใช้ความรู้ รวมทั้ง (หรือโดยเฉพาะอย่างยิ่ง) ความรู้วิชาการสมัยใหม่ที่พัฒนาขึ้นตั้งแต่ประมาณคริสต์ศตวรรษที่ 18-19[21] กระนั้นก็ตาม พัฒนาการของประวัติศาสตร์ในช่วงรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว อันเป็นช่วงสมัยที่มีพัฒนาการสู่ความเป็นสมัยใหม่ด้านอื่นๆ ด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การศึกษาสมัยใหม่และเทคโนโลยีด้านการพิมพ์ มีผลสำคัญยิ่งในแง่ของการนำไปสู่การยุติการผูกขาด “การเขียนประวัติศาสตร์” ในสังคมไทย

การแพร่ขยายของการศึกษาสมัยใหม่และเทคโนโลยีการพิมพ์มีบทบาทสำคัญต่อการหล่อหลอมโลกทัศน์ของประชาชน ซึ่งรวมไปถึงสำนึกทางประวัติศาสตร์ด้วย และที่จริงราชสำนักไทยก็ได้อาศัยพัฒนาการในด้านนี้เผยแพร่ความคิดเรื่องชาติ ซึ่งมักจะเชื่อมโยงไปถึงเรื่องราวของ “พระมหากษัตริย์ในฐานะศูนย์รวมพลังของความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ทั้งมวล” ลงไปสู่กลุ่มชนที่รู้หนังสือซึ่งกำลังขยายวงกว้างขึ้นเรื่อยๆ[22] แต่ในขณะเดียวกันนั้นอภิสิทธิ์หรือการผูกขาด “การเขียนประวัติศาสตร์” โดยราชสำนัก ก็กลับสิ้นสุดลงไปเช่นกัน นั่นคือ พัฒนาการด้านการเขียนประวัติศาสตร์ผ่านช่วงที่ “มีศูนย์กลางอยู่ที่ราชสำนัก” ไปแล้ว อันเป็นช่วงสมัยที่ “พระมหากษัตริย์เจ้าฟ้า ขุนนางและพระสงฆ์ที่มีสมณศักดิ์สูงเท่านั้น ได้ทำหน้าที่นักประวัติศาสตร์...”[23] เครก เจ. เรย์โนลด์ส ได้ชี้ให้เห็นว่า พัฒนาการโดยเฉพาะในด้านเทคโนโลยีด้านการพิมพ์มีส่วนอย่างสำคัญในการทำให้ “...บรรดาพระราชวงศ์และขุนนาง...ไม่สามารถมีอำนาจผูกขาดเหนือการศึกษาค้นคว้าอดีตได้ตลอดกาล เพราะระบบการพิมพ์ทำให้สามัญชนสามารถนำเสนอประวัติศาสตร์ต่อสาธารณชนได้”[24]

---

[21] ธีระ นุชเปี่ยม “ความรู้ อำนาจ อุดมการณ์ ในวาทกรรมทางประวัติศาสตร์” *วารสารร่มพฤกษ์* ปีที่ 15 เล่มที่ 2 ตุลาคม 2539-มกราคม 2540: 6-26

[22] วารุณี โอสถารมย์ (บรรณาธิการแปล) *เจ้าสัว ขุนศึก ศักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ: รวมบทความประวัติศาสตร์ของ เครก เจ. เรย์โนลด์ส*: 96

[23] *เรื่องเดียวกัน*: 2

[24] *เรื่องเดียวกัน*: 9

ดังนั้น เมื่อถึงช่วงนี้ จึงมีประวัติศาสตร์ที่อาจเรียกว่าเป็น “ฉบับสามัญชน” เกิดขึ้นแล้ว เช่น “ฉบับ” ของ ก.ศ.ร. กุหลาบ และที่สำคัญก็คือ ไม่ว่าเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ที่บุคคล เช่น ก.ศ.ร. กุหลาบ[25] เขียนขึ้นมาจะมีความมุ่งหมายใด หรือจะถูกผิดอย่างไรในแง่ของการใช้ข้อมูลหลักฐาน ประเด็นสำคัญของเรื่องนี้อยู่ที่ว่า นี่เป็นเรื่องราวอีก “ฉบับ” หนึ่งที่สามัญชนสามารถจะนำเสนอแก่ “สาธารณชน” ได้ และสาธารณชนก็สามารถจะเลือก “เสพ” หรือ “บริโภค” ได้ตามความชอบของตน เฉกเช่นทุกวันนี้ ที่สาธารณชนมี “ตำนานสมเด็จพระนเรศวรมหาราช” ฉบับภาพยนตร์ (หรืออาจจะมี “ฉบับ” อื่นๆ อีก) ให้เลือกเสพหรือบริโภคได้

เราคงปฏิเสธไม่ได้ว่า การนำเสนอ “ทางเลือก” ในการทำความเข้าใจประวัติศาสตร์ ยังมีข้อจำกัดอยู่ เช่น ใน พ.ศ. 2421 ราชสำนักสั่งเก็บริบและเผาประวัติศาสตร์ที่เขียนในรูปของนิราศเกี่ยวกับการรบที่ไม่เป็นที่รู้จักแพร่หลาย เพราะแม่ทัพที่รับผิดชอบทำให้ทหารเสียชีวิตจำนวนมาก รวมทั้งมีการฟ้องร้องเรื่องการพิมพ์เผยแพร่เรื่องนี้[26] นอกจากนั้น “...แม้ว่าสามัญชนจะสามารถท้าทายอย่างไม่รุนแรงนักต่ออภิสิทธิ์ในการเขียนประวัติศาสตร์ของราชสำนักหลายครั้ง...แต่ราชสำนักก็ยังคงเป็นผู้เขียน (และให้อำนาจในการเขียน) งานเกี่ยวกับอดีตของไทยตราบจนระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์สิ้นสุดลงใน พ.ศ. 2475”[27]

อย่างไรก็ดี การท้าทายทางความคิดที่เกิดขึ้นหลายต่อหลายครั้งดังกล่าว บ่งชี้อย่างชัดเจนว่า ประวัติศาสตร์มิได้มี (และมิอาจมี) เพียงฉบับหรือกระแสเดียว ประวัติศาสตร์ราชสำนัก หรือสิ่งที่เกิดขึ้นต่อมาและเรียกกันว่า “ประวัติศาสตร์ชาตินิยม” อาจจะเป็น “กระแสหลัก” อยู่ในช่วงเวลานั้นๆ แต่ก็มีฉบับหรือกระแสอื่นๆ ด้วยเช่นกัน ปรากฏการณ์นี้บ่งชี้ชัดเจนว่า ไม่ว่าจะในช่วงสมัยที่ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ยังดำรงอยู่ หรือในช่วงสมัยต่อมาก็ตาม บุคคลนอกวงเขตอำนาจรัฐ ซึ่งรวมไปถึงสามัญชนคนธรรมดา ก็ต้องการมีส่วนเป็นเจ้าของอดีตของตนเองด้วย โดยต้องการรับรู้หรือมีสำนึกเกี่ยวกับเรื่องราวของตนตามแบบอย่างหรือแนวทางที่ตนต้องการ กระแสความต้องการเช่นนี้ มิอาจจะปิดกั้นได้ตลอดไปแต่จะขยายกว้างยิ่งขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ อันเป็นช่วงที่สำนึกเรื่อง “ชาติ” เริ่มเปลี่ยนไปอย่างสำคัญ

(3)

ความเป็นชาติอย่างที่เราเข้าใจทุกวันนี้เป็นพัฒนาการของช่วงสมัยใหม่ทางประวัติศาสตร์เป็นสำคัญ และตลอดช่วงคริสต์ศตวรรษที่ ๒๐ ที่ผ่านมา “ชาติ” (nation) ได้รับการเน้นย้ำให้

---

[25] โปรดดูบทความของ เครก เจ. เรย์โนลด์ส เรื่อง “คดีไต่สวน ก.ศ.ร. กุหลาบ: การท้าทายงานเขียนประวัติศาสตร์ราชวงศ์ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19” ใน *เรื่องเดียวกัน*: 1-52

[26] *เรื่องเดียวกัน*: 97

[27] *เรื่องเดียวกัน*: 98

ความสำคัญมากกว่า “รัฐ” (state) เพราะถือว่า “ชาติ” เป็นรากฐานที่ชอบธรรมของ “รัฐ” การต่อสู้เพื่อเอกราชจากมหาอำนาจอาณานิคมในดินแดนต่างๆ ก็ดำเนินการโดย “ขบวนการปลดปล่อยแห่งชาติ” (national liberation movements) เป็นสำคัญ และการเรียกร้องที่จะแยกตัวออกจาก “รัฐ” ก็มักจะมาจากข้ออ้างเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของ “ชาติ” ในรัฐนั้นที่ถูกกดขี่หรือไม่อาจกำหนดชะตาชีวิตตนเองได้ แม้ว่าแนวคิดว่าด้วย “รัฐชาติ” (nation-state) จะสะท้อนความปรารถนาที่จะให้มีความสอดคล้องระหว่าง “รัฐ” และ “ชาติ” แต่ในความเป็นจริงแทบจะไม่มีรัฐใดในโลกที่ไม่มีความหลากหลายแห่งชนชาติหรือชาติพันธุ์[28]

“ความเป็นชาติ” เกิดขึ้นจากการประกอบสร้างทางความคิด (construction) ถึงแม้ว่าจะมีสำนึกจากการมีอัตลักษณ์ร่วมกัน เช่น ภาษา ศาสนา ชาติพันธุ์ และความเป็นมาในอดีต เป็นส่วนสำคัญในการประกอบสร้างทางความคิดดังกล่าวนี้ แต่ความหมายและความเข้าใจเกี่ยวกับความเป็นชาติก็มีการเปลี่ยนแปลงและพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของมันเองด้วย

ชาติและสำนึกความเป็นชาติสมัยใหม่ก่อตัวขึ้นพร้อมๆ กับการปรากฏของ “รัฐชาติ” ที่ต้องการจะเป็นอิสระทางการเมือง ในยุโรปปรากฏการณ์นี้เริ่มขึ้นตั้งแต่ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17-18 เมื่อรัฐที่ต้องการความเป็นอิสระดังกล่าวอาศัย “ความเป็นชาติ” สร้างความชอบธรรมให้แก่การที่จะมีสถานะเช่นนั้นของตน แต่ข้อที่น่าสังเกตก็คือ รัฐที่เรียกร้องความเป็นอิสระเหล่านี้มีศูนย์กลางอยู่ที่อำนาจของกษัตริย์หรือเจ้าผู้ครองรัฐนั้นๆ ดังนั้นในทางปฏิบัติ “ชาติ” “รัฐ” “กษัตริย์” รวมทั้งแนวคิดสำคัญที่เกี่ยวข้องอีกประการหนึ่งคือ “อธิปไตย” (sovereignty) จึงยากที่จะแยกออกจากกันได้ พระราชดำรัสอันเป็นที่รู้จักกันดีของพระเจ้าหลุยส์ที่ 14 แห่งฝรั่งเศสที่ว่า “L’état, c’est moi” สะท้อนความคิดความเข้าใจเกี่ยวกับชาติและรัฐในช่วงนี้อย่างชัดเจนที่สุด

ชาติต่างๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ล้วนแล้วแต่มีความเป็นมายาวนาน โดยที่ในช่วงระยะอันยาวนานทางประวัติศาสตร์นั้น บางชาติ เช่น เวียดนาม ผ่านประสบการณ์และการต่อสู้ที่มีส่วนสำคัญในการหล่อหลอมความเป็น “ชาติ” บางชาติ เช่น กัมพูชา ได้สร้างมรดกทางวัฒนธรรมที่กลายมาเป็นส่วนสำคัญของอัตลักษณ์แห่งชาติ (ธงชาติกัมพูชาใช้ “นครวัด” เป็นสัญลักษณ์มาโดยตลอด) หรืออีกบางชาติเช่น ไทย มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องอย่างมากกับความภักดีต่ออำนาจของกษัตริย์หรือราชวงศ์ที่ปกครอง

อย่างไรก็ดี เอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นดินแดนที่มีความหลากหลายอย่างมาก การมีสำนึกร่วมกันของประชากรในดินแดนที่มีความหลากหลายเช่นนี้ มิได้อยู่ที่การมีอดีตร่วมกันเท่านั้น หากแต่ยังถูกหล่อเลี้ยงโดยปัจจัย เช่น ภาษา ชาติพันธุ์ ศาสนา และอื่นๆ ด้วย ประชากรจำนวนไม่

---

[28] Anne-Marie Thiesse, “Democracy Softens Forces of Change: Inventing National Identity”, *Le Monde diplomatique*, June 1999 [on-line]

น้อยดำรงชีวิตอยู่ในชุมชนเล็กๆ ที่ค่อนข้างโดดเดี่ยว เช่น ในส่วนลึกของแหลมมลายู หรือแหล่งตั้งถิ่นฐานริมแม่น้ำและชายฝั่งของดินแดนหมู่เกาะต่างๆ ความโดดเดี่ยวห่างไกลก่อให้เกิดอัตลักษณ์เฉพาะกลุ่มที่เป็นเอกเทศ ในกรณีที่มีประชากรส่วนใหญ่อยู่กันหนาแน่นจนเป็นชุมชนขนาดใหญ่ โดยเฉพาะในเขตลุ่มแม่น้ำ เช่น ในเมียนมาร์ เวียดนามตอนเหนือ หรือชวาภาคกลาง การมีสำนึกร่วมกันมีขอบเขตครอบคลุมกว้างขวางมากกว่า เช่น สำนึกร่วมที่เกิดจากความผูกพันกับอำนาจกษัตริย์ จักรพรรดิ หรือสุลต่าน แต่ทั้งหมดนี้ก็ยังไม่ใช่สำนึกแห่งความเป็นชาติสมัยใหม่

การมีสำนึกร่วมกันแต่เดิมของประชากรเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งถูกหล่อหลอมด้วยลักษณะเฉพาะต่างๆ แม้จะมิได้สูญสลายไปโดยสิ้นเชิง[29] แต่ก็ต่างจากสำนึกที่ก่อตัวหรือถูกสร้างขึ้น ในช่วงสมัยแห่งการสร้างชาติภายหลังสมัยอาณานิคม ซึ่งรวมไปถึงการสร้างอัตลักษณ์และความเป็นปึกแผ่นของชาติสมัยใหม่ ในช่วงสมัยนี้เองที่ทำให้จำเป็นต้องมี “การรับรู้ใหม่เกี่ยวกับอดีตของตน” ซึ่งแม้จะเป็นการรับรู้ที่ย้อนกลับไปถึงช่วงก่อนการเข้ามาของมหาอำนาจตะวันตก โดยแสวงหารากฐานดั้งเดิมทั้งในทางวัฒนธรรมและการปกครอง[30] แต่การรับรู้ใหม่เช่นนี้เป็นผลมาจาก “การสร้างอดีตขึ้นมาเพื่อตอบสนองความจำเป็นของปัจจุบัน”[31] เป็นสำคัญ

จริงอยู่ สำนึกดั้งเดิมแห่งความเป็นชาติ ไม่ว่าจะมีรากฐานอยู่ที่การมีภาษา ศาสนา ชาติพันธุ์ หรือประวัติศาสตร์ หรือปัจจัยหลากหลายเหล่านี้ร่วมกันก็ตาม ยังคงเป็นรากฐานสำคัญอย่างน้อยส่วนหนึ่งของความเป็น “ชาติ” ในเวลาต่อมา เช่น กรณีของมรดกทางประวัติศาสตร์ของกัมพูชาดังกล่าวแล้ว แต่ในบางกรณีความแตกต่างกระจัดกระจายของสำนึกที่ผูกพันอยู่กับปัจจัยเหล่านี้กลายมาเป็นอุปสรรคสำคัญต่อความเป็นปึกแผ่นของความเป็นชาติหรือรัฐสมัยใหม่ นอกจากนั้น การมีสำนึกความเป็นชาติร่วมกันมายาวนาน เช่น ในกรณีของเวียดนาม ก็มิได้ประกันความเป็นปึกแผ่นมั่นคง (เวียดนามเผชิญกับปัญหาความแตกแยกทางการเมืองมาโดยตลอดช่วงสมัยอันยาวนานทางประวัติศาสตร์) ในขณะที่รัฐสมัยใหม่ที่มีความหลากหลายทางเชื้อชาติ ภาษา และวัฒนธรรม เช่น มาเลเซีย สามารถจะดำรงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันภายในไว้ได้ระดับหนึ่ง

การสร้างชาติจึงเป็นปรากฏการณ์ที่ซับซ้อนและเลื่อนไหล ไม่เพียงแต่จะไม่มีปัจจัยหนึ่งเดียวใดๆ ที่ผูกพันความเป็นชาติหรือรัฐสมัยใหม่เข้าไว้ด้วยกันเท่านั้น แต่ปรากฏการณ์สำคัญในปัจจุบันก็คือ ความแตกต่างกระจัดกระจายแห่งสำนึกและอัตลักษณ์โดยเฉพาะที่ผูกพันกับภาษา

---

[29] โปรดดู Norman G Owen (ed), *The Emergence of Modern Southeast Asia: A New History* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005): ๓๕-๓๗

[30] J D Legge, “The Writing of Southeast Asian History”: ๑๕

[31] *เรื่องเดียวกัน*: ๒-๓

ศาสนา ชาติพันธุ์ หรือการมีอดีตเฉพาะร่วมกัน ดูจะหวนกลับมาคุกคามความเป็นชาติหรือรัฐสมัยใหม่ในหลายกรณี ทั้งในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และดินแดนอื่นๆ ในโลก[32]

สำนึกความเป็นชาติสมัยใหม่กับสำนึกแห่งความเป็น “ชาติ” ดั้งเดิมที่ผูกพันกับภาษา ศาสนา ชาติพันธุ์ หรือความเป็นมาในอดีต ย่อมไม่อาจแยกออกจากกันได้อย่างเด็ดขาด ดังได้กล่าวแล้ว แต่ความเป็นชาติหรือรัฐสมัยใหม่เกิดขึ้นเมื่อไม่นานนัก นั่นคือ เกิดขึ้นในช่วงเวลาที่ห่างไกลจากความเป็นมาดั้งเดิมของประชากรที่รวมกันเป็นชาตินั้นๆ มาก[33] ดังนั้น ปัญหาสำคัญสำหรับเรื่องนี้ก็คือ สำนึกความเป็นชาติสมัยใหม่และสำนึกความเป็นชาติดั้งเดิมอาจจะมิได้สอดคล้องกันหรืออยู่ร่วมกันได้เสมอไป

ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้สำนึกแห่งความเป็นชาติสมัยใหม่เป็นปรากฏการณ์ทางประวัติศาสตร์ของช่วงสมัยอาณานิคมเป็นสำคัญ ปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างชาติที่ได้รับการกระตุ้นผลักดันโดยการก่อตัวของกระแสชาตินิยม (nationalism) ในช่วงสมัยดังกล่าว และที่สำคัญก็คือ ชาตินิยมมิได้เกี่ยวข้องแต่เฉพาะกับสำนึกแห่งความเป็นชาติเท่านั้น *หากแต่เป็นเรื่องของการพยายามสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันด้วยการผนวกรวมมิติของ “รัฐ” และ “ชาติ” (ภาษา ศาสนา ชาติพันธุ์ วัฒนธรรมและอื่นๆ) เข้าด้วยกัน* ดังนั้น แม้แต่กรณีของชาติที่มีรากฐานความเป็นมายาวนาน (มีสำนึกแห่งความเป็น “พม่า” “ไทย” หรือ “เวียดนาม” ที่ก่อตัวและสืบทอดกันมานานแล้ว) ก็ยังมีความพยายามที่จะสร้างความกลมกลืน (homogenisation) ภายในชาติด้วยวิธีการต่างๆ[34]

แนวทางการดำเนินการอย่างหนึ่งก็คือ การกระตุ้นผลักดันให้เกิด “สำนึกความเป็นชาติ” (national awareness) โดยเฉพาะด้วยการก่อให้เกิดสำนึกแห่งการมีอัตลักษณ์แห่งชาติ (national identity) ร่วมกัน สำนึกความเป็นชาติอาจจะเข้มข้นรุนแรงเฉพาะในบางกลุ่มชนชาติหรือชาติพันธุ์ที่จะกลายมาเป็นกลุ่มหลักในการกำหนดวิถีชีวิตและแบบแผนทางสถาบันที่บ่งบอกถึง “ความเป็น

---

[32] แม้ว่าลัทธิชาตินิยม (nationalism) จะเสื่อมลงไปอย่างมากเพราะความรุนแรงที่ลัทธินี้ก่อขึ้นมา แต่ปัจจุบันความรู้สึกผูกพันกับความเป็นชาติ (attachment to the nation) ได้หวนกลับมาใหม่และเกิดขึ้นอย่างแพร่หลาย ในยุโรปการปรากฏของลัทธิชาตินิยมระดับย่อย (micro-nationalism) สะท้อนความเชื่อที่ว่า รัฐที่อยู่บนรากฐานของชาติที่ “แท้จริงกว่า” จะปกป้องสิทธิและผลประโยชน์ของพลเมืองแห่งตนได้ดีกว่า โดยเฉพาะอย่างยิ่งในดินแดนของ “ชาติ” ที่มีศักยภาพด้านเศรษฐกิจสูง ความพยายามที่จะสร้าง “อัตลักษณ์แห่งชาติ” เพื่อการเรียกร้องดังกล่าวจึงเกิดขึ้นอย่างแพร่หลาย Thiesse, “Democracy Softens Forces of Change: Inventing National Identity”

[33] แม้กระทั่งในยุโรปความเป็นชาติสมัยใหม่ก็เกิดขึ้นในช่วงประมาณคริสต์ศตวรรษที่ ๑๗-๑๘ นี่เอง ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้สำนึกความเป็นชาติสมัยใหม่ก่อตัว ถูกกระตุ้น หรือถูกสร้าง ขึ้นในช่วงสมัยอาณานิยมเป็นสำคัญ แต่สำนึกความเป็น “ชาติ” ดั้งเดิม นั่นคือ สำนึกในความเป็น “พม่า” “ชวา” หรือ “เวียดนาม” มีความเป็นมาก่อนหน้านั้นนานแล้ว

[34] การดำเนินงานเช่นนี้ถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างชาติสมัยใหม่ ซึ่งในบางชาติหรือภูมิภาคนำไปสู่ความรุนแรงตั้งแต่การเนรเทศผลักดันชนกลุ่มน้อยที่ต่างชาติพันธุ์ (ethnic minorities) ออกไปจากดินแดนที่ต้องการให้มีความกลมกลืนทางเชื้อชาติ ไปจนถึง “การล้างเผ่าพันธุ์” (ethnic cleansing) เลยทีเดียว

ชาติ" นั้น ตั้งแต่ศาสนา ภาษาทางการ ศิลปะ กีฬา และอาหาร ไปจนถึงระเบียบทางการเมืองและเศรษฐกิจ กลุ่มชนชาติ ชาติพันธุ์ หรือวัฒนธรรมอื่นๆ ในสังคมชาติที่ก่อตัวขึ้นดังกล่าว อาจจะถูกกลืนหรือรักษาไว้ในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์/วัฒนธรรมรอง หรือสำนึกเช่นนั้นอาจเกิดขึ้นในกลุ่มชาติพันธ์และวัฒนธรรมหลากหลาย โดยมีอัตลักษณ์ร่วมกันที่ก่อตัวหรือ "สร้าง" ขึ้นมาใหม่ เช่น "ภาษาทางการ" ที่จัดระบบขึ้นใหม่ เช่น "Bahasa Indonesia" เกิดจากการจัดระบบให้เป็นมาตรฐานขึ้นใหม่จากภาษามาเลย์ และประกาศใช้เป็นภาษาทางการเมื่อมีการประกาศเอกราชใน ค.ศ. 1945

นอกจากนั้น ยังบ่งบอกถึงการมีความผูกพันทางอารมณ์ (emotional attachment) และสำนึกของการเป็นส่วนหนึ่ง (sense of belonging) ของชาตินั้นด้วย[35] กล่าวคือ สำนึกและความรู้สึกผูกพันเช่นนี้เกิดขึ้นได้เมื่อสมาชิกในชาติมองความแตกต่างของชาติตนและวิถีชีวิตของคนในชาติในลักษณะที่เป็นการเปรียบเทียบกับชาติอื่นในทางคุณธรรมและคุณค่าทางวัฒนธรรมอื่นๆ รวมทั้งยังสำนึกด้วยว่า การเป็นพลเมืองของ "ชาติ" มีความสำคัญทางคุณธรรมสูงกว่าการเป็นสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์หรือชนชั้นของตน[36]

ความรู้สึกผูกพันเช่นนี้อาจถูกตอกย้ำโดยสงครามหรือการแข่งขันในรูปแบบอื่นกับชาติอื่น นั่นคือ สำนึกความเป็นชาติมักเกี่ยวข้องกับ "ความเป็นอื่น" (otherness) ของชาติหรือกลุ่มชนอื่นๆ อยู่ด้วย เราสำนึกในความผูกพันกับกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง หรือการที่กลุ่มใดกลุ่มหนึ่งกำหนดอัตลักษณ์ของตนเองได้ ก็โดยการสังเกตหรือเน้นให้เห็นความแตกต่างจากกลุ่มหรือวัฒนธรรมอื่น จนทำให้เห็นความแตกต่างระหว่าง "เรา" และ "เขา" เช่น เราจะบ่งบอกถึงความเป็น "ไทย" ก็เฉพาะในแง่ที่ว่าเราไม่ใช่ "ลาว" "พม่า" หรือ "จีน" เท่านั้นเป็นสำคัญ

สำนึกในความแตกต่างเช่นนั้นอาจจะมาจากความเข้าใจเกี่ยวกับ "พื้นที่" (spatiality) หรือเขตแดนที่เป็นรากฐานของความเป็นรัฐสมัยใหม่ แต่สำนักเช่นนี้ก็มักเชื่อมโยงไปถึงความคิดเกี่ยวกับมาตุภูมิหรือถิ่นพำนักดั้งเดิมที่มีมาแต่โบราณ ตลอดจนมาจากความเข้าใจเกี่ยวกับ "อดีตความเป็นมา" (temporality) ไม่ว่าจะเป็นความเข้าใจที่ผูกพันกับความคิดและความเชื่อในเรื่องบรรพชนและการสืบทอดความเป็นมาร่วมกัน (common descent) หรือความเข้าใจที่เกิดจากการเรียนรู้และการปลูกฝังเกี่ยวกับเรื่องราวของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของชาติก็ตาม[37]

---

[35] John Rex, "National Identity in the Democratic Multi-Cultural State", *Sociological Research Online*, Vol 1 (2), 1996: ๕ http://www.socresearchonline.or.uk/socresonline/1/2/1.html

[36] *เรื่องเดียวกัน* [ขยายความบางส่วน]

[37] Pekka Kaunismaa, "On the Analysis of National Identity", paper prepared for the Second European Conference on Sociology in Budapest, Hungary, 30 August 1995 http://www.cc.jyu.fi/~rakahu/kaunismaa.html

การมีอดีตร่วมกันนับเป็นพลังหลักประการหนึ่งในการหลอมรวมความเป็นชาติเข้าด้วยกัน เพราะการมีอดีตที่ยาวนานบ่งบอกถึงการมี “ราก” ทางวัฒนธรรมที่ถือเป็นความภาคภูมิใจร่วมกันของคนในชาติและวัฒนธรรมนั้นๆ และเป็นปัจจัยที่จะก่อให้เกิดการยอมรับหรือยกย่องโดยชาติอื่นๆ ดังนั้น “ชาติใหม่” ที่รู้สึกว่าตนเองขาดรากฐานเช่นนี้ จึงพยายามสร้างสิ่งนี้ขึ้นทั้งเพื่อความภาคภูมิใจของคนในชาติและเพื่อให้ได้รับการยอมรับหรือยกย่องดังกล่าว

ในกรณีของไทยนั้นคงเป็นการยากที่จะระบุว่าสำนึกความเป็น “ชาติ” ก่อตัวหรือปรากฏขึ้นเมื่อใด เราพอจะกล่าวได้แต่เพียงว่า การรวมตัวเป็นปึกแผ่นของชนชาติที่เราเรียกว่า “ไทย/ไท” ในอาณาบริเวณลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา ที่จะกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของดินแดนแระเทศไทยทุกวันนี้ ปรากฏขึ้นในช่วงประมาณคริสต์ศตวรรษที่ 13-14 David K Wyatt เรียกช่วงระยะเวลานี้ว่า “ศตวรรษของชนชาติไท” (Tai Century)[38]

อย่างไรก็ดี การรวมตัวเป็นปึกแผ่นของชนชาติไทย/ไทก็มิได้มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทั้งหมด หากแต่กระจายเป็นหลายรัฐในดินแดนส่วนนี้ สำนึกร่วมกันใดๆ หากจะมี ก็คงจะกระจายไปอยู่ที่รัฐต่างๆ ที่มีกษัตริย์ปกครอง และเมื่อบางรัฐพัฒนามาเป็นอาณาจักรที่เข้มแข็ง โดยเฉพาะสุโขทัยและอยุธยา ก็ยังมีลักษณะที่ต่อมาเรียกกันว่าเป็น “รัฐเครือข่าย” ซึ่งประกอบด้วยแว่นแคว้นต่างๆ ที่ผูกพันกับศูนย์อำนาจอย่างหลวมๆ จึงพร้อมจะแยกออกไปสวามิภักดิ์กับศูนย์อำนาจอื่นหากสถานการณ์ทางอำนาจเปลี่ยนไป[39]

อย่างไรก็ตาม แม้เราจะไม่อาจยืนยันได้ว่า สำนึกความเป็น “ชาติ” หรือโดยเฉพาะอย่างยิ่งความเป็น “ไทย” มีอยู่ในช่วงเวลานั้นหรือไม่ แต่หากพิจารณาความสืบเนื่องเกี่ยวข้องในหลายด้านของอาณาจักรไทยที่ขึ้นมาโดดเด่นเข้มแข็งตั้งแต่ประมาณคริสต์ศตวรรษที่ 14 เป็นต้นมา คือ สุโขทัย อยุธยา และธนบุรี/รัตนโกสินทร์ เราจะเห็นพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่ต่อเนื่องไปสู่การปรากฏของ “รัฐไทย” ในช่วงเวลาต่อมา[40] และสำนึกในความต่อเนื่องของพัฒนาการดังกล่าวนี้เองที่เป็นรากฐานสำคัญส่วนหนึ่งของสำนึกแห่งความเป็น “ชาติไทย”

ความต่อเนื่องของสุโขทัย อยุธยา และธนบุรี/รัตนโกสินทร์มองได้จากหลายมิติด้วยกัน ทั้งในทางการเมือง ศาสนา และวัฒนธรรม ในทางการเมืองสุโขทัยถูกผนวกโดยอยุธยาโดยสมบูรณ์

---

[38] David K Wyatt, *Thailand: A Short History*, Second edition (Chiang Mai: Silkworm Books, 2003: 30-49

[39] ด้วยเหตุนี้จึงมีบางคนเห็นว่า การประกาศอิสรภาพของสมเด็จพระนเรศวรมหาราชหลังจากที่ต้องเสียกรุงศรีอยุธยาครั้งแรกแก่พม่า มิได้เป็น “กู้ชาติ” ในความหมายของการกอบกู้เอกราชของ “ชาติไทย” จากพม่า หากแต่เป็นการรื้อฟื้นสถานะความเป็นศูนย์อำนาจของ “อยุธยา” ขึ้นมาใหม่เท่านั้น

[40] มักจะกล่าวกันว่า แนวการเขียนประวัติศาสตร์ไทยที่อยู่ใน “กระแสหลัก” ให้ความสำคัญกับความต่อเนื่องของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่นำไปสู่การก่อตัวของรัฐไทยสมัยใหม่มากเกินไป (นั่นคือ พัฒนาการที่เป็นความต่อเนื่องของสุโขทัย อายุธยา และธนบุรี/รัตนโกสินทร์) เพราะความต่อเนื่องเช่นนี้บ่งบอกถึงความเป็นชาติไทยที่มีความเป็นมายาวนานกว่า 700 ปี (หรือมากกว่านั้น) นั่นเอง

ในช่วงครึ่งหลังคริสต์ศตวรรษที่ 15 และเมื่ออยุธยาล่มสลาย ก็มีความพยายามที่จะรื้อฟื้นแบบแผนทั้งในทางการเมืองและวัฒนธรรมของอาณาจักรที่เคยรุ่งเรืองนี้ขึ้นใหม่ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น พุทธศาสนาลัทธิลังกาวงศ์อันเป็นรากฐานสำคัญของสังคมไทยก็สืบทอดต่อเนื่องมาจากสมัยสุโขทัย เช่นเดียวกับพัฒนาการของ “พุทธศิลป์” ที่เป็นรากฐานสำคัญของศิลปะไทยเช่นกัน และที่สำคัญภาษาอันเป็นรากฐานทางวัฒนธรรมที่สำคัญยิ่ง ก็วิวัฒนาการมาตั้งแต่สมัยสุโขทัย จนเมื่อถึงสมัยอยุธยา โดยเฉพาะในช่วงสมัยของสมเด็จพระนารายณ์มหาราช ก็กลายมาเป็นภาษา “ไทยกลาง” หรือ “ไทยอยุธยา” ที่จะพัฒนามาเป็นภาษา “ไทยมาตรฐาน” ของทุกวันนี้

ความเข้มแข็งในทางการเมืองของอาณาจักรไทยในดินแดนลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา ซึ่งมีการสืบทอดอำนาจกันมาในลักษณะดังกล่าว มีส่วนอย่างสำคัญในการทำให้ “ไทยกลาง” มีความโดดเด่นครอบงำภูมิภาคอื่นๆ ของราชอาณาจักรไทยทั้งในทางการเมืองและวัฒนธรรมในเวลาต่อมา ความโดดเด่นครอบงำเช่นนี้เห็นได้ชัดเจนในกรณีอิทธิพลของภาษาไทยกลางที่กลายมาเป็น “ภาษามาตรฐาน” ดังกล่าวแล้วนั่นเอง

ความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ของไทยมิใช่จะสืบย้อนกลับไปได้เพียงแค่สมัยสุโขทัยอย่างแน่นอน พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงตระหนักในข้อเท็จจริงประการนี้เป็นอย่างดี จึงมีพระราชดำริที่จะให้มีการศึกษาค้นคว้าเพื่อสืบสวนเรื่องราวของสยามตั้งแต่ก่อนสมัยสุโขทัยขึ้นไป นอกจากนั้น การให้ความสำคัญต่อความต่อเนื่องของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่กล่าวแล้วก็มิได้หมายถึงการปฏิเสธการดำรงอยู่ของรัฐ “ไทย” อื่นๆ เรื่องราวของสยามตั้งแต่ก่อนสุโขทัยตามที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวมีพระราชดำริให้มีการศึกษาค้นคว้าดังกล่าวแล้วส่วนใหญ่ก็เกี่ยวข้องกับอาณาจักร “ไทย” อื่นๆ ตั้งแต่ “เชียงแสน” ลงมาจนถึง “นครศรีธรรมราช” โดยยังไม่รวมไปถึง “ชนชาติไท” ที่อยู่นอกราชอาณาจักรไทยปัจจุบัน

อย่างไรก็ดี เมื่อมีการเขียนประวัติศาสตร์เพื่อบ่งชี้ความเป็นชาติที่มีความเป็นมายาวนานก็เป็นเรื่องธรรมดาที่จะมีจุดเน้นอยู่ที่การแสดงให้เห็น*พัฒนาการที่สืบเนื่องชัดเจน*ตั้งแต่สมัยสุโขทัยจนมาเป็นชาติและรัฐสมัยใหม่ที่เรียกว่า “ไทย” เราคงปฏิเสธไม่ได้ ว่าสำนึกใน “ความเป็นไทย” ทุกวันนี้ส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับ*การมีความเป็นมาร่วมกันดังกล่าว ซึ่งครอบคลุมไปถึงการมีภาษา ศาสนา และลักษณะในด้านอื่นๆ ทางวัฒนธรรมร่วมกัน* นอกจากนั้น อำนาจทางการเมืองที่มีศูนย์รวมอยู่ที่กษัตริย์และราชวงศ์ก็มีส่วนสำคัญในการสร้างสำนึกของการมีความเป็นปึกแผ่นเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันด้วย

สำนึกดังกล่าวนี้เป็นรากฐานสำคัญการก่อตัวในช่วงสมัยอาณานิคมขึ้นเป็นชาติและรัฐ “สมัยใหม่” ที่อาศัยหลักดินแดนและอธิปไตย กล่าวคือ *การคุกคามของจักรวรรดิยมตะวันตกทำให้มีความจำเป็นทั้งในการยืนยันความเป็นชาติที่มีความเป็นมายาวนานและในการจัดระเบียบทางการเมืองให้เป็นไปในรูปแบบของรัฐสมัยใหม่ที่ประกอบด้วยการมีอธิปไตยเหนือดินแดนที่มีเขต*

แดนแน่ชัด ในช่วงนี้เองที่เรากล่าวได้ว่า ประวัติศาสตร์เข้ามามีบทบาทสำคัญในการ “สร้างชาติ” ทั้งในแง่ของการยืนยันความเป็นชาติที่มีพัฒนาการสืบเนื่องมายาวนานและในการสร้างสำนึกของคนในชาติในเรื่องนี้เพื่อความเป็นปึกแผ่นทางการเมือง ดังนั้น นอกจากการ “เขียน” ประวัติศาสตร์เพื่อชี้ให้เห็นพัฒนาการดังกล่าวแล้ว การปลูกฝังความรู้ความเข้าใจในเรื่องนี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งแก่เยาวชนของชาติ เพื่อตอกย้ำสำนึกในเรื่องชาติ ก็มีความสำคัญอย่างยิ่งด้วย

เราคงจะต้องถือเป็นเรื่องปกติธรรมดาที่ชาติต่างๆ จะต้องปลูกฝังทัศนคติและแบบแผนทางพฤติกรรม ซึ่งรวมไปถึงความรักอิสรภาพ ความรู้สึกรักและภาคภูมิใจในชาติ และการประพฤติตนโดยสุจริตธรรม เพราะการปลูกฝังทัศนคติและแนวทางการประพฤติปฏิบัติที่รัฐเห็นว่าถูกต้องเหมาะสมเหล่านี้ ถือกันว่าเป็นพื้นฐานสำคัญสำหรับการสร้างความเป็นปึกแผ่นและความก้าวหน้ารุ่งเรืองของชาติ แนวทางสำคัญอย่างหนึ่งในการดำเนินงานเพื่อให้บรรลุเป้าหมายดังกล่าว ก็คือการจัดทำแบบเรียนเพื่อให้เป็นเครื่องมือหรือช่องทางสำคัญที่จะถ่ายทอดอุดมการณ์ชาติเข้าถึงอนุชนผู้ซึ่งจะเป็นรากฐานสำคัญของชาติต่อไปได้อย่างมีประสิทธิภาพที่สุด ดังพระดำรัสของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ที่ว่า “รัฐบาลมีอำนาจที่จะตบแต่งนิสัยใจใจคอไพร่บ้านพลเมืองได้ด้วยการแต่งหนังสือสำหรับสอนเด็กนักเรียน...”[41]

แบบเรียนวิชาประวัติศาสตร์ดูจะเป็นวิชาที่เหมาะสมที่สุดในการทำหน้าที่ถ่ายทอดอุดมการณ์ชาติดังกล่าว ดังนั้น เมื่อมีการจัดหลักสูตรโรงเรียนมูลสามัญใน พ.ศ. 2435 ประวัติศาสตร์ได้ถูกกำหนดให้เป็นส่วนหนึ่งของวิชาการอ่าน เรียกว่าวิชา “พระราชพงศาวดาร” ซึ่งนักเรียนต้องเรียนพร้อมกับวิชาอื่นๆ ได้แก่ ภูมิศาสตร์ วิทยาศาสตร์ การเขียนรูปภาพ และการขับร้อง เมื่อมีการวางรากฐานการศึกษาค้นคว้าทางวิชาการด้านประวัติศาสตร์ตามแนวทางของตะวันตก วิชาการสาขานี้ก็ถูกกำหนดให้มีบทบาทในการปลูกฝังความคิดเรื่องชาติอย่างจริงจัง ดังพระราชดำรัสของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อครั้งทรงก่อตั้งโบราณคดีสโมสร เมื่อ พ.ศ. 2450

[ประวัติศาสตร์] เปนสิ่งสำคัญซึ่งจะพึงศึกษาและพึงสั่งสอนกัน ให้รู้ชัดเจน แม่นยำ เปนวิชาอันหนึ่งซึ่งจะได้แนะนำความคิดแลความประพฤติ...เป็นเครื่องชักนำให้เกิดความรักชาติและแผ่นดินของตัว ถึงว่าเรื่องนั้นจะเป็นเรื่องที่ชั่วช้าไม่ดีอย่างใด...[อักขวิธีตามต้นฉบับ][42]

---

[41] อ้างใน ศุภกาณฑ์ นานรัมย์ “สมเด็จพระนเรศวรมหาราชในพระนิพนธ์ของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ: รับรู้ประวัติศาสตร์ในสังคมไทย” วิทยานิพนธ์ปริญญาโท (กำลังอยู่ในระหว่างการค้นคว้าและเรียบเรียงจึงยังไม่มีเลขหน้าที่แน่นอน) สาขาวิชาประวัติศาสตร์ศึกษา มหาวิทยาลัยศิลปากร อ้างอิงโดยได้รับอนุญาตจากผู้ทำวิทยานิพนธ์

[42] อ้างโดย วุฒิชัย มูลศิลป์ “พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวกับการวางรากฐานการศึกษาประวัติศาสตร์ไทย”

ต่อมาเมื่อมีการประกาศใช้พระราชบัญญัติประถมศึกษาฉบับแรก พ.ศ. 2464 ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว การเรียนประวัติศาสตร์ ซึ่งยังเรียกว่า “วิชาพระราชพงศาวดาร” ก็กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของ “ความรู้เรื่องเมืองไทย” เพื่อให้รู้ว่า ตนเองเป็นใคร มีที่มาอย่างไร และนอกจากนั้นยังจะต้องเรียน “พงศาวดารโลก” เพื่อให้ทราบว่า ไทยมีความเกี่ยวข้องกับประเทศอื่นอย่างไร[43]

เมื่อถึงช่วงนี้ ความเป็น “ชาติไทย” ไม่เพียงแต่ยังไม่ได้เป็นที่ยอมรับทั่วไปเท่านั้น หากแต่ยังอยู่ในสถานะล่อแหลมทั้งจากการคุกคามของจักรวรรดินิยมตะวันตกที่ยังมีอยู่ และการที่ยังไม่มีอธิปไตยสมบูรณ์เพราะสิทธิสภาพนอกอาณาเขตที่ได้สูญเสียไป ดังนั้น ไม่ว่าจะเป็นการสร้างสัญลักษณ์ความเป็นชาติ เช่น การมีธงชาติ การพัฒนากองทัพ การส่งเสริมอุดมการณ์ “ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์” (ที่ปรากฏอยู่ในสี “แดง ขาว น้ำเงิน” ของธงชาติ) หรือการเข้าร่วมในสงครามโลกครั้งที่ 1 โดยอยู่ข้างฝ่ายสัมพันธมิตร ล้วนแล้วแต่มีเป้าหมายเพื่อการได้รับการยอมรับในความเป็น “ชาติไทย” ทั้งสิ้น

ในช่วงรัชกาลต่อมา คือ รัชกาลพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว “วิชาพระราชพงศาวดาร” ได้ถูกเปลี่ยนมาเป็น “วิชาประวัติศาสตร์” และในช่วงระยะเดียวกันนี้เองก็มีการตีพิมพ์หนังสือ *หลักไทย* ของขุนวิจิตรมาตรา (สง่า กาญจนาคพันธ์) ซึ่งถ่ายทอดเรื่องราวและแนวคิดมาจาก ดร. วิลเลียม คลิฟตัน ดอดด์ (William Clifton Dodd) หมอสอนศาสนาชาวอเมริกัน อีกทอดหนึ่ง เกี่ยวกับความเป็นมาของชนชาติไทย ผลงานเรื่องนี้ แม้ปัจจุบันข้อเสนอทางวิชาการจะไม่เป็นที่เชื่อถือแล้ว แต่ก็มีผลตอกย้ำสำนึกและความเข้าใจตลอดมาว่า ชาติไทยมีความเป็นมายาวนาน

เมื่อถึงช่วงหลังสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ความจำเป็นเร่งด่วนของการให้ประชาคมโลกยอมรับความเป็นชาติค่อยๆ หมดไป โดยมีความจำเป็นของการสร้างความชอบธรรมทางการเมืองให้แก่อำนาจใหม่เข้ามาแทนที่ เมื่อถึงช่วงนี้ความคิดเรื่องชาติและรัฐ (รวมทั้งอธิปไตย) ที่เคยรวมศูนย์อยู่ที่ระบอบกษัตริย์ได้เปลี่ยน (อย่างน้อยโดยหลักการ) มาอยู่ที่ “ประชาชน” ตามระบอบประชาธิปไตย (“อำนาจอธิปไตยเป็นของปวงชนชาวไทย”) อย่างไรก็ดี การที่ระบอบกษัตริย์ที่เป็นพลังยึดเหนี่ยวความเป็นปึกแผ่นทางการเมืองมาเป็นเวลายาวนาน อำนาจใหม่ที่เข้ามาแทนที่ระบอบนี้จึงพยายามสร้างรากฐานอำนาจของตนโดยอิงกับราชสำนัก การเขียนประวัติศาสตร์เพื่อจรรโลงฐานะทางอำนาจของอำนาจใหม่อาศัย “การผสมผสานโครงเรื่องแบบราชวงศ์เข้ากับโครงเรื่องของรัฐประชาชาติ”[44]

---

[43] ศุภกาณฑ์ นานรัมย์ “สมเด็จพระนเรศวรมหาราชในพระนิพนธ์ของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ”

[44] วารุณี โอสถารมย์ (บรรณาธิการแปล) *เจ้าสัว ขุนศึก ศักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ: รวมบทความทางประวัติศาสตร์ของ เครก เจ. เรย์โนลด์ส*: 99

"ประวัติศาสตร์ชาติ" ที่เขียนขึ้นในช่วงสมัยนี้ดูจะมุ่งกระตุ้นความรู้สึก "ชาตินิยม" ที่เน้นความยิ่งใหญ่ของชนชาติไทย โดยเฉพาะ "ไทยสยาม" ตามแนวคิดของผู้มีอำนาจขณะนั้น ที่ต้องการสร้างความเป็น "ไทย" ให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทั้งหมด ตามนโยบาย "รัฐนิยม" ที่กำหนดขึ้น รวมทั้งเพื่อให้สอดคล้องกับชื่อประเทศที่เปลี่ยนจาก "สยาม" เป็น "ประเทศไทย" ตั้งแต่ พ.ศ. 2482 ผลงานที่ถือว่าเป็นตัวอย่างของผลิตผลในแนวทางประวัติศาสตร์ชาตินิยมก็คือ *งานค้นคว้าเรื่องชนชาติไทย* ของ พลตรี หลวงวิจิตรวาทการ ซึ่งได้รับการตีพิมพ์ครั้งแรก เมื่อเดือนสิงหาคม 2499[45]

ผลงานเรื่องนี้ถือเป็นงานทางวิชาการในลักษณะของการรวบรวมและเรียบเรียงจากผลงานของชาวตะวันตกที่ได้ทำไว้แล้ว (เพราะสภาพเงื่อนไขหลายอย่างคงไม่เปิดโอกาสให้มีการศึกษาค้นคว้าโดยเฉพาะโดยนักวิชาการไทยได้อย่างกว้างขวางอย่างที่กระทำกันในเวลาต่อมา) แม้ว่าความเข้าใจหลายประการจะเปลี่ยนไปอย่างมากในปัจจุบัน แต่เพียงแค่การรวบรวมผลงานการศึกษาค้นคว้าสำคัญๆ ไว้ในที่เดียวกัน ก็ถือได้ว่าเป็นคุณูปการสำคัญยิ่งต่อวงวิชาการไทยและคนไทยขณะนั้น ที่รู้เรื่องราวของตนเองน้อยมาก โดยเฉพาะทำให้ "เราไม่ต้องหยุดเพดานประวัติศาสตร์ไทยไว้แค่ 700 ปี"[46]

อย่างไรก็ดี ประเด็นที่มีการวิพากษ์วิจารณ์กันในเวลาต่อมา โดยเฉพาะที่ทำให้ผลงานเรื่องนี้ถือเป็นตัวอย่างหรือแม้กระทั่งต้นแบบของแนวการเขียนประวัติศาสตร์ที่เรียกกันว่า "ประวัติศาสตร์ชาตินิยม" ก็คือการเน้นเรื่องราวที่แสดงถึง "ความยิ่งใหญ่" ของชนชาติไทย (หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ การพยายาม "สร้างภาพ" ความยิ่งใหญ่ของชนชาติไทยขึ้นมา) แม้จะอาศัยการอ้างอิงข้อมูลหลักฐานจากการศึกษาค้นคว้าก็ตาม[47] ดังที่ พลตรี หลวงวิจิตรวาทการ ได้สรุปความไว้ตอนหนึ่ง ดังนี้

---

[45] พลตรี หลวงวิจิตรวาทการ *งานค้นคว้าเรื่องชนชาติไทย* (กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์บุ๊คส์ 2549) ตีพิมพ์ครั้งแรกในชื่อเรื่อง "งานค้นคว้าเรื่องเชื้อชาติไทย" โดยกรมประมวลราชการแผ่นดิน เมื่อสิงหาคม 2499

[46] ฉัตรทิพย์ นาถสุภา "คำนิยม" ใน พลตรี หลวงวิจิตรวาทการ *งานค้นคว้าเรื่องชนชาติไทย*: (10)

[47] ในการอ้างถึง Maurice Abadie, *Les Races du Haut-Tonkin* พลตรี หลวงวิจิตรวาทการ ได้แปลข้อความจากหนังสือเรื่องนี้ไว้ดังนี้ "กลุ่มเชื้อชาติของมนุษย์ที่เรียกนามว่า 'ไทย' เป็นกลุ่มสำคัญที่สุดในบรรดาหมู่ชนทั้งหลายที่ได้พบในประเทศจีนตอนใต้ และในอินโดจีนทั้งหมด" [หน้า 17] อย่างไรก็ดี ข้อความภาษาฝรั่งเศสที่เป็นต้นฉบับเดิมมีว่า "Le groupe ethnique désigné sous le nom de 'Thai' est un des plus importants parmi ceux qui l'on rencontre dans la Chine méridionale et dans l'Indo-Chine". จะเห็นได้ว่า ข้อความภาษาไทยของ พลตรี หลวงวิจิตรวาทการ ขาดไปคำหนึ่ง คือ คำว่า "un" (หนึ่ง) ดังนั้นหากจะแปลให้ครบถ้วนก็ต้องระบุว่า "กลุ่มเชื้อชาติของมนุษย์ [หากเป็นปัจจุบันก็ควรจะแปลว่า 'กลุ่มชาติพันธุ์'] ที่เรียกนามว่า 'ไทย' เป็นกลุ่มสำคัญที่สุด**กลุ่มหนึ่ง**ในบรรดาหมู่ชนทั้งหลายที่ได้พบในประเทศจีนตอนใต้และในอินโดจีนทั้งหมด" คงจะเป็นไปไม่ได้ที่ท่านจะแปลผิด เพราะมีแต่ถ้อยคำธรรมดาในรูปประโยคที่ไม่ได้มีความซับซ้อนอะไร หรือหากจะบอกว่าท่านจงใจแปลให้เป็นภาษาไทยเช่นนั้น ท่านก็คงไม่นำเอาต้นฉบับเดิมมาเทียบเคียงไว้ด้วยเช่นนี้ ที่น่าจะเป็นไปได้มากที่สุดคือ ท่านมีความคิดเรื่องความ

> เมื่อได้ประมวลความเห็นเหล่านี้เข้าด้วยกัน จะเห็นได้ว่า ธาตุสำคัญอันหนึ่ง ที่ทำให้เกิดเป็นชาติจีนในปัจจุบันนี้ คือชนชาติใหญ่ ซึ่งชื่อว่า “อ้ายลาว” ต่อมาภายหลังเรียกว่า “ไทย” พม่าเรียกว่า "ฉาน" ซึ่งอยู่ในประเทศมาก่อนเก่ากว่าชาวจีนนั่นเอง[48]

นอกจากจะชี้ให้เห็นความยิ่งใหญ่ของชนชาติไทย ที่มีจำนวนมากมายหลายกลุ่มตั้งแต่จีนตอนใต้ เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ไปจนถึงแคว้นอัสสัมในอินเดีย[49] แล้ว งานค้นคว้าเรื่องนี้ยังเน้นความเป็นพิเศษของชนชาติ “ไทย” ในประเทศไทย โดยเห็นว่าเจริญก้าวหน้ากว่า “ไทย” [หรือ “ไท”] ในดินแดนนอกราชอาณาจักรไทยปัจจุบัน พลตรี หลวงวิจิตรวาทการได้อ้างหนังสือ *Les Peuples Thais* ของนาย Etienne Aymonier ที่กล่าวถึง “สาขาไทยสยาม” ไว้ว่า

> ...เป็นสาขาที่เคลื่อนลงมาสู่ลุ่มแม่น้ำโขงและ ‘แม่น้ำ’ [‘Menam’ หมายถึงลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาที่รวมถึงแม่น้ำปิง วัง ยม และน่านด้วย] ก่อนพวกอื่น...และได้ก่อสร้างความเจริญทีละน้อย จนในที่สุดก็มีอำนาจและอารยธรรมสูงกว่าไทยสาขาอื่นๆ ทั้งสิ้น ได้เคยปกครองลาวทั้งประเทศ ชนะส่วนใหญ่ของเขมร และแผ่อาณาเขตลงไปจนถึงมะละกา และเข้าไปอยู่ในท่ามกลางหมู่ชาติมลายู[50]

การสร้างสำนึกความเป็นชาติโดยอาศัยเรื่องราวความเป็นมาของชาติมักจะกลายไปเป็นความภาคภูมิใจและ “ความหลงชาติ” ในที่สุด โดยเฉพาะเมื่อเกิดสำนึกในเรื่องความเป็น “เรา” ที่นำไปเปรียบเทียบกับ "คนอื่น" มีผู้กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ว่าเป็นผลมาจากการศึกษาประวัติศาสตร์ในลักษณะที่เป็น “ประวัติศาสตร์ตัดตอน” กล่าวคือคือเป็นการ “ตัดตอน” เรื่องราวทางประวัติศาสตร์มาสร้างความยิ่งใหญ่ของไทย

> ความรู้ที่แปรรูปเปลี่ยนร่างมาจากจุดเน้นทางประวัติศาสตร์ในแบบของเขาและของเรา เป็นความรู้สึกที่ปลูกฝังผลิตซ้ำกันมาผ่านระบบการศึกษา ผ่านตำราเรียน สื่อความบันเทิงหลายรูปแบบนับเป็นร้อยๆ ปี เรียกได้ว่า เป็นส่วนหนึ่งของขบวนการ “ตัดตอน” ประวัติศาสตร์ท่อนใดท่อนหนึ่งมาเพื่อสร้างความยิ่งใหญ่ของชาติตน เหตุเพราะความจำเป็นต้องมองย้อนอดีตเพื่อจะอธิบายตัวเราเองใน

ยิ่งใหญ่ของไทยอยู่ในใจ ฉะนั้น เมื่อเห็นข้อความเช่นนี้ ก็รวบรัดความในภาษาไทยตามความคิดที่มีอยู่ในใจแล้ว กล่าวคือ หากจะบอกว่า “สำคัญที่สุด” หรือ “สำคัญที่สุดกลุ่มหนึ่ง” ก็ไม่น่าจะแตกต่างกันเท่าใดนัก จึงได้รวบรัดแปลไปเช่นนั้น

[48] *เรื่องเดียวกัน*: 24

[49] โปรดดูสรุปภาพรวมภูมิลำเนาชนชาติไทยสมัยปัจจุบันใน *เรื่องเดียวกัน*: 88-109

[50] *เรื่องเดียวกัน*: 110-111

> ปัจจุบัน ได้ทำให้ ‘ประวัติศาสตร์’ กลายเป็นเงื่อนไขสำคัญของการคัดสรรเพื่อการเรียนรู้และอธิบายการดำรงอยู่ของตัวเรา[51]

ความจริงแล้วเราเข้าใจประวัติศาสตร์ในลักษณะของการ “ตัดตอน” เช่นนี้มาโดยตลอด เราคงไม่สามารถเข้าใจกระแสธารทางประวัติศาสตร์ที่ประกอบด้วยเหตุการณ์หลากหลายที่เกิดขึ้นทุกเมื่อเชื่อวันได้ทั้งหมด จึงก็เป็นธรรมดาอยู่เองที่ชาติต่างๆ จะต้อง “ตัดตอน” เฉพาะส่วนที่จะมีผลในแง่ของการสร้างสำนึกเรื่องความยิ่งใหญ่และความภาคภูมิใจให้เกิดขึ้นในชาติ “ประวัติศาสตร์ชาติ” จึงเป็นเรื่องราวของชัยชนะและความสำเร็จต่างๆ และหากจะมีเรื่องราวของความพ่ายแพ้หรือความล้มเหลว ก็มักจะเป็นเรื่องของ “บทเรียน” ที่ควรค่าแก่การจดจำ (“เพราะไทยไม่สามัคคี”)

นอกจากนั้น การตัดตอนเช่นนี้ย่อมจะทำให้ชนชั้นนำในชาติผู้ที่นำมาซึ่งชัยชนะหรือความสำเร็จได้รับการยกย่องเชิดชู (หรือเป็นผู้ “รับภาระทางประวัติศาสตร์” ในกรณีที่เป็นความพ่ายแพ้ล้มเหลว เช่น พระเจ้าเอกทัต) ดังนั้น เมื่อประกอบกับความเป็นนามธรรมของความคิดเรื่องชาติ ความสับสนระหว่าง “ชาติ” และสถาบันหลักทางการเมืองและสังคมในชาติจึงเกิดขึ้นได้ นั่นคือ “ชาติ” ถูกแทนด้วยสถาบันที่มีตัวตน ซึ่งในกรณีของไทยก็คือ สถาบันพระมหากษัตริย์ผู้ทรงต่อต้านอริราชศัตรู หรือปกป้องชาติให้พ้นภัย เช่น การคุกคามของจักรวรรดินิยมตะวันตก กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ สถาบันพระมหากษัตริย์ได้กลายมาเป็นสัญลักษณ์แทนความเป็นชาติ และเมื่อสิ่งนี้เกิดขึ้น การปกป้องเชิดชูชาติและการปกป้องเชิดชูสถาบันฯ ก็มักจะแยกกันไม่ออก

การสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์เพื่อการสร้างชาติจึงดูจะกลายเป็นกระบวนการสร้างความชอบธรรมหรือปกป้องกลุ่มชนชั้นนำทางการเมือง ดังคำกล่าวของ ศาสตราจารย์ ดร. นิธิ เอียวศรีวงศ์ ที่ว่า “ความทรงจำถูกสร้างเพื่อเป็นฐานรองรับโครงสร้างอำนาจ วัฒนธรรม สังคมและการเมืองของชาติ”[52] นั่นคือ เมื่อพัฒนาการของชาติผ่านพ้นช่วงวิกฤตของการคุกคามจากอริราชศัตรูจากภายนอก ไม่ว่าจะเป็นชาติเพื่อนบ้านที่เข้มแข็ง หรือจักรวรรดินิยมตะวันตก การสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ก็ถูกมองว่าเป็นเรื่องของการรักษาฐานะทางอำนาจของสถาบันและชนชั้นนำทางการเมือง

(4)

มักถือกันว่าความสำเร็จในการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์อาศัยแบบเรียนเป็นสำคัญ โดยที่เรื่องราวที่เป็นประเด็นหลักในหนังสือเรียน คือ เรื่องราวความขัดแย้งระหว่างไทยกับพม่า

---

[51] กองบรรณาธิการ “ประวัติศาสตร์ตัดตอน: บทสำรวจทัศนะ/องค์ความรู้ของไทยต่อเพื่อนบ้าน” *ฟ้าเดียวกัน* ปีที่ 1 ฉบับที่ 2 เดือนเมษายน-มิถุนายน 2546: 78

[52] อ้างใน ศุภกาณฑ์ นานรัมย์ “สมเด็จพระนเรศวรมหาราชในพระนิพนธ์ของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ”

เรื่องราวดังกล่าวนี้ นอกจากจะประกอบด้วยสงครามที่ปลุกความรู้สึกรักชาติแล้ว ยังมีจินตภาพเกี่ยวกับพม่า เช่น “อ้ายพม่าข้าศึก” ก่อให้เกิดความทรงจำเกี่ยวกับเพื่อนบ้านชาตินี้มาจนทุกวันนี้[53]

นอกจากเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ที่ถูกบรรจุอยู่ในแบบเรียนแล้วยังมีการผลิตซ้ำเรื่องราวเหล่านี้ในรูปแบบอื่นๆ อีกด้วย เพื่อตอกย้ำสำนึกดังกล่าว ตั้งแต่การกำหนดให้เหตุการณ์และสถานที่เฉพาะบางอย่าง (รวมทั้งวัตถุ เช่น พระแสงดาบคาบค่าย) เป็นส่วนสำคัญในประวัติศาสตร์ชาติไทย ไปจนถึงการสร้างอนุสาวรีย์ (เช่น เจดีย์ศรีสุริโยทัย และอนุสรณ์ดอนเจดีย์) และการกำหนดวันสำคัญของชาติ (เช่น วันกองทัพไทย) โดยอาศัยเหตุการณ์ที่ถือว่ามีความสำคัญทางประวัติศาสตร์ เป็นต้น[54]

อย่างไรก็ดี สิ่งที่จะต้องย้ำตรงนี้คือ เรื่องราวของอดีตที่เป็นปริศนาอยู่เสมอ ย่อมจะมีหลายกระแสและหลายความเห็นเป็นธรรมดา ไม่ว่าจะเป็นประวัติศาสตร์ชาติ หรือเรื่องราวใดๆ ก็ตาม แม้แต่ “พระราชพงศาสดาร” ก็ยังมีหลาย “ฉบับ” (ทั้งนี้ยังไม่นับเรื่องราวเดียวกันที่ปรากฏในพงศาวดารหรือตำนานของประเทศอื่น) เมื่อมีการศึกษาค้นคว้าเรื่องราวของไทยอย่างเป็นระบบตามแนวทางของตะวันตกแล้ว ก็มิได้หมายความว่าจะไขปริศนาต่างๆ ให้หมดสิ้นไปได้ ตรงกันข้ามเมื่อประกอบกับความไม่ลงรอยด้านความคิด ค่านิยม และอุดมการณ์ที่เกิดขึ้นในเวลาต่อมา ประวัติศาสตร์ไทย ไม่ว่าจะเป็นเรื่องราวของชนชาติไทย ประวัติศาสตร์ “ไทยรบพม่า” หรือเรื่องราวความสัมพันธ์ของไทยกับเพื่อนบ้านอื่นๆ กลับมีความหลากหลายยิ่งขึ้น กล่าวคือ มีทั้งส่วนที่อาจจะเรียกว่าเป็น “กระแสหลัก” และการตีความในแนวทางอื่นๆ รวมทั้งส่วนที่ต้านความคิดกระแสหลักด้วย

ความจริงนั้น “ประวัติศาสตร์” ที่มักจะเข้าไปเกี่ยวข้องกับสำนึกและความเข้าใจของคนในแต่ละยุคสมัยที่มีต่อเรื่องราวของอดีต มีพัฒนาการของตนเองพร้อมๆ ไปกับพัฒนาการของสังคมด้วยตลอดเวลา กล่าวคือ ความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม มีอิทธิพลต่อความคิดความเข้าใจและวิธีการมองอดีตของมนุษย์มาโดยตลอด

ในยุโรปพัฒนาการทางสังคมและเศรษฐกิจตั้งแต่ช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 มีส่วนอย่างสำคัญในการขยายความสนใจของนักประวัติศาสตร์มาที่ความเปลี่ยนแปลงและพัฒนาการในด้านนี้ แทนที่จะมุ่งเน้นแต่เฉพาะเรื่องราวรัฐและสถาบันทางอำนาจด้านต่างๆ ส่วนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้พัฒนาการด้านการเขียนประวัติศาสตร์ในฐานะของการเป็นวิชาการสมัยใหม่ที่อาศัยแนวทางการศึกษาค้นคว่าแบบตะวันตก ดำเนินมาตั้งแต่ช่วงสมัยอาณานิคม ผ่านช่วงของการขยายความสนใจทางวิชาการโดยเฉพาะในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของ “เอเชียตะวันออกเฉียงใต้

---

[53] *เรื่องเดียวกัน*

[54] *เรื่องเดียวกัน*

ศึกษา" (Southeast Asian studies) ในสมัยหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 จนมาถึงช่วงของการปรับเปลี่ยนสาระและแนวทางการตีความ รวมทั้งการ "รื้อสร้าง" (deconstructing) ประวัติศาสตร์ของภูมิภาคนี้ใหม่[55]

ในส่วนของไทยนั้น พัฒนาการที่ได้กล่าวถึงแล้ว คือการยอมรับจารีตและแนวทางตะวันตกในการเขียนประวัติศาสตร์ ซึ่งมีผลทำให้ประเพณีการเขียนประวัติศาสตร์ในแบบ "พงศาวดาร" ยุติลง เมื่อระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์หมดอำนาจลงภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 อำนาจใหม่ที่เข้ามาแทนระบอบกษัตริย์ ก็ได้รับภาระต่างๆ รวมทั้ง "การเขียนประวัติศาสตร์" ไปจากราชสำนัก[56] ประวัติศาสตร์จึงทำหน้าที่ "รับใช้" อำนาจอย่างโจ่งแจ้ง เรื่องราวของอดีตถูกสร้างขึ้นมาทั้งในรูปแบบของ "ประวัติศาสตร์ชาติ/ชาตินิยม" และผลิตซ้ำในรูปแบบของละครและอื่นๆ เพื่อปลูกฝังความรักชาติและ "ความเป็นไทย" กันอย่างขนานใหญ่ แต่ความคิดที่ดูจะทรงพลังที่สุดในการเป็นกระแสต้านประวัติศาสตร์ที่อาจจะถือว่าเป็นแนวทางหลักดังกล่าว ก็เกิดขึ้นในช่วงนี้เช่นกัน กล่าวคือ ในช่วงสมัยที่มีการปลุกกระแสความคิดเรื่อง "ชาติ" กันอย่างขนานใหญ่นี่เอง ที่สำนึกทางประวัติศาสตร์กำลังเปลี่ยนไปอย่างสำคัญ

ในแง่นี้ ผลงาน *โฉมหน้าของศักดินาไทยในปัจจุบัน* ของ จิตร ภูมิศักดิ์ ซึ่งตีพิมพ์ครั้งแรกใน พ.ศ. 2500 คงไม่ใช่เพียงกรณีธรรมดาของการตีความหรือการกำหนดประเด็นเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ขึ้นใหม่เท่านั้น หากแต่แสดง (ขออนุญาตใช้คำของ เครก เจ. เรย์โนลด์ส) ว่า

> ประชาชนคนไทยที่ต่อสู้ดิ้นรนให้ถึงระดับความต้องการทางวัตถุเพื่อความอยู่รอดของตน พยายามจะเป็นนายกุมชะตาของตนเอง เพื่อสร้างประวัติศาสตร์ของตน เพื่อเป็นผู้กำหนดประวัติศาสตร์ มากกว่าจะเป็นผู้ที่อยู่ในห้วงกระแสของมัน[57]

นี่เป็นการต่อสู้ทางชนชั้น ซึ่งสะท้อนสำนึกทางประวัติศาสตร์ที่เปลี่ยนไปเมื่อสังคมไทยได้พัฒนาไปสู่ความหลากหลายมากขึ้น แต่นี่เป็นเพียงมิติหนึ่งของความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นเท่านั้น เพราะในช่วงเวลาไม่นานหลังจากนั้น เราได้เห็นสำนึกความเป็นชาติที่เปลี่ยนไปด้วย กล่าวคือ เป็นการเปลี่ยนจุดเน้นจาก "ประวัติศาสตร์ชาติ" ที่สะท้อนมุมมองของชาติหรือ "ศูนย์กลาง" มาที่เบื้องล่างหรือ "ชายขอบ" ที่รวมไปถึง "ท้องถิ่น" ต่างๆ มากขึ้น ปรากฏการณ์เช่นนี้เกิดขึ้นทั่วไป และกลายเป็นกระแสที่ทรงพลังขึ้นเรื่อยๆ มีผู้สรุปความเปลี่ยนแปลงในลักษณะนี้ไว้อย่างชัดเจน

---

[55] โปรดดู Legge, "The Writing of Southeast Asian History"

[56] เครก เจ. เรย์โนลด์ส กล่าวถึงกรณีนี้ว่า "ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์...หมดอำนาจลงจนมิอาจพูดเพื่อตนเองได้อีกต่อไป" วารุณี โอสถารมย์ *เจ้าสัว ขุนศึก ศักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ*: 99

[57] วารุณี โสถารมย์ (บรรณาธิการแปล) *เจ้าสัว ขุนศึก ศักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ*: 99-100

> ...จุดเน้นเปลี่ยนจากชาติที่เป็นหนึ่งเดียวมาเป็นภูมิภาคที่หลากหลาย จากภาษาชาติที่มีแบบแผนเป็นหนึ่งเดียวมาสู่ความมั่งคั่งงดงามของภาษาถิ่นจำนวนมาก เช่น ภาษาฝรั่งเศสของควิเบก (แทนที่จะเป็นภาษาอังกฤษแบบแคนาดา) ภาษาเบรอตอง (ที่ต่างไปจากภาษาฝรั่งเศส) ภาษาคาตาลัน (ที่ไม่ใช่ภาษาสเปน) และภาษาต่างๆ มากมายที่พูดกันในอินเดีย...การยอมรับความเป็นท้องถิ่นเช่นนี้มาพร้อมกับการสร้างความเป็นประชาธิปไตยขึ้นในวิชาการสาขานี้ มาจากความเชื่อที่ว่า นอกจากหลุยส์ที่ 14 นโปเลียน หรือ เดอ โกล แล้ว ยังมีชีวิตธรรมดาสามัญอีกเป็นล้านชีวิตที่รอคอยที่จะถูกเปิดเผย ชีวิตเหล่านี้ ไม่ว่าจะพิจารณาอย่างเป็นปัจเจก (โดยอาศัยการให้ปากคำ) หรืออย่างรวมกันเป็นกลุ่ม (จากการรื้อฟื้นเรื่องราวของตระกูลหรือประวัติศาสตร์ชุมชน) เป็นชิ้นส่วนที่ประกอบกันอย่างหลวมๆ เป็น “ชาติ” หรือ “ประชาชาติ”[58]

ในสภาพสังคมที่เปลี่ยนไปนี้ แม้ว่าประวัติศาสตร์ที่เน้นเรื่องราวของชาติ กษัตริย์ ราชวงศ์ หรือชนชั้นนำในสังคม โดยมีเรื่องราวของ “ท้องถิ่น” ที่ไกลจากศูนย์อำนาจ หรือปุถุชนคนธรรมดาน้อยมาก จะมิได้หมดความสำคัญลงไปโดยสิ้นเชิง แต่เรื่องราวที่มิใช่ “กระแสหลัก” ก็เริ่มปรากฏโดดเด่นมากขึ้นทุกที เรื่องราวของชนชั้นนำในชาติ ไม่ว่าจะเป็นการแข่งขันช่วงชิงอำนาจทั้งภายในและระหว่างชาติ หรือกิจกรรมทางการเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมที่สะท้อนผลประโยชน์ โลกทัศน์ และค่านิยมของชนชั้นนี้ มิได้เป็นเรื่องราวที่ครอบงำเรื่องอื่นๆ ทั้งหมด เพราะชนชั้นอื่นๆ อันรวมไปถึง “ท้องถิ่น” และกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในสังคมก็ต้องการที่จะมีปากมีเสียงเพื่อเสนอ “เรื่องราว” ของตนด้วยเช่นกัน เรื่องราวของปถุชนคนธรรมดา ซึ่งเคยปรากฏเป็นภาพรวมๆ เช่น “อาณาประชาราษฎร์” “พสกนิกร” “ไพร่” หรือ “พลังมวลชน” โดยไม่มีใครรู้ หรือมีใครสนใจ ว่าคนเหล่านี้เป็นใคร มีอัตลักษณ์ ความคิด หรือความมุ่งหวังต้องการอย่างไร ก็กลับเริ่มมีตัวตนหรือภาพลักษณ์ที่ชัดเจนขึ้น

พัฒนาการนี้ในสังคมไทยน่าสนใจไม่น้อย เราคุ้นเคยกับ “ประวัติศาสตร์ชาติ” โดยเฉพาะที่เป็นเรื่องราวของอาณาจักรที่ถูก “เล่า” ให้มีวิวัฒนาการสืบเนื่องตั้งแต่สุโขทัย อยุธยา ธนบุรี มาจนถึงรัตนโกสินทร์ เรื่องราวของภูมิภาคหรือท้องถิ่น ตลอดจนอาณาจักรและแว่นแคว้นที่มิได้เป็นส่วนหนึ่งของวิวัฒนาการของ “ประวัติศาสตร์ชาติ” มักจะถูกมองข้าม หรือมิฉะนั้นเรื่องราวเหล่านี้ก็จะถูก “เล่า” จากศูนย์กลางของอาณาจักรที่อยู่ในกระแสหลักของวิวัฒนาการของประวัติศาสตร์ชาติดังกล่าว ความสนใจเรื่องราวของท้องถิ่นหรือภูมิภาคต่างๆ ของไทยซึ่งความจริงมีมานานแล้ว

---

[58] Jeremy Black and Donald M MacRaild, *Studying History* (London: Macmillan, 1997): 90

จึงเป็นเห็นได้ชัดว่าเป็นความสนใจจาก “ส่วนกลาง” ที่ต้องการควบคุมหรือครอบงำส่วนที่ห่างไกลออกไปของราชอาณาจักรเหล่านี้

เรื่องราวที่สะท้อนความสนใจดังกล่าว ที่มีมาตั้งแต่ก่อนการปฏิรูปการปกครองสมัยรัชกาลที่ 5 เช่น *พงศาวดารโยนก* ของพระยาประชากิจกรจักร (แช่ม บุนนาค) *พงศาวดารมณฑลอีสาน* ของหม่อมอมรวงษ์วิจิตร และ *พงศาวดารเมืองสงขลา* ของเจ้าพระยาวิเชียรคีรี (บุญสังข์) นอกจากจะมีจำนวนน้อยมากแล้ว ยังสะท้อนมุมมองและจัดทำขึ้นเพื่อประโยชน์ของศูนย์อำนาจส่วนกลางเป็นหลัก ผลงานอย่างเช่น *ประวัติศาสตร์อีสาน* ซึ่ง “เป็นงานที่เขียนขึ้นโดยคนท้องถิ่นที่มีเชื้อสายเจ้านายเก่า โดยอาศัยหลักฐานประวัติศาสตร์พื้นเมืองในท้องถิ่นเป็นหลัก...[และ] อาจจะเป็นการสะท้อนให้เห็นถึงความพยายามของคนในท้องถิ่นในการยืนยันถึงประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมที่ยาวนานของท้องถิ่นอีสานเป็นครั้งแรก”[59] นับว่าหาได้ยากยิ่ง

ประมาณ 3 ทศวรรษที่ผ่านมานี่เอง ที่มีความเคลื่อนไหวไปในทิศทางของการให้ความสนใจเรื่องราวของท้องถิ่นมากขึ้น พัฒนาการดังกล่าวนี้ ซึ่งสะท้อนความตื่นตัวของกระแสความต้องการที่จะมี “ตัวตน” ของท้องถิ่นหลากหลาย ทำให้เห็นข้อจำกัดของการเขียนประวัติศาสตร์แบบ “จากบนมาล่าง” หรือจากศูนย์กลางสู่ท้องถิ่นหรือภูมิภาคที่ห่างไกลต่างๆ ที่มักจะทำให้ขาดทั้งความเข้าใจและ “ความเห็นอกเห็นใจ” คนอื่นๆ โดยเฉพาะคนที่อยู่ “ชายขอบ” ไม่ว่าจะในทางภูมิศาสตร์ หรือในทางสังคมวัฒนธรรม (เช่น คนที่อยู่นอกกลุ่มชาติพันธุ์หลัก) ก็ตาม การขยายแวดวงความสนใจออกไปยังมีนัยสำคัญในแง่ของแนวทางการศึกษาค้นคว้าด้วย นั่นคือ ทำให้มีการขยายขอบเขตของการใช้หลักฐานทางประวัติศาสตร์ให้ครอบคลุมไปถึงตำนาน นิทาน คำบอกเล่า และแหล่งข้อมูลท้องถิ่นอื่นๆ ด้วย

> ...นับจากปี 2529 ได้มีการจัดสัมมนาทางวิชาการเพื่อถกเถียงเรื่องของท้องถิ่นตามวิทยาลัยครูต่างๆ อย่างสม่ำเสมอ รวมทั้งการแสวงหาและรวบรวมเอกสารท้องถิ่น นิทาน ศิลปะ ตำนานพื้นบ้าน มาเก็บรักษาไว้ในศูนย์วัฒนธรรมท้องถิ่นสำหรับการวิจัย...ก็มีการตื่นตัวอย่างมาก เริ่มจากวิทยานิพนธ์ ที่กระจายเนื้อเรื่องออกไปนอกบริเวณลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา ซึ่งเป็นที่ตั้งของเมืองใหญ่ และที่ตั้งของรัฐแห่งชาติของไทย มีการศึกษาเรื่องการปกครองท้องถิ่น การปกครองหัวเมืองและประเทศราช เทศาภิบาล การพัฒนาท้องถิ่น บทบาทของคนต่างชาติในท้องถิ่น และเรื่องรวมๆ ที่เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของล้านนา หัวเมืองภาคใต้ อีสาน รวมทั้งภาคกลาง...นอกจากนี้ ยังมีงานวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของอำเภอ หรือ

---

[59] แถมสุข นุ่มนนท์ และคณะ *สถานภาพงานวิจัยสาขาประวัติศาสตร์ในประเทศไทยระหว่าง พ.ศ. 2503-2539* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์ 2544): 142

> จังหวัดต่างๆ ในเมืองไทย ซึ่งเขียนโดยนักวิชาการในพื้นที่...งานวิจัยเหล่านี้มีลักษณะคล้ายกัน คือ เป็นเรื่องสถานภาพปัจจุบันของท้องถิ่น ความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ ประเพณีและวัฒนธรรม วัด ประเพณีทางพุทธศาสนา ประเพณีท้องถิ่น ภาษาพูด และประวัติบุคคลสำคัญ[60]

กระแสความสนใจเรื่องของท้องถิ่นยังคงดำเนินอยู่ต่อมาจนถึงปัจจุบัน นอกจากนี้ ในช่วงระยะประมาณ 1 ทศวรรษที่ผ่านมานี้ เราก็ได้เห็นความเคลื่อนไหวในแนวทางของการขยายความสนใจไปสู่คน “ชายขอบ” อื่นๆ รวมทั้งประวัติศาสตร์สังคมในมิติต่างๆ กล่าวคือ ความสนใจเรื่องราวของท้องถิ่นได้แตกแขนงออกไปเป็นการศึกษาเรื่องราวของวิถีชีวิตด้านต่างๆ ของคนและชุมชนในสังคม เรื่องราวตั้งแต่ห้างสรรพสินค้า ภาพยนตร์ รถยนต์ ไปจนถึงรูปแบบการบริโภคหรือวิถีชีวิตไม่ว่าจะในด้านใด สามารถจะกำหนดให้เป็นประเด็นในการศึกษาค้นคว้าและวิจัยทางประวัติศาสตร์ได้ทั้งสิ้น ความเคลื่อนไหวที่โดดเด่นอย่างมากเช่นกันในกระแสประวัติศาสตร์สังคม คือ เรื่องของสตรี (feminism) ซึ่งรวมไปถึงประเด็นด้านสถานะหรือสภาวะของเพศในสังคม (gender) ด้วย

อีกแนวทางหนึ่งในกระแสเดียวกันนี้ คือ การหันมาให้ความสนใจเรื่องราวของ “คนเล็กๆ” (small man) ไม่น้อยไปกว่าเรื่องราวของ “มหาบุรุษ” (great man) ที่เคยเชื่อกันว่าเป็นตัวนำการเปลี่ยนแปลงสำคัญทางประวัติศาสตร์ ดังข้อสังเกตของ Jeremy Black and Donald M MacRaild ที่ได้อ้างถึงข้างต้นว่า “พร้อมๆ กับการมีหลุยส์ที่ 14 นโปเลียน หรือเดอโกล ก็ยังมีชีวิตธรรมดาๆ อีกเป็นจำนวนล้านๆ ที่รอการรื้อฟื้นขึ้นมา ชีวิตทั้งหลายเหล่านี้เอง...ที่ประกอบกันขึ้นมาเป็น ‘ชาติ’ หรือ ‘ประชาชน’...”

จากอิทธิพลของแนวทางดังกล่าว สิ่งที่ได้รับความสนใจมากที่สุดในปัจจุบัน จึงดูจะเป็นประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรม ซึ่งสะท้อนความสนใจที่มีต่อกลุ่มเฉพาะและกลุ่มย่อยในสังคม รวมทั้งกลุ่มที่อยู่ชายขอบ ไม่ว่าจะในด้านเชื้อชาติ ชาติพันธุ์และวัฒนธรรม เพศ ชนชั้น ท้องถิ่น และอื่นๆ นักประวัติศาสตร์ศึกษาเรื่องราวเหล่านี้ไม่เพียงเฉพาะจากแง่มุมที่เป็นความสนใจทางวิชาการโดยตรงเท่านั้น แต่มักจะมีสำนึกทางการเมืองและอุดมการณ์เข้ามาเกี่ยวข้องอยู่ด้วย โดยเฉพาะอุดมการณ์ที่ว่าด้วยเรื่อง “เพศ เชื้อชาติ ชนชั้น” (gender, race, class) ที่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่เรียกว่า “การเมืองว่าด้วยอัตลักษณ์” (identity politics)[61] กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ประวัติศาสตร์

---

[60] *เรื่องเดียวกัน*: 121-122

[61] Elisabeth Fox-Genovese, “History in a Postmodern World”, in Elisabeth Fox-Genovese and Elisabeth Lasch-Quin (eds), *Reconstructing History: The Emergence of a New Historical Society* (New York/London: Routledge, 1999): 44-45

ได้เข้ามามีส่วนสำคัญในการเป็นปากเป็นเสียงและส่งเสริมความมุ่งหวังต้องการของกลุ่มต่างๆ เหล่านี้

แน่นอน ประวัติศาสตร์กับความเป็นชาติคงยากจะแยกจากกันได้ แม้กระทั่งเหตุการณ์ในอดีตบางอย่างก็ยังเป็นที่จดจำเป็นส่วนหนึ่งของสำนึกหรือความเชื่อเกี่ยวกับความเป็นชาติ (national myth)[62] ประวัติศาสตร์มีความสำคัญต่อการสร้างสำนึกความเป็นชาติโดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับรัฐที่ "เกิดใหม่" ภายหลังสมัยอาณานิคม หรือในกรณีของไทยที่ต้องการให้มีการยอมรับความเป็นชาติในช่วงที่ต้องเผชิญกับการคุกคามของจักรวรรดินิยมตะวันตก อย่างไรก็ดี ปัญหาสำคัญทั้งในอดีตและปัจจุบันก็คือ "ความเป็นชาติ" นั้นมีลักษณะเลื่อนไหลอย่างมากจนยากจะหาศูนย์รวมที่แน่นอนได้ เช่น ตลอดระยะเวลายาวนานในประวัติศาสตร์ของยุโรป "พรมแดนปรับเปลี่ยนไปมา...ชาติต่างๆ รวมตัวกัน จากนั้นก็สูญสลายไป แล้วก็รวมตัวกันใหม่อีก"[63] เราเพิ่งจะได้เห็นการแยกตัวครั้งล่าสุดในเดือนกุมภาพันธ์ 2008 นี้เอง คือ การแยกตัวเป็นรัฐเอกราชของโคโซโวจากเซอร์เบีย

แม้ว่าการรวมตัวและแยกตัวดูจะเป็นส่วนหนึ่งในเรื่องราวของ "ความเป็นชาติ" มาโดยตลอดระยะเวลาในประวัติศาสตร์ แต่ในยุคสมัยของเราแนวโน้มที่โดดเด่นน่าจะเป็นเรื่องของสำนึกความเป็นชาติที่เปลี่ยนจุดเน้นจาก "ชาติ" ที่เป็นสำนึกร่วมและเป็นศูนย์รวมกลุ่มชนขนาดใหญ่และมักจะมีความหลากหลายไว้ด้วยกันมาเป็น "ชาติ" ที่ผูกพันกับชาติพันธุ์หรือท้องถิ่นย่อยมากขึ้น ปรากฏการณ์เช่นนี้กำลังเกิดขึ้นทั่วไป และกลายเป็นกระแสที่ทรงพลังขึ้นเรื่อยๆ "ประวัติศาสตร์ชาติ" จึงมักไม่ใช่เรื่องราวของชาติ กษัตริย์ ราชวงศ์ หรือชนชั้นนำในสังคม ที่เคยเป็นพลังยึดเหนี่ยวชาติหรือรัฐที่เป็นศูนย์รวมขนาดใหญ่ แต่เปลี่ยนมาเป็นเรื่องราวของ "ท้องถิ่น" หรือ "กลุ่มชาติ" ระดับเล็กลง ดังที่ได้กล่าวแล้ว

ปัจจุบันเรื่องราวของ "ชาติ" ที่ถูกกดขี่หรือแม้กระทั่งฆ่าล้างเผ่าพันธุ์โดยกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่อยู่ภายในรัฐเดียวกัน (โดยเฉพาะที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์หลักในรัฐนั้น) ยังคงมีอยู่อย่างกว้างขวางในทุกภูมิภาคของโลก โดยที่การกดขี่เข่นฆ่าเช่นนี้ก็มักเป็นสาเหตุหลักของการพยายามจะแยกตัวของ "ชาติ" ที่ถูกกดขี่เข่นฆ่า แต่ในขณะเดียวกัน เราคงต้องยอมรับว่า แนวโน้มหลักขณะนี้น่าจะอยู่ที่

---

[62] เช่น "การยุทธ์แห่งโคโซโว" (The Battle of Kosovo) ในเดือนมิถุนายน ๑๓๘๙ ระหว่างกลุ่มผู้นำชาวเซิร์บและจักรวรรดิออตโตมัน ที่แม้เซิร์บจะเป็นฝ่ายแพ้ แต่เหตุการณ์นี้ก็ยังเป็นที่จดจำเป็นส่วนหนึ่งของความเชื่อเกี่ยวกับความเป็นชาติของชาวเซิร์บมาโดยตลอด เมื่อโคโซโว ซึ่งประชากรส่วนใหญ่มีเชื้อสายอัลเบเนีย ประกาศเอกราชในเดือนกุมภาพันธ์ 2008 ก็มีการอ้างถึงเหตุการณ์นี้ในการสร้างกระแสต่อต้านของชาวเซิร์บทั้งในโคโซโวและเซอร์เบีย

[63] Kevin Wilson and Jan van der Dusses, "Introduction to Book 1" in Kevin Wilson and Jan van der Dussen (eds), *The History of the Idea of Europe* (London and New York: Routledge,1995): 9

“ชาติ” ที่เป็นศูนย์รวมขนาดใหญ่กำลังถูก “คุกคาม” โดยกระแสชาตินิยมระดับย่อยในลักษณะของการต่อต้านรูปแบบต่างๆ ไปจนถึงการพยายามแยกตัวเป็นอิสระ

ประวัติศาสตร์มักจะถูกนำไปอ้างเพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่การแยกตัวเป็นอิสระ โดยที่ปัญหาสำคัญก็มิได้อยู่ที่ความถูกต้องชัดเจนในแง่หลักฐานทางประวัติศาสตร์ หากแต่เป็นเรื่องของสำนึกหรือความเชื่อเกี่ยวกับความเป็นชาติอย่างที่ได้กล่าวแล้ว ในยุคสมัยที่ประวัติศาสตร์มิได้ถูกผูกขาดโดยกลุ่มหรือชนชั้นนำในชาติอีกต่อไป หากแต่กลายมาเป็นของกลุ่มหรือท้องถิ่นเฉพาะต่างๆ ที่ต้องการมีเรื่องราวของตนเอง หรือต้องการเล่าเรื่องราวของตนด้วยตัวเองตามแนวทางที่ตนต้องการ ประวัติศาสตร์ที่มีส่วนสำคัญในการ “สร้างชาติ” (หรือ “รับใช้อำนาจ” อย่างที่มักกล่าวกัน) กำลังจะกลับเป็น “ประวัติศาสตร์” คุกคามหรือทำลาย “ความเป็นชาติ” อย่างที่เราเคยเข้าใจกันมากกว่า โดยเฉพาะหาก “สำนึกความเป็นชาติ” ในลักษณะนี้ถูกประณามว่าเป็นสิ่งชั่วร้าย

ความเคลื่อนไหวต่างๆ เหล่านี้ บ่งบอกอย่างชัดเจนว่า ประวัติศาสตร์มิได้ถูกผูกขาดโดยกลุ่ม ชนชั้น หรือท้องถิ่นใดอีกต่อไป เพราะแต่ละกลุ่ม ชนชั้น และท้องถิ่น ไม่ว่าจะอยู่ในศูนย์กลางหรือชายขอบ ต่างก็ต้องการมีเรื่องราวของตนเอง หรือต้องการเล่าเรื่องราวของตนด้วยตัวเองตามแนวทางที่ตนต้องการ *ประวัติศาสตร์ได้ผ่านช่วงของ “ประวัติศาสตร์ชาติ” (หรือ “ชาตินิยม”) เข้าสู่ยุคสมัยที่ดูจะเป็นการรับใช้ “ความหลากหลาย” มากกว่าจะมุ่งเน้นไปที่สถาบัน กลุ่ม หรือชนชั้นใดโดยเฉพาะ*

(5)

ประวัติศาสตร์ยากที่จะเขียนขึ้นโดยไม่เกี่ยวข้องเชื่อมโยงกับประสบการณ์ (หรือแม้กระทั่งความต้องการ) ของปัจจุบัน ในยุคสมัยของเรา การศึกษาประวัติศาสตร์มีความหลากหลายทั้งในด้านเนื้อหาและแนวทาง ในประเทศไทยการศึกษาประวัติศาสตร์ได้ขยายขอบเขตความสนใจออกไปอย่างสอดคล้องกับกระแสความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นทั้งในโลกและในบริบทของสังคมไทย ความเกี่ยวข้องเชื่อมโยงของประวัติศาสตร์กับปัจจุบันเป็นเหตุผลส่วนหนึ่งที่ทำให้เรื่องราวทางประวัติศาสตร์ยังมี “ชีวิต” โดยเฉพาะในแง่ที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อให้สอดคล้อง ส่งเสริมหรือจรรโลงความมุ่งหวังต้องการต่างๆ

พัฒนาการและความเคลื่อนไหวที่ส่งผลให้มีการขยายขอบเขตความสนใจในการศึกษาค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ออกไปอย่างมาก ดังได้กล่าวแล้วนั้น ถือได้ว่าสะท้อนหรือสอดคล้องกับบริบทสังคมหลังสมัยใหม่ ที่ให้ความสำคัญต่อการเรียกร้องทั้งการมีลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรม ความเป็นท้องถิ่น และความแตกต่างหลากหลาย ไม่ว่าจะในแง่ของ “เพศ” “เชื้อชาติและชาติพันธุ์” หรือ “ชนชั้น” ประวัติศาสตร์ถือได้ว่าอยู่ในช่วงของความเปลี่ยนแปลงสำคัญอีกครั้งหนึ่ง ซึ่งส่งกระทบต่อทั้งสำนึกทางประวัติศาสตร์และสถานะทางวิขาการของสาขาวิชานี้เลยทีเดียว

การให้ความสนใจต่อเรื่องเฉพาะและความแตกต่างหลากหลาย เห็นได้ชัดว่าเป็นสำนึกความเข้าใจ และท่าทีใหม่เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ นั่นคือ เป็นความเปลี่ยนแปลงสำคัญจากประวัติศาสตร์ที่สะท้อนมุมมองของชาติ ชนชั้นนำ หรือศูนย์กลาง ซึ่งมักจำกัดขอบเขตความสนใจอยู่ที่เรื่องราวที่เห็นว่าเป็น “เรื่องใหญ่” หรือมีความสำคัญ เช่น การทูต การเมือง ศาสนา ภูมิปัญญา (จึงมักถูกกล่าวหาและประณามว่าเป็นแบบอย่างของอนุรักษ์นิยมทางปัญญาและทางการเมือง เพราะปิดกั้นการแสดงออกซึ่งการมีสิทธิมีเสียงของกลุ่มและฝ่ายต่างๆ โดยเฉพาะ “คนเล็กๆ” และมุ่งรับใช้สถาบันหลักหรือชนชั้นนำในสังคมเป็นสำคัญ) มาเป็นเรื่องราวทางสังคมและวัฒนธรรม ที่ในบางกรณีเป็นเรื่องเฉพาะมากๆ จนบางคนอาจมองว่าเป็นเรื่องไร้สาระ หรือทำให้ประวัติศาสตร์สูญเสียสถานะความเป็นวิชาการสำคัญ[64]

ความจริงนั้น อิทธิพลของความคิดหลังสมัยใหม่ได้สั่นคลอนทั้งความเชื่อและความเข้าใจพื้นฐานเกี่ยวกับประวัติศาสตร์เลยทีเดียว ที่สำคัญคือ การที่ประวัติศาสตร์ถูกเรียบเรียงขึ้นโดยภาษาหรือเป็น “เรื่องเล่า” (narrative) ซึ่งนักประวัติศาสตร์ไม่คิดว่าจะมีปัญหาในการ “สื่อ” หรือนำเสนอ “ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์” จากหลักฐานข้อมูลหากยึดมั่นใน “หลักการใช้หลักฐาน” (canon of evidence) และมีความหนักแน่นใน “สำนึก” แห่งความเป็นวิชาชีพของสาขาวิชานี้ กำลังทำให้ประวัติศาสตร์แยกไม่ออกจาก “เรื่องเล่า” อื่นๆ รวมทั้งนวนิยาย นั่นคือ อิทธิพลของความคิดหลังสมัยใหม่ ทำให้ความเชื่อที่ว่า การสืบค้นอดีตอย่างเป็นระบบและด้วยความหนักแน่นเที่ยงตรงทางวิชาการ จะทำให้เราเข้าถึงอดีตอย่างถูกต้องใกล้เคียงกับ “ความเป็นจริง” มากที่สุด ดูจะถูกสั่นคลอนอย่างมากในยุคนี้[65]

ปรากฏการณ์อีกประการหนึ่ง ซึ่งอาจถือได้ว่าสะท้อน “บรรยากาศ” หรือ “อารมณ์” หลังสมัยใหม่เช่นกัน ได้แก่ ลักษณะความสนใจเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ของผู้คนในยุคสมัยของเรา ลักษณะความสนใจดังกล่าวนี้ ดูจะมีความขัดแย้งกันอยู่ในตัว กล่าวคือ ด้านหนึ่งนั้น เรารู้สึกว่าคนในยุคสมัยของเรารับรู้ หรือมีความรู้ทางประวัติศาสตร์แม้กระทั่งที่เกี่ยวกับชาติของตนเองน้อยมาก อย่างน้อยเมื่อเทียบกับคนรุ่นก่อนๆ ปรากฏการณ์ของคนรุ่นใหม่ที่ไม่รู้หรือไม่สนใจประวัติศาสตร์ รวมทั้งเรื่องราวของชาติตนเอง เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นทั่วไป แต่ในขณะเดียวกันนั้น เรื่องราวทางประวัติศาสตร์กลับถูกหยิบยกมานำเสนอในลักษณะที่สะท้อนความต้องการระลึก

---

[64] ตัวอย่างงานศึกษาค้นคว้าที่สะท้อนสำนึกหรือ “มาตรฐานใหม่” ทางประวัติศาสตร์ ได้แก่ “A Dual-Gendered Perspective on Eighteenth Century Advice and Behaviour”, “Constructing Menstruation”, “Rationalising the Body” “The Ambiguities of Embodiment in Early America” Marc Trachtenberg, “The Past under Siege: A Historian Ponders the State of His Profession – And What to Do about it”, in Fox-Genovese and Lasch-Quin (eds), *Reconstructing History*: 9-10

[65] โปรดดูประเด็นเรื่องนี้ใน ธีระ นุชเปี่ยม “‘Postmodernist History’ วิกฤตหรือความก้าวหน้าของประวัติศาสตร์” *จุลสารไทยคดีศึกษา* ปีที่ 18 ฉบับที่ 4 (พฤษภาคม-กรกฎาคม 2545): 38-54

ถึงอดีต (nostalgia) เช่นที่ปรากฏในภาพยนตร์ สื่อโฆษณา หรือแม้กระทั่งรูปแบบทางสถาปัตยกรรมและการตกแต่งภายในอาคาร

ในบางประเทศ เช่น สหรัฐอเมริกา (หรืออาจจะเช่นเดียวกับประเทศอื่นๆ ทั่วโลก) การเรียนประวัติศาสตร์ได้รับความสนใจน้อยลง (เนื้อหาวิชาด้านประวัติศาสตร์ที่สอนในสถาบันการศึกษามีน้อยลงมาก) กว่ายุคสมัยใดในช่วงศตวรรษที่ผ่านมา แต่ในขณะเดียวกันนั้น ปรากฏการณ์ที่อาจจะเรียกว่าเป็น “ความโหยหาประวัติศาสตร์” (appetite for history) กลับมีเพิ่มมากขึ้นอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อน ดังปรากฏรายการหรือแม้แต่ “ช่องทีวี” เฉพาะที่เสนอเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ นอกจากนั้นยังมีภาพยนตร์และสารคดีประวัติศาสตร์ การนำเรื่องราวทางประวัติศาสตร์มาสร้างขึ้นใหม่รูปแบบที่เรียกว่า “docodramas” (กึ่งสารคดีกึ่งละคร) การออกนิตยสารทางประวัติศาสตร์ และแม้กระทั่งชมรมหรือสมาคมทางวิชาการด้านประวัติศาสตร์ (historical societies) ก็มีจำนวนมากกว่าเมื่อ 60 ปีที่แล้วถึง 3 เท่า[66]

อย่างไรก็ดี ปรากฏการณ์ที่อาจส่งผลกระทบต่อประวัติศาสตร์มากที่สุด คือความสัมพันธ์ที่เปลี่ยนไประหว่างประวัติศาสตร์และนวนิยาย งานเขียนทั้ง 2 ประเภทความจริงแล้วมีลักษณะร่วมที่ทำให้บางครั้งยากจะแยกออกจากกันได้ เพราะต่างก็เป็นผลมาจากการเรียบเรียงปะติดปะต่อจนเป็นสาระหรือเรื่องราวที่มีความหมาย แม้ว่าเรื่องราวทางประวัติศาสตร์จะอยู่บนรากฐานของหลักฐานและข้อมูลซึ่งมีระเบียบวิธีที่เคร่งครัดในนำมาใช้อ้างอิง แต่นักคิดบางคน เช่น Hayden White ก็เห็นว่า กระบวนการสร้างหรือเรียบเรียงเรื่องราวทางประวัติศาสตร์นั้นไม่ได้ต่างไปจาก (หรืออาจจะเรียกได้ว่าเป็นรูปแบบหนึ่ง) ของการแต่งเรื่อง (fiction-making) ทั่วไปนั่นเอง ดังนั้นประวัติศาสตร์จะแตกต่างอย่างแท้จริงจาก “เรื่องแต่ง” ได้อย่างไร[67] นอกจากนั้น ในแต่ละยุคสมัยของพัฒนาการทางความคิดเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ (หรือในแต่ละวัฒนธรรม) จุดเน้นระหว่าง “การเล่าเรื่อง” (story-telling) และ “ความเป็นจริง” (truth) ก็สลับกันไปมา กล่าวคือ ในบางยุคสมัย (หรือบางวัฒนธรรม) จุดเน้นจะอยู่ที่การเล่าเรื่อง ในขณะที่อีกบางยุคสมัย (หรือในวัฒนธรรมอื่นที่ต่างไป) จะให้ความสำคัญกับ “ความเป็นจริง” มากกว่า[68]

แม้กระทั่งยุโรปในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ก็ยังมีความแตกต่างในจุดเน้นระหว่าง 2 มิติที่กล่าวข้างต้น นั่นคือ เมื่อภาคพื้นยุโรปที่นำโดยมหาวิทยาลัยเบอร์ลิน มีการ “ปฏิวัติ” แนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์โดยมีจุดเน้นที่การศึกษาวิเคราะห์ข้อมูลต่างๆ ในประเทศอังกฤษประวัติศาสตร์ยังคงได้รับการตอกย้ำโดยนักประวัติศาสตร์เองว่า เป็นวรรณศิลป์ (literary art)

---

[66] Lukacs, *At the End of an Age*: 78

[67] Keith Jenkins, *On ‘What Is History?: From Carr and Elton to Rorty and White* (London and New York: Routledge, 1995): 134-179

[68] Arnold, *History*: 45

มากกว่า เช่น Thomas Babington Macaulay (ค.ศ. 1800-1859) ผู้เขียน *History of England* (4 เล่ม ตีพิมพ์ออกมาในช่วง ค.ศ. 1848-1855) มุ่งหวังที่จะสร้างอารมณ์แก่ผู้อ่านจนกระทั่งในบางครั้งสิ่งที่เขานำเสนอในงานประวัติศาสตร์ เกือบจะมาจากจินตนาการล้วนๆ[69]

ความสนใจเรื่องราวทางประวัติศาสตร์และความนิยมในเรื่องแต่งประเภทนวนิยาย (novel) พัฒนามาด้วยกันประมาณ 250 ปีมาแล้ว สิ่งที่น่าสังเกตอย่างยิ่งในเรื่องนี้คือ ทั้งประวัติศาสตร์และนวนิยายดูจะเกี่ยวข้องกับสำนึกทางประวัติศาสตร์ในแง่ที่เป็นการกระตุ้นความสนใจเรื่องราวของ “คนและเหตุการณ์” ที่เป็นจริง (หรือเสมือนจริง) ที่คนอ่านสามารถจะนำมาเทียบกับตัวตนของเขาเองได้ในแง่ใดแง่หนึ่ง ไม่ใช่ตัวตนที่อยู่ในเรื่องเล่าแบบตำนานหรือนิทานปรัมปรา (mythical)[70]

นวนิยายอิงประวัติศาสตร์ที่ปรากฏขึ้นตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 19 สะท้อนความสนใจที่เกิดจากสำนึกเช่นนี้อยู่ไม่น้อย ผู้เขียนสามารถสร้างหรือแต่งเรื่องราวหลากหลายขึ้นมาโดยอิงภูมิหลังที่เต็มไปด้วยสีสันที่ “มีชีวิต” ของทั้งคนและเหตุการณ์ในอดีต อย่างไรก็ดี เมื่อถึงยุคสมัยของเรา ความสัมพันธ์ระหว่างประวัติศาสตร์และนวนิยายกลับทิศทางกัน กล่าวคือ แทนที่ประวัติศาสตร์จะเป็น “ภูมิหลัง” ให้แก่เรื่องราวที่แต่งขึ้น “ประวัติศาสตร์” กลับกลายมาเป็นเรื่องหลักที่มีการสร้างตัวบุคคลและเหตุการณ์เสริมแต่งเข้าไปในเรื่องราวทางประวัติศาสตร์

> นักเขียนทุกประเภทต่างก็ได้พยายามทดลองในแนวนี้...สิ่งที่พวกเขาทำ ก็คือกลับทิศทางของนวนิยายอิงประวัติศาสตร์เสียใหม่ จากที่มีประวัติศาสตร์เป็นภูมิหลังที่เต็มไปด้วยสีสัน สำหรับนักเขียนนวนิยายในศตวรรษที่ 20 ประวัติศาสตร์กลายมาเป็นส่วนที่เป็นสาระสำคัญ เพราะเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ดึงดูดความสนใจของพวกเขา...[ดังนั้น] พวกนี้จึงผสมผสานประวัติศาสตร์เข้ากับเรื่องแต่งอย่างไม่ถูกต้องชอบธรรม และบางครั้งก็อย่างไม่ซื่อสัตย์สุจริต...พวกเขาใช้วิธีการผนวกบิดเบือน ผันแปรกลับกลายทั้งคำพูดและการกระทำหลากหลาย แล้วบอกว่านี่เป็นคำพูดและการกระทำของบุคคลในประวัติศาสตร์ ไม่ว่าจะเป็นลินคอล์น วิลสัน รูสต์เวลต์ เคนเนดี ที่มีตัวตนอยู่จริงๆ[71]

ปัจจุบันเรามีเรื่องราวที่แยกแยะได้ยากขึ้นระหว่าง “เรื่องจริง” ในความหมายของเรื่องราวที่เป็นผลจากการสืบค้นหลักฐานข้อมูลอย่างเป็นระบบ และ “เรื่องแต่ง” ที่เกิดจากความจงใจสร้างตัวบุคคลและเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ขึ้นมา โดยเฉพาะด้วยการสอดแทรกตัวบุคคลและ

---

[69] Arthur Marwick, *The Nature of History* (London: Macmillan, 1970): 43-44

[70] Lukacs, *At the End of an Age*: 79

[71] *เรื่องเดียวกัน*: 80

เหตุการณ์เหล่านี้เข้าไปในเรื่องราวที่เข้าใจกันว่าเป็น “เรื่องจริง” ทางประวัติศาสตร์[72] ประเด็นที่น่าพิจารณาประการหนึ่งคือ การที่เรื่องราวทางประวัติศาสตร์มี “ช่องว่าง” ด้านหลักฐานข้อมูลอยู่มาก น่าจะเป็นแรงกระตุ้นสำคัญที่ทำให้เกิดการใช้จินตนาการสร้างเรื่องราวเสริมแต่งเข้าไป[73] นั่นคือ ช่องว่างด้านหลักฐานทางประวัติศาสตร์ได้ถูกแทนที่โดย “จินตนาการ” ก่อให้เกิดความสับสนหรือเข้าใจผิดของคนทั่วไประหว่างสิ่งที่เข้าใจกันว่าเป็น “เรื่องจริง” แต่ยังไม่มีหลักฐานข้อมูลยืนยันแน่ชัดสมบูรณ์ และ “เรื่องแต่ง” ที่มาจากเค้ามูลทางประวัติศาสตร์และจินตนาการที่เสริมเข้าไปเพื่อให้ได้ภาพที่สมบูรณ์เจิดจ้าและมีสีสัน

ประเด็นสำคัญในเรื่องนี้ก็คือ ในเมื่อเราไม่มีวันทราบได้แน่ชัดว่า “ความเป็นจริงในอดีต” ที่แท้นั้นคืออะไร “ความเป็นจริง” เช่นนี้ก็แยกไม่ออกจากความเป็นจริงใน “สำนึกทางประวัติศาสตร์” หรือในความรู้สึกนึกคิดของคนร่วมสมัยของเรา มีบุคคลในประวัติศาสตร์มากมาย ซึ่งตัวตนจริงๆ ในทางประวัติศาสตร์ยังอยู่บนพื้นฐานของหลักฐานข้อมูลที่ยังน่าเคลือบแคลง ไม่ว่าจะเป็น Shakespeare พระสุริโยทัย หรือท้าวสุรนารี แต่ “ความเป็นจริง” ของบุคคลเหล่านี้ซึ่งอยู่ในสำนึกของคนร่วมสมัยอย่างน้อยบางส่วน ยากจะปฏิเสธหรือล้มล้างได้ว่ามีอยู่จริง ช่องว่างสำหรับจินตนาการทางประวัติศาสตร์จึงคงดำรงอยู่ตลอดไป

การที่เรื่องราวทางประวัติศาสตร์ในรูปแบบนี้ (หากยังเรียกว่าเป็น “ประวัติศาสตร์”) ซึ่งต่างกับ “นวนิยายอิงประวัติศาสตร์” ดั้งเดิม ได้รับความนิยมมากขึ้นน่าจะถือว่าเป็นความสอดคล้องกับสำนึกหรืออารมณ์ของคนร่วมสมัยของเราอย่างสำคัญ กล่าวคือ เป็นการสะท้อนลักษณะของสังคมบริโภคนิยมของสังคม “หลังสมัยใหม่” ที่ไม่สนใจแยกแยะอะไรจริง อะไรเท็จ เป็นสังคมที่มุ่งที่ความสนุกสนาน (playfulness) โดยเฉพาะในสิ่งที่จะเร้าอารมณ์ความรู้สึก มากกว่าจะมีความจริงจัง (seriousness)

ในสังคมเช่นนี้ ประวัติศาสตร์ที่ผ่านสื่อบันเทิงต่างๆ โดยเฉพาะภาพยนตร์และการ์ตูน จึงได้รับการต้อนรับอย่างดี ปัจจุบันเราได้เห็นกระแสการรับรู้เรื่องราวเกี่ยวกับอดีต ที่ไปไกลถึงขั้นนำเอาเรื่องราวในประวัติศาสตร์ เช่น “พระศรีสุริโยทัย” “บางระจัน” และแม้กระทั่ง “สมเด็จพระนเรศวรมหาราช” มาเสริมแต่งรายละเอียดอย่างจงใจไม่ว่าจะในแง่ของเรื่องราวและตัวบุคคล จนทำให้ความแตกต่างระหว่าง “ประวัติศาสตร์” กับ “เรื่องแต่ง” (โดยเฉพาะระหว่างตัวบุคคลที่เข้าใจหรือสันนิษฐานว่ามีตัวตนอยู่จริงๆ ในอดีตและ “ตัวละคร” ที่เสริมแต่งเข้าไปในเรื่องราว) แยกออก

---

[72] ผลจากพัฒนาการดังกล่าวนี้คือ การมีงานเขียนประเภทใหม่ที่เป็นการผสมผสานของข้อเท็จจริงและเรื่องราวที่เสริมแต่งเข้าไป เรียกว่า “faction” [fact + fiction] *เรื่องเดียวกัน*: 80

[73] ที่จริงแล้ว “ข้อสันนิษฐาน” ของนักประวัติศาสตร์ (ในกรณีที่มีช่องว่างด้านหลักฐานข้อมูล) ก็มีส่วนที่เป็น “จินตนาการ” อยู่ไม่น้อย แม้ว่าการใช้จินตนาการของนักประวัติศาสตร์จะอยู่รากฐานของหลักฐานข้อมูลที่มีอยู่และโดยหลักของเหตุผล ที่เรียกว่า “การสันนิษฐานอย่างมีเหตุผล” (reasoned guess) ก็ตาม

จากกันได้ยากยิ่งขึ้นทุกที *และที่สำคัญคนทั่วไปก็ไม่สนใจจะแยกแยะด้วย เพราะดูจะต้องการ "ความบันเทิง" มากกว่า "ความจริง"*

ความจริงแล้วอดีตไม่ว่าจะเป็นเรื่องราวของใครก็ตาม ยังมีชีวิตอยู่ร่วมกับคนรุ่นหลังตลอดมา อดีตอยู่กับเราในลักษณะต่างๆ เช่น เรื่องราวที่เล่าสืบทอดกันต่อๆ มาในลักษณะของนิทานหรือตำนาน เรื่องราวที่เราได้ร่ำเรียนจากหนังสือและตำรา ไปจนถึงเรื่องราวที่นำไปสร้างเป็นภาพยนตร์ การ์ตูน หรือสื่ออื่นๆ นักประวัติศาสตร์ย่อมมีบทบาทสำคัญในการทำให้อดีตยังคงมีชีวิตหล่อเลี้ยงสำนึกและความมุ่งหวังของคนในช่วงสมัยต่างๆ แต่บทบาทดังกล่าวนี้คงไม่จำกัดอยู่ที่ "นักประวัติศาสตร์อาชีพ" เท่านั้นอย่างแน่นอน นักเขียนนวนิยาย นักเขียนการ์ตูน นักสร้างภาพยนตร์ ตลอดจนนักเขียนชีวประวัติ (บางคนมีคุณลักษณะของการเป็น "นักประวัติศาสตร์อาชีพ" ด้วย) ได้เข้ามามีบทบาทในเรื่องนี้อย่างที่เรามิอาจปฏิเสธได้

บรรยากาศเช่นนี้ย่อมเป็นเรื่องท้าทายสำหรับผู้ที่คิดว่าตนเองเป็นนักประวัติศาสตร์อาชีพ ผลงานที่อาจจะเรียกในที่นี้ว่าเป็น "ประวัติศาสตร์เบาสมอง" โดยเฉพาะที่นำเสนอในสื่อบันเทิง เช่น ภาพยนตร์ สารคดี หรือนวนิยาย "พันธุ์ใหม่" อันเกิดจากการต่อเติมเสริมแต่งบุคคลและเหตุการณ์เข้าไปในเรื่องราวทางประวัติศาสตร์อาศัยการศึกษาค้นคว้าเกือบจะไม่น้อยไปกว่า หรือในบางกรณีมากกว่า การค้นคว้าวิจัยทางประวัติศาสตร์โดยทั่วไปด้วยซ้ำ[74] นอกจากนั้น การที่ประวัติศาสตร์ผูกพันไม่เพียงแต่เฉพาะกับ "ข้อเท็จจริง" แห่งอดีตเท่านั้น แต่เกี่ยวข้องกับ "สำนึกทางประวัติศาสตร์" ของปัจจุบัน ซึ่งเกี่ยวข้องเชื่อมโยงไปถึงความเข้าใจและความมุ่งหวังต้องการหลากหลาย การจะทำให้เป็นที่เข้าใจและยอมรับทั่วไป ว่า อะไรจริง อะไรเท็จ อาจจะเป็นไปไม่ได้

อย่างไรก็ดี ที่กล่าวเช่นนี้มิได้หมายความว่า เราไม่อาจแยกแยะระหว่าง "ประวัติศาสตร์" ที่เป็นการศึกษาค้นคว้าทางวิชาการอย่างแท้จริง และ "ประวัติศาสตร์เบาสมอง" ในรูปแบบต่างๆ นั้นได้ และก็คงมิได้หมายความว่า การศึกษาค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ด้วยความมุ่งหมายที่จะเข้าถึงเรื่องราวความเป็นจริงในอดีตให้มากที่สุดไม่มีความหมายอีกต่อไป ภารกิจของนักประวัติศาสตร์ในการสืบค้นอดีตอย่างเป็นระบบในเชิงวิชาการ ย่อมจะยังดำรงอยู่อย่างไม่เสื่อมคลาย และนักประวัติศาสตร์ก็ยังจะต้องทำหน้าที่*วิพากษ์ไต่สวน*กระบวนการค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ ซึ่งรวมไปถึงการวิพากษ์ล้มล้างข้ออ้างจอมปลอมว่าด้วย "ความจริงทางประวัติศาสตร์"

ประวัติศาสตร์แม้จะมิใช่ข้อเท็จจริงล้วนๆ แต่ก็เป็นที่ยอมรับและเข้าใจทั่วไปว่า แตกต่างจาก "ประวัติศาสตร์เบาสมอง" ทั้งหลาย (ที่ต้องอาศัยการศึกษาค้นคว้าเหมือนกัน) ความสำคัญมิใช่อยู่ที่การอาศัยพื้นฐานของข้อเท็จจริงจากร่องรอยหลักฐานที่หลงเหลืออยู่เท่านั้น หากแต่ยังอยู่

---

[74] ผู้สร้างภาพยนตร์ "ตำนานสมเด็จพระนเรศวรมหาราช" ได้ศึกษาเส้นทางการเดินทัพและ "ท้องที่" ที่เข้าใจกันว่าเกิดเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวกับพระองค์ท่าน เช่น "เมืองแครง" (ยังไม่ทราบแน่ชัดว่าอยู่ที่ไหน) และ "แม่น้ำสะโตง" ในเมียนมาร์ รวมทั้งทำเลที่ตั้ง "กรุงละแวก" ของกัมพูชา การศึกษาค้นคว้าเช่นนี้ นักประวัติศาสตร์น้อยคนนักจะมีโอกาสได้ทำ

ที่การมีปณิธานแน่วแน่ที่จะแสวงหา “ความจริง” ไม่ว่า “ความจริง” ที่อ้างหรือนำเสนอจะยังมีข้อสงสัยหรือถูกโต้แย้งเพียงใดก็ตาม นักประวัติศาสตร์ที่ยึดมั่นในจรรยาบรรณทางวิชาการของตนจะไม่บิดเบือนหรือปั้นแต่งเรื่องราวขึ้นอย่างจงใจ (fabrication) แล้วอ้างว่าสิ่งที่ปั้นแต่งขึ้นมานั้นเป็น “ประวัติศาสตร์”

กระนั้นก็ตาม สิ่งที่ต้องย้ำด้วยเช่นกันคือ แม้การมีปณิธานเช่นนี้จะเป็นรากฐานที่สำคัญของการศึกษาค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ แต่นักประวัติศาสตร์ก็จะต้องไม่ตัดขาดจาก “จิตวิญญาณ” ของสังคมร่วมสมัยของตนด้วย นักประวัติศาสตร์จะต้องเข้าใจสำนึกทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับกระแสเรียกร้องและความมุ่งหวังต้องการของคนหลากหลายในสังคม นักประวัติศาสตร์คงไม่จำเป็นจะต้องตามกระแสของสังคมและยุคสมัยในทุกเรื่องทุกกรณี โดยเฉพาะยิ่งไม่มีใครต้องการให้นักประวัติศาสตร์กลายมาเป็นนักเขียนนวนิยายหรือผลิตผลงานประเภท “เบาสมอง” อื่นๆ เพื่อตอบสนองการโหยหาอดีตในลักษณะที่ค่อนข้างจะไร้แก่นสารอย่างที่ปรากฏอยู่ทั่วไปในขณะนี้ สิ่งสำคัญอย่างยิ่งคือนักประวัติศาสตร์จะต้องมองให้เห็น “ภาพใหญ่” ของสังคมซึ่งนักประวัติศาสตร์ก็เป็นส่วนหนึ่งอยู่ด้วย ที่ต้องกล่าวถึงเรื่องนี้ก็เพราะพัฒนาการทางวิชาชีพของประวัติศาสตร์ ทำให้การศึกษาค้นคว้ากลายมาเป็นเรื่องเฉพาะทาง (specialised) มากยิ่งขึ้นจนทำให้คนที่จะติดตามให้ความสนใจเรื่องราวเหล่านี้น้อยลงไปทุกที

แน่นอน การศึกษาค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ในบางลักษณะมีความเป็นงาน “เฉพาะทาง” ในตัวเอง เช่น การอ่านหรือศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับจารึกภาษาโบราณ และงานค้นคว้าในเรื่องเช่นนี้ก็เป็นรากฐานที่ขาดไม่ได้ในการทำความเข้าใจอดีต ความเชี่ยวชาญเฉพาะทางเช่นนี้ความจริงแล้วหาได้ยากยิ่ง เพราะต้องอาศัยทั้งการมีใจรักและความมุ่งมั่นทุมเท ประกอบกับความรู้ความสามารถเฉพาะตัว เช่น รู้ภาษาโบราณและภาษาถิ่น (เช่น ศาสตราจารย์ ดร. ประเสริฐ ณ นคร) อย่างไรก็ดี ประเด็นในเรื่องนี้ก็คือ นักประวัติศาสตร์ต้องไม่ลืมว่า หลักฐานทางประวัติศาสตร์เช่น ศิลาจารึก อาจจะมีความหมายและความสำคัญต่อทั้งยุคสมัยที่มีการสร้างขึ้นและยุคสมัยที่มีการค้นพบและศึกษาวิเคราะห์ และความเข้าใจของเราเกี่ยวกับความหมายเหล่านี้ก็อาจเปลี่ยนไปได้เสมอด้วย นักประวัติศาสตร์ไม่จำเป็นต้องเลื่อนไหลไปกับความหมายที่เปลี่ยนแปลงไปดังกล่าว แต่อาจจะวิพากษ์ ต่อต้าน ท้าทาย หรือกำหนดความความเข้าใจเพื่อ “สื่อ” กับยุคสมัยของตนได้

ดังนั้น สิ่งที่สำคัญไม่น้อยไปกว่าการยึดมั่นในหลักฐานข้อมูลและจรรยาบรรณทางวิชาการคือ วิธีการ “เล่าเรื่อง” ของนักประวัติศาสตร์นั่นเอง กล่าวคือ ในการสืบค้นเรื่องราวเฉพาะ เช่น บุคคลในประวัติศาสตร์ ทั้งที่เป็น “คนเล็กๆ” และ “มหาบุรุษ” หรือการศึกษาวิเคราะห์ปรากฏการณ์ทางสังคมอย่างใดอย่างหนึ่ง นักประวัติศาสตร์จะต้องสามารถเชื่อมโยงเรื่องราวหรือปรากฏการณ์เฉพาะเหล่านั้นเข้ากับ “ภาพใหญ่” ที่มี “ความหมาย” เกี่ยวข้องกับสำนึกหรือวิถีชีวิตอย่างใดอย่างหนึ่งของสังคมร่วมสมัยของทั้งคนๆ นั้นและยุคสมัยของนักประวัติศาสตร์เอง เช่น ในการศึกษา

เรื่องราวของ “คนเล็กๆ” ในสังคม เราคงไม่ต้องการเพียงแต่จะรู้ว่าเขาเป็นใคร เกิด-ตาย เมื่อใด แต่คงอยากจะรู้ด้วยว่า วิถีชีวิตของเขามีร่องรอยที่สะท้อนภาพใหญ่ของสังคมแบบไหน เสมือนเมื่อเราได้เห็นแต่เพียงภาพ “รองเท้าชาวนา” ของ Van Gogh เราก็รับรู้ได้ถึงสภาพชีวิตของบุคคลที่เป็นเจ้าของรองเท้า รวมทั้งสภาพสังคมในยุคสมัยของเขา หลักฐานทางประวัติศาสตร์บางอย่างก็ไม่ต่างไปจาก “รองเท้าชาวนา” ในแง่ที่ว่า แม้เห็นเพียงส่วนเสี้ยวก็บ่งบอกถึง “ภาพใหญ่” ของสังคมแก่เราได้ *และการที่นักประวัติศาสตร์จะ “เล่าเรื่อง” เพื่อ “สื่อ” เรื่องราวเช่นนี้กับสังคมในยุคสมัยของตนอย่างไร ก็มีความหมายสำคัญด้วย*

สำนึกหรือจิตวิญญาณของสังคมร่วมสมัยของเราอาจจะถือว่าอยู่ในช่วงระยะเปลี่ยนผ่านสำคัญอีกครั้งหนึ่ง นั่นคือ ดูเหมือนว่าเรากำลังอยู่ในยุคสมัยการไม่ยอมรับความแน่นอนใดๆ ไม่ยอมตัดสิน ไปจนถึงการไม่ยอมให้ความสำคัญหรือจริงจังกับเรื่องใด ความรู้ความเข้าใจทางประวัติศาสตร์ถูกท้าทายหรือมีความหมายลื่นไหลไม่แน่นอน ในความเห็นของผู้เขียนบทความนี้ การนำเสนอความคิดเรื่อง “ศิลาจารึกพ่อขุนรามคำแหงปลอม” ดูจะอยู่ในสภาพเงื่อนไขทางอารมณ์แบบเดียวกับการบอกว่า “Holocaust” หรือการเข่นฆ่าชาวยิวเป็นเรื่องเท็จ[75] ผู้คนส่วนหนึ่งอาจจะหวือหวาไปกับประเด็นแบบนี้โดยไม่เข้าใจหรือสนใจจริงจังต่อหลักฐานข้อมูลทางประวัติศาสตร์ เช่นเดียวกับที่คนส่วนใหญ่ก็สนุกสนานไปกับเรื่องราวของ “ตำนานสมเด็จพระนเรศวรมหาราช” โดยไม่รู้สึกเดือดเนื้อร้อนใจที่มีการสร้างเหตุการณ์และตัวบุคคลเข้าไปในเรื่องราวที่เข้าใจกันว่ามาจากข้อเท็จจริง “ประวัติศาสตร์” (ข้อเท็จจริงเหล่านี้ส่วนหนึ่งก็ยังไม่สามารถยืนยันแน่ชัด)

(6)

เมื่อถึงยุคนี้ คงจะเป็นการยากที่จะกล่าวว่า “ประวัติศาสตร์รับใช้ใคร?” เมื่อไม่นานมานี้ ผู้รับผิดชอบนโยบายด้านการศึกษาของชาติท่านหนึ่ง ได้แสดงความวิตกกังวลว่า “เด็กไม่ค่อยมีความรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์เท่าใดนัก แม้แต่เรื่องบุคคลสำคัญของชาติที่เด็กควรจะรู้จัก แต่เด็กบางส่วนก็ไม่รู้จัก ทำให้เห็นว่าเป็นเพราะเด็กมีชั่วโมงเรียนประวัติศาสตร์น้อยเกินไป หรือโรงเรียนไม่ค่อยให้ความสำคัญกับการเรียนวิชานี้ ซึ่งจะส่งผลให้เด็กมีความรักชาติ และหวงแหนชาติน้อยตามไปด้วย”[76]

---

[75] แน่นอน เรื่องการปฏิเสธ Holocaust มีประเด็น anti-Semitism เข้ามาเกี่ยวข้องด้วย โปรดดู Robert Eaglestone, *Postmodernism and Holocaust Denial* (Cambridge: Icon Books UK, 2001)

[76] สายพิน แก้วงามประเสริฐ “ถึงเวลารื้อฟื้นวิชาประวัติศาสตร์แล้ว?” *มติชน* 8 กันยายน 2550 (ข้อความในเครื่องหมายคำพูดเป็นการกล่าวถึงทัศนะของ รองศาสตราจารย์ ดร. วรากรณ์ สามโกเศศ รัฐมนตรีช่วยว่าการกระทรวงศึกษาธิการขณะนั้น โดยผู้เขียนบทความนี้)

คงไม่ต้องสงสัยเลยว่า มีคนร่วมสมัยของเราจำนวนไม่น้อยที่เห็นว่า “ประวัติศาสตร์” และ “ชาติ” แยกออกจากกันไม่ได้ แต่ สายพิน แก้วงามประเสริฐ ผู้รายงานความเห็นของผู้รับผิดชอบด้านนโยบายท่านนี้ ก็ตั้งข้อสงสัยไว้อย่างตรงประเด็นที่สุดจากสำนึกของคนร่วมสมัยอีกเป็นจำนวนไม่น้อยอีกเช่นกัน ว่า “การทำให้เด็กเกิดความรักชาติและหวงแหนชาติบ้านเมือง เป็นภาระหน้าที่ของประวัติศาสตร์จริง?” และยังมีความเห็นด้วยว่า “วิชาประวัติศาสตร์อาจจะกำหนดไม่ได้ว่า เรียนแล้วจะทำให้คนรักชาติมากขึ้นกว่าเดิมได้หรือไม่”[77]

ที่จริงทั้งหน้าที่และบทบาทของประวัติศาสตร์ รวมทั้งนโยบายของรัฐเกี่ยวกับเรื่องนี้ ดูจะสับสนมากทีเดียว ด้านหนึ่งนั้น เราบอกว่า “...ปัญหาของการเรียนประวัติศาสตร์ตั้งแต่อดีต [ไม่ได้อยู่ที่เรียนมากหรือน้อย แต่] น่าจะเป็นเพราะวิชาประวัติศาสตร์ถูกใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองในการหล่อหลอมกล่อมเกลาความเชื่อบางอย่างของรัฐ”[78] แต่ในขณะเดียวกัน การที่รัฐได้กำหนดให้วิชาประวัติศาสตร์เป็นเพียง “สาระหนึ่ง” ของสังคมศึกษาเท่านั้น ย่อมหมายถึงการลดความสำคัญของวิชานี้ลงไปนั่นเอง ไม่ว่าจะด้วยเหตุผลใดก็ตาม นอกจากนั้น หากจะถามว่า การเรียนการสอนประวัติศาสตร์มีผลทำให้เกิดความรักชาติจริงหรือไม่ ก็คงเป็นการยากจะบอกได้ ดังข้อสังเกตของสายพิน แก้วงามประเสริฐ

> ...ความสำคัญของวิชานี้ [มี] มากกว่าเพียงแค่ทำให้เด็กรักชาติมากขึ้นกว่าเดิมเท่านั้น เพราะไม่แน่ใจว่า เรียนแล้วจะรู้สึกได้อย่างนั้นจริงๆ หรือไม่ หรือไม่แน่ใจว่าจะเอาอะไรมาวัดความรักชาติ ใช้ข้อสอบวัดความรักชาติ? หรือจะใช้คำพูดว่าใช้รักชาติหรือไม่ ยิ่งไม่ได้ผล เพราะเห็นกันอยู่ว่า ในสังคมไทยมีผู้พร่ำพูดคำว่ารักชาติจำนวนมาก แต่การกระทำกลับตรงกันข้ามก็เห็นดาษดื่นไป[79]

ที่จริงประวัติศาสตร์ที่อยู่ในแบบเรียน และที่ถูกผลิตซ้ำในรูปแบบอื่นๆ อีกหลากหลายคงจะมีผลต่อสำนึกหรือความรู้สึกนึกคิดของผู้ที่ถูกกล่อมเกลาโดยกระบวนการเช่นนี้อยู่บ้าง เช่นการถูกกล่อมเกลาให้รู้สึก “เกลียดพม่า” แต่ผลในแง่ของการให้ความรู้ความเข้าใจเรื่องชาติ หรือการบ่มเพาะให้เกิดความรู้สึกรักชาติ น่าจะถือว่าล้มเหลวอย่างมาก มิฉะนั้นเราคงไม่มีคนรุ่นใหม่ที่รู้หรือสนใจเรื่องราวของเราเองน้อยมาก (บางคนไม่รู้ถึงขนาดว่า “สมเด็จพระนเรศวร” และ “สมเด็จพระเจ้าตากสิน” ที่เขารับรู้เรื่องราวจากภาพยนตร์ เป็นองค์เดียวกันหรือไม่) หรือคงไม่มีคนที่ “รักชาติแต่ปาก” เป็นจำนวนมากอย่างที่ สายพิน แก้วงามประเสริฐ กล่าวข้างต้น

---

[77] *เรื่องเดียวกัน*

[78] *เรื่องเดียวกัน*

[79] *เรื่องเดียวกัน*

ข้อสรุปก็คือ การโหยหาประวัติศาสตร์เบาสมองในรูปแบบต่างๆ คงยากจะถือได้ว่ามีความเกี่ยวข้องผูกพันใดๆ กับความสนใจเรื่องชาติ และหากจะมีใครก็ตามมุ่งหวังจะให้ประวัติศาสตร์ในรูปแบบเหล่านี้มีผลในแง่ของการปลูกฝังความเป็นไทยหรือความรู้สึกชาตินิยม ก็คงจะคิดผิดอย่างมาก ด้านหนึ่งนั้น ความเป็นไทยได้สลายเป็น “ความหลากหลาย” ด้านชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และท้องถิ่นต่างๆ ที่ต้องการ “ตัวตน” ของตนเองพร้อมๆ กับ “ความเป็นไทย” ด้วยแล้ว และในขณะเดียวกันกระแสอารมณ์ของคนในยุคสมัยของเราดูจะต้องการ “ประวัติศาสตร์แบบเบาสมอง” มากกว่าจะยึดมั่นในเรื่องใดจริงจัง ถ้าหากภาพยนตร์เช่นเรื่อง “บางระจัน” จะมีผลตอกย้ำความเกลียดชังพม่า แต่เรื่อง “ตำนานสมเด็จพระนเรศวรมหาราช” ก็ดูจะ “ให้เกียรติ” พม่ามากเกินไปด้วยซ้ำ นี่เป็นเรื่องของการเสนอความหลากหลายให้เป็นทางเลือก โดยที่แต่ละคนสามารถจะเลือก “เสพ” หรือเลือกที่จะ “รับรู้” เพื่อจะได้รับ “ความบันเทิง” หรือ “ความรู้” ตามที่แต่ละคนต้องการ

ในบรรยากาศของการรับรู้ในยุคสมัยของเรานั้น “สมเด็จพระนเรศวร” ในภาพยนตร์เรื่อง “ตำนานสมเด็จพระนเรศวรมหาราช” ดูจะเป็น “วีรบุรุษ” แบบฮอลลีวูดในลักษณะที่หลายคนบอกว่าเป็น “Gladiator” มากกว่าวีรบุรุษในประวัติศาสตร์ไทย หากไม่มีเหตุบังเอิญที่ผู้สร้างภาพยนตร์เรื่องนี้เป็น “หม่อมเจ้า” คงไม่มีข้อสงสัยใดๆ เลยว่า ภาพยนตร์เรื่องนี้สร้างขึ้นเพื่อสนอง “บริโภคนิยมยุคดิจิทัล” มากกว่าสิ่งใดอื่น

ในบริบทของสังคมบริโภคนิยมปัจจุบัน ที่ยอมรับในเรื่องความหลากหลายในด้านต่างๆ คุณค่าและบทบาทของประวัติศาสตร์ได้เปลี่ยนไปอย่างมาก ประวัติศาสตร์มิได้เป็น “ของสูง” ที่เข้าถึงได้โดยชนชั้นนำในสังคมเท่านั้นอีกต่อไป *ประวัติศาสตร์ได้กลายมาเป็นของทุกคน ใครๆ ก็สามารถจะ “ใช้” ประวัติศาสตร์ได้ ไม่ว่าจะเพื่อความมุ่งหวังทางวิชาการ หรืออื่นๆ รวมทั้งเพื่อ “ความบันเทิง”*

ชื่อบทความ วัฒนธรรมเก็บสะสม “ใจรัก” และ “กำไร”

ชื่อผู้เขียน นิติ ภวัครพันธุ์

บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยที่ประสงค์จะสำรวจเรื่องวัฒนธรรมเก็บสะสมวัตถุชาติพันธุ์ โดยเน้นที่วัฒนธรรมเก็บสะสม (collecting culture) วัตถุสำแดงความเป็นชาติพันธุ์ (ethnic material culture) เฉพาะที่เป็นผ้าทอพื้นเมือง – ฝ้ายและไหม – ของชนกลุ่มชาติพันธุ์ไต/ไท งานวิจัยนี้มีสมมติฐานว่าการเก็บสะสมผ้าทอพื้นเมืองเป็นความสนใจในเรื่องวัตถุชาติพันธุ์ของผู้คนที่พูดภาษาในตระกูลภาษาไต/ไททั้งที่อาศัยอยู่ในและนอกอาณาเขตประเทศไทย ซึ่งในด้านหนึ่งสะท้อนถึงการแสวงหาต้นกำเนิดหรือรากเหง้าของวัฒนธรรมไต/ไท และอีกด้านหนึ่งสัมพันธ์กับวาทกรรมเรื่องภูมิปัญญาชาวบ้านและท้องถิ่นนิยมที่เห็นร่วมกันในหมู่นักสะสมผ้าทอพื้นเมืองและนักวิชาการท้องถิ่น โดยพิสูจน์ด้วยความพยายามที่จะค้นคว้าและบันทึกเกี่ยวกับชนิดลวดลายและที่มาของผ้าทอ งานวิจัยนี้เสนอว่าเราสามารถทำความเข้าใจความพยายามของคนเหล่านี้ได้โดยศึกษาผ่าน “เรื่องเล่า” (story) เกี่ยวกับผ้าทอแต่ละผืนซึ่งบอกประวัติของผ้า ผู้ทอและเรื่องอื่นๆ และชาติพันธุ์นิพนธ์สามานย์ (popular ethnography) ซึ่งทราบกันในหมู่นักสะสมผ้าและมักถูกยกขึ้นมาอ้างอิงด้วยเหตุผลบางประการของนักสะสมแต่ละคน นอกจากนี้วัฒนธรรมเก็บสะสมผ้าทอพื้นเมืองยังมีความสัมพันธ์กับวัฒนธรรมรสนิยม (taste culture) ในการสวมใส่หรือใช้ผ้าทอพื้นเมืองที่เริ่มจากกลุ่มชนชั้นสูง แล้วแพร่กระจายไปสู่คนกลุ่มอื่นๆ ในสังคมไทย

บทที่ 1
อยากรู้อยากสวยจึงแลผ้า

การเก็บสะสมดูจะเป็นเรื่องธรรมดาที่เราเกือบทุกคนโดยเฉพาะผู้คนในเมืองคุ้นเคยกัน ไม่ว่าจะเป็นเด็กหรือผู้ใหญ่ บุรุษหรือสตรีคงเคยสะสมอะไรบางอย่างในช่วงหนึ่งของชีวิตตน บางคนเริ่มสะสมเพราะพ่อแม่ปู่ย่าตายายหรือญาติพี่น้องคนอื่นเก็บไว้ก่อนแล้วตนจึงสะสมต่อ (จะเรียกว่าเป็นมรดกตกทอดหรือภาระจากคนรุ่นก่อนส่งต่อก็อาจจะไม่ผิดนัก) บางคนเริ่มเพราะครูที่โรงเรียนแนะนำแกมบังคับเชิงการบ้านแบบฝึกหัดนอกเวลา บางคนเก็บสะสมตลอดชีวิตเพราะชอบหรือด้วย “ใจรัก” บางคนเก็บเพราะคนรุ่นยุคสมัยนั้นนิยมสะสมกัน หรืออย่างผมสมัยเป็นเด็กก็เที่ยวเก็บสิ่งของ เช่น ซองบุหรี่ ฝาจุกขวดน้ำอัดลมและขวดประเภทอื่นๆ ที่รวมเรียกว่า “ฝาเบียร์” ด้วยความสนุกสนาน เอามาเล่นกันในหมู่เพื่อน สะสมไว้สักพักก็โยนทิ้ง อาจเรียกได้ว่าเป็นการสะสมที่มี “ช่วงชีวิตสั้นๆ” แต่นั่นก็เป็นการเรียนรู้เกี่ยวกับการเก็บสะสมสำหรับผมและเพื่อนๆ ในวัยเด็ก – และดูเป็นเรื่องปรกติที่เด็กๆ อย่างผมจะเห็นผู้ใหญ่บางคนเก็บขวดสุราต่างประเทศที่ดื่มหมดแล้วตั้งโชว์ในบ้านตน หรือห้อยพระเครื่องและเครื่องรางเต็มคอ (แล้วลองจินตนาการว่าหิ้งพระที่บ้านของเขาจะมีเครื่องรางของขลังอีกมากน้อยเพียงใด?!)[1] – แต่ไม่ว่าใครจะเก็บสะสมอะไรไว้มากมายเท่าไรก็ตาม สิ่งสำคัญที่สุดคือวัตถุหรือของชิ้นแรกที่ทำให้บุคคลผู้นั้นเริ่มต้นการเก็บสะสมจะมีความหมายมากที่สุด เพราะมันทำให้เขาหรือเธอเริ่มสนใจ คิดและอุทิศเวลาและความพยายามให้กับการเก็บสะสม แม้ว่าบุคคลผู้นั้นอาจเลิกสะสมสิ่งๆ นั้นในภายหลังแต่เขาหรือเธอก็จะไม่ลืมว่าตนเริ่มสะสมอะไรเป็นสิ่งแรกในชีวิต!

สิ่งของที่คนเราสะสมมีหลากชนิดหลายลักษณะ ในโลกของนักสะสมชาวไทยพระเครื่องดูจะเป็นวัตถุที่มีมูลค่าทางธุรกิจและพลังด้านจิตใจ (ใครบ้างที่ไม่เคยได้ยินชื่อพระเครื่องสมเด็จพระพุฒาจารย์ (โต พรหมรังสี) หรือที่มักเรียกกันสั้นๆ ว่า “พระผงสมเด็จ”? หรือนามของเกจิอาจารย์พระสงฆ์ผู้ปลุกเสกพระเครื่องที่มีชื่อเสียงอีกนับไม่ถ้วน) ส่วนรถยนต์เก่าที่ฝรั่งเรียกว่า “vintage cars” คงมีแต่เศรษฐีจำนวนไม่มากนักที่มีไว้ในครอบครอง ตรงกันข้ามดวงตราไปรษณียากรหรือแสตมป์คงเป็นของที่คนทุกเพศทุกวัยทุกสถานภาพทางสังคมสามารถเก็บสะสมได้ (แม้ว่าการสะสมแสตมป์ในปัจจุบันจะลดลง อันเป็นผลจากการที่คนส่วนใหญ่นิยมติดต่อสื่อสารโดยทางโทรศัพท์ ทำให้การเขียนจดหมายลดลงอย่างฮวบฮาบก็ตาม) อาจกล่าวได้ว่าไม่มีวัตถุอะไรที่ไม่ถูกเก็บสะสม แม้แต่เครื่องมือเครื่องใช้ด้านการเกษตรก็ยังมีคนสะสม เช่นในมลรัฐเวอร์มอนต์ของ

---

[1] ความทรงจำเกี่ยวกับวัยเด็กของผมอีกอย่างคือภาพของชายชราจีนที่อาศัยอยู่หลังบ้านผม ผู้ประดิษฐ์ว่าวเป็นรูปสัตว์ต่างๆ ขนาดใหญ่ด้วยกระดาษหลากสีงดงาม ผมไม่รู้จักชายชราผู้นั้นแต่ยังจดจำภาพของว่าวรูปปูที่ร่อนขึ้นลงตามแรงลมบนท้องฟ้าในบ่ายที่อากาศแจ่มใสได้ สี่สิบปีให้หลังผมจึงทราบว่าว่าวที่อลังการเหล่านั้นคือตัวอย่างของวัฒนธรรมเก็บสะสมและการพักผ่อนหย่อนใจ (leisure)

สหรัฐอเมริกา ชายชราวัย 86 ปีนาม Fred Webster เก็บสะสมเครื่องมือที่ใช้ในฟาร์มไว้มากถึง 1,500 ชิ้น ซึ่งมีทั้งรถแทรกเตอร์เก่า รถม้า รถเลื่อน ล้อ รถเทียมม้าบรรทุกโลงศพ เลื่อยชนิดต่างๆ รวมทั้งเลื่อยที่ใช้แรงม้าในการทำงาน เครื่องซักผ้าแบบเก่าและเครื่องยนต์เก่าอีกหลายประเภท เฒ่าเฟรด์ให้สัมภาษณ์ว่าตนเองเกรงว่าเมื่อเสียชีวิตลง จะไม่มีใครอนุรักษ์เครื่องมือเครื่องใช้เหล่านี้ไว้ให้ชนรุ่นหลัง[2]

ในอดีตคนจำนวนไม่น้อยเก็บสะสมแผ่นเสียงทั้งเพลงไทยและเทศ โปสเตอร์ภาพถ่ายดารา ผู้เป็นขวัญใจ ฯลฯ จนอาจพูดได้ว่าการเก็บสะสมกับวัฒนธรรมป๊อบหรือ “popular culture” เป็นเรื่องที่คู่กันมานานแล้ว ยิ่งในปัจจุบันที่เศรษฐกิจการค้าเสรีมีผู้บริโภค – ไม่ว่าจะอยู่ในวัยหรือเพศใด – เป็นดัชนีกำหนดประเภทและราคาสินค้า การเก็บสะสมวัฒนธรรมป๊อบก็ดูจะแพร่ขยายไปสู่คนทุกกลุ่มทุกชนชั้น ตัวอย่างล่าสุดอาจเป็นการตีพิมพ์หนังสือการ์ตูนเรื่อง “The Fantastic Four Omnibus, Volume 1” ในรูปเล่มตามสไตล์หนังสือโต๊ะกาแฟขนาดใหญ่ มีความหนา 848 หน้า และน้ำหนักถึง 5.4 ปอนด์ จำหน่ายในราคา 99.99 เหรียญสหรัฐฯ มีเรื่องเล่าว่าเมื่อสองปีที่แล้วเจ้าหน้าที่ระดับผู้บริหารของ Marvel Comics ซึ่งเป็นบริษัทที่ตีพิมพ์หนังสือการ์ตูนเรื่อง “Spider-Man” และ “X-Men” เกิดความคิดที่จะพิมพ์เรื่อง “Fantastic Four” อีกครั้งโดยมุ่งที่จะให้เป็น “บางสิ่งที่ทำให้นักเก็บสะสมทั้งหลายตื่นเต้นกันแบบสุดๆ” และเป็นของที่คนทั่วไปจะซื้อกัน ปรากฏว่าหนังสือเล่มนี้ขายหมดเพียงในเวลาไม่กี่สัปดาห์หลังจากที่ออกวางจำหน่ายในตลาดทั้งๆ ที่ราคาแพงทีเดียว[3] จึงไม่น่าแปลกใจว่าในอนาคตอาจมีการผลิตหนังสือประเภทนี้ออกมาจำหน่ายอีกเพื่อส่งเสริม “วัฒนธรรมเก็บสะสม” ในยุคโลกาภิวัตน์ที่ผู้บริโภคมีอำนาจซื้อและการเก็บสะสมเป็นเรื่องของคนเกือบทุกชนชั้น

เพราะสงสัยอยากเก็บ

ทำไมจึงต้องศึกษา “ผ้าทอพื้นเมือง” เป็นคำถามที่น่าสนเท่ห์อย่างยิ่ง นี่เป็นหัวข้อที่มีผู้สนใจค้นคว้า-ศึกษาเป็นจำนวนมาก ตัวอย่างเช่น หากเราค้นหาคำว่า “ผ้าทอ” ในฐานข้อมูลของห้องสมุดจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยจะพบว่ามีหนังสือและสิ่งตีพิมพ์ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนี้ถึง 116 รายการ ห้องสมุดศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรจำนวน 111 รายการ อีกนับร้อยๆ รายการในฐานข้อมูลของห้องสมุดมหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์[4] ห้องสมุดมหาวิทยาลัยเชียงใหม่จำนวน 32 รายการ และ

---

[2] Lisa Rathke, “Collector seeks help preserve his collection”, “Rural artifacts. 1,500-piece collection”, *Bangkok Post Outlook* 29 November 2007, p. O2

[3] Joseph V. Tirella, “Comic books go deluxe”, “Reading. Coffee-table books”, *Bangkok Post Real.Time* 7 December 2007, p. R11

[4] ที่มีมากมายขนาดนี้เนื่องจากฐานข้อมูลของห้องสมุดมหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์รวมรายงานการศึกษาด้านการผลิต การออกแบบ การย้อมสี การพัฒนาการผลิตและเรื่องอื่นๆ เข้าในหัวข้อ “ผ้าทอ” นอกจากนี้มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ยังได้ก่อตั้งพิพิธภัณฑ์ผ้าทอ

อีกมากมายตามห้องสมุดของมหาวิทยาลัยต่างๆ หน่วยงานราชการและเอกชนก็ปรากฏการเก็บเอกสารหรือสิ่งตีพิมพ์เรื่องผ้าทอ ไม่ต้องสงสัยเลยว่าผ้าทอพื้นเมืองเป็นหัวข้อที่อยู่ในความสนใจของสังคมไทย แต่ทำไมคนไทย – อย่างน้อยก็ในเวลานี้ – จึงสนใจสิ่งนี้เป็นคำถามอีกข้อหนึ่งของงานเขียนชิ้นนี้[5] อีกประการหนึ่งเป็นความอัศจรรย์ใจของผมในผ้าทอของชาวบ้านต่างท้องถิ่นที่ประดิษฐ์ขึ้นด้วยเครื่องมือง่ายๆ แต่ต้องอาศัยทั้งทักษะ ประสบการณ์ของคนรุ่นแล้วรุ่นเล่าที่สั่งสมกันมาและจินตนาการของช่างทอแต่ละคนสร้างสรรค์ให้กลายเป็นเสื้อผ้าและของใช้ต่างๆ ที่แฝงไว้ด้วยสุนทรียะแห่งศิลปหัตถกรรม ผมสงสัยว่าเหตุใดผ้านุ่งผืนสวยที่คุณยายอุตส่าห์นั่งหลังขดหลังแข็งนานนับปีกว่าจะทอได้สักหนึ่งผืนเพื่อใส่ไปวัดทำบุญหลังออกพรรษา หรือที่สาวรุ่นหัดทอด้วยความหวังว่าจะนำไปใส่ในวันแต่งงานของตนกับชายคนรักจึงเป็นที่หมายปองของนักสะสมจำนวนมากที่ต้องการมีไว้ในครอบครอง

การค้นคว้าเรื่องการเก็บสะสมและการใช้ผ้าทอด้วยมือของคนพื้นเมือง (local textile) ที่ผ่านมามีจำนวนมาก ไม่ว่าที่ตีพิมพ์ในรูปแบบหนังสือ วิทยานิพนธ์ งานวิจัย บทความในวารสารวิชาการและนิตยสารทั่วไป ทั้งในภาษาไทย อังกฤษและบางส่วนในภาษาฝรั่งเศส ส่วนหนึ่งเป็นเรื่องเกี่ยวกับผ้าทอของชนหลากกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในประเทศไทย และอีกส่วนหนึ่งเป็นเรื่องของผ้าทอในประเทศเพื่อนบ้าน การศึกษาเหล่านี้มักให้ความสนใจเกี่ยวกับลวดลายและรูปแบบ สีสัน ความงดงาม และความพยายามที่เชื่อมโยงผ้าทอกับความรู้ความสามารถและสติปัญญาของชนพื้นเมือง และความจำเป็นที่จะต้องฟื้นฟูและอนุรักษ์ภูมิปัญญาเหล่านี้ไว้ มิให้สูญหายไป แต่ประเด็นที่กล่าวนี้มิใช่ความตั้งใจของผม งานวิจัยนี้พยายามที่จะค้นคว้าว่าทำไมมนุษย์จึงเก็บสะสม? กิจกรรมประเภทนี้ในหมู่นักสะสมไทยดำเนินมาอย่างไร? นักสะสมมีความเห็นและความสัมพันธ์กับวัตถุ – ซึ่งในที่นี้คือผ้าทอพื้นเมือง – ที่ตนต้องการเก็บสะสมอย่างไร?

การวิจัยชิ้นนี้เป็นเพียงการสำรวจเบื้องต้นเกี่ยวกับวัฒนธรรมเก็บสะสม (collecting culture) ดังนั้นวิธีวิทยา (methodology) ของงานนี้ ซึ่งใช้การเก็บสะสมผ้าทอพื้นเมืองโดยเน้นที่ผ้าทอพื้นเมืองของชนกลุ่มไต/ไทซึ่งกำลังเป็นที่นิยมในหมู่คนไทยบางกลุ่มเป็นตัวอย่างในการศึกษา จึงผนวกการสำรวจวรรณกรรม (literature review) ที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมเก็บสะสม ชาติพันธุ์และชาติพันธุ์นิพนธ์ พิพิธภัณฑ์และการบริโภค ทั้งในด้านแนวคิด ประวัติศาสตร์และพัฒนาการของเรื่องเหล่านี้ กับการเก็บข้อมูลภาคสนาม (fieldwork) ทางมานุษยวิทยา โดยสัมภาษณ์เชิงเจาะลึกบุคคลที่เกี่ยวข้องกับการเก็บสะสม การแสดงและการค้าผ้าพื้นเมือง รวมถึงด้านการ

ขึ้นอีกด้วย และได้เปิดให้สาธารณชนเข้าชมในส่วนที่แสดงชุดแต่งงานตามประเพณีไทยที่ทอจากผ้าไหมเมื่อเร็วๆ นี้ (ดู Surapol Promsaka na Sakolnakorn, “Bridal bounty”, *The Bangkok Post Business* 29 August 2008, p. B1)

[5] ซึ่งผมต้องสารภาพว่าผมยังไม่มีคำตอบที่แน่ชัด

ท่องเที่ยวจำนวน 4 คนในจังหวัดภาคเหนือ (ในจำนวนนี้เป็นหญิงต่างชาติที่แต่งงานมีครอบครัวและอาศัยอยู่ทางภาคเหนือมานานกว่า 20 ปี 1 คน นอกนั้นเป็นชายไทยซึ่งมีเพียงคนเดียวที่เป็นชาวเหนือโดยกำเนิด) ระหว่างเดือนกันยายนและตุลาคม พ. ศ. 2550 ประเด็นที่สัมภาษณ์เน้นความสำคัญที่ชีวิตของผู้ให้สัมภาษณ์ ประสบการณ์ ภูมิหลังด้านสังคมและเศรษฐกิจ และเหตุผลที่นำพวกเขาเข้าสู่การเก็บสะสมผ้าทอพื้นเมือง รวมทั้งความรู้และความคิดเห็นของคนกลุ่มนี้เกี่ยวกับผ้าทอ

สนใจ-อยากชวนถก

"วัฒนธรรมเก็บสะสม" เป็นเรื่องใหม่สำหรับผม เริ่มอ่านและค้นคว้าเกี่ยวกับเรื่องนี้ได้ไม่นานนัก ความรู้จึงยังมีน้อย ไม่ค่อยปะติดปะต่อหรือเป็นระบบมากนัก เมื่อผมเขียนงานวิจัยฉบับร่างแรกเสร็จผมได้ขอให้เพื่อนนักวิชาการหลายคนช่วยอ่านและให้ความเห็น ความเห็นหนึ่งที่ทุกคนมีคล้ายคลึงกันคือฉบับร่างแรกนั้นมีปัญหาในการนำเสนอ หลายๆ ประเด็นที่ถกเถียงไม่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กัน การอภิปรายจึงแตกฉานซ่านเซ็นไปคนละทาง หลายจุดทำให้ผู้อ่านสับสนและข้อโต้แย้งบางประเด็นไม่มีน้ำหนักและคลุมเครือ คำวิจารณ์เหล่านี้เกือบทำให้ผมต้องนับหนึ่งเริ่มต้นใหม่! นอกจากนี้ด้วยเหตุผลที่ว่ามีผู้ศึกษาเรื่องผ้าทอพื้นเมืองเป็นจำนวนมาก ผมจึงพยายามจำกัดการอภิปรายของผมให้เป็นประเด็นเรื่อง "ใจรัก" และ "กำไร" ที่ถกเถียงกันในหมู่นักวิชาการด้านวัฒนธรรมเก็บสะสม

"ใจรัก" และ "กำไร"

อย่างไรก็ตามการกลับมาอ่านงานเขียนฉบับร่างแรกและคิดไตร่ตรองอีกครั้งทำให้ผมเห็นว่าจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องจำกัดประเด็นการอภิปราย-ถกถียงให้กระชับและชัดเจนขึ้น ผมจึงหวนกลับไปอ่านบทความเกี่ยวกับนักสะสมแสตมป์ของนักมานุษยวิทยานาม Paul van der Grijp อีกครั้ง แล้วหยิบยืมข้อเสนอแนะของเขาเรื่อง "ใจรัก" (passion)[6] และ (การทำ) กำไร (profit) ในวัฒนธรรมเก็บสะสมมาประยุกต์ใช้กับงานวิจัยของผม[7]

---

[6] ปุณณฑรีย์ เจียวิริยบุญญาเป็นผู้เสนอให้แปลคำว่า "passion" ว่า "ใจรัก" ซึ่งผมเห็นว่ามีความเหมาะสมและครอบคลุมความหมายในภาษาอังกฤษได้ดีกว่าคำแปลคำอื่นๆ เช่น "กิเลส" "ตัณหา" "รดี" "ราคะ" "กำหนัด" "ใหลหลง" (ดูการค้นหาคำว่า "passion" ใน http://www.thai2english.com) (เข้าเว็บ วันที่ 28 กุมภาพันธ์ 2551) นอกจากนี้ยังมีผู้เสนอคำว่า "ดื่มด่ำ" ด้วย ซึ่งผมคิดว่ามีความหมายใกล้เคียงกับความรู้สึกของนักสะสมบางคนที่มีต่องานศิลปหัตถกรรมหรือผ้าทอที่ตนเก็บสะสมไว้ เช่น ดื่มด่ำในความงดงามลวดลายหรือการใช้สีของผ้าผืนนั้นๆ

[7] ดู Paul van der Grijp, "Passion and Profit: The World of Amateur Traders in Philately", *Journal of Material Culture* 7:1 (2002), 23-47, หลังจากนั้นเขาได้พัฒนาความคิดและประเด็นสำคัญในบทความนี้นำไปเขียนเป็นหนังสือชื่อ "*Passion and Profit: Towards*

van der Grijp สนใจในนักสะสมแสตมป์ในประเทศเนเธอร์แลนด์ ซึ่งในความเห็นของเขาจะเก็บสะสมควบคู่กับไปกับการแลกเปลี่ยนซื้อขายแสตมป์กับนักสะสมแสตมป์คนอื่นๆ เขาศึกษาความแตกต่างระหว่างการเป็นนักสะสมกึ่งผู้ค้าแสตมป์สมัครเล่น (amateur dealers)[8] และผู้ค้าแสตมป์อาชีพ (professional dealers) เขาใช้แนวคิดทางมานุษยวิทยาเศรษฐกิจ (economic anthropology) ในการศึกษาของเขาแล้วเสนอว่าวงการสะสมแสตมป์ในประเทศเนเธอร์แลนด์เป็นวงการที่มีความสำคัญด้านเศรษฐกิจ เพราะอาจจัดกิจกรรมการซื้อขายแลกเปลี่ยนในหมู่นักสะสมแสตมป์ว่าเป็น "เศรษฐกิจใต้ดิน" (underground economy)[9] ที่มีการไหลเวียนของเงินตราในกิจกรรมเหล่านี้จำนวนมากทีเดียว โดยกล่าวว่าจากกรณีศึกษาของเขาพบว่ารายได้จากการแลกเปลี่ยน-ซื้อขายแสตมป์มีตั้งแต่ 90 ปอนด์ถึง 50,000 ปอนด์ต่อปี[10] ดังนั้นในความเห็นของเขาการศึกษาด้านการพักผ่อนหย่อนใจ (leisure studies) จึงอาจให้ความสนใจในมุมมองด้านเศรษฐกิจได้ อย่างไรก็ตามเขาตั้งข้อสังเกตว่าไม่มีนักสะสมแสตมป์สมัครเล่นคนใดที่เข้าร่วมกิจกรรมการสะสมแสตมป์เพียงเพื่อเงินเท่านั้น หากทำด้วยความชอบหรือมี "ใจรัก" อยากทำอยากเก็บ การสะสมแสตมป์จึงมีเหตุผลเรื่องการมี "ใจรักร่วมกัน" (common passion)[11] ในหมู่นักสะสมแสตมป์สมัครเล่น นอกจากนี้การที่นักสะสมแสตมป์ผู้มี "ใจรัก" ทุ่มเททั้งเวลา พลังงานและเงินทองในการสะสมแสตมป์ยังเป็นเรื่องของ "การเสียสละที่เพลิดเพลิน" (pleasant sacrifices)[12] (หมายถึงเป็นการเสียสละที่นักสะสมยอมทำด้วยความพึงพอใจ) อีกด้วย และคงไม่ผิดนักหากจะกล่าวว่าเหตุผลหนึ่งที่นักสะสมแสตมป์ชอบหรือมีใจรักในกิจกรรมนี้เพราะเธอหรือเขาอยากมี "ของสวยๆ งามๆ" (nice things) ไว้ในครอบครอง[13]

---

an Anthropology of Collecting (Comparative Anthropological Studies in Society, Cosmology and Politics) (Lit Verlag, 2007)" แต่น่าเสียดายที่ว่าในขณะที่กำลังเขียนงานวิจัยชิ้นนี้ผมไม่อาจหาหนังสือเล่มนี้ได้ จึงต้องใช้เพียงบทความของเขาแทน

[8] ผมใช้คำว่า "นักสะสมกึ่งผู้ค้าแสตมป์" แทนคำในภาษาอังกฤษที่ van der Grijp ใช้ เช่นคำว่า "amateur dealer", "philately amateur trade" เพราะในกรณีศึกษาของเขานักสะสมแสตมป์จะเก็บสะสมและบางครั้งก็แลกเปลี่ยน รับซื้อหรือขายแสตมป์เมื่อเห็นว่าตนจะมีกำไรหรือได้แสตมป์ที่ตนสนใจอยากได้ไว้ในการรวบรวมวัตถุมาเก็บสะสม (collections) หรือด้วยสาเหตุอื่น ในความเห็นของเขานักสะสมแสตมป์มิได้ตั้งหน้าตั้งตาเก็บสะสมเพียงเท่านั้น อย่างไรก็ตามเพื่อความสะดวกและกระชับ ผมจะใช้คำว่า "นักสะสมแสตมป์" แทนคำว่า "นักสะสมกึ่งผู้ค้าแสตมป์" ซึ่งเป็นความหมายที่แท้จริง

[9] van der Grijp, "Passion and Profit: …", p. 24, หรือเราอาจเรียก "เศรษฐกิจใต้ดิน" ว่าเป็น "เศรษฐกิจนอกระบบ" (informal economy) ก็ได้ เนื่องจากการสะสมแสตมป์มิได้ถูกพิจารณาว่าเป็นกิจกรรมของเศรษฐกิจในระบบ (formal economy) หรือเศรษฐกิจในภาคปรกตินั่นเอง – นิติ

[10] van der Grijp, "Passion and Profit: …", p. 25

[11] ซึ่งเขาอ้างอิงมาจากแนวคิด "passions ordinaires" ที่เสนอโดยนักคิดชาวฝรั่งเศสนาม Christian Bromberger – ดู van der Grijp, "Passion and Profit: …", p. 25

[12] van der Grijp, "Passion and Profit: …", p. 29

[13] van der Grijp, "Passion and Profit: …", p. 30

เขายังตั้งข้อสังเกตอีกว่าการเป็นนักสะสมแสตมป์สมัครเล่นมีความหมายที่ควบคู่กันอยู่สองประการคือ การมี “ใจรัก” ในการสะสมแสตมป์และไม่ได้ทำเป็นอาชีพ (non-professional) ดังนั้นนักสะสมแสตมป์สมัครเล่นจึงมุ่งในการเก็บสะสมเป็นสิ่งแรกและการแลกเปลี่ยนซื้อขายแสตมป์เป็นเรื่องรอง และแม้ว่าพวกเขาจะไม่ได้เก็บสะสมแสตมป์เป็นอาชีพก็ตามแต่อาจมีรายได้พิเศษจากการแลกเปลี่ยนหรือซื้อขายแสตมป์เป็นครั้งคราวได้ ประการสำคัญคือนักสะสมแสตมป์สมัครเล่นเป็นผู้ที่ทำให้วงการสะสมแสตมป์คึกคักมีชีวิตชีวา[14] van der Grijp เสนอความเห็นเพิ่มเติมว่าเราสามารถแบ่งระดับของความเป็นมืออาชีพ (professionalization) ของนักสะสมแสตมป์สมัครเล่นได้ 2-3 ประการ ได้แก่ การพิจารณาในเรื่องเวลาที่ใช้ในการเก็บสะสม (time investment) ปริมาณและชนิดของสินค้า (quantity and content of merchandise)[15] และรายได้จากการเก็บสะสม[16] ในเรื่องเวลานั้นหากใช้เวลาในการทำกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับการเก็บสะสมแสตมป์มากก็อาจจัดว่านักสะสมผู้นั้นมีแนวโน้มในการเก็บสะสมเป็นอาชีพมากขึ้น ทั้งนี้รวมถึงเวลาที่นักสะสมใช้ในการเดินทางไป “ตลาด” (markets) หรือสถานที่จัดแสดงหรือซื้อขายแลกเปลี่ยนแสตมป์ในแต่ละปี นอกจากนี้ “ระยะทาง” ในการเดินทางและปริมาณของสมุดเก็บหรืออัลบั้มแสตมป์ที่นำไปตลาดก็อาจถือเป็นมาตรฐานหนึ่งในการวัดได้เช่นกัน กล่าวคือยิ่งเดินทางไกลหรือนำอัลบั้มแสตมป์ติดตัวไปตลาดมากขึ้นเท่าใดก็ยิ่งมีความเป็นอาชีพมากขึ้นเท่านั้น ส่วนเรื่องรายได้ก็ค่อนข้างชัดเจน คือยิ่งมีรายได้มากขึ้นการเก็บสะสมแสตมป์ก็กลายเป็นอาชีพมากขึ้น[17]

นอกจากนี้ van der Grijp ยังกล่าวถึงแบบจำลอง (models) ซึ่งอาจประยุกต์ใช้กับนักสะสมแสตมป์ได้ 3 รูปแบบ ได้แก่ แบบพ่อค้า แบบนักลงทุนหรือแบบนักเก็งกำไร กล่าวคือ

ก. แบบพ่อค้า (merchant type) อาจเป็นผู้ที่มีใจรักในแสตมป์ แต่ก็จะปฏิบัติคล้ายผู้ประกอบการรายย่อยในการทำกำไรจากการซื้อและขายแสตมป์ พร้อมๆ กันนี้เองเขาก็เก็บสะสมแสตมป์ไปด้วย

ข. แบบนักลงทุน (investor type) ส่วนใหญ่มักคิดว่าแสตมป์เป็นเสมือนประกันชีวิต (life insurance) หรือรายได้ประจำปี (annuity) ประเภทหนึ่งที่มีมูลค่าเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ และในที่สุดก็จะกลายเป็นสิ่งของที่แลกเป็นเงินตราได้ (monetarized) โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยามวัยชรา แต่กว่าจะถึงวันนั้นเขาหรือเธอผู้นั้นก็อาจเพลิดเพลินกับการเก็บสะสมในฐานะที่เป็นกิจกรรมพักผ่อนหย่อนใจ (leisure activity) ได้ด้วย

---

[14] van der Grijp, “Passion and Profit: …”, p. 40

[15] “สินค้า” หรือ “merchandise” ในที่นี้หมายถึงวัตถุที่เก็บสะสมซึ่งอาจซื้อขายแลกเปลี่ยนได้ – นิติ

[16] van der Grijp, “Passion and Profit: …”, p. 33

[17] van der Grijp, “Passion and Profit: …”, pp. 33-34

ค. แบบนักเก็งกำไร (speculator type) คือผู้ที่มักจะซื้อถูกแต่ขายแพงด้วยจุดประสงค์เพื่อการทำกำไรโดยมิได้สนใจในการเก็บสะสม[18]

แต่การเก็บสะสมมิใช่เป็นเพียงการพักผ่อนหย่อนใจที่เพลิดเพลินหรือเพื่อความสนุกสนานเท่านั้น หากเป็นเรื่องที่มีการแข่งขันจึงต้องอาศัยประสบการณ์ ไหวพริบและทักษะในการค้นหาตามล่าวัตถุที่ตนต้องการ มีการต่อรองเพื่อแลกเปลี่ยนหรือซื้อวัตถุที่ตนต้องการ ปัจเจกชนแต่ละคนต้องมีความอุตสาหะวิริยะ ในแง่นี้โลกของนักสะสมจึงไม่แตกต่างจากโลกของนักธุรกิจมากนัก ดังที่มีผู้เชี่ยวชาญด้านการเก็บสะสมเคยกล่าวไว้ว่านักสะสมต้องให้ได้มาซึ่งของที่ดีที่สุดด้วยราคาที่ต่ำเท่าที่จะต่ำได้ ต้องใช้ความรู้ของเขาในการช่วงชิงจากคนแปลกหน้าผู้ไร้เดียงสา โดยไม่รู้สึกละอายใจที่ได้ทำเช่นนั้น[19]

นอกจากนี้นักสะสมดูจะมีคุณลักษณะที่สำคัญอีกอย่างน้อย 2 ประการคือ ประการแรกมีความรู้สึกภาคภูมิใจในการเป็นเจ้าของ (pride of ownership)[20] นักสะสมจะรู้สึกปลาบปลื้มในวัตถุของตนที่เก็บสะสมไว้ว่าล้ำค่า มีราคาหรือเป็นวัตถุที่หาได้ยากที่น้อยคนจะมี ความรู้สึกเช่นนี้ทำให้นักสะสมส่วนใหญ่เกิดความพยายามในการแสวงหาวัตถุที่ตนต้องการมาเก็บสะสมไว้ในครอบครอง ประการที่สองนักสะสมนอกจากจะมี “ใจรัก” แล้วยังต้องมีความรับผิดชอบด้วย นักสะสมกึ่งผู้ค้าหนังสือชาวอเมริกันนาม Dr A. S. W. Rosenbach ผู้มีอายุอยู่ระหว่างปี ค. ศ. 1876-1952 เป็นตัวอย่างที่ดีของนักสะสมที่สามารถประสมประสานทั้งสองสิ่งเข้ากันได้ด้วยดี เขาไม่เพียงแต่สะสมหนังสือทั้งเก่าและใหม่ด้วยความเสน่หา หากบ่อยครั้งยังบริจาคหนังสือเป็น “ชุดเก็บสะสม” (collections) เป็นชุดๆ ให้แก่ห้องสมุดสาธารณะตามที่ต่างๆ อีกด้วย ในปี ค. ศ. 1928 Dr Rosenbach ได้ซื้อหนังสือเรื่อง *Alice's Adventures under Ground* จากการประมูลขายด้วยราคา 15,400 ปอนด์และเสนอขายให้แก่ British Museum ในราคาเดียวกันโดยไม่คิดกำไร แต่เมื่อไม่ได้รับคำตอบใดๆ เขาจึงนำหนังสือเล่มนี้กลับสหรัฐอเมริกาไปแสดงตามห้องสมุดต่างๆ ในเมือง Philadelphia, Boston, Washington, New York หลังจากนั้นเขาก็ขายหนังสือให้แก่นักสะสมหนังสือผู้หนึ่ง ภายหลังจากที่นักสะสมผู้นั้นเสียชีวิตลง เขาก็เป็นตัวตั้งตัวตีในการเรี่ยไรเงินบริจาคซื้อหนังสือด้วยราคา 50,000 เหรียญสหรัฐฯ แล้วเขาก็บริจาคหนังสือเล่มที่ว่านี้ให้แก่ British Museum ในที่สุด Dr Rosenbach เป็นนักสะสมน้อยคนผู้มีความสามารถขั้นดีเลิศในการ

---

[18] แบบจำลองทั้งสามนี้ประยุกต์จากข้อเสนอของ Steven M. Gelber – ดู van der Grijp, “Passion and Profit: …”, p. 36

[19] เป็นความเห็นของ Douglas and Elizabeth Rigby ซึ่งอ้างอิงใน Steven M. Gelber, *Hobbies: Leisure and the Culture of Work in America* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 112

[20] George R. Bodmer, “A. S. W. Rosenbach: Dealer and Collector”, *The Lion and the Unicorn* 22:3 (September 1998), p. 280

ผสมผสานการมี “ใจรัก” ในวัตถุที่เก็บสะสมกับความรับผิดชอบต่อสังคมควบคู่ไปกับการทำ “กำไร”[21]

สมมติฐาน

ดังจะเห็นต่อไปข้างหน้าว่านักสะสมที่เป็นกรณีตัวอย่างในงานวิจัยนี้มีเหตุผลสำคัญในการเก็บสะสมผ้าทอพื้นเมือง 2-3 ประการร่วมกัน คือหนึ่ง ทุกคนสะสมผ้าทอเพราะชอบหรือมี “ใจรัก” และสอง ต่างชอบเพราะรู้สึกว่าผ้าทอเป็นสิ่งสวยงาม อย่างไรก็ตามนักสะสมผ้าทอชาวไทยมีทั้งนักสะสมสมัครเล่นและผู้ค้ามืออาชีพตามที่ Paul van der Grijp ได้นิยามไว้ ความแตกต่างระหว่างนักสะสมสมัครเล่นและผู้ค้ามืออาชีพในการเก็บสะสมอาจวัดได้จากระดับของความชอบหรือมี “ใจรัก” และการทำ “กำไร” ในกิจกรรมเก็บสะสมของผู้นั้นว่ามีมากน้อยเพียงใด ทว่าทั้งสองกลุ่มมีบางสิ่งบางอย่างร่วมกันกล่าวคือ สำหรับพวกเขาการเก็บสะสมผ้าทอเป็นงานอดิเรกประเภทหนึ่ง ทั้งสองกลุ่มมี “ใจรักร่วมกัน” ในการเก็บสะสมและต่างล้วนแสวงหา ความรู้ที่เกี่ยวข้องกับผ้าทอพื้นเมือง โดยการถามไถ่แลกเปลี่ยนข้อมูลและประสบการณ์กับเพื่อนนักสะสมด้วยกันและโดยการอ่าน โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากงานชาติพันธุ์นิพนธ์เพราะคิดว่าเป็นแหล่งอ้างอิงที่น่าเชื่อถือ ข้อน่าสังเกตอีกประการหนึ่งคือในการศึกษาของ van der Grijp ระบุว่าเขาไม่พบนักสะสมในแบบนักเก็งกำไร[22] แต่ในงานวิจัยของผมพบว่ามีนักสะสมแบบนักเก็งกำไรและแบบพ่อค้า แต่ไม่พบนักสะสมแบบนักลงทุน

เรื่องที่ไม่อาจอภิปราย

อย่างที่ผมสารภาพข้างต้นแล้วว่าวัฒนธรรมเก็บสะสมเป็นเรื่องใหม่สำหรับผม จะพูดว่าเรื่องที่ผมไม่รู้มีมากกว่าเรื่องที่รู้ก็คงไม่ผิดนัก งานวิจัยชิ้นนี้จึงมีข้อจำกัดหลายประการที่ควรกล่าวถึง

ก. ประการแรกเกี่ยวข้องกับเรื่องเวลา ด้วยเหตุที่ผมเพิ่งเริ่มศึกษาเรื่องนี้ได้ไม่นานนัก ส่วนใหญ่เป็นการอ่านหนังสือหรือเอกสารด้านวัฒนธรรมเก็บสะสม จึงเป็นความรู้ประเภททุติยภูมิหรือความรู้ที่ผู้อื่นได้กล่าวไว้แล้วเสียส่วนใหญ่ แต่ด้วยข้อจำกัดทั้งด้านเวลา ผู้ช่วยงานวิจัย เงินทุนและความสนใจส่วนตัว ทำให้ผมไม่สามารถค้นคว้าและอธิบายเรื่องเหล่านี้ได้ทั้งหมด อย่างไรก็ตามผมคิดว่ามีบางประเด็นที่ควรกล่าวถึงบ้าง

---

[21] Bodmer, “A. S. W. Rosenbach: Dealer and Collector”, p. 281

[22] van der Grijp, “Passion and Profit: …”, p. 36

ข. ผมไม่ได้สัมภาษณ์นักสะสมผ้าทอพื้นเมืองทั้งชาวไทยและเทศอีกจำนวนมาก คนเหล่านี้อาจสะสมผ้าทอที่ผลิตโดยชนต่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่างตระกูลภาษาหลายกลุ่ม อาจสนใจผ้าทอด้วยเหตุผลส่วนตัวและเศรษฐกิจ (เช่นอาจทำธุรกิจด้านนี้) หลายคนเดินทางไปตามท้องถิ่นต่างๆ เพื่อหาความรู้เพิ่มเติมและวัตถุดิบใหม่ๆ หลายคนพอใจกับการให้บริการออกแบบหรือจัดงานที่เกี่ยวข้องกับผ้าทอพื้นเมือง (เพราะเป็นเรื่องสนุก มีสีสันและความแปลกใหม่ และสามารถสร้างสรรค์ตามจินตนาการของตนได้?) หลายคนรับสอนเรื่องผ้าทอให้แก่สถาบันการศึกษา ฯลฯ แต่ด้วยข้อจำกัดหลายประการนักสะสมเหล่านี้ – ซึ่งผมได้รับข้อมูลบางประการผ่านงานเขียนของพวกเขาบ้าง ผ่านคำบอกเล่าของผู้อื่นบ้าง ผ่านการสังเกตการณ์บ้าง – จึงมิได้ถูกรวมอยู่ในการศึกษานี้

ค. นักสะสมผ้าทอที่ให้ผมสัมภาษณ์หลายคนสะสมผ้าทอพื้นเมืองของชนต่างชาติพันธุ์หลากกลุ่ม ซึ่งรวมถึงกลุ่มชาติพันธุ์ที่ไม่ใช่กลุ่มภาษาไต/ไทด้วย เช่น ม้ง อาข่า กะเหรี่ยง ลั๊วะหรือละว้า หรือชนที่จัดอยู่ในตระกูลภาษากลุ่มมอญ-เขมรกลุ่มอื่นๆ[23] แต่ผมจำกัดการศึกษาของผมเฉพาะเรื่องผ้าทอพื้นเมืองไต/ไทเท่านั้น เนื่องจากมีคำถามบางประการในใจ เช่น เพื่อค้นหาว่ามีความสัมพันธ์ระหว่างความรู้สึกนึกคิดของนักสะสมกับประเด็นเรื่องชาติพันธุ์หรือไม่ ประเด็นเรื่องความภาคภูมิใจและ ความรู้สึกในการเป็นเจ้าของของนักสะสม เป็นต้น

ง. ประการที่สี่ซึ่งสำคัญไม่น้อยกว่าข้ออื่นๆ คือมีคำวิพากษ์วิจารณ์และคำแนะนำให้ผมศึกษาเพิ่มเติม[24] เช่น บทบาทของช่างทอ วงการหรือตลาดของนักสะสมผ้าทอ ธุรกิจผ้า เทคนิคการจัดแสดงผ้า พิพิธภัณฑ์ผ้า ผ้าทอหรือวัตถุที่สัมพันธ์กับความตาย[25] ความรู้สึกผิดบาป (guilt) ของนักสะสม ฯลฯ ความเห็นเหล่านี้ดูมีประโยชน์ต่อการศึกษาเรื่องวัฒนธรรมเก็บสะสม แต่ด้วยข้อจำกัดที่ผมระบุแล้วข้างต้นทำให้ไม่สามารถค้นคว้าและอภิปรายเรื่องเหล่านี้ได้ทั้งหมด อย่างไรก็ตามผมคิดว่ามีบางประเด็นที่ควรกล่าวถึงบ้าง

---

[23] มีการศึกษาและงานเขียนเกี่ยวกับผ้าทอของกลุ่มคนเหล่านี้อีกไม่น้อย เช่น ผลงานของ Michael C. Howard ทั้งที่เขาเขียนเองคนเดียวและที่ทำร่วมกับผู้อื่น ผลงานของ Takako Kanomi และคนอื่นๆ อีกมาก – ดู บรรณานุกรมท้ายเล่ม

[24] ความคิดเห็นและข้อเสนอแนะเหล่านี้ส่วนใหญ่มาจากผู้ร่วมการประชุมในวันที่ผมเสนอบทความเรื่อง “คนแย่งผีเป็นเจ้าของ: ชวนถกเรื่องวัฒนธรรมเก็บสะสมวัตถุชาติพันธุ์” ซึ่งเป็นงานเขียนฉบับร่างของการศึกษานี้ในการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 7, *ยกเครื่องเรื่องวัฒนธรรมศึกษา*, เมื่อวันพฤหัสบดีที่ 27 มีนาคม พ. ศ. 2551 เวลา 9.10-10.30 น. ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร ผมขอขอบคุณทุกท่านที่ให้การสนับสนุน ช่วยคิดช่วยให้ความเห็น นอกจากนี้ยังมีอีกหลายประเด็นที่ผมคิดว่าน่าสนใจแต่มิอาจครอบคลุมได้หมดในที่นี้ เช่น เรื่องประสาทสัมผัส (senses) กับการเก็บสะสม ความคิดสร้างสรรค์และความเป็นอิสระของผู้ทอผ้าหรือศิลปินกับจารีตการทอผ้า การสร้างรูปแบบและสไตล์ของผ้า การใช้สี ลวดลาย และอื่นๆ

[25] ข้อเสนอของปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล

1. มีผู้ตั้งคำถามเรื่องอิทธิพลของวัตถุที่มีต่อผู้คน[26] ซึ่งผมเห็นว่าเป็นคำถามประเภทไก่เกิดก่อนไข่หรือไข่เกิดก่อนไก่ เพราะเป็นการยากที่จะสรุปว่าวัตถุหรือคนมีอิทธิพลต่ออีกฝ่ายหนึ่ง ผมอาจตอบได้เพียงว่าวัตถุและมนุษย์มีความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนต่อกันและกัน
2. เรื่องผ้ากับแนวคิด “fetishism” ของผ้า[27] แม้ว่าเป็นประเด็นที่น่าสนใจมากเพราะในการศึกษาเรื่องวัฒนธรรมเชิงวัตถุ แนวคิดเรื่อง “commodity fetishism” ไม่ว่าจากมุมมองแนวมาร์กซิสม์[28] หรือการตีความใหม่ของ Appadurai[29] ซึ่งถูกนำมาใช้บ่อยครั้ง แต่ผมคิดว่าหากอภิปรายเรื่อง “fetishism” ในที่นี้อาจทำให้งานเขียนชิ้นนี้ครอบคลุมประเด็นต่างๆ มากเกินไปจนทำให้ขาดประเด็นการถกเถียงที่ชัดเจนและเยิ่นเย้อ
3. นักมานุษยวิทยาไทยที่ศึกษาเกี่ยวกับผ้าทอพื้นเมืองบางคนโต้แย้งผมในประเด็นเรื่องความซับซ้อนของผ้าทอของชาวบ้าน พวกเขาเห็นว่าผ้าทอถูกผลิตขึ้นด้วยเหตุผลหลายประการ ซึ่งอาจวิเคราะห์ได้หลายแนว เช่น เป็นเรื่องสุนทรียะแบบชาวบ้าน เป็นภูมิปัญญาท้องถิ่นที่สั่งสมกันมานมนาน เป็นการถ่ายทอดความรู้และการเรียนรู้ผ่านการทอผ้า เป็นเรื่องของการแบ่งงานกันทำระหว่างเพศในสังคม เป็นการขัดเกลาทางสังคม (socialization) ที่มีต่อผู้หญิง หรือเป็นเรื่องที่สัมพันธ์กับวิธีกรรมผ่านภาวะ (Rites of Passage) ฯลฯ[30] ผมไม่อาจโต้แย้งกับการวิเคราะห์เหล่านี้ได้ในที่นี้ อีกทั้งจุดประสงค์ของงานวิจัยนี้มิใช่เป็นการตีความเรื่องผ้าทอโดยเฉพาะ หากเป็นความพยายามในการทำความเข้าใจและวิเคราะห์เกี่ยวกับวัฒนธรรมเก็บสะสมในประเทศไทย โดยใช้ผ้าทอพื้นเมืองเป็นตัวอย่างในการศึกษาและมีนักสะสมชาวไทยเป็นกรณีศึกษา

อย่างไรก็ตามมีข้อสังเกต 2 ประการที่ผมเห็นว่าควรกล่าวถึง ประการแรก ความคิดเห็นของนักมานุษยวิทยาเช่น สุริยา สมุทคุปติ์และพัฒนา กิติอาษา ซึ่งศึกษาผ้าทอพื้นเมืองอีสานไม่ค่อยแตกต่างมากนักจากแนวคิดของนักวิชาการด้าน

---

[26] ตั้งคำถามโดยชีวสิทธิ์ บุณยเกียรติ

[27] ความเห็นของอานันท์ กาญจนพันธ์

[28] ดู A. Hussain, “Commodity fetishism”, in *The New Palgrave Marxian Economics*, edited by John Eatwell, Murray Milgate and Peter Newman (London and Basingstoke: The Macmillan Press, 1990), pp. 85-85, และ Chris Rojek, *Leisure Theory: Principles and Practices* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005), p. 100

[29] Arjun Appadurai, “Introduction: Commodities and the Politics of Value”, in *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, edited by Arjun Appadurai (Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [reprinted]), pp. 4-5

[30] ดูตัวอย่างการศึกษาของสุริยา สมุทคุปติ์และพัฒนา กิติอาษาใน บรรณานุกรมท้ายเล่ม

ศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นล้านนาที่ปราโมทย์ ภักดีณรงค์ระบุว่ามีส่วนในการเคลื่อนไหวและผลักดันให้เกิดการตื่นตัวในผ้าทอพื้นเมืองภาคเหนือ (จะกล่าวถึงในบทที่ 3) กล่าวคือเป็นแนวคิดที่มักให้คำอธิบายหนึ่ง (ในหลายๆ คำอธิบาย) ว่าผ้าทอเป็นผลผลิตของภูมิปัญญาชาวบ้านที่มีสั่งสมกันมาในท้องถิ่นโดยเฉพาะ จากคนรุ่นหนึ่งลงมาสู่คนอีกรุ่นหนึ่งเป็นเวลายาวนาน ประการที่สอง คำอธิบายที่นักวิชาการเหล่านี้ผลิตขึ้นเป็นส่วนหนึ่งของการสร้าง “ความรู้” ที่อาจถูกใช้เป็นแหล่งอ้างอิงเกี่ยวกับผ้าทอพื้นเมืองโดยผู้ที่สนใจในผ้าทอซึ่งรวมทั้งนักสะสมด้วย ดังนั้นจึงอาจสรุปได้ว่าแนวคิดหรือมุมมองในการศึกษา ข้อสรุปหรือคำอธิบายที่นำไปสู่การผลิตความรู้เกี่ยวกับผ้าทอ และการใช้ความรู้เป็นแหล่งอ้างอิงมีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด อีกทั้งมีความสำคัญต่อการเก็บสะสมในสังคมไทยด้วย

คลี่ผ้าดูเนื้อดูลาย

การนำเสนอในงานชิ้นนี้แบ่งเป็นบทๆ โดยมีประเด็นสำคัญในแต่ละบท ดังนี้

- บทที่ 1 อยากรู้อยากสวยจึงแลผ้า
- บทที่ 2 ความเป็นมาและการถกเถียงในวัฒนธรรมเก็บสะสม

  อภิปรายถึงที่มาและเหตุผลของการเก็บสะสม แนวคิดหรือสมมติฐาน และการอภิปรายถกเถียงในวงวิชาการด้านวัฒนธรรมเก็บสะสม รวมถึงความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมเก็บสะสมกับประเด็นอื่นๆ เช่น พิพิธภัณฑ์ การพักผ่อนหย่อนใจ เป็นต้น เพื่อเป็นพื้นฐานในการเปรียบเทียบและทำความเข้าใจเกี่ยวกับวัฒนธรรมเก็บสะสมในสังคมตะวันตก และเพื่อเป็นพื้นฐานในการพิจารณาถึงความแตกต่างของวัฒนธรรมเก็บสะสมในสังคมไทย
- บทที่ 3 พัฒนาการของผ้าทอพื้นเมืองและความหมายในวัฒนธรรมเก็บสะสม

  เป็นการอธิบายเกี่ยวกับคำนิยามของผ้าทอ ประวัติและพัฒนาการของผ้าทอพื้นเมืองในสังคมไทย การแสวงหาความรู้เกี่ยวกับผ้าทอและการใช้ชาติพันธุ์นิพนธ์เป็นแหล่งอ้างอิงความรู้ ความสัมพันธ์ระหว่างผ้าทอพื้นเมืองและนักสะสมในการสร้างความหมายของผ้าทอในฐานะที่เป็นวัตถุสำหรับการเก็บสะสม เช่น เป็นการแสดงความรู้ของนักสะสมเกี่ยวกับที่มาหรือประวัติของผ้า ลวดลายผ้า เทคนิคการทอผ้าหรือวัตถุดิบที่ใช้ หรือเป็นการอ้างถึงความเป็นต้นตำรับ (originality) หรือความเก่าแก่-เป็นของแท้ (authenticity) ของผ้าทอชิ้นนั้นๆ เพื่อแสดงความภาคภูมิใจของผู้เป็นเจ้าของผ้า (pride of ownership)

หรือเพื่ออ้างความเป็น “authority” ในเรื่องผ้าทอของผู้เป็นเจ้าของหรือนักสะสม หรือเพื่อเหตุผลด้านสังคม-เศรษฐกิจอื่นๆ อาจตั้งข้อสังเกตว่าได้ความสัมพันธ์ระหว่างนักสะสมกับผ้าทอทำให้ผ้าซึ่งเป็นวัตถุมีความหมายและคุณค่าทางสังคม เคียงคู่กับการมีมูลค่าทางเศรษฐกิจ

- บทที่ 4 ชีวิตของคนกับเรื่องราวของผ้า

  อภิปรายเกี่ยวกับบุคคลที่เกี่ยวข้องกับวงการผ้าทอพื้นเมือง การเก็บสะสมและธุรกิจผ้าทอ ในจังหวัดภาคเหนือ เป็นการเล่าเรื่องชีวิตของแต่ละคน ภูมิหลังด้านสังคมและเศรษฐกิจ ประสบการณ์ เหตุผลและเรื่องส่วนตัวที่ทำให้พวกเขาเข้ามาเกี่ยวข้องกับการเก็บสะสมผ้าหรือธุรกิจการค้าผ้า ความคิดเห็นและการให้คำอธิบายของนักสะสมเกี่ยวกับผ้าทอพื้นเมือง การเก็บสะสมและความคาดหวังหรือความฝันในการเก็บสะสมของตน

- บทสรุป วัฒนธรรมเก็บสะสมไทย ความแตกต่างจากตะวันตก

บทที่ 2
ความเป็นมาและการถกเถียงในวัฒนธรรมเก็บสะสม

ในบทนี้จะกล่าวถึงเหตุผลที่เกิดการเก็บสะสม ที่มา แนวคิดหรือสมมติฐาน และการอภิปรายถกเถียงในวงวิชาการด้านวัฒนธรรมเก็บสะสม รวมถึงความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมเก็บสะสมกับประเด็นอื่นๆ เช่น พิพิธภัณฑ์ การพักผ่อนหย่อนใจ เป็นต้น เพื่อเป็นพื้นฐานในการเปรียบเทียบและทำความเข้าใจเกี่ยวกับวัฒนธรรมเก็บสะสมในสังคมตะวันตก และเพื่อเป็นพื้นฐานในการพิจารณาถึงความแตกต่างของวัฒนธรรมเก็บสะสมในสังคมไทย

ทำไมผู้คนจึงเก็บสะสม?

คนเราเก็บสะสมวัตถุต่างชนิดด้วยหลากหลายสาเหตุ สำหรับคนอเมริกันทั่วไปเฒ่าเฟรด์ซึ่งเก็บสะสมเครื่องมือเครื่องใช้ในฟาร์มที่ผมกล่าวถึงในบทก่อนอาจดูเป็นคนประหลาดผิดแผกจากคนอื่นๆ แต่แกก็มีเหตุผลของตัวเองที่ทำเช่นนั้น ว่าไปแล้วในสังคมอเมริกาดูจะมีคนที่เก็บสะสมของแปลกๆ หรือไม่ธรรมดาอยู่ไม่น้อย เช่นในชุมชนใกล้พรมแดนประเทศสหรัฐอเมริกาและเม็กซิโกมีชาวบ้านสะสมปืนนานาประเภทต่างขนาด บางคนสะสมทั้งปืนพก ปืนลูกซองและปืนยาวไรเฟิลสารพัดขนาดเพื่อการล่าสัตว์และยิงเป้าเล่นมากถึง 100 กระบอก โดยให้เหตุผลว่าการสะสมปืนก็เหมือนกับการที่คนเล่นกอล์ฟมีไม้กอล์ฟต่างขนาดไว้ตีลูกกอล์ฟในสถานการณ์และระยะทางต่างๆ[31] ผมเองรู้จักชายนิวซีแลนด์ที่สะสมลวดหนามที่ใช้ทำรั้วกั้นคอกแกะและเครื่องมือที่ใช้ขึงลวดหนาม เขาเคยเล่าให้ฟังด้วยความภูมิใจว่าในประเทศนิวซีแลนด์มีคนเพียง 3 คนรวมทั้งตัวเขาเองที่เก็บสะสมแบบเขา สำหรับเขาการเก็บสะสมลวดหนามเป็นเรื่องสนุกแต่ความยากลำบากคือการหาข้อมูลเกี่ยวกับลวดหนามแต่ละชิ้นที่พบ เช่นผู้ผลิตหรือที่มา เป็นต้น บางแบบบางสไตล์แทบจะหาข้อมูลไม่ได้เลย! ซึ่งในวัฒนธรรมเก็บสะสม นักสะสมประเภทนี้ถูกจัดเป็นคนที่เรียนรู้ด้วยตนเอง (autodidact) และปัญหาใหญ่ของพวกเขาไม่ใช่เพียงแค่ต้องศึกษาค้นคว้าด้วยตัวเองเท่านั้น หากพวกเขายังต้องคิดค้นระบบในการเก็บสะสม การจัดหมวดหมู่และการแยกประเภทวัตถุที่ตนสะสม

---

[31] Tim Gaynor, "A lot like golf. For some in US, guns are a hobby like any other", *Bangkok Post Outlook* 26 March 2008, p. O3, อ่านจากคำสัมภาษณ์ ผมรู้สึกว่าคนที่สะสมปืนเป็นจำนวนมากนี้มิได้มีปืนไว้ในครอบครองด้วยความเสน่หาหรือชอบเท่านั้น แต่ด้วย "ความกลัว" ภัยที่อาจเกิดขึ้นจากคนอื่น จึงต้องมีปืนไว้ป้องกันภัยเหล่านั้นด้วย นักสะสมกลุ่มนี้ดูจะเข้าใจว่าโลกที่แวดล้อมตัวเขาแฝงไว้ด้วย "ภัย-อันตราย" ที่อาจสยบได้ด้วยปืนเท่านั้น – ดูคำสัมภาษณ์ที่อ้างถึงคำพูดของเหมา เจ๋อตุงที่ว่า "อำนาจเกิดจากปากกระบอกปืน"

เองด้วย[32] ดังนั้นเหตุผลของการเก็บสะสมจึงเป็นเรื่องของปัจเจกชนแต่ละบุคคล ซึ่งอาจเกี่ยวข้องกับเรื่องส่วนตัวและเรื่องอื่นๆ ที่มีความซับซ้อนมากทีเดียว

Keith S. Thomson ผู้อำนวยการพิพิธภัณฑ์มหาวิทยาลัยอ็อกซ์ฟอร์ดเสนอความเห็นว่าคนเราเก็บสะสมสิ่งของด้วยหลายเหตุผล เช่น เพื่อมีไว้ (ในครอบครอง) เพื่ออนุรักษ์ เพื่อศึกษาหรือประกอบการสอน บ้างก็เพื่อบริจาค (ให้แก่คนหรือสถาบันอื่น) ในคริสตศตวรรษที่ 19 ชนชั้นกลางและโดยเฉพาะอย่างยิ่งชนชั้นที่ร่ำรวยมากเติบโตและรุ่งเรืองอย่างเห็นได้ชัดในสังคมตะวันตก การเป็นชนชั้นสูงจึงถูกนิยามใหม่บนฐานของความร่ำรวยและอิทธิพล (influence) ว่าสำคัญกว่าเรื่องครอบครัว ดังนั้นการมีทรัพย์สินไว้ในครอบครอง (possessions) จึงกลายเป็นเรื่องสำคัญ และการครอบครองทรัพย์สินในโลกแห่งปัญญาก็สำคัญยิ่งกว่าทรัพย์สินในโลกแห่งพาณิชยการ ดังนั้นศิลปกรรมจึงเป็นที่ประสงค์ของชนชั้นเศรษฐีเหล่านี้ ไม่ใช่เรือยอชต์หรือม้าแข่ง[33]

วัตถุและความหมาย

คำว่า “วัตถุ” และ “สิ่งของ” ในภาษาไทยมีความหมายเดียวกัน[34] แต่ในภาษาอังกฤษ คำที่หมายถึงวัตถุหรือสิ่งของมีหลายคำ แต่ละคำก็ดูจะมีความหมายเฉพาะบางประการ เช่นคำว่า “thing” โดยทั่วไปหมายถึงวัตถุหรือสิ่งของ (object) แต่หากเป็นนามพหูพจน์อาจหมายถึงของที่อยู่ในการครอบครองหรือเครื่องมือเครื่องใช้ (possessions/equipment) หรือสถานการณ์ (situation) หรือสิ่งของเฉพาะบางจำพวก หรืออาจหมายถึงสิ่งมีชีวิต (creature)[35] หรืออาจหมายถึงวัตถุประสงค์ สิ่งที่เกิดขึ้น ความคิดหรือคำพูด รายละเอียด งานที่ต้องทำ การกระทำ เสื้อผ้าอาภรณ์[36] ตำราบางเล่มระบุว่า “thing” เป็นคำที่ใช้ในชีวิตประจำวัน หมายถึงวัตถุหรือสิ่งของทั่วไป ส่วนคำว่า “object” ก็มีความหมายคล้ายคลึงกับ “thing” ที่ใช้กันปรกติและในวงวิชาการ[37] แต่ในทางวิชาการโดยเฉพาะอย่างยิ่งมานุษยวิทยาหรือด้านที่เกี่ยวข้องกับพิพิธภัณฑ์ วัตถุหรือสิ่งของที่มนุษย์ประดิษฐ์ขึ้นจะมีนัยยะของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับวัตถุบางประการแฝงอยู่เสมอ นอกจากนี้ยังมีการใช้คำว่า “specimen” ซึ่งหมายถึงตัวอย่าง ซึ่งรวมหมายถึงตัวอย่างของสิ่งมีชีวิตทั้งสัตว์และพืช ตัวอย่างของเลือด[38] เป็นต้น แต่ Pearce ขยายความว่า “specimen” มีนัย

---

[32] Gelber, *Hobbies: Leisure and the Culture of Work in America*, p. 79

[33] Keith S. Thomson, *Treasures on Earth: Museums, Collections and Paradoxes* (London: Faber and Faber, 2002), p. 28

[34] ดู *พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ. ศ. ๒๕๒๕*, หน้า 747 สำหรับคำว่า “วัตถุ” และหน้า 821 สำหรับ “สิ่ง, สิ่งของ”

[35] Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, pp. 1593-1594

[36] http://whitemedia.org/dictionary/index2.php (เข้าเว็บ วันที่ 8 กรกฎาคม 2551)

[37] Pearce, *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study*, p. 6

[38] Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, p. 1469

ยะว่าเป็นตัวอย่างที่เลือกสรรมาจากกลุ่มที่ใหญ่กว่า ในการคัดเลือกนี้เป็นกระบวนการที่ทำให้วัตถุตามธรรมชาติ (เช่นสิ่งมีชีวิต – นิติ) กลายเป็นวัตถุที่มนุษย์กำหนดความหมายขึ้น เป็นวัตถุที่มีความหมายตามประวัติศาสตร์ธรรมชาติ (natural history objects) และสำหรับ "ชุดเก็บสะสม" (collections)[39] ส่วนคำว่า "artefact" หมายถึงวัตถุ (ที่เกิดจากฝีมือมนุษย์)[40] หรือวัตถุที่บุคคลสร้างขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งเพื่อจุดประสงค์ทางประวัติศาสตร์หรือวัฒนธรรม[41] หรือวัตถุที่ประดิษฐ์ขึ้นอย่างมีศิลป์หรือทักษะ ดังนั้นจึงมีความหมายที่แคบกว่าคำอื่นๆ[42]

แนวคิดและพัฒนาการในวัฒนธรรมเก็บสะสม

ไม่ง่ายนักที่จะนิยาม "การเก็บสะสม" (collecting) ว่าคืออะไร Russell Belk นักวิชาการผู้สนใจในเรื่องนี้เสนอว่าหากนิยามว่าการเก็บสะสมเป็นการบริโภค การเก็บสะสมก็เป็นการบริโภคที่เฉพาะแบบประเภทหนึ่ง เพราะการบริโภคมีความหมายในแง่ใช้ให้หมด สวาปามหรือเผาผลาญ ในทางตรงกันข้ามการเก็บสะสมมีนัยยะเกี่ยวกับการเก็บ อนุรักษ์และการสะสม แต่ก็ยากที่จะนิยามการเก็บสะสมให้ชัดเจน ส่วนหนึ่งเพราะมันขึ้นอยู่กับบุคคลที่สะสม สำหรับคนๆ หนึ่ง อาหารหนึ่งมื้ออาจหมายถึงการสวาปามอาหารและเครื่องดื่มให้หมด แต่สำหรับอีกคนอาจกินความถึงประสบการณ์ทางสังคมและความเอร็ดอร่อยที่ต้องจดจำ การเก็บสะสมบางประเภท เช่น ไวน์ซึ่งเป็นทั้งวัตถุที่ต้องสะสมและบริโภค ด้วยเหตุนี้ Belk จึงนิยามการเก็บสะสมว่าเป็นกระบวนการที่มีความกระตือรือร้น อย่างเลือกสรรและด้วยใจรักในการให้ได้มาและเป็นเจ้าของสิ่งของที่ประโยชน์ของมันเปลี่ยนไปจากเดิม แต่กลับมีการให้คำนิยามใหม่ แล้วจัดสิ่งของนั้นเข้าเป็นส่วนหนึ่งของชุดที่มีความหมายเดียวกัน การเก็บสะสมในความหมายนี้จึงไม่ใช่เพียงแค่การสะสมหรือเก็บไว้เป็นกองๆ เท่านั้น หากต้องมีการคัดเลือกและแบ่งวัตถุที่สะสมเข้าเป็นชุดๆ และก็ไม่ใช่สักแต่ว่าจะเก็บเพราะหลักของการเก็บสะสมประการหนึ่งคือไม่มีวัตถุอะไรสองชิ้นที่เหมือนกันเป๊ะ[43] (กล่าวคือวัตถุทุกชิ้นมีลักษณะพิเศษของมันเอง แม้ว่ามันอาจเป็นส่วนหนึ่งของชุดหรือประเภทที่เราจัดแบ่งไว้ก็

---

[39] Pearce, *Museums, Objects and Collections: ...*, pp. 5-6

[40] http://whitemedia.org/dictionary/index2.php (เข้าเว็บ วันที่ 8 กรกฎาคม 2551)

[41] Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, p. 72

[42] Pearce, *Museums, Objects and Collections: ...*, p. 6

[43] Russell Belk, "Collectors and Collecting", in *Handbook of Material Culture*, edited by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands and Patricia Spyer (London: SAGE Publications, 2006), pp. 534-535, Belk ยังกล่าวในที่อื่นอีกว่าการเติบโตอย่างรวดเร็วกะทันหัน (dramatic growth) ของการผลิต การกระจายและการคมนาคมที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อคนหมู่มาก (mass production, mass distribution, and mass communication) นั้นมีความสัมพันธ์กับการเก็บสะสมทั้งในระดับปัจเจกชนและในระดับพิพิธภัณฑ์ที่เกิดขึ้นอย่างมหาศาล (mass individual collecting, and massive museum collecting) – อ้างอิงใน van der Grijp, "Passion and Profit: …", p. 29

ตาม และนี่เป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้เราต้องสะสมไว้ให้มากที่สุดเพื่อพิจารณาทำการคัดเลือกภายหลัง – นิติ)

โดยปรกติ นักสะสมที่เอาจริงเอาจังไม่เพียงแต่ตั้งหน้าตั้งตาเก็บสะสมวัตถุประเภทคล้ายกันเท่านั้น เขายังต้องค้นคว้าเพื่อหาจุดกำเนิดและความหมายของวัตถุที่เขาสนใจอีกด้วย แล้วก็ต้องเก็บอนุรักษ์สิ่งของเหล่านั้นไว้อย่างมีระเบียบตามขั้นตอน[44] อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่านักสะสมที่รักการสะสมเป็นชีวิตจิตใจมักจะรู้สึกอัดอั้นตันใจเสมอเพราะตกอยู่กึ่งกลางระหว่างความปรารถนาที่จะเก็บวัตถุที่ตนสะสมให้ได้ครบชุดสมบูรณ์กับการที่ต้องอดทนรอเพราะยังเก็บสะสมไม่ได้ครบชุด (ซะที) ระหว่างการมีความสมบูรณ์แบบเป็นอุดมคติกับความกังวลที่วัตถุที่เก็บสะสมยังไม่ครบสมบูรณ์แบบ และระหว่างการที่ต้องเป็นคนมีวุฒิภาวะรู้จักกาลเทศะกับความอยากที่จะตามล่าและเที่ยวขอวัตถุที่ตนต้องการจากคนอื่น[45] ด้วยเหตุนี้ Paul van der Grijp นักมานุษยวิทยาผู้สนใจเรื่องการเก็บสะสมจึงสรุปว่าสำหรับนักสะสมตัวจริง กิจกรรมเก็บสะสมไม่ได้เป็นเพียงการบริโภคเท่านั้น แต่ยังเป็นเรื่องการผลิตและการสร้างสรรค์อีกด้วย[46]

นักสะสมเริ่มต้นเก็บสะสมสิ่งของหรือวัตถุใดก็ตามด้วยเหตุผลแตกต่างกัน นักสะสมจำนวนมาก ทั้งหญิงและชาย เด็กและผู้ใหญ่ เริ่มต้นเพราะ “ใจรัก” (passion) ที่จะสะสมแสตมป์ งานฝีมือ หัตถกรรมหรือวัตถุที่มีความงดงามบางอย่าง หนังสือเก่า ฯลฯ นักสะสมอีกจำนวนหนึ่งอาจเห็นว่าการเก็บสะสมเป็น “การพักผ่อนหย่อนใจ” (leisure)[47] เป็นงานอดิเรกที่ทำในเวลาว่าง ในทางทฤษฎี การเก็บสะสมแสตมป์ ผีเสื้อหรือสิ่งของหายากบางอย่างมีเหตุผลต่างจากการเก็บสะสมของที่ระลึก (souvenirs) ซึ่งมักเกี่ยวพันกับการท่องเที่ยว การเก็บสะสมแสตมป์และสิ่งอื่นๆ เป็นเพราะมี “ใจรัก” ที่อยากจะสะสมให้ครบบริบูรณ์เป็นแรงดลบันดาลใจ ในขณะที่การเก็บสะสมของที่ระลึกมักถูกผลักดันโดยความรู้สึกโหยหาอดีต (nostalgia) โหยหาหรือปรารถนา (longing) ความทรงจำ (memory) และข้อพิสูจน์ว่าเคยมีประสบการณ์ที่เป็นของแท้ (authenticating experience) การเก็บสะสมทั้งสองประเภทเกี่ยวข้องกับการแข่งขันในหมู่นักสะสม และทั้งสองประเภทเป็นแหล่งอ้างอิงความชอบธรรม (sources of legitimation) ในการเป็นเจ้าของวัตถุ ไม่ว่าวัตถุนั้นจะหายากหรือราคาแพงมากเท่าไรก็ตาม ของที่ระลึกเป็นการเก็บสะสมที่มีแหล่งอ้างอิงในตัวของมันเอง (self-referential) แต่การสะสมแสตมป์ต้องสะสมให้ครบชุด (set) เพราะความสำคัญของมันอยู่ที่ความสัมพันธ์ของแต่ละชุดที่อยู่ในประเภทเดียวกัน (category) (หากไม่

---

[44] เป็นข้อเสนอของ Rigby and Rigby ที่อ้างอิงถึงโดย Paul van der Grijp, “Reconsidering the Smallest of Artifacts: On the Origins of Philatelic Collecting”, *Material History Review* 59 (Spring 2004), 78

[45] ดู van der Grijp, “Reconsidering the Smallest of Artifacts: …”, p. 78

[46] van der Grijp, “Reconsidering the Smallest of Artifacts: …”, p. 78

[47] มีผู้แปลคำนี้ว่า “เวลาว่าง” (ดู สอ เสถบุตร, *พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ฉบับตั้งโต๊ะ* (กรุงเทพฯ: บริษัทสำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, 2544), p. 418) “สันทนาการ” หรือ “นันทนาการ” แต่ในที่นี้จะใช้คำว่า “การพักผ่อนหย่อนใจ” เพื่อให้มีความหมายกว้างๆ

ครบชุดก็มีค่าไม่มากนัก – นิติ) ทว่าไปรษณียบัตร (postcards) นั้นแปลกตรงที่มันเป็นสะพานเชื่อมการเก็บสะสมสองประเภท คือสะสมเป็นชุด (อย่างแสตมป์) และสะสมแบบของที่ระลึก นักสะสมอาจเริ่มสะสมไปรษณียบัตรเพื่อเป็นหลักฐานว่า "ได้ไปอยู่ที่นั่น" ("been there") (ซึ่งเป็นจุดมุ่งหมายหนึ่งของการท่องเที่ยว – นิติ) แต่ก็สะสมไปเรื่อยๆ เพราะอยากมีให้ครบชุด[48] นอกจากนี้มีนักวิชาการตั้งข้อสังเกตว่าในสังคมตะวันตกการสะสมแสตมป์ในหมู่นักสะสมแสตมป์สมัครเล่นมีแนวโน้มที่จะเพิ่มมากขึ้นด้วยสาเหตุที่ว่า ประการแรกผู้คนมีชีวิตยืนยาวขึ้น ประการที่สองเป็นความต้องการทางสังคมร่วมสมัย (contemporary social need) อันสืบเนื่องมาจากปรากฏการณ์ก่อนการเกษียณ (phenomenon of pre-retirement) และประการที่สามเนื่องจากอัตราการว่างงานที่สูง[49] (จากเหตุผลเหล่านี้ทำให้มีคนเราหันมาสะสมแสตมป์เป็นงานอดิเรกในยามว่างหลังการเกษียณหรือเพราะตกงาน อีกทั้งยังเป็นการหารายได้จากการซื้อขาย-แลกเปลี่ยนแสตมป์ด้วย – นิติ)

นักคิดตะวันตกที่เห็นว่าการเก็บสะสมเป็นกิจกรรมในการบริโภค แต่มักเกิดขึ้นในสถานที่และช่วงเวลาที่การบริโภคกำลังรุ่งเรืองกว่าปกติ เนื่องจากมีหลักฐานที่ทำให้เชื่อว่าไม่ใช่เพียงแค่สมาชิกในราชวงศ์และศาสนจักรเท่านั้นที่สะสมศิลปวัตถุ ศาสตราวุธหรือวัตถุล้ำค่าในบางยุคบางสมัย หากมีปัจเจกชนจำนวนมากพอที่ชอบสะสมจนทำให้เกิดตลาดสำหรับการเก็บสะสมโดยไม่ต้องอาศัยการอุปถัมภ์จากเชื้อพระวงศ์หรือศาสนจักร สภาพเช่นนี้เกิดขึ้นในศตวรรษที่สี่ก่อนคริสตกาลหลังจากที่ Alexander the Great ได้รวบรวมกรีกเข้าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน หรือการเก็บสะสมวัตถุสุรุ่ยสุร่ายราคาแพงจากตะวันออก โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากเปอร์เซียในยุค Hellenistic Greeks วัตถุเหล่านี้มีทั้งภาพวาดและประติมากรรมที่เกี่ยวข้องกับทางโลก[50] จารึก วัตถุล้ำค่าที่มีจารึก เครื่องปั้นดินเผาอันงดงาม พรมจากตะวันออก เครื่องประดับฝาผนังและสิ่งทอที่มีการปักลวดลาย จนทำให้นคร Sicyon กลายเป็นศูนย์กลางของผลิตภัณฑ์และการซื้อขายแลกเปลี่ยนศิลปวัตถุ โดยมีลูกค้าส่วนใหญ่เป็นพ่อค้าที่ค้าขายจนประสบความสำเร็จและร่ำรวย[51]

ในสมัยโรมัน การส่งศิลปกรรมจาก Pergamum ไปสู่กรุงโรมในปี 133 ก่อนคริสตกาลได้กระตุ้นให้เกิดความสนใจในการเก็บสะสม ราวปี 27 ก่อนคริสตกาล ในอาณาจักรโรมันชาวโรมันที่ร่ำรวยเริ่มสนใจและสะสมศิลปะกรีกและเอเชีย แล้วคนอื่นๆ ก็เริ่มสะสมบ้าง ไม่ว่าจะเป็นศิลปะ หนังสือ วัตถุโบราณ เหรียญ ประติมากรรม Corinthian สำริด เครื่องเคลือบ ภาพถักขนแกะ เพชร

---

[48] Sidney Littlefield Kasfir, "Samburu Souvenirs: Representations of a Land in Amber", in *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, edited by Ruth B. Phillips and Christopher B. Steiner (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 71-72

[49] เป็นสมมติฐานของ Steven M. Gelber ที่อ้างอิงใน van der Grijp, "Passion and Profit: …", p. 32

[50] เพราะปกติศิลปกรรมเหล่านี้จะสัมพันธ์กับศาสนาหรือเรื่องราวในศาสนา – นิติ

[51] Belk, "Collectors and Collecting", pp. 535-536

นิลจินดา เฟอร์นิเจอร์อย่างดี เครื่องเงิน และอีกสารพัดสิ่ง นคร Sicyon ยังคงเป็นศูนย์กลางของศิลปกรรมทั้งที่ถูกต้องตามกฎหมายและของเถื่อน และนักท่องเที่ยวชาวโรมันก็นิยมซื้อของที่ระลึกที่เชื่อกันว่าเป็นวัตถุโบราณ

ในยุโรปสมัยกลาง การเก็บสะสมส่วนใหญ่เป็นกิจกรรมของโบสถ์-ศาสนจักร เชื้อพระวงศ์ และคนร่ำรวยบางคน อย่างไรก็ตาม การค้นพบโรมโบราณในระหว่างปี ค. ศ. 1450 และ 1550 ทำให้เกิดการสะสมเหรียญต่างๆ ประติมากรรมและวัตถุโบราณมากมาย แต่การเก็บสะสมเริ่มเป็นที่แพร่หลายในวงกว้างในยุโรป เช่นเดียวกับในจีนและญี่ปุ่น ในราวคริสตศตวรรษที่ 16 และ 17 สืบเนื่องจากการเติบโตทางเศรษฐกิจอันเป็นผลมาจากการค้าภายในและระหว่างประเทศ ในเอเชียความนิยมสะสมวัตถุแตกต่างบ้าง เช่น ชอบสะสมชุดน้ำชา เฟอร์นิเจอร์แล็คเกอร์ ภาพเขียนหมึกและหินเขียนหมึก ภาพวาดแบบม้วนได้ ผ้าทอ ไม้หายาก เครื่องเผาถูป สำริดโบราณ ในสมัยเอโด๊ะ ช่วงที่ตระกูลโตกุกาว่าเรืองอำนาจ (ปี ค. ศ. 1608-1868) วัตถุของจีนและเกาหลีจำพวกชุดน้ำชา ดนตรี ภาพเขียนหมึกและโคลงกลอนเขียนด้วยหมึกเป็นที่นิยมในหมู่นักสะสมชาวญี่ปุ่น[52]

ข้อน่าสังเกตประการหนึ่งเกี่ยวกับวัฒนธรรมสะสมคือผู้ที่มีอำนาจทางการเมืองเหนือกว่า เช่นเจ้าอาณานิคมชาวตะวันตกในคริสตศตวรรษที่ 19 มักสนใจในวัฒนธรรมของผู้ที่อยู่ภายใต้การปกครองของตน ยิ่งหากเป็นของชนต่างกลุ่มชาติพันธุ์ก็ยิ่งเพิ่มความสนใจมากขึ้น อาจมีความพยายามที่จะศึกษาและเก็บสะสมรายละเอียดทางวัฒนธรรมของชนกลุ่มนั้นไว้ ตัวอย่างเช่นขบวนเรือเดินทะเลของชาวตะวันตกในช่วงปลายคริสตศตวรรษที่ 18 โดยเฉพาะอย่างยิ่งขบวนของกัปตันคุก ได้รวบรวมสิ่งของต่างๆ ของชาวโพลิเนเชียนมากมาย ไม่ว่าจะเป็นเครื่องประดับ อาวุธ ภาชนะ เครื่องใช้ในพิธีกรรมและวัตถุอื่นๆ ทั้งโดยการวาดภาพประกอบคำอธิบายและการเก็บของจริงนำกลับไปยุโรป บ่อยครั้งที่สิ่งของเหล่านี้ถูกนำมาแสดงในตู้ (cabinets) พร้อมกับวัตถุตามธรรมชาติ เช่น รัตนมณีและปะการัง สิ่งเหล่านี้รู้จักกันในนาม “วัตถุที่ทำให้เกิดความอยากรู้อยากเห็น” (“curiosities” หรือบางครั้งให้ชัดเจนยิ่งขึ้นว่า “artificial curiosities”)[53] Thomas อ้างข้อสังเกตของ Bernard Smith ที่ว่า “การพูดว่าวัตถุเป็นสิ่งที่ “ทำให้เกิดความอยากรู้อยากเห็น” (curious) เป็นการแสดงความสนใจในวัตถุโดยปราศจากการตัดสินด้านสุนทรียะ (aesthetic judgement)” แต่ในความเป็นจริงผู้คนที่สังเกตและเก็บรวบรวมสิ่งเหล่านี้ในยุคแรกๆ นั้นชื่นชมในทักษะและรสนิยมที่แฝงอยู่ในวัตถุที่ประดิษฐ์จากฝีมือมนุษย์ (artefacts) โดยเฉพาะอย่างยิ่งการแกะสลักบนไม้หรือภาพลักษณ์ต่างๆ ที่งดงามเจิดจ้าสมบูรณ์ด้วยฝีมือหัตถกรรมอันน่าประทับใจ[54] หรือในอาณานิคม

---

[52] Belk, “Collectors and Collecting”, p. 536

[53] Nicholas Thomas, “Material Culture and Colonial Power: Ethnological Collecting and the Establishment of Colonial Rule in Fiji”, *Man*, New Series, 24:1 (March 1989), 42

[54] Thomas, “Material Culture and Colonial Power: …”, 42

ของชาวตะวันตกในทวีปอัฟริกา Johannes Fabian กล่าวถึงศิลปกรรมของชาวอัฟริกันซึ่งเป็นที่สนใจของผู้ปกครองผิวขาวว่าสิ่งของหรือวัตถุ (objects) ต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นของขวัญ สินค้า (trade goods หรือ commodities) อาวุธ และสิ่งของทุกชนิดนับตั้งแต่เครื่องมือเครื่องใช้ในการตั้งแค็มป์ไปจนถึงภาพถ่ายล้วนเป็นของที่ควรเก็บสะสม (collectibles) หรือที่เรียกว่า "วัตถุที่ชวนให้อยากรู้อยากเห็น" (curios)[55] ในรายงานภาษาอังกฤษ (ของเจ้าหน้าที่ปกครองชาวผิวขาว) ซึ่งหมายถึงวัตถุที่ชวนให้เกิดความอยากรู้อยากเห็นในหมู่ชาวผิวขาว ทั้งในขณะที่ตนออกสำรวจหรือทำงานในท้องถิ่นเช่นเดียวกับตอนที่อยู่ในประเทศของตน หรือเป็นเสมือนที่ระลึกเก็บความทรงจำ (mementos) และเครื่องพิสูจน์ว่าได้ไปเยือนที่นั่น[56] จุดประสงค์หลักอีกประการหนึ่งของการเก็บสะสมวัตถุสำแดงความเป็นชาติพันธุ์ของกลุ่มชนที่อยู่ในอาณานิคมคือความต้องการที่จะทำงานวิจัยเชิงชาติพันธุ์[57] (ethnographic research) การทำงานภาคสนามในอัฟริกาในยุคแรกๆ เป็นตัวอย่างที่ดีของจุดประสงค์นี้ และเป็นไปได้ว่าการเก็บสะสมวัตถุทางวัฒนธรรมต่างๆ อาจมิใช่เพื่อการค้นคว้าด้านวิทยาศาสตร์หรือจุดมุ่งหมายทางการเมืองเพียงเท่านั้น แต่มักจะเกี่ยวข้องกับการเดินทาง และบ่อยครั้งได้รับการสนับสนุนด้านการเงินจากพิพิธภัณฑ์[58] นอกจากนี้ผลลัพธ์ประการหนึ่งที่ตามมากับความสนใจใน "วัตถุที่ชวนให้อยากรู้อยากเห็น" (curios) คือการทำให้สิ่งเหล่านี้กลายเป็นสินค้า (commodification) ที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจ เป็นแรงดึงดูดให้ชาวผิวขาวและคนพื้นเมือง – ทั้งผู้ผลิตและพ่อค้า – เข้าสู่ระบบการซื้อขายแลกเปลี่ยนวัตถุที่นิยมสะสมกัน[59] แม้แต่

---

[55] ความหมายทางวิชาการของ "curios" หมายถึงวัตถุหรือสิ่งของที่ชวนให้อยากรู้อยากเห็น อยากเก็บไว้ดู (เป็นที่ระลึก) เป็นเจ้าของ เป็นของที่ควรสะสมเพราะมีค่า ไม่ว่าทางวัฒนธรรมหรือเศรษฐกิจ – ดู Ruth B. Phillips, "Nuns, Ladies, and the "Queen of the Huron": Appropriating the Savage in Nineteenth-Century Huron Tourist Art", in *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, edited by Ruth B. Phillips and Christopher B. Steiner (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 33-50

[56] Johannes Fabian, *Anthropology with an Attitude: Critical Essays* (Stanford: Stanford University Press, 2001), Chapter 7, "Curios and Curiosity", p. 120

[57] เป็นเรื่องธรรมดาที่นักชาติพันธุ์วิทยา (ethnologists) หรือนักมานุษยวิทยาชาวตะวันตกยุคบุกเบิกสนใจและมักเก็บสะสมวัตถุสำแดงความเป็นชาติพันธุ์ของกลุ่มชนที่ตนศึกษาหรือพบเห็น นักมานุษยวิทยาชาวอังกฤษจำนวนมากที่ทำวิจัยในอัฟริกาเป็นนักสะสมวัฒนธรรมเชิงวัตถุ ปรมาจารย์ของนักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันอย่าง Franz Boas ก็ชอบสะสมวัฒนธรรมเชิงวัตถุของชนพื้นเมือง (native American Indians) และสะสมไว้มากจนตั้งเป็นพิพิธภัณฑ์ได้ซึ่งอาจตรงข้ามกับนักมานุษยวิทยาชาวไทยที่มีไม่มากคนนักที่เป็นนักสะสม (ขอบคุณปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูลที่เตือนให้ผมไตร่ตรองเรื่องนี้อีกครั้ง)

[58] Fabian, *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*, p. 121

[59] Fabian, *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*, pp. 130-133, ไม่เพียงแต่ในอัฟริกาเท่านั้นที่วัฒนธรรมเชิงวัตถุมีมูลค่าทางการค้า เป็นที่ชื่นชอบในหมู่คนผิวขาวจนเกิดการซื้อหาสะสมเป็นเจ้าข้าวเจ้าของกัน ในอเมริกาสิ่งของเครื่องใช้ของชนพื้นเมือง (native American Indians) ก็กลายเป็นสินค้าที่นิยมกันแพร่หลายจนสามารถสั่งซื้อทางไปรษณีย์ได้ (ดู Jonathan Batkin, "Tourism Is Overrated: Pueblo Pottery and the Early Curios Trade, 1880-1910", in *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, edited by Ruth B. Phillips and Christopher B. Steiner (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 282-297)

วัตถุเชิงชาติพันธุ์ (ethnographic objects) ที่นักมานุษยวิทยาใช้ประกอบการศึกษาหรือที่เก็บสะสมและแสดงในพิพิธภัณฑ์ และบ่อยครั้งที่มอบให้กันเป็น “ของขวัญ” (gifts) ก็มักจะได้มาโดยการซื้อขาย ด้วยเหตุนี้จึงทำให้วัตถุเชิงชาติพันธุ์ทุกประเภทมีฐานะเป็น “สินค้า” (goods)[60] เช่นกัน

อย่างไรก็ตาม “วัตถุที่ชวนให้อยากรู้อยากเห็น” อาจเป็นสินค้าที่มีฐานะแตกต่างจากสินค้าประเภทอื่น เพราะความจำเป็นที่ว่าสิ่งของเหล่านี้กำลังหายสาบสูญไป (เนื่องจากไม่มีใครสนใจจะทำหรือประดิษฐ์อีกหรือไม่มีความรู้หรือทักษะในการทำ – นิติ) การเป็นของหายาก (scarcity) และแนวโน้มที่สิ่งของเหล่านี้จะหายสาบสูญหรือสูญพันธุ์ไปได้เป็นความโดดเด่นเฉพาะของ “วัตถุที่ชวนให้อยากรู้อยากเห็น” ยิ่งหายาก (scarcity) – ไม่ว่าสิ่งนั้นจะเป็นของแท้หรือผลิตจากที่อื่นก็ตาม – ก็ยิ่งทำให้มันเป็นที่ต้องการ (demand) มากขึ้น ในทางตรงกันข้ามผู้คนที่อยากได้สิ่งของเหล่านี้ก็สนใจในความเป็นของแท้ (authenticity) ของสิ่งนั้น ดังนั้นในกรณีของ “วัตถุที่ชวนให้อยากรู้อยากเห็น” พื้นเมืองอัฟริกัน ผู้ที่เป็นเจ้าของและผู้ผลิตจึงต้องคำนึงว่ามีความเชื่อมโยงระหว่างความเป็นของแท้และการเป็นของหายาก และลูกค้าที่อยากได้วัตถุเหล่านี้ก็คำนึงถึงเรื่องนี้เช่นกัน โดยสรุป Fabian เสนอว่าการตามล่าค้นหาวัตถุหายากที่กำลังจะสูญหายหมดสิ้นไปเหล่านี้เป็นการอุปโลกน์เชิงอุดมคติ (ideological construct)[61] ที่บิดเบือนเงื่อนไขที่เป็นจริงด้านการค้าและการเมืองของการเก็บสะสม[62]

ประสบการณ์ของการตามล่าค้นหา “วัตถุที่ชวนให้อยากรู้อยากเห็น” ในอัฟริกาและอเมริกาอาจทำให้เราตั้งสมมติฐานได้ว่าความนิยมในการเก็บสะสมผ้าทอพื้นเมืองในสังคมไทย ซึ่งอาจเริ่มต้นจากความสนใจหรือความอยากรู้อยากเห็นของปัจเจกชน ความสวยงามของลวดลายและสีสันของผ้า ได้กระตุ้นให้เกิด “ความต้องการ” ผ้าทอและทำให้สิ่งของที่ดูพื้นๆ เป็นของชาวบ้านสิ่งนี้กลายเป็น “สินค้า” ราคาแพง ความต้องการที่สูงขึ้นทำให้ผ้าทอพื้นเมืองกลายเป็น “ของหายาก” ที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจ แต่ในขณะเดียวกันได้นำไปสู่ความห่วงใยว่าผ้าทอพื้นเมืองกำลังมีอันตราย อาจสูญหายจากสังคมไทย (ดูข้างหน้า)

ประเด็นที่สำคัญประการหนึ่ง ซึ่งอาจไม่เกี่ยวข้องกับงานวิจัยนี้หรือกับวัฒนธรรมเก็บสะสมผ้าทอพื้นเมืองไต/ไทโดยตรงคือ นักสะสมชาวตะวันตกจำนวนมากที่ค้นหาหรือต้องการที่จะ

---

[60] Johannes Fabian เขียนว่า “as goods, if not commodities” (ดู Fabian, *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*, p. 126) ซึ่งอาจตีความได้ว่า Fabian กล่าวถึง “goods” ในความหมายที่เป็นสินค้าทั่วไป (things that are produced to be sold), แต่ “commodity” มีความหมายทางเศรษฐศาสตร์ มีมูลค่าในการซื้อขายแลกเปลี่ยน ((*economics*) a product or raw material that can be bought and sold) (สำหรับความหมายของศัพท์ 2 คำนี้ ดู A. S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 2005 [seventh edition]), p. 1204) ดังนั้นแม้ว่าวัตถุเชิงชาติพันธุ์อาจไม่มีมูลค่าเชิงเศรษฐศาสตร์ แต่ก็มีมูลค่าในการซื้อหาแลกเปลี่ยนมือเปลี่ยนเจ้าของกันมา

[61] คือความพยายามในการสร้างความคิดความเชื่อว่าการค้นหา “curios” เป็นเหตุผลทางวัฒนธรรมเนื่องจากสิ่งเหล่านี้เป็นวัตถุที่หาค่ามิได้ทางวัฒนธรรม มิใช่เพื่อเหตุผลทางการค้า การหากำไรหรือการเมือง – นิติ

[62] Fabian, *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*, pp. 132-133

มี “วัตถุที่ชวนให้อยากรู้อยากเห็น” ไว้ในครอบครองมักสนใจวัตถุหรือสิ่งของของชนต่างชาติพันธุ์ หรืออาจเรียกได้ว่าเป็นวัตถุของ “คนอื่น” (the Other) ที่มีวัฒนธรรมแตกต่างจากพวกตน และบ่อยครั้งที่วัตถุเหล่านี้เป็นของกลุ่มชนที่ชาวตะวันตกพิจารณาว่าเป็น “คนป่าเถื่อนผู้สูงศักดิ์” (Noble Savage) ซึ่งมีวิถีชีวิตที่เสรี เรียบง่ายและกลมกลืนเป็นอันหนึ่งเดียวกับธรรมชาติ เป็นวิถีชีวิตที่มีความขัดแย้งต่ำ มีความเชื่อในอำนาจเหนือธรรมชาติและความโหดร้ายที่ไร้เหตุผลน้อยกว่า ตัวอย่างที่ชัดเจนของ “คนป่าเถื่อนผู้สูงศักดิ์” คือคนพื้นเมืองในอเมริกาเหนือ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเทศแคนาดา[63] แต่ในกรณีของวัฒนธรรมเก็บสะสมผ้าทอพื้นเมืองไต/ไท คงไม่อาจเรียกชนกลุ่มไต/ไทว่าเป็น “คนป่าเถื่อน” เพราะในจินตนาการของนักสะสมชาวไทยและเทศ ชนกลุ่มไต/ไทที่ทอผ้าด้วยมือคงเป็น “ผู้สูงศักดิ์” ที่มีชีวิตเรียบง่าย รักสงบและสันติ และมีภูมิปัญญาที่หลักแหลมและความสามารถในการสร้างสรรค์งานศิลป์ที่งดงาม

ชุดเก็บสะสม (collections)

การเก็บสะสมอะไรก็ตามย่อมต้องมี “ชุดเก็บสะสม” (collections) ไว้ในการครอบครอง Gelber ผู้เชี่ยวชาญด้านวัฒนธรรมเก็บสะสมในอเมริกาเสนอว่าเราอาจแบ่งชุดเก็บสะสมทั้งหลายอย่างคร่าวๆ เป็น 3 ประเภท ได้แก่

1. ชุดเก็บสะสมขั้นปฐมภูมิ (primary collections) หมายถึงวัตถุที่ทำขึ้นเพื่อการเก็บสะสม เช่น บัตรเบสบอลการ์ด เป็นต้น
2. ชุดเก็บสะสมขั้นทุติยภูมิ (secondary collections) หมายถึงวัตถุที่ทำขึ้นเพื่อวัตถุประสงค์อื่น เช่น แสตมป์[64] เป็นต้น
3. ชุดเก็บสะสมที่ยากแก่การจัดประเภท (intangible collections) หมายถึงการเก็บสะสมวัตถุที่มิได้มีไว้ในครอบครองจริงๆ เช่น รายชื่อนกชนิดต่างๆ ที่นักเลงนกหรือนักดูนกจดเก็บไว้ เป็นต้น[65]

Gelber ให้ความเห็นเพิ่มเติมว่านักสะสมที่เก็บชุดเก็บสะสมขั้นปฐมภูมิและขั้นทุติยภูมิถือว่าเป็นผู้ที่ทำกิจกรรมอยู่ใน “เศรษฐกิจคู่ขนาน” (parallel economy)[66] ซึ่งเหมือนกับเศรษฐกิจที่

---

[63] Phillips, “Nuns, Ladies, and the “Queen of the Huron”: …, p. 36

[64] แสตมป์ถูกผลิตขึ้นเพื่อส่งจดหมาย แต่ผู้คนจำนวนมาก ไม่ว่าหญิงหรือชาย เด็กหรือผู้ใหญ่ ก็นิยมนำมาเก็บสะสมไว้ จนอาจกล่าวได้ว่าการสะสมแสตมป์เป็นงานอดิเรก-เก็บสะสมที่นิยมแพร่หลายมากที่สุดประเภทหนึ่งทั่วโลกเลยทีเดียว – นิติ

[65] Gelber, *Hobbies: Leisure and the Culture of Work in America*, p. 59

แท้จริง (real economy) ทั้งในแง่อุดมการณ์และภาคปฏิบัติ แต่นักสะสมที่เก็บชุดเก็บสะสมที่ยากแก่การจัดประเภทไม่ได้อยู่ในเศรษฐกิจคู่ขนาน น่าสังเกตว่าชุดเก็บสะสมขั้นปฐมภูมิ ซึ่งดำรงอยู่เฉพาะในเศรษฐกิจคู่ขนานเท่านั้น[67] เป็นวัตถุที่อยู่แยกออกจากโลกแห่งการผลิตและการใช้ในชีวิตประจำวัน (everyday production and use) ชุดเก็บสะสมขั้นปฐมภูมิแตกต่างจากชุดเก็บสะสมประเภทอื่นๆ ตรงที่มันเปลี่ยนมือจากผู้ผลิตไปสู่นักสะสมโดยตรง จากนั้นมันก็ถูกนำเข้าสู่ตลาดของงานอดิเรก (hobby market) ซึ่งเป็นที่ๆ มันถูกซื้อ ขาย แลกเปลี่ยน อย่างไรก็ตามวัตถุสำหรับการเก็บสะสมส่วนใหญ่เป็นชุดเก็บสะสมขั้นทุติยภูมิ กล่าวคือวัตถุเหล่านี้จะผ่านกระบวนการบางอย่าง (หรือมีหน้าที่เฉพาะบางอย่าง – นิติ) ก่อนที่จะกลายมาเป็นวัตถุสำหรับการเก็บสะสม ไม่ว่าจะเป็นศิลปกรรม โบราณวัตถุ เอกสารและหนังสือเก่า เหรียญ แสตมป์ เอกสารส่วนตัว และสินค้าที่ผลิตจากโรงงาน เช่นกระดุมและกระป๋องเบียร์ แม้แต่วัตถุที่เก็บตามธรรมชาติ เช่นเปลือกหอย เป็นต้น ก็อาจกลายเป็นวัตถุสำหรับการเก็บสะสมได้ แต่ไม่ว่าจะเป็นชุดเก็บสะสมขั้นปฐมภูมิหรือขั้นทุติยภูมิ สินค้าตามธรรมชาติหรือผลิตจากโรงงานก็ตาม โลกแห่งการพักผ่อนหย่อนใจของนักสะสมนี้ก็โหดร้ายพอๆ กับโลกธุรกิจ[68] (เพราะมีการดิ้นรนค้นหา การแข่งขันและการต่อรองที่ไม่แตกต่างจากธุรกิจและการค้าขายนัก – ดูต่อไป)

นอกจากนี้มีประเด็นที่น่าสนใจคือ

ก. การเก็บสะสมทำให้นักสะสมมีความภาคภูมิใจในการเป็นเจ้าของ (pride of ownership) ที่ตนมีวัตถุสูงค่าหรือหายากไว้ในครอบครอง เป็น “ชุดเก็บสะสม” ของตน (อภิปรายแล้วในบทที่ 1)

ข. การเก็บสะสมสร้างความหมายชุดใหม่ให้แก่วัตถุ นักสะสมจึงไม่ใช่แค่สะสมวัตถุเพียงเท่านั้น หากต้องเก็บสะสมอย่างมีระบบที่ต้องอาศัยความรู้เฉพาะ (specialized knowledge) เกี่ยวกับวัตถุที่เก็บสะสมประกอบด้วย ความรู้ที่ว่านี้ไม่เพียงแต่แบ่งความแตกต่างระหว่างนักสะสมและผู้อื่นที่ไม่ใช่ หากเป็นสิ่งจำเป็นที่นักสะสมต้องใช้ประกอบในการจัดประเภท เพื่อแยกของแท้ออกจากของปลอม[69] เป็นต้น นอกจากนี้นักสะสมยังต้องมีความรู้เกี่ยวกับวัตถุที่ตนสะสมในด้านอื่นๆ เช่น เกี่ยวกับที่มาหรือประวัติของวัตถุที่ตนเก็บสะสม ลักษณะ จุดประสงค์หรือประโยชน์ของวัตถุนั้นๆ หรือเรื่องราวอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องกับวัตถุ

---

[66] ซึ่งก็คือ “เศรษฐกิจใต้ดิน” ที่ Paul van der Grijp กล่าวถึงนั่นเอง คำศัพท์ที่มีความหมายคล้ายกันอีกคำหนึ่งของเศรษฐกิจใต้ดินคือ “ตลาดมืด” (black market) – ดูคำอธิบายของเศรษฐกิจใต้ดินใน Wikipedia, the free encyclopedia, “Underground economy”, in http://en.wikipedia.org/wiki/Black_market

[67] เพราะไม่ได้มีความหมายและมูลค่าใน “เศรษฐกิจที่แท้จริง” เฉกเช่นวัตถุหรือสินค้าอื่นๆ – นิติ

[68] Gelber, *Hobbies: Leisure and the Culture of Work in America*, p. 59

[69] Gelber, *Hobbies: Leisure and the Culture of Work in America*, p. 78

ชิ้นนั้นๆ เพราะความรู้เหล่านี้จะทำให้วัตถุ “มีชีวิต” เกิดความสัมพันธ์ที่มี “ความหมาย” กับผู้ที่เป็นเจ้าของ

ค. ความเพลิดเพลินในการเก็บสะสมคือการตามล่าหาวัตถุที่ต้องการสะสม (the joy of hunting)[70] เพราะทำให้เกิดความรู้สึกตื่นเต้นหรือสนุกกับการตามล่าหาวัตถุที่ตนต้องเก็บสะสม เกิดความรู้สึกเร้าอารมณ์ที่ต้องแข่งขันดิ้นรนให้ได้วัตถุนั้นมา หรืออาจต้องต่อรองในการแลกเปลี่ยนหรือซื้อมา จึงอาจกล่าวได้ว่าการเก็บสะสมเหมือนสิ่งเสพติด (addictive)[71] เพราะความรู้สึกที่เกิดขึ้นในระหว่างการเก็บสะสม

ง. แต่การเก็บสะสมวัตถุแต่ละประเภทแต่ละชุดย่อมมีระยะเวลาหรือช่วงชีวิต เมื่อนักสะสมเก็บวัตถุที่ตนต้องการได้ครบชุดสมบูรณ์แล้วหรือเมื่อรู้สึกว่าแพง ไม่อาจสู้ราคาได้อีกก็ต้องหยุดเก็บสะสม มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับ Richard Freeman ซึ่งเป็นนักสัตววิทยาผู้เชี่ยวชาญเกี่ยวกับหนังสือประวัติศาสตร์ธรรมชาติของอังกฤษมี “ใจรัก” ในการเก็บสะสมหนังสือ หนึ่งในนั้นคือหนังสือของ Charles Darwin ทุกเล่มและทุกครั้งที่ตีพิมพ์ ในช่วงทศวรรษ 1960 เขาหนังสือทุกเล่มของดาร์วินยกเว้นชุด *On the Origin of Species* ชุดที่ตีพิมพ์ครั้งแรกจำนวน 5,000 เล่ม แล้วเขาก็ได้มันมาจนได้ แต่หลังจากนั้นเพียงไม่กี่สัปดาห์เขาก็เริ่มรู้สึกไร้ความสุข (อาจเพราะว่าเขาเก็บสะสมหนังสือชุดนี้ได้ครบชุดแล้ว – นิติ) ไม่นานนักเขาก็ขายหนังสือชุดนี้ทั้งชุดให้แก่ห้องสมุด แล้วเริ่มต้นการเก็บสะสมใหม่อีกครั้งหนึ่ง[72]

การเก็บสะสมกับกำเนิดของพิพิธภัณฑ์

ในสังคมตะวันตก การเก็บสะสมและความฉงนสนเท่ห์เกี่ยวกับ “คนอื่น” เป็นที่มาของเรื่องสำคัญอีกหลายน้อย เช่น กำเนิดของพิพิธภัณฑ์ กำเนิดของวัฒนธรรมเก็บสะสมในฐานะที่เป็นการพักผ่อนหย่อนใจหรืองานอดิเรก (และการคลี่คลายเป็นอาชีพอันเป็นผลจากการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจในเวลาต่อมา) และเรื่องอื่นๆ ซึ่งไม่อาจกล่าวถึงได้หมดในที่นี้ จริงๆ แล้วประเด็นเรื่อง “พิพิธภัณฑ์” เป็นเรื่องสำคัญและซับซ้อน จึงควรอภิปรายในที่อื่นมากกว่า ในส่วนนี้ผมเพียงสรุปให้ผู้อ่านเข้าใจว่าการเก็บสะสมเป็นที่มาของความคิดและการก่อตั้งพิพิธภัณฑ์ในยุโรปได้อย่างไร

มีนักวิชาการด้านพิพิธภัณฑ์ผู้หนึ่งตั้งข้อสังเกตไว้ว่า “วัตถุที่ทำให้เกิดความอยากรู้อยากเห็น” และ “ตู้เก็บวัตถุที่ทำให้เกิดความอยากรู้อยากเห็น” (cabinet of curiosities) ในภาษาอังกฤษและ “ห้องแห่งความสนเท่ห์” (*Wunderkammer*, ‘Wonder-Room’) ในภาษาเยอรมัน

---

[70] Gelber, *Hobbies: Leisure and the Culture of Work in America*, pp. 80-85

[71] Thomson, *Treasures on Earth: ...*, p. 32

[72] Thomson, *Treasures on Earth: ...*, pp. 32-33

นั้นมักจะควบคู่ไปกับความเป็นมือสมัครเล่น (*amateur*) ในการเก็บสะสม ซึ่งปรกติมุ่งหมายที่จะสะท้อนถึงความลุ่มหลงในศิลปกรรมมากกว่าความลุ่มหลงในวัตถุที่ศึกษา นอกจากนี้คำต่างๆ เช่น "studio", "repository", "depository" และ "theatre" เป็นคำที่ถูกใช้ต่างวาระต่างสถานที่เพื่ออธิบายเรื่องสถานที่เก็บศิลปะและวัตถุที่ทำให้เกิดความอยากรู้อยากเห็น (ซึ่งก็ยังมิใช่ "พิพิธภัณฑ์" ในความหมายที่เราเข้าใจกันในปัจจุบัน – นิติ) เช่นเดียวกับคำ 2 คำที่ยังคงหลงเหลืออยู่กันอยู่จนถึงปัจจุบัน คือ *galleria* และ *musaeum*[73] และก็มีความเห็นที่แตกต่างกันเกี่ยวกับกำเนิดของพิพิธภัณฑ์ บางคนเสนอว่าพิพิธภัณฑ์ศิลปะ (art museum) เริ่มต้นจากการเป็น "gallery" ซึ่งอาจสืบย้อนกลับไปถึงคริสตศตวรรษที่ 16 คำว่าแกลเลอรี่ปรากฏในงานเขียนของกวีเอกเช็คสเปียร์ (Shakespeare) เรื่อง "พระเจ้าเฮนรีที่ห้า" (Henry V)[74] แต่คำๆ นี้มีความหมายชัดเจนยิ่งขึ้นในตอนต้นคริสตศตวรรษที่ 17 คือในปี ค. ศ. 1632 พจนานุกรมเซลเลอร์ (Zeiller dictionary) ให้คำนิยามแกลเลอรี่ว่าเป็นเฉลียงที่มีรูปแขวนไว้ (a corridor where pictures hang) ซึ่งใกล้เคียงกับความหมายสมัยใหม่ เช่นมีบันทึกว่าแกลเลอรี่ในกรุงเวียนนาในช่วงเวลานั้นแตกต่างกับแกลเลอรี่ในประเทศฝรั่งเศส สเปนหรือที่อื่นๆ ซึ่งเป็นบริเวณด้านนอกของสถานที่สาธารณะ แต่แกลเลอรี่ในกรุงเวียนนาเป็นที่เก็บวัตถุล้ำค่าภายในบ้านของวุฒิสมาชิก ผู้ดีและนักเก็บสะสมผู้นิยมสะสมวัตถุโบราณที่ทำจากหินอ่อนและทองบรอนซ์ เหรียญโบราณ ภาพแกะสลักและภาพวาดที่สร้างสรรค์โดยจิตรกรเลื่องลือนามระดับปรมาจารย์ที่เคยมีชีวิตอยู่[75] แกลเลอรี่ซึ่งเป็นบริเวณเฉพาะที่ใช้เก็บและตั้งแสดงงานศิลป์จึงพัฒนากลายเป็นพิพิธภัณฑ์ศิลปะในเวลาต่อมา เช่น แกลเลอรี่ภายในวังของชนชั้นปกครองอิตาลีในสมัยศิลปะเฟื่องฟู (Renaissance) เป็นมาตรฐานของการตั้งแสดงศิลปวัตถุที่ชนชั้นนี้เก็บสะสมไว้ หลังจากนั้นแกลเลอรี่ก็มีความหมายว่าเป็นที่ว่างทางกายภาพที่มีจุดประสงค์เพื่อการแสดงงานศิลป์เท่านั้น[76] นักวิชาการนาม Susan M. Pearce อธิบายว่าแกลเลอรี่ (gallery) หมายถึงห้องแคบๆ ยาวๆ ซึ่งปรกติมักเป็นบริเวณเฉลียง (corridor) ที่ราชวงศ์ต่างๆ ในยุโรปในอดีตใช้เป็นสถานที่นัดพบ ประชุมหรือสังสรรค์ จึงเหมาะสมกับการแสดงภาพต่างๆ[77] แต่เธอระบุว่าคำว่า *musaeum* แรกเริ่มเดิมทีมีคำนิยาม 2 คำที่มีความหมายคล้ายคลึงกันมากคือความหมายแรก เป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรมทางศาสนาเพื่อบูชาเจ้าแม่ทั้ง 9 องค์ของชาวกรีกโบราณ (nine muses) ซึ่งเป็นเจ้าแห่งกาพย์กลอน ดนตรีและศาสตร์แห่งศิลป์ทั้งปวง และ

---

[73] Susan M. Pearce, *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study* (Leicester and London: Leicester University Press, 1992), p. 92

[74] Nick Prior อ้างถึงงานเขียนของ Seling ซึ่งระบุว่า Shakespeare เขียนว่า "For in my gallery thy pictures hang" – ดู Nick Prior, *Museums and Modernity: Art Galleries and the Making of Modern Culture* (Oxford and New York: Berg, 2002), p. 15

[75] Prior อ้างถึงบันทึกของ Bazin – ดู Prior, *Museums and Modernity: ...*, p. 15

[76] Prior, *Museums and Modernity: ...*, pp. 15-16

[77] Pearce, *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study*, pp. 92-93

ความหมายที่สอง เป็นชื่อเฉพาะของสถาบันแห่งการเรียนรู้ในยุค Classical Alexandria ตอนปลาย แต่ทั้งสองความหมายดูจะไม่เกี่ยวข้องกับการสะสมรวบรวมหรือเป็นที่เก็บวัตถุต่างๆ เลย เพราะในความเป็นจริงจนกว่าจะถึงคริสตศตวรรษที่ 18 นั่นแหละที่คำว่า “พิพิธภัณฑ์” (museum) จึงจะมีความหมายทั้งในแง่ลักษณะกายภาพและหลักการของสถาบันที่ทำการเก็บสะสมสิ่งต่างๆ[78]

อย่างไรก็ตามอาจสรุปได้ว่าพิพิธภัณฑ์ที่เปิดให้สาธารณชนเข้าชมได้ในยุคแรกๆ – ระหว่างปลายคริสตศตวรรษที่ 18 และต้นคริสตศตวรรษที่ 19 – ถือกำเนิดจากการเก็บสะสมวัตถุหลากหลายประเภท ไม่ว่าจะเป็นวัตถุที่ทำให้เกิดความอยากรู้อยากเห็น (ของชนต่างกลุ่มชาติพันธุ์) สิ่งของที่ได้มาจากการชนะสงครามและการยึดครอง วัตถุที่เก็บมาเป็นที่ระลึกหรือรางวัล ฯลฯ ซึ่งส่วนหนึ่งอยู่ในการครอบครองของปัจเจกชน เช่นนักวิทยาศาสตร์และนักเดินทางที่มีสถานภาพทางเศรษฐกิจ-สังคมสูง และอีกส่วนหนึ่งมาจาก “ตู้เก็บวัตถุที่ทำให้เกิดความอยากรู้อยากเห็น” ที่อยู่ในการครอบครองของชนชั้นเจ้าในยุโรป วัตถุเหล่านี้ล้วนเป็น “ชุดเก็บสะสมของปัจเจกชน” (private collections) ที่กลายเป็นสมบัติของสาธารณชนใน “พิพิธภัณฑ์” ในยุคต่อมา[79]

การเก็บสะสมกับการพักผ่อนหย่อนใจ (leisure)

การเก็บสะสมถือเป็นกิจกรรมพักผ่อนหย่อนใจ (leisure) ประเภทหนึ่ง[80] แต่การพักผ่อนหย่อนใจคืออะไร? นักคิดสายสังคมวิทยาบางคนเสนอสมมติฐานพื้นฐาน 3 ประการเกี่ยวกับธรรมชาติของการพักผ่อนหย่อนใจว่าประการแรก กิจกรรมการพักผ่อนหย่อนใจเกิดขึ้นในเวลาที่ว่างจากการทำงาน ซึ่งในความหมายนี้รวมถึงการดูแลบ้านเรือนและตัวเองที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิต (ดังนั้นงานบ้านจึงไม่ใช่กิจกรรมการพักผ่อนหย่อนใจ – นิติ) ประการที่สอง ต้องทำด้วยความสมัครใจ และประการที่สาม ทำเพราะเป็นความเพลิดเพลินสนุกสนาน ด้วยเหตุนี้กิจกรรมการพักผ่อนหย่อนใจจึงเป็นเรื่องที่ว่าทำไมจึงทำและทำเมื่อไรมากกว่าว่าทำอะไร[81] กล่าวอย่างสั้นๆ คือการพักผ่อนหย่อนใจ – เช่นเดียวกับงานอดิเรก – ไม่ใช่งานที่ต้องทำแต่อยากทำหรือชอบทำนั่นเอง

---

[78] Pearce, *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study*, p. 93

[79] Michael M. Ames, “The Development of Museums in the Western World: Tensions Between Democratization and Professionalization”, in *Museums, The Public and Anthropology: A Study in the Anthropology of Anthropology* (New Delhi: University of British Columbia Press and Concept Publishing Company, 1986), pp. 2-3

[80] คำว่า “leisure” ซึ่งมีผู้แปลว่า “เวลาว่าง” (ดู สอ เสถบุตร, *พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ฉบับตั้งโต๊ะ* (กรุงเทพฯ: บริษัทสำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, 2544), p. 418), “สันทนาการ” หรือ “นันทนาการ” แต่ในที่นี้จะใช้คำว่า “การพักผ่อนหย่อนใจ” ซึ่งมีความหมายกว้างๆ

[81] Gelber, *Hobbies: Leisure and the Culture of Work in America*, pp. 6-7

การพักผ่อนหย่อนใจถูกนิยามไว้หลายประการ บางคนว่าการพักผ่อนหย่อนใจมีเกณฑ์ที่สำคัญประการเดียวคือทำอย่างเสรี เจ้าตัวเลือกทำตามใจตัวเอง บ้างก็ว่าการพักผ่อนหย่อนใจคือการดำเนินชีวิตอย่างค่อนข้างอิสระจากแรงกดดันทางวัฒนธรรมและสภาพแวดล้อม ทำให้บุคคลนั้นสามารถทำในสิ่งที่ตนรักหรืออยากทำและนี่เป็นพื้นฐานของการทำให้บุคคลนั้นเกิดจิตศรัทธา (basis for faith) ในสิ่งนั้นๆ[82] บ้างก็นิยามการพักผ่อนหย่อนใจว่าเป็นสภาวะแห่งการเล่น (playfulness) หรือ “flow” ซึ่งหมายถึงเมื่อไรก็ตามที่บุคคลนั้นๆ สามารถปฏิสัมพันธ์กับสภาพแวดล้อมตัวเขาได้ดีที่สุด “flow” เกิดขึ้นได้ในเงื่อนไข 4 ประการคือ หนึ่ง เมื่อปัจเจกชนเป็นอิสระจากข้อบังคับทั้งปวง, สอง เมื่อกิจกรรมที่ทำเป็นไปด้วยความสมัครใจ, สาม เมื่อการเข้ามีส่วนร่วมนั้นเป็นไปด้วยความเพลิดเพลินรื่นเริง และสี่ เมื่อกิจกรรมที่ว่านั้นถูกกำหนดตามวัฒนธรรมว่าเป็นการพักผ่อนหย่อนใจ[83] แต่มีนักวิชาการบางคนแย้งว่าสภาวะของการพักผ่อนหย่อนใจ ซึ่งหมายถึงประสบการณ์ที่ทำต่อเนื่องกันนั้นเป็นเรื่องที่ขึ้นกับปัจเจกชน ไม่ใช่อยู่ที่กิจกรรม และอาจเกิดขึ้นในส่วนใดของชีวิตก็ได้ รวมทั้งในการทำงานและหน้าที่อื่นๆ ดังนั้นการพักผ่อนหย่อนใจจึงเกี่ยวข้องกับ (1) การตั้งใจตั้งสมาธิอยู่กับประสบการณ์ที่ต่อเนื่องกัน (2) มิได้หมกมุ่นอยู่แต่กับตัวตนของตัวเอง (3) รู้สึกมีเสรีภาพหรือไม่เคร่งเครียด (4) เพิ่มการรับรู้หรือสัมผัสเกี่ยวกับวัตถุและเหตุการณ์ต่างๆ (5) มีอารมณ์ร่วมมากขึ้น (6) ความรู้สึกต่างๆ มีความอ่อนไหวนิ่มนวลมากขึ้น และ (7) ความสำนึกเรื่องเวลาลดน้อยลง[84] ส่วน Max Kaplan นักวิชาการซึ่งศึกษาการพักผ่อนหย่อนใจอีกผู้หนึ่งให้ความสนใจในปัจจัยเรื่องความคาดหวังในด้านความเพลิดเพลิน (pleasant expectation) เขาเสนอว่าการพักผ่อนหย่อนใจมีองค์ประกอบที่สำคัญ 7 ประการ ได้แก่

1. เป็นปฏิเสธ (antithesis) ของ “งาน” ในแง่ที่งานมีหน้าที่ด้านเศรษฐกิจ[85]
2. มีความคาดหวังในด้านความเพลิดเพลินและการจดจำความเพลิดเพลินนั้นไว้
3. มีกฎเกณฑ์ข้อบังคับทางสังคมที่ต้องฝืนใจทำ (involuntary social-role obligations) น้อย
4. เป็นการรับรู้ด้านจิตวิทยาเกี่ยวกับเสรีภาพ
5. มีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับค่านิยมทางวัฒนธรรม
6. เป็นที่รวมของทั้งเรื่องสำคัญและไร้ความสำคัญ
7. บ่อยครั้ง – แต่อาจไม่จำเป็นเสมอไป – เป็นกิจกรรมที่มีองค์ประกอบของการเล่น (play) อยู่ด้วย[86]

---

[82] Horna, *The Study of Leisure: An Introduction*, pp. 39-40

[83] Horna, *The Study of Leisure: An Introduction*, pp. 40-41 และดู Rojek, *Leisure Theory: Principles and Practices*, p. 35, และ Gelber, *Hobbies: Leisure and the Culture of Work in America*, p. 9

[84] Horna, *The Study of Leisure: An Introduction*, p. 41 (หรืออาจตีความได้ว่าสภาวะของการพักผ่อนหย่อนใจคือการตั้งสมาธิทำอะไรบางอย่างที่จะลดความหมกมุ่นอยู่กับความคิดของตนเอง ให้อยู่กับจิตวิญญาณที่ทำให้ตนเองสงบได้ – นิติ)

[85] เพราะการพักผ่อนหย่อนใจมีเป้าหมายที่ความพอใจ ความเพลิดเพลินหรือความรื่นเริง มิใช่ด้านเศรษฐกิจ – นิติ

เนื่องจากนักวิชาการตะวันตกไม่อาจตกลงกันได้ว่าการพักผ่อนหย่อนใจคืออะไรแน่ Joffre Dumazedier นักสังคมวิทยาชาวฝรั่งเศสจึงขอเข้าร่วมวง “วิวาทะเหนือคำนิยาม” (quarrel over definitions) ด้วย ในหนังสือชื่อ “Sociology of Leisure” เขาเสนอว่าการพักผ่อนหย่อนใจคือช่วงเวลาหรือกิจกรรมที่เป็นอิสระจากข้อบังคับเชิงสถาบัน (institutional obligations) และเป็นเรื่องของการบรรลุความปรารถนาส่วนตัว (self-fulfilment) การพักผ่อนหย่อนใจจึงเป็นกิจกรรมอยู่เหนือข้อบังคับของการทำงาน ครอบครัวและสังคม หากเป็นเรื่องที่ปัจเจกชนทำอะไรตามใจเพื่อการคลายเครียด (relaxation) ความสนุกเพลิดเพลิน (diversion) หรือการเข้าร่วมในกิจกรรมทางสังคมที่ก่อให้เกิดการสร้างสรรค์ ทว่าเขายังเห็นว่าการพักผ่อนหย่อนใจเป็นผลผลิตของวิวัฒนาการทางเศรษฐกิจและสังคม (economic and social evolution)[87] (จึงถูกกำหนดโดยเงื่อนไขทางเศรษฐกิจและสังคม – นิติ) อย่างไรก็ตามมีการโต้แย้งว่าไม่ควรนิยามการพักผ่อนหย่อนใจด้วยมาตรฐานเดียวเท่านั้น ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเสรีภาพ จิตสภาวะ (state of mind) กิจกรรมที่เลือกไว้หรือเวลาว่างที่เหลืออยู่ (residual time) แต่ควรมีความหมายหลายมิติที่รวมองค์ประกอบ 3 ประการคือเวลา กิจกรรมและประสบการณ์เข้าไว้ด้วยกัน ดังนั้นจึงอาจนิยามว่าการพักผ่อนหย่อนใจเป็นกิจกรรมที่มีคุณภาพของเสรีภาพและความพึงพอใจของผู้ที่ทำ[88]

เราอาจแบ่งประเภทการพักผ่อนหย่อนใจได้หลายประเภท แต่การแบ่งอย่างกว้างๆ อาจมี 2 ประเภท คือ การพักผ่อนหย่อนใจแบบจริงจัง (serious leisure) และการพักผ่อนหย่อนใจแบบสบายๆ (casual leisure) การพักผ่อนหย่อนใจแบบจริงจังหมายถึง

- งานอดิเรกแบบมือสมัครเล่นหรือกิจกรรมไร้ค่าจ้างที่มีพื้นฐานอยู่บนการหาความรู้และทักษะอย่างมีระบบและระเบียบแบบแผน
- กิจกรรมนี้มีการจัดระเบียบเสมือนการทำเป็น “อาชีพ” (career) ซึ่งมีเป้าหมายที่การบรรลุผลสำเร็จ
- ในแง่การจัดการเวลาในการทำกิจกรรม มีหลักการในการทำงานด้วยความมานะมุ่งมั่นไม่ว่างานนั้นจะยากเย็นเพียงใดก็ตามและหวังผลที่ “ความอิ่มเอิบใจในบั้นปลาย” (deferred gratification)

---

[86] Horna, *The Study of Leisure: An Introduction*, p. 41 แต่เราไม่ควรลืมว่าการเล่นก็มีความสำคัญเพราะเป็นส่วนหนึ่งของการเรียนรู้บทบาทต่างๆ ของมนุษย์ ไม่ว่าจะเป็นการเล่นของเด็กเล็กซึ่งเป็นพัฒนาการขั้นสำคัญในการเรียนรู้หรือ “เกม” ประเภทต่างๆ ของผู้ใหญ่ซึ่งในแง่หนึ่งเป็นการเรียนรู้เกี่ยวกับความขัดแย้งและกฎเกณฑ์ต่างๆ – ดู Gelber, *Hobbies: Leisure and the Culture of Work in America*, pp. 13-14

[87] Horna, *The Study of Leisure: An Introduction*, p. 41

[88] Horna, *The Study of Leisure: An Introduction*, p. 41

- เน้นที่การเลือกกิจกรรมที่ทำโดยสมัครใจ[89]

ส่วนการพักผ่อนหย่อนใจแบบสบายๆ หมายถึง

- กิจกรรมแบบมือสมัครเล่นที่ทำโดยสมัครใจ เพื่อแสวงหารางวัล ความรื่นเริงอันเป็นความพึงพอใจในชีวิต (hedonism) หรือโอกาสในชีวิต
- ไม่มีการจัดการหรือวางแบบแผนตามแนวความคิดเรื่องมืออาชีพ
- ในแง่การจัดการเวลาทำงาน จะเน้นความอิ่มเอิบใจในทันใด (immediate gratification)
- การเลือกกิจกรรมที่จะทำขึ้นอยู่กับเงื่อนไขด้านยุทธศาสตร์และสภาวการณ์ต่างๆ[90]

อย่างไรก็ตามมีข้อสังเกตที่สำคัญประการหนึ่งคือ งานอดิเรกมีลักษณะที่เป็นทั้ง “งาน” และ “การพักผ่อนหย่อนใจ” เนื่องจากงานอดิเรกคล้ายคลึงกับการทำงานในแง่ที่ว่าเป็นกิจกรรมที่ต้องมีการจัดระเบียบ มีการเก็บรวบรวมสิ่งของหรือข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับกิจกรรมที่ทำ มีการจัดแยกประเภท (category) มีการเรียบเรียงเพื่อนำออกแสดง เช่น การสะสมแสตมป์ซึ่งต้องรวบรวมแสตมป์แล้วจัดแยกประเภทตามลักษณะ รูปร่าง สี หรือประเทศที่ผลิต เป็นต้น แล้วจัดแสตมป์เก็บลงในอัลบั้มเพื่อเก็บรักษาหรือเพื่อนำออกแสดง เป็นต้น แต่งานอดิเรกก็ไม่ใช่ “งาน” ในแง่ที่ว่างานอดิเรกเป็นกิจกรรมที่คนชอบหรืออยากทำ เลือกทำด้วยความสมัครใจเพราะทำแล้วเพลิดเพลินสนุกสนาน มีความอิ่มเอิบใจ หรือเพื่อเหตุผลอื่น งานอดิเรกจึงเป็นการพักผ่อนหย่อนใจประเภทหนึ่ง

วิพากษ์แนวคิดอนุรักษ์นิยม

นักสังคมวิทยานาม Chris Rojek ได้วิพากษ์ทฤษฎีหน้าที่นิยม (functionalism) ที่ใช้ในการวิเคราะห์การพักผ่อนหย่อนใจว่าเป็นมุมมองแนวอนุรักษ์นิยมและเสนอให้เรียกทฤษฎีหน้าที่นิยมว่า “ลัทธิพิธีรีตองทางสังคม” (social formalism) เขาแย้งทฤษฎีหน้าที่นิยมและกรอบความคิดแนวจารีตอื่นๆ ว่าประการแรก การตีความความสัมพันธ์ทางการพักผ่อนหย่อนใจ (leisure relations) และประสบการณ์การพักผ่อนหย่อนใจนั้นเถรตรงตายตัวเกินไปเพราะกล่าวถึงเพียงกิจกรรมการพักผ่อนหย่อนใจที่สังคมยอมรับ เช่นการดูโทรทัศน์ การเที่ยวผับและการพักผ่อนหย่อนในครอบครัว แต่กลับไม่ค่อยให้ความสนใจกับการพักผ่อนหย่อนใจที่ถือว่าเบี่ยงเบนจากปรกติ เช่น การเสพยาเสพติด การลักขโมย แฟนบอลคลั่งราวี (football hooliganism) กิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับภาพโป๊ เป็นต้น ซึ่งล้วนเป็นกิจกรรมที่เกิดขึ้นจริง ประการที่สอง แนวคิดอนุรักษ์นิยมเน้นว่าการพักผ่อนหย่อนใจสัมพันธ์กับเสรีภาพโดยละเลยว่าโอกาสและกิจกรรมการพักผ่อนหย่อนใจนั้นเป็น

---

[89] Rojek, *Leisure Theory: Principles and Practices*, p. 178

[90] Rojek, *Leisure Theory: Principles and Practices*, p. 178

การประดิษฐ์สร้างทางสังคม (socially constructed) ภายใต้โครงสร้างความสัมพันธ์เชิงเพศภาวะ (gender) ชนชั้น วัฒนธรรมและชาติพันธุ์ นอกจากนั้นยังละเลยว่าค่านิยม (values) มีส่วนสำคัญในความสัมพันธ์ทางการพักผ่อนหย่อนใจ และประการสุดท้าย แนวคิดอนุรักษ์นิยมให้ความสนใจกับความสมดุลในทางเลือก (choice) ความยืดหยุ่น (flexibility) และความมุ่งมั่นส่วนตัว (self-determination) แต่กลับไม่สนใจเลยว่ามีความหลากหลายในการที่คนเราเลือกประเภทของการพักผ่อนหย่อนใจ อะไรที่พวกเขาต้องการและอะไรที่ต้องการหลีกเลี่ยง คำวิจารณ์ของโรจัคเป็นส่วนหนึ่งของการวิพากษ์แนวคิดเรื่องการพักผ่อนหย่อนใจกระแสหลักหรือกระแสที่มีผู้ชายเป็นหลัก (male-stream) ในสังคมวิทยา[91]

การเก็บสะสมในสังคมไทย

เป็นเรื่องยากที่จะสรุปอย่างชัดเจนว่าการเก็บสะสมในสังคมไทยเริ่มขึ้นเมื่อไรหรืออย่างไร ปณิตา สระวาสี นักวิชาการด้านพิพิธภัณฑ์ได้แสดงความเห็นไว้ว่า “เพราะสังคมไทยในอดีตไม่นิยมบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรและยิ่งในสังคมชาวบ้านด้วยแล้วก็เป็นเรื่องลำบาก”[92] แต่ปณิตาก็อ้างว่ามีหนังสือ 2-3 เล่มที่เขียนเกี่ยวกับการเก็บสะสมในสังคมไทยในอดีต และว่า “ส่วนใหญ่เป็นเรื่องในแวดวงชนชั้นนำ” หนังสือเล่มแรกคือ *หนังสือตำนานเรื่องเครื่องโต๊ะและถ้วยปั้น* ซึ่งเป็นพระนิพนธ์ของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ที่ระบุว่ากิจกรรมการสะสมกระจุกตัวอยู่ในสังคมเจ้านาย ขุนนางและชนชั้นนำ ที่น่าสนใจคือ “ครั้งนั้นนิยมเรียกกิจกรรมการสะสมว่า “เล่น” สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ กล่าวถึงการสะสมหรือการเล่นว่า “เป็นการหาความสำราญบำรุงใจ เป็นการหลีกหนีความรำคาญชั่วครั้งชั่วคราว เหมือนกับเป็นไข้ แล้วหมอให้พักผ่อน ถือเป็นความจำเป็นของมนุษย์”[93] แต่ในความเป็นจริงกิจกรรมการสะสมต้องดำเนินควบคู่กับ “เวลาว่าง” และเรื่องหน้าตา เกียรติยศด้วย

> เพราะนอกจากสะสมแล้วยังมีการนำของมาอวดมาโชว์ มีการแข่งขันกันเป็นเรื่องราว บางคนไม่ได้เป็นนักสะสมแต่เมื่อมีงานสมโภช หรืองานของเจ้านายจำเป็นต้องไปยืมชุดสะสมคนอื่นมาโชว์ในนามของตน เพื่อรักษาเกียรติและหน้าตาในวงสังคม เพื่อแสดงความเป็น “ผู้มีวัฒนธรรม” ก็มี[94]

---

[91] Horna, *The Study of Leisure: An Introduction*, pp. 67-68

[92] ปณิตา สระวาสี, “นักสะสมชาวบ้านบนเส้นทางสายพิพิธภัณฑ์”, ใน *พิพิธภัณฑ์บันทึก: ทบทวนบทเรียนจากการวิจัยและพัฒนาพิพิธภัณฑ์*, ศิริพร ศรีสินธุ์อุไร บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2551), หน้า 82

[93] ปณิตา สระวาสี, “นักสะสมชาวบ้านบนเส้นทางสายพิพิธภัณฑ์”, หน้า 82

[94] ปณิตา สระวาสี, “นักสะสมชาวบ้านบนเส้นทางสายพิพิธภัณฑ์”, หน้า 83

วัตถุที่ชนชั้นสูงในสมัยนั้นนิยมสะสมมีปั้น ถ้วยชา ต้นไม้ดัด พรรณบอน หรือพระพุทธรูป เทวรูป เงินตราโบราณ หรือของแปลกๆ เช่น เขาวัว เป็นต้น ปณิตากล่าวถึงหนังสืออีกเล่มชื่อ *นานาพิพิธภัณฑ์* ที่เขียนโดยเอนก นาวิกมูล ซึ่งระบุว่าสิ่งของที่สะสมกันมี 2 ประเภท ได้แก่

> สิ่งของที่เกิดขึ้นเองโดยธรรมดา และสิ่งของที่เป็นขึ้นด้วยสรรพวิชาความรู้ของมนุษย์กระทำขึ้นด้วยฝีมือช่างต่างๆ ซึ่งเอนกประมวลได้ประมาณ 10 กว่าชนิด คือ ตั๋วตราไปรษณีย์ ตราอักษรชื่อหรือยี่ห้อ เครื่องหมายในหน้ากระดาษเขียนหนังสือ เงินตราต่างๆ รูปถ่าย เครื่องแก้วเจียระไน ถ้วยปั้นหรือปอสเลน (เครื่องกระเบื้อง) กล้องสูบยาสูบบุหรี่ต่างๆ ต้นไม้ต่างๆ เช่น ว่าน บอน ไม้ดัด กล้วยไม้ ของแช่ดองด้วยสุราหรือยาอื่นๆ มีทั้งสัตว์ดองและผลไม้ดอง เขาโค เขาสัตว์อื่นๆ เช่น เขากวาง ไม้เท้า ด้ามมีด หอย และหิน[95]

หนังสืออีกเล่มที่กล่าวถึงการเก็บสะสมในสังคมชนชั้นสูงไทยคือ *หนังสือเกิดวังไม้* ของ ม. จ. ปิยะรังสิต รังสิต ที่เล่าถึงการสะสมวัตถุโบราณของพระบิดา สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาชัยนาทนเรนทร โดยบันทึกไว้ว่าพระบิดาทรงสะสมศิลปวัตถุโบราณ ไม่ใช่ประเภทเครื่องปั้นดินเผา เครื่องกระเบื้องเคลือบ เครื่องลายครามจีน แต่เป็นศิลปะไทยจำพวกภาพเขียนลงรักลายสีหรือลงรักปิดทองลายรดน้ำที่ได้มาจากวัดต่างๆ โดยการแลกกับของใหม่หรือการซื้อ นอกจากนี้ก็ทรงสะสมฉากไม้กั้นห้องที่เขียนเป็นภาพชาดก เรื่องอิเหนา และตู้เก็บพระธรรม ปณิตายังกล่าวเสริมอีกว่าการสะสมในหมู่เจ้านายไทยได้นำไปสู่การก่อตั้งพิพิธภัณฑ์ และพิพิธภัณฑ์แห่งแรกคือพระที่นั่งประพาสพิพิธภัณฑ์ที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงสถาปนาขึ้นในพระบรมมหาราชวังใน พ. ศ. 2402[96]

ในบทต่อไปจะกล่าวถึงความเป็นมาและคำนิยามที่เกี่ยวข้องกับผ้าทอพื้นเมือง การสร้างความหมายและความสัมพันธ์ระหว่างผ้าทอพื้นเมืองและนักสะสม การแสวงหาความรู้และการใช้ชาติพันธุ์นิพนธ์เป็นแหล่งอ้างอิงความรู้ของนักสะสมเพื่อเหตุผลในการเก็บสะสม หรือเหตุผลด้านสังคม-เศรษฐกิจที่เกี่ยวข้องกับผ้าทอพื้นเมืองและตัวนักสะสมเอง

---

[95] ปณิตา สระวาสี, “นักสะสมชาวบ้านบนเส้นทางสายพิพิธภัณฑ์”, หน้า 83-84

[96] ปณิตา สระวาสี, “นักสะสมชาวบ้านบนเส้นทางสายพิพิธภัณฑ์”, หน้า 84

บทที่ 3
พัฒนาการของผ้าทอพื้นเมืองและความหมายในวัฒนธรรมเก็บสะสม

ในบทนี้จะกล่าวถึงคำนิยามของผ้าทอ ประวัติและพัฒนาการของผ้าทอพื้นเมืองในสังคมไทย การแสวงหาความรู้เกี่ยวกับผ้าทอและการใช้ชาติพันธุ์นิพนธ์เป็นแหล่งอ้างอิงความรู้ ความสัมพันธ์ระหว่างผ้าทอพื้นเมืองและนักสะสมในการสร้างความหมายของผ้าทอในฐานะที่เป็นวัตถุสำหรับการเก็บสะสม เช่น เป็นการแสดงความรู้ของนักสะสมเกี่ยวกับที่มาหรือประวัติของผ้า ลวดลายผ้า เทคนิคการทอผ้าหรือวัตถุดิบที่ใช้ หรือเป็นการอ้างถึงความเป็นต้นตำรับ (originality) หรือความเก่าแก่-เป็นของแท้ (authenticity) ของผ้าทอชิ้นนั้นๆ เพื่อแสดงความภาคภูมิใจของผู้เป็นเจ้าของผ้า (pride of ownership) หรือเพื่ออ้างความเป็น “authority” ในเรื่องผ้าทอของผู้เป็นเจ้าของหรือนักสะสม หรือเพื่อเหตุผลด้านสังคม-เศรษฐกิจอื่นๆ อาจตั้งข้อสังเกตว่าได้ความสัมพันธ์ระหว่างนักสะสมกับผ้าทอทำให้ผ้าซึ่งเป็นวัตถุมีความหมายและคุณค่าทางสังคมเคียงคู่กับการมีมูลค่าทางเศรษฐกิจ

ชนกลุ่มไต/ไท

ชนหลากกลุ่มในหลายท้องถิ่นทั้งที่อาศัยอยู่ในและนอกประเทศไทย ซึ่งพูดภาษาถิ่นของตนแตกต่างกันไป หากภาษาเหล่านี้ล้วนถูกจัดอยู่ในตระกูลภาษาไตหรือไท แต่ไม่อาจสรุปได้ว่าวัฒนธรรมของชนต่างกลุ่มภาษาถิ่นทั้งหลายนี้จะต้องเป็นวัฒนธรรมไต/ไทเท่านั้น จารีต ธรรมเนียมปฏิบัติ ประเพณีพื้นบ้าน ความเชื่อทางศาสนาหรือแม้แต่การละเล่นก็อาจแตกต่างกันเนื่องจากได้รับอิทธิพลของวัฒนธรรมข้างเคียงที่มิใช่วัฒนธรรมไต/ไทก็ได้[97] ควรระบุไว้ด้วยว่าการใช้คำว่า “ไต/ไท” ในที่นี้เพื่อเน้นถึงการออกเสียงเรียกตามสำเนียงท้องถิ่นที่แตกต่างกันของชนในตระกูลภาษานี้

---

[97] การจัดตามตระกูลภาษาไต/ไทนี้จัดตาม Frank M. LeBar, Gerald C. Hickey, John K. Musgrave, *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia* (New Haven: Human Relations Area Files Press, 1964), Part III. Tai-Kadai, pp. 187-239, เฉพาะส่วนที่กล่าวถึงภาษาไต (Tai) และดู Anthony Diller, “Tai languages: Varieties and subgroup terms” *Australian National University Thai-Yunnan Project Newsletter* no. 25 (1994):8-17, ควรระบุด้วยว่าภาษาไทยที่เราใช้กันอย่างกว้างขวางในขณะนี้ (ซึ่งจะขอเรียกว่าภาษา “ไทยกลาง” ตามนักภาษาศาสตร์บางคน) ก็จัดเป็นหนึ่งในภาษาถิ่นของตระกูลภาษาไต/ไท หากภาษาไทยกลางถูกสร้างให้มีความสำคัญยิ่งกว่าภาษาถิ่นอื่นทั้งหลายในประเทศด้วยเงื่อนไขบางประการ – ดู Anthony Diller, “What Makes Central Thai a National Language?”, in *National Identity and Its Defenders: Thailand, 1939-1989*, edited by Craig J. Reynolds (Clayton: Monash University, 1991), pp. 87-132 และสำหรับภาษาอื่นๆ ที่ใช้ในประเทศไทย ดู James A. Matisoff, “Linguistic Diversity and Language Contact”, in *Higherlanders of Thailand* (Singapore: Oxford University Press, 1986), pp. 56-86

ผ้าทอพื้นเมือง (local textile) และความหมาย

ผ้าหรือเสื้อผ้าเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมเชิงวัตถุที่มีแพร่หลายกระจายทั่วไป ไม่ว่าจะเป็นผ้าทอด้วยมือหรือเครื่องจักร ความหมายของผ้าต่อมนุษย์มีอย่างกว้างขวางแต่ในบทความนี้จะเน้นเพียงบางประเด็น Jane Schneider เสนอว่าความสำคัญของผ้ามีอยู่ 2 ประการ คือจิตวิญญาณ (spirituality) และความสุนทรียะ (aesthetic characteristics) ของผ้า ในประเด็นแรก เธออ้างอิงความคิดของ Marcel Mauss ที่ว่าของขวัญ (gift) เป็นวัตถุ (objects) ที่ต้องแลกเปลี่ยนกัน (reciprocity) ด้วยเหตุผลที่ว่าในของขวัญมีจิตวิญญาณ (spirit) ของผู้ให้[98]แฝงมาด้วย นอกจากนี้ในวัตถุยังมีชื่อ ประวัติชีวิต (biographies) ความทรงจำ (memories) และประวัติของ 'เจ้าของ' คนก่อนๆ (histories of past 'owners') แฝงไว้ด้วย ตัวอย่างเช่นการทำเสื่อใน Western Samoa ที่เหล่าผู้หญิงใช้ความอุตสาหะในการเอาเส้นใยแซ่น้ำในเปื่อย แล้วนำมาย้อมสี ก่อนที่จะนำมาถักเป็นผืนเสื่อที่มีเรื่องราวบอกเล่าเกี่ยวกับบรรพบุรุษและเหตุการณ์ในปกรณัม (mythical events) ที่ยาวนานกว่า 200 ปี ทำให้หัตถกรรมผืนนี้เป็นเครื่องยืนยันถึงอดีตของตนและต้องรักษาไว้เยี่ยงขุมทรัพย์อันล้ำค่า (treasure)[99] ผ้ายังแฝงไว้ด้วยความหมายทางสังคมที่ออกผ่านทางพิธีกรรมการเกิด การรับขวัญ (initiation) และการเป่าปัดรักษาการเจ็บป่วย (curing) ในหมู่เกาะส่วนนอกของอินโดนิเซีย ผ้าถูกใช้ด้วยความหมายหลายประการ ทั้งเพื่อห่อทารกแรกเกิด ห่มคนเจ็บเพื่อการรักษา คลุมคู่บ่าวสาวด้วยความผูกพันที่แน่นแฟ้น ปูเตียงคู่บ่าวสาว และสุดท้ายเพื่อคลุมคนตายในหลายๆ สังคมที่ผู้หญิงย้ายเข้าไปอยู่กับครอบครัวของสามีหลังการแต่งงาน ผ้าที่เจ้าสาวทำขึ้น – เริ่มตั้งแต่การปั่นเป็นเส้น ทอเป็นผืน ปักลวดลาย ติดชายลูกไม้ – เป็นของขวัญและสินเดิมจำพวกผ้าทอ (trousseau) ที่ตนนำติดตัวไปบ้านใหม่ด้วย[100]

ประเด็นที่สำคัญประการหนึ่ง คือการศึกษาเรื่องจิตวิญญาณกับผ้าส่วนใหญ่จะพาดพิงถึงผ้าในสังคม 'จารีต' ที่เป็นการผลิต 'ก่อนอุตสาหกรรม' ('pre-industrial') หรือ 'มิได้ผลิตเพื่อการค้า' ('non-commercial') ซึ่งเกี่ยวข้องกับการดำรงอยู่ของปรากฏการณ์ทางศาสนา (religious phenomena) ผ่านโลกแห่งวัตถุ (material world) แต่ในความเป็นจริงในจิตใจของมนุษย์ทุกหนทุกแห่งในโลก จิตวิญญาณและวัตถุไม่อาจแบ่งแยกออกจากกันได้ แม้แต่ผู้คนที่อยู่ในสังคมทุนนิยม-อุตสาหกรรม (industrial capitalist societies) ก็เก็บรักษาผ้าที่ตนได้รับเป็นของขวัญไว้ เสื้อผ้าของคนรักใคร่ที่เสียชีวิตไปแล้วมีผลอย่างยิ่งทางอารมณ์ บ่งถึงการเชื่อมโยงทางความรู้สึก (ระหว่าง

---

[98] ซึ่งอาจตีความว่าหมายถึงความรัก ความปรารถนาดี ความคิดถึง มิตรภาพ ฯลฯ ของผู้ให้ – นิติ

[99] Jane Schneider, "Cloth and Clothing", in *Handbook of Material Culture*, edited by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands and Patricia Spyer (London: SAGE Publications, 2006), p. 204

[100] Schneider, "Cloth and Clothing", p. 204

คนตายกับคนที่ยังมีชีวิตอยู่) ในขณะที่เครื่องแต่งกายสำหรับงานเฉลิมฉลองเสริมความสำคัญของผู้สวมใส่ สำหรับผู้คนในสังคมทุนนิยม-อุตสาหกรรม เสื้อผ้าเครื่องแต่งกายมีมนต์เสน่ห์ที่ทำให้ผู้อื่นรักใคร่และนิยมชมชอบ ช่วยส่งเสริมให้เขาหรือเธอประสบความสำเร็จ[101] วัตถุและจิตวิญญาณจึงดูเป็นของคู่กัน ดังข้อเสนอของ Harvey Molotch ที่ว่าการที่วัตถุถูกใช้บ่อยครั้งทั้งทางสังคมและกายภาพ (social and physical use) จนผิวหน้าขาดเหวิ่น รูปร่างแปรเปลี่ยนและเริ่มมีกลิ่นเหม็น เพิ่มอารมณ์ความรู้สึก (sentiment) แก่วัตถุนั้น เนื่องจากคนเรามีชีวิตอยู่ท่ามกลางความสับสนวุ่นวาย วัตถุ/สิ่งของสร้างความหมายที่แน่นอนบางอย่างแก่เรา สร้างสัมผัสที่จับต้องรู้สึกได้ในความเป็นจริงทางสังคม (social reality) ไม่ว่าจะเป็นความลี้ลับ (mystery) เรื่องที่เกี่ยวข้องกับศาสนา (religiosity) สิ่งจูงใจด้านจิตวิญญาณ (spiritual motivation) และสัมผัสทางกายภาพ (sensuality) เช่นเดียวกับที่การแสดงออก (expressivity) ศิลปะและความสนุกสนานล้วนถูกบูรณาการเข้าอยู่ใน “วัตถุ” ดังนั้นหากเราต้องการหามาตรการในการแยกความหมายของวัตถุในสังคมจารีตกับสังคมทุนนิยม เราต้องยอมรับนักทฤษฎีอย่าง Molotch ที่ปฏิเสธการแบ่งขั้วตรงข้ามระหว่างของขวัญและสินค้า (gift/commodity opposition) ที่มักให้ความหมายว่าของขวัญแฝงไว้ด้วย “มนต์เสน่ห์” (‘enchanted’) แต่สินค้านั้นหามีไม่[102] กล่าวโดยสรุปคือไม่ว่าจะเป็นสังคมประเภทใด วัตถุล้วนมีความหมายด้านจิตวิญญาณ ไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง

นอกเหนือจากเรื่องจิตวิญญาณแล้ว ช่างทอผ้ายังสร้างความงดงามให้แก่ผืนผ้า ซึ่งเป็นองค์ประกอบที่สำคัญและสัมพันธ์กับสังคมของช่างผู้นั้น ไม่ว่าแรงดลบันดาลใจในการออกแบบ (design motifs) จะเป็น ‘พระเนตรแห่งพระเจ้า’ (‘god’s eyes’)[103] เครื่องหมายหรือตราประจำตระกูล-โคตรเหง้า (genealogical crests) หรือสีที่มีนัยยะด้านสัญลักษณ์ ล้วนเป็นทั้งความงดงามและตัวแทนแห่งอำนาจจิตวิญญาณ องค์ประกอบที่สำคัญของความงดงามของลวดลายผ้าอยู่ที่การใช้เส้นพุ่งและเส้นยืน (interlacing of warp and weft)[104] การตกแต่งลวดลายที่เรียกว่า “‘post-loom’ decoration” เช่นการปักลวดลายแบบต่างๆ รวมถึงการใช้สีที่ดูกลมกลืนเข้ากันได้

---

[101] Schneider, “Cloth and Clothing”, pp. 204-205

[102] Schneider, “Cloth and Clothing”, p. 205

[103] ซึ่งหมายถึงแรงดลบันดาลใจในการออกแบบลวดลายผ้าที่ได้รับอิทธิพลทางศาสนา การทอผ้าจึงสัมพันธ์โดยตรงกับความเชื่อทางศาสนา – นิติ

[104] warp yarn คือด้ายยืน หมายถึงเส้นด้ายที่เรียงอยู่ในแนวตั้งโดยจะมีด้ายพุ่งขัดสลับกัน ในการทอผ้าจะต้องเตรียมด้ายยืนเอาไว้ก่อนเสมอ โดยอาจมีความยาวหลายสิบเมตร ด้ายยืนมีความสำคัญในการทอผ้าไม่น้อยไปกว่าด้ายพุ่ง ในระหว่างการทอผ้าจะไม่สามารถเปลี่ยนด้ายยืนจนกว่าจะทอไปตลอดผืน ด้ายยืนโดยทั่วไปจะมีขนาดเล็กกว่าด้ายพุ่ง มักจะใช้ด้ายที่มีคุณภาพสูง มีความทนทานและเรียบ ไม่ขรุขระ แต่การทอผ้าบางชนิด เช่น ผ้าขาวม้า ด้ายยืนจะมีหลายสีตามความต้องการ ส่วน weft yarn คือด้ายพุ่ง หมายถึงเส้นด้ายที่ใช้สำหรับพุ่งไปมาสลับกับด้ายยืนในการทอผ้า โดยจะขัดสานกันในลักษณะตั้งฉาก ด้ายพุ่งนี้มักพันหรือม้วนอยู่ในหลอดบรรจุในกระสวยเพื่อความสะดวกในการสอดหรือพุ่งด้าย ด้ายพุ่งมีความสำคัญในการทอผ้าเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะการทอผ้ามัดหมี่ ผ้าจกและผ้าลวดลายอื่นๆ เนื่องจากด้ายพุ่งจะเป็นตัวกำหนดลักษณะลวดลาย ความสวยงาม ความแน่นและความประณีตของ

ลวดลาย

ลวดลายของผ้าทอพื้นเมืองไต/ไทมีความสัมพันธ์กับผู้คนหรือสถานที่ที่ผ้าทอนั้นถูกผลิตขึ้น และนักสะสมผ้าทอชาวไทยส่วนใหญ่จะคุ้นเคย สามารถแยกแยะได้ว่าเป็นลวดลายผ้าทอของคนไต/ไทกลุ่มใดหรือทอขึ้นที่ไหน ตัวอย่างเช่น “เอกลักษณ์ของผ้าซิ่น (ลาว) คือลวดลายในแนวตั้ง ซึ่งต่างจากผ้าซิ่นชาวไทยวนและไทลื้อที่ล้านนา เอวซิ่นนิยมทอวิธีขิด กว้างประมาณ 15 ซม. ตัวซิ่นใช้ผ้าไหมทอยกดอก บ้างก็ใช้วิธีมัดหมี่ ตีนซิ่นแคบตกแต่งด้วยตีนจกแบบไม่มีสะเปา ซึ่งมีขนาดเล็กเมื่อเทียบกับตีนจกล้านนา”[105] หรือ

> ลายผ้าตีนจกของไทยวนมีมากมายหลายแบบ ลวดลายปรากฏในช่วงครึ่งบนของพื้นที่ ซึ่งเป็นการทอจกบนพื้นผ้าสีดำ หางสะเปาจะเป็นตัวแบ่งพื้นที่ช่วงล่างของตีนจกออกเรียกว่า เล็บ ซึ่งเป็นสีดำล้วน … …
>
> ลายตีนจกแถบอำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ ลำพูน ลำปาง ประกอบด้วยลายโคมรูปนก ลายขันสามแอว ลายนกนอน ลายโคมหัวหมอน ลายหงส์ปล่อย ลายหงส์บี้ ลายหงส์ดำ ลายหงส์สาม ลายกุดเบี้ยง ลายกุดบ้วง ลายฟันปลา (หรือขืนเซี่ยมสำ) ลายโคมเชียงแสนหลวง ลายละกอนหลวง ลายนาคกุม ลายนกกุม ลายนกนอนกุม ลายละกอนกุม ลายดอยเต่า
>
> ลายตีนจกแถบอำเภอลอง จังหวัดแพร่ และจังหวัดลำปางบางส่วน มีลายงวงน้ำคุ ลายใบผักแว่น ลายแมงโบ้งเล็น ลายโคมช่อน้อยตุงชัย ลายพุ่มดอกไม้ ลายขอไล่ ลายขอผักกูด ลายสำเภาลอยน้ำ ลายหม่าขนัด ลายนาค ลายนกกินน้ำร่วมต้น
>
> ลายตีนจกแถบจังหวัดราชบุรี จังหวัดสุพรรณบุรี และจังหวัดสระบุรี มีลายนกกินน้ำร่วมต้น ลายดอกเซีย ลายกาบผสม ลายหน้าหมอน ลายกาบซ้อนกาบ ลายหัก ลายกาบซ้อนหัก ลายกูดฟันปลา ลายขอสามชั้น ลายดอกแคทราย[106]

เนื้อผ้า – ดู กรมศุลกากร, *ฐานข้อมูลศัพท์เทคนิคทางสิ่งทอ โครงการสนับสนุนยุทธศาสตร์กรมศุลกากร “มุ่งพัฒนาเทคนิคศุลกากรและขีดสมรรถนะ”*, ใน http://www.customs.go.th/UploadFile/Analyse/G0907001.xls (เข้าเว็บ วันที่ 28 กุมภาพันธ์ 2551)

[105] วิถี พานิชพันธ์, *ผ้าและสิ่งถักทอไท*, หน้า 48

[106] วิถี พานิชพันธ์, *ผ้าและสิ่งถักทอไท*, หน้า 59-61, และดู ทรงพันธ์ วรรณมาศ, *การจัดระบบฐานข้อมูลแบบลวดลายที่เป็นเอกลักษณ์และสียั้อมธรรมชาติ ในผ้าทอพื้นบ้านภาคเหนือ เพื่อพัฒนามาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชนด้วยระบบคอมพิวเตอร์* (กรุงเทพฯ : กรมส่งเสริมอุตสาหกรรม กระทรวงอุตสาหกรรม, 2547) ซึ่งเป็นโครงการความร่วมมือระหว่างมหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงราย สำนักงานคณะกรรมการอุดมศึกษา และกรมส่งเสริมอุตสาหกรรม กระทรวงอุตสาหกรรม จัดทำและตีพิมพ์หนังสือเกี่ยวกับผ้าทอพื้นบ้านภาคเหนือ รวมทั้งหมด 3 เล่มและ ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล (บรรณาธิการ), *ผ้าเอเชีย: มรดกร่วมทางวัฒนธรรม* (Textiles of Asia: A Common Heritage), สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงศึกษาธิการ ร่วมกับ สำนักงานส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม

ลวดลาย รูปแบบ (pattern) และการออกแบบ (design) ลวดลายของผ้าทอนอกจากจะบ่งบอกถึงที่มาหรือแหล่งผลิตแล้ว ยังแสดงให้เห็นว่าผู้ผลิตเป็นใคร มีวัฒนธรรมแบบใดหรือมีเทคนิคการทอเช่นไร ทั้งหมดนี้เป็นเรื่องที่นักสะสมผ้าทอต้องรู้และแยกแยะได้ อย่างไรก็ตามประเด็นหนึ่งที่ผมเห็นว่าสำคัญยิ่งแต่ไม่อาจอภิปรายได้อย่างละเอียดในที่นี้เพราะอาจทำให้การอภิปรายเฉไฉออกนอกประเด็นและเยิ้นเย้อเกินไป แต่ผมคิดว่าควรพาดพิงถึงเล็กน้อยเพื่อให้ผู้อ่านตระหนักว่าเรื่องนี้มีความสำคัญคือ ประเด็นเรื่องอิสระของช่างทอในการสร้างสรรค์ลวดลายแปลกใหม่หรือมีสไตล์ ให้มีเอกลักษณ์ของตนเองที่ไม่เหมือนใคร มีผู้ตั้งข้อสังเกตว่าประเด็นหนึ่งที่ถกเถียงกันมากในวงการศึกษาศิลปหัตถกรรมไทยคือระดับของการแสดงความเป็นปัจเจกชนหรือความเป็นอิสระของศิลปินและช่างหัตถกรรมในการสร้างสรรค์ผลงานของตน ความเชื่อดั่งเดิมคือศิลปินหรือช่างต้องปฏิบัติตามครูหรือขนบที่กำหนดมาไว้แต่เดิม ทำให้ไม่มีอิสรภาพที่จะคิดหรือประดิษฐ์สิ่งใหม่ แม้ว่าเรื่องอาจจะจริง แต่ในจารีตของการสร้างงานศิลปหัตถกรรมพื้นบ้านไทย ศิลปินหรือช่างมักจะผลิตผลงานที่มีเอกลักษณ์ของตนปรากฏอยู่ จนในหลายๆ กรณีเป็นที่ยอมรับของผู้คนทั้งในชุมชนและที่อยู่ใกล้เคียง นอกจากนั้นผลงานนั้นๆ อาจสะท้อนถึงสภาพแวดล้อมทางวัฒนธรรมด้วย[107] ในกรณีศึกษานี้ผู้ให้สัมภาษณ์บางคนมีความเห็นคล้อยตาม พวกเขาคิดว่าช่างทอผ้าพื้นเมืองมีอิสระในการสร้างสรรค์อะไรใหม่ๆ อาจเป็นลวดลายแปลกๆ หรือการใช้สีที่แตกต่างจากผู้อื่น ช่างทอที่มีทักษะหรือประสบการณ์มากเท่าไรก็อาจจะสร้างสรรค์ผลงานใหม่ๆ ได้แปลกๆ มากเท่านั้น (ดูข้างหน้า)

เทคนิคการทอ

เทคนิคการทอผ้าไหมและฝ้ายที่เป็นที่แพร่หลายในหมู่ชนกลุ่มไต/ไทนั้นมีอย่างน้อย 3 แบบ ได้แก่ มัดหมี่ จก และขิด[108] ซึ่งแตกต่างกัน ดังนี้

- *มัดหมี่* คือ การมัดเส้นใยเพื่อสร้างลวดลายก่อนย้อมสีและทอ เวลาย้อมส่วนที่ถูกมัดไว้จะไม่ติดสีจึงทำให้เกิดเป็นลวดลาย ถ้าต้องการหลายสีก็ต้องมัดและย้อมทับหลายครั้งจนกว่าจะได้สีครบที่ต้องการ ถ้าเป็นมัดหมี่ด้ายเส้นยืน จะกำหนดความยาวของผ้าบน

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (กรุเทพฯ: บริษัทอัมรินทร์พริ้งติ้งแอนด์ พับลิชชิ่ง จำกัด, 2536), หน้า 36-39, ซึ่งเป็นภาพถ่ายประกอบแสดงผ้าซิ่นหลากสีหลายลวดลายจากที่ต่างๆ มีชื่อเรียก เช่น ไทยวนลับแล ไทยวนน้ำอ่าง ไทพวนหาดเสี้ยว ไทยวนเชียงใหม่ ฯลฯ

[107] ดู Michael C. Howard, "Identity and Traditional and Tradition-based T'ai Textiles in Contemporary Thai Society", in *Traditional T'ai Arts in Contemporary Perspective*, edited by Michael C. Howard, Wattana Wattanapun and Alec Gordon (Bangkok: White Lotus Press, 1998), p. 4

[108] ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล, *ผ้าเอเชีย: มรดกร่วมทางวัฒนธรรม*, ซึ่งระบุว่าการทอผ้าทั้งสามเทคนิคถูกใช้อย่างแพร่หลายในเอเชียอาคเนย์ – ดูหน้า 22-23

หลักหมี่ด้ายเส้นยืน ถ้าเป็นมัดหมี่ด้ายเส้นพุ่งก็จะกำหนดความยาวของผ้าบนหลักหมี่ด้ายเส้นพุ่ง สำหรับการมัดหมี่ด้ายเส้นพุ่งสามารถทำซ้ำกันไปมาได้หลายครั้งจึงทำให้สามารถทอผ้าได้ไม่จำกัดความยาว

เชื่อกันว่ามัดหมี่ด้ายเส้นยืนอาจเป็นเทคนิคที่มีมาก่อนมัดหมี่ด้ายเส้นพุ่ง[109] แต่ไม่มีหลักฐานยืนยันแน่ชัด ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ บริเวณคาบมหาสมุทรและหมู่เกาะ การเปลี่ยนมาใช้วิธีมัดหมี่ด้ายเส้นพุ่งนี้ดูจะประจวบกับการเริ่มนำสินค้าผ้าไหมจากประเทศจีนและประเทศอินเดียเข้ามาในดินแดนแถบนี้ในคริสตศตวรรษที่ 6 การทอผ้าไหมมัดหมี่ด้ายเส้นพุ่งง่ายกว่ามัดหมี่ด้ายเส้นยืน อีกทั้งความต้องการสินค้าผ้าไหม มัดหมี่เพิ่มขึ้น จึงทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางเทคนิควิธี ...

มัดหมี่ด้ายเส้นพุ่งเหมาะสำหรับการทอฝ้ายหรือเส้นใยจากพืชอื่นๆ ดังนั้น สีที่ใช้ย้อมจึงมักเป็นสีธรรมชาติที่เหมาะสมกับการย้อมฝ้าย สีที่นิยมมากที่สุดได้แก่ สีคราม และสีแดงเม็งกูดู (Morinda citrifolia) โดยใช้คู่กับสีฝ้ายธรรมชาติหรือขาว มัดหมี่ด้ายเส้นพุ่งที่ทำจากไหมนิยมใช้สีเขียว ซึ่งมาจากสีเหลืองขมิ้นผสมสีครามจาง และสีแดงจากครั่ง ส่วนสีส้ม สีเขียว และสีม่วงมาจากการย้อมทับ

- *จก* เป็นเทคนิคการเพิ่มด้ายเส้นพุ่งพิเศษบนพื้นผ้าเรียบ ทำได้โดยยกด้ายเส้นยืนและพุ่งเส้นด้ายเพิ่มพิเศษผ่านด้ายเส้นยืนเป็นช่วงๆ เพื่อให้เกิดลวดลาย ซึ่งอาจมีสีสันตลอดหน้าผ้า เทคนิควิธีนี้บางครั้งเรียกว่า “การปักบนหูก” ในบางท้องถิ่นใช้วิธีกลับเอาด้านหลังของผ้าขึ้นข้างบนขณะทอทำให้สามารถตกแต่งรายละเอียดได้ แต่ในบางแห่งทอจากด้านหน้า ส่วนใหญ่นิยมใช้เส้นไหมเป็นเส้นพุ่งเพิ่มพิเศษบนพื้นผ้าฝ้ายหรือไหม

  การใช้ดิ้นเงินดิ้นทองเป็นเส้นพุ่งเพิ่มพิเศษเป็นอิทธิพลจากผ้าทอของเปอร์เซีย และอินเดีย ซึ่งเป็นสินค้าประจำราชสำนักในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในสมัยหนึ่ง ลวดลายที่นิยมกันได้แก่ ลายดวงกลมหรือลายเส้นที่ทำจากดิ้นเงินดิ้นทองบนผืนผ้าไหม สำหรับสามัญชนจะใช้เส้นไหมสีเหลืองเลียนแบบดิ้นทอง

  การทอจกเป็นเทคนิคที่ยากและใช้เวลานาน ในสมัยก่อนการทอจกที่สลับซับซ้อนนับเป็นคุณสมบัติสำคัญของสตรีเอเชีย ปัจจุบันนี้จกเป็นเทคนิคที่กำลังสูญหายไปอย่างรวดเร็วที่สุดในบรรดาเทคนิคการทอทั้งหมด ... ส่วนในประเทศไทย ไทยวน ไทยพวน และผู้ไทยังคงทอจกอยู่

- *ขิด* เป็นเทคนิคการทอที่เพิ่มด้ายเส้นพุ่งพิเศษบนผ้าพื้นเพื่อสร้างลวดลายข้ามช่วงด้ายเส้นยืนบนพื้นผ้า ถ้าด้ายเส้นพุ่งพิเศษที่ใช้เป็นเส้นโลหะ เช่น ดิ้นเงินหรือดิ้นทองจะเรียกว่า “ผ้า

[109] ได้อธิบายเทคนิคการทอผ้าด้ายเส้นยืนและด้ายเส้นพุ่งไปแล้ว – ดูเชิงอรรถที่ 19 ในบทที่ 2

ยกดิ้น” (Brocade) การเพิ่มด้ายเส้นพุ่งพิเศษอาจทำโดยการใช้ตะกอยกด้ายเส้นยืนขึ้น ทำให้สามารถพุ่งด้ายพิเศษเพิ่มขึ้นจากเส้นพุ่งปรกติได้ ...[110]

ผ้าทอภาคเหนือในมุขปาถะ

นักมานุษยวิทยานาม Katherine Bowie ซึ่งศึกษาสังคมชาวบ้านภาคเหนือในคริสตศตวรรษที่ 19 ผ่านมุขปาถะ (oral history) มีความเห็นต่างจากผู้อื่นที่มักคิดว่าการทอผ้าในภาคเหนือเป็นอุตสาหกรรมในครัวเรือนที่ทุกบ้านทำกัน เธอกลับเสนอว่าแม้ว่าผ้าส่วนใหญ่ที่ทอกันจะเป็นผ้าฝ้ายแต่ใช่ว่าทุกหมู่บ้านจะทอผ้ากันหมด มีเพียงบางหมู่บ้านเท่านั้นที่ทอผ้าใช้ เช่น สันกำแพงและป่าซาง ซึ่งยังคงรักษาประเพณีการทอผ้าจนถึงปัจจุบัน[111] ในสมัยนั้นผ้าเป็นของหายากและมีราคาแพง ชาวบ้านส่วนใหญ่มีเสื้อผ้าเพียงไม่กี่ชิ้นที่ปรกติจะใส่จนเก่า บางและปะแล้วปะอีก หญิงชาวบ้านบอกกับโบวี่ว่าผู้หญิงจำนวนมากในยุคนั้นยากจนมากจนไม่สามารถมี “ผ้าซิ่น” แบบยาวเต็มตัวใส่ได้ พวกเธอมีเพียง “ซิ่นกต” ซึ่งเป็นผ้านุ่งที่ยาวถึงเข่าใส่เท่านั้น ชาวบ้านบางคนก็ต้องเที่ยวขอเสื้อผ้าเก่าๆ ของคนอื่นมาใส่ และคนที่ขโมยเสื้อผ้าก็มีทั่วไป[112]

นอกจากนี้การทอผ้ายังเป็นกระบวนการผลิตที่มีความเฉพาะสูง มิได้ผลิตโดยหมู่บ้านเดียว แต่มักมีการแบ่งงานกันทำ โดยให้ชาวบ้านจากต่างหมู่บ้านทำการผลิตในขั้นตอนการผลิตที่ต่างกัน กว่าจะได้ผ้าทอสักหนึ่งผืน ผ้าที่ทอส่วนใหญ่จะเป็นผ้าฝ้ายพื้นขาวแล้วย้อมเป็นสีน้ำเงินเข้ม ชาวบ้านที่ทอผ้านี้ส่วนใหญ่เป็นชาวบ้านที่ยากจนซึ่งทอผ้าขึ้นเพื่อใช้เองและขายหรือถูกว่าจ้างให้ทำ และเป็นไปได้ว่าสำหรับช่างทอเหล่านี้ การทอผ้าเป็นภาระที่หนักอึ้งที่ชาวบ้านคนอื่นอาจไม่ต้องทำ[113] โดยทั่วไปผ้าทอมี 2 ประเภท คือผ้าทอพื้นบ้านของหญิงยากไร้ซึ่งมักเป็นผ้าฝ้ายสีขาวพื้นๆ[114] และผ้าทอมีสีสันลายงดงามของหญิงร่ำรวยที่ทอด้วยการ “จก” ซึ่งเป็นการทอที่ยากและใช้เวลานานกว่า เชื่อกันว่าหากช่างทอออกแบบและทอลายได้ละเอียดมากเท่าไรก็ยิ่งแสดงถึง “ความใจเย็น” (“cool heart”) ของช่างทอผู้นั้นเท่านั้น[115] ด้วยเหตุนี้ลวดลายของผ้าทอจึงมีความสำคัญ

---

[110] ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล, *ผ้าเอเชีย: มรดกร่วมทางวัฒนธรรม*, หน้า 22-23

[111] Katherine A. Bowie, “Assessing the Early Observers: Cloth and the Fabric of Society in 19th-Century Northern Thai Kingdoms”, *American Ethnologist* 20:1 (February 1993), p. 147

[112] Bowie, “Assessing the Early Observers: …”, pp. 141-142

[113] Bowie, “Assessing the Early Observers: …”, pp. 147-148

[114] ผมไม่อาจหากฎเกณฑ์ข้อบังคับทางภาคเหนือในอดีต แต่มีหลักฐานระบุว่าในภาคกลางมี “กฎระเบียบทางสังคมของเมืองหลวงและปริมณฑลรอบๆ พระนคร ทำให้สามัญชนและคนในสังคมระดับล่างมิอาจสวมใส่ผ้าดอกผ้าลายได้” (ดู วิถี พานิชพันธ์, *ผ้าและสิ่งถักทอไท* (เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์ม, 2547), หน้า 73) ผ้าทองดงามด้วยสีสันและลวดลายจึงเป็นสมบัติของผู้มีอำนาจวาสนาเท่านั้น

[115] Bowie, “Assessing the Early Observers: …”, p. 148

อย่างยิ่ง ทั้งในแง่ความงดงามหรือสุนทรียะ ที่มาของผ้า พัฒนาการและการเดินทางของผ้าแต่ละผืน

ผ้าทออาจถูกเรียกเก็บเป็นภาษีประเภทส่วยโดยเจ้าขุนมูลนาย โดยอ้างอิงเอกสารที่ชาวตะวันตกผู้อื่นบันทึกไว้ โบว์เขียนว่าในปี ค. ศ. 1871 หมู่บ้านชาวกะเหรี่ยงแห่งหนึ่งต้องจ่ายภาษีให้แก่เชียงใหม่เป็นเงินสองรูปี ผ้าห่มสองผืนและผ้าฝ้าย เอกสารอีกฉบับระบุว่าพวก “KaKuis” ต้องผลิตเสื่อและผ้าให้แก่พวกเจ้านายด้วย โบว์เสริมอีกว่าเป็นไปได้ที่เจ้าขุนมูลนายเชียงใหม่จะร่วมในการค้าฝ้ายด้วย เนื่องจากมีความต้องการฝ้ายดิบจากพ่อค้ายูนนานและความต้องการผ้าฝ้ายในพม่า ฝ้ายจึงถูกกำหนดเป็นภาษีประเภทส่วยที่ต้องส่งให้แก่เจ้านาย[116] ในขณะที่ผ้าไหมก็เป็นที่ต้องการของฝ่ายเจ้านายเช่นกัน ทั้งเพื่อใช้และสวมใส่เอง เพื่อการส่งออกและเป็นแหล่งรายได้ที่สำคัญ[117] – ในรูปของส่วย – นอกจากนี้ยังเป็นไปได้ที่เจ้านายเชียงใหม่จะเข้าร่วมในการค้าผ้าไหมเช่นกันเพราะมีบันทึกว่าในปี ค. ศ. 1875 เจ้าเมืองเชียงใหม่ใช้ทาสทอผ้าให้พระองค์ถึง 300 คน ผ้าไหมนี้ถูกนำไปขายในพม่า เนื่องจากผ้าไหมจากเชียงใหม่ซึ่งถูกนำไปทำเป็นผ้านุ่งมีความคงทนกว่าผ้าที่ผลิตในพม่าถึง 3 เท่า บันทึกของชาวตะวันตกในสมัยนั้นระบุว่าผ้าไหมที่ทอจากเมืองฮอดมีความคงทนยิ่งนัก เขาเล่าถึงผู้ใหญ่บ้านผู้หนึ่งที่ใช้ผ้าไหมมานานถึง 7 ปีโดยไม่เปื่อยหรือขาดเลย[118]

การส่งเสริมการทอผ้าไหม[119]

ในประเทศไทยไม่มีหลักฐานแน่ชัดว่าการปลูกหม่อนเลี้ยงไหมเริ่มขึ้นเมื่อใด แต่ใน พ. ศ. 2515 ระหว่างการขุดค้นหาหลักฐานทางโบราณคดีครั้งใหญ่ของเจ้าหน้าที่กรมศิลปากรที่บ้านเชียง จังหวัดอุดรธานี ได้พบเศษผ้าติดอยู่กับกำไลสำริด เป็นหลักฐานมีอายุตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์คือประมาณ 2,400-2,800 ปีก่อนคริสตกาล แต่ก็เป็นไปได้ว่าวิธีการทอผ้าอาจมีมาก่อนหน้านั้น นอกจากที่บ้านเชียงแล้วยังพบหลักฐานเกี่ยวกับผ้าไหมและผ้าชนิดอื่นๆ ที่บ้านนาดี จังหวัดอุดรธานี หลักฐานสำคัญที่พบคือด้ายที่ใช้เป็นสายของสร้อยคอ ใยปั่นเป็นเกลียวทำเป็นด้าย ผ้าเป็นผืนพบเพียงเศษๆ และเส้นไหมซึ่งมีใยขนาดแตกต่างกัน ใยหลายเส้นถูกทำให้แบนเหมือนเป็นไหมป่า แสดงว่ามีการใช้ผ้าไหมเป็นของพื้นเมืองในดินแดนแถบนี้มาช้านานแล้ว จึงเป็นไปได้สองทางว่าเมื่อคนไทยอพยพมาจากตอนใต้ของจีน อาจนำวัฒนธรรมการปลูกหม่อนเลี้ยง

---

[116] Bowie, “Assessing the Early Observers: …”, pp. 148-149

[117] Bowie, “Assessing the Early Observers: …”, p. 150

[118] Bowie, “Assessing the Early Observers: …”, p. 151

[119] เรียบเรียงและเขียนโดยปุณณฑรีย์ เจียวิริยบุญญา

ไหมติดตัวมาด้วยและอาจเรียนรู้จากคนพื้นเมืองที่อาศัยอยู่ก่อนแล้วในดินแดนภาคพื้นเอเชียอาคเนย์ แต่การเลี้ยงไหมในสมัยโบราณคงไม่ได้ทำกันเป็นล่ำเป็นสันจนถึงกับผลิตเป็นสินค้านอกจากการเลี้ยงไหมเพื่อทอเป็นเครื่องนุ่งห่มใช้ในครอบครัวเท่านั้น เพราะมีหลักฐานว่าสินค้าที่เรือสำเภาจีนบรรทุกสินค้าที่ค้าขายกับไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์มีผ้าแพรไหมรวมอยู่ในบัญชีสินค้า และในราชสำนักไทยเจ้านายทรงพัสตราภรณ์ที่ตัดจากผ้าไหมจีน รวมถึงผ้าไหมญี่ปุ่นและผ้าไหมอินเดียด้วย[120]

กระทั่งในสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 พระองค์ทรงสนพระทัยเรื่องการปลูกหม่อนเลี้ยงไหม จึงโปรดเกล้าฯ ให้กระทรวงเกษตราธิการดำเนินการส่งเสริมการเลี้ยงไหม โดยว่าจ้างผู้เชี่ยวชาญชาวญี่ปุ่นชื่อคาเมทาโร โทยาม่าเป็นหัวหน้าคณะ ให้มาสร้างสถานีเลี้ยงไหม ณ ตำบลทุ่งศาลาแดง กรุงเทพฯ และได้ยกแผนกไหมขึ้นเป็น “กรมช่างไหม” ใน พ. ศ. 2446 โปรดให้พระเจ้าลูกยาเธอ พระองค์เจ้าเพ็ญพัฒนพงศ์ กรมหมื่นพิไชยมหินทโรดมเป็นอธิบดีกรมช่างไหม ทรงตั้งโรงเรียนช่างไหมขึ้นเพื่อฝึกหัดการทอผ้าไหมที่วังสระปทุม ทั้งนี้เป็นที่ทราบกันว่าสมเด็จพระศรีสวรินทิราบรมราชเทวี พระพันวัสสาอัยยิกาเจ้าทรงมีโรงทอผ้าอยู่ในพระตำหนัก แน่นอนว่าเหตุผลที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงสนับสนุนการทอผ้าไหมในเวลานั้น ส่วนหนึ่งเป็นเพราะนับตั้งแต่ประเทศไทยมีการเจริญสัมพันธไมตรีกับนานาประเทศในทุกด้านอย่างกว้างขวาง ตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมาความนิยมในการใช้หัตถกรรมสิ่งทอในประเทศก็ค่อยเสื่อมคลายลงเรื่อยๆ เนื่องจากมีการนำเข้าสินค้าที่ผลิตด้วยเครื่องจักรจากต่างประเทศมากขึ้น หนึ่งในสินค้าเหล่านั้นคือผ้าทอของต่างประเทศที่มีราคาถูกกว่าผ้าทอด้วยมือของไทย ในขณะที่ความต้องการในการใช้ผ้าทอของคนไทยก็มีมากขึ้นเรื่อยๆ อีกทั้งกำลังการผลิตภายในประเทศก็ไม่พอเพียงกับความต้องการของประชาชน ทำให้ประเทศไทยต้องนำเข้าสินค้าจำพวกผ้าทอจากต่างประเทศ ในภาวการณ์นี้เองรัฐบาลจึงคิดปรับปรุงการเลี้ยงไหมในประเทศโดยจัดตั้งกองไหมขึ้นในปี พ. ศ. 2444 และได้ว่าจ้างผู้เชี่ยวชาญจากประเทศญี่ปุ่นผ่านกระทรวงเกษตราธิการซึ่งว่าจ้างนายโตยามะเป็นผู้เชี่ยวชาญในการปรับปรุงการเลี้ยงไหมในภาคอีสาน ซึ่งเป็นพื้นที่ที่มีการเลี้ยงไหมและทอผ้าไหมมากที่สุด

ใน พ. ศ. 2447 ทางราชการได้ตั้งสาขาการปลูกหม่อนเลี้ยงไหมขึ้นที่จังหวัดนครราชสีมา บุรีรัมย์และร้อยเอ็ด เพื่อสอนการผลิตรังไหมและทอผ้าไหมแก่ชาวอีสาน ซึ่งมีความสามารถในการทอผ้าพื้นเมืองอยู่แล้ว ต่อมาจึงขยายไปอีกหลายจังหวัด ทั้งที่จังหวัดศรีษะเกษ มหาสารคามและชัยภูมิ จนกระทั่งต้นรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ราว พ. ศ. 2456 การส่งเสริมการเลี้ยงไหมกลับชะงักและล้มเลิกเพราะมีอุปสรรค เช่น ไหมเป็นโรคตาย ทั้งนี้การผลิตรัง

---

[120] *องค์เอกอุครอุปถัมภ์ มรดกช่างศิลป์ไทย*, จัดพิมพ์เนื่องในโอกาสที่คณะกรรมการอำนวยการวันอนุรักษ์มรดกไทย น้อมเกล้าฯ ถวายพระราชสมัญญา “องค์เอกอุครอุปถัมภ์ มรดกช่างศิลป์ไทย”, (ม.ป.ท.: กรมศิลปากร, ม.ป.ป.), หน้า 59-79

ไหมเป็นงานประณีตที่ต้องรักษาความสะอาดเป็นสำคัญ ต่อมาใน พ. ศ. 2478 ทางราชการได้กลับมาฟื้นฟูการเลี้ยงไหมขึ้นอีกครั้ง โดยตั้งโรงสาวไหมด้วยเครื่องจักรที่สั่งมาจากประเทศอิตาลีขึ้นเป็นครั้งแรกที่จังหวัดนครราชสีมาเพื่อเป็นศูนย์กลางของเกษตรกรในภาคอีสาน ระยะนั้นมีการรายงานว่ามีการปลูกหม่อนเลี้ยงไหมถึงสามแสนครัวเรือนแต่โรงงานต้องประสบปัญหาด้านวัตถุดิบ เนื่องจากราษฎรไม่ชำนาญในการเลี้ยงไหมพันธุ์ต่างประเทศที่อาศัยการสาวด้วยเครื่องจักร และช่างประจำโรงงานไม่มีความชำนาญพอที่จะดัดแปลงเครื่องจักรให้สามารถสาวรังไหมพันธุ์พื้นบ้านได้ ประกอบกับเกิดสงครามมหาเอเชียบูรพาขึ้น โรงงานจึงหยุดชะงักลง

รัฐบาลได้ส่งเสริมการปลูกหม่อนเลี้ยงไหมขึ้นอีกใน พ. ศ. 2495 โดยยกฐานะขึ้นเป็นสถานีส่งเสริมการเลี้ยงไหมที่จังหวัดอุบลราชธานีและบุรีรัมย์ ทำการเผยแพร่ให้ความรู้กับประชาชนนับตั้งแต่วิธีการปลูกต้นหม่อน การผสมพันธุ์ไหม การคัดเลือกพันธุ์ ฯลฯ ซึ่งปรากฏว่าพันธุ์ไหมที่เลี้ยงกันในประเทศไทยมีลักษณะค่อนไปทางพันธุ์ไหมญี่ปุ่น อันเป็นผลสืบเนื่องจากที่ไทยร่วมมือกับรัฐบาลญี่ปุ่นตามแผนโคลัมโบ ตั้งศูนย์วิจัยและอบรมการทอผ้าไหมขึ้นที่จังหวัดนครราชสีมา นอกจากนี้สถาบันการศึกษาระดับสูง เช่น มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่นและวิทยาลัยเกษตรกรรมต่างๆ ทั่วภาคอีสานได้เปิดสอนวิชาการปลูกหม่อนเลี้ยงไหมอย่างจริงจัง เพื่อส่งเสริมให้เยาวชนมีความรู้อย่างเป็นระบบและถูกต้องตามหลักพฤกษศาสตร์ ทำให้วิชาการด้านปลูกหม่อนเลี้ยงไหมก้าวหน้าขึ้นเป็นลำดับจนถึงปัจจุบัน กรมส่งเสริมการเกษตร กระทรวงเกษตรและสหกรณ์ได้ตั้ง “กลุ่มหม่อนไหม” ขึ้นในกองส่งเสริมพืชสวนมีหน้าที่ดำเนินการส่งเสริมการปลูกหม่อนเลี้ยงไหมแก่เกษตรกร

บทบาทของมูลนิธิศิลปาชีพในสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถในการส่งเสริมผ้าทอพื้นเมือง[121]

สมาชิกในราชวงศ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถมีบทบาทอย่างสูงในการส่งเสริมผ้าทอพื้นเมืองในประเทศไทย ไม่ว่าจะเป็นการฟื้นฟูการเลี้ยงและทอผ้าไหม การปรับปรุงวิธีและเทคนิคในการทอผ้าไหมและฝ้าย การสอนการทอผ้า รวมไปถึงการส่งเสริมให้คนไทย – อย่างน้อยก็ในกลุ่มผู้มีอันจะกิน – ใช้และสวมใส่ผ้าทอพื้นเมือง อาจกล่าวได้ว่าปี พ. ศ. 2498 เป็นจุดเริ่มต้นของการส่งเสริมเมื่อสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลปัจจุบันและสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถเสด็จไปทรงเยี่ยมเยียนราษฎรในภาคอีสาน สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถทรงพบว่าลำพังรายได้จากการเกษตรเพียงอย่างเดียวไม่เพียงพอต่อการจุนเจือหาเลี้ยงครอบครัวของเกษตรกรไทยส่วนใหญ่ พระองค์จึงทรงคิดหาอาชีพที่

[121] เรียบเรียงและเขียนโดยปุณณฑรีย์ เจียวิริยบุญญา

จะช่วยเสริมรายได้ให้กับพวกเขาเหล่านี้ ทรงเคยทรงปรารภว่าคนไทยส่วนใหญ่มีความสามารถทางด้านศิลปะ และในแต่ละภูมิภาคของประเทศยังมีวัตถุดิบและอุตสาหกรรมในครัวเรือนเป็นของตนเอง พระองค์ทรงแน่พระทัยว่าหัตถกรรมพื้นบ้านเหล่านี้เป็นสิ่งที่ส่งเสริมกันได้ เป็นหนทางที่จะช่วยเสริมรายได้ให้กับผู้ยากไร้ อันจะทำให้พวกเขามีอาชีพเสริมเป็นอีกทางเลือกหนึ่ง[122]

ขณะที่พระองค์ทรงเสด็จฯเยี่ยมเยียนราษฎร มีราษฎรสตรีที่มาเฝ้ารับเสด็จตลอดเส้นทางพากันนุ่งซิ่นไหมมัดหมี่มารับเสด็จทุกพื้นที่ พวกเขานุ่งผ้าไหมผืนใหม่ทับบนผ้านุ่งผืนเก่าที่ใส่อยู่เป็นประจำ สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถได้ทอดพระเนตรเห็นและทรงพอพระราชหฤทัยในความงามของผ้าไหมสอดสีและลวดลายต่างๆ และทรงทราบว่าพวกเขาปลูกหม่อนเลี้ยงไหม คิดลวดลายและทอไว้ใช้เองในครอบครัวมิได้ทอขายเป็นอาชีพ ตราบจน พ. ศ. 2513 ได้เกิดอุทกภัยที่จังหวัดนครพนม ทำให้ไร่นาเสียหาย ทั้งสองพระองค์ได้เสด็จไปทรงเยี่ยมและพระราชทานสิ่งของเครื่องใช้แก่ราษฎร โดยที่พวกเขาเหล่านั้นได้นั่งเฝ้ารับเสด็จบนพื้นที่แฉะน้ำทั้งที่นุ่งผ้าไหมอันงดงามและในคราวนั้นเอง พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงมีพระราชปรารภว่าการแจกของแก่ผู้ประสบภัยเปรียบเสมือนโยนก้อนหินเล็กๆ ลงแม่น้ำ สักเท่าใดจึงจะเพียงพอให้พวกเขาอยู่ได้รอด น่าจะหาอะไรให้เขาทำเพื่อให้มีรายได้สม่ำเสมอตลอดไป สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถจึงทรงรับสนองกระแสพระราชปรารภที่จะส่งเสริมให้ราษฎรมีอาชีพเสริม นอกเหนือจากการทำนา พระองค์ทรงเห็นว่าควรจะส่งเสริมให้ชาวบ้านได้ทำงานฝีมือที่เขาคุ้นเคยอยู่แล้ว คือการทอผ้าไหมมัดหมี่ซึ่งชาวบ้านทำโดยไม่ต้องมีครูไปสอนและมีอุปกรณ์อยู่แล้ว เนื่องจากเป็นกิจกรรมที่ชาวบ้านทำกันประจำและสืบทอดมาจากปู่ย่าตายาย ทุกครัวเรือนรู้จักปลูกหม่อนเลี้ยงไหมและทอผ้าไหมใช้กันเอง เพื่อสวมใส่ในวันนักขัตฤกษ์หรือในโอกาสพิเศษ หากส่งเสริมให้ทอมากขึ้นจนนำออกขายเป็นรายได้ก็จะตรงกับพระราชปรารภในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถจึงมีกระแสพระราชดำรัสชมชาวบ้านที่นุ่งซิ่นมัดหมี่มาเฝ้า พระองค์ทรงมีพระราชดำริที่จะอนุรักษ์และส่งเสริมให้ชาวบ้านทอผ้าไหมมัดหมี่ขายเป็นอาชีพเสริม ทรงรับสั่งให้พวกเขาทอถวายเพื่อจะทรงเป็นฉลองพระองค์ พระองค์ออกไปติดต่อรับซื้อผ้าไหมมัดหมี่จากชาวบ้านถึงที่บ้าน ไม่ว่าจะเป็นที่จังหวัดนครพนม ร้อยเอ็ด มหาสารคาม ฯลฯ โดยในช่วงแรกสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถพระราชทานพระราชทรัพย์ส่วนพระองค์ให้เป็นทุนในการรับซื้อผ้าไหม และพระราชทานอุปกรณ์การทอผ้า โดยตั้งราคาให้สูง คุ้มค่าแรงและไม่ผ่านคนกลาง

---

[122] มูลนิธิส่งเสริมศิลปาชีพในสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ (The Support Foundation of Her Majesty Queen Sirikit of Thailand), *งานผ้าทอ ผ้าฝ้าย ผ้าจก แพรวาและผ้าไหมมัดหมี่* (Cotton, Supplementary Weaves & Silk) (กรุงเทพฯ: ด่านสุทธากา รพิมพ์, 2548 [พิมพ์ครั้งที่ 2]), หน้า 110-187

สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถทรงเอาพระทัยใส่เรื่องไหมมัดหมี่อย่างจริงจัง ทรงตรวจคุณภาพผ้าไหมและพระราชทานคำแนะนำให้ชาวบ้านปรับปรุงคุณภาพการผลิต พบว่าในช่วงก่อนที่จะมีการพัฒนาฝีมือการทอผ้าภายใต้มูลนิธิส่งเสริมศิลปาชีพฯ นั้นผ้าไหมที่พระองค์ทรงรับซื้อไว้ยังไม่ค่อยมีคุณภาพนัก คือมีลักษณะแคบ สั้นและสีตกแต่ก็ทำด้วยไหมพื้นเมืองแท้ๆ[123] อย่างไรก็ดีพระองค์ทรงแนะนำราษฎรในเรื่องการทอผ้าให้แน่น เนียนเรียบและการใช้สีที่มีคุณภาพย้อมผ้าให้มีสีเสมอกัน และในส่วนของพันธุ์ไหมที่ใช้ทอ พระองค์ทรงแนะนำให้ชาวบ้านใช้พันธุ์ไหมพื้นบ้าน แม้ว่าเมื่อเทียบกับพันธุ์ญี่ปุ่นที่สามารถสร้างรังได้ใหญ่กว่าและได้เส้นใยที่ยาวกว่า อีกทั้งมีความเหนียวและมีคุณภาพมากกว่าก็ตาม แต่ก็เป็นเรื่องยุ่งยากและใช้ต้นทุนสูง ในขณะที่ไหมพื้นบ้านเป็นสิ่งที่ชาวบ้านเลี้ยงเป็นอยู่แล้ว ที่สำคัญคือพันธุ์ไหมพื้นบ้านมีคุณลักษณะพิเศษในการดูดซึมสีที่ย้อม ทำให้เส้นไหมมีสีสดและขึ้นเงางาม โปรดให้ใช้เป็นทั้งเส้นยืนและเส้นพุ่ง เพราะเมื่อทอแล้วจะมีลักษณะเงาเหลือบเป็นประกายพิเศษ อีกทั้งโปรดให้ใช้ไหมน้อย คือไหมที่สาวจากรังไหมชั้นในซึ่งเป็นไหมเส้นเล็ก ละเอียดและเรียบ ไม่เป็นปุ่มปม ไหมน้อยนี้เป็นไหมชั้นดีที่สุด ทอแล้วเนื้อผ้าจะเป็นแพรนุ่ม ไม่ยับง่าย พระองค์ทรงพระราชทานคำแนะนำต่างๆ แก่ชาวบ้านผ่านราชเลขานุการจนทำให้ชาวบ้านมีการพัฒนาการทอผ้าไหมได้ดียิ่งขึ้น[124]

ในช่วงก่อนการก่อตั้งมูลนิธิศิลปาชีพนั้น โครงการงานฝีมือที่พระองค์ทรงริเริ่มในระยะแรกถือกำเนิดจากหมู่บ้านเล็กๆ แห่งหนึ่งที่ชาวบ้านมีอาชีพจับปลาในอ่าวไทยซึ่งตั้งอยู่ไม่ไกลจากพระราชวังไกลกังวล อำเภอหัวหิน พระองค์ทรงเห็นว่าในขณะที่ผู้ชายออกไปหาปลา ผู้หญิงในหมู่บ้านมีเวลามาก ประกอบกับหญิงเหล่านั้นยังขาดรายได้ พระองค์จึงโปรดเกล้าฯ ให้นำครูจากจังหวัดราชบุรีซึ่งอยู่ใกล้และขึ้นชื่อในการทอผ้าเข้ามาตั้งเครื่องทอผ้าในเขตพระราชวัง ทรงชักชวนสตรีเหล่านั้นให้เข้ามารับการฝึกอบรม ทรงพระราชทานค่าเบี้ยเลี้ยงรายวันรวมทั้งอาหารกลางวันและทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้มีผู้คอยดูแลบุตรหลานของหญิงที่เข้ารับการอบรมด้วย นอกจากนั้นพระองค์ทรงจัดโครงการงานฝีมือขึ้นจำนวนมากโดยอาศัยช่างฝีมือและวัสดุที่มีอยู่ในท้องถิ่น เช่น ในภาคตะวันออกฉียงเหนือ อุตสาหกรรมที่ขึ้นชื่อคือมัดหมี่ ในช่วงเวลาเดียวกันนั้นเองพระองค์ทรงโปรดเกล้าฯ ให้จัดตั้งโครงการฝึกศิลปาชีพขึ้น โดยเริ่มจากการสอนบุตรหลานของข้าราชบริพารในศิลปหัตถกรรมประเภทต่างๆ ที่โรงฝึกศิลปาชีพชั่วคราวในบริเวณพระตำหนักสวนจิตรลดา มีชื่อเรียกในขณะนั้นว่า “โรงฝึกศิลปาชีพแผนกทอผ้าไหม” ให้สอนแบบครบวงจรตั้งแต่การปลูกหม่อน การเลี้ยงไหมไปจนถึงการทอผ้าไหมชนิดต่างๆ ต่อมาการดำเนินงานได้ขายออกไปในวงกว้าง สมาชิกที่ทอผ้าไม่เป็นก็ส่งเสริมให้ปลูกหม่อนเลี้ยงไหมขายให้ชาวบ้านที่ไม่มีเส้นไหม มี

---

[123] http://www.swu.ac.th/royal/book7/b7c3.html (เข้าเว็บ วันที่ 23 กุมภาพันธ์ 2008)

[124] มูลนิธิส่งเสริมศิลปาชีพฯ, *งานผ้าทอ ผ้าฝ้าย ผ้าจก แพรวาและผ้าไหมมัดหมี่*, หน้า 110-187

การจัดตั้งกลุ่มทอผ้าไหมและรับชาวบ้านเป็นสมาชิกเพิ่มขึ้นในหลายพื้นที่ นับได้ว่าแผนกทอผ้าไหมนั้นเป็นหน่วยงานที่ส่งเสริมอาชีพและทำรายได้ให้แก่ประชาชนมากที่สุดของมูลนิธิศิลปาชีพ

ในวันที่ 21 กรกฎคม พ. ศ. 2519 สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถทรงโปรดเกล้าให้ตั้ง "มูลนิธิศิลปาชีพพิเศษในพระบรมราชินูปถัมภ์" ซึ่งปัจจุบันเรียกว่า "มูลนิธิส่งเสริมศิลปาชีพในสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ" (SUPPORT)[125] โดยพระองค์ทรงเป็นองค์ประธานกรรมการบริหารของมูลนิธิฯ และพระองค์โปรดให้รวบรวมโครงการงานฝีมือทั้งหลายอยู่ภายใต้การทำงานของมูลนิธิฯ ซึ่งได้รับการสนับสนุนจากผู้มีจิตศรัทธาร่วมบริจาคเงิน สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถมิได้ทรงเป็นองค์ประธานกรรมการแต่เพียงในนามเท่านั้น ยังทรงเป็นผู้สัมภาษณ์ชาวบ้านที่ประสงค์เข้ารับการอบรมจากมูลนิธิฯ เองด้วย โดยทั่วไปคนที่เข้าร่วมอบรมคัดเลือกจากคนตกงาน มีการศึกษาน้อย มาจากครอบครัวใหญ่ที่ทำการเกษตรและมีฐานะยากจน ทั้งนี้งานของมูลนิธิฯ วางอยู่บนเป้าหมายหลายด้าน อาทิเช่น การเพิ่มรายได้ให้กับคนชนบท การอนุรักษ์และการส่งเสริมงานศิลปะไทย การเปลี่ยนอาชีพบางประเภทของคนในชนบท เช่น การหันมาทำงานฝีมือจากที่เคยปลูกฝิ่นหรือตัดไม้ โดยหลักสูตรการอบรมมุ่งเน้นการสร้างงานฝีมือที่จะเป็นที่ต้องการของตลาด เป็นงานฝีมือที่สืบทอดจากบรรพบุรุษหลายชั่วคน รวมทั้งส่งเสริมผู้เรียนให้มีอิสระในการใช้ความคิดสร้างสรรค์ การใส่พระทัยของพระองค์ต่อเทคนิคและกระบวนการสอนของมูลนิธิฯ ช่วยยกระดับมาตรฐานงานฝีมือไทยได้มากขึ้น นอกจากนี้พระองค์ทรงมีพระราชดำริให้มีการจัดงานประกวดผ้าไหมเป็นประจำทุกปี โดยจัดขึ้นที่พระตำหนักภูพานราชนิเวศน์ จังหวัดสกลนคร ผ้าไหมที่จัดประกวดมีหลายชนิด ไม่ว่าจะเป็นผ้าไหมมัดหมี่ ผ้าแพรวา ผ้าหางกระรอก ผ้าไหมพื้น เป็นต้น ผู้ชนะการประกวดแต่ละประเภทจะได้รับการเข้าเฝ้าฯ และได้รับพระราชทานรางวัล นับเป็นการกระตุ้นให้ราษฎรผู้ทอผ้าไหมให้มีความกระตือรือร้นในการผลิตผ้าไหมที่มีคุณภาพ รักษาลวดลายโบราณและมีกำลังใจที่จะทอผ้าต่อไป ในงานดังกล่าวนี้มีการเชิญแขกชาวต่างประเทศให้มาร่วมงาน ดูวิธีการผลิต นอกจากนั้นมีการจำหน่ายผ้าไหมในงานอีกด้วย

ทั้งนี้สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถทรงเล็งเห็นความสำคัญของการรักษาบันทึกทางวัฒนธรรมบนผืนผ้า ได้ทรงสนับสนุนให้ประชาชนในท้องถิ่นทอผ้าตามแบบฉบับที่เคยได้รับการอบรมถ่ายทอดสืบต่อกันมาแต่อดีต พระองค์ทรงสนพระทัยในการอนุรักษ์ลายผ้าแบบโบราณและทรงรวบรวมไว้เป็นมรดกทางปัญญาของท้องถิ่น เนื่องจากผ้าไหมมัดหมี่เป็นผ้าที่มีเอกลักษณ์พิเศษ เพราะศิลปะลายผ้าไม่มีกำหนดเป็นตำรา ผู้ทอจะผูกลายผ้าที่สวยงามตามจินตนาการตามสิ่งแวดล้อมและขนบธรรมเนียมประเพณีที่พบเห็นได้ทุกวัน เช่น ลายสัตว์ ลาย

---

[125] "SUPPORT" ย่อมาจาก "The Foundation for the Promotion of Supplementary Occupations and Related Techniques Under the Royal Patronage of Her Majesty the Queen"

ใบไม้ ลายดอกไม้ หรือลายเครื่องใช้ไม้สอยต่างๆ ในส่วนของผ้าจก พระองค์ทรงส่งเสริมให้ชาวบ้านทอผ้าจกด้วยเส้นไหม และในส่วนนี้พระองค์ทรงส่งเสริมให้มีการตั้งกลุ่มสมาชิกปลูกหม่อนเลี้ยงไหม สาวไหมและทอผ้าไหม นอกจากนั้นพระองค์ยังทรงโปรดเกล้าฯ ให้จัดงานประกวดฝีมือทอผ้าไหมมัดหมี่ และพระราชทานรางวัลแก่ชาวบ้านที่ทอผ้ามัดหมี่ที่ได้คุณภาพเลิศทั้งลายและสี ทำให้ผ้าไหมมัดหมี่ของมูลนิธิส่งเสริมศิลปาชีพมีคุณภาพดี เป็นที่นิยมและแพร่หลายไปสู่ประชาชนและชาวต่างชาติด้วย นับได้ว่าพระองค์ทรงเป็นผู้นำในการเผยแพร่ให้ชาวต่างชาติรู้จักไหมไทย มากไปกว่านั้นในส่วนของการเผยแพร่ผ้าไหมให้แพร่หลายในหมู่ประชาชน สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถทรงเป็นผู้นำในการใช้ผ้าไหมมัดหมี่ในทุกโอกาส โดยเฉพาะอย่างยิ่งผ้าไหมมัดหมี่ฝีมือของนักเรียนและสมาชิกศูนย์ศิลปาชีพ นอกจากนั้นพระองค์ยังทรงรับซื้อผ้าไหมที่เป็นผลงานของประชาชนทั่วไป โดยพระองค์ทรงให้ชาวบ้านเขียนชื่อและราคาติดมากับผ้าแล้วโปรดให้ข้าราชบริพารและภริยาข้าราชการระดับสูงใช้ด้วยเพื่อช่วยเหลือราษฎรให้มีรายได้เพิ่มขึ้น ทั้งนี้พระองค์จะโปรดใช้ผ้าไหมมัดหมี่ตัดฉลองพระองค์ทั้งแบบไทยและแบบสากล และทรงใช้ฉลองพระองค์เหล่านี้ทั้งภายในประเทศและเวลาเสด็จต่างประเทศ

อย่างไรก็ดีในช่วงแรกของการที่พระองค์ทรงสนพระทัยและเข้ามารับซื้อผ้าจากชาวบ้าน ในฝ่ายของชาวบ้านผู้ทอเองต่างก็มีความสงสัยอยู่ไม่น้อยว่าเหตุใดพระองค์ทรงสนพระทัยในผ้าทอมือของชาวบ้านที่ชาวบ้านเองต่างก็เข้าใจว่าเป็นผ้าของ “คนใช้” ใช้กันเท่านั้น ดังกระแสพระราชดำรัสของสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถที่ว่า ...

> *... เขาก็ถามข้าพเจ้าว่ามัดหมี่เนี่ยเอาไปทำไม ทอไปทำไม ราชินีจะเอาไปทำไม ข้าพเจ้าก็บอกว่าเอาไปใช้สิ ก็สวยมาก เขาก็บอกว่าไม่รู้หรือว่าที่กรุงเทพฯ น่ะ มีแต่คนใช้เท่านั้นแหละที่ใช้แต่มัดหมี่ ซึ่งเดี๋ยวนี้ข้าพเจ้าก็บอกกับบุคคลทั่วไปว่า ไม่จริงเลยนะเดี๋ยวนี้คนที่กรุงเทพฯ ทุกคนน่ะพร้อมใจกันช่วยกันซื้อผ้ามัดหมี่จากมูลนิธิส่งเสริมศิลปาชีพ แล้วมาตัดใส่ด้วยความภาคภูมิใจใน งานใหญ่ ๆ ด้วยซ้ำไป เพราะเชื่อมั่นว่าเนี่ยเป็นฝีมือ เป็นการทอที่สวยงดงามที่สุด เป็นงานฝีมือที่สวยที่สุด ซึ่งชาวต่างประเทศก็รับรองและเห็นด้วย ...*[126]

เห็นได้ชัดเจนว่าจากกระแสพระราชดำรัสของพระองค์สะท้อนว่าคนกรุงเทพฯ[127] เองนั้นเริ่มที่จะหันมาใช้ผ้าทอด้วยมือของชาวชนบท โดยเฉพาะผ้าไหมมัดหมี่ โดยกระแสความนิยมที่มีมากขึ้นนั้น

---

[126] http://www.swu.ac.th/royal/book7/b7c3.html (เข้าเว็บ วันที่ 23 กุมภาพันธ์ 2008)

[127] พระราชดำรัสข้างต้นปรากฏในหนังสือพิมพ์ข่าวสด ฉบับวันที่ 12 สิงหาคม พ. ศ. 2542 อย่างน้อยในทศวรรษ 2540 ผ้าทอพื้นเมืองก็ถูก “บริโภค” กันอย่างแพร่หลายในหมู่คนเมืองแล้ว – นิติ

เริ่มต้นจากการทำความรู้จักผ่านมูลนิธิส่งเสริมศิลปาชีพ แม้แต่คนต่างชาติที่อาศัยอยู่ในประเทศไทย เช่น ลิน หนึ่งในผู้ให้สัมภาษณ์ในงานวิจัยนี้ก็คิดว่าเหตุผลหนึ่งที่ผ้าทอพื้นเมืองเป็นที่นิยมในสังคมวงกว้างเพราะการส่งเสริมจากสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ (ดูบทที่ 4)

นักวิชาการท้องถิ่นกับการสร้างความรู้

เห็นได้ว่ามูลนิธิศิลปาชีพมีบทบาทอย่างสูงในการส่งเสริมการใช้ผ้าทอพื้นเมืองให้เป็นที่นิยม[128] อย่างน้อยก็ในกลุ่มคนไทยที่อาศัยอยู่ในเมืองหรือผู้มีสถานภาพทางเศรษฐกิจและสังคมค่อนข้างสูง อย่างไรก็ตามนักวิชาการท้องถิ่นก็มีส่วนร่วมอย่างสูงในการผลักดันให้ผ้าทอพื้นเมืองกลับมาเป็นที่รับรู้ กล่าวขานถึงหรือนิยมสวมใส่กัน ตัวอย่างเช่น ความสนใจในผ้าทอพื้นเมืองภาคเหนือดูจะมีความสัมพันธ์กับการเคลื่อนไหวทางการเมืองและวงวิชาการในท้องถิ่น ปราโมทย์ ภักดีณรงค์ระบุว่าการเคลื่อนไหวทางการเมืองในช่วงปลายทศวรรษ 2510 และต้นทศวรรษ 2520 ในสังคมไทยได้ส่งผลให้เกิดการรณรงค์ในจังหวัดเชียงใหม่ให้เลิกใช้เสื้อผ้าโรงงาน แล้วหันมาใช้ผ้าพื้นเมืองแทนที่ ซึ่งทำให้ผ้าพื้นเมือง “กลายเป็นสัญลักษณ์ชาตินิยมส่วนหนึ่งในระดับท้องถิ่น” นอกจากนี้ยังเกิดการตื่นตัวของการศึกษาด้านล้านนาคดี ซึ่งนำไปสู่การสร้างผลงานวิชาการท้องถิ่นภาคเหนือจำนวนมาก โดยมีมหาวิทยาลัยเชียงใหม่เป็นศูนย์กลาง และ

> การก่อตั้งคณะวิจิตรศิลป์และโครงการศูนย์ส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมขึ้นในปี พ. ศ. 2526 และ 2528 ตามลำดับ ก็ทำให้ทั้งสองสถาบันเป็นศูนย์รวมกลุ่มนักวิชาการและผู้สนใจศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นล้านนาแห่งหนึ่ง ทั้งยังเป็นสถาบันที่เริ่มต้นงานเคลื่อนไหวด้านวัฒนธรรมขึ้นในงานวิชาการและแวดวงสังคมในจังหวัดเชียงใหม่มาอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกาย ซึ่งมีนักวิชาการที่ร่วมเคลื่อนไหวเมื่อแรกเริ่ม อาทิ ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล แพทรีเซีย แน่นหนา เครือมาศ วุฒิการณ์ เผ่าทอง ทองเจือ และวิถี พานิชพันธ์ เป็นต้น[129]

---

[128] เกี่ยวกับความเป็นมาและการดำเนินงานของมูลนิธิศิลปาชีพในการส่งเสริมให้ชาวบ้านทอผ้าฝ้ายและไหม การผลิตหรือประดิษฐ์ลวดลายใหม่ๆ การสร้างความต้องการและการเพิ่มมูลค่าทางเศรษฐกิจให้แก่ผ้าทอพื้นเมือง โปรดดู มูลนิธิส่งเสริมศิลปาชีพในสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ (The Support Foundation of Her Majesty Queen Sirikit of Thailand), *งานผ้าทอ ผ้าฝ้าย ผ้าจกแพรวาและผ้าไหมมัดหมี่* (Cotton, Supplementary Weaves & Silk) (กรุงเทพฯ: ด่านสุทธาการพิมพ์, 2548 [พิมพ์ครั้งที่ 2]) และ อาริยา สินธุจริวัตร (บรรณาธิการ), *พระราชกระแสของสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ พระราชทานสัมภาษณ์แก่กลุ่มนักข่าวหญิง, วันพฤหัสบดีที่ ๒๘ สิงหาคม ๒๕๒๓, ในปีกึ่งทศวรรษแห่งปีสตรีสากลขององค์การสหประชาชาติ* (กรุงเทพฯ กลุ่มนักข่าวหญิง, 2524), หน้า 44-52

[129] ปราโมทย์ ภักดีณรงค์, “การเมืองของสุนทรียภาพผ้าชิ่นตีนจกกับกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมแม่แจ่ม” (วิทยานิพนธ์ศิลปกรรมศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2547), หน้า 43

ในอีกด้านหนึ่งนักวิชาการหลายคนในกลุ่มนี้ก็มีบทบาทหลายอย่างที่เกี่ยวข้องกับผ้าทอพื้นเมือง เช่น เป็นนักสะสมผ้าเก่า บางคนสะสมและค้าขายผ้าทอควบคู่กันไป บางคนชอบเดินทางไปตามสถานที่ต่างๆ ทั้งในประเทศและประเทศใกล้เคียงเพื่อศึกษาเกี่ยวกับผ้าทอในท้องถิ่นนั้น หรือหาซื้อผ้าทอจากชาวบ้าน บางคนไม่เพียงแต่ศึกษาเรื่องผ้า หากเขาหรือเธอยังได้เขียนหรือบันทึกเรื่องราวหรือรายละเอียดเกี่ยวกับผ้าทอในท้องถิ่นต่างๆ ไว้ด้วย อาจสรุปได้ว่านักวิชาการท้องถิ่นที่สนใจในหรือสะสมผ้าทอพื้นเมืองมักทำกิจกรรมหลายอย่างในเวลาเดียวกัน

ชาติพันธุ์นิพนธ์ (ethnography)
แหล่งอ้างอิงความรู้

เนื่องจากนักสะสมจำเป็นต้องค้นหาความรู้มายืนยันเกี่ยวกับวัตถุที่ตนเก็บสะสม ในกรณีของการเก็บสะสมผ้าทอพื้นเมือง การผลิตงานชาติพันธุ์นิพนธ์เป็นกิจกรรมหนึ่งที่นักวิชาการท้องถิ่นที่สะสมหรือสนใจในผ้าทอพื้นเมืองให้ความสำคัญมากทีเดียว เหตุผลประการหนึ่งเพราะบ่อยครั้งที่ชาติพันธุ์นิพนธ์ถูกใช้เป็นหลักฐานในการอ้างอิงประกอบการอธิบายเกี่ยวกับผ้าทอชนิดต่างๆ ในแง่นี้ชาติพันธุ์นิพนธ์จึงมีสถานภาพเป็นเสมือนแหล่งความรู้ที่นักสะสมต้องการเพื่อสร้างคำอธิบายเกี่ยวกับที่มาหรือจุดกำเนิดของผ้าทอ ลักษณะของสังคมหรือวัฒนธรรมของผู้คนที่ทอผ้าผืนนั้นๆ หรือเพื่อยืนยันความเป็น “ของแท้ดั่งเดิม” ที่ทำขึ้นตามจารีตปฏิบัติ มิใช่ของที่เพิ่งทำขึ้นมาหรือผลิตจากโรงงานแบบเป็นของโหลๆ ถูกๆ หรือเพื่อยืนยันว่าผ้าทอนั้นเป็นของผู้คนที่มีความรุ่มรวยเชิงวัฒนธรรมและเชิงทักษะในการประดิษฐ์วัตถุแห่งความงดงาม หรือเพื่อจุดประสงค์อื่นๆ

สำหรับนักเรียนมานุษยวิทยาทั่วไป ชาติพันธุ์นิพนธ์เป็นทั้งวิธีวิทยาที่ต้องทำได้ใช้เป็น และเป็นศาสตร์ที่ต้องเรียนและรู้ อย่างไรก็ตามในช่วงสองสามทศวรรษที่ผ่านมา ชาติพันธุ์นิพนธ์ในฐานะที่เป็นวิธีวิทยาถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนักในวงการมานุษยวิทยาตะวันตก ตามคำนิยามในพจนานุกรมภาษาอังกฤษ “ethnography” (“ชาติพันธุ์นิพนธ์”[130] หรือในบางแห่งใช้คำว่า “ชาติพันธุ์วรรณนา”) หมายถึงคำอธิบายที่เป็นวิทยาศาสตร์เกี่ยวกับเชื้อชาติและวัฒนธรรมต่างๆ (the scientific description of different races and cultures) ในขณะที่ “ethnology” (“ชาติพันธุ์วิทยา”) หมายถึงการศึกษาอย่างเป็นวิทยาศาสตร์และการเปรียบเทียบเชื้อชาติของมนุษย์ (the scientific study and comparison of human races)[131] ซึ่งเป็นศาสตร์ที่มีนานอย่างน้อยตั้งแต่

---

[130] คำนี้ใช้ตาม ยุกติ มุกดาวิจิตร, *อ่าน ‘วัฒนธรรมชุมชน’: วาทศิลป์และการเมืองของชาติพันธุ์นิพนธ์แนววัฒนธรรมชุมชน* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ฟ้าเดียวกัน, 2548)

[131] Hornby, *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*, p. 520

คริสตศตวรรษที่ 19 และเป็นที่นิยมใช้ในหมู่นักชาติพันธุ์วิทยาชาวยุโรปในสมัยนั้น อย่างไรก็ตาม นักวิชาการบางคนเห็นว่าชาติพันธุ์วิทยาเป็นสาขาหนึ่งในมานุษยวิทยาวัฒนธรรม (cultural anthropology)[132] และว่า

> นักชาติพันธุ์วิทยาในคริสต์ทศวรรษ 1920-1950 นั้น ให้ความสำคัญอย่างยิ่งกับการเข้าไปศึกษาโดยการสังเกตอย่างมีส่วนร่วม (participant observation) ในกลุ่มชาติพันธุ์ที่ตนเองศึกษา ทั้งนี้เพื่อที่ผู้ศึกษาจะสามารถทำความเข้าใจแง่มุมต่างๆ ของชีวิตทางวัฒนธรรมที่ตนเข้าไปศึกษาได้อย่างละเอียด ลึกซึ้ง เป็นระบบยิ่งกว่าการบันทึกจากการสังเกตของนักเดินทาง หมอสอนศาสนา หรือพ่อค้าซึ่งเคยเขียนงานชาติพันธุ์นิพนธ์มาก่อนหน้านั้น ยิ่งกว่านั้น นักชาติพันธุ์วิทยาเชื่อว่าการที่ตนเองมีโอกาสเข้าไปสัมผัสกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ อย่างใกล้ชิดยังจะทำให้สามารถทำความเข้าใจกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านั้นจากมุมมองของชนพื้นเมืองเอง (native's point of view) ทำให้ข้อเขียนทางชาติพันธุ์วิทยามีความถูกต้องแม่นยำมากยิ่งขึ้นกว่าที่จะศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ จากข้อเขียนของนักเดินทาง มิชชันนารี หรือพ่อค้า ดังที่นักทฤษฎีวิวัฒนาการกระทำ
>
> แต่ทว่าในปัจจุบัน ทัศนะต่อการศึกษาหาความรู้ในแนวญาณวิทยาดังกล่าวถูกวิพากษ์วิจารณ์จากสกุลความคิดต่างๆ อย่างหนักว่าเป็นไปได้หรือไม่ที่ผู้ศึกษาจะสามารถละอคติความเห็น ความเชื่อ ค่านิยม หรือตัวตนของตนเองจากกระบวนการศึกษาหาความรู้ และเป็นไปได้หรือไม่ที่ผู้ศึกษาจะสามารถสะท้อนภาพโลกแห่งความเป็นจริงให้ผู้อื่นรับรู้ได้เสมือนกระจก ยกตัวอย่างเช่น ด้วยทัศนะแบบโครงสร้างนิยม (Structuralism) องค์ความรู้อาจจะเป็นเพียงสิ่งที่อยู่ในกรงขังของภาษา (prison house of language) หรือแทนที่จะเป็นความเป็นจริงที่ถูกค้นพบองค์ความรู้กลับเป็นเพียงส่วนหนึ่งของการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ (paradigm) หรือผลของการตีความหมายภายในขอบเขตแห่งความเข้าใจ (horizon) ของผู้ศึกษาเป็นต้น ข้อวิพากษ์วิจารณ์ต่างๆ ดังกล่าวนำการศึกษาในสาขาวิชาต่างๆ รวมทั้งชาติพันธุ์วิทยาไปสู่การพิจารณา "วิกฤติการณ์ของภาพแทนความจริง" (crisis of representation) และมองว่าความรู้เป็นการใช้อำนาจลักษณะหนึ่ง
>
> ในส่วนของชาติพันธุ์วิทยา งานชาติพันธุ์นิพนธ์ก็ถูกตั้งข้อสังเกตว่ามิได้เป็นงานเขียนซึ่งเป็นผลมาจากการศึกษาอย่างปราศจากอคติ ค่านิยม และความเชื่อของผู้ศึกษาดังที่นักชาติพันธุ์วิทยาเข้าใจ หากแต่เป็นการอ้างความเป็นศาสตร์ของ

---

[132] ยุกติ มุกดาวิจิตร, *อ่าน 'วัฒนธรรมชุมชน': ...*, หน้า 6

> การศึกษาที่เคลือบคลุมไปด้วยปัจจัย เงื่อนไข ข้อจำกัด และอคติต่างๆ นานา เป็นต้นว่า การที่นักมานุษยวิทยาเชื่อว่าตนเองศึกษาจากมุมมองของผู้ถูกศึกษาเองนั้น ถูกตั้งข้อสงสัยว่าบริบทของการสืบค้นข้อมูลจากชนพื้นเมือง เป็นบริบทที่นักมานุษยวิทยา "ฟัง" ชนพื้นเมือง หรือ "ซักไซ้ไล่เลียง" ชนพื้นเมืองในลักษณะผู้พิพากษา การที่นักมานุษยวิทยาเข้าใจว่า ภาพชนพื้นเมืองที่ตนเขียนขึ้นเป็นภาพสะท้อนวิถีชีวิตชนพื้นเมืองอย่างตรงไปตรงมานั้น อาจเป็นเพียงส่วนเสี้ยวแห่งความเป็นจริง (partial truth) ที่นักมานุษยวิทยาได้รับรู้มา งานชาติพันธุ์นิพนธ์จึงอยู่ในฐานะที่เป็นงานเขียนหรือเป็นผลจากการประพันธ์ไม่น้อยกว่าไปกว่าการทำงานภาคสนาม ดังนั้นแทนที่ภาพชนพื้นเมืองที่นักมานุษยวิทยาศึกษาจะสะท้อนวิถีชีวิตชนพื้นเมือง ภาพเหล่านั้นกลับสะท้อนวิถีชีวิตของนักมานุษยวิทยาเองในฐานะ "ชาวตะวันตก" ผ่านงานเขียนถึง "ชาวตะวันออก" ในฐานะผู้อื่น ...[133]

การโต้เถียงเกี่ยวกับชาติพันธุ์นิพนธ์ในวงการมานุษยวิทยาตะวันตกเริ่มขึ้นอย่างช้าในคริสต์ทศวรรษ 1980 Edmund Leach หนึ่งในปรมาจารย์มานุษยวิทยาสังคมหรือมานุษยวิทยาสายอังกฤษ เป็นคนแรกๆ ที่เข้าสังเวียนการโต้เถียงนี้ เขาวิพากษ์การเขียนชาติพันธุ์นิพนธ์รุนแรงถึงขั้นกล่าวว่าชาติพันธุ์นิพนธ์เป็น "นิยาย" (fiction) โดยมีประเด็นสำคัญประการหนึ่งว่างานเขียนชาติพันธุ์นิพนธ์มักมองสังคมของผู้คนที่ถูกศึกษา – ซึ่งบ่อยครั้งเรียกว่า "สังคมเผ่า" (tribal societies) – ว่าหยุดนิ่ง ไม่มีการเปลี่ยนแปลง เพราะสามารถยืนยันด้วยหลักฐานซึ่งเป็นบันทึกของชาวยุโรปที่เข้ามาสัมผัสหรือรู้จักชนกลุ่มนั้นในอดีต แล้วนำมาเปรียบเทียบกับข้อมูลในงานเขียนชาติพันธุ์นิพนธ์ที่นักมานุษยวิทยาผลิตขึ้น จะเห็นว่าข้อมูลตรงกันหรือสอดคล้องกัน จึงตีความว่าสังคมนั้นมีความมั่นคงทางวัฒนธรรมระยะยาว (long-term cultural stability) นั่นคือไม่มีการเปลี่ยนแปลงเลย ซึ่งไม่น่าจะเป็นไปได้ ดังนั้นจึงสมควรที่จะตั้งคำถามกับความน่าเชื่อถือของงานเขียนชาติพันธุ์นิพนธ์[134]

แต่ไม่ว่านักมานุษยวิทยาจะโต้ถียงกันรุนแรงอย่างไรก็ตาม การศึกษาและเขียนชาติพันธุ์นิพนธ์ยังคงดำเนินอยู่ ในวงการวิชาการไทยชาติพันธุ์นิพนธ์ถูกผลิตออกมาอย่างค่อนข้างต่อเนื่อง (และในบางยุคมีมากเสียด้วยซ้ำ!) โดยผู้ที่ได้รับการอบรมฝึกฝนในหลายสาขา อาทิเช่น นักภาษาศาสตร์ นักการศึกษา นักเศรษฐศาสตร์การเมือง (ดูข้างหน้า) นักประวัติศาสตร์ ผู้ที่สนใจ

---

[133] ยุกติ มุกดาวิจิตร, *อ่าน 'วัฒนธรรมชุมชน': ...*, หน้า 6-8, ข้อเขียน-ความเห็นของยุกติในส่วนนี้ถูกผมยกมาอ้างอิง แม้ว่าจะค่อนข้างยาว แต่ผมเห็นว่ายุกติสรุปพัฒนาการ การอภิปรายและการวิพากษ์วิจารณ์เรื่องชาติพันธุ์นิพนธ์-ชาติพันธุ์วิทยาได้ครอบคลุมดี

[134] ดู Edmund Leach, "Tribal Ethnography: past, present, future", in *History and Ethnicity*, edited by Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald, and Malcolm Chapman (London and New York: Routledge, 1989), pp. 34-47, และข้อโต้แย้งของ Raymond Firth, "Fiction and Fact in Ethnography", pp. 48-52, ที่มีต่อบทความของ Leach ในหนังสือเล่มเดียวกัน

ในงานศิลป์และหัตถกรรม รวมทั้งผู้ที่ประกอบอาชีพอื่นที่อาจไม่เกี่ยวข้องกับการศึกษาแต่สนใจในเรื่องวัฒนธรรมและสังคม จึงทำการค้นคว้าด้วยตนเองและผลิตงานเขียนชาติพันธุ์นิพนธ์ ซึ่งงานเขียนของคนเหล่านี้อาจเรียกว่า “ชาติพันธุ์นิพนธ์สามัญ” (popular ethnography)

น่าสังเกตว่าเราอาจเปรียบเทียบชาติพันธุ์นิพนธ์สามัญได้กับงานเขียนประวัติศาสตร์สามัญ (popular history) ในแง่ที่ว่าเรื่องราวต่างๆ ที่เล่า/เขียนแบบประวัติศาสตร์สามัญมักเป็นที่รู้จักแพร่หลายกว่างานเขียนประวัติศาสตร์ที่ผลิตโดยนักประวัติศาสตร์อาชีพ ตัวอย่างเช่น ไม่ว่าในวงการศึกษาประวัติศาสตร์จะโต้เถียงกันอย่างไรเกี่ยวกับความน่าเชื่อถือของบุคคลในประวัติศาสตร์ เช่น นางนพมาศ[135]หรือท้าวสุรนารี[136]ว่าเคยมีตัวตนอยู่จริงในอดีตหรือเป็นการประดิษฐ์สร้างเพื่อชุมชนจินตนาการที่เรียกว่า “รัฐชาติ” แต่ในสังคมวงกว้าง ผู้คนส่วนใหญ่เชื่อว่าบุคคลเหล่านี้นอกจากเคยมีชีวิตจริงในยุคสมัยหนึ่ง พวกเขายังได้ทำประโยชน์คุณูปการมากมายแก่ประเทศชาติ โดยเปรียบเทียบชาติพันธุ์นิพนธ์สามัญก็เป็นเรื่องราวที่มีคนเชื่อถือว่ามีความเป็นจริง เป็นข้อเท็จจริงในสังคมและวัฒนธรรมนั้นๆ เพราะในความเห็นของคนอ่าน (และคนเขียน) ความน่าเชื่อถือของชาติพันธุ์นิพนธ์สามัญได้รับการยืนยันจากการศึกษาค้นคว้าทางชาติพันธุ์กลุ่มนั้น[137] อาจเป็นไปได้ว่าความเชื่อถือและ/หรือความนิยมในชาติพันธุ์นิพนธ์สามัญเป็นผลมาจากการบันทึกเรื่องราวต่างๆ ที่มีความสนุกสนาน ให้ความบันเทิงหรือตอกย้ำจินตนาการหรือความรู้สึกบางอย่างของผู้ที่เสพชาติพันธุ์นิพนธ์สามัญนั้น (เช่น ชัยชนะที่มีเหนือศัตรู ความกล้าและความเข้มแข็งของผู้นำ เหตุการณ์ที่แฝงด้วยความมหัศจรรย์ความพิสดาร หรือเป็นกลุ่มชนที่มีจิตใจดีงาม เอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ เป็นมิตร ฯลฯ) หรืออาจเป็นเพราะชาติพันธุ์นิพนธ์สามัญทำความเข้าใจได้ง่ายกว่างานเขียนชาติพันธุ์นิพนธ์ที่เต็มไปด้วยศัพท์แสงวิชาการหรือคำนิยามที่เข้าใจยาก แต่ไม่ว่าจะด้วยเหตุผลใดก็ตาม งานเขียนชาติพันธุ์นิพนธ์สามัญปกติเป็นที่นิยมและรู้จักกันอย่างแพร่หลาย รวมทั้งในหมู่นักสะสมผ้าทอพื้นเมืองชาวไทย

แต่ก่อนที่จะมีการผลิตชาติพันธุ์นิพนธ์ – ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของชนกลุ่มใดก็ตาม – จำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องค้นคว้าหาข้อมูลเกี่ยวกับกลุ่มชนนั้นและวัฒนธรรมของพวกเขา ความพยายามในการแสวงหา ศึกษาและบันทึกเรื่องราวของชนชาติพันธุ์ไต/ไทที่อาศัยอยู่ภายนอกประเทศไทยเริ่มขึ้นไม่ช้ากว่าราวช่วงกลางทศวรรษ 2530 เมื่อสำนักเศรษฐศาสตร์การเมือง จุฬาลงกรณ์

---

[135] ดูการโต้เถียงเรื่องนางนพมาศใน สุจิตต์ วงษ์เทศ (บรรณาธิการ), *ไม่มีนางนพมาศ ไม่มีลอยกระทงสมัยสุโขทัย, ศิลปวัฒนธรรม ฉบับพิเศษ* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2545 [พิมพ์ครั้งที่ 3])

[136] ดู สายพิณ แก้วงามประเสริฐ, “ภาพลักษณ์ท้าวสุรนารีในประวัติศาสตร์ไทย”, (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2537)

[137] เพราะการตั้งคำถามว่าชาติพันธุ์นิพนธ์คือภาพสะท้อนชีวิตหรือตัวตนของผู้ศึกษา ไม่ใช่ของผู้ที่ถูกศึกษา หรือเป็นนิยายที่นักมานุษยวิทยาตั้งหน้าตั้งตาถกเถียงกันมาเป็นทศวรรษนั้นอาจมิได้อยู่ในความสำนึกหรือความสนใจของผู้อ่าน-ผู้ค้นคว้า/เขียนงานชาติพันธุ์นิพนธ์สามัญเลยก็ได้ – นิติ

มหาวิทยาลัยให้ความสนใจในการค้นคว้าประวัติศาสตร์วัฒนธรรมไท[138] โดยให้เหตุผลของการค้นคว้านี้ว่า

> เพื่อรักษารากของวัฒนธรรมไทย สินทรัพย์อันล้ำค่านี้ไว้ให้มั่นคง จะต้องเข้าใจสินทรัพย์นี้ คือรู้จักและเข้าใจรากของวัฒนธรรมไท การค้นคว้าในช่วงที่ 4 จึงจะเน้นค้นหารากของวัฒนธรรมไทโบราณและการเปลี่ยนแปลง วิธีการคือ ศึกษาจากประวัติศาสตร์วัฒนธรรมโดยเฉพาะของชุชนไทนอกประเทศไทย คือในอัสสัม รัฐฉาน ใต้คง สิบสองปันนา ลาว สิบสองจุไท และกวางสี ฯลฯ *เนื่องจากชุมชนไทในที่เหล่านั้นยังเก็บต้นฉบับแบบวัฒนธรรมไทเอาไว้มากทั้งในเอกสารประวัติศาสตร์ ภาษา ประเพณี และพิธีกรรม* เครื่องมือในการศึกษาค้นคว้าที่จำเป็น คือความรู้ภาษาท้องถิ่น ทั้งภาษาไทและภาษาของของชนชาติอื่นโดยรอบ การศึกษานี้จะไม่ละเลยฐานทางเศรษฐกิจและการเปลี่ยนแปลงในฐานนี้ของวัฒนธรรมไทยในแต่ละพื้นที่ เพื่อเข้าใจบริบทของการเปลี่ยนแปลงของวัฒนธรรมไทเดียวกันในประสบการณ์เศรษฐกิจและ/หรือการเมืองที่ต่างกัน
>
> *การศึกษาประวัติศาสตร์เศรษฐกิจและวัฒนธรรมของชนชาติไทในต่างพื้นที่น่าจะช่วยให้เข้าใจโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้นในสังคมและวัฒนธรรมไทยประเทศไทยดียิ่งขึ้น รวมทั้งเสนอแนวทางปรับเปลี่ยนโครงสร้างความสัมพันธ์และวัฒนธรรมนี้ รับทั้งส่วนดีของโลกและรักษาและฟื้นฟูส่วนดีของความเป็นไท*[139]

การค้นคว้าเรื่องชนชาติพันธุ์ไต/ไทดูจะมิใช่เพียงแค่ความสนใจทางวิชาการเท่านั้น – ดังข้อความส่วนที่เน้นข้างต้น – หากยังมีจุดประสงค์ที่จะอธิบายปรากฏการณ์ที่สัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงและการเมืองอีกด้วย นอกจากนี้สำนักเศรษฐศาสตร์การเมืองไม่ได้เป็นเพียงผู้เดียวที่สนใจศึกษาชนชาติพันธุ์ไต/ไทที่อาศัยอยู่นอกประเทศไทย หากมีนักวิชาการไทยต่างสำนักคิดต่าง

---

[138] ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, *ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมชุมชนและชนชาติไท* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540), หน้า 15, ผมไม่แน่ใจว่าความสนใจในเรื่องนี้เริ่มก่อนหน้านี้หรือไม่ เพราะอาจมีนักวิจัยหรือผู้ที่สนใจในเรื่องชาติพันธุ์กลุ่มอื่นๆ พยายามค้นคว้าเกี่ยวกับสังคมไต/ไท แต่ในหนังสือเล่มนี้มีบันทึกว่า "... แนวประวัติศาสตร์ สำนักเศรษฐศาสตร์การเมืองแนวประวัติศาสตร์ มีลำดับขั้นการศึกษาค้นคว้าสังคมไทยเป็น 4 ขั้นตอน คือ

- ช่วงที่ 1 พ. ศ. 2517-2521 เน้นประวัติศาสตร์เศรษฐกิจ
- ช่วงที่ 2 พ. ศ. 2522-2528 เน้นประวัติศาสตร์หมู่บ้าน
- ช่วงที่ 3 พ. ศ. 2530-2536 เน้นประวัติศาสตร์หมู่บ้าน (วัฒนธรรม)
- ช่วงที่ 4 พ. ศ. 2537- เน้นประวัติศาสตร์วัฒนธรรมไท" (หน้า 15)

[139] ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, *ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมชุมชนและชนชาติไท*, หน้า 21 (เน้นความสำคัญโดยผู้เขียน), ในข้อความข้างต้น คำว่า "ไท" และ "ไทย" ดูจะมีความหมายเดียวกัน

แขนงสาขาวิชาอีกมากที่ค้นคว้าหรือทำงานวิจัยในเรื่องนี้ ในที่นี้จะเน้นเฉพาะงานเขียนด้านประวัติศาสตร์และสังคมไต/ไทที่ใช้มุขปาถะหรือจารีตคำบอกเล่า (oral tradition) ของชนกลุ่มนี้เป็นหลักฐานในการค้นคว้า และเพื่อให้งานเขียนชาติพันธุ์นิพนธ์มีความน่าเชื่อถือ นักวิชาการกลุ่มนี้เห็นว่ามุขปาถะนั้นควรยืนยันได้ด้วย (หรืออย่างน้อยก็สอดคล้องกับ) หลักฐานที่เป็นลายลักษณ์อักษรที่ค้นพบ มุขปาถะเรื่องหนึ่งที่ถูกอ้างอิงราวกับเป็น "ประวัติศาสตร์" เป็นเรื่องของชนที่คนไทยทั่วไปเรียกว่า "ไทยใหญ่" ซึ่งมีสมปอง ไตตุมแก่นและฉัตรทิพย์ นาถสุภาเป็นผู้แปล ในชื่อเรื่อง "ประวัติศาสตร์ไทใหญ่ (พื้นที่ตอนกลาง)" ซึ่งความตอนหนึ่งในคำนำของผู้แปลระบุว่า

> แต่เนื่องจากชาวไทเคยมีประวัติการตั้งเมืองไว้อย่างงดงาม เคยมีเรื่องของบรรพบุรุษไว้อย่างสวยหรู เคยรวบรวมพื้นที่ของชนชาวไทในภูมิภาคต่างๆ ให้เป็นปึกแผ่น รวมระยะเวลาห้าร้อยปีเศษ ความเก่งกล้า ความมีน้ำใจแน่วแน่ตั้งแต่ก่อนนั้นยังแฝงอยู่ในดวงใจของชนชาติไท ตราบใดที่ชนชาติไทยังไม่ยอมรับวัฒนธรรมของชนต่างชาติเต็มตัว โอกาสดีของคนไทที่คิดจะฟื้นฟูเพื่อก่อตัวอีกครั้งหนึ่งนั้น ย่อมมีทางสำเร็จได้เสมอ[140]

คำสรรเสริญข้างต้นดูจะไม่ได้มุ่งหมายเพียงที่คนไทยใหญ่เท่านั้น หากยังหมายรวมถึงชนชาติพันธุ์ไต/ไทกลุ่มอื่นๆ ที่เป็นชนกลุ่มน้อยในประเทศเพื่อนบ้าน ทั้งเป็นการให้กำลังใจพวกเขาในการต่อสู้เพื่อเสรีภาพและสิทธิทางการเมือง ด้วยความรู้สึกผูกพันที่เป็นชนชาติพันธุ์เดียวกัน

"ประวัติศาสตร์ไทใหญ่ (พื้นที่ตอนกลาง)" เริ่มต้นด้วย

> ในเมืองหมอกขาวมาวหลวง เจ้าฟ้าขุนผางคำแมวปุ้ง โกรธนางหว่างแจ้ จึงขับนางลงจากหอ นางจึงไปคลอดลูกชาย [แฝด] 3 คน ที่หมู่บ้านน้ำก่ายหม้อ ลูกชายคนแรกชื่อขุนอ้ายงำเมือง ตายตั้งแต่เล็ก คนถัดมาชื่อขุนยี่ขางคำ และคนที่สามชื่อขุนสามหลวง เจ้าฟ้าขุนผางคำนอนแพร [สิ้นพระชนม์] เมื่อ ค. ศ. 1295 ในขณะที่ลูกชายนางหว่างแจ้ทั้ง 2 มีอายุได้ 5 ขวบ พรองเมือง [เสนาอำมาตย์] ทั้งหลาย จึงยกลูกหญิงของเจ้าฟ้าขุนผางคำนามว่า นางอี่คำแดงเป็นเจ้าเมืองมาวหลวง

---

[140] เจ้ายันฟ้าแสนหวี (นันทสิงห์ เรียบเรียง, สมปอง ไตตุมแก่น และ ฉัตรทิพย์ นาถสุภา แปล), *ประวัติศาสตร์ไทใหญ่ (พื้นที่ตอนกลาง)* (สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) และจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย) (เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ตรัสวิน (ซิลค์เวอร์มบุคส์), 2544), หน้า (19)-(20) หรืออ่านเนื้อหาฉบับสมบูรณ์ใน เรณู วิชาศิลป์, *พื้นเมืองแสนหวี ฉบับหอคำเมืองไหญ* (เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์ม, 2550) ซึ่งเป็นงานวิจัยที่ได้รับทุนอุดหนุนและการจัดพิมพ์จากมูลนิธิโตโยต้า ประเทศญี่ปุ่น

ระหว่างที่นางอี่คำแดงกินเมืองนั้น วันหนึ่งขุนยี่ขางคำกับขุนสามหลวงไปทำสวน ไปงัดก้อนหินใหญ่ก้อนหนึ่งในไร่ พบว่าใต้หินใหญ่นั้นมีก้อนหินเล็ก ลักษณะกลมแบน สองพี่น้องจึงเก็บไปให้แม่ดู นางจึงบอกว่าก้อนหินนี้ไม่ใช่หินธรรมดา เป็นจุ้มเมือง [ตราแผ่นดิน] อันหนึ่ง จงเก็บรักษาไว้ให้มิดชิดอย่าให้ใครพบเห็น อนาคตจะปรากฏเหตุการณ์ที่ดีเกิดขึ้นอย่างแน่นอน

… …

ที่มาของนาม “เสือข่านฟ้า”

เมื่อขุนยี่ขางคำยังอยู่ที่หมู่บ้านน้ำก่ายนั้น วันหนึ่ง ขุนยี่ขางคำกับขุนสามหลวงกำลังเกี่ยวหญ้าคาอยู่ มีเสือใหญ่ตัวหนึ่งกระโดดออกมาจากพงหญ้าขึ้นคร่อมหลังของขุนยี่ขางคำ ข่วนหลังขุนยี่ขางคำเป็นรอยยาว ขุนยี่ขางคำกระโดดหนีไป ด้วยเหตุนี้เมื่อขุนยี่ขางคำขึ้นนั่งหอจึงได้นามว่า เสือข่านฟ้า[141]

ความยุ่งยากหรือปัญหาประการหนึ่งคือมุขปาถะของชาวไทยใหญ่เรื่องนี้เริ่มต้นการเล่าเรื่องที่ชวนให้คิดถึงการเล่าเรื่องแบบปกรณัมปรัมปรา (myth) ซึ่งสำหรับนักมานุษยวิทยา เต็มไปด้วยสัญลักษณ์และความหมายที่สามารถวิเคราะห์ได้หลายแนว หรืออาจตีความว่ามีนัยยะด้านศิลปะ เพื่อสร้างเรื่องในจินตนาการ เล่าเรื่องมหัศจรรย์หรือเพื่อความบันเทิงในชุมชนไทยใหญ่ ในขณะที่นักประวัติศาสตร์จำนวนมากเกิดความสงสัยและตั้งคำถามเกี่ยวกับความถูกต้องและความน่าเชื่อถือของการใช้มุขปาถะเป็นหลักฐานในการอ้างอิงสำหรับการเขียนประวัติศาสตร์ การใช้มุขปาถะในการศึกษาจึงเป็นเรื่องที่ต้องใช้ความระมัดระวังมาก

ประเด็นหนึ่งที่ชาติพันธุ์นิพนธ์เกี่ยวกับชนกลุ่มไต/ไทมักให้ความสำคัญและนำมาอภิปรายเสมอ คือเรื่องอุปนิสัยของชนกลุ่มนี้ซึ่งได้รับการยอมรับและพาดพิงถึงในทางที่ดี เช่น ในงานเขียนของบุญยงค์ เกศเทศ ในบทที่เกี่ยวกับกลุ่มชนต่างชาติพันธุ์ในประเทศไทยมีหลายแห่งที่มีข้อความดังนี้

- พวน “… นิยมแต่งตัวด้วยผ้าทอด้วยมือที่มีลวดลายแบบไทพวน รักพวกพ้อง และมีความขยันขันแข็ง” (หน้า 125)
- ไตโหลง “อุปนิสัยประจำกลุ่มชาติพันธุ์ คือ เป็นกลุ่มชนที่มีอารมณ์ขันเปิดเผย และใจเย็น” (หน้า 135)

[141] เจ้ายันฟ้าแสนหวี, *ประวัติศาสตร์ไทใหญ่* …, หน้า 1-2

- ไตลื้อ “อุปนิสัยเดิมประจำกลุ่มชาติพันธุ์ คือ รักการขับลำนำ “การขับลื้อ” เป็นคุณสมบัติพิเศษของชาติพันธุ์ เช่นเดียวกับความชำนาญในการ “ฟ้อนเชิง” หรือ ฟ้อนดาบ” (หน้า 136)
- ไตหย่า “อุปนิสัยทั่วไป เป็นกลุ่มคนที่อดทน เข้มแข็ง และเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่” (หน้า 136)[142]

การเชิดชูและสะท้อนภาพความดีความงดงามของวัฒนธรรมชนกลุ่มไต/ไทที่ยกมาเป็นตัวอย่างข้างบนนี้เป็นแบบแผนของการเล่าเรื่องและการเขียนงานชาติพันธุ์นิพนธ์ประเภทนี้ โปรดสังเกตโดยเฉพาะข้อความที่ว่าชาวพวน “นิยมแต่งตัวด้วยผ้าทอด้วยมือที่มีลวดลายแบบไทพวน” เน้นความสำคัญของความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดระหว่างคนพวน (ซึ่งพูดภาษาในตระกูลภาษาไต/ไท) กับวัตถุ (คือผ้าทอที่ตนทอขึ้นใช้) กับอุปนิสัย (“รักพวกพ้อง และมีความขยันขันแข็ง”) ที่น่าสังเกตอีกประการหนึ่งคืองานเขียนนี้ถูกอ้างอิงโดยนักสะสมผ้าทอพื้นเมืองชาวไทยบางคน เช่น วิถี พานิชพันธ์ ในหนังสือของเขาเรื่อง “ผ้าและสิ่งถักทอไท” ระบุชื่อหนังสือของบุญยงค์ เกศเทศในบรรณานุกรมของหนังสือ[143] ความคิดของวิถีต่อชนกลุ่มไต/ไทดูจะไม่แตกต่างจากความเห็นของบุญยงค์นัก กล่าวคือวิถีสนใจ เห็นและให้ความสำคัญ (ซึ่งนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่า) ผู้คนและวัฒนธรรมไต/ไทมี “ความดีความงดงาม” ตัวอย่างเช่น “ชาวไทยวนเป็นกลุ่มชนที่มีอุปนิสัยอ่อนโยน รู้จักเอื้ออาทรต่อกัน นิยมแต่งตัวด้วยผ้าทอจากฝ้ายมากกว่าผ้าไหม”[144] นอกจากนี้วิถียังเห็นว่าการแต่งกายซึ่งเป็นวัฒนธรรมเชิงวัตถุสามารถบ่งบอกเอกลักษณ์หรืออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของผู้คนกลุ่มต่างๆ ด้วย เช่น “จุดเด่นของการแต่งกายของชาวไทลื้อทั้งผู้ชายและผู้หญิงทั่วไปก็คือนิยมโพกศีรษะเรียกว่า *เคียนหัว* แต่เดิมใช้ผ้าฝ้ายย้อมสีหรือผ้าแพรไหม ปัจจุบันเปลี่ยนมาใช้ผ้าขนหนูผืนใหญ่”[145] หรือชนชาติพันธุ์อีกกลุ่มหนึ่ง “ภาพรวมของการแต่งกายของผู้หญิงลาวคือนิยมนุ่งซิ่นสั้นเพียงครึ่งน่อง เอกลักษณ์ของผ้าซิ่นคือลวดลายในแนวตั้งซึ่งต่างจากผ้าซิ่นชาวไทยวนและไทลื้อที่ล้านนา เอวซิ่นนิยมทอวิธีขิด กว้างประมาณ 15 ซม. ตัวซิ่นใช้ผ้าไหมทอยกดอก บ้างก็ใช้วิธีมัดหมี่ตีนซิ่นแคบตกแต่งด้วยตีนจกแบบไม่มีสะเปา ซึ่งมีขนาดเล็กเมื่อเทียบกับตีนจกล้านนา”[146]

เราอาจตีความได้ว่าสำหรับนักสะสม ผ้าทอพื้นเมืองมีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิดกับอุปนิสัยของผู้คน (อ่อนโยน เอื้ออาทร ใจเย็น มีอารมณ์ขัน เปิดเผย อดทน เข้มแข็ง ฯลฯ) และทักษะด้านหัตถกรรมและงานศิลป์ และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ในความเห็นของผม ประเด็น

---

[142] ดู บุญยงค์ เกศเทศ, *วัฒนธรรมเผ่าพันธุ์มนุษย์* (อุบลราชธานี: ยงสวัสดิ์การพิมพ์, 2536), ตามหมายเลขหน้าที่ระบุ

[143] แต่ผมไม่พบว่ามีการอ้างอิงหนังสือของบุญยงค์ เกศเทศในเนื้อหา (text) ตอนใดในหนังสือของวิถี ที่จริงหนังสือของวิถีไม่มีการใช้เชิงอรรถประเภทใดเลย – ดู วิถี พานิชพันธ์, *ผ้าและสิ่งถักทอไท*,

[144] วิถี พานิชพันธ์, *ผ้าและสิ่งถักทอไท*, หน้า 57

[145] วิถี พานิชพันธ์, *ผ้าและสิ่งถักทอไท*, หน้า 48

[146] วิถี พานิชพันธ์, *ผ้าและสิ่งถักทอไท*, หน้า 48

ทั้งหมดนี้เป็นจุดเด่นในการผลิตงานเขียน “ชาติพันธุ์นิพนธ์สามัญ” ที่เป็นที่นิยมแพร่หลายและถูกใช้อ้างอิงในกลุ่มนักสะสมผ้าทอพื้นเมืองไต/ไท ด้วยจุดประสงค์ที่ว่าพวกเขาไม่ได้สักแต่ว่าจะเก็บวัตถุที่พวกเขาต้องการจะสะสมเท่านั้น หากเป็นการเก็บสะสมที่สามารถยืนยันได้ด้วยข้อมูลเชิงประจักษ์ มีการค้นคว้าศึกษาและแสดงให้เห็นความสำคัญของวัตถุนั้นได้

บางครั้งตำนานต่างๆ ถูกนำมาเล่าใหม่เสมือนเป็นชาติพันธุ์นิพนธ์ของชนกลุ่มนั้น เช่น ตำนานเกี่ยวกับผ้าซิ่นของชาวไทลื้อ

> ซึ่งเป็นตำนานพื้นเมืองของสิบสองปันนา ได้กล่าวไว้ว่ากำเนิดลวดลายบนผ้าซิ่นไทลื้อนั้นมาจากตำนานที่กล่าวว่า กาลครั้งหนึ่งนานมาแล้วมีเทวบุตรลงมาเกิดในเมืองมนุษย์เป็น **หมาควายหลวง** ได้ฆ่าชาวเมืองผู้ชายของเมืองเชียงรุ่งจนหมดและได้ผู้หญิงทั้งหลายในเมืองเป็นเมีย จนเมื่อเวลาผ่านไปเนิ่นนานมีมานพหนุ่มผู้หนึ่งนามว่า เจ้าเกลือกกล้าใจหาญ ได้พลัดหลงเข้ามาสู่เมืองเชียงรุ่งและได้ฆ่าหมาควายหลวงตาย ฝ่ายเมียทั้งหลายต่างร้องไห้และใช้มือตะกุยซากที่เปื้อนเลือดและเอามาเช็ดตรงสะโพกของหญิงทั้งหลาย ตั้งแต่นั้นมาหญิงไทลื้อจะนุ่งซิ่นตาสีแดงเด่น เน้นลวดลายตรงสะโพกและต่างพากันเรียกลายซิ่นนี้ว่า **ซิ่นตาหมาควายหลวง**[147]

ในส่วนที่เกี่ยวกับการแต่งกายของไทลื้อ งานวิจัยของอรรถพล ปราโมทย์[148]ได้อ้างอิงงานเขียนของบุญช่วย ศรีสวัสดิ์เรื่อง “30 ชาติในเชียงราย” ที่ตีพิมพ์ในปี พ. ศ. 2496 ซึ่งให้รายละเอียดของคนลื้อที่อาศัยอยู่ในเชียงราย เช่นกลุ่มไทลื้อเชียงคำ ดังนี้

> อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา เป็นแหล่งที่อยู่ของชาวไทลื้อเชียงคำหลายหัวเมือง ซึ่งอพยพมาจากเมืองพง เมืองหย่วน เมืองมาง เมืองเงิน เมืองเชียงคาน ฯลฯ ในเขตมณฑลยูนนานตอนใต้และลาวทางทิศตะวันตกเฉียงเหนือ
>
> **เครื่องแต่งกายชาย** แต่งกายด้วยชุดดำ สวมกางเกงขายาว ตรงปลายมีแถบแขน เสื้อยาวมีแถบแพรอยู่ตอนปลาย พันศีรษะด้วยผ้าสีขาวหรือสีอ่อนๆ บางทีก็ใช้

---

[147] งานเขียนเรื่อง “ครัวหย้องของงามแม่ญิงล้านนา” ของวิลักษณ์ ศรีป่าซาง อ้างอิงใน อรรถพล ปราโมทย์, “ผ้าและวิถีชีวิตชาวไทลื้อ ลวดลายที่สะท้อนภาพลักษณ์ทางชนชั้นในสังคมไทลื้อ กรณีศึกษา: ชุมชนไทลื้อ บ้านท่าฟ้าใต้ อำเภอเชียงม่วน จังหวัดพะเยา”, งานวิจัยในวิชาระเบียบวิธีวิจัยทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา, ภาคเรียนที่ 1 ปีการศึกษา 2549, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่ (เอกสารมิได้ตีพิมพ์), หน้า 11 (ตัวเน้นตามเอกสารดั่งเดิม)

[148] ในช่วงที่ผมกำลังเก็บข้อมูลภาคสนามนั้น อรรถพลเป็นวิทยากรบรรยายของพิพิธภัณฑ์ “สบันงา” ซึ่งเป็นพิพิธภัณฑ์ผ้าโบราณตั้งอยู่ในจังหวัดเชียงใหม่

ผ้าขนหนูหรือผ้าฝ้ายธรรมดาพัน เวลาออกจากบ้านสวมหมวกใบใหญ่เรียกว่า **กุบ** สะพายดาบ ถือร่ม เดิมนิยมสักหมึกตามตัว แต่ปัจจุบันไม่มีแล้ว

เครื่องแต่งกายหญิง สวมเสื้อพื้นสีดำ ติดแถบสีอ่อนๆ ปักลวดลายริมขอบเสื้อผ่าอก ปิดป้ายมาทางอกข้าง แขนเสื้อยาว นุ่งผ้าซิ่นสีดำมีแถบมน และริ้วลายตอนกลางเป็นชั้นๆ คาดเข็มขัดเงินสลักรูปต่างๆ สวยงาม เครื่องประดับกาย ก็มีต่างหู ปิ่นปักผม ซึ่งทำด้วยทองคำหรือเงิน สวมกำไลข้อมือเงิน[149]

งานวิจัยของอรรถพล ปราโมทย์ซึ่งอ้างอิงหนังสือที่เขียนมาแล้วเกือบ 60 ปีของบุญช่วย ศรีสวัสดิ์[150] เสนอภาพของสังคมชาวไทลื้อที่มีเครื่องแต่งกายเป็นเครื่องแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ที่มีลักษณะของความเป็นรากเหง้าดั่งเดิมที่ค่อนข้างหยุดนิ่ง สำหรับอรรถพล ชายไทลื้อแห่งเชียงคำสมควรที่จะสวมหมวกใบใหญ่ สะพายดาบ ถือร่มและสักตามร่างกาย เฉกเช่นที่ปรากฏในรูปภาพหรือหุ่นที่แสดงตามพิพิธภัณฑ์ ซึ่งตรงข้ามกับความเป็นจริงในชีวิตประจำวันที่หนุ่มสาวส่วนใหญ่ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มชนไต/ไทหรือที่พูดภาษาเขมรที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยนิยมแต่งกายด้วยเสื้อผ้าสไตล์ตะวันตกมากกว่าเครื่องแต่งกายตามขนบธรรมเนียมเดิม[151] อย่างไรก็ตามดูไม่ใช่เรื่องแปลกที่อรรถพลจะมีความเห็นเช่นนั้น ในการศึกษาอีกชิ้นหนึ่งเขาระบุว่า

> ได้ทำการรวบรวมภาพประวัติศาสตร์อันเกี่ยวเนื่องกับลักษณะการแต่งกายของเจ้าฟ้าไทใหญ่ และเจ้าฟ้าเชียงตุง เพื่อให้ผู้ที่จะศึกษาในเรื่องผ้าทอได้เห็นลักษณะรูปแบบการแต่งกายแบบต่างๆ ของเจ้าฟ้าในอดีต ภาพที่ได้ทำการรวบรวมมานี้เป็นภาพที่อยู่ในพิพิธภัณฑ์ครูหมอไต ในอาคารพิพิธภัณฑ์ครูหมอไตวัดใหม่หมอกจ๋าม ซึ่งพิพิธภัณฑ์แห่งนี้มีการรวบรวมเรื่องราวเกี่ยวกับวัฒนธรรมและวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทใหญ่และกลุ่มชาติพันธุ์ไทหลายกลุ่มให้ผู้ที่สนใจได้เข้าชม โดยไม่คิดค่าเข้าชมแต่อย่างใด ผู้ศึกษาได้เข้าชมแล้วก็ต้องขอชมเชยความร่วมมือร่วมใจของชาวไทบ้านใหม่หมอกจ๋ามทุกกลุ่ม ที่ได้รวบรวมเรื่องราวเกี่ยวกับ

---

[149] อรรถพล ปราโมทย์, “ผ้าและวิถีชีวิตชาวไทลื้อ ลวดลายที่สะท้อนภาพลักษณ์ทางชนชั้นในสังคมไทลื้อ …”, หน้า 12-13 (ตัวเน้นตามเอกสารดั่งเดิม) และดู บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *30 ชาติในเชียงราย* (พระนคร: รวมสาส์น, 2496 [พิมพ์ครั้งที่4])

[150] เท่าที่ผมสืบค้นได้ หนังสือเล่มนี้ของบุญช่วยตีพิมพ์หลายครั้ง คือในปี พ. ศ. 2496 อย่างน้อย 4 ครั้ง และในปี พ. ศ. 2547 อีกอย่างน้อย 2 ครั้ง

[151] Michael C. Howard, “Identity and Traditional and Tradition-based T’ai Textiles in Contemporary Thai Society”, in *Traditional T’ai Arts in Contemporary Perspective*, edited by Michael C. Howard, Wattana Wattanapun and Alec Gordon (Bangkok: White Lotus Press, 1998), p. 35 ผู้เขียนระบุว่าเสื้อผ้าสไตล์ตะวันตกนั้นแฝงไว้ด้วยนัยยะด้านอัตลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องเพศภาวะ (gender) และบ่อยครั้งที่เป็นเรื่องของชนชั้นและอายุ

วิถีชีวิตไว้อย่างน่าสนใจ ทำให้เกิดความเข้าใจมากขึ้นในเรื่องราวที่เกี่ยวกับชนชาติไทในมิติทางวัฒนธรรม[152]

เรื่องราวเหล่านี้ถูกอ้างอิงบ่อยครั้งโดยนักสะสมผ้าหรือผู้ที่สนใจในเรื่องนี้ อาจสรุปได้ว่านี่คือชาติพันธุ์นิพนธ์สามัญที่ผู้ที่นำมาใช้อ้างอิงคิดว่าเป็นข้อเท็จจริงที่ถูกต้องตามความเป็นจริงและชีวิตจริงของชาวบ้านผู้ผลิตผ้าทอนั้นๆ บ่อยครั้งจึงมักถูกนำไปใช้เป็นคำอธิบายประกอบการทำวิจัยหรืองานเขียน หรือในการจัดแสดงเครื่องแต่งกายในโอกาสต่างๆ และตามพิพิธภัณฑ์ขนาดเล็กที่บริหารจัดการโดยเอกชน

ในบทหน้าจะอภิปรายเกี่ยวกับนักสะสมผ้าทอ ประสบการณ์ของแต่ละคน สาเหตุของการเก็บสะสม การค้นคว้าหาความรู้หรือคำอธิบายเกี่ยวกับผ้าทอ ความเห็นของนักสะสม โดยเฉพาะอย่างยิ่งประเด็นเรื่อง “ใจรัก” และ “กำไร” และเหตุผลอื่นๆ ที่นำไปสู่การสร้างความสัมพันธ์ระหว่างนักสะสมกับผ้าทอ

---

[152] อรรถพล ปราโมทย์, “โครงการศึกษาชุมชนบ้านใหม่หมอกจ๋าม ประเด็นศึกษา: ผ้าทอไทบ้านใหม่หมอกจ๋าม ชุมชนบ้านใหม่หมอกจ๋าม ตำบลท่าตอน อำเภอแม่อาย จังหวัดเชียงใหม่”, โครงการศึกษาชุมชนในวิชาชนกลุ่มน้อยในประเทศไทย, ภาคเรียนที่ 2 ปีการศึกษา 2549, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่ (เอกสารมิได้ตีพิมพ์), หน้า 30

บทที่ 4
ชีวิตนักสะสมกับเรื่องราวของผ้า

ในบทนี้จะกล่าวถึงบุคคลที่เกี่ยวข้องกับวงการผ้าทอพื้นเมือง การเก็บสะสมและธุรกิจผ้าทอ ทั้งหมดอาศัยอยู่ในจังหวัดภาคเหนือจำนวน 4 คน เป็นชายไทย 3 คนและสตรีชาวต่างประเทศ 1 คน ซึ่งจะเรียกด้วยนามแฝงว่า “อ้วน” “เล็ก” “ยอด” และ “ลิน” โดยจะเริ่มด้วยประวัติสั้นๆ ของแต่ละคน ภูมิหลังด้านสังคมและเศรษฐกิจ ประสบการณ์ เหตุผลและเรื่องส่วนตัวบางประการที่ทำให้บุคคลเหล่านี้เข้ามาเกี่ยวข้องกับการเก็บสะสมผ้าหรือธุรกิจการค้าผ้า ความคิดเห็นและการให้คำอธิบายของนักสะสมเกี่ยวกับผ้าทอพื้นเมือง การเก็บสะสมและความคาดหวังหรือความฝันในการเก็บสะสมของตน ด้วยความหวังว่าจะแสดงให้เห็นความซับซ้อนของนักสะสมผ้าทอในสังคมไทย

มีประเด็นที่น่าสนใจคือ ผู้ให้สัมภาษณ์ทั้งสี่คนมีบางสิ่งบางอย่างที่ร่วมกัน เช่น เริ่มต้นสะสมเพราะสนใจและมี “ใจรัก” ในวัตถุนั้น ทั้งหมดเริ่มสะสมแบบมือสมัครเล่นหรือเป็นงานอดิเรก แล้วเพิ่มพูนความรู้พัฒนาทักษะเกี่ยวกับวัตถุที่ตนสะสมมากขึ้นๆ ประเภทของวัตถุที่เก็บสะสมหรือชุดเก็บสะสม (collections) ก็อาจเปลี่ยนแปลงไปด้วยเพราะต้องการสะสมอะไรใหม่ๆ หรือด้วยสาเหตุอื่น แต่ทุกคนมีลักษณะผสมระหว่างการเป็นนักสะสมสมัครเล่นและผู้ค้า (dealers) เช่น ทำธุรกิจค้าผ้า จัดแสดงหรือให้เช่าเครื่องแต่งกายควบคู่ไปกับการเก็บสะสมผ้าทอ นักสะสมเหล่านี้เห็นคุณค่าของผ้าทอมือเพราะรู้สึกว่าเป็นหัตถกรรมท้องถิ่นที่กำลังจะสูญหายไป ในทางตรงกันข้ามทั้งสี่คนก็มีเหตุผลหรือจุดมุ่งหมายในการเก็บสะสมแตกต่างกัน เช่น บางคนต้องการจัดตั้งหรือสร้างพิพิธภัณฑ์แสดงผ้าทอหรือวัตถุที่ตนสะสมไว้ เพราะคิดว่าเป็นการให้ความรู้ (ตามการตีความของตนเกี่ยวกับวัตถุนั้นๆ) แก่สาธารณชนและเหตุผลอื่นๆ บางคนสะสมเพื่อหาความรู้เกี่ยวกับผ้าทอเพื่อนำมาประยุกต์กับธุรกิจค้าผ้าของตน และบางคนก็มีเหตุผลส่วนตัวที่เกี่ยวพันกับประสบการณ์เมื่อเยาว์วัย เป็นต้น

อ้วน

บ่ายวันที่อ้วนให้ผมและปุณณฑรีย์สัมภาษณ์เป็นครั้งแรกเป็นช่วงหน้าฝน ฝนตั้งเค้าอยู่ไม่นานก็เทลงมาเหมือนฟ้ารั่ว ระหว่างที่พูดคุยกันอยู่อ้วนวุ่นวายกับการตอบคำถามของเราสลับกับการรับโทรศัพท์ ทั้งเรื่องธุรกิจและส่วนตัว โดยมีลูกจ้างในร้าน 2-3 คนเวียนกันเข้ามาถามเขาเกี่ยวกับลูกค้าและสินค้าในร้าน การสัมภาษณ์วันนั้นไม่ง่ายนักเพราะอ้วนเป็นคนที่มีภารกิจมากมาย แต่เขาก็มีอัธยาศัยดีมากและอดทนกับการตอบคำถามของเราอยู่หลายชั่วโมงจนผมรู้สึกเกรงใจ

อ้วนเป็นคนกรุงเทพฯ โดยกำเนิดในครอบครัวที่ชอบงานศิลปะ และอาจด้วยเหตุผลนี้เองที่ทำให้เขาและพี่น้องซึ่งมีหลายคนเรียนด้านศิลปะ พอโตเป็นหนุ่มครอบครัวก็ย้ายมาอยู่ทางภาคเหนือ อ้วนเริ่มธุรกิจเล็กๆ โดยทำตุ๊กตาชาวเขาขาย พอมีทุนรอนมากขึ้นก็ขยายธุรกิจออก เอาเสื้อผ้าพื้นเมือง เครื่องประดับ ข้าวของหลากชนิดของชาวเขามาขายด้วย ลูกค้าส่วนใหญ่เป็นนักท่องเที่ยวจากที่อื่น พร้อมๆ กับการค้าสินค้าเหล่านี้ อ้วนก็เริ่มสะสม แรกๆ เก็บตุ๊กตาชาวเขาซึ่งทำด้วยเซรามิกตัวเล็กๆ เก็บบ้างขายบ้างสลับกันไป แล้วอ้วนเริ่มค้าขายลูกปัดสลับกับการเก็บสะสม ภายหลังอ้วนรู้สึกเบื่อที่จะเก็บสะสมสิ่งของประเภทนี้เพราะมีชิ้นเล็กชิ้นน้อยกระจัดกระจาย เขาจึงเลิกสะสม หลังจากนั้นเขาหันมาขายคันฉ่อง ขายไปสะสมไปจนมีราว 200อัน จนหาที่เก็บไม่ได้ก็เริ่มคิดว่าตนเองไม่มีศักยภาพพอที่จะสะสมคันฉ่อง จึงตัดสินใจขายจนเกือบหมด ตอนนี้มีคันฉ่องเหลือราว 10-20 อันเท่านั้น

สมัยนั้นเป็นการขายสินค้าตามแผงแบบ “แบกะดิน” ในช่วงเย็นเพราะเขายังเรียนหนังสืออยู่ เรียนไปหาเงินไปด้วย ได้เงินมาก็เอาไปเที่ยวสังสรรค์กับเพื่อนๆ บ้าง แต่ปัจจุบันอ้วนมีร้านค้าเป็นของตนเอง ในขณะเดียวกันก็เก็บสะสมสิ่งของต่างๆ หลายประเภท ไม่ว่าจะเป็นผ้านุ่งซิ่น ผ้าสไบ ผ้าโพกหัว ผ้าห่ม ที่นอน เสื้อชั้นใน ผ้าขาวม้า ผ้าโสร่ง มุ้ง หัวมุ้งมีลวดลาย ผ้าแขวนผนัง (ที่ใช้เวลามีงานพิธี) ผ้ากราบพระ ผ้ายันต์ ผ้าห่อคัมภีร์ ตะกรุด เครื่องราง เครื่องประดับนานาชนิด ฯลฯ

ในราวกลางทศวรรษ 2520 มีการจัดประชุมการท่องเที่ยวนานาชาติที่เชียงใหม่ มีคนมาชักชวนอ้วนและเพื่อนๆ ให้ไปจัดแฟชั่นโชว์ในงานกาล่าดินเนอร์ โดยเน้นการแต่งกายของชาวเหนือ ตอนนั้นอ้วนต้องไปขอยืมผ้าทอพื้นเมืองจากนักสะสมผู้หนึ่งมาใช้แสดง และนักสะสมผู้นั้นก็ช่วยแนะนำและสอนความรู้เกี่ยวกับผ้าโบราณ ทั้งไหมและฝ้าย มีผ้าทอที่มาจากอำเภอแม่แจ่มและอำเภอหาดเสี้ยวซึ่งเป็นพื้นที่ที่คนลาวถูกกวาดต้อนมา นอกจากนี้นักสะสมผู้นั้นยังแนะนำว่ามีบุคคลเชื้อสายเจ้านายทางภาคเหนือบางคนมีผ้าเก่าสะสมไว้ และให้เขาไปลองติดต่อ อ้วนบอกว่าการจัดงานครั้งนั้นประสบความสำเร็จมีคนชอบงานที่จัดแสดง เขาจึงรับจัดงานประเภทนี้มาเรื่อยๆ แต่พอจัดงานหลายๆ หนตนเองก็รู้สึกเกรงใจนักสะสมผู้นั้น จึงเริ่มซื้อเริ่มสะสมผ้าทอเอง โดยเริ่มเก็บผ้าไหมสันกำแพงก่อน แล้วอ้วนก็เริ่มซื้อเริ่มเก็บสะสมผ้าทอพื้นเมืองมาเรื่อยๆ จนถึงทุกวันนี้ ภรรยาของอ้วนเป็นคนเหนือในครอบครัวที่มีเชื้อสายเจ้านายทางภาคเหนือ เขาและภรรยาจะร่วมมือกันจัดงานแสดงเครื่องแต่งกายพื้นเมืองเมื่อมีผู้ว่าจ้างเสมอ

อ้วนเอ่ยถึงความรู้สึกและความคิดของตนเองว่า

... ทีแรกเห็นของสะสมมันเหมือนมีพลังอะไรบางอย่างออกมาจากของสะสม ...

... เรารู้เพราะเราเก็บ จาก 100-200 ชิ้นเป็นหมื่นชิ้น ...

... พอเก็บไปเรื่อยๆ เริ่มมีทั้งผ้าของไทยลื้อ สิบสองปันนา ลาว พม่า ไปจนถึงเวียดนาม ไทยดำไทยแดง ... ของพระตะบอง มีผ้าปูม ผ้าโฮม ...

... (ด้วยประสบการณ์ในแง่นักสะสม) พอดูผ้าก็รู้ว่าอยู่ในสมัยไหน ก็รู้จักร้านขายของเก่า ถามซื้อผ้าอย่างเดียว ...

... คนเขาจะทอผ้าด้วยตนเองเพื่อไปวัด งานแต่งงานและตาย (งานศพ) มีทั้งไหมฝ้ายและมีดิ้นที่ใช้ในวงเจ้านาย คือดิ้นเงินดิ้นทอง (มาจากอินเดียและฝรั่งเศส) ส่วนคนมีเงินก็ซื้อไหมจากจีน อินเดียและยุโรปมาสอดใส่ ... (อ้วน) ศึกษาว่าแต่ละจุดในเชียงใหม่ที่ไหนมีก็ไปกว้านซื้อมาหมด ได้ผ้ามาทีเป็นกระสอบๆ ...

เขาพูดด้วยความภูมิใจว่าตนสะสมผ้าทอพื้นเมืองไว้นับหมื่นชิ้น ต่างแบบต่างยุคสมัย ฝีมือและความประณีตของการทอผ้าแต่ละผืนก็แตกต่างกัน แต่เพราะเก็บสะสมผ้าทอไว้มากมายจึงต้องหาเงินมาซื้ออยู่เสมอเพราะความต้องการที่จะเปิด “พิพิธภัณฑ์ผ้า” ของตนเอง ซึ่งต้องใช้เวลานับสิบปีกว่าจะเปิดได้ ตอนที่เปิดพิพิธภัณฑ์ขึ้นใหม่ๆ อ้วนสะสมผ้าทอพื้นเมืองได้ 5,000 กว่าผืน โดยใช้เงินที่ตนหาแทบทั้งหมดในการซื้อผ้า (“หา (เงิน) ได้หมื่นนึง ซื้อผ้าเก้าพันบาท” “เอาแต่สะสม ไม่ได้ขายผ้าเลย”) จนพ่อค้าผ้าทั้งหลายรู้จักเขาเป็นอย่างดี มักจะนำผ้าทอชนิดต่างๆ มาเสนอขายให้เขา

... ชาวบ้านเอาผ้ามาขาย ... ก็เลือกซื้ออยู่จำนวนหนึ่ง บางผืนดูรู้ว่าทอเลียนแบบผ้าเก่า เอาไปย้อมสีแล้วต้มให้ดูเก่า เอาไปทำที่ลาว ขายให้ฝรั่ง ...

อ้วนบอกเราว่าโดยปรกติเขาซื้อผ้าทอเก่าเพื่อเก็บสะสม และผ้าทอใหม่สำหรับการตัดเย็บเพื่อจำหน่ายเป็นเสื้อผ้าสำเร็จรูป เนื่องจากมีรายจ่ายกับการซื้อผ้าจำนวนมาก อ้วนจำเป็นต้องมีรายได้หลายทาง เช่น

1. ขายเสื้อผ้าสมัยใหม่ที่ตัดเย็บเองและรับจ้างตัดเย็บเสื้อผ้า
2. ให้เช่าเสื้อผ้า ชุดพื้นเมืองซึ่งปรกติใช้แต่งกายในงานแต่งงาน แต่ปัจจุบันให้เช่าน้อยลงเพราะมีร้านอื่นๆ เปิดแข่งขันนับร้อยร้าน เขาเปิดเผยว่า

... พอมีคนมายืมผ้าและชุดเพื่อไปใช้ในงานต่างๆ เช่น งานแต่งงาน ทีแรกก็ให้ยืมเฉยๆ พอนานๆ ไปก็เริ่มมากขึ้น ก็เลยให้เช่าชุด ที่ตัดเย็บใหม่ ใช้สีใหม่ โดยดูจาก pattern ของเก่า ตัดเย็บแบบประยุกต์ โดยจะไม่ใช้ของเก่าทั้งหมดๆ เพราะคนรับไม่ได้ ถือเป็นเจ้าแรกที่หันมาตัดเย็บโดยใช้สีชมพู หาเม็ดทองมาปักผ้า กลับ

กลายเป็นที่นิยมในการปักผ้า ... มีความโดดเด่นทั้งสี ทรวดทรงและแขน เปลี่ยนแต่ยังอยู่ในแบบเดิม

3. รับจัดการแสดงล้านนาประยุกต์ เป็นเสื้อผ้าชุดพื้นเมืองทั้งผ้าทอไหมและฝ้าย ปัจจุบันก็ยังทำงานรับจัดการแสดงประเภทนี้

... พอจัดแฟชั่นโชว์เสื้อผ้าล้านนาก็ประสบความสำเร็จ ... จนคนในเมืองเชียงใหม่ฮือฮาแต่ก็ถูกวิจารณ์ว่าไปทำลายศิลปะพื้นเมือง ... (อ้วน) ให้เหตุผลไปว่า (ตนเอง) นำเสนอแฟชั่นล้านนาประยุกต์ที่โยงกับความหลากหลายด้านชาติพันธุ์ เพราะมีหลายอาณาจักรในล้านนาไม่ได้มีแต่เชียงใหม่ และความหลากหลายก็สามารถนำมาใช้ประโยชน์ให้แก่ล้านนาเอง[153]

4. ให้เช่าชุดเสื้อผ้าพื้นเมืองเพื่อการถ่ายทำภาพยนตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาพยนตร์ที่มีเนื้อหาอิงประวัติศาสตร์

... มีการทำ research ออกมาว่าพม่าแต่งกายอย่างไร ที่จัดทำเสื้อผ้านั้นกลายเป็นกระแสฮิตตามแฟชั่นว่าดาราใส่ชุดไหนก็ใส่ตาม แต่ก็ถูกวิจารณ์หนักเช่นกัน[154]

รายได้หลักอื่นๆ มาจากการทำงานศิลปะทุกชนิด นอกจากนั้นเคยทำผลิตภัณฑ์กระดาษสา โดยประยุกต์เอาสมุดและเศษผ้ามาทำและเอาเศษไม้มาประดับในสมุดกระดาษสา และเคยเปิดร้านถ่ายรูป (studio) เป็นเจ้าแรก แต่ปัจจุบันไม่ได้ทำแล้ว ทำได้ 3 ปีก็เลิกไม่ได้ทำต่อ นอกจากนี้อ้วนยังมีความต้องการที่จะจัดทำพิพิธภัณฑ์ผ้าทอพื้นเมืองเพื่อแสดงผ้าทอที่ตนสะสมไว้ เขาอยากให้คนทั่วไปได้เห็นความงดงาม คุณค่าและความสำคัญของผ้าทอพื้นเมืองซึ่งนับวันมีแต่จะสูญหายไปเพราะไร้ซึ่งช่างทอและผู้สวมใส่

บางครั้งอ้วนก็ประสบกับเรื่องประหลาดๆ ที่เกี่ยวข้องกับการเก็บสะสมผ้า

... ลูกๆ เคยได้ยินเสียงเหมือนคนคุยกันในห้องที่เก็บผ้า (ที่อยู่ชั้นบนของบ้านซึ่งเป็นตึกแถวริมถนน ใช้เป็นที่อยู่อาศัยและร้านขายผ้าทอและให้เช่าเครื่องแต่งกาย – นิติ) ทั้งๆ ที่ไม่มีใครอยู่เลย เคยได้ยินเสียงกลอง ...

---

[153] อ้วนเสริมว่านี่เป็นการออกแบบ “ศิลปะล้านนาในแบบตน” เป็นสไตล์ของเขาเอง

[154] โดยเขาให้ตัวอย่างของความหลากหลายดังกล่าวว่าตนได้เอาผ้าของไทยใหญ่และพม่ามาผสมกับผ้าของแม่ฮ่องสอนในการตัดเย็บ

... เคยมีคนอ้างว่าเป็นร่างทรงเข้ามาในร้าน มาเล่าว่านั่งรถผ่านมา พอมาถึงหน้าร้านก็สัมผัสได้ถึงวิญญาณนับพันดวงจ้องมองลงมาจากชั้นบน (ของร้านค้า-บ้านของอ้วน) คิดว่าคงเป็นเจ้าของผ้า (ที่เสียชีวิตไปแล้ว) ...

เขาเล่าต่ออีกว่าเคยมีคนมาขอซื้อผ้าทอที่สะสมไว้ แต่ตนเองไม่ขายเพราะ “เคยมีเจ้าของผ้ามาเข้าฝัน บอกว่าอยู่ที่นี่ (บ้านของตน) แล้วสบาย (ผีเจ้าของผ้า) ไม่อยากไปไหน” และว่า “... ต่อให้ช่วงนั้นขัดสนด้านการเงินแค่ไหนก็ไม่ขาย” เพราะเขารู้สึกเหมือนกับว่าเจ้าของผ้าคนก่อนมาดลใจตน (เจ้าของผ้าคนใหม่) ไม่ให้ขาย ผ้าทอเก่าๆ ทั้งหลายที่เขาสะสมไว้จึงมีแต่เพิ่มจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ มิได้ลดน้อยลง อ้วนมักมี “เรื่องเล่า” เกี่ยวกับผ้าทอแต่ละผืนของตน อาจเกี่ยวกับที่มาของผ้า คนทอหรือคนที่เอาผ้ามาขาย หรือเจ้าของเดิมที่สวมใส่ผ้า เช่น “... ผ้าเก่าจะมีกลิ่นน้ำหมาก น้ำอบกลิ่นคนแก่อยู่ ...”

สำหรับความรู้เกี่ยวกับผ้าทอเป็นสิ่งที่จำเป็นยิ่ง

... ความรู้เรื่องผ้าได้จากการอ่านหนังสือผ้าส่วนหนึ่ง แต่ส่วนใหญ่ใช้ sense เดาเอาว่าเป็นผ้าที่ใช้ในพิธีกรรมอะไรซักอย่าง เป็นความรู้ที่อยู่ในตัวเรา ... ความรู้เรื่องผ้านอกจากใช้ sense แล้วก็ถามชาวบ้านเอา และมาจากจินตนาการ ประสบการณ์ skill ของเรา ... คิดว่านักวิชาการสมัยนี้ก็ใช้วิธีบุกไปเก็บข้อมูลตามท้องที่นั้นๆ ... (ตนเอง) ก็อาศัยอ่านงานของนักวิชาการ[155] ... (บางครั้ง) ยังถามประวัติศาสตร์ผ้า (กับคนที่ว่านี้) ... และอาศัยว่านั่งๆอยู่ก็มีคนมาหา (ชาวบ้านที่มาเสนอขายผ้าทอ อ้วนก็ถามเขา) ... เก็บผ้าแล้วค่อยมาศึกษาทีหลังได้ ...

... เพราะซักวันหนึ่งอยากให้คนในท้องถิ่นรู้ว่าของเรามีอะไร (รู้สึกอึดอัดจากการที่คนโจมตีว่า design เสื้อผ้าไม่ถูกต้อง) เรารู้เพราะเราเก็บ และอยากให้เขารู้ว่าบรรพบุรุษไทยแต่งกายอย่างไร ... เป็นเพราะความชอบ ใจรักและทำสนุกๆ ... อยากให้ของ (ผ้า) อยู่ในเมืองไทย ไม่ต้องการให้ฝรั่งมาซื้อไป ...

อ้วนแสดงความเห็นเกี่ยวกับช่างทอผ้าว่าผู้หญิงที่มีทักษะในการทอผ้าจะทอผ้าเพื่อใช้ในวันแต่งงาน ทั้งที่ทอเองและแม่ทอให้ ผู้ชายจะมองว่าผ้าที่ผู้หญิงทอผ้าใส่เองนั้นดูที่ความละเอียดในการทอ ถ้าทอละเอียดน่าจะเป็นผู้หญิงที่อ่อนหวาน เป็นต้น ส่วนเรื่องลวดลายผ้าเขาคิดว่าไม่จำเป็นที่ช่างทอแต่ละคนจะต้องตามแบบตามลวดลายของครูเสมอ เพราะในความเป็นจริง “ผ้าหมี่นผืนแม้จะเป็นลายเดียวกันก็ไม่เหมือนกัน เพราะแต่ละคนก็มีจินตนาการเป็นของตัว (คนทอ)

[155] เช่น งานเขียนของวิถี พานิชพันธ์และอรรถพล ปราโมทย์

เอง อาจแตกต่างกันในการสอดสี (ขั้นตอนหนึ่งในการทอ)" เช่นกรณีผ้าของชาวไทยลื้อ "... ก็มีลายเฮลิคอปเตอร์ไม่เหมือนกัน" ผ้าทอมือแต่ละผืนจึงมีเอกลักษณ์เป็นของตนเอง เป็นลักษณะเฉพาะ (unique) ของผ้าแต่ละผืนซึ่งแตกต่างจากผ้าที่ผลิตด้วยเครื่องจักรในโรงงานหรือของปลอมทำที่ทำเลียนแบบ

เล็ก

> *... ตอนเอ็นทรานซ์เข้า (มหาวิทยาลัย) ถูกรุ่นพี่ถามว่ามาจาก (ภาคเหนือ) เป็นคนเผ่าอะไร ถือว่ามาดูถูก (จากนั้นมาเล็กก็) พยายามต่อสู้เพื่ออาณาจักรของเรา ... เชื่อว่าคนไทยเป็นชนชาติแรกของโลก (ที่เริ่มทอผ้า) ... สืบเชื้อสายมาจากมองโกลอย บริเวณเทือกเขาอัลไต ...*

เล็กเป็นคนจริงจัง พูดจาตรงไปตรงมาและดูจะภาคภูมิใจในความเป็นคนเหนือที่มีเชื้อสายเจ้านายของตนมากทีเดียว เขามีพี่น้องหลายคนแต่เป็นเพียงคนเดียวในครอบครัวที่เก็บสะสมวัตถุต่างๆ เขาเล่าว่าตนเองสืบเชื้อสายมาจากเจ้าผู้ครองนครลำปางในอดีต ซึ่งได้ตัดขาดความสัมพันธ์กับเจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ไปนานแล้ว และมีเครือญาติที่มาจากทางลาว หลวงพระบาง เจ้าทางเชียงตุง สิบสองปันนา พ่อของเล็กเคยเป็นคหบดีแต่ล้มละลาย เขาจึงต้องเริ่มต้นจากศูนย์ พอจบการศึกษาก็เป็นครูสอนหนังสือในโรงเรียนมัธยมศึกษาแห่งหนึ่ง

> *... คุณย่ามีเชื้อเจ้า มีของเก่าเยอะ ...*
> *... เก็บสะสมสืบทอดมาจากเจ้าพ่อ ... (ตนเองก็) ได้ของสะสมมาจากการเดินทาง ...*

เขาเล่าว่าตนเก็บสะสมวัตถุต่างๆ มาหลายปีแล้ว โดยเริ่มสะสมผ้าทอก่อนตามด้วยเครื่องเงิน เครื่องประดับ ข้าวของเครื่องใช้ของชาวพื้นเมือง จานชาม และล่าสุดคือพระพุทธรูปและพระเครื่อง เขาจึงมีวัตถุหลากชนิดรวบรวมเป็นชุดเก็บสะสม (collections) อยู่ในครอบครอง ชุดเก็บสะสมผ้าที่เขาภูมิใจมากและอ้างว่ามีอายุเก่าแก่มีผ้าทอ เช่น ผ้าซิ่นของเจ้าเมืองน่าน ซิ่นเจ้าเมืองไตลื้อ ซิ่นเจ้าเมืองนครเชียงรุ้ง ซิ่นตีนจกสมัยโยนก เชียงแสน ซิ่นไหมคำราชสำนักไตเขิน ผ้าลุนตยา ผ้าไตเหนือที่ใช้ในราชสำนัก เครื่องปั้นดินเผาของช่างชั้นสูง เครื่องประดับชนชาติไต

โบราณ สร้อยคอลูกปัดไตเหนือ เครื่องเงินชาวไต[156] เล็กรักและภูมิใจในผ้าทอพื้นเมือง เขาเชื่อว่า "... ผ้าแต่ละผืนมี signature ของคนทำ คือมีจิตวิญญาณของคนทำ ..." เป็นเอกลักษณ์ของมันเอง โดดเด่นแตกต่างกันไปตามน้ำพักน้ำแรง ฝีมือและประสบการณ์ของช่างทอแต่ละคน

เช่นเดียวกับอ้วน เล็กสนใจในพิพิธภัณฑ์เนื่องจาก

... การทำพิพิธภัณฑ์ มันคือเอาสิ่งที่ตายไปแล้วให้กลับฟื้นคืนกลับมา ย้อนยุคให้สิ่งที่ไม่มีชีวิตให้มีวิญญาณฟื้นคืน ...

เขาจึงเปิดพิพิธภัณฑ์เล็กๆ และเก็บค่าธรรมเนียมในการเข้าชม โดยให้เหตุผลว่าเขาต้องการให้ผู้อื่นสำนึกในวัตถุที่ชนรุ่นก่อนประดิษฐ์หรือสร้างไว้ ให้เกิดความภาคภูมิใจในท้องถิ่น ในวัฒนธรรมเหนือและความเป็นไทย เล็กมีความเชื่อมั่นว่าตนเองถูกต้องในการตีความเกี่ยวกับอารยธรรมไทยและความยิ่งใหญ่ของชาติพันธุ์ไทย เขายืนยันว่าตนค้นคว้าด้วยตัวเองและมีความรู้ในเรื่องนี้ดี เพราะตนค้นคว้าหาความรู้ทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับผ้าทอจากหนังสือหรือคำบอกเล่าที่จดจำกันต่อๆ มา

... ศึกษาข้อมูลจากเอกสาร ตำราของหมอด๊อด ...
... แอนตี้ตำราฝรั่ง ที่ผ่านมาก็ศึกษาประวัติศาสตร์จากหนังสือและเรื่องเล่า ...

คุณสมบัติหนึ่งของเล็กที่ออกจะแตกต่างจากนักสะสมคนอื่นๆ ที่ให้สัมภาษณ์ (นอกจากท่าทีในการพูดจาแบบตรงไปตรงมา) คือความภาคภูมิใจในภูมิหลังและสถานภาพทางสังคม-วัฒนธรรมของตนเอง ในความเป็นคนเหนือ พร้อมๆ กับในความเป็นไทย ซึ่งปรากฏในคำพูดของเขา

... ที่สะสมเพราะกูรักรู้สึกชอบ เห็นของแล้วใจสั่น ... กูตัวจริง ... เป็นรากเหง้าของกู ... คนอื่นจะมารู้ดีกว่ากูได้อย่างไร ...
... คิดว่าคนเหนือเคยมีอาณาจักรที่ยิ่งใหญ่มาก่อน ... พ่อบอกว่าเราต้องถูกบังคับให้ใช้ภาษากลาง แต่ (เล็ก) คิดอยู่เสมอว่าให้รู้จักภูมิใจในชาติของตน การสะสมของต่างๆ ก็เพื่อกอบกู้ชาติทางเหนือ ... ไทยยิ่งใหญ่ ไม่เคยแพ้ใคร ...

[156] เขายืนยันว่าวัตถุที่ตนเก็บสะสมนั้นเป็นของเก่าแก่ เช่น ซิ่นตีนจกเชียงแสนอายุ 120 ปี ผ้าไตเหนืออายุ 400 ปี เครื่องปั้นดินเผาอายุกว่า 1,000 ปี และยังมีเครื่องประดับชนชาติไตโบราณอายุ 800-1,000 ปี

... ภูมิใจในประวัติศาสตร์ชาติ ประวัติศาสตร์ล้านนา ... เป็นห่วงถ้าไม่มีคนสืบทอดประวัติศาสตร์และหลักฐานต่างๆของล้านนา ... แค้นใจมีคนเข้าใจผิด ...

... ชอบสะสมผ้าของคนเผ่าไต จะได้รู้ว่าเราอยู่ตรงไหน ... คนไตสยามก็คือคนไตที่อาศัยอยู่ในแปดจังหวัดภาคเหนือ และยังอยู่ที่ยูนนาน ประเทศจีน อยู่ในรัฐฉาน พม่าและคนไตลาว ... จะได้รู้ว่าชนชาติตนอยู่จุดใดของโลก ...

... การทอผ้า ฟ้อนจีบเป็นภูมิปัญญาของเราเอง ... ในอดีตคนไทยถูกกวาดต้อนไปพม่า ... ศิลปะและภูมิปัญญาของคนโบราณนั้นถือกำเนิดจากไทย ไม่ใช่พม่า ...

ในพิพิธภัณฑ์ของเล็กแสดงวัตถุนานาชนิด มีทั้งของเก่าและใหม่ปะปนกัน แตกต่างกันทั้งประเภทและขนาด เช่น เครื่องเงินเก่าของล้านนา หนังสือภาษาไตที่เล็กเล่าว่าทำจากงาช้างบทละเอียดแล้วอัดเป็นแผ่นลงรักปิดทอง อายุประมาณร้อยกว่าปี เสื้อขุนนางมองโกเลีย ฉลองพระองค์ของเจ้าฟ้าเมืองไทยใหญ่ พระเครื่องสมัยสุโขทัยและเชียงแสน พระพุทธรูปจากเชียงแสน พระพุทธรูปจากประเทศพม่า รวมถึงพระพุทธรูปสมัยสุโขทัยและอยุธยาหลายสิบองค์[157] นอกจากนั้นยังมีเครื่องใช้ของชนเผ่าต่างๆ ที่ทำจากเงิน เช่น ขันเงิน กระเป๋าถือ ไฟแช็ค เพดานของวัดไตเหนือ ฯลฯ ทว่าวัตถุที่เขาให้ความสำคัญอย่างยิ่งยวดคือ “อูบ” ภาชนะใส่ของรูปทรงเป็นชั้นๆ ซ้อนทับกันหลายชั้นที่สมัยนี้เรียกกันว่า “ขันโตก” เล็กให้ข้อมูลว่าในอดีตอูบเป็นภาชนะที่ชาวบ้านใช้ใส่อาหารหรือถวายอาหารให้แก่เจ้าฟ้า แต่อูบของเจ้านายหรือกษัตริย์อาจจะพิเศษกว่า เช่น มีอูบสำริดและอูบทองคำ เขาสะสมอูบขนาดต่างๆ ไว้หลายชิ้น

นอกจากนี้เขายังสะสมผ้าทออีกจำนวนไม่น้อย มีทั้งผ้าทอเก่าและใหม่ เช่น ชุดฉลองพระองค์ของเจ้านางไตลื้อแห่งนครเชียงรุ่ง สิบสองปันนา เจ้านางไตยวนทางภาคเหนือและเจ้านางไตเขินแห่งนครเชียงตุงในรัฐฉาน นอกจากนั้นยังมีผ้าโสร่งของกษัตริย์พุกาม ภาพจำลองการแต่งกายของชาวล้านนาโบราณ ฉลองพระองค์ของเจ้าหญิงไทยใหญ่ ซิ่นไหมคำจากราชสำนักเชียงตุง นอกจากผ้าเก่าแล้วเล็กยังจัดแสดงและขายผ้าที่ทอขึ้นมาใหม่อีกด้วย เช่น ผ้าซิ่นทอจากทองคำและเงิน โดยเขาเป็นผู้ออกแบบเอง เป็นการทอตามลายเดิมที่มีอยู่แล้วแต่ออกแบบรายละเอียดของผ้าขึ้นใหม่ นอกจากการขายผ้าที่ทอขึ้นใหม่แล้วยังมีบริการให้เช่าชุดพื้นเมืองด้วย ยิ่งกว่านี้เขาก็ราชบัลลังก์ของเจ้าฟ้าไตในอดีต โดยเชื่อว่าราชบัลลังก์นี้มีอายุประมาณ 300 ปี ทำจากไม้สักและลงรักปิดทอง เขาให้ข้อมูลเพิ่มเติมว่าตนซื้อมาตอนที่ไปเที่ยวราว 40 ปีที่แล้ว

ทุกวันนี้เล็กมีรายได้จากการให้บริการเช่าเครื่องแต่งกาย การให้เช่าสถานที่สำหรับจัดงานแต่งงานและงานขันโตก การค้า (เช่า) พระเครื่อง การเก็บค่าเข้าชมพิพิธภัณฑ์ซึ่งไม่มากมายนัก

[157] ซึ่งล้วนมีอายุเก่าแก่ เช่น พระพุทธรูปเชียงแสนอายุประมาณ 750 ปี พระพุทธรูปสมัยสุโขทัยและอยุธยาอายุประมาณ 300 ปี และเพดานของวัดไตเหนืออายุ 200 ปี

เขาเคยรับจัดแสดงขบวนแห่ล้านนา แต่ปัจจุบันไม่ได้ทำแล้ว เขาพูดว่าทั้งหมดนี้เป็น “เงินต่อเงิน” คือหารายได้มาซื้อของเก่าอื่นๆ ที่ตนอยากได้เพื่อแสดงพิพิธภัณฑ์ควบคู่กับเป็นค่าใช้จ่ายในการดำเนินงานพิพิธภัณฑ์ด้วย

ยอด

... คุณแม่เคยทำงานในวังหลวง (ที่วัดพระแก้ว) ก็มีส่วนทำให้ชอบด้านนี้ ...

ร้านของยอดเป็นห้องสองคูหาที่ถูกบดบังโดยแมกไม้สารพัดชนิดและน้ำพุจำลอง จึงดูร่มรื่นและเสนาะด้วยเสียงน้ำพุที่ไหลตลอดเวลา เราต้องใช้ความสังเกตพอควร (หลังจากเดินผ่านไปผ่านมาอยู่พักหนึ่ง) จึงตระหนักว่านี่เป็นร้านขายผ้า ไม่ใช่บริษัทออกแบบที่มีอยู่สองสามแห่งแถวนั้น ภายในร้านแน่นขนัดไปด้วยสารพัดสินค้าที่ทำจากผ้าฝ้ายและวัตถุดิบชนิดอื่น ไม่ว่าจะเป็นเสื้อผ้าสำเร็จรูป ผ้าฝ้ายทอเป็นม้วนๆ หลากสีหลายสไตล์ สินค้าประดับบ้านที่ทำจากผ้าทอนานาชนิด รูปถ่ายของยอดกับเพื่อนในสถานที่ต่างๆ ประดับบนฝาหลายจุด ยอดซึ่งเป็นชายร่างเล็กจึงดูเสมือนแหวกว่ายอยู่ท่ามกลางสายธารผ้าทอ

ยอด – เช่นเดียวกับอ้วน – เกิดที่กรุงเทพฯ แต่มาอาศัยอยู่ทางภาคเหนือได้ราว 10 กว่าปีแล้ว เขาคิดว่าอาจเป็นเพราะว่าแม่ของเขาเคยทำงานในวังจึงทำให้เขาคุ้นเคยกับงานประเภทเย็บปักถักร้อย ชอบทำ ชอบผ้าทอ นอกจากนี้เขาก็มีญาติและเพื่อนฝูงทำงานด้านศิลปะ งานประเภทออกแบบและตกแต่งภายในอีกด้วย ยอดเคยทำงานในพิพิธภัณฑ์แห่งหนึ่งในเมืองหลวง และเคยทำธุรกิจค้าผ้าอยู่นานปีจนกระทั่งรู้สึกว่าการค้าไม่ค่อยดี มีการแข่งขันมาก จึงตัดสินใจย้ายมาค้าขายผ้าอยู่ทางภาคเหนือ สาเหตุที่เลือกเช่นนี้เพราะเคยค้าผ้าฝ้ายมาก่อน มีความเข้าใจในผ้าฝ้ายมากกว่า จึงง่ายที่จะเริ่มต้นใหม่อีกครั้งและสะดวกเพราะอยู่ใกล้กับแหล่งผลิตผ้าฝ้าย ยอดแสดงความเห็นว่าภาคอีสานมีผ้าไหมคุณภาพดี แต่คุณภาพของผ้าฝ้ายไม่ดีนัก แต่ที่ภาคเหนือโดยเฉพาะอย่างยิ่งที่อำเภอจอมทอง จังหวัดเชียงใหม่ ผ้าฝ้ายทอมือมีคุณภาพดีที่สุด โดยส่วนตัวยอดชอบผ้าที่ทอด้วยมือ เพราะมีลักษณะเฉพาะของตัวมันเอง ไม่ได้ดูเรียบและเนียน ละเอียดลออเหมือนผ้าที่ทอด้วยเครื่องจักร (โดยใช้คำพูดว่า “(ผ้า) มันจะไม่เนื๊ยบ”) แต่ผ้าทอมือมีความคงทนและเสน่ห์ในตัวของมันเอง ถ้าทอมือดูแล้วจะรู้เลย เขาเห็นว่าฝรั่งชอบผ้าทอมือ เป็นของ “handmade” แต่คนไทยทั่วไปจะไม่คิดเช่นนั้น

... ส่วนใหญ่คนทั่วไปจะนิยมใส่ผ้าไหมมากกว่าผ้าฝ้ายเพราะไหมมีความเงา ความมัน สะท้อนแสงได้ตลอดเวลา ... แต่ผ้าไหมใส่ได้ในบางโอกาสเท่านั้น ใส่ได้

เฉพาะงานกลางคืน ผ้าฝ้ายจะใส่ในทุกโอกาส ... ผ้าไหมและผ้าฝ้ายที่เป็นของแท้เหมาะกับเมืองไทยที่สุดเพราะอากาศร้อน ... ใส่ผ้าฝ้ายจะดีต่อร่างกาย ...

ยอดเริ่มต้นด้วยการสะสมผ้าไหมก่อนเพราะความชอบ เขาเล่าว่าเก็บสะสมผ้าไหมเก่าๆ ไว้หลายชิ้นแต่ก็ไม่ได้มีมากมายนักและไม่ครบทุกแบบ ผ้าทอส่วนใหญ่ที่ตนสะสมเป็นผ้าเก่าและเป็นผ้าทางภาคเหนือ มีทั้งของไทยลื้อ อุตรดิตถ์ แม่แจ่ม เหตุผลหนึ่งของการเก็บสะสมเพื่อเอาไว้ศึกษา จะได้อธิบายให้ลูกค้าเข้าใจเกี่ยวกับผ้าทอต่างๆ เพราะเขาคิดว่าความชำนาญในการผลิตผ้าแต่ละชิ้นไม่เหมือนกัน ผ้าที่ผลิตในแต่ละแห่งจะมีจุดเด่นหรือสไตล์เป็นของตัวเอง ยอดเปรียบเทียบว่าการสะสมเหมือนกับการศึกษาที่ไม่มีที่สิ้นสุด เล่าว่าแต่ก่อนเขาก็ “บ้าเก็บ” (ผ้าทอเก่าๆ) มาได้คิดภายหลังว่า “เหมือนกับเอาเงินไปจมอยู่กับตรงนั้น มากไปก็ไม่ไหว”[158] แต่ยอมรับว่าตนเองยังรับซื้อผ้าทอเก่าๆ มาดูเพื่อใช้เป็น “idea” ในการออกแบบผ้า – ทั้งลวดลาย สีสัน รูปแบบ (pattern) ฯลฯ – เหตุผลอีกประการหนึ่งคือเขาเห็นว่าผ้าไหมเหมาะสมกับผู้หญิง “เป็นของผู้หญิง” แต่ไม่เหมาะนักสำหรับผู้ชาย อย่างไรก็ตามเขาคิดว่าการสะสมผ้าไหมจะทำกำไร (ในกรณีที่มีการซื้อขาย) ได้มากกว่าผ้าฝ้าย

รายได้หลักของยอดมาจากการทำธุรกิจค้าผ้า โดยเน้นการค้าผ้าฝ้าย มีทั้งผ้าฝ้ายขายเป็นผืนและเสื้อผ้าฝ้ายสำเร็จรูป สินค้าส่วนใหญ่มีราคาแพง[159] ดังนั้นลูกค้าส่วนใหญ่ซึ่งเป็นขาประจำหรือสนิทกับเขาและมีทั้งคนไทยและฝรั่ง[160]จึงมีฐานะการเงินดี มีอำนาจการซื้อสูง เป็นกลุ่มคนที่มีรสนิยมในการใช้สินค้าและไลฟ์สไตล์เฉพาะกลุ่มของตน แตกต่างจากชาวบ้านสามัญชน สินค้าส่วนใหญ่ในร้านยอดผลิตเอง แต่เขาไม่มีโรงงานเป็นของตนเอง มีเพียงลูกจ้าง

ช่วยทำงานตามแบบที่ออกแบบ (ยอด) จะส่งผ้า (เส้นใยผ้าฝ้าย) ที่มัดหมี่แล้วไปให้ชาวบ้านทอตามแบบที่ ... คิดออกแบบเอง ... ส่งไปให้ชาวบ้านทอตามบ้านตามความสะดวกและความสมัครใจ[161] ผืนผ้าที่ได้จาก feeling ที่เต็มใจของชาวบ้านงานที่ได้ก็จะออกมาจากใจ ผ้าก็จะดูมีพลังและดูมี feeling ... ตรงนี้มันอยู่ที่

---

[158] ยอดเห็นว่าเป็นเรื่องไม่เหมาะที่จะใช้เงินทองให้หมดไปกับการซื้อผ้าทอมาสะสมไว้ แต่ควรเก็บไว้เป็นทุนรอนในการทำธุรกิจมากกว่า ในแง่นี้เขาดูจะมี “หัวการค้า” ความเป็นนักธุรกิจมากกว่าอ้วนในการใช้จ่ายเงินสำหรับการเก็บสะสม

[159] เช่นผ้าฝ้ายตัดขายเป็นผืนซึ่งผลิตมาเป็นม้วนใหญ่ เวลาลูกค้าต้องการก็จะตัดขายเป็นเมตร ราคาต่ำสุดคือเมตรละ 500 บาท ส่วนเสื้อผ้าฝ้ายสำเร็จรูปนั้น สำหรับผู้ชายราคาเฉลี่ยตัวละ 2,500 บาท กางเกงผ้าฝ้ายก็ราว 2,500 บาทเช่นกัน แน่นอนมีเสื้อผ้าที่ราคาแพงกว่านี้ เมื่อถามเกี่ยวกับราคา ยอดจะใช้คำว่า “ราคาสูง” ไม่ได้พูดว่า “ราคาแพง”

[160] ยอดเสริมว่าลูกค้าต่างชาติจะนิยมผ้าฝ้ายมากกว่า ส่วนคนไทยมีไม่น้อยที่นิยมผ้าไหม

[161] ยอดไม่ได้ให้รายละเอียดมากนักเกี่ยวกับเรื่องนี้ แต่อาจพิจารณาได้ว่าช่างทอชาวบ้านที่รับงานของเขาเป็น “sub-contract” ที่รับจ้างทำงานเป็นชิ้นๆ ไม่ใช่ลูกจ้างประจำของร้านที่มีรายได้ประจำ

อารมณ์ ถ้าคนทำอารมณ์ไม่ดี ผ้าก็ออกมาไม่ดี แม้จะทอลายเดิมก็ออกมาไม่เหมือนเดิมเมื่ออารมณ์เปลี่ยนไป ...
... (ทั้งนี้เพราะเขาคิดว่า) ผ้าแต่ละชิ้นมีจิตวิญาณของคนทำอยู่ ...

เขากล่าวว่าตนประยุกต์ลูกเล่นและลายผ้าจากเทคนิคของป้าแสงดา บันสิทธิ์[162] ซึ่ง "เป็นต้นตำหรับการทอโดยเอาผ้ามัดหมี่มาเป็นตัวยืนของผ้าฝ้าย ... นี่ถือเป็น "symbol" ของผ้าฝ้ายเชียงใหม่"[163] เขานำเทคนิคของป้าแสงดามาเป็นแนวคิด (ใช้คำว่า "concept") ในการผลิตผ้าฝ้ายของเขา แต่สำหรับเรื่องลวดลายและสีของผ้าเขาเป็นคนออกแบบเองทั้งหมด ยอดเสริมว่าเทคนิคการผลิตของป้าแสงดา

ช่วยจุดประกายในการผลิตและขายผ้าฝ้ายในเชียงใหม่และจุดประกายให้ (ตัวยอด) เอง แต่ผ้าฝ้ายของป้าแสงดาวจะยังไม่ได้ฟอก แต่ (ผ้าฝ้ายของเขา) จะฟอกแล้ว ... (ในขณะที่) เทคนิค (การทอผ้าฝ้าย) เก่าก่อนเอาเส้นด้ายไปชุบแป้ง (ดังนั้นเมื่อจะ) นำผ้าไปตัดเสื้อต้องซักผ้าก่อน พอซักทีแป้งก็ออกแล้ว ... (แต่เทคนิคของเขาไม่ได้ลงแป้งเส้นด้ายจึงไม่ต้องซักผ้าล้างแป้งก่อน นำผ้าไปตัดเสื้อผ้าได้เลย ยอด) พยายามทำผ้าออกมาให้เหมือนอินเตอร์ ที่ซื้อแล้วนำไปตัดได้เลย ไม่ต้องซักก่อนตัด ...

เขาบอกเราว่าเวลาออกแบบลวดลายผ้าเขาจะนึกถึงความเป็นธรรมชาติมากที่สุด เพราะ "ธรรมชาติเป็นต้นกำเนิดให้คิด idea ออกมา" ส่วนสีที่ใช้ในผ้าฝ้ายจะใช้สีธรรมชาติ 80-100 เปอร์เซ็นต์ ลวดลายบนผ้าที่เขาออกแบบส่วนใหญ่จะเป็นลายดอกไม้ ใบไม้และเป็นสีธรรมชาติของดอกไม้ ใบไม้ ฯลฯ สำหรับเสื้อสำเร็จรูปปรกติเขาจะออกแบบลวดลายเสื้อทีละตัวแล้วจึงให้ช่างตัดเสื้อตัดเย็บ ส่วนเรื่องรูปทรงมักจะเป็นฟรีไซส์เพื่อให้สวมใส่ได้ในทุกโอกาสและสถานที่ เขายังย้ำอีกว่าผ้าฝ้ายมีเกรดและคุณภาพแตกต่างกัน ความประณีตในการทอก็ไม่เหมือนกัน จุดเด่นและคุณสมบัติของผ้าฝ้ายทอมือคือการทอจากใยธรรมชาติที่มีความคงทน "สามารถอยู่ได้เป็นร้อยปี ตรงนี้จะต่างจากผ้าใยสังเคราะห์" ผู้สวมใส่ผ้าฝ้ายจะ "รู้สึกเย็นสบายเป็นธรรมชาติ" ยอดเสริมว่านี่เป็นจุดเด่นของเสื้อผ้าที่ขายในร้านของเขาคือความบางและความเบาของผ้า โดยย้ำว่า "ฝรั่งจะชอบความเบา" เขาจึงมั่นใจในผลิตภัณฑ์ของร้านของเขามากจนมีเครื่องหมายการค้า – ว่า "มีแบ

[162] ศิลปินแห่งชาติ สาขาทัศนศิลป์ ป้าแสงดาเสียชีวิตไปแล้ว แต่บ้านของป้าได้ถูกดัดแปลงเป็นพิพิธภัณฑ์ผ้านามว่า "บ้านไร่ไผ่งาม"

[163] ยอดอธิบายว่าป้าแสงดาเป็นต้นตำหรับการทอผ้ามัดหมี่โดยการใช้ด้ายตัวยืนเป็นหลัก ในขณะที่การทอผ้ามัดหมี่ในภาคอีสานจะเป็นด้ายตัวพุ่ง

รนด์เป็นของตัวเอง” – และตัวเขาเองก็ไม่กลัวว่าสินค้าในร้านจะถูกลอกเลียนแบบ “เพราะขนาดเราผลิตเอง สินค้าแต่ละตัวยังไม่เหมือนกันเลย” ยอดกล่าวด้วยความภูมิใจ

ยอดให้ความสำคัญต่อธุรกิจของเขาเป็นอย่างมาก เขาแสดงความเห็นว่าอุตสาหกรรมการทอผ้าได้พัฒนาไปมาก จากแรกเริ่มที่ทอผ้าด้วยมือพัฒนามาเป็นการทอด้วยเครื่องจักร แล้วตอนนี้หันมานิยมผ้าทอมืออีกครั้ง การทอด้วยมือส่งผลให้ผ้า เช่นผ้าฝ้าย ที่ทอได้แต่ละผืนมีรายละเอียดไม่เหมือนกัน ทั้งเรื่องของลายผ้า โทนสี ความละเอียดลออ ฯลฯ ผ้าแต่ละผืนมีสไตล์เป็นของมันเอง สะท้อนให้เห็นว่าการทอผ้าด้วยมือไม่ได้มีมาตรฐานเดียวและทำให้ผ้าแต่ละผืนมีเอกลักษณ์ ทั้งนี้ส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากข้อจำกัดด้านเทคนิคการผลิตที่คนทอไม่สามารถควบคุมตัวแปรแต่ละตัวให้เป็นไปตามเกณฑ์ตามที่ตั้งมาตรฐานไว้ ในอีกด้านหนึ่งก็กลับกลายเป็นผลดี เนื่องจากความนิยมในการใช้ผ้าเปลี่ยนไปด้วย ผู้บริโภคที่มีกำลังซื้อก็เลือกใช้ของที่ทำด้วยมือ (hand made) นิยมซื้อผ้าทอตามความคิดที่ว่าสินค้าชิ้นนั้นสะท้อน “ตัวตน” ของตนที่ไม่เหมือนใคร มีเอกลักษณ์ การออกแบบลวดลายผ้าดีกว่า เนื้อผ้ามีคุณภาพ แม้ว่าจะเป็นผ้าที่ผลิตตามเทคนิคดั่งเดิมของของชาวบ้านแต่ได้พัฒนาให้ดีขึ้น มีความคงทน ดังนั้นผ้าทอแต่ละผืนซึ่งมีลักษณะเฉพาะในตัวเองจึงตอบสนองความต้องการของผู้บริโภคที่ไม่ต้องการบริโภคอะไรซ้ำซากหรือเหมือนผู้อื่น ในแง่หนึ่งจึงส่งผลให้ผู้ค้าผ้าอย่างยอดต้องพยายามออกแบบผ้าที่ไม่เหมือนใคร เขายกตัวอย่างเสื้อผ้าที่เขาออกแบบกางเกงผ้าฝ้ายขากว้างแบบกางเกงขาก๊วยแต่มีซิป ถ้าเป็นกางเกงผู้หญิงจะที่มีซิปด้านข้าง ส่วนกางเกงผู้ชายซิปจะอยู่ด้านหน้า เป็นต้น

ลิน

… wearing local textile … imitating lifestyle in the past …

ผมพบลินโดยบังเอิญ เธอเปิดบริษัททท่องเที่ยวซึ่งเป็นตึกแถวกึ่งที่พักอาศัยอยู่ตรงข้ามโรงแรมที่เราพัก ผมเห็นเธอเป็นฝรั่งจึงคิดว่าอาจได้มุมมองที่แตกต่างออกไป เธอเป็นสตรีและชาวต่างชาติคนเดียวที่เราสัมภาษณ์ เช่นเดียวกับผู้ที่ให้สัมภาษณ์คนอื่นๆ ที่ขณะที่ให้สัมภาษณ์นานเป็นชั่วโมงลินต้องวุ่นวายกับการทำธุรกิจและการดูแลลูกที่เพิ่งกลับจากโรงเรียน[164]

ลินเป็นคนอังกฤษ อายุอานามราวสี่สิบเศษ เธอเรียนมาทางออกแบบแฟชั่น (fashion design) แล้วเดินทางท่องเที่ยวไปหลายประเทศ อยู่ที่โน้นที่นี่หลายแห่งก่อนที่จะมาประเทศไทย

[164] ลินดูจะมีความอดทนกับผมมากเพราะต้องตอบคำถามของผมบ่อยครั้ง เธอเป็นคนเดียวที่ผมพบเจอได้ง่ายเพราะโชค (ของเธอ) ไม่ดีนักที่บ้านของเธออยู่ตรงข้ามที่พักของผม

เธอแต่งงานมีครอบครัวตั้งถิ่นฐานอยู่ทางภาคเหนือมานานกว่า 20 ปี[165]จนรู้สึกว่าที่นี่เป็น “บ้าน” ของเธอ (และเพราะว่าค่าครองชีพในประเทศอังกฤษแพงเกินไป “It’s too expensive to live in England”) เธอทำธุรกิจท่องเที่ยวกับสามีมานานหลายปี ลินแสดงความเห็นว่านักท่องเที่ยวต่างชาติประเภท “backpacker” จะนิยมใช้ผ้าทอของชาวเขาหรือสวมใส่เสื้อผ้าของคนเหล่านั้น ดังนั้นผ้าทอของชาวเขา (tribal textile) จึงถูกผลิตเป็นจำนวนมากแบบ “mass production” เพื่อจำหน่ายแก่นักท่องเที่ยวต่างชาติและชาวไทย ส่วนนักท่องเที่ยวต่างชาติทั่วๆ ไปชอบผ้าทอพื้นเมืองล้านนามากกว่า มักเอาไปใช้ตกแต่งประดับประดาบ้านเรือน แต่ไม่ค่อยนิยมสวมใส่กัน

เธอเล่าว่า 20 กว่าปีแล้วสมัยที่เธอเพิ่งมาอยู่ที่นี่ใหม่ๆ ไม่มีคนท้องถิ่นใส่ผ้าทอพื้นเมืองล้านนา ชาวบ้านส่วนใหญ่แต่งกายเหมือนคนกรุงเทพฯ เป็นเสื้อผ้าที่ทอด้วยเครื่องจักรหรือผลิตจากโรงงานเพราะบ่งถึง “สถานภาพ” (ลินใช้คำว่า “status” ซึ่งผมตีความว่าหมายถึงมีสถานภาพสูงกว่า) และการดำเนินชีวิตที่ทันสมัย (เธอพูดว่า “modern lifestyle”)[166] เธอให้ความเห็นว่าคนไทยหันมาสวมใส่ผ้าทอพื้นเมืองล้านนาอีกครั้งด้วยเหตุผลสองประการคือ ประการแรกเพราะผ้าทอพื้นเมืองได้รับการส่งเสริมจากสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถและสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารีและประการที่สองเพราะผ้าทอพื้นเมืองเป็นที่นิยมชมชอบ (ลินใช้คำว่า “appreciated”) ของชาวต่างชาติและนักท่องเที่ยวต่างชาติ

ลินเสริมว่าสมัยนั้นผ้าพื้นเมืองล้านนาส่วนใหญ่จะทอที่แม่แจ่ม สันกำแพงและบ่อสร้าง นอกนั้นเป็นผ้าทอมือโดยคนไทยใหญ่ ลื้อ ละว้าหรือลั๊วะ[167] ปรกติชาวละว้า อาข่าและม้งจะผลิตป่านปอ (“hemp”) และเครื่องทอผ้าของชาวละว้าและลีซอจะเป็นแบบม้วนเก็บนำติดตัวไปไหนมาไหนได้ พร้อมทั้งเล่าว่าเพื่อนชาวเขาของเธอนิยมใช้ผ้าที่ย้อมด้วยสีเคมีมากกว่าสีธรรมชาติ เพราะดูสวยกว่า สีแวววาวสว่างไสว (เธอพูดว่า “bright colour”) สีจะไม่ซีดติดและติดทนนานกว่า ลินยังกล่าวถึงประสบการณ์ที่เคยเข้าไปร่วมในโครงการส่งเสริมการทอผ้าพื้นเมือง แล้วให้ความเห็นว่าไม่ใช่เรื่องง่าย เนื่องจากผู้หญิงชาวบ้านเหล่านี้มีหน้าที่การงานมากมาย เช่น แม่บ้านเหล่านี้ก็ต้องทำนาทำสวน อาจทำนาสองเดือน อีกสองเดือนก็ปลูกลิ้นจี่หรือทำสวนปลูกผลไม้อย่างอื่น หรือทำงานอื่นๆ พวกเธอไม่ได้มีเวลามานั่งทอผ้าแต่อย่างเดียว จึงไม่ใช่เรื่องง่ายที่จะส่งเสริมการทอผ้าพื้นเมืองในหมู่ชาวบ้าน

เธอแสดงความเห็นว่าการกลับไปนิยมผ้าทอพื้นเมืองในหมู่คนไทยเป็นการเลียนแบบไลฟสไตล์ของวันวาน (เธอว่า “imitating lifestyle in the past”) และนี่อาจเป็นเหตุผลประการหนึ่งที่ทำ

---

[165] เธอเล่าว่าสมัยที่เธอมาอยู่ภาคเหนือใหม่ๆ นั้น เชียงใหม่เป็นชุมชนใหญ่ของพวกเกย์ (gay, homosexual) มีทั้งคนไทยและชาวต่างชาติ เดี๋ยวนี้ก็ยังเป็นอยู่

[166] เธอเล่าต่อว่าสมัยนั้นเธอใส่ผ้าฝ้ายพื้นเมือง ชาวบ้านคนไทยคิดว่าเป็นเรื่องประหลาด – “they thought it was strange”, ลินพูดด้วยรอยยิ้มแต่สายตาค่อนข้างขึงขัง

[167] ลินเรียกชนกลุ่มนี้ด้วยคำไทยว่า “ละว้า”

ให้มีการผลิตและจำหน่ายผ้าทอมือมากขึ้น และอาจเป็นไปได้เช่นกันที่จะมีการนำวัตถุดิบจากต่างประเทศ เช่นประเทศจีน เข้ามาใช้ปนกับฝ้ายท้องถิ่นในการทอผ้าเพื่อจำหน่ายเพราะฝ้ายจากประเทศจีนราคาถูกกว่า ที่น่าสนใจคือลินตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับผู้ค้าผ้าทอ (textile dealers) ในภาคเหนือว่าต้องศึกษาว่าเป็นใคร มีพื้นเพมาอย่างไร ฯลฯ เธอคิดว่าคนเหล่านี้อาจที่ทั้งคนที่มาจากที่อื่น (เช่น กรุงเทพฯ) และคนในท้องถิ่นที่ไปอยู่ที่อื่นแล้วกลับมาทำมาหากินที่นี่ แต่ได้รับอิทธิพลจากภายนอกในด้านความคิดหรือการประกอบอาชีพ จึงแตกต่างจากคนในท้องถิ่นที่ไม่เคยไปอยู่ที่อื่น

ส่วนเรื่องธุรกิจของเธอนั้น ลูกค้าของลินส่วนใหญ่เป็นนักท่องเที่ยวชาวตะวันตกที่ว่าจ้างให้เธอจัดโปรแกรมการท่องเที่ยวและบริการด้านความสะดวกในการเดินทางไปตามที่ต่างๆ ทั้งในภาคเหนือและประเทศเพื่อนบ้านของไทย จัดการเรื่องที่พักและเรื่องอื่นๆ เธอเล่าว่าธุรกิจ (ในช่วงที่ผมสัมภาษณ์เธอ) เงียบๆ ไม่คึกคักนัก แต่คิดว่าช่วงปลายปีจะมีนักท่องเที่ยวเข้ามามากขึ้น เมื่อถามถึงเรื่องผ้าทอที่เธอสะสมไว้ ลินออกตัวว่ามีผ้าทอไม่มากนัก แต่สังเกตจากเสื้อผ้าที่เธอใช้ซึ่งส่วนใหญ่เป็นผ้าฝ้ายและเครื่องประดับร้าน ผมสันนิษฐานว่าเธอคงเก็บสะสมผ้าทอพื้นเมืองโดยเฉพาะอย่างยิ่งผ้าฝ้ายไว้ไม่น้อยทีเดียว อาจเป็นการเก็บสะสมที่มีจุดประสงค์ด้านการใช้สอย เช่น เป็นเครื่องประดับหรือเพื่อการสวมใส่ด้วย

นักสะสมผ้าทอชาวไทย ยากที่จะจัดประเภท

ไม่ง่ายนักที่จะหาข้อสรุปเกี่ยวกับนักสะสมผ้าทอในงานวิจัยนี้ แต่มีประเด็นที่สำคัญอย่างน้อย 2-3ประการคือ ประการแรกพวกเขามิได้เก็บสะสมผ้าทอพื้นเมืองอย่างเดียวเท่านั้น หากยังมีชุดเก็บสะสมที่เป็นวัตถุต่างชนิดหลายประเภทในครอบครองอีกด้วย ประการที่สองนักสะสมเหล่านี้เก็บสะสมเพราะมี “ใจรัก” ประการที่สามพวกเขาเก็บสะสมเป็นงานอดิเรกควบคู่กับเหตุผลด้านเศรษฐกิจ คือมีลักษณะเป็น “dealers” ที่ซื้อขายแลกเปลี่ยนผ้าทอไม่โดยตรงก็โดยอ้อม

“ใจรัก” จึงเก็บสะสม

ทุกคนที่ให้สัมภาษณ์เริ่มต้นเก็บสะสมแบบมือสมัครเล่น (amateur) ผู้มี “ใจรัก” ในวัตถุหรือสิ่งของบางประเภทเป็นพิเศษ เช่น อ้วนเริ่มสะสมด้วยการเก็บตุ๊กตาตัวเล็กๆ ลูกปัด เครื่องประดับ คันฉ่อง รูปภาพ แล้วจึงหันมาสนใจผ้าทอนานาชนิดที่มีวัตถุประสงค์ในการใช้แตกต่างกัน เล็กสะสมอูบหรือขันโตก พระเครื่องและเครื่องรางหลากชนิด ของใช้โบราณ เครื่องปั้นดินเผา ของกระจุกกระจิกสารพัดอย่าง รวมทั้งผ้าทอมือต่างแบบต่างลวดลาย ส่วนยอด

สะสมผ้าทอพื้นเมือง เครื่องประดับสารพัดสไตล์และของเล็กๆ กระจุ๋มกระจิ๋มเพื่อใช้ประกอบการแต่งกายเวลามีงานสังคมและการออกแบบลายผ้าฝ้ายซึ่งจะผลิตเป็นสินค้าในร้าน ที่น่าสังเกตคือความชอบหรือความสนใจในวัตถุที่สะสมเปลี่ยนไปตามกาลเวลา อาจเพราะเริ่มเบื่อหน่ายกับวัตถุที่เก็บสะสมมานาน อาจมีสาเหตุที่ความสวยงาม ความกระจุ๋มกระจิ๋ม หรือหลงใหลในความงดงามของวัตถุชนิดใหม่ (เช่น ผ้าทอด้วยมือ) หรือมีรสนิยมใหม่ๆ เข้าแทนที่ หรือด้วยสาเหตุอื่นๆ ดังนั้นชุดเก็บสะสม (collections) ของพวกเขาจึงเป็นวัตถุต่างประเภท ต่างขนาดและประโยชน์ใช้สอย จำนวนสิ่งของที่เก็บสะสมก็เพิ่มขึ้นเป็นเงาตามตัวไปด้วย

ประสานงานอดิเรกกับกำไร

ชายไทยทั้งสามคนที่ให้สัมภาษณ์ประสานประโยชน์จากการเก็บสะสมที่เริ่มในเชิงงานอดิเรกกับการสร้างรายได้ที่ค่อยๆ พัฒนาเป็นอาชีพในเวลาต่อมา ทุกคนในปัจจุบันมีอาชีพที่เกี่ยวข้องกับสิ่งของหรือวัตถุที่ตนสะสม ไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง อ้วนและเล็กสะสมสิ่งละพันอันละน้อย วัตถุหลากหลายประเภทที่สามารถนำมาหารายได้ เช่น การจัดแสดงแฟชั่นหรือเครื่องแต่งกาย การให้เช่าเสื้อผ้า การออกแบบเครื่องแต่งกายในงานมงคลสมรสที่คู่บ่าวสาวต้องการสวมใส่ผ้าทอพื้นเมือง หรือให้แก่หญิงไฮโซในสังคมเชียงใหม่เพื่อออกงานราตรี หรือเพื่อการแสดงบนเวทีหรือการถ่ายทำภาพยนตร์ จัดนิทรรศการผ้าทอพื้นเมืองแก่หน่วยงานภาครัฐและเอกชน จัดขบวนแห่ที่ผู้ร่วมขบวนแต่งกายด้วยชุดผ้าทอนิทรรศการผ้าทอพื้นเมือง การให้เช่าพระเครื่องและรายได้อื่นๆ ส่วนยอดพัฒนาความคิดในการออกแบบลวดลายผ้าฝ้ายจากผ้าทอที่ตนสะสมไว้ และประยุกต์เครื่องประดับที่ตนมีมากมายประกอบการแสดงเสื้อผ้าที่จำหน่ายในร้านของตน สำหรับทั้งสามคน การเก็บสะสมดำเนินเคียงคู่ไปกับการทำธุรกิจอย่างค่อนข้างน่าพึงพอใจ

นักสะสมประเภทใด?

เพื่อทำความเข้าใจเกี่ยวกับการเก็บสะสมในสังคมไทยว่าเป็นเช่นไร อย่างน้อยโดยการเปรียบเทียบให้เห็นถึงความแตกต่าง ผมจะใช้รูปจำลอง (models) ที่เสนอโดย Paul van der Grijp ที่ระบุว่าในการศึกษาของเขาพบว่ามีนักสะสมแบบพ่อค้าและแบบนักลงทุนในหมู่นักสะสมแสตมป์สมัครเล่น แต่ไม่พบนักสะสมแบบนักเก็งกำไร ในงานวิจัยของผมพบว่ามีนักสะสมแบบนักเก็งกำไรและแบบพ่อค้า แต่ไม่พบนักสะสมแบบนักลงทุนในหมู่นักสะสมผ้าทอชาวไทย อย่างไรก็ตามมีรายละเอียดบางประการที่ค้นพบในงานวิจัยของผมที่ไม่อาจจัดแยกประเภทตามรูปจำลองของ van der Grijp ได้อย่างแนบเนียนไร้ปัญหา (ด้วยเหตุผลที่จะอภิปรายต่อไป)

เราอาจจัดประเภทของ “เล็ก” ได้ว่าเป็นนักสะสมแบบพ่อค้า เพราะเขาเก็บสะสมไปพร้อมๆ กับทำการซื้อขายแลกเปลี่ยน เขามี “ใจรัก” ในการเก็บสะสมวัตถุโดยเฉพาะอย่างยิ่งผ้าทอ

พื้นเมือง แม้ว่าเขาจะชอบสะสมวัตถุหลากชนิดหลายประเภทก็ตาม เล็ก “ปฏิบัติคล้าย ผู้ประกอบการรายย่อยในการทำกำไรจากการซื้อและขาย” ของเก่า โดยเฉพาะอย่างยิ่งพระเครื่องและเครื่องรางของขลังอื่นๆ เพื่อหารายได้มาซื้อวัตถุที่ตนอยากเก็บสะสม มีไว้ในชุดเก็บสะสมของตนเอง อาจมีความแตกต่างจากนักสะสมแสตมป์ที่ van der Grijp ศึกษาอยู่บ้างคือ รายได้หลักของเล็กมิได้มาจากการซื้อขายแลกเปลี่ยนผ้าทอโดยตรง หากมาจากวัตถุหรือของเก่าหลากชนิดที่มีราคาหรือทำกำไรให้เขาได้

ส่วน “ยอด” ดูจะมีลักษณะของนักสะสมแบบนักเก็งกำไรอยู่ค่อนข้างมาก แต่การค้าผ้าของเขาก็มิได้เกี่ยวข้องโดยตรงกับการเก็บสะสมผ้าทอ กล่าวคือยอดค้าขายผ้าฝ้ายที่ตนผลิตขึ้นมิใช่การค้าแบบแลกเปลี่ยนผ้าทอเก่าๆ เหมือนนักสะสมแสตมป์แลกเปลี่ยนแสตมป์เสียทีเดียว อย่างไรก็ตามการค้าของเขาก็มีความสัมพันธ์กับการเก็บสะสมซึ่งก็คือผ้าทอพื้นเมือง ยอดคิดและวางแผนแบบพ่อค้าหรือผู้ประกอบการมากกว่าการมุ่งเก็บสะสมอย่างเดียว เขาจึงต่างจากอ้วนในแง่ที่ว่าอ้วนมุ่งมั่นที่จะสะสมมากกว่า อ้วนไม่ยอมขายผ้าทอที่ตนเก็บไว้แต่สำหรับยอดการค้าต้องมาก่อน เขามุ่งมั่นทำธุรกิจมากกว่าการเก็บสะสมเพราะคิดว่าหากเขา “บ้าเก็บ” ก็ “เหมือนกับเอาเงินไปจมอยู่กับตรงนั้น” สำหรับยอดการบริหารจัดการด้านการเงินเป็นสิ่งสำคัญ – เพื่อการค้าและการทำ “กำไร” – ในขณะที่อ้วนใช้จ่ายเงินกับการเก็บสะสมมากมาย ยอดสนใจธุรกิจผ้าทอและพยายามหาความคิดใหม่ๆ เกี่ยวกับผลิตภัณฑ์ของเขา ดังนั้นหากเขาจะซื้อผ้าทอเก่าๆ สักผืนก็เพื่อประโยชน์ด้านการค้าด้วย (เพื่อศึกษาลวดลายของผ้าและอื่นๆ) มิใช่เพียงเพื่อความพึงพอใจส่วนตัวหรือเพราะความสวยงามของผ้า – แม้ว่าตัวเขาเองจะเป็นคนรักของสวยๆ งามๆ และชอบแต่งตัวก็ตาม

นักสะสมที่มุ่งเก็บสะสมมากกว่าสิ่งอื่นใดดูจะเป็น “อ้วน” และ “ลิน” แต่ก็ไม่ง่ายนักที่จะจัดประเภทของ “อ้วน” ว่าเป็นนักสะสมแบบใด เขามีลักษณะของนักสะสมแบบพ่อค้าในช่วงแรกๆ คือเก็บสะสมไปพร้อมๆ กับการซื้อขายแลกเปลี่ยนวัตถุที่ตนสะสมเพื่อทำกำไร เป็นรายได้ที่อาจใช้ไปในการซื้อหาวัตถุที่ตนอยากได้ไว้ในชุดเก็บสะสม แต่ในปัจจุบันอ้วนดูจะไม่เข้าข่ายนักสะสมแบบพ่อค้าหรือแบบอื่นนัก เนื่องจากเขาหลงใหลในผ้าทอพื้นเมืองมากเสียจน “เอาแต่สะสม ไม่ได้ขายผ้าเลย” เขาใช้จ่ายเงินไปกับการเก็บสะสมมากมาย (“หาได้หมื่นนึง ซื้อผ้าเก้าพันบาท”) อ้วนมิได้คิดเก็งทำกำไรจากการเก็บสะสมผ้าทอ แม้ว่ารายได้หลักของเขาจะมาจากธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับผ้าทอก็ตาม เช่น การให้เช่าหรือจัดแสดงเครื่องแต่งกาย การตัดเย็บเสื้อผ้า ฯลฯ แต่เขาก็มิได้แลกเปลี่ยนหรือขายผ้าทอพื้นเมืองที่อยู่ในชุดเก็บสะสมของตนกับใครหรือเพื่อทำกำไร การเก็บสะสมผ้าทอของเขาไม่ได้เป็นเสมือนประกันชีวิตหรือรายได้ประจำปีที่มีมูลค่าเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ กลายเป็นเงินตราสำหรับการจับจ่ายใช้สอยในช่วงวัยชรา เราอาจจัดว่าอ้วนเป็นนักสะสมผ้าทอที่มี “ใจรัก” ในการเก็บสะสมผู้ทำธุรกิจอื่นๆ เพื่อสนับสนุนการเก็บสะสมของตน เขาไม่ใช่พ่อค้า นัก

ลงทุนหรือนักเก็งกำไรในแง่เศรษฐศาสตร์นัก ในขณะที่ “ลิน” ก็ดูจะเป็นนักสะสมสมัครเล่นที่ไม่เข้าข่ายนักสะสมแบบใดเลย เธอเก็บสะสมผ้าทอเพราะหลงใหลในความสวยของผ้า แต่มิได้มีรายได้จากการค้าขายแลกเปลี่ยนผ้าทอหรือวัตถุอื่นๆ ที่ตนเก็บสะสม รายได้ของลินมาจากอาชีพที่ไม่เกี่ยวข้องกับผ้าทอเลย ลินมีความคล้ายคลึงกับอ้วนในแง่ที่ว่าเธอเป็นนักสะสมสมัครเล่นที่สนใจการเก็บสะสมเป็นงานอดิเรกมากกว่าเพื่อจุดประสงค์อื่น หากเราจะสรุปว่าลินเป็นนักสะสมสมัครเล่นเต็มตัวที่ไม่เข้าข่ายรูปจำลองของ van der Grijp ก็คงไม่ผิดเสียทีเดียว

นอกจากการมี “ใจรัก” ในการเก็บสะสมที่นักสะสมเหล่านี้มีร่วมกันแล้ว อีกสิ่งหนึ่งพวกเขามีคล้ายๆ กันคือความพยายามในการค้นคว้าหาความรู้เกี่ยวกับวัตถุที่ตนสะสม ไม่ว่าจะเป็นการสอบถามพูดคุยกับนักสะสมด้วยกันเองหรือคนที่เป็นที่ยอมรับกันว่าเป็น “ผู้รู้” หรือผู้เชี่ยวชาญในเรื่องนั้นๆ หรือจากการอ่านงานวิจัยหรือการศึกษาที่ตีพิมพ์ออกมาแล้ว งานเขียนเหล่านี้มีทั้งในลักษณะบทความและหนังสือซึ่งจำนวนไม่น้อยเป็นผลผลิตของนักวิชาการท้องถิ่นที่ปราโมทย์ ภักดีณรงค์กล่าวถึงในวิทยานิพนธ์ของเขา คนเหล่านี้ไม่เพียงแต่มีส่วนร่วมในการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายในภาคเหนือเท่านั้น หากอย่างน้อย 2 คนในกลุ่มนี้เป็นทั้งนักสะสมและผู้ค้าผ้า (dealers) ได้แก่ แพทรีเซีย แน่นหนา (นามสกุลเดิมคือ “ซีสแมน”) และเผ่าทอง ทองเจือ ส่วนวิถี พานิชพันธ์เป็นอาจารย์ประจำมหาวิทยาลัยเชียงใหม่และนักสะสมที่มีผ้าทอพื้นเมืองไว้ในครอบครองเป็นจำนวนมาก นักสะสมกึ่งผู้ค้าอีกผู้หนึ่งคืออัญชลี ศรีป่าซาง ซึ่งน่าจะเป็นภรรยาของวิลักษณ์ ศรีป่าซางที่มีงานเขียนถูกอ้างอิงโดยอรรถพล ปราโมทย์ (อภิปรายแล้วในบทที่ 3) นักสะสมทั้งสามมีร้านแสดงและจำหน่ายสินค้าในจังหวัดเชียงใหม่ พวกเขาทำกิจกรรมหลายอย่าง ทั้งเก็บสะสม ค้าขายผ้า บางครั้งก็ออกเดินทางไปตามที่ต่างๆ เพื่อแสวงหาวัตถุดิบแปลกๆ ใหม่ๆ บางครั้งก็สอนหรือเปิดสัมมนาเกี่ยวกับผ้าทอพื้นเมือง หรือผลิตงานเขียนเกี่ยวกับผ้าทอหรือผู้คนและวัฒนธรรมของคนที่ทอผ้า ซึ่งในบางกรณีได้กลายเป็นงานเขียนชาติพันธุ์นิพนธ์สามัญที่ถูกใช้อ้างอิงจนมีความสำคัญอย่างสูงต่อการสร้างคำอธิบายเกี่ยวกับผ้าทอและการเก็บสะสมผ้าทอ

ดังได้อภิปรายไปแล้วว่านักสะสมสมัครเล่นจำเป็นต้องมีความรู้เพื่อใช้ประกอบในการเก็บสะสมของตน อาจมีจุดประสงค์ในการแยกประเภทชุดเก็บสะสม (collections) ของวัตถุที่เก็บสะสมให้เป็นหมวดหมู่เดียวกัน หรือเพื่อให้ทราบที่มาหรือจุดกำเนิด เพื่อยืนยันความเป็นของแท้ (genuine) มิใช่เป็นของปลอมที่ทำเทียมขึ้น หรือเพื่อตอบสนองความอยากรู้อยากเห็นเกี่ยวกับประวัติหรือความเป็นมาของของวัตถุที่ตนสะสม ฯลฯ ในด้านหนึ่งความรู้เกี่ยวกับวัตถุในครอบครองทำให้นักสะสมสามารถยืนยันฐานะความเป็นผู้เชี่ยวชาญที่มี “authority” ในการเก็บสะสม ซึ่งช่วยในการยกสถานภาพของตนให้เป็นนักสะสมมืออาชีพและในการสร้างความมั่นใจให้แก่ผู้อื่น ทั้งผู้ที่อยู่ในวงการเก็บสะสมด้วยกันและลูกค้าที่ต้องการซื้อวัตถุ – ซึ่งในที่นี้คือผ้าทอ

พื้นเมือง – ความรู้จึงเป็นพื้นฐานที่ทำให้การซื้อขายแลกเปลี่ยนวัตถุที่ตนสะสมมีมูลค่าที่สามารถทำกำไรได้ด้วย

บทสรุป
วัฒนธรรมเก็บสะสมไทย
ความแตกต่างจากสังคมตะวันตก

คงไม่ผิดนักหากจะสรุปว่างานวิจัยสั้นๆ ชิ้นนี้เป็นเพียงจุดเริ่มต้นของการศึกษาเกี่ยวกับวัฒนธรรมเก็บสะสม (collecting culture) ในสังคมไทย ผมได้สารภาพไปแล้วว่าตนเองยังรู้น้อยมากในเรื่องนี้ และมีประเด็นที่ไม่ได้ศึกษาหรืออภิปรายค่อนข้างมากเนื่องจากข้อจำกัดต่างๆ ผมจึงกำหนดการอภิปรายในการค้นคว้าของผมในเรื่อง “ใจรัก” และ “กำไร” ที่ปรากฏในวัฒนธรรมเก็บสะสมตามข้อเสนอของ Paul van der Grijp นักมานุษยวิทยาผู้เชี่ยวชาญด้านการเก็บสะสมแสตมป์ในสังคมชาวดัชท์ ผมยังได้ใช้ประโยชน์จากการแบ่งรูปจำลองของนักสะสมออกเป็น 3 ประเภทตามที่เขาได้เสนอไว้ด้วย นอกจากนี้ผมควรย้ำไว้ด้วยว่างานเขียนชิ้นนี้มิใช่การศึกษาเกี่ยวกับผ้าทอพื้นเมืองในสังคมไทย ซึ่งมีงานวิจัยและการค้นคว้ามาแล้วอย่างมากมาย แต่จุดมุ่งหมายของผมอยู่ที่การทำความเข้าใจเกี่ยวกับนักสะสมและการเก็บสะสมในสังคมไทย โดยมีผ้าทอพื้นเมืองเป็นตัวอย่างของการศึกษาวัตถุที่เก็บสะสมเท่านั้น

ผลของงานวิจัยนี้แสดงให้เห็นว่าวัฒนธรรมเก็บสะสมในสังคมไทยดูจะแตกต่างจากสังคมตะวันตกในหลายด้าน นับตั้งแต่จุดเริ่มต้นของการเก็บสะสมในอดีตที่ “ส่วนใหญ่เป็นเรื่องในแวดวงชนชั้นนำ” ผู้มีทัศนะต่อกิจกรรมการสะสมว่าเป็นการ “เล่น” กล่าวคือ “เป็นการหาความสำราญบำรุงใจ เป็นการหลีกหนีความรำคาญชั่วครั้งชั่วคราว ...” ตามการนิยามของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ดังที่ปณิตา สระวาสีได้บันทึกไว้ วัฒนธรรมเก็บสะสมไทยในสมัยแรกๆ เป็นเรื่องของเจ้าขุนมูลนายแข่งขันกันสะสมวัตถุประเภทต่างๆ เพื่อแสดงฐานะของตนในสังคมชนชั้นสูง เป็นการ “นำของมาอวดมาโชว์” กัน “เพื่อรักษาเกียรติและหน้าตาในวงสังคม” หรือ “เพื่อแสดงความเป็น “ผู้มีวัฒนธรรม” ก็มี” ด้วยเหตุนี้แม้แต่เจ้านายที่มิได้เก็บสะสมวัตถุอะไรเลยก็ต้องเที่ยว “ยืมชุดสะสมคนอื่นมาโชว์ในนามของตน” เพื่อแสดงสถานภาพทางสังคมและเกียรติของตนเอง

ประการที่สอง งานวิจัยนี้พบว่านักสะสมผ้าทอที่ให้สัมภาษณ์มีลักษณะบางประการที่ไม่อาจจัดเข้ารูปจำลองของนักสะสมที่ Paul van der Grijp เสนอไว้ ดังที่อภิปรายในบทก่อน การศึกษาของผมไม่พบนักสะสมแบบนักลงทุน และแม้จะพบว่านักสะสมไทยมีคุณสมบัติคล้ายนักสะสมแบบพ่อค้าและแบบนักเก็งกำไร แต่ก็มีรายละเอียดหลายประการที่ทำให้การขีดเส้นแบ่งประเภทให้ชัดเจนเป็นไปได้ยาก เช่น นักสะสมไทยมีรายได้จากการประกอบธุรกิจประเภทอื่นที่ไม่ใช่จากกิจกรรมเก็บสะสมของตน บางคนก็ใช้จ่ายเงินจำนวนมากกับการซื้อวัตถุที่ตนชอบที่ต้องการเก็บสะสม หรือบางคนให้ความสำคัญกับการค้ามากกว่าการเก็บสะสม เป็นต้น

ข้อสังเกตหนึ่งที่น่าสนใจคือ นักสะสมในงานวิจัยนี้ให้ความสำคัญต่อการหาความรู้เกี่ยวกับวัตถุที่ตนสะสม โดยเฉพาะอย่างยิ่งผ้าทอพื้นเมือง (นอกเหนือจากวัตถุชนิดอื่นๆ ที่ตนสะสมด้วย) ในความเห็นของพวกเขาการค้นคว้าหาความรู้เกี่ยวกับผ้าทอพื้นเมือง รวมทั้งวัฒนธรรมและสังคมของผู้คนที่ผลิตผ้าทอนั้นๆ จำเป็นต่อการเก็บสะสม เพราะความรู้เหล่านี้เป็นการยืนยันถึงความถูกต้อง ความเป็นต้นตำรับ ความเก่าแก่และการเป็นของแท้ของจริงของผ้าทอที่ตนมีไว้ในชุดเก็บสะสม อีกทั้งยังเป็นการยืนยันว่าพวกตนในฐานะนักสะสมเป็นผู้มีความรู้และความเชี่ยวชาญเกี่ยวกับวัตถุที่ตนเก็บสะสม มีความเข้าใจเกี่ยวกับความหมายของวัตถุนั้นๆ รวมทั้งมีความสัมพันธ์อันซับซ้อนลึกซึ้งกับวัตถุที่ตนเป็นเจ้าของ จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่นักสะสมจะค้นหา สอบถามหรืออ่านและอ้างอิงงานเขียนหรือการศึกษาของผู้อื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้ที่สนใจในเรื่องผ้าทอพื้นเมือง เช่น แพททีเซีย ชีสแมน วิลักษณ์ ศรีป่าซาง วิถี พานิชพันธ์และอรรถพล ปราโมทย์ ดังที่ได้อภิปรายไปแล้ว

นักสะสมที่ให้สัมภาษณ์มีความรู้สึกที่ค่อนข้างแรงกล้าในการมีพิพิธภัณฑ์เป็นของตนเอง ประเด็นที่น่าสนใจคือสังคมไทยในขณะนี้ดูจะให้ความสำคัญต่อการเปิดพิพิธภัณฑ์ส่วนตัวหรือพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นกันอย่างมากทีเดียว พิพิธภัณฑ์เหล่านี้มีเป็นจำนวนมากตามท้องถิ่นต่างๆ มักดำเนินกิจการโดยปัจเจกชนแต่เปิดให้สาธารณชนเข้าชมเพื่อเป็นการหารายได้และเพื่อเหตุผลอื่นๆ และมีผู้สนใจเริ่มศึกษาเกี่ยวกับเรื่องนี้บ้างแล้ว เช่น ศิริพร ศรีสินธุ์อุไร บรรณาธิการ, *พิพิธภัณฑ์บันทึก: ทบทวนบทเรียนจากการวิจัยและพัฒนาพิพิธภัณฑ์* (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2551) เป็นต้น

อย่างไรก็ตามสิ่งที่นักสะสมในสังคมไทยและตะวันตกมีร่วมกันอย่างชัดเจนคือ การมี “ใจรัก” (passion) ในการเก็บสะสมและความรู้สึกภาคภูมิใจในการเป็นเจ้าของ (pride of ownership) ในชุดเก็บสะสมของตน และแม้ว่าในการศึกษาของผมจะไม่พบว่ามีนักสะสมอย่าง Dr A. S. W. Rosenbach ผู้มีความสามารถอย่างยิ่งยวดในการค้นหาหนังสือเก่าๆ ที่มีค่า การสร้างกำไรจากหนังสือเหล่านี้และความรับผิดชอบต่อสังคมในการอนุรักษ์และการบริจาคหนังสือจำนวนมากให้แก่ห้องสมุดและพิพิธภัณฑ์สาธารณะหลายแห่ง ทั้งในประเทศสหรัฐอเมริกาและอังกฤษ แต่คงไม่ถูกต้องนักหากเราจะสรุปว่าสังคมไทยไร้ซึ่งคนเช่น Dr A. S. W. Rosenbach เท่าที่ผมทราบ คุณไกรสีห์ นิมมานเหมินท์ คหบดีผู้มั่งคั่งของสังคมเชียงใหม่ซึ่งล่วงลับไปแล้ว ได้เก็บสะสมวัตถุนานาชนิดไว้เป็นจำนวนมาก ก่อนเสียชีวิตลง คุณไกรสีห์ได้มอบวัตถุต่างๆ ในชุดเก็บสะสมของตนให้แก่สถาบันราชภัฏเชียงใหม่ ซึ่งได้จัดสถานที่ตั้งแสดงวัตถุเหล่านี้ให้สาธารณชนได้เข้าชม

เราคงต้องค้นคว้าและศึกษาเกี่ยวกับวัฒนธรรมเก็บสะสมในสังคมไทยอีกมาก ทั้งในด้านที่สัมพันธ์กับนักสะสมและวัตถุที่เก็บสะสม ผมเพียงหวังว่างานเขียนสั้นๆ ชิ้นนี้จะช่วยให้ผู้ที่สนใจ – และอาจมีความรู้มากกว่าผม – ได้เข้ามาร่วมกันแลกเปลี่ยนความรู้ ร่วมกันถกเถียงวิพากษ์วิจารณ์

แลกเปลี่ยนความคิดเห็น ทัศนะและมุมมองที่แตกต่างกัน เพื่อสร้างบรรยากาศของวงวิชาการด้านวัฒนธรรมเก็บสะสม

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กรมศิลปากร, *องค์เอกอุครอุปถัมภ์ มรดกช่างศิลป์ไทย*, จัดพิมพ์เนื่องในโอกาสที่คณะกรรมการอำนวยการวันอนุรักษ์มรดกไทย น้อมเกล้าฯ ถวายพระราชสมัญญา "องค์เอกอุครอุปถัมภ์มรดกช่างศิลป์ไทย", (ม.ป.ท.: กรมศิลปากร, ม.ป.ป.)

กรมศุลกากร, *ฐานข้อมูลศัพท์เทคนิคทางสิ่งทอ โครงการสนับสนุนยุทธศาสตร์กรมศุลกากร "มุ่งพัฒนาเทคนิคศุลกากรและขีดสมรรถนะ"*, ใน http://www.customs.go.th/UploadFile/Analyse/G0907001.xls

เจ้ายันฟ้าแสนหวี (นันทสิงห์ เรียบเรียง, สมปอง ไตตุมแก่น และ ฉัตรทิพย์ นาถสุภา แปล), *ประวัติศาสตร์ไทใหญ่ (พื้นที่ตอนกลาง)* (สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) และจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย) (เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ตรัสวิน (ซิลค์เวอร์มบุคส์), 2544)

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, *ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมชุมชนและชนชาติไท* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540)

ทรงพันธ์ วรรณมาศ, *การจัดระบบฐานข้อมูลแบบลวดลายที่เป็นเอกลักษณ์และสีย้อมธรรมชาติในผ้าทอพื้นบ้านภาคเหนือ เพื่อพัฒนามาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชนด้วยระบบคอมพิวเตอร์* (กรุงเทพฯ : กรมส่งเสริมอุตสาหกรรม กระทรวงอุตสาหกรรม, 2547)

ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล, แพทรีเซีย แน่นหนา, *ผ้าโบราณแห่งนครเชียงใหม่* (Chiang Mai's Textile Heritage) (เชียงใหม่: โครงการสงวนรักษาและจัดแสดงพิพิธภัณฑ์ผ้าไทยโบราณภาคเหนือ, 2533)

ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล (บรรณาธิการ), *ผ้าเอเชีย: มรดกร่วมทางวัฒนธรรม* (Textiles of Asia: A Common Heritage), สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงศึกษาธิการ ร่วมกับ สำนักงานส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (กรุเทพฯ: บริษัทอัมรินทร์พริ้งติ้งแอนด์ พับลิชชิ่ง จำกัด, 2536)

บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *30 ชาติในเชียงราย* (พระนคร: รวมสาส์น, 2496 [พิมพ์ครั้งที่4])

บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *30 ชาติในเชียงราย* (กรุงเทพฯ: ศยาม, 2547 [พิมพ์ครั้งที่2])

บุญยงค์ เกศเทศ, *วัฒนธรรมเผ่าพันธุ์มนุษย์* (อุบลราชธานี: ยงสวัสดิ์การพิมพ์, 2536)

ปณิตา สระวาสี, "นักสะสมชาวบ้านบนเส้นทางสายพิพิธภัณฑ์", ใน *พิพิธภัณฑ์บันทึก: ทบทวนบทเรียนจากการวิจัยและพัฒนาพิพิธภัณฑ์*, ศิริพร ศรีสินธุ์อุไร บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2551), หน้า 79-118

ปราโมทย์ ภักดีณรงค์, “การเมืองของสุนทรียภาพผ้าซิ่นตีนจกกับกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมแม่แจ่ม” (วิทยานิพนธ์ศิลปกรรมศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2547)

ผ้าไหม รังไหม หัตถกรรมความภูมิใจของไทย, Matichon Online, วันพุธที่ 16 กรกฎาคม 2551, ใน http://www.matichon.co.th/news_detail.php?id=41024&catid=8

พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ. ศ. ๒๕๒๕ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อักษรเจริญทัศน์, 2530 [พิมพ์ครั้งที่ 3])

มูลนิธิส่งเสริมศิลปาชีพในสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ (The Support Foundation of Her Majesty Queen Sirikit of Thailand), *งานผ้าทอ ผ้าฝ้าย ผ้าจก แพรวาและผ้าไหมมัดหมี่* (Cotton, Supplementary Weaves & Silk) (กรุงเทพฯ: ด่านสุทธาการพิมพ์, 2548 [พิมพ์ครั้งที่ 2])

ยุกติ มุกดาวิจิตร, *อ่าน ‘วัฒนธรรมชุมชน’: วาทศิลป์และการเมืองของชาติพันธุ์นิพนธ์แนววัฒนธรรมชุมชน* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ฟ้าเดียวกัน, 2548)

เรณู วิชาศิลป์, *พื้นเมืองแสนหวี ฉบับหอคำเมืองไหญ* (เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์ม 2550)

วิถี พานิชพันธ์, *สิ่งถักทอและผ้าไท* (Thai Fabrics and Textiles), เอกสารประกอบการสอนในกระบวนวิชา (เชียงใหม่: ภาควิชาศิลปะไทย คณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2545)

วิถี พานิชพันธ์, *ผ้าและสิ่งถักทอไท* (เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์ม, 2547)

สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ, *ความทรงจำในการตามเสด็จต่างประเทศทางราชการ*, เนื่องในวันเฉลิมพระชนมายุครบ ๓ รอบ ๑๒ สิงหาคม พระพุทธศักราช ๒๕๑๑ (พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, 2511)

สอ เสถบุตร, *พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ฉบับตั้งโต๊ะ* (กรุงเทพฯ: บริษัทสำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, 2544)

สายพิณ แก้วงามประเสริฐ, “ภาพลักษณ์ท้าวสุรนารีในประวัติศาสตร์ไทย”, (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2537)

สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, *ผ้าไทย* (กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2537)

สุจิตต์ วงษ์เทศ (บรรณาธิการ), *ไม่มีนางนพมาศ ไม่มีลอยกระทงสมัยสุโขทัย, ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2545 [พิมพ์ครั้งที่ 3])

สุริยา สมุทคุปติ์และพัฒนา กิติอาษา, *ผ้าอีสาน: จากมิติทางมานุษยวิทยา* (กรุงเทพฯ: ห้องปฏิบัติการทางมนุษยวิทยาของอีสาน ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2532)

สุริยา สมุทคุปติ์ พัฒนา กิติอาษาและนันทิยา พุทธะ, *ผ้าและการทอผ้าของผู้หญิงอีสาน: การวิเคราะห์และตีความหมายทางมานุษยวิทยา* (กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2537)

สุริยา สมุทคุปติ์, พัฒนา กิติอาษาและนันทิยา พุทธะ, *แม่หญิงต้องต่ำหูก: พัฒนาการของกระบวนการทอผ้าและการเปลี่ยนแปลงบทบาทของผู้หญิงในหมู่บ้านอีสานปัจจุบัน* (นครราชสีมา: สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2537)

สุริยา สมุทคุปติ์และพัฒนา กิติอาษา, *ผ้าขาวม้า ย่าม ว่าว: ความเรียงว่าด้วยร่างกาย อัตลักษณ์และพื้นที่ในวัฒนธรรมไทย* (นครราชสีมา: สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2543)

อรรถพล ปราโมทย์, “ผ้าและวิถีชีวิตชาวไทลื้อ ลวดลายที่สะท้อนภาพลักษณ์ทางชนชั้นในสังคมไทลื้อ กรณีศึกษา: ชุมชนไทลื้อ บ้านท่าฟ้าใต้ อำเภอเชียงม่วน จังหวัดพะเยา”, งานวิจัยในวิชาระเบียบวิธีวิจัยทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา, ภาคเรียนที่ 1 ปีการศึกษา 2549, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่ (เอกสารมิได้ตีพิมพ์)

อรรถพล ปราโมทย์, “โครงการศึกษาชุมชนบ้านใหม่หมอกจ๋าม ประเด็นศึกษา: ผ้าทอไทบ้านใหม่หมอกจ๋าม ชุมชนบ้านใหม่หมอกจ๋าม ตำบลท่าตอน อำเภอแม่อาย จังหวัดเชียงใหม่”, โครงการศึกษาชุมชนในวิชาชนกลุ่มน้อยในประเทศไทย, ภาคเรียนที่ 2 ปีการศึกษา 2549, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่ (เอกสารมิได้ตีพิมพ์)

อาริยา สินธุจริวัตร (บรรณาธิการ), *พระราชกระแส สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ พระราชทาน แก่ กลุ่มนักข่าวหญิง, วันพฤหัสบดีที่ ๒๘ สิงหาคม ๒๕๒๓, ในปีกึ่งทศวรรษแห่งปีสตรีสากลขององค์การสหประชาชาติ* (กรุงเทพฯ: กลุ่มนักข่าวหญิง, 2524)

ภาษาอังกฤษ

Ames, Michael M., *Museums, The Public and Anthropology: A Study in the Anthropology of Anthropology* (New Delhi: University of British Columbia Press and Concept Publishing Company, 1986)

Appadurai, Arjun, “Introduction: Commodities and the Politics of Value”, in *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, edited by Arjun Appadurai (Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [reprinted]), pp. 3-63

Batkin, Jonathan, “Tourism Is Overrated: Pueblo Pottery and the Early Curios Trade, 1880-1910”, in *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and*

Postcolonial Worlds, edited by Ruth B. Phillips and Christopher B. Steiner (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 282-297

Belk, Russell, "Collectors and Collecting", in *Handbook of Material Culture*, edited by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands and Patricia Spyer (London: SAGE Publications, 2006), pp. 534-545

Bowie, Katherine A., "Assessing the Early Observers: Cloth and the Fabric of Society in 19th-Century Northern Thai Kingdoms", *American Ethnologist* 20:1 (February 1993), 138-158

Diller, Anthony, "What Makes Central Thai a National Language?", in *National Identity and Its Defenders: Thailand, 1939-1989*, edited by Craig J. Reynolds (Clayton: Monash University, 1991), pp. 87-132

Diller, Anthony, "Tai languages: Varieties and subgroup terms" *Australian National University Thai-Yunnan Project Newsletter* no. 25 (1994):8-17

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

Firth, Raymond, "Fiction and Fact in Ethnography" in *History and Ethnicity*, edited by Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald, and Malcolm Chapman (London and New York: Routledge, 1989), pp. 48-52

Gaynor, Tim, "A lot like golf. For some in US, guns are a hobby like any other", *Bangkok Post Outlook* 26 March 2008, p. O3

Gelber, Steven M., *Hobbies: Leisure and the Culture of Work in America* (New York: Columbia University Press, 1999)

Howard, Michael C., *Textiles of the Hill Tribes of Burma* (Bangkok: White Lotus, 1999)

Howard, Michael C., *Textiles of the Highland Peoples of Burma* (Bangkok: White Lotus Press, 2005)

Howard, Michael C., and Kim Be Howard, *Textiles of the Central Highlands of Vietnam* (Bangkok: White Lotus, 2002)

Howard, Michael C., and Kim Be Howard, *Textiles of the Daic Peoples of Vietnam* (Bangkok: White Lotus, 2002)

Howard, Michael C., "Identity and Traditional and Tradition-based T'ai Textiles in Contemporary Thai Society", in *Traditional T'ai Arts in Contemporary Perspective*,

edited by Michael C. Howard, Wattana Wattanapun and Alec Gordon (Bangkok: White Lotus Press, 1998), pp. 13-45

Howard, Michael C., and Kim Be Howard, *Textiles of the Highland Peoples of Northern Vietnam: Mon-Khmer, Hmong-Mien, and Tibeto-Burman* (Bangkok: White Lotus, 2002)

Horna, Jarmila, *The Study of Leisure: An Introduction* (Toronto: Oxford University Press, 1994)

Hornby, A. S., *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 2005 [seventh edition])

Hussain, A., "Commodity fetishism", in *The New Palgrave Marxian Economics*, edited by John Eatwell, Murray Milgate and Peter Newman (London and Basingstoke: The Macmillan Press, 1990), pp. 85-85

Kanomi, Takako, *People of Myth: Textiles and Crafts of the Golden Triangle* (S.l.: Shikosha Pub., 1991)

Leach, Edmund, "Tribal Ethnography: past, present, future", in *History and Ethnicity*, edited by Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald, and Malcolm Chapman (London and New York: Routledge, 1989), pp. 34-47

LeBar, Frank M., Gerald C. Hickey, John K. Musgrave, *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia* (New Haven: Human Relations Area Files Press, 1964), Part III. Tai-Kadai, pp. 187-239

Littlefield Kasfir, Sidney, "Samburu Souvenirs: Representations of a Land in Amber", in *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, edited by Ruth B. Phillips and Christopher B. Steiner (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 67-83

Matisoff, James A., "Linguistic Diversity and Language Contact", in *Higherlanders of Thailand* (Singapore: Oxford University Press, 1986), pp. 56-86

Pearce, Susan M., *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study* (Leicester and London: Leicester University Press, 1992)

Phillips, Ruth B., "Nuns, Ladies, and the "Queen of the Huron": Appropriating the Savage in Nineteenth-Century Huron Tourist Art", in *Unpacking Culture: Art and*

Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds, edited by Ruth B. Phillips and Christopher B. Steiner (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 33-50

Prior, Nick, *Museums and Modernity: Art Galleries and the Making of Modern Culture* (Oxford and New York: Berg, 2002)

Rathke, Lisa, "Collector seeks help preserve his collection", "Rural artifacts. 1,500-piece collection", *Bangkok Post Outlook* 29 November 2007, p. O2

Rojek, Chris, *Leisure Theory: Principles and Practices* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005)

Schneider, Jane, "Cloth and Clothing", in *Handbook of Material Culture*, edited by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands and Patricia Spyer (London: SAGE Publications, 2006), pp. 203-220

Surapol Promsaka na Sakolnakorn, "Bridal bounty", *The Bangkok Post Business* 29 August 2008, p. B1

Thomas, Nicholas, "Material Culture and Colonial Power: Ethnological Collecting and the Establishment of Colonial Rule in Fiji", *Man*, New Series, 24:1 (March 1989), 41-56

Thomson, Keith S., *Treasures on Earth: Museums, Collections and Paradoxes* (London: Faber and Faber, 2002)

Tilley, Christopher, "Introduction", in *Handbook of Material Culture*, edited by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands and Patricia Spyer (London: SAGE Publications, 2006), pp. 1-6

Tirella, Joseph V., "Comic books go deluxe", "Reading. Coffee-table books", *Bangkok Post Real.Time* 7 December 2007, p. R11

van der Grijp, Paul, "Passion and Profit: The World of Amateur Traders in Philately", *Journal of Material Culture* 7:1 (2002), 23-47

van der Grijp, Paul, "Reconsidering the Smallest of Artifacts: On the Origins of Philatelic Collecting", *Material History Review* 59 (Spring 2004), 77-90

Websites

http://chankit.com/view/2007-08-06/0923-181cf14a7837125b2b09449da9e10fb1/

http://whitemedia.org/dictionary/index2.php

http://women.thaiza.com/detail_3236.html

http://www.qthaisilk.com

http://www.sakulthai.com

http://www.swu.ac.th/royal/book7/b7c3.html

http://www.thai2english.com

ชื่อบทความ มานุษยวิทยา วัฒนธรรมศึกษา และมโนทัศน์วัฒนธรรม[1]

ชื่อผู้เขียน ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี[2]

บทคัดย่อ

มานุษยวิทยานับเป็นศาสตร์ที่มักถูกหยิบยืมเอามโนทัศน์ และวิธีวิทยาในการศึกษาไปใช้โดยสาขาวิชาอื่นๆ ทั้งในและนอกสังคมศาสตร์อยู่เสมอ จนดูเสมือนเป็นเรื่องปกติ แต่การเข้ามาของวัฒนธรรมศึกษา ในกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 ในฐานะสหวิทยาการศาสตร์ในการศึกษาสังคมกลับได้สร้างความสั่นสะเทือน ปั่นป่วน ให้กับวงวิชาการ โดยเฉพาะมานุษยวิทยาในโลกตะวันตกอย่างที่ไม่เคยเป็นมาก่อน บทความชิ้นนี้ พิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษา ในฐานะโซนแห่งการประทะสัมพันธ์เชิงวิพากษ์ ที่ซึ่งคลื่นแห่งการประทะสังสรรค์ทางความคิด เป็นผลผลิตของบริบทแห่งยุคสมัยที่ซับซ้อนมากไปกว่าเพียงการเมืองระหว่างสาขาวิชา วิกฤตของมานุษยวิทยาในฐานะศาสตร์แห่งการศึกษาสังคมและวัฒนธรรม ได้เริ่มก่อตัวขึ้นมาก่อนหน้าแล้วจากการประทะกันภายในวงการมานุษยวิทยาเอง นับแต่กระแสการเคลื่อนไหวของ Writing Culture นับแต่ทศวรรษที่ 1980 เป็นต้นมา ซึ่งได้ก่อให้เกิดจุดหักเหที่สำคัญทางมโนทัศน์ วิธีวิทยา ตลอดจนแบบแผนปฏิบัติของมานุษยวิทยา อันมีผลต่อการลุกขึ้นมาวิพากษ์วิจารณ์ และทบทวนตรวจสอบตนเองขนานใหญ่ของนักมานุษยวิทยาและศาสตร์ของตน อย่างที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อน ในการทำความเข้าใจกับสัมพันธภาพที่น่ากระวนกระวายระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษา ภายใต้บริบทของวิกฤตทางมานุษยวิทยาดังกล่าว ผู้เขียนเสนอว่า หัวใจสำคัญนั้นอยู่ที่การเมืองของศาสตร์และปฏิบัติการแห่งการสร้าง “วัฒนธรรม” ซึ่งแสดงออกผ่านโจทย์ปัญหาอันเป็นที่ถกเถียงกันทั้งระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษาและระหว่างมานุษยวิทยาด้วยกันเอง อย่างน้อยใน 3 เรื่องที่สำคัญด้วยกันคือ วัฒนธรรมกับการสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียว/เสียงเดียวกัน ชาติพันธุ์นิพนธ์กับความศักดิ์สิทธิ์ของภาคสนามเวลา อำนาจกับความเป็นอื่น ข้อถกเถียงดังกล่าว เป็นที่มาของการปรับทิศทางของมานุษยวิทยาตะวันตกในทศวรรษปัจจุบัน

---

[1] บทความนำเสนอในงานประชุมมานุษยวิทยาแห่งชาติประจำปีเรื่องยกเครื่องเรื่องวัฒนธรรมศึกษา จัดโดยศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรระหว่างวันที่ 26-28 มีนาคม 2551 ผู้เขียนขอขอบคุณอ.ดร.ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล และศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร สำหรับการสนับสนุนและให้โอกาสในการเขียนงานชิ้นนี้ อ.ธีรยุทธ บุญมี สำหรับข้อแนะนำอันเป็นประโยชน์ต่อการปรับปรุงบทความ อ.ดร.พัฒนา กิติอาษา ดร. เจน เฟอร์กูสัน และดร. เออร์วิง จอห์นสัน สำหรับความเห็น ข้อคิด ตลอดจนให้หยิบยืมหนังสือหลายเล่ม ผู้เขียนขอขอบคุณมา ณ ที่นี้ แน่นอนที่ว่า ความคิดเห็นในบทความ ตลอดจนข้อผิดพลาดใดๆ ย่อมเป็นของผู้เขียนแต่เพียงผู้เดียว อนึ่ง ข้อจำกัดสำคัญของบทความชิ้นนี้คือ ผู้เขียนไม่สามารถที่จะทำการทบทวนข้อถกเถียงว่าด้วยวัฒนธรรมภายในบริบทของวงการวิชาการในสังคมไทยทั้งในและนอกสาขามานุษยวิทยาได้ ด้วยปัญหาในเรื่องเวลา ปริมาณของเนื้อหา ซึ่งขอยกยอดไปในภายภาคหน้าเมื่อโอกาสเอื้ออำนวย

[2] อาจารย์ประจำภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

> Cultural studies has brought anxiety to a number of anthropologists.
> It has also brought opportunities for creative internal remaking.
>
> (Renato Rosaldo 1994:529)

มานุษยวิทยานั้นนับเป็นศาสตร์ที่มักถูกหยิบยืมเอามโนทัศน์ และวิธีวิทยาในการศึกษาไปใช้โดยสาขาวิชาอื่นๆ ทั้งในและนอกสังคมศาสตร์อยู่เสมอ จนดูเสมือนเป็นเรื่องปกติ การผสมปนเปของแนวการเขียน (genre) ในสังคมศาสตร์ ความพร่าเลือนของพรมแดนของสาขาวิชา ตลอดจนการพาดผ่านระหว่างกันและกันของสาขาวิทยาการต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นประวัติศาสตร์ ภูมิศาสตร์ รัฐศาสตร์ ปรัชญา และมานุษยวิทยา ไม่นับว่าเป็นเรื่องแปลก หรือตกเป็นข้อกังขาหรือกังวลแต่อย่างใดนับแต่อดีตที่ผ่านมา แต่การกำเนิดขึ้นของวัฒนธรรมศึกษา ในกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 ในฐานะสหวิทยาการในการศึกษาสังคมและวัฒนธรรม กลับได้สร้างความสั่นสะเทือน ปั่นป่วน ให้กับวงวิชาการ โดยเฉพาะมานุษยวิทยาในโลกตะวันตก อย่างที่ไม่เคยเป็นมาก่อน แคทเธอรีน พาลเมอร์ (Catherine Palmer 1998) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ภายในวงการมานุษยวิทยา ได้เกิดภาวะที่เรียกว่า ความรู้สึกว่าจำเป็นต้องลุกขึ้นมาปกป้องอาณาจักรของสาขาวิชา ซึ่งดำเนินไปอย่างแข็งขันอย่างน่าแปลกใจ ในปี 1996 กลุ่มอภิปรายทางทฤษฎีมานุษยวิทยา (the Group for Debates in Anthropological Theory) แห่งมหาวิทยาลัยแมนเชสเตอร์ ได้จัดให้มีการอภิปรายทางวิชาการระหว่างนักมานุษยวิทยาและนักวัฒนธรรมศึกษาด้วยหัวข้อที่ดุเดือดเผ็ดมัน ระหว่างนักมานุษยวิทยา และนักวัฒนธรรมศึกษา เรื่อง “วัฒนธรรมศึกษาจะเป็นความตายของมานุษยวิทยา” (Cultural Studies will be the Death of Anthropology) นอกจากนี้แล้วข้อวิพากษ์ ความกังขาและกังวล ตลอดจนความสนใจใคร่รู้ที่มีต่อวัฒนธรรมศึกษาในหมู่นักมานุษยวิทยา ยังได้กลายเป็นที่มาของบทความ หนังสือ และหัวข้อเฉพาะของวารสารจำนวนมากที่ผลิตออกมาในช่วงเปลี่ยนของสหัสวรรษ[3]

ภายในวงการมานุษยวิทยา อิทธิพลของวัฒนธรรมศึกษา ยังได้ก่อให้เกิดความเห็นที่แตกต่าง ไม่ลงรอย และในบางครั้งถึงขั้นตึงเครียดในหมู่นักมานุษยวิทยาด้วยกันเอง ปฏิกิริยาที่มานุษยวิทยามีต่อวัฒนธรรมศึกษาในสองทศวรรษที่ผ่านมาดำเนินไปในทิศทางที่แตกต่างกัน นักมานุษยวิทยาบางกลุ่มตอบรับกระแสของวัฒนธรรมศึกษาด้วยท่าทีแบบที่ แฮนด์เลอร์ (Handler

[3] อาทิ “Whose Cultural Studies?” (Rosaldo 1994), “Anthropology is Dead! Long Live Anthropology! (Handler 1992), Anthropology and Cultural Studies (Nugent and Shore (1997), และ “Anthropology and Cultural Studies: Ethnography and Culture in a Postmodern World” (Peace ed., 1998).

1993) เรียกว่า นกกระจอกเทศ (ซุกหัว)อยู่ในทราย (ostrich-in- the- sand stance) กล่าวคือ เมิน เฉย ไม่สนใจใยดี เห็นเป็นเพียงกระแสแฟชั่น ที่เมื่อเลิกเห่อ ก็จะหายไปเอง นักมานุษยวิทยาบาง กลุ่ม กลับตอบรับอย่างยินดีปรีดา ทั้งที่เอิกเกริก และทั้งที่ตั้งใจฟังอย่างเงียบๆ โดยเห็นว่า ถึง เวลาแล้วที่มานุษยวิทยาจะต้องหันมาทบทวนตนเอง ทั้งในแง่จุดยืน ทฤษฎี และวิธีวิทยา ตลอดจนเรียกร้องให้หันมาเรียนรู้จากวัฒนธรรมศึกษา บ้างก็รู้สึกเหมือนถูกทอดทิ้ง ทำให้ตกอับ ทางวิชาการ หรือไม่ก็ถูกคุกคามโดยอำนาจนำประเภทใหม่ (new hegemony) (Rosaldo 1994:525) ในขณะที่อีกจำนวนไม่น้อย กลับตั้งคำถามอย่างวิพากษ์วิจารณ์ และตรวจสอบอย่าง พิกถึงขิง ถึงความชอบธรรมในข้ออ้างที่วัฒนธรรมศึกษามักใช้เมื่อกล่าวถึงความเป็นศาสตร์ของ ตนเอง ไม่ว่าจะเป็นมโนทัศน์ว่าด้วยวัฒนธรรม หรือกระบวนวิธีแบบชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา[4] ซึ่ง มานุษยวิทยาเห็นว่าเป็นเครื่องมือสำคัญ (ในการทำมาหากินทางวิชาการ)ของมานุษยวิทยาแท้ๆ

บทความชิ้นนี้ พิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษาในโลก ตะวันตก ในฐานะโซนแห่งการปะทะสังสรรค์เชิงวิพากษ์ (critically dialogical zone of contact) แม้ว่าผู้เขียนจะเห็นด้วยกับนักวิชาการหลายท่านที่เสนอว่า ความกระวนกระวายที่เกิดขึ้นในหมู่นัก มานุษยวิทยาอันเกิดจากการแผ่ขยายตัวของวัฒนธรรมศึกษาทั้งในสถาบันการศึกษาและในโลก ของวิชาการตะวันตกในไม่กี่ทศวรรษที่ผ่านมานั้น ส่วนหนึ่งจะมีที่มาจากการเมืองว่าด้วยสาขา วิทยาการ (disciplinary politics) ที่ความรู้สึกสูญเสียการผูกขาดทางมโนทัศน์ ตลอดจนความ พยายามปกป้องพื้นที่ทางวิชาการ ได้นำมาสู่ลุกขึ้นมานิยามความเป็นตัวตนของมานุษยวิทยากัน อย่างแข็งขัน แต่ผู้เขียนกลับเห็นว่า คลื่นแห่งการปะทะสังสรรค์ทางความคิดที่เกิดขึ้นระหว่าง มานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษานั้น สะท้อนให้เห็นถึงบริบทแห่งยุคสมัยที่ซับซ้อนกว่าปัญหา ระหว่างสาขาวิชา วิกฤตของมานุษยวิทยาในฐานะศาสตร์แห่งการศึกษาสังคมแห่งศตวรรษที่ 20 ได้เริ่มก่อตัวขึ้นมาก่อนหน้าแล้วจากการปะทะกันภายในวงการมานุษยวิทยาเอง นับแต่กระแสการ เคลื่อนไหวของ *Writing Culture* ของเจมส์ คลิฟฟอร์ด และจอร์จ มาร์คัส[5] นับแต่ปี 1986 เป็นต้น มา ซึ่งได้ก่อให้เกิดจุดหักเหที่สำคัญทางมโนทัศน์ วิธีวิทยา ตลอดจนแบบแผนปฏิบัติของ มานุษยวิทยา อันมีผลต่อการลุกขึ้นมาวิพากษ์วิจารณ์ และทบทวนตรวจสอบตนเองขนานใหญ่ของ

---

[4] พัฒนา กิติอาษา ตั้งข้อสังเกตว่า นักมานุษยวิทยาไทย แปลความ ethnography ว่า ชาติพันธุ์นิพนธ์ และชาติพันธุ์วรรณา โดยใช้แทนกันได้ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่า ethnography นั้นเป็นทั้งผลผลิตและกระบวนการเฉพาะในการได้มาซึ่งผลผลิต กล่าวคือ เป็นทั้งบทนิพนธ์ ของนักมานุษยวิทยา และวิธีวิทยาไปพร้อมๆกัน นักมานุษยวิทยานั้นเห็นว่าบทนิพนธ์ของตนต่างจากบทนิพนธ์ที่ ผลิตในศาสตร์แขนงอื่นตรงที่ เป็นผลผลิตที่เกิดจากวิธีวิทยาเฉพาะตัวที่รวมเอาการทำงานภาคสนามเป็นระยะเวลายาวนาน และ เทคนิควิธีการในการเข้าถึง เข้าใจ และตีความปรากฏการณ์ในภาคสนามเข้าเป็นส่วนสำคัญในการผลิตงาน ในบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนจึงขอใช้ทั้งคำว่าชาติพันธุ์วิทยาและชาติพันธุ์นิพนธ์ในการแปลความหมายของ ethnography

[5] ซึ่งรวมทั้งงานเขียนในกระแสวิพากษ์เล่มอื่นๆที่ผลิตออกมาในช่วงเดียวกัน อาทิ Anthropology as Cultural Critique (1986)

นักมานุษยวิทยาและศาสตร์ของตน อย่างที่ไม่เคยเป็นมาก่อน ซึ่งแน่นอนที่ว่า ภายในบรรยากาศดังกล่าว ย่อมเต็มไปด้วยความคิดเห็นที่ไม่ลงรอยจำนวนมาก การเข้ามาของวัฒนธรรมศึกษานั้นได้ช่วยทำให้ข้อวิพากษ์ภายในมานุษยวิทยามีความแหลมคมมากยิ่งขึ้น เพราะมีส่วนในการเข้าไปสั่นคลอนมโนทัศน์หลัก วิธีวิทยาสำคัญ ตลอดจนตำแหน่งแห่งที่ของงานทางมานุษยวิทยา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง มโนทัศน์ว่าด้วยวัฒนธรรม ธรรมเนียมปฏิบัติว่าด้วยชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา และสนามแห่งงานศึกษาทางมานุษยวิทยา ที่ถือเป็นสัญญลักษณ์ของมานุษยวิทยามานับศตวรรษ

ในการทำความเข้าใจกับสัมพันธภาพที่น่ากระวนกระวายระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษา ภายใต้บริบทของวิกฤตทางมานุษยวิทยานั้น ผู้เขียนเสนอว่า หัวใจสำคัญนั้นอยู่ที่การเมืองของศาสตร์และปฏิบัติการแห่งการสร้าง “วัฒนธรรม” ผู้เขียนใช้คำว่าการเมืองในความหมายของปฏิสัมพันธ์เชิงอำนาจ ที่ซับซ้อน ที่รวมถึงการต่อรอง ช่วงชิง ปะทะสังสรรค์ หยิบยืม วิพากษ์วิจารณ์ ตอบรับ ปฏิเสธ ที่มีต่อ “วัฒนธรรม” ในหลายระดับด้วยกัน ทั้งในเชิงมโนทัศน์ การตีความ และปฏิบัติการ ซึ่งแสดงออกผ่านโจทย์ในการถกเถียงทั้งระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษา และระหว่างมานุษยวิทยาด้วยกันเอง อย่างน้อยใน 3 เรื่องที่สำคัญด้วยกันคือ วัฒนธรรมกับการสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ชาติพันธุ์นิพนธ์กับความศักดิ์สิทธิ์ของภาคสนาม และเวลา อำนาจกับความเป็นอื่น ผู้เขียนเห็นว่า ปริมณฑลของการถกเถียงดังกล่าวเป็นที่มาของการปรับทิศทางของมานุษยวิทยาตะวันตกในทศวรรษปัจจุบัน

บทความชิ้นนี้ ใช้การวิวาทะทางวิชาการระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษา เป็นจุดเริ่มต้นในการทำความเข้าใจการเปลี่ยนผ่านทางมโนทัศน์ว่าด้วยวัฒนธรรมของมานุษยวิทยา โดยเริ่มจากการสืบสาวพัฒนาการของการก่อรูปทางมโนทัศน์วัฒนธรรมภายในแวดวงมานุษยวิทยาภายในบริบททางประวัติศาสตร์ในแต่ละยุคสมัยที่มีผลต่อการปรับเปลี่ยนมุมมอง วิธีวิทยา และการตีความวัฒนธรรม จากการเป็นหน่วยที่มีความหมายคงที่ในสังคมปิด สู่กระบวนการที่ซับซ้อน เลื่อนไหล และถูกตีความใหม่ได้ตลอดเวลา ผู้เขียนพยายามชี้ให้เห็นว่า คลื่นแห่งการปะทะทางความคิดระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษา ก่อกำเนิดขึ้นภายในกระแสธารแห่งการปรับเปลี่ยนทางความคิดของมานุษยวิทยาดังกล่าว ที่ทำให้จารีตทางความคิดและแบบแผนปฏิบัติเกี่ยวกับวัฒนธรรมได้ถูกท้าทายอย่างหนัก ซึ่งไม่เพียงแต่ทำให้วัฒนธรรมในช่วงเปลี่ยนผ่านแห่งสหัสวรรษกลายเป็นสิ่งที่ยากที่มานุษยวิทยาจะทำการผูกขาดแต่เพียงผู้เดียวอีกต่อไป หากแต่ยังได้ตั้งคำถามต่อความคุ้นชินของนักมานุษยวิทยาที่มีต่อมโนทัศน์อันเก่าแก่ของตนอีกด้วย

ข้อดีของวัฒนธรรมคือ ทุกคนสามารถมีมันได้[6]

[6]จากชื่อบทความ “The good thing about culture is everyone has it” ของมาริลิน สตราเธิร์น (Strathern 1995:)

Now everyone has a culture: only the anthropologists could doubt it.

(Sahlins 1999:xx)

วัฒนธรรม นับเป็นมโนทัศน์หลักในมานุษยวิทยา ที่มักถูกถือเป็นอาณาจักรเฉพาะของสาขาวิชา อย่างไรก็ตามในช่วงไม่กี่ทศวรรษที่ผ่านมา อาณาจักรดังกล่าว กลับต้องกลายเป็นอาณาจักรสาธารณะ เมื่อสาขาวิชาอื่นๆ ต่างก็เข้ามาหยิบยืมมโนทัศน์วัฒนธรรมไปใช้ ไม่ว่าจะเป็นสังคมวิทยา สื่อสารมวลชน และโดยเฉพาะอย่างยิ่งวัฒนธรรมศึกษา นอกจากนี้แล้ว วัฒนธรรมยังได้กลายเป็นหัวข้อที่ได้รับความสนใจและใช้กันอย่างแพร่หลายนอกวงการวิชาการ เหล่านี้ได้ทำให้การอ้างถึงความเป็นเจ้าของแนวคิดเรื่องวัฒนธรรมโดยมานุษยวิทยา กลายเป็นสิ่งที่แทบจะเป็นไปไม่ได้อีกต่อไป ดังที่นักมานุษยวิทยาอเมริกันเชื้อสายเม็กซิกัน เรเนโต โรซาลโด (Renato Rosaldo 1994:526) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า "*นักมานุษยวิทยาได้สูญเสียการผูกขาดในมโนทัศน์ว่าด้วยวัฒนธรรมไปแล้ว และในกระบวนดังกล่าว มโนทัศน์วัฒนธรรมเองก็ได้ถูกทำให้เปลี่ยนแปลงไป เป็นไปไม่ได้อีกต่อไปที่จะศึกษาวัฒนธรรมในฐานะสิ่งของ วัตถุ หรือสนามแห่งความหมายที่มีขอบเขตปิดในตัวเองที่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันและเป็นแบบเป็นแผน*"

แต่การอ่านความเห็นของโรซาลโดในปลายศตวรรษที่ 20 โดยไม่ย้อนไปดูประวัติศาสตร์ความเป็นมาของพัฒนาการว่าด้วยมโนทัศน์วัฒนธรรมในทางมานุษยวิทยาในหลายทศวรรษก่อนหน้านั้น ก็อาจทำให้เราเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยาและมโนทัศน์วัฒนธรรมในยุคต้นอย่างหยุดนิ่งจนเกินไป ตลอดจนละทิ้งประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ดังกล่าว ผู้เขียนเห็นว่า อาจจะไม่เป็นธรรมนัก หากเราจะเริ่มต้นประวัติศาสตร์ของมานุษยวิทยา และมโนทัศน์วัฒนธรรม ด้วยสมมติฐานง่ายๆเพียงว่า นักมานุษยวิทยาตะวันตกได้สร้างกรอบคิดว่าด้วยวัฒนธรรมที่แข็งกระด้าง และผูกติดกับสิ่งของ วัตถุ แบบแผนประเพณี เพียงเท่านั้น โดยละเลยบริบททางสังคมที่ซับซ้อนกว่านั้น ในงานเขียนคลาสสิกของอดัม คูเปอร์ Culture: the Anthropologists' Account (1999) คูเปอร์ได้สืบสาวให้เห็นความเปลี่ยนแปลงในมโนทัศน์ว่าด้วยวัฒนธรรมของนักมานุษยวิทยาแต่ละยุคสมัย อันเป็นผลมาจากเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ และปรัชญาความคิดที่แตกต่างกัน แน่นอนที่ว่า นักมานุษยวิทยาส่วนใหญ่ มักเริ่มปฐมบทว่าด้วยวัฒนธรรม ด้วยแนวคิดของ ไทเลอร์ (E.B. Tylor) และงานเขียนของเขา *Primitive Culture* (1871) ซึ่งนับเป็นนักมานุษยวิทยาคนแรกๆ ที่ทำการนิยามความหมายของวัฒนธรรมเอาไว้[7] โดย ไทเลอร์

[7] โครเบอร์และคลัคคอห์น (Kroeber and Kluckhon) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า หลังจากนิยามว่าด้วยวัฒนธรรมดังกล่าวของไทเลอร์ในปี 1871 แล้ว ไม่มีนักมานุษยวิทยาท่านใดลุกขึ้นมาสร้างนิยามใหม่ๆอีกเลยเป็นเวลา 32 ปี ส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากอิทธิพลของกระแส

เสนอว่า *"วัฒนธรรมหรือความศิวิไลซ์ พิจารณาในเชิงชาติพันธุ์อย่างกว้างๆแล้ว คือองค์รวมอันซับซ้อน อันได้แก่ ความรู้ ความเชื่อ ศิลปะ ศีลธรรม กฎหมาย จารีต และความสามารถตลอดจนนิสัยอื่นๆที่มนุษย์มีในฐานะที่เป็นสมาชิกของสังคม"* นิยามดังกล่าวอาจฟังดูช่างครอบจักรวาลเป็นอย่างยิ่ง มิหนำซ้ำทฤษฎีว่าด้วยวัฒนธรรมของไทเลอร์ยังผูกติดกับปรัชญาในยุค Enlightenment ที่มองวัฒนธรรมในสถานะที่มีลำดับขั้นที่แตกต่างกันในเชิงวิวัฒนาการ โดยที่ขั้นที่สูงที่สุดนั้นอยู่ที่ความเจริญก้าวหน้าของอารยธรรมที่พบในสังคมยุโรป แต่หากพิจารณาถึงความคิดของไทเลอร์อย่างเชื่อมโยงกับบริบทในยุคสมัยแล้ว เราจะเห็นได้ว่า ความคิดของไทเลอร์ไม่ได้เกิดขึ้นจากการต้องการสถาปนาความเป็นใหญ่ของ "วัฒนธรรม" ของยุโรปแต่อย่างใด ในทางตรงข้าม ความพยายามในยุคแรกของไทเลอร์นั้น เป็นไปเพื่อต้องการใช้วิทยาศาสตร์ในการพิสูจน์ให้เห็นว่า ไม่ว่าสังคมใดๆก็ตาม ไม่เพียงแต่สังคมยุโรปเท่านั้น ต่างก็มีวัฒนธรรมทั้งสิ้น เพียงแต่มีลำดับขั้นของพัฒนาการที่แตกต่างกัน

ประวัติศาสตร์ทางความคิดว่าด้วยวัฒนธรรมของนักมานุษยวิทยาในยุคต้น เป็นประวัติศาสตร์ที่ทวนกระแสการรับรู้เรื่องวัฒนธรรมของสังคมยุโรปในยุคสมัยเดียวกัน ในฝรั่งเศสนั้น วัฒนธรรมมีนัยยะถึงความศิวิไลซ์ (Civilisation) ที่ผูกโยงความหมายกับความเป็นเหตุเป็นผล เป็นสากล และเหนือสิ่งอื่นใด ความเจริญก้าวหน้า ในขณะที่ในเยอรมนี *Kultur* มีนัยถึงการเจริญเติบโต (cultivation) ของปัจเจกบุคคลในการบรรลุความสมบูรณ์ทางจิตวิญญาณ แม้ว่าความหมายของวัฒนธรรมของฝรั่งเศสและเยอรมัน จะมีนัยความหมายที่ต่างกัน แต่ทั้งสองมีความร่วมกันอยู่ประการหนึ่งคือ วัฒนธรรมนั้น เป็นสิ่งที่มีอยู่เฉพาะในหมู่ชนที่มีการศึกษา และชนชั้นสูง ดังนั้น เมื่อกล่าวว่า ไร้วัฒนธรรม จึงหมายถึง ไร้การศึกษานั่นเอง [8] สำหรับในอังกฤษแล้ว วัฒนธรรม มีรากศัพท์มาจากภาษาลาติน *colere* ซึ่งหมายถึงการอาศัย การเจริญเติบโต การปกป้อง และการยกย่องด้วยการบูชา (Williams 1976:76) ซึ่งความหมายเปลี่ยนไปจากการเติบโตโดยธรรมชาติ ไปสู่การเจริญขึ้นของความคิดและความเข้าใจของมนุษย์ในศตวรรษที่ 16 และเริ่มมีนัยยะของจิตสำนึกทางชนชั้น ที่กินความถึงพัฒนาการทางปัญญา จิตวิญญาณ สุนทรียวิสัย และวิถีชีวิตเฉพาะของกลุ่มชนชั้นนำและมีการศึกษา ในราวศตวรรษที่ 18 แม้แต่นักคิดในอังกฤษในต้นยุคทันสมัย เช่น แม็ธธิว อาร์โนลด์เอง ก็ยังมีทัศนะที่มองวัฒนธรรมที่แบ่งแยกชนชั้น ทั้งยังมีความหวาดระแวงต่อการเริ่มขยายตัวของวัฒนธรรมมวลชนอันเป็นผลมาจากการแผ่ขยายของทุน

ความคิดเรื่องสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรมของฟรานซ์ โบแอส ที่ทำให้นักมานุษยวิทยาในสังกัดดังกล่าว ไม่ได้ใส่ใจกับนิยามทางการของวัฒนธรรมมากนัก (อ้างใน Kuper 1999)

[8] กริลโล (Grillo 2003:159) ได้เล่าให้ฟังถึงความตระหนกตกใจของตนเอง ในงานภาคสนามครั้งหนึ่ง เมื่อได้ยินครูชาวฝรั่งเศสในลีออง์ส (Lyons) กล่าวถึงพวกอัฟริกันเหนือว่า "พวกนั้นเป็นพวกไม่มีวัฒนธรรม" สำหรับกริลโล ซึ่งเป็นนักมานุษยวิทยาแล้ว การกล่าวว่าใครคนใดคนหนึ่งขาดไร้วัฒนธรรม เท่ากับเป็นการปฏิเสธความเป็นมนุษย์ของคนๆนั้นทีเดียว แต่สำหรับครูฝรั่งเศสคนนั้น วัฒนธรรมสำหรับเธอหมายถึง การศึกษา ซึ่งไม่เกี่ยวกับคุณลักษณะใดๆของมนุษยชาติ ดังที่นักมานุษยวิทยานิยามกัน

นิยมอุตสาหกรรมและผลกระทบที่มีต่อวรรณกรรมความรู้อังกฤษ ซึ่งอาร์โนลด์เห็นว่าเป็นสิ่งที่ควรเรียนรู้ด้วยวิถีทางที่ถูกต้องเท่านั้น[9] มานุษยวิทยาในยุคนั้น จึงนับได้ว่าเป็นศาสตร์แรกๆที่ลุกขึ้นมานิยามวัฒนธรรมในความหมายของสามัญชน หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง เป็นการสร้างชุดความคิดสมัยใหม่เกี่ยวกับวัฒนธรรม (modern idea of culture) ที่ทุกคนมีได้อย่างเสมอภาคกัน (democratic) และไม่ได้เป็นสมบัติเฉพาะของชนชั้นสูงเท่านั้น อันเป็นนิยามที่แตกต่างไปจากความเป็นวัฒนธรรมชั้นสูง (high culture) หรือ วัฒนธรรมหลัก (dominant culture) ดังที่รับรู้กันทั่วไปในสังคมยุโรปขณะนั้น

การนิยามวัฒนธรรมในความหมายที่ต่างไปจากความศิวิไลซ์ ยังมาจากนักสังคมวิทยาเยอรมันสายการตีความ แม็กซ์ เวเบอร์ ซึ่งเห็นว่าวัฒนธรรมนั้นเป็นทุนทรัพย์ของเสี้ยวต่างๆของเหตุการณ์ในโลกที่ไม่มีที่สิ้นสุด อันเกิดจากการให้ความหมายและความสำคัญจากจุดยืนของมนุษย์ (อ้างใน Kuper 1999:35) สำหรับเวเบอร์แล้ว การแสดงออกของคุณสมบัติทางวัฒนธรรมนั้น กระทำผ่านชีวิตทางศาสนา โดยเวเบอร์เห็นว่า ความเชื่อและคุณค่า มีความจริงแท้ไม่น้อยไปกว่าพลังทางวัตถุอื่นๆ และทั้งยังสามารถที่จะเปลี่ยนธรรมชาติของความเป็นจริงทางสังคมได้ เวเบอร์ยังเห็นต่อไปอีกว่า วัฒนธรรมนั้นมีความเปราะบาง ทั้งนี้เพราะฐานหลักถูกกัดเซาะโดยความศิวิไลซ์ และโดยพลังที่ไม่อาจต้านทานได้ของวิทยาศาสตร์ ความเป็นเหตุเป็นผล ความเป็นราชการ และวัตถุนิยม แน่นอนที่ว่า หากมองในแง่ฐานคิดแล้ว ไทเลอร์ และเวเบอร์ ย่อมไม่มีอะไรร่วมกันเลยในนิยามว่าด้วยวัฒนธรรม แต่หากมองนัยยะในเชิงการเมืองแล้ว ทั้งไทเลอร์และเวเบอร์ ต่างก็ร่วมกันในแง่ที่พยายามที่จะฉีกตัวเองออกจากมุมมองแบบมนุษย์นิยมกระแสหลักในยุโรปในต้นศตวรรษที่ 20 ที่มองวัฒนธรรมในฐานะพัฒนาการทางจิตวิญญาณหรือทางปัญญาของปัจเจกบุคคล หรืออภิสิทธ์ชนเฉพาะกลุ่ม ด้วยการทำให้วัฒนธรรมกลายเป็นเรื่องของวิถีชีวิต (way of life) ของมนุษย์ปุถุชน ที่ใครๆก็มีได้ ไม่ว่าจะสังกัดชนชั้น หรือกลุ่มที่แตกต่างกันไปในสังคม

ความหมายว่าด้วยวัฒนธรรมของไทเลอร์ จัดว่าเป็นผลผลิตของมานุษยวิทยายุคคลาสสิกที่เสื่อมความนิยมลงในเวลาต่อมา นิยามที่แข็งตัว มีลักษณะเป็นวัตถุนิยม และปฏิฐานนิยมได้ถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนัก การแบ่งลำดับขั้นของวัฒนธรรมของไทเลอร์มีลักษณะกำหนดนิยม เน้นวิวัฒนาการแบบเส้นตรง และมุ่งหาแต่คุณลักษณะของวัฒนธรรม (traits) เพียงอย่างเดียว หลังยุคของไทเลอร์ วัฒนธรรมได้ถูกค้นหา และนิยามใหม่โดยนักมานุษยวิทยาจากสำนักคิดต่างๆ ไม่ว่าจะเป็น วัฒนธรรมในฐานะบุคคลิกร่วม ของรูธ เบเนดิกท์ ซึ่งเชื่อว่า วัฒนธรรมก็เป็นเช่นเดียวกับบุคคลที่มีสไตล์และบุคคลิกภาพเฉพาะ วัฒนธรรม (ที่แตกต่างจากระบบสังคม) ในฐานะ เนื้อหาและแบบแผนของระบบคุณค่า ความคิดและสัญญลักษณ์ที่มีความหมายอื่นๆ ที่หล่อหลอมพฤติกรรมของมนุษย์ ตลอดจนศิลปวิทยาการที่ผลิตโดยพฤติกรรมนั้นๆ ที่ส่งผ่านและสืบ

[9] โปรดดู Matthew Arnolds, *Culture and Anarchy* (1869)

ทอดกันมา ของโครเบอร์ และพาร์สัน วัฒนธรรม ในฐานะระบบของสัญญลักษณ์และความหมายที่แตกต่างไปจากปทัสถาน[10]ของเดวิด ชไนเดอร์ วัฒนธรรมในฐานะหน่วยในการปรับตัวต่อสิ่งแวดล้อมในหลากหลายทิศทางของจูเลียน สจ๊วต เป็นต้น

ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์อันยาวนานของมานุษยวิทยากับวัฒนธรรม ภายใต้นิยามความหมายต่างๆอันหลากหลาย จึงเป็นประวัติศาสตร์ของการพยายามแยกความหมายของวัฒนธรรม ออกจากวัฒนธรรมชั้นสูง นักมานุษยวิทยาหลายต่อหลายคน พยายามสรุปและจำแนกแยกแยะ นิยามความหมายที่มานุษยวิทยามีต่อวัฒนธรรม ในลักษณะที่ต่างๆกันไป ในปี 1952 โครเบอร์และคลักคอห์น (Alfred Kroeber and Clyde Kluckkhonh) นักมานุษยวิทยาอเมริกัน ได้ประมวลบัญชีรายการนิยามความหมายของวัฒนธรรมจากงานของนักมานุษยวิทยาออกเป็น160 นิยามความหมาย ซึ่งแยกออกตามความหมายต่างๆ และจัดหมวดหมู่เป็นความหมายตามหัวข้อ อาทิ ความหมายเชิงประวัติศาสตร์ พฤติกรรม ปทัสถาน หน้าที่ ความคิด โครงสร้าง และสัญญลักษณ์[11] วัฒนธรรมจึงเป็นทั้งสิ่งที่คนคิด คนทำและคนผลิต กริลโล (2003:159) ได้เสนอว่า ตลอดเวลาที่ผ่านมานั้น นักมานุษยวิทยาได้พยายามใช้แว่นในการมองวัฒนธรรมในสามลักษณะด้วยกันคือ (i) วัฒนธรรม ในฐานะคุณลักษณะของมนุษย์ทุกผู้ทุกนาม เช่นเดียวกับภาษา ที่ทุกคนต่างก็มี มนุษย์ทุกคนจึงต่างก็มีวัฒนธรรม (ii) วัฒนธรรมในฐานะวิถีชีวิต ที่ในแง่ชีวิตของตน และวิถีชีวิตที่มีร่วมกับผู้อื่น (iii) วัฒนธรรมในฐานะสมบัติส่วนร่วมที่สามารถเห็นได้ชัด

ความหมายอย่างกว้างๆของวัฒนธรรมดังกล่าว ดำรงอยู่มาจนกระทั่งกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 ก่อนจะถูกตั้งคำถามและวิพากษ์วิจารณ์อย่างแข็งขันจากนักมานุษยวิทยา ที่เติบโตขึ้นภายใต้บริบทที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างมากของสังคมและการเมือง ในช่วงรอยต่อของคริสต์ทศวรรษที่ 60 การปรับเปลี่ยนกระบวนทัศน์ในการพิจารณาความหมายของวัฒนธรรมเป็นไปอย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแวดวงนักศึกษาและนักวิชาการอเมริกัน การเคลื่อนไหวของหนุ่มสาวปัญญาชนเพื่อต่อต้านสงคราม การแพร่หลายของทฤษฎีมาร์กซิสม์ ตลอดจนกระแสการวิพากษ์วิจารณ์บทบาทของสหรัฐอเมริกาในฐานะจักรวรรดินิยมใหม่ เหล่านี้ล้วนมีอิทธิพลต่อการ

---

[10] ชไนเดอร์ เสนอว่า วัฒนธรรมนั้น ต่างกันโดยสิ้นเชิงจากปทัสถาน ตรงที่ ปทัสถานนั้นถูกสร้างขึ้นเพื่อเป็นแบบแผนสำหรับการกระทำ แต่วัฒนธรรม เป็นที่บรรจุของนิยาม หลักการ ข้อเสนอ ข้อสันนิษฐาน และการรับรู้เกี่ยวกับธรรมชาติของจักรวาลและที่ทางของมนุษย์ในจักรวาล (อ้างใน Kuper 1999)

[11] ความหมายอันหลากหลายที่ใช้กันในหมู่นักมานุษยวิทยา มาจากจุดเน้นที่ต่างกัน เช่น บ้างก็มองวัฒนธรรมจากมุมประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมจึงถูกนิยามว่าคือ มรดกทางสังคม ประเพณี บ้างก็เน้นพฤติกรรม วัฒนธรรมจึงหมายถึงสิ่งที่มีร่วมกันเป็นวิถีชีวิต บ้างก็เน้นปทัสถาน วัฒนธรรมจึงเป็นความคิด ระบบคุณค่า กฎทางสังคม บ้างก็เน้นทางหน้าที่ วัฒนธรรมจึงถูกนิยามว่าเป็นกระบวนการปรับตัวให้เข้ากับสิ่งแวดล้อม ส่วนผู้ที่สนใจด้านความคิด ก็จะเน้นด้านความคิด ระบบสัญญลักษณ์ของวัฒนธรรม เป็นต้น

ปรับขบวนของมานุษยวิทยาในอเมริกาในยุคนั้นทั้งสิ้น ดังที่เชอรี ออร์ทเนอร์ นักมานุษยวิทยารุ่นบุกเบิกของยุค 60 เปรียบเทียบให้ฟังว่า

> มานุษยวิทยาในยุค 1970 นั้นผูกตัวเองกับเหตุการณ์ในโลกอย่างแจ่มชัดและโปร่งใสกว่าในยุคก่อนหน้านั้น....ขบวนการทางสังคมหัวก้าวหน้าเกิดขึ้นอย่างกว้างขวาง เริ่มจากวัฒนธรรมต่อต้าน ตามมาด้วยการเคลื่อนไหวต่อต้านสงคราม และจากนั้นไม่นานก็เป็น ขบวนการผู้หญิง ขบวนการเหล่านี้ไม่เพียงสร้างผลสะเทือนต่อโลกวิชาการ แต่ยังเป็นขบวนการที่เกิดขึ้นภายใน (โลกวิชาการนั้นเอง) อีกด้วย *ทุกๆอย่าง*ที่เคยเป็นส่วนประกอบของลำดับขั้นที่ดำรงอยู่ต่างก็ถูกตั้งคำถามและวิพากษ์วิจารณ์
>
> (Sherry Ortner อ้างใน Kuper 1999:203)

กลุ่มสนทนามาร์กซิสต์ต่างๆ พร้อมทั้งคำถามมากมายได้ผุดขึ้นเป็นดอกเห็ดภายในแวดวงนักมานุษยวิทยาอเมริกัน ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการทำงานมานุษยวิทยาอย่างมีสำนึกรับผิดชอบมากกว่าที่จะแยกตัวออกมาเป็นเพียงนักสังเกตการณ์อยู่ห่างๆ ตลอดจนคำถามว่าด้วยการครอบงำและต่อต้าน หรือการที่ประชาชนก็สามารถสร้างประวัติศาสตร์ของตนเองได้ เป็นต้น (Rosaldo 1989: 37) คำถามถึงความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยาและอาณานิคมนิยม ได้กลายเป็นข้อกังขาพอๆกับข้อสงสัยในทฤษฎีและแนวคิดทางมานุษยวิทยา ความพยายามที่จะปลดปล่อยตนเองออกจากสมมติฐานทางแนวคิดที่เต็มไปด้วยความโน้มเอียงของวัฒนธรรมชนชั้นกลางตะวันตก ได้กลายเป็นที่มาของการเปิดพรมแดนในการศึกษาในหัวข้อใหม่ๆ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเชื้อชาติ ชนชั้น เพศวิถี ตลอดจนกลุ่มที่ถูกเบียดขับอื่นๆ แน่นอนที่ว่า มโนทัศน์ว่าด้วยวัฒนธรรม ได้กลายเป็นหัวข้อที่ถูกตั้งคำถามไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากัน ดังที่โรซาลโด ได้ตั้งข้อสังเกตว่า *"มโนทัศน์ที่ถ่ายทอดกันมา ว่าด้วยวัฒนธรรม ในฐานะที่เป็นสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงและสอดคล้องต้องกันอยู่ตลอดเวลา ไม่เพียงเป็นสิ่งที่เข้าใจกันมาผิดเท่านั้น หากยังเป็นสิ่งที่ไม่เข้าเรื่องอีกด้วย (ทั้งนี้เป็นการใช้คำสำคัญของยุคสมัย)*" (Rosaldo อ้างแล้ว หน้า 36) ซูซาน ไรท์ (Susan Wright 1998) เรียกวัฒนธรรมในยุคดังกล่าวว่า เป็นวัฒนธรรมในความหมายเก่า ทั้งนี้ มุมมองที่ว่าผู้คนมี "วัฒนธรรม" นั้นได้ถูกมองเชื่อมโยงกับการแผ่ขยายอำนาจของรัฐอาณานิคมตะวันตก โดยที่ความคิดที่ว่าวัฒนธรรมนั้นเป็นสิ่งที่มีขอบเขตที่แน่นอนตายตัว ได้กลายเป็นสิ่งที่เอื้ออำนวยต่อการแทรกแซงของรัฐอาณานิคมตะวันตกให้ดำเนินไปได้อย่างชอบธรรมและมีประสิทธิภาพ ทั้งนี้ด้วยการใช้มาตรวัด จัดประเภท อธิบาย สร้างภาพตัวแทน หรือกล่าวอย่างสั้นๆคือ การใช้เทคโนโลยีในการสร้างความรู้ว่าด้วยความเป็นอื่น และโดยที่วัตถุแห่งความรู้ดังกล่าว ได้กลายเป็นที่มาของ

อำนาจและการควบคุมในรูปแบบใหม่ (Asad 1973, Said 1978) แน่นอนที่ว่า กระแสการวิพากษ์วิจารณ์ดังกล่าว ได้กลายเป็นที่มาของการเปลี่ยนผ่านในวิธีคิดของนักมานุษยวิทยาที่มีต่อมโนทัศน์วัฒนธรรมในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 อันเป็นจุดเริ่มต้นแห่งศักราชใหม่ทางความคิดของมานุษยวิทยาในโลกตะวันตก

วัฒนธรรมในฐานะสิ่งประดิษฐ์ การสร้างความหมาย และตัวบท

We have met the unreliable narrator…and he is us.

(Clifford Geertz อ้างใน Roth 1989:555)

นับตั้งแต่ปลายคริสต์ทศวรรษที่ 70 เป็นต้นมา การพิจารณาวัฒนธรรมอย่างวิพากษ์วิจารณ์โดยเฉพาะอย่างยิ่งในหมู่นักมานุษยวิทยาอเมริกันได้ก่อกระแสอย่างเข้มข้นขึ้นเป็นลำดับ อาจกล่าวได้ว่า วัฒนธรรมได้กลายเป็นมโนทัศน์ที่สร้างความท้าทายต่อนักมานุษยวิทยามากยิ่งกว่ามโนทัศน์อื่นใดที่ผ่านมา ส่วนหนึ่งเป็นเพราะลักษณะสองด้านของวัฒนธรรม ที่เป็นทั้งสำนวนและวิถีชีวิตท้องถิ่น (ดังนั้นจึงเป็นวัตถุของการศึกษาของนักมานุษยวิทยา) และเป็นทั้งมโนทัศน์ในการวิเคราะห์ไปพร้อมๆกัน ในขณะที่นักมานุษยวิทยาในยุคก่อน มักไม่ได้สนใจในความแตกต่างหรือกระทั่งความสัมพันธ์ระหว่างลักษณะทั้งสองด้านนี้ของวัฒนธรรม หรือบ่อยครั้งก็ทึกทักเอาว่าทั้งสองเป็นสิ่งเดียวกัน นักมานุษยวิทยาในยุคหลังกลับตั้งคำถามอย่างไม่ลดละถึงข้อทึกทักดังกล่าว

ใน *The Invention of Culture* อันเป็นงานเขียนที่สั่นสะเทือนวงการมานุษยวิทยาในยุคแรกๆของรอย แวกเนอร์ (Roy Wagner 1975) ความเป็นวัตถุวิสัยของวัฒนธรรม ได้กลายเป็นโจทย์สำคัญที่ถูกตั้งคำถาม โดยแวกเนอร์เสนอว่า นักมานุษยวิทยานั้นประดิษฐ์สิ่งที่เรียกว่าวัฒนธรรมที่เขาเชื่อว่าตนเองกำลังศึกษาขึ้นมา ในท่ามกลางกระบวนการสังเกตการณ์และเรียนรู้สังคมนั้นๆ และในท่ามกลางการกระทำการประดิษฐ์วัฒนธรรมของผู้อื่น นักมานุษยวิทยาก็ประดิษฐ์วัฒนธรรมของตนเองไปพร้อมๆกันด้วย ข้อเสนอว่าด้วยการประดิษฐ์วัฒนธรรมของแวกเนอร์อาจจัดได้ว่าเป็นงานเขียนเชิงสะท้อนย้อนคิด (reflexivity) หรือวิพากษ์ตนเองชิ้นแรกๆ ที่ทำผ่านการเปรียบเทียบสังคมเมืองในโลกตะวันตก และสังคมของชาวดารีบีในปาปัวนิวกีนีเพื่อตรวจสอบวิธีคิดของนักมานุษยวิทยา แวกเนอร์ได้ตั้งคำถามต่อนักมานุษยวิทยานิเวศ (ecological anthropologists) ที่ทรงอิทธิพลทางความคิดอยู่ในขณะนั้นถึงอคติทางชาติพันธุ์ในทางอุดมการณ์ในการใช้ความเป็นจริงของสังคมตนเองเป็นตัวตั้งในการประดิษฐ์วัฒนธรรมของชนพื้นเมือง ทั้งนี้ ไม่ว่าจะรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม นักมานุษยวิทยาได้ใช้มาตรฐานของความสร้างสรรค์

ของวัฒนธรรมตนเอง เป็นมาตรวัดเมื่อทำการเปรียบเทียบ (หรือประดิษฐ์)สิ่งที่นักมานุษยวิทยาเรียกว่าวัฒนธรรมของชนพื้นเมือง (การกระทำ ความคิด สถาบัน ฯลฯ)ขึ้นอยู่ตลอดเวลา อันเป็นกระบวนการที่แวกเนอร์เห็นว่าเป็นการเปลี่ยนวัฒนธรรมของผู้อื่นให้กลายเป็นวัตถุผ่านความเป็นจริงของเราเอง ด้วยการ "*เปลี่ยนความสร้างสรรค์ของชนพื้นเมือง ให้กลายเป็นสิ่งที่เป็นไปตามอำเภอใจ (ของนักมานุษยวิทยา) ที่น่าตั้งคำถาม (และ) เป็นเพียงการเล่นคำเชิงสัญลักษณ์เท่านั้น*" (อ้างแล้ว หน้า144) ข้อเสนอว่าด้วยวัฒนธรรมในฐานะสิ่งประดิษฐ์ของแวกเนอร์ ได้ถูกนักมานุษยวิทยาจำนวนไม่น้อยในยุคนั้นเห็นว่าสุดขั้วเกินไป และได้ก่อให้เกิดกระแสการถกเถียงที่สร้างปฏิกิริยาทั้งตอบรับและปฏิเสธอย่างกว้างขวางเป็นอย่างยิ่ง แต่กระนั้นก็ตาม ข้อเสนอของแวกเนอร์ ก็ได้เป็นจุดเริ่มต้นในการกระตุ้นเตือนให้นักมานุษยวิทยาหันมาตระหนักถึงความโน้มเอียงของตนเองที่เจือปนไปด้วยวิธีคิดในการมองวัฒนธรรมแบบตะวันตก แน่นอนที่ว่าชนพื้นเมืองที่นักมานุษยวิทยาศึกษาย่อมไม่ได้สร้างชุดความคิดรวบยอด (conceptualization) ต่อวิถีการดำเนินชีวิตในแบบที่นักมานุษยวิทยาคิด ทั้งยังไม่มีทางที่จะทำการเปลี่ยนวัฒนธรรมของตนให้กลายเป็นวัตถุแห่งการศึกษาเช่นเดียวกับนักมานุษยวิทยา แต่สิ่งต่างๆเหล่านี้ได้เปลี่ยนแปลงไปเมื่อได้มาพบกับนักมานุษยวิทยา งานศึกษาของแวกเนอร์และวิธีคิดในการวิพากษ์ตนเอง แม้จะเป็นสิ่งที่นักมานุษยวิทยาที่ยังคงยึดในความเป็นกลางของแนวการศึกษาแบบวิทยาศาสตร์ในยุคนั้นต่างก็รับกันได้อย่างยากเย็น แต่กลับมีคุณูปการต่องานวิพากษ์วัฒนธรรมในเวลาต่อมา

ทศวรรษที่ 1970 ยังเป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญของมานุษยวิทยาในการศึกษาวัฒนธรรม เมื่อมานุษยวิทยาสายการตีความ โดยเฉพาะที่นำโดยคลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์[12] ได้กลายเป็นกระแสที่มีอิทธิพลต่อหมู่นักคิดยุคใหม่ และทำให้วัฒนธรรมกลายเป็นกระบวนการของการสร้างความหมาย ที่มีนัยซ่อนอยู่ในสัญญลักษณ์ เกียร์ตซ์ได้เข้ามาพร้อมกับความคิดเรื่องการทะลายพรมแดนของสาขาวิชา การให้ความสำคัญกับการเขียน และทฤษฎีทางด้านวรรณกรรมศึกษา (literary theories) พร้อมกับนำเสนอมุมมองเกี่ยวกับวัฒนธรรมที่แตกต่างไปจากเดิม ในข้ออรรถาธิบายที่ถูกอ้างอิงบ่อยที่สุดอันหนึ่ง เกียร์ตซ์เสนอว่า "*มโนทัศน์ว่าด้วยวัฒนธรรมที่ข้าพเจ้าใช้นั้น... มีฐานะเป็นสัญญวิทยา (ข้าพเจ้า)เชื่อเช่นเดียวกับแม็กซ์ เวเบอร์ที่ว่า มนุษย์นั้นเป็นสัตว์ที่ถูกแขวนไว้ในข่ายใยแห่งความหมายที่เขาเป็นผู้ถักทอมันขึ้นมาเอง ข้าพเจ้าถือเอาวัฒนธรรมเป็นข่ายใยเหล่านั้น และการวิเคราะห์วัฒนธรรมจะต้องไม่ใช่การทดลองทางวิทยาศาสตร์เพื่อค้นหา*

---

[12] แม้ว่าคุณูปการของเกียร์ตซ์ต่อมานุษยวิทยาจะเป็นที่ยอมรับกันอย่างกว้างขวาง แต่การเปลี่ยนวิธีคิดในการมองวัฒนธรรมอย่างเฉียบพลันของเกียร์ตซ์ ก็ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์จากหลากหลายนักคิด แม้กระทั่งสายที่ได้รับอิทธิพลจากเกียร์ตซ์เอง เชอรี ออร์ทเนอร์ ได้กล่าวถึงความพิเศษนี้ว่า งานของเกียร์ตซ์ "ถูกโจมตีจากสายปฏิฐานนิยม โดยเห็นว่ามีลักษณะตีความมากเกินไป จากนักคิดสายวิพากษ์ โดยเห็นว่ามีความเป็นกลางทางการเมืองและจริยธรรมมากเกินไป และทั้งจากสายการตีความเอง ที่เห็นว่าเกียร์ตซ์ให้ความสำคัญกับเรื่องวัฒนธรรมมากเกินไป กล่าวได้ว่าเกียร์ตซ์ได้รับข้อวิจารณ์จากทั่วทุกหมู่เหล่าเลยก็ว่าได้" (Ortner 1997:2)

กฎเกณฑ์ แต่เป็นการตีความเพื่อค้นหาความหมาย[13]" (Geertz 1973:4-5) การพิจารณาวัฒนธรรมในความหมายดังกล่าวของเกียร์ตซ์ มีความสำคัญอย่างน้อยสามประการด้วยกัน คือ ประการแรก วัฒนธรรม (web of significance) เป็นสิ่งที่ถูกสร้าง (created) และถูกสร้างขึ้นใหม่ (recreated) อยู่ตลอดเวลาผ่านปฏิสัมพันธ์ทางสังคม มากกว่าที่จะเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดมาจากข้อเท็จจริงทางสังคม (social fact) ดังที่เดอร์ไคม์เสนอไว้ หรือจากโครงสร้างส่วนบนดังที่นักมาร์กซิสต์เชื่อกัน ประการที่สอง ในฐานะที่เป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง วัฒนธรรมไม่ได้มีอำนาจในการกำหนด หรือเป็นสิ่งอ้างอิงที่จริงแท้อย่างเป็นวัตถุวิสัย เช่นดังกฎเกณฑ์ต่างๆ และ ประการที่สาม มนุษย์นั้นรับรู้ความหมาย หรือผนวกความหมายเข้ากับพฤติกรรมทางสังคมผ่านการแสดงออก ในแง่นี้ พฤติกรรมจึงไม่ใช่เป็นสิ่งที่บรรจุไว้ด้วยความหมาย หากแต่วัฒนธรรมมีความหมายขึ้นมาได้จากการตีความ เกียร์ตซ์เห็นว่า คนเราทำความเข้าใจในสิ่งที่ตนเองสังเกตเห็น โดยที่ความเข้าใจนั้นเป็นของเรา ที่อาจสอดคล้องหรือไม่ก็ได้กับสิ่งที่สังคมตั้งใจให้เป็น เราเข้าใจในพฤติกรรมที่เกิดขึ้นรอบๆตัวเราและที่เราเป็นส่วนหนึ่งของพฤติกรรมนั้น เราทั้งสร้าง ไปพร้อมๆกับตีความพฤติกรรมเหล่านั้น (Cohen 1985:17)

การวิเคราะห์วัฒนธรรม สำหรับเกียร์ตซ์แล้ว จึงเปรียบได้กับวรรณกรรมวิพากษ์เมื่อวิเคราะห์ตัวบท โดยเป็นการมองหาโครงสร้างของนัยความหมายต่างๆ และทำความเข้าใจลักษณะและความหมายทางสังคม เกียร์ตซ์เห็นว่า การทำงานทางชาติพันธุ์ศึกษาก็เหมือนกับการอ่านต้นฉบับ หรือการสร้างการอ่านต้นฉบับอย่างหนึ่ง ที่ต้องถอดรหัสความหมายจากการกระทำ แนวทางในสายการตีความ (hermeneutical approach) ของเกียร์ตซ์ ไม่เพียงแต่เปลี่ยนมุมองในการเข้าใจวัฒนธรรมเท่านั้น หากแต่ยังเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญในการพิจารณาตำแหน่งแห่งที่และอำนาจทางการ (authority) ของนักมานุษยวิทยาอีกด้วย ในยุคต้นนั้น นักมานุษยวิทยาเช่น ไทเล่อร์ เฟรเซอร์ หรือกระทั่ง มอส ต่างทำงานภาคสนาม เก็บข้อมูล ที่เชื่อว่าเป็นกระจกที่โปร่งใสและสะท้อนความคิดและทฤษฎีของตน งานของมาลินอฟสกี้ ได้เพิ่มความน่าเชื่อถือของนักมานุษยวิทยาขึ้นไปอีก ด้วยการสร้างความชำนาญการในการทำงานภาคสนามให้กับนักมานุษยวิทยา นักมานุษยวิทยาจึงมีทั้งอำนาจหรือข้ออ้างถึงอำนาจในศาสตร์ของการศึกษา

---

[13] เกียร์ตซ์ใช้การอธิบายดังกล่าวในการวิเคราะห์เหตุการณ์ปล้นแกะในโมร็อคโค โดยมีเป้าหมายในการตีความการสร้างความหมายของตัวละครสามคน กล่าวคือ พ่อค้าชาวยิว ชายชนเผ่าเบอร์เบอร์ และเจ้าหน้าที่อาณานิคมฝรั่งเศส โดยทั้งสามตัวละครต่างก็ตีความเหตุการณ์ภายใต้กรอบทางวัฒนธรรมของตนเอง ไม่ว่าจะเป็นการค้า การปกป้องเกียรติและศักดิ์ศรี และการสถาปนาอำนาจครอบงำ ทั้งสามคนต่างก็อยู่ภายในความสัมพันธ์ทางอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกันและมีความสามารถส่วนตัวที่ต่างกันในการบังคับใช้ความหมายของตนเองในการอธิบายเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น เกียร์ตซ์ใช้แนวคิดเรื่องวัฒนธรรมของเขาในการอธิบายปฏิสัมพันธ์ของการตีความที่แตกต่างกันในลำดับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น วัฒนธรรมในความหมายของเกียร์ตซ์จึงไม่ใช่ วัฒนธรรมหนึ่งๆที่ดำรงอยู่อย่างเป็นเอกเทศ หรือเกิดขึ้นภายในข่ายที่สามตัวละครดำรงอยู่อย่างเป็นอิสระจากกัน ในทางตรงข้าม ข่ายใยวัฒนธรรมเหล่านี้ดำรงอยู่ภายใต้ปฏิสัมพันธ์ การแสดงออก และการตีความที่ผู้คนมีต่อกันและกัน

วัฒนธรรมทั้งในทางทฤษฎี และวิธีวิทยา ด้วยบทบาทของผู้ที่ทำการอรรถาธิบายข้อเท็จจริงของสังคม การเปลี่ยนวัฒนธรรมให้กลายเป็นตัวบทของเกียร์ตซ์ ไม่เพียงแต่เปลี่ยนบทบาทของนักมานุษยวิทยา จากผู้ทำหน้าที่ในการ “อธิบาย” วัฒนธรรม มาเป็นผู้ทำหน้าที่ในการ “แปล” หรือ “ตีความ”วัฒนธรรม ภายในกระบวนการของการประดิษฐ์สร้างความหมายที่มีลักษณะสร้างสรรค์และสุนทรีย์เท่านั้น แต่ยังเปิดให้เห็นด้านที่เป็นอัตวิสัย (subjective) ของการตีความนั้นๆอีกด้วย

อิทธิพลของวิธีคิดสายตีความ การรื้อถอนตัวบท ที่ได้รับอานิสงส์จากวรรณกรรมวิพากษ์ตลอดจนการสะท้อนย้อนคิด ได้กลายเป็นฐานทางความคิดที่สำคัญต่อกระแสการเคลื่อนไหวภายในวงการมานุษยวิทยาในยุคต่อมา ที่วัฒนธรรมถูกมองว่าไม่ได้เป็นหน่วยที่สมบูรณ์ในตัว (self-contained entity) มีขอบเขต และเส้นแบ่งที่ชัดเจน แน่นอนตายตัวและไม่เปลี่ยนแปลงอีกต่อไป

การเขียน การวิพากษ์ และวัฒนธรรมอันเลื่อนไหล

> Practices of displacement might emerge as *constitutive* of cultural meanings rather than as their simple transfer or extension.
>
> (James Clifford 1997:3)

สำหรับวงการมานุษยวิทยา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสหรัฐอเมริกาแล้ว อาจกล่าวได้ว่าการเคลื่อนไหวของ *Writing Culture*[14] ได้กลายเป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญต่อมานุษยวิทยา[15]นับแต่

---

[14] จากหนังสือที่สร้างผลสะเทือนอย่างใหญ่หลวงต่อวงการมานุษยวิทยาสองเล่มคือ *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* และ *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* ทั้งสองเล่มตีพิมพ์ในปีเดียวกัน คือ 1986 โดยที่เล่มแรกมีเจมส์ คลิฟฟอร์ด และจอร์จ มาคัส เป็นบรรณาธิการ ส่วนเล่มที่สองเขียนโดย จอร์จ มาร์คัส และไมเคิล ฟิชเชอร์ เล่มแรกเป็นหนังสือที่คูเปอร์ (Kuper 1999) ขนานนามว่า เป็นทั้งแถลงการณ์ (manifesto) และรวมบทความจากการประชุม ซึ่งเขียนโดยนักมานุษยวิทยาและนักทฤษฎีวรรณกรรมศึกษา 11 คน ทั้งหมดเป็นคนในรุ่นเดียวกัน ที่เติบโตมาในยุค 1970 หลายคนเป็นเพื่อนร่วมเรียนในภาควิชาความสัมพันธ์ทางสังคม ของมหาวิทยาลัยฮาวาร์ด และทั้งหมดเป็นผู้ชาย สัมมนาวงปิดในซานตาเฟ (Santa Fe) โดยนักคิดเหล่านี้ ได้กลายเป็น landmark ของมานุษยวิทยาหลังสมัยใหม่ และก่อให้เกิดหนังสือและบทความที่ทั้งได้รับอิทธิพลจาก *Writing Culture* และทั้งตอบโต้ต่อหนังสือดังกล่าวจำนวนมหาศาล อาทิ *After Writing Culture (1997, Allison James, Jenny Hockey, and Andrew Dawson ,eds.). Women Writing Culture (1995, Ruth Behar, and Deborah A. Gordon. eds,) และ Rereading Anthropology* อันเป็นรวมบทความที่ตีพิมพ์ใน *Cultural Anthropology* ระหว่างปี 1986-1991 ที่มีจอร์จ มาร์คัส เป็นบรรณาธิการ เป็นต้น

[15] อย่างไรก็ตาม การตอบรับต่อกระแส *Writing Culture* นั้นค่อนข้างหลากหลาย ในอังกฤษ กริมชอว์และฮาร์ท (Grimshaw and Hart 1995) เห็นว่า มานุษยวิทยาอังกฤษมีปฏิกิริยาที่น่าจะเรียกได้ว่าเป็นลบมากกว่าบวก โดยเห็นว่า *Writing Culture* เป็นสัญญลักษณ์ของการท้าทายชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาแบบวิทยาศาสตร์ โดยสำนักวรรณกรรมศึกษา กริมชอว์และฮาร์ทชี้ว่า อาจไม่ถูกต้องนักหากจะให้น้ำหนักกับอิทธิพลของ *Writing Culture* จนเกินเลยไป แต่ทั้งนี้ก็ยอมรับว่า งานเขียนชิ้นนี้ได้ก่อให้เกิดคำถามและข้อวิพากษ์ระหว่างวิทยาศาสตร์และวรรณกรรมภายในมานุษยวิทยาสมัยใหม่อย่างที่ไม่เคยเป็นมาก่อน

ทศวรรษที่ 1980 เป็นต้นมา ทั้ง *Writing Culture* และ *Anthropology as Cultural Critique* ต่างก็ชี้ให้เห็นถึงวิกฤตที่สำคัญในทางมานุษยวิทยา ในเรื่องที่เกี่ยวกับการสร้างความเป็นตัวแทน (representation) ผ่านตัวบทที่นักมานุษยวิทยาเรียกว่า ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา (ethnography) วิกฤตดังกล่าวมีที่มาทั้งจากการอ้างอิงความจริงอันสมบูรณ์ผ่านความรู้ที่เชื่อว่าเป็นกลาง มีลักษณะวัตถุวิสัย และด้วยวิธีการเข้าถึงความรู้แบบวิทยาศาสตร์ และทั้งจากจริยศาสตร์ว่าด้วยอำนาจที่มาจากการเขียน ในบทนำของ *Writing Culture* คลิฟฟอร์ด เสนอว่า ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา นั้น เป็นงานในเชิงวรรณกรรม และด้วยความเป็นงานวรรณกรรม จึงทั้งยาก เต็มไปด้วยข้อจำกัด และทั้งบิดเบือนด้วยการอ้างอิงแบบภววิสัย วัฒนธรรมที่ถูกสร้างขึ้นมาที่พบในงานชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา จึงไม่ใช่การถ่ายทอดสัจจะความจริง งานชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาแบบวัตถุวิสัยบริสุทธิ์จึงเป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้ ทั้งนี้เพราะชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาถูกกำหนดโดยบริบท สำนวนโวหาร และสถาบันต่างๆที่กำกับแนวการเขียน ตลอดจนการเมือง สถานการณ์ประวัติศาสตร์ที่แวดล้อมตัวบทที่ถูกเขียนขึ้น นอกจากนี้ วัฒนธรรมในฐานะพหูพจน์ ยังประกอบไปด้วยเสียงหลากหลายเสียง แต่ชาติพันธุ์นิพนธ์สามารถที่จะแสดงให้เห็นเสียงต่างๆได้ไม่มากนัก และส่วนใหญ่ก็มักดำเนินเรื่องด้วยเสียงเพียงเสียงเดียว ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาจึงเป็นภาพตัวแทนของวัฒนธรรมเพียงบางส่วนเท่านั้น สิ่งที่สำคัญยิ่งไปกว่านี้คือ วัฒนธรรมนั้นเปลี่ยนแปลงและเกิดขึ้นใหม่อยู่ตลอดเวลา แต่ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยานั้น เมื่อถูกเขียนขึ้นแล้ว ก็ตรึงอยู่ ณ เวลานั้น ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาจึงมิอาจที่จะเสนอภาพของวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่จริงได้ (และคงไม่มีวันที่จะทำเช่นนั้นได้) หากเป็นเช่นนั้นแล้ว ชาติพันธุ์นิพนธ์ย่อมไม่ต่างอะไรไปจากนิยาย ที่นักมานุษยวิทยาได้แต่งขึ้น ที่ซึ่งอำนาจของผู้เขียน (authorship) ในฐานะนักมานุษยวิทยาได้ปิดบังซ่อนเร้นความจริงดังกล่าวไว้เท่านั้นเอง อิทธิพลของวรรณกรรมศึกษาที่มีต่อบทวิพากษ์งานเขียนของนักมานุษยวิทยา ถูกถือเป็นมรดกทางความคิดที่สืบเนื่องมาจากการบุกเบิกของคลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ ปรมาจารย์ที่กลุ่มนักคิดในสาย *Writing Culture* ให้ความนับถือและยกย่อง *Writing Culture* ได้สานต่อและผลักดันการวิเคราะห์ตัวบทในมิติที่ไปไกลกว่าเกียร์ตซ์[16] โดยเปิดเผยด้านที่เป็นความสัมพันธ์ทางอำนาจที่ไม่เท่ากันระหว่างผู้เขียนและผู้ถูกเขียน ที่ไม่ได้เพียงเกิดขึ้นผ่านการสร้างภาพตัวแทนเพียงอย่างเดียวเท่านั้น หากแต่ยังกระทำผ่านการแปลวัฒนธรรมที่ซึ่ง

[16] แม้ว่ามานุษยวิทยาสายตีความจะช่วยเปิดมุมมองในการพิจารณาวัฒนธรรมในฐานะกลุ่มของตัวบทต่างๆ ตลอดจนสำนวนโวหารในการเรียงร้อยภาพตัวแทนทั้งหลาย ซึ่งช่วยลดทอนความคุ้นเคยและเปิดเผยอำนาจของการเขียนออกมา เจมส์ คลิฟฟอร์ด (Clifford 1988:41) กลับเห็นว่า บทบาทเพียงเท่านี้ยังไม่เพียงพอ สำหรับคลิฟฟอร์ดแล้ว นักมานุษยวิทยาต้องทำมากกว่าเพียงตีความ แต่ต้องทำหน้าที่ในการสนทนา (dialogue) และสร้างพื้นที่ให้กับเสียงต่างๆได้ปรากฏออกมาอย่างหลากหลายโดยไม่จำเป็นต้องไปในทางเดียวกันอีกด้วย (polyphony)

กระบวนการเลือก คัดสรร กดทับ และครอบงำดำเนินไปภายใต้อำนาจของภาษา[17] (Asad ในเล่มเดียวกัน) ในแง่นี้ ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาจึงไม่ใช่ทั้งกระบวนการและผลผลิตของการแปลวัฒนธรรมอย่างโปร่งใส ตรงไปตรงมา ในขณะเดียวกันวัฒนธรรม ก็ไม่ใช่วัตถุโปร่งใสที่ถูกบรรจุอยู่ภายใน “กลุ่มชน” หรือ “หมู่บ้าน” ที่จะถูกอ่าน แปลความ และถอดความหมายได้อย่างง่ายดายอีกต่อไป

นอกเหนือจากอิทธิพลของวรรณกรรมศึกษาแล้ว การมองวัฒนธรรมในมุมมองเชิงวิพากษ์ยังเป็นผลมาจากบริบทความเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วของโลก ที่นักมานุษยวิทยาในสายหลังสมัยใหม่ต่างก็เห็นว่า เป็นไปไม่ได้อีกต่อไปที่วัฒนธรรมจะดำรงตนอยู่เป็นองค์รวมแบบอินทรีย์สภาพ (organic whole) ที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในสังคมที่เคลื่อนไหว เคลื่อนย้าย และแตกสานซ่านกระเซ็นมากขึ้นเรื่อยๆ ลักษณะที่เลื่อนไหลของวัฒนธรรมได้รับการเน้นย้ำในงานหลายชิ้นต่อมาของเจมส์ คลิฟฟอร์ด อาทิ *The Predicament of Culture (1988)* และ *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century (1997)* โดยเฉพาะอย่างยิ่งในงานชิ้นหลังที่มโนทัศน์วัฒนธรรม ได้ถูกขยายนัยออกนอกปริมณฑลอันคงที่ของกลุ่ม ชุมชน ท้องถิ่น และชาติ สู่การเดินทางและเคลื่อนย้าย และปฏิสัมพันธ์ข้าม ตัดผ่าน และปะทะสังสรรค์กันระหว่างวัฒนธรรมของผู้ที่มีชีวิตอยู่ในท่ามกลางการเดินทาง และอพยพย้ายถิ่น ในโลกที่การเดินทางเคลื่อนย้าย ภาวะไร้ราก และการพลัดถิ่น ต่างก็กลายเป็นส่วนสำคัญของการประกอบสร้างความหมายทางวัฒนธรรม มากกว่าที่จะเป็นเพียงส่วนขยายหรือติ่งหนึ่งเท่านั้น เส้นขอบเขตของวัฒนธรรมกลายเป็นสิ่งที่ไม่แน่นอนอีกต่อไป ทั้งยังถูกต่อรองและตั้งคำถามได้อยู่เสมอ ไม่เพียงแต่วัฒนธรรมจะไม่ได้เป็นสิ่งที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันอีกต่อไปเท่านั้น เส้นขอบเขตของวัฒนธรรมยังได้กลายเป็นสิ่งที่ถูกลากและวาดขึ้นใหม่ได้ตลอดเวลา

การเปลี่ยนวิธีในการมองวัฒนธรรมยังเกิดจากการวิพากษ์ตนเองในหมู่นักมานุษยวิทยาในบริบทดังกล่าว มานุษยวิทยาอังกฤษสายหน้าที่นิยม ได้ถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนักหน่วง ในฐานะที่เป็นตัวการที่ทำให้วัฒนธรรมกลายเป็นสิ่งที่ถูกนิยามในความหมายของการเป็นหน่วยที่ปิด มีขนาดเล็ก มีเส้นขอบเขตที่ปิดตาย จัดวางผ่านสถาบันทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง มีความสมบูรณ์ในตัวเอง ภายใต้ดุลยภาพที่คงที่ ภาพดังกล่าวได้กลายเป็นนิยายขนานเอกที่มานุษยวิทยาสร้างขึ้น ข้อวิจารณ์ได้ชี้ให้เห็นว่า ในความเป็นจริงแล้ว ไม่เคยมีหมู่บ้านใด ไม่ว่าจะไกลสักเพียงใดก็ตาม ที่ไม่เคยได้รับการเยี่ยมเยือนจากนักมานุษยวิทยา พ่อค้า มิชชันนารี หรือ

---

[17] โรซาลโด (ในเล่มเดียวกัน) ได้ยกตัวอย่างภาพพจน์เปรียบเทียบ (trope) เกี่ยวกับชนบท ที่ช่วยในการปิดซ่อนทรรศนคติแบบเจ้าอาณานิคมของนักมานุษยวิทยาเอาไว้ นอกจากนี้แล้ว ทั้งคราพานซาโน และแพรท (ในเล่มเดียวกัน) ต่างก็ช่วยชี้ให้เห็นว่าสำนวนอุปมาหลากหลายแบบ มีส่วนสำคัญในการปิดบังความเป็นอื่น ให้เป็นไปตามลักษณะที่ผู้เขียนต้องการ ชาติพันธุ์นิพนธ์ในแง่นี้ จึงไม่ได้ตรงไปตรงมาหรือซื่อสัตย์อย่างที่มักคิดกัน

กระทั่งตัวแทนของเจ้าอาณานิคม แต่สังคมที่นักมานุษยวิทยาสร้างขึ้น กลับไม่เคยเชื่อมโยงกับโลกภายนอก ไม่ว่าจะเป็นรัฐอาณานิคม รัฐชาติ ทุนนิยมระหว่างประเทศ หรือองค์กรอื่นๆ ทำให้ภาพของวัฒนธรรมกลายเป็นสิ่งที่ไร้ประวัติศาสตร์ และสมบูรณ์อยู่ในตัวเองเสมอ (Wright 1998:8) ในการวิพากษ์มรดกทางความคิดของมานุษยวิทยาอังกฤษ อาซาด (Asad 1979) ได้ชี้ให้เห็นว่าการพยายามค้นหาวัฒนธรรมที่แท้ของสังคมอื่นในหมู่นักมานุษยวิทยานั้น กลับได้สร้างความหมายแบบสารัตถะนิยมขึ้นมา ทำให้วัฒนธรรมกลายเป็นสิ่งที่ผลิตซ้ำตนเองไปเรื่อยๆโดยไม่เกี่ยวข้องกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและเศรษฐกิจใดๆ และทั้งทำให้วาทกรรมว่าด้วยวัฒนธรรมแบบสารัตถะนิยมดังกล่าวสถาปนาอำนาจขึ้นมาในสังคม สำหรับอาซาดแล้ว นักมานุษยวิทยาร่วมสมัยมีหน้าที่จะต้องตั้งคำถามต่อการผลิตสร้างวาทกรรมดังกล่าว เพื่อเผยให้เห็นถึงกระบวนการทางประวัติศาสตร์ที่ความหมายเชิงสารัตถะนิยมดังกล่าวถูกสร้างขึ้นมา และถูกทำให้กลายเป็นความหมายครอบงำ พร้อมทั้งเชื่อมโยงให้เห็นมิติทางอำนาจที่แฝงเร้นอยู่

อย่างไรก็ตาม ไม่ว่าคลื่นแห่งการวิพากษ์มโนทัศน์วัฒนธรรมโดยนักมานุษยวิทยาในรุ่นหลัง จะหนักหน่วงสักเพียงใด หรือไม่ว่ามโนทัศน์วัฒนธรรมจะเต็มไปด้วยปัญหามากมายสักเพียงใดก็ตาม นักมานุษยวิทยาก็ยังคงจำเป็นต้องอาศัยมโนทัศน์ดังกล่าวอยู่ต่อไป และเลือกที่จะทำการปรับปรุงและแก้ไขข้อบกพร่องของมโนทัศน์ดังกล่าว มากกว่าที่จะละทิ้งมโนทัศน์ดังกล่าวไปเสีย ในการทำให้คำถามที่มีต่อมโนทัศน์วัฒนธรรม มีความกระจ่างชัดขึ้น เพื่อจะได้สามารถก้าวไปให้พ้นจากกรอบความคิดแบบเดิม อาคิห์ล กุปตา และเจมส์ เฟอร์กูสัน (Akhil Gupta and James Ferguson 1997) ได้เสนอให้พิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรม พื้นที่ และอำนาจ โดยชี้ให้เห็นว่ามโนทัศน์สองประการ คือ พื้นที่และอำนาจ ซึ่งแม้ไม่เป็นที่นิยมนักในหมู่นักมานุษยวิทยา แต่นับเป็นเครื่องมือทางความคิดที่สำคัญที่จะช่วยทำให้เข้าใจได้ว่า เหตุใดกระบวนการตรึงวัฒนธรรมให้อยู่กับร่องกับรอยจึงทรงอานุภาพขึ้นมาได้ มโนทัศน์เรื่องพื้นที่นั้นไม่เพียงแต่ช่วยตั้งประเด็นข้อสงสัยว่าเหตุใดวัฒนธรรมจึงกลายเป็นสิ่งที่ต้องผูกโยงอยู่กับท้องถิ่นที่นักมานุษยวิทยาศึกษาเท่านั้น หากแต่ยังช่วยให้เห็นรอยต่อที่ไม่แนบแน่นระหว่างวัฒนธรรมกับหน่วยของความเป็นชาติอีกด้วย กุปตาและเฟอร์กูสันเห็นว่า วัฒนธรรมนั้น เป็นโครงการของการสร้างสถานที่และสร้างคนไปพร้อมกัน (place making and people making) ที่มักถูกทำให้ดูเสมือนว่าเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้น และเป็นไปเองตามธรรมชาติ โดยที่นักมานุษยวิทยามักไม่ค่อยตั้งคำถามถึงกระบวนการทางประวัติศาสตร์ สังคม หรือกระทั่งการเมือง ที่นำมาสู่การเชื่อมโยง และผูกเอา คน วัฒนธรรม กับ พื้นที่ เข้าด้วยกัน ซึ่งเป็นที่มาของการที่วัฒนธรรมนั้นถูกทำให้ผูกตรึงอยู่กับพื้นที่ (cultural territorialization) นอกจากนี้แล้วความคุ้นชินที่มีต่อความสัมพันธ์เรื่องพื้นที่กับวัฒนธรรมในสังคมศาสตร์ ยังดำเนินไปภายใต้ภาพลักษณ์ของพื้นที่ที่ถูกทำให้ขาดความต่อเนื่อง แบ่งออกเป็นส่วน และแยกขาดจากกัน โดยที่ในแต่ละส่วนต่างก็บรรจุ

ไปด้วยวัฒนธรรมและสังคมที่แตกต่างกัน ตัวอย่างภาพลักษณ์อันทรงพลังที่เราคุ้นเคยกันดีก็คือแผนที่ประเทศต่างๆที่มักแทนแต่ละประเทศด้วยสีที่แตกต่างกัน เส้นแบ่งประเทศได้ทำให้สังคมแยกขาดออกจากกันโดยสิ้นเชิง ในขณะเดียวกัน ภายในประเทศหนึ่งๆ ก็บรรจุไปด้วยวัฒนธรรมและคนที่ต่างกันอย่างเด็ดขาดทางวัฒนธรรม ประเทศไทย จึงเป็นที่อยู่ของคนที่มีวัฒนธรรมไทยที่ต่างไปจากประเทศพม่า ที่เป็นที่อยู่ของคนที่มีวัฒนธรรมพม่า เป็นต้น ในทัศนะของกุปตาและเฟอร์กูสัน การมองวัฒนธรรม พื้นที่ และสถานที่เป็นสิ่งเดียวกันนั้น ได้สร้างปัญหาขึ้นหลายประการด้วยกัน คือ ประการแรก สำหรับผู้คนทั้งที่อาศัยอยู่บนพรมแดน และทั้งที่ข้ามพรมแดนไปมาทั้งแบบชั่วคราว และถาวร หรือที่เรียกกันว่าคนสอง หรือสามวัฒนธรรมนั้น มโนทัศน์วัฒนธรรมที่เกาะติดกับพื้นที่ย่อมใช้อธิบายกับคนเหล่านี้ไม่ได้[18] ประการที่สอง แม้ว่าจะมีความพยายามในการพัฒนามโนทัศน์ใหม่ๆขึ้นมา เพื่อหลีกออกจากกับดักของความแตกต่างทางวัฒนธรรมที่ผูกติดกับพื้นที่ เช่น ความเป็นพหุวัฒนธรรม (multiculturalism) วัฒนธรรมย่อย (subculture) หรือกระทั่ง ความเป็นชาติพันธุ์ (ethnicity) แต่มโนทัศน์เหล่านี้ หากใช้อย่างไม่ระมัดระวัง ก็อาจยังคงตกหลุมพรางของการผูกโยงวัฒนธรรมเข้ากับความเป็นท้องถิ่น (หรือหน่วยในระดับย่อย) ที่ยังคงไปไม่พ้นการเชื่อมโยงระหว่างอัตลักษณ์และพื้นที่ได้ ประการที่สาม เป็นคำถามที่เชื่อมโยงกับความซับซ้อนของการผลิตสร้างวัฒนธรรมอันเป็นผลมาจากการปะทะสัมพันธ์กันระหว่างเจ้าอาณานิคมและผู้ถูกปกครอง วัฒนธรรมภายใต้ความสัมพันธ์ดังกล่าว จึงเกิดขึ้นจากการปะทะ ต่อต้าน หยิบยืม ปรับใช้ มากกว่าก่อรูปออกมาจากความเป็นท้องถิ่นบริสุทธิ์ กล่าวคือ ในวัฒนธรรมท้องถิ่น ย่อมสามารถมีองค์ประกอบของวัฒนธรรมผู้ปกครองได้ และประการสุดท้าย พื้นที่ที่ถูกนำมาผูกโยงกับวัฒนธรรม มักถูกจัดวางเป็นลำดับชั้นที่ไม่เท่าเทียมกัน กุปตาและเฟอร์กูสัน ยกตัวอย่างมโนทัศน์ในสังคมศาสตร์ที่คุ้นเคยกันดีในการอธิบายการเปลี่ยนแปลงของสังคม อันได้แก่ มโนทัศน์ว่าด้วย การปะทะประสาน (articulation) ของมาร์กซิสต์ ที่มักใช้ในการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างสังคมก่อนทุนนิยม และระบบทุนนิยมโลก นัยยะที่แฝงเร้นอยู่ภายใต้มโนทัศน์ดังกล่าว ที่มักไม่ค่อยถูกตั้งคำถาม คือ ตำแหน่งแห่งที่ของสังคมดั้งเดิมก่อนทุนนิยม ที่มักถูกจัดวางไว้ในพื้นที่เอกเทศที่แยกออกจากพื้นที่ทุนนิยมที่เหนือกว่า ราวกับว่าพื้นที่ของสังคมดั้งเดิมดังกล่าว ไม่เคยเชื่อมโยงกับพลังภายนอกใดๆมาก่อนหน้านั้น ความคุ้นชินดังกล่าวได้ถูกสั่นคลอน ด้วยข้อวิจารณ์ที่ว่า พื้นที่จำนวนไม่น้อยมีลักษณะที่ข้ามชาติมาแต่ไหนแต่

[18] งานของลิซ่า มัลกิ (Liisa Malki) ในเล่มเดียวกัน ยังได้ชี้ให้เห็นว่า การเป็นผู้ลี้ภัย ที่มักถูกจัดให้เป็นคนนอกวัฒนธรรม เป็นผลพวงมาจาก การทำงานของการสร้าง อัตลักษณ์ของความเป็นชาติ และของพลเมืองที่ผูกติดกับพื้นที่อย่างแนบแน่น และถูกทำให้ฝังตรึงอยู่กับที่อย่างมีพลังผ่านอุปมาว่าด้วยราก (root) ในแง่นี้ ผู้ลี้ภัยจึงไม่เพียงถูกมองว่าเป็นคนนอกวัฒนธรรมเท่านั้น หากยังเป็นผู้ไร้รากอีกด้วย

ไร ความเป็นท้องถิ่น โลกก่อนทุนนิยม หรือกระทั่งโลกที่สามไม่เคยอยู่กับที่ หากแต่เต็มไปด้วยการเดินทางอยู่ตลอดเวลา

นอกเหนือจากการตั้งคำถามต่อมโนทัศน์พื้นที่ซึ่งมีส่วนสำคัญในการท้าทายชุดความคิดเรื่องวัฒนธรรมภายในมานุษยวิทยาแล้ว มโนทัศน์ที่สำคัญอีกประการหนึ่ง คือ อำนาจ มโนทัศน์อำนาจชี้ให้เห็นถึง ความเป็นลำดับขั้น และความสัมพันธ์ทางอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกันภายในวัฒนธรรม การใช้วิธีวิเคราะห์เรื่องอำนาจในการพิจารณาวัฒนธรรม ได้ช่วยให้เห็นรอยปริแตกความไม่ลงรอย ตลอดจนด้านที่เป็นการท้าทาย และต่อต้านภายในวัฒนธรรมที่มักเชื่อกันว่ามีลักษณะแบบบูรณาการ การที่จะสามารถพิจารณาถึงรอยปริแตกดังกล่าวได้ มีความจำเป็นต้องทำความเข้าใจต่อด้านที่เป็นอำนาจและการครองความเป็นใหญ่ของวัฒนธรรมให้ถ่องแท้ ดังที่โคมารอฟและโคมารอฟ (1992) ได้เคยเสนอไว้อย่างแหลมคมว่า ด้านที่มีอำนาจครอบงำที่สุดของวัฒนธรรมนั้นคือ ด้านที่เมื่อวัฒนธรรมปรากฏตัวขึ้นเสมือนเป็นสิ่งที่มีความต่อเนื่องสอดคล้องเป็นระบบระเบียบ และกลมเกลียว ประหนึ่งว่าเป็นวัตถุที่อยู่พ้นไปจากมนุษย์ และทั้งยังไม่ใช่อุดมการณ์ คล้ายๆกับความคิดแบบเก่าว่าด้วยวัฒนธรรมที่แท้ (อ้างใน Wright 1998:10) และนักมานุษยวิทยาก็มักที่จะหลงผิดมองอุดมการณ์ครอบงำดังกล่าวว่าเป็นวัฒนธรรมแท้ พร้อมทั้งสนับสนุนคุณลักษณะทางวัฒนธรรมที่ว่า ผ่านนิยามและงานศึกษาของตน การย้อนตั้งคำถามกับอำนาจที่แฝงฝังอยู่ในปฏิบัติการทางวัฒนธรรมจึงนับเป็นจุดเปลี่ยนของการสะท้อนคิดที่สำคัญของนักมานุษยวิทยา ที่สำหรับกุปตาและเฟอร์กูสันแล้ว นับว่าเป็นปริมณฑลที่มานุษยวิทยาก้าวเข้ามาใกล้กับวัฒนธรรมศึกษามากที่สุดในการเรียนรู้ข้ามสาขาวิชา เพื่อที่จะไปให้พ้นจากกระบวนทัศน์เดิมๆว่าด้วย “วัฒนธรรม” แต่ขณะเดียวกัน สำหรับนักมานุษยวิทยาจำนวนหนึ่งการเข้าใกล้ดังกล่าว กลับกลายเป็นการปะทะสัมพันธ์ที่ตึงเครียดด้วยเช่นกัน

<u>วัฒนธรรมเป็นสิ่งสามัญ</u>[19]

แม้ว่ารากกำเนิดของความสนใจในวัฒนธรรมของวัฒนธรรมศึกษา จะมีที่มาที่ต่างไปจากมานุษยวิทยาโดยสิ้นเชิง แต่อาจกล่าวได้ว่า ความพยายามทำให้วัฒนธรรมเป็นเรื่องของสามัญชน ไม่ใช่สมบัติของอภิสิทธิ์ชนชั้นสูงของวัฒนธรรมศึกษา ถือเป็นจุดเริ่มต้นทางประวัติศาสตร์ที่วัฒนธรรมศึกษาและมานุษยวิทยาต่างก็มีร่วมกัน จุดร่วมดังกล่าว ดูเหมือนจะไม่ใช่สิ่งที่เป็นที่ตระหนักหรือกล่าวถึงกันนักในหมู่นักมานุษยวิทยา[20] และกระทั่งในหมู่นัก

---

[19] จาก “Culture is Ordinary” ของเรย์มอนด์ วิลเลียมส์ (Williams 1958)

[20] ดูเหมือนว่าจุดร่วมดังกล่าว ได้ถูกกลบด้วยความแตกต่างที่มักถูกใช้ในการจำแนกมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษาออกจากกัน กล่าวคือ การที่มานุษยวิทยามักศึกษาวัฒนธรรมของผู้อื่น ในดินแดนห่างไกล วัฒนธรรมศึกษานั้นเลือกที่จะศึกษาวัฒนธรรมของตนเองในใจกลางของสังคมอุตสาหกรรม แกรเร็ธ สแตนตัน ในการศึกษาประวัติศาสตร์ของขบวนการเคลื่อนไหว Mass-Observation (M-O) ในอังกฤษต้นยุค 1930 อันเป็นขบวนการทางปัญญาที่นักมานุษยวิทยามีส่วนร่วมด้วย และเป็นขบวนการที่ให้

วัฒนธรรมศึกษาเอง แม้จะทำงานในปริมณฑลเกี่ยวกับวัฒนธรรม แต่ก็มักไม่ค่อยได้อ้างอิงมโนทัศน์ของนักมานุษยวิทยาอย่างเป็นหลักเป็นฐานนัก[21] ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตว่า สาเหตุประการหนึ่งของความสัมพันธ์ที่ห่างเหินระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษา น่าจะมาจากการที่ศาสตร์ทั้งสองแขนงต่างก็มีทางเลือกและจุดยืนในการเข้าหามโนทัศน์วัฒนธรรมที่ต่างกัน ทั้งนี้ในขณะที่มานุษยวิทยาในยุคต้น แม้จะไม่พึงพอใจกับนิยามอันคับแคบของวัฒนธรรมในหมู่ชนชั้นสูงในยุโรป ได้เลือกที่จะศึกษาวัฒนธรรมของปุถุชน ชนพื้นเมืองในดินแดนอันห่างไกล จุดยืนที่นักมานุษยวิทยาเลือก มักถูกวิจารณ์ว่าเป็นไปในลักษณะที่ “ลดทอนนัยยะทางการเมือง” (depoliticized) นักมานุษยวิทยา เลือกที่จะหันเข้าหาวิทยาศาสตร์ และทำให้วัฒนธรรมมีความ “เป็นกลาง” และ “ปลอดพ้นจากอคติ” ในทางตรงข้าม วัฒนธรรมศึกษากลับเลือกเส้นทางที่ทำให้วัฒนธรรมเป็นปริมณฑลทางการเมือง ด้วยการศึกษาวัฒนธรรมของชนชั้นล่างในใจกลางสังคมสมัยใหม่นับแต่เริ่มแรก

ผู้เขียนเห็นด้วยกับเชอรี่ ออร์ทเนอร์ว่า การจะนิยามสำนักคิดที่มีลักษณะสหวิทยาการเช่นวัฒนธรรมศึกษานั้น ไม่ใช่เรื่องง่าย (Ortner 1997:3) ด้านหนึ่งเป็นเพราะขอบเขตทางความคิดและความสนใจที่ค่อนข้างกว้างขวางและหลากหลาย และอีกด้านที่สำคัญเป็นเพราะความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นเมื่อกระแสวัฒนธรรมศึกษาได้ข้ามผ่านแอตแลนติกเข้าสู่อเมริกา และวงการวิชาการในที่อื่นๆทั่วโลก การพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างมานุษวิทยาและวัฒนธรรมศึกษาจึงไม่ใช่เรื่องที่จะทำได้โดยไม่ชี้เฉพาะเจาะจงถึงเงื่อนไขเรื่องเวลาและตำแหน่งแห่งที่ที่แตกต่างกันไป ทั้งนี้เพราะความเปลี่ยนแปลง และพัฒนาการของวัฒนธรรมศึกษาในแต่ละช่วงสมัยดังกล่าว ทำให้นักมานุษยวิทยาแต่ละยุคสมัยก็เลือกที่จะเข้าใจวัฒนธรรมศึกษาในมุมที่ตนเองคุ้นเคย สำหรับ

ความสำคัญกับชีวิตทางวัฒนธรรมของคนอังกฤษ ได้เสนอว่า อันที่จริง หากใช้ M-O เป็นกรณีศึกษาแล้ว จะพบว่านักมานุษยวิทยาในยุคแรกนั้น มีความสนใจในวัฒนธรรมของบ้านตัวเองด้วยเช่นกัน และนี่อาจเป็นจุดร่วมที่มานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษมีร่วมกันก็ได้ (โปรดดู “In Defence of Savage Civilsation: Tom Harrisson, Cultural Studies and Anthropology 1997)

[21] คูเปอร์กล่าวว่า เรย์มอนด์ วิลเลียมส์เองเริ่มอ่านงานทางมานุษยวิทยา ก็ด้วยการแนะนำของภรรยา ที่ศึกษาด้านมานุษยวิทยาอยู่ที่ London School of Economics วิลเลี่ยมส์มีความเห็นต่องานของนักมานุษยวิทยาในอังกฤษว่า การพิจารณาการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมนั้น ทิศทางอาจเป็นไปได้ในทางเป็นบวก ในขณะที่การเปลี่ยนแปลงแม้ในส่วนย่อยของวัฒนธรรม ก็มีผลสะเทือนต่อวัฒนธรรมโดยรวมได้ ขณะเดียวกัน มานุษยวิทยายัง ช่วยให้เห็นทางเลือกอื่นๆนอกเหนือจากอารยธรรมของอุตสาหกรรม เช่น สังคมชนเผ่า เป็นต้น แต่ปัญหาก็คือ สังคมดังที่ว่าอาจไม่ได้เป็นทางเลือกที่เป็นจริงมากนัก เพราะเชื่อมโยงได้ยากกับสังคมตะวันตก (Kuper 1999:43) ในทำนองเดียวกัน บรรณาธิการของหนังสือ Cultural Studies กรอสเบอร์ก เนลสัน และ ทรีชเลอร์ (Grossberg, Nelson and Triechler 1992) ได้นิยามวัฒนธรรมศึกษาว่าเป็นศาสตร์ที่พัฒนาขึ้นจากความตึงเครียด ซึ่งเกิดจากความพยายามในการดึงเอาด้านที่เหมือนและต่างของมานุษยวิทยาและมนุษยศาสตร์เข้าด้วยกัน ทั้งนี้ แม้ว่าวัฒนธรรมศึกษาจะศึกษาวัฒนธรรม แต่ก็ต่างจากมานุษยวิทยาจารีตตรงที่ศึกษาสังคมอุตสาหกรรมสมัยใหม่ อีกทั้งยังต่างจากมนุษยศาสตร์ตรงที่ไม่เห็นด้วยกับการมองวัฒนธรรมในฐานะวัฒนธรรมชั้นสูง และยืนยันที่จะทำการศึกษาเรื่องการผลิตสร้างวัฒนธรรมควบคู่ไปกับปฏิบัติการทางวัฒนธรรม โครงสร้างทางสังคมและประวัติศาสตร์ ความต่างอย่างมีนัยยะสำคัญดังกล่าว ทำให้วัฒนธรรมศึกษาไม่ได้มองตนเองว่าเป็นส่วนต่อหรือขยายออกจากศาสตร์ทั้งสองสาขาแต่อย่างใด

ออร์ทเนอร์เอง งานในสายวัฒนธรรมศึกษาที่เธอเองสัมพันธ์ด้วย คืองานในยุคเริ่มแรก กล่าวคือในทศวรรษที่ 1970 ที่วัฒนธรรมศึกษาในอังกฤษเน้นความสำคัญของประวัติศาสตร์สังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในงานของรุ่นก่อตั้งเช่นเรย์มอนด์ วิลเลียมส์ และอี.พี. ธอมพ์สัน ตลอดจนงานที่เกาะติดกับปัญหาและความเป็นไปของสังคมร่วมสมัยในขณะนั้น เช่น งานที่มีชื่อเสียงของพอล วิลลิส *Learning to Labour* และข้อเขียนจำนวนมากของสจ๊วต ฮอลล์ เป็นต้น สำหรับในอเมริกา งานวัฒนธรรมศึกษามีจุดเน้นที่การศึกษาสื่อและวัฒนธรรมสาธารณะ และมีปฏิสัมพันธ์ทางแนวคิดกับมานุษยวิทยาวัฒนธรรม โดยเฉพาะในมโนทัศน์เรื่องวัฒนธรรมไม่มากนัก แม้กระทั่งกับมานุษยวิทยาในสายการตีความเช่นงานเกียร์ตซ์ก็ตามที (อ้างแล้ว)

พัฒนาการในคนละเส้นทางระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษาในการศึกษาวัฒนธรรมจึงเป็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่เป็นที่มาของช่องว่างระหว่างศาสตร์ทั้งสองที่ไม่ได้มีโอกาสในสนทนา และปฏิสัมพันธ์กันมากนักนับแต่ยุคแรกๆ ทั้งนี้ เพราะในขณะที่มานุษยวิทยาเลือกที่จะดั้นด้นออกเดินทางไปยังดินแดนอันไกลโพ้น เพื่อศึกษาสังคมและวัฒนธรรมของชนต่างถิ่น เพื่อพิสูจน์ให้เห็นถึงความเป็นสากลของวัฒนธรรมที่มีอยู่ในทุกๆที่ วัฒนธรรมศึกษากลับเลือกที่จะยืนยันคุณค่าของวัฒนธรรม ไม่ว่าจะยากดีมีจน ด้วยการศึกษาชนชั้นล่างในใจกลางสังคมทุนนิยม ในปี 1958 เรย์มอนด์ วิลเลียมส์ ผู้นำทางความคิดคนสำคัญของวัฒนธรรมศึกษายุคก่อตั้งได้ประกาศความเป็นสามัญธรรมดาของวัฒนธรรม ด้วยงานเขียนชิ้นคลาสสิกของเขา “Culture is Ordinary” ซึ่งชาววัฒนธรรมศึกษาถือกันว่าเป็นต้นธารเชิงสัญญลักษณ์เริ่มแรกของมโนทัศน์วัฒนธรรม การถือกำเนิดขึ้นของมโนทัศน์วัฒนธรรมจึงเป็นการเคลื่อนไหวทางปัญญาที่มีนัยยะทางการเมืองที่สำคัญ ทั้งนี้ไม่เพียงแต่วิลเลียมส์จะวิพากษ์แนวคิดวัฒนธรรมที่ผนึกแน่นกับความคิดเรื่องศิวิไลซ์ของชนชั้นนำเท่านั้น หากแต่ยังฉีกตัวเองออกจากทัศนะทางวัตถุนิยมแบบมาร์กซิสต์ในอังกฤษที่มองวัฒนธรรมของมวลชนว่าเป็นเพียงเครื่องมือที่นำไปสู่จิตสำนึกผิดพลาดเท่านั้น หรือมิเช่นนั้น ก็มักมองชนชั้นล่างว่าเป็นชนที่เฉื่อยชาทางวัฒนธรรม ผู้ซึ่งเพียงแต่ทำการผลิตเท่านั้น วิลเลียมส์ปฏิเสธที่จะมองผู้คนเป็น “มวลชน” (masses) ดังที่มาร์กซิสต์มอง และไม่เห็นด้วยกับการพยากรณ์อนาคตของการเปลี่ยนแปลงเชิงกลไก โดยยืนยันว่า ไม่มีสิ่งที่เรียกว่ามวลชนที่ไร้หน้าตา ไร้อารมณ์ความรู้สึก ทำแต่การผลิตและถูกกดขี่อยู่ร่ำไป ชนชั้นแรงงาน จากประสบการณ์ของวิลเลียมส์ เป็นชนชั้นที่ประกอบด้วยปัจเจกบุคคล เพื่อนพ้อง ญาติมิตรของเขา ที่ดำเนินวิถีชีวิตอย่างมีความหมาย เต็มเปี่ยมไปด้วยประสบการณ์ ที่เป็นส่วนสำคัญของวัฒนธรรมอังกฤษไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าวัฒนธรรมของชนชั้นกลาง[22] การผลิตสร้างวัฒนธรรมจึงมีความเป็นวัตถุ

[22] การเกิดและเติบโตในครอบครัวของชนผู้ใช้แรงงาน ได้ทำให้วิลเลียมส์มีประสบการณ์โดยตรงที่เต็มไปด้วยรายละเอียดในวิถีชีวิตประจำวันของกลุ่มชนเหล่านี้ ที่ไม่ได้ประกอบสร้างขึ้นมาเพียงจากวิถีการผลิตเพียงอย่างเดียว ดังที่มาร์กซิสต์มักฉายภาพให้เห็น วิลเลียมส์เล่าให้ฟังถึงประสบการณ์ครั้งหนึ่งในวัยเด็ก ที่พ่อของเขาได้ล้มป่วยลง ในวันนั้น เพื่อนคนงานทั้งชายและหญิง ทั้งที่

ไม่น้อยไปกว่ากิจกรรมอื่นๆของมนุษย์ และต้องทำความเข้าใจทั้งในฐานะที่เป็นวัฒนธรรม และทั้งในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของสังคม วิลเลียมส์เสนอแนวคิดว่าด้วยวัตถุนิยมวัฒนธรรม (cultural materialism) ในฐานะที่เป็นส่วนขยายของทฤษฎีมาร์กซิสม์ว่าด้วยวัตถุนิยมประวัติศาสตร์ ที่มิติทางด้านศิลปะ ความคิด จินตนาการ และวิถีชีวิตด้านอื่นๆ มีความสำคัญไม่น้อยไปกว่าวิถีการผลิต ในแง่นี้ วัฒนธรรมจึงไม่ใช่เป็นเพียงโครงสร้างส่วนบน ที่สะท้อนพลังของฐานการผลิต หากแต่เป็นวิถีชีวิตทั้งหมด (a whole way of life) ที่มีความสำคัญในตัวของมันเอง

ในการทวนกระแสความคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมกระแสหลักในอังกฤษขณะนั้น วิลเลียมส์เน้นการศึกษาวัฒนธรรมของสามัญชน ที่ไม่ได้ยกตนเองว่าสูงส่งกว่าผู้อื่น (ด้วย c[ulture] แทนที่จะเป็น C[ulture]) (Jenkins, Mcpherson and Stattuc 2002:35) และในฐานะที่วัฒนธรรมเป็นอาณาบริเวณที่ผู้คนแสดงออกถึงเจตจำนงค์ในเสรีภาพ ความสร้างสรรค์ ในการกระทำการของตนภายในวัฒนธรรมครอบงำกระแสหลักของสังคมทุนนิยม ในแง่นี้ วัฒนธรรมศึกษาจึงสนใจวัฒนธรรมในชีวิตประจำวัน ประสบการณ์ของผู้คน และความหมายที่รับรู้ผ่านประสบการณ์นั้นๆ มากกว่าวัตถุทางวัฒนธรรม โดยได้รับอิทธิพลทางความคิดสำคัญจากงานของกรัมชี่ ในการวิเคราะห์ความละเอียดอ่อนซับซ้อนของการครอบงำทางอุดมการณ์ และความเป็นไปได้ในการต่อต้านวัฒนธรรมครอบงำผ่านการแสดงออกในด้านต่างๆในวิถีชีวิตประจำวัน

สำหรับวัฒนธรรมศึกษาแล้ว วัฒนธรรมได้ถูกนิยามในแง่การเมือง มากกว่าในทางสุนทรียศาสตร์นับตั้งแต่เริ่มแรก ในความหมายอย่างเฉพาะเจาะจงแล้ว วัฒนธรรมเป็นปริมณฑลแห่งความขัดแย้ง และการท้าทาย และดังนั้น จึงเป็นพื้นที่สำคัญของการผลิตสร้างและผลิตซ้ำความสัมพันธ์ทางสังคมในชีวิตประจำวัน สจ๊วต ฮอล์ ผู้นำทางความคิดคนสำคัญของวัฒนธรรมศึกษา ได้อรรถาธิบายถึงวัฒนธรรมมวลชนไว้ว่า

> เป็นปริมณฑลของความยินยอมและการต่อต้าน บางส่วนเป็นที่ๆการครองความเป็นใหญ่ทางอุดมการณ์เติบโตขึ้น และถูกค้ำยันอย่างมั่นคง พื้นที่ดังกล่าวไม่ใช่ที่ๆสังคมนิยม หรือวัฒนธรรมสังคมนิยมเต็มรูปจะแสดงออกได้อย่างง่ายๆ แต่มันเป็นสถานที่ที่สังคมนิยมอาจบ่มเพาะก่อรูปขึ้นมาได้ และนี่คือเหตุผลที่ทำไมวัฒนธรรมมวลชนจึงมีความสำคัญ
>
> (Hall อ้างใน Storey 1994)

สนิทสนม และไม่ได้รู้จักกันดีนัก ต่างก็แวะเวียนมาที่บ้าน เพื่อช่วยเหลือ จัดการงานหนักในบ้าน บ้างก็ผ่าฟืน บ้างก็นำมันฝรั่งมาแบ่งปัน ตามแต่กำลังจะอำนวย ความสัมพันธ์ที่ละเอียดอ่อนเหล่านี้ เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมกรรมาชีพ ที่มาร์กซิสต์ไม่เคยให้ความสำคัญ

การหยั่งรากทางความคิดของวัฒนธรรมศึกษาในมาร์กซิสม์ เป็นสิ่งที่ค่อนข้างกระจ่างชัด วัฒนธรรมศึกษาเลือกที่จะศึกษาความหมายของตัวบทและปฏิบัติการทางวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ในเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ของการผลิตและการบริโภค แต่วัฒนธรรมศึกษาก็ยืนยันว่า วัฒนธรรมนั้นไม่ใช่ภาพสะท้อนของโครงสร้างหรือประวัติศาสตร์เพียงเท่านั้น นักคิดในสายวัฒนธรรมศึกษานั้น เห็นว่าวัฒนธรรมมีความสำคัญก็เพราะว่า วัฒนธรรมเป็นส่วนสำคัญของโครงสร้างทางสังคม และมีบทบาทสำคัญในการสร้างประวัติศาสตร์ ตัวบททางวัฒนธรรมไม่ได้เพียงสะท้อนให้เห็นถึงประวัติศาสตร์เท่านั้น หากแต่เป็นส่วนในการสร้างประวัติศาสตร์ การศึกษาวัฒนธรรมจึงควรมุ่งวิเคราะห์กระบวนการและปฏิบัติการของวัฒนธรรม ไม่ใช่เพียงตัวอุดมการณ์และผลสะท้อนที่เกิดขึ้นเท่านั้น ความเป็นการเมืองของวัฒนธรรมเกิดขึ้นจากข้อเท็จจริงที่ว่ากระบวนการทางสังคมที่มีนัยยะทางการเมืองนั้นแฝงฝังอยู่ในวัฒนธรรมเสมอ และในขณะเดียวกัน การเมืองก็มีลักษณะทางวัฒนธรรมเสมอเช่นเดียวกัน

ใน “Cultural Studies: Two Paradigms” ฮอลล์ เสนอว่า การเน้นประสบการณ์และการให้ความสำคัญต่อด้านที่สร้างสรรค์และการเป็นผู้กระทำการของมนุษย์ของนักคิดในสายวัฒนธรรมศึกษาโดยเฉพาะอย่างยิ่ง เรย์มอนด์ วิลเลียมส์ และอี.พี.ธอมพ์สัน เปิดเผยให้เห็นถึงจุดยืนแบบมนุษย์นิยมของนักคิดทั้งสองที่ปฏิเสธฐานคิดวัตถุนิยมแบบหยาบ ในขณะที่วิลเลียมส์เห็นว่า “*วัฒนธรรมนั้นร้อยอยู่ภายในปฏิบัติการทางสังคมทั้งหมด และเป็นผลรวมของความสัมพันธ์ระหว่างกัน*” ธอมพ์สันนั้น เห็นว่าวิภาษวิธีระหว่างชีวิตทางสังคม (social being) และจิตสำนึกทางสังคม (social consciousness) หรือระหว่างวัฒนธรรมและไม่ใช่วัฒนธรรมนั้นเป็นใจกลางของการทำความเข้าใจต่อกระบวนการทางประวัติศาสตร์ในทรรศนะแบบมาร์กซิสต์ วิลเลียมส์นั้นซึมซับเอานิยามของประสบการณ์เข้าไปไว้ในวิถีแห่งการใช้ชีวิตและ ตลอดจนปฏิบัติการที่เกี่ยวข้องเชิงวัตถุ เพื่อเชื่อมร้อยด้านที่เป็นทั้งวัฒนธรรมและไม่ใช่วัฒนธรรมเข้าด้วยกัน ในขณะที่ธอมพ์สันใช้มโนทัศน์ประสบการณ์ในระดับของจิตสำนึก ในฐานะที่เป็นแนวทางร่วมที่ผู้คนจัดการ ถ่ายทอด กระทั่งบิดเบือนเงื่อนไขต่างๆที่รายล้อมตนเองอยู่ และบางครั้งก็ใช้ประสบการณ์จริงในฐานะที่เป็นปริมณฑลที่ดำรงอยู่ระหว่างเงื่อนไขต่างๆและวัฒนธรรม หรือบางครั้งก็ในฐานะที่เป็นชุดประสบการณ์ที่แย้งกับวิถีแห่งจิตสำนึก แต่ไม่ว่าจะใช้มโนทัศน์ประสบการณ์ในแง่ไหนก็ตาม จุดยืนของวัฒนธรรมศึกษาในงานของวิลเลียมส์และธอมพ์สัน ต่างก็พิจารณา “โครงสร้างของความสัมพันธ์”ในสังคม ในฐานะที่เป็นสิ่งที่ผู้คนใช้ชีวิตและมีประสบการณ์ร่วมอยู่ ในแง่นี้ ประสบการณ์จึงเป็นสิ่งที่ทำให้โครงสร้างเป็นจริง และดำรงอยู่จริงขึ้นมา และในประสบการณ์นี้เองที่เป็นที่พบปะและปฏิสัมพันธ์กันระหว่างปฏิบัติการณ์อันแตกต่างหลากหลาย (อ้างแล้วหน้า 26)

การให้ความสำคัญกับประสบการณ์ ในฐานะที่เป็นเครื่องมือที่ช่วยในการเชื่อมโยงวิธีคิดแบบโครงสร้างนิยมและการกระทำการทางวัฒนธรรมเข้าด้วยกัน ได้ช่วยให้งานศึกษาของวัฒนธรรมศึกษาโดยเฉพาะอย่างยิ่งภายใต้การนำของสจ๊วต ฮอลล์ สามารถเปิดมิติของมนุษย์ในฐานะผู้กระทำการ และการต่อต้าน ในการศึกษาชนชั้นล่าง ไม่ว่าจะเป็นกรรมกร ฮิปปี้ แก๊งมอเตอร์ไซค์ พังค์ และกลุ่มวัฒนธรรมย่อยต่างๆ ได้อย่างกว้างขวาง อิทธิพลทางความคิดจากนักสังคมนิยมสายปฏิบัติการ เช่น ปิแอร์ บูร์ดิเยอร์ ขบวนการเคลื่อนไหวของสตรีนิยม[23] นักคิดสายหลังโครงสร้างนิยม เช่น มิเชล ฟูโกต์ ต่างๆเหล่านี้ ต่างช่วยให้การวิเคราะห์อำนาจการครอบงำทางวัฒนธรรม และการตอบรับและตอบโต้ของกลุ่มชนที่ไร้อำนาจทางการต่างๆ มีความแหลมคมและซับซ้อนมากยิ่งขึ้น การวิเคราะห์วัฒนธรรมของวัฒนธรรมศึกษา ยังได้เปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญเมื่อพบกับลักษณะทางสังคมและวัฒนธรรม ทั้งของชาติและของกลุ่มวัฒนธรรมย่อยที่ต่างออกไปจากในอังกฤษ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในอเมริกา ที่วัฒนธรรมการต่อต้าน พัฒนาขึ้นในบริบทของสังคมหลังอุตสาหกรรม ที่ซึ่งสื่อสารมวลชนมีบทบาทอย่างยิ่งยวดในฐานะที่เป็นทั้งพลังแห่งการครอบงำ และพื้นที่แห่งการปะทะประสานและตอบโต้ การศึกษาวัฒนธรรมมวลชนทั้งในมิติของการผลิตและมิติของการบริโภคจึงกลายเป็นหัวข้อสำคัญของวัฒนธรรมศึกษาในอเมริกาในยุคหลังสมัยใหม่ซึ่งได้รับอิทธิพลทางความคิดจากนักคิดต่างๆมากมาย อาทิ เดอ เซอโท เจมสัน บอดริยาร์ด และฮาร์วีย์ เป็นต้น ทั้งยังช่วยเปิดพื้นที่ใหม่ๆในการวิเคราะห์วัฒนธรรมการบริโภคจากมุมมองของตัวบท สัญญะ รสนิยม สุนทรียะ ความรื่นรมย์ และอารมณ์ความรู้สึก ฯลฯ ซึ่งส่งผลให้มิติทางด้านการเมืองของงานยุคหลังของวัฒนธรรมศึกษามีความซับซ้อนมากยิ่งขึ้น

เมื่อวัฒนธรรมกลายเป็นเรื่องการเมือง: จุดปะทะระหว่าง มานุษยวิทยา และวัฒนธรรมศึกษา

> Now, elitism worries cultural studies practitioners. They are also worried by another sort of co-optation—the unwitting reproduction of essentialist notions of identity.
>
> (Richard Handler 1993: 95)

ปฏิกิริยาที่นักมานุษยวิทยามีต่อวัฒนธรรมศึกษาในประเด็นเรื่องวัฒนธรรมนั้น มีความหลากหลาย และผสมปนเปกันระหว่างความไม่ยอมรับ ความเฉยเมย ไปจนกระทั่งความคาดหวังในการเรียนรู้ซึ่งกันและกัน สำหรับนักมานุษยวิทยาที่พิจารณาวัฒนธรรมในฐานะ

[23] ซึ่งได้ช่วยเพิ่มมิติด้านเพศสภาพและเพศวิถีให้กับการวิเคราะห์วัฒนธรรม และช่วยให้เห็นว่าปริมณฑลทางการเมืองอยู่ในตัวบุคคลด้วย (personal is the political) อันเป็นการขยายมุมมองการเมืองวัฒนธรรมไปสู่การเมืองอัตลักษณ์

ปริมณฑลของการต่อรองและต่อต้านมาตั้งแต่เริ่มแรก เช่น เรเนโต โรซาลโด แล้ว การสนทนากับวัฒนธรรมศึกษา น่าจะเป็นช่องทางในการเรียนรู้แลกเปลี่ยนที่น่าจะช่วยเปิดมิติในการเข้าใจวัฒนธรรมที่ลุ่มลึกยิ่งขึ้นของทั้งสองฝ่าย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในด้านทฤษฎีที่นักมานุษยวิทยาได้ทำงานมาก่อนแล้ว อย่างไรก็ตาม แม้ว่านักมานุษยวิทยาจำนวนไม่น้อยเห็นว่าศาสตร์ทั้งสองแขนงนั้นมีจุดร่วมมากกว่าจุดต่าง นักมานุษยวิทยาอีกจำนวนไม่น้อย ต่างพากันตั้งข้อกังขาในวิธีวิทยาและจุดยืนทางความคิดของวัฒนธรรมศึกษาในการศึกษาวัฒนธรรม ซึ่งนำมาสู่วิวาทะทางวิชาการหลายต่อหลายครั้งทั้งในอังกฤษ อเมริกา และออสเตรเลีย รวมทั้งงานอภิปรายทางวิชาการอันร้อนแรงในหัวข้อเรื่อง *"Cultural Studies Will be the Death of Anthropology"* ซึ่งจัดโดย Group for Debates for Anthropological Theory ของภาควิชามานุษยวิทยาสังคมและวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยแมนเชสเตอร์ ซึ่งได้ตีพิมพ์หนังสือออกมาภายใต้ชื่อเดียวกัน โดยมีปีเตอร์ เวด (Peter Wade 1997) เป็นบรรณาธิการ

แน่นอนที่ว่า ทั้งมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษาต่างก็มีความสนใจร่วมกันหลายประการ ทั้งนี้เนื่องจากต่างก็ศึกษาเรื่องราวเกี่ยวกับความหมาย ประสบการณ์ และวัฒนธรรมเหมือนกัน เวดเสนอว่าทั้งมานุษยวิทยา (ในยุคหลัง) และวัฒนธรรมศึกษา ต่างก็มีจุดร่วมในวิธีคิดของการสะท้อนย้อนคิดและวิพากษ์ตนเอง (self-reflexive and self-critical) อันเป็นอิทธิพลของกระแสคิดของหลังโครงสร้างนิยม และหลังสมัยใหม่ ความสัมพันธ์ระหว่างผู้สังเกตการณ์และผู้ถูกสังเกตการณ์ การให้ความสำคัญต่อความรู้ท้องถิ่น ตลอดจนการวิเคราะห์ในสายการตีความ ทั้งนี้รวมถึงอิทธิพลทางความคิดในสกุลโครงสร้างนิยม เช่นเลวี-สโตรส และอัลธูแซร์ที่มีต่องานศึกษาของทั้งสองสาขาวิชา อย่างไรก็ตาม ในความเห็นของเวดแล้ว ความแตกต่างอย่างหนักหน่วงระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษานั้นเกิดขึ้นไม่เพียงเพราะว่า วัฒนธรรมศึกษาถือกำเนิดจากการวิพากษ์สังคมอุตสาหกรรมสมัยใหม่ อันเป็นประเพณีที่มานุษยวิทยาไม่เคยมีมาก่อนเท่านั้น แต่ยังเป็นเพราะมานุษยวิทยานั้นถูกสร้างขึ้น "เพื่อปกป้องสิทธิ์ของสังคมที่ตนเองศึกษามากกว่าที่จะวิพากษ์วิจารณ์สังคมนั้นๆ" (Wade 1997:8)

ข้อวิจารณ์ของเวดนั้น สะท้อนให้เห็นถึงลักษณะโรแมนติกและขาดมุมมองในเชิงวิพากษ์ของมานุษยวิทยาในยุคต้น ที่ถูกตั้งคำถามมากขึ้นเรื่อยๆจากนักมานุษยวิทยาในยุคหลัง ขณะเดียวกัน นับแต่ทศวรรษที่ 1990 เป็นต้นมา งานศึกษาในแนวที่วิพากษ์วิจารณ์สังคมอุตสาหกรรม และสังคมสมัยใหม่ ได้กลายเป็นทิศทางใหม่สำหรับนักมานุษยวิทยาที่ผลักดันมุมมองเชิงวิพากษ์ให้เกิดขึ้นในวงการมานุษยวิทยา อาทิ รวมบทความเรื่อง *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas (*1999) ที่มีจอร์จ มาร์คัส เป็นบรรณาธิการ ซึ่งได้รวมงานศึกษามานุษยวิทยาในบ้านเกิด (anthropology at home) ที่มีหัวข้อใหม่ๆที่นักมานุษยวิทยารุ่นก่อนๆอาจไม่คิดไม่ฝันว่าจะเป็น

ประเด็นในทางมานุษยวิทยาได้ อาทิ การศึกษาวัยรุ่นใน Generation X ในโรงเรียนอเมริกัน การศึกษา NGO การศึกษาวัฒนธรรมของบรรษัทข้ามชาติในกรณีของโบพาล เป็นต้น นอกจากนี้ แล้วงานร่วมสมัยของมานุษยวิทยาจำนวนมาก ก็เริ่มมีความเกี่ยวพันกับงานในยุคก่อกำเนิด และประวัติศาสตร์ในยุคต้นของมานุษยวิทยาน้อยลงเต็มที แต่หากพิจารณาข้อกังวลของเวดอย่างถี่ถ้วนแล้ว สิ่งที่รบกวนจิตใจนักมานุษยวิทยา อาจมิใช่ต้นกำเนิดที่แตกต่างกันระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษาก็เป็นได้ หากแต่เป็นแนวโน้มในการทำให้วัฒนธรรมเป็นเรื่องทางการเมืองผ่านวิธีการวิพากษ์ และแนวโน้มของการแยกขั้วตรงข้ามระหว่างวัฒนธรรมครอบงำของสังคมสมัยใหม่ และวัฒนธรรมต่อต้านของกลุ่มผู้ไร้อำนาจต่างหาก ที่เป็นที่มาของการโจมตีที่นักมานุษยวิทยามีต่อวัฒนธรรมศึกษามาโดยตลอด

ใน “A Mutual Interest? Ethnography in Anthropology and Cultural Studies” ชาร์เมน แม็คอีเชิร์น (Charmaine McEachern 1998) ได้ตั้งข้อสังเกตต่อความแตกต่างอย่างสำคัญระหว่างวัฒนธรรมศึกษาและมานุษยวิทยาไว้ว่า แม้ว่าวัฒนธรรมศึกษาจะเริ่มหันมาใช้ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาในฐานะเครื่องมือในการศึกษามากขึ้น เพื่อถ่วงดุลย์น้ำหนักที่โน้มเอียงไปในการศึกษาตัวบทของงานในยุคต้นๆ แต่งานชาติพันธุ์นิพนธ์ของวัฒนธรรมศึกษานั้น ต่างจากมานุษยวิทยาตรงที่เป้าประสงค์ของงานนั้นเจือปนไปด้วยวาระทางการเมือง อันที่จริงแล้ว วาระของการเมืองฝ่ายซ้ายดังกล่าว ไม่ได้เป็นสิ่งที่ปิดบัง ซ่อนเร้นแต่อย่างใดในงานของวัฒนธรรมศึกษานับตั้งแต่เริ่มแรก เพราะสำหรับวัฒนธรรมศึกษานับแต่สจ๊วต ฮอลล์เป็นต้นมาแล้ว การวิเคราะห์ตำแหน่งแห่งที่ทางวัฒนธรรมนั้น ไม่ได้เป็นไปในแนวทางที่เพียงมองว่าวัฒนธรรมมีความแตกต่างเท่านั้น หากแต่เห็นว่าความแตกต่างทางด้านอุดมการณ์นั้นวางอยู่บนตำแหน่งแห่งที่ทางอำนาจที่ตรงกันข้าม ซึ่งได้กลายเป็นที่มาของการนิยามเรื่องการต่อต้าน ฮอลล์นั้นกล่าวถึงวัฒนธรรมศึกษาว่าเป็นชุดของการจู่โจม (raids) ทฤษฎีและวิทยาการอื่นๆ (Lave et al. 1992:261 อ้างใน McEachern 1998:254) สำหรับวัฒนธรรมศึกษาแล้ว ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาเป็นผลผลิตของการรวมเอาวัฒนธรรมประชาชน และ “การจู่โจม”เข้าด้วยกัน วัฒนธรรมศึกษาเห็นว่า ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยานั้นไม่ใช่การเขียนวัฒนธรรมธรรมดา หากแต่เป็นจุดพบกันระหว่างการผลิตซ้ำอุดมการณ์ครอบงำกับการต่อต้านหรือคัดง้างของประชาชน และเป็นสิ่งที่เอื้ออำนวยต่อการปะทะประสานระหว่างความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างรูปแบบของการสร้างความเป็นตัวแทนและการสร้างอุดมการณ์กับรูปแบบของวัฒนธรรมประจำวันเชิงสร้างสรรค์ การเขียนวัฒนธรรม หรือชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาของวัฒนธรรมศึกษาจึงแตกต่างไปจากมานุษยวิทยา ในแง่ที่งานนั้น (โดยเฉพาะอย่างยิ่งการศึกษาเกี่ยวกับวัฒนธรรมย่อย) ผูกติดกับการเมืองของฝ่ายซ้ายอย่างแนบแน่น และอยู่ภายในกรอบคิดทางวัฒนธรรมด้านชนชั้น ที่มักจัดวางตำแหน่งแห่งที่ให้อยู่ภายนอกวัฒนธรรมครอบงำกระแสหลัก (อ้างแล้ว)

ข้อวิพากษ์สำคัญที่มานุษยวิทยามีต่อท่าทีทางการเมืองว่าด้วย “วัฒนธรรม” ของวัฒนธรรมศึกษานั้น สามารถแยกได้เป็นสองเรื่องสำคัญคือ ความเป็นสารัตถะนิยม (essentialism) และการขาดความละเอียดอ่อนในการวิเคราะห์ความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไปมาอยู่เสมอ (shifting situations) ตลอดจนการกระทำการทางวัฒนธรรม (cultural action) ข้อวิจารณ์ทั้งสองประการนี้มีความเชื่อมโยงซึ่งกันและกัน เพราะการทึกทักแต่แรกในตำแหน่งแห่งที่อันแน่นอนและแตกต่างของวัฒนธรรมครอบงำและวัฒนธรรมต่อต้าน มักทำให้การตีความสถานการณ์ และการกระทำการ เป็นไปในลักษณะที่ติดกรอบของตำแหน่งแห่งที่ ตลอดจนมีแนวโน้มในการมองวัฒนธรรมประจำวันของผู้ที่ถูกเบียดขับในลักษณะที่โรแมนติก หรือมิเช่นนั้นก็เป็นไปในแนวแห่งการเฉลิมฉลองการต่อต้าน โดยไม่ได้สะท้อนย้อนคิดอย่างจริงจังว่า การกระทำดังกล่าวถูกให้ความหมายหรือตีความโดยผู้กระทำการเองดังเช่นที่ว่าหรือไม่ (Handler 1992:993) คำถามดังกล่าว เป็นประเด็นที่นักวัฒนธรรมศึกษาเองก็ตระหนักเป็นอย่างดี ดังที่โคบีนา เมอร์เซอร์ ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า

> หากเราคิดเกี่ยวกับสำนวนโวหารที่เราพยายามใช้เพื่อที่จะได้ตระหนักถึงความเป็นพหุลักษณ์และความหลากหลายของการเมืองที่ดำเนินอยู่ในการเมืองร่วมสมัยนี้ ข้าพเจ้าก็อดคิดไม่ได้ว่า วัฒนธรรมศึกษานั้นมักจะสมรู้ร่วมคิดกับปัญหาสำนวนว่าด้วยการเมืองเรื่องอัตลักษณ์ ทั้งนี้ในแง่ลบด้วยการที่เฝ้าร่ายมนต์ว่าด้วยเชื้อชาติ ชนชั้น เพศสภาพ ซ้ำแล้วซ้ำเล่าราวกับว่าการยอมรับอย่างเป็นชุดถึงแหล่งที่มาของอัตลักษณ์เหล่านี้นั้นเพียงพอแล้วที่จะทำความเข้าใจเกี่ยวกับการที่อัตลักษณ์ที่แตกต่างเหล่านี้เชื่อมโยงเป็นเรื่องเดียวกัน หรือไม่เชื่อมโยงเป็นเรื่องเดียวกัน
>
> (Kobena Mercer 1992:442)

การไม่สะท้อนย้อนคิดต่อมุมมองทางการเมืองที่มีอยู่อย่างละเอียดอ่อนและระมัดระวังเพียงพอ ไม่เพียงแต่จะมีผลต่อการผลิตซ้ำประเภทของกลุ่มชนที่มีเส้นขีดแบ่งที่แน่นอนตายตัวเท่านั้น แต่ยังทำให้สิ่งที่วัฒนธรรมศึกษาเรียกว่าการเมืองนั้น กลายเป็นการเมืองที่มาจากมุมมองที่ผิวเผินอย่างมาก (McEachern 1997:259) ในการวิพากษ์งานศึกษาเรื่องสื่อ ของวัฒนธรรมศึกษา แม็คอีเชอร์น ได้ใช้งานศึกษาเรื่องละครโทรทัศน์และผู้ชมที่เป็นแม่บ้าน[24] เป็นกรณีศึกษาในการตั้งข้อสังเกตถึงความผิวเผินในการตีความการกระทำการภายใต้กรอบคิดที่มีอยู่แล้วว่าด้วยเรื่องเพศสภาพ อุดมการณ์ทุนนิยม และอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่ ซึ่งนำมาสู่การลงเอยในการวิเคราะห์ว่า

---

[24] เรื่อง ‘“Don’t Treat Us Like We’re So Stupid and Naïve”. Towards an Ethnography of Soap Opera Viewers’ ของ ซีทเทอร์ และคณะ (Seiter et al 1991) ซึ่งตีพิมพ์ใน Television, Audiences and Cultural Power

ด้วยการต่อต้านที่มีแบบแผนที่คาดเดาได้ภายใต้กรอบว่าด้วยเพศสภาพ เชื้อชาติ และชนชั้น ในแง่นี้ พื้นที่ในบ้าน (domestic) กลายเป็นพื้นที่ที่ถูกมองว่าเป็นปริมณฑลแห่งการต่อต้าน ซึ่งแม้จะเป็นมุมมองที่ตรงกันข้ามกับความเชื่อกระแสหลัก แต่ก็ยังคงเป็นการตอกย้ำการแบ่งขั้วระหว่างพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ในบ้านที่มีมาก่อนหน้าแล้วโดยไม่ต้องตั้งคำถาม ในขณะที่การชื่นชอบโครงเรื่องว่าด้วยการหย่าร้าง หรือการนอกใจ ของผู้ชมแม่บ้านเหล่านั้น ก็ถูกตีความเป็นเรื่องการต่อต้านไปโดยปริยาย โดยปราศจากซึ่งบริบท หรือสถานการณ์ที่มีรายละเอียดแต่อย่างใด ทั้งนี้ แม็คอีเชอร์น เห็นว่ากรอบที่มีอยู่ล่วงหน้าแล้วของวัฒนธรรมศึกษาทำให้การวิเคราะห์วัฒนธรรมกลายเป็นเรื่องที่คาดเดาได้ เช่นเดียวกับมิติเรื่องการเมือง ซึ่งได้กลายเป็นว่าวัฒนธรรมศึกษาได้ผลิตสร้างแบบแผนการวิเคราะห์แบบจารีต (orthodoxies) ขึ้นมาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ปัญหาดังกล่าวเกิดจากการไม่ได้ใช้ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาอย่างจริงจังหรือลึกและรอบด้านพอในการศึกษาและตีความการกระทำการ ตลอดจนปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันของผู้ชม (อ้างแล้ว)

ปัญหาว่าด้วยสารัตถะนิยม ยังเป็นข้อวิพากษ์อีกประการหนึ่งที่นักมานุษยวิทยามีต่อนักวัฒนธรรมศึกษา นีนา เวอร์บเนอร์ (Pnina Werbner1997) ได้เสนอว่า มีความจำเป็นอย่างยิ่งยวดที่จะต้องเปลี่ยนมุมมองจากรหัสหมายทางวัฒนธรรม (cultural code) ที่นักวัฒนธรรมศึกษามักใช้กัน ไปสู่นาฏกรรมทางวัฒนธรรม (cultural performance) เพื่อที่จะไปให้พ้นจากการจัดประเภททางวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ที่มักทึกทักเอาไว้ล่วงหน้าแล้วถึงความมีขอบเขตที่แน่นอนตายตัว ไม่ว่าจะเป็นมโนทัศน์ว่าด้วย ชนชั้น เพศสภาพ เชื้อชาติ และกระทั่งชาติ ก็ตาม การให้ความสำคัญกับนาฏรรม (performance) นั้นก็เพื่อเปิดให้เห็นถึงสนามแห่งการสื่อสารและปฏิบัติการอันหลากหลายด้าน ทั้งนี้เวอร์บเนอร์เห็นว่า เนื่องจากงานของมานุษยวิทยามักอยู่นอกสังคมอุตสาหกรรมตะวันตก นักมานุษยวิทยาจึงมักไม่ค่อยถือเอาโครงสร้างทางสังคมเป็นสิ่งที่คุ้นชินหรือรู้จักอยู่ก่อนแล้วอย่างง่ายดาย แต่มักที่จะตั้งคำถามถึงลักษณะเฉพาะทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของการจัดองค์กรทางสังคมและความเป็นสังคมของแต่ละท้องถิ่นทางวัฒนธรรมอยู่เสมอ ทั้งยังให้ความสำคัญต่อลักษณะเฉพาะของอำนาจ อำนาจทางการ ตลอดจนคุณค่าที่ใช้โดยกลุ่มชน และผู้คนต่างๆ ซึ่งการที่จะเข้าใจเรื่องราวเหล่านี้ได้ ต้องตั้งคำถามแต่แรกถึงกระบวนการและวิถีทางต่างๆที่นำมาสู่การเฉลิมฉลอง ควบคุม กำกับ หรือผลิตสร้างความแตกต่างทางวัฒนธรรม ไม่ว่าจะผ่านมโนทัศน์ พิธีกรรม เหตุการณ์ หรือวิถีการดำรงชีวิตก็ตาม ที่ซึ่งอำนาจและวาทกรรมกระแสหลักได้ถูกทำให้เข้มแข็งเหนือวาทกรรมต่อต้าน ตลอดรวมถึงขีดจำกัดของอำนาจและการควบคุมทางสังคมและผู้ที่เกี่ยวข้องในการกำหนดขีดจำกัดนั้นๆ เหล่านี้เป็นต้น (อ้างแล้ว หน้า 41) ซึ่งคำถามเหล่านี้ เวอร์บเนอร์เห็นว่า จำเป็นต้องใช้มโนทัศน์ว่าด้วยนาฏกรรมทางวัฒนธรรมในการทำความเข้าใจกับปฏิสัมพันธ์ที่ซับซ้อน ซึ่งไม่ได้แยกขั้ว หรือแบ่งเป็นคู่ตรงข้ามทางอำนาจง่ายๆอย่างที่วัฒนธรรมศึกษามักมองกัน

มโนทัศน์ว่าด้วยนาฏกรรมทางวัฒนธรรมนั้น วางอยู่บนพื้นฐานความคิดที่ว่า การกระทำการทางวัฒนธรรมนั้นเป็นสิ่งที่เป็นไปตามกรอบของสถานการณ์ ซึ่งเป็นกรอบคิดที่มีมานานในงานของมานุษยวิทยา[25] การให้ความสำคัญต่อสถานการณ์ในฐานะที่เป็นหน่วยพื้นฐานของการกระทำการทางสังคมนั้น ช่วยให้สามารถที่จะมองเห็นรูปแบบที่ซับซ้อน และซ้อนทับหลายระนาบของการจัดองค์กรทางสังคม และอนุญาตให้มีที่ทางสำหรับอัตลักษณ์ร่วมที่แยกส่วนและขัดแย้ง ทั้งนี้สิ่งที่อยู่ตรงข้ามกันในสถานการณ์หนึ่ง อาจจะอยู่ฝ่ายเดียวกันได้เมื่อสถานการณ์เปลี่ยนแปลงไป และยังช่วยอธิบายให้เห็นว่ามโนทัศน์และวาทกรรมว่าด้วยสามัญสำนึกนั้นมีความไม่สอดคล้องกัน ทั้งยังขัดแย้งกันได้ แต่ก็ยังสามารถที่จะถูกผลิตซ้ำแม้ในสถานการณ์ที่ไม่สอดคล้องดังกล่าวด้วย นอกเหนือไปจากนี้แล้ว อุดมการณ์กระแสหลักยังสามารถที่จะดำรงอยู่ร่วมกับปฏิบัติการกระแสรองได้อีกด้วย อีกทั้งยังชี้ให้เห็นว่า ความคิดทางวัฒนธรรมใหม่ๆ ยังสามารถถูกผลิตและผลิตซ้ำไม่เพียงผ่านการปริแตกเท่านั้น แต่ผ่านการเปลี่ยนแปลงแบบค่อยๆสะสมไปเรื่อยๆ ได้อีกด้วย

ในการชี้ให้เห็นถึงปัญหาของมโนทัศน์ว่าด้วยการวางตำแหน่งแห่งที่ขององค์ประธาน (subject positioning) ของวัฒนธรรมศึกษา เวอร์บเนอร์ได้เสนอว่า สิ่งที่ขาดหายไปในการวิเคราะห์สนามแห่งอำนาจภายใต้กรอบคิดทางอัตลักษณ์อันคุ้นเคยว่าด้วยเชื้อชาติ เพศสภาพ ชนชั้น และชาติ คือ ภาวะที่เลื่อนไหลและยืดหยุ่นของชีวิตทางสังคม ซึ่งพบในการอรรถาธิบายในเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา สำหรับเวอร์บเนอร์แล้ว มโนทัศน์ว่าด้วยสถานการณ์ จะช่วยให้เราสามารถมองเห็นความซับซ้อนของการแสดงออกทางอัตลักษณ์และวัฒนธรรมภายใต้ความสัมพันธ์ทางสังคมที่มีหลากหลายด้าน ทำให้ภายในบริบทหนึ่ง อัตลักษณ์และวัฒนธรรมอาจถูกเน้นให้ความสำคัญ ในขณะที่ในบริบทอื่นอัตลักษณ์ประเภทเดียวกันอาจถูกกดปราบ หรือปิดบังเอาไว้ได้เช่นกัน การจัดคู่ความสัมพันธ์แบบตรงข้ามภายใต้กรอบของการต่อต้านที่วัฒนธรรมศึกษามักใช้นั้น ไม่อาจช่วยให้เห็นนัยยะแห่งความเคลื่อนไหวเหล่านี้ได้ เวอร์เนอร์เห็นว่า สิ่งที่เรียกว่า ชนชั้น เชื้อชาติ ความเป็นชาย และความเป็นหญิง ตลอดจนชาตินั้น อาจไม่ใช่วาทกรรมที่ถูกสร้างขึ้นมาอย่างเป็นกลาง แต่ได้แบกเอามรดกทางประวัติศาสตร์ที่เต็มไปด้วยเครื่องหมายทางความรู้สึกของทั้งสิ่งที่เป็นอัตลักษณ์และไม่ใช่อัตลักษณ์เอาไว้ หรือเป็นสิ่งประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่เต็มไปด้วยอารมณ์ความรู้สึก ซึ่งจูงใจให้ผู้คนกระทำการ (อ้างแล้ว 44-45) แต่หากเราพิจารณาอัตลักษณ์เหล่านี้แต่เพียงในฐานะที่เป็นหน่วยหรือคำในการวิเคราะห์เท่านั้น หรือแม้จะพยายามทำให้ตำแหน่งแห่งที่มีความคงที่น้อยลงด้วยแนวคิดว่าด้วยตำแหน่งแห่งที่อันหลากหลาย (multiple positions) ก็ตามที ก็ยังคงก่อให้เกิดการปิดกั้นไม่ให้เห็นด้านที่เปลี่ยนแปลง ปรับเปลี่ยน ของอัต

[25] อาทิ งานของอีวาน พริทชาร์ด หรือของ กลัคแมน (Social Situation in Modern Zululand) มโนทัศน์เรื่อง social drama ของวิคเตอร์ เทอร์เนอร์ มโนทัศน์ว่าด้วย enframing ของเกรกอรี เบทสัน และ encounter ของก็อฟแมน เป็นต้น (Werbner 1997:42)

ลักษณ์ที่อาจกำกวม ไม่แน่ใจ และไม่ได้ดำเนินไปตามประเภททางสังคมที่เรามีความคุ้นเคย และลดทอนย่อส่วนการกระทำการในลักษณะของนาฏกรรม ที่ดำเนินไปในธรรมชาติอันซับซ้อนของสถานการณ์ทางสังคมได้ ในแง่นี้ มโนทัศน์นาฏกรรมจึงช่วยในการสร้างพื้นที่ทางสังคมใหม่ๆ ทั้งพื้นที่ในเชิงแนวคิดและพื้นที่ในการปฏิบัติการในสถานการณ์จริง ที่เอื้ออำนวยให้การวิเคราะห์วัฒนธรรมสามารถหลุดออกจากกรอบการวิเคราะห์เชิงสถาบัน ที่โดยปริยายได้จำกัดการมองให้อยู่แต่ภายในชุดของความสัมพันธ์ที่แน่นอน และเปลี่ยนแปลงได้ยาก

ข้อวิพากษ์ที่มานุษยวิทยามีต่อวัฒนธรรมศึกษาในเรื่องวิธีคิดที่มีต่อมโนทัศน์ว่าด้วยวัฒนธรรมนั้น ในแง่หนึ่ง ถือเป็นบทสนทนาที่ช่วยในการยกระดับทางทฤษฎีซึ่งกันและกัน ซึ่งผู้เขียนเห็นว่าไม่ได้มีนัยยะที่ขัดกันหรือไปด้วยกันไม่ได้แต่อย่างใด ข้อวิตกที่มานุษยวิทยามีต่อวัฒนธรรมศึกษา ในเรื่องแนวโน้มของการเปลี่ยนวัฒนธรรมให้กลายเป็นการเมือง และการทำให้การเมืองนั้นมีลักษณะแบบสารัตถะนิยม ก็เป็นสิ่งที่เป็นที่ตระหนักดีของนักวัฒนธรรมศึกษา พอล วิลลิส (Paul Willis 1997) ในการเสนอความเห็นในการอภิปรายทางวิชาการ ในเรื่อง Cultural Studies will be The Death of Anthropology ในการประชุมของ GDAT มองเห็นว่าทั้งสองศาสตร์ต่างก็เติบโตจากข้อวิพากษ์ซึ่งกันและกัน และน่าจะนำมาสู่การสร้างความสัมพันธ์ทางความคิดระหว่างกันในเชิงสร้างสรรค์ ทั้งนี้เพราะในท่ามกลางการวิพากษ์ ต่างก็ช่วยเปิดเผยด้านที่เป็นข้ออ่อนของทั้งศาสตร์ทั้งสอง ที่ควรจะเป็นสิ่งที่ตระหนักถึงและเรียนรู้ระหว่างกันและกัน บทความของวิลลิส แม้จะไม่ได้ตอบคำถามเรื่องจุดยืนที่มีนัยทางการเมืองของวัฒนธรรมศึกษาซึ่งมักถูกมองว่านำไปสู่ลักษณะสารัตถะนิยมในทางความคิดโดยตรง (สำหรับวิลลิสแล้ว อาจมองไม่เห็นว่าจุดยืนดังกล่าวจะนำไปสู่ภาวะสารัตถะนิยมได้อย่างไรก็เป็นได้ หากผู้มีจุดยืนดังกล่าวได้สะท้อนย้อนคิดกับจุดยืนนั้นๆอยู่ตลอดเวลา) แต่ก็ได้ขยายความมโนทัศน์หลักของวัฒนธรรมศึกษาว่าด้วยการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ขององค์ประธาน (subject-positions) ที่ช่วยทำให้เห็นได้ว่าอันที่จริงแล้วทั้งมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษาอาจคิดไม่ต่างกันนักก็เป็นได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแง่ของการให้ความสำคัญต่อปฏิบัติการและความสัมพันธ์มากกว่าที่จะติดอยู่กับตัววาทกรรมหรือประเภททางสังคมที่แน่นอนตายตัว วิลลิส เองเห็นว่า แม้ว่าวัฒนธรรมศึกษาจะให้ความสำคัญต่อการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ขององค์ประธานต่างๆ แต่สิ่งที่มีความสำคัญกลับไม่ใช่ตัวตำแหน่งแห่งที่นั้นๆ หากแต่เป็นปฏิสัมพันธ์และความสัมพันธ์ระหว่างตำแหน่งแห่งที่ต่างๆ ทั้งในเชิงการเปรียบเทียบ การปะทะ เสียดสี ระหว่างกันของวาทกรรมที่แตกต่างกัน ภายในพื้นที่แห่งชีวิตที่บีบอัด ซึ่งช่วยให้สามารถมองเห็นมุมมองทางทฤษฎีที่เปิดเผยด้านที่สร้างสรรค์ และเป็นผู้กระทำการของผู้คนที่ทั้งมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษาต่างก็หวังจะเห็น ในแง่นี้ ข้อเสนอว่าด้วยนาฏกรรมทางวัฒนธรรมของเวอร์บเนอร์ ตลอดจนข้อคิดเรื่องบทบาทของสถานการณ์ทางสังคม น่าจะช่วยเสริมมุมมองของวัฒนธรรมศึกษาที่มีต่อแนวคิดว่าด้วยปฏิบัติการ ตลอดจน

ความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ต่างๆ ทั้งที่ดำรงอยู่ เกิดขึ้นใหม่ หรือปรับเปลี่ยนไปมา ให้มีความซับซ้อนและลุ่มลึกมากขึ้น วิลลิสเองเห็นว่า สิ่งที่วัฒนธรรมศึกษาอยากเห็นนั้นคือ ปัจจัยแห่งความประหลาดใจ ที่จะเกิดขึ้นได้ ย่อมไม่ใช่มาจากการนั่งมอง และวิเคราะห์วาทกรรมเพียงถ่ายเดียว หากแต่ต้องออกไปเผชิญกับโลกภายนอก เพื่อให้เห็นว่าวาทกรรมเหล่านี้ถูกใช้อย่างผสมผเสกันอย่างไร ภายในแหล่งทรัพยากรใหม่ๆอันเป็นที่มาแห่งความหมายของวัฒนธรรม ตลอดจนทำความเข้าใจกับสิ่งใหม่ๆด้วยท่าทีที่นักมานุษยวิทยาใช้มาก่อนหน้านี้แล้ว นั่นคือ การพรรณนาเชิงลึก (thick description) ซึ่งการที่จะทำให้การพัฒนาเชิงทฤษฎีเป็นไป และอนุญาตให้ “ความประหลาดใจ” ใหม่ๆ สามารถบังเกิดขึ้นได้ ก็ด้วยข้อมูลที่ไม่ถูกปิดกั้นหรือถูกกำหนดโดยทฤษฎีที่มีมาก่อนหน้าแล้ว (อ้างแล้ว 189-191) ข้อเสนอของวิลลิส ดูเหมือนจะเป็นสัญญาณที่บ่งบอกถึงความปรารถนาที่จะสร้างสายใยแห่งความผูกพัน มากกว่าการปะทะโจมตี ระหว่างวัฒนธรรมศึกษาและมานุษยวิทยา สำหรับวิลลิสแล้ว ไม่ว่าความสัมพันธ์ระหว่างกันจะเป็นเรื่องที่น่ากระวนกระวายเช่นไรก็ตามที หรือ ข้อวิพากษ์ที่มีต่อมโนทัศน์ว่าด้วยวัฒนธรรมที่มานุษยวิทยามีต่อวัฒนธรรมศึกษาจะดำเนินไปอย่างหนักหน่วงอย่างไรก็แล้วแต่ บทสนทนาระหว่างศาสตร์ในทั้งสองสาขาได้ชี้ให้เห็นว่า ไม่เพียงทฤษฎีของทั้งสองจะใกล้ชิด เกี่ยวโยงและไม่อาจขาดซึ่งกันและกันได้เท่านั้น หากแต่ด้วยการวิพากษ์ซึ่งกันและกันนี้แหละ ที่ได้ช่วยพัฒนาและยกระดับศาสตร์ทั้งสองอย่างไม่หยุดนิ่ง มาจวบจนปัจจุบัน

<u>การเมืองเรื่อง “วัฒนธรรม”</u>

> Irony it is… that anthropologists have been to so much trouble of late denying the existence of cultural boundaries just when so many peoples are being called upon to mark them. Conscious conspicuous boundary-making has been increasing around the world in inverse relation to anthropological notions of its significance.
>
> (Marshall Sahlins 1999:414)

หากการสังสรรค์วิวาทะระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษา ไม่น่าจะเป็นที่มาของความกระวนกระวายใจที่น่าหนักใจนักสำหรับศาสตร์ทั้งสองแขนง เพราะในแง่ความสัมพันธ์ทางความคิดแล้ว การวิพากษ์วิจารณ์ว่าด้วยวัฒนธรรม น่าจะนำไปสู่การแลกเปลี่ยนและปรับเปลี่ยนมุมมองที่สร้างสรรค์ในทิศทางที่ไม่น่าจะบั่นทอนซึ่งกันและกันนัก สิ่งที่น่าหนักใจสำหรับทั้งมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษา กลับเป็นปรากฏการณ์ที่มาจากนอกวงการของศาสตร์ทั้งสองสาขา ใน “Cultural Essentialism and Cultural Anxiety” กริลโล (R.D. Grillo 2003) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ในขณะที่นักมานุษยวิทยา ได้ละทิ้งแบบแผนมโนทัศน์วัฒนธรรมแบบเก่าที่เคยใช้ไป

เป็นเวลานับทศวรรษแล้ว วัฒนธรรมในความหมายเก่า กลับเป็นที่แพร่หลายและใช้กันอย่างกว้างขวางในสังคม ไม่ว่าจะในการโฆษณาชวนเชื่อของรัฐ สื่อมวลชน กลุ่มชนส่วนใหญ่ และกลุ่มชนส่วนน้อย นอกวงการมานุษยวิทยา โดยที่นักมานุษยวิทยาเองไม่สามารถที่จะทำอะไรได้ วัฒนธรรมสนทนา (culturespeak) มีอยู่ทุกหนทุกแห่ง แต่สิ่งที่ได้ยินได้ฟัง กลับเป็นวัฒนธรรมในความหมายแบบเก่า สิ่งที่หลุดออกไปจากวงการมานุษยวิทยานั้น กลับไม่ใช่มโนทัศน์วัฒนธรรม หากแต่เป็นสารัตถะนิยมของวัฒนธรรม ที่กลับมีบทบาทสำคัญที่ทำให้วัฒนธรรมกลายเป็นสิ่งที่เป็น “ปัญหา” โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อถูกนำมาเลือกใช้กับชนกลุ่มน้อย ผู้อพยพ หรือกลุ่มที่ถูกเบียดขับทั้งหลายในสังคม คุณลักษณะของการเป็นสิ่งที่หยุดนิ่ง แน่นอนตายตัว มีลักษณะเป็นวัตถุวิสัย สอดคล้องต้องกัน ที่สมาชิกในกลุ่มเดียวกันยึดถือ ได้กลับกลายเป็นคำนิยามของวัฒนธรรมที่ถูกใช้ในสาธารณชนของสังคม และกลายเป็นเครื่องมือที่ตอบสนองต่อวัตถุประสงค์ของกลุ่มต่างๆ ที่ข้อถกเถียงและอานิสงส์ทางปัญญาภายในชุมชนมานุษยวิทยา หรือกระทั่งวัฒนธรรมศึกษา กลับดูเหมือนจะไม่ได้มีบทบาทที่เกี่ยวข้องกับมโนทัศน์ที่แพร่หลายอยู่ภายนอกแต่อย่างใด

ในการวิเคราะห์การแพร่ขยายของมโนทัศน์วัฒนธรรมในสังคมอังกฤษ[26] ซูซาน ไรท์ ได้เสนอว่า มโนทัศน์ทางวัฒนธรรมทั้งเก่าและใหม่ของนักมานุษยวิทยา ได้ถูกหยิบยืม คัดสรรเลือกใช้เพื่อตอบสนองต่อเป้าหมายทางสังคม การเมือง และเศรษฐกิจของกลุ่มทางสังคมอย่างน้อยสามกลุ่มที่สำคัญ คือ กลุ่มนักการเมืองขวาใหม่ นักจัดการองค์กรของธุรกิจเอกชน และองค์การพัฒนาที่ทำงานด้านวัฒนธรรม เช่น UNESCO สิ่งที่น่าสนใจคือ ทั้งสามกลุ่มนี้ ต่างก็เลือกใช้วรรณกรรมคลาสสิกในมานุษยวิทยา ไม่ว่าจะเป็นงานของเกียร์ตซ์ หรือกระทั่งงานในยุคหลังที่พิจารณาวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นกระบวนการมากกว่าหน่วยที่ตายตัว แต่การอ่านวรรณกรรมเหล่านี้ กลับนำไปสู่การเลือกปรับใช้เพื่อตอบสนองวัตถุประสงค์ขององค์กรที่แตกต่างกัน

สำหรับกลุ่มแรก ได้แก่กลุ่มนักการเมืองขวาใหม่ในอังกฤษ ซึ่งเติบโตขึ้นมานับแต่ทศวรรษที่ 1980 เป็นต้นมา มโนทัศน์วัฒนธรรมของมานุษยวิทยา ได้กลายเป็นเครื่องมือทางอุดมการณ์อันใหม่ที่ช่วยให้สามารถพูดถึงชาตินิยมได้ โดยไม่จำเป็นต้องใช้ศัพท์แสงแบบเก่าว่าด้วยเชื้อชาติ บทความในกลุ่มของผู้นิยมขวา แสดงให้เห็นว่า ปัญญาชนในกลุ่มนี้เข้าใจและแตกฉานในงานทางทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมเป็นอย่างดี พวกเขาเห็นด้วยกับกรัมชี่ที่ว่าการ

---

[26] ด้วยข้อจำกัดทางด้านเวลาของผู้เขียน จึงไม่สามารถที่จะพิจารณาเรื่องมโนทัศน์วัฒนธรรมนอกวงการวิชาการมานุษยวิทยาในไทย หรือเปรียบเทียบนัยยะของวัฒนธรรม ที่ถูกใช้ในวงการวิชาการและในสาธารณชน ภายในสังคมไทยได้ ประเด็นดังกล่าวเป็นเรื่องใหญ่อีกเรื่องหนึ่ง ที่ควรค่าแก่การศึกษาเป็นอย่างยิ่ง

ครองความเป็นใหญ่ทางอุดมการณ์นั้น ไม่ใช่เพียงกระทำผ่านสถาบันหลักเช่นรัฐ หากต้องแพร่กระจายเข้าไปในชีวิตของผู้คน และเครื่องมือที่สำคัญย่อมได้แก่ วัฒนธรรม นักการเมืองในกลุ่มนี้เลือกที่จะไม่ใช้ท่าทีของการเหยียดผิว ทั้งยังสนับสนุนพหุลักษณ์ทางวัฒนธรรม และยอมรับถึงความแตกต่างที่มีพื้นฐานมาจากวัฒนธรรม หากแต่กลับใช้ความแตกต่างดังกล่าวในการยืนยันความเป็นวัฒนธรรมอังกฤษ และเชื่อมโยงวัฒนธรรมอังกฤษเข้ากับวัฒนธรรมชาติ

การใช้วัฒนธรรมเป็นเครื่องมือของการเหยียดผิว (cultural racism) เป็นการปิดซ่อนการเหยียดผิวอย่างแนบเนียนภายใต้ภาษาที่ทำให้วัฒนธรรมกลายเป็นสิ่งที่เป็นสารัตถะ (Grillo 2003:162) ซึ่งได้ช่วยต่อชีวิตลัทธิเหยียดผิวนิยมให้ยืนยาวออกไปอีก ทั้งนี้กระบวนการดังกล่าวไม่เพียงแต่ทำให้วัฒนธรรมกลายเป็นสิ่งที่มีคุณลักษณะทางชีวกายภาพขึ้นมาเท่านั้น หากแต่ยังทำให้ชีวกายภาพกลายเป็นสิ่งที่วัด/พูดกันได้ด้วย(ภาษาทาง)วัฒนธรรมอีกด้วย ดังที่โทโดร็อฟเสนอไว้ว่า

> เชื้อชาติ อันเป็นคำที่มีอายุยาวนานเกินกว่าประโยชน์ของตัวมันเอง จะถูกแทนที่ด้วยคำที่เหมาะสมมากกว่าคือ วัฒนธรรม การประกาศถึงความเหนือกว่า และต้อยต่ำกว่า... จะถูกปัดออกไปเพื่อที่จะเฉลิมฉลองความแตกต่าง...สิ่งที่ยังคงไม่เปลี่ยนแปลงก็คือความเข้มงวดของลัทธิกำหนดนิยม (ปัจจุบันกลายเป็นเรื่องวัฒนธรรมมากกว่ากายภาพ) และความไม่ต่อเนื่องของมนุษยชาติ ที่แยกออกเป็นส่วนๆไปตามวัฒนธรรมแต่ละอันที่ไม่สามารถและต้องไม่สื่อสารซึ่งกันและกัน พฤติกรรมแบบเหยียดเชื้อชาติ (ได้กลายเป็นที่ดึงดูดใจต่อ) ลัทธิชาตินิยมหรือวัฒนธรรมนิยม หรือต่อความคิดว่าด้วย “สิทธิในการที่จะแตกต่าง”
>
> (Todorov 1993:156-7 อ้างใน Grillo 2003:164)

การกลับมาของ “วัฒนธรรม” อีกครั้ง ภายใต้ความคิดแบบจารีตนิยมเชิงวัฒนธรรม (cultural fundamentalism)นั้น เล่นกับสำนวนโวหารว่าด้วยการกีดกันและการรวมพวกโดยการเน้นย้ำลักษณะเฉพาะที่โดดเด่นของอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม ประเพณี และมรดกทางวัฒนธรรมของกลุ่มชน ที่วางอยู่บนสมมติฐานของวัฒนธรรมที่แยกจากกันตามพื้นที่ (Stolcke 1995:2) แนวคิดแบบจารีตนิยมทางวัฒนธรรมเช่นนี้ กลายเป็นกระแสคิด และวาทกรรมที่ใช้กันอย่างแพร่หลายในสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งโดยรัฐ สื่อมวลชน และชนส่วนใหญ่ ในการกล่าวถึงชนกลุ่มน้อย ผู้อพยพ และแรงงานต่างชาติ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม กริลโลเองเห็นว่ามีความแตกต่างที่สำคัญระหว่างความคิดแบบจารีตนิยมทางวัฒนธรรม (cultural fundamentalism) และสารัตถะนิยมทางวัฒนธรรม (cultural essentialism) ทั้งนี้แม้ว่าแนวคิดอันแรกจะเติบโตขึ้นจากแนวคิดอัน

หลัง แต่ความเป็นสารัตถะนิยม อาจไม่จำเป็นที่ต้องนำมาซึ่งการก่อรูปของกระแสการเหยียดทางวัฒนธรรมเสมอไป ยกตัวอย่างเช่น มโนทัศน์วัฒนธรรมชนพื้นเมือง (indigenous culture) ที่ผูกโยงเข้ากับถิ่นกำเนิด ที่แพร่หลายในขบวนการเรียกร้องสิทธิชนพื้นเมืองต่างๆทั่วโลก นอกไปจากนี้แล้ว วิธีคิดแบบจารีตนิยม ก็ไม่ใช่สิ่งที่ผูกขาดอยู่กับเพียงกลุ่มอนุรักษ์นิยมฝ่ายขวาเพียงฝ่ายเดียว เพื่อใช้ในการโน้มน้าวอารมณ์ความรู้สึกแบบชาตินิยม หรือเพื่อกีดกันชนต่างวัฒนธรรมออกไป ในทางทฤษฎีแล้ว ความคิดเชิงสารัตถะนิยม อาจสืบสาวไปได้ถึงความคิดของมานุษยวิทยาในยุคต้นที่ใช้ในการกำหนดอัตลักษณ์ส่วนบุคคลและอัตลักษณ์ร่วม ในบริบทของการเมืองว่าด้วยพหุวัฒนธรรม แน่นอนที่ว่า สารัตถะนิยมนั้น มีบทบาทสำคัญในการสนับสนุนกระบวนการจัดจำแนกกลุ่ม (categorization) ทางสังคม ศาสนา ชาติพันธุ์ ฯลฯและการปิดป้ายคุณลักษณะที่มาพร้อมกับการจัดกลุ่มเหล่านั้น ทั้งยังเป็นภาษาที่ชนกลุ่มใหญ่ใช้ในการรับรู้และกล่าวถึงชนกลุ่มน้อย แต่ในขณะเดียวกัน แนวคิดแบบสารัตถะนิยมก็ยังเป็นสิ่งที่ถูกใช้ในการอ้างสิทธิ์ และต่อรอง ต่อสู้ของกลุ่มชนที่ด้อยอำนาจกว่า โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายในการเมืองว่าด้วยความเป็นชนพื้นเมือง (indigeneity) ที่แพร่ขยายอย่างกว้างขวางไม่แพ้กระแสขวาใหม่ทางวัฒนธรรม

มโนทัศน์ทางวัฒนธรรม ยังกลายเป็นสิ่งที่นิยมกันในกลุ่มธุรกิจอุตสาหกรรม ที่ใช้แนวคิดทางมานุษยวิทยาในหลายระดับด้วยกัน ซูซานไรท์ตั้งข้อสังเกตว่า บริษัทใหญ่ๆจำนวนมาก ใช้มโนทัศน์วัฒนธรรม ทั้งในความหมายแบบเก่าและใหม่ของมานุษยวิทยา ในฐานะเครื่องมือในการบริหารจัดการ ทั้งนี้นับตั้งแต่การออกแบบหน่วยงานให้มีขอบเขตที่แน่นอนชัดเจน พร้อมทั้งจัดวางผู้คนให้อยู่ในตำแหน่งแห่งที่ตามลำดับขั้น สร้างข้อกำหนด และความคาดหวังต่อพฤติกรรมการทำงานต่างๆ ไรท์ (1998:11) ยกตัวอย่าง แม็คโดนัลด์ ฟาสฟูสต์ที่มีสาขาทั่วโลก กับแบบแผนในการสร้างวัฒนธรรมองค์กร (corporate culture) ที่เป็นไปตามมาตรฐานแบบเดียวกัน ไม่ว่าจะเป็นสถานที่ทำงาน สินค้า และรูปแบบต่างๆ ทั้งนี้ด้วย “วัฒนธรรมบริษัท” ที่กรอกหูพนักงานทุกวัน ว่าทุกคนต่างก็มี “คุณภาพ บริการ ความสะดวก และคุณค่า” พนักงานทุกคนต้องแสดงออกถึงพฤติกรรมที่ได้รับการอบรมมาอย่างเคร่งครัด โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการบริการลูกค้า และการจัดการสถานที่ ในแง่นี้ วัฒนธรรมในความหมายแบบเก่าที่แน่นอน ตายตัว ภายในขอบเขตที่ชัดเจน ได้ถูกใช้เป็นอุปกรณ์ของระบบการทำงาน การสั่งการ และการควบคุม ในขณะที่ในบางองค์กร วัฒนธรรมในความหมายแบบใหม่ ถูกใช้ในฐานะภาพลักษณ์ของการจัดการแบบใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อนำไปเชื่อมโยงกับสำนวนว่าด้วยการมีส่วนร่วม และการสร้างเสริมอำนาจ ทั้งนี้องค์กรธุรกิจจำนวนไม่น้อยในอังกฤษ พบว่ามโนทัศน์วัฒนธรรมของมานุษยวิทยานั้นมีประโยชน์อย่างยิ่ง ทั้งในแง่การจูงใจในการทำงาน การสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์อย่างยืดหยุ่น และการสร้างทีมทำงานภายในองค์กร งานของเกียร์ตซ์กลายเป็นสิ่งที่ถูกอ้างอย่างกว้างขวางในงานเขียนเกี่ยวกับการจัดองค์กรบริหารธุรกิจ และแน่นอนที่ว่าได้ถูกตีความตามวัตถุประสงค์ของ

การจัดการ การผลิต และการสร้างกำไร โดยที่หน่วยของความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรม ได้แก่ พนักงาน และคนงานภายในองค์กรนั่นเอง

แต่ดูเหมือนว่า กลุ่มที่เป็นลูกค้าของมโนทัศน์วัฒนธรรมทางมานุษยวิทยาที่สำคัญนั้น กลับได้แก่กลุ่มองค์การพัฒนาต่างประเทศ ซึ่งที่จริงแล้วนักมานุษยวิทยาจำนวนไม่น้อยก็ได้มีบทบาทร่วมสนับสนุนและก่อตั้งด้วย งานของซูซาน ไรท์ ใช้ ยูเนสโก (UNESCO: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) เป็นกรณีศึกษาที่แสดงให้เห็นถึงการแพร่หลายของมโนทัศน์วัฒนธรรมแบบเก่าภายใต้แนวคิดว่าด้วย ความหลากหลายทางวัฒนธรรม (cultural diversity) ยูเนสโกนั้น เป็นองค์กรที่ใช้และส่งเสริมแนวคิดเรื่องวัฒนธรรมมานานอย่างแข็งขัน ทั้งในแง่ที่หยิบยืมมาจากมานุษยวิทยาสายการพัฒนา ที่มองวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นปริมณฑลแห่งชีวิตที่สร้างสรรค์ และรวมเอาทุกองค์ประกอบทั้งทางสังคม เศรษฐกิจ การเมือง ศาสนา เข้าด้วยกัน อีกทั้งยังเป็นหน่วยงานที่ทำงานเพื่ออนุรักษ์วัฒนธรรมอันหลากหลายของมวลมนุษยชาติ ยูเนสโก เชื่อว่าโลกมนุษย์นั้นประกอบไปด้วยวัฒนธรรมที่แตกต่างและหลากหลายเรียงร้อยกันไป ทัศนะที่มีต่อโลกในฐานะที่เป็นแผนที่ที่ประกอบได้ด้วยวัฒนธรรมที่แตกต่างและแยกขาดจากกันนี้ เป็นอานิสงส์จากนักมานุษยวิทยาในยุคแรกๆที่ได้ร่วมงานกับยูเนสโก เช่น เลวี-สโตรส รายงานของยูเนสโกนั้นมักให้ภาพผู้คนและวัฒนธรรมที่แม้จะเต็มไปด้วยความสร้างสรรค์และมีชีวิตชีวา แต่กลับได้แช่แข็งผู้คนไว้ในหน่วยของพื้นที่ และวัฒนธรรม ที่แน่นอนตายตัว ภายใต้ระบบคุณค่าที่วัดและตัดสินโดยยูเนสโก และการเรียกร้องต่อรหัสทางจริยธรรมโลก (code of global ethics) เพื่อเก็บรักษา สงวน วัฒนธรรมไว้ให้คงสภาพเดิมไว้ มิให้เปลี่ยนแปลง[27] ในขณะเดียวกัน ความเปลี่ยนแปลงก็ถูกตีความหมายในแง่ลบ ด้วยสำนวนโวหารของความสูญเสีย ที่มักได้ยินกันอย่างคุ้นชิน อาทิ เผ่าที่กำลังสูญหาย (disappearing tribes) วัฒนธรรมที่เสื่อมถอยลง (eroding culture) เป็นต้น ซึ่งไม่เพียงแต่เน้นย้ำในความเป็นสารัตถะนิยมของวัฒนธรรมเท่านั้น แต่ยังปิดบังไม่ให้เห็นด้านที่เป็นกระบวนการแห่งการต่อรองต่ออำนาจในการนิยามวัฒนธรรมดังกล่าวขององค์การพัฒนาต่างๆอีกด้วย

ไรท์ ได้ยกงานของเทอเร็นซ์ เทอร์เนอร์ (Terence Turner 1991) ซึ่งศึกษาชนเผ่าคายาโป (Kayapo) ในบราซิล เพื่อชี้ให้เห็นว่า ชาวคายาโป ที่หน่วยงานเช่นยูเนสโกเพียรพยายามจะสงวนและเก็บรักษาวัฒนธรรมของพวกเขาไว้นั้น กลับไม่ได้มีความรับรู้ที่โรแมนติกเกี่ยวกับวัฒนธรรมของตนเอง เช่นเดียวกับยูเนสโกแต่อย่างใด ในยุคที่มิชันนารีเข้ามาเผยแพร่ศาสนาและความเจริญ ชาวคายาโปก็พร้อมที่จะเปลี่ยนมาใส่เสื้อผ้าแบบคนขาว ปลูกสร้างบ้านเรือนริมถนนอย่างเป็น

---

[27] ตัวอย่างรูปธรรมอันหนึ่งของกระบวนการสงวนรักษาวัฒนธรรมเอาไว้มิให้เปลี่ยนแปลงคือ การประกาศเขตพื้นที่มรดกทางวัฒนธรรม (Cultural Heritage Site) และข้อกำหนดที่ควบคุมมิให้มีการเปลี่ยนแปลงสถาปัตยกรรม ภูมิทัศน์ ตลอดวิถีความเป็นอยู่ภายในพื้นที่ดังกล่าว

ระเบียบ เพื่อแลกกับยารักษาโรค และต่อรองกับข้อเสนอเชิงบังคับอีกมากมายจากรัฐและอำนาจจากภายนอก ในบริบทความสัมพันธ์ที่ชาวคายาโปดูเหมือนจะไม่มีทางเลือกมากนัก แต่เมื่อมาถึงยุคที่วัฒนธรรมดั้งเดิมกลายเป็นสิ่งที่ถูกมองว่าควรค่าแก่การอนุรักษ์ ชาวคายาโป ก็พร้อมจะถอดชุดตะวันตกออกสวมใส่เสื้อผ้าดั้งเดิม และจัดแสดงพิธีการเต้นรำแบบพื้นเมือง ต่อหน้าสื่อโทรทัศน์และหนังสือพิมพ์จำนวนมาก เพื่อสร้างแรงกดดันให้รัฐบาลยุติการสร้างเขื่อนที่จะท่วมถิ่นที่อยู่อาศัยของตน สำหรับคายาโปแล้ว การแสดงทางวัฒนธรรมเป็นยุทธศาสตร์แบบหนึ่งในการเพิ่มอำนาจต่อรอง ในขณะเดียวกันการเปลี่ยนชีวิตประจำวันให้เป็นวัตถุทางวัฒนธรรมในความหมายแบบเก่า ก็เพื่อใช้มันในฐานะทรัพยากรในการต่อรองกับรัฐและหน่วยงานต่างประเทศ มิติของวัฒนธรรมในเชิงการต่อรองเช่นนี้ กลับเป็นสิ่งที่ยากแก่การเข้าใจสำหรับองค์การพัฒนาเช่นยูเนสโก

กรณีศึกษาทั้งสามของไรท์ ชี้ให้เห็นถึงการเมืองเรื่องวัฒนธรรมที่น่าสนใจหลายประการ ทั้งนี้เมื่อวัฒนธรรมไม่ได้กลายเป็นแนวคิดที่ถูกถกเถียงกันอยู่เพียงภายในแวดวงมานุษยวิทยาอีกต่อไป ประเด็นที่นักมานุษยวิทยาน่าจะอึดอัดคับข้องใจก็คือ แม้ว่ามานุษยวิทยาจะได้ผลิตงานและโต้เถียงทางทฤษฎีมาเป็นเวลากว่าศตวรรษ แต่ดูเหมือนว่า ความหมายทางวัฒนธรรมในนิยามแบบใหม่ (ดังที่ไรท์เรียกขาน) กลับไม่เป็นนิยมนักในสาธารณะชน หรือในสถาบันหลักที่มองตนเองว่าเกี่ยวข้องโดยตรงกับสิ่งที่เรียกว่าวัฒนธรรม ในทางตรงข้าม นิยามแบบใหม่ว่าด้วยวัฒนธรรม ที่นักมานุษยวิทยาวิวาทะกันมาสองสามทศวรรษ กลับกลายเป็นสิ่งที่สร้างความกระวนกระวายใจอย่างมากต่อสถาบันที่เชิดชูนัยความหมายแบบเก่าของวัฒนธรรมที่นักมานุษยวิทยาได้พากันละทิ้งไปนานแล้ว ทั้งนี้กระแสความเลื่อนไหลของวัฒนธรรม วัฒนธรรมลูกผสม ตลอดจนวัฒนธรรมที่ผิดที่ผิดทาง ผิดฝาผิดตัว ที่อพยพเคลื่อนย้ายมากับฝูงชนพลัดถิ่น ผู้ลี้ภัย ตลอดจนแรงงานต่างถิ่น ต่างแดนทั้งหลายที่เป็นประเด็นยอดนิยมในหมู่นักมานุษยวิทยา กลับได้สร้างภาวะความตึงเครียด อึดอัดให้กับนักจัดการทางวัฒนธรรมในหลายประเทศ ขณะเดียวกันกระแสการแพร่ระบาดของสารัตถะนิยมทางวัฒนธรรมไปทั่วทุกสังคม ทั้งในชนกลุ่มใหญ่ และชนกลุ่มย่อย กลับกลายเป็นสิ่งอันน่ากระวนกระวายที่นักมานุษยวิทยาดูเหมือนว่าจะไร้ความสามารถที่จะเข้าไปยุ่งเกี่ยวด้วย และในทางกลับกัน ข้อวิพากษ์ที่มีต่อสารัตถะนิยมที่นักมานุษยวิทยาเห็นว่า บิดเบือนความเป็นไปทางวัฒนธรรมนั้น ก็กลับจะกลายเป็นสิ่งที่กลายเป็นชีวิตประจำวันมากขึ้นทุกที จนกระทั่งโจนาธาน ฟรีดแมน ถึงกับตั้งคำถามว่า “*หาก (ในความเป็นจริงแล้ว) ผู้คนต่างก็ กำลังทำสิ่งที่เรียกว่าขีดเส้นขอบเขต ปิดล้อม และสร้างสิ่งที่เรียกว่าสารัตถะนิยมอยู่ทุกเมื่อเชื่อวัน เช่นนี้แล้ว ควรหรือไม่ที่เราจะหันมายอมรับกันเสียทีว่าสิ่งเหล่านี้ว่าเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่เป็นจริง มากกว่าที่จะเอาแต่หลบเลี่ยง ตัดโอกาสว่าเป็นเพียงความผิดอย่างมหันต์เท่านั้น?*” (Friedman 2002:30) บรูแมนเอง ก็ลุกขึ้นมาตั้งคำถามกับข้อรังเกียจต่อสารัตถะนิยม

ในหมู่นักมานุษยวิทยาว่า "*ไม่ว่าจะชอบมันหรือไม่ก็ตาม ผู้คน ที่ไม่ใช่เพียงพวกที่มีอำนาจ ต้องการวัฒนธรรมที่มีขอบเขต และพวกเขามักต้องการมันอย่างชนิดที่มีขอบเขตชัดเจน มีตัวตน เป็นรูปธรรม เป็นแก่นสาร และไร้กาลเวลา ในลักษณะที่พวกเราส่วนใหญ่พากันปฏิเสธ*" (Brumann 1999:S11) ในแง่นี้ ทั้งฟรีดแมนและบรูแมน ต่างพากันชวนให้พิจารณาประเด็นว่าด้วยสารัตถะนิยมเสียใหม่ ด้วยมุมมองที่ซับซ้อนขึ้น ไม่ใช่ในฐานะปัญหาของวัฒนธรรม หากแต่ในฐานะโจทย์ที่นักมานุษยวิทยาควรขบคิดอย่างจริงจัง ถึงที่มาของความสำคัญของความเป็นสารัตถะนิยม ทั้งเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ และพัฒนาการ การก่อรูป ที่มีต่อการเมืองเรื่องวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ ที่ส่งผลต่อทั้งจิตสำนึก การรับรู้ การให้ความหมาย และการแสดงออก อันเป็นโจทย์ที่น่าจะช่วยเชื่อมโยงนักมานุษยวิทยาให้เข้ากับความเป็นไปของวัฒนธรรมภายในสังคมวิชาการได้อย่างเป็นจริงมากยิ่งขึ้น

<u>ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา และความศักดิ์สิทธิ์ของสนาม</u>

> Some Cultural Studies types seem to think that anthropology is nothing but ethnography. Better the other way around: ethnography is anthropology, or it is nothing.
>
> (Marshall Sahlins 1994:10 อ้างใน Nugent 1997:4)

> The lack of a really genuine ethnographic root in cultural studies, I think, has allowed it to drift into a theoreticism which has removed it from the engagement from which it originally grew.
>
> (Paul Willis 1997:188)

นักมานุษยวิทยาคีธ ฮาร์ท (Keith Hart 1990:14) ได้เคยนิยามมานุษยวิทยาไว้ว่า เป็นศาสตร์แห่งการต่อต้านวิทยาการอันเป็นระบบอย่างแท้จริง ทั้งนี้เพราะนับแต่ประวัติศาสตร์มานุษยวิทยาถือเป็นศาสตร์ที่ปราศจากทฤษฎีแกนกลาง ไม่เคยยึดติดกับความคิดใดความคิดหนึ่ง หากแต่ใช้แนวคิดจากแหล่งอันหลากหลายเพื่อทำความเข้าใจกับปรากฏการณ์ทางสังคม (eclecticism) ในขณะเดียวกันความสนใจของมานุษยวิทยาก็กินอาณาบริเวณอันกว้างขวาง นับตั้งแต่เครือญาติ ไปจนถึงเศรษฐกิจ การเมือง ศาสนา วัฒนธรรม ฯลฯ การปราศจากความร่วมกันทางทฤษฎี ได้ทำให้นักมานุษยวิทยาสามารถผลิตงานที่มีความหลากหลายอย่างยิ่งทั้งในแง่แนวความคิด ประเด็น และวิธีวิทยาในการวิเคราะห์และตีความ และแม้ว่ามานุษยวิทยาจะถือตนว่าเป็นวิทยาการแขนงหนึ่ง แต่ดูเหมือนว่าสิ่งที่ผูกโยงและเกาะเกี่ยวมานุษยวิทยาเข้าด้วยกัน กลับ

ไม่ใช่ความเป็นศาสตร์ที่มีฐานรากมาจากปรัชญาหรือทฤษฎีแนวคิด หากแต่มาจากวิธีวิทยาในการเข้าถึงความเป็นจริงของสังคมที่นักมานุษยวิทยาเรียกว่า ชาติพันธุ์วิทยา/ชาติพันธุ์นิพนธ์ (ethnography)[28]

ความสำคัญของชาติพันธุ์วิทยา/นิพนธ์ ซึ่งมีฐานมาจากการทำงานภาคสนามของนักมานุษยวิทยา เป็นที่ประจักษ์และรับรู้กันในแวดวงสังคมศาสตร์ สต็อคกิ้ง เรียกเครื่องมือที่สำคัญอันนี้ของมานุษยวิทยาว่า “มโนทัศน์ก่อนทฤษฎีว่าด้วยการทำงานด้านมานุษยวิทยา (และว่าด้วยการเป็นนักมานุษยวิทยา) ที่ทึกทักเอาว่ามีมาอยู่ก่อนแล้ว” (1992:282) ในขณะที่นักวัฒนธรรมศึกษา เช่น พอล วิลลิส (1997:186) ถึงกับเรียกขานการยึดติดกับชาติพันธุ์วิทยา/นิพนธ์และการทำงานภาคสนามของนักมานุษยวิทยาว่าเป็นเสมือน “พิธีกรรมเปลี่ยนผ่านเชิงสถาบันและอาชีพ” (institutional and professional rite of passage) ของหมู่นักมานุษยวิทยา ที่กลายเป็นสิ่งที่นักมานุษยวิทยายึดติดกับมันจนกลายเป็นว่า หากใครก็ตามที่ไม่ผ่านพิธีกรรมนี้ ก็ไม่มีทางที่จะเป็นนักมานุษยวิทยาที่สมบูรณ์ได้ และกลายเป็นสิ่งที่พันธนาการนักมานุษยวิทยาเอาไว้ ทำให้ไม่ว่าเรื่องราวที่นักมานุษยวิทยาเกี่ยวข้องด้วยจะสลับซับซ้อนเพียงใดก็ตาม คำตอบทุกอย่างจะต้องผ่านพิธีกรรมภาคสนามเสียก่อน

ในแง่นี้แล้ว เมื่อวัฒนธรรมศึกษา ตัดสินใจทำงานในเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา จุดปะทะอีกอันหนึ่งระหว่างนักมานุษยวิทยาและนักวัฒนธรรมศึกษาจึงเกิดขึ้น การทดลองแนวทางของชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาของวัฒนธรรมศึกษานั้นในแง่หนึ่ง ก็เพื่อที่จะเคลื่อนตัวให้พ้นจากแนวโน้มของการเขียนและวิเคราะห์ในเชิงตัวบท (Lave et al. 1992:273 อ้างใน McEachern 1997:254) และการตีความตัวบท (hermeneutics) อันเป็นแนวงานที่ทำกันมานานในหมู่นักวรณกรรมศึกษา นักวัฒนธรรมศึกษาจำนวนหนึ่งต้องการที่จะลงไปสู่ข้อเท็จจริงในสังคมประจำวันมากยิ่งขึ้น ทั้งนี้เพราะปัญหาประการหนึ่ง ที่นักวัฒนธรรมศึกษาเองก็ตระหนักดีจากการให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์ในเชิงตัวบทมากเกินไปก็คือ แนวโน้มในการทำให้ปัญหาทางสังคมต่างๆ กลายเป็นเรื่องทางปรัชญาและสุนทรียศาสตร์ไปเสียหมด อาทิ ในการบรรยายถึง ผู้ที่ถูกกดขี่เบียดขับ (subaltern) ในฐานะคนที่มีตัวตนทางสังคมจริงๆ ก็มักถูกทำให้กลายเป็นนามธรรมภายใต้มโนทัศน์ว่าด้วยภาวะการถูกกดขี่ เบียดขับ เป็นต้น สำหรับนักมานุษยวิทยาแล้ว การเคลื่อนตัวสู่สนามดังกล่าว เท่ากับเป็นการล่วงล้ำเข้ามาในอาณาบริเวณใจกลางของความเป็นมานุษยวิทยาโดยตรง อาจกล่าวได้ว่า ตลอดเวลาหลายทศวรรษที่ผ่านมา สนามแห่งการปะทะที่ดุเดือดเผ็ดมันที่สุดระหว่างมานุษยวิทยาและวัฒนธรรมศึกษา กลับกลายเป็นเรื่องวิธีวิทยาว่าด้วยชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา มากเสียยิ่งกว่าข้อถกเถียงทางทฤษฎี

[28]โปรดดูอ้างอิงที่ 3 สำหรับความหมาย

ข้อวิพากษ์หลักๆที่มานุษยวิทยามีต่อวัฒนธรรมศึกษาเกี่ยวกับการใช้ และไม่ใช้ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา อาจแบ่งได้เป็นสามเรื่องสำคัญด้วยกัน ได้แก่ ประการแรก การตีความวัฒนธรรมแต่เพียงในบริบทของตัวบท โดยขาดข้อมูลจากปรากฏการณ์ทางสังคม หรือการกระทำการทางสังคมที่หนักแน่นพอในการสนับสนุนการวิเคราะห์ ยังผลให้การเขียน และการตีความ มักจะเกินเลยไปจากข้อมูลที่มีอยู่ หรือหากมีการใช้ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา ก็มักเป็นไปอย่างฉาบฉวย โดยอ้างว่าใช้วิธีวิทยาบางประการของการศึกษาภาคสนาม แต่ทำแต่พอเป็นพิธี หรือมิเช่นนั้น ก็ไม่ลึกซึ้งเพียงพอ ประการที่สอง ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากประการแรก ชาติพันธุ์นิพนธ์แบบฉาบฉวยนี้มักนำมาสู่การวิเคราะห์ที่ให้ความสำคัญกับจิตสำนึก (มากกว่าปฏิสัมพันธ์ ความสัมพันธ์ระหว่างกันและกันของผู้คนในสนามอันละเอียดอ่อนซับซ้อน) และการตอบโต้ที่มองเห็นได้ง่าย ซึ่งนำมาสู่การผลิตสร้างทัศนะที่มีต่อความหมายหมายอันตื้นเขิน (thin view of meaning) และดังนั้น จึงนำไปสู่มโนทัศน์วัฒนธรรมอันตื้นเขิน (thin concept of culture)[29] ประการที่สาม นักมานุษยวิทยายังได้ตั้งข้อกังขาถึงแนวโน้มในการทำงานเชิงชาติพันธุ์วิทยา/นิพนธ์ ที่มักติดกรอบคิดไว้ล่วงหน้าของวัฒนธรรมศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งว่าด้วยความสัมพันธ์ทางอำนาจที่ไม่เท่าเทียม ชนชั้น เพศสภาพ กลุ่มวัฒนธรรมย่อย ฯลฯ ซึ่งเช่นเดียวกับข้อวิพากษ์ที่มีต่อมโนทัศน์วัฒนธรรม มานุษยวิทยาเห็นว่า ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา ภายใต้โครงการของวัฒนธรรมศึกษานั้น มักถูกใช้เป็นเครื่องมือของการเมืองฝ่ายซ้าย ที่ทำให้มักถูกวางกรอบอยู่แต่ในมุมมองของการต่อต้านเท่านั้น งานที่ออกมาจึงมักอยู่ภายในโครงเรื่องที่เกี่ยวพันกับวัฒนธรรมครอบงำและวัฒนธรรมย่อย หรือวัฒนธรรมต่อต้านเป็นส่วนใหญ่ (McEachern 1998:254)

วัฒนธรรมศึกษานั้นตอบโต้ต่อข้อวิจารณ์ว่าด้วยชาติพันธุ์นิพนธ์ของมานุษยวิทยาด้วยท่าทีที่แตกต่างกันไป นักวัฒนธรรมศึกษาบางคนแย้งกึ่งเสียดสีว่า ความเดือดร้อนของนักมานุษยวิทยานั้นไม่ใช่อะไรอื่น หากแต่เกิดจากปมที่นักมานุษยวิทยาผูกขึ้นมาเอง กล่าวคือ คิดไปเองว่าชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยานั้นเป็นสมบัติของตน และสิ่งที่วัฒนธรรมศึกษาทำนั้นเป็นเพียงการเลียนแบบมานุษยวิทยา หรือที่เฮจ (Ghassan Hage 1998:288) เรียกว่าการล้อเลียนด้วยกลยุทธกลืนกลาย(assimilationist mimicry) ที่ทำให้วัฒนธรรมศึกษากลายเป็นพวกที่ “อยู่ในตำแหน่งที่ที่พยายามตลอดกาลแต่มักจะขาดอะไรบางอย่างอยู่เสมอ”ในสายตาของมานุษยวิทยา เฮจนั้นไม่ได้ตอบโดยตรงต่อการวิพากษ์ว่าด้วยคุณภาพของชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาของวัฒนธรรมศึกษา แต่ยืนยันว่าวัฒนธรรมศึกษานั้นเติบโตขึ้นมาในฐานะศาสตร์ที่ประกอบขึ้นด้วยวัฒนธรรมแบบพหุลักษณ์ และแม้ว่าความเป็นสหวิทยาการทางความรู้จะเป็นแนวโน้มที่เติบโตขึ้นมาภายในทั้งสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ แต่วัฒนธรรมศึกษาก็มีพื้นที่ และอัตลักษณ์เฉพาะตัวภายในบริบท

[29] ดังที่ผู้เขียนได้ยกตัวอย่างไปแล้ว ในบทความวิพากษ์ของแม็คอีเชิร์น (McEachern 1997) ที่มีต่องานการศึกษาละครโทรทัศน์และผู้ชม ของซีเทอร์ (Seiter et al 1991)

ของวิทยาการลูกผสม ที่ไม่มีทางจะเหมือน หรือเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับมานุษยวิทยาได้ อันเป็นข้อเท็จจริงที่นักมานุษยวิทยาควรจะยอมรับ

พอล วิลลิสนั้น กลับพิจารณาประเด็นเรื่องชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาอย่างจริงจังมากกว่าเฮจ ทั้งนี้วิลลิสยอมรับว่า นับตั้งแต่เริ่มแรก วัฒนธรรมศึกษาไม่ได้มีประเพณีของการทำงานด้านชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาอย่างแท้จริง และแม้จนกระทั่งในปัจจุบัน ทั้งนี้ทั้งในแง่การสัมพันธ์กับผู้คนและในแง่ที่ลงไปคลุกคลีกับกลุ่มชนที่ตนศึกษาเป็นเวลานาน ซึ่งอาจจะยกเว้นงานของวิลลิสเอง (*Learning to Labour*) ซึ่งแตกต่างออกไปจากงานในสายวัฒนธรรมศึกษาทั่วไป วิลลิสให้เหตุผลว่า ส่วนหนึ่งเป็นเพราะว่าในยุคต้นนั้น นักคิดในสายวัฒนธรรมศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งสจ๊วต ฮอลล์ มุ่งความสนใจไปยังสื่อสารมวลชน และโทรทัศน์ ที่เกี่ยวข้องในเชิงนโยบาย และข้อถกเถียงในสาธารณะ งานเขียนในยุคต้นจึงมุ่งที่จะตอบสนองต่อการเปลี่ยนแปลงของโลกในขณะนั้นทั้งในด้านทฤษฎีและด้านการเมือง วิลลิสเห็นว่าข้อวิจารณ์ว่าด้วยความโน้มเอียงในการเน้นในเรื่องตัวบทของวัฒนธรรมศึกษานั้น เป็นเรื่องที่วัฒนธรรมศึกษาควรรับฟังเป็นอย่างยิ่ง เพราะการวิเคราะห์แต่วาทกรรม ภาษา และรูปเบบเชิงสัญญลักษณ์ แทนที่จะเป็นเรื่องการกระทำการของผู้คน ได้ลดทอนความเป็นตัวแทนของตนเองของผู้คนลงเหลือเพียงข้อถกเถียงทางทฤษฎีว่าด้วยความเป็นตัวตน วิลลิสยังเห็นอีกว่า งานศึกษาผู้ชมของสื่อศึกษา ไม่ว่าจะของมอร์ลีย์ หรือ แองก์ (Moreley, Ang) ก็ไม่น่าจะเรียกได้ว่าเป็นงานชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาในแง่ที่จะสามารถให้ความเข้าใจในรายละเอียดของวัฒนธรรมของผู้ชม ในฐานะที่เป็นกลุ่มปฏิบัติการในชีวิตประจำวันในแหล่งที่อยู่ของผู้ชมได้ หรือทำให้เข้าใจการแลกเปลี่ยนระหว่างกันของผู้ที่รับสารจากสื่อต่างๆ วิลลิสเห็นว่าแม้การวิเคราะห์ในแง่ของการถอดรหัสความหมายของการรับสื่อหรือบริโภคสื่อของผู้ชมจะเป็นสิ่งที่เป็นจุดแข็งของวัฒนธรรมศึกษามาแต่เริ่มแรก แต่วัฒนธรรมศึกษาควรจะพาตัวเองลงไปสู่แหล่งทรัพยากรทางข้อมูลใหม่ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการลงไปคลุกคลีกับชีวิตประจำวันของผู้คน เพื่อทำความเข้าใจกับวัฒนธรรม และการต่อสู้ในชีวิตจริงของคนเหล่านั้น หรือกลับไปสู่สิ่งที่เรย์มอนด์ วิลเลี่ยมส์ เรียกว่า “*ความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบต่างๆในองค์รวมของวิถีชีวิต*” (Willis 1997:188-9)

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าวิลลิสจะเห็นข้ออ่อนในงานของวัฒนธรรมศึกษา แต่ก็ใช่ว่าเขาจะเห็นด้วยกับข้อวิพากษ์ของมานุษยวิทยาเสียทั้งหมด สำหรับวิลลิสแล้ว ชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาของนักมานุษยวิทยา ยังคงเป็นปริมณฑลที่มีปัญหาอยู่หลายประการด้วยกัน อันเป็นปัญหาที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์โดยตรงกับการยึดติดกับ “สนาม” (ที่มักเป็นสังคมที่อยู่ห่างไกลจากโลกของนักมานุษยวิทยา)ของนักมานุษยวิทยา วิลลิสเห็นว่าการยึดเอา “สนาม” เป็นทั้งที่มาของความรู้ และข้ออรรถาธิบายทางทฤษฎี ได้ทำให้สนามกลายเป็นสิ่งที่มีขอบเขตที่แน่นอนและตายตัวในเชิงมโนทัศน์ ซึ่งปิดกั้นไม่ให้นักมานุษยวิทยามองเห็นความเชื่อมโยงต่างๆที่ดำเนินอยู่นอกขอบเขตของ

ชุมชนที่ตนศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งความเชื่อมโยงกับสังคมที่นักมานุษยวิทยาไม่ได้ทำการศึกษา ตลอดจนกับอำนาจรัฐ ตลาด และทุนนิยม และไม่ว่าผู้คนที่นักมานุษยวิทยาศึกษาจะเป็นอย่างไรก็ตาม ภาระกิจของนักมานุษยวิทยานั้น ได้ตั้งเป้าหมายเอาไว้แล้ว คือ จะต้องแสดงสัจจะความจริง (truth) ให้ปรากฏให้ได้ว่า ผู้คนเหล่านั้น เป็นคนที่มีเหตุมีผล มีภูมิปัญญาเช่นเดียวกับผู้คนในโลกตะวันตก นอกจากกับดักทางความคิดดังกล่าวแล้ว สนามยังเป็นที่มาของอำนาจทางการของชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา (ethnographic authority) ที่ตำแหน่งแห่งที่ที่ไกลจากโลกตะวันตก และ “ความจริง” ที่ถูกสถาปนาขึ้นมาจากงานเขียนของนักมานุษยวิทยา ได้ทำให้นักมานุษยวิทยาไม่เพียงกลายเป็นผู้เชี่ยวชาญในเรื่องราวเกี่ยวกับสังคมเหล่านั้นเท่านั้น แต่ยังเป็นผู้ชำนาญการในศาสตร์ที่ว่าด้วยชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยาอีกด้วย (อ้างแล้ว หน้า184-5)

ข้อวิพากษ์ว่าด้วย “สนาม”ของวิลลิสนั้น นับว่าเป็นการตั้งโจทย์ที่พุ่งไปยังใจกลางของความเป็นนักมานุษยวิทยาเลยทีเดียว อีกทั้งยังสอดรับเป็นอย่างดีกับกระแสการทบทวนตนเองภายในวงการมานุษยวิทยาที่ดำเนินไปในช่วงเวลาเดียวกัน นับแต่ปลายทศวรรษที่ 1990 เป็นต้นมา “สนาม” ได้กลายเป็นหัวข้อที่ได้รับการถกเถียงมากที่สุดหัวข้อหนึ่งในหมู่นักมานุษยวิทยา ความไม่แน่ใจต่อสิ่งที่เรียกว่า “สนาม” ในฐานะแหล่งที่มาของความรู้ ตำแหน่งแห่งที่ของมานุษยวิทยา ตลอดจนฐานที่มั่นของชาติพันธุ์นิพนธ์/วิทยา ได้กลายเป็นองค์ประกอบหนึ่งของวิกฤตในมานุษยวิทยา ที่สั่นคลอนความศักดิ์สิทธิ์ของพิธีกรรมเปลี่ยนผ่านที่ดำเนินมานับศตวรรษ ทั้งยังนำมาสู่ความพยายามในการค้นหาตำแหน่งแห่งที่ใหม่ๆให้กับมานุษยวิทยาที่ไม่จำกัดตนเองอยู่ภายในเส้นขอบเขตทางภูมิศาสตร์ที่นักมานุษยวิทยาเป็นผู้วาดขึ้นอีกต่อไป ผู้เขียนเห็นว่าประเด็นของวิลลิสนั้นน่าสนใจที่จะนำมาขบคิดและสนทนาต่อ ทั้งนี้เพราะหากว่าสนาม มิได้เป็นอัตลักษณ์ที่แน่นอนตายตัว และมีอยู่ในตัวของมานุษยวิทยาอีกต่อไปแล้ว เราจะสามารถมองหาสนามในความหมายใหม่ๆ หรือในมุมมองใหม่ได้หรือไม่ หรือว่ามานุษยวิทยาจำเป็นที่จะต้องละทิ้งความคิดว่าด้วย “สนาม” ที่ยึดถือและยึดติดมาเป็นเวลานานนับศตวรรษ บางทีการย้อนรอยถึงที่มาของมโนทัศน์ว่าด้วยสนามในมานุษยวิทยา อาจช่วยเปิดมุมสนทนาในเรื่องดังกล่าวให้กว้างขวางมากยิ่งขึ้น

“สนาม” และกำเนิดของวิทยาศาสตร์วิธี

ใน *Anthropological Location: Boundaries and Grounds of Field Science*(1997) กุปต้าและเฟอร์กูสัน ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ในขณะที่มโนทัศน์ว่าด้วยวัฒนธรรมนั้นเป็นหัวข้อที่มีการวิพากษ์วิจารณ์อย่างกว้างขวางในแวดวงมานุษยวิทยา แต่ตัวสนามเองที่เป็นที่มาของงานศึกษาวัฒนธรรมของกลุ่มชนต่างๆของนักมานุษยวิทยากลับเป็นหัวข้อที่ไม่ค่อยมีการถกเถียงกันอย่าง