ศาสนิกชนเห็นจักรวาลหรือธรรมชาติทั้งหมดในรูปของบุคคล ไม่ใช่สิ่งของ เธอเชื่อว่าเจมส์ต้องการจะเปรียบเทียบว่า *ความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล เปรียบได้กับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับพระเจ้า* (สิ่งนิรันดร์กว่า...) เราต้องยอมเชื่อก่อนว่า "มีพระเจ้า" มีเพียงทางนี้ทางเดียวที่เราจะพบข้อเท็จจริงว่า "พระเจ้ามีจริง" แต่ปัญหาที่ตามมาก็คือ เจมส์กำลังใช้การอ้างเหตุผลจากประสบการณ์ทางศาสนาหรือไม่ ในแง่ที่ว่า หลักฐานที่ใช้ยืนยันความเชื่อทางศาสนาจะ*ปรากฏแก่*ผู้ที่ยอมเชื่อและปฏิบัติตนตามความเชื่อของศาสนานั้นๆ ถ้าเป็นเช่นนั้น "ความจริงทางศาสนา" ที่*ปรากฏแก่*ศาสนิกชนนี้ คืออะไรกันแน่ระหว่าง "ความจริง" กับ "ผลลัพธ์"

จุดนี้เองที่คริสเตียนเชื่อว่า แท้ที่จริงแล้ว เจมส์ได้เสนอความเชื่อชนิดที่สามเอาไว้ด้วย นั่นคือ ***ความเชื่อที่ "ทั้งช่วยผลิตและจำเป็นต่อการผลิตสร้างหลักฐานที่ยืนยันความจริงของความเชื่อนั้นๆ"*** [25] เมื่อมองอย่างผิวเผิน ความชนิดนี้ก็น่าจะเหมือนชนิดที่สอง อย่างไรก็ดีคริสเตียนอธิบายว่า ความเชื่อชนิดสามเหมือนกับชนิดที่สองในแง่ที่ว่ามันเกี่ยวกับการเชื่อด้วยเจตจำนงปรารถนาที่จะส่งผลลัพธ์ออกมาคือข้อเท็จจริง แต่สิ่งที่สำคัญกว่านั้นคือ ความเชื่อชนิดที่สามกลับเหมือนความเชื่อชนิดแรกในแง่ที่ว่า มันเป็น*ความเชื่อเกี่ยวกับข้อเท็จจริงที่เป็นอิสระจากตัวเรา* คริสเตียนเชื่อว่าการอ้างเหตุผลเชิงญาณวิทยาของเจมส์นั้น มีจุดหมายสำคัญที่การยืนยันว่า *การเชื่อด้วยเจตจำนงปรารถนาจะนำพาผู้เชื่อไปสู่ "ความจริง" (ไม่ใช่ผลลัพธ์)* และโปรดสังเกตว่า คริสเตียนเข้าใจว่า *"ความจริงทางศาสนา" เป็นข้อเท็จจริงที่เป็นอิสระจากเราในระดับเดียวกับ "ความจริงทางวิทยาศาสตร์"* ความจริงเกี่ยวกับสิ่งที่นิรันดร์กว่า เป็นความจริงในรูปแบบเดียวกับความจริงเกี่ยวกับกฎของแรงโน้มถ่วง หรือโครงสร้างอะตอม หรืออะไรก็ตามที่เป็นอิสระจากเรา

ถึงตอนนี้ คริสเตียนพร้อมแล้วที่จะเสนอข้อแย้งที่จะมาหักล้างความพยายามของเจมส์ในการอ้างเหตุผลเชิงญาณวิทยา *ข้อแย้งประการแรก* เธอเห็นว่า ในเมื่อความเชื่อชนิดที่สามเหมือนกับความเชื่อชนิดแรก มันก็ต้องประสบปัญหาเดียวกับความเชื่อชนิดแรก นั่นคือ ผู้เชื่อด้วยเจตจำนงปรารถนานั้นเองที่เป็นอุปสรรคต่อการเข้าถึงข้อเท็จจริงเกี่ยวกับความจริงที่เป็นอิสระจากเรา เนื่องด้วยศักยภาพในการประเมินและเก็บข้อมูลจะต่ำกว่าผู้ที่สามารถใช้เหตุผลอยู่เหนืออารมณ์ความรู้สึก ดังนั้น การเชื่อด้วยเจตจำนงปรารถนาไม่ได้รับประกันเลยว่าจะนำพาผู้เชื่อไปสู่ "ความจริง" ดังที่เจมส์กล่าวอ้าง

ข้อแย้งประการที่สอง คริสเตียนเห็นว่าการที่เจมส์เสนอสมมุติฐานทางศาสนาใน "รูปแบบทั่วไป" ทำให้เรามองไม่เห็นว่า "ความจริงทางศาสนา" จะเป็นสิ่งที่ตามมาจากการยอมรับเชื่อไว้ก่อน เธออ้างว่าในโลกนี้มีบุคคลที่มีความเชื่อทางศาสนาที่หลากหลาย ต่างคนก็ต่างยืนยัน "ความจริงทางภววิทยา(ทางศาสนา)" ที่ตนเชื่อแตกต่างกันออกไป และอาจถึงขนาดยืนยันความจริงที่ไม่อาจเข้ากันได้เลย เช่น บ้างอ้างว่ามีพระเจ้า บ้างอ้างว่าไม่มีพระเจ้า เป็นต้น ข้อเท็จจริงที่ยืนยันความ*ไม่เป็นภววิสัย*ของผู้ที่ยืนยันความจริงทางศาสนาที่หลากหลายนี้ เพียงพอที่จะหักล้างสิ่งที่เจมส์อ้างว่า ต้องเชื่อสมมุติฐานทางศาสนาก่อนจึงจะนำผู้เชื่อไปสู่ "ความจริงทางศาสนา" ซึ่งสำหรับคริสเตียนมันเป็นความจริงแบบภววิสัย (Objective truth)

---

[25] "[The] belief that helps to generate, and that is also necessary for, evidence of its truth." โปรดดู Ibid., p. 17.

กล่าวโดยสรุป คริสเตียนเห็นว่า การอ้างเหตุผลเชิงญาณวิทยาล้มเหลว เนื่องด้วยไม่จริงที่ว่า การเชื่อสมมุติฐานทางศาสนาด้วยเจตจำนงปรารถนานี้จะนำพาผู้เชื่อไปสู่ "ความรู้" เกี่ยวกับ "ความจริงทางศาสนา" ซึ่งเป็น "ข้อยืนยันเชิงภววิทยา" เกี่ยวกับสิ่งซึ่งที่เป็นอิสระจากเรา เจมส์จึงไม่อาจอ้างสิทธิที่จะเชื่อจากการเข้าถึงความจริงได้ สำหรับคริสเตียนแล้ว ***เราไม่มีสิทธิที่จะอ้างว่า เรามีสิทธิที่จะเชื่อสมมุติฐานทางศาสนา เพราะมันเป็นหนทางหรือกระบวนการเดียวที่จะนำเราไปพบ "ความจริง" ที่จะใช้ยืนยันว่า "สิ่งที่เราเชื่อว่าจริง" นั้นจริงจริง ๆ***

ในบทความส่วนที่ 5 ว่าด้วย**บทบาทของการอ้างเหตุผลทั้งสองระดับในข้อเขียนของเจมส์** คริสเตียนเริ่มต้นด้วยการสรุปความล้มเหลวของการอ้างเหตุผลเชิงญาณวิทยาทั้ง 2 ขั้นตอน ขั้นแรกที่เกี่ยวกับทางสองแพร่งทางญาณวิทยานั้น เจมส์เผชิญปัญหาว่า ในการเลือกเราต้องเลือกระหว่างสองตัวเลือกขึ้นไป ทำให้โอกาสที่จะผิดพลาดไม่พบความจริงสูงกว่าโอกาสที่จะพบความจริง และจะยิ่งร้ายแรงกว่าในกรณีที่เราถูกบังคับให้เลือกและไม่อาจรีรอจนกว่าจะพบหลักฐานที่เพียงพอได้ ดังนั้น เจมส์จึงไม่อาจใช้การอ้างเหตุผลนี้ล้มท่าทีแบบคลิฟฟอร์ดได้ ส่วนในขั้นที่สองที่เกี่ยวกับการนำผู้เชื่อไปสู่ความจริงทางศาสนา เจมส์พบปัญหาจากข้อเท็จจริงที่ว่า มีศาสนิกชนที่มีความเชื่อทางศาสนาหลากหลาย ยืนยันความจริงทางศาสนาที่ต่างกันซึ่งเข้ากันไม่ได้ นั่นคือ เจมส์ไม่อาจอ้างได้ว่า ต้องยอมรับเชื่อก่อนแล้วผู้เชื่อจะมีความรู้เกี่ยวกับความจริงทางภววิทยาของศาสนาตามมาภายหลัง ปัญหาเหล่านี้ ทำให้คริสเตียนเห็นว่าการอ้างเหตุผลเกี่ยวกับชีวิตที่ดีกว่าต่างหากที่เป็นสิ่งที่มีค่าใน *The Will To Believe* และเพื่อให้สิ่งที่เธอเข้าใจครบถ้วนสมบูรณ์ เธอจึงกลับมาพิจารณาตอบคำถาม 2 ข้อที่เธอทิ้งเอาไว้ในบทความส่วนที่ 3

ข้อแรก "*เป็นไปได้หรือไม่ที่จะกลับมาเชื่อข้อยืนยันของศาสนาในเชิงภววิทยาบนฐานของความเชื่อว่า ถ้าการเชื่อข้อยืนยันนี้แล้ว จะให้ผลลัพธ์ที่ดีกว่าจริงๆ*"[26] คริสเตียนเชื่อว่าเจมส์จะให้คำตอบว่า "ไม่" เธอให้เหตุผลว่า การที่เจมส์ให้ความสำคัญกับ "ความมีชีวิต" ของสมมุติฐานเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของ "ทางเลือกแท้" ก็แสดงให้เห็นแล้วว่า เจมส์สนใจความเชื่อที่มีอำนาจดึงดูดใจ*บุคคล* มากกว่าจะอ้างถึงการที่บุคคลต้องการพบความจริงทางศาสนา เนื่องด้วย "ความมีชีวิต" ของสมมุติฐานทางศาสนาเป็นสิ่งที่สัมพัทธ์ผันแปรไปตามแต่บุคคล และสิ่งที่ทำให้มันผันแปรไปตลอดก็ขึ้นอยู่กับว่า สมมุติฐานที่ถูกเสนอขึ้นมานั้น "สัมพันธ์กับชีวิต" ของบุคคลที่กำลังพิจารณามันมากน้อยแค่ไหน มันเป็นสิ่งที่มีคุณค่ากับชีวิตของเขาหรือไม่ สิ่งเหล่านี้มิได้เกี่ยวข้องอะไรโดยตรงเลยกับการแสวงหาความจริงทางศาสนา ดังนั้น คริสเตียนเห็นว่า เป้าหมายของการอ้างเหตุผลเกี่ยวกับชีวิตที่ดีกว่าไม่น่าจะเกี่ยวกับการยืนยันความจริงเชิงภววิทยา หากแต่เป็นการให้กำลังใจและปลุกความกล้าให้แก่บุคคลที่รู้สึกว่าตนปรารถนาลึกๆที่จะเชื่อศาสนาหากแต่ยังลังเลไม่มั่นใจ

[26] Ibid., p. 20.

ข้อที่สอง *"จริงหรือที่ว่าชีวิตของเราจะดีกว่านี้หากเราเชื่อข้อยืนยันเชิงภววิทยา"* [27] หรือก็คือ ข้อยืนยันข้อที่2 จริงหรือไม่ คริสเตียนเห็นว่า เรายังมีโอกาสตอบคำถามข้อนี้ได้ด้วยการพิจารณาบนฐานของการรู้คิด เพราะคำถามที่ว่า "ชีวิตดีขึ้นหรือไม่" สามารถตรวจสอบได้จากเก็บข้อมูลหลักฐานที่มายืนยันอย่างน้อยเราก็ตั้งคำถามตรวจสอบและท้าทายความเชื่อนี้ได้ อย่างไรก็ดี หากการตอบคำถามนี้จำเป็นต้องมีการทดลองกับผู้ที่ใช้ชีวิตตามวิถีปฏิบัติของศาสนาแล้ว คนที่จะยอมรับผลการทดลองเหล่านั้นก็คงจำกัดอยู่กับผู้มีความปรารถนาจะเชื่อความเชื่อนั้น มากกว่าผู้ที่ไม่รู้สึกว่าความเชื่อนั้นมีคุณค่าอะไรกับชีวิตของเขาและสนใจแต่เพียงจะท้าทายความเชื่อเหล่านั้น

ท้ายที่สุด คริสเตียนตั้งคำถามว่า *The Will To Believe* ประสบผลสำเร็จหรือไม่ ถึงตอนนี้เจมส์จะอ้างได้หรือยังว่า เรามีสิทธิที่จะเชื่อสมมุติฐานทางศาสนาเมื่อเราปรารถนาหรือเมื่อเราเห็นผลการทดลองว่ามันจะทำให้ชีวิตของผู้เชื่อดีขึ้นจริงๆ คริสเตียนเห็นว่า ถ้าเจมส์จะอ้างได้ว่าเรามี "สิทธิที่จะเชื่อ" มันก็ไม่ได้มาจากเหตุผลที่ว่าเราต้องเชื่อเพราะมันบังคับให้เราเลือก เนื่องจากเรามีทางเลือกมากมายเกี่ยวกับความเชื่อทางศาสนา ไม่ใช่ทางเลือกเดียว และสิทธิที่จะเชื่อก็ไม่ได้มาจากเหตุผลที่ว่า การเชื่อจะนำพาเราไปสู่ความจริงทางศาสนา เพราะการยอมรับเชื่อก่อนนั้นให้เราได้แค่ "คุณค่าของการยอมรับเชื่อ...แต่ไม่ได้สร้างหลักฐานที่ใช้ยืนยันความจริงของความเชื่อนั้น"[28]

สำหรับคริสเตียน ถึงที่สุดแล้ว เจมส์อ้างปกป้องสิทธิที่จะเชื่อได้ด้วยเหตุผลที่ว่า ความเชื่อนี้มีคุณค่าต่อชีวิตของเรา ในฐานะที่เป็นการเลือกที่จะมีชีวิตใช้ชีวิตตามที่ตนเห็นว่าจะนำพาไปสู่ชีวิตที่มีค่าและดีกว่า และเรารับผิดชอบการเลือกนี้ด้วยชีวิตของเราเอง แต่เราต้องไม่คาดหวังว่าการเลือกใช้ชีวิตตามที่ตนเห็นว่ามีคุณค่านี้จะนำพาชีวิตของเราให้เดินทางไปบนเส้นทางแห่งการแสวงหาความจริง เพราะ***ลำพัง "คุณค่าของสิ่งที่เชื่อว่าจริง" นี้ จะไม่มีวันนำเราไปสู่ "ความจริง" แต่อย่างใด***

ถ้าเรามองจากมุมของคริสเตียนแล้ว ในที่สุด *The Will To Believe* มิได้มีคุณูปการใดๆเลยที่ต่อ "ศาสนา" ถ้าจะมีก็เพราะว่าศาสนาเป็น "ทางเลือกที่เราปรารถนาจะเลือก" ดังนั้น สิทธิต่อการเชื่อที่เจมส์ปกป้องจึงเป็นสิทธิครอบจักรวาล ทั้งเรื่องศาสนา การเมือง สมมุติฐานทางวิทยาศาสตร์ เหตุการณ์ในชีวิตประจำวัน หรือสมมุติฐานใดๆก็ได้ที่ "มีชีวิต" และเสนอ "ชีวิตที่ดีกว่า" แก่เรา มันเป็นประเด็นของ "การเลือก" ในทางปฏิบัติซึ่งไม่ได้เกี่ยวกับความจริงทางศาสนา ไม่เกี่ยวกับสิ่งที่นิรันดร์กว่า ไม่เกี่ยวกับคำถามว่า "แท้จริงแล้วมนุษย์ดำรงอยู่ในโลกอย่างมี 'มิตรภาพ' กับโลกนี้ดุจดังมิตรภาพต่อบุคคลหรือไม่" ไม่เกี่ยวกับความจริงแท้ เพียงแค่เราเลือกที่จะเชื่อเช่นนี้เท่านั้น

---

[27] Ibid., p. 20.

[28] Ibid., p. 22.

3. คุณค่าของชีวิตที่ดีกว่า บนเส้นทางของการแสวงหาความจริง: อ่านใหม่ *The Will To Believe*

> *"วิทยาศาสตร์พูดว่าสิ่งต่างๆมีอยู่ ศีลธรรมพูดว่าบางสิ่งดีกว่าสิ่งอื่นๆ และศาสนาพูดถึงสองสิ่งอย่างเป็นแก่นสารสำคัญ"*[29]

ผมเชื่อว่า ในการอ่าน *The Will To Believe* สิ่งแรกที่จำเป็นคือการทำความเข้าใจว่า เจมส์กำลังพูดถึง "ศาสนา" ในแง่มุมไหน เพราะเราเลี่ยงไม่ได้เลยที่จะต้องยอมรับว่าเจมส์ถือเอาศาสนาเป็นองค์หลัก (main theme) ในการนำเสนอ ผมเห็นว่า ข้อความที่ผมยกมาอาจทำให้เราเข้าใจมากยิ่งขึ้น เจมส์จบย่อหน้าด้วยข้อความข้างต้นก่อนจะนำเสนอข้อยืนยัน 2 ของสมมุติฐานทางศาสนาในย่อหน้าถัดไปของข้อเขียน ดังนั้น คำว่า "สองสิ่ง" ในข้อความนี้จึงน่าจะมี 2 ความหมายร่วมกัน ความหมายแรกคือ "ทั้งสิ่งที่วิทยาศาตร์และสิ่งที่ศีลธรรมพูดถึง" ความหมายที่สอง คือ "ข้อยืนยัน 2 ข้อในสมมุติฐานทางศาสนา" และสองความหมายนี้น่าจะสอดคล้องกัน

ในด้านหนึ่ง วิทยาศาสตร์พูดถึง "ภววิทยา" ของธรรมชาติ หรือ "ความจริงเชิงการดำรงอยู่" ของธรรมชาติทางกายภาพซึ่งเป็นอิสระจากเรา บนสมมุติฐานทางญาณวิทยาของการแยกระหว่างอัตวิสัยและภววิทยา ในขณะที่ศีลธรรมพูดถึง "คุณค่า" ที่ปรากฏต่อมนุษย์ในฐานะที่มนุษย์เข้าไปสัมพันธ์กับสิ่งต่างๆใน*โลก* และยังคงมีข้อถกเถียงมาโดยตลอดว่าคุณค่าที่ว่านี้เป็นอิสระจากบุคคลที่เข้าไปสัมพันธ์ด้วยหรือไม่ เราแยกอัตวิสัยกับภววิสัยได้หรือไม่

ในอีกด้านหนึ่ง ผมเห็นว่า สมมุติฐานทางศาสนาที่ประกอบด้วยข้อยืนยัน 2 ข้อ เป็นตัวแทนของทัศนะพื้นฐานของทั้งวิทยาศาสตร์และศีลธรรม"อย่างเป็นแก่นสารสำคัญ" แต่ไม่ใช่การยืนยันความจริงทางศาสนาแบบตรงตามตัวอักษร ในแง่นี้ การยืนยันว่า "*สิ่งที่ดีที่สุดคือสิ่งที่นิรันดร์กว่า...*" กับการยืนยันว่า "*ชีวิตเราจะดีขึ้นกว่านี้ถ้าเชื่อข้อยืนยันข้อที่ 1*" ***ในแต่ละข้อยืนยันต่างก็มีทั้งประเด็นทางภววิทยาและเชิงคุณค่าด้วยกันทั้งคู่*** ต่างกันตรงที่ ข้อยืนยันข้อที่ 1 เน้นประเด็นเรื่องการดำรงอยู่ของสิ่งนิรันดร์กว่ามากกว่า หากแต่มันก็ไม่แยกจากคุณค่าที่ว่ามันเป็นสิ่งที่ดีที่สุด (สำหรับมนุษย์) ในขณะที่ข้อยืนยันที่ 2 เน้นคุณค่าของการมีชีวิตที่ดีกว่า หากแต่มันก็ผูกโยงชีวิตของเราเข้ากับภววิทยาของสิ่งนิรันดร์กว่า และเพื่อให้ชัดเจนยิ่งขึ้น ผมเห็นว่า ข้อยืนยันข้อที่ 2 นี้กล่าวถึง "**ภววิทยาของชีวิต**" หรือสภาวะการดำรงอยู่ของมนุษย์ นั่นคือ ในการกล่าวถึง "ชีวิตที่ดีกว่า" นี้อยู่บนพื้นฐานที่แยกไม่ได้จากการดำรงอยู่ของเราในโลก เราไม่อาจแยก "การดำรงชีวิตอยู่ในโลก" ออกจาก "การมีชีวิตที่ดีกว่า" ได้ เท่าๆกับการที่เราไม่อาจแยก "การมีชีวิตที่ดีกว่า" ออกจาก "ความเชื่อเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างภววิทยาของเรากับภววิทยาของโลก" ได้ ในแง่นี้ ***ทั้งข้อยืนยันข้อ 1 และ 2 ต่างพูดถึง "ภววิทยาของชีวิตที่ดีกว่า" ทั้งคู่ โดยพื้นฐานแล้ว ทั้ง 2 ข้อไม่ได้แตกต่างกันในเชิงชนิดดังที่คริสเตียนเชื่อแต่อย่างใด***

---

[29] James, op. cit., p. 56.

ศาสนาพูดถึง "ทั้งสิ่งที่วิทยาศาสตร์และศีลธรรมพูดถึง" นี่หมายความว่า ศาสนากำลังพูดถึง "สิ่งๆเดียว" แต่เป็นสิ่งที่ทั้งวิทยาศาสตร์และศีลธรรมพูดถึง นั่นคือ "สภาวะการดำรงอยู่ในโลกของชีวิตที่ดีกว่า"[30] Ludwig F. Schlecht เป็นผู้หนึ่งที่เลือกที่จะ "อ่าน" *The Will To Believe* ร่วมกับบริบททางความคิดในงานชิ้นอื่นของเจมส์ และผมก็เห็นด้วยกับเขาในมุมมองนี้ เขากล่าวว่า

> *"...เจมส์ไม่ได้นิยามศาสนาในถ้อยคำแบบฝ่ายเทวนิยม และสิ่งที่เขาพูดเกี่ยวกับศาสนาก็สอดประสานกลมกลืนอย่างเต็มที่ไปกับแนวคิดว่าด้วยศรัทธาที่จะเติมเต็มตัวตน[ของมนุษย์]... สำหรับเจมส์แล้ว ศาสนาให้มุมมองพื้นฐานแก่ชีวิตในอันที่จะยืนยันว่า สภาวะการดำรงอยู่และความอุตสาหะของมนุษย์ที่แท้นั้นเป็นสิ่งที่มีคุณค่า – จักรวาลคือสถานที่ที่ความปรารถนาอย่างแรงกล้าของจิตวิญญาณของเรา ต่อความสอดคล้องกลมกลืนและความรู้สึกว่าตนได้อิงอาศัยในที่พำนักพักพิง (at-homeness) ได้รับการสนองตอบเติมเต็ม"*[31]

จากทัศนคติเช่นนี้ ผมเห็นว่า ข้อยืนยันทั้ง 2 ข้อต่าง*ทำงานร่วมกัน*ในนาม "สมมุติฐานทางศาสนา" เราจึงไม่อาจแยกข้อยืนยัน 2 ข้อออกจากกัน เมื่อกล่าวถึงสิ่งนิรันดร์กว่าเรากำลังพูดถึง "สิ่งที่ดีที่สุดที่ชีวิต" ที่ดำรงอยู่ในโลกนี้จะสามารถเข้าถึงได้ และเมื่อกล่าวถึงชีวิตที่ดีกว่าเรากำลังพูดถึง "ชีวิตที่ดีกว่า" เมื่อเราเปิดประตูแห่งมิตรภาพระหว่างเรากับสิ่งนิรันดร์กว่านี้บน "ประสบการณ์" ของเราในโลก

---

[30] ในการใช้คำว่า "สภาวะการดำรงอยู่ในโลกของชีวิตที่ดีกว่า" ผมกำลังคิดถึงคำที่แทนมโนทัศน์ที่เป็นองค์สังเคราะห์และเป็นหนึ่งเดียวกันระหว่างความคิดเรื่อง "การดำรงอยู่ของสิ่งที่เป็นพื้นฐานที่สุดซึ่งนิรันดร์และเชื่อมโยงเราเข้ากับจักรวาล" "การดำรงอยู่ของเรา" "การดำรงอยู่ของ*โลก*" "คุณค่าของการดำรงอยู่ของเราใน*โลก*" "ชีวิตที่ดีกว่า" "*โลก*ที่ดีกว่า" ซึ่งผมเห็นว่าทั้งหมดเป็นแต่ละแง่มุมของสิ่งเดียวกัน.

[31] "…James does not define religion in theistic terms; and what he does say about religion is fully consonant with the notion of self-fulfilling faith… For James, religion provides a basic perspective on life which affirms that ultimately human existence and endeavor have value – the universe is a place where our spiritual yearning for harmony and at-homeness can be satisfied." โปรดดู Schlecht, op. cit., p. 220.

เมื่อเป็นเช่นนี้ แม้เราจะใช้กรอบวิเคราะห์ของ “ทฤษฎีสองการอ้างเหตุผล”[32] ซึ่งในแต่ละการอ้างเหตุผลยึดโยงอยู่กับข้อยืนยันแต่ละข้อของสมมุติฐานทางศาสนา เราก็ไม่อาจแยกการอ้างเหตุผลทั้งสองระดับออกเป็นอิสระจากกันได้ การที่คริสเตียนแยกพิจารณาการอ้างเหตุผลทั้งสองระดับออกจากกันแต่แรก ส่งผลสำคัญต่อแนวการวิเคราะห์ของเธอ นั่นคือ คริสเตียนละเลยประเด็นเกี่ยวกับภววิทยาของชีวิต สิ่งนี้ส่งผลต่อทิศทางความเข้าใจ “ประสบการณ์ทางศาสนา” ในทัศนะของเธอ ไปพร้อมๆกับการที่เธอมองว่าความจริงทางศาสนาเป็นความจริงเชิงญาณวิทยา ไม่ใช่ความจริงเชิงภววิทยาของชีวิต นี่คือเหตุผลว่าทำไมเธอจึงเห็นว่าการอ้างว่า*ต้องเชื่อเพราะมันจะนำผู้เชื่อไปสู่ความจริงทางศาสนา* เป็นการอ้างเหตุผลเชิง “ญาณวิทยา” และจากพื้นฐานการวิเคราะห์นี้ทำให้เธอตั้งข้อแย้งต่อเจมส์ จนในที่สุดเธอก็ปฏิเสธการอ้างเหตุผลต่อความจริงทางศาสนาออกไป

ต่อมุมมองในการวิเคราะห์ของคริสเตียน ผมขอตั้งข้อสังเกตว่า เหตุใดเจมส์จึงเชื่อมโยง “ความเชื่อ” เข้ากับ “การกระทำ” (หรือก็คือการมีชีวิต)[33] ผ่าน “เจตจำนงปรารถนา” แทนที่เขาจะเชื่อมโยง “ความเชื่อ” เข้ากับ “ความรู้” ผ่านการอ้างเหตุผลสร้างความชอบธรรมแก่ความเชื่อ (justification) ด้วย “การรู้คิด” ตามบริบททางญาณวิทยาทั่วไป ผมเห็นว่านั่นเป็นเพราะ เจมส์กำลังพูดถึง “ความเชื่อ” ในบริบทของทัศนคติที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิต สำคัญต่อชีวิต สำคัญต่อการดำรงอยู่ของเรา เขาไม่ได้สนใจมันในฐานะความรู้ ไม่ได้พูดถึงมันในบริบทที่ว่า “เราจะรู้ได้อย่างไรว่าความเชื่อใดจริง” แต่เป็นบริบทว่า “เราจะมีชีวิตอยู่ต่อไปด้วยความเชื่อแบบไหน” และสิ่งนี้ไม่อาจรีรอได้ ไม่อาจไม่ตัดสินใจได้ เพราะเรากำลังดำรงอยู่ในทุกๆขณะ และทุกขณะนี้ส่งผลต่อชีวิตของเราเสมอ

อย่างไรก็ดี การที่คริสเตียนมองมันในบริบทเชิงญาณวิทยาน่าจะมาจากการที่เจมส์อ้างถึง “การเข้าถึงความจริง” กับ “การเลี่ยงความผิดพลาด” สิ่งนี้น่าจะทำให้เธอเชื่อว่าเจมส์กำลังพูดถึง การเข้าถึง “ความรู้” เกี่ยวกับความจริง แต่เมื่อเธอกล่าวถึง “ความรู้” มันเลี่ยงได้ยากที่เธอจะเทียบมันกับ “ความรู้ต่อสิ่งที่เป็นอิสระจากตัวเรา” บนพื้นฐานของการแยกระหว่าง “ผู้รู้” กับ “สิ่งที่ถูกรู้” จึงไม่น่าแปลกใจเลยว่าเธอดูจะตกใจที่เจมส์ใช้การอ้างเหตุผลจากประสบการณ์ทางศาสนา (เช่น ความจริงเกี่ยวกับการมีอยู่ของพระเจ้า

---

[32] กอร์ดอนผู้ซึ่งนำเสนอกรอบ “ทฤษฎีสองการอ้างเหตุผล” ใช้งานทฤษฎีนี้ในเงื่อนไขที่ต่างกับคริสเตียน เขาใช้มันในเงื่อนไขที่ไม่แยกการอ้างเหตุผลทั้งสองระดับออกเป็นอิสระจากกัน เห็นได้จากการที่ แม้ว่ากอร์ดอนจะสนับสนุน “ความจำเป็นทางเหตุผล” (ที่ผู้ที่เห็นว่าศาสนาเป็นสมมุติฐานที่มีชีวิตจะต้องยอมเชื่อสมมุติฐานทางศาสนา เพราะมันเป็นทางเดียวที่จะนำเขาไปพบความจริงทางศาสนา) กอร์ดอนก็สนับสนุนการอ้างเหตุผลเช่นนี้บนความเชื่อพื้นฐานที่ว่า ความจริงทางศาสนาเป็นสิ่งสำคัญต่อการมีชีวิตของมนุษย์ใน 3 ด้าน (1)มันทำให้มนุษย์เห็นว่าชีวิตเป็นสิ่งที่มีความหมายทั้งต่อตัวเองและต่อชีวิตอื่นๆ (2) ชีวิตมนุษย์จะดีขึ้นเมื่อเชื่อว่าชีวิตมีความหมาย ไม่ใช่แค่ในด้านประสบการณ์เชิงอัตวิสัย แต่รวมถึงความจริงเชิงภววิสัยด้วย และ (3) ธรรมชาติและมนุษยชาติต่างเข้ามาสัมผัสสัมพันธ์กันด้วยความศักดิ์สิทธิ์ (divinity) โปรดดู Gordon, op. cit., pp. 14-17.

[33] โปรดดูเชิงอรรถที่ 10 ในข้อเขียนของผมชิ้นนี้.

จะ*ปรากฏแก่*เราได้ก็ต่อเมื่อเราเชื่อและปฏิบัติตามศาสนา) และเธอถึงกับสงสัยว่าเจมส์กำลังจงใจซ่อนเร้นความเชื่อประเภทที่สามเอาไว้ นั่นคือ ความเชื่อที่เป็นเงื่อนไขจำเป็นต่อการผลิตสร้างความจริง แต่ "ความจริง" ที่ว่ากลับไม่ใช่ "ผลลัพธ์" จากความเชื่อว่ามันจริง หากแต่เป็นความจริงที่เป็นอิสระจากเราแบบความจริงทางวิทยาศาสตร์

ผมเห็นว่า จริงอยู่ที่ว่าในการพูดถึงการเข้าถึงความจริงกับการหลีกเลี่ยงความผิด เจมส์ใช้คำว่า "ความจริง" ในบริบทเชิงญาณวิทยา หากแต่มันอยู่ในบริบทของการที่เขาต้อง "พูดภาษาเดียวกัน" กับคนแบบคลิฟฟอร์ด ทั้งนี้เพื่อตอบโต้ท่าทีดังกล่าว แต่เมื่อเจมส์ก้าวมาอภิปรายถึงความเชื่อที่แตกต่างกัน 2 ชนิดนั้น เขากำลังพูดถึงความจริงทางศาสนาในบริบทของภววิทยา เห็นได้จากการที่เจมส์ไม่จัดว่าความเชื่อทางศาสนาอยู่ในประเภทของความเชื่อเกี่ยวกับข้อเท็จจริงที่เป็นอิสระจากเรา (แต่เป็นคริสเตียนเองที่จัดเข้าไว้ในประเภทนี้) หากแต่เป็นความเชื่อเกี่ยวข้อเท็จจริงที่จะ*ปรากฏแก่*เราในสภาวะที่เราเชื่อและใช้ชีวิตตามความเชื่อนั้นแล้ว

ความจริงในทางญาณวิทยาอยู่บนพื้นฐานของการพูดถึง "ความรู้เกี่ยวกับความจริง" ซึ่งอยู่บนพื้นฐานการแยก "ผู้รู้เชิงอัตวิสัย" ออกจาก "สิ่งที่ถูกรู้เชิงภววิสัย" เพื่อหาความรู้เกี่ยวกับความจริงที่เที่ยงแท้แน่นอนที่เป็นภววิสัย หรืออย่างน้อยที่สุดก็ไม่ได้เป็นสิ่งที่เราคิดไปเองเพียงลำพังแต่เพียงผู้เดียว และเราจะพบว่าเจมส์ปฏิเสธฐานทางญาณวิทยานี้เมื่อเขากล่าวใน *The Will To Believe* ว่า มันเป็นเจตจำนงปรารถนาต่างหากที่ทำให้นักปรัชญาเลือกที่จะเชื่อว่ามีความจริงแท้แน่นอน และถึงที่สุดแล้ว การเชื่อว่ามีหลักฐานที่เป็นภววิสัยก็เป็นเพียงแต่การเพิ่มความเป็นอัตวิสัยให้มากขึ้นไปอีก [34] และผมขอเสนอว่า เจมส์พูดถึงสิ่งเหล่านี้เพื่อตอบโต้ท่าทีแบบคลิฟฟอร์ดโดยตรง แต่เมื่อเขาพูดถึงความจริงทางศาสนานั้น เขาไม่ได้พูดจากพื้นฐานนี้

ความจริงทางภววิทยาของชีวิตมิได้วางอยู่บนพื้นฐานของแบ่งแยกระหว่างอัตวิสัยและภววิสัย หากแต่มันอยู่ก่อนการแบ่งแยกความแตกต่างนี้ อันที่จริงแล้วเราไม่อาจแยกมันออกจากกันได้ในฐานะที่เราเป็น "สิ่งที่ดำรงอยู่ใน*โลก*" ทุกอย่างเป็นอยู่อย่างเป็นรูปธรรม [35] และชีวิตเราเป็นตัวอย่างที่ชัดเจนที่สุดของ

---

[34] James, op. cit., pp. 43-48.

[35] ผมเชื่อว่า เจมส์มองประสบการณ์ของมนุษย์ในระดับที่เป็นพื้นฐานที่สุด ในฐานะประสบการณ์ที่เป็นรูปธรรมก่อนการแบ่งแยกเชิงมโนทัศน์ระหว่างความเป็นอัตวิสัยและความเป็นภววิสัย โปรดดูตัวอย่างของวิธีคิดเช่นนี้ใน William James, ***The Principles of psychology***, Vol. 2. (London: Macmillan, c1918), pp. 642-643. อย่างไรก็ดี กรอบคิดเช่นนี้ชัดเจนมากในงานของมาร์ติน ไฮเดกเกอร์ ทัศนะของผมในข้อเขียนชิ้นนี้ได้รับอิทธิพลจากกรอบคิดทางภววิทยาของเขา เขาเห็นว่า สิ่งที่เป็นรูปธรรมที่สุด และเป็นพื้นฐานอยู่ก่อนแล้วในสภาวะการดำรงอยู่ของมนุษย์ ก็คือ การที่เรา "ดำรงอยู่ในโลก—ร่วมกับคนอื่นๆ—อย่างเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับสิ่งต่างๆที่ในโลก" (being-in-the-world—with-the-other—together-with-innerworldly-beings) สภาวะเชิงการดำรงอยู่ มีอยู่ก่อนการแบ่งแยกระหว่าง "เรา" กับ "โลก" ระหว่าง "เรา" กับ "คนอื่น" ระหว่าง "เราผู้รู้" กับ "สิ่งต่างๆที่ถูกรู้" มีอยู่อย่างเป็นรูปธรรมก่อนการแยกระหว่าง "ภววิสัย" และ "อัตวิสัย" เราดำรงอยู่ในโลก (being-in-the-world) อยู่ก่อนแล้วก่อนที่เราจะถามว่า โลกซึ่งเป็นอิสระจากตัวเรานั้นคืออะไร

ความเป็นรูปธรรม โลกที่เราดำรงอยู่ก็คือประสบการณ์ทั้งหมดของเรา “ประสบการณ์”นี้ไม่ใช่ประสบการณ์ในความหมายของวัตถุดิบของความรู้ หากแต่เป็น “องค์รวมของสภาวะการดำรงอยู่ของเราในโลก” ดังนี้เอง สำหรับเจมส์แล้ว “ประสบการณ์ทางศาสนา” แตกต่างจาก “ประสบการณ์ทางวิทยาศาสตร์” นั่นคือ ประสบการณ์ทางศาสนาคือ “องค์รวมของการที่มนุษย์ตอบสนองต่อสภาวะการมีชีวิตอยู่ของเขา”[36] *ประสบการณ์ทางศาสนาตั้งอยู่บนฐานทางภววิทยา ในขณะที่ประสบการณ์ทางวิทยาศาสตร์ตั้งอยู่บนฐานเชิงญาณวิทยา* มีแต่การเข้าใจเช่นนี้เท่านั้นจึงจะอธิบายได้ว่า เหตุใดเจมส์จึงมองว่า เมื่อเรารับเชื่อความเชื่อทางศาสนาแล้ว “โลกของเรา” เปลี่ยนไป เราอาจมองสรรพสัตว์ในฐานะเพื่อนร่วมโลก ไม่ใช่เครื่องมือของมนุษย์ เราอาจเรียก “พวกมัน” ด้วยคำว่า “พวกเขา” เราอาจมองว่าจักรวาลคือสิ่งที่มีสำนึกรู้ หรือแม้แต่มองว่าจักรวาลทั้งหมดคือตัวเรา สำหรับเจมส์แล้ว “โลกของเรา” เปลี่ยนไป “จริงๆ” ไม่ใช่เป็นดังที่คริสเตียนเชื่อว่าเราเลือกที่จะมองว่ามันเปลี่ยนไป

จากการที่คริสเตียนเข้าใจว่าเจมส์กำลังอ้างถึงความจริงทางญาณวิทยา ทำให้เธอเห็นว่าประสบการณ์ทางศาสนาเป็นเช่นเดียวกับประสบการณ์ทางวิทยาศาสตร์ และกลายเป็นว่า “ความจริงทางศาสนา” คือความจริงที่เป็นอิสระจากตัวเรา เฉกเช่น “ความจริงทางวิทยาศาสตร์” จนนำมาสู่ข้อโต้แย้งของเธอ ข้อเขียนจากนี้ไปผมจะตอบโต้ข้อแย้งที่สำคัญๆของคริสเตียน จากมุมมองที่เราให้ความสนใจกับภววิทยาของชีวิตที่ดีกว่า บนฐานที่เราไม่แยกการอ้างเหตุผลในสองระดับออกจากกันดังเช่นที่คริสเตียนทำ

ต่อข้อแย้งที่ว่า ***ความเชื่อทางศาสนาพูดถึง “สิ่งที่เป็นอิสระจากเรา” เช่นเดียวกับความเชื่อทางวิทยาศาสตร์*** ข้อแย้งนี้อยู่บนพื้นฐานของการแยกความต่างระหว่าง “การค้นพบความจริง” กับ “การนำมาซึ่งความจริงหรือการทำให้เป็นจริง” หรือก็คือความต่างระหว่าง “ความจริง” กับ “ผลลัพธ์” คริสเตียนเห็นว่าความเชื่อทางศาสนาในทัศนะของเจมส์น่าจะเป็นการ “ค้นพบ” ความจริง ไม่ใช่การ “นำมาซึ่งความจริง”

เช่น “เรา” ในฐานะผู้สังเกตการณ์ที่กำลัง “จ้องมองไปที่ปากกา ซึ่งเป็นสิ่งที่มีคุณสมบัติเป็นแท่งยาวๆ มีสีแดง” มิได้เป็น “เรา” ที่เป็นพื้นฐานที่สุด หากแต่เป็น “เรา” ในฐานะผู้ที่ “ใช้ปากกาเขียนหนังสือได้อย่างคล่องมือ”ต่างหาก ที่เป็นพื้นฐานมากกว่า และมีอยู่ก่อนการมานั่งสังเกตว่าปากกามีคุณสมบัติอะไร*ในตัวมันเอง* เป็นต้น สำหรับไฮเดกเกอร์แล้ว สมมุติฐานทางญาณวิทยาเรื่อง “ภววิสัย” และ “อัตวิสัย” แม้จะไม่ใช่ความเข้าใจที่ผิดพลาดในตัวมันเอง แต่ก็ไม่ใช่ความเข้าใจที่เป็นพื้นฐานที่สุด หากแต่เป็นผลผลิตจากการหลงลืมความเข้าใจพื้นฐานเกี่ยวกับสภาวะการดำรงอยู่ของเรานี่เอง หากสนใจในรายละเอียด โปรดดู Martin Heidegger. ***Being and Time: A Translation of Sein und Zeit***. Joan Stambaugh, tr. (New York: State University of New York Press, 1996), pp. 56-58, 77-88, 123-126.

[36]ผมได้ความคิดนี้อย่างสืบเนื่องมาจากการได้อ่านข้อความที่ Schlecht อ้างมาจาก *The Varieties of Religious Experience* ของเจมส์ โดย Schlecht กล่าวว่า “James’s claim in *The Varieties of Religious Experience* that religious is ‘a man’s total reaction upon life’,…” ในทัศนคติเช่นนี้ “ศาสนา” “ประสบการณ์ทางศาสนา” และ “ชีวิตทางศาสนา” ไม่อาจแยกจากกันได้ โปรดดู เชิงอรรถที่ 26 ใน Schlecht, op. cit., p. 222. หรืออ่านเนื้อความในรายละเอียดได้ใน William James, ***The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature.*** (New York: Prometheus Book, 2002, c1911), p. 32.

และถ้าเป็นเช่นนี้ การมีเจตจำนงปรารถนาก็จะส่งผลเสียต่อการ “ค้นหา” ความจริงอย่างแน่นอน เพราะผู้ที่สังเกตการณ์ด้วยอารมณ์อันเร่าร้อนที่จะพบกับความจริงที่ตนเชื่อ ส่งผลเสียต่อศักยภาพในการประเมินและเก็บข้อมูลเกี่ยวกับความจริงที่เป็นอิสระจากตัวเรา

แต่บนพื้นฐานที่ “ความจริงทางศาสนา” เป็นความจริงเชิงภววิทยาของชีวิต จะไม่เกิดปัญหาขึ้นแต่อย่างใดหากเรามองว่า เป็นไปได้ที่ความจริงทางศาสนาเป็นทั้ง “การค้นพบ” และ “การทำให้เป็นจริง” ไปพร้อมๆกัน ความจริงทางศาสนาเป็นการ*เผย*แจ้งของความจริงที่ดำรงอยู่ก่อนการดำรงอยู่ของเรา โดย*ปรากฏ*อยู่ในองค์รวมของประสบการณ์ของเราในสภาวะการดำรงอยู่ของเราในโลก ความเชื่อทางศาสนาจึงมีทั้งลักษณะของการ“ผลิตสร้าง”และ“เผยแจ้ง”ความจริงชนิดนี้แก่เรา เราทำให้ศาสนา “เป็นจริงในโลกของเรา” ไปพร้อมๆกับการ “พบว่ามันคือความจริง” ดังนั้น ความจริงทางศาสนาจึงทั้งเป็นอิสระจากเราในแง่หนึ่งและทั้งขึ้นต่อเราในแง่หนึ่ง

ดังนั้น ข้อแย้งที่ว่า ***การมีเจตจำนงปรารถนาส่งผลเสียต่อการได้มาซึ่งความจริงทางศาสนา***ก็ต้องตกไป เพราะความจริงทางศาสนาแตกต่างจากความจริงทางวิทยาศาสตร์ เราไม่ได้เป็นผู้สังเกตุการณ์อยู่ภายนอก หากแต่มีตำแหน่งแห่งที่อยู่ภายในสิ่งที่เรามีประสบการณ์ร่วมด้วย ในด้านนี้ เจตจำนงปรารถนาจึงจำเป็นต่อการกระตุ้นเร้าให้เราเข้าไปค้นหาและผลิตสร้างประสบการณ์ของชีวิตที่เป็นหนึ่งเดียวกับความจริงทางศาสนา

ส่วนข้อแย้งที่ว่า ***ข้อเท็จจริงที่ว่ามีผู้คนมากมายยืนยันความจริงทางศาสนาที่ขัดแย้งกัน ปฏิเสธการอ้างว่าต้องเชื่อก่อนแล้วจะพบความจริงทางศาสนา***ก็ต้องตกไปเช่นกัน เพราะความจริงทางศาสนาไม่ใช่ความจริงที่เป็นอิสระจากเราในแบบความจริงทางวิทยาศาสตร์ มันไม่ได้อยู่บนฐานของความเป็นภววิสัยที่ตรงข้ามกับอัตวิสัย การที่ต่างคนต่างยืนยันตรงข้ามกันไม่ได้เป็นหลักฐานที่ยืนยันว่าต้องมีใครสักคนหนึ่งที่ถูกต้องที่สุด การเชื่อเช่นนี้รังแต่จะทำลายมิตรภาพและปิดกั้นการสนทนาระหว่างศาสนาเสียด้วยซ้ำ ในเมื่อศาสนาคือองค์รวมของประสบการณ์ของมนุษย์ มันก็เป็นสิ่งที่เป็นพื้นฐานมากกว่าข้อความในเชิงตรรก การกล่าวว่า “พระเจ้ามีอยู่เป็นผู้สร้างกฎธรรมชาติ” กับการกล่าวว่า “พระเจ้าไม่มีอยู่แต่มีกฎธรรมชาติอยู่” ไม่จำเป็นต้องเป็นข้อความที่ขัดแย้งกันในเชิงประสบการณ์ แม้ว่ามันจะดูขัดแย้งกันในเชิงตรรกแบบเดียวกับที่คนสองคนในห้องเดียวกัน คนหนึ่งพูดว่า“ในห้องนี้มีโต๊ะ” อีกคนพูดว่า “ในห้องนี้ไม่มีโต๊ะ” การเผยแจ้งของความจริงทางศาสนาเป็นประสบการณ์ที่เป็นพื้นฐานมากกว่าการสร้างถ้อยคำพรรณนา ข้อความที่พรรณนาออกมาอย่างตรงข้ามกันไม่ได้ยืนยันเลยว่า ทั้งสองทัศนะมีประสบการณ์ต่อความจริงที่ตรงข้ามกัน มันเป็นไปได้เสียด้วยซ้ำที่เขาเหล่านี้จะมีประสบการณ์ต่อความจริงเดียวกัน แต่ผมเชื่อว่าสิ่งนี้สำหรับเจมส์ไม่สำคัญเท่ากับการยอมรับว่า “ชีวิตทางศาสนา” เป็นสิทธิของการมีชีวิตของคนทุกคน ในอันที่เขาจะหาความหมายของการดำรงอยู่ของตัวเขาเอง

ส่วนข้อแย้งที่ว่า ***ในการเลือกสมมุติฐานทางศาสนา เรากำลังเลือกทางเลือกมากกว่า 1 ทาง ดังนั้น การเลือกด้วยเจตจำนงปรารถนาจึงอันตรายมากกว่าการรีรอจนกว่าจะพบหลักฐานที่เพียงพอ***

ต่อข้อแย้งนี้ เราต้องนึกถึงนิยามของ “ความมีชีวิต” ของสมมุติฐานให้ดี นั่นคือ ประการแรก มันเป็นสิ่งที่สัมพันธ์กับบุคคลที่กำลังพิจารณาสมมุติฐานนั้นๆ ประการที่สอง มันมีระดับความเข้มข้นที่สัมพันธ์กับเจตจำนงที่จะกระทำการบางอย่างต่อโอกาสที่ตามมาจากการที่เขาเชื่อสมมุติฐานนั้นๆ ในข้อสองนี้เองที่ผูกโยง “การเลือก” เข้ากับ “การมีชีวิตต่อไปข้างหน้า” เช่นนี้ “การเลือก” จึงแสดงให้เห็นถึงองค์รวมของชีวิตที่ดำเนินสืบเนื่องมาแต่เราเริ่มมีชีวิตจนถึงขณะที่ต้องเลือก ยิ่งไปกว่านั้น การเลือกยังสะท้อนทัศนคติต่อการมีชีวิตต่อไปข้างหน้า ทัศนคติต่อความคาดหมายต่ออนาคตของตนเอง บนสถานการณ์ที่เราเลือกทางเลือกใดๆในปัจจุบัน แท้จริงแล้ว มันได้หลอมรวมเอาอดีตและอนาคตของเราเข้าไว้ด้วยแล้วอย่างสำคัญ ดังนั้นเราไม่ได้เลือกทางเลือกต่างๆอย่างไร้เดียงสา หากแต่ทางเลือกแต่ละทางส่งผลต่อเจตจำนงปรารถนาที่จะเชื่อของเราไม่เท่ากัน

สมมุติว่า มีสมมุติฐานผุดขึ้นมา 2 ประการในสมองของรุต (นามสมมุติ) ว่า “เมย์รักรุต” หรือ “เมย์ไม่รักรุต” สองข้อความนี้ต้องมีค่าความจริงตรงข้ามกันอย่างแน่นอนในระบบตรรกวิทยาที่เราใช้งานกันอยู่โดยทั่วไป แต่รุตจะไม่ยึดติดกับตรรกวิทยาในห้วงเวลานี้แน่นอน เนื่องด้วย “ชีวิตที่ผ่านมา” ของรุตนั้น “เมย์” มีความหมายบางอย่าง มีที่ทางบางอย่างต่อประสบการณ์ของเขา ประสบการณ์ทั้งหมดนี้เองที่นำมาซึ่งความเข้าใจที่รุตมีต่อเมย์และต่ออนาคตของความสัมพันธ์ระหว่างเขาและเธอ มีแต่รุตผู้เป็นเจ้าของประสบการณ์นี้เท่านั้นที่จะตอบได้ว่า เขาปรารถนาจะพิจารณาสมมุติฐานใดมากกว่ากัน ถ้าจากประสบการณ์ที่ผ่านเขาพบท่าทีและการกระทำที่สื่อถึงความรักที่เมย์มีต่อรุต ก็เป็นที่แน่ชัดแล้วสมมุติฐาน “เมย์รักรุต” มีชีวิตมากกว่า “เมย์ไม่รักรุต” และในที่สุดเขาจะทิ้งสมมุติฐานข้อหลังไปและหยิบยกสมมุติฐานข้อแรกเข้ามาในการเลือก

แนวทางนี้ดูจะเป็นการกระทำที่ “เสียหาย” ถ้าเรามองจากมุมมองของการแสวงหาความรู้ เนื่องจากมันไม่ได้มาจากการใช้เหตุผลอย่างรอบคอบรัดกุม รุตในกรณีสมมุตินี้ก็คงเป็นชายที่สะเพร่ามากที่ละทิ้งความเป็นไปได้อีกทางหนึ่งออกไป แต่แนวทางเช่นนี้ไม่มีปัญหาเลยเมื่อเรากำลังยืนอยู่บนปัญหาที่ว่า “เราจะมีชีวิตอยู่ต่อไปอย่างไร” ประเด็นทางศาสนาก็เช่นกัน ในเมื่อมันเป็น “ทางเลือกแท้” เราต้องเลือกมันบนฐานที่มันมีชีวิตที่สุดในขณะชีวิตที่เราเลือก มันสำคัญต่อชีวิตของเราต่อไปข้างหน้า และเราไม่อาจไม่เลือกตัดสินใจได้ ดังนั้น ในการดึงสมมุติฐานเข้ามาสู่การเป็น“ตัวเลือกแท้”แต่ละขณะของการเลือก เราจะมี *สมมุติฐานข้อเดียวเท่านั้นที่อยู่ในใจเรา*และท้าทายความเชื่อของเราอย่างถอนรากถอนโคนที่สุด การอ้างว่าการเลือกจะส่งผลเสียมากกว่าการรีรอจนกว่าหลักฐานจะเพียงพอนั้น จึงไม่เป็นจริงในกรณีของทางเลือกแท้แต่อย่างใด สำหรับผู้ที่มีเจตจำนงปรารถนาอันแรงกล้าต่อศาสนาแล้ว สมมุติฐานอื่นๆในทางธรรมชาตินิยมก็ดูจะไร้ชีวิตและจืดชืดไปโดยปริยาย สมมุติฐานเหล่านี้*ไร้ชีวิตโดยเปรียบเทียบ*กับสมมุติฐานทางศาสนา เขารอได้ที่จะยังไม่ตัดสินใจเชื่อสมมุติฐานพวกนี้ แต่เขารอไม่ได้และปรารถนาเหลือเกินต่อสมมุติฐานทางศาสนา เขาจะจับจ้องไปที่สมมุติฐานนั้นแม้จะกล้าๆกลัวๆจากเสียงค้านแย้งของเหล่าบรรดาผู้ที่มีท่าทีแบบคลิฟฟอร์ด แต่เขาจะไม่ละสายตาไปจากสิ่งนั้นเลย

กล่าวโดยสรุป เมื่อเราอ่าน *The Will To Believe* โดยเลี่ยงปัญหาจากกรอบการวิเคราะห์ของคริสเตียนด้วยการเชื่อมโยงการอ้างเหตุผลทั้งสองระดับเข้ามาเป็นการอ้างเหตุผลชุดเดียวกันแล้ว เราจะพบแง่มุมทางภววิทยาของชีวิต และเราจะสามารถคลี่คลายปัญหาจากข้อแย้งของคริสเตียนได้ สิ่งที่ตามมาก็คือ เราจะพบว่า เมื่อเจมส์อ้างถึงสิทธิที่จะเชื่อสมมุติฐานทางศาสนา เจมส์กำลังอ้างว่า สำหรับผู้ที่สมมุติฐานทางศาสนาเป็นทางเลือกแท้ในสายตาของเขา เขา***จำเป็นต้อง***เชื่อสมมุติฐานนั้น เพราะมันเป็นทางเดียวที่จะนำเขาไปสู่ประสบการณ์แห่งการเผยแจ้งของ*ความ*จริงเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของชีวิตของเขาในโลก การเผยแจ้งนี้จะปรากฏแก่เขาบนฐานของประสบการณ์ของเขาต่อโลกที่เขาดำรงอยู่ และองค์รวมของประสบการณ์นี้คือทัศนคติต่อชีวิตที่ดีกว่านั่นเองสำหรับคนผู้นี้แล้ว สมมุติฐานทางศาสนากำลังเสนอ*คุณค่า*ของการมีชีวิตที่ดีกว่าแก่เขา และเขามีสิทธิขาดที่ตัดสินใจเชื่อสมมุติฐานนี้ เพราะเขาเลือกมันด้วยชีวิตทั้งชีวิตของเขาเอง ทั้งหมดนี้อยู่บนฐานที่ว่า สำหรับเขาแล้ว ความจริงทางศาสนาไม่อาจแยกออกได้จากการมีชีวิตที่ดีกว่า

ผมเชื่อว่า สำหรับเจมส์แล้ว คุณค่าจากการมีชีวิตที่ดีกว่า มิใช่เป็นเพียงการ*เลือก*ที่จะมีชีวิตที่ดีขึ้นกว่าเดิม โดยมิได้เหลียวแลเลยว่าสิ่งที่ตนเชื่อว่าจริงนั้นเป็นจริงจริงๆหรือไม่ หากแต่ “คุณค่า” จากการมีชีวิตที่ดีกว่าด้วยการใช้ชีวิตตาม “สิ่งที่ตนเชื่อว่าจริง” นั้น มีคุณค่าขึ้นมาได้ก็เพราะมันจัดวางตัวมันเองอยู่ในกระบวนการของการแสวงหาความจริง อยู่ในกระบวนการของการใช้ชีวิตต่อไปข้างหน้าเพื่อพบกับความจริงของชีวิต ในแง่นี้ ***“คุณค่า” ของการมีชีวิตที่ดีกว่าจึงหลอมรวมอยู่อย่างแยกได้ยากกับกระบวนของการแสวงหา “ความจริง”***

บรรณานุกรม

Christian, Rose Ann. Truth and Consequences in James “The Will To Believe.” ***International Journal of Philosophy of Religion*** 58 (August 2005): 1-26.

Gordon, Jeffrey. The Rational Imperative To Believe. ***Religious Studies***. 29 (March 1993): 1-19.

Heidegger, Martin. ***Being and Time: A Translation of Sein und Zeit***. Joan Stambaugh, tr. New York: State University of New York Press, 1996.

James, William. ***The Principles of Psychology***. Vol. 2. London: Macmillan, c1918.

James, William, ***The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature.*** New York: Prometheus Book, 2002, c1911.

James, William. The Will To Believe. ***Essays on Faith and Morals***. New York: Longmans, 1949, pp. 32-62.

Jordan, Jeff. Pragmatic Arguments for Belief in God. online document: ***http://plato.stanford.edu/entries/pragmatic-belief-god.***, c2004.

Schlecht, Ludwig F. Re-Reading 'The Will To Believe'. ***Religious Studies***. 33 (June 1997): 217-225.

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ
เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๕

“ต้องถอยหลังกลับไปนานเท่าใดจึงจะเข้าใจถึงตัวตน? โลกของปัจเจกภายใต้เงาของประวัติศาสตร์ในนวนิยายเรื่อง ***The Wind-Up Bird Chronicle***”

กัญญา วัฒนกุล ผู้เสนอบทความ
ทอแสง เชาว์ชุติ ผู้นำการถกบทความ

วันพุธที่ 25 พฤศจิกายน 2552
15.00-16.30 น. ห้อง 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

Humanities - Identity - Values - Violence

ห้ามอ้างอิงก่อนได้รับอนุญาต

ต้องถอยหลังกลับไปนานเท่าใดจึงจะเข้าใจถึงตัวตน?[1]โลกของปัจเจกภายใต้เงาของประวัติศาสตร์ในนวนิยายเรื่อง *The Wind-Up Bird Chronicle*

Delving into the Past in Quest of Identity: Individual World under the Grip of History in *The Wind-Up Bird Chronicle*

กัญญา วัฒนกุล[*]

บทคัดย่อ

นวนิยายเรื่อง *The Wind-Up Bird Chronicle* ของฮารูกิ มูราคามิ คือตัวอย่างของงานเขียนร่วมสมัยที่ตั้งคำถามต่อประวัติศาสตร์กระแสหลัก และพร้อมกันนั้นก็นำเสนอว่าสิ่งที่เกิดขึ้นในอดีตมีผลสืบเนื่องถึงปัจจุบันในหลายลักษณะ บทความชิ้นนี้มุ่งศึกษาว่าอดีตของส่วนรวมถูกเชื่อมโยงเข้ากับความเป็นไปของปัจเจกบุคคลในสังคมร่วมสมัยได้อย่างไร ตลอดจนเรื่องราวในอดีตมีส่วนขับเคลื่อนผลักดันหรือส่งต่อสิ่งใดมายังสังคมปัจจุบันบ้าง การตอบคำถามในสองประเด็นนี้จะช่วยยืนยันว่า มูราคามิต้องการใช้งานเขียนของเขาเพื่อเยียวยา “โรคความจำเสื่อม” ของผู้อ่าน ซึ่งหมายถึงการหลงลืมและละเลยเรื่องราวที่เกิดขึ้นในอดีตจนกระทั่งนำไปสู่สำนึกที่ว่าตนไม่มีความเกี่ยวข้องเชื่อมโยงใดๆกับสังคมหรือกลุ่มชนที่ตนสังกัดอยู่

ผลการศึกษาพบว่า การย้อนกลับไปรับรู้และจดจำอดีตของส่วนรวมเป็นขั้นตอนหนึ่งที่ตัวละครเอกต้องประสบในกระบวนการแสวงหาอัตลักษณ์ของเขา เมื่อสังคมบริโภคนิยมร่วมสมัยไม่ทิ้งสิ่งใดไว้ให้นอกจากความแปลกแยกห่างเหินจากความเป็นไปรอบด้าน การหวนกลับไปทำความเข้าใจเรื่องราวในอดีตเพื่อรื้อฟื้นสายสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกกับส่วนรวมจึงเกิดขึ้น ไม่เพียงเท่านั้น กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ในลักษณะดังกล่าวยังแสดงให้เห็นว่า การล่วงรู้ถึงความเป็นไปของตนในปัจจุบันต้องอาศัยความเข้าใจต่อเรื่องราวของส่วนรวมในอดีต เนื่องจากสภาพสังคมในปัจจุบันส่วนหนึ่งถูกกำหนดด้วยสิ่งที่เกิดขึ้นในอดีตและในฐานะสมาชิกคนหนึ่งของสังคมบุคคลย่อมหนีไม่พ้นอิทธิพลสืบเนื่องนั้น

---

[1] ชื่อแรกของบทความดัดแปลงจากคำโปรยบนปกหลังของนวนิยายเรื่อง *The Wind-Up Bird Chronicle* ในภาคภาษาไทยซึ่งใช้ชื่อว่า *บันทึกนกไขลาน* แปลโดย นพดล เวชสวัสดิ์ สำนักพิมพ์แม่ไก่ขยันในเครือมติชน

จะต้องถอยห่างเพียงใดจึงจะเห็นภาพทั้งหมดได้?
จะต้องย้อนเวลาไปไกลสักแค่ไหน สักกี่ทศวรรษ ก่อนถือกำเนิดมาเป็นตัวตน
จึงจะเติมเศษเสี้ยวของชีวิตให้ครบถ้วนได้? (นพดล เวชสวัสดิ์, 2549)

[*] อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาและวรรณคดีตะวันตก คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

อย่างไรก็ตาม กระบวนการแสวงหาตัวตนโดยค้นลึกลงไปในอดีตของส่วนรวมย่อมไม่อาจเกิดขึ้นได้หากปราศจากเรื่องเล่าจากประสบการณ์และจินตนาการส่วนบุคคล ตัวละครใน *The Wind-Up Bird Chronicle* ซึ่งประกอบสร้างเรื่องราวในอดีตขึ้นมาใหม่จากวิจารณญาณของตน แสดงให้เห็นว่า เรื่องราวที่ประวัติศาสตร์กระแสหลักนำเสนออาจไม่เพียงพอต่อการทำความเข้าใจอดีต เนื่องจากอิทธิพลของขนบการเล่าซึ่งให้ความสำคัญกับข้อเท็จจริงได้ทำให้แง่มุมของอารมณ์ความรู้สึกถูกละเลย ไม่เพียงเท่านั้น การสถาปนาเรื่องเล่ากลุ่มหนึ่งให้มีสิทธิผูกขาดในการกล่าวถึงประวัติศาสตร์ยังกลายเป็นปัญหาเมื่อเรื่องเล่าจากอาณาบริเวณอื่นๆซึ่งนำเสนอความเป็นไปได้อันแปลกใหม่ถูกกีดกันออกไป นวนิยายเรื่อง *The Wind-Up Bird Chronicle* สาธิตให้เห็นว่าจินตนาการและเรื่องเล่าส่วนบุคคลเป็นสิ่งที่ไม่อาจมองข้ามได้ในกระบวนการแสวงหาอัตลักษณ์จากเรื่องราวในอดีต

Abstract

Haruki Murakami's *The Wind-up Bird Chronicle* is an example of a contemporary fiction questioning mainstream history. It also demonstrates that the events in the past have subsequent impacts on the present in many aspects. This article attempts to explore how national history was related to individual sphere including how a national incident occurring in the previous era exercised its influence on contemporary society. These two issues are investigated in order to verify that Murakami attempts to use his work as an antidote to historical amnesia originated from the fact that people in contemporary society forget and ignore what happened in the past. This, consequently, forms an awareness based on the assumption that an individual is not connected to the society or the race to which he belongs.

The study reveals that an exposure to national history to acknowledge and remember the past is a process the protagonist has to go through in his identity quest. Since consumer society seems to contribute nothing to an individual except alienation and cold detachment from his surrounding, a profound contemplation of the past in order to retrieve the bond between individual and society becomes an antidote to the alienated self. In addition, the identity construction reinforced by the exposure to national history demonstrates that an insight into individual life can be enhanced by access to collective past. The state of current society is partially determined by the

preceding events, as a member of the society, therefore, an individual is inevitably affected by their consequences.

Nevertheless, a probe into collective past in search of identity cannot be accomplished without the narratives from personal experience and imagination. The characters in *The Wind-up Bird Chronicle* who reconstruct the past guided by their own considerations and intuitions indicates that mainstream history is possibly not a sufficient source for a more acute historical insight. Dominated by the narrative convention which prioritizes facts and tangible occurrences, mainstream history inevitably ignores emotional and psychological aftermath caused by the incidents. Furthermore, once a series of narratives are labeled as an accurate representation of the past, other narratives suggesting different possibilities are automatically undermined and dismissed from collective consciousness. *The Wind-up Bird Chronicle* conveys that personal experience and imagination cannot be neglected in the reinvention of the past which functions as a path to the more solid identity.

บทนำ

ความพยายามในการตั้งคำถามต่อประวัติศาสตร์กระแสหลักเป็นลักษณะหนึ่งที่พบเห็นอย่างแพร่หลายในวรรณกรรมร่วมสมัย การวิพากษ์ดังกล่าวตั้งอยู่บนพื้นฐานของแนวคิดหลังสมัยใหม่ที่นำเสนอว่าวรรณกรรมและประวัติศาสตร์เกิดขึ้นจากกระบวนการสร้างที่คล้ายคลึงกัน กล่าวคือ ทั้งสองฝ่ายล้วนมีสถานะเป็นเรื่องเล่าที่ผ่านกระบวนการคัดสรร (การเลือกองค์ประกอบหรือเหตุการณ์ต่างๆที่จะกล่าวถึงในเรื่องเล่า) จัดเรียง (การจัดระเบียบองค์ประกอบที่คัดสรรแล้วให้สื่อความหมายในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง) และตีความ (การทำความเข้าใจเรื่องเล่าในกรอบความคิดของผู้อ่านหรือผู้ฟัง) ขั้นตอนเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าประวัติศาสตร์คือเรื่องเล่าที่ได้รับอิทธิพลจากอัตวิสัยของผู้เขียนและผู้อ่านอยู่ตลอดเวลา ยิ่งไปกว่านั้น งานเขียนของคนชายขอบเช่นชาวผิวสีหรือชนกลุ่มน้อยที่เริ่มปรากฏแพร่หลายขึ้นในยุคหลังก็เป็นเครื่องยืนยันได้อย่างดีว่าประวัติศาสตร์กระแสหลักได้หลงลืม ปกปิด และบิดเบือนความจริงในแง่มุมของใครไปบ้างเพื่อให้ได้เรื่องเล่าที่สามารถสร้างความชอบธรรมหรือรองรับวัตถุประสงค์บางอย่างได้

กลวิธีวิพากษ์ประวัติศาสตร์กระแสหลักรูปแบบหนึ่งคือการสร้างเรื่องเล่าโต้กลับ (Counter-narrative) โดยกำหนดให้เรื่องเล่าเหล่านั้นเล่าถึงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในลักษณะที่ต่างออกไป ทั้งนี้เพื่อกระตุ้นให้ผู้อ่านเกิดความรู้สึกหรือมุมมองใหม่ต่อเหตุการณ์นั้น ยกตัวอย่างเช่น ในขณะที่ประวัติศาสตร์กระแสหลักให้ความสำคัญกับรายละเอียดที่เป็นข้อเท็จจริงและพยายาม

เล่าถึงเหตุการณ์ต่างๆด้วยน้ำเสียงที่เป็นภววิสัย เรื่องเล่าโต้กลับก็หันไปให้ความสนใจกับความทรงจำส่วนบุคคล หรือความเจ็บปวดทั้งทางกายและทางใจที่เป็นผลพวงจากเหตุการณ์ในอดีตนั้น การให้ความสำคัญกับผลกระทบที่เกิดขึ้นในระดับบุคคลมากกว่าจะกล่าวถึงในภาพรวมตลอดจนการเน้นย้ำให้เห็นถึงอารมณ์ความรู้สึกมากกว่าข้อมูลเชิงประจักษ์คือปัจจัยสำคัญที่จะทำให้ผู้อ่านรู้ซึ้งถึงแรงตึงเครียดและแง่มุมอันไม่สวยงามที่ถูกกลบฝังไว้ภายใต้วิธีการเล่าเรื่องอันราบเรียบของประวัติศาสตร์กระแสหลัก ยิ่งไปกว่านั้น การให้รายละเอียดของความทารุณที่ตัวละครได้รับตลอดจนบาดแผลที่ทิ้งร่องรอยไว้ทั้งบนร่างกายและในความทรงจำจะทำให้ผู้อ่านมองประวัติศาสตร์ในฐานะบทเรียนที่ไม่ควรปล่อยให้เกิดขึ้นซ้ำสอง มากกว่าจะเป็นเพียงเรื่องราวไกลตัวซึ่งไม่มีความเกี่ยวข้องกับปัจจุบัน

จินตนาการและความทรงจำคือเครื่องมือสำคัญที่นักเขียนใช้เพื่อเติมเต็มรายละเอียดที่ไม่ถูกกล่าวถึงในประวัติศาสตร์กระแสหลัก หรือแม้แต่ในงานเขียนของผู้ผ่านประสบการณ์อันโหดร้ายนั้นเอง ในบทความชื่อ “The Site of Memory”[2] โทนี่ มอร์ริสัน ได้กล่าวถึงขนบการเขียนอัตชีวประวัติของอดีตทาสผิวดำไว้ว่า เนื่องจากการเขียนถ่ายทอดประสบการณ์ชีวิตของกลุ่มคนเหล่านี้ยังได้รับอิทธิพลจากขนบการเสพวรรณกรรมและกลุ่มผู้อ่านในสมัยนั้นซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนผิวขาว จึงทำให้นักเขียนไม่สามารถอธิบายรายละเอียดของการทารุณกรรมที่นายทาสกระทำต่อทาสได้ ทั้งนี้เป็นเพราะเกรงว่าการให้ภาพที่ชัดเจนเกินไปจะเป็นเสมือนการกล่าวโทษ และเป็นชนวนให้เกิดกระแสต่อต้านขึ้นในหมู่ผู้อ่านที่เป็นผิวขาว[3] แต่อย่างไรก็ตาม ข้อจำกัดดังกล่าวได้ทำให้ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์เป็นเสมือนเรื่องหลักลอยที่ไม่เคยมีตัวตน รวมทั้งความทารุณที่กลุ่มทาสผิวดำเคยได้รับก็ดูเป็นเรื่องเล็กน้อยและถูกมองข้ามไป ด้วยเหตุนี้ มอร์ริสันจึงพยายามเติมเต็มช่องว่างดังกล่าวด้วยการสร้างเรื่องราวขึ้นใหม่ โดยมุ่งชี้ให้ผู้อ่านเห็นถึง “Interior Life[4]” หรือ “ชีวิตภายใน” ของอดีตทาสผิวดำ วิธีการสร้างเรื่องขึ้นใหม่นี้อาศัยข้อมูลจากหลาย

---

[2] Tony Morrison, “The Site of Memory,” In William Zinsser (eds), ***Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir*** (Boston: Houghton Mifflin, 1987), p. 193.

[3] เกี่ยวกับประเด็นนี้ มอร์ริสันกล่าวว่า “The narratives are instructive, moral and obviously representative. Some of them are patterned after the sentimental novel that was in vogue at the time. But whatever the level of eloquence or the form, popular taste discouraged the writer from dwelling too long or too carefully on the more sordid details of their experience. Whenever there was an unusually violent incident, or a scatological one, or something ‘excessive’. One finds the writer taking refuge in the literary conventions of the day. ‘I was left in a state of distraction not to be described’(Equiano)” (Morrison, 1998:190).

[4] มอร์ริสันกล่าวว่าสิ่งที่สำคัญคือไม่มีการกล่าวถึงชีวิตภายในของบรรดาทาสผิวดำ “But most importantly – at least for me – there was no mention of their interior life” (Morrison, 1998:190).

แหล่งด้วยกัน อาทิเช่นความทรงจำจากผู้ที่เคยผ่านประสบการณ์จริง เรื่องเล่าที่ถ่ายทอดกันจากปากต่อปาก รวมทั้งจินตนาการของนักเขียนเอง โดยสิ่งที่สร้างขึ้นใหม่นี้ถูกนิยามให้เป็น “เรื่องแต่ง” ซึ่งมักจะถูกมองว่ามีระดับความน่าเชื่อถือน้อยกว่าเอกสารทางประวัติศาสตร์ ทว่าเมื่อมองในอีกแง่หนึ่ง ความเป็น “เรื่องแต่ง” ได้เปิดกว้างให้ผู้เขียนสามารถทำสิ่งที่มอร์ริสันเรียกว่า “Inventing the Truth” หรือสร้าง “ความจริง” ขึ้นใหม่โดยเริ่มต้นจากการทบทวนอดีตภายในกลุ่มคนผิวดำเอง “ความจริง” นี้แตกต่างจากข้อเท็จจริงที่ประวัติศาสตร์กระแสหลักนำเสนอตรงที่ว่ามันคือเสียงจากเจ้าของเรื่องผู้ไม่เคยมีสิทธิในการถ่ายทอดเรื่องราวของตัวเองและปล่อยให้ผู้อื่นทำหน้าที่นี้ตลอดมา

ในการสร้างงานเขียนเพื่อโต้กลับประวัติศาสตร์กระแสหลัก เราได้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างประวัติศาสตร์ ความทรงจำ และจินตนาการในลักษณะที่ว่า เมื่อประวัติศาสตร์เลือกที่จะไม่กล่าวถึงเรื่องราวบางอย่างเนื่องจากการมีอยู่ของเรื่องราวเหล่านั้นอาจบ่อนเซาะความชอบธรรมบางประการที่ประวัติศาสตร์ได้สร้างขึ้น การรื้อฟื้นเรื่องราวเหล่านั้นให้กลับขึ้นมามีตัวตนเพื่อเผยแพร่สู่การรับรู้ของสาธารณชนต้องอาศัยความทรงจำและจินตนาการ ปัญหาอีกประการหนึ่งของนักเขียนนอกเหนือไปจากการเติมเต็มช่องว่างในประวัติศาสตร์คือการทำอย่างไรให้เรื่องราวที่จะสร้างขึ้นใหม่นั้นกระทบใจผู้อ่านและนำไปสู่การเยียวยาโรค “ความจำเสื่อม” ซึ่งเกิดขึ้นอย่างแพร่หลายในสังคมร่วมสมัย โรคความจำเสื่อมนี้ไม่เพียงแต่สื่อความหมายถึงการหลงลืมเรื่องราวในอดีตเพียงเพราะประวัติศาสตร์กระแสหลักไม่กล่าวถึงเท่านั้น แต่ยังเกิดจากความสามารถของสื่อและเทคโนโลยีในการสร้างภาพเหตุการณ์ในอดีตได้อย่างซับซ้อนจนทำให้เกิดความรู้สึกว่าภาพนั้นคือสิ่งที่สะท้อนความเป็นจริงในอดีตได้อย่างตรงไปตรงมามากกว่าจะเป็นภาพเสนอที่เกิดจากการสร้างและตีความอดีตของคนในยุคปัจจุบัน ภาพเสนอเหล่านี้มักถูกสร้างให้สอดคล้องกับรสนิยมการบริโภคของคนหมู่มากเนื่องจากระบบทุนนิยมแปรสภาพอดีตให้กลายเป็นสินค้าเพื่อความบันเทิงประเภทหนึ่ง อาจกล่าวได้ว่า คนในยุคปัจจุบันทำความเข้าใจอดีตจากละครหรือภาพยนตร์อิงประวัติศาสตร์ซึ่งถูกผลิตสร้างขึ้นจากภาพเหมารวมเกี่ยวกับอดีตที่ไหลเวียนอยู่ในกรอบความคิดของคนปัจจุบัน ไม่เพียงเท่านั้น คนชายขอบที่ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของวัฒนธรรมกระแสหลักก็มีแนวโน้มที่จะละทิ้งเรื่องราวความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์ตนเองเพื่อที่จะได้หลอมรวมกับกระแสหลักได้อย่างสนิทแนบเนียนมากยิ่งขึ้น[5] ปัจจัยทั้งสองประการนี้ล้วนเป็นสาเหตุ

[5] ปีเตอร์สันกล่าวถึงปัญหาเรื่องความทรงจำเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของอเมริกายุคร่วมสมัยไว้ว่า “[…] because of the problem of historical memory in contemporary America, where capitalism in the interest of the net profit packages history as entertainment or spectacle and where the pressure to assimilate – to forget one’s personal and ethnic history in order to become fully ‘American’ – remains immense” (Peterson, 2001:6).

สำคัญของโรคความจำเสื่อมที่นักเขียนร่วมสมัยหลายคนมุ่งใช้งานเขียนของตนในการเยียวยา แต่อย่างไรก็ตาม การเยียวยาดังกล่าวไม่ได้หมายถึงการค้นหาความจริงในประวัติศาสตร์แล้วนำมาเสนอซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่อาจเป็นไปได้ หากแต่หมายถึงการกระตุ้นให้เกิดจิตสำนึกที่ว่าเราต่างมีวิธีการทำความเข้าใจอดีตที่แตกต่างกันออกไป และการรับรู้ความหลากหลายนี้เป็นสิ่งที่จะช่วยทำให้ "วิจารณญาณเกี่ยวกับประวัติศาสตร์[6]" ของคนในยุคปัจจุบันมีความลุ่มลึกมากขึ้น

การใช้งานเขียนเพื่อรื้อฟื้นเรื่องราวที่ถูกลบเลือนไปจากประวัติศาสตร์ ตลอดจนการใช้เรื่องราวเหล่านั้นเยียวยาความเพิกเฉยที่คนในสังคมปัจจุบันมีต่อประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของตนไม่เพียงแต่ปรากฏในงานของนักเขียนสตรีผิวสีเท่านั้น หากแต่ยังเป็นแนวโน้มที่พบได้ในนวนิยายเรื่อง *The Wind-up Bird Chronicle* ของมูราคามิ ฮารูกิ นักเขียนญี่ปุ่นร่วมสมัย เมื่อเปรียบเทียบบริบทในการสร้างงานของมูราคามิกับนักเขียนสตรีผิวสีจะพบการปรับเปลี่ยนที่น่าสนใจ กล่าวคือ นักเขียนสตรีอย่างโทนี่ มอร์ริสัน แม็กซีน ฮอง คิงสตัน (Maxine Hong Kingston) หรือ หลุยซ์ เออร์ดริช (Louise Erdrich) ต่างก็เป็นสมาชิกของกลุ่ม ชาติพันธุ์ที่เคยผ่านประสบการณ์อันเลวร้ายในอดีต ประวัติศาสตร์กระแสหลักที่ไม่เอ่ยถึงความทุกข์ของอดีตทาสผิวดำ การกีดกันที่ชาวอเมริกันเชื้อสายจีนได้รับ ตลอดจนการเอารัดเอาเปรียบที่คนผิวขาวกระทำต่อชาวอินเดียนแดงพื้นเมืองในอดีต ล้วนแต่เป็นแรงผลักดันสำคัญที่ทำให้นักเขียนสตรีกลุ่มนี้ลุกขึ้นมาถ่ายทอดเรื่องราวของบรรพบุรุษด้วยความหวังว่าการเปิดเผยเรื่องราวเหล่านี้จะนำไปสู่การเยียวยาบาดแผลจากอดีตซึ่งคอยตามหลอกหลอนพวกเขาตราบใดที่ยังถูกกีดกันออกจากการรับรู้ของสาธารณชน

ในขณะที่นักเขียนสตรีผิวสีมุ่งใช้เรื่องราวที่แต่งขึ้นใหม่เป็นยารักษาโรคความจำเสื่อมที่กระตุ้นให้คนส่วนใหญ่หันมาใคร่ครวญว่าประวัติศาสตร์ได้ทิ้งบาดแผลใดไว้กับกลุ่มชนของพวกเธอ ตลอดจนการปล่อยให้เรื่องราวเหล่านี้อยู่ในความเงียบได้ส่งผลให้ความเจ็บปวดต่อยอดเรื้อรังออกไปอย่างไรบ้าง มูราคามิกลับมองย้อนไปยังด้านที่โหดร้ายในประวัติศาสตร์ญี่ปุ่นเพื่อรักษาโรคความจำเสื่อมที่เกิดจากอีกสาเหตุหนึ่ง สาเหตุดังกล่าวคือสำนึกของคนในสังคมญี่ปุ่นร่วมสมัยซึ่งมูราคามิมองว่ามีแนวโน้มที่จะแยกขาดจากกลุ่มและหมกมุ่นอยู่กับการบริโภคตลอดจนการสนองความต้องการส่วนบุคคลมากยิ่งขึ้น ทัศนคติดังกล่าวแฝงอยู่ในวิถีชีวิตของตัวละครเอกในงานเขียนแต่ละชิ้นของเขาที่มักจะให้ความสำคัญกับการบริโภคและละเมียดละไมในการเสพสุนทรียรสแต่กลับประสบปัญหาในการมีปฏิสัมพันธ์กับบุคคลอื่น เช่นโทรุ โอกาดะ ตัวละครเอกในนวนิยายเรื่อง *The Wind-up Bird Chronicle* เองก็พิถีพิถันอย่างมากในการรับประทานและประกอบอาหารแต่กลับไม่เคยรู้ว่าภรรยาชอบหรือไม่ชอบอาหารประเภทไหน แม้มูราคามิเองจะไม่แฝงน้ำเสียงที่บ่งบอกว่าเขากำลังวิพากษ์จิตสำนึกในลักษณะดังกล่าว ตรงกันข้ามกลับแสดงให้เห็นว่าความแปลก

---

[6] "historical insight" (Peterson, 2001:12) .

แยกและความโดดเดี่ยวดูจะกลายเป็นส่วนหนึ่งในวิถีชีวิตของคนในสังคมบริโภคนิยมร่วมสมัยไปเสียแล้ว แต่สิ่งนี้ก็ยืนยันว่ามูราคามิเองสัมผัสได้ถึงจิตสำนึกของคนญี่ปุ่นร่วมสมัยที่แตกต่างออกไปจากยุคก่อนหน้า ซึ่งนั่นก็คือความรู้สึกที่ว่าปัจเจกบุคคลแยกห่างหรือแม้แต่ไม่มีความเกี่ยวข้องกับกลุ่มหรือสังคมที่ตนสังกัดอยู่ ดังนั้นการรื้อฟื้นเรื่องราวในอดีตสำหรับมูราคามิจึงไม่ได้เป็นไปเพื่อเยียวยาบาดแผลของชาวญี่ปุ่นที่ตกเป็นเหยื่อหรือถูกทารุณในช่วงสงคราม หากแต่เป็นไปเพื่อกระตุ้นเตือนผู้อ่าน (ชาวญี่ปุ่น) ให้ไตร่ตรองเกี่ยวกับเรื่องราวในอดีตของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ตนเป็นสมาชิกอยู่ หากความทรงจำร่วม (collective memory) มีความเชื่อมโยงกับความทรงจำส่วนบุคคลและส่งผลต่อการทำความเข้าใจปัจจุบันของบุคคลนั้นแล้ว กรณีของโทรุ โอกาดะ ผู้ก้าวเข้าไปรับรู้ประวัติศาสตร์หน้าหนึ่งของญี่ปุ่นและค้นพบสายใยอีกเส้นหนึ่งที่เชื่อมต่อเขาเข้ากับโลกภายนอกหลังจากภรรยาหนีหายไปก็เป็นเสมือนตัวอย่างที่มูราคามิใช้แสดงให้เห็นว่าการกลับไปทำความเข้าใจอดีตสามารถเยียวยาความรู้สึกแปลกแยกและไร้รากที่เกิดขึ้นกับคนในสังคมร่วมสมัยได้

อาจกล่าวได้ว่า ในกรณีของนักเขียนสตรีผิวสี ความทรงจำร่วมหรือเรื่องเล่าที่ถ่ายทอดกันมาจากปากต่อปากกลายเป็นแหล่งข้อมูลเบื้องต้นที่นักเขียนใช้รื้อสร้างประวัติศาสตร์กระแสหลักและประกอบสร้างประวัติศาสตร์จากมุมมองของกลุ่มชาติพันธุ์ตนขึ้นมาใหม่ ทว่าในกรณีของมูราคามิ เรื่องราวที่สร้างขึ้นกลับทำหน้าที่เป็นเสมือนความทรงจำร่วมเสียเอง กล่าวคือ หากช่องว่างระหว่างคนในสังคมญี่ปุ่นร่วมสมัยเกิดจากการที่พวกเขาไม่พบสายสัมพันธ์ที่จะเชื่อมโยงตนเองเข้ากับกลุ่ม หรืออาจเป็นเพราะวิถีชีวิตแบบบริโภคนิยมส่งเสริมให้บุคคลมีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งต่างๆรอบด้านอย่างผิวเผินจนกระทั่งทำให้เห็นอดีตเป็นเพียงเรื่องราวผ่านเลยที่ไม่มีความเกี่ยวข้องกับปัจจุบัน มูราคามิก็ได้ใช้นวนิยายเรื่อง *The Wind-up Bird Chronicle* เป็นเสมือนสื่อที่เตือนให้ผู้อ่านชาวญี่ปุ่นตระหนักว่าเบื้องหลังนั้นยังมีเรื่องราวที่เชื่อมโยง “เรา” เข้าด้วยกันและสามารถบอกได้ว่า “เราคือใคร” ในโลกแห่งความแปลกแยกและห่างเหิน แต่อย่างไรก็ตาม การพยายามสร้างความเชื่อมโยงนี้ไม่ใช่เพื่อความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันหรือกระตุ้นสำนึกรักชาติขึ้นในหมู่ผู้อ่าน หากแต่เพื่อให้เข้าใจว่าอัตลักษณ์ส่วนบุคคลเป็นสิ่งที่ได้รับอิทธิพลจากทั้งประสบการณ์ส่วนตัวและประสบการณ์ส่วนรวม การทำความเข้าใจตำแหน่งแห่งที่ของบุคคลในโลกปัจจุบันส่วนหนึ่งต้องอาศัยการทบทวนเรื่องราวของส่วนรวมที่เกิดขึ้นในอดีต ดังที่โครงสร้างของเรื่องเล่าใน *The Wind-up Bird Chronicle* เผยให้เห็น แมทธิว ซี เสตร็ชเชอร์ ได้กล่าวไว้ในหนังสือชื่อ *Haruki Murakami’s The Wind-up Bird Chronicle: A Reader’s Guide* ว่า ตัวนวนิยายอาจประกอบไปด้วยเรื่องเล่าหลายมุมมองจากตัวละครต่างๆทั้งในส่วนที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์และปมปัญหาอันสลับซับซ้อนที่เกิดขึ้นกับตัวละครเอก แต่ในท้ายที่สุดแล้ว เรื่องเล่าทั้งหมดนี้มีไว้ตอบสนอง

วัตถุประสงค์เดียวกัน นั่นคือนำพาตัวละครไปสู่การค้นพบอัตลักษณ์และบทบาทของพวกเขาในโลกปัจจุบัน[7]

บทความนี้มุ่งศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างประวัติศาสตร์กับชีวิตของปัจเจกบุคคลในสังคมร่วมสมัยดังที่นำเสนอใน *The Wind-up Bird Chronicle* ความสัมพันธ์นี้ไม่ได้เป็นไปในลักษณะที่ว่าคนในสังคมปัจจุบันยังถูกหลอกหลอนด้วยความทารุณโหดร้ายซึ่งเกิดขึ้นกับกลุ่มชาติพันธุ์ของพวกเขาในอดีตจนกระทั่งกระตุ้นให้นักเขียนต้องสร้างเรื่องเล่าเพื่อเปิดเผยให้เห็นอีกแง่มุมหนึ่งของประวัติศาสตร์ ในทางกลับกัน ตัวละครใน *The Wind-up Bird Chronicle* เป็นภาพสะท้อนของคนอีกกลุ่มหนึ่งที่ไม่เคยถูกหลอกหลอนหรือรบกวนด้วยประวัติศาสตร์แต่กลับต้องพึ่งพาเรื่องราวเหล่านั้นในการทำความเข้าใจสภาวะของตนในสังคมร่วมสมัย เรื่องเล่าเกี่ยวกับอดีตและปมปัญหาในปัจจุบันคือสิ่งที่ดำเนินไปอย่างสอดคล้องกันในการแสวงหาอัตลักษณ์ของตัวละคร การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างเรื่องเล่าในสองอาณาบริเวณดังกล่าวจะนำไปสู่การสนับสนุนความคิดที่ว่าอดีตของส่วนรวมมีความเชื่อมโยงกับความเป็นไปในปัจจุบันของปัจเจกพร้อมกันนั้น การพยายามทำความเข้าใจต่อสิ่งที่เกิดขึ้นโดยการประกอบสร้างเรื่องราวในอดีตขึ้นมาใหม่บนพื้นฐานของวิจารณญาณส่วนบุคคลยังเผยให้เห็นความไร้ประสิทธิภาพของประวัติศาสตร์กระแสหลักในการเร่งเร้าให้คนในสังคมร่วมสมัยหันมาเรียนรู้และจดจำความโหดร้ายในอดีต

การพิจารณาประเด็นดังกล่าวเป็นไปเพื่อพิสูจน์และสนับสนุนแนวคิดที่ว่า “โรคความจำเสื่อม” หรือการหลงลืมประวัติศาสตร์เป็นสิ่งที่สามารถเยียวยาได้ผ่านเรื่องเล่าเกี่ยวกับอดีตซึ่งกระตุ้นให้ผู้อ่านทำความเข้าใจประวัติศาสตร์ในมุมที่ต่างออกไป ทั้งนี้ก็เพื่อบรรเทาความรู้สึกไม่เชื่อมต่อจนอาจถึงขั้นไร้รากด้วยการสร้างสำนึกที่ว่าเราในฐานะมนุษย์คนหนึ่งในสังคมปัจจุบันอาจสามารถแสดงความรับผิดชอบต่อความเลวร้ายที่เกิดขึ้นในอดีตได้ด้วยการเรียนรู้จากความผิดพลาดที่เกิดขึ้นและป้องกันไม่ให้ประวัติศาสตร์กลับมาซ้ำรอยเดิมอีก

อดีตกับการเยียวยาตัวตนที่แปลกแยกและการแสวงหาอัตลักษณ์

The Wind-up Bird Chronicle ประกอบด้วยเรื่องเล่าสามส่วนใหญ่ๆด้วยกัน ส่วนที่หนึ่งเล่าเกี่ยวกับปมปัญหาในปัจจุบันของโทรุ โอกาดะ ตัวละครเอกออกตามหาภรรยาที่หนีหายไปอย่างไร้ร่องรอยจนกระทั่งเหตุการณ์ได้นำพาเขาไปพบกับนายพันมามิยะและฮอนดะ อดีตทหารที่

[7] “Through the many narratives told from varying perspectives to the work’s protagonist, Toru Okada, complex relationships are established between the characters of the novel, as well as links between events of the distant past and the present. All of these narratives, finally, serve a single end: to help the characters discover their identities, their individual roles in the events of the contemporary world Murakami creates” (Strecher, 2002: 23).

เคยร่วมรบในสงครามแมนจูเรีย เรื่องเล่าส่วนที่สองซึ่งมีเนื้อหาเกี่ยวกับความโหดร้ายของสงครามดังกล่าวถูกนำเสนอผ่านมุมมองของตัวละครคู่นี้ เรื่องเล่าในส่วนที่สามเกี่ยวกับสองแม่ลูกนัทเม็กและซินนามอน นัทเม็กเป็นลูกสาวของสัตวแพทย์ที่ประจำอยู่ในสวนสัตว์ซินเกียงในแมนจูเรีย ขณะที่กองทัพญี่ปุ่นถูกกองทัพรัสเซียโจมตีอย่างหนัก แม้จะไม่ได้ประสบเหตุการณ์โดยตรงแต่ความสามารถเหนือธรรมชาติของนัทเม็กก็ทำให้เธอล่วงรู้เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นกับสัตวแพทย์ได้ ซินนามอนได้เรียบเรียงเรื่องราวจากคำบอกเล่าของนัทเม็กผสมผสานเข้ากับจินตนาการของเขาเองแล้วบันทึกไว้ในเครื่องคอมพิวเตอร์ เรื่องเล่าทั้งสามส่วนเป็นตัวแทนของสามอาณาบริเวณที่มูราคามิเชื่อมโยงเข้าด้วยกัน นั่นคือความเป็นไปของปัจเจกบุคคลในสังคมร่วมสมัย (ปัญหาระหว่างโทรุ โอกาดะและภรรยา) ประวัติศาสตร์ส่วนรวมที่ถูกเล่าผ่านมุมมองของผู้ประสบเหตุการณ์ (คำบอกเล่าของนายพันมามิยะและฮอนดะ) และประวัติศาสตร์ที่ถูกประกอบสร้างขึ้นใหม่จากจินตนาการของคนในยุคปัจจุบัน (เรื่องราวเกี่ยวกับสัตวแพทย์ของนัทเม็กและซินนามอน)

สิ่งที่ถูกเล่าถึงเป็นอันดับแรกคือชีวิตส่วนตัวและความสัมพันธ์ระหว่างโทรุและภรรยา ดูราวกับว่าปัญหาที่มูราคามิพยายามสื่อให้เห็นผ่านความขัดแย้งของคนทั้งคู่คือความแปลกแยกที่เกิดจากการไม่สื่อสารหรืออีกนัยหนึ่งคือความไม่เชื่อมต่อซึ่งกันและกัน ลักษณะดังกล่าวเผยให้เห็นถึงมุมมองของมูราคามิเองที่มีต่อวิถีชีวิตของคนในสังคมร่วมสมัย นั่นคือการไม่ผูกติดกับสิ่งต่างๆ รอบด้านจนกระทั่งนำไปสู่ช่องว่างระหว่างบุคคลที่ยากจะถมให้เต็มได้ ความล้มเหลวของโทรุในการทำความเข้าใจกับภรรยาจนกระทั่งนำไปสู่วิกฤตทางอารมณ์ที่เกิดขึ้นกับเขาในเวลาต่อมาแสดงให้เห็นว่าหากปราศจากสายสัมพันธ์ที่จะเชื่อมโยงปัจเจกไว้กับบุคคลอื่นหรือสิ่งอื่นที่นอกเหนือไปจากตัวเขาเองแล้ว การประกอบสร้างอัตลักษณ์ที่มั่นคงและชัดเจนย่อมเกิดขึ้นไม่ได้ด้วยเช่นกัน เนื่องจากอัตลักษณ์ก็เป็นอีกสิ่งหนึ่งที่ต้องอาศัยการอ้างอิงหรือการเปรียบต่างเพื่อให้เกิดความหมายชัดเจน เมื่อไม่มีอัตลักษณ์รอบข้างให้อ้างอิงหรือเปรียบต่างด้วย ตัวตนของบุคคลที่แยกห่างจากสิ่งต่างๆรอบด้านอย่างโทรุจึงมีแนวโน้มที่จะคลุมเครือและนำไปสู่วิกฤตทางอัตลักษณ์ในเวลาต่อมา

ปัญหาเรื่องการสื่อสารระหว่างโทรุและคุมิโกะผู้เป็นภรรยาคือสิ่งที่สามารถปะติดปะต่อได้จากหลายเหตุการณ์ในตอนต้นเรื่อง นับตั้งแต่จากคำพูดของคุมิโกะเองที่กล่าวอย่างตรงไปตรงมาถึงความเพิกเฉยของโทรุผู้ไม่เคยสังเกตว่าเธอเกลียดกระดาษชำระสีฟ้าลายดอกไม้และเนื้อผัดกับพริกเขียวตลอดหกปีที่อยู่ร่วมกัน[8] หรือปฏิกิริยาของคุมิโกะที่ร้องไห้เมื่อโทรุหาแมวของพวกเขาไม่

[8] “You’ve been living with me all this time,” she said, “but you’ve hardly paid any attention to me. The only one you ever think about is yourself” (Murakami, 1997: 27).

พบและเธอตีความว่าเกิดจากความไม่ใส่ใจของเขา[9] ประเด็นสำคัญที่ได้จากรายละเอียดเหล่านี้ไม่ได้หยุดอยู่ที่ช่องว่างระหว่างคู่แต่งงานเท่านั้น แต่เป็นข้อสังเกตที่ว่าตลอดเวลาโทรุไม่รู้สึกถึงช่องว่างจนกระทั่งดูราวกับว่าสำหรับเขาแล้วการไม่สามารถเข้าถึงหรือสัมผัสอีกฝ่ายได้อย่างใกล้ชิดคือลักษณะธรรมชาติในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ ความเชื่อนี้เผยให้เห็นเมื่อในตอนหนึ่งเขาปรารภกับตัวเองว่าจะเป็นไปได้หรือไม่สำหรับมนุษย์คนหนึ่งที่จะสามารถทำความเข้าใจผู้อื่นได้อย่างสมบูรณ์[10]

ปัญหาด้านความสัมพันธ์ดังที่กล่าวไปข้างต้นเป็นตัวบ่งชี้ว่าโทรุไม่ได้เชื่อมต่อหรือผูกติดเข้ากับใครหรือสิ่งใดอย่างจริงจัง ทว่าตัวละครไม่เคยรู้สึกถึงภาวะนี้จนกระทั่งคุมิโกะหายตัวไป การหายไปของตัวละครหญิงที่เป็นเสมือนสื่อเชื่อมโยงตัวเอกชายไว้กับโลกภายนอกคือองค์ประกอบที่ปรากฏในงานเขียนหลายชิ้นของมูราคามิ และการออกไปค้นหาตัวละครหญิงเหล่านั้นก็เป็นภาพอุปมานิทัศน์ของการออกไปแสวงหาสายสัมพันธ์ที่เชื่อมตัวละครชายไว้กับโลกภายนอกซึ่งจะนำไปสู่การประกอบสร้างอัตลักษณ์ที่สมบูรณ์มากขึ้นในเวลาต่อมา ในนวนิยายเรื่อง *The Wind-up Bird Chronicle* โทรุล้มเหลวในการค้นหาภรรยาแต่ระหว่างการแสวงหานั้นเขากลับได้พบกับปัจจัยอื่นที่จะช่วยให้หลุดจากความหมกมุ่นในอาณาบริเวณของตัวเองและเชื่อมต่อกับโลกภายนอก สิ่งนั้นคือเรื่องราวในอดีตเกี่ยวกับกลุ่มชนที่เขาสังกัดเป็นส่วนหนึ่งอยู่ด้วย อาจกล่าวได้ว่าเมื่อความสัมพันธ์กับบุคคลใกล้ชิดขาดหายไป เรื่องเล่าจากอดีตที่เป็นเสมือนความทรงจำร่วมก็ผุดขึ้นมาย้ำเตือนว่าโทรุยังมีความเชื่อมโยงกับสิ่งอื่นอยู่ แต่เป็นความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนยิ่งกว่าความใกล้ชิดผูกพันระหว่างบุคคล เนื่องจากมันคือความสัมพันธ์ระหว่างอดีตของส่วนรวมกับปัจจุบันของปัจเจกที่เกิดขึ้นบนพื้นฐานที่ว่า สิ่งที่เกิดขึ้นในอดีตนั้นมีส่วนในการกำหนดปัจจุบันและชีวิตส่วนบุคคลที่เป็นหน่วยหนึ่งของสังคมปัจจุบันก็ย่อมหลีกไม่พ้นอิทธิพลจากอดีตด้วย ดังนั้น การเข้าไปสัมผัสอดีตของโทรุจึงเป็นเสมือนการทำความเข้าใจอิทธิพลส่วนหนึ่งซึ่งมีบทบาทต่อโลกที่เขาอาศัยอยู่และความเป็นไปของตัวเขาเอง

เสตร็ชเชอร์กล่าวว่า เมื่อตัวละครเอกผู้โดดเดี่ยวในงานของมูราคามิเริ่มมองออกไปภายนอกเพื่อค้นหาความสัมพันธ์ที่ลึกซึ้งและใกล้ชิดกับบุคคลอื่น วิธีการที่เขาใช้คือการรับฟังเรื่องราวจากบุคคลเหล่านั้น[11] ในกรณีของโทรุ เมื่อเขาตกลงใจรับฟังเรื่องราวของนายพันมามิยะ

---

[9] "Then where *did* you look for the cat? I'll bet you don't even try. That's why you didn't find it" (Murakami, 1997:23).

[10] Is it possible, finally, for one human being to achieve perfect understanding of another? (Murakami, 1997:26).

[11] "[…] Murakami's lonely protagonist began to look outward, to seek deeper and more intense relationships with other people.

ตัวเขาเองได้สร้างความสัมพันธ์ขึ้นในสามระดับด้วยกัน ระดับแรกคือความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกต่อปัจเจกซึ่งพบเห็นได้ทั่วไปเมื่อมีการแลกเปลี่ยนประสบการณ์ ผู้ฟังจะสามารถเข้าถึงหรือทำความรู้จักตัวตนของผู้เล่าได้จากเรื่องที่เขาถ่ายทอดออกมา ระดับที่สองคือความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกกับความทรงจำส่วนรวม กล่าวคือ นายพันมามิยะเล่าถึงชะตากรรมของเขาในสมัยสงครามแมนจูเรียซึ่งเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นไม่ได้มีความสำคัญต่อชีวิตของมามิยะเพียงคนเดียว ในทางกลับกัน สงครามแมนจูเรียเป็นเหตุการณ์ที่ส่งผลกระทบต่อชาวญี่ปุ่นทั้งหมดในช่วงเวลานั้น แตกต่างกันเพียงแค่ระดับความรุนแรงที่แต่ละคนได้รับ ดังนั้น เรื่องเกี่ยวกับสงครามแมนจูเรียที่ถูกเล่าผ่านมุมมองของมามิยะซึ่งมูราคามิใช้เป็นตัวแทนของคนในยุคนั้นจึงเป็นเสมือนความทรงจำส่วนรวม และความทรงจำนี้ก็เผยให้เห็นถึงปฏิกริยาของคนในยุคนั้นต่อเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ความเกี่ยวเนื่องระดับที่สามเกิดขึ้นระหว่างโทรุกับประวัติศาสตร์ หากจุดมุ่งหมายประการหนึ่งของนักเขียนสตรีผิวสีอย่างโทนี่ มอร์ริสันหรือแม็กซีน ฮอง คิงสตัน คือกระตุ้นให้ “วิจารณญาณเกี่ยวกับประวัติศาสตร์” เกิดขึ้นในหมู่ผู้อ่าน เรื่องเล่าของมามิยะก็ช่วยให้วิจารณญาณดังกล่าวเกิดขึ้นในความนึกคิดของโทรุผู้ก่อนหน้านี้ไม่เข้าใจว่าเรื่องราวสมัยสงครามแมนจูเรียเกี่ยวข้องกับเขาและคุมิโกะอย่างไร[12] อาจกล่าวได้ว่า เรื่องเล่าของมามิยะเร่งเร้าให้ทั้งโทรุและตัวผู้อ่านเองหันมาขบคิดเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ญี่ปุ่นสมัยสงครามแมนจูเรียในแง่มุมที่ต่างไปจากเดิม และการเร่งเร้านี้แฝงอยู่ในวิธีการพูดของมามิยะที่พยายามหาจุดเชื่อมโยงระหว่างตัวเขาและโทรุ

ก่อนที่จะเริ่มต้นเล่าเรื่องราวของเขา มามิยะได้กล่าวกับโทรุว่า

> *“I’m sorry, Mr. Okada,” he said. “This talk about the old days must be boring to a young fellow like you. I would like to add one more thing, though. And that is that we were just ordinary young men, the same as you. I never once thought I wanted to be a soldier. I wanted to be a teacher”*[13]

The path to establish these relationships lie in the power of the story. Murakami’s protagonists place a great deal of emphasis on listening to the stories of others” (Strecher, 2002: 22).

[12] “Why Kumiko and I being dragged into this kind of historical karma, I couldn’t understand” (Murakami, 1997: 275).

[13] Haruki Murakami, ***The Wind-Up Bird Chronicle***, Translated by Jay Rubin (New York: Vintage International, 1997), p.133.

ข้อสังเกตที่ได้จากคำกล่าวข้างต้นของมามิยะมีด้วยกันสองประการ ประการแรกคือความพยายามในการเชื่อมโยงโทรุเข้ากับเรื่องราวที่เกิดขึ้นในอดีตด้วยการอ้างว่าครั้งหนึ่งมามิยะก็เคยเป็นคนหนุ่มทั่วไปเช่นเดียวกับโทรุ การกล่าวเช่นนี้เผยให้เห็นถึงอิทธิพลของช่วงเวลาและความเป็นไปของสังคมในสมัยต่างๆว่าส่งผลต่อชีวิตของปัจเจกบุคคลมากเพียงไร นัยยะที่แฝงอยู่คือหาก “ที่ทาง” ของโทรุไม่ใช่ญี่ปุ่นร่วมสมัยแต่เป็นญี่ปุ่นในสมัยสงครามแมนจูเรีย ตัวตนของเขาที่ประกอบกันขึ้นจากประสบการณ์ ความทรงจำ ตลอดจนความนึกคิดที่ยุคสมัยนั้นมอบให้ย่อมไม่แตกต่างจากมามิยะมากนัก เช่นเดียวกับมามิยะซึ่งถ้าหากได้อยู่ร่วมสมัยกับโทรุก็คงจะยังเป็นคนหนุ่มธรรมดาที่มีสิทธิในการเลือกบทบาทหน้าที่ในแบบที่ตนอยากจะเป็น ไม่เพียงเท่านั้น หากสงครามแมนจูเรียไม่เกิดขึ้น หรือเกิดขึ้นแต่มีผลลัพธ์ที่แตกต่างไป ชีวิตในปัจจุบันของโทรุอาจไม่ได้ดำเนินไปในลักษณะที่เป็นอยู่ บนเงื่อนไขดังกล่าว โทรุจึงไม่อาจพูดได้อย่างเต็มปากว่าอดีตของส่วนรวมไม่มีความเกี่ยวข้องกับชีวิตส่วนตัวของเขา เนื่องจากคำพูดของมามิยะที่บอกเป็นนัยถึงความเชื่อมโยงระหว่างเขาผู้เป็นตัวแทนของอดีตส่วนรวมกับโทรุผู้เป็นปัจเจกบุคคลในยุคปัจจุบันคือตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่าสภาพการณ์ของแต่ละยุคสมัยที่เกี่ยวเนื่องอย่างเป็นเหตุเป็นผลสืบต่อกันมาจากอดีตถึงปัจจุบันมีอิทธิพลในการกำหนดความเป็นไปของบุคคลอย่างไร

ในแง่หนึ่ง คำพูดของมามิยะอาจแสดงให้เห็นถึงช่องว่างที่เกิดขึ้นเมื่อตัวแทนจากต่างยุคสมัยหันมาเผชิญหน้ากันและพบว่าทั้งสองฝ่ายไม่มีประสบการณ์ร่วมที่จะสามารถเชื่อมโยงทั้งคู่เข้าด้วยกันได้ ภาวะเช่นนี้เกิดจากสภาพการณ์ในแต่ละยุคสมัยที่แตกต่างกันมากจนกระทั่งบุคคลไม่สามารถจินตนาการถึงความเป็นไปของสังคมในรูปแบบอื่นที่แปลกออกไปจากความคุ้นเคยได้ เช่นเดียวกับที่โทรุอาจจะนึกภาพไม่ออกว่าสภาพสังคมญี่ปุ่นในสมัยสงครามแมนจูเรียเป็นเช่นไร ทว่าหากมองในอีกแง่หนึ่ง กระบวนการเล่าเรื่องและการรับฟังที่เกิดขึ้นระหว่างโทรุและมามิยะนั้นก็อาจพิจารณาได้ว่าเป็นสัญญาณที่ดี เนื่องจากสิ่งนี้เผยให้เห็นถึงความพยายามของคนสองคนจากต่างยุคสมัยที่พร้อมจะปรับเข้าหาและเชื่อมต่อซึ่งกันและกัน สิ่งที่น่าสนใจคือหากความพยายามที่จะสร้างความเชื่อมโยงนี้สำเร็จลงได้ ความโดดเดี่ยวแปลกแยกภายในใจของโทรุและมามิยะก็จะได้รับการเยียวยา ในขณะที่โทรุเป็นตัวแทนของคนในสังคมร่วมสมัยที่ไม่ผูกติดอยู่กับสิ่งใดหรือบุคคลใดอย่างลึกซึ้งจนกระทั่งนำไปสู่ความโดดเดี่ยว มามิยะก็เป็นภาพสะท้อนของคนที่เคยผ่านประสบการณ์จริงในอดีตและรอดชีวิตมาได้เพียงเพื่อจะพบว่าประวัติศาสตร์อันเลวร้ายที่มีตัวเองเป็นส่วนหนึ่งอยู่ในนั้นถูกคนในสังคมร่วมสมัยหลงลืมไปหมดแล้ว หากความทุกข์ทางใจของอดีตทาสผิวดำหรือชาวพื้นเมืองในอเมริกาส่วนหนึ่งเกิดจากข้อเท็จจริงที่ว่าเรื่องราวความโหดร้ายที่พวกเขาเคยได้รับถูกปิดบังและลืมเลือน มามิยะเองก็คงจะรู้สึกไม่แตกต่างกันเท่าไรนักเมื่อพบว่าสำหรับชาวญี่ปุ่นร่วมสมัยอย่างโทรุแล้ว ความโหดร้ายในยุคสงครามแมนจูเรียคือเรื่องราวที่ไร้ความสำคัญจนแทบจะเรียกได้ว่าไม่มีอยู่ ดังนั้น เมื่อมามิยะเล่าเรื่องโดยมีโทรุเป็นผู้ฟัง ผลที่ได้

ไม่ใช่เพียงแค่การเชื่อมโยงโทรุเข้ากับบางสิ่งบางอย่างเท่านั้น แต่ยังหมายถึงการที่เรื่องราวของมามิยะได้มีผู้รับรู้และมีตัวตนขึ้นมาในสายตาผู้อื่น เมื่อได้ถ่ายทอดเรื่องราวที่ถูกลืมเหล่านี้แล้ว ความเจ็บปวดก็บรรเทาเบาบางลงไป เช่นเดียวกับที่นักเขียนสตรีผิวสีใช้งานเขียนของพวกเธอเพื่อเยียวยาบาดแผลจากอดีตของคนในยุคก่อนหน้า

เรื่องเล่าส่วนบุคคลกับการตอบโต้ประวัติศาสตร์กระแสหลัก

การสร้างความเชื่อมโยงระหว่างโทรุกับประวัติศาสตร์สมัยสงครามแมนจูเรียโดยมีเรื่องเล่าของมามิยะเป็นสื่อกลางคือขั้นตอนแรกในกระบวนการรื้อฟื้นสายสัมพันธ์ระหว่างอดีตของส่วนรวมและปัจจุบันของปัจเจกเท่านั้น ขั้นตอนต่อไปที่เกิดขึ้นและมีความสำคัญไม่แพ้กันคือการนำเสนอความเป็นไปได้อื่นที่ไม่ถูกกล่าวถึงในประวัติศาสตร์กระแสหลัก หรืออีกนัยหนึ่งคือการตอบโต้และท้าทายเรื่องเล่าเกี่ยวกับอดีตที่ประวัติศาสตร์นำเสนอโดยการเผยให้เห็นว่าการสื่อความหมายของเรื่องเล่าเหล่านี้ถูกกำหนดด้วยขนบการเล่าที่คล้ายคลึงกัน วิธีการเล่าที่ส่งผลให้ความโหดร้ายในอดีตตลอดจนผลกระทบของมันเจือจางและพร่าเลือนกว่าที่ควรจะเป็นคือสิ่งที่มูราคามิตั้งคำถามผ่านเรื่องเล่าของมามิยะซึ่งนำเสนอว่า ความทุกข์ทรมานทั้งทางกายและทางใจที่ผู้ประสบเหตุได้รับตลอดจนความทรงจำอันหลอกหลอนคือสิ่งที่ไม่อาจนำเสนอได้ด้วยเรื่องเล่าที่ให้ความสำคัญกับข้อเท็จจริงหรือการเล่าถึงสิ่งต่างๆอย่างเป็นภาพกว้างดังที่พบในเอกสารหรือตำราวิชาการด้านประวัติศาสตร์

หากเริ่มต้นพิจารณาจากภาพรวมแล้ว เรื่องเล่าของมามิยะในหนังสือเล่มที่หนึ่ง[14] มีโครงสร้างที่เกิดจากการผสมผสานระหว่างการเล่าถึงข้อเท็จจริงเกี่ยวกับสภาพการณ์แวดล้อมของสงครามแมนจูเรียสลับกับการเล่าถึงความรู้สึกนึกคิดของมามิยะและเพื่อนทหารขณะที่เข้าไปปฏิบัติภาระกิจลับในดินแดนมองโกเลียรอบนอก เรื่องเล่าส่วนที่เกี่ยวกับสถานการณ์ทั่วไปของสงครามนั้นเผยให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างการกระทำของปัจเจกบุคคลและความเป็นไปของสังคมโดยรวมซึ่งโยงใยกันอยู่คล้ายห่วงโซ่ ในขณะที่เรื่องเล่าเกี่ยวกับสภาพภายในของมามิยะได้ลบล้างสภาวะ “นิรนาม” ของเหล่าทหารสมัยสงครามแมนจูเรียและทำให้ผู้ฟังอย่างโทรุตระหนักว่าแท้จริงแล้วเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นได้ส่งผลกระทบที่ซับซ้อนและลึกซึ้งเกินกว่าจะสื่อผ่านจำนวนผู้เสียชีวิตหรือมูลค่าความเสียหายได้ ประเด็นที่น่าสนใจคือ เรื่องเล่าทั้งสองอาณาบริเวณล้วนแล้วแต่ให้ความสำคัญกับปัจเจกในฐานะที่เป็นหน่วยย่อยซึ่งก่อให้เกิดเหตุการณ์สำคัญในระดับกว้างขึ้นไป และในฐานะที่เป็นผู้รับผลกระทบจากเหตุการณ์ต่างๆเหล่านั้น วิธีการเล่าดังกล่าว

[14] Haruki Murakami, ***The Wind-Up Bird Chronicle***, Translated by Jay Rubin (New York: Vintage International, 1997), p.135-172.

แตกต่างจากที่พบในประวัติศาสตร์กระแสหลักซึ่งมักจะกล่าวถึงสิ่งต่างๆอย่างเป็นภาพรวมและให้ความสำคัญกับตัวเหตุการณ์อย่างกว้างๆโดยละเลยรายละเอียดเกี่ยวกับผลกระทบทั้งทางกายและทางใจที่ปัจเจกบุคคลได้รับ วิธีการเล่าเช่นนี้ได้ทำให้ความโหดร้ายในประวัติศาสตร์กลายเป็นภาพที่เลือนรางและไกลตัวเกินกว่าคนในยุคปัจจุบันอย่างโทรุจะจินตนาการไปถึงได้

ในรวมเรื่องสั้นชื่อ *After the Quake* (2002) มูราคามิได้หยิบยกบทสนทนาระหว่างชายหญิงคู่หนึ่งจากภาพยนตร์ของฌ็อง ลุค โกดาร์ด (Jean-Luc Godard) เรื่อง *Pierrot le Fou* มาใช้เป็นเสมือนบทนำ โดยตัวละครกำลังฟังรายงานข่าวทางวิทยุที่กล่าวถึงหน่วยรบอเมริกันซึ่งถูกโจมตีโดยทหารเวียดกงจนกระทั่งทำให้มีผู้เสียชีวิตจำนวน 115 คน ตัวละครหญิงให้ความเห็นว่าการรายงานจำนวนผู้เสียชีวิตอย่างรวบรัดและ “นิรนาม” เช่นนั้นเป็นเรื่องที่ร้ายกาจ เนื่องจากผู้ฟังไม่ทราบข้อมูลใดๆเกี่ยวกับผู้เสียชีวิตจึงทำให้การตายของพวกเขากลายเป็นเรื่องไร้ความหมาย[15] หากวิธีการเล่าที่ให้ความสำคัญกับข้อมูลเชิงประจักษ์จนกระทั่งละเลยแง่มุมความเป็นมนุษย์ของผู้ประสบชะตากรรมคือความเลวร้ายรูปแบบหนึ่งแล้ว ประสบการณ์ของมามิยะในดินแดนมองโกเลียรอบนอกก็ถือได้ว่าเป็นเรื่องเล่าโต้กลับที่มุ่งลบล้างความ “นิรนาม” ดังกล่าวเพื่อให้เรื่องราวของพวกเขาสื่อความหมายบางประการในกรอบความคิดของผู้อ่านหรือผู้ฟังมากกว่าจะเป็นเพียงข้อเท็จจริงทั่วๆไป เรื่องเล่าของมามิยะได้ก้าวเข้าไปตรวจสอบและถ่ายทอดธรรมชาติของปัจเจกในสามอาณาบริเวณใหญ่ๆ อันได้แก่ ประสบการณ์ทางกายซึ่งมูราคามิบรรยายไว้อย่างชัดเจนในฉากที่ยามาโมโตะผู้ร่วมอยู่ในภารกิจเดียวกันกับมามิยะถูกถลกหนังทั้งเป็น[16] ความรู้สึกนึกคิดซึ่งปรากฏขึ้นเมื่อมามิยะเล่าถึงความกลัวของเขาในขณะที่รู้ว่าต้องเสี่ยงข้ามแม่น้ำท่ามกลางการการคุ้มกันอย่างเข้มงวดของทหารฝ่ายตรงข้าม[17] และสุดท้ายคือภูมิหลังและตัวตนของตัวละคร

---

[15] เนื้อความในบทสนทนามีดังต่อไปนี้

RADIO: … garrison already decimated by the Vietcong, who lost 115 of their men…

WOMAN: It’s awful, isn’t it? it’s so anonymous.

MAN: What is?

WOMAN: They say 115 guerillas, yet it doesn’t mean anything, because we don’t know anything about these men, who they are, whether they love a woman, or have children, if they prefer the cinema to the theatre. We know nothing. They just say…115 dead (Jean-Luc Godard cited in Murakami, 2002).

[16] ในฉากที่ยามาโมโตะถูกทหารมองโกลถลกหนังทั้งเป็นนั้น (Murakami, 1997: 159) มูราคามิได้บรรยายกรรมวิธีแต่ละขั้นตอนอย่างละเอียดและชัดเจนจนกระทั่งเสตร็ชเชอร์กล่าวว่าเป็นอีกระดับหนึ่งของ “ภาพความรุนแรงแบบกราฟฟิก” ที่ปรากฏในงานของมูราคามิ (“Mamiya’s narrative is a horrifying one, to say the least, and represents a new level of graphic violence in Murakami fiction” (Strecher, 2002:32)).

[17] มูราคามิเล่าถึงความตึงเครียดของมามิยะภายใต้สถานการณ์ดังกล่าวไว้ว่า

ก่อนที่จะมาสวมบทบาทเป็นทหารผู้รับใช้ชาติ[18] การเล่าถึงแง่มุมต่างๆเหล่านี้ท้าทายประวัติศาสตร์กระแสหลักด้วยการแสดงให้เห็นว่า เรื่องราวที่ดูเหมือนจะมีความเป็นกลางและสมเหตุสมผลนั้นถูกสร้างขึ้นบนการมองข้ามและกลบเกลื่อนความจริงในแง่มุมอื่นๆมากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งผลกระทบที่เกิดขึ้นกับปัจเจกซึ่งเมื่อถูกละเลยไปแล้วก็ทำให้ประวัติศาสตร์กลายเป็นเพียงผลรวมของข้อเท็จจริงชุดหนึ่งมากกว่าจะเป็นบทเรียนที่สมควรเรียนรู้และจดจำ

การเล่าถึงความทรมานทางกายและแรงกดดันทางใจที่ตัวละครประสบภายใต้บรรยากาศอันคุกรุ่นในช่วงสงครามแมนจูเรียนั้นทำให้ผู้อ่านตระหนักว่าสิ่งที่เกิดขึ้นในอดีตไม่ใช่เรื่องที่อาจปล่อยผ่านไปจากความทรงจำได้อย่างง่ายดาย ทั้งจากความทรงจำส่วนบุคคลและความทรงจำร่วมที่สมาชิกรุ่นหลังต้องรับรู้ร่วมกัน ใน *The Wind-Up Bird Chronicle* ผู้พันมามิยะ ยามาโมโตะ ตลอดจนผู้ร่วมปฏิบัติการคนอื่นๆ แตกต่างไปจากภาพเงาของทหารนิรนามผู้ซึ่งภูมิหลังและเรื่องราวในชีวิตของเขาถูกกลืนหายไปกับตัวเลขจำนวนผู้เสียชีวิต เนื่องจากมูราคามิได้นำเสนอเรื่องราวจากมุมมองของปัจเจกผู้ถูกล่วงละเมิดทั้งในแง่ของสวัสดิภาพในชีวิตและสิทธิความเป็นมนุษย์ เสียงกรีดร้องของยามาโมโตะในขณะที่ถูกถลกหนัง ความกระสับกระส่ายของมามิยะในขณะที่ตระหนักว่าเขาอาจต้องเป็นฝ่ายลงมือฆ่ามิฉะนั้นจะถูกฆ่า ตลอดจนพื้นฐานอุปนิสัยของสิบตรีฮอนดะที่ฝักใฝ่ในเรื่องจิตวิญญาณมากกว่าความรุนแรงล้วนเป็นรายละเอียดที่บ่งชี้ว่าเหตุการณ์ในอดีตอาจไม่ใช่เรื่องที่เพียงแต่เกิดขึ้นและจบลงอย่างผิวเผินง่ายดายเช่นที่เคยเข้าใจ ผ่านการเล่าถึงสภาวะทางกายและทางใจของตัวละครที่เป็นเสมือนภาพแทนของทหารนิรนามจำนวนนับไม่ถ้วน ประวัติศาสตร์ได้ถูกตั้งคำถามในลักษณะที่ว่า เพราะเหตุใดเรื่องเล่าเกี่ยวกับอดีตที่ถูกสถาปนาให้เป็น “ความจริง” กระแสหลักจึงละเลยที่จะตรวจสอบผลกระทบเบื้องลึกซึ่งเกิดขึ้นใน

We were all exhausted, but I was too tense to sleep. I lay there for a long time, dying for sleep but kept awake by imagined scenes of us killing the sentry and being sprayed with machined gun fire as we forded the river. My palms were dripping with sweat and my temples throbbed. I could not be sure that when the time came, I would be able to conduct myself in a manner befitting an officer (Murakami, 1997: 149).

[18] มิติของความเป็นปัจเจกถูกเน้นย้ำเมื่อมามิยะเล่าถึงพื้นนิสัยของสิบตรีฮอนดะ หนึ่งในผู้ร่วมปฏิบัติภารกิจ

In contrast to Sergeant Hamano, Coporal Honda had very little to say about himself. He was a quiet fellow, in any case. He'd mostly listen to us talk, without injecting his own comments. […] there was something in his quiet manner that softened people's hearts. He was utterly serene. […] He loved to read, and whenever we had a spare moment, you'd see him curled up somewhere, reading a book on some kind of Buddhist topic (Murakami, 1997: 143-144).

ระดับปัจเจก โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อการเพิกเฉยต่อเรื่องราวเหล่านี้อาจทำให้สังคมร่วมสมัยหลงลืมหรือไม่เรียนรู้สิ่งใดเลยจากความผิดพลาดในอดีต

แต่อย่างไรก็ตาม การกระตุ้นให้คนในสังคมร่วมสมัยอย่างโทรุหันมาทำความเข้าใจและจดจำอดีตไม่อาจพึ่งพาเฉพาะเรื่องเล่าของมามิยะที่เกิดจากประสบการณ์ตรงของเขา แต่ยังต้องอาศัยเรื่องราวที่เกิดจากจินตนาการซึ่งสามารถเติมเต็มส่วนที่ประวัติศาสตร์กระแสหลักหรือแม้แต่ประสบการณ์ตรงของบุคคลเองไม่สามารถมอบให้ได้ อาจกล่าวได้ว่า การกระตุ้นให้คนในสังคมร่วมสมัยอย่างโทรุหรือตัวผู้อ่านเองหันมาร่วมกันชดเชยต่อสิ่งที่เกิดขึ้นในอดีตโดยการจดจำเรื่องราวและแบกรับ “ภาระทางใจ” ที่มาพร้อมกับการย้อนกลับไปพิจารณาความผิดพลาดแต่หนหลังอาจไม่สามารถทำได้ด้วยการตรวจสอบเรื่องเล่าจากอาณาบริเวณใดบริเวณหนึ่งเท่านั้น หากแต่ต้องพิจารณาทั้งข้อเท็จจริงจากเอกสารทางประวัติศาสตร์ อารมณ์ความรู้สึกของปัจเจกจากประสบการณ์ส่วนบุคคล รวมทั้งเรื่องเล่าจากจินตนาการที่อาจกระตุ้นให้เราพิจารณาความเป็นไปได้อื่นๆด้วยแง่มุมที่หลากหลายและกว้างขวางยิ่งขึ้นด้วย

พลังของจินตนาการที่นำบุคคลกลับไปเชื่อมต่อกับประวัติศาสตร์ถูกสื่อผ่านบทบาทของเมย์ คาซาฮาร่าและซินนามอน เมย์คือเด็กสาววัยสิบหกที่โทรุรู้จักโดยบังเอิญขณะออกตามหาแมวของเขาที่หายไป ส่วนซินนามอนคือชายหนุ่มที่ใช้จินตนาการสร้างเรื่องราวเกี่ยวกับตาของเขาผู้เป็นสัตวแพทย์ในสวนสัตว์ซินเกียงช่วงสงครามแมนจูเรีย จินตนาการของเมย์และซินนามอนกลายเป็นสิ่งสำคัญในกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ของโทรุเมื่อเขามีแนวโน้มที่จะขาดไร้ความทรงจำในรูปแบบต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นความทรงจำส่วนบุคคลที่ได้จากประสบการณ์ที่มีผลกระทบทางใจอย่างลึกซึ้งจนยากจะลืมเลือน หรือความทรงจำร่วมซึ่งเกิดจากการรับรู้และจดจำความเป็นมาของสังคมหรือกลุ่มชนที่ตนสังกัดอยู่ เมื่อปราศจากความทรงจำหรืออีกนัยหนึ่งคือเรื่องราวเบื้องหลังที่จะช่วยอธิบายและสร้างความหมายให้กับการดำรงอยู่ของตนแล้ว อัตลักษณ์ของโทรุจึงเป็นสิ่งที่ขาดพร่องและคลุมเคลือเกินกว่าจะพัฒนาต่อไปได้

ในแง่หนึ่ง การเพิกเฉยต่อความทรงจำร่วมเกิดจากทัศนคติของโทรุที่มองว่าเหตุการณ์ในอดีตฟังดูเลวร้ายเกินกว่าจะปลงใจให้เชื่อได้ มุมมองดังกล่าวถูกหล่อหลอมด้วยช่องว่างระหว่างยุคสมัยเมื่อสภาพสังคมในสองช่วงเวลาที่ห่างกันเพียงไม่กี่ทศวรรษมีความแตกต่างกันมาก สำหรับโทรุที่เติบโตมาในทศวรรษที่ 1970 ซึ่งเป็นยุคเฟื่องฟูของเศรษฐกิจญี่ปุ่น เรื่องราวในสมัยสงครามแมนจูเรียอาจฟังดูแตกต่างห่างไกลจากสภาพความจริงที่คุ้นเคยจนเกินกว่าจะยอมรับได้ สำหรับมูราคามิ โทรุอาจเป็นภาพแทนของคนในสังคมร่วมสมัยที่มักจะเชื่อว่าความรุนแรงในรูปแบบที่ไม่คาดฝันคือเรื่องของจินตนาการเท่านั้น หรือถ้าหากรับรู้ว่าเป็นสิ่งที่เคยเกิดขึ้นในอดีตก็มักจะมองว่าเป็นเรื่องไกลตัวที่เหมือนนิทานปรัมปรามากกว่าจะเป็นเรื่องจริง ปฏิกริยาดังกล่าวแฝงอยู่ในบทบาทของโทรุผู้รู้สึกว่าประสบการณ์ในสนามรบที่เขาได้ฟังจากฮอนดะไม่ได้ทำให้รู้สึกถึงความ

เป็นจริงและเหมือนกับเกิดขึ้นในเทพนิยายมากกว่า[19] ในแง่นี้ โทรุจึงเป็นตัวอย่างของคนที่หลงลืมประวัติศาสตร์ แต่ไม่ใช่ในลักษณะที่ว่าเขาไม่เคยรับรู้ถึงสิ่งที่เกิดขึ้น สำหรับเขาแล้วเรื่องราวเมื่อครั้งสมัยสงครามแมนจูเรียมีตัวตนอยู่จริงแต่มันดำรงอยู่ในโลกอีกใบหนึ่งที่ห่างไกลจากโลกที่เขาอาศัยอยู่และถูกขับเคลื่อนด้วย “ความจริง” อีกรูปแบบหนึ่ง

มุมมองที่ว่าความเลวร้ายในอดีตเป็นเรื่องไกลตัวอีกทั้งยังฟังดูเกินจริงจนยากจะทำความเข้าใจถูกตั้งคำถามผ่านบทบาทของเมย์ คาซาฮาร่า ดูราวกับว่า สิ่งที่มูราคามิพยายามสื่อสารผ่านตัวละครดังกล่าวคือเราไม่อาจใช้ความเห็นส่วนตัวที่มีต่อประวัติศาสตร์มาเป็นข้ออ้างในการเพิกเฉยหรือมองข้ามสิ่งที่เกิดขึ้นในอดีตได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อข้ออ้างนั้นตั้งอยู่บนพื้นฐานของอคติที่ว่าอดีตคือเรื่องห่างไกลหรือแม้แต่แยกขาดจากปัจจุบัน ตลอดจนความเป็นไปของคนยุคก่อนหน้าคือเรื่องที่อยู่เหนือความเข้าใจจึงเปล่าประโยชน์ที่จะเก็บมาครุ่นคิดถึง จินตภาพของเมย์ที่สอดคล้องกับชะตากรรมของมามิยะคือเหตุการณ์ที่บ่งบอกว่าคนในสังคมร่วมสมัยสามารถใช้จินตนาการของตนเป็นสื่อในการเข้าถึงประวัติศาสตร์ได้ ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่าจินตนาการจะทำให้ค้นพบข้อเท็จจริงเกี่ยวกับสิ่งที่เกิดขึ้น แต่หมายถึงการใช้จินตนาการอาจช่วยให้เราใคร่ครวญถึงความเป็นไปได้อื่นซึ่งไม่ปรากฏในเรื่องเล่าเกี่ยวกับอดีตที่เคยมีมา และการค้นพบความเป็นไปได้เหล่านั้นอาจช่วยทำให้ “วิจารณญาณเกี่ยวกับประวัติศาสตร์” ของคนในสังคมร่วมสมัยมีความลุ่มลึกและครอบคลุมมากยิ่งขึ้น

หลังจากปฏิบัติภารกิจในมองโกเลียรอบนอกล้มเหลวและถูกบังคับให้ดูการถลกหนังคนทั้งเป็น มามิยะถูกบังคับให้เลือกวิธีการตายระหว่างจบชีวิตอย่างรวดเร็วด้วยกระสุนปืนหรือกระโจนลงไปในบ่อน้ำแห้งเพื่อตายอย่างช้าๆ ซึ่งเขาเลือกวิธีหลัง สภาพของมามิยะในบ่อน้ำแห้งตรงกับจินตภาพของเมย์ถึงการติดอยู่ในที่มืดโดยไม่มีทั้งน้ำและอาหาร[20] ทว่าประสบการณ์ที่เขาเล่าดูเหมือนจะให้รายละเอียดชัดเจนยิ่งกว่าคำถามของเมย์เนื่องจากมันเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจริง

> *“I was still there, in the bottom of that miserable well. Darkness and cold reasserted their grip on me, as if to declare that the light had never*

---

[19] […]the details of battle lost the ring of reality. They sounded more like fairy tales (Murakami, 1997: 53).

[20] พลังแห่งจินตนาการของเมย์ปรากฏขึ้นในฉากที่เธอถามโทรุว่า จะเป็นอย่างไรหากคนเราต้องตายไปทีละน้อยอย่างช้าๆ เมย์ยกตัวอย่างของคนที่ถูกขังอยู่ในที่มืดเพียงคนเดียวโดยปราศจากอาหารและน้ำดื่มจนกระทั่งตายลงไปเรื่อยๆ

> […] isn’t that just what life is? Aren’t we all trapped in the dark somewhere, and they’ve taken away our food and water, and we’re slowly dying, little by little…” (Murakami, 1997: 113)

existed at all. For a long time, I simply remained huddle where I was, my face bathed in tears. As if beaten down by some huge power, I was unable to do–or even to think anything at all, unable to feel even my own physical existence. I was a dried-up carcass, the cast off shell of an insect."[21]

จินตนาการของเมย์ที่กลายเป็นสื่อในการถ่ายทอดเรื่องราวของมามิยะซึ่งดูเหมือนจะ "เล็กน้อย" และ "ส่วนบุคคล" เกินกว่าจะถูกจารึกในประวัติศาสตร์ตอบโต้ทัศนคติที่ว่าการทำความเข้าใจเรื่องราวในอดีตจากเครื่องมือชนิดอื่นที่นอกเหนือจากข้อเท็จจริงในเอกสารทางประวัติศาสตร์เป็นเรื่องไม่น่าเชื่อถือหรือแม้กระทั่งเหลือวิสัยจะทำได้ นัยยะดังกล่าวถูกสื่อผ่านรายละเอียดเกี่ยวกับสภาวะทางกายและทางใจของมามิยะขณะติดอยู่ในบ่อน้ำแห้ง แม้จะถูกคั่นกลางด้วยช่วงเวลาและสภาพสังคมที่แตกต่าง ชะตากรรมของเขาซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ก็ไม่อาจเรียกได้ว่าเป็นเรื่องไกลตัวที่ยากเกินความเข้าใจ เนื่องจากเมื่อพูดถึงสถานการณ์ที่คุกคามสวัสดิภาพทางกายหรือทางใจแล้ว พื้นฐานความเป็นมนุษย์ที่คล้ายคลึงกันย่อมเชื่อมโยงผู้ประสบชะตากรรมและผู้รับฟังเรื่องราวเข้าด้วยกันแม้ว่าจะมีความแตกต่างอย่างมากในแง่ของบริบททางสังคมและยุคสมัย ความสิ้นหวังของมามิยะขณะติดอยู่ในบ่อน้ำแห้งแสดงให้เห็นถึงอารมณ์และสภาพจิตใจของปุถุชนคนหนึ่งซึ่งเป็นสิ่งที่ผู้อ่านย่อมต้องเผชิญด้วยเช่นกันหากตกอยู่ในสถานการณ์เช่นนี้ การให้ภาพอย่างชัดเจนเกี่ยวกับสภาวะจิตใจและอารมณ์ของตัวละครภายใต้สถานการณ์ที่บีบคั้นซึ่งสามารถกระตุ้นความรู้สึกร่วมของผู้อ่านกลายเป็นสิ่งที่นักเขียนอย่างมูราคามิใช้จินตนาการประกอบสร้างขึ้นมา ทั้งนี้ก็เพื่อให้ผู้อ่านจดจำเรื่องราวของมามิยะในฐานะที่เป็นประสบการณ์ของเพื่อนมนุษย์คนหนึ่งที่มีเลือดเนื้อและจิตใจเช่นเดียวกับผู้อ่าน ไม่ใช่เรื่องของ "คนอื่น" ในอดีตที่ปราศจากความเกี่ยวข้องใดๆกับปัจจุบันซึ่งมีไว้เพื่อรับฟังผ่านหูหรืออ่านผ่านตาแล้วก็ลืมเลือนไป

ในกรณีของเมย์ จินตนาการเข้ามามีบทบาทในการเติมเต็มสิ่งที่ประวัติศาสตร์กระแสหลักไม่สามารถมอบให้ได้ โดยไม่จำกัดเฉพาะเรื่องราวที่เกิดขึ้นในระดับบุคคลซึ่งอาจลอดพ้นจากการรับรู้ของสาธารณะจนกระทั่งถูกลืมเลือนไปเท่านั้น แต่จินตนาการยังเป็นเครื่องมือที่มีประสิทธิภาพในการเข้าไปตรวจสอบสภาวะภายในหรือปรากฏการณ์นามธรรมที่ไม่อาจจับต้องมองเห็นได้ การตรวจสอบผลกระทบของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในสำนึกส่วนบุคคลคือขั้นตอนหนึ่งที่ไม่ควรถูกมองข้ามในการทำความเข้าใจอดีต เนื่องจากการให้ความสำคัญกับข้อมูลเชิงประจักษ์อาจทำให้มองเห็นเฉพาะภาพรวมของเหตุการณ์ในระดับรูปธรรม ขณะที่จิตสำนึกร่วมของผู้คนซึ่งเป็นกรอบเบื้องต้นสำหรับการทำความเข้าใจจิตวิญญาณของยุคสมัย ณ ช่วงเวลานั้นถูกละเลยไป

---

[21] Haruki Murakami, ***The Wind-Up Bird Chronicle***, Translated by Jay Rubin (New York: Vintage International, 1997), p.167.

แต่อย่างไรก็ตาม คำถามที่ว่าเราสามารถอ้างอิงกับเรื่องเล่าจากจินตนาการได้มากน้อยเพียงใดในการทำความเข้าใจประวัติศาสตร์คือประเด็นที่สมควรพิจารณา ในเมื่อเรื่องเล่าเหล่านั้นเป็นผลผลิตจากห้วงคำนึงส่วนบุคคลซึ่งอาจจะไม่สอดคล้องหรือคล้ายคลึงกับสิ่งที่เกิดขึ้นในอดีตเลยแม้แต่น้อย คำตอบของข้อสงสัยดังกล่าวถูกสื่อผ่านบทบาทของซินนามอนผู้ซึ่งใช้จินตนาการประกอบสร้างเรื่องราวเกี่ยวกับคุณตาของเขาขึ้นมา เช่นเดียวกับโทรุ ซินนามอนพยายามหวนกลับไปทำความเข้าใจชะตากรรมของนายสัตวแพทย์ช่วงที่ประจำอยู่ในสวนสัตว์ซินเกียงสมัยสงครามแมนจูเรียเพื่อค้นหาความหมายในการดำรงอยู่ของตน โดยเลือกที่จะค้นลึกลงไปในเหตุการณ์ก่อนที่เขาจะเกิด[22] แม้ไม่อาจหยั่งวัดสัดส่วนที่แน่ชัดระหว่างข้อเท็จจริงกับจินตนาการ แต่เรื่องเล่าของซินนามอนได้สาธิตให้เห็นว่าข้อเท็จจริงอาจไม่ใช่หนทางเดียวในการเข้าถึงความจริง เนื่องจากทั้งสองสิ่งไม่ใช่ภาพแทนที่ตรงไปตรงมาของกันและกัน ในขณะที่ข้อเท็จจริงสามารถสังเกตและรวบรวมได้จากปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างเป็นรูปธรรม “ความจริง” กลับสลับซับซ้อนและประกอบด้วยแง่มุมอันหลากหลายเกินกว่าจะอธิบายได้ด้วยมุมมองจากด้านใดด้านหนึ่ง

หากเริ่มพิจารณาตั้งแต่จุดกำเนิด ประวัติศาสตร์สมัยสงครามแมนจูเรียฉบับที่ซินนามอนรังสรรค์ขึ้นใหม่มีลักษณะตรงข้ามกับประวัติศาสตร์กระแสหลักอย่างเห็นได้ชัด นับตั้งแต่ขนบในการบันทึกเรื่องราวจนกระทั่งล่วงเลยเข้าไปในแง่ของเนื้อหา เรื่องราวในเอกสารทางประวัติศาสตร์มีชีวิตขึ้นเมื่อถูกจารึกเป็นตัวอักษรและถูกส่งต่อลงมาสู่คนรุ่นหลังผ่านจารึกต่างๆเหล่านั้น ในแง่หนึ่ง เรื่องเล่าที่ถูกถ่ายทอดผ่านขนบการเขียน (Written tradition) แสดงให้เห็นถึงความพยายามที่จะ “คงรูป” เรื่องราวให้อยู่ในสภาพเดิมโดยการแปลงความคิดนามธรรมให้กลายเป็นรูปธรรมผ่านทางภาษา เมื่อถูกทำให้เป็นรูปเป็นร่างแล้ว การปรับเปลี่ยน เสริมแต่ง หรือขยายเรื่องราวออกไปย่อมเป็นสิ่งที่ทำได้ยากยิ่งขึ้น อาจกล่าวได้ว่า ประวัติศาสตร์กระแสหลักที่เริ่มต้นจากการเขียนซึ่งมีความยืดหยุ่นน้อยกว่าเรื่องเล่ามุขปาฐะแฝงนัยถึงเจตนาของผู้บันทึกที่ต้องการให้เรื่องราวของตนเป็นบทสรุปท้ายสุดของสิ่งที่เกิดขึ้นมากกว่าจะเป็นเพียงการนำเสนอความเป็นไปได้ในลักษณะหนึ่ง

ในทางกลับกัน ประวัติศาสตร์ของซินนามอนมีแหล่งกำเนิดจากจินตนาการของนัทเม็กผู้เป็นแม่ซึ่งส่งต่อมายังเขาผ่านการบอกเล่าด้วยปาก (Oral tradition) ก่อนที่ซินนามอนจะเสริมแต่งและขยายขอบเขตของเรื่องที่ได้ฟังออกไปจนกระทั่งได้เป็นประวัติศาสตร์สมัยสงครามแมนจูเรียในแบบฉบับของเขาเอง การถ่ายทอดแบบปากต่อปากคือกระบวนการส่งต่อเรื่องราวที่มีความยืดหยุ่น

---

[22] เป็นข้อสังเกตของโทรุที่กล่าวว่า ซินนามอนปะติดปะต่อเรื่องราวในอดีตขึ้นใหม่เพื่อทำความเข้าใจอัตลักษณ์ของตนเอง

[…] He was engaged in a serious search for the meaning of his own existence. And he was hoping to find it by looking into the events that had preceded his birth (Murakami, 1997: 525).

สูงกว่าขนบการเขียน เนื่องจากผู้เล่าในแต่ละลำดับขั้นของห่วงโซ่สามารถต่อเติมเสริมแต่ง หรือแม้แต่เล่าเรื่องตามความเข้าใจของตนโดยไม่จำเป็นต้องคำนึงถึงความสอดคล้องกับเรื่องเล่าต้นฉบับจนกระทั่งท้ายที่สุดไม่อาจชี้ชัดตัดสินได้ว่าส่วนใดในเรื่องเป็นจุดเริ่มต้นและส่วนใดถูกต่อเติมขึ้นในภายหลัง ลักษณะดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงนัยยะสำคัญสองประการ ประการแรกคือขนบการต่อต้านเรื่องเล่าแม่บท (Master narrative) ซึ่งหมายถึงการปฏิเสธว่าในบรรดาเรื่องเล่าอันหลากหลายที่พูดถึงเหตุการณ์เดียวกันนั้น มีเรื่องเล่าเพียงฉบับเดียวหรือกลุ่มเดียวซึ่ง “เป็นจริง” และถูกต้องที่สุด ในขณะที่เรื่องเล่าอื่นๆถูกกีดกันออกไป ลักษณะของความเป็นมุขปาฐะที่เปิดโอกาสให้มีการเสริมแต่งองค์ประกอบใหม่ๆขึ้นในเค้าโครงเรื่องเดิมโดยไม่ถูกมองว่าเป็นการบิดเบือน ตลอดจนการยอมรับนับถือเรื่องเล่าแต่ละสำนวนอย่างเท่าเทียมกันนั้นแฝงนัยของการเคารพความหลากหลาย ตลอดจนการให้ความสำคัญต่อ “ความจริง” ส่วนบุคคลที่ย่อมแตกต่างกันในหลายลักษณะมากกว่าจะทวงถามตามหา “ความจริงสูงสุด” ที่มีเพียงหนึ่งเดียว

นัยยะประการที่สองสืบเนื่องจากประการแรกในประเด็นที่ว่าด้วยการให้ความสำคัญต่อความจริงส่วนบุคคล ดูราวกับว่า ชินนามอนจะจงใจเพิกเฉยต่อประวัติศาสตร์กระแสหลักและทุ่มเทกับเรื่องที่เขาสร้างขึ้นโดยไม่ตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับความน่าเชื่อถือของมัน ปฏิกริยาดังกล่าวอาจขับเคลื่อนด้วยทัศนคติที่ว่าหากบุคคลต้องการเข้าถึงเรื่องราวในอดีตเพื่อทำความเข้าใจที่มาที่ไปของตนแล้ว จำเป็นอย่างยิ่งที่บุคคลนั้นจะต้องพิจารณาสิ่งที่เกิดขึ้นจากมุมมองของตนเองแทนที่จะพึ่งพาเรื่องเล่าจากแหล่งอื่น ซึ่งถึงแม้จะตั้งอยู่บนข้อเท็จจริงที่ได้รับการพิสูจน์แล้วแต่กลับฟังดูห่างไกลและพร่าเลือนจนดูเหมือนจะเป็นนิทานปรัมปรามากกว่าเรื่องจริง สิ่งที่ชินนามอนทำคือการเชื่อมโยงและหาความเป็นเหตุเป็นผลของสงครามแมนจูเรียตามแบบของเขาเพื่อใช้มันเป็นฐานในการทำความเข้าใจที่มาของตน ด้วยเหตุนี้ ประวัติศาสตร์ฉบับทางการที่ไกลตัวและดูเหมือนจะไม่สื่อความหมายใดๆในกรอบความคิดของชินนามอนจึงไม่สำคัญเท่ากับเรื่องราวจากจินตนาการส่วนบุคคลที่ช่วยให้เขามองเห็นความต่อเนื่องระหว่างอดีตกับปัจจุบันได้แจ่มชัดกว่าที่เคยเป็นมา เนื่องจากมันตกผลึกจากการครุ่นคิดไตร่ตรองของเขาเอง นัยยะที่มูราคามินำเสนอผ่านกระบวนการสร้างเรื่องราวของ ชินนามอนคือ เมื่อพูดถึงเรื่องราวในอดีต การถกเถียงกันว่าสิ่งใด “เป็นจริง” ที่สุดอาจเป็นเรื่องเหลือบ่ากว่าแรงหรือแม้แต่เปล่าประโยชน์ที่จะหาข้อสรุป สิ่งที่สำคัญยิ่งกว่าคือการพิจารณาว่าเรื่องราวเกี่ยวกับอดีตซึ่งเป็นที่ยอมรับกันอยู่ในสังคมปัจจุบันได้กระตุ้นให้เราเรียนรู้สิ่งใดเพิ่มเติมขึ้นหรือไม่ หากคำตอบคือไม่ จินตนาการส่วนบุคคลอาจกลายเป็นสื่อที่มีประสิทธิภาพเช่นเดียวกันในการใช้เข้าถึงประวัติศาสตร์ ถ้าเพียงแต่เราจะยอมรับกรอบคิดที่ว่าขีดขั้นของ “ความเป็นจริง” ในสิ่งต่างๆอาจไม่ได้ขึ้นอยู่กับปริมาณข้อเท็จจริงที่เจือปนอยู่ด้วยเสมอไป

ไม่เพียงแต่วิธีการถ่ายทอดเรื่องราวเท่านั้นที่แตกต่างไปจากประวัติศาสตร์กระแสหลัก สิ่งที่ถูกเล่าถึงในบันทึกของซินนามอนก็มีลักษณะที่แสดงออกอย่างแจ่มชัดว่าเป็นผลผลิตจากจินตนาการมากกว่าจะเป็นเรื่องที่มีเค้ามูลจากข้อเท็จจริง การเน้นย้ำให้เห็นถึงความเป็นเรื่องแต่งบ่งบอกถึงทัศนคติของมูราคามิที่ว่า เรื่องเล่าที่กล่าวถึงเฉพาะข้อเท็จจริงไม่จำเป็นต้อง “เป็นจริง” เช่นเดียวกับที่เรื่องแต่งอาจไม่ได้เลื่อนลอยหรือปราศจากแง่มุมของความจริงเสมอไป ในบันทึกนกไขลานฉบับที่สิบแปด ซินนามอนเล่าถึงเหตุการณ์ที่ทหารญี่ปุ่นกลุ่มหนึ่งได้รับมอบหมายให้ประหารนักโทษชาวจีนด้วยไม้เบสบอล หลังจากการประหารเสร็จสิ้น นายทหารที่เป็นผู้ลงมือกระทำการได้ยินเสียงร้องของนกไขลานซึ่งบันดาลให้เขามองเห็นชะตากรรมของแต่ละบุคคลที่ร่วมอยู่ในเหตุการณ์ครั้งนั้น

> *As he listened to the winding of the spring, the young soldier saw one fragmentary image after another rise up before him and fade away. After they were disarmed by the Soviets, the young paymaster lieutenant would be handed over the Chinese and hanged for his responsibility in these executions. The corporal would die after the plague in a Siberian Concentration camp: he would be thrown into a quarantine shed and left there until dead, though in fact he had merely collapsed from malnutrition and had not contracted the plague – not, at least, until he was thrown into the shed. The veterinarian with the mark on his face would die in an accident a year later. A civilian, he would be taken by the Soviets for cooperating with the military and sent to another Siberian camp to do hard labor. He would be working in a deep shaft of a Siberian coal mine when a flood would drown him, along with many soldiers.*[23]

พลังมหัศจรรย์ของนกไขลานตลอดจนเศษเสี้ยวของจินตภาพที่ผุดขึ้นมาในห้วงสำนึกโดยไม่สามารถอธิบายได้บ่งบอกว่าเรื่องเล่าของซินนามอนไม่ได้อ้างอิงกับลำดับเวลา ไม่ขึ้นอยู่กับความสมเหตุสมผลในแบบที่เราคุ้นเคย รวมทั้งไม่อยู่ภายใต้กรอบของ “ความจริง” ที่ปรากฏเป็นรูปธรรมและสามารถพิสูจน์สัมผัสได้ ลักษณะต่างๆเหล่านี้สวนทางกับเรื่องเล่าที่ปรากฏในเอกสารทางประวัติศาสตร์ซึ่งเรียงร้อยเหตุการณ์เข้าด้วยกันบนเงื่อนไขของลำดับเวลาหรือความเป็นเหตุ

---

[23] Haruki Murakami, ***The Wind-Up Bird Chronicle***, Translated by Jay Rubin (New York: Vintage International, 1997), p.521.

เป็นผล เรื่องราวที่จงใจแยกตัวออกมาจากขนบการเล่าซึ่งเชื่อกันว่าเป็นวิธีการนำเสนอเหตุการณ์ในอดีตที่เป็นระบบระเบียบและน่าเชื่อถือนั้น ได้สื่อถึงจุดยืนของผู้บันทึกที่ไม่ได้กำลังนำเสนอความจริงเพียงหนึ่งเดียวให้ผู้อ่านหรือผู้ฟังนำไปยึดถือ หากแต่ต้องการให้เรื่องราวของเขาเป็นเพียงทางเลือกหนึ่งซึ่งเราสมควรจะเก็บไปขบคิดพิจารณาและประกอบสร้าง “ความจริง”เกี่ยวกับเรื่องเล่านั้นๆในแบบของแต่ละบุคคลขึ้นมา ดังเช่นที่ซินนามอนบันทึกเรื่องราวของเขาไว้ในคอมพิวเตอร์จนกระทั่งโทรุมาค้นพบและเริ่มขบคิดตีความเรื่องเล่าของอีกฝ่ายโดยใช้วิจารณญาณของตนเอง

อาจกล่าวได้ว่าการสร้างเรื่องราวของซินนามอนในปริมณฑลของตัวบทคือภาพอุปมาของสิ่งที่มูราคามิพยายามทำในโลกความเป็นจริง กล่าวคือ หากจินตนาการของซินนามอนคือสื่อที่กระตุ้นให้โทรุหวนกลับไปขบคิดเกี่ยวกับอดีต จินตนาการของนักเขียนอย่างมูราคามิก็กำลังพยายามทำในสิ่งเดียวกันคือหยิบยก “ความเป็นไปได้” อีกรูปแบบหนึ่งที่อาจเคยเกิดขึ้นและนำเสนอสู่การรับรู้ของผู้อ่าน การใช้จินตนาการสร้างเรื่องราวเกี่ยวกับอดีตของซินนามอนแสดงให้เห็นว่าในขณะที่ประวัติศาสตร์ใช้ข้อเท็จจริงเป็นเครื่องมือในการเข้าถึงอดีต นักเขียนร่วมสมัยอย่างมูราคามิก็ใช้จินตนาการเพื่อบรรลุวัตถุประสงค์เดียวกันและความพยายามดังกล่าวก็เผยให้เห็นแง่มุมที่ข้อเท็จจริงไม่อาจสื่อออกมาได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อข้อเท็จจริงมีบทบาทมากจนกระทั่งกลายเป็นเครื่องชี้วัดตัดสินระดับของ “ความเป็นจริง” และ “ความเป็นกลาง” ซึ่งถูกนำไปใช้ประเมินคุณค่าของเรื่องเล่าแต่ละเรื่อง สงครามแมนจูเรียดังที่ปรากฏใน *The Wind-up Bird Chronicle* ชี้ให้เห็นว่า หาก “ความเป็นกลาง” หมายถึงการนำเสนอข้อเท็จจริงอย่างปราศจากอารมณ์ความรู้สึกและไม่กระตุ้นให้เกิดมุมมองหรือวิจารณญาณใดๆขึ้นในหมู่ผู้รับสาร จินตนาการที่ตั้งอยู่คนละด้านกับข้อเท็จจริงซึ่งสามารถเร่งเร้าให้ผู้อ่านเรียนรู้หรือพิจารณาสิ่งที่เกิดขึ้นในแง่มุมที่ต่างออกไปก็สมควรได้รับการยอมรับ เมื่อมีการเปิดโอกาสให้ผู้อ่านพิจารณาเรื่องราวจากทั้งสองอาณาบริเวณนี้อย่างเท่าเทียมกัน แง่มุมที่หลากหลายของเหตุการณ์นั้นๆก็จะคลี่คลายและส่งผลให้วิจารณญาณของผู้อ่านต่อเรื่องราวในอดีตมีความลุ่มลึกมากยิ่งขึ้น

พลังของเรื่องเล่าที่กระตุ้นความรู้สึกของผู้อ่านจนกระทั่งนำไปสู่การขบคิดพิจารณาบางสิ่งบางอย่างด้วยสายตาที่ลึกซึ้งกว่าเดิมคือสิ่งที่มูราคามิกล่าวว่าเป็นความรับผิดชอบและความท้าทายของผู้ที่เป็นนักเขียนเช่นเขา[24] โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเรื่องเล่าเหล่านั้นมีบทบาทในการเร่งเร้า

[24] เกี่ยวกับความรับผิดชอบของนักเขียน Strecher ได้กล่าวถึงความเห็นของมูราคามิไว้ว่า “ […] his [Murakami] responsibility lies in meeting the new challenge that all writers face: in producing the story that impresses readers sufficiently to make them look at their own lives and apply what they take from the pages of the story to their own personal sense of truth and reality, and to make sense of the world for themselves. (Strecher, 2002:21)

ให้ผู้อ่านขบคิดเกี่ยวกับความเป็นมาของสังคมที่ตนสังกัดอยู่อันจะนำไปสู่ความเข้าใจบทบาทและตำแหน่งแห่งที่ของตนในสังคมปัจจุบัน ด้วยเหตุนี้ การค้นลึกลงไปในอดีตของส่วนรวมเพื่อจดจำและเรียนรู้สิ่งที่เกิดขึ้นจึงกลายเป็นขั้นตอนสำคัญในกระบวนการประกอบสร้างอัตลักษณ์ส่วนบุคคล สำหรับมูราคามิ อัตลักษณ์อาจเป็นสิ่งที่ไม่ได้ดำรงอยู่ในปริมณฑลของบุคคล ณ ช่วงเวลาปัจจุบันเท่านั้น บางคนอาจพบว่าตนต้องเดินทางย้อนกลับไปหลายทศวรรษและรับรู้เรื่องราวหลากหลายก่อนที่จะเข้าใจความเป็นไปของตนในปัจจุบัน ดังจะเห็นได้จากกรณีของซินนามอนผู้จินตนาการถึงเรื่องราวในสมัยสงครามแมนจูเรียเพื่อค้นหาความหมายในการดำรงอยู่ของตน หรือโทรุผู้ได้สัมผัสกับสงครามแมนจูเรียในระหว่างการเดินทางแสวงหาอัตลักษณ์ของเขา

ย้อนสู่อดีตเพื่อสร้างอัตลักษณ์ใหม่ หรือเพื่อทำความเข้าใจในสิ่งที่เป็น?

หากการหวนกลับไปทำความเข้าใจอดีตของส่วนรวมคือขั้นตอนสำคัญในการเยียวยาวิกฤตทางอัตลักษณ์ของปัจเจก ประเด็นที่น่าสนใจประการต่อมาคือ อัตลักษณ์ที่เกิดขึ้นใหม่มีลักษณะเฉพาะหรือเปลี่ยนแปลงไปจากที่เคยเป็นมาอย่างไร ตลอดจนเรื่องเล่าเกี่ยวกับอดีตทั้งที่มาจากประวัติศาสตร์กระแสหลัก และจากประสบการณ์รวมทั้งจินตนาการส่วนบุคคลมีบทบาทอย่างไรต่อการประกอบสร้างอัตลักษณ์ใหม่นี้บ้าง คำตอบของประเด็นปัญหาดังกล่าวอาจไม่ปรากฏชัดเจนในนวนิยาย เนื่องจากเรื่องราวจบลงตรงที่โทรุค้นพบเหตุผลแท้จริงที่ทำให้คุมิโกะหนีหายไปและตั้งความหวังว่าเขาและภรรยาอาจได้กลับมาอยู่ร่วมกันอีกครั้ง ส่วนความเป็นไปของโทรุหลังจากนั้นไม่ถูกกล่าวถึง เป็นไปได้หรือไม่ว่า สำหรับมูราคามิ การที่อัตลักษณ์จะคลี่คลายไปอย่างไรหรือในทิศทางใดไม่มีความสำคัญเท่ากับการค้นหาและทำความเข้าใจว่าตัวตนของเราถูกประกอบสร้างขึ้นมาด้วยเศษเสี้ยวจากอาณาบริเวณใดบ้าง และหากจะมีสิ่งใดเกิดขึ้นจากการเรียนรู้ประเด็นดังกล่าว สิ่งนั้นก็อาจจะเป็นความรู้สึกมั่นคงและสำนึกเกี่ยวกับตัวตนอันแจ่มชัดซึ่งเกิดจากการตระหนักว่ารากฐานและความเป็นมาของสังคมในปัจจุบันคืออะไร อาจกล่าวได้ว่า สิ่งที่น่าสนใจใน *The Wind-Up Bird Chronicle* อาจไม่ใช่การประกอบสร้างอัตลักษณ์ใหม่จากเรื่องเล่าในอดีต หากแต่อยู่ที่การนำเสนอว่าเราต้องทำสิ่งใดบ้างเพื่อให้เข้าใจตัวตนและสภาวะดังที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

หากการหวนกลับไปเรียนรู้เรื่องราวสมัยสงครามแมนจูเรียคือ “ภาระทางใจ” สำหรับคนในสังคมญี่ปุ่นร่วมสมัย ก็ดูราวกับว่ามูราคามิต้องการให้ผู้อ่านร่วมกันแบกรับภาระนี้ถ้าหากมันจะช่วยให้พวกเขาเข้าใจความเป็นไปต่างๆในปัจจุบันได้ดียิ่งขึ้น เรื่องราวในสมัยสงครามแมนจูเรียได้เผยให้เห็นว่าญี่ปุ่นไม่เพียงแต่เป็นผู้ถูกกระทำในสงครามเพียงฝ่ายเดียวแต่ยังเป็นผู้กระทำความรุนแรงต่อชนชาติอื่นด้วย เจย์ รูบิน กล่าวไว้ในหนังสือชื่อ *Haruki Murakami and the Music of Words* ว่า “สงคราม” ดังที่นำเสนอใน *The Wind-up Bird Chronicle* ไม่ได้มีฐานะเป็นข้อมูลทาง

ประวัติศาสตร์ชุดหนึ่งที่นำมาแทรกในนวนิยาย แต่เป็นภาระทาง(จิต)ใจที่ตกทอดจากอดีตมาถึงคนในรุ่นของมูราคามิและรุ่นต่อๆไป[25] ข้อสังเกตนี้ได้รับการยืนยันจากมูราคามิเองเมื่อเขากล่าวว่า เขากำลังพยายามทำความเข้าใจถึงสาเหตุที่ทำให้ชาวญี่ปุ่นในยุคก่อนหน้าสามารถฆ่าและทำร้ายคนนับพันได้ แต่ถึงแม้จะพยายามมากเพียงไรก็ยังไม่พบคำตอบ[26] เมื่อพิจารณาคำกล่าวนี้ควบคู่กับแนวคิดที่ปรากฏใน *The Wind-Up Bird Chronicle* จะพบว่า แท้จริงแล้วนวนิยายเล่มนี้คือคำตอบของคำถามนานัปการเกี่ยวกับความโหดร้ายเมื่อครั้งสงครามแมนจูเรียที่มูราคามิไม่อาจเสาะหาจากที่ใดได้นอกจากค้นลึกลงไปในสัญชาตญาณและจินตนาการของตนเท่านั้น อีกทั้งยังเป็นคำตอบที่เขาหวังจะแลกเปลี่ยนแบ่งปันกับผู้อ่านซึ่งอาจกำลังครุ่นคิดเกี่ยวกับประเด็นปัญหาเดียวกัน

ข้อพิสูจน์ของแนวคิดที่ว่าเราจำเป็นต้องสำรวจตรวจสอบอดีตเพื่อทำความเข้าใจสภาวะในปัจจุบันปรากฏขึ้นเมื่อพิจารณาความรู้สึกแปลกแยกกลวงเปล่าของโทรุ ความรู้สึกไม่เชื่อมต่อหรือผูกพันกับสิ่งใดสิ่งหนึ่งอย่างจริงจังของเขาไม่ได้มีสาเหตุจากสภาพสังคมบริโภคนิยมอย่างเดียวเท่านั้น แต่ยังมีบ่อเกิดจากสภาวะการณ์ในอดีตซึ่งถึงแม้จะเกิดขึ้นกับสังคมโดยภาพรวมอีกทั้งยังถูกคั่นกลางด้วยช่วงเวลา ทว่ากลับส่งผลกระทบยาวนานและครอบคลุมจนกระทั่งส่งอิทธิพลต่อชีวิตของปัจเจกในสังคมร่วมสมัย

ความสับสนในตัวเองของโทรุสามารถพิจารณาได้ว่าเป็นปรากฏการณ์สืบเนื่องมาจากปลายทศวรรษที่ 1970 อันเป็นยุคที่อุดมการณ์ชาตินิยมปิดฉากลงพร้อมกับอุดมการณ์ทางเศรษฐกิจแบบทุนนิยมก้าวขึ้นมาแทนที่ ความอึดอัดคับข้องของโทรุเกิดจากการที่เขาเข้าไม่ถึงเหตุผลในการดำรงอยู่ของตน อีกทั้งคุมิโกะซึ่งเป็นบุคคลเดียวที่อาจช่วยให้เขาเข้าใจเหตุผลดังกล่าวก็มาหนีหายไป[27] ในแง่หนึ่ง ปัญหาของโทรุอาจเป็นเพียงวิกฤตทางอัตลักษณ์ที่เกิดขึ้นใน

---

[25] The war in *The Wind-up Bird Chronicle* is not presented as a series of historical facts but as an important part of the psychological baggage of Murakami's generation and beyond (Rubin, 2003:217).

[26] ในการสัมภาษณ์ครั้งหนึ่ง มูราคามิถูกถามว่าเพราะเหตุใดคนในยุคของเขาจึงต้องรับผิดชอบสงครามซึ่งจบลงก่อนที่เขาจะเกิด ซึ่งมูราคามิได้ชี้แจงว่า

"Because we are Japanese. When I read about the atrocities in China in some books, I can't believe it. it's so stupid and absurd and meaningless. That was generation of my father and grandfather. I want to know what drove them to do those kinds of things, to kill or maim thousands and thousands of people. I want to understand but I don't (Murakami cited in Rubin, 2003:215).

[27] รูบินกล่าวว่า โทรุ ตัวเอกใน *The Wind-up Bird Chronicle* พยายามแสวงหาความหมายในการดำรงอยู่ของตน ลักษณะดังกล่าวแตกต่างจากตัวละครเอกในนวนิยายเรื่องอื่นๆของมูราคามิที่มักจะปล่อยให้สิ่ง

ระดับบุคคลแต่เมื่อสืบสาวกลับไปจะพบว่าความรู้สึกกลวงเปล่าและไม่เชื่อมต่อกับโลกภายนอกดังที่เกิดขึ้นกับตัวละครคล้ายคลึงกับวิกฤตศรัทธาที่เกิดขึ้นกับหนุ่มสาวชาวญี่ปุ่นในช่วงทศวรรษที่ 1970 หลังการล่มสลายของกลุ่มเซนเกียวโต (Zenkyoto) กลุ่มดังกล่าวเกิดจากการรวมตัวกันของนักศึกษาญี่ปุ่นในช่วงทศวรรษที่ 1960 ถึงตอนต้นของทศวรรษที่ 1970 เพื่อเคลื่อนไหวต่อต้านสนธิสัญญาความร่วมมือระหว่างสหรัฐอเมริกาและญี่ปุ่น (Treaty of Mutual Cooperation and Security between the United States and Japan – ampo) ซึ่งมีจุดมุ่งหมายอยู่ที่การรักษาสันติภาพและความปลอดภัยให้กับฝ่ายหลัง ผลของสนธิสัญญาดังกล่าวคือสหรัฐอเมริกาสามารถส่งกองกำลังมาประจำในญี่ปุ่นได้ การเคลื่อนไหวของกลุ่มเซนเกียวโตเป็นเสมือนจิตวิญญาณของหนุ่มสาวชาวญี่ปุ่นในยุคนั้นที่ยังคงมีความยึดมั่นในอุดมการณ์บางอย่างและอุดมการณ์นั้นกลายเป็น “ความหมาย” ในการดำรงอยู่ของพวกเขา แต่เมื่อความตึงเครียดทางการเมืองคลี่คลายลงประกอบกับประเทศญี่ปุ่นเองบ่ายหน้าเข้าหาความรุ่งเรืองของยุคสมัยใหม่ซึ่งนั่นก็คือความมั่นคงทางเศรษฐกิจ กลุ่มเซนเกียวโตก็สลายตัวลงพร้อมกับที่สมาชิกบางคนก้าวเข้าสู่ระบบทุนนิยมและบริโภคนิยมอย่างเต็มตัว

สำหรับมูราคามิผู้เฝ้าสังเกตจุดเปลี่ยนผ่านของยุคสมัยและได้พบว่าอุดมการณ์ที่เคยเป็นเสมือนจิตวิญญาณของยุคกลับกลายเป็นเพียงความว่างเปล่าในช่วงเวลาไม่ถึงสิบปีอาจรู้สึกถึงความไม่แน่นอนจนถึงขั้นไร้แก่นสารของความเป็นไปรอบด้าน เพราะไม่ว่าอุดมการณ์นั้นจะเคยยิ่งใหญ่หรือมีเหตุผลชอบธรรมมากแค่ไหนสุดท้ายก็ต้องถูกละทิ้งไปตามความเปลี่ยนแปลงของยุคสมัย สำนึกดังกล่าวที่ได้มาจากโลกความจริงกลายเป็นสิ่งที่กำหนดท่าทีของตัวละครในโลกแห่งตัวบทของมูราคามิ ดังเช่นมุสิก (Rat) จากเรื่อง *Pinball, 1973* (1985) ที่สะท้อนภาพของปัญญาชนในทศวรรษที่ 1980 ผู้ปล่อยชีวิตไปตามความพอใจของตัวเองเนื่องจากคิดว่าไม่มีสิ่งใดควรค่าแก่การยึดเหนี่ยวผูกพัน เช่นเดียวกับโทรุผู้พิถีพิถันกับการทำสปาเกตตี้และการฟังเพลงคลาสสิคมากกว่าจะสนใจความเป็นไปของสังคมหรือแม้แต่ตัวตนที่แท้จริงของคนใกล้ตัวอย่างคุมิโกะ อาจกล่าวได้ว่าการเปลี่ยนแปลงอย่างสุดขั้วทางด้านค่านิยมประกอบกับการได้พบเห็นความล่มสลายของอุดมการณ์ที่เคยเฟื่องฟูอย่างมากกลายเป็นส่วนหนึ่งที่ผลักดันให้คนในยุคของมูราคามิเลือกจะใส่ใจเฉพาะสิ่งเล็กๆน้อยๆในปริมณฑลของตัวเองมากกว่าจะผูกติดกับสิ่งใดสิ่งหนึ่งอย่างจริงจัง

ต่างๆคลุมเครืออยู่เช่นนั้น การค้นหาความหมายถูกสื่อผ่านความพยายามในการเข้าถึงคุมิโกะซึ่งจะส่งผลให้เขาเข้าใจตัวเองในที่สุด

[…]he [Toru] is determined to wrench some kind of “meaning” out of his existence. Whereas most of Murakami’s earlier characters were content to leave things unexplained and even relished their absurdity, Toru wants answer. He wants to understand another person, the woman to whom he is married – and, by extension, himself (Rubin, 2003:211).

ภาวะเช่นนี้ผนวกเข้ากับระบบทุนนิยมและบริโภคนิยมที่ผลักดันให้บุคคล “เติมเต็ม” ความว่างเปล่าหรือสร้างความหมายให้กับชีวิตด้วยการบริโภคได้นำไปสู่วิกฤตทางอัตลักษณ์ดังที่โทรุประสบ

ผลสืบเนื่องจากภาวะการณ์ในอดีตซึ่งกลับเข้ามามีบทบาทในชีวิตปัจจุบันของปัจเจกบุคคลดังที่ปรากฏในกรณีของโทรุเป็นเครื่องยืนยันว่า การทำความเข้าใจรากฐานหรือภูมิหลังของตัวตนเช่นที่เป็นอยู่คือปราการเบื้องต้นที่เราต้องก้าวข้ามก่อนจะเข้าสู่กระบวนการพัฒนาอัตลักษณ์ในขั้นต่อๆไป ด้วยเหตุนี้ การประกอบสร้างอัตลักษณ์ใหม่จึงอาจเป็นขั้นตอนที่ห่างไกลตราบใดที่ยังไม่มีการตั้งคำถามว่า เราสมควรจดจำหรือเรียนรู้อะไบ้างเพื่อทำความเข้าใจในสิ่งที่เราเป็น ณ ช่วงเวลาปัจจุบัน

สรุป: จดจำเพื่อเยียวยา

หากการกีดกันบางแง่มุมของประวัติศาสตร์ออกจากการรับรู้ของสาธารณชนคือความรุนแรงประเภทหนึ่ง เราก็อาจกล่าวได้ว่านวนิยายเรื่อง *The Wind-up Bird Chronicle* กำลังบรรเทาความรุนแรงนี้ด้วยการนำเสนอความเป็นไปได้อื่นๆที่อาจผลักดันให้ความนึกคิดเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของผู้อ่านเปลี่ยนแปลงไป การปกปิดและบิดเบือนสิ่งที่เกิดขึ้นในอดีตกลายเป็นความรุนแรงเมื่อคนในสังคมปัจจุบันได้รับผลกระทบทางลบจากกระบวนการดังกล่าว สำหรับกลุ่มคนที่เคยตกเป็นเหยื่อของความเลวร้ายในประวัติศาสตร์ ผลทางลบนั้นอาจปรากฏในรูปของความทุกข์ทางใจที่ไม่อาจก้าวข้ามอดีตอันหลอกหลอนได้เนื่องจากตระหนักว่าสำหรับคนในยุคปัจจุบันแล้ว ความเลวร้ายที่ตนเคยประสบคือสิ่งที่ไร้ตัวตน แต่สำหรับคนอีกกลุ่มหนึ่งที่ไม่เคยสัมผัสกับอดีตโดยตรง ผลเสียอาจเกิดจากสำนึกที่ว่าตนไม่มีความเกี่ยวข้องใดๆกับอดีตจนท้ายที่สุดบทเรียนเหล่านั้นก็สูญหายไป

ใน *The Wind-up Bird Chronicle* ผู้อ่านจะได้พบกับความพยายามทำความเข้าใจอดีตเพื่อบรรลุวัตถุประสงค์สองประการ ประการแรกเป็นไปเพื่อประโยชน์ส่วนบุคคล กล่าวคือ การย้อนกลับไปรับรู้เรื่องราวในอดีตของโทรุช่วยให้เขาเข้าใจความเป็นไปของตนในโลกปัจจุบันและสร้างอัตลักษณ์ที่มั่นคงขึ้นมาได้ แม้ว่าอดีตนั้นจะเป็นเรื่องราวในสมัยสงครามแมนจูเรียซึ่งจบลงก่อนที่เขาจะเกิด แต่ในฐานะสมาชิกคนหนึ่งที่ดำเนินชีวิตในสังคมญี่ปุ่นร่วมสมัย โทรุจำเป็นต้องรับรู้เรื่องราวดังกล่าวเนื่องจากมันคืออดีตที่มีส่วนในการกำหนดสภาวะและความเป็นไปของสังคมที่เขาสังกัดอยู่ และในเมื่อเขาเป็นหน่วยหนึ่งของสังคมนั้นจึงถือได้ว่าเรื่องราวเหล่านี้มีอิทธิพลเหนือตัวตนและความเป็นไปของเขาด้วย

วัตถุประสงค์ประการที่สองเกี่ยวข้องกับการตั้งคำถามต่อประวัติศาสตร์กระแสหลักจินตนาการตลอดจนเรื่องเล่าส่วนบุคคลดังที่นำเสนอในนวนิยายสาธิตให้เห็นว่า การสถาปนาให้เรื่องเล่าชุดใดชุดหนึ่งมีสิทธิผูกขาดในการถ่ายทอดประวัติศาสตร์ขณะที่เรื่องเล่าในลักษณะอื่นๆ

ถูกมองข้ามไปได้กีดกันแง่มุมและความเป็นไปได้อื่นใดออกไปจากการรับรู้ของสังคมปัจจุบันบ้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเรื่องราวที่พบในประวัติศาสตร์กระแสหลักอ้างอิงอยู่กับขนบการเล่าที่ส่งผลให้อดีตกลายเป็นภาพเลือนจางอันห่างไกลและดูราวกับว่าไร้ความเกี่ยวข้องใดๆกับสังคมปัจจุบัน การให้ความสำคัญกับข้อมูลเชิงประจักษ์จนกระทั่งละเลยเรื่องของอารมณ์ความรู้สึก รวมทั้งการกล่าวถึงเฉพาะภาพรวมของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างเป็นรูปธรรมจนกระทั่งมองข้ามสภาวะภายในของบุคคลที่ร่วมอยู่ในเหตุการณ์เหล่านั้น ล้วนแต่เป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้คนในสังคมร่วมสมัยไม่อาจค้นหาสายสัมพันธ์หรือเกิดความรู้สึกร่วมต่อชะตากรรมของคนในยุคก่อนหน้าเนื่องจากวิธีการนำเสนอของประวัติศาสตร์กระแสหลักทำให้พวกเขากลายเป็นภาพเงานิรนามจากอดีตที่ไร้บทบาทใดๆต่อช่วงเวลาปัจจุบัน เมื่อเป็นเช่นนี้ เรื่องเล่าส่วนบุคคลและจินตนาการซึ่งสามารถใช้สำรวจตรวจสอบอาณาบริเวณที่ประวัติศาสตร์กระแสหลักมองข้ามไปจึงกลายเป็นเครื่องมือสำคัญในการกระตุ้นให้ผู้อ่านหันมาพินิจพิเคราะห์ประวัติศาสตร์ด้วยความใส่ใจมากยิ่งขึ้น

อาจกล่าวได้ว่า วัตถุประสงค์ทั้งสองประการมุ่งไปสู่ทิศทางเดียวกันคือการเยียวยาโรคความจำเสื่อมให้กับผู้อ่าน แม้ว่าในพัฒนาการของสังคมแต่ละแห่ง หลายสิ่งหลายอย่างจะหมดบทบาทและถูกลืมเลือนไปตามกาลเวลา อย่างไรก็ตาม การทำความเข้าใจอดีตอย่างมีวิจารณญาณซึ่งเป็นเสมือนการมองย้อนกลับไปยังจุดกำเนิดของปัญหาคือสิ่งที่ไม่อาจละเลยได้ เนื่องจากเราอาจพบแนวทางแก้ไขแฝงอยู่ในนั้น หรืออย่างน้อยที่สุดก็เพื่อหาคำตอบว่า เราต้องทำอย่างไรจึงจะไม่ให้ความรุนแรงแบบเดิมกลับมาซ้ำรอยอีก ด้วยเหตุนี้ การจดจำจึงเป็นการกระทำหนึ่งที่อาจช่วยสร้างสังคมที่ดีกว่าในอนาคต ทั้งในแง่ของการจดจำความเลวร้ายในอดีตรวมทั้งต้นตอของมัน และในแง่ของการตระหนักว่าเราสามารถทำอะไรบางอย่างกับสิ่งที่เกิดขึ้นได้ด้วยการเลือกที่จะจดจำมันไว้ ดังเช่นโทรุผู้ถูกดึงออกมาจากปริมณฑลของตนเพื่อจดจำสงครามแมนจูเรีย และเช่นเดียวกับมูราคามิเองที่กล่าวว่าทั้งหมดที่เขาทำได้เกี่ยวกับเหตุการณ์นี้คือป้องกันไม่ให้ตัวเองหลงลืมมันไป[28]

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

แคทเธอรีน เบลซีย์. ***หลังโครงสร้างนิยมฉบับย่อ***. แปลโดยอภิญญา เฟื่องฟูสกุล. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2549.

ฮารูกิ มูราคามิ. ***บันทึกนกไขลาน***. แปลโดย นพดล เวชสวัสดิ์. กรุงเทพฯ: แม่ไก่ขยัน, 2549.

[28] "Because that is probably all I can do: to keep from forgetting" (Murakami cited in Rubin, 2003:227).

ภาษาอังกฤษ

Morrison, Tony. The Site of Memory. In William Zinsser (eds), ***Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir***, pp.185-200. Boston: Houghton Mifflin, 1987.

Murakami, Haruki. ***After the quake***. Translated by Jay Rubin. London: Harvill Press, 2002.

Murakami, Haruki. ***The Wind-Up Bird Chronicle***. Translated by Jay Rubin. New York: Vintage International, 1997.

Napier, Susan J. ***The fantastic in modern Japanese literature***. London and New York: Routledge, 1996.

Peterson, Nancy J. ***Against Amnesia: Contemporary Women Writers and the Crises of Historical Memory***. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

Rubin, Jay. ***Murakami and the music of words***. London: Vintage, 2003.

Strecher, Matthew C. ***Haruki Murakami's The Wind-Up Bird Chronicle: A Reader's Guide***. New York: Continuum, 2002.

Strecher, Matthew C. Magical Realism and the search for identity in the fiction of Murakami Haruki. ***Journal of Japanese Studies*** 25.2 (Summer, 1999): 263-298.

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ
เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๕

"พ่อมด เจ้าชายหุ่น ใน ***กระซิบแห่งเงามืด***:
เมื่อจินตนาการเป็นเนื้อเดียวกับความจริง"

ภูมิ น้ำวล ผู้เสนอบทความ
ทอแสง เชาว์ชุติ ผู้นำการถกบทความ

วันพุธที่ 25 พฤศจิกายน 2552
15.00-16.30 น. ห้อง 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

Humanities - Identity - Values - Violence

ห้ามอ้างอิงก่อนได้รับอนุญาต

พ่อมด และ เจ้าชายหุ่น ใน *กระซิบแห่งเงามืด* : เมื่อจินตนาการเป็นเนื้อเดียวกับความจริง

The Sorcerer and the Puppet-Prince in *Kurayami no Sasayaki* : When Imagination Merges with Reality

ภูมิ น้ำวล*

บทคัดย่อ

นวนิยายเรื่อง ***กระซิบแห่งเงามืด*** ของอายะซึจิ ยูกิโตะ เป็นวรรณกรรมแนวลึกลับที่มีนิทานเรื่อง “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” เป็นองค์ประกอบสำคัญในการดำเนินเรื่อง บทความวิจัยชิ้นนี้มุ่งศึกษาแนวทางการตีความนิทานเรื่องนี้จากกลุ่มผู้ที่ได้รับฟังสองประเภท ประเภทแรกคือเด็กที่เติบโตขึ้นมาในสภาพแวดล้อมที่ “ปกติ” มีครอบครัวที่อบอุ่น และได้รับอนุญาตให้สามารถเข้าถึงสื่อบันเทิงต่างๆ เช่นเดียวกับเด็กในวัยเดียวกัน เช่น ทาคุยะ ซึ่งเป็นผู้แต่งนิทานเรื่องดังกล่าวและตัวเอกของนวนิยาย ประเภทที่สองคือเด็กที่เติบโตในสภาพแวดล้อมที่ “ไม่ปกติ” ขาดการเอาใจใส่และปฏิสัมพันธ์จากคนในครอบครัว และถูกปิดกั้นโอกาสในการทำความรู้จักกับโลกภายนอกโดยเกือบสมบูรณ์ อันได้แก่ สามพี่น้องตระกูลเอ็นโจจิ จากการศึกษาพบว่าเด็กทั้งสองกลุ่มมีแนวทางการตีความนิทานที่ตรงกันข้ามโดยสิ้นเชิง เด็กที่เติบโตมาในสภาพแวดล้อมที่ “ปกติ” จะสามารถทำความเข้าใจความหมายเชิงจิตวิเคราะห์ของสัญลักษณ์ต่างๆ ในนิทาน และสามารถประยุกต์เอา “สาร” ในระดับจิตไร้สำนึกร่วมที่แฝงอยู่ในนิทานมาเป็นแนวทางในการเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ในชีวิตจริง ในขณะที่เด็กที่เติบโตมาในสภาพแวดล้อมที่ “ไม่ปกติ” ไม่สามารถเข้าถึงความหมายในระดับจิตไร้สำนึกร่วมของนิทาน และจะอาศัยจิตไร้สำนึกส่วนบุคคลในการตีความองค์ประกอบต่างๆ ในนิทานเข้ากับบุคคลและสถานที่รอบข้างในชีวิตจริง ทำให้เชื่อโดยสนิทใจว่าโลกในจินตนาการที่อ่านเจอจากในนิทานเป็นเรื่องจริง

Abstract

Ayatsuji Yugito’s novel, ***Kurayami no Sasayaki***, is a mystery fiction in which everything revolves around a fairytale of “The Sorcerer and the Puppet-Prince”. This article aims to study the interpretations of this particular tale based on the perspectives of two types of people whom the story of the tale has been told to. The first is a kind of children who grow up in a “normal” environment: with family warmth and permission to access all kinds of media accessible to children of the same ages, namely Takuya, the

* นักศึกษาภาควิชาวรรณคดีเปรียบเทียบ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาฯ

fairytale's original author and also the protagonist of the novel. The second is a kind of children growing up in an "abnormal" environment: with lack of proper care and interaction from their own family, and being almost completely forbidden to the outside world i.e. the three Enjoji brothers. The study shows that these two types of children interpret the tale in completely opposite ways. Children growing up in a "normal" environment are able to grab the psychoanalytical meaning of the tale's symbols, and are able to adapt the tale's collective unconscious "message" as a guide for becoming good adults in real life. On the contrary, children of the "abnormal" environment could not get the collective unconscious meaning of the fairytale but instead substitute the elements of the tale with their surrounding people and places according to their personal unconscious mind, consequently leading them to believe the imaginary world they have read about really exists.

บทนำ: ความสำคัญของนิทานและเทพนิยาย

นอกจากการอบรมเลี้ยงดูจากทางครอบครัว สภาพแวดล้อมที่เติบโต และการสั่งสอนจากสถานศึกษา ปัจจัยหนึ่งที่มิอาจปฏิเสธได้ว่ามีส่วนช่วยไม่มากก็น้อยให้เด็กสามารถเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ได้ก็คือ นิทานและเทพนิยายต่างๆ ที่เด็กได้รับฟัง ในขั้นพื้นฐาน เด็กอาจเรียนรู้คติสอนใจบางประการจากนิทาน ทั้งจากการสรุปความไว้ท้ายเรื่องโดยผู้แต่งหรือผู้เรียบเรียงนิทาน การบอกเล่าของผู้ที่เล่านิทานให้เด็กฟัง และจากการตีความโดยตัวเด็กเอง คติสอนใจที่ว่านี้มักเป็นข้อคิดเรื่องศีลธรรมจรรยาและกฎระเบียบของสังคม และมีจุดมุ่งหมายในการช่วยให้เด็กสามารถใช้ชีวิตอยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคมได้อย่างมีความสุข[1] ยิ่งไปกว่านั้น การศึกษาตามแนวทางจิตวิเคราะห์ของ ซิกมันด์ ฟรอยด์ และ คาร์ล กุสตาฟ จุง ยังนำเสนอแนวคิดว่านิทานและเทพนิยายต่างๆ ล้วนแอบแฝง "สาร" ในระดับจิตไร้สำนึก (the unconscious) ที่ช่วยให้เด็กมีพัฒนาการอย่างถูกต้องทั้งทางร่างกายและจิตใจ และสามารถเติบโตขึ้นเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์[2] องค์ประกอบต่างๆ ในเทพนิยาย ทั้งตัวละคร วัตถุ ฉากสถานที่ และเหตุการณ์ มักเป็นสัญลักษณ์หรือภาพต้นแบบ (archetype) ที่แฝงความหมายที่เกี่ยวข้องกับพัฒนาการของเด็กทางร่างกาย บุคลิกภาพ หรือจิตใจ ซึ่งผู้แต่งหรือเรียบเรียงนิทานที่ล้วนแต่เป็นผู้ใหญ่ที่ผ่านช่วงวัยเด็กมาแล้วได้กลั่นกรองจากจิตไร้สำนึกของตนและใส่ลงไปในนิทานโดยไม่รู้ตัว เมื่อเด็กได้อ่านหรือรับฟังนิทานดังกล่าว นอกจาก

[1]Steven Swann Jones, ***The Fairy Tale: The Magic Mirror of Imagination*** (New York: Routledge, 2002), p. 20.

[2]Ibid., p. 11.

จะได้รับความบันเทิงจากเนื้อหาของนิทาน หรือข้อคิดที่สั่งสอนเรื่องศีลธรรมและการอยู่ในสังคม แล้ว ยังจะได้รับรู้ความหมายในระดับจิตไร้สำนึกของสัญลักษณ์ต่างๆ และประมวลเป็นแนวปฏิบัติในการรับมือกับความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับร่างกาย บุคลิกภาพ และจิตใจของเด็กเอง กล่าวโดยสรุปคือ นิทานและเทพนิยายใช้ประโยชน์จากจิตไร้สำนึกร่วมของมนุษย์ (the collective unconscious) ตามทฤษฎีของจุงในการช่วยให้เด็กสามารถเติบโตขึ้นเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์พร้อมทุกด้าน และสามารถดำเนินชีวิตต่อไปในสังคมได้

อย่างไรก็ดี การตีความนิทานและเทพนิยายด้วยทฤษฎีจิตวิเคราะห์ก็ทำให้เกิดประเด็นที่น่าสงสัยขึ้นมาข้อหนึ่ง ทั้งนี้เพราะผู้วิเคราะห์นิทานตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันล้วนนำเสนอการตีความเฉพาะจากมุมมองของเด็กที่เติบโตขึ้นมาในบริบทแวดล้อมที่ “ปกติ” ซึ่งก็คือเด็กที่ได้รับการถ่ายทอดจิตไร้สำนึกร่วมจากโลกภายนอกอย่างเต็มที่ และ (ผู้ตีความเชื่อว่า) สามารถเข้าใจความหมายของสัญลักษณ์ต่างๆ ในระดับจิตไร้สำนึกร่วมได้เช่นเดียวกับผู้ตีความ แต่กลับไม่มีการกล่าวถึงกรณีของเด็กที่เติบโตในบริบทแวดล้อมที่ “ไม่ปกติ” เช่น ขาดความอบอุ่นจากคนในครอบครัว หรือถูกปิดกั้นจากสังคมภายนอก ซึ่งอาจส่งผลให้เด็กไม่สามารถเข้าใจความหมายในระดับจิตไร้สำนึกร่วมของสัญลักษณ์ในนิทาน และไม่สามารถอาศัยนิทานและเทพนิยายเป็นแนวทางในการเรียนรู้ที่จะเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ได้

กระซิบแห่งเงามืด (暗闇の囁き, 1998) นวนิยายของ อายะซึจิ ยูกิโตะ (1960-ปัจจุบัน) นำเสนอความเป็นไปได้ประการหนึ่งของการเล่านิทานให้เด็กที่เติบโตขึ้นในบริบทแวดล้อมที่ไม่ปกติได้รับฟัง อากิ มิยะ และ มาโดะ สามพี่น้องตระกูลเอ็นโจจิได้รับการเลี้ยงดูอย่างเข้มงวดจากบิดา ทั้งสามคนไม่ได้รับอนุญาตให้ดูโทรทัศน์ อ่านหนังสือการ์ตูนหรือนิตยสาร หรือเข้าถึงสื่อบันเทิงชนิดอื่นเช่นเดียวกับเด็กในวัยเดียวกัน สื่อประเภทเดียวที่ ฮายาโอะ ผู้เป็นพ่ออนุญาตให้ลูกชายรับชมได้คือ หนังสือประเภทนิทาน เทพนิยาย และวรรณกรรมเยาวชนที่ตนเลือกสรรมาให้แล้วเท่านั้น เมื่อถูกจำกัดมุมมองและการเข้าถึงโลกในความเป็นจริง เทพนิยายจึงกลายเป็นสถานที่อีกแห่งที่สามพี่น้องมักไปใช้ชีวิตอยู่และเล่นด้วยกัน นอกเหนือไปจากคฤหาสน์ทั้งสองแห่งของครอบครัวและโรงเรียน ยิ่งเด็กทั้งสามคนมีอายุมากขึ้น ความเชื่อว่าโลกในเทพนิยายเป็นส่วนหนึ่งของโลกจริงก็ยิ่งแข็งแกร่งขึ้น และในที่สุดจึงนำไปสู่เหตุฆาตกรรมสยองขวัญเพื่อให้บรรลุผลตามเรื่องราวในนิทานเรื่องหนึ่ง

ผู้แต่ง ผู้เล่า ผู้รับฟัง: ภูมิหลังที่แตกต่างกัน

นวนิยายเรื่อง ***กระซิบแห่งเงามืด*** ดำเนินเรื่องโดยมีนิทานเรื่อง “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” เป็นแกนหลัก นิทานเรื่องดังกล่าวมีใจความว่า เจ้าชายของอาณาจักรแห่งหนึ่งถูกพ่อมดใจร้ายสาปให้ดวงจิตหรือวิญญาณหลุดออกจากร่าง ร่างของเจ้าชายจึงกลายเป็นหุ่นไร้ชีวิตจิตใจ ส่วน

วิญญาณก็ได้แต่ล่องลอยไปมา ไม่สามารถเข้าร่างหรือไปสู่สุขคติได้ พระราชาได้แต่โศกเศร้าเสียใจ ส่วนพระราชินีก็ถึงกับล้มป่วยนอนซม เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทจึงนำร่างเจ้าชายไปเก็บไว้ที่วิหารศักดิ์สิทธิ์แห่งหนึ่ง แล้วจึงออกผจญภัยพร้อมกับดวงจิตของเจ้าชายเพื่อรวมรวมของวิเศษสี่ชิ้น ได้แก่ “เส้นผมดำขลับของนางพญาหิมะแห่งป่าน้ำแข็ง” “ลูกนัยน์ตาของมนุษย์หมาป่าแห่งหุบเขาปีศาจ” “เล็บของแม่มดดำแห่งคฤหาสน์มืด” และ “น้ำตานางเงือกแห่งท้องทะเลชีวิต” หลังจากรวบรวมของทั้งสี่ได้ครบ เด็กหนุ่มก็นำของทุกชิ้นไปให้พ่อมดใจดีช่วยแก้คำสาป วิญญาณของเจ้าชายจึงกลับเข้าร่างได้อีกครั้ง และหลังจากนั้นเรื่องก็จบลงด้วยความสุขของตัวละครฝ่ายดีทุกตัว เช่นเดียวกับนิทานทั่วไป

ยูกิ ทาคุยะ ตัวละครเอกของ***กระซิบแห่งเงามืด*** เป็นผู้แต่งนิทานเรื่องนี้ขึ้นในสมัยเรียนชั้นประถมสี่หรือห้า และเมื่อตนเองอายุสิบสองขวบก็ได้เล่าให้อากิ ซึ่งขณะนั้นมีอายุประมาณสี่ขวบฟัง โดยมีจุดประสงค์เพียงเพื่อปลอบโยนอากิที่หลบฝนด้วยกันในโบสถ์ร้างให้หายกลัว ต่อมา เมื่ออากิโตขึ้นก็ได้นำนิทานเรื่องเดียวกันนี้มาวาดเขียนเป็นนิทานภาพและเล่าให้น้องชายทั้งสองคน คือ มิยะและมาโดะ ฟังอีกทอดหนึ่ง ทำให้มิยะและมาโดะใช้เป็นแนวทางในการก่ออาชญากรรมขึ้นเพื่อรวบรวมชิ้นส่วนร่างกายของเหยื่อแต่ละคน โดยมีความหวังว่าจะสามารถชุบชีวิตอากิที่เสียชีวิตเพราะอุบัติเหตุให้ฟื้นขึ้นมาได้

แม้ในนวนิยายจะระบุว่าทาคุยะเป็นผู้แต่งนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” แต่เขาก็ยอมรับว่าองค์ประกอบต่างๆ ในนิทานเป็นสิ่งที่เขาในวัยเด็ก “หยิบยกเรื่องราวหลอกเด็กจากหลายแหล่งที่เคยรู้จัก ทั้งจากนิทาน เทพนิยาย หนังสือ หรือรายการการ์ตูน[3]” มาผสมกันและเรียบเรียงใหม่ภายใต้โครงเรื่องเดียวกัน จึงอาจกล่าวได้ว่าสารใดๆ ที่ปรากฏในนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” ไม่ได้เป็นสิ่งที่ทาคุยะ (ซึ่งเพิ่งมีอายุย่างสิบขวบ) กลั่นกรองจากประสบการณ์และจิตไร้สำนึกของตน แต่เป็นสารในระดับจิตไร้สำนึกร่วมที่แฝงอยู่ในสื่อประเภทต่างๆ อันเป็นแหล่งวัตถุดิบในการแต่งเรื่องของเขา องค์ประกอบในนิทานเรื่องนี้มีลักษณะเป็นภาพต้นแบบที่ปรากฏในเทพนิยายและตำนานหลายเรื่อง ซึ่งล้วนแต่ได้รับการถ่ายทอดต่อกันมาในแต่ละยุคสมัย จนในที่สุดก็กลายเป็นส่วนหนึ่งของจิตไร้สำนึกร่วมของมนุษยชาติ เมื่อทาคุยะได้รู้จักกับสัญลักษณ์เหล่านี้จากสื่อบันเทิงรอบตัวต่างๆ เขาก็ซึมซับความหมายที่ซ่อนเร้นของพวกมันเข้ามายังจิตไร้สำนึกของเขาโดยไม่รู้ตัว และเมื่อนำเอาพวกมันมาผสมรวมกันและผูกเรื่องขึ้นเป็นนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” ทาคุยะก็ได้ “เล่า” นิทานให้ตนเองฟังไปด้วย และรับเอาสารในระดับจิตไร้สำนึกที่แฝงเร้นในนิทานที่ตนแต่งมาเป็นแนวทางในการเติบโตเป็นผู้ใหญ่และดำเนินชีวิตอย่างปกติสุขในสังคม ตัวละครทาคุยะที่โตเป็นชายหนุ่มและมีบทบาทสำคัญในตลอดทั้งเรื่อง***กระซิบแห่งเงามืด***ก็เป็นผล

---

[3]อายะซึจิ ยูกิโตะ, ***กระซิบแห่งเงามืด***, แปลโดย พรพิรุณ กิจสมเจตน์ (กรุงเทพฯ: บลิส พับลิชชิ่ง, 2551), หน้า 226.

จากการที่เขาในวัยเด็กสามารถเข้าใจสารในระดับจิตไร้สำนึกที่แฝงมาในนิทานและนำมาปฏิบัติจนเป็นผลสำเร็จ

นอกจากทาคุยะจะเล่านิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” ให้ตนเองฟังไปในขณะแต่งเรื่องนิทานเรื่องนี้ยังได้รับการถ่ายทอดอีกถึงสองครั้ง ครั้งแรกคือทาคุยะเล่าให้อากิฟัง และครั้งที่สองคืออากิเล่าให้น้องชายทั้งสองคนฟัง สิ่งที่น่าสังเกตคือทั้งทาคุยะและอากินั้นแม้จะมีฐานะเป็นผู้เล่านิทานเหมือนกัน แต่ทั้งสองคนเติบโตขึ้นมาภายใต้บริบทแวดล้อมที่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง ทาคุยะนั้นได้รับการเลี้ยงดูตามปกติ ได้รับอนุญาตให้เข้าถึงสื่อบันเทิงต่างๆ เหมือนเด็กทั่วไปในวัยเดียวกัน ได้รับความรักและความอบอุ่นจากครอบครัวและญาติผู้ใหญ่ และเมื่อเข้าเรียนในระดับต่างๆ ก็มีเพื่อนฝูงหลายคน การที่ทาคุยะมีโอกาสในการเข้าถึงสื่อชนิดต่างๆ และมีปฏิสัมพันธ์กับบุคคลอื่นช่วยให้เขาสามารถรับรู้และเข้าใจจิตไร้สำนึกร่วมของมนุษย์ รวมถึงมีความเข้าใจในสัญลักษณ์ในระดับจิตไร้สำนึกร่วม เขาจึงสามารถรับรู้สารที่แฝงมาในสัญลักษณ์ต่างๆ และประมวลขึ้นเป็นแนวทางในการเติบโตขึ้นเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ ในทางตรงกันข้าม อากิไม่ได้รับอนุญาตให้รับชมสื่อบันเทิงอื่นใดนอกเหนือจากหนังสือที่พ่อคัดสรรมาให้ อีกทั้งความรู้สึกห่างเหินกับคนในครอบครัว อคติจากผู้อื่น และบุคลิกเงียบขรึมของตนเองยังส่งผลให้อากิไม่ค่อยได้มีปฏิสัมพันธ์กับมนุษย์คนอื่น ยกเว้นแต่กับน้องชายทั้งสองคน จึงอาจกล่าวได้ว่าอากิเติบโตขึ้นมาโดยที่ชีวิตส่วนใหญ่โดนตัดขาดจากโลกภายนอก และมีความรู้ความเข้าใจเพียงน้อยนิดในจิตไร้สำนึกร่วมของมนุษย์ ปัจจัยเหล่านี้ส่งผลให้อากิไม่สามารถเข้าใจสารที่นิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” นำเสนอได้เช่นเดียวกับที่ทาคุยะเข้าใจ

ในการเล่านิทานครั้งแรกจากทาคุยะสู่อากิ แม้อากิจะได้รับการถ่ายทอดสารในระดับจิตไร้สำนึกจากทาคุยะผ่านทางนิทานของเขา แต่เพราะความรู้ความเข้าใจที่ตนมีต่อโลกภายนอกนั้นมีจำกัด จึงส่งผลให้อากิไม่สามารถทำความเข้าใจความหมายในระดับจิตไร้สำนึกร่วมของนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” ที่แฝงในสัญลักษณ์ต่างๆ ได้ดังเช่นทาคุยะ ในทางกลับกัน เพราะถูกเลี้ยงดูในสภาพแวดล้อมที่ปิดตัวจากโลกภายนอกมาโดยตลอด โลกที่อากิรู้จักจึงวนเวียนอยู่แต่ในหนังสือวรรณกรรมที่บิดาเลือกสรรมาให้อ่าน และสถานที่เพียงไม่กี่แห่งที่ตนมีโอกาสเข้าถึง เช่น คฤหาสน์ทั้งสองแห่ง โรงเรียน และโบสถ์ร้างที่เป็นสถานที่ที่ตนกับน้องชายทั้งสองคนชอบไปเล่นกันเป็นประจำ ความรู้สึกนึกคิดที่ตนมีต่อบุคคล สิ่งของ และสถานที่ต่างๆ ซึ่งประมวลรวมกันเป็นจิตไร้สำนึกส่วนบุคคล (the personal unconscious) ของตัวอากิจึงเข้ามาแทนที่จิตไร้สำนึกร่วมที่เด็กที่เติบโตขึ้นมาในบริบทแวดล้อมปกติพึงมี ในการทำความเข้าใจนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” แทนที่จะตีความสัญลักษณ์ต่างๆ ที่ปรากฏในนิทานโดยอาศัยการเชื่อมโยงกับภาพต้นแบบในจิตไร้สำนึกร่วมของมนุษย์ อากิจึงเชื่อมโยงสัญลักษณ์เหล่านั้นเข้ากับบุคคล สิ่งของ และสถานที่ต่างๆ

ในชีวิตจริงรอบตัว และเกิดความเข้าใจว่าเทพนิยายและนิทานเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตจริง หรือสามารถเกิดขึ้นจริงได้

สองพี่น้องมิยะและมาโดะได้รับการเลี้ยงดูมาแบบเดียวกันกับอากิผู้เป็นพี่ชาย จึงสันนิษฐานได้ว่าเด็กทั้งสองคนเองก็มีความรู้ความเข้าใจในจิตไร้สำนึกร่วมของมนุษย์เพียงน้อยนิด และพึ่งพาอาศัยจิตไร้สำนึกส่วนบุคคลของพวกตนเป็นส่วนใหญ่เช่นเดียวกัน การเล่านิทานครั้งที่สองจากอากิสู่มิยะและมาโดะ จึงเป็นการเล่านิทานที่อาจกล่าวได้ว่าทั้งผู้เล่าและผู้ฟังต่างก็มีสภาพจิตใจต่างไปจากคนปกติ และเมื่ออากิเล่านิทานให้น้องชายทั้งสองคนฟัง สารในระดับจิตไร้สำนึกส่วนบุคคลที่ได้รับการถ่ายทอดจากพี่ชายก็ยิ่งส่งเสริมให้เด็กชายทั้งคู่เชื่อมโยงองค์ประกอบในนิทานเข้ากับชีวิตจริงของตน ยิ่งไปกว่านั้น เมื่อศพของอากิที่ถูกนำมาเก็บรักษาไว้ในโบสถ์ร้างที่มีความอับชื้นสูงกลายสภาพเป็นขี้ผึ้ง ทำให้สภาพศพค่อนข้างสมบูรณ์ ไม่เน่าเปื่อยบุบสลาย ซึ่งพ้องกันโดยบังเอิญกับร่างที่โดนสาปให้กลายเป็นหุ่นไร้ชีวิตของเจ้าชายในนิทาน ความเข้าใจอันคลุมเครือระหว่างโลกในจินตนาการกับความเป็นจริง และความโหยหาอาลัยในตัวพี่ชายซึ่งจากไปโดยกะทันหันจึงเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้มิยะและมาโดะเปลี่ยนจากการทำความเข้าใจนิทานในระดับจิตไร้สำนึกส่วนบุคคลมาเป็นระดับจิตสำนึก (the conscious) คือลงมือกระทำการต่างๆ ในโลกจริงเช่นเดียวกับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในนิทาน โดยออกรวบรวมชิ้นส่วนอวัยวะของแต่ละบุคคลที่เด็กทั้งคู่มองว่าเป็นตัวแทนของสัญลักษณ์ต่างๆ ในนิทาน เพราะเชื่อว่าจะช่วยให้อากิฟื้นคืนชีพเหมือนดังเจ้าชายในนิทานที่สามารถเรียกดวงจิตกลับเข้าร่างได้หลังจากรวบรวมของวิเศษและทำพิธีเป็นผลสำเร็จ

โลกสองใบในนิทานเรื่องเดียว : การวิเคราะห์นิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” สองแนวทาง

เพื่อแสดงให้เห็นความแตกต่างที่ชัดเจนยิ่งขึ้นในการตีความนิทานเรื่อง “พ่อมดกับเจ้าชายหุ่น” ระหว่างทาคุยะ ซึ่งเป็นตัวแทนของเด็กที่เติบโตมาในบริบทแวดล้อมที่ปกติ สามารถเข้าถึงสารในระดับจิตไร้สำนึกร่วมที่แฝงอยู่ในนิทาน และเรียนรู้จากความหมายที่แฝงเร้นในนิทานจนเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ กับการตีความของสามพี่น้องตระกูลเอ็นโจจิ ซึ่งเป็นเด็กที่เติบโตขึ้นมาในบริบทแวดล้อมที่ไม่ปกติ ถูกปิดกั้นจากโลกภายนอกจนไม่อาจรับรู้และเข้าใจสารในระดับจิตไร้สำนึกร่วมของนิทาน และตีความนิทานด้วยจิตไร้สำนึกส่วนบุคคลจนส่งผลให้แยกไม่ออกระหว่างจินตนาการกับความจริง จึงขอนำเสนอการตีความสัญลักษณ์แต่ละประการในนิทานเรื่องดังกล่าวในสองแนวทางควบคู่กันไป แนวทางแรกคือการวิเคราะห์และตีความตามแนวทางจิตวิเคราะห์ ซึ่งมุ่งเน้นการเชื่อมโยงสัญลักษณ์ที่แสดงพัฒนาการทางร่างกายและจิตใจของเด็ก อันเป็นแนวทางที่เด็กที่เติบโตมาอย่างปกติ รวมทั้งทาคุยะ สามารถตีความได้ อีกแนวทางคือการวิเคราะห์หาความสัมพันธ์ระหว่างสัญลักษณ์ในนิทานกับองค์ประกอบต่างๆ ที่เป็นส่วนหนึ่งในบริบทแวดล้อม

ของอากิ มิยะ และมาโดะ ซึ่งจะแสดงให้เห็นบทบาทของจิตไร้สำนึกส่วนบุคคลของเด็กทั้งสามคน ในการเชื่อมโยงนิทานเรื่อง “พ่อมดกับเจ้าชายหุ่น” เข้ากับชีวิตจริงของพวกตน

- **ความตายและการเกิดใหม่: การแสวงหาเงื่อนไขสู่การเติบโต**

สาเหตุสำคัญที่ทำให้นิทานเรื่อง “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” เริ่มต้นขึ้นคือ คำสาปของพ่อมดใจร้ายที่ทำให้ดวงจิตหรือวิญญาณของเจ้าชายหลุดออกจากร่าง ร่างของเจ้าชายที่ไม่มีดวงจิตสถิตอยู่จึงตัวแข็งทื่อ ไม่อาจเคลื่อนไหวได้ แม้ดวงจิตหรือวิญญาณซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญของชีวิตยังไม่สูญสลาย แต่การที่วิญญาณของเจ้าชายออกมาจากร่างก็สามารถเรียกได้ว่าพระองค์สิ้นพระชนม์หรือพบกับความตายไปแล้ว ส่วนร่างที่กลายเป็นหุ่นเพราะไม่มีดวงจิตก็ไม่ต่างอะไรจากศพที่ยังไม่เน่าเปื่อย ภารกิจของเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทในการรวบรวมของวิเศษสี่ชิ้นเพื่อนำมาทำพิธีเรียกดวงจิตของเจ้าชายกลับเข้าร่างมีจุดมุ่งหมายเพื่อเปลี่ยนสถานะของเจ้าชายจากที่เป็น “คนตาย” ให้กลับมาเป็น “คนเป็น” หรือกล่าวในอีกแง่หนึ่งคือ ทำให้เจ้าชายได้ “เกิดใหม่” อีกครั้ง

ในนิทานและเทพนิยายหลายเรื่อง ความตายของตัวละครเอกมักไม่ใช่จุดสิ้นสุดของชีวิต หากเป็นเหมือนการนอนหลับลึก ซึ่งทำให้ระบบการทำงานส่วนใหญ่ในร่างกายหยุดลง แต่ร่างกายที่ไม่เน่าเปื่อยยังคงมีชีวิตและเจริญเติบโตต่อไปตามปกติ รอคอยเวลาที่จะกลับฟื้นขึ้นมาเพื่อสานต่อเรื่องราวของตนเองให้จบลงอย่างมีความสุข ความตายลักษณะดังกล่าวมักเกิดขึ้นกับตัวละครที่เป็นวัยรุ่น และเป็นผลจากอุบัติเหตุหรือคำสาปบางประการ ดังเช่นในนิทานเรื่อง “Snow White” ตัวละครเอกของเรื่องตกอยู่ในสภาพสิ้นสติเหมือนคนตาย อันเป็นผลจากการรับประทานผลแอปเปิลอาบยาพิษ แต่ร่างของนางที่บรรจุลงในโลงที่ทำจากผลึกแก้วใสก็ยังคงสภาพสมบูรณ์ และเจริญเติบโตขึ้นเรื่อยๆ ตามเวลาที่ล่วงไป ในเรื่อง “Sun, Moon, and Talia” ซึ่งเป็นนิทานต้นฉบับของเรื่อง “The Sleeping Beauty” เจ้าหญิงทาเลีย ตัวละครเอกของเรื่องถูกเส้นใยของต้นป่านแทงเข้าที่นิ้วและตกอยู่ในสภาพเหมือนตาย แต่ทั้งที่ยังหลับใหลไม่ได้สติ ทาเลียก็สามารถให้กำเนิดลูกฝาแฝดชายและหญิง ซึ่งเป็นลูกที่เกิดจากพระราชาหนุ่มองค์หนึ่งที่พบร่างของนางโดยบังเอิญและลอบมีเพศสัมพันธ์กับนาง[4]

เมื่อพิจารณาตามแนวทางจิตวิเคราะห์ สภาวะเหมือนตายของตัวละครเอกของนิทานทั้งสองเรื่องสามารถตีความได้ว่าเป็นช่วงเวลาที่ตัวละครกำลังอยู่ในวัยเปลี่ยนผ่านจากเด็กผู้หญิงไปเป็นหญิงสาวที่เจริญวัย ซึ่งหมายถึงการสิ้นสุดลงของชีวิตในฐานะเด็กผู้หญิง และรอที่จะเกิดใหม่ในฐานะผู้ใหญ่เต็มตัว อย่างไรก็ตาม การเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์จำเป็นต้องมีการบรรลุเงื่อนไขบางประการ ช่วงเวลาที่ชีวิตของตัวละครหยุดนิ่งจนดูเหมือนตายจึงอาจเปรียบได้กับการที่ตัวละคร

[4]Bettelheim, Bruno, ***The Use of Enchantment*** (London: Thames and Hudson, 1976), p. 227.

ดังกล่าวหยุดนิ่งและคิดทบทวนพฤติกรรมที่ผ่านมาเมื่อยังเป็นเด็ก ขณะเดียวกันก็ค้นหาแนวทางเพื่อบรรลุเงื่อนไขในการโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ ทั้งนี้ นิทานแต่ละเรื่องต่างก็นำเสนอเงื่อนไขที่ไม่เหมือนกัน เงื่อนไขในการเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่นำเสนอในเรื่อง “Snow White” คือการเรียนรู้ที่จะข่มความปรารถนาขั้นพื้นฐานหรืออิด (Id) ของตนเอง สโนว์ไวท์ “ตาย” เพราะสิ่งของต้องสาปสามอย่างที่ร่างแปลงของราชินีที่เป็นตัวร้ายมอบให้ ได้แก่ หวี เสื้อผ้า และผลแอปเปิล สิ่งของทั้งสามอย่างนี้ล้วนแต่เป็นสิ่งที่ตอบสนองความต้องการพื้นฐานของเด็กสาวอย่างสโนว์ไวท์ หวีและเสื้อผ้าช่วยเสริมสร้างความงามให้รูปลักษณ์ภายนอก ส่วนแอปเปิลนั้นนอกจากจะเป็นผลไม้ที่รับประทานเป็นอาหารได้แล้ว ในนิทานหลายฉบับยังมักบรรยายผลแอปเปิลต้องคำสาปนั้นว่ามีพื้นผิวสีแดงสดที่ชวนให้น่ารับประทานมากขึ้น ยิ่งไปกว่านั้น แอปเปิลยังเป็นสัญลักษณ์ของความปรารถนาทางเพศและการมีเพศสัมพันธ์ ซึ่งมักเป็นสิ่งที่วัยรุ่นให้ความสนใจเป็นพิเศษ การที่สโนว์ไวท์รับประทานแอปเปิลอาบยาพิษ หรือก็คือยอมจำนนต่อความต้องการของตนเองในครั้งที่สาม ทำให้คนแคระตัดสินใจไม่ช่วยนางเหมือนสองครั้งแรก แต่นำร่างของนางไปบรรจุไว้ในโลงแก้ว เพื่อให้สโนว์ไวท์ได้คิดทบทวนความผิดพลาดของตนเอง เมื่อเวลาผ่านไป สโนว์ไวท์ที่เติบโตอยู่ภายในโลงมาตลอดก็เข้าใจและเรียนรู้ที่จะควบคุมอิดของตนเอง นางจึงเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์พร้อมทั้งทางกาย สติปัญญา และอารมณ์ และได้แต่งงานกับเจ้าชายที่มาแก้คำสาปให้เป็นรางวัลตอบแทน[5] สำหรับเรื่อง "Sun, Moon, and Talia" ทาเลียพ้นคำสาปจากการที่ลูกๆ ที่ตนให้กำเนิดรู้สึกหิวและเข้ามาดูดนิ้วของผู้เป็นแม่เพราะเข้าใจว่าเป็นหน้าอก การกระทำดังกล่าวทำให้เส้นใยต้นป่านที่ตำนิ้วของทาเลียหลุดออกมา และทำให้นางฟื้นขึ้นมาพบกับลูกๆ และให้น้ำนมแก่ลูก นิทานเรื่องนี้แสดงให้เห็นว่าการเติบโตจากเด็กสาวเป็นผู้หญิงที่สมบูรณ์ได้นั้นมิใช่การเติบโตของร่างกาย การมีเพศสัมพันธ์กับเพศตรงข้าม หรือการให้กำเนิดลูก หากเป็นการเลี้ยงดูลูกที่ตนให้กำเนิดมาในฐานะมารดา[6]

นิทานเรื่อง “พ่อมดกับเจ้าชายหุ่น” เองก็มีเรื่องของความตายและการเกิดใหม่ปรากฏอยู่ในฐานะอนุภาค (motif) อย่างหนึ่งในเรื่อง เจ้าชายผู้เป็นตัวเอกของเรื่องมีชะตากรรมไม่ต่างจากสโนว์ไวท์และทาเลีย คือตกอยู่ในสภาวะที่เหมือนตาย และต้องกระทำบางสิ่งเพื่อให้บรรลุเงื่อนไขในการกลับคืนชีพในภายหลัง ทาคุยะซึ่งเป็นผู้เล่านิทานเรื่องนี้ให้อากิฟังครั้งแรกมีอายุมากกว่าอากิพอสมควร ในระหว่างที่เล่านิทาน ทาคุยะจึงอาจถ่ายทอดความคิดของตนว่าด้วยแนวทางการเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ลงไปในนิทานในระดับจิตไร้สำนึก เจ้าชายที่ถูกสาปให้วิญญาณหลุดจากร่างและกลายเป็นหุ่นจึงสามารถตีความได้ว่าเป็นตัวแทนของเด็กชายที่กำลังย่างเข้าสู่วัยรุ่น ซึ่งเป็นวัยที่กล่าวได้ว่าเป็นจุดสิ้นสุดของความเป็นเด็ก แต่ในขณะเดียวกันก็ยังไม่อาจเรียกได้ว่าเป็น

[5]Ibid., p. 213-214.

[6]Ibid., p. 235.

ผู้ใหญ่เต็มตัว ความสับสนระหว่างสถานะของ "เด็ก" และ "ผู้ใหญ่" จึงแสดงออกมาในรูปของวิญญาณที่หลุดออกจากร่างที่เป็นเด็ก และได้แต่วนเวียนไปมาในโลก ไม่สามารถไปเกิดใหม่ได้ ทั้งยังไม่สามารถกลับเข้าร่างได้ จนกระทั่งพ่อมดใจดี ซึ่งเป็นผู้ใหญ่เพศชายเช่นเดียวกัน เข้ามาช่วยเหลือด้วยการให้คำปรึกษาและแนะแนวถึงภารกิจอันเป็นแนวทางในการบรรลุเงื่อนไขสู่ความเป็นผู้ใหญ่ เจ้าชาย (ด้วยความช่วยเหลือจากเด็กเฝ้าปราสาทผู้จงรักภักดี) จึงสามารถนำวิญญาณกลับเข้าร่างเดิม และเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ได้ในที่สุด

สามพี่น้องตระกูลเอ็นโจจิซึ่งเติบโตขึ้นมาในบริบทแวดล้อมที่ไม่ใคร่จะปกติ และขาดความเข้าใจในเรื่องจิตไร้สำนึกและภาพต้นแบบดังเช่นคนทั่วไป ย่อมไม่อาจเข้าใจความหมายซ่อนเร้นของความตายของเจ้าชายในนิทานเรื่องนี้ได้ดังเช่นการวิเคราะห์ข้างต้น สำหรับอากินั้นไม่ปรากฏหลักฐานว่าเขาตีความหรือมีความคิดเห็นต่อเรื่องของเจ้าชายที่กลายเป็นหุ่นเพราะวิญญาณหลุดออกจากร่างอย่างใด แต่ในกรณีของมิยะและมาโดะ บริบทแวดล้อมและเหตุบังเอิญที่เกิดขึ้นทำให้เด็กชายทั้งคู่นำเอาความตายของเจ้าชายมาสวมทับเข้ากับความตายของอากิผู้เป็นพี่ชายได้อย่างลงตัว อากิประสบอุบัติเหตุพลัดตกลงมาจากหลังคาบ้านระหว่างหลบหนีออกจากห้องใต้หลังคา แต่แม้จะตกลงมาจากที่สูง สภาพศพก็ยังค่อนข้างสมบูรณ์ ดังที่ซาตาเกะผู้ดูแลบ้านเล่าว่าสภาพของอากินั้นเหมือน "กำลังหลับมากกว่า[7]" ร่างกายของอากิที่แม้จะหยุดหายใจไปแล้ว แต่ภายนอกยังดูเหมือนปกติ ทำให้มิยะและมาโดะซึ่งมีชีวิตส่วนใหญ่อยู่กับนิทานที่พี่ชายเล่าให้ฟังเล็งเห็นความเชื่อมโยงระหว่างเหตุการณ์จริงและนิทาน และมีความหวังว่ายังสามารถช่วยเหลืออากิให้ฟื้นคืนชีพได้ และยิ่งมั่นใจและมีความหวังมากขึ้นเมื่อพบว่าศพของอากิที่พวกตนนำมาซ่อนไว้ที่โบสถ์ร้างกลายสภาพเป็นขี้ผึ้ง ทำให้ดูคล้ายร่างไร้วิญญาณที่กลายเป็นหุ่นของเจ้าชาย นับจากนั้นมาเด็กทั้งคู่จึงเริ่มดำเนินแผนการเพื่อทำให้อากิกลับมามีชีวิตอีกครั้ง โดยอาศัยนิทานที่อากิเล่าให้ฟังเป็นแบบแผนปฏิบัติ และโยงองค์ประกอบรอบตัวเข้ากับเนื้อหาของนิทาน ดังนี้จะเห็นได้ว่าความตายของเจ้าชายในนิทานส่งผลดีมากกว่าความตายของอากิ เพราะความตายของเจ้าชายเป็นจุดเริ่มต้นสู่ความเป็นผู้ใหญ่ของตัวเจ้าชาย แต่ความตายของอากิกลับเป็นจุดเริ่มต้นสู่ความเป็นเด็กที่ไม่รู้จักโตของมิยะและมาโดะ เพราะทำให้เด็กชายทั้งคู่เชื่อมั่นว่านิทานและจินตนาการเป็นเนื้อเดียวกับความจริง แทนที่จะสามารถแยกทั้งสองสิ่งออกจากกันได้

สำหรับเงื่อนไขในการเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ที่ปรากฏในนิทาน "พ่อมดและเจ้าชายหุ่น" จะขอกล่าวถึงในการวิเคราะห์องค์ประกอบประการต่อๆ ไป

- **เจ้าชายและเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาท: บทบาทของวัยรุ่นที่กำลังสับสน**

[7]อายะซึจิ ยูกิโตะ, ***กระซิบแห่งเงามืด***, หน้า 181.

ในขณะที่ร่างอันไร้ซึ่งวิญญาณของเจ้าชายได้รับการเก็บรักษาเอาไว้ เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทผู้จงรักภักดีก็ขันอาสาออกเดินทางเพื่อรวบรวมของวิเศษในการทำพิธีเรียกดวงจิตของเจ้าชายให้เข้าร่าง ดวงจิตหรือดวงวิญญาณของเจ้าชายมักวนเวียนอยู่รอบๆ เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทขณะปฏิบัติภารกิจ หรือบางครั้งก็เข้าสิงร่างของเด็กหนุ่มเพื่อลงมือกระทำการบางอย่างเอง อาจกล่าวได้ว่าชื่อ "เจ้าชายหุ่น" นั้นมิได้เพียงหมายความถึงร่างอันไร้วิญญาณของเจ้าชายตัวเองของนิทานเท่านั้น แต่ยังหมายความถึงตัวของเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทในฐานะที่เป็น "หุ่นเชิด" ที่ทำงานต่างมือต่างเท้าของเจ้าชายอีกด้วย

แม้ในนิทานจะระบุเอาไว้ชัดเจนว่าเจ้าชายและเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทเป็นตัวละครคนละตัว แต่การพิจารณาด้วยแนวทางจิตวิเคราะห์ก็ทำให้สามารถมองได้ว่าทั้งคู่เป็นตัวละครตัวเดียวกัน ทั้งนี้ สถานภาพที่แตกต่างกันเป็นผลสืบเนื่องจากความรู้สึกนึกคิดของตัวละครในช่วงเวลาที่แตกต่างกัน หลังจากที่เจ้าชายถูกสาปให้วิญญาณออกจากร่าง บทบาทของเจ้าชายในฐานะตัวเอกของเรื่องก็โดนสับเปลี่ยนไปยังเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทแทน กระนั้นนิทานก็ยังระบุว่าวิญญาณของเจ้าชายร่วมเดินทางไปพร้อมกับเด็กหนุ่มตลอดเวลา จึงอาจตีความได้ว่าเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทผู้นี้เป็นอีกร่างหนึ่งของเจ้าชายหลังจากที่กลายเป็นหุ่นแล้ว เจ้าชายในฐานะที่เป็นวัยรุ่น ซึ่งอยู่ระหว่างความเป็นเด็กกับผู้ใหญ่ นอกจากจะรู้สึกสับสนในสถานะของตนเอง ทำให้ไม่รู้ว่าควรจะวางตัวเช่นใด ดังที่เปรียบเป็นวิญญาณที่ตกค้างอยู่ในโลกของคนเป็น ความรู้สึกอีกประการที่เจ้าชายอาจรู้สึกคือการสูญเสียความมั่นใจในตนเอง เด็กวัยรุ่นที่แต่เดิมประพฤติตัวในฐานะที่เป็นเด็กมาตลอดพอถึงช่วงเวลาที่ต้องเปลี่ยนแปลงตนเองเพื่อให้เข้าสู่โลกของผู้ใหญ่ ย่อมต้องเกิดความรู้สึกอึดอัดคับข้องใจไม่มากก็น้อย ทั้งไม่คุ้นชินกับความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับตนเองไม่ว่าจะทางร่างกายหรือจิตใจ และยังต้องเผชิญกับความกดดันและคาดหวังต่างๆ นานาจากบุคคลรอบข้างและสังคม ความรู้สึกอึดอัดคับข้องใจเหล่านี้มักสร้างความรู้สึกไม่มั่นใจในตนเองให้กับวัยรุ่น และทำให้วัยรุ่นเกิดความรู้สึกด้านลบต่อตนเอง การที่เด็กหนุ่มผู้เฝ้าปราสาทกลายเป็นตัวเอกแทนเจ้าชาย อีกทั้งยังเป็นเสมือนหุ่นเชิดคอยให้ดวงวิญญาณของเจ้าชายบังคับ ก็อาจสื่อความได้ว่าเด็กเฝ้าปราสาทก็คือตัวเจ้าชายที่รู้สึกไม่มั่นใจในตนเองเมื่อต้องเผชิญกับความเปลี่ยนแปลงเมื่อเข้าสู่วัยรุ่น ความรู้สึกด้านลบที่เกิดขึ้นกับตนเองจึงลดสถานะของเจ้าชายเหลือเป็นเพียงเด็กเฝ้าปราสาท อย่างไรก็ดี เมื่อเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทสามารถรวบรวมของวิเศษได้ครบ ดวงจิตของเจ้าชายที่ติดตามเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทโดยตลอดก็สามารถกลับเข้าร่างของตนเองได้ และเจ้าชายก็กลับมามีชีวิตและมีบทบาทในนิทานอีกครั้ง การรวบรวมของวิเศษสี่ชิ้นจนครบและนำไปประกอบพิธีเพื่อเรียกดวงจิตของเจ้าชายกลับเข้าร่างก็คือการที่เจ้าชายสามารถบรรลุเงื่อนไขในการเติบโตเป็นผู้ใหญ่ได้อย่างสมบูรณ์ ทำให้เจ้าชายได้ความมั่นใจในตนเองกลับคืนมาอีกครั้ง สถานะของตัวเองจึงเลื่อนขั้นจากเด็กเฝ้าปราสาทกลับมาเป็นเจ้าชายดังเดิม

เหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นโดยฝีมือของมิยะและมาโดะใน *กระซิบแห่งเงามืด* แสดงให้เห็นชัดว่าเด็กทั้งคู่นำชีวิตของพวกตนและอากิผู้เป็นพี่ชายมาสวมเข้ากับบทบาทของตัวละครเอกในนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” ซึ่งเป็นธรรมชาติของมนุษย์ที่มักจะมองว่าตนเองเป็น “ตัวละครเอก” ของโลกที่มองผ่านสายตาของตนอยู่แล้ว อีกทั้งองค์ประกอบแวดล้อมหลายประการในชีวิตจริง เช่น คนในครอบครัวและสถานที่ที่คุ้นเคยใกล้ชิด ก็บังเอิญมีลักษณะใกล้เคียงกับองค์ประกอบที่ปรากฏในนิทาน อากิเป็นพี่ชายคนโต อีกทั้งยังเป็นที่เคารพรักของน้องๆ จึงไม่น่าแปลกที่มิยะและมาโดะมอบบทเจ้าชาย ซึ่งเป็นตัวละครที่สำคัญที่สุดในนิทานให้กับเขา นอกจากนี้ สภาพศพขี้ผึ้งที่ดูสมบูรณ์เหมือนยังมีชีวิตอยู่ของอากิก็ยังทำให้น้องๆ เชื่อมั่นว่าสิ่งที่เกิดขึ้นกับเขานั้นเป็นอาการเดียวกันกับที่เกิดขึ้นกับเจ้าชายในนิทาน คือวิญญาณหลุดออกจากร่างชั่วคราว ส่วนมิยะและมาโดะก็สวมบทของตัวละครเอกอันดับสองอย่างเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาท โดยมีความหวังว่าจะสามารถช่วยให้อากิกลับมามีชีวิตได้อีกครั้ง เหมือนที่เด็กเฝ้าปราสาทสามารถช่วยเจ้าชายได้เป็นผลสำเร็จ ความเชื่อที่เป็นทุนเดิมว่าโลกในจินตนาการเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับโลกแห่งความเป็นจริง ประกอบกับความโหยหาอาลัยในตัวพี่ชายที่จากไป และบทบาทของตัวละครที่พวกตน “เลือก” สวมบท ทำให้มิยะและมาโดะเชื่อว่าวิญญาณของอากิที่หลุดออกจากร่างยังคงวนเวียนอยู่รอบข้างพวกตน และบางครั้งยัง “ยืมร่าง” ของพวกตนในการทำกิจกรรมบางอย่าง เช่นเดียวกับดวงจิตของเจ้าชายที่นอกจากจะติดตามเด็กเฝ้าปราสาทอยู่ตลอด ยังอาศัยร่างของเด็กเฝ้าปราสาทในการรวบรวมของวิเศษอีกด้วย

ถึงแม้ความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าชายและเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทตามความเข้าใจของสองพี่น้องเอ็นโจจิจะต่างไปจากความหมายในเชิงจิตวิเคราะห์อย่างมาก แต่การตีความตามทัศนะของเด็กชายทั้งคู่ก็นำเสนอภาพของกระบวนการทางจิตวิทยาที่น่าสนใจไม่น้อย เวลาที่มิยะหรือมาโดะทำเป็นว่า (หรือเชื่อว่า) โดนวิญญาณของอากิเข้าสิงร่าง การแสดงออกของเด็กทั้งสองคนก็เปลี่ยนไปด้วย น้ำเสียงจะถูกดัดให้แหบห้าวลงเหมือนเสียงของเด็กวัยรุ่นที่เสียงเพิ่งแตก และวิธีการพูดจาก็จะถูกปรับให้ฟังดูเป็นผู้ใหญ่ขึ้น มีความคิดอ่านมากขึ้น มีเหตุมีผลมากขึ้น กล่าวคืออากัปกิริยาของมิยะและมาโดะจะโดนปรับเปลี่ยนให้ดูราวกับว่าอากิกำลังควบคุมร่างกายของน้องชายอยู่ การสับเปลี่ยนบทบาทกันไปมาเช่นนี้อาจมองได้ว่าเป็นเพียงการเล่นสมมติตามประสาเด็กเพื่อให้เข้ากับบทบาทของตัวละครในนิทาน ดังที่ทาคุยะแสดงความคิดเห็นเอาไว้

> *แต่ทาคุยะไม่คิดจะสรุปพฤติกรรมนี้ว่าเป็นอาการจิตเภทแบบ ‘คนสองบุคลิก’ เขาเชื่อว่าน่าจะเป็นเพียง ‘การเล่นสมมติ’ ตามประสาเด็กมากกว่า*[8]

[8]เรื่องเดียวกัน, หน้า 234.

ทั้งนี้ก็อาจพิจารณาได้ว่าความรักและอาลัยในตัว อากิ และความไม่ต้องการยอมรับความจริงที่ว่าอากิตายแล้ว ทำให้เด็กชายทั้งสองคนร่วมมือกันสร้างตัวตนของ อากิขึ้นมาใหม่ โดยอาศัยร่างกายของพวกตนและความทรงจำที่มีเกี่ยวกับอากิ การกระทำดังนี้มีลักษณะตรงกับกระบวนการทางจิตวิทยาที่เรียกว่า “อินโทรเจ็กชัน” (Introjection) หรือการที่บุคคลหนึ่งนำบุคลิกลักษณะของบุคคลอื่นใส่เข้ามาในร่างกายของตน[9] ตามปกติแล้ว อินโทรเจ็กชันเป็นกระบวนการป้องกันตัว (Defense mechanism) อย่างหนึ่งที่ร่างกายของมนุษย์ใช้เมื่อเผชิญกับสถานการณ์ที่เจ้าของร่างกายรู้สึกว่าไม่สามารถรับมือได้ด้วยตนเอง โดยจะทำการ “หยิบยืม” คุณลักษณะอันพึงประสงค์ของบุคคลอื่นที่เจ้าของร่างกายชื่นชมในทางใดทางหนึ่ง เพราะเชื่อว่าคุณลักษณะที่บุคคลอื่นมีจะช่วยให้ผ่านพ้นสถานการณ์นั้นๆ ไปได้ด้วยดี อย่างไรก็ตาม มีบางกรณีที่ผู้ที่สูญเสียบุคคลอันเป็นที่รักไป ทำการอินโทรเจ็กบุคลิกทั้งด้านดีและไม่ดีของคนผู้นั้นเข้าสู่ร่างกายของตน อินโทรเจ็กชันในลักษณะนี้ทำให้ผู้ที่นำบุคลิกของผู้อื่นมานั้นสามารถที่จะแสดงความคิดเห็นและความรู้สึกของตนเองออกมาได้อย่างเปิดเผยมากขึ้น ในขณะเดียวกันก็สามารถป้ายความรู้สึกผิดที่เกิดขึ้นให้กับเจ้าของบุคลิกที่หยิบยืมมา[10] ดังที่มิยะและมาโดะบอกกับทาคุยะว่าอาชญากรรมที่พวกตนก่อขึ้นเพื่อให้ได้มาซึ่ง "ของวิเศษ" บางชิ้นเป็นฝีมือของอากิที่มา “ยืมร่าง” ของพวกตน

> *“มิยะ” ชายหนุ่มเรียก “หาของพวกนี้มาเองหรือ”*
>
> *[…]*
>
> *“ผมแค่คอยช่วยเท่านั้น ‘ดวงจิต’ ของอัตจัง[11]เข้ามาในร่างผม…”*[12]
>
> *งั้นคนควักลูกตาของคัตสึยูกิก็คือมิยะด้วยหรือ (แต่ต่อให้ถาม เจ้าตัวคงตอบว่าเป็นอัตจังซึ่งมาขอยืมใช้ร่าง)*[13]

---

[9]“Projection and Introjection,” [Online], Available: http://changingminds.org/disciplines/psychoanalysis/concepts/projection_introjection.htm [n.d.], Retrieved February 26, 2009.

[10]Richard Appignanesi and Oscar Zarate, ***Introducing Freud*** (Royston: Icon Book, 2004), p.142.

[11]ชื่อเล่นของอากิที่มิยะและมาโดะมักใช้เรียก

[12]อายะซึจิ ยูกิโตะ, ***กระซิบแห่งเงามืด***, หน้า 230.

[13]เรื่องเดียวกัน, หน้า 235.

อินโทรเจ็กชันในลักษณะดังที่ว่ามานี้ ซิกมันด์ ฟรอยด์ กล่าวว่าเป็น “การถอยหลังไปสู่ความหลงตัวเองในวัยเด็กทารก[14]” ซึ่งก็คือการปฏิเสธที่จะยอมรับความจริง และเลือกที่จะอยู่ในโลกในจินตนาการที่ตนเองพึงพอใจนั่นเอง

- **พระราชา พ่อมดใจร้าย และพ่อมดใจดี: ด้านที่หลากหลายของพ่อ**

บ่อยครั้งที่นิทานหรือเทพนิยายที่มีเด็กเป็นตัวละครเอกจะกำหนดให้มีตัวละครผู้ใหญ่ที่เป็นเพศเดียวกันกับตัวเอกเข้ามามีบทบาทสำคัญในเรื่อง ไม่ว่าจะเป็นตัวละครฝ่ายร้ายที่คอยขัดขวางและก่อความเดือดร้อนให้ตัวละครเอก หรือตัวละครฝ่ายดีที่คอยสนับสนุนและช่วยเหลือตัวละครเอก ในทางจิตวิเคราะห์ ตัวละครเหล่านี้คือตัวแทนของผู้ให้กำเนิดที่มีเพศเดียวกับเด็กที่ได้อ่านหรือได้ฟังนิทาน และลักษณะนิสัยที่ "ดี" หรือ "เลว" ของตัวละครกลุ่มดังกล่าวก็คือความรู้สึกสองด้านที่เด็กมีต่อพ่อหรือแม่ ตัวละครผู้ใหญ่ที่เป็นฝ่ายร้ายเป็นตัวแทนของความรู้สึกด้านลบที่เด็กมีต่อผู้ให้กำเนิดที่เป็นเพศเดียวกับตน อาทิ ความเกลียด ความกลัว ความอิจฉาริษยา ปมเอดิปัส (ลูกชายกับพ่อ) หรือปมอิเล็กตรา (ลูกสาวกับแม่) เป็นต้น ส่วนตัวละครผู้ใหญ่ฝ่ายดีก็เป็นตัวแทนของความรู้สึกด้านบวกต่างๆ เช่น ความเคารพนับถือ ความต้องการยึดถือเป็นแบบอย่าง ฯลฯ ตัวละครผู้ใหญ่ทั้งสองฝ่ายที่มีเพศเดียวกับตัวเอกที่เป็นเด็กของมักมีบทบาทที่เป็นคู่ตรงข้ามกันอย่างเห็นได้ชัด ถ้าตัวละครผู้ใหญ่ฝ่ายร้ายมีหน้าที่ทำให้เด็กสับสน หลงทาง หรือคอยกดให้เด็กติดอยู่กับความเป็นเด็กไม่รู้จักโต ตัวละครผู้ใหญ่ฝ่ายดีก็จะช่วยเหลือเด็กจากอิทธิพลของผู้ใหญ่ฝ่ายร้าย โดยจะคอยชี้แนะหรือเผยให้เห็นแนวทางไปสู่การเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ ตัวอย่างดังเช่นในนิทานเรื่อง "Cinderella" เด็กสาวผู้เป็นตัวละครเอกของเรื่องถูกแม่เลี้ยงใจร้าย ซึ่งเป็นตัวแทนของ "แม่ที่ไม่ดี" คอยกลั่นแกล้งในช่วงต้นของเรื่อง แต่ในภายหลัง ด้วยความช่วยเหลือจากนางฟ้าแม่ทูนหัวที่เป็น "แม่ที่ดี" นางก็ได้เรียนรู้บทเรียนในการโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ และสามารถสร้างชีวิตที่เป็น "ตอนจบอันมีความสุข" ได้ในที่สุด

นิทานเรื่อง "พ่อมดและเจ้าชายหุ่น" มีผู้ชายเป็นทั้งผู้ส่งสาร (ทาคุยะ) ผู้รับสาร (อากิ มิยะ และมาโดะ) และตัวละครเอก (เจ้าชายและเด็กเฝ้าปราสาท) จึงอาจกล่าวได้ว่านิทานเรื่องนี้แอบซ่อนสารในระดับจิตไร้สำนึกว่าด้วยเรื่อง "แนวทางในการเติบโตจากเด็กชายเป็นผู้ชายที่สมบูรณ์" ไว้อยู่ อีกทั้งองค์ประกอบเกือบทั้งหมดในเรื่องก็สามารถถอดความเป็นสัญลักษณ์ที่สนับสนุนสารดังกล่าว และบางอย่างก็เป็นสัญลักษณ์ที่มองได้ว่าเกี่ยวข้องกับเพศชายเพียงเพศเดียว (ดังที่จะนำเสนอต่อไปในหัวข้อว่าด้วยของวิเศษทั้งสี่) ดังนั้นตัวละครผู้ใหญ่ที่เป็นมนุษย์เพศชายทุกคนใน

[14]Richard Appignanesi and Oscar Zarate, ***Introducing Freud***, p. 142.

เรื่องจึงสามารถมองได้ว่าเป็นตัวแทนของ "พ่อ" ในด้านต่างๆ ตัวละครพ่อตัวแรกในเรื่องคือ "พระราชา" ซึ่งเป็นพระบิดาแท้ๆ ของเจ้าชายตัวเอกของเรื่อง ตัวละครตัวนี้ไม่มีบทอื่นใดมากไปกว่าปรากฏชื่อมาให้คนอ่านรับรู้เพียงว่า "โศกเศร้ามาก[15]" ต่อชะตากรรมของเจ้าชายในตอนต้นเรื่อง และ "มีท่าทางปลื้มปีติ[16]" เมื่อเจ้าชายกลับเป็นปกติในตอนจบเรื่อง ไม่มีส่วนช่วยใดๆ ในการช่วยเหลือเจ้าชายแม้แต่น้อย กล่าวได้ว่าเป็นพ่อที่ไม่สามารถเป็นที่พึ่งให้กับลูกชาย กระนั้นบทบาทของพ่อคนนี้ก็ยังไม่เลวร้ายเท่าพ่อคนที่สอง นั่นคือ "พ่อมดใจร้าย" ตัวละครตัวนี้เป็นผู้ร่ายคำสาปที่ทำให้ดวงจิตของเจ้าชายต้องหลุดออกจากร่าง ทำให้ร่างของเจ้าชายแน่นิ่งเหมือนหุ่น และ (จากการตีความในหัวข้อที่แล้ว) ทำให้สถานะของเจ้าชายลดลงมาเป็นเพียงเด็กเฝ้าปราสาท หากตีความว่าอาการที่เกิดขึ้นกับเจ้าชายคือการที่เด็กที่กำลังเข้าสู่ช่วงวัยรุ่นรู้สึกสับสนและหมดความมั่นใจในตนเอง ตัวละครพ่อมดใจร้ายก็คือความรู้สึกด้านลบที่เด็กผู้ชายมีต่อผู้เป็นพ่อ อันเกิดจากการนำตนเองไปเปรียบเทียบกับพ่อในด้านต่างๆ และรู้สึกว่าสู้พ่อไม่ได้ หรือคิดว่าไม่สามารถเป็นเหมือนพ่อได้ คำสาปที่เป็นฝีมือของพ่อมดใจร้ายซึ่งทำให้เจ้าชายกลายเป็นหุ่นนี้ก็คือความรู้สึกด้านลบที่ลูกชายมีต่อตนเอง ซึ่งต่อยอดมาจากความรู้สึกด้านลบที่มีต่อพ่ออีกที และจะเป็นสิ่งที่คอยหน่วงเหนี่ยวลูกให้เป็นเด็กที่ไม่รู้จักโตหากไม่มีแนวทางหรือคำชี้แนะจากผู้ที่มีประสบการณ์ด้วยเหตุดังกล่าว "พ่อมดใจดี" จึงปรากฏตัวขึ้นในฐานะพ่อคนที่สาม และเป็นพ่อที่รักและเอ็นดูและพร้อมจะช่วยเหลือและให้คำปรึกษาแนะนำแก่ลูกชาย ด้วยการชี้แนะจากพ่อมดใจดี เจ้าชายหุ่นและเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทจึงได้รับรู้ถึงแนวทางในการเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ ซึ่งนำเสนอในรูปของชุดสัญลักษณ์ผ่านทางการออกเดินทางเพื่อเก็บรวบรวมของวิเศษทั้งสี่ชิ้น

ในโลกแห่งความเป็นจริงของนวนิยาย *กระซิบแห่งเงามืด* เอ็นโจจิ ฮายาโอะ บิดาของสามพี่น้องสามารถเปรียบได้กับพระราชาและพ่อมดใจร้าย ซึ่งล้วนแต่เป็นตัวแทนของพ่อที่ไม่ดี สำหรับพี่น้องเอ็นโจจิ ไม่เป็นการยากเลยที่จะแทนภาพบิดาของพวกตนเข้ากับพระราชา คนทั้งคู่ต่างเป็นผู้มีอำนาจมากที่สุดในอาณาจักรหรือบ้านของตน อีกทั้งยังมีทรัพย์สินเงินทองมากมายมหาศาล กระนั้นก็ไม่สามารถเป็นที่พึ่งของลูกๆ ได้ นอกจากนั้น แม้จะไม่มีการกล่าวไว้ในนวนิยาย แต่ฮายาโอะในสายตาของมิยะและมาโดะยังเปรียบเหมือนตัวละครพ่อมดใจร้ายใน "พ่อมดและเจ้าชายหุ่น" อีกด้วย การเลี้ยงดูที่เข้มงวด ที่ทำให้ลูกๆ ไม่ได้รับความอบอุ่นจากผู้เป็นบิดา อีกทั้งยังไม่ได้รับสิทธิ์ในการเข้าถึงสื่อบันเทิงต่างๆ ดังเช่นเด็กวัยเดียวกันในครอบครัวทั่วไป เพียงเท่านี้ก็เพียงพอที่จะทำให้ลูกๆ รู้สึกเหมือนถูกสาปให้กลายเป็นหุ่น เพราะทำให้มิยะ มาโดะ และอากิไม่มีสิทธิ์ที่จะเรียนรู้เกี่ยวกับโลกที่อยู่ภายนอกบ้าน โรงเรียน และหนังสือที่พ่อเลือกซื้อและคัดสรรมาให้อ่าน ซึ่งต่างก็เป็นโลกที่พ่อสามารถใช้อำนาจของตนเองเข้าไปยุ่งเกี่ยวได้ทั้งสิ้น ทั้งยังทำให้เด็กทั้งสามคนไม่

---

[15]อายะซึจิ ยูกิโตะ, ***กระซิบแห่งเงามืด***, หน้า 225.

[16]เรื่องเดียวกัน, หน้า 243.

สามารถเผชิญโลกในความเป็นจริงและไม่อาจเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ได้ ต้องมีชีวิตอยู่เหมือนเด็กในโอวาทของพ่อตลอดเวลา ยิ่งไปกว่านั้น อคติที่ฮายาโอะมีต่ออากิซึ่งเป็นลูกชายคนโตมากเป็นพิเศษ ในที่สุดแล้วก็นำมาซึ่งจุดจบของชีวิตอากิ แต่เป็นจุดเริ่มของปัญหาอีกมากมายที่ตามมาภายหลัง เพราะศพของอากิที่วิญญาณหลุดออกจากร่างอันเป็นผลมาจากการตัดสินใจของฮายาโอะ กลับกลายเป็นขี้ผึ้งไปเมื่อมิยะและมาโดะแอบขุดศพและนำไปซ่อนไว้ที่โบสถ์ร้าง ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับศพพี่ชาย ซึ่งดูเหมือนกับร่างที่กลายเป็นหุ่นของเจ้าชายที่ต้องคำสาปของพ่อมดใจร้าย ทำให้เส้นแบ่งระหว่างโลกจินตนาการและโลกแห่งความเป็นจริงที่แต่เดิมก็เลือนลางเต็มทีสำหรับเด็กชายทั้งคู่ถึงกับมลายหายสิ้นไป แล้วจึงตามมาด้วยการเชื่อมโยงสิ่งรอบตัวในโลกแห่งความเป็นจริงกับองค์ประกอบในนิทานเพื่อรวบรวมสิ่งของทำพิธีช่วยเหลืออากิ ส่วนตัวของฮายาโอะนั้นได้กลายเป็นพ่อมดใจร้าย ผู้เป็นที่รังเกียจ หวาดกลัว และพึงหลีกเลี่ยงของสองพี่น้องไปแล้ว

เมื่อบทบาทของพ่อ(มด)ใจร้ายถูกยกให้กับพ่อของตนเอง ก็ต้องมีผู้ใหญ่ที่เป็นผู้ชายคนอื่นมารับตำแหน่งพ่อ(มด)ใจดี ซึ่งในเวลาถัดมา บทดังกล่าวก็ตกเป็นของทาคุยะ ทาคุยะปรากฏตัวให้มิยะและมาโดะเห็นครั้งแรกในฐานะคนแปลกหน้าที่บังเอิญผ่านมาแถวละแวกบ้านของพวกตน แต่ด้วยความใจดีและเป็นกันเอง ซึ่งมิยะและมาโดะไม่เคยพบมาก่อนในตัวของผู้ใหญ่เพศชายที่ตนรู้จัก เช่น ฮายาโอะ ซาตาเกะ หรือคัตสึยูกิ ทำให้เด็กทั้งคู่รู้สึกถูกชะตาและชอบพอทาคุยะเป็นพิเศษ นอกจากจะพบว่าทาคุยะเป็นคน "ใจดี" แล้ว โลกทัศน์ที่คับแคบของสองพี่น้องเอ็นโจจิยังทำให้ทั้งคู่เชื่อเสียสนิทใจว่าเขาเป็น "พ่อมด" หลังจากได้เห็นเขาเล่นกล "ซิการ์ ทรู เดอะ คอยน์" (ซึ่งตัวเขาเองลงความเห็นว่าเป็นมายากลระดับพื้นฐานที่สามารถหาชมได้ทั่วไป) การปรากฏตัวของ "พ่อมดใจดี" อย่างทาคุยะ ทำให้ความหวังของมิยะและมาโดะที่จะนำอากิกลับคืนมามีมากขึ้น และส่งผลตามมาให้เด็กทั้งคู่เร่งเวลาในการปฏิบัติภารกิจรวบรวมของวิเศษให้ครบ อย่างไรก็ดี แม้จะไม่มีการบอกไว้ในคำพูดของตัวละครตัวใดหรือในส่วนใดๆ ของนวนิยาย *พ่อมดและเจ้าชายหุ่น* แต่ก็เป็นไปได้ว่าทั้งมิยะและมาโดะจะรู้สึกว่าทาคุยะมีความเป็น "พ่อ" ของพวกตนมากกว่าฮายาโอะที่เป็นพ่อแท้ๆ ส่วนทาคุยะเองก็ปฏิบัติกับเด็กทั้งสองคนเหมือนเป็นลูก ซึ่งนอกจากจะแสดงออกมาในรูปของความเอ็นดูและความเอื้อเฟื้อในโอกาสต่างๆ แล้ว ทาคุยะยังได้ทำบางสิ่งที่เป็นหน้าที่ที่พ่อแท้ๆ อย่างฮายาโอะควรทำแต่กลับละเลยไป เช่น การพยายามปกป้องเด็กทั้งคู่ และการพยายามจะสั่งสอนให้เด็กทั้งคู่รับรู้ถึงความแตกต่างระหว่างจินตนาการและความจริง ซึ่งหากสำเร็จก็จะช่วยให้มิยะและมาโดะทำใจยอมรับความตายของอากิได้ และเริ่มเติบโตเป็นผู้ใหญ่

เด็กพวกนี้กำลังต้องการให้เขาช่วยเหลือ เป็นแรงปรารถนาอันแน่วแน่จากก้นบึ้งจิตใจ

ทาคุยะต้องตอบสนอง มีเพียงเขาคนเดียวรับหน้าที่นี้ได้ ต่อให้ต้องทำลาย 'ห้วงฝัน' ที่ทั้งคู่เฝ้าเพ่งพิศจนพังทลายป่นปี้ก็ตาม...[17]

เขาไม่มีเจตนากล่าวโทษเด็กทั้งสอง สิ่งจำเป็นในขณะนี้คือการให้พวกแกรับรู้ 'ความจริง' อย่างถูกต้อง และดึงหัวใจดวงน้อยซึ่งยังหลงอยู่ในวังวนแห่งอดีตให้กลับสู่ปัจจุบัน ดังนั้นทาคุยะจำเป็นต้องให้ทั้งคู่รับรู้ 'ความจริง' ก่อน[18]

แต่เพราะฮายาโอะเข้ามาขัดขวาง จึงทำให้เหตุการณ์กลับเลวร้ายลงยิ่งกว่าเดิม และดูเหมือนว่าจะไม่มีแนวทางแก้ไขได้อีกต่อไป นอกจากนี้ บทบาทความเป็นพ่อที่ใจดีของทาคุยะยังมาปรากฏกับตัวอากิในวัยเด็กเล็กอีกด้วย ดังจะเห็นได้จากการที่ทาคุยะเล่านิทานเรื่อง "พ่อมดและเจ้าชายหุ่น" ให้อากิฟัง เพื่อให้อากิคลายความกลัวจากสภาพฝนตกฟ้าร้องที่กำลังเกิดขึ้นในขณะนั้น เมื่อเทียบกับพ่อที่เข้มงวดและค่อนข้างจะห่างเหินเย็นชาอย่างฮายาโอะ ทาคุยะที่เล่านิทานให้ตนฟังเป็นการปลอบใจคงดูมีความเป็นพ่อมากกว่าเสียด้วยซ้ำ

- **นางพญาหิมะ: ความไร้เดียงสาชั่วนิรันดร์**

หลังจากได้รับการชี้แนะจากพ่อมดใจดี เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทผู้กล้าหาญก็ออกเดินทางเพื่อรวบรวมของวิเศษสี่ชิ้น เพื่อนำมาให้พ่อมดใจดีใช้ประกอบพิธีเรียกดวงจิตหรือวิญญาณของเจ้าชายกลับเข้าร่าง ภารกิจแรกของเด็กหนุ่มคือ การโค่น “นางพญาหิมะแห่งป่าน้ำแข็ง” แล้วตัดเส้นผมของนางกลับมา

นางพญาหิมะ (雪女) เป็นตัวละครประเภทภูตผีที่มักปรากฏในตำนานพื้นบ้านของประเทศญี่ปุ่น ตำนานหลายเรื่องมักบรรยายรูปลักษณ์ของนางว่าเป็นผู้หญิงผมยาวสวมชุดกิโมโน นอกจากเส้นผมที่มีสีดำสนิทแล้ว ทุกอย่างบนตัวของนางพญาหิมะ ทั้งใบหน้า ร่างกาย และเสื้อผ้าล้วนมีสีขาวปลอดเหมือนกับหิมะ นางพญาหิมะมักปรากฏตัวมาพร้อมกับพายุหิมะ และจะลักพาตัวเด็กที่เดินฝ่าพายุหิมะอยู่ข้างนอกบ้านไปอาศัยอยู่ด้วยกัน ส่วนผู้ใหญ่ที่บังเอิญพบนางเข้าก็มักจะถูกนางจับแช่งแข็งด้วยลมหายใจที่เย็นยะเยือก ชาวญี่ปุ่นจึงมีความเชื่อประการหนึ่งว่า หาก

[17] เรื่องเดียวกัน, หน้า 227.

[18] เรื่องเดียวกัน, หน้า 235.

มีเด็กหายตัวไประหว่างออกเดินทางในช่วงที่มีพายุพิมะ แสดงว่าเด็กคนนั้นโดนนางพญาหิมะพาตัวไปเรียบร้อยแล้ว[19]

พฤติกรรมที่ชอบลักพาตัวเด็กให้ไปอยู่ด้วยกัน แต่ปล่อยผู้ใหญ่ไว้ให้แข็งตาย ทำให้สันนิษฐานได้ว่าตัวของนางพญาหิมะเองก็ไม่ต่างจากเด็กที่เหงาเพราะต้องอยู่เพียงคนเดียว ก็เลยพาเด็กคนอื่นไปอยู่ด้วยกันเป็นเพื่อน ส่วนที่ว่าเมื่อเจอผู้ใหญ่ก็จะจับแช่แข็งจนตาย แสดงให้เห็นว่านางพญาหิมะอาจจะมีอคติบางอย่างกับพวกผู้ใหญ่ เป็นต้นว่าหวาดกลัวว่าพวกผู้ใหญ่จะมาพาเด็กที่ตนลักตัวไปอยู่ด้วยกันกลับบ้าน หรือเป็นเพราะผู้ใหญ่เป็นมนุษย์ที่มีมลทิน ไม่บริสุทธิ์เหมือนเด็ก นางพญาหิมะซึ่งมีร่างกายที่ "บริสุทธิ์" จึงทนไม่ได้ เลยต้องฆ่าทิ้ง สีขาวปลอดบนร่างกายของนางเองก็เป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงความบริสุทธิ์ ไร้ซึ่งมลทิน ซึ่งมักเป็นสีที่ใช้แสดงถึงความเป็นเด็กเหมือนดังวาทะของจอห์น ล็อค (John Locke) ที่ว่า "เด็กเปรียบเหมือนดังกระดาษสีขาว[20]" นอกจากนี้ หากนับรวมเส้นผมของนางพญาหิมะ ก็จะทำให้ร่างกายของนางมีเพียงแค่สองสี คือ ขาวและดำ สีสองสีนี้ก็เป็นสีสัญลักษณ์ที่ใช้แสดงถึงความเป็นเด็ก กล่าวคือเด็กซึ่งยังมีความคิดอ่านไม่ซับซ้อนเหมือนผู้ใหญ่ มักจะมองโลกในระดับตื้นเขิน แบ่งสิ่งต่างๆ ที่พบเห็นออกเป็นสองขั้วชัดเจน ซึ่งต่อมาเมื่อเด็กโตขึ้นเป็นผู้ใหญ่ ได้รับการศึกษามากขึ้น ทั้งยังได้รับการถ่ายทอดข้อมูลจากบุคคลและสิ่งแวดล้อมรอบข้าง ทั้งในระดับจิตสำนึกและจิตไร้สำนึก การมองโลกที่แบ่งสิ่งต่างๆ เป็นสองขั้วชัดเจนก็จะหายไป มีขั้วเล็กขั้วน้อยเกิดขึ้นมากมาย และมีสีสันอื่นๆ แต่งเติมโลกเพิ่มเติมจากสีขาวและดำ

เพื่อให้ได้มาซึ่งเส้นผมสีดำขลับของนางพญาหิมะ อันเป็นบันไดขั้นแรกสู่การบรรลุสู่ความเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์พร้อมของเจ้าชายและเด็กเฝ้าปราสาท จึงมีความจำเป็นที่ต้องสังหารนางพญาหิมะ การกำจัดนางพญาหิมะก็เท่ากับการที่เด็กยอมทำลายสถานะ "กระดาษสีขาวบริสุทธิ์" ของตนเองเช่นกัน เมื่อเด็กไม่บริสุทธิ์อีกต่อไป ก็เท่ากับเด็กสามารถที่จะแปดเปื้อนได้ มีมลทินได้ ดูเพียงผิวเผินแล้วเหมือนจะเป็นผลร้าย แต่เมื่อพิจารณาในระยะยาวแล้วก็ถือเป็นผลดีสำหรับตัวเด็กเอง เพราะการเตรียมตัวรับรู้ถึงความไม่บริสุทธิ์ ความมีมลทิน หรือพูดอย่างง่ายสุดก็คือความชั่วร้ายที่มีอยู่ในโลกเสียแต่เนิ่นๆ จะทำให้เด็กได้เรียนรู้ที่จะปรับตัวและเอาตัวรอดในสังคมได้ และจะช่วยให้สามารถเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่ชาญฉลาด มีไหวพริบ ในทางกลับกัน หากเด็กดำรงไว้

---

[19]"Yuki-onna," [Online], Available: http://www.obakemono.com/obake/yukionna [n.d.], Retrieved February 26, 2009.

[20]นอกจากกระดาษสีขาว ภาพพจน์อีกอย่างที่จอห์น ล็อคนำมาเปรียบกับเด็กคือ ขี้ผึ้ง ซึ่งผู้ใหญ่สามารถนำมาขึ้นรูปหรือตบแต่งได้ตามที่ตนเห็นชอบ อุปมาโวหารดังกล่าวปรากฏอยู่ในหนังสือ *Some Thoughts Concerning Education* ของล็อค มีใจความว่า "A Gentleman's Son who being then very little, I considered only **as white paper or wax, to be moulded and fashioned** as one pleases."

ซึ่ง "ความบริสุทธิ์ผุดผ่อง" ของตนเอง ไม่คิดที่จะออกไปเผชิญกับมลทินของโลกภายนอก เด็กคนนั้นก็อาจจะเติบโตขึ้นเป็นผู้ใหญ่ที่รู้จักโลกแค่เพียงผิวเผิน ทั้งยังอาจตามไม่ทันความคิดและเล่ห์เหลี่ยมของผู้อื่น และสุดท้ายอาจไม่สามารถทนอยู่ร่วมกับผู้อื่นในโลกได้ เหมือนกับพื้นที่ที่มีหิมะปกคลุม ซึ่งแม้จะดูขาวสะอาดตา แต่ก็ไม่สามารถหล่อเลี้ยงให้สิ่งมีชีวิตทั้งพืชและสัตว์อาศัยอยู่ได้

> *White frequently symbolizes purity, innocence, the spiritual. But by emphasizing the connection with snow, inertness is also symbolized. When snow covers the earth, all life seems to stop…*[21]

นอกจากนี้ การกำจัดนางพญาหิมะลง ก็เท่ากับเป็นการยุติการมองโลกด้วยสีขาวและสีดำ หรือการมองโลกอย่างตื้นเขินว่าสิ่งต่างๆ แบ่งเป็นขั้วสองขั้วอย่างชัดเจน และเปิดโอกาสให้ตนเองได้เรียนรู้ถึงความซับซ้อนและหลากหลายของสิ่งต่างๆ ในโลก

คาโอริ ครูสอนพิเศษรายแรกของมิยะและมาโดะ กลายเป็นเหยื่อรายแรกของอาชญากรรมโหดฝีมือของสองพี่น้อง รูปลักษณ์ภายนอกของคาโอริทำให้เธอได้รับบทบาทของนางพญาหิมะอย่างง่ายดาย ไม่ว่าจะเป็นเครื่องแต่งกายที่ล้วนแต่เป็นสีขาว และเส้นผมสีดำสลวยยาวถึงกลางหลัง นอกจากนี้ มิยะและมาโดะ (รวมทั้งอากิ ที่สองพี่น้องเชื่อว่าอยู่กับตนเสมอในรูปของวิญญาณ) ก็แสดงความคิดเห็นเชิงไม่พอใจในตัวคาโอริที่ชอบเข้ามายุ่งกับพวกตนไว้ในตอนต้นของบทที่สอง[22] ซึ่งเป็นการกล่าวถึงคาโอริหลังจากที่เธอตายไปแล้ว การที่คาโอริชอบเข้ามายุ่งหรือตามสอดรู้สอดเห็นกับเรื่องของสองพี่น้องเอ็นโจจิก็มีลักษณะคล้ายกับนางพญาหิมะที่ชอบติดตามเด็กที่ตนจะลักพาไปอยู่ด้วย พฤติกรรมที่คล้ายกับนางพญาหิมะจึงอาจจะเป็นอีกสาเหตุหนึ่งที่ทำให้สองพี่น้องเอ็นโจจิสรุปว่าคาโอริเป็นนางพญาหิมะ นอกเหนือไปจากรูปลักษณ์ภายนอกที่ดูคล้ายกัน อย่างไรก็ตาม แม้ว่าความตายของคาโอริจะเป็นอุบัติเหตุ ซึ่งขัดกับเนื้อหาในนิทานที่เล่าว่านางพญาหิมะถูกเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทสังหารเพื่อตัดเอาเส้นผมไปใช้ประกอบพิธีเรียกดวงจิตของเจ้าชาย กระนั้นเมื่อพิจารณาจากสภาพการณ์ในบทที่ 1 ที่มิยะ (ซึ่งอ้างว่าอากิเข้าสิงร่าง) เตรียมกรรไกรสำหรับตัดผมคาโอริไว้กับตัว และ "ท่าทางเยือกเย็นน่าพิศวง ราวกับถูกสิงสู่จิตใจ[23]" ขณะกำลังเงื้อกรรไกรเตรียมตัดเส้นผม ก็ชวนให้สันนิษฐานได้ว่ามิยะกับมาโดะวางแผนจะกำจัดคาโอริทิ้งตั้งแต่แรกแล้ว ทั้งนี้เพราะการจะตัดเส้นผมของใครไม่ใช่สิ่งที่สามารถลอบทำได้โดยง่าย โดยเฉพาะเด็กประถมอย่างมิยะและมาโดะ อีกทั้งโอกาสที่คาโอริจะยอมให้เด็กๆ ตัดเส้นผมของ

---

[21]Bruno Bettelheim, ***The Use of Enchantment***, p. 213.

[22]อายะซึจิ ยูกิโตะ, ***กระซิบแห่งเงามืด***, หน้า 29.

[23]เรื่องเดียวกัน,หน้า 25-26.

เธอก็ยิ่งไม่มีทางเป็นไปได้ จึงเป็นไปได้ว่าการล่อให้คาโอริประสบอุบัติเหตุเสียชีวิตไม่ใช่เรื่องบังเอิญ แต่เป็นแผนที่พี่น้องเอ็นโจจิวางเอาไว้ หรือไม่เด็กชายทั้งคู่ก็อาจเตรียมแผนลอบฆาตกรรมคาโอริด้วยวิธีอื่นเอาไว้ แต่คาโอริกลับมาตายไปเสียก่อน ซึ่งไม่ว่าความจริงจะเป็นเช่นไรก็สุดที่จะคาดเดา เพราะสุดท้ายแล้วคาโอริก็เสียชีวิตลง และสองพี่น้องก็ได้ "เส้นผมของนางพญาหิมะ" ไว้เรียบร้อย จากนั้นจึงรอโอกาสในรวบรวมของวิเศษชิ้นต่อไป

- **มนุษย์หมาป่า: อำนาจของสัญชาตญาณดิบ**

หลังจากกำจัดนางพญาหิมะและนำเส้นผมของนางมาได้แล้ว ศัตรูอันดับต่อไปที่เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทต้องเดินทางไปเผชิญหน้าคือ "มนุษย์หมาป่าแห่งหุบเขาปีศาจ" ซึ่งเป้าหมายในการต่อสู้คราวนี้คือ ลูกนัยน์ตาของมนุษย์หมาป่าตนดังกล่าว

มนุษย์หมาป่า (Werewolf) เป็นสิ่งมีชีวิตในตำนานชนิดหนึ่งที่มีเรื่องราวใกล้เคียงกันเล่าสู่กันฟังทั่วโลก โดยส่วนใหญ่คือเป็นคนที่ถูกหมาป่ากัดเข้าและโดนสาปให้ต้องกลายร่างเป็นหมาป่าหรือสิ่งมีชีวิตครึ่งคนครึ่งหมาป่าในคืนที่พระจันทร์เต็มดวง และเมื่อกลายร่างแล้วก็จะไม่สามารถคิดอ่านอย่างมีเหตุผลเช่นมนุษย์ได้ เพราะจะถูกสัญชาตญาณสัตว์ครอบงำ จากนั้นก็จะเริ่มออกล่าเหยื่อเพื่อประทังความหิว หรือทำอะไรอย่างอื่นตามแต่สัญชาตญาณสัตว์จะพาไป ตำนานจากหลายแหล่งยังกล่าวเสริมอีกว่า มนุษย์หมาป่าเป็นปีศาจที่เป็นอมตะ แต่มีเพียงอาวุธที่ทำจากเงิน เช่น ลิ่มเงิน กระสุนเงิน ฯลฯ เท่านั้นที่สามารถสังหารมนุษย์หมาป่าได้ เงินเป็นแร่ที่พวกมนุษย์หมาป่านับถือเป็นพิเศษ เพราะเป็นแร่ที่เป็นสัญลักษณ์แทนพระจันทร์ที่มีอิทธิพลต่อการแปลงร่างและพลังอำนาจของมนุษย์หมาป่า นอกจากมนุษย์หมาป่าแล้ว ทั่วโลกยังมีตำนานเกี่ยวกับคนครึ่งสัตว์หรือคนที่กลายร่างเป็นสัตว์ได้อีกจำนวนมาก เช่น "เสือสมิง" ที่มีเรื่องเล่าขานให้ได้ยินบ่อยมากในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ แต่ไม่ว่าจะเป็นมนุษย์หมาป่า เสือสมิง หรือครึ่งคนครึ่งสัตว์ชนิดอื่นใด สิ่งมีชีวิตเหล่านี้ต่างก็มีจุดร่วมคือ ต่างก็เป็นคนที่ยอมจำนนให้กับอำนาจของสัตว์ที่อยู่ในร่างในเวลากลางคืน หรือกล่าวในอีกนัยหนึ่งคือ เป็นคนที่ยอมสยบต่ออิดตามทฤษฎีของฟรอยด์ หรือก็คือสัญชาตญาณดิบในตัวมนุษย์นั่นเอง

ในนิทานและเทพนิยาย แม้จะไม่มีตัวละครที่เป็นมนุษย์หมาป่าโดยตรง แต่ตัวละครที่มีลักษณะใกล้เคียงกันอย่างหมาป่าก็มีปรากฏให้เห็นในนิทานหลายเรื่อง ซึ่งล้วนแล้วแต่ได้รับบทเป็นตัวร้ายทั้งสิ้น อาทิ นิทานเรื่อง “Three Little Pigs” “The Wolf and the Seven Little Goats” และ "Little Red Riding Hood" พฤติกรรมที่เห็นได้ชัดประการหนึ่งของหมาป่าในนิทานทั้งสามเรื่องคือ เป็นสัตว์ที่สนใจในเรื่องกินและหาอาหารเป็นหลัก และจะไม่ยอมแพ้จนกว่าจะสามารถกินได้หมดทุกสิ่งที่ต้องการ หรือจนกว่าจะถูกตัวละครฝ่ายดีกำจัด นิสัยมุ่งกินเป็นหลักของตัวละครหมาป่านี้ เมื่อเปรียบในทางจิตวิทยาก็คือคนที่ไม่สามารถผ่านขั้นการแสวงหาความพึงพอใจส่วน

ตนด้วยการใช้ปาก (Oral stage) ไปได้ ซึ่งเป็นไปได้ว่าเพราะไม่ได้รับความใส่ใจในการเลี้ยงดูอย่างเพียงพอ ทำให้ได้รับประทานอาหารน้อยตามไปด้วย จึงเกิดความต้องการที่จะ “กิน” หรือครอบครองเพิ่มตลอดเวลา หรือไม่ก็เป็นเพราะได้รับการเลี้ยงดูอย่างตามใจมากเกินไป ซึ่งรวมถึงการได้รับประทานอาหารที่มากเกินความจำเป็น ทำให้ยึดมั่นในการ “กิน” หรือครอบครองจนติดเป็นนิสัย ไม่ว่าจะด้วยสาเหตุใด คนที่เติบโตมาโดยไม่สามารถผ่านขั้นการใช้ปากไปได้ก็จะมุ่งแสวงหาความพึงพอใจด้วยปากไปเรื่อยๆ (Oral fixation) หรือก็คือกลายเป็นคนที่มีความต้องการไม่สิ้นสุด และสนใจแต่จะแสวงหาสิ่งต่างๆ เพื่อตอบสนองความต้องการของตนเอง ซึ่งก็ไม่ต่างอะไรจากมนุษย์หมาป่าหรือเสือสมิง ที่แม้จะมีพื้นฐานกำเนิดเป็นคน แต่ก็ยอมจำนนต่อสัญชาตญาณดิบ หรือ “ความเป็นสัตว์” ในร่างกายนั่นเอง

> *In man, the wolf represents that strange indiscriminate desire to eat up everybody and everything, to have everything, which is visible in many neuroses where the main problem is that the person remains infantile because of an unhappy childhood. Such persons develop a hungry wolf within themselves.*[24]

ตามทฤษฎีของฟรอยด์ เพื่อที่จะเติบโตขึ้นมาในฐานะมนุษย์คนหนึ่ง และสามารถเข้าร่วมสังคมกับมนุษย์คนอื่นได้ สิ่งสำคัญที่สุดที่มนุษย์ผู้หนึ่งพึงกระทำให้ได้ก่อนคือ เรียนรู้ที่จะควบคุมอิดหรือสัญชาตญาณสัตว์ในตัว อิดหรือความเป็นสัตว์ในตัวของคนมุ่งแต่จะตอบสนองความต้องการพื้นฐานของเจ้าของร่างกาย โดยที่ไม่สนใจว่าคนอื่นจะมีความคิดเห็นเช่นใด หรือจะเดือดร้อนจากการกระทำเพื่อตอบสนองความต้องการของผู้เป็นเจ้าของร่างกายหรือไม่ หากไม่สามารถควบคุมอิดได้ อีโก้หรือการรับรู้ถึงสถานะและบทบาทของตนเองก็จะไม่เกิดตามมา และจะทำให้ไม่สามารถพัฒนาไปเป็นซูเปอร์อีโก้ ซึ่งจะช่วยในการทำความเข้าใจกับมนุษย์ผู้อื่นและกฎระเบียบของสังคมได้ ด้วยเหตุดังกล่าว เด็กที่ต้องการจะเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ จึงต้องกำจัดหรือควบคุมสัญชาตญาณดิบหรือความเป็นสัตว์ในตัวลงให้ได้เสียก่อน แล้วจึงจะสามารถก้าวเข้าสู่โลกของผู้ใหญ่ที่เต็มไปด้วยค่านิยม ข้อบังคับ กฎเกณฑ์ และระเบียบแบบแผนที่สลับซับซ้อน โลกที่ซึ่งความปรารถนาส่วนบุคคลไม่สำคัญเท่าการเคารพสิทธิของผู้อื่นและความสงบเรียบร้อยของสังคม เพื่อให้เจ้าชายสามารถบรรลุเป็นผู้ใหญ่ได้เต็มตัว เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทจึงต้องสยบอิดในรูปของมนุษย์หมาป่าลงเสียก่อนนั่นเอง

---

[24]Marie-Louise von Franz, ***Shadow and Evil in Fairy Tales*** (Boston: Shambhala, 1995), p. 256.

สำหรับสองพี่น้องเอ็นโจจิ ลูกพี่ลูกน้องชื่อ อาดาจิ คัตสึยูกิ ที่มาพักอาศัยอยู่ด้วยในช่วงที่เกิดเหตุการณ์ใน *กระซิบแห่งเงามืด* กลายเป็นเหยื่อคนที่สองของอาชญากรรมที่มีนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” เป็นแบบแผน สาเหตุหลักที่ทำให้คัตสึยูกิกลายเป็นตัวแทนของมนุษย์หมาป่าเกิดขึ้นจากการกระทำของคัตสึยูกิที่บังเอิญสอดคล้องกับภาพเหตุการณ์ในนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” ฉบับหนังสือภาพฝีมือการวาดของอากิ มิยะได้เห็นเหตุการณ์ขณะที่คัตสึยูกิกำลังคิดจะทำมิดีมิร้ายฮารุกะ ซึ่งในช่วงเวลาดังกล่าวเป็นเวลากลางคืนที่เห็นดวงจันทร์ลอยเด่นบนท้องฟ้า ภายหลัง เมื่อฮารุกะพบสมุดนิทานภาพของอากิ ก็พบว่าคำบรรยายในส่วนที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์หมาป่าที่ปรากฏในนิทานภาพเล่มนั้นมีรายละเอียดที่พ้องกับเหตุการณ์จริงที่กล่าวไปข้างต้น

> ...เมื่อถึงคืนพระจันทร์เต็มดวง มนุษย์หมาป่าจะแปลงร่างเป็นสุนัขป่า มีขนดกขึ้นเต็มตัว จากนั้นก็ออกอาละวาดทำร้ายหญิงสาว[25]

เมื่อพิจารณาจากเนื้อหาของนิทานภาพ ความเข้าใจของมิยะและมาโดะเกี่ยวกับมนุษย์หมาป่าได้แก่ “คืนพระจันทร์เต็มดวง” และพฤติกรรม “ออกอาละวาดทำร้ายหญิงสาว” ในคืนที่มิยะได้เห็นเหตุการณ์ระหว่างคัตสึยูกิและฮารุกะ คัตสึยูกิกำลังอยู่ในสภาพเมามาย และกำลังจะทำร้ายฮารุกะที่เป็นหญิงสาว ประกอบในคืนดังกล่าว “บนท้องฟ้ามีพระจันทร์ลอยเด่น[26]” แม้ว่าดวงจันทร์บนท้องฟ้าในเวลาดังกล่าวจะไม่ปรากฏเต็มดวง มีลักษณะเป็นจันทร์ครึ่งเสี้ยวที่ดูเหมือนซีกมะนาวฝาน แต่อารมณ์คลุ้มคลั่งของคัตสึยูกิที่ดูเหมือนว่ามาพร้อมกับแสงจันทร์ก็เพียงพอที่จะทำให้มิยะเชื่อว่าคัตสึยูกิคือมนุษย์หมาป่าตนที่เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทอย่างตนต้องสังหาร เพียงแต่มนุษย์หมาป่าตนนี้ยังมิได้กลายร่างเต็มตัว คือมีขนและเขี้ยวเหมือนหมาป่า เพราะพระจันทร์ยังไม่เต็มดวง อย่างไรก็ดี พฤติกรรมส่วนใหญ่ของคัตสึยูกิที่แสดงออกในเรื่องก็มีลักษณะใกล้เคียงกับตัวละครหมาป่าในนิทานและเทพนิยาย ที่เป็นตัวแทนของความปรารถนาที่จะกลืนกินและครอบครองทุกสิ่งอันเป็นผลมาจากการติดอยู่ในพัฒนาการขั้นการใช้ปาก ภาพลักษณ์ของคัตสึยูกิที่ถูกนำเสนอในเรื่องคือเป็นคนที่ถูกตามใจจนเสียคน มาซาโยะ ผู้เป็นแม่ของคัตสึยูกิ แสดงตัวเองในฐานะของแม่ที่ตามใจลูกชายจนเกินควร ไม่คิดว่าห้ามปรามหรือว่ากล่าวตักเตือนพฤติกรรมที่แลดูไม่เหมาะสมของคัตสึยูกิ เช่น ใช้เงินสุรุ่ยสุร่าย[27] ลวนลามฮารุกะที่เป็นครูสอนพิเศษของลูกพี่ลูกน้องด้วยคำพูด[28] ฯลฯ ทั้งยังเข้าข้างและพร้อมแก้ตัวให้ลูกชายเสมอ คัตสึยูกิที่ได้รับการเลี้ยงดูอย่างเกินพอดี

---

[25]อายะซึจิ ยูกิโตะ, ***กระซิบแห่งเงามืด***, หน้า 214.

[26]เรื่องเดียวกัน, หน้า 106.

[27]เรื่องเดียวกัน, หน้า 85.

[28]เรื่องเดียวกัน, หน้า 85-86.

จากแม่จึงกลายเป็นคนที่ติดอยู่ในขั้นการใช้ปาก และมุ่งแต่จะตอบสนองความต้องการของตนเอง โดนไม่สนใจคนอื่น จนในที่สุด แรงปรารถนาทางเพศของคัตสึยูกิที่มีต่อฮารุกะก็นำไปสู่จุดจบของเขาเอง

- **แม่มด: อิตถีเพศที่น่าหวั่นเกรง**

ภารกิจชิ้นที่สามของเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทคือ การเดินทางไป “คฤหาสน์มืด” และต่อสู้กับแม่มดดำผู้ครอบครองคฤหาสน์ดังกล่าว เพื่อที่จะนำเล็บนิ้วแหลมยาวสีแดงสดของนางมาเป็นส่วนประกอบหนึ่งในการทำพิธีเรียกดวงจิตของเจ้าชายกลับเข้าร่าง

ในนิทานและเทพนิยาย ตัวละครที่มักจะได้รับบทเป็นตัวร้ายในอันดับต้นๆ ก็คือตัวละครประเภทแม่มด ซึ่งในบางเรื่องยังมีฐานะเป็นแม่เลี้ยงใจร้ายของตัวละครเอก หรือราชินีที่ปกครองอาณาจักรบ้านเกิดของตัวละครเอกอย่างไร้ซึ่งความปรานี รูปลักษณ์ของตัวละครแม่มดจะแตกต่างกันไปในแต่ละเรื่อง แม่มดในนิทานบางเรื่องจะอยู่ในร่างหญิงชราหน้าตาน่าเกลียดน่ากลัว สวมชุดคลุมสีดำ เช่น แม่มดเจ้าของบ้านขนมหวานในนิทานเรื่อง “Hansel and Gretel” บางเรื่องก็เป็นหญิงสูงวัยที่ยังมีเค้าโครงของความงามในวัยสาวหลงเหลืออยู่ และพยายามที่จะรักษาความงามของตนไว้ไม่ให้เลือนหายไปตามกาลเวลา หรือไม่ก็ทำทุกวิถีทางให้ผู้อื่นเห็นว่าตนเองเป็นหญิงที่งดงามที่สุด เช่น ราชินีผู้เป็นแม่เลี้ยงของตัวละครเอกในเรื่อง “Snow White” แต่ไม่ว่าจะมีรูปร่างลักษณะเป็นอย่างไร ตัวละครแม่มดในนิทานและเทพนิยายส่วนใหญ่ก็มักจะมีลักษณะนิสัยที่คล้ายคลึงกัน นั่นคือ มีฤทธิ์เดชมากมาย เป็นที่หวาดกลัวหรือหวั่นเกรงของตัวละครอื่นๆ ในนิทานเรื่องเดียวกัน แม้กระทั่งตัวละครที่เป็นผู้ใหญ่เพศชาย และมักพยายามทำทุกวิถีทางให้ตัวละครเอกของเรื่องตกอยู่ในสถานะที่ลำบากยากแค้น เป็นสถานะที่ต่ำชั้นกว่าตนและบรรดาผู้ที่เกี่ยวข้องกับตน

สำหรับนิทานที่มีตัวละครเอกเป็นเด็กผู้หญิง ตัวร้ายที่เป็นแม่มดมักเป็นตัวแทนของความรู้สึกด้านลบที่เด็กหญิงมักมีต่อมารดา ไม่ว่าจะเป็นความอิจฉาริษยา หรือความต้องการครอบครองบิดาไว้เป็นของตนตามลักษณะของปมอิเล็กตรา แต่สำหรับนิทานที่มีตัวละครเอกเป็นผู้ชาย ดังเช่นนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” แม่มดที่เป็นตัวร้ายจะเป็นตัวแทนของความรู้สึกด้านลบในอีกลักษณะหนึ่ง นั่นคือความกลัวของเพศชายที่ว่าเพศหญิงจะขึ้นมามีอำนาจเหนือตน หรือปฏิเสธที่จะยอมรับอำนาจของตน ซึ่งขัดต่อมายาคติว่าด้วยความเป็นใหญ่ของเพศชายในสังคมปิตาธิปไตย

สังคมหลายแห่งในโลกเป็นสังคมปิตาธิปไตย ดังจะเห็นได้จากวัฒนธรรมในแต่ละสังคมที่ให้สิทธิเพศชายอยู่เหนือเพศหญิง เช่น กฎมณเฑียรบาลว่าด้วยการสืบสันตติวงศ์ในประเทศส่วนใหญ่ ที่กำหนดให้กษัตริย์หรือผู้ปกครองประเทศเป็นผู้ชาย การกำหนดให้ผู้หญิงที่สมรสแล้ว

เปลี่ยนไปใช้นามสกุลของชายคู่สมรส แม้กระทั่งในเทพปกรณัมของหลายชนชาติก็มักบันทึกไว้ว่าเทพเจ้าที่เป็นผู้ปกครองสูงสุดเป็นเทพเพศชาย รวมทั้งความเชื่อเรื่องพระผู้เป็นเจ้าพระองค์เดียวในศาสนาคริสต์และศาสนาอิสลามที่เกิดขึ้นมาภายหลัง ผู้หญิงในสังคมปิตาธิปไตยจะได้รับการปลูกฝังความคิดที่ว่าพวกตนต้องยอมรับในอำนาจของเพศชาย ต้องอยู่ในโอวาทของชายที่เป็นบิดา สามี และบุตรชาย และต้องพึ่งพาผู้ชายเหล่านั้นที่เป็นแรงงานหาเลี้ยงครอบครัว ผู้หญิงที่ยอมให้ผู้ชายอยู่เหนือกว่าตนจะเป็นที่รักใคร่ชอบพอของผู้ชาย และสามารถใช้ชีวิตอยู่ในสังคมปิตาธิปไตยต่อไปได้

แม่มดเป็นตัวละครที่ถือกำเนิดขึ้นมาเพื่อสั่นคลอนความเชื่อทั้งปวงของสังคมปิตาธิปไตย เพราะอำนาจวิเศษที่ว่ากันว่าเป็นพลังติดตัวแม่มดทุกคนนั้นทำให้พวกนางกลายเป็นเพศหญิงที่สามารถควบคุมหรือมีอำนาจเหนือเพศชายได้ อีกทั้งแม่มดหลายคนมักแสดงให้เห็นว่าตนเองสามารถอยู่ได้โดยไม่ต้องพึ่งพาอาศัยผู้ชาย ดังจะเห็นได้จากการที่ตัวละครแม่มดในนิทานมักอาศัยอยู่ตัวคนเดียว หรือเป็นผู้ปกครองดินแดนที่มีอำนาจเด็ดขาด ไม่ต้องมีสามีหรือที่ปรึกษาเพศชายคอยให้ความช่วยเหลือ ราชินีผู้เป็นแม่เลี้ยงในเรื่อง “Snow White” สามารถออกคำสั่งให้ทหารในบังคับบัญชานำตัวละครเอกที่เป็นลูกเลี้ยงไปฆ่าทิ้ง และให้ตัดเอาลิ้นหรือหัวใจของเด็กสาวกลับมาให้นางได้อย่างอิสระ โดยในเรื่องไม่มีการกล่าวถึงพระราชาผู้เป็นพ่อแท้ๆ ของตัวละครเอกแม้แต่น้อย (ในนิทานบางฉบับเล่าเพิ่มเติมว่า พระราชาที่เป็นพ่อแท้ๆ ของตัวเอกนั้นสิ้นพระชนม์ไปตั้งแต่ก่อนเริ่มเรื่อง และราชินีใจร้ายก็ปกครองอาณาจักรต่อมาโดยไม่ได้อภิเษกสมรสกับชายอื่น ทำให้ภาพลักษณ์ของสตรีที่ไม่ต้องพึ่งพาอำนาจบุรุษของราชินีในเรื่องยิ่งโดดเด่นขึ้น) เทพปกรณัมต่างๆ แม้จะส่งเสริมอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่ แต่ก็ยังมีเทพีที่ได้รับความเคารพนับถือมากในฐานะผู้เชี่ยวชาญด้านเวทมนตร์คาถา และเป็นที่ยำเกรงและหวาดกลัวแม้กระทั่งกับเทพเพศชาย อาทิ เทพีไอซิส (Isis) แห่งตำนานไอยคุปต์ ซึ่งได้รับการขนานนามเป็น “มารดาแห่งเหล่าเทพเจ้า” และ “องค์แม่มดผู้ยิ่งใหญ่” พระแม่กาลี (Kali) ในตำนานของศาสนาพราหมณ์-ฮินดู อันเป็นปางหนึ่งที่น่าสะพรึงกลัวของพระอุมาเทวี มเหสีของพระศิวะ และเทพีเฮคาที (Hecate) เทพีแห่งคุณไสยและมนตร์ดำในเทวตำนานกรีก ซึ่งแม่มดทั้งหลายนับถือบูชา กระทั่งในยุคกลางของทวีปยุโรป ที่ซึ่งคริสต์ศาสนจักรเรืองอำนาจถึงขีดสุด ก็มีการตามล่าและประหารผู้หญิงที่เข้าข่ายต้องสงสัยว่าเป็นแม่มด ทั้งนี้เพราะเชื่อกันว่าแม่มดเป็นผู้หญิงที่ติดต่อกับซาตานหรือภูตผีปีศาจนอกรีต ทำให้มีฤทธิ์อำนาจได้ด้วยตนเอง และไม่ยอมสยบภายใต้อำนาจของผู้ชาย (ซึ่งรวมถึง “พระบิดา” ที่เป็นพระเจ้าสูงสุด) อีกต่อไป[29]

[29]Marie-Louise von Franz, ***Shadow and Evil in Fairy Tales***, p. 126.

ดังที่ได้กล่าวไว้แล้วว่า นิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” ตามการเล่าครั้งแรก (จากทาคุยะสู่อากิ) เป็นการส่งสารจากผู้ชายถึงผู้ชาย และสารที่แฝงอยู่ในนิทานก็คือแนวทางในการเติบโตจากเด็กชายเป็นผู้ใหญ่เพศชายที่สมบูรณ์ จึงไม่น่าแปลกที่อุดมการณ์ปิตาธิปไตยบางส่วนจะมาปรากฏในนิทานเรื่องนี้ อย่างไรก็ตาม เพราะวัตถุประสงค์หลักของนิทานคือการแนะแนวทางให้เด็กเติบโตเป็นผู้ใหญ่ มิใช่การเผยแพร่ลัทธิความเชื่อหรืออุดมการณ์ของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง การที่เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทปราบแม่มดจึงไม่ใช่การสอนให้เด็กชายเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่ดูถูกหรือข่มเหงเพศตรงข้าม แต่เป็นการสอนให้เด็กชายที่จะเติบโตเป็นผู้ใหญ่สามารถอยู่ได้โดยไม่พึ่งพาผู้หญิงมากเกินไป แต่สามารถเป็นที่พึ่งให้กับผู้หญิงได้ แม่มดในนิทานและเทพนิยายหลายเรื่องมิใช่เพียงผู้หญิงที่สามารถอยู่ได้ตามลำพังโดยไม่ต้องพึ่งพาอาศัยผู้ชาย แต่เป็นผู้หญิงที่มีอำนาจเหนือผู้ชาย สามารถบงการให้ผู้ชายทำในสิ่งที่ตนปรารถนา และบางครั้งก็เป็นที่พึ่งของผู้ชายที่อยู่ใต้อำนาจ ผู้ชายที่ต้องพึ่งพาผู้หญิงอยู่เรื่อยๆ ก็ไม่ต่างอะไรจากเด็กที่ไม่สามารถตัดขาดจากการเลี้ยงดูของมารดา การเอาชนะตัวละครแม่มดจึงเปรียบได้กับการเอาชนะความรู้สึกติดแม่ในตัวของเด็กเอง แล้วจึงเติบโตขึ้นเป็นผู้ชายที่สมบูรณ์ ซึ่งสามารถเป็นที่พึ่งให้กับคนรอบตัวที่เป็นผู้หญิง ไม่ว่าจะเป็นมารดาหรือภรรยา

นอกจากนี้ แม่มดยังมักเป็นตัวแทนของเวทมนตร์ ไสยศาสตร์ และความเชื่อในเรื่องสิ่งเหนือธรรมชาติ เด็กๆ ที่ยังด้อยประสบการณ์ และระบบความคิดยังไม่ซับซ้อน มักเชื่ออย่างง่ายดายว่าเรื่องเหล่านั้นเกิดขึ้นจริงได้ ในขณะที่ผู้ใหญ่ซึ่งมีประสบการณ์และสติปัญญามากกว่าจะปฏิเสธสิ่งเหล่านี้ แต่จะให้ความสนใจกับสิ่งที่สามารถพิสูจน์ได้ด้วยกระบวนการทางวิทยาศาสตร์และการคิดอย่างเป็นเหตุเป็นผล หนทางหนึ่งในการบรรลุสู่ความเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ตามที่นิทานเรื่องนี้นำเสนอ ก็คือการกำจัดความเชื่องมงายที่ปราศจากเหตุผลในรูปของแม่มดทิ้งไป

สำหรับอากิ มิยะ และมาโดะ ไม่เป็นการยากเลยที่จะหาบุคคลในชีวิตจริงของพวกตนมาสวมบทของแม่มด ทั้งนี้เพราะสมาชิกคนหนึ่งในครอบครัวของพวกตนก็มีทั้งรูปร่างหน้าตาและลักษณะนิสัยที่ดูเหมือนแม่มดอยู่แล้ว สมุดภาพนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” ฝีมืออากิ บรรยายรูปลักษณ์ของตัวละครแม่มดเอาไว้ค่อนข้างละเอียด ซึ่งให้ภาพของแม่มดที่พบเห็นได้ทั่วไปตามนิทานต่างๆ

> *[…]หญิงแก่ ใบหน้าบิดเบี้ยวหน้าเกลียด สวมชุดสีดำทะมึนน่าพิศวง มือกำไม้เท้าไว้ เล็บยาวสีแดงสด หางตาชี้ขึ้น จมูกใหญ่งองุ้มดุจจะงอยปากเหยี่ยว…*[30]

[30]อายะซึจิ ยูกิโตะ, ***กระซิบแห่งเงามืด***, หน้า 215.

เมื่อทาคุยะได้พบมาซาโยะเป็นครั้งแรกในตอนที่ขับรถพามิยะและมาโดะมาส่งที่บ้าน คำบรรยายรูปลักษณ์ของมาซาโยะจากมุมมองของทาคุยะก็แสดงให้เห็นว่าลักษณะบางประการของเธอ เช่น “หางตาชี้แหลมและจมูกหักงุ้มเหมือนจะงอยปากเหยี่ยว[31]” และ “เล็บมือยาวเคลือบด้วยน้ำยาสีแดงสด[32]” เป็นลักษณะที่ตรงกับคำบรรยายภาพแม่มดในนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” ทำให้สันนิษฐานได้ว่า อากิวาดภาพตัวละครแม่มดโดยมีมาซาโยะเป็นต้นแบบ หรือรูปลักษณ์ภายนอกของมาซาโยะตรงกับภาพของแม่มดตามนิทานต้นฉบับที่ทาคุยะเล่าให้อากิฟังเป็นครั้งแรก ข้อสันนิษฐานทั้งสองข้อล้วนแล้วแต่แสดงให้เห็นว่า สามพี่น้องเอ็นโจจินำเรื่องราวในนิทานมาเชื่อมโยงเข้ากับชีวิตจริงของตนเอง และรูปพรรณสัณฐานก็เป็นปัจจัยหนึ่งที่แสดงให้เห็นความเชื่อมโยงระหว่างมาซาโยะและแม่มดในนิทาน ส่วนในด้านพฤติกรรม มาซาโยะก็มีลักษณะนิสัยที่ใกล้เคียงกับพฤติกรรมของตัวละครประเภทแม่มดในนิทานและเทพนิยาย นั่นคือเป็นผู้หญิงที่มีอำนาจเหนือผู้ชาย สามารถควบคุมผู้ชายที่มีอำนาจมากราวกับพระราชาอย่างฮายาโอะจากเบื้องหลัง แม้ฮายาโอะจะเป็นผู้มีอำนาจมากที่สุดในครอบครัวเอ็นโจจิ กระนั้นเขาก็ต้องจำใจยอมให้มาซาโยะใช้ประโยชน์ต่างๆ นานา ทั้งอนุญาตให้มาอยู่ร่วมกับครอบครัวของตน และยอมให้ใช้เงินได้ตามใจชอบ ทั้งนี้เพราะฮายาโอะกลัวว่ามาซาโยะจะนำเอาเรื่องของอากิไปประกาศให้คนทั่วไปรับรู้ ซึ่งจะทำให้ฮายาโอะต้องเสียชื่อเสียงและอำนาจอย่างมหาศาล

> แน่นอนว่ามาซาโยะล่วงรู้ความรู้สึกพี่ชาย ดูท่าว่าหล่อนเล่าความลับของอากิให้คัตสึยูกิฟังด้วย ตลอดหนึ่งปีมานี้ ฮายาโอะถูกสองแม่ลูกปั่นหัวตามใจชอบโดยไม่หยุดหย่อน[33]

นอกจากนี้ พฤติกรรมของมาซาโยะยังจัดได้ว่าเข้าข่ายเป็น “แม่เลี้ยงใจร้าย” ซึ่งมักเป็นตัวร้ายในนิทานที่มีบทบาทซ้ำซ้อนกับตัวละครประเภทแม่มดอยู่เสมอ หลังจากที่คาสุมิป่วยทางจิตขั้นรุนแรงและไม่สามารถดูแลตนเองและลูกๆ ได้ เมื่อพิจารณาจากลำดับเครือญาติ ผู้ที่สมควรทำหน้าที่เสมือนแม่ของมิยะและมาโดะมากที่สุดก็คือมาซาโยะผู้เป็นอา แต่เธอกลับไม่สนใจที่จะทำหน้าที่ดังกล่าว ปล่อยให้เป็นงานของคุนิเอะที่เป็นแม่บ้าน และครูสอนพิเศษอย่างคาโอริและฮารุกะแทน ในทางกลับกัน มาซาโยะสนใจแต่จะเอาใจคัตสึยูกิที่เป็นลูกแท้ๆ ของตน โดยไม่สนใจว่าจะ

---

[31]เรื่องเดียวกัน, หน้า 38.

[32]เรื่องเดียวกัน, หน้า 39.

[33]เรื่องเดียวกัน, หน้า 206.

ทำให้คนอื่นรอบข้างเดือดร้อนเพียงใด มาซาโยะจึงไม่ต่างอะไรจากแม่เลี้ยงใจร้ายในนิทานและเทพนิยายหลายเรื่อง ที่ต้องการกดให้ตัวละครเอกที่เป็นลูกเลี้ยงมีสถานะต่ำกว่าลูกแท้ๆ ของตนเอง

- **นางเงือก: เสียงและสิทธิที่ถูกริดรอน**

หลังจากโค่นล้มศัตรูร้ายสามตน และเก็บรวบรวมของวิเศษจากร่างกายของศัตรูเหล่านั้น เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาท พร้อมด้วยดวงจิตของเจ้าชาย ก็ต้องเดินทางไป “ทะเลแห่งชีวิต” เพื่อเก็บของวิเศษชิ้นสุดท้าย นั่นคือ น้ำตาของนางเงือก

นางเงือกเป็นสิ่งมีชีวิตครึ่งคนครึ่งปลา อาศัยอยู่ในทะเล บทบาทของนางเงือกที่เป็นที่รู้จักกว้างขวางมีที่มาจากตัวละครในเทพปกรณัมหลายแห่งทั่วโลก เช่น ไซเรน (Siren) จากเทวตำนานกรีก และ ลอเรไล (Lorelei) ในตำนานพื้นบ้านเยอรมัน นางเงือกถือตนเองเป็นผู้ครอบครองท้องทะเล และจะไม่ยอมให้มนุษย์บุกเข้ามาในอาณาเขตของตนโดยเด็ดขาด หากได้พบเรือของมนุษย์แล่นอยู่ในแถบที่พวกตนอาศัยอยู่ นางเงือกหรือสิ่งมีชีวิตในทะเลที่มีลักษณะใกล้เคียงกันก็จะใช้รูปร่างที่ดูเหมือนสาวงามกับเสียงร้องเพลงที่ไพเราะจับใจของพวกตน ล่อให้ลูกเรือ (ที่มักเป็นผู้ชาย) ขับเรือเข้าไปชนหินโสโครกจนเรืออับปาง หรือใช้เสียงเพลงทำให้ลูกเรือคลุ้มคลั่งและกระโดดลงทะเลฆ่าตัวตาย

เทพปกรณัมจากหลายชาติและทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์มีความคิดเห็นเกี่ยวกับทะเลตรงกันว่า ทะเลเป็นแหล่งกำเนิดของชีวิตทั้งหลายในโลก ทะเลจึงมักเป็นสัญลักษณ์หรือภาพต้นแบบที่ใช้แทน “เพศแม่” หรือ “ผู้หญิง” ซึ่งมีลักษณะของความเป็นผู้ให้กำเนิดเช่นเดียวกัน ส่วนสิ่งมีชีวิตประเภทเงือกที่มักใช้ความงามและเสียงร้องเพลงอันไพเราะล่อลวงผู้ชายให้สังเวยชีวิตในอาณาบริเวณที่เป็นตัวแทนของผู้หญิง จึงเป็นสัญลักษณ์ของความงาม การล่อลวง และแรงปรารถนาทางกามารมณ์[34] ซึ่งล้วนแล้วแต่เป็นคุณลักษณะที่ดึงดูดผู้ชายให้สยบภายใต้อำนาจของผู้หญิงทั้งสิ้น

อย่างไรก็ดี เทพนิยายที่มีเรื่องเกี่ยวกับนางเงือกที่เป็นที่รู้จักกันแพร่หลายมากที่สุดอย่าง “The Little Mermaid” ของฮันส์ คริสเตียน แอนเดอร์เสน กลับนำเสนอภาพของนางเงือกที่แตกต่างไปจากเงือกตามตำนานทั่วไป เจ้าหญิงเงือกน้อย ตัวเอกในนิทานเรื่อง “The Little Mermaid” ไม่เคยต้องการจะล่อลวงมนุษย์ให้ถึงแก่ความตาย แต่กลับช่วยชีวิตเจ้าชายชาวมนุษย์ที่จมน้ำเอาไว้ ทั้งยังยอมแลกเสียงของตนกับการเปลี่ยนร่างกายท่อนล่างให้กลายเป็นขามนุษย์เพื่อที่จะได้ขึ้นจากทะเลไปอยู่กับมนุษย์ที่ตนเองรักและโลกมนุษย์ที่น่าหลงใหล แต่ด้วยความที่ปราศจากเสียงพูดจึงไม่สามารถพูดคุยและบอกเล่าความรู้สึกที่ตนมีต่อเจ้าชายได้ ท้ายที่สุด เมื่อ

---

[34]Mark O’Connell and Raje Airey, ***The Complete Encyclopedia of Signs & Symbols*** (London: Hermes House, 2006), p. 242.

พบว่าเจ้าชายตกหลุมรักและหมายจะอภิเษกกับหญิงชาวมนุษย์ด้วยกัน เงือกน้อยที่ใจสลายก็กระโดดลงไปในทะเลและร่างกายสลายหายไป จะเห็นได้ว่าเจ้าหญิงเงือกน้อยเป็นตัวแทนของผู้หญิงที่ยินยอมเดินทางออกจากสถานที่ที่ตนคุ้นเคยอย่างโลกใต้ทะเลเพื่อตามไปอยู่กับผู้ชายที่ตนรักในต่างถิ่น และในการตัดสินใจดังกล่าว นางถึงกับยอมเสียสละเสียงร้องเพลงที่มีอำนาจล่อลวงมนุษย์เพื่อที่จะได้มาอาศัยร่วมกับมนุษย์ที่นางรักในที่ที่เขามีอำนาจเหนือนางทุกอย่าง “เสียง” ที่เงือกน้อยต้องเสียไปไม่เพียงเป็นสัญลักษณ์ของพลังอำนาจของความงามและเสน่ห์ตามธรรมชาติของผู้หญิง[35] แต่ยังหมายรวมถึง “สิทธิ” ในการตัดสินใจ และแสดงออกซึ่งความคิดเห็นและความรู้สึก ซึ่งเป็นสิทธิที่ผู้หญิงไม่อาจได้รับตามปกติวิสัยของสังคมปิตาธิปไตย

สิ่งที่น่าสังเกตเกี่ยวกับนางเงือกในนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” คือ นางเงือกเป็นตัวละครเพียงตัวเดียวที่เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทไม่ต้องต่อสู้และเอาชนะ เพื่อที่จะให้ได้มาซึ่งของวิเศษในการประกอบพิธีเรียกดวงจิตของเจ้าชาย แสดงว่าทาคุยะซึ่งเป็นผู้แต่งและผู้เล่านิทานคนแรกต้องการใช้ตัวละครนางเงือกเป็นตัวแทนของคุณลักษณะบางประการที่ไม่ต้องการให้เด็กกำจัดทิ้งไปในระหว่างการเรียนรู้เพื่อเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ แต่หวังให้เด็กเรียนรู้และทำความเข้าใจเพื่อช่วยให้บรรลุผลดังกล่าวแทน จึงสันนิษฐานได้ว่านางเงือกในนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” มิใช่นางเงือกตามตำนานที่มีอำนาจเสียงควบคุมผู้ชาย ซึ่งคุกคามการเติบโตเป็นผู้ชายที่สมบูรณ์ในสังคมปิตาธิปไตย (เช่นเดียวกับแม่มดในหัวข้อที่แล้ว) แต่เป็นนางเงือกแบบเจ้าหญิงเงือกน้อย ที่ยอมเสียสละอำนาจเพียงหนึ่งเดียวที่ช่วยให้ตนในฐานะผู้หญิงสามารถสยบผู้ชาย เพื่อให้สามารถอยู่ร่วมกับผู้ชายในสังคมปิตาธิปไตยได้ ดังนั้นสิ่งหนึ่งที่เด็กชายที่ต้องการจะเติบโตเป็นผู้ชายที่สมบูรณ์พึงกระทำ (ตามที่นิทานเรื่องนี้เสนอ) จึงมิใช่การกดขี่ผู้หญิงให้ไม่มีสิทธิไม่มีเสียง ซึ่งจะเท่ากับเป็นการทำให้ผู้หญิงไม่มีตัวตนเช่นเดียวกับเงือกน้อยที่ร่างกายสลายไปในตอนจบ แต่เป็นการให้เกียรติผู้หญิงในฐานะผู้ที่อยู่ร่วมกับตนอย่างเท่าเทียมกัน ให้ความสำคัญกับสิทธิ ความคิดเห็น และความรู้สึกของผู้หญิง เพื่อให้สมกับที่ผู้หญิงให้ความเคารพในอำนาจที่เหนือกว่าของผู้ชายมาโดยตลอด

สำหรับมิยะและมาโดะ “นางเงือก” ตามที่พวกตนเข้าใจก็คือ คาสุมิ แม่ของพวกตน เงือกที่มิยะและมาโดะใช้เป็นแบบอย่างของแม่ตนเอง มิใช่นางเงือกที่คอยล่อลวงผู้ชายให้จมน้ำทะเลตาย แต่เป็นเจ้าหญิงเงือกน้อยจาก “The Little Mermaid” ความพ้องกันระหว่างเงือกน้อยและคาสุมิที่ทำให้มิยะและมาโดะเชื่อมทั้งคู่เข้าด้วยกันคือ การที่ทั้งคู่ต่างก็สูญเสีย “เสียง” ไป ทำให้ไม่อาจพูดจาได้อีก

---

[35]Marina Warner, ***From the Beast to the Blonde: On Fairy Tales and Their Tellers*** (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1996), p. 398.

...เจ้าหญิงเงือกน้อยตกหลุมรักเจ้าชาย จึงขอเวทมนตร์เปลี่ยนตัวเอง
เป็นมนุษย์ หางปลาหายไป กลายเป็นขาสองข้างงอกมาแทน...
อือ แต่ต้องแลกกับเสียงพูดใช่ไหม[36]

คาสุมิได้เห็นอากิซึ่งเป็นลูกชายตกลงจากหลังคาบ้านมาตายต่อหน้าต่อตา ทำให้ทั้งตกใจและเสียใจมากจนจิตใจกระทบกระเทือนอย่างรุนแรง ได้แต่นั่งเหม่อลอยไม่พูดไม่จา การที่คาสุมิไม่ยอมพูดจาใดๆ ทำให้มิยะและมาโดะนึกถึงตัวละครเงือกน้อยในนิทาน ซึ่งถูกริบเอาเสียงไปเลยไม่สามารถพูดได้ ทั้งคู่จึงลงความเห็นว่ามารดาที่ป่วยทางจิตเป็นตัวแทนของนางเงือก อย่างไรก็ดี เมื่อพิจารณาชีวิตของคาสุมิกับเจ้าหญิงเงือกน้อยใน “The Little Mermaid” แล้ว จะเห็นได้ว่าชีวิตของตัวละครทั้งสองมีลักษณะที่คล้ายคลึงกันไม่น้อย ทั้งคู่ต่างก็เป็นหญิงสาวที่ตกหลุมรักชายหนุ่มจากต่างแดน จนยอมติดตามชายคนรักออกจากดินแดนที่ตนเองคุ้นเคยไปสู่ต่างถิ่น จากนั้นก็สูญเสีย “เสียง” ของตนไปเป็นข้อแลกเปลี่ยนกับการเดินทางมาอยู่กับคนที่รัก เจ้าหญิงเงือกน้อยมีกำเนิดอยู่ในทะเล แต่เพราะหลงรักเจ้าชายที่เป็นมนุษย์บนพื้นโลก จึงยอมแลกเสียงของตัวเองกับขาสองข้าง เพื่อที่จะได้สามารถเดินบนบกและไปอยู่ในโลกเหนือผืนน้ำร่วมกับเจ้าชายได้ คาสุมิเป็นลูกครึ่งที่เกิดจากแม่ชาวสวีเดนกับพ่อชาวญี่ปุ่น[37] และจากคำบอกเล่าของฮะซึโกะผู้เป็นแม่สามีของเธอ สาเหตุที่ฮายาโอะซื้อคฤหาสน์ในป่าอุซากิโนะก็เพราะคาสุมิบอกว่าดูแล้วคิดถึงบ้านเกิดที่ประเทศสวีเดน แสดงว่าก่อนที่คาสุมิจะแต่งงานกับฮายาโอะและมีครอบครัวที่ประเทศญี่ปุ่น เธอเคยใช้ชีวิตอยู่กับครอบครัวของตนที่สวีเดนมาก่อน การที่เธอมาอยู่กับฮายาโอะที่ญี่ปุ่นจึงเป็นการเดินทางสู่ต่างแดนเพื่อตามไปอยู่กับคนที่รักเช่นเดียวกับกรณีของเงือกน้อย สำหรับเรื่องของ “เสียง” ที่เสียไปนั้น กรณีของเงือกน้อยคือการสูญเสียในความหมายตรงตัว เพราะเสียงของเธอเป็นสิ่งที่แม่มดแห่งท้องทะเลขอไว้แลกกับการเปลี่ยนร่างกายส่วนล่างของเงือกน้อยให้กลายเป็นขาสองข้างแบบมนุษย์ ในกรณีของคาสุมิ การติดตามคนรักออกจากถิ่นเกิดที่คุ้นเคยมาสู่ต่างแดนทำให้เธอต้องสูญเสีย “เสียง” ไปสองครั้ง การสูญเสีย “เสียง” ในลักษณะตรงตัวตามความหมายเป็นการสูญเสียครั้งที่สอง ส่วนในครั้งแรกนั้น การมาร่วมอยู่กินกับฮายาโอะทำให้เธอเสีย “เสียง” ในความหมายของ “สิทธิในการแสดงความคิดเห็น” ไป ฮายาโอะเป็นตัวแทนของผู้ปกครองตามระบอบปิตาธิปไตย ซึ่งให้สิทธิ์ผู้ชายมีอำนาจสูงสุดในการปกครองแต่ละระดับ รวมทั้งในระดับครอบครัว การตัดสินใจของฮายาโอะจึงเป็นเหมือนประกาสิทธิ์ที่ทุกคนในบ้านเอ็นโจจิต้องเชื่อฟัง ส่วนผู้หญิงทุกคนในบ้านจำต้องเชื่อฟังเขา ไม่สามารถคัดค้านหรือขัดขืนได้ (ยกเว้นมาซาโยะ ซึ่งถือเอาความลับเรื่องอากิเป็นข้อต่อรองในบางเรื่องกับพี่ชาย) แม้คาสุมิจะเป็นภรรยาที่ฮายาโอะรัก

[36]อายะซึจิ, ยูกิโตะ, ***กระซิบแห่งเงามืด***, หน้า 177.

[37]เรื่องเดียวกัน, หน้า 76.

มาก แต่ฮายาโอะก็รักคาสุมิในฐานะภรรยาที่เป็นช้างเท้าหลัง ผู้พร้อมที่จะอยู่ในโอวาทของสามีเสมอ คาสุมิที่แม้จะไม่เห็นด้วยกับมาตรการและการตัดสินใจหลายประการของสามี โดยเฉพาะเรื่องที่เกี่ยวข้องกับลูกๆ ก็ยังต้องจำยอมเห็นสมควรกับสามีไปในที่สุด

> *[...] แม้จะคอยทัดทานอยู่เสมอ ทว่าคาสุมิก็ยังทำหน้าที่ภรรยาผู้เป็นช้างเท้าหลังมาโดยตลอด*[38]

การถูกลิดรอน “เสียง” ในการแสดงความคิดเห็นของตนไป จึงทำให้คาสุมิไม่ต่างจากเงือกน้อยใน “The Little Mermaid” แต่คาสุมิโชคร้ายกว่าเงือกน้อยหลายเท่า ตรงที่เงือกน้อยสามารถหลุดพ้นจากชีวิตที่ไม่มีทั้งเสียงและความสุขในตอนจบของนิทาน ส่วนคาสุมิต้องอยู่อย่างไร้เสียงและความสุขต่อไป

- **ของวิเศษทั้งสี่: ปัจจัยสำคัญสู่การเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์**

สิ่งสำคัญที่สุดในภารกิจของเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทมิใช่การเดินทางเพื่อปราบหรือเผชิญหน้ากับนางพญาหิมะ มนุษย์หมาป่า แม่มด และนางเงือก แต่เป็นการเก็บรวบรวมสิ่งของอันเกิดจากร่างกายของตัวละครเหล่านั้น เพื่อนำมาเป็นองค์ประกอบในการทำพิธีเรียกดวงจิตหรือวิญญาณของเจ้าชายให้กลับเข้าร่าง ในการตีความนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” ของวิเศษทั้งสี่ชิ้นนี้ก็เป็นเช่นเดียวกับองค์ประกอบประการอื่นในนิทานที่ได้วิเคราะห์มา คือเป็นทั้งสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับการเจริญเติบโตของเด็ก และเป็นสิ่งที่สองพี่น้องเอ็นโจจิจับมาเป็นตัวแทนของสิ่งที่พวกตนพบเห็นในชีวิตจริง

ตามแนวทางจิตวิเคราะห์ หากการเดินทางเพื่อช่วยเหลือเจ้าชายหมายถึงการเดินทางเพื่อบรรลุจากความเป็นเด็กสู่ความเป็นผู้ใหญ่ของเจ้าชายเอง และตัวละครทั้งสี่ตนที่เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทต้องเผชิญระหว่างทางคือคุณลักษณะต่างๆ ที่เด็กต้องเรียนรู้ที่จะละทิ้ง ข่ม หรือควบคุมเพื่อให้เติบโตเป็นผู้ใหญ่ได้อย่างสมบูรณ์ ของวิเศษทั้งสี่ชิ้นก็เป็นตัวแทนของความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับเด็กที่กำลังเติบโตเป็นผู้ใหญ่ ทั้งทางจิตใจและทางกายภาพ

“เส้นผมดำขลับของนางพญาหิมะแห่งป่าน้ำแข็ง” เป็นของวิเศษชิ้นแรกที่เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทออกเดินทางไปเก็บรวบรวมมาได้ ในการพิชิตนางพญาหิมะซึ่งเป็นตัวแทนของความไร้เดียงสาของเด็กลง เส้นผมอันมีสีดำที่ได้รับเป็นรางวัลตอบแทนจึงเป็นสิ่งบ่งชี้ถึงมุมมองต่อโลกที่เปลี่ยนแปลงไป จากมุมมองของเด็ก ที่เคยมองสิ่งต่างๆ ในโลกอย่างเรียบง่ายและตื้นเขิน ก็เปลี่ยน

[38] เรื่องเดียวกัน, หน้า 210.

มาเป็นมุมมองอย่างผู้ใหญ่ที่ซับซ้อนและลึกซึ้งยิ่งขึ้น ในกรณีเดียวกัน “สีดำ” ของเส้นผมนางพญาหิมะอาจเปรียบเป็นตัวแทนของ “มลทิน” หรือเรื่องราวไม่ดีไม่งามหลายประการในโลก ที่ตัวเด็กเคยปฏิเสธที่จะรับรู้ หรือมีผู้ใหญ่คอยปิดกั้นไม่ให้เด็กรับรู้ การเปิดโอกาสให้เด็กได้เรียนรู้ถึงความเลวร้ายและแง่มุมที่ไม่น่าพิสมัยของโลกแห่งความเป็นจริง จะช่วยให้เด็กพร้อมรับมือกับปัญหาต่างๆ ที่เขาต้องเผชิญในอนาคต อุปมาเหมือนการวาดภาพ ซึ่งผู้วาดต้องยอมเสียสละพื้นผิวที่ขาวสะอาดตา และยอมแต่งแต้มสีสันอื่นๆ เพื่อสร้างสรรค์เป็นงานศิลปะที่สวยงาม

นอกจากนี้ ดังที่ได้กล่าวไปแล้วหลายครั้งด้วยกันว่านิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” มุ่งส่งสารว่าด้วยแนวทางการเติบโตเป็นผู้ใหญ่ให้กับเด็กเพศชายเป็นหลัก ของวิเศษทั้งสี่ชิ้นที่ต้องไปนำมาเพื่อเป็นเงื่อนไขในการบรรลุสู่ความเป็นผู้ใหญ่จึงแฝงความหมายในฐานะตัวแทนของความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับเพศชายโดยเฉพาะอีกด้วย ดังเช่นเส้นผมของนางพญาหิมะก็อาจเปรียบได้กับขนตามร่างกายที่เริ่มงอกยาวเมื่อเด็กชายเข้าสู่วัยรุ่น อาทิ เส้นผม หนวด เครา และขนในที่ลับ (Pubic hair) กรณีของบุรุษชื่อแซมสัน (Samson) ตามตำนานในคริสต์ศาสนา ซึ่งไว้ผมเพื่อสร้างพละกำลังให้ตนเอง และพอโดนตัดผมก็สูญสิ้นเรี่ยวแรงที่มี[39] เป็นตัวอย่างหนึ่งที่เชื่อมโยงขนบนร่างกายที่งอกยาวเข้ากับวัยผู้ใหญ่ อันเป็นวัยที่มีกำลังวังชาเพิ่มขึ้นกว่าเมื่อตอนเป็นเด็ก

“ลูกนัยน์ตาของมนุษย์หมาป่าแห่งหุบเขาปีศาจ” เป็นตัวแทนของสติและการยับยั้งชั่งใจที่มาพร้อมกับการรับรู้โลกภายนอก มนุษย์หมาป่าคืออิดหรือสัญชาตญาณดิบในตัวของมนุษย์ที่คอยสั่งการให้ร่างกายทำสิ่งต่างๆ เพื่อตอบสนองความต้องการพื้นฐาน และความต้องการพื้นฐานดังที่ว่านี้เกิดขึ้นจากการรับรู้สิ่งต่างๆ ผ่านทางประสาทสัมผัสทั้งห้าทาง ได้แก่ การมองเห็น (ตา) การได้ยิน (หู) การได้กลิ่น (จมูก) การรับรส (ลิ้น) และการรับสัมผัสทางพื้นผิวร่างกาย หากสิ่งที่สัมผัสได้จากประสาทสัมผัสต่างๆ ทำให้เกิดความรู้สึกที่น่าพึงพอใจ เช่น รูปลักษณ์ที่สวยงาม เสียงที่ไพเราะ กลิ่นหอมหวน ฯลฯ สัญชาตญาณดิบในตัวมนุษย์ก็จะทำให้เกิดความรู้สึกอยากครอบครองสิ่งที่ทำให้เกิดสัมผัสน่าหลงใหลเหล่านั้น มนุษย์ที่ปล่อยให้อิดหรือสัญชาตญาณสัตว์ในตัวควบคุมร่างกายให้มุ่งตอบสนองความต้องการอันเกิดจากผัสสะต่างๆ ก็จะไม่ต่างจากสัตว์ และอาจสร้างความเดือดร้อนให้คนอื่นที่อยู่รอบข้างได้ หนทางหนึ่งในการเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่ดีก็คือการพิจารณาสิ่งที่รับสัมผัสอย่างมีสติรอบคอบ เพื่อให้ตนเองระลึกถึงบทบาทของตัวในฐานะมนุษย์คนหนึ่งในสังคมอยู่เสมอ และไม่ก่อความเดือดร้อนให้ใครเพียงเพราะต้องการตอบสนองความต้องการส่วนตัว ดังนี้ก็จะช่วยให้สามารถอยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคมได้

ในทางกายภาพ สัณฐานที่เป็นทรงกลมของลูกนัยน์ตานั้นทำให้สามารถมองได้ว่าเป็นตัวแทนของลูกอัณฑะ อันเป็นแหล่งผลิตฮอร์โมนเพศชายที่สำคัญหลายตัว โดยเฉพาะน้ำอสุจิที่มี

[39]Marina Warner, ***From the Beast to the Blonde: On Fairy Tales and Their Tellers***, p. 372.

ความจำเป็นต่อการดำรงเผ่าพันธุ์มนุษย์ ในร่างกายของเด็กที่เข้าสู่วัยรุ่น ลูกอัณฑะจะมีขนาดใหญ่ขึ้น และเริ่มทำงานในการผลิตฮอร์โมนและน้ำอสุจิ อันเป็นสัญญาณอีกประการที่แสดงว่าเด็กเริ่มมีพัฒนาการสู่ความเป็นผู้ใหญ่

"เล็บของแม่มดดำแห่งคฤหาสน์มืด" ซึ่งเป็นของวิเศษชิ้นที่สาม เป็นเครื่องหมายของอำนาจที่เพศชายพึงมีเหนือตนเองและเหนือเพศหญิง แม่มดเป็นตัวแทนของเพศหญิงที่ไม่เพียงปฏิเสธอำนาจของเพศชาย แต่ยังมีอำนาจควบคุมเพศชายอีกด้วย ผู้ชายที่ยอมอยู่ภายใต้อำนาจของผู้หญิง ให้ผู้หญิงชี้นำและดูแล ก็ไม่ต่างอะไรจากเด็กเล็กที่ไม่สามารถดูแลตนเองได้โดยไม่มีความช่วยเหลือจากมารดา ผู้ชายที่ได้ชื่อว่าเป็นผู้ใหญ่จะต้องสามารถดูแลตนเอง และเป็นที่พึ่งให้กับผู้หญิงในฐานะผู้นำครอบครัวได้ การแย่งชิงเล็บนิ้วมือมาจากแม่มดจึงเป็นการแย่งชิงอำนาจกลับมาในมือของผู้ชาย

ในการเติบโตทางกายภาพของเพศชาย สิ่งที่เห็นความเปลี่ยนแปลงได้ชัดเจนที่สุดเมื่อเด็กเข้าสู่วัยรุ่นคือ ลึงค์ (penis) ที่มีขนาดใหญ่ขึ้น และมีอาการแข็งตัวเมื่อโดนปลุกเร้าทางกามารมณ์ รูปทรงที่เป็นแท่งเรียวแหลมของเล็บแม่มดนั้นมีลักษณะคล้ายกับลึงค์ที่แข็งตัวของเพศชาย (phallic symbol) อีกทั้งลึงค์ยังเป็นตัวแทนอำนาจของเพศชายในการร่วมเพศและให้กำเนิดชีวิตมนุษย์ ลึงค์ที่มีเล็บของแม่มดเป็นตัวแทนจึงเป็นองค์ประกอบที่ขาดไม่ได้สำหรับเด็กชายที่จะเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่มีร่างกายสมบูรณ์และพร้อมทำหน้าที่ในฐานะของมนุษย์ให้สำเร็จลุล่วง

ของวิเศษชิ้นสุดท้ายคือ "น้ำตาของนางเงือกแห่งท้องทะเลชีวิต" ในบางครั้ง เมื่อมนุษย์เกิดความรู้สึกบางประการอย่างท่วมท้น เช่น เศร้า ดีใจ โล่งใจ หรือโกรธ ร่างกายจะสั่งการให้ต่อมน้ำตาผลิตน้ำตาเพื่อระบายความรู้สึกที่อัดแน่นออกมา น้ำตาจึงเป็นตัวแทนของการแสดงความรู้สึกภายในใจออกมาอย่างซื่อตรง การแสดงความรู้สึกเป็นหลักฐานหนึ่งที่บ่งบอกถึงสภาพร่างกายและจิตใจที่เป็นปกติ หรือก็คือแสดงถึงความเป็นมนุษย์นั่นเอง[40] ในสังคมปิตาธิปไตยส่วนใหญ่มักมีวาทกรรมที่ว่า "ลูกผู้ชายไม่หลั่งน้ำตา" หมายความว่า ผู้ชายแม้จะรู้สึกเศร้าเสียใจก็ไม่ควรร้องไห้ให้ผู้อื่นเห็น เพราะเป็นการแสดงออกซึ่งความอ่อนแอ บางครั้งก็มีการขยายความไปว่าผู้ชายควรเก็บงำอารมณ์ความรู้สึกไว้ในใจ ไม่แสดงออกให้ผู้อื่นเห็น ซึ่งเป็นแนวคิดที่ไม่ถูกต้องนัก หากเก็บอารมณ์ไว้โดยไม่แสดงออกอาจจะก่อให้เกิดผลเสียต่อทั้งตนเองและผู้อื่น ผลเสียต่อตนเองคืออาจทำให้เกิดปัญหาทางสุขภาพจิต ส่วนผลเสียต่อผู้อื่นคือทำให้ตนเองโดนมองว่าเป็นคนเย็นชา ไร้ความรู้สึก ไม่น่าคบหาด้วย ฉะนั้นในทัศนะของนิทานเรื่องนี้ การแสดงความรู้สึกให้ผู้อื่นเห็นมิใช่สิ่งที่พึงหลีกเลี่ยงเมื่อโตเป็นผู้ใหญ่ แต่เป็นสิ่งที่ควรทำเพื่อเปิดโอกาสให้ผู้อื่นได้ทำความเข้าใจ

---

[40]Marie-Louise von Franz, ***Archetypal Patterns in Fairy Tales*** (Toronto: Inner City Books, 1997), p. 86.

และจะนำไปสู่การทำความเข้าใจ เห็นอกเห็นใจผู้อื่น[41] อันเป็นแนวคิดพื้นฐานของการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมของมนุษย์

สำหรับการเปรียบเทียบในเรื่องการเติบโตทางด้านกายภาพ ของวิเศษสามชิ้นก่อนหน้า อันได้แก่ เส้นผม ลูกนัยน์ตา และเล็บ ซึ่งเป็นตัวแทนของขนในที่ลับ ลูกอัณฑะ และลึงค์ตามลำดับ เมื่อรวมกันแล้วก็คืออวัยวะเพศชายที่เจริญเติบโตจนสมบูรณ์ครบถ้วน กระนั้นอวัยวะเพศชายที่เรียกได้ว่า “สมบูรณ์พร้อม” นั้นไม่สามารถวัดได้จากการเจริญเติบโตของอวัยวะภายนอกเพียงอย่างเดียว ต้องสามารถทำหน้าที่อันสำคัญที่สุด ซึ่งก็คือ การมีส่วนร่วมในการเพิ่มจำนวนประชากรมนุษย์ หน้าที่ดังกล่าวจะไม่สามารถสำเร็จลุล่วงไปได้หากปราศจากน้ำอสุจิที่ลูกอัณฑะผลิตออกมา น้ำตาเป็นน้ำที่ไหลอออกมาจากตา หากลูกนัยน์ตาเปรียบได้กับอัณฑะ น้ำตาที่ไหลออกจากตาก็เปรียบได้กับอสุจิที่ลูกอัณฑะผลิตนั่นเอง หากพิจารณาทางด้านกายภาพอย่างเดียว เมื่อร่างกายของเพศชายมีอวัยวะเพศที่สมบูรณ์พร้อม และสามารถหลั่งน้ำอสุจิได้ ก็แสดงว่าชายผู้นั้นเติบโตหรือเจริญวัยพอที่จะทำหน้าที่ในฐานะผู้ใหญ่หรือมนุษย์ที่โตเต็มวัย นั่นคือการมีเพศสัมพันธ์กับเพศหญิงและให้กำเนิดลูกเพื่อดำรงเผ่าพันธุ์มนุษย์

มิยะและมาโดะ ซึ่งเติบโตมาโดยแยกแยะไม่ออกระหว่างความเป็นจริงและจินตนาการ ตีความว่าของวิเศษเหล่านี้คือส่วนหนึ่งของร่างกายของบุคคลรอบข้างที่พวกตนมองว่าเป็นภาพแทนของตัวละครในนิทานที่ปรากฏอยู่ในโลกแห่งความเป็นจริง เด็กชายทั้งสองคนจึงเก็บรวมรวมเส้นผมของคาโอริแทนเส้นผมของนางพญาหิมะ ลูกนัยน์ตาของคัตสึยูกิแทนลูกนัยน์ตาของมนุษย์หมาป่า เล็บของมาซาโยะแทนเล็บของแม่มดดำ และน้ำตาของคาสุมิแทนน้ำตาของนางเงือก เพราะเข้าใจว่าของทั้งสี่ชิ้นจะสามารถช่วยให้อากิฟื้นคืนชีพได้เช่นเดียวกับที่เจ้าชายหุ่นกลับเป็นปกติด้วยของวิเศษทั้งสี่ชิ้น

- **วิหารศักดิ์สิทธิ์: หลุมศพและครรภ์มารดา**

ในระหว่างที่เด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทออกเดินทางเพื่อเก็บรวบรวมของวิเศษมาให้พ่อมดใจดีทำพิธีฟื้นคืนชีพให้เจ้าชาย ร่างไร้วิญญาณที่ดูเหมือนหุ่นของเจ้าชายก็ถูกเก็บรักษาไว้ลับๆ ในวิหารศักดิ์สิทธิ์ และเมื่อเด็กหนุ่มเฝ้าปราสาทหาของวิเศษได้ครบทุกชิ้น เขาก็นำของทั้งสี่ชิ้นพร้อมทั้งพาพ่อมดใจดีเข้าสู่วิหารลับที่เก็บร่างกายเจ้าชาย และทำให้นิทานจบลงอย่างมีความสุข

หากเปรียบสภาวะที่วิญญาณหลุดออกจากร่างเป็นความตาย (ในฐานะเด็ก) และการที่ดวงจิตหรือวิญญาณกลับเข้าร่างเป็นการเกิดใหม่ (ในฐานะผู้ใหญ่) วิหารศักดิ์สิทธิ์ที่เก็บรักษาร่างกายของเจ้าชายมาตลอดทั้งเรื่องก็เปรียบเหมือนทั้งหลุมศพ (tomb) ที่ให้เจ้าชายที่ “ตาย” ไป

[41] Ibid., p. 87.

แล้วครั้งหนึ่งได้พักผ่อนอย่างสงบ และครรภ์มารดา (womb) ที่ให้กำเนิดเจ้าชายคนใหม่ที่ต่างไปจากคนเดิม เป็นเจ้าชายที่เปลี่ยนจากเด็กเป็นผู้ใหญ่เต็มตัว ภาพของหลุมศพและครรภ์ที่ปรากฏควบคู่กันนี้เป็นภาพต้นแบบที่พบเห็นได้บ่อยครั้งในนิทาน เทพนิยาย และตำนานที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับการเปลี่ยนผ่านของช่วงวัย (rite of passage) ซึ่งนำเสนอเรื่องราวของการบรรลุ เงื่อนไขต่างๆ เพื่อก้าวสู่ความเป็นผู้ใหญ่ เป็นเหมือนพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์ที่ให้ชีวิตใหม่แก่เด็กที่เติบโตเป็นผู้ใหญ่ได้สมบูรณ์

สำหรับมิยะและมาโดะ แม้ทั้งคู่จะไม่เข้าใจความหมายแฝงที่อยู่ในนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” เพราะไม่มีความรู้ความเข้าใจในระดับจิตไร้สำนึกเกี่ยวกับความหมายของสัญลักษณ์ต่างๆ ได้เหมือนคนปกติ แต่ทั้งคู่ก็รับรู้ว่าการซุบชีวิตให้เจ้าชายหุ่นเป็นพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์อย่างหนึ่ง เด็กทั้งคู่มองว่าโบสถ์ร้างที่โดนดินถล่มทับไปครึ่งหลังเป็นตัวแทนของวิหารศักดิ์สิทธิ์ในนิทาน ทั้งนี้เพราะสถานที่ดังกล่าวเป็นที่ที่พวกตนกับอากิมักชวนมาเล่นด้วยกันเวลาต้องการอยู่ห่างจากพวกผู้ใหญ่ เด็กทั้งสามคนจึงรู้สึกว่าโบสถ์หลังดังกล่าวเป็นสถานที่ลับเฉพาะสำหรับพวกตน ประกอบกับความที่แต่เดิมเคยเป็นโบสถ์ที่มีไว้ใช้ประกอบพิธีกรรมทางศาสนา จึงไม่เป็นการยากที่จะมองว่าเป็นวิหารศักดิ์สิทธิ์ไปด้วย มิยะและมาโดะจัดฉากโบสถ์ร้างที่เอาศพขี้ผึ้งของอากิไปซ่อนไว้ให้ดูเหมือนโบสถ์ที่ยังใช้ประกอบพิธีกรรมทางศาสนาได้อยู่ ดังเห็นได้จากการที่มิยะนำเทียนไขหลายเล่มมาตั้งไว้ทั่วโบสถ์ร้าง แล้วจึงจุดไฟ เพื่อให้ดูเหมือนโบสถ์ของคริสต์ศาสนาที่มักมีเทียนจุดอยู่โดยรอบ[42] เทียนที่จุดขึ้นมาช่วยสร้างบรรยากาศให้กิจกรรมที่สองพี่น้องคิดจะทำดูมี “มนตร์ขลัง” หรือความศักดิ์สิทธิ์ยิ่งขึ้น แสดงให้เห็นว่าเด็กทั้งสองคนเชื่อมั่นอย่างหมดใจในความศักดิ์สิทธิ์ของพิธีที่จัดขึ้นเพื่อเรียกวิญญาณพี่ชายให้เข้าร่าง และในความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของโลกจริงกับโลกจินตนาการ

อนึ่ง มีจุดที่น่าสังเกตประการหนึ่งเกี่ยวกับโบสถ์ร้างที่ใช้เก็บศพของอากิ ถึงแม้มิยะและมาโดะจะไม่รู้จักภาพต้นแบบเรื่องหลุมศพและครรภ์ แต่โบสถ์ร้างที่เด็กชายทั้งสองคนนำศพของอากิมาเก็บซ่อนไว้ก็มีลักษณะคล้ายกับทั้งหลุมศพและครรภ์ สภาพของโบสถ์ร้างที่ปรากฏตั้งแต่ตอนต้นเรื่องนั้นคือถูกดินถล่มทับไปครึ่งหลัง แถมยังมีแผ่นไม้ตอกปิดประตูและหน้าต่าง สภาพที่โดนปิดทับจนมืดและอับชื้น และบางส่วนมีกองดินกลบอยู่ด้านบน ทำให้โบสถ์ร้างหลังนี้มีลักษณะไม่ต่างจากโลงศพของอากิที่ถูกฝังไว้ใต้ดิน แต่ในขณะเดียวกัน สภาพภายในโบสถ์ที่มีบรรยากาศมืดทึบ มีแอ่งน้ำขัง และมีศพของอากิที่ “นั่งกอดเข่าคุดคู้อยู่กลางแอ่งน้ำ[43]” ก็ดูมีลักษณะคล้ายกับครรภ์มารดา โดยมีอากิเป็นทารกที่กำลังขดตัวอยู่ท่ามกลางน้ำคร่ำ รอเวลาที่จะคลอดออกมา

---

[42]อายะซึจิ ยูกิโตะ, ***กระซิบแห่งเงามืด***, หน้า 223.

[43]เรื่องเดียวกัน, หน้า 229.

นับว่าเป็นอีกจุดหนึ่งที่พ้องกันระหว่างการตีความนิทานของมิยะและมาโดะกับการตีความตามแนวทางจิตวิเคราะห์โดยบังเอิญ

บทสรุป: วัยเด็กที่สูญหาย เทพนิยายที่ไม่อาจเข้าถึง

จากการเปรียบเทียบการตีความองค์ประกอบต่างๆ ในนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” ระหว่างแนวทางจิตวิเคราะห์ อันเป็นแนวทางที่มักใช้เป็นบรรทัดฐานในการตีความนิทานหรือเทพนิยาย และ (นักทฤษฎีจิตวิเคราะห์หลายคนเชื่อว่า) เด็กทั่วไปสามารถเข้าถึงได้ กับแนวทางของมิยะและมาโดะ ทำให้เห็นความแตกต่างที่ชัดเจนยิ่งขึ้นในด้านกลวิธีและผลลัพธ์

การตีความด้วยแนวทางจิตวิเคราะห์อาศัยความรู้ความเข้าใจในด้านการถอดความหมายของสัญลักษณ์ต่างๆ ซึ่งเด็กทั่วไปสามารถเข้าถึงได้ในระดับของจิตไร้สำนึกร่วม และสามารถรับรู้และเข้าใจสารที่แฝงมาในนิทานได้ในระดับจิตไร้สำนึกเช่นกัน กรณีการตีความนี้สามารถยกตัวอย่างได้จากทาคุยะ ทาคุยะเติบโตขึ้นมาในครอบครัวปกติ เมื่อครั้งยังเป็นเด็กก็ได้รับอนุญาตให้เข้าถึงสื่อบันเทิงประเภทต่างๆ ได้ดังเช่นเด็กทั่วไปในวัยเดียวกัน ตัวสัญลักษณ์หรือภาพต้นแบบต่างๆ ที่ปรากฏในนิทานที่เขาแต่งขึ้นก็เป็นสิ่งที่เขาจดจำเอามาจากสื่อบันเทิงต่างๆ ที่ได้รับชม จึงเป็นไปได้ที่เขาจะทำความเข้าใจความหมายที่แฝงมากับสัญลักษณ์และภาพต้นแบบต่างๆ ได้ในระดับจิตไร้สำนึกร่วม ในระหว่างที่รวบรวมเอาสัญลักษณ์และภาพต้นแบบต่างๆ ที่เคยพบเจอมาแต่งเป็นนิทาน จิตไร้สำนึกส่วนบุคคลของทาคุยะเองก็ทำความเข้าใจความหมายของเนื้อเรื่องและองค์ประกอบของนิทานไปด้วย ดังนั้น “แนวทางสู่การบรรลุเป็นผู้ใหญ่” ที่ทาคุยะสอดแทรกไว้ในนิทานที่ตนเขียน จึงเป็นแนวทางที่ทาคุยะยึดถือปฏิบัติเพื่อให้เป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์เองด้วย ซึ่งบุคลิกภาพของทาคุยะเท่าที่ปรากฏใน *กระซิบแห่งเงามืด* ก็แสดงให้เห็นว่าเขาเป็น “ผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์” ตามคติของนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” นั่นคือ มีความคิดอ่านลึกซึ้งและรอบคอบ มีเหตุผล มีความเห็นอกเห็นใจบุคคลรอบข้าง สามารถดูแลตนเองได้ ขณะเดียวกันก็ยังเป็นที่พึ่งให้กับผู้อื่น เช่น ฮารุกะ มิยะ และมาโดะ และเหนืออื่นใด ทาคุยะยังเป็นสุภาพบุรุษที่ให้เกียรติผู้หญิง (ต่างจากฮายาโอะที่มองผู้หญิงเป็นช้างเท้าหลัง และคัตสึยูกิที่มองผู้หญิงเป็นวัตถุเพื่อตอบสนองความปรารถนา) ความเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ตามแนวปฏิบัติของนิทานที่ตนเองแต่งขึ้นมา ทำให้ชีวิตของทาคุยะเป็นไปอย่างราบรื่น มีการศึกษาที่ดี ซึ่งก็หมายความว่ามีอนาคตที่ยาวไกล มีโอกาสประสบความสำเร็จได้

มิยะและมาโดะ รวมทั้งอากิที่ล่วงลับไปก่อนหน้านั้นไม่อาจเข้าใจความหมายในระดับจิตไร้สำนึกร่วมของสัญลักษณ์และภาพต้นแบบต่างๆ ในนิทาน “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” ได้ เพราะไม่มีโอกาสในการเข้าถึงแหล่งความรู้ในระดับจิตไร้สำนึกร่วมได้เหมือนทาคุยะและเด็กทั่วไปในวัยเดียวกัน สามพี่น้องเอ็นโจจิไม่ได้รับอนุญาตให้เข้าถึงสื่อบันเทิงประเภทต่างๆ นอกจากหนังสือที่

บิดาคัดสรรให้เป็นพิเศษ อีกทั้งยังไม่เคยได้รับอนุญาตให้ไปไหนไกลกว่าสถานที่ที่เห็นเป็นประจำ อย่างบ้าน โรงเรียน และโบสถ์ร้างในป่าที่แอบไปเล่นกันเองบ่อยๆ จึงไม่มีโอกาสได้รับการถ่ายทอดข้อมูลจากจิตไร้สำนึกร่วมเหมือนเด็กปกติ พอได้อ่านนิทานต่างๆ โดยเฉพาะ “พ่อมดและเจ้าชายหุ่น” จึงไม่รู้ว่าองค์ประกอบที่ปรากฏในนิทานเป็นสัญลักษณ์และภาพต้นแบบที่สอดแทรกคติในระดับจิตไร้สำนึกเอาไว้ ในทางกลับกัน สามพี่น้องกลับนำจิตไร้สำนึกส่วนบุคคล อันเกิดจากประสบการณ์และความรู้สึกที่มีต่อบุคคลรอบข้างและสภาพแวดล้อมที่คุ้นเคย มาใช้ทำความเข้าใจองค์ประกอบในนิทานแทน ผลจึงกลายเป็นว่าเด็กทั้งสามคนนำสิ่งที่มีอยู่จริงไปแทนที่องค์ประกอบในนิทาน และเชื่อว่าโลกในนิทานกับโลกจริงเป็นหนึ่งเดียวกัน หรือก็คือทำให้สิ่งที่ควรจะทำความเข้าใจได้ในระดับจิตไร้สำนึก กลายมาเป็นสิ่งที่ปรากฏในระดับจิตสำนึกไป ท้ายที่สุด เด็กทั้งสามคนจึงมีสภาพเหมือนเด็กที่ไม่ยอมโต เพราะไม่สามารถเข้าใจและยอมรับโลกในความเป็นจริงได้

นวนิยาย ***กระซิบแห่งเงามืด*** นำเสนอความสำคัญขององค์ความรู้ในระดับจิตไร้สำนึกร่วมที่ส่งผลต่อพัฒนาการของเด็ก โดยการแสดงให้เห็นว่าเด็กที่ถูกเลี้ยงดูมาในสภาพแวดล้อมที่ไม่ปกติ จนไม่สามารถเข้าถึงจิตไร้สำนึกร่วมได้เหมือนเด็กทั่วไป จะไม่สามารถเติบโตเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ได้ นอกจากนี้ อีกสิ่งหนึ่งที่***กระซิบแห่งเงามืด***ให้ความสำคัญไม่ด้อยไปกว่ากันคือความสัมพันธ์ของคนในครอบครัว แหล่งข้อมูลสำคัญที่เด็กสามารถเรียนรู้เกี่ยวกับโลกและสังคมในปัจจุบันได้นั้น นอกจากจะเป็นหนังสือ โทรทัศน์ และสื่อบันเทิงต่างๆ แล้ว อีกแหล่งที่สำคัญไม่แพ้กันคือ สถาบันครอบครัว โดยเฉพาะพ่อและแม่ ซึ่งใกล้ชิดกับตัวเด็กเองที่สุด พ่อแม่เป็นผู้ที่มีประสบการณ์มากกว่าลูก ผ่านสถานการณ์หลายอย่างที่ลูกกำลังเผชิญมาแล้ว ย่อมสามารถให้คำแนะนำลูกได้ดีกว่านิทาน เทพนิยาย หรือสื่อบันเทิงสมัยใหม่ต่างๆ เป็นไหนๆ การมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่กับลูก นอกจากลูกจะได้รับการถ่ายทอดสิ่งที่มีประโยชน์ในระดับจิตสำนึก (อันได้แก่ คำตักเตือนสั่งสอน) และระดับจิตไร้สำนึก (เช่น ความเข้าใจเรื่องภาพต้นแบบ) แล้ว สิ่งหนึ่งที่จะเกิดขึ้นตามมา และช่วยให้เด็กเติบโตขึ้นเป็นผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์ทั้งกายและใจ ก็คือความรู้สึกอบอุ่นในครอบครัว หากฮายาโอะลดความเข้มงวดในการเลี้ยงลูกลง และเปิดใจคุยกับลูกชายทั้งสามคนให้มากขึ้น อากิก็จะไม่ถูกมองว่าเป็นเด็กมีปัญหา และไม่ต้องพบกับความตาย ส่วนมิยะและมาโดะก็จะรู้จักและเข้าใจโลกอย่างที่เป็นจริง สามารถแยกแยะระหว่างจินตนาการและความจริงได้ และสมาชิกทุกคนในครอบครัวเอ็นโจจิก็จะมีชีวิตอย่างมีความสุขและมีอนาคตที่สดใสกว่าที่เป็นใน ***กระซิบแห่งเงามืด***

บรรณานุกรม

อายะซึจิ, ยูกิโตะ. ***กระซิบแห่งเงามืด***. แปลโดย พรพิรุณ กิจสมเจตน์. กรุงเทพฯ: บลิส พับลิชชิ่ง, 2551.

Appignanesi, Richard, and Oscar Zarate. ***Introducing Freud.*** Royston: Icon Book, 2004.

Bettelheim, Bruno. ***The Use of Enchantment.*** London: Thames and Hudson, 1976.

Franz, Marie-Louise von. ***Archetypal Patterns in Fairy Tales***. Toronto: Inner City Books, 1997.

_____. ***Shadow and Evil in Fairy Tales***. Boston: Shambhala, 1995.

Jones, Steven Swann. ***The Fairy Tale: The Magic Mirror of Imagination.*** New York: Routledge, 2002.

O'Connell, Mark, and Raje Airey. ***The Complete Encyclopedia of Signs & Symbols***. London: Hermes House, 2006.

"Projection and Introjection." [Online]. Available: http://changingminds.org/disciplines/psychoanalysis/concepts/projection_introjection. htm [n.d.]. Retrieved February 26, 2009.

Warner, Marina. ***From the Beast to the Blonde: On Fairy Tales and Their Tellers***. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1996.

"Yuki-onna." [Online]. Available: http://www.obakemono.com/obake/yukionna [n.d.]. Retrieved February 26, 2009.

Humanities - Identity - Values - Violence

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ

เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๕

"***อมราพิศวาส***: ผู้หญิงรักพระกับนัยยะของความรุนแรง"

ปฐม หงษ์สุวรรณ ผู้เสนอบทความ
อภิญญา เฟื่องฟูสกุล ผู้นำการถกบทความ

วันพุธที่ 25 พฤศจิกายน 2552
15.00-16.30 น. ห้อง 210 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ห้ามอ้างอิงก่อนได้รับอนุญาต

อมราพิศวาส: ผู้หญิงรักพระกับนัยยะของความรุนแรง

Amara Pitsawas: Women's Love Stories and Meaning of Violence

ปฐม หงษ์สุวรรณ*

บทคัดย่อ

อมราพิศวาสเป็นวรรณคดีคำโคลงของล้านนาที่มีลักษณะเด่นแตกต่างจากวรรณคดีเรื่องอื่น ๆ โดยเฉพาะในแง่เนื้อหา ในบทความฉบับนี้ ผู้เขียนต้องการวิเคราะห์ตีความเพื่อถอดรหัส (de-code) ค้นหาความหมายทางสังคม "ที่ซ้อนเร้น" อยู่ในแก่นเรื่องความรักต่างชนชั้นระหว่าง "พระ" กับ "สีกา" (นางอมรา) เพื่อแสดงให้เห็นว่าแก่นเรื่องแห่งรักเช่นนี้เกี่ยวข้องเชื่อมโยงกับการต่อสู้และเพื่อช่วงชิงความเสมอภาคของผู้หญิงในสังคมท้องถิ่นของล้านนา ที่มักถือผู้ชายเป็นใหญ่ (patriarchal) โดยมีศูนย์กลางอำนาจอยู่ในโลกแห่งพระพุทธศาสนาเป็นหลัก ตลอดจนต้องการเผยให้เห็นนัยยะเชิงอำนาจที่แฝงอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย อันเป็นความสัมพันธ์ที่เปราะบางและอ่อนไหวยิ่งในมุมมองของสังคมไทย

จากการศึกษา ผู้เขียนพบว่าเรื่องราวการจบลงด้วยความตายของพระชินะในท้ายเรื่องนั้นมิใช่บทลงโทษพระภิกษุที่อยู่นอกกรอบศีลธรรม หรือโทษภัยแห่งตัณหาราคะที่เกิดจากความยับยั้งชั่งใจไม่ได้ตามที่คนส่วนใหญ่เข้าใจเท่านั้น แต่ยังบ่งบอกถึงผลตอบแทนพลานุภาพแห่งรักของนางอมรา เพราะการตายของพระชินะเป็นเครื่องยืนยันและตอกย้ำเสมือน "รางวัลแห่งชัยชนะ" ของผู้หญิงด้วยการท้าทายวิธีคิดที่ว่า "ความรักเป็นสิ่งที่อยู่คู่กับผู้หญิง" เพียงเท่านั้น มาเป็น "ความรักมิได้เลือกเพศ ฐานะ และชนชั้น เพราะรักนั้นเป็นธรรมชาติ" เป็นเรื่องราวที่อยู่เหนือการกำกับของสังคมได้กำหนดสร้างขึ้น เช่นนี้ "รักจึงไม่มีพรมแดน รักจึงไม่มีศาสนา" และรักก็เป็นเครื่องย่อยสลายชนชั้นทางสังคมเช่นกัน

Abstract

Amara Pitsawad is an Khlong literature of Lanna and has been different outstanding characteristic from the other literatures, especially in the content. In this paper, the writer wants to analyze and explain for de-code, to fine about social meaning in love theme that the different class between monk with women; to investigate the love theme such relate to contention and the equalize contest of women in Lanna local communities, at often hold patriarchal, by have power centre have been in the

* ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ประจำภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

Buddhism, including, want to disclose about manner of power meaning in the relation between man and woman, this relation is fragility and sensitivity in the point of view of Thai social.

ความนำ

หนึ่งในวรรณกรรมคำโคลงของล้านนาที่มีลีลาภาษางดงามประทับใจยิ่ง อีกทั้งยังเป็นที่รู้จักกันอย่างแพร่หลายและกว้างขวางเรื่องหนึ่ง นั่นก็คือ *โคลงนางอมรา* หรือ *อมราพิศวาส* ที่เป็นวรรณกรรมท้องถิ่นล้านนา ซึ่งมีคุณค่าในเชิงความงดงามทางวรรณศิลป์เรื่องหนึ่ง และยังมีเนื้อหาที่แปลกต่างไปจากวรรณกรรมนิทานเรื่องอื่นๆ เป็นอย่างมาก เพราะเป็นเพียงเรื่องเดียวที่มีโครงเรื่องกล่าวถึงความรักอันผิดหวังระหว่างผู้หญิงกับพระภิกษุ ประคอง นิมมานเหมินท์ กล่าวว่า โคลงอมราเป็นวรรณคดีล้านนาที่แต่งขึ้นเพื่อเสนอให้เห็นความรุนแรง และโทษภัยแห่งตัณหาราคะ ผู้ใดถูกไฟราคะเผาผลาญหากขาดการยับยั้งชั่งใจก็อาจถูกเผาให้มอดไหม้จนพินาศได้ โดยเฉพาะบรรพชิตพึงหลีกเลี่ยงให้ห่างไกลจากสิ่งที่ยั่วยุให้เกิดราคะ นางอมราและภิกษุหนุ่มเป็นตัวละครที่แสดงให้เห็นพิษภัยแห่งตัณหาราคะ จนกระทั่งต้องเสียชีวิตทั้งคู่ แนวเรื่องนี้มีความแตกต่างไปจากวรรณกรรมนิทานแนวจักร ๆ วงศ์ ๆ หรือรัก ๆ ใคร่ ๆ เรื่องอื่นที่มักเกี่ยวพันกับสถาบันครอบครัว ลักษณะเฉพาะดังกล่าวจึงทำให้โคลงนางอมรามีความพิเศษ[1] จากการสำรวจผลงานการศึกษาวรรณกรรมเรื่องนี้เท่าที่ผ่านมา ผู้เขียนพบว่า นักวิชาการส่วนใหญ่มักให้ความสำคัญกับมิติเรื่องคำประพันธ์ และวิเคราะห์ในเชิงลีลาวรรณศิลป์เป็นหลัก ทั้งนี้การวิเคราะห์ตีความเพื่อถอดรหัส (de-code) ค้นหาความหมายทางสังคม “ที่ซ้อนเร้น” อยู่ในแก่นเรื่องความรักต่างชนชั้นระหว่าง “พระ” กับ “สีกา” (ผู้หญิง) เช่นนี้ยังมีไม่มากนัก ถึงแม้ประเด็นเรื่อง “พิษรัก” จะเป็นแก่นสาระสำคัญ ที่น่าจะมีการหยิบยกขึ้นมาพิจารณาให้ลุ่มลึกก็ตาม

ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงสนใจที่จะพินิจความคิดว่าด้วยแก่นเรื่องความรักของหญิงสาวที่มีต่อพระภิกษุหนุ่ม เพื่อแสดงให้เห็นว่าแก่นเรื่องแห่งรักเช่นนี้เกี่ยวข้องเชื่อมโยงกับการต่อสู้ และเพื่อช่วงชิงความเสมอภาคของผู้หญิงในสังคมล้านนา ที่มักถือผู้ชายเป็นใหญ่ (patriarchal) โดยมีศูนย์กลางอำนาจอยู่ในโลกแห่งพระพุทธศาสนาเป็นหลัก ทั้งนี้ผู้เขียนมองว่าเรื่องราวการจบลงด้วยความตายของพระชินะในท้ายเรื่องนั้น มิใช่บทลงโทษพระภิกษุที่อยู่นอกกรอบศีลธรรมตามที่คนส่วนใหญ่เข้าใจเท่านั้น แต่ยังบ่งบอกถึงผลตอบแทนพลานุภาพแห่งรักของนางอมรา การตายของ

---

[1] ประคอง นิมมานเหมินท์, “ความงามในวรรณคดีล้านนาเรื่องโคลงอมรา,” ใน ราชบัณฑิตยสถาน, สำนักศิลปกรรม, ***ประมวลผลงานของสำนักศิลปกรรม (พ.ศ.2543-2547)*** (กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, 2551), หน้า 74.

พระชินะจึงเป็นเสมือน “รางวัลแห่งชัยชนะ” ของผู้หญิงด้วยการท้าทายและเปลี่ยนแปลงวิธีคิดที่ว่า “ความรักเป็นสิ่งที่อยู่คู่กับผู้หญิง” เพียงเท่านั้น มาเป็น “ความรักมิได้เลือกเพศ ฐานะ และชนชั้น เพราะรักนั้นเป็นธรรมชาติ” เป็นเรื่องราวที่อยู่เหนือการกำกับของสังคมได้กำหนดสร้างขึ้นเช่นนี้ “รักจึงไม่มีพรมแดน รักจึงไม่มีศาสนา” และรักก็เป็นเครื่องย่อยสลายชนชั้นทางสังคมเช่นกัน

ในบทความฉบับนี้ ผู้เขียนต้องการนำเสนอมิติการตีความที่แตกต่างว่าด้วยเรื่องภาพร่างของนางอมราในฐานะผู้หญิงที่ต้องต่อสู้กับการครอบงำของสังคมแบบปิตาธิปไตย ซึ่งอยู่ภายใต้อำนาจของเพศชาย โดยมีร่มเงาของพระพุทธศาสนาเป็นเครื่องบดบังอำพราง ตลอดจนต้องการเผยให้เห็นนัยยะเชิงอำนาจที่แฝงอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างนางอมรากับพ่อและพระชินะ อันเป็นความสัมพันธ์ที่เปราะบางและอ่อนไหวมากในสังคมไทย

ภูมิหลังของต้นฉบับและเนื้อหาโดยสังเขป

ต้นฉบับของเรื่องโคลงนางอมรามีทั้งที่เป็นพับสาหรือสมุดข่อยและใบลาน ซึ่งมีอยู่หลายสำนวน มีชื่อเรียกที่ผิดเพี้ยนแตกต่างกัน บ้างก็เรียกว่าโคลงนางอมราพิศวาส บ้างก็เรียกว่าค่าวพระชินะ แต่ส่วนใหญ่มักเรียกว่า “*โคลงอมรา*” ซึ่งมีทั้งคำประพันธ์ประเภทค่าวและโคลง โดยมีความสั้นยาวแตกต่างกัน วรรณกรรมเรื่องนี้ได้มีนักวิชาด้านล้านนาศึกษาหลายท่านศึกษาและปริวรรตออกมา ไม่ว่าจะเป็นศาตราจารย์มณี พะยอมยงค์, อาจารย์สิงฆะ วรรณสัย และศาสตราจารย์ ดร.อุดม รุ่งเรืองศรี และสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่[2] ซึ่งเป็นสำนวนต้นฉบับหลักที่ผู้เขียนได้ใช้ศึกษาวิเคราะห์และตีความในบทความฉบับนี้

ต้นฉบับโคลงอมราที่นำมาศึกษานี้ เป็นต้นฉบับของวัดดอยแก้ว มีทัศนะว่าฉบับนี้เป็นตัวแทนของโคลงอมราที่มีความสมบูรณ์ในด้านเนื้อหามากที่สุดโดยระบุว่า “*แสนพรหมเขียนแล*” ประกอบด้วยโคลงจำนวน 170 บท เข้าใจว่าน่าเป็นจะวรรณกรรมที่แต่งขึ้นในช่วงสมัยอยุธยาตอนปลายจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น ศาสตราจารย์ ดร.ประคอง นิมมานเหมินท์ กล่าวว่าในโคลงบทที่ 2 มีข้อความระบุว่าผู้แต่งชื่อ “เทพ” หรือ “เทพชัย” ไม่มีหลักฐานปรากฏว่าเทพหรือเทพไชยนี้เป็นใคร มีชีวิตอยู่ในสมัยใด จากการสังเกตถ้อยคำโวหารในโคลงนางอมราแสดงให้เห็นว่าเป็นผู้มีความรู้ดีทั้งทางโลกและทางธรรม และเป็นผู้มีความสามารถในทางกวีนิพนธ์คนหนึ่ง ความในโคลงบทที่ 164 ระบุว่าผู้แต่งแต่งเพื่อมอบให้หญิงคนรักไว้อ่านแก้เหงา สันนิษฐานว่า หญิงคนรักของผู้แต่ง น่าจะเป็นสตรีสูงศักดิ์ในราชสำนัก เพราะข้อความในตอนนี้เขียนว่าแต่ง “ถวายทิพมาส

---

[2] ดูเพิ่มเติมใน อุดม รุ่งเรืองศรี, ***วรรณกรรมล้านนา*** (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2546).

เมือง”[3] ศาสตราจารย์ ดร.อุดม รุ่งเรืองศรี กล่าวว่าโคลงเรื่องนี้มาจากที่ปรากฏอยู่ใน “คัมภีร์สารัตถสังคหะ” ของพระนันทาจารย์ ปราชญ์ชาวล้านนาในช่วง พ.ศ. 2000 – 2100 ที่ได้เรียบเรียงเป็นภาษาบาลีขึ้นจาก อรรถกถารถวินีตสูตร ในมัชฌิมนิกาย พระสุตตันตปิฎก ซึ่งทั้งสองเรื่องนี้ระบุตรงกันว่า หญิงสาวในเรื่องแต่งกายด้วยผ้าสีเหลือง เมื่อไม่สมหวังในพระภิกษุแล้ว ก็ได้อดอาหารเป็นเวลาเจ็ดวันแล้วจึงสิ้นใจ[4]

โคลงอมรานี้เป็นผลงานที่คนล้านนารู้จักกันดี เพราะเป็นเรื่องที่ไม่ซับซ้อน อ่านง่าย และแม้จะเป็นภาษาล้านนา แต่ก็มิได้เป็นภาษาโบราณที่เข้าใจยากมากนัก อีกทั้งยังมีความโดดเด่นในเชิงของคำประพันธ์ที่ใช้พรรณนาอารมณ์ที่ก่อให้เกิดความสะเทือนใจได้เป็นอย่างดี อย่างไรก็ตาม การศึกษาโคลงนางอมราในเชิงลึกก็มีข้อจำกัด กล่าวคือพบเฉพาะในหมู่ครูบาอาจารย์ผู้สอนวรรณกรรมท้องถิ่นล้านนาเท่านั้น ส่วนวัตถุประสงค์ของการแต่งวรรณกรรมนี้ขึ้นมาก็มักถูกมองว่าเป็นเรื่องของการอธิบายถึงอำนาจและพลังของราคะ โทสะ และโมหะ หรือเป็นเรื่องของการประพฤติปฏิบัติที่ผิดทำนองครองธรรม อันเป็นการตีความตามหลักพระธรรมคำสอนซึ่งเป็นแหล่งอ้างอิงที่มาของเนื้อหา แต่ตามความเป็นจริงแล้วการตีความในบริบทของสังคมล้านนา ก็คงมิได้ยึดอยู่กับเพียงทัศนะหรือมุมมองเพียงด้านใดด้านหนึ่ง เพราะคงมีอยู่มากมายหลายทัศนะที่สามารถนำมาพิจารณาตีความได้ ตั้งแต่ผู้ที่เห็นว่าโคลงอมราเป็นเพียงนิทานเพื่อใช้ไว้ “อ่านหรือขับเล่นสนุก ๆ ธรรมดา” ที่ไม่ควรตีความให้เกินเลยไปในทางใดทางหนึ่ง กล่าวคือ มองเห็นว่าโคลงอมราเป็นเพียงแต่สร้างตัวละครที่ผิดแผกไปจากเรื่องอื่น ๆ และผูกปมเรื่องให้มีความแปลกใหม่ ดูไม่เป็นเรื่องหญิงสาวกับกษัตริย์หนุ่มที่เคยมีมาแต่เดิมเท่านั้น ไปจนถึงผู้ที่เห็นว่าแท้จริงแล้วโคลงอมราเป็นการให้ “สาระธรรม” เพื่อสอนใจชาวพุทธว่า “*บุคคลย่อมเป็นไปตามกรรม บุคคลที่มิได้สร้างกุศลคู่กันมาก่อนก็ย่อมต้องคลาดกัน*” บ้างก็มองว่าเป็นเรื่องเตือนใจคนให้ตัดสินใจในเรื่องความรักโดยเร็วและเด็ดขาด เพื่อจะได้ไม่เสียใจภายหลัง เป็นต้น ความหลากหลายของแนวทางในการตีความเกี่ยวกับโคลงอมรา ซึ่งเป็นเรื่องเล่าที่แต่งขึ้นให้ทั้งบุคคลที่เป็นชาวบ้าน ชาวเมืองธรรมดา และบุคคลที่ครองเพศเป็นบรรพชิตหรือนักบวชให้ได้เข้าใจร่วมกัน ดังคำประพันธ์ว่า

ตำนานอันแต่งไว้ แปลงการ

---

[3] ประคอง นิมมานเหมินท์, “ความงามในวรรณคดีล้านนาเรื่องโคลงอมรา,” ใน ราชบัณฑิตยสถาน, สำนักศิลปกรรม. ***ประมวลผลงานของสำนักศิลปกรรม (พ.ศ.2543-2547)*** (กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, 2551), หน้า 76.

[4] อุดม รุ่งเรืองศรี, ***วรรณกรรมล้านนา*** (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว), 2546), หน้า 444-445.

ไขข่าวเป็นนิทาน สืบไว้
เชิญพระยอดสงสาร เล็งเลียบ ดูทรา
เป็นแว่นตราตั้งไว้ ที่ชั้นพรองสีเนห์
....
ร้อยเจ็ดสิบต้องแต้มปล่าน เป็นนิทาน
ยามพี่แพงแต่งสาร สืบไว้
เป็นบทบาทเชียงคราน ถวายทิพยมาส เมืองแล
เชิญคิ่นเก็บเมือไว้ อ่านเหล้นหายเหงา

โคลงอมรา มีเนื้อเรื่องเกี่ยวกับชีวิตรักที่ไม่สมหวังของนางอมราผู้เป็นธิดาเศรษฐีที่ได้อาศัยอยู่บนปราสาทเสาเดียวซึ่งบิดาสร้างให้ ต่อมาพระชินะได้มาบิณฑบาตที่บ้านเศรษฐีทำให้นางอมราได้พบพระชินะ เป็นเหตุให้เกิดความพึ่งพอใจในองค์พระชินะ แต่ก็ไม่สามารถบอกกล่าวอะไรได้ ทำให้นางซบเซา หม่นหมอง และตรอมใจ เศรษฐีผู้เป็นบิดาเห็นอาการไม่สบายกายสบายใจของธิดา จึงได้ไต่ถามพอได้ความมาแล้ว เศรษฐีจึงได้เตือนสตินางในเรื่องความไม่เหมาะสมดีงาม แต่ด้วยความรักและสงสารลูก เศรษฐีจึงได้นิมนต์พระชินะมาที่บ้านของตนเพื่อรับอาหารบิณฑบาตอีกครั้ง แต่พระชินะก็ได้ปฏิเสธไป

เมื่อนางอมราทราบว่าภิกษุรูปงามปฏิเสธเช่นนั้นก็ได้แต่ตรอมใจ แม้พ่อแม่จะปลอบใจและแนะนำให้พิจารณาผู้อื่น นางก็ไม่เปลี่ยนใจ ซ้ำกลับคร่ำครวญหนักและล้มป่วยจนตายลงด้วยความตรอมใจ ในวันเดียวกับที่พระชินะนั้นเมื่อข่าวการตายนี้แพร่ไปแล้ว ภิกษุทั้งหลายก็ได้แต่สังเวช เหล่าประชาชนเมื่อทราบเรื่องต่างก็วิพากษ์วิจารณ์ไปต่าง ๆ นานา ฝ่ายพระชินะเมื่อทราบข่าวแล้วก็เกิดความแหนงใจที่ตนเป็นต้นเหตุที่ทำให้นางอมราต้องตาย

ต่อมาเศรษฐีได้ปลงศพของนางอมราอย่างวิจิตร มีการนิมนต์พระภิกษุไปบำเพ็ญกุศลอย่างมากมาย รวมทั้งอาหารและผ้าอาภรณ์ของนางอมราก็นำเอาไปถวายเป็นทานด้วย มหาเถรผู้เป็นเจ้าอาวาสจับฉลากได้ผ้าสไบของนางจึงนำผ้านั้นกลับสู่วัด พระชินะเมื่อทราบความก็ไปขอดูผ้าสไบนั้นด้วยความอัดอั้นตันใจอย่างยิ่ง พระชินะจึงกอดสไบของนางอมราไว้กับอก แล้วล้มลงถึงแก่มรณภาพ

อาจเป็นเพราะภาพเหตุการณ์ความรักของหญิงสาวกับภิกษุหนุ่มนี้นี่เองทำให้เมื่อกล่าวถึงวรรณกรรมเรื่องนี้ประเด็นที่มักจะกล่าวอ้างกันอยู่เสมอ ๆ ก็คือ เรื่องการหมกหมุนในเรื่องทางโลกและกามารมณ์ว่า เป็นเครื่องนำพาไปสู่หนทางของความวิบัติ นั่นก็คือ ทุกข์ที่เกิดจากรักนั่นเอง ความรักของนางอมราที่มีต่อพระชินะเป็นสิ่งที่อยู่เหนือสิ่งอื่นใด แม้มีชายอื่นมากมายที่หมายปองตัวนางก็ตาม แต่นางก็ไม่ยอมปันใจหรือมองชายอื่น เพราะเธอยึดมั่นในรักนี้แม้เป็นเรื่องที่อยู่นอกกรอบ

ศีลธรรมตามที่สังคมตีตราไว้ก็ตาม ในขณะที่พระชินะแม้จะเป็นผู้ที่ยึดมั่นในหลักธรรมคำสอน และมีเป้าหมายสูงสุดในชีวิต คือ การหลุดพ้นที่เรียกขานว่านิพพาน แต่ท้ายสุดพระชินะก็ต้องพ่ายแพ้ต่อกิเลสตัณหา เพราะมองว่าตนเองเป็นเหตุสำคัญที่ทำให้ผู้อื่นถึงแก่ความตาย อันเป็นการกระทำผิดต่อผู้อื่นแม้ไม่ได้เจตนาก็ตาม การตีความโคลงอมราในลักษณะเช่นนี้ก็ยังคงมีให้เห็นอยู่บ้างในวงวิชาการล้านนาคดีที่สนใจศึกษาวรรณกรรมท้องถิ่น

อมราพิศวาสกับมายาภาพเรื่องกามารมย์ ผู้หญิง และความเป็นอื่น

ในโคลงอมรา ตัวละครเอกฝ่ายหญิงคือ นางอมรา และตัวละครเอกฝ่ายชาย คือ พระชินะ ซึ่งถูกสร้างให้เป็นบุคคลที่มี เพศ ฐานะ และชนชั้นแตกต่างกัน ตัวละครทั้งสองได้พบกันด้วยอำนาจแห่งศีลธรรม เพราะเทพเทวาบันดาลให้ทั้งสองพบกัน กล่าวคือ พระชินะได้เดินมาบิณฑบาตที่บริเวณบ้านของเศรษฐีบิดาของนางอมรา แล้วมองเห็นนางอมราบนปราสาทเสาเดียว เหตุการณ์ดังกล่าวนี้ถือเป็นการจุดชนวนไฟพิศวาสที่สำคัญ อันทำให้เกิดภาพโศกนาฏกรรมขึ้นในลำดับต่อมา

หากกล่าวถึงเฉพาะลักษณะของตัวละครเอกทั้งสองฝ่าย ซึ่งถูกสร้างขึ้นมาตามขนบจารีตตัวละครเอกของล้านนา นางอมราและพระชินะผูกพันอยู่กับเรื่องราวทางโลก (the profane) ตัวบทจึงบรรยายและเน้นภาพความงดงามแห่งเรือนกายของตัวละครทั้งสองไว้อย่างประณีตบรรจง ดังความว่า

บทชมโฉมนางอมรา		**บทชมโฉมพระชินะ**	
ธิดาดวงดอกไม้	ใบบาน	ยังมีภิกขุตนหนึ่งหนุ่มเหน้า	โฉมสนิท
เป็นลูกญิงเดียวปาน	เนตรเนื้อ	เป็นลูกชาวพาชี	พ่อค้า
ทรงศักดิ์ยอดสะคราญ	ดูยิ่ง ญิงเอย	งามเงายอดเชียงชิด	ทิพรูป เรืองแล
สูงทีปดินใต้ฟ้า	เลิศล้ำดวงถวิล	คือคู่โฉมชิดฟ้า	วาดไว้พระพิมพ์คำ
นงนุชนาฏชื่อชั้น	อมรา	ทรงลักษณ์ในโลกนี้บ่	ใครฉรา
เป็นปิ่นศรีโสภา	แว่นฟ้า	เหมือนดั่งองค์อินทา	เปรียบไว้
สูงแวงถูกถ้วนตา	อะม่อย งามเฮย	เป็นเฉลิมโลกโลกา	โทนเท่า พระแล
คิ้วโก่งกลมเนือกน้อม	เพศเพี้ยงธนูอินทร์	เล็งบาดใจหม้อมไหม้	ราคร้อนรนทรวง
ดูโฉมน้องแก้วแม่	อมรา	เล็งลักษณ์ฉันเฉกได้	อินทร์แตลง แลนา
แดนแต่ตีนปาทา	เกลือกเกล้า	บ่ต่ำศรีสูงแวง	ผ่องหย้อง
ในมนุษย์บ่ใคร่ฉรา	เทียมคู่ รักเอย	ฝูงญิงใฝ่เฝือแฝง	เรียงรูป พระเอย
ชายผ่อหันดิ้นบ้า	เท่าร้อนรนสิเนห์	จงเจตน์จิตเฝ้าฝั้น	นอบเกล้าธะแบงคำ

จากบทประพันธ์ข้างต้นพบว่า คุณลักษณะเด่นของตัวละครทั้งสอง คือ ความงามที่มีอยู่ในเรือนร่างอันสัมพันธ์กับลักษณะทางเพศสภาพ ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล กล่าวถึงค่านิยมเรื่องความงามของรูปร่างที่สัมพันธ์กับเรื่องราวในทางโลกียะไว้อย่างน่าสนใจว่า

ความเข้าใจโดยทั่ว ๆ ไปในสังคมไทยนั้น ร่างกายดูจะมีความหมายที่มีนัยไปในทางลบอยู่ไม่น้อย ร่างกายเป็นเรื่องของเนื้อหนังมังสา เป็นสิ่งเย้ายวนความปรารถนา สกปรก และเป็นเรื่องทางโลก เรามักจะได้ยินถ้อยคำสำนวนว่า "สังขารเป็นของไม่เที่ยง" บ้าง หรือ "รูปรสกลิ่นเสียงเป็นภาพลวงตา" บ้าง ซึ่งล้วนแล้วแต่บ่งบอกถึงความไม่เที่ยงแท้แน่นอนของร่างกาย[5]

ภาพลักษณ์ของนางอมราและพระชินะ คือ การเป็นตัวแทนของความงามที่เหนือกว่าคนทั่วไปในโลก รูปลักษณ์นางอมราและพระชินะจึงเป็นสัญลักษณ์แห่งความอารมณ์รักใคร่และกระตุ้นสร้างความกระหายในความปรารถนา ดังกรณีนางอมรา ความว่า "*ชายผ่อหันดิ้นบ้า เท่าร้อนรนสิเนห์*" ทำนองเดียวกับพระชินะ ความว่า "*วิดว่องงามจ้อนจ้าน บาดขวั้นขวัญหญิง*" ความงามของพระชินะเป็นมูลเหตุสำคัญที่ทำให้นางอมรา "พิศวาส" หลงใหลทำให้เกิดความทุกข์เศร้าโศกและคิดคำนึงถึงองค์พระชินะ ความงามของฝ่ายชายได้กลับกลายส่งผลให้เกิดไปทางร้ายแก่ฝ่ายหญิง การทำให้นางอมราลดความเศร้าโศกลง ก็คือ "*พรองเอาเจื่องสิเนหา สิกออก มาเทอะ มาสู่สมแอ้มอ้างกลิ่นแก้วกับเรียม*" ความต้องการที่วางอยู่บนฐานอารมณ์แห่งปรารถนานี้ถือเป็นการสร้างมลทินอันมัวหมองให้แก่พระชินะที่อยู่ในเพศสถานะของนักบวชในโลกทางพุทธศาสนา ดังนั้นชื่อวรรณกรรมเรื่องนี้ที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางในภายหลังอีกอย่างหนึ่ง นั่นก็คือ "อมรา + พิศวาส" ซึ่งหมายถึงความรักใคร่และความเสน่หาในผู้หญิงนั่นเอง

นอกจากขนบการสร้างภาพลักษณ์ของผู้หญิงให้เกี่ยวพันกับความรักๆ ใคร่ ๆ แล้ว "จารีตนิยม" ทางสังคมก็เป็นตัวกำกับอีกอย่างหนึ่ง ที่จะอธิบายให้เห็นว่าผู้หญิงนั้นเป็น "หญิงดีหรือหญิงร้าย" กล่าวคือ การที่ทำผิดฮีตบ้านครองเมืองซึ่งคนส่วนใหญ่ยึดถือเป็นแบบแผนประพฤติปฏิบัติ ดังกรณีนางอมราที่ต้องการให้พระชินะสึกออกมา โดยเศรษฐีผู้เป็นพ่อก็รู้สึกว่า "*จักพรองดังฤาชา ยินยาก ผิดรีตคลองบั้นเบื้อง ดั่งนี้แสลงใจ ดูแผกผิดคลองดี ใช่หล้าง*" ด้วยเหตุนี้ ภาพร่างของผู้หญิงอย่างนางอมราที่เจ็บไข้ได้ป่วยจากความเสน่หาที่มีต่อองค์พระชินะ จึงแสดงให้เห็นถึงภาวะความอ่อนแอ และความไม่มั่นคง ซึ่งมีสถานะของความเย้ายวน และเป็นภัยคุกคามความเป็นตัวตนทางธรรมของพระชินะด้วย ภาพร่างของนางอมราโดยรวมหลังจากที่ได้พบกับพระชินะแล้วนั้นได้กลายมาเป็น "ความเป็นอื่นที่เป็นอันตราย" (dangerous others) เป็นร่างที่มีพลังทางเพศซึ่งไม่อาจควบคุมได้ เป็นร่างที่อุดมไปด้วยภัยคุกคามในระเบียบทางศีลธรรมของอารยชนชาวพุทธ A. Thomas Kirsch กล่าวว่า*เพศวิถีแบบผู้หญิงถูกมองว่าเป็นปัญหาเชิงศีลธรรมที่ซับซ้อน ในเชิงจิต*

---

[5] ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล (บรรณาธิการ). ***เจ้าแม่ คุณปู่ ช่างซอ ช่างฟ้อน และเรื่องอื่น ๆ ว่าด้วยพิธีกรรมและนาฏกรรม*** (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2546), หน้า 1.

วิญญาณและพิธีกรรมต่าง ๆ ทางสังคมนั้น ผู้หญิงจะมีฐานะเป็นรองผู้ชาย และเงื่อนไขเรื่องเพศทางร่างกายก็ได้ผูกมัดผู้หญิงไว้ด้วยข้อกำหนดและความต้องการของสังคม[6]

เพศวิถี (sexuality) ของนางอมราจึงในเหตุการณ์ช่วงนี้แสดงให้เห็นแนวประพฤติปฏิบัติที่เกี่ยวข้องกับกามารมณ์ รวมไปถึงแรงปรารถนาจากส่วนลึก การแสดงออกดังกล่าวนี้เป็นสิ่งที่ถูกกำหนดขึ้นด้วยแรงขับดันจากร่างสรีระ และในขณะเดียวกันก็ถูกกำกับด้วยกระบวนการหล่อหล่อมทางสังคมเช่นกัน เสนาะ เจริญพร กล่าวว่า "*ในสังคมส่วนใหญ่ เพศวิถีมีลักษณะเป็นเรื่องต้องห้าม (taboo) ในแง่ที่ถือว่าเป็นเรื่อง "น่าอับอาย" มิพึงแสดงออกหรือกล่าวถึงอย่างประเจิดประเจ้อ หากแต่ควรเก็บงำไว้ในพื้นที่ส่วนตัวในบางวัฒนธรรมนั้น*"[7] ความเป็นเรื่องต้องห้ามของเพศวิถีถูกตอกย้ำจนถึงขั้นเป็นเรื่อง "น่าละอาย" ดังกรณีเศรษฐีผู้เป็นพ่อของนางอมราที่แสดงความรู้สึกอึดอัดต่อการ "หลุดกรอบ" ของลูกสาวในสภาพสังคมที่ผู้หญิงยังไม่ค่อยมีเสรีภาพมากนัก

อย่างไรก็ตาม ในเรื่องเศรษฐีผู้เป็นพ่อของนางอมราก็ได้ทำตามความต้องการของลูกสาว คือให้คนใช้ไปนิมนต์พระชินะมาที่บ้าน แล้วบอกถ้อยแถลงสารให้พระชินะสึกจากเพศบรรพชิตเพื่อมาร่วมอภิรมย์เป็นคู่กับนางอมรา โดยมีข้อเสนอเป็นทรัพย์สมบัติศฤงคารต่าง ๆ มากมาย แต่ก็ได้รับการปฏิเสธ ด้วยเหตุที่พระชินะมุ่งหวังบรรลุโลกแห่งพระนิพพานเป็นสำคัญ อีกทั้งยังเห็นว่าผู้หญิงเป็นเพียงมายาคติ และเป็นสิ่งที่ไม่มั่นคงแน่นอน ดังความว่า

ฝูงหญิงในโลกนี้ มีใจ
เจตน์จิตหฤทัย แก่นกล้า
เท่าพรางแต่ปลายใจ ละล่อย โลมเฮย
เถิงเมื่อยามได้แล้ว หน่ายหน้าแหนงชัง

ยามรักก็รีบรัก ปองเอา
ยามชังก็รีบชังกวนเกา ด่าหย้อ
คำอายเร่งสูนเสา ปูนเผิด อายแล
คำบ่มีเซาะไซร้ เร่งซ้ำถมแถม

---

[6] Thomas Kirsch, "Buddhism, Sex Roles and the Thai Economy," in ***Women of Southeast Asia***, ed. Penny Van Esterik (Dekalb, Ill.: Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies, 1982), pp 16-41.

[7] เสนาะ เจริญพร, ***ภาพเสนอผู้หญิงในวรรณกรรมไทยช่วงทศวรรษ 2530: วิเคราะห์ความโยงใยกับประเด็นทางสังคม***, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2546, หน้า 172.

บ่ควรสิกออกสร้าง สมบัติ เที่อแล
จักเป็นเหตุในวัฏ โลกหล้า
เท่าควรอยูปฏิบัติ พุทธศาส นาเฮย
ตัดแต่คำรักน้อง เปลี่ยนปั้นเอานิพพาน[8]

การช่วงชิงแก่นความรักของตัวละครฝ่ายหญิงกับฝ่ายชายเป็นสิ่งที่อยู่ตรงข้ามกัน นั่นก็คือ ความต้องการและปรารถนาของผู้ชายที่เป็นพระภิกษุ คือการได้บำเพ็ญบารมีให้บรรลุสิ่งสูงสุดในทางศาสนาเพื่อพิสูจน์ “ความเป็นลูกผู้ชาย” (manhood) อันบ่งบอกถึงความบริสุทธิ์สะอาดไร้มลทิน ขณะที่ความต้องการและแรงปรารถนาของผู้หญิงอย่างนางอมรา ที่เป็นหญิงสาววัยแรกรุ่นคือการได้แต่งงานมีคู่ครอง อันบ่งชี้ให้เห็นถึงความไม่บริสุทธิ์ เช่นนี้โลกของผู้หญิงที่สะท้อนผ่านวรรณกรรมเรื่องนี้ จึงมีความหมายที่เป็นภัยอันตรายต่อโครงสร้างสถาบันทางพุทธศาสนาโดยปริยาย อีกทั้ง “การล้ำเส้น” แบ่งทางสังคมของนางอมรายังเป็นมูลเหตุสำคัญที่ทำให้ชีวิตของนางและผู้ที่สัมพันธ์เกี่ยวข้องได้รับวิกฤติในที่สุด Mary Douglas มองว่าการเผชิญวิกฤตจนกระทั่งเกิดการล่มสลายของชีวิตทางสังคมถือว่าเกิดจาก “มลทิน” ซึ่งเกิดจากในบริเวณทางสังคมส่วนที่ไม่มีกฎเกณฑ์ควบคุมชัดเจน หรืออีกนัยหนึ่ง นั่นคือ เป็นกลไกเสริมเพื่อให้การควบคุมทางสังคมเป็นไปได้โดยอย่างทั่วถึง[9]

ในต้นเรื่องลักษณะพิเศษที่บ่งบอกถึงความเป็นชายในโลกทางพุทธศาสนาของพระชินะนี้ คือ ความไม่ใส่ใจต่อภาวการณ์ทางเพศที่ได้สัมผัส ทั้งในรูป รส กลิ่น เสียง และยังปฏิเสธเรื่องความรักแบบชายหนุ่มหญิงสาว ทั้งนี้ตัวเอกฝ่ายชายมุ่งมั่นที่จะปฏิบัติหน้าที่ในฐานะที่มีเพศเป็นบรรพชิตของตนให้บรรลุสำเร็จ แต่ในท้ายเรื่องลักษณะการตัดขาดและปฏิเสธจากเรื่องราวทางโลกของพระชินะก็เริ่มถูก “ท้าทาย” กล่าวคือ หลังจากที่พระชินะทราบข่าวการตรอมใจจนตายของนางอมราซึ่งเกิดจากความรักใคร่เสน่หาที่มีต่อตน ก็รู้สึกเศร้าเสียใจเพราะมองว่าตนเองเป็นต้นเหตุสำคัญที่ทำให้นางต้องตาย มหาเถรผู้เป็นเจ้าอาวาสนำผ้าสไบที่ได้จากการถวายเป็นทานในงานศพนางอมรากลับมาที่วัดด้วย พระชินะได้ขอดูสไบ ด้วยความอัดอั้นอย่างยิ่ง พระชินะจึงกอดสไบของนางเอาไว้กับอกแล้วล้มลงถึงแก่มรณภาพไปในที่สุด ภาพบรรยายนี้บ่งบอกให้เห็นถึงลักษณะของความเป็นเพศบรรพชิตได้ถูกท้าทายจากจารีตนิยม กล่าวคือ ความตั้งมั่นถือมั่นในโลกแห่งศีลธรรมของตัว

---

[8] สถาบันวิจัยสังคม, ***โคลงอมราพิศวาส ภาคปริวรรต*** (เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2525), หน้า 23.

[9] Mary Douglas, ***Natural Symbol: Explorations in Cosmology*** (London: the Cresset Press, 1970), p. 68.

ละครฝ่ายชายเกิดรอยร้าวและ “ปริแตก” จากการควบคุมทางสังคม แล้วพ่ายแพ้ต่อร่างกายของผู้หญิง เพราะหันมาให้ความสนใจกับเรื่องราวของเพศตรงข้ามผ่านผืนผ้าสไบของนาง ดังความว่า

หอมรสน้องน้อยนาฏ บานสิกา ซวาดแล
ตลบทั่วผืนกายา อาบอ้อย
หอมรสรอดหฤทัย เสียบเมื่อย เมาแล
อกปั่นปัดวินบ้า ร่ำร้องรนทรวง
หอมรสน้องน้อยนาฏ อมรา
ซะราบเถิงกายา เร่งร้อน
ขระสดกรรมเก่าจา ใจพี่ อวลแล
วะวู่อกร้อนไหม้ ดังนี้ฤาสเบย
รสน้องแก้วแก้มคู้ จวนจันทน์
ซะราบกาสาวัน โคตรเค้า
บัดนี้เท่าพอหัน ผืนแผ่น สไบแล
บ่ทราบรู้น้องเหน้า เที่ยงม้วยมรณา
ภิกษุอดบ่ได้ คลำทุกข์
ละเลื่อนน้ำตาตก อาบหน้า
เอาสะไบหอบกับอก สยบท่าว ไปแล
ชีเวตวางไว้เมี้ยน ลวดเมี้ยนมรณา[10]

การตายของพระชินะเกิดจากสาเหตุความอัดอั้นตันใจ ภาพการตายของตัวละครที่ดำรงเพศบรรพชิตที่ถือผ้าสไบแหนบไว้กับอกแล้วตรอมใจจนตาย ในแง่นี้ การสร้างความเป็นชายดังกล่าวจึงดูเหมือนอยู่นอกกรอบจารีตนิยมทางสังคม ซึ่งสร้างความเป็นเพศบรรพชิตผ่านคติพุทธศาสนา ความเข้มแข็ง ความบริสุทธิ์ และการตัดแล้วซึ่งกิเลสตัณหาในทางโลกแบบรักๆ ใคร่ๆ ของหนุ่มสาว ความเป็นชายในเพศบรรพชิตเช่นนี้ จึงเป็นภาพที่ไม่เหมาะสมและพึงปรารถนา นำมาซึ่งบทลงโทษภายใต้กฎบัตรของสังคมในรูปแบบของปิตาธิปไตย การนำผ้าสไบของผู้หญิงมาแนบไว้กับอกของพระภิกษุ ดูจะเป็นกิริยาท่าทางที่ไม่เหมาะสม และเป็นการทำ “ผิดวินัย” อันเป็นการละเมิดปทัสถานทางสังคมของสงฆ์ การสร้างอำนาจของกฎเกณฑ์เช่นนี้ Michel Foucault เรียกพฤติกรรมดังกล่าวว่า “body politics” คือ การเมืองที่ควบคุมกิริยาท่าทางและร่างกายของมนุษย์

[10] สถาบันวิจัยสังคม, ***โคลงอมราพิศวาส ภาคปริวรรต*** (เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2525), หน้า 40.

ให้เป็นเรือนร่างที่ต้องจำนน[11] แต่พระชินะมิได้จำนนต่อระเบียบและกฎเกณฑ์ตามอำนาจแห่งพระธรรมวินัย เพราะได้แสดงออก “นอกกรอบ” ที่สังคมคาดหวัง ภาพดังกล่าวบ่งชี้ให้เห็นถึงความไม่เท่าเทียมระหว่างหญิงกับชายในโลกทางพุทธศาสนา ตัวบทได้นำเสนอกลิ่นกายของนางอมราผ่านผืนผ้าสไบ ซึ่งถูกตีตราว่าเป็นที่ตั้งแห่งกามราคะ และเป็นตัวแทนของความกระหายใคร่รัก การโหยหานี้หมายความว่าพระชินะเป็นผู้ที่ใฝ่หาในกามคุณ Mary O’ Brien กล่าวถึงความไม่เท่าเทียมทางเพศแล้วอธิบายให้เห็นความต้องการของผู้ชายที่อยู่เหนือเพศหญิงว่า

> *การมีอำนาจครอบงำของเพศชายเป็นผลมาจากความปรารถนาของเพศชาย ที่จะเอาชนะความรู้สึกแปลกแยกจากบทบาทของภาวะการเจริญพันธุ์ของมนุษย์ ในขณะที่ผู้หญิงมีบทบาทมากกว่าชายในการเจริญพันธุ์ การตั้งครรภ์ และการเลี้ยงดูลูก ปิตาธิปไตย หรือความสัมพันธ์ระหว่างพ่อกับลูกชายช่วยกอบกู้ความสำคัญของการเป็นพ่อ และบดบังซ่อนเร้นความจริงทางสังคมเกี่ยวกับบทบาท และแรงงานของผู้หญิงในการให้กำเนิดและเลี้ยงดูลูก กระบวนการสร้างอุดมการณ์ปิตาธิปไตยก็เพื่อบิดเบือนคุณค่าที่แท้จริงของผู้หญิงนั่นเอง*[12]

ทั้งนี้เราอาจขยายความเพื่อทำให้เข้าใจได้ชัดเจนมากยิ่งขึ้นว่า การสร้างความเป็นชายในโลกทางพุทธศาสนาเกี่ยวพันกับกระบวนการจองจำภาพร่างของหญิงให้มีสภาพที่กลายเป็นวัตถุที่ถูก “แช่แข็ง” เอาไว้ จินตภาพเกี่ยวกับเพศหญิงจึงมักทำให้มีความเกี่ยวข้องกับความต้องการทางเพศแต่เพียงอย่างเดียว กายของเพศหญิงจึงเป็นเสมือนภาพของกามราคะและตัณหา เพศหญิงกับสภาวะการหลุดพ้นในคติพุทธจึงดูเหมือนจะเป็น “ไม้เบื่อไม้เมา” กัน เพศหญิงจึงมักได้รับบทบาทเป็น “นางมารร้าย” ในวงการพุทธศาสนา ทั้งนี้หากดูภาพรวมเกี่ยวกับวินัยแห่งเพศบรรพชิตแล้ว อาจจะกล่าวได้ว่า ไม่มีบัญญัติข้อใดก้าวข้ามล่วงพ้นได้ยากเท่ากับ ข้อปฐมปาราชิก ทั้งนี้เพราะพระพุทธองค์ได้ทรงตั้งข้อสังเกตไว้อย่างเฉียบคมว่า “จะหาสิ่งใดที่ครอบงำจิตบุรุษเท่ากับรูปกาย เสียง กลิ่น รส สัมผัสของสตรีไม่มี และจะหาสิ่งใดที่ครอบงำจิตสตรีเท่ากับรูปกาย เสียง กลิ่น รส สัมผัสของบุรุษไม่มี”[13]

---

[11] Michel Foucault, ***Discipline and Punish: the Birth of the Prison***, A. Sheridan,transl (New York: Vintage Books, 1979), p. 138.

[12] Mary O’ Brien, ***The Politics of Reproduction*** (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), p. 46-47.

[13] Paul Williams, “Some Mahayana Buddhist Perspectives on the Body,” in ***Religion and the Body***, ed. Sarah Coakley (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 210.

เช่นนี้ร่างกายของเพศหญิงจึงเป็นสัญลักษณ์ของภัยคุกคามสำหรับเพศชาย ขณะเดียวกันร่างกายของเพศชายก็เป็นสัญลักษณ์ของภัยคุกคามต่อเพศหญิงเช่นกัน การนำเสนอภาพให้เห็นความหลงใหลในความงามของนางอมราผ่านผืนผ้าสไบที่พระชินะได้มองเห็น สัมผัส และได้กลิ่น ทำให้เราเห็นจิตใจที่ถวิลหา อันเป็นจิตที่ฝักใฝ่ในกาม ซึ่งเป็นอุปสรรค์ต่อการบรรลุธรรมในมุมมองพุทธศาสนา

จากที่กล่าวมาข้างต้นนี้แสดงให้เห็นว่า เมื่อพระชินะรับเอาความเป็นหญิงเข้าไว้ในตัวตน คุณสมบัติ ผ่านกิริยาท่าทางและการแสดงออก ไม่ว่าจะเป็นภาพของการสัมผัสกับผ้าของผู้หญิง การร้องไห้ที่บ่งบอกถึงภาวะของความอ่อนแอที่ถูกเทียบเคียงกับความเป็นหญิง เช่นนี้ความตายจึงเป็นบทลงโทษที่เกิดขึ้นแก่พระชินะเหมือนกับนางอมราเช่นกัน ภาพของพระชินะจึงมีส่วนที่เกี่ยวพันกับความเป็นหญิงในตอนท้ายเรื่องซึ่งเท่ากับความตายอย่างหลีกเลี่ยงมิได้ และยังถือเป็นการปฏิเสธโลกในทางธรรมนั่นเอง

การแสดงบทบาทที่ตรงข้ามกันของตัวละครผูกพันอยู่กับภาวะของการสร้างความเป็นอื่น (the others) เช่นกัน กล่าวคือ ความสัมพันธ์ระหว่างนางอมรากับพระชินะนั้น เป็นเรื่องระหว่างกิจกรรมทางโลกกับกิจกรรมทางธรรม ผู้ดำรงเพศบรรพชิตจะพยายามแยกตัวออกจากเพศหญิง เพราะรับรู้ว่าผู้หญิงเป็นเพศที่อยู่นอกเหนือจากโลกของตนเอง ซึ่งได้ถูกจัดวางไว้อยู่ในพื้นที่ของเพศชายเท่านั้น การตระหนักรู้ว่าตนเองเป็นเพศบรรพชิตที่จะต้องตัดขาดจากเรื่องกามราคะที่ผ่านภาพร่างของเพศหญิงก็เพราะมีผู้หญิงอยู่ ซึ่งหากสูญเสียหรือไม่มีผู้หญิงแล้วก็จะเห็นว่าชีวิตของเพศบรรพชิตก็ไม่ปรากฏขึ้นอย่างชัดเจน แนวคิดดังกล่าวนี้ ได้ตอกย้ำว่าเราจะดำรงอยู่ได้ก็ต่อเมื่อมีสิ่งอื่น หรือ “คนอื่น” (the Others) คอยค้ำจุนการดำรงอยู่ของเรา เช่น เราจะเป็นคนที่มีตำแหน่งแห่งที่สูงส่งกว่าคนอื่นก็ต่อเมื่อมีคนต่ำกว่า หรือสามารถจำแนกคนที่มีชีวิตปกติธรรมดาได้ ก็ต่อเมื่อเราสามารถนิยามความเป็นคนวิกลจริตได้ ในแง่นี้ ความเป็นนักบวชที่เป็นเพศบรรพชิตจะมีความหมายสมบูรณ์สูงสุดก็ต่อเมื่อได้ตระหนักรู้ว่า อะไรที่ไม่ใช่กิจของนักบวช อะไรที่ไม่ใช่การดำเนินชีวิตแบบเพศบรรพชิต เป็นต้น กล่าวคือ เราไม่สามารถนิยามความเป็นชายได้ หากปราศจากความคิด “เพศหญิง” ซึ่งบ่งบอกให้เห็นคุณค่าในมิติความคิดแบบคู่ตรงข้ามที่ต่างฝ่ายต่างส่งเสริมที่จะทำให้การมีอยู่ของแต่ละฝ่ายชัดเจนยิ่งขึ้น

จากแนวคิดเรื่องมายาคติดังกล่าวข้างต้น เราสามารถนำมาใช้พิจารณาบทบาทของตัวละครในวรรณกรรมเรื่องนี้ ชูศักดิ์ ภัทรากุลวณิชย์ กล่าวว่าแทนที่จะวิเคราะห์ตัวละครในฐานะที่เป็นเสมือนบุคคลในชีวิตจริง ที่มีมิติทางอารมณ์ จิตใจ และความนึกคิด วิธีวิจารณ์แนวนี้จะศึกษาตัวละครในฐานะที่เป็นหน่วยหนึ่งในโครงสร้างของความหมาย[14] ดังที่โรล็องด์ บาร์ตส์ (Roland Barthes) นักทฤษฎีคนสำคัญได้เสนอว่า มายาคติคือการทำให้แนวปฏิบัติที่ยึดถือกันในสังคม

[14] ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์, ***อ่าน (ไม่) เอาเรื่อง*** (กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2548), หน้า 130.

กลายเป็นความถูกต้องชอบธรรมที่ไม่ต้องสงสัยไต่ถาม หรืออีกนัยหนึ่งคือ ทำให้ “วัฒนธรรม” กลายเป็น “ธรรมชาติ” ของมนุษย์[15] พระชินะและนางอมราจึงเป็นตัวแทนของมายาคติความเป็นผู้ชายและความเป็นผู้หญิงที่มีสังคมไทยล้านนาเป็นตัวกำหนดความหมาย ซึ่งสามารถเขียนเป็นผังได้ดังนี้

พระชินะ = มายาคติของความเป็นผู้ชายในโลกทางพุทธศาสนา	
รูปสัญญะ (signifier) = เพศบรรพชิต/ชาย	ความหมายสัญญะ (signified) = โลกุตระ (การหลุดพ้น, ผู้ชนะ)

นางอมรา = มายาคติของความเป็นผู้หญิงในโลกทางพุทธศาสนา	
รูปสัญญะ (signifier) = เพศฆราวาส/หญิง	ความหมายสัญญะ (signified) = โลกียะ (การเวียนว่ายตายเกิด, ผู้พ่ายแพ้)

จากผังข้างต้นพบว่า ความเป็นผู้ชายในโลกทางพุทธศาสนาของพระชินะ คือ การตัดกิเลสจากเรื่องทางโลกเพื่อบรรลุความหลุดพ้น ในขณะที่นางอมราแสดงความเป็นหญิงด้วยการเป็นเพศที่ยังข้องแวะกับเรื่องราวทางโลก มีความรักแบบชายหนุ่มหญิงสาวที่ยังต้องการครองคู่ มีเนื้อความที่อธิบายให้เห็นทัศนะความหมายข้างต้นไว้อย่างชัดเจน ในตอนที่พระชินะรำพึงเมื่อครั้งที่ได้สารจากคนส่งข่าวนางอมรามาบอกถึงความเสน่หาในองค์พระชินะ ความว่า

ภิกขุตนหนุ่มหน้า บัวบาน
ตรัสตรองศุภสาร ชุถ้อย
หฤทัยเถิดสันดาน พิษชราบ ทรวงเฮย
อกเอ่ารนร้อนไหม้ ค่อยย้ำคึดคะนิง
ตนเรียมภิเศกสร้าง การสรมณ์
ตัดกิเลสเสียอารมณ์ ว่องไว้
หวังลุกรอดเชยชม มัคค์ยอด ญาณเฮย
เพียรพ่ำเพ็งน้อมหน้า สู่สร้างภาวนา[16]

[15] Roland Barthes, ***Mythologies***. Selected and translated from the French by Annette Lavers (New York: The Noonday Press, 1972), p. 115.

[16] สถาบันวิจัยสังคม, ***โคลงอมราพิศวาส ภาคปริวรรต*** (เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2525), หน้า 22.

ผังด้านบนแทนภาพมายาคติของตัวละครเอกฝ่ายชาย คือ พระชินะผู้มีความเป็นชายในเพศของบรรพชิตที่มุ่งมั่นในหลักธรรมและภาวะสูงสุดในโลกทางพุทธศาสนา ซึ่งถือว่าเป็นภาพของผู้ชายในสังคมไทยได้อย่างสมบูรณ์แบบ ชื่อของตัวละครเอกถือเป็นภาพลักษณ์นั่นก็คือ “ชินะ” ที่หมายถึงผู้ชนะ คือปฏิเสธเรื่องราวในทางโลก อันเป็นการบ่งบอกถึงสถานะที่ควรแสดงบทบาทในความคาดหวังของสังคม

ส่วนผังด้านล่าง แทนมายาคติของความหมายของความเป็นผู้หญิงในโลกทางพุทธศาสนา อันเป็นเพศที่ยังยึดมั่นถือมั่นและข้องแวะกับเรื่องราวทางโลกอย่างมาก ร่างกายที่เป็นเสมือนตัวแทนแห่ง “วัฏสงสาร” จึงยังมีอยู่ในภาพของตัวละครเอกฝ่ายหญิง นั่นก็คือ นางอมรา ซึ่งชื่อก็เป็นเครื่องบ่งบอกให้เห็นสถานะว่าเป็นสัญลักษณ์ของเรื่องราวทางโลก กล่าวคือคำว่า “อมรา” หมายถึงผู้ไม่ตาย ไม่เสื่อมสูญ และยั่งยืน ด้วยเหตุนี้ภาพของนางอมราจึงถูกทำให้มีความหมายบางอย่างในพื้นที่แห่งกามารมณ์ ทั้งหมดนี้สื่อออกมาได้อย่างชัดเจน ด้วยคำเรียกชื่อตัวละครว่าอมราพิศวาสนั่นเอง

ในตอนจบของเรื่องหากเราพิจารณาในระดับพื้นผิวเกี่ยวกับความตายของพระชินะด้วยภาวะของความอัดอั้นตันใจและความรู้สึกผิดที่มีต่อนางอมราด้วยการเอา “*สไบหอบกับบอก...ลวดเมี้ยนมรณา*” อาจดูรุนแรงและดูไม่สมจริง แต่ในระดับลึกแล้ว ความตายของพระชินะถูกบังคับด้วยโครงสร้างของความหมายทางสังคม นั่นคือ หากสูญเสียความเป็นชายด้วย “*ภิกขุอดบ่ได้ คลำทุกข์ ละเลื่อนน้ำตาตก อาบหน้า*” สัญญะของพระชินะในฐานะผู้ชนะกิเลสทั้งปวงไม่สามารถดำรงคงอยู่ในสถานะเดิมได้ เมื่อความสามารถในการควบคุมอารมณ์ที่สัมพันธ์กับทางโลกของพระชินะถูกตั้งข้อสงสัย ท้าทาย และโดยนัยถูกทำลาย พระชินะจึงไม่สามารถใช้รูปสัญญะผู้ชายในเพศบรรพชิตได้อีกต่อไป ความไม่เป็นชายในโลกทางพุทธศาสนาดูเหมือนจะมีความสำคัญยิ่ง โดยนัยยะนี้ภาพการตายของพระชินะที่นำเอาผ้าสไบของผู้หญิงมาแนบไว้กับอก จึงถือเป็นภาพที่เบี่ยงเบนจากมาตรฐานทางสังคมของเพศสถานะ ความเป็นชายและอำนาจนี้ก็พลอยสั่นคลอนไปด้วย ภาพความเป็นชายในฉากนี้ของพระชินะดูเปราะบางและอ่อนไหว เพราะพระชินะมิใช่คนสามัญหากแต่มีเพศเป็นบรรพชิต ซึ่งต่างจากตัวละครที่เป็นเพศธรรมดาโดยสิ้นเชิง

ส่วนการตายของนางอมรา หากพิจาณาในระดับพื้นผิว ก็อาจมองว่านางอมรากระทำการที่ “*ผิดทำนองครองธรรม*” หรือ “*ผิดจารีตฮีตประเพณี*” ที่สังคมกำหนดสร้างเอาไว้ อันเป็นเหตุให้นางถึงแก่ความตาย ซึ่งถือเป็นผลกรรมที่ได้กระทำไว้ในชาติปางก่อน การพิจารณาเช่นนี้ อาจเป็นการด่วนสรุปหรือมองเพียงด้านใดด้านหนึ่งเท่านั้น แต่โดยนัยการตายของนางอมราถือเป็นปมปัญหาที่นำไปสู่เหตุการณ์สำคัญของเรื่อง กล่าวคือ ความเป็นผู้หญิงของนางอมรา ก็คือ การที่มีคนรักแบบหนุ่มสาวที่จะสามารถพัฒนาไปเป็น “เมียและแม่” ของลูก ฉะนั้นการปฏิเสธของพระชินะจึง

เป็นเสมือนการทำลายความเป็นผู้หญิง เช่นนี้นางอมราจึงไม่สามารถใช้รูปสัญญะของ “การเป็นผู้ไม่ตายและดำรงอยู่อย่างยั่งยืน” ได้อีกต่อไป ในเรื่องภาพนางอมราจึงต้องตาย

นอกเหนือจากนี้ เราอาจพิจารณาเหตุการณ์ในตอนจบของตัวละครทั้งคู่นี้ว่า เป็นจุดจบเชิงสัญญะที่จำเป็นต้องเกิด ซึ่งถือเป็นจุดเปลี่ยนผ่านเชิงสัญญะที่สื่อความหมายได้ 2 ประการ คือ 1) ภาพการตายของตัวละครเอกทั้งคู่ถือเป็น “ชัยชนะ” ของกาม (โลกียะ) เหนือโลกุตตระ พระชินะมิใช่เป็นผู้ชาย แต่มีสถานะความเป็นภิกษุ (การโกนผม + หนวด อันเป็นสัญญะของอำนาจ+แรงปรารถนาที่จะละทิ้งโลกีย์) ซึ่งหมายถึงการ transcend คู่ตรงข้าม – หญิง/ชาย โดยเป้าหมายโลกุตตระ คือ การอยู่เหนือทวิภาวะทุกอย่าง แต่พระชินะนั้นยังถูกรัดรึงโดย “ผ้าสไบ” (ผ้า = ปกปิด + หุ้มห่อออก; ผ้า = การผูก + รัดรึง) ผ้า = binding force ของโลกีย์ การตายอย่างฉับพลัน = ผลของการปะทะอย่างรุนแรงของแรงปรารถนาทางเพศ vs แรงปรารถนาที่จะไปให้พ้นจากแรงโลกีย์ ความรุนแรงของการปะทะนี้ไม่มีทางออกยกเว้นความตายซึ่งทำให้มีโอกาส “เกิดใหม่” (rebirth) และสมปรารถนา แต่นั่นคือการไม่อาจหยุดจากวัฏฏสงสาร = ชัยชนะของโลกียะ 2) ความตายอาจหมายถึง การท้าทายอำนาจครอบงำของ Phallus ปราสาทเสาเดียวที่จองจำนางอมราซึ่งอาจเป็นสัญลักษณ์ของ Phallus ที่มิได้หมายถึงแค่เพียงอวัยวะเพศชาย แต่ยังหมายถึง การครอบงำทางวัฒนธรรมในสังคมปิตาธิปไตย ด้วยเหตุนี้ การตายจึงเป็นการเปิดพื้นที่ใหม่ให้ตัวละครทั้งคู่

ความหมายทางโครงสร้างของวรรณกรรมเรื่องนี้ เราแสดงให้เห็นโดยการสื่อความหมายผ่านเรื่องราวการยอมรับทางสังคมตามมายาคติว่าด้วยความเป็นชายและหญิงที่วรรณกรรมเรื่องนี้นำเสนอดังนี้

ลำดับเหตุการณ์ / **ตัวละคร**	**การยอมรับของสังคม** Positive Norm	**การไม่ยอมรับของสังคม** Negative Norm	
<u>ตอนต้นเรื่อง</u>			
พระชินะ	<u>เป็นชาย</u> เพศบรรพชิตและเป็นผู้มีศีลธรรม(**โลกุตตระ**)		
นางอมรา	<u>เป็นหญิง</u> การปฏิบัติตามจารีตประเพณี การรักนวล		

	สงวนตัว (อยู่บนปราสาทเสาเดียว)		
<u>ตอนท้ายเรื่อง</u> พระชินะ		<u>ไม่เป็นชาย</u> ไม่เป็นเพศบรรพชิต (นำผ้าสไบมาแนบไว้กับอก), การร้องไห้เสียใจกับสตรีเพศ (**โลกียะ**)	
นางอมรา			<u>ไม่เป็นหญิง</u> การไม่ปฏิบัติตามจารีตประเพณี คือ การขอให้ภิกษุสึกออกมาแต่งงาน (ปลดปล่อยอารมณ์ทางเพศโดยเสรีภาพ)[17]

จากตารางข้างต้น แสดงให้เห็นการสื่อความหมายสัญญะผ่านโครงสร้างของมายาคติว่าด้วยความเป็นเพศชายและหญิง กล่าวคือ เป็นผู้หญิงต้องรักนวลสงวนตัว ไม่บอกรักหรือแสดงจิตเสน่หาต่อผู้ชายก่อน ส่วนการเป็นผู้ชายในโลกทางพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นเพศบรรพชิตก็ต้องเป็นผู้ละแล้วซึ่งกิเลสกามตัณหาทั้งปวง และไม่มีจิตใจที่ยังยึดมั่นถือมั่นกับเรื่องราวทางโลกแห่งโลกียะซึ่งถือเป็นอุดมการณ์ (ideology) ของสถาบันทางพุทธศาสนาอย่างหนึ่ง เช่นนี้แนวคิดทางพุทธศาสนาจึงเป็นเพียงชุดความรู้ชุดหนึ่งที่ใช้อธิบายโลก อธิบายสังคม[18] รวมทั้งอธิบายความเป็นผู้หญิง ซึ่งบ่งชี้ความมีอำนาจเหนือกว่ากลุ่มความคิดอื่นที่อยู่นอกเหนือจากทัศนะทางพุทธศาสนา ปรานี วงษ์เทศ กล่าวว่าทั้งในกรณีพระวินัยคำสอนและการปฏิบัติ ผู้หญิงในทางพระพุทธศาสนานั้นมี

[17] ประยุกต์จากตารางความหมายเชิงโครงสร้างของชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์, ***อ่าน (ไม่) เอาเรื่อง*** (กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2548), หน้า 133.

[18] ฉลาดชาย รมิตานนท์, "พุทธศาสนา: การเข้าหาความรู้และความจริงของผู้หญิงไทย," ใน ***ผู้หญิงกับพระธาตุ***. สุภาภรณ์ อาภาวัชรุตน์, บรรณาธิการ (เชียงใหม่: มูลนิธิสถาบันพัฒนาเมือง, 2547), หน้า 46-49.

คุณค่าในทางศาสนาที่ด้อยกว่าผู้ชาย เพราะว่าผู้หญิงไม่สามารถบวชเป็นพระได้ ซึ่งการบวชเป็นพระนั้นเป็นแหล่งที่มาของบุญกุศลอันยิ่งใหญ่ ผู้หญิงในทางพระพุทธศาสนาจึงได้รับการปฏิบัติแบบเพศที่ด้อยกว่าเสมอ[19]

จากที่กล่าวมาทั้งหมดในหัวข้อนี้ ทำให้เราสามารถมองเห็นความหลากหลายและเลื่อนไหลของระบบความหมายรวมทั้งกระบวนการสร้างความเป็นเพศชาย และความเป็นเพศหญิงอันเป็นมายาคติผ่านบทบาทและสถานะของตัวละครในวรรณกรรมได้อย่างเด่นชัดยิ่งขึ้น ในลำดับต่อไปผู้เขียนจะนำเสนอภาพกระบวนการสร้างอัตลักษณ์นางอมรา/ผู้หญิงล้านนาภายใต้สังคมแบบปิตาธิปไตย

มโนทัศน์เรื่องปิตาธิปไตยกับโลกสามัญและโลกศักดิ์สิทธิ์

ปิตาธิปไตย (patriarchy) หมายถึงกฎเกณฑ์ของพ่อ หรือการควบคุมทางสังคมซึ่งผู้ชายในฐานะเป็นพ่อมีอำนาจเหนือภรรยาและลูกสาว อันบ่งบอกให้เห็นถึงระบบคิดที่มองผู้ชายในฐานะเป็นกลุ่มทางสังคมที่ถูกสร้างและสถาปนาให้มีบทบาทฐานะที่สูงกว่า และมีอำนาจเหนือกว่าผู้หญิง วิธีคิดเช่นนี้ถือเป็นแบบแผนปฏิบัติอันมีแนวโน้มที่ให้ความสำคัญ คุณค่า และอภิสิทธิ์แก่ผู้ชายเหนือกว่าผู้หญิง อันมีนัยสู่ “ระบบชายเป็นใหญ่” โดยอาศัยอำนาจของพ่อเป็นฐานแก่อำนาจของเพศชายโดยรวม[20] แนวคิดเรื่องปิตาธิปไตยเป็นมโนทัศน์ที่นักสังคมศาสตร์ยุคหลังสมัยใหม่ (post-modern) ให้ความสนใจ เพราะเป็นแนวคิดสำคัญที่ช่วยอธิบายเหตุผลที่ผู้หญิงถูกกดขี่เอารัดเอาเปรียบในสังคม ดังจะเห็นได้จากในสังคมล่าสัตว์และสังคมเก็บหาอาหารมากมายหลายแห่ง ความเหนือกว่าของเพศชายถูกสร้างและใช้บังคับโดยผ่านความเชื่อทางศาสนาและพิธีกรรม สังคมไทยแต่เดิมก็ให้ความสำคัญแก่ผู้ชายมากกว่าผู้หญิงอาจเรียกว่าเป็นสังคมแบบปิตาธิปไตย ทั้งนี้แบบแผนการประพฤติปฏิบัติระหว่างหญิงชาย ก็มักเป็นไปในลักษณะที่ผู้หญิงมีสถานะที่ต่ำกว่าผู้ชาย ในทำนองเดียวกันสังคมพุทธศาสนา ความเหนือกว่าของเพศชายก็ถูกสร้างและใช้บังคับโดยผ่านหลักธรรมคำสอนและพระวินัย การควบคุมสังคมและการบังคับใช้อย่างมีนัยอำนาจการครอบงำของเพศชายที่บดบังซ่อนเร้นความเป็นจริงทางสังคมบางอย่างเอาไว้

ยกตัวอย่างเช่น ในการศึกษาสังคมชาวนาไทยภาคเหนือ นักวิชาการหลายท่านมีทัศนะตรงกันว่า ผู้หญิงชาวนามีสถานะทางสังคมค่อนข้างสูง ระบบการแต่งงานที่นิยมให้ผู้ชายย้ายเข้ามาอยู่ในบ้านของฝ่ายหญิงและการจัดที่อยู่อาศัยในลักษณะแบบมาตุพงศ์ นั่นคือ พี่น้องผู้หญิงนิยมปลูกบ้านเรือนใกล้เคียงกันและมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกัน ตลอดจนความเชื่อในเรื่องของผีปู่ย่าหรือการนับถือผีฝ่ายแม่ รวมทั้งการที่ผู้หญิงชาวนามีบทบาทสำคัญในการผลิตและการค้า ล้วนแล้วแต่

---

[19] ปรานี วงษ์เทศ, ***เพศสภาวะในสุวรรณภูมิ*** (กรุงเทพฯ: มติชน, 2549), หน้า 186.

[20] Linda McDowell, Gender, ***Identity and Place: Understanding Feminist Geographies*** (Cambridge: Polity Press, 1999), p. 15-16.

ส่งผลให้ผู้หญิงในสังคมชาวนาไทยภาคเหนือมีสถานภาพและอำนาจต่อรองค่อนข้างสูง[21] ในหนังสือ ***Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*** ของ Shelly Errington ได้กล่าวถึงการศึกษาเรื่องเพศสภาวะในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ว่า เป็นดินแดนที่ผู้หญิงมีบทบาทและสถานภาพสูง แต่ทุกสังคมตั้งแต่พม่าจรดหมู่เกาะอินโดนีเซีย และฟิลิปปินส์ต่างก็ถูกครอบงำด้วยวัฒนธรรมและประเพณีที่มีลักษณะชายเป็นใหญ่ของจีน และอินเดียที่ยกย่องเพศชายตามแบบอย่างสังคมปิตาธิปไตย[22] รวมทั้งสังคมไทยก็จัดอยู่ในกลุ่มความคิดนี้ด้วยเช่นกัน

หากกลับไปทบทวนคลังข้อมูลวรรณกรรมในท้องถิ่นล้านนาจะพบว่าวรรณกรรมที่นำเสนอในประเด็นเกี่ยวกับความต้องการทางเพศของผู้หญิงดังกรณีของนางอมรานั้นแทบจะไม่มีเลยก็ว่าได้ ทั้งนี้อาจเป็นเพราะจารีตประเพณีทางสังคมในวัฒนธรรมล้านนา ที่คาดหวังและมักสร้างภาพของความเป็นหญิงในคุณลักษณะของกุลสตรีที่จะต้องรักนวลสงวนตัว ประเด็นเรื่องความรักระหว่างตัวละครในวรรณกรรมส่วนใหญ่จึงมักนำเสนอความรักแบบชายหนุ่มหญิงสาว ที่มิความรักของหญิงสาวที่มีต่อพระภิกษุ อันมีเนื้อหาที่แปลกแตกต่างจากวรรณกรรมนิทานล้านนาเรื่องอื่น ๆ[23] นางเอกในความคิดนิทานกระแสหลักจึงต้องรู้จักเก็บกดอารมณ์ทางเพศของตนให้มิดชิด ซึ่งตรงกันข้ามกับคติความเชื่อเกี่ยวกับเพศชายซึ่งถือว่าผู้ชายล้นปรี่ไปด้วยพลังทางเพศจนต้องปลดปล่อยออกมาอยู่เสมอ จนกลายมาเป็นภาพเหมารวมที่ว่าผู้ชายคือเพศที่ฝักใฝ่ในเรื่อง “ความใคร่” ในขณะที่ผู้หญิงคือเพศที่ใส่ใจแต่เรื่อง “ความรัก” ในแง่นี้ ภาพของนางอมราที่ถูกนำเสนอความต้องการทางความรักใคร่ ในลักษณะของการปลดปล่อยอารมณ์ปรารถนาของตนออกมาอย่างเสรี ซึ่งเนื้อหาได้นำเสนอให้เห็นภาพในเชิงลบอย่างรุนแรงจากการประพฤติปฏิบัติที่อยู่นอกกรอบของสังคม กล่าวคือ หลังจากที่นางอมราได้พบพระชินะ แล้วเกิดความรักใคร่เสน่หา “กินไม่ได้ นอนไม่หลับ” อารมณ์พิศวาสของนางอมราจึงนำพาเอาภาพของ “การเจ็บป่วย” เป็นบุคคลที่อ่อนแอและอุดมไปด้วยโรคภัยไข้เจ็บมากมาย และท้ายสุดนางก็ต้องตรอมใจตายอันเป็นการกำหนดโทษทัณฑ์ให้กับผู้หญิงที่แสดงพฤติกรรมทางเพศอย่างเสรี

---

[21] Shigeharu Tanabe, “Buddhism, Prostitution, and Sex: Limits on the Academic Discourse on Gender in Thailand,” ***in Genders and Sexualities in Modern Thailand***. Jackson, ed. P.A. and N.M. Cook (Chiang Mai: Silkworm, 1999).

[22] Shelly Errington, ***Power and Diffence: Gender in Island Southeast Asia*** (Stanford: Stanford University Press, 1990) และ ยศ สันตสมบัติ, “การทำความเข้าใจเพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย,” ใน ***เพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย***. อมรา พงศาพิชญ์, บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548), หน้า 10.

[23] ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล, ***วรรณกรรมท้องถิ่น*** (เชียงใหม่: ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2539), หน้า 45.

อย่างไรก็ตาม ภาพการตายของตัวละครในเรื่องมิได้ปรากฏเพียงนางเอกเท่านั้น แต่ยังมีภาพการตายของพระชินะในฐานะพระเอกของเรื่องด้วยเช่นกัน ทั้งนี้สาเหตุการตายของพระชินะก็ยังคงเกี่ยวเนื่องกับผู้หญิง คือ นางอมราที่เป็นต้นเหตุสำคัญ พระชินะจับสไบแนบไว้กับอกและคร่ำครวญเสียใจที่ตนเป็นต้นเหตุให้นางอมราต้องตาย น้ำตาที่รินไหลออกมาจากดวงตาของพระชินะบ่งบอกถึงคุณลักษณะที่อ่อนไหวเป็นเสมือนผู้หญิง การนำเอา “ผ้าสไบ” อันเป็นสัญลักษณ์อย่างหนึ่งของผู้หญิงตามท้องเรื่อง อีกทั้งยังมีความหมายที่หลากหลายบ่งบอกถึง “รูปโฉม” ของนางอมรา “หอม*รส น้องน้อยนาฏ บานสิกา ซวาดแล ตลบทั่วผืนกายา อาบอ้อย หอมรสรอดหฤทัย*” ที่อิงอยู่กับทัศนะในสังคมส่วนใหญ่ที่มักมองว่า “ผู้หญิงเป็นเพศที่บอบบางและอ่อนแอ” เช่นนี้การที่พระชินะได้ชื่นชมภาพเงา “ความอ่อนแอและบอบบาง” ของความเป็นเพศหญิงนี้จึงถือเป็นการลดสถานะของตนให้ “ด้อย” ลง อันมีนัยยะของการลดทอนความเป็นชายของพระชินะอย่างชัดเจน เพราะเพศบรรพชิตนั้นถูกลิดรอนอำนาจจากผู้หญิง “ผ้าสไบ” ซึ่งทำหน้าที่เป็นสัญลักษณ์ของเพศหญิงในที่นี้ถูกสร้างให้กลายเป็นอาวุธของนางอมรา ที่นำพาความหายนะมาสู่ชีวิตขององค์พระชินะ เพื่อให้เกิดการสูญเสียสถานะทางสังคมดังกล่าว อนึ่ง ตัวบทได้เล่าและสร้างภาพให้เข้าใจว่าความรักใคร่ที่เกิดขึ้นของนางอมรากับพระชินะนั้นถือเป็นกรรม ที่อยู่ในความคิดกระแสหลักตามหลักพุทธธรรมที่มองว่า “หญิง ชาย คฤหัสถ์ บรรพชิต ควรพิจารณาเนือง ๆ ว่า เรามีกรรมเป็นของตน เป็นผู้รับผลของกรรม มีกรรมเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีการเป็นที่อาศัย เราทำกรรมอันใดไว้ ดีก็ตาม ชั่วก็ตาม เราจักได้ตามผลของกรรมนั้น”[24]

อย่างไรก็ตาม ฉากการมรณภาพของพระชินะที่มือยังกุมผ้าสไบไว้กับอกก็ถือเป็นฉากที่น่าเศร้าสลดและก่อให้เกิดอารมณ์สะเทือนใจเป็นอย่างยิ่งในวรรณกรรมชิ้นนี้ ซึ่งไม่ใช่เพราะนี่เป็นฉากที่แสดงถึงชะตากรรมตามแต่ชาติปางหลังที่เกิดขึ้นกับคนทั้งสอง แต่นัยอีกอย่างหนึ่งเป็นฉากที่แสดงให้เห็นถึงหายะภัยที่จะเกิดขึ้นกับเพศวิถีแบบผู้หญิง ซึ่งจะไม่มีที่ทางให้ยืนดำรงอยู่ในโลกของฆราวาสหรือทางพุทธศาสนา ภาพมือเกาะที่ได้กุมผืนผ้าสไบของพระภิกษุขณะที่ชีวิตของกำลังหลุดลอยออกจากร่างเช่นนี้จึงเป็นการตีตราแช่แข็งความคิดที่ว่า “อิตถีเพศ” ถือเป็นมหัตภัยอันร้ายกาจที่คืบคลานและมักเข้ามาวนเวียนในชีวิตเพศบรรพชิตเสมอ

เมื่อมาถึงจุดนี้ เห็นได้ชัดว่านางอมรานั้นพยายามต่อสู้และท้าทายกับกรอบจารีตประเพณีในโลกทางพุทธศาสนาที่ไม่ให้ผู้หญิงไปมีอารมณ์ความรู้สึกกับพระภิกษุ โดยไม่ใส่ใจต่อคำตำหนิหรือติฉินนินทาหรือถูกประณามว่าประพฤติ “*นอกลู่นอกทาง ผิดฮีตครอง*” ในทำนองเดียวกันพระชินะซึ่งเป็นตัวละครเอกฝ่ายชายก็เห็นด้วยกับการต่อสู้ดังกล่าว คือการตายของนางอมราได้ผลักดันให้อัตลักษณ์ของพระชินะไปอยู่ในชุดความคิดเดียวกับนางอมรา นั่นก็คือ “ผู้ที่สนใจในเรื่องความรัก” อันเป็นการ

[24] พระธรรมปิฎก, ***พุทธธรรม*** (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2534), หน้า 218.

“แหวกม่านประเพณี” ของกรอบจารีตนิยมต่อความคิดกระแสหลัก การท้าทายนี้ได้แสดงให้เห็นพลังอำนาจแห่งสังคมปิตาธิปไตยที่ได้พิพากษาลงโทษ “ผู้หญิงที่ประพฤตินอกหลู่นอกทาง และผู้ชายที่เป็นเพศบรรพชิตที่ประพฤติผิดวินัยและหย่อนต่อวัตรปฏิบัติ (ภาพการนำเอาผ้าสไบของผู้หญิงมาแนบกับอก) อันบ่งบอกถึงความรู้สึกปรารถนาในอารมณ์ทางโลก”

ย้อนกลับมาพิจารณาตัวละครเอกสำคัญในวรรณกรรมเรื่องนี้ นางอมรา ก็แฝงเร้นหรือมีนัยอำนาจของเพศชายที่เหนือกว่าเพศหญิง ดังตัวบทในตอนท้ายเรื่องที่อธิบายให้เห็นวัตถุประสงค์ของการแต่งตามความตั้งใจของผู้ประพันธ์ว่า

นิยายนงนาฏสร้อย เศรษฐี
หันเจื่องจอมเชียงชี หนุ่มหน้า
พรองเอาร่วมเรืองศรี เป็นเพื่อน เพานั่น
พรองบ่รู้ได้เอื้อม ลวดเมี้ยนมรณา
เมื่อลูนพายพุ่นเจ้า ชินบุตร
เสียงข่าวราชนงนุช แม่หม้าย
ยินถูกกวนใจสุด สยบม่อย ไปแล
ก็เลยตายม้วยม้าง เช่นเสี้ยงซีวัง[25]

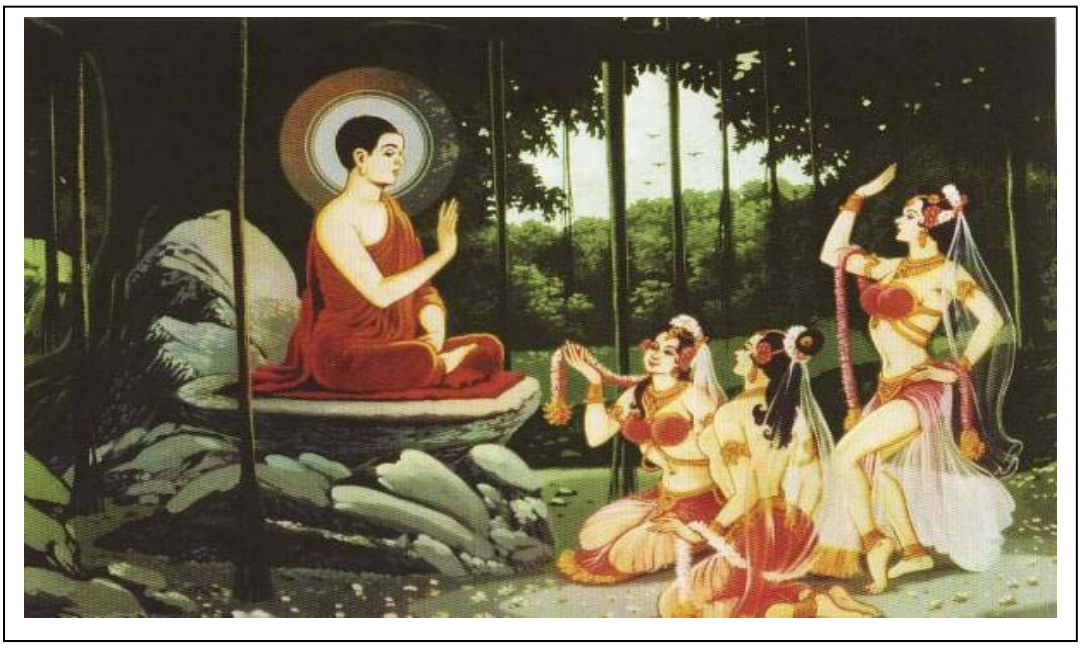
กลวิธีการสร้างภาพแทนเกี่ยวกับความเป็นเพศหญิงในทัศนะของโลกทางพุทธศาสนาจึงรวบรวมเอา “ความเป็นอิตถีมายา” ที่อยู่ในเบื้องหลังของหลักพุทธธรรม ดังเช่น การเปรียบความสวยงามของผู้หญิงที่จะต้องเอาชนะ อันเป็นสิ่ง “ปฏิกูลมนสิการ” เป็นการระงับราคะ ไม่ละเมิดสตรีหรือบุตรีของผู้อื่น[26] การสร้างภาพของผู้ละแล้วซึ่งกิเลสตัณหาราคะ ผู้ประพฤติธรรม การยึดหลักและปฏิบัติตามพระธรรมวินัยก็ถูกนำเสนอให้เห็นอย่างเข้มงวด ในที่นี้จะกล่าวถึงการสร้างฉากปราสาทเสาเดียว อันเป็นพื้นที่ส่วนตัวที่ตัวละเอกฝ่ายหญิง คือนางอมราได้ใช้เป็นที่อยู่อาศัยและที่ทำให้พระชินะและนางอมราได้พบกัน “*ภิกขุได้เข้า โภชนาหาร ...เล็งแลผ่อพิมาน ปราสาท อวลแล หันอวลศรีน้องหน้อย ยอดแย้มธิดาเดียว*” การพบเจอกันครั้งแรกนี้เกิดจากการเสนอภาพ “การทำบุญตักบาตร” ที่ลานข่วงกลางแจ้ง การเดินมาบิณฑบาตของพระชินะแล้วเหลือบมองขึ้นไปยังปราสาทเสาเดียวของนางอมรา ถือเป็นการล่วงล้ำพื้นที่ส่วนตัวอันเป็นโลกสามัญ (the profane) ผ่านทาง

---

[25] สถาบันวิจัยสังคม, ***โคลงอมราพิศวาส ภาคปริวรรต*** (เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2525), หน้า 45.

[26] พระธรรมปิฎก, ***พุทธธรรม*** (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2534), หน้า 771-772.

สายตา พระชินะมากับ “การลดคุณค่าของเพศหญิง” “*แม่นหันน้องน้อยนาฏ นงวัย งามเงื่อมคือบัวไข แผ่นหล้า ตนพระบ่ใจหนา ทางอื่น ใดแล พาบาตรกับจ้องผ้า ไต่เต้าตามมัคคา*” ซึ่งเป็นเสมือนการปฏิเสธ “ความรัก” ในทางโลกผ่านความงดงามของรูปโฉมนางอมรา พระชินะในเพศบรรพชิตจึงเป็นสาเหตุสำคัญที่ก่อให้เกิดโศกนาฏกรรมของนางอมราและพระชินะเอง การดำเนินเรื่องจนกระทั่งจบเรื่องก็ได้ดำเนินไปตามโครงสร้างนี้



ภาพ: เหล่ามารเนรมิตกายให้มีรูปโฉมเป็นสตรีเพศเพื่อยั่วยวนพระพุทธองค์[27]

จากที่กล่าวมาข้างต้นจะพบว่า ปราสาทเสาเดียวอันเป็นที่อยู่ของนางอมราจึงถือเป็นพื้นที่ส่วนตัว (private space) เพราะเป็นที่พำนักอาศัยหรือบ้านเรือนในคติทางโลกสามัญ (the profane) ผิดเพี้ยนแตกต่างจากพื้นที่ทางสาธารณะ (public space) อันเป็นพื้นที่ทางสังคมและศาสนาซึ่งในที่นี้หมายถึงวัด อันมุ่งเน้นภาพในคติของโลกศักดิ์สิทธิ์ (the sacred) โลกสามัญที่นางอมราอยู่จึงอุดมไปด้วยภาพของค่านิยมทางวัตถุ กิเลส ตัณหา ราคะ ไร้ศีลธรรม ความต่ำทราม และความไม่บริสุทธิ์ที่อาจเรียกว่า “โลกียะภูมิ” ขณะที่โลกศักดิ์สิทธิ์ที่พระชินะดำรงอยู่เน้นภาพของค่านิยมทางธรรม การตัดกิเลส ตัณหา ราคะ ความสูงส่ง และความบริสุทธิ์หลุดพ้น ที่อาจเรียกว่า “โลกุตระภูมิ”[28]

---

[27] ที่มา: http://www.kammatan.com, วันที่ 20 มีนาคม 2552.

[28] ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล, “บทบรรณาธิการ โลกศักดิ์สิทธิ์กับโลกสามัญในชีวิตทางสังคม,” ใน ***เจ้าแม่ คุณปู่ ช่างซอ ช่างฟ้อน และเรื่องอื่น ๆ ว่าด้วยพิธีกรรมและนาฏกรรม***, ปริตตา เฉลิมเผ่า

โลกแห่งโลกุตระมักถูกล่วงล้ำและละเมิดโดยโลกของโลกียะ อิตถีมายาในทัศนะทางพุทธศาสนาจึงถูกสถาปนาขึ้นมาผ่านการสร้างภพภูมิอันเป็นพื้นที่ในโลกสามัญที่ข้องแวะกับเรื่องราวในชีวิตประจำวัน ที่คละคลุ้งเต็มไปด้วยความโลภ โกรธ หลง ความทะเยอทะยาน ความใคร่ ผูกพัน ทั้งนี้พุทธศาสนาในทัศนะโดยทั่วไปมักไม่มีความไว้วางใจต่อผู้หญิง[29] หากจะดูภาพรวมเกี่ยวกับวินัยแห่งเพศบรรพชิต อาจจะกล่าวได้ว่าไม่มีบัญญัติข้อใดจะก้าวข้ามล่วงพ้นได้ยากกว่า ข้อปฐมปาราชิก ทั้งนี้เพราะพระพุทธองค์ได้ทรงตั้งข้อสังเกตอย่างเฉียบคมว่า “จะหาสิ่งใดที่ครอบงำจิตบุรุษเท่ากับรูป กาย เสียง กลิ่น รส สัมผัสของสตรีไม่มี จะหาสิ่งใดที่ครอบงำจิตสตรีเท่ากับรูปกาย เสียง กลิ่น รส สัมผัสของบุรุษไม่มี[30] นางอมราในฐานะตัวละครเอกฝ่ายหญิงที่ต้องต่อสู้กับโลกทางพุทธศาสนาเพียงลำพัง จึงถูก “จองจำ” และจำกัดด้วยรูปกายของความเป็น “อิตถีเพศ” ที่ไม่บริสุทธ์ กระหายรักมักมากในกามโลกีย์ ร่างกายของผู้หญิงเป็นเรื่องของเนื้อหนังมังสา อีกทั้งยังเป็นสิ่งเย้ายวนความปรารถนา สกปรก และเป็นเรื่องทางโลก ความเป็นเพศหญิงดังกล่าวยังคงเป็น “หญิงในยุคพุทธประวัติ” คือช่วงก่อนและหลังยุคที่พระพุทธองค์ทรงได้ตรัสรู้เมื่อไม่นาน ลักษณะการตัดกิเลสตัณหาเพื่อมุ่งบรรลุธรรมอย่างพระพุทธองค์อย่างหนึ่ง ก็คือการเอาชนะกามตัณหาที่มีภาพของเหล่านางสนมกำนัล หรือแม้กระทั่งลูกและเมียก็ตาม ลักษณะเช่นนี้ จึงสมควรได้รับการยกย่องและเชิดชูในฐานะ “*ผู้แสวงหาทางหลุดพ้น*” ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (ภิกษุณีธรรมนัดดา) กล่าวถึงประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างเพศหญิงกับเพศบรรพชิตไว้อย่างน่าสนใจว่า

> *ในบรรดากิเลสทั้งปวง พระพุทธองค์ทรงระบุว่า การยึดติดในความสุขในการเสพกามนั้น ฝังรอยประทับในใจลึกมาก และเป็นยางเหนียวที่ระวางได้ยากที่สุด จึงนับเป็นหลุมหรือกับดักที่น่ากลัวที่สุดสำหรับชีวิตนักบวช ในประเทศไทยเมื่อพูดถึงนักบวชในพระพุทธศาสนา ก็มักจะหมายความถึงพระภิกษุสงฆ์เท่านั้น ผู้หญิงมักจะถูกมองว่า เป็นคนนอก เมื่อพูดถึงแวดวงทางศาสนาและเป็นอันตรายต่อภิกษุสงฆ์ แต่ทุกคนก็จะเห็นพ้องกันว่า ความสัมพันธ์ทาง*

กออนันตกูล, บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน, 2546), หน้า 4. และ Emile Durkheim, ***The Elementary Forms of the Religious Life*** (London: George Allen & Unwin Ltd, 1915).

[29] J.P. Dannaud, ***Indochine peofounde*** (Siagon: Revue Indochine, Sud-Est-Asiatique, 1954), p. 30.

[30] P. Williams, “Some Mahayana Buddhist Perspectives on the Body,” in ***Religion and the Body***, ed. Sarah Coakley (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 210.

เพศเป็นเรื่องของบุคคล 2 ฝ่าย ในขณะที่ผู้หญิงเป็นอุปสรรคต่อพรหมจรรย์ของพระภิกษุ ผู้ชายและพระภิกษุก็เป็นอุปสรรคต่อผู้หญิงเช่นกัน[31]

จากประเด็นข้างต้น จะพบว่าองค์ความรู้ว่าด้วยเพศหญิงในความคิดกระแสหลักที่มีอยู่ในคัมภีร์ทางพุทธศาสนาโดยเฉพาะพระวินัยในพระไตรปิฎก อันเป็นเสมือนศูนย์กลางของอำนาจทางพุทธศาสนาซึ่งมีนัยที่แอบแฝงเร้นอยู่ภาวะแห่งอำนาจของเพศชายได้ทำหน้าที่ชี้นำกำกับให้บุคคลในสังคมมอง “จับจ้อง” หรือมีปฏิกิริยาเชิงอคติต่อความเป็นเพศหญิง ภาพของเพศหญิงจึงมักถูกนำเสนอในลักษณะที่เกี่ยวพันกับกามารมณ์และความกระหายใคร่รัก ดังกรณีภาพของนางอมราที่ถูกวาดภาพให้ดูน่าหลงใหลในฐานะชาวพุทธผู้เปี่ยมศรัทธา ขณะเดียวกันก็แฝงเร้นภาพนัยเรื่องเพศแทรกซึมเข้ามาด้วย โดยนัยสำคัญนี้แสดงให้เห็นประเด็น 2 ด้านที่ขัดแย้งกัน นั่นคือ ความศรัทธาในพระพุทธศาสนากับความปรารถนาในการแต่งงานของผู้หญิง

นอกจากศาสนาแล้วพบว่า สถาบันครอบครัวก็เป็นอีกสาเหตุหนึ่งที่มีการกำหนดอัตลักษณ์ของนางอมราในฐานะที่เป็นลูกสาวที่ได้รับการโอบอุ้มดูแลจากผู้เป็นพ่อและแม่อย่างมาก การอบรมเลี้ยงดูนางอมราถูกนำเสนอให้เห็นกระบวนการผลิตความเป็นเพศหญิง ตั้งแต่การตั้งชื่อที่ระบุความเป็นคนที่ยึดมั่นถือมั่น เป็นผู้ไม่ตายดังที่ได้วิเคราะห์ให้เห็นบางแล้วในหัวข้อที่ผ่านมา นอกจากนี้ยังพบว่าหลังจากที่นางอมราเติบโตเป็นหญิงสาวที่มีความงดงามแล้ว เศรษฐีผู้พ่อได้สร้างปราสาทเสาเดียวให้นางอยู่ อันเป็นการกำหนดให้มีปริมณฑลและอยู่ในพื้นที่ของตนที่แยกกันอย่างชัดเจน การที่นางอมราถูกจำกัดให้อยู่ในพื้นที่ส่วนตัว พ่อและแม่ได้ร่วมกันตักบาตรพระชินะ ขณะที่นางอมราอยู่บนหอปราสาทเสาเดียว มีหญิงรับใช้นำเอาขันบาตรไปให้ถึง “พิมานปราสาทศรี” แล้วนางอมราได้แต่เพียงร่วมอนุโมทนาโดย “ยอใส่กลางเกศี น้อมไหว้ หฤทัยอวลจอมศรี ชมชื่น เชยแล ทานพ่อมาดาไหว้ ม่วนพร้อมโมทนา” เท่านั้น จากประเด็นนี้แสดงให้เห็นว่า นางอมราถูกกันออกจากกฎเกณฑ์หรือพระวินัยของสงฆ์ เพราะถือว่าเป็นบุคคลที่มีสถานะ “ต่ำกว่าเป็นเรื่องของทางโลกวัตถุและถูกจำกัดคุณค่า/ ความสำคัญไว้เพียงที่บทบาททางเศรษฐกิจ นั่นคือ การทำบุญสร้างกุศล และการบริจาคทานให้แก่สมณเพศ อันเปิดโอกาสให้ผู้หญิงได้ช่วยเหลือเกื้อกูลทางศาสนาเป็นหลัก นอกเหนือจากนี้ การเรียนรู้การปฏิบัติตนเพื่อให้เป็นหญิงที่ดีที่สังคมยอมรับวางอยู่บนฐานของ “การทำความดี การทำบุญทำทาน” ดังนั้นจึงต้องทำแต่สิ่งที่ดีงาม แนวทางการจัดการทางสังคมดังกล่าวเป็นกระบวนการสร้างความเป็นเพศหญิงที่มีโครงสร้างสังคมแบบปิตาธิปไตยนั่นเอง เช่นนี้จึงมีการกำหนดพื้นที่สำหรับนาง

[31] ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์, “ก้าวข้ามพันธกิจทางเพศ,” ใน ***เพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย***, อมรา พงศาพิชญ์, บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548), หน้า 46.

อมราโดยมี “พ่อ” ในฐานะเพศชายเป็นคนวางกฎเกณฑ์นี้ขึ้นมา การที่ผู้หญิงไร้ซึ่งอิสรเสรีเสมือนเป็นการ “จองจำ” ไว้ในพื้นที่ส่วนตัว

เศรษฐีรักลูกน้อย นงคราญ
จำหมู่ชาวนักการ แต่งห้าง
ปรางทองเทพทิพพิมาน แปลงใหม่ งามเอย
ปราสาทเสาเดียวตั้ง ช่อฟ้าคุงพรหม
ปรางทองสรรเสกได้ พิมานสวรรค์
เรืองอร่ามศรีสุพรรณ สว่างสร้อย
ฉลักฉลองดอกเครือวัลย์ สรรพรูป ลายแล
ทิพอาสถิตห้องแก้ว แท่นท้องพระบรรทม[32]

จากเนื้อความข้างต้นนี้ แสดงให้เห็นว่าผู้ชายมีบทบาทสำคัญในการดูแลหรือกำหนดพื้นที่ทางสังคมของบุคคลภายในครอบครัว การแบ่งแยกอาณาเขตไว้อย่างเข้มงวดเช่นนี้เพื่อปกป้อง “ความไร้เดียงสาแบบผู้หญิง” (female innocence) พ่อนางอมราจึงเป็นผู้นำและจัดการหาที่ทางพำนักอาศัยสำหรับลูกสาว โดยคาดหวังว่าผู้หญิงสาวที่ดีต้องมีความอดทนอดกลั้น อีกทั้งยังมองว่าความงามในรูปโฉมของนางอมราเป็นสัญลักษณ์ที่สร้างแรงดึงดูดเรื่องเพศ ผู้หญิงในมุมมองสังคมปิตาธิปไตยจึงต้องถูกควบคุมและกำหนดสัดส่วนของพื้นที่ให้อยู่เฉพาะตน ในมุมมองนี้ปิตาธิปไตยจึงเป็นรูปแบบอย่างหนึ่งของความสัมพันธ์เชิงอำนาจและความเหลื่อมล้ำ ที่แอบแฝงและมีปรากฏอยู่ในโครงสร้างทางสังคมเช่นกัน

Barbara Marshall นักสตรีนิยมร่วมสมัยได้กล่าวว่า ปัญหาเกี่ยวกับบทบาทและความแตกต่างทางเพศสถานะ (gender) นั้นมิได้สมมาตรกันระหว่างชายหญิง หากแต่ไม่ได้สร้างความเท่าเทียมขึ้นอย่างยั่งยืน โดยที่กลุ่มของผู้ชายจะเป็นฝ่ายที่ได้รับทรัพยากรที่มีมูลค่าทางสังคม เช่น อำนาจทางการเมือง เกียรติภูมิ เสรีภาพส่วนบุคคลมากกว่ากลุ่มผู้หญิงอย่างมากมาย นอกเหนือจากนี้ยังมีกระบวนการและสถาบันทางสังคมหลายประเภทที่คอยพยุง และตอกย้ำความไม่เท่าเทียมเหล่านั้น ไม่ว่าจะเป็นโครงสร้างครอบครัว ระบบการศึกษา และความเชื่อของสถาบันทางศาสนาด้วยเช่นกัน[33]

---

[32] สถาบันวิจัยสังคม, ***โคลงอมราพิศวาส ภาคปริวรรต*** (เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2525), หน้า 4-5.

[33] Barbara Marshall, Configuring Gender: Explorations in Theory and Politics (Canada: Broadview Press, 2000) และนพพร ประชากุล, ***ยอกอักษร ย้อนความคิด เล่ม 2: ว่าด้วยสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์*** (กรุงเทพมหานคร: วิภาษา, 2551), หน้า 195.

นอกเหนือจากประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างพ่อกับลูกสาวแล้ว จะพบว่าความคาดหวังของนางอมราที่ต้องการให้พระชินะสึกออกมา แล้วมาใช้ชีวิตเป็นคู่ครองร่วมกันนั้นมีความหมายโดยนัยที่สื่อให้เห็นถึงการต่อรอง (negotiation) ของความเป็นเพศหญิงกับการที่สังคมถูกครอบงำด้วยแนวความคิดเรื่องเพศชายที่อยู่เหนือกว่าเพศหญิง โดยมีเดิมพัน นั่นคือ ภาวะสูงสุดที่เรียกว่า “การหลุดพ้นจากปวงทุกข์” ซึ่งถูกสงวนและรักษาอย่างแข็งแกร่งไว้ให้กับเพศชาย แต่อย่างไรก็ตาม เส้นทางบุญเพื่อการหลุดพ้นสำหรับผู้หญิงนั้น ยังมีช่องทางอื่นที่วางอยู่บนฐานความเชื่อที่ว่า “การบวชของลูกชายเสมือนพ่อแม่ได้ “เกาะชายผ้าเหลือง” ของลูกชายขึ้นไปสวรรค์ และโดยเฉพาะผู้เป็นแม่จะมีบุญสะสมเพียงพอผ่านลูกชายที่บวช ซึ่งจะทำให้สามารถเข้าถึงภาวะของนิพพานได้[34]

หลังจากที่นางอมราได้พบพระชินะก็เกิดความชื่นชมและศรัทธาอย่างยิ่ง ด้วยตระหนักรู้ว่าผู้หญิงในระดับปัจเจก (individual) กับเส้นทางบุญที่จะนำพาไปสู่ภาวะสูงสุดได้เป็นเรื่องราวที่เป็นไปไม่ได้ แต่ในฐานะที่เป็นภรรยาแล้ว ผู้หญิงสามารถได้รับบุญกุศลโดยผ่านทางสามีหากสามีบวชเป็นพระภิกษุสงฆ์ คือ มีความเชื่อว่าภรรยาสามารถเกาะชายผ้าเหลืองของสามีไปสู่สวรรค์ได้ ด้วยเหตุนี้พ่อแม่จึงนิยมให้ลูกชายบวชก่อนแต่งงาน เพราะถ้าหากบวชทีหลังลูกสะใภ้ก็จะได้รับปันผลบุญที่พ่อแม่ควรได้รับไปส่วนหนึ่ง[35] ด้วยเหตุนี้ความนัยที่ซ่อนแฝงของนางอมรา คือ ต้องการพึ่งพิง “ใบบุญ” ของพระภิกษุชินะให้สามารถนำพาไปสู่หนทางการพ้นทุกข์ในโลกหน้าได้ ด้วยมองว่าภรรยาเป็นคู่ชีวิตของผู้เป็นสามี ความสัมพันธ์ของคนทั้งสองจึงสามารถอธิบายได้ด้วยคำว่า “ความเสมอภาคเท่าเทียม” ดังปรากฏในตอนเศรษฐีผู้พ่อให้ผู้นำสารไปแจ้งแก่พระชินะเพื่อขอให้สึกมาอยู่กับลูกสาวของตนก่อน ต่อเมื่ออายุมากแล้วจะบวชใหม่อีกก็ได้ ความว่า

สิกขาบทปลดเปลี่ยนไว้ เป็นครา ก่อนเทอะ
เมือร่วมรสชาดา ดอกไม้
ภายลูนหากชรา เถิงเขต พระนั่น
จักบวชแถมผ้ายแผ้ว ช่างเจ้า จักคืน
บัดนี้ยังหนุ่มน้อย ขอมไข
วิโรจน์สรมณ์ใบบาน เงื่อมฟ้า

---

[34] K. Thista, ***Provindence and Prostitution. Image and Reality for Women in Buddhist Thailand*** (London: Change Reports, Calvert’s North Star Press, 1980), p. 18. and M. Zago, ***Rite et Ceremonies en Milieu Bouddhite Lao*** (Documenta Missionalia, 6. Rome: Università Gregoriana, 1972), p. 3-4.

[35] ดูเพิ่มเติมใน มยุรี เหง้าสีวัฒน์, “พุทธศาสนา การทำบุญ และเพศภาวะ: การช่วงชิงความหลุดพ้นในประเทศลาว,”แปลโดย พิสมัย หอมจำปา, ใน ***เพศภาวะ: การท้าทายร่าง การค้นหาตัวตน***. สุชาดา ทวีศิลป์, บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2547), หน้า 188.

ขอเชิญบาทจอมไธ *พุทธศาส- นาเทอะ*
สิกออกมาเอื้อมอ้อน *ร่วมน้องนงคราญ*[36]

จากที่กล่าวมาข้างต้น เห็นได้ว่ามิติของการมองตัวเอกฝ่ายหญิงที่ส่วนใหญ่มักพุ่งประเด็นไปที่เรื่องราวของความรักแบบหญิงสาวที่มีต่อชายหนุ่มในเพศบรรพชิต ซึ่งถูกตีตราว่าเป็น "*ความหลง*" และไม่เหมาะสม อีกทั้งยังเป็นการล่วงละเมินกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมและจารีตประเพณีอย่างรุนแรง แต่เมื่อเรามองย้อนกลับนางอมราเป็นเสมือนผู้มั่นคง และเป็นผู้ที่ยึดมั่นในหลักทางศีลธรรม เหตุนี้การนำเสนอให้เห็นภาพของการวิงวอนและร้องขอให้พระชินะสึกจากเพศบรรพชิต จึงบ่งบอกนัยยะที่แฝงเร้นว่านางอมราเป็น "ผู้เลื่อมใสและยึดมั่นในหลักศีลธรรมและกฎเกณฑ์ทางศาสนา" อย่างแรงกล้า จึงดิ้นรนที่จะหามรรคาหรือ "*เส้นทางบุญ*" ผ่านความสัมพันธ์กับเพศชาย อีกทั้งนางยังเป็นผู้ตระหนักรู้ความจริงในทางโลกที่ต้องการปรับเปลี่ยนการนำเสนอความจริงในทางธรรม แต่ท้ายสุดก็ได้รับการปฏิเสธที่ดูราวกับเป็นผู้ฝ่าฝืนกฎ แล้วต้องรับการลงทัณฑ์จากสังคม สภาวการณ์ดังกล่าวได้อำพรางและบดบังความจริงอีกชุดหนึ่งที่ว่าด้วยภาพความสัมพันธ์ที่ดีต่อกันทั้งสองฝ่ายระหว่างเพศบรรพชิตกับเพศหญิง ดังที่ มยุรี เหง้าสีวัฒน์ กล่าวว่า

> *ในที่นี้คือพระสงฆ์กับผู้หญิงต่างส่งผลต่อกัน (dialectical relationship) กล่าวคือ พุทธศาสนาดำรงอยู่ได้ด้วยความเกื้อหนุนของผู้หญิงในฐานะอุบาสิกา ทั้งนี้เพราะพระสงฆ์ต้องการปัจจัยในการดำรงชีวิตโดยเฉพาะอาหาร ส่วนผู้หญิงต้องทำบุญอย่างสม่ำเสมอเพื่อให้พระสงฆ์สามารถดำรงสมณเพศอยู่ในพระพุทธศาสนาได้ ในทางกลับกันผู้หญิงก็ต้องพึ่งพิงศาสนาเพื่อแสวงหาหนทางพ้นทุกข์ในโลกหน้า ยิ่งไปกว่านั้นหากผู้หญิงดำรงตนเป็นผู้เลื่อมใสและเกื้อกูลอุปถัมภ์ศาสนาอย่างสม่ำเสมอ อย่างน้อยพวกเธอก็จะได้รับการยกย่องจากสังคม*[37]

ลักษณะเช่นนี้ จึงบ่งชี้ความสัมพันธ์ระหว่างหญิงกับชายว่า ความเป็นเพศหญิงในมุมมองทางพุทธศาสนามีฐานะทางสังคมที่ดูด้อยกว่าผู้ชายอยู่แล้ว แน่นอนการปฏิเสธของพระชินะที่มีต่อนางอมรานั้น ก็ยังเป็นการตอกย้ำและยืนยันอุดมการณ์ทางพุทธศาสนาที่ยังคงสนับสนุนให้เห็น

---

[36] สถาบันวิจัยสังคม, ***โคลงอมราพิศวาส ภาคปริวรรต*** (เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2525), หน้า 21.

[37] มยุรี เหง้าสีวัฒน์, "พุทธศาสนา การทำบุญ และเพศภาวะ: การช่วงชิงความหลุดพ้นในประเทศลาว," แปลโดย พิสมัย หอมจำปา. ใน ***เพศภาวะ: การท้าทายร่าง การค้นหาตัวตน***. สุชาดา ทวีศิลป์, บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2547), หน้า 185.

ภาพของความด้อยกว่าของผู้หญิงในสังคมแบบปิตาธิปไตย อันสะท้อนให้เห็นผลกระทบในแง่ลบที่มีต่อตัวตนของผู้หญิงยิ่งขึ้น อันมาจากการตีความพุทธศาสนาที่มีลักษณะเฉพาะและข้อจำกัดเชิงเพศสถานะและเพศสภาพมากจนเกินไป เช่นนี้ภาพของพระชินะในฐานะตัวแทนของพุทธศาสนาจึงตีตรานางอมราในฐานะความเป็นเพศหญิงว่าเป็นส่วนหนึ่งในการทำให้เกิด “โศกนาฏกรรม” ทั้งแก่ชีวิตของตนและเพศบรรพชิต ซึ่งจะต้องหลบเร้นหลีกหนีให้ไกลห่าง นั่นก็คือ อคติในเชิงวาทกรรมทางเพศ ซึ่งสร้างขึ้นและเผยแพร่ผ่านตัวบท “โคลงนางอมรา” ที่บ่งบอกตอกย้ำ อีกทั้งยังแสดงให้เห็นนัยยะในแง่ของการ “จองจำ” ภาพความเป็นเพศหญิงที่วางอยู่บนฐานความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน โดยมีเส้นเสียงของเพศชายทั้งในสถานะเป็นพ่อและพระภิกษุเป็นผู้กำกับและสร้างตัวบทให้มีฉากของ “กำแพง/กรงขังทางเพศ” เพื่อฉายภาพอุดมการณ์เรื่อง “ความเหนือกว่าของเพศชาย” และตอกย้ำสภาวะ “ด้อยอำนาจของเพศหญิง” ในโลกใบที่เรียกขานกันว่า “พุทธศาสนา” ตามอุดมคติที่สังคมส่วนใหญ่ ซึ่งเป็นกระแสความคิดหลักนั้นต้องการ

บรรณานุกรม

ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์. ก้าวข้ามพันธกิจทางเพศ. ใน อมรา พงศาพิชญ์ (บรรณาธิการ), ***เพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย***, หน้า 41-61. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548.

ฉลาดชาย รมิตานนท์. พุทธศาสนา: การเข้าหาความรู้และความจริงของผู้หญิงไทย. ใน สุภาภรณ์ อาภาวัชรุตน์ (บรรณาธิการ), ***ผู้หญิงกับพระธาตุ***, หน้า 46 – 49. เชียงใหม่: มูลนิธิสถาบันพัฒนาเมือง, 2547.

ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์. ***อ่าน (ไม่) เอาเรื่อง***. กรุงเทพมหานคร: คบไฟ, 2548.

ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล. ***วรรณกรรมท้องถิ่น***. เชียงใหม่: ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2539.

ธรรมปิฎก, พระ. ***พุทธธรรม***. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2534.

นพพร ประชากุล. ***ยอกอักษร ย้อนความคิด เล่ม 2: ว่าด้วยสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์***. กรุงเทพมหานคร: วิภาษา, 2551.

ประคอง นิมมานเหมินท์. ความงามในวรรณคดีล้านนาเรื่องโคลงอมรา.ใน ราชบัณฑิตยสถาน, สำนักศิลปกรรม, ***ประมวลผลงานของสำนักศิลปกรรม (พ.ศ.2543-2547)***, หน้า 74-93. กรุงเทพมหานคร: ราชบัณฑิตยสถาน, 2551.

ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล (บรรณาธิการ). ***เผยร่าง – พรางกาย***. กรุงเทพมหานคร: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2541.

ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล (บรรณาธิการ). ***เจ้าแม่ คุณปู่ ช่างซอ ช่างฟ้อน และเรื่องอื่น ๆ***

ว่าด้วยพิธีกรรมและนาฏกรรม. กรุงเทพมหานคร: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2546.

มยุรี เหง้าสีวัฒน์. พุทธศาสนา การทำบุญ และเพศภาวะ: การช่วงชิงความหลุดพ้นในประเทศลาว. แปลโดย พิสมัย หอมจำปา. ใน สุชาดา ทวีศิลป์. (บรรณาธิการ), ***เพศภาว: การท้าทายร่าง การค้นหาตัวตน***, หน้า 184 – 204. กรุงเทพมหานคร: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2547.

ยศ สันตสมบัติ. การทำความเข้าใจเพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย. ใน อมรา พงศาพิชญ์ (บรรณาธิการ), ***เพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย***, หน้า 1-40. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548.

สถาบันวิจัยสังคม. ***โคลงอมราพิศวาส ภาคปริวรรต***. เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2525.

สุวรรณา สถาอานันท์. กายกับการบรรลุธรรม. ใน ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล (บรรณาธิการ), ***เผยร่าง – พรางกาย***, หน้า 51-62. กรุงเทพมหานคร: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2541.

เสนาะ เจริญพร. ***ภาพเสนอผู้หญิงในวรรณกรรมไทยช่วงทศวรรษ 2530: วิเคราะห์ความโยงใยกับประเด็นทางสังคม***. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2546.

อุดม รุ่งเรืองศรี. ***วรรณกรรมล้านนา***. กรุงเทพมหานคร: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2546.

Dannaud, J.P. ***Indochine peofounde***. Siagon: Revue Indochine, Sud-Est-Asiatique, 1954.

Douglas, Mary. ***Natural Symbol: Explorations in Cosmology***. London: the Cresset Press, 1970.

Errington, Shelly. ***Power and Diffence: Gender in Island Southeast Asia.*** Stanford: Stanford University Press, 1990.

Foucault, Michel. ***Discipline and Punish: the Birth of the Prison***. A. Sheridan, transl. New York: Vintage Books, 1979.

Kirsch, A. Thomas. Buddhism, Sex Roles and the Thai Economy. In Penny Van Esterik, ed., ***Women of Southeast Asia***, pp.16-41. Dekalb, III.: Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies, 1982.

O' Brien, Mary. ***The Politics of Reproduction***. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

Thitsa, K. ***Voices from Southeast Asia***. New York: Holmes and Meier, 1980.

Williams, Paul. Some Mahayana Buddhist Perspectives on the Body, in Sarah Coakley (ed.). ***Religion and the Body***, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Zago, M. ***Rites et Cérémonies en Milieu Bouddhiste Lao.*** Documenta Missionalia, 6. Rome: Università Gregoriana, 1972.

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ
เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๕

"จากความเป็นรองสู่อัตลักษณ์อันซับซ้อนของแม่ซีไทย:
กรณีศึกษาแม่ซีวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพฯ"

แม่ซีณัฐหทัย ฉัตรทินวัฒน์ ผู้เสนอบทความ
อภิญญา เฟื่องฟูสกุล ผู้นำการถกบทความ

วันพุธที่ 25 พฤศจิกายน 2552
15.00-16.30 น. ห้อง 210 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

Humanities - Identity - Values - Violence

ห้ามอ้างอิงก่อนได้รับอนุญาต

จากความเป็นรองสู่อัตลักษณ์อันซับซ้อนของแม่ชีไทย : กรณีศึกษาแม่ชีวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพฯ

From Inferiority to Complicated Identity of Thai Nuns: A Case Study on Nuns of Wat Pak Nam Bhasicharoen

แม่ชีณัฐหทัย ฉัตรทินวัฒน์*

บทคัดย่อ

บทความเรื่อง “จากความเป็นรองสู่อัตลักษณ์อันซับซ้อนของแม่ชีไทย : กรณีศึกษาแม่ชีวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพฯ” นำเสนอเกี่ยวกับวิถีการบวช และการต่อสู้ดิ้นรนของแม่ชี เปิดเผยให้เห็นการพัฒนาตัวตน รวมทั้งความหลากหลายของแม่ชี ทั้งนี้เพราะปัจจุบัน แม่ชียังไม่มีสถานภาพนักบวชเทียบเท่าสงฆ์ อีกทั้งยังมีอคติทางเพศในการปฏิบัติธรรมระหว่างหญิงชายในสังคมไทย เนื่องจากสังคมทั่วไปมองภาพผู้หญิงที่มาบวช “แม่ชี” ว่าเป็นผู้หญิงที่ “ มีปัญหา” อย่างใดอย่างหนึ่ง เช่น บวชเพราะความยากจน มีปัญหาความรัก หรือปัญหาส่วนตัวอื่น ๆ ส่งผลให้ภาพโดยรวมของแม่ชีไทย “ไม่ได้รับการยอมรับ” ทั้งจากสถาบันสงฆ์และคนในสังคมทั่วไป บทความนี้นำเสนอข้อมูลจากเรื่องเล่าจากประสบการณ์ชีวิตแม่ชีในการสร้างอัตลักษณ์ของตนเอง วิเคราะห์ตัวตนของผู้ให้ข้อมูลและผู้นำเสนอบทความซึ่งมีสถานภาพเป็นแม่ชีวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพฯ เพื่อสร้างความเข้าใจแก่สังคมไทยเกี่ยวกับสถานภาพและบทบาทของแม่ชี

แม่ชีต้องปรับตัวให้เข้ากับนโยบายวัด คือ ช่วยเหลือวัด ด้วยการทำครัวหรือทำความสะอาดศาลา พร้อมกับศึกษาและปฏิบัติธรรม เป็นวิธีการของแม่ชีที่มีสถานภาพเป็นคนชายขอบในวัด เป็นวิธีหนึ่งที่แม่ชีใช้ต่อรองกับสงฆ์เพื่อปัจจัยสี่ โอกาสในการศึกษาทั้งทางโลกและทางธรรม แม่ชีวัดปากน้ำมีอัตลักษณ์แตกต่างกัน แบ่งออกเป็น แม่ชีธรรมกาย แม่ชีผู้บริหารการศึกษา แม่ชีโรงครัวและแม่ชีศาลา อัตลักษณ์ของแม่ชีแต่ละแบบเป็นผลมาจากการอบรมเลี้ยงดูจากครอบครัว การขัดเกลาจากองค์กรวัด การปฏิบัติธรรม การศึกษาเล่าเรียนปริยัติธรรมภายในวัดและปริยัติสามัญที่มหาวิทยาลัยทั้งในและต่างประเทศ แม่ชีธรรมกายและแม่ชีผู้บริหารมีบทบาทเป็นแม่ชีผู้นำ ทำประโยชน์แก่สาธารณชนในด้านการอบรมธรรมมะ ผู้ก่อตั้งและบริหารสถาบันแม่ชีไทยให้คำแนะนำปรึกษาต่าง ๆ บทบาทของแม่ชีผู้บริหารเป็นอาจารย์และผู้บริหารมหาปชาบดีเถรีวิทยาลัย มหาวิทยาลัยแห่งแรกของแม่ชี อัตลักษณ์ของแม่ชีโรงครัวและแม่ชีศาลาเป็นผู้สนับสนุน มีบทบาทหน้าที่หลักในการทำครัว ดูแลความเรียบร้อยและทำความสะอาดถวายพระสงฆ์ภายใน

* นักวิจัยอิสระ

โรงครัวและศาลาฉันภัตตาหาร บทบาทของแม่ชีมีความซับซ้อนและมิได้มีรูปแบบเดียวกันอย่างที่สังคมทั่วไปให้ความหมาย

Abstract

The main objective of the author to write the entitled 'From Inferiority to Complicated Identity of Thai Nuns: Case Study on Nuns of Wat Pak Nam Bhasicharoen Temple' is to present the ordination life and the pursuance of a Buddhist nun- to reveal the development of identity and diversities of nuns. At present, nuns are not considered to be ordained priest in Buddhism because majority of people believe that a woman will become nun when she faces poverty, love problems, personal problems, and other kinds of troubles. As a result, in the overall picture, Thai nuns are not so 'accepted' from temples and people in the society. This article depicts the story told by a nun who has been trying to build self identities. In addition, I-the author- have analyzed the identities of the authoritative source and the author (myself) who are nuns of Wat Pak Nam Bhasicharoen Temple, Bangkok in order to create Thai society's awareness of status and roles of Thai nuns.

Nuns of Wat Pak Nam temple have to adjust themselves to the policy of the temple. Therefore, they have to help the temple by cooking, or cleaning the place, as well as studying Buddhism and performing religious activities. This is the way that nuns, who are considered as the minority of the temple, use in order to get fundamental supports from the temple. Nuns can be classified into various groups, which are nuns who work perform religious tasks and teach Buddhist doctrine, nuns who administrate educational activities, culinary nuns, and housekeeping nuns. Identities of each type of nuns vary by dint of how each nun have been raised in their childhood, how each nun has been practicing religious activities, and the knowledge in Buddhism and academic subjects in university level (in Thailand and abroad) that each nun chooses to study. A teaching nun or an education administrative nun has the identity of a leader. Teaching nuns teach people Buddhist doctrine and give advice. Some teaching nuns have established successful religious organizations. Administrative nuns are lecturers and administrators of the Maha Pachabodi Teri University, which is the first university for nuns in Thailand. Culinary nuns and house keeping nuns have supportive identities.

They cook and clean the area of Wat Pak Nam Temple for monks. Thus, instead of the mundane and mediocre roles that all nuns are believed to possess by most people in the society, nuns have been playing different roles.

บทนำ

ดิฉันเป็นแม่ชีวัดปากน้ำภาษีเจริญ เริ่มแรกที่จะมาบวชชีปลงผมก็เพราะมีความต้องการที่จะปฏิบัติธรรมแบบที่ไม่ใช่แค่รักษาศีลชั่วคราว ต่อมาต้องการศึกษาเกี่ยวกับประเด็นสตรีเพื่อที่จะนำไปใช้ในศาสนา ในขณะนั้นสาขาวิชาสตรีศึกษา ของมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ เริ่มเปิดการเรียนการสอนขึ้นเป็นครั้งแรก เมื่อมาสอบถามการบวชชีที่วัดปากน้ำภาษีเจริญ แขวงตลาดพลู อ.ภาษีเจริญ กรุงเทพฯ ก็ได้รับอนุญาตจากหัวหน้าแม่ชีให้บวชชีปลงผมได้ ตั้งแต่ พ.ศ. 2544 เป็นต้นมา นอกจากศึกษาสาขาสตรีศึกษาแล้ว ยังต้องศึกษาวิชาทางธรรมที่วัด คือ วิชาบาลีด้วย ซึ่งเรียนร่วมกับพระภิกษุและสามเณร ดิฉันเป็นแม่ชีรูปแรกที่จบสาขาสตรีศึกษา ขณะนี้กำลังศึกษาชั้นบาลีศึกษา 8 ที่วัดปากน้ำและเป็นแม่ชีรูปเดียวในชั้นเรียน

จากการที่ได้ศึกษาวิชาสตรีศึกษาซึ่งเป็นการศึกษา ที่ให้ความสำคัญกับชีวิตและประสบการณ์ของผู้หญิงในการเป็นศูนย์กลางของการศึกษา เพื่อเปลี่ยนแปลงสถานภาพของผู้หญิงให้มีสถานภาพดีขึ้น ดิฉันมีมุมมองของ “คนใน” มีข้อมูลและรายละเอียดที่ผู้ศึกษาซึ่งเป็นคนนอกไม่อาจเข้าถึง สามารถวิเคราะห์อัตลักษณ์จากประสบการณ์ของแม่ชี เพื่ออธิบายวิถีชีวิตตัวตน ที่มีความสลับซับซ้อนมากกว่าที่สังคมทั่วไปมองเห็น

พุทธศาสนาได้ชื่อว่าเป็นหนึ่งในศาสนาสากลทางด้านหลักธรรมคำสอน สาเหตุที่กล่าวเช่นนั้นก็เพราะได้มีหลักเกณฑ์ทางด้านศีลธรรมมากมาย โดยหลักเกณฑ์ดังกล่าว ต่างก็สนับสนุนการไม่เบียดเบียนกัน จึงเป็นศาสนาแห่งปัญญา และยังเป็นศาสนาแห่งการยอมรับในสิทธิของหญิงชายอีกด้วย

ก่อนยุคพุทธกาล สถานะและบทบาทผู้หญิงในพุทธศาสนาของอินเดีย ลัทธิชายเป็นใหญ่ของศาสนาพราหมณ์ได้กำหนดสถานะผู้หญิงเป็นคนรับใช้หรือเป็นข้าวของ ในคัมภีร์ *มนูสมฤติ* หรือ *มานวธรรมศาสตร์* สตรีอยู่ในการควบคุมดูแลของผู้ชายตลอดชีวิต ถูกจำกัดให้อยู่ในบ้านเพื่อรับใช้บิดาและพี่ชายหรือน้องชาย เมื่อแต่งงานแล้วก็ต้องรับใช้สามี ไม่มีสิทธิศึกษา*พระเวท* บ่อยครั้งมีความเชื่อว่าความจงรักภักดีและการยอมสวามิภักดิ์ต่อสามีอย่างซื่อสัตย์เป็นเพียงหนทางเดียวที่จะได้รับความสุขในสวรรค์ ความซื่อสัตย์จงรักภักดีของภรรยาดังกล่าว มิได้จำกัดแต่เฉพาะในช่วงเวลาแห่งชีวิตของสามีเท่านั้น แต่ยังติดตามไปแม้ในกองฟืนแห่งการเผาศพของสามี ภรรยาในสังคมฮินดูโบราณบางแห่งถูกคาดหมายว่า ควรจะติดตามสามีไปในโลกหน้าโดยการเข้าไปในกองไฟเผาศพของสามี แม้ว่าการปฏิบัติที่โหดร้ายป่าเถื่อนเหล่านี้ จะถูกยกเลิกและ

ห้ามปรามโดยสิ้นเชิงแล้วก็ตาม แต่ก็เป็นสิ่งที่ชี้ถึงสถานะที่ตกต่ำของผู้หญิงในสังคมครั้งอดีต และอาจจะยังคงยึดถือกันอยู่ในบางระดับแม้ในปัจจุบัน[1]

การประกาศความเท่าเทียมกันของผู้ชายและผู้หญิงในการปฏิบัติธรรมในพุทธศาสนาเป็นการยกระดับคุณค่าของผู้หญิงขึ้นเป็นอย่างมาก ทั้งเป็นการยกสถานภาพของผู้หญิงโดยตรงอีกด้วย การยอมรับผู้หญิงเข้ามาในหมู่สงฆ์ เป็นการเปิดโอกาสให้ผู้หญิงได้ศึกษาหลักธรรมคำสั่งสอนในทางศาสนาและสามารถประกอบพิธีกรรมทางศาสนาได้โดยตรง ไม่ต้องพึ่งพาอาศัยผู้อื่น ผู้หญิงได้รับการปลดปล่อยให้เป็นตัวของตัวเอง มีอิสระ เสรีภาพในศาสนา มีเป้าหมาย และมีวิธีการปฏิบัติตนให้บรรลุจุดมุ่งหมายได้ด้วยตนเอง ยอมรับว่าผู้หญิงมีโอกาสและสามารถที่จะปฏิบัติธรรมเพื่อให้พ้นจากความทุกข์และ เข้าถึงความสุขคือพระนิพพานอันเป็นเป้าหมายสูงสุดของพระศาสนาได้โดยอิสระ

จากการศึกษาข้อมูลทางด้านการบวชของผู้หญิงในสังคมไทย พบว่า ผู้หญิงเป็นประชากรที่ถูกขนบธรรมเนียม ประเพณีและทัศนคติ ค่านิยมดั้งเดิมตลอดจนกฎหมาย จำกัดบทบาทในสังคมให้มีแต่ภาระหน้าที่อยู่ในสภาพเป็นรองเป็นผู้ตามซึ่งต่างจากผู้ชาย[2] ถึงแม้ว่าปัจจุบันมีแนวคิดที่ต้องการส่งเสริมให้ผู้หญิงเข้ามามีบทบาทและมีส่วนร่วมในการพัฒนาสังคมมากขึ้น แต่ก็มีอุปสรรคทั้งในแง่ขนบธรรมเนียมในสังคมประเพณี วัฒนธรรมดั้งเดิมจนถึงปัจจุบันไม่เพียงแต่มีโครงสร้างแบบชายเป็นใหญ่ที่ครอบคลุมทั้งพื้นที่บ้านและพื้นที่สาธารณะ แต่ก็ยังมีกฎระเบียบที่ควบคุมผู้หญิงให้อยู่ใต้กฎระเบียบนั้นด้วย ความไม่เท่าเทียมกันและการมีอคติทางเพศนี้พบได้ทั้งทางโลกและทางธรรมที่เอื้อประโยชน์และส่งเสริมผู้ชาย ปัญหานี้จึงเป็นที่มาของการศึกษาอัตลักษณ์ของแม่ชีว่า สังคมไทยในปัจจุบันเปิดโอกาสให้ความเท่าเทียมกันทางสิทธิและเสรีภาพของชายหญิงมากขึ้น แม่ชีได้รับโอกาสนั้นด้วยหรือไม่ และบทบาทของแม่ชีมีการเปลี่ยนแปลงไปทั้งในทางสังคมและทางศาสนา โดยทำการศึกษากลุ่มแม่ชีวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพฯ

ความหมายและความเป็นมาของแม่ชี

---

[1] Piyadassi, ***Thera the spectrum of Buddhism*** (N.Y: Staten Island,1991),pp.281.

[2] วารุณี ภูริสินสิทธิ์," **บทนำ ความเป็นผู้หญิงในสังคมไทย**," (http:// midnightuniv@yahoo.com).

“**แม่ชี**” หรือ “**ชี**” ตามพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พุทธศักราช 2535[3] หมายความถึง นักบวช: คำเรียกผู้หญิงที่นุ่งขาว ห่มขาว โกนผม โกนคิ้ว ถือศีล ส่วนพจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลศัพท์มหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย[4] ได้กล่าวถึง “ชี” ว่า เป็นนักบวชหญิง ถือบวชอุบาสิกา ที่นุ่งขาว ห่มขาว โกนผม โกนคิ้ว ถือศีล กรมศาสนาถือว่า “แม่ชี” เป็นคฤหัสถ์เทียบเท่าศิษย์วัด ภาครัฐยังไม่มีข้อกำหนดที่แน่นอนเกี่ยวกับแม่ชี ไม่มีกฎหมาย รองรับสถานภาพนักบวช ดังนั้น กระทรวง ทบวง กรมต่าง ๆ มีการตีความและให้ความหมายแตกต่างกัน เช่น กระทรวงมหาดไทย ถือว่าเป็นนักบวช จึงไม่มีสิทธิเลือกตั้ง ส่วนกระทรวงคมนาคม ถือว่าเป็นอุบาสิกาเทียบเท่าบุคคลทั่วไป ต้องเสียค่าโดยสารเต็มราคา จะเห็นได้ว่า แค่ความหมายว่า แม่ชีคือใครในสังคมก็ยังไม่มีความชัดเจน [5]

ความหมายของคำว่า ชี ตามหลักคำสอนของศาสนาพุทธในส่วนที่เป็นภาษาบาลี มาจากคำว่า “ชินะ” แปลว่าผู้ชนะกิเลส ซึ่งเป็นจุดมุ่งหมายของนักบวชโดยตรง **ชี** ในความหมายนี้หมายถึง ผู้ที่ต้องการบวชแบบมุ่งหมายการหลุดพ้นและไม่อาศัยอยู่กับครัวเรือน โดยมีจุดมุ่งหมายสละทางโลกเพื่อศึกษาธรรม รูปแบบการแต่งกายก็แตกต่างจากหญิงทั่วไป

ประวัติความเป็นมาของแม่ชี ประเทศไทยนับถือศาสนาพุทธนิกายเถรวาท คณะสงฆ์ยึดถือหลักพระวินัย[6]เป็นหลักในการปกครองสงฆ์ ตามพระวินัย ภิกษุณีสงฆ์ต้องบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่าย คือ ภิกษุสงฆ์ และภิกษุณีสงฆ์ เมื่อภิกษุณีสูญสิ้นไปจากศรีลังกาในพุทธศตวรรษที่ 17 ไม่ได้มีการสืบสายภิกษุณีสงฆ์ไปยังประเทศเถรวาทอื่น ๆ ปัจจุบันประเทศที่นับถือนิกายเถรวาท เช่น ไทย พม่า ลาว เขมร จึงมิได้อนุญาตการบวชภิกษุณี[7] ส่วนภิกษุณีในศาสนาพุทธนิกายมหายาน เช่นในจีน ไต้หวัน ทิเบต เป็นต้นนั้น มิใช่นิกายเถรวาทของคณะสงฆ์ไทย ประวัติศาสตร์การบวชของแม่ชีไทยในอดีต พบว่าพุทธศาสนาในประเทศไทย ไม่เคยมีภิกษุณีสงฆ์เกิดขึ้น คณะสงฆ์ไม่เคยมีการ

---

[3] มหามกุฏราชวิทยาลัย, ***พจนานุกรมฉบับประมวลธรรม*** (กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539), หน้า 270.

[4]มหามกุฏราชวิทยาลัย, ***พจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลศัพท์*** (พิมพ์ครั้งที่ 9),(กรุงเทพฯ: 2535), หน้า56.

[5] อารยา พยุงพงศ์, “แม่ชีไทยในทัศนะของข้าพเจ้า“, ***เสขิยธรรม ฉบับที่ 50*** (มกราคม – มีนาคม 2545): 40.

[6]***สมันตปาสาทิกา อรรถกถาพระวินัย ภาค 1 ตอน พาหิรนิทานวรรณนา***, ***พระไตรปิฎก วินัยปิฎก เล่ม 6 จุลวรรคปฐมภาค และ อรรถกถา*** (พิมพ์ครั้งที่ 4), (นครปฐม, 2543), หน้า 25.

[7] ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์, ***การศึกษาเรื่องผู้หญิง*** (กรุงเทพฯ: โครงการสตรีและเยาวชนศึกษา, 2535), หน้า 35-37.

สถาปนาการบวชของผู้หญิงในฐานะภิกษุณีสงฆ์ จะมีก็แต่เพียงรูปแบบแม่ชีเท่านั้น ดังนั้น พุทธบริษัทไทยจึงมีเพียงสาม คือ ภิกษุ อุบาสก อุบาสิกา และแม่ชีถูกจัดรวมอยู่ในฝ่ายอุบาสิกา

หลักฐานการบวชแม่ชีไทยถูกบันทึกไว้ในหนังสือสุวรรณภูมิปกรณ์ราชบุรีกถาว่า ประวัติศาสตร์การบวชแม่ชีเกิดขึ้นครั้งแรกในประเทศไทยเมื่อ พ.ศ. 264 พระเจ้าอโศกมหาราชทรงส่งคณะทูต 9 สาย มาเผยแพร่พระพุทธศาสนาในแถบสุวรรณภูมิ สายที่ 8 นำโดยพระโสณะและพระอุตระซึ่งเดินทางมาเผยแพร่ในสุวรรณภูมิ เข้ามาในประเทศไทยแถบจังหวัดปราณบุรี ราชบุรี ประจวบคีรีขันธ์ ฯลฯ จัดให้มีการบวชศีล 10 เนื่องจากในขณะนั้นไม่มีภิกษุณีสงฆ์ร่วมเดินทางมาด้วย พระโสณะและพระอุตระได้ส่งสมณสาสน์ ขอให้พระเจ้าอโศกจัดส่งพระภิกษุณีมายังสุวรรณภูมิ แต่พระเจ้าอโศกไม่สามารถจัดส่งมาตามประสงค์ได้ จึงให้หญิงชาวสุวรรณภูมิบวชในรูปแบบแม่ชี ดังนั้น การบวชของผู้หญิงไทยตั้งแต่เริ่มแรกจึงมิใช่ภิกษุณี แต่เป็นการบวชหลังพุทธกาลในรูปแบบแม่ชีโกนศีรษะ รับศีล 10 หรือศีล 8 และแต่งกายนุ่งห่มสีขาว [8]

นอกจากข้อมูลทางประวัติศาสตร์ของแม่ชีที่มิใช่ภิกษุณี ความแตกต่างในการให้คุณค่าการบวช ประเด็นของพระภิกษุและแม่ชีที่ต่างกัน มีผลต่อสถานภาพของแม่ชีแล้ว ยังพบว่ามีคำสอนที่เป็นอคติทางเพศซึ่งส่งผลให้คนในสังคมไม่ยกย่องและเลือกปฏิบัติต่อแม่ชี ดังเช่น ความเชื่อในเรื่องเพศชายว่าเป็นเพศเหนือกว่าเพศหญิงในทางธรรม สามารถปฏิบัติธรรมได้ดีกว่าเพศหญิง ในวิทยานิพนธ์ ของ บัวขาว วังเมือง[9] มีการกล่าวถึงทัศนคติดังกล่าว อาทิ พระสูตรเอกนิบาต อังคุตตรนิกายกล่าวถึง “ความด้อยของผู้หญิงในทางศาสนา” ไว้ว่า สตรีไม่สามารถที่จะเป็นพระพุทธเจ้า พระเจ้าจักรพรรดิ ท้าวสักกะเทวราช พญามาร และพรหม สะท้อนให้เห็นว่า ตำแหน่งสูงสุดหรือต่ำสุดในด้านต่าง ๆ ทั้งทางดีและไม่ดีนั้น สตรีไม่สามารถที่จะขึ้นสู่ระดับสูงสุดได้ เช่น ในทางธรรมก็คือการเป็นพระพุทธเจ้า ในทางโลกคือการเป็นพระเจ้าจักรพรรดิ ในพรหมโลกคือการเป็นท้าวมหาพรหม ในเทวโลกคือการเป็นท้าวสักกะเทวราช และในระดับสูงสุดในทางไม่ดีก็คือการเป็นพญามาร ข้อความเหล่านี้อาจสื่อนัยได้ว่า การมีเพศเป็นหญิงเป็นข้อด้อยประการหนึ่งที่ไม่สามารถจะบรรลุความสำเร็จได้ดีเท่าเทียมเพศชาย อาจทำให้มีแนวคิดว่าเพศหญิงเหมาะสมกับหน้าที่ในการเป็นเมียและแม่เท่านั้น ไม่เหมาะสมกับการปฏิบัติธรรม เป็นหีนเพศ (เพศที่ต่ำต้อย)

---

[8] พระเทพกวี, “ภารกิจแม่ชีไทยในโลกยุคใหม่,”***วารสารสายธารแห่งธรรม*** (ก ค – ธ ค), (กรุงเทพฯ: 2547), หน้า30-35.

[9] บัวขาว วังเมือง, ***การศึกษาเปรียบเทียบแนวความคิดเรื่องเสมอภาคระหว่างชาย-หญิงในพระพุทธศาสนาและคริสต์ศาสนา***, วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล, , 2535, หน้า 90.

ส่งผลกระทบทำให้ผู้หญิงไม่เกิดความภาคภูมิใจ และผู้หญิงจำนวนไม่น้อยเมื่อทำบุญมักอธิษฐานขอให้ตนเองได้เกิดเป็นผู้ชาย รังเกียจความเป็นหญิงของตนเอง เป็นวัฒนธรรมทางความคิดที่ได้รับการปลูกฝังมาเป็นระยะเวลายาวนาน ด้วยท่าทีรังเกียจเพศหญิงส่งผลให้การยกย่องผู้หญิงปฏิบัติธรรมเป็นไปได้น้อยในสังคมไทย

สถานภาพของแม่ชีในสังคมไทย

ปัจจุบันแม่ชีถือศีล 8 ปฏิบัติตามศีลกรรมบถ 10 และเสขิยวัตร 75 ซึ่งเป็นมารยาทที่นักบวชต้องปฏิบัติ สถานะของแม่ชีที่มิใช่ผู้หญิงธรรมดา แต่ก็ยังมิใช่นักบวช อีกทั้งยังไม่มีกฎหมายรับรองสถานภาพของแม่ชี ส่งผลต่อบทบาทและสถานภาพของแม่ชี การที่สถานภาพของแม่ชีขาดความชัดเจนนี้เนื่องจากสถานภาพของแม่ชีเกิดจากแรงผลักดันหลายประการ ซึ่งมีสาเหตุมาจากระบอบการเมืองและศาสนาในอดีตดังนี้

1. เกิดจากผลการปฏิรูปศาสนาพุทธในรัชกาลที่ 4 [10] โดยชนชั้นนำในเมืองหลวงผู้ได้รับการศึกษาหรืออิทธิพลทางความคิดจากตะวันตก มีจุดมุ่งหมายเพื่อนำพาประเทศสู่ความทันสมัย (modernization) นำโดยสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระวชิรญาณวโรรส ผู้ทรงนำเอาจารีตประเพณีจากเมืองและราชสำนักเข้ามาแทนที่วัฒนธรรมท้องถิ่น สนับสนุนให้คณะสงฆ์ธรรมยุตซึ่งมีวินัยเคร่งครัดเป็นหลัก มีบทบาทเป็นผู้นำสงฆ์ จัดหลักสูตรพระปริยัติธรรมสำหรับสงฆ์ ส่งผลต่อความคิดของพระสงฆ์และนำไปสู่สถานภาพที่ตกต่ำของแม่ชี เนื่องจากการปฏิรูปศาสนาดังกล่าวมีลักษณะรวมศูนย์ (Centralization) โดยมีเส้นแบ่งพรมแดนที่นิยามความเป็นนักบวชเฉพาะพระสงฆ์และสามเณรเท่านั้น มิได้รวมผู้หญิงที่บวชให้อยู่ในศาสนาเท่าเทียมสงฆ์ ส่งผลต่อสถานภาพของแม่ชีและพวกที่มีความเชื่อและปฏิบัติอยู่นอกกรอบ อาทิ พิธีกรรม ความเชื่อท้องถิ่นอื่น ๆ เช่น ผีฟ้า ไสยศาสตร์ การทรงเจ้าของชาวบ้าน เป็นต้น เนื่องจากแม่ชีมิใช่นักบวชภิกษุณีตามพระวินัยของพระพุทธองค์ จึงไม่มีฐานะที่ชัดเจนในระบบโครงสร้างของศาสนา ทำให้ไม่มีพื้นที่ในศาสนากระแสหลักและไม่เป็นที่ยอมรับของสังคม และผลจากการ “ปฏิรูป” ดังกล่าว ทำให้สถานภาพของแม่ชีถูกตัดขาดจากทั้งระบบจารีตดั้งเดิมและระบบศาสนาแห่งชาติ ในขณะเดียวกันแม่ชีก็ไม่ได้รับการนิยามให้เป็นส่วนหนึ่งของของสถาบันสงฆ์ เมื่อมีกฎหมาย และสถาบันต่างๆของรัฐเข้ามาผลิตความรู้เกี่ยวกับพุทธศาสนาแทนความรู้และการยอมรับของสังคมจารีต เกิดการแบ่งแยกอย่างชัดเจนระหว่างฆราวาสกับนักบวช แม่ชีซึ่งเดิมมีสถานะที่ครอบคลุมทั้งสองพื้นที่

[10] ดูเพิ่มเติมในพระไพศาล วิสาโล, ***พุทธศาสนาในสังคมสมัยใหม่*** (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2546).

กลับต้องถูกกำหนดให้มีสถานะเพียงอย่างใดอย่างหนึ่ง ตามการกำหนดของสถาบันที่รัฐสร้างขึ้น ซึ่งก็ยิ่งนำไปสู่ความการไร้ตัวตนมากขึ้น

2. การออกกฎระเบียบข้อบังคับ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ.2505 เป็นกฎหมายที่ให้อำนาจแก่รัฐเหนือคณะสงฆ์อย่างมาก นอกจากนั้น รัฐบาลยังสามารถมีบทบาทในมหาเถรสมาคม โดยผ่านกรมการศาสนา ซึ่งเป็นสำนักเลขาธิการมหาเถรสมาคม มีหน้าที่เป็นหน่วยปฏิบัติการเปรียบดังแขนขาของมหาเถรสมาคมอีกด้วย คณะสงฆ์ได้กำหนดสถานภาพของแม่ชี โดยผ่านมติของมหาเถรสมาคมครั้งที่ 28/2525 ความว่า "แม่ชีเป็นเพียงอุบาสิกาเท่านั้น" สถานภาพของแม่ชีที่ด้อยกว่าสงฆ์ และทำให้แม่ชีเป็นผู้ไม่มีตัวตนทางประวัติศาสตร์ศาสนา ทั้งที่ประวัติศาสตร์การบวชแม่ชีในประเทศไทยเกิดขึ้นครั้งแรกหลังพุทธปรินิพพาน 264 ปี [11] แม้ว่า แม่ชีจะถือศีลแปด นุ่งขาว ห่มขาว สละบ้านเรือน อาศัยอยู่ในวัดก็ตาม แต่เนื่องจากมิได้มีข้อบัญญัติใดเกี่ยวกับแม่ชีในพระไตรปิฎก พิจารณาเชิงพระธรรมวินัย แม่ชีจึงเป็นเพียงอุบาสิกา กรมศาสนาตีความแม่ชีเป็นเพียงคฤหัสถ์ หรืออารามิกชนที่อาศัยอยู่ในวัดปฏิบัติธรรมเท่านั้น มิใช่นักบวชผู้มีหน้าที่สืบทอดศาสนาเสมือนพระภิกษุ

จากการที่ไม่มีการสถาปนาภิกษุณีในประเทศไทย อนุญาตเพียงการบวชในรูปแบบแม่ชี การให้ความหมายในการบวชแตกต่างกันระหว่างพระภิกษุกับแม่ชี อคติทางเพศซึ่งเป็นกระบวนการสร้างความหมายทางศาสนาที่นำไปการสร้างภาพเหมารวม แม่ชีถูกมองอย่างตายตัวเพียงแบบเดียว คือ มีสถานภาพทางศาสนาเป็นเพียงอุบาสิกา มิใช่นักบวช ในกรอบของสังคมแม่ชีถูกมองว่าเป็นผู้ที่มีปัญหาส่วนตัว มิได้บวชเพื่อศึกษาธรรมและต้องการหลุดพ้น แต่ในความเป็นจริงแล้ว สาเหตุของการบวช ตัวตน และความต้องการของแม่ชี การใช้ชีวิตจะแตกต่างกันตามปัจจัยทางด้านอายุ การศึกษา พื้นฐานของครอบครัวและทัศนคติ อัตลักษณ์แม่ชีมีความซับซ้อนและที่สำคัญนำไปสู่บทบาทและสถานภาพที่ไม่เท่าเทียมกันของภายในกลุ่มของแม่ชีด้วย

ความหมายของอัตลักษณ์

อัตลักษณ์ (Identity) มีรากศัพท์มาจากภาษาละติน คือ identitas เดิมใช้คำว่า idem ซึ่งมีความหมายเหมือนกับคำว่า the same มีความหมายสองนัยคือ ความเหมือนและความเป็น

---

[11] แม่ชีณัฐหทัย ฉัตรทินวัฒน์ , ***สถานภาพของแม่ชี : กรณีศึกษาแม่ชีวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพฯ***, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสตรีศึกษา วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2551, หน้า 6.

ลักษณะเฉพาะที่แตกต่างออกไป ตีความหมายการเหมือนกันบนพื้นฐานของความสัมพันธ์และการเปรียบเทียบกันในแง่สองมุมมองจากความคล้ายคลึงและความแตกต่าง[12]

อัตลักษณ์เป็นความรู้สึกนึกคิดที่บุคคลมีต่อตนเองว่า “ฉันคือใคร” ซึ่งจะเกิดขึ้นมาจากการปฏิสังสรรค์ระหว่างตัวเรากับคนอื่น โดยผ่านการมองตัวเองและคนอื่นมองเราในขณะนั้น แสดงให้เห็นถึงการเชื่อมโยงระหว่างตัวเรากับสังคมที่เราอาศัยอยู่ ช่วยทำให้เรารู้ว่า เราเป็นใครและเราจะสัมพันธ์กับคนอื่น ๆ และโลกที่เราอาศัยอยู่ได้อย่างไร รวมทั้งเป็นเครื่องมือทางความคิดที่ช่วยให้เราเข้าใจการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและโลก เป็นผลผลิตที่สำคัญของสังคมที่เราอาศัยอยู่และความสัมพันธ์ของเรากับคนอื่น เป็นการจัดเตรียมการเชื่อมโยงระหว่างบุคคลกับโลกที่อาศัยอยู่[13] ซึ่งถูกกำหนดความแตกต่างระหว่างเพศ เชื้อชาติ ศาสนาและ วัฒนธรรมประเพณี เป็นต้น

นอกจากอัตลักษณ์จะเป็นผลผลิตที่สำคัญของสังคมที่เราอาศัยอยู่และความสัมพันธ์ของเรากับคนอื่นแล้ว ยังรวมไปถึงเรื่องว่า “ฉันมองตัวเองอย่างไรและคนอื่น ๆ มองฉันอย่างไร” จึงเป็นสิ่งที่เกี่ยวพันกับตัวตน และสิ่งที่อยู่ภายใน และสิ่งที่อยู่ภายนอกเป็นการกำหนดตำแหน่ง (position) ที่ระลึกรู้ทางสังคม ซึ่งเกิดจากคนอื่นรับรู้ด้วยไม่ใช่แค่ตัวเราเท่านั้น อย่างไรก็ตาม การที่เรามองตัวเองอย่างไรและคนอื่นมองเราอย่างไรนั้นอาจไม่สอดคล้องกันเสมอไป [14]เช่น อัตลักษณ์ทางเพศ (Gender Identity) การที่เรารับรู้ตนเองว่า เราคือผู้หญิงหรือผู้ชาย และความเป็นผู้หญิงหรือความเป็นผู้ชาย ถูกถ่ายทอดผ่านวัฒนธรรม การศึกษา การขัดเกลา และแม่แบบทางสังคม ได้กำหนดบทบาทให้แก่เรา ทำให้เรารู้ว่า เราควรจะดำเนินชีวิต และดำเนินความสัมพันธ์กับสิ่งต่าง ๆ รอบตัวเราอย่างไร อัตลักษณ์ทางเพศนั้นส่งผลกระทบอย่างสำคัญต่อการดำเนินชีวิต และการดำเนินความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิง โดยที่ผู้ชายและผู้หญิงหลายคนอาจไม่รู้สึกตัวเลยแม้แต่น้อย และคิดเอาว่า อัตลักษณ์ทางเพศเป็นเรื่องธรรมชาติ และติดตัวเรามาตั้งแต่เกิด แท้ที่จริงแล้วได้มีการโต้แย้งว่าอัตลักษณ์ทางเพศ มิได้เป็นเรื่องธรรมชาติ หรือติดตัวเรามาตั้งแต่เกิดแต่อย่างใด

---

[12] ขวัญชีวัน บัวแดง, ***วาทกรรมอัตลักษณ์***, (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2547), หน้า 32-33.

[13] Woodward, Kethryn,. ***Identity and Differenc ,(***Sage in association with the Open University ,1997), pp. 1-3.

[14] พิศิษฏ์ คุณวโรฒม์ , ***อัตลักษณ์และกระบวนการต่อสู้เพื่อชีวิตของผู้ติดเชื้อ HIV***, วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา สำนักบัณฑิตอาสาสมัคร มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2545, หน้า 6.

หากแต่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นท่ามกลางระบบสังคมที่มีการผลิตซ้ำวัฒนธรรม “ชายเป็นใหญ่” (Patriarchy) [15] อันเป็นสังคมที่ยึดถือความเชื่อต่อไปนี้อย่างเหนียวแน่น

การครอบงำ

นอกจากหญิงชายจะมีอัตลักษณ์ทางเพศแตกต่างกันแล้ว อัตลักษณ์ของเพศหญิงยังตกอยู่ภายใต้การครอบงำจากวาทกรรมทางศาสนาในระบบปิตาธิปไตยที่สร้างนิยามเรื่องคุณค่าทางเพศแตกต่างกันอีกด้วย มีการสร้างภาพลักษณ์ต้นแบบ (Stereotype) ระหว่างหญิงชายต่างกัน สจ็วต ฮอลล์[16] นิยามเทคนิคการสร้างภาพลักษณ์ต้นแบบว่าหมายถึงการเลือกดึงคุณสมบัติบางสิ่งบางอย่างของบุคคลที่เด่นชัด มีชีวิตชีวา เข้าใจง่าย เป็นที่รับรู้ทั่วไป และลดทอนอัตลักษณ์บุคคลลงไปเป็นคุณสมบัติไม่กี่อย่างเหล่านั้น วิธีการลดทอนก็คือ ทำให้เป็นคุณสมบัติเหล่านั้นสุดขั้วเกินจริงเพื่อให้เข้าใจง่าย นอกจากนั้นยังต้องสร้างอัตลักษณ์คู่ตรงข้ามออกมา เช่น อัตลักษณ์คู่ตรงข้ามระหว่างหญิงชาย และคู่ตรงข้ามที่ถูกสร้างขึ้นมานี้มีการให้ค่าไม่เท่ากัน น้ำหนักความสำคัญและค่าเชิงบวกจะอยู่ที่ผู้ชาย ดังนั้นคู่ตรงข้ามทางเพศก็คือการสร้างอุดมการณ์อำนาจเพื่อปิดกั้นกีดกันและให้ค่าเชิงลบแก่สัญลักษณ์ที่อยู่ตรงข้ามกับผู้ชาย ผลสำคัญที่สุดก็คือทำให้ อัตลักษณ์ของคนที่นิยามโดยคุณสมบัติไม่กี่อย่างเหล่านั้น “หยุดนิ่ง” และกลายเป็นคุณสมบัติแก่นแกนในที่สุด

นอกจากการครอบงำโดยการสร้างภาพลักษณ์ต้นแบบแล้ว James C Scott กล่าวถึงวิธีการสถาปนาอำนาจและการครอบงำโดยผ่านสัญลักษณ์และพิธีกรรม เช่น การปิดบังด้านที่ไม่พึงประสงค์ของอำนาจ (concealment) การเปลี่ยนแปลงภาพลักษณ์การครอบงำให้ดีขึ้นผ่านการใช้ภาษาและการแสดงอำนาจผ่านพิธีกรรม (ritual) เพื่อสร้างความยอมรับต่าง ๆ อันเป็นการรักษาความไม่เท่าเทียมกัน และกดให้ผู้ที่ถูกครอบงำอยู่ใต้อำนาจได้ การครอบงำโดยผ่านพิธีกรรมและสัญลักษณ์อาจเกิดได้เป็นครั้งคราว หรือเกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน เช่น การทำความเคารพ การพูดจาสุภาพ อ่อนน้อมเป็นต้น พิธีกรรมจึงมีนัยเชิงอำนาจ เพื่อเป็นการยืนยันและตอกย้ำอำนาจที่เหนือกว่าของผู้กดขี่ ไม่เพียงแต่ผู้ถูกกดขี่เท่านั้นที่จะต้องเข้าร่วมพิธีกรรม ไม่ว่าจะเต็มใจหรือไม่เต็มใจก็ตาม เพราะเกรงผลร้ายที่จะเกิดขึ้นจากการแสดงว่าไม่ร่วมมือ หรือขัดขืน ผู้นำเองก็ต้องมีพิธีกรรมหรือการแสดงออก (performance) ที่ยืนยันความเหนือกว่า และสร้างความชอบธรรมที่จะ

---

[15] วารุณี ภูริสินสิทธิ์,” **แนวคิดสตรีนิยมในสกุลต่าง ๆ** (http://midnightuniv@yahoo.com).

[16] อภิญญา เฟื่องฟูสกุล, ***รายงานการวิจัยเรื่องอัตลักษณ์*** (กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2543), หน้า 80.

ปกครอง[17] เช่นการที่พระสงฆ์ปกครองแม่ชีผ่านความเหนือกว่าทางด้านสัญลักษณ์และพิธีกรรม ทั้งในระดับสาธารณะที่แม่ชีจะต้องแสดงความเคารพนอบน้อม ทำหน้าที่รับใช้งานด้านการจัดอาหารและการบริการแก่พระ หรือในด้านสัญลักษณ์เช่นการมีช่วงชั้นของการใช้คำศัพท์เฉพาะสำหรับพระ เช่นพระ**ฉัน** แต่ไม่ครอบคลุมแม่ชีซึ่งใช้คำว่ารับประทาน เป็นต้น ขณะเดียวกันในกลุ่มแม่ชีก็มีการสร้างอัตลักษณ์ใหม่โดยใช้ภาษาและการเล่าเรื่อง

อัตลักษณ์เป็นผลจากวาทกรรม ซึ่งหมายถึง ชุดความหมายที่ระบบและกระบวนการในการสร้างหรือผลิต (constitute) เอกลักษณ์ (Identity) หรือความหมาย (Significance) ให้กับสรรพสิ่งในสังคมที่ห่อหุ้มเราอยู่ ไม่ว่าจะเป็นความรู้ ความจริง อำนาจ หรือตัวตนของเรา โดยอาศัยการพูด การเขียน และการใช้สัญลักษณ์ ที่มีความแตกต่างหลากหลายและต่างก็มียุทธศาสตร์เฉพาะตัวที่ไม่เหมือนกัน ถูกสร้างขึ้นมาจากความแตกต่างที่สามารถพูดได้อย่างถูกต้องในช่วงเวลาหนึ่ง ภายใต้กฎเกณฑ์และตรรกะชุดหนึ่งที่อาศัยภาษาหรือคำพูด ทำหน้าที่เก็บกด ปิดกั้นมิให้เอกลักษณ์หรือความหมายของบางอย่างเกิดขึ้น หรือทำให้เอกลักษณ์หรือความหมายของบางสิ่งที่ดำรงอยู่แล้วในสังคมเลือนหายไปได้พร้อม ๆ กัน และยังตรึงสิ่งที่สร้างขึ้นให้ดำรงอยู่ในสังคมและเป็นที่ยอมรับในวงกว้าง[18]จนกลายเป็น “วาทกรรมหลัก” (dominant discourse or episteme) ในสังคม

อัตลักษณ์ไม่ใช่สิ่งตายตัว เพราะเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นจากวาทกรรม จึงสามารถปรับเปลี่ยนสถานะไปตามบริบทของสังคม วัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ในแต่ละช่วงเวลาได้ เมื่อตกผลึกแล้วอาจจะมีความคงที่ ปรับเปลี่ยน หรือเปลี่ยนแปลงไปอย่างสิ้นเชิง ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ของบุคคลในสังคมเป็นหลัก มีทั้งระดับที่เป็นปัจเจก (individual) และอัตลักษณ์ร่วมของกลุ่ม (collective) ในระดับปัจเจก บุคคลหนึ่งประกอบด้วยหลายลักษณ์ เช่น เพศสภาพ กลุ่มชาติพันธุ์ อาชีพ สถานภาพทางสังคม และศาสนา เป็นต้น ในความเป็นจริง อัตลักษณ์ของบุคคลประกอบขึ้นด้วยความสัมพันธ์ทางสังคมและปฏิบัติการอันมากมายที่บุคคลเกี่ยวข้องด้วย และในความสัมพันธ์นั้นบางครั้งก็ขัดแย้งกันและดำเนินไปอย่างไม่คงที่ เพราะฉะนั้น อัตลักษณ์ของแต่ละบุคคลจึงเป็นส่วน ๆ ที่บางครั้งก็ขัดแย้งกันและเป็นพลวัต ทั้งนี้เพราะอัตลักษณ์ของปัจเจกบุคคลมิได้ประกอบไปด้วย

---

[17] Scott, James C., ***Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts*** (Yale University, New Haven and London,1990), pp. 46-49 .

[18] วารุณี ภูริสินสิทธิ์, ***สตรีนิยม: ขบวนการและแนวคิดทางสังคมแห่งศตวรรษที่ 20*** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, 2545), หน้า 167-168.

แง่มุมเดียว แต่เกี่ยวเนื่องกับปัจจัยย่อยอื่น ๆ อีกมาก เช่น เรื่องของการศึกษา อายุ ชนชั้น หรืออาชีพ แตกต่างกันไปตามประสบการณ์ที่หลากหลายอีกด้วย[19]

กระบวนการต่อรองความหมายของอัตลักษณ์

เมื่ออัตลักษณ์เป็นผลมาจากกระบวนการสร้างความหมายผ่านวาทกรรม คำถามที่สำคัญคือ ใครเป็นผู้สร้าง กำหนด หรือนิยามความหมายของอัตลักษณ์ อัตลักษณ์จึงเป็นพื้นที่แห่งการต่อรอง การนิยามและการให้ความหมาย โดยอำนาจต่าง ๆ ในขณะเดียวกันอัตลักษณ์ก็เป็นพื้นที่ให้คนชายขอบ ช่วงชิงเพื่อนิยามความหมายใหม่ หรือสร้างความหมายแก่ตนเองเช่นกัน เช่น กรณีการศึกษาแม่ชีโดยผ่านชีวิตจากประจำวันของแม่ชี (The everyday practices) ที่อยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ของสงฆ์ ต้องเผชิญกับสถานการณ์ที่ต้องต่อรองกับตนเองและต่อรองกับผู้อื่นอยู่ตลอดเวลา เนื่องจากการควบคุมกายให้อยู่ภายใต้ขอบเขตทางภูมิศาสตร์เพื่อการเข้าถึง กำหนด หรือจำกัดการเข้าถึงทรัพยากรหรือโอกาสต่าง ๆ ทางศาสนา ต้องใช้เทคนิคเฉพาะ (tactics) ทำให้สามารถวิเคราะห์การต่อรองอัตลักษณ์จากวิถีการดำเนินชีวิตประจำวันของแม่ชี

สถานภาพอันคลุมเครือนำไปสู่การต่อรองอัตลักษณ์ของแม่ชีที่สะท้อนผ่านชีวิตประจำวัน เช่น ความอึดอัดภายในใจอันเกิดจากความคลุมเครือระหว่างการเป็นนักบวชหรือไม่เป็น สามารถเกิดขึ้นได้ในระดับที่แตกต่างกันไป เช่น การเก็บค่าโดยสารรถประจำทาง การใช้สิทธิเลือกตั้ง การลุกรับไหว้ การใส่บาตร การประกอบพิธีทางศาสนา รวมถึงการเป็นครูสอนธรรมะแก่พระเณรซึ่งขึ้นอยู่กับบารมีและการยอมรับเฉพาะบุคคล เนื่องจากในทางพุทธศาสนาที่สืบทอดมาได้พิจารณาว่ากายดำรงอยู่คู่กับจิตใจมาโดยตลอด แนวคิดเกี่ยวกับความสำคัญและความสัมพันธ์ของร่างกายต่อการปฏิบัติธรรม จึงยิ่งมีความหมายและทวีความสำคัญมากขึ้น ทั้งนี้เพราะพื้นที่ของประสบการณ์ภายในเป็นเรื่องการรับรู้ที่มีต่อตนเอง เชื่อมโยงและคาบเกี่ยวกับการจัดความสัมพันธ์หรือการจัดระยะห่างระหว่างแม่ชีกับกลุ่มทางสังคม สงฆ์ ฆราวาส และแม่ชีด้วยกัน เป็นพื้นที่ทางสังคม (social space) การปฏิบัติตัวในพื้นที่สาธารณะ การเผชิญปัญหาความคลุมเครือทางสถานภาพ เป็นต้น พื้นที่ทางสังคมยังหมายถึงรวมการจัดระยะทางร่างกายและการจัดระยะความสัมพันธ์ทางสังคม ในฐานะที่ต้องอยู่ภายใต้ระบบวัดย่อมมียุทธศาสตร์เชิงพื้นที่ทั้งรุกและรับ (politics of mobility and access) เพื่อเข้าถึงทรัพยากรต่าง ๆ อย่างโอกาสของการศึกษาธรรม สถานภาพ และสิ่งที่สนับสนุนการใช้ชีวิตนักบวช พื้นที่ทางกายภาพ สังคมและจิตวิญญาณจึง

[19] สุไลพร ชลวิไล, ***ตัวตนในเรื่องเล่า***, วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สำนักบัณฑิตอาสาสมัคร สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, , 2546, หน้า 6.

เชื่อมโยงกันและกันทั้งในทางหนุนเสริมและขัดแย้งกัน[20] แม่ชีมักไม่ได้รับการยอมรับและได้รับการดูถูกเหยียดหยามจากคนทั่วไปว่า แม่ชีส่วนใหญ่ยากจน ไม่มีรายได้ต้องทำครัวรับใช้วัดเพื่อความอยู่รอด เช่น กรณีแม่ชีโรงครัวต้องขึ้นรถเมล์ไปจ่ายตลาดเพื่อทำอาหาร เมื่อเดินทางจึงมักถูกรังเกียจจากกระเป๋ารถเมล์อยู่เสมอ ออกจากวัดไปซื้อผลไม้ที่ตลาดมักจะพบเหตุการณ์เหล่านี้ ประสบการณ์นี้ทำให้แม่ชีหลีกเลี่ยงการขึ้นรถเมล์แต่จะใช้วิธีขึ้นรถโดยสารเล็กแทน “ เราไม่ได้เรียนสูงอะไร (ป.4)เรื่องสถานภาพแม่ชียังไม่มี แม่ชีต้องเสียค่ารถ เมื่อเข้าก็โดนว่ามาแล้ว ขึ้นรถเมล์ไปซื้อผลไม้ที่วัดกลางตลาดพลู รถสาย 4 ไม่พอใจ กระเป๋ามันว่า เข้าไปข้างใน. . .เข้าไปข้างใน ไล่ยังกับแมว เรายื่นตังค์ให้ด้วย แต่กระเป๋าก็ว่าพระเหมือนกัน ชอบนั่งรถกระป๋อง มากกว่า เสียเงิน 6 บาทสบายใจดี ” คือตัวอย่างเป็นรูปธรรมว่าแม่ชีเผชิญกับสถานการณ์ที่ต้องต่อรองกับตนเองและต่อรองกับผู้อื่นอยู่ตลอดเวลา

คนชายขอบ (Marginality)

ในกระบวนการกลายเป็นคนชายขอบ สุริชัย หวันแก้ว[21] ได้สรุปความคิดเรื่องคนชายขอบว่า คนชายขอบ (marginal people) คือ กลุ่มคนที่มีชีวิตอยู่กึ่งกลางหรือห่างไกลจากศูนย์กลางทั้งในทางภูมิศาสตร์และสังคมวัฒนธรรม ในทางภูมิศาสตร์มักจะเป็นกลุ่มคนที่ต้องเคลื่อนย้ายจากภูมิลำเนาดั้งเดิมด้วยเหตุผลทางธรรมชาติ เศรษฐกิจ การเมืองและสังคมวัฒนธรรม กลายเป็นคนกลุ่มน้อยในสังคมใหม่ วัฒนธรรมประจำกลุ่มจึงเป็นวัฒนธรรมย่อยที่ไม่ได้รับการยอมรับหรือได้รับการเลือกปฏิบัติจากผู้คนในกระแสวัฒนธรรมหลัก ถูกเลือกให้อยู่ในภาวะที่ไร้อำนาจในการใช้ชีวิตเยี่ยงคนอื่น ๆ ในสังคม หรือถูกทำให้เป็นอื่นโดยการถูกกีดกันจนทำให้รู้สึกแปลกแยกเนื่องจากการประพฤติปฏิบัติ หรือมีคุณลักษณะไม่ตรงตามบรรทัดฐานที่สังคมส่วนใหญ่ต้องการ คำนี้เป็นคำที่คนกลุ่มที่มีอำนาจสร้างขึ้น เพื่อใช้เรียกคนอีกกลุ่มหนึ่งที่มีคุณลักษณะ วิถีชีวิตความเป็นอยู่ หรือแนวทางการดำเนินชีวิตที่แตกต่างจากตน

หนังสือเรื่อง “ชีวิตชายขอบ: ตัวตนกับความหมาย[22]” สรุปว่า “คนชายขอบ” เป็นกลุ่มคนที่ต้องเผชิญกับสภาวะความด้อยโอกาส ไร้อำนาจ ถูกกีดกัน ถูกมองข้าม ถูกมองว่าแปลกแยกจาก

---

[20] ลัดดาวัลย์ ต๊ะมาฟู, ***แม่ชี: โลกของผู้หญิงที่ถูกลืม***, วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต คณะสังคมศาสตร์ สาขาวิชาการพัฒนาสังคมมหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2548, หน้า 23 -25.

[21] สุริชัย หวันแก้ว, ***กระบวนการกลายเป็นคนชายขอบ*** (กรุงเทพฯ: สำนักงานสภาวิจัยแห่งชาติ, คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ, สาขาสังคมวิทยา, 2544), หน้า 6.

[22] ปริตตา เฉลิมเผ่ากอ อนันตกูล, ***ชีวิตชายขอบ: ตัวตนกับความหมาย*** (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2545).

บรรทัดฐาน กฎระเบียบ ศีลธรรม และได้รับการแบ่งแยกว่าเป็น “คนอื่น” ของสังคม หรือถูกจัดให้เป็นคนชนชั้นล่างสุด รวมถึงได้รับการจัดไว้ในวัฒนธรรมกลุ่มย่อย (subcultures) และถูกกดทับไว้ (subaltern group)[23]

สถานภาพของแม่ชีเป็นเพียงอุบาสิกาอาศัยวัด และถูกคาดหมายให้มีหน้าที่ต้องทำกิจต่าง ๆ เช่น ทำครัว ทำความสะอาด เป็นต้น ต้องเรียนรู้ ปรับตัว ต่อสู้ดิ้นรนเพื่อที่จะเอาตัวรอดหรือมีชีวิตอยู่ภายใต้สภาพการณ์ดังกล่าวมีความคลุมเครือเป็นสาระสำคัญของวิถีชีวิตชายชอบที่อาศัยอยู่ในวัฒนธรรมกระแสหลัก ปัจจุบันการศึกษาคนชายขอบให้ความสำคัญกับประเด็นการต่อรองของคนชายขอบ ซึ่งแตกต่างจากการศึกษาในอดีต ที่ศึกษาคนชายขอบในฐานะเหยื่อหรือผู้ถูกกระทำเท่านั้น การศึกษาเรื่องการต่อรองของแม่ชีจึงมีความจำเป็นที่จะทำให้เห็นอีกมิติของแม่ชี ที่พยายามต่อรองกับระบบที่เป็นอยู่

การต่อรองขัดขืน

คนชายขอบใช้การต่อรองขัดขืนเป็นการพลิกแพลง ใช้สิ่งที่อำนาจสร้างขึ้นเพื่อบ่อนเซาะอำนาจนั้นเอง เนื่องจากกรอบแห่งการกดขี่เป็นกรอบที่ทำให้พวกเขาสัมผัส และสะสมประสบการณ์แห่งความคับแค้น ความขมขื่น และสร้างเรื่องเล่า พิธีกรรม เครือข่าย ฯลฯ ในชีวิตประจำวันได้ ซึ่งเป็นพื้นฐานของการต่อต้านการกดขี่นั้นเอง [24] ยุทธศาสตร์ของการต่อต้าน จึงจำเป็นจะต้องรู้และพูดภาษาเดียวกับอำนาจให้ได้ โดยการพยายามแสร้งทำตนให้สอดคล้องกับสิ่งที่อำนาจกำหนด และใช้ช่องทางที่อำนาจสร้างขึ้นทำลายความชอบธรรมและบ่อนเซาะระบบของอำนาจ[25] การต่อต้านการกดขี่เกิดขึ้นตามบริบททางประวัติศาสตร์ของการกดขี่ เป็นที่มาของประสบการณ์ชีวิต และความเป็นจริงของคนที่อยู่ใต้อำนาจกดขี่ เป็นที่มาของพลังและความโกรธแค้นที่จะต่อต้าน บ่อนเซาะสถานการณ์ที่เป็นอยู่ การกดขี่อาจทำได้โดยการใช้อำนาจยึดกุมทรัพย์สิน ผู้คน การสร้างความสัมพันธ์ทางอำนาจแบบนาย-บ่าว และการสร้างความชอบธรรมทางอุดมการณ์เพื่อธำรงสถานภาพการกดขี่ไว้[26]

---

[23] อานันท์ กาญจนพันธุ์, ***การต่อสู้เพื่อความเป็นคนชายขอบในสังคมไทย ใน กนกศักดิ์ แก้วเทพ*** (บรรณาธิการ), เอกสารประกอบวิชาการเพื่อเป็นเกียรติแก่อาจารย์ฉลาดชาย รมิตานนท์ ในวาระอายุครบ 60 ปี, (เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ศูนย์สตรีศึกษา 2545).

[24] Scott James C., ***Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts***, (Yale University, New Haven and London. 1990), p. 85.

[25] ***Ibid.,*** p. 93.

[26] ***Ibid.,*** p. 111.

ในเมื่อผู้มีอำนาจสามารถใช้พิธีกรรมสาธารณะที่เกิดจากการบังคับไม่ว่าทางตรงหรือทางอ้อม ให้ผู้ไม่มีอำนาจปฏิบัติตาม ผู้ไม่มีอำนาจสามารถปรับใช้พิธีกรรมดังกล่าวเป็นช่องทางให้ผู้ที่ต้องการต่อต้านระบบเรียนรู้ที่จะปรับตัวให้เข้ากับเงื่อมมือของอำนาจในชีวิตประจำวัน โดยการตีความพิธีกรรมเสียใหม่ เช่น เดิมศาสนาคริสต์ที่ผู้ปกครองใช้ปกครองชาวบ้านมีลักษณะเป็นการใช้อำนาจแนวดิ่ง เพื่อสร้างความยอมรับในอำนาจและลดการต่อต้าน ผู้ที่ต้องการต้านทานระบบดังกล่าวสามารถดำเนินการได้โดยการตีความและออกแบบพิธีกรรมในนิกายใหม่ ให้แสดงความสัมพันธ์แนวราบมากขึ้น และสร้างความหมายใหม่ให้กับพิธีกรรม เปลี่ยนเรื่องการเชื่อฟังเป็นเรื่องการหลุดพ้น และอนาคตที่ดีขึ้นเป็นต้น[27] เป็นช่องทางให้แสดงการต่อต้านผ่านเรื่องเล่า นิทาน ตำนานและจินตนาการ ตลอดจนแปรเปลี่ยนแนวคิดนี้เป็นพิธีกรรมแห่งการต่อต้าน เช่นงานคาร์นิวาล ตำนานของโลกหน้าที่ทุกคนเท่าเทียมกัน เป็นต้น พิธีกรรมหรือความเชื่อนี้จะมีลักษณะกลับหัวกลับหางกับความเป็นจริงในสังคม จินตนาการของคนหมู่มาก ที่เป็นผู้ได้รับผลกระทบหรืออยู่ใต้การกดขี่ อาจพัฒนาไปเป็นอุดมการณ์ต่อต้านได้ เช่น อุดมการณ์สังคมแบบยูโทเปีย เป็นต้น[28] ดังนั้น การเล่าเรื่องและการสร้างความหมายใหม่ให้กับวาทกรรมเดิม ที่ผู้มีอำนาจกำหนดขึ้นจึงเป็นกระบวนการที่นำไปสู่การปรับเปลี่ยนความหมายและคำนิยามของอัตลักษณ์คนชายขอบ

เมื่อพลังของการกดขี่จะพยายามกดให้คนที่อยู่ใต้อำนาจไม่มีความหมาย ทั้งการแสดงออกผ่านการลงโทษ การประจาน เพื่อเป็นเครื่องหมายของการทำลายศักดิ์ศรีของคนประสบการณ์ที่ได้รับการกดขี่จึงมีผลต่อการสร้างจิตสำนึกและอัตลักษณ์ของคนที่อยู่ใต้อำนาจ[29] นอกจากการลงโทษโดยเฉพาะ การลงโทษในพื้นที่สาธารณะจะเป็นการกระทำเพื่อทำลายศักดิ์ศรีแล้วยังเป็นพิธีกรรมที่ตอกย้ำให้เห็นความไร้อำนาจที่จะขัดขวาง หรือต่อรองกับการกดขี่ในที่สาธารณะ ดังนั้น การปฏิเสธการครอบงำกดขี่ต้องอาศัยพื้นที่ที่ปลอดภัย พอที่จะแสดงความรู้สึกนึกคิดต่อต้านกับอำนาจได้ เช่น การนินทา การระบายกับเพื่อนร่วมสังคมที่อยู่ในสถานะเดียวกัน ดังนั้น การแสดงออกของการต่อต้านจึงต้องการพื้นที่ที่แยกจากพื้นที่สาธารณะที่อำนาจกดขี่ครอบครองอยู่ เพื่อให้สามารถตอบโต้อำนาจดังกล่าวได้อย่างปลอดภัย[30] คุณสมบัติของพื้นที่เพื่อการต่อต้าน ไม่ว่าจะเป็นพื้นที่ทางสังคม หรือพื้นที่ทางกายภาพ คือ เป็นพื้นที่ที่ผู้มีอำนาจกดขี่เข้าไม่ถึง และไม่สามารถแทรกแซงได้ และเป็นพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้คนที่อยู่ภายใต้การกดขี่มารวมกันระบายความรู้สึกต่อต้าน ไม่เห็นด้วยกับการกดขี่ และมีปฏิสัมพันธ์กันได้อย่างเท่าเทียม โดยไม่มี

---

[27] ***Ibid.,*** p. 66-69.

[28] ***Ibid.,*** p. 71.

[29] ***Ibid.,*** p.112.

[30] ***Ibid.,*** p.114 - 115.

การกำกับดูแลจากผู้กดขี่[31] ตัวอย่างเช่น การเปลี่ยนหรือสร้างพื้นที่ทางอุดมการณ์ใหม่ เช่น ผู้ที่ถูกกดขี่สามารถแสวงหาพื้นที่ทางอุดมการณ์ เช่น ศาสนา ลัทธิ พิธีกรรม ความเชื่อ เพื่อแสดงการต่อต้านอุดมการณ์ที่กดขี่ตนเองได้อย่างปลอดภัย โดยการสร้างหรือเข้าหาพื้นที่ทางอุดมการณ์ ที่รองรับความต้องการของตนเอง ซึ่งอำนาจกดขี่ไม่สามารถยื่นมือเข้ามาแทรกแซงได้ โดยปรับเปลี่ยนและสร้างความหมายใหม่ให้กับอุดมการณ์เดิม เช่น การตีความคำสอนของศาสนาหรือลัทธิให้สอดคล้องกับสภาพความเป็นอยู่ ความต้องการ และจินตนาการเพื่อการบ่อนเซาะอำนาจ ก็เป็นอีกทางออกหนึ่ง ศาสนาที่นายใช้กดหัวทาสให้ยอมรับการกดขี่ อาจถูกนำไปตีความโดยทาสว่าเป็นทางออกแห่งการกดขี่ก็ได้ หรือหากอุดมการณ์เดิมไม่สอดคล้องกับความต้องการของคนชายขอบ พวกเขาก็อาจละทิ้งอุดมการณ์นั้น แล้วไปเข้าพวกกับอุดมการณ์ใหม่ที่อาจเปลี่ยนสถานะทางสังคมให้ดีขึ้น เช่น คนที่ถูกกีดกันว่าอยู่ในวรรณะต่ำในศาสนาพราหมณ์ อาจเปลี่ยนศาสนาไปนับถือพุทธ ที่ไม่มีระบบวรรณะ[32] **การสร้างพื้นที่เพื่อความร่วมมือและการสื่อสาร** การต่อต้านต้องการมวลชนของตัวเอง โดยอาศัยการสื่อสาร และการแสวงหาความร่วมมือในกลุ่มของตนเอง การสร้างกระแสความเคลื่อนไหว อาจเริ่มจากเรื่องราวและประสบการณ์ของบุคคล เมื่อเรื่องราวเหล่านั้นได้รับการสื่อสารและถ่ายทอดไปในกลุ่มคนที่มีประสบการณ์ร่วม ก็จะเกิดตำนานของการต่อต้าน ที่คนในกลุ่มนั้นสามารถอ้างอิงได้ และถือเป็นประสบการณ์ร่วมที่เชื่อมร้อยผู้ที่ถูกกดขี่ไว้ด้วยกัน นำไปสู่การกล่อมเกลาทางสังคมที่นำไปสู่ภาคปฏิบัติของการต่อต้าน ดังนั้น การสื่อสาร การสร้างเครือข่าย จึงเป็นการสร้างพื้นที่ทางสังคมอย่างหนึ่ง[33] **การสร้างพื้นที่กายภาพ** ที่ชนชั้นปกครองไม่สามารถเข้าถึงได้ เช่น ผับ บาร์ โรงเหล้าของคนชั้นล่าง นอกจากนั้นอาจเป็นพื้นที่อื่น ๆ เช่น ตลาดสด เป็นต้น พื้นที่ดังกล่าวมิได้หมายถึงพื้นที่ทางกายภาพเพียงอย่างเดียว แต่เป็นการใช้พื้นที่โดยอาศัยการใช้ไหวพริบช่วงชิงอำนาจ จากผู้กดขี่ **พื้นที่นี้อาจเป็นพื้นที่ชั่วคราว**ที่คนมารวมตัวกันและสลายตัวไป เช่น การสนทนาแลกเปลี่ยนบนรถโดยสาร ดังนั้น พื้นที่จึงต้องมีผู้สร้างและบริหารพื้นที่ด้วย ผู้บริหารพื้นที่อาจเป็นคนทั่วไปหรือกลุ่มคนชายขอบที่สามารถหลอมรวมคนอื่น ๆ ให้มาอยู่และใช้พื้นที่เพื่อการต้านทางบ่อนเซาะอำนาจ[34]

กระบวนการดังกล่าว สะท้อนความสามารถในการต่อรองของกลุ่มคนไร้อำนาจ แต่วิธีการต่อรองต้องอาศัย Tactics คือการฉวยเวลา โอกาส และพื้นที่เพียงชั่วครั้งชั่วคราว เพื่อการต่อต้าน ซึ่งไม่อาจกระทำได้โดยเปิดเผย แตกต่างจากการเคลื่อนไหวของกลุ่มที่มีอำนาจ ที่ใช้การ

---

[31] *Ibid.,* p.120.

[32] *Ibid.,* p.116-117.

[33] *Ibid.,* p. 118-119.

[34] *Ibid.,* p. 46-49.

ครอบครองพื้นที่ของผู้อื่นโดยตรง ขณะที่การต่อรองของกลุ่มชายขอบ หรือผู้มีอำนาจน้อยเกิดขึ้นภายใต้บริบทสังคมกระแสหลัก ที่ผู้กำหนดวาทกรรมหรือกฎเกณฑ์กำหนดไว้

เทคนิคเฉพาะ (Tactics)

เทคนิคเฉพาะเป็นเครื่องมือสำหรับคนเล็กน้อยที่ไม่สามารถสร้างขอบเขต แยกตนเองจากสิ่งแวดล้อมเพื่อจัดสรรพื้นที่ทางกายภาพหรือพื้นที่ทางสังคมในการดำเนินการอย่างใดอย่างหนึ่งได้ โดยไม่ได้มีความประสงค์ที่จะยึดกุมพื้นที่นั้นอย่างถาวร[35] แม่ชีในฐานะผู้ที่ไม่สามารถกำหนดพื้นที่อย่างชัดเจนของตัวเองในสถานะนักบวชท่ามกลางสถาบันสงฆ์จึงต้องอาศัยการฉกฉวยการใช้พื้นที่ที่ตนเองไม่ได้เป็นเจ้าของเพื่อสร้างความหมายใหม่ให้อัตลักษณ์ของแม่ชี เดอ ซาโต กล่าวว่า การช่วงชิง “พื้นที่” ของผู้ที่ไม่สามารถครอบครองพื้นที่ทางสังคมหรือควบคุมปัจจัยการสร้างสรรค์ได้ทั้งหมด อาศัยการพลิกแพลงและ “วิธีปฏิบัติการ” (ways of operation) เพื่อผลิกผันทรัพยากรที่มีอยู่ในระบบมาใช้ให้เป็นประโยชน์แก่ตนมากที่สุด การฉกฉวยพื้นที่จึงมีนัยของการช่วงชิงหรือบริหารจังหวะที่เหมาะสมในการใช้พื้นที่ทางกายภาพและสังคมและบริหารปัจจัยที่ตนเองอาจจะไม่ได้เป็นเจ้าของหรือปัจจัยที่ตนเองไม่สามารถควบคุมได้ทั้งหมดเพื่อให้บรรลุจุดประสงค์ที่ต้องการการใช้เทคนิคเฉพาะ จึงเป็นวิธีที่คนที่มีอำนาจน้อยกว่าอาจใช้เพื่อเอาชนะคนที่มีอำนาจมากกว่าได้โดยผ่านวิธีปฏิบัติการ[36]

วิธีการหนึ่งในการศึกษาวิธีปฏิบัติการ ที่ เดอ ซาโต เสนอก็คือการศึกษาผ่านกิจกรรมในชีวิตประจำวันต่าง ๆ เช่น การทำอาหาร การอ่านหนังสือ เป็นต้น เพราะการศึกษาเทคนิคเฉพาะไม่สามารถวัดได้ที่การครอบครองพื้นที่แต่มองจากวิธีการฉกฉวย ดัดแปลงที่เกิดขึ้น[37] ดังนั้นการศึกษาชีวิตประจำวันของแม่ชีจึงเป็นเครื่องมือเพื่อค้นหาวิธีปฏิบัติการจึงทำให้พบการต่อรองต่อต้าน ขัดขืนและการสร้างสรรค์ของแม่ชี ในระบบที่อาจกดหรือลดทอนคุณค่าของแม่ชีทำให้มองเห็นการพลิกสถานะจากความเป็นรองสู่ความเป็นเอกลักษณ์และความอยู่รอดรวมทั้งความรุ่งเรืองของแม่ชีบางรูปซึ่งสามารถอยู่ในระบบได้และยังได้รับความเคารพนับถืออย่างมาก เนื่องจากการสามารถปรับเปลี่ยนและใช้เทคนิคเฉพาะ เพื่อยกระดับหรือพัฒนาตนเองโดยไม่ต้องเป็นเจ้าของหรือผู้มีอำนาจสูงสุดในวัด[38] โดยที่แม่ชีอาจไม่ต้องการยึดกุมพื้นที่ของสถาบันสงฆ์อย่างถาวรหรือต้องการยกระดับของตนเองให้เทียบเท่าพระสงฆ์

---

[35] De, Certeau. ***The Pactice of Everyday Llife*** *(*Berkeley, Calif: University of California Press, *19*84), p. xix.

[36] ***Ibid.,*** p. xx.

[37] ***Ibid.,*** p. xxi.

[38] ***Ibid.,*** p. xxi.

การเล่าเรื่องเป็นกิจกรรมในชีวิตประจำวันอีกรูปแบบหนึ่งที่ทำให้เราเห็นการต่อรองและการช่วงชิงความหมายของอัตลักษณ์ ในกรณีนี้ผู้วิจัยได้ใช้การเล่าเรื่อง (Story Telling) การบวชจากชีวิตประจำวันเป็นตัวอย่างในด้านการต่อสู้ (Site of Struggle) จากจุดยืนของแม่ชีที่เป็นมีการศึกษา มาจากพื้นฐานครอบครัวและมีความเชื่อในเรื่องศาสนาแตกต่างจากที่กระแสสังคมหลักให้ความหมายและแม่ชีที่มีความเห็นภายใต้กรอบของปิตาธิปไตย ซึ่งจะได้เปรียบเทียบความคิดที่แตกต่างกันตามความเชื่อของแม่ชีแต่ละรูปภายใต้สถานการณ์และบริบทเดียวกัน การตีความความรู้สึกและบริบทในชีวิตประจำวันของแม่ชี สะท้อนอัตลักษณ์จากเสียงของแม่ชีที่อยู่ในระบบวัด วิเคราะห์ความสัมพันธ์ เพื่อรื้อถอนภาพมายาคติ (Deconstruction) ของสังคม สร้างความเข้าใจผู้หญิงในศาสนาใหม่

เรื่องเล่า (Narrative)

เรื่องเล่าประสบการณ์ชีวิตเป็นวิธีวิทยาที่สำคัญของการศึกษาในแนวสตรีนิยม ที่ให้ความสำคัญกับการศึกษาเรื่องของผู้หญิงผ่านวิธีการเล่าเรื่อง เพราะเรื่องเล่าสามารถทำให้เรามองเห็นชีวิตของผู้หญิงที่มีรายละเอียดที่แตกต่างและซับซ้อนแตกต่างจากชาย ส่งผลทำให้บทบาทและสถานภาพของปัจเจกระหว่างหญิงชายต่างกันออกไปเพราะให้ความสำคัญกับเสียงและประสบการณ์ผู้หญิงในการเป็นผู้เล่าเรื่อง ทำให้ชีวิตและตัวตนของผู้หญิงถูกรับรู้ และเป็นที่มองเห็นและได้ยินได้ฟัง ซึ่งจากแนวคิดของการแสวงหาความรู้ในแบบเดิมที่เน้นการวิจัยเชิงปริมาณนั้น ไม่ให้ความสำคัญกับการเป็นผู้เล่าเรื่องของผู้หญิง ผู้หญิงถูกกีดกันออกไปจากการผลิตความรู้และเป็นได้เพียงวัตถุของการศึกษาเท่านั้น ทำให้ตัวตนและประสบการณ์ผู้หญิงถูกกดทับ ดังนั้นในแง่นี้ แต่ละครั้งที่ผู้หญิงเริ่มต้นพูดจึงเป็นกระบวนการเริ่มแรกของการปลดปล่อยเป็นพลังอำนาจทางการเมืองและเป็นกระบวนการค้นพบ ค้นหา และนิยามตัวตนของตนเอง อีกทั้งยังเป็นภารกิจการต่อสู้ทางการเมืองเพื่อจะหยุดยั้งรูปแบบของการกดขี่ทั้งหลาย[39] นอกจากนั้น ยังเป็นการลบภาพเหมารวมในการนิยามตัวตนของผู้หญิง เปิดให้เห็นความแตกต่างของบทบาทและสถานภาพที่หลากหลาย และด้านที่เป็นความสลับซับซ้อน อารมณ์ความรู้สึกของชีวิตมนุษย์ ซึ่งวิธีวิทยาในแบบเดิมนั้นไม่สามารถที่จะเข้าถึงได้ แต่เมื่อเรานำเรื่องเล่าและประสบการณ์ชีวิตมาศึกษา จะทำให้เป็นเครื่องมือที่สำคัญในการวิเคราะห์ตัวตนของแม่ชี เปิดภาพให้เห็นถึงชีวิตด้านที่ไม่เคยถูกพูดถึงในสังคม โดยเฉพาะความรู้สึกนึกคิดที่เป็นตัวตนภายใน ภายใต้กรอบศาสนาและการมองโลกและมองสังคม

---

[39] Hook, Bell, ***Talk Back*** **(**Boston: Routledge,1995).

วัดปากน้ำภาษีเจริญ

วัดปากน้ำภาษีเจริญเป็นพระอารามหลวงแห่งเดียวในประเทศไทยที่มีพระภิกษุ สามเณร แม่ชี จำพรรษามากที่สุด และยังมีความแตกต่างจากอารามหลวงอื่น กล่าวคือ ภายในบริเวณเนื้อที่ 21 ไร่ เศษมีพระภิกษุประมาณ 350 รูป สามเณร 150 รูป แม่ชี 160 รูป (สำรวจล่าสุด เดือน ก.ค. 2550) ทั้งนี้ยังมิได้นับรวมจำนวนเจ้าหน้าที่ภายในอีกกว่าร้อยชีวิต ที่พักอาศัยภายในวัดโดยไม่เสียค่าน้ำ ค่าไฟ เครื่องนุ่งห่ม อาหาร เนื่องจากเจ้าอาวาสรับภาระค่าใช้จ่ายทั้งหมด อาจกล่าวได้ว่านโยบายการปกครองของอดีตเจ้าอาวาส ทำให้เป็นพระอารามหลวงแห่งเดียวในประเทศไทยที่เอื้อต่อการปฏิบัติธรรมของพระภิกษุและแม่ชี

หลวงพ่อพระมงคลเทพมุนี (สด จนฺทสโร) หรือ หลวงพ่อสด เป็นเจ้าอาวาสปกครองวัดปากน้ำตั้งแต่ พ.ศ. 2464 สภาพของวัดขณะนั้นทรุดโทรมทั้งด้านวัตถุและวัตรปฏิบัติ มีพระสงฆ์จำพรรษาเพียง 13 รูปเท่านั้น ท่านมีโครงการจะพัฒนาวัดปากน้ำให้เป็นวัดที่เจริญรุ่งเรือง มุ่งสงเคราะห์ผู้ด้อยโอกาส ได้วางนโยบายการปกครองวัดเน้นการศึกษาปริยัติควบคู่กับการปฏิบัติธรรม ด้านปริยัติธรรมคือ การศึกษาบาลี อันเป็นการศึกษาที่สำคัญที่สุดของคณะสงฆ์ ไทย ส่วนการปฏิบัติ เรียกว่า วิชชาธรรมกาย ได้รับความศรัทธาจากประชาชนมาก ท่านสร้างโรงเรียนปริยัติธรรมภาวนานุสนธิ์เพื่อศึกษาธรรม นโยบายเน้นปริยัติธรรมควบคู่กับปฏิบัติธรรม เป็นนโยบายหลักของวัด นอกจากนั้นท่านยังสร้างโรงครัวเพื่อสนับสนุนทุกคนในวัด โดยมีแม่ชีรับหน้าที่ทำอาหาร ทำให้มีผู้หญิงมาบวชแม่ชีจำนวนมาก หลังจากท่านมรณภาพปัจจุบันสมเด็จพระมหารัชมังคลาจารย์ (ช่วง วรปุญฺโญ ป.ธ.9) เป็นเจ้าอาวาส ตำแหน่งเจ้าคณะหนเหนือ ปกครองสงฆ์ภาคเหนือตั้งแต่จังหวัดนครสวรรค์ถึงเชียงใหม่

สาเหตุในการบวชของแม่ชี

จากการสำรวจแม่ชีวัดปากน้ำ พบว่าส่วนใหญ่บวชด้วยความศรัทธา หรือมีคนชักนำ ที่เหลือบวชเพราะสาเหตุอื่น ๆ

1.<u>บวชเพราะศรัทธา</u> จากแนวคิดคนทั่วไปในสังคมไทยส่วนใหญ่ที่มักมองแม่ชีแบบเหมารวมตายตัว (stereotype) ว่ามาบวชเพราะต้องการอาศัยวัด สาเหตุที่บวช ส่วนมากต้องการสละทิ้งความวุ่นวายทางโลก มีเพียงร้อยละ 20 เท่านั้นระบุว่าต้องการบวชเพื่อช่วยเหลือสังคม จากการศึกษาพบว่าแม่ชีส่วนมากมีการศึกษาน้อย[40] ชีวิตประจำวันของแม่ชีส่วนใหญ่ยังเป็นเรื่องของ

---

[40] ประเสริฐ ทองเกตุ, ***เหตุผลการตัดสินใจบวชและความต้องการการศึกษาของแม่ชีไทย***, วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาการศึกษานอกโรงเรียน คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร, 2534, หน้า 21.

การปัดกวาด ทำอาหารถวายพระในวัด ไม่มีเวลาทำสมาธิ ไม่มีโอกาสก้าวหน้าในทางกรรมฐาน[41] และวิทยานิพนธ์ของ ประเสริฐ ทองเกตุ ที่ศึกษาเรื่อง “เหตุผลในการตัดสินใจบวชชี และความต้องการศึกษาต่อของแม่ชีไทย พบว่า แม่ชีส่วนใหญ่มีความรู้ทางโลกน้อย ฐานะเดิมทางเศรษฐกิจไม่ดี (ต่ำ) สภาพทางจิตใจไม่ดี ทำให้การเข้ามาบวชชีมีเป้าหมายสำคัญเพียงอาศัยวัด ต้องการความสงบ ไม่อยากยุ่งเกี่ยวกับเรื่องภายนอก บางส่วนก็มีความประพฤติที่ก่อให้เกิดภาพพจน์อันไม่สู้จะดีงามในสายตาของคนทั่วไป แต่กรณีศึกษาสาเหตุของแม่ชีวัดปากน้ำ ส่วนใหญ่บวชเพราะมีศรัทธาในพระพุทธศาสนา

2.<u>ครอบครัวหรือคนรู้จักติดต่อหรือมีความสัมพันธ์กับทางวัด</u> สาเหตุที่สำคัญอีกประการหนึ่งของกรณีศึกษามาบวชชี เนื่องจากมีครอบครัว คนรู้จัก ติดต่อหรือมีความสัมพันธ์กับทางวัด เช่น ครอบครัวมักไปทำบุญกับวัดประจำ

3. <u>ต้องการศึกษาต่อ</u> ภูมิหลังพื้นเพของแม่ชีที่บวชส่วนใหญ่มีการศึกษาน้อย สาเหตุหนึ่งของการบวชก็คือ ฉะนั้นต้องการศึกษาต่อในระดับมัธยม และอุดมศึกษา เนื่องจากการศึกษาเป็นหนทางหนึ่งที่ทำให้ชีวิตดีขึ้น โดยสามารถแบ่งการศึกษาแม่ชีออกเป็น 3 กลุ่ม คือ

- ศึกษาปริยัติธรรม[42] คือ บาลี อภิธรรม และธรรมศึกษา

---

[41] อมรา พงศาพิชญ์ (บรรณาธิการ), ***เพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย*** (กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548), หน้า 69.

[42] การศึกษาของแม่ชีคล้ายกับสงฆ์ มี 2 อย่าง คือ

1. <u>การศึกษาทางธรรม</u> คือ วิชาการทางพระพุทธศาสนา เพื่อ ป้องกันมิให้มีการเปลี่ยนแปลงพระธรรมวินัยให้ผิดเพี้ยนไปจากพระบาลีในพระไตรปิฎกเดิม ผู้ดำเนินการจัดการศึกษาก็คือคณะสงฆ์ แม่ชีจำเป็นต้องศึกษาพระธรรมตามหลักสูตรของสงฆ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งแผนกธรรมศึกษาซึ่งเปรียบเสมือนการศึกษาภาคบังคับ เพราะเป็นการศึกษาขั้นพื้นฐานที่มีความสำคัญยิ่งของนักบวช เรียกว่า ปริยัติธรรม แบ่งออกเป็น 3 แผนก คือ

1.1 แผนกธรรมศึกษา คณะสงฆ์อนุญาตให้ แม่ชี คฤหัสถ์ ทั้งหญิงชาย สามารถศึกษาเข้าสอบความรู้ทางธรรมได้ เรียกว่า หลักสูตรธรรมศึกษาตรี-โท-เอก ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2472 เป็นต้นมา ในปัจจุบันได้กำหนดแบบเรียนในแต่ละวิชาไว้ด้วย โดยหลักสูตรทั้งหมดเหมือนกับหลักสูตรนักธรรมของพระภิกษุ-สามเณร แตกต่างกันเฉพาะวิชาวินัยบัญญัติเป็นวิชาของพระภิกษุ-สามเณร ส่วนวิชาเบญจศีล-เบญจธรรม อุโบสถศีล และกรรมบถเป็นวิชาของแม่ชี

1.2 แผนกบาลีศึกษา แบ่งการศึกษาออกเป็น 8 ระดับ เช่นเดียวกับพระสงฆ์ ได้แบ่งระดับบาลีศึกษา 1-2 ถึงระดับบาลีศึกษา 9 เมื่อจบการศึกษาขั้นสูงสุดนี้ ผู้เรียนสามารถเทียบวุฒิการศึกษาระดับปริญญาตรี

1.3 แผนกพระอภิธรรมศึกษา แบ่งออกเป็น 3 ระดับ ชั้นที่ 1 คือ จูฬอาภิธรรมิกะตรี ชั้นที่ 2 จูฬอาภิธรรมิกะโท ชั้นที่ 3 จูฬอาภิธรรมิกะเอก ทั้งสามชั้นนี้ ใช้เวลาเรียน ชั้นละ 6 เดือน ชั้นที่ 4 มัชฌิมอาภิธรรมิกะ

- ศึกษาปริยัติสามัญ คือ การศึกษาทางโลก คือ กศน. และ มหาวิทยาลัย
- ศึกษาทั้งปริยัติธรรมและปริยัติสามัญ คือ ศึกษาทั้งทางโลกและทางธรรม

4. บวชเพราะสาเหตุอื่น ๆ แม่ชีส่วนใหญ่มาบวชด้วยความศรัทธา แต่ก็มีบางส่วนที่บวชด้วยสาเหตุอื่น คือ บวชแก้บน หรือ บวชเพราะเบื่องาน บวชเพื่อความเป็นสิริมงคล เป็นต้น

การบวชของแม่ชีมีหลากหลายสาเหตุ ซึ่งต่างจากแนวคิดของคนทั่วไปที่มักมองแม่ชีที่มาบวชด้วยสาเหตุเดียวเท่านั้น ส่วนใหญ่มาบวชด้วยความศรัทธา มีคนรู้จัก คนในครอบครัวมาทำบุญ บวชหรือมีความสัมพันธ์กับวัดมาก่อน นอกจากศรัทธาแล้วยังบวชเพราะเชื่อถือญาติอีกด้วย และสาเหตุในการบวชเป็นชีก็ไม่แตกต่างไปจากการบวชของสามเณร หรือภิกษุเท่าใดนัก

แม่ชีวัดปากน้ำ

นอกจากสถานภาพที่แตกต่างกับสงฆ์แล้ว ในกลุ่มแม่ชีเองก็ยังมีสถานภาพที่แตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัดเจนอีกด้วย ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับการพัฒนาอัตลักษณ์ของแม่ชีปัจเจกแต่ละรูป แม่ชีวัดปากน้ำแบ่งออกเป็น

1. **แม่ชีธรรมกาย**

หลวงพ่อสดยกย่องผู้ปฏิบัติธรรมโดยไม่แบ่งแยกว่าเป็นหญิงหรือชาย เห็นว่าผู้หญิงสามารถปฏิบัติธรรมได้เท่าเทียมกับชาย ถ้าปฏิบัติธรรมกายได้ผล หากเป็นแม่ชี ท่านยกย่องเป็น “แม่ชีธรรมกาย” มีสิทธิพิเศษและมีหน้าที่ประจำ คือนั่งสมาธิ ซึ่งเป็นหน้าที่สำคัญและเป็นหน้าที่หลัก วัดปากน้ำพัฒนาจากวัดที่เกือบจะร้างให้กลายเป็นวัดที่สามารถเลี้ยงตัวเองได้ อุดมสมบูรณ์และมีความเจริญ มีชื่อเสียงมากต่างจากวัดอื่นๆ แม่ชีธรรมกายเป็นรูปแบบของแม่ชีวัดปากน้ำ

ตรี ชั้นที่ 5 มัชฌิมอาภิธรรมิกะโท ชั้นที่ 6 มัชฌิมอาภิธรรมิกะเอก ชั้นที่ 7 มหาอาภิธรรมิกะ ตรี ชั้นที่ 8 มหาอาภิธรรมิกะโท ชั้นที่ 9 มหาอาภิธรรมิกะเอก ชั้นที่ 4-9 ใช้เวลาศึกษาชั้นละ 1 ปี รวม 7 ปี

2. การศึกษาทางโลก คือการศึกษาที่ดำเนินการจัดการโดยหน่วยงานของรัฐ คณะสงฆ์ มหาวิทยาลัยสงฆ์และองค์กรเอกชนต่าง ๆ เรียกว่า ปริยัติสามัญ มี 3 รูปแบบ คือ การศึกษาในระบบ การศึกษานอกระบบและการศึกษาตามอัธยาศัย (กรมการศึกษานอกโรงเรียน, 2543, น. 5) เพื่อให้โอกาสแม่ชี ได้มีช่องทางศึกษาในขั้นสูงขึ้น เพราะแม่ชีส่วนใหญ่มีระดับการศึกษาไม่สูงนัก และที่สำคัญคือ ขาดความต่อเนื่องทางการศึกษา ดังนั้นการศึกษาในระบบเพื่อพัฒนาการเรียนรู้ทางวิชาการให้ทันสมัย รู้จักการค้นคว้าวิจัยเพื่อพัฒนาองค์ความรู้และพัฒนาสังคม ส่วนการศึกษานอกระบบ เพื่อเปิดโอกาสให้กับสตรีและแม่ชีที่ด้อยโอกาส ส่วนการศึกษาตามอัธยาศัยจะช่วยให้แม่ชีมีความพร้อมเฉพาะด้าน เพื่อสามารถทำงานพัฒนาสังคมโดยตรง แต่ในปัจจุบันนี้ แม่ชีจำนวนน้อยมากที่จะสามารถเรียนรู้ธรรมขั้นสูง ทั้งนี้เพราะแม่ชีส่วนใหญ่ต้องเสียค่าใช้จ่ายในการศึกษาเล่าเรียนด้วยตนเอง ทำให้โอกาสศึกษาขั้นสูงมีข้อจำกัดเนื่องจากการขาดแคลนเงินทุน (สิทธิศักดิ์ การรัมย์, 2547, หน้า. 33-34)

เท่านั้น แม่ชีธรรมกาย ต้องผ่านการสอบกรรมฐานจากหลวงพ่อสดและหัวหน้าแม่ชีธรรมกายก่อน มีหน้าที่แก้โรคจาก"ใบอาการโรค" ที่หลวงพ่อสั่งให้ตั้งตู้รับไว้ที่หน้ากุฏิของท่าน[43] นอกจากนั้น ต้องศึกษา "วิชชาธรรมกายชั้นสูง" ที่หลวงพ่อสอนและอบรมเองทุกวัน มีหน้าที่ปฏิบัติภาวนาอย่างเดียว ไม่ได้รับอนุญาตให้ทำครัว เรียนบาลี หรือปริยัติสามัญ ส่วนแม่ชีที่ไม่เห็นดวงธรรมต้องเป็นแม่ชีโรงครัวหรือแม่ชีศาลา

แม่ชีธรรมกายความสำคัญและมีบทบาทหน้าที่หลายอย่างตามคำสั่งของหลวงพ่อสด ตั้งแต่แรกเริ่ม เป็นแม่ชีที่มีความสำคัญมากที่สุด แตกต่างจากแม่ชีอื่น ๆ เพราะไม่มีสิทธิ์สร้างพระหรือวัตถุมงคล จากเรื่องเล่าของแม่ชีธรรมกายที่บวชในสมัยหลวงพ่อสดในการทำพระของขวัญซึ่งเป็นวัตถุมงคลของวัดปากน้ำว่า "พระธรรมกายรุ่น 1-2-3 หลวงพ่อใช้ให้แม่ชีธรรมกายทำ เพราะว่าแม่ชีธรรมกายศักดิ์สิทธิ์ ท่านต้องการให้วิชชาธรรมกายเป็นที่รู้จัก เฉพาะแม่ชีธรรมกายเท่านั้น ทำก่อนเข้าพรรษา 84,000 องค์ พอเข้าพรรษาก็เข้าทำพิธี 3 เดือน ออกพรรษาก็แจก" นอกจากทำพระของขวัญแล้วแม่ชีธรรมกายเรียนวิชชาแก้โรคอีกด้วย อาทิ แก้โรคให้หลวงประดิษฐ์ไพเราะ (*ศร* ศิลปบรรเลง)เป็นต้น บทบาทในการรักษาโรคทำให้แม่ชีธรรมกายมีสถานภาพสูง

ปัจจุบันแม่ชีธรรมกายประมาณ 40 รูป มีหน้าที่แนะนำให้คำปรึกษาโดยใช้หลักธรรม เช่น ปัญหาสามีแอบมีภรรยาใหม่ซึ่งเป็นปัญหารุนแรง ผู้ที่มาปรึกษาปัญหาครอบครัวมักจะเป็นผู้หญิง ในการแก้ปัญหาเหล่านี้แม่ชีจะเข้าใจสามารถเข้าถึงรายละเอียดได้มากกว่าพระสงฆ์ แม่ชีธรรมกายรูปหนึ่ง ซึ่งเป็นแม่ชีธรรมกายและยังมีตำแหน่งเป็นหัวหน้าศูนย์พระพุทธศาสนาวันอาทิตย์สวนแก้ว อ.จอมบึง จ.ราชบุรีอีกด้วย ผู้มาปรึกษาเช่นปัญหาสามีไปมีภรรยาใหม่ ภรรยาหลวงรู้เตรียมปืนจะไปยิงสามีและภรรยาน้อยแต่มีผู้แนะนำให้ขอคำปรึกษาจากแม่ชีธรรมกาย แม่ชีช่วยเหลือใช้ธรรมะ เตือนสติว่าหากทำผิดกฎหมายจะต้องโทษและให้นึกถึงลูกว่าจะขาดที่พึ่งจนเกิดปัญญาแก้ไขปัญหาได้ในที่สุด สถานการณ์คลี่คลาย เปลี่ยนปัญหาจากร้ายกลายเป็นผลดี ในเวลาต่อมาลูกศิษย์ยกย่องให้เป็น "คุณแม่อาจารย์" ด้วยความเคารพ เป็นตัวอย่างของแม่ชีที่มีความสามารถในการทำสมาธิวิปัสสนาสามารถเป็น "แม่ชีอาจารย์" หรือได้รับการยกย่องเป็น "คุณแม่" ก็เป็นการต่อรองและสร้างความหมายใหม่ให้แก่อัตลักษณ์แม่ชี เป็นต้น แม่ชีธรรมกายเป็นที่เคารพของประชาชน มีบทบาททั้งในวัดและสาธารณชน สามารถสร้างองค์กรของตนเองและเป็นผู้ก่อตั้งสถาบันแม่ชีไทย

2. แม่ชีผู้บริหาร

---

[43] สมาคมศิษย์หลวงพ่อวัดปากน้ำ, ***ตรีธาเล่าเรื่องหลวงพ่อและวัดปากน้ำ*** (กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, ม.ป.ป), หน้า 81.

หลวงพ่อสดนอกจากจะให้แม่ชีปฏิบัติธรรมแล้วยังส่งเสริมให้แม่ชีมีการศึกษาปริยัติธรรมอีกด้วย แต่อย่างไรก็ตาม นโยบายวัดเน้นงานครัวและศาลา ดังนั้น แม่ชีจึงต้องช่วยงานวัด พร้อมทั้ง “จัดแบ่งเวลาศึกษาเล่าเรียน” จากงานครัวและศาลา แม่ชีได้รับอนุญาตให้ศึกษาภาษาบาลีและธรรมศึกษาร่วมกับพระภิกษุ ส่วนการศึกษาอภิธรรม หรือปริยัติสามัญที่โรงเรียนและมหาวิทยาลัย ต้องเดินทางไปศึกษานอกวัด เรียกว่า แม่ชีนักเรียน ซึ่งก็คือแม่ชีโรงครัวศาลานั่นเอง แต่สวมบทบาทนักเรียนคู่กับงานวัด ทั้งนี้เพราะนโยบายวัดให้ความสำคัญกับบทบาทหน้าที่ของการเป็นแม่ครัวและศาลามากกว่าบทบาทนักเรียน ดังนั้น แม่ชีต้องทำงานหน้าที่ประจำให้เสร็จแล้วจึงได้รับอนุญาตให้ไปเรียนหนังสือ

แม่ชีนักเรียนเป็นทั้งแม่ชีโรงครัวและสวมบทบาทแม่ชีนักเรียนพร้อม ๆ กัน ตกลงกันเป็นกรณีแล้วแต่ดุลยพินิจของหัวหน้าแม่ชี แม่ชีนักเรียนที่เรียนปริยัติสามัญและทำงานศาลาไปด้วยเล่าว่า “เรียนมหาวิทยาลัยสุโขทัย เป็นแม่ชีสร้างบารมีโดยการทำงานศาลา” อีกรูปหนึ่งเรียนบาลีพร้อมกับทำครัวเล่าว่า “ เสียสละทำงานให้วัดและเรียนไปด้วย ได้เวลาทำงานครัว พอเลิกเรียนปุ๊บ เก็บหนังสือแล้วไปทำครัว กินข้าวจนกว่าจะเพล อิ่มข้าวแล้ว ก็ช่วยล้างถ้วยชาม เป็นนักเรียนทำงานจนสุดความสามารถ เพราะว่าตอนเช้าไม่ได้ไปช่วย เต็มที่ ช่วยล้างจนถึงเก็บกะละมังเลย เลิกงานครัวจึงกลับห้อง ไม่ใช่แค่เรียน ท่องแต่ตำราอย่างเดียว”

การที่แม่ชีทั้งเรียนและทำงานถือเป็นการต่อรองระหว่างแม่ชีกับวัด เป็นเทคนิคเฉพาะ (tactics) ที่สำคัญและเป็นวิธีการปรับตัวเพื่อให้แม่ชีปัจเจกสามารถอยู่ในองค์กรได้ดี สามารถเรียนและทำงานไปด้วย แม่ชีนักเรียน 2 รูป ศึกษาธรรมศึกษาและวิชาบาลีจบชั้น บ.ศ.4 และ บ.ศ 7 ต่อมาได้รับการแต่งตั้งให้เป็นแม่ชีสอนธรรมศึกษาแก่แม่ชีในวัด เปลี่ยนสถานภาพจากแม่ชีโรงครัวเป็นแม่ชีอาจารย์ นอกจากจะศึกษาปริยัติธรรมในวัดแล้วยังได้รับทุนการศึกษาจากเจ้าอาวาสเป็นกรณีพิเศษ รูปหนึ่งได้รับทุนศึกษาปริยัติจบสามัญปริญญาโทที่มหาวิทยาลัยมหิดล อีกรูปหนึ่งได้รับทุนไปศึกษาที่อินเดีย ปัจจุบันแม่ชีทั้ง 2 รูปได้รับแต่งตั้งให้เป็นผู้บริหารมหาวิทยาลัยแม่ชี อ.ปักธงไชย จ.นครราชสีมา การศึกษาทั้งปริยัติธรรมในวัดและปริยัติสามัญนอกองค์กร ทั้งในและต่างประเทศเป็นการเพิ่มบทบาท ทำให้แม่ชีสามารถพัฒนาอัตลักษณ์จากแม่ชีโรงครัวหรือศาลากลายเป็นแม่ชีผู้บริหารในที่สุด

3.แม่ชีโรงครัวและศาลา

งานครัวเป็นงานสำคัญที่เน้นการบริการ วัดมีรายได้จากผู้ที่มาทำบุญปฏิบัติธรรม นโยบายวัดจึงต้องการแม่ชีทำครัวจำนวนมาก แม่ชีมีหน้าที่สนับสนุนพระภิกษุซึ่งเป็นเพศชาย เป็นค่านิยมระหว่างชายหญิงในศาสนาที่ต่างกัน แม้จะบวชในพื้นที่เดียวกัน แต่การให้ความหมาย และคุณค่า

งานต่างกัน สะท้อนให้เห็นลำดับชั้นของความสัมพันธ์เชิงอำนาจอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่ รวมทั้งการจัดลำดับสูงต่ำระหว่างสงฆ์และแม่ชีอีกด้วย แม่ชีโรงครัวมีจำนวนมากที่สุดประมาณ 70 รูป

แม่ชีโรงครัวมีหน้าที่หลักในการประกอบอาหาร แต่ละวัดมีข้อปฏิบัติและกฎระเบียบต่างกัน วัดปากน้ำเน้นการทำครัวซึ่งถือเป็นงานหลักสำคัญของวัด แม่ชีถือศีลน้อยกว่าพระภิกษุสามเณร กิจวัตรประจำวัน เช่น การบิณฑบาต จึงเป็นเรื่องที่ทำได้ยากกว่าพระสงฆ์ แม่ชีโรงครัวให้ความเห็นว่า“ พระบิณฑบาตไม่มีปัญหา แม่ชีจึงต้องมาอาศัยวัดที่มีพระอยู่ **แม่ชี เด็กวัด เขาเรียกว่าอารามิกชน ผู้อาศัยวัดอยู่** สถานภาพของแม่ชีเป็นเพียงผู้อาศัยวัดเท่านั้น เทียบเท่าเด็กวัด ดังนั้น จึงต้องอาศัยเจ้าอาวาสในด้านความเป็นอยู่ช่วยทำครัวก็เหมาะสมแล้ว” แม่ชีทำครัวเพราะว่าไม่สามารถบิณฑบาตได้ จึงต้องอาศัยโรงครัวของวัด เรื่องเล่าของแม่ชีโรงครัวอีกรูปหนึ่งซึ่งมาบวชแก้บน มีหน้าที่ทำน้ำปานะและปอกผลไม้ว่า “ปอกผลไม้ในช่วงเช้าและเพล ทำน้ำปานะในตอนบ่าย ช่วยหารายได้เข้าวัด ทำให้วัด คิดว่าเราก็ไม่มีปัญญาอะไรหารายได้เข้าวัดนอกจากทำแบบนี้ (งานครัว) ช่วยหารายได้เข้าวัดวันละพันกว่าบาท ทำจนเป็นงานประจำ ส่วนการปอกผลไม้ ต้องมือเบา ” เป็นความภาคภูมิใจว่าตนเองมีส่วนหารายได้ให้วัด โดยการที่ตนเองมีส่วนในการจัดทำน้ำปานะจนญาติโยมทำบุญถวายค่าน้ำปานะทุกวัน

นอกจากแม่ชีโรงครัวทำครัวแล้วภายในวัดยังแบ่งแม่ชีอีกแผนกหนึ่งมีหน้าที่คอยดูแลความสะอาดเรียบร้อยในศาลาฉันอาหาร เรียกว่า แม่ชีศาลาประมาณ 30 รูป กิจวัตรประจำวัน หลังจากสวดมนต์เช้าเริ่มเวลาตีสี่ 1 ชั่วโมงแล้วก็ทำหน้าที่ประจำ เช่น ตั้งขวดน้ำดื่ม แก้วน้ำ กระโถน จานข้าว และปูผ้ารองสำรับอาหารพระภิกษุสามเณร หลังจากพระสงฆ์ฉันภัตตาหารแล้วคอยอำนวยความสะดวกแก่ผู้ที่มาทำบุญ อาทิ จัดสำรับอาหาร ขนม ผลไม้ ล้างแก้วน้ำ ซักผ้าปูโต๊ะ อีกด้วย

แม่ชีแผนกศาลาเล่าว่า “ เชื่อว่าชาติหน้ามีจริง ทำงานวัดปัดกวาดศาลา ล้างแก้ว ล้างกระโถน ได้บุญ เพื่อสะสมบุญไปโลกหน้า ไม่ได้ทำงานเพื่อความร่ำรวยเหมือนกับฆราวาส งานทางโลกมีศรัทธาหรือไม่มีศรัทธาก็ต้องทำ เพราะว่าเป็นหน้าที่เพื่อเลี้ยงปากเลี้ยงท้องหรือเกียรติยศทางโลกทำงานนอกเหนือจากเรื่องกินก็คือแสวงหาเรื่องเกียรติ เรื่องกาม ตายแล้วข้าวของเงินทองเอาไปไม่ได้ แต่งานวัดเป็นบุญกิริยาวัตถุในบารมี 10 อย่าง ” จะเห็นได้ว่า แม่ชีศาลาให้คุณค่าการทำงานวัดว่าต่างกับงานทางโลก ทำงานวัดคือการสร้างทานบารมี เพื่อบุญสะสมไปในโลกหน้า ฆราวาสทำงานเพื่อต้องการแสวงหาเกียรติยศ ชื่อเสียง ครอบครัว และการประสบความสำเร็จในชีวิต ซึ่งเป็นเรื่องที่ไม่มีแก่นสาร ทำให้แม่ชีศรัทธาในการทำงานวัดสูง

อัตลักษณ์ของแม่ชีประเภทต่าง ๆ

1. **แม่ชีธรรมกาย**

เป็นแม่ชีที่มีความใกล้ชิดกับหลวงพ่อสด เนื่องจากได้รับการบวชและสอนวิชชาธรรมกายจากหลวงพ่อโดยตรง สถานภาพสูงกว่าแม่ชีกลุ่มอื่น ๆ จะเห็นได้จากที่อยู่เฉพาะและได้รับนิตยภัตรแตกต่างจากแม่ชีประเภทอื่น ๆ แม่ชีธรรมกายมีความสำคัญ แตกต่าง และสถานภาพโดดเด่นกว่าแม่ชีกลุ่มอื่น คือ

1.<u>เป็นแม่ชีที่หลวงพ่อสดสร้างขึ้น</u> แม่ชีธรรมกายมีเฉพาะภายในวัดปากน้ำเท่านั้น เป็นรูปแบบแม่ชีปฏิบัติธรรมคู่กับวิชชาธรรมกายของวัดปากน้ำ ได้รับการยกย่องจากหลวงพ่อสดให้มีสถานภาพสูง นอกจากจะทำวิชชาธรรมกายแล้วแม่ชีธรรมกายยังได้รับคำสั่งจากหลวงพ่อสดให้ทำพระของขวัญซึ่งเป็นวัตถุมงคลอันศักดิ์สิทธิ์ของวัดปากน้ำตั้งแต่รุ่นแรก นำรายได้เข้าวัดจำนวนมาก

2.<u>เป็นผู้แนะนำปรึกษาปัญหา</u> วิธีการแก้ไขปัญหาของแม่ชีธรรมกายมิใช่เพียงทำวิชชาตามแนวธรรมกายอย่างเดียวเท่านั้น แต่ยังเป็นผู้แนะนำปรึกษาปัญหาโดยใช้จิตวิทยาควบคู่ไปกับธรรมมะด้วย

3.<u>สามารถจัดตั้งองค์กรของตนเอง</u> แม่ชีธรรมกายนำวิชชาธรรมกายไปบำเพ็ญประโยชน์ ซึ่งเป็นบทบาทสาธารณชนระหว่างวัดกับสังคมภายนอก การสอนธรรมะทำให้ได้รับการยกย่องภายในวัด วิชชาธรรมกายและการแก้โรคมีบทบาทเชื่อมโยงสาธารณชน สร้างศรัทธาจากประชาชน ทำให้มีผู้สนับสนุน ยกย่อง สามารถระดมทุนจัดตั้งองค์กรประสบผลสำเร็จ นอกจากจะสร้างองค์กรเป็นของตนเองแล้ว แม่ชีธรรมกายยังเป็นผู้บริหารสูงสุดอีกด้วย รูปหนึ่งก่อตั้งตั้งสถาบันแม่ชีไทย ปัจจุบันเป็นหัวหน้ามูลนิธิสถาบันแม่ชีไทย วัดบวรนิเวศน์วิหาร กรุงเทพฯ อีกรูปหนึ่งเป็นหัวหน้าศูนย์พระพุทธศาสนาวันอาทิตย์ดีเด่น ที่ อ.จอมบึง จ. ราชบุรี

4.<u>ได้รับการสนับสนุนจากสงฆ์สองฝ่าย</u> แม่ชีธรรมกายมีผลงานในด้านการเผยแพร่ธรรมสู่สาธารณชน ได้รับการยอมรับและยกย่องจากทั้งในและนอกวัด สร้างความศรัทธาไม่แตกต่างจากสงฆ์ มีความใกล้ชิดสงฆ์ทั้งธรรมยุตและมหานิกาย

แม่ชีธรรมกายมีความสามารถทั้งสร้างและบริหารองค์กร อยู่รอดได้ด้วยตนเองและได้รับการยอมรับและยกย่อง สามารถตอบสนองความต้องการของตนเองและผู้อื่นทั้งทางโลกและทางธรรม คือ แก้ไขปัญหา ช่วยเหลือผู้อื่น และปฏิบัติภาวนาทำวิชชาเพื่อขัดเกลากิเลสตนเอง แตกต่างจากแม่ชีผู้บริหาร โรงครัวและศาลา ที่ตอบสนองความต้องการเพียงส่วนตัวทางโลกเท่านั้น

2. **แม่ชีผู้บริหาร**

มหาปชาบดีเถรีวิทยาลัยเป็นมหาวิทยาลัยแม่ชีแห่งแรก ขึ้นตรงต่อมหามกุฏราชวิทยาลัย วัดบวรนิเวศน์วิหาร การทำงานร่วมมือระหว่างแม่ชีและมหามกุฏ ฯ โครงสร้างการบริหารงานอยู่

ภายใต้องค์กรสงฆ์ มหาวิทยาลัยแม่ชีมุ่งยกระดับสถานภาพของแม่ชีและปรับเปลี่ยนภาพลักษณ์ของแม่ชีผ่านทางการศึกษา นอกจากนี้ยังสนับสนุน ส่งเสริมผู้หญิงในการเรียนธรรมะหรือหากเป็นไปได้คือเพิ่มจำนวนแม่ชีให้มากขึ้น องค์กรได้รับการสนับสนุนทั้งจากแม่ชีเอง องค์กรของสตรี และองค์กรสงฆ์ แต่ผู้ริเริ่ม ผู้บริหาร และผู้ที่มีบทบาทในการตัดสินใจคือแม่ชี จุดนี้ทำให้เกิดแม่ชีผู้บริหารขึ้น

แม่ชีผู้บริหารนำความรู้และประสบการณ์จากการบวชในวัดปากน้ำมาบริหารมหาวิทยาลัย จัดตารางการเรียน และการทำงานให้เข้ากับความเป็นอยู่ของนักศึกษา อาทิ เช่น การแบ่งเวรนักศึกษาทำครัว ไม่ตรงกับวันเรียน หรือการแบ่งเวรบิณฑบาต ทำน้ำปานะ ทำความสะอาด ฯลฯการจัดเวลาการทำงานให้สอดคล้องกับการเรียน เพื่อให้เป็นสถานที่ตอบสนองแม่ชีเป็นศูนย์กลาง แตกต่างจากวัดปากน้ำซึ่งมีสงฆ์เป็นศูนย์กลาง จุดมุ่งหมายของการบริหารมิได้ส่งเสริมแค่เพียงแม่ชีให้มีการศึกษาเท่านั้น แต่ยังต้องการยกระดับแม่ชีให้มีการยอมรับแบบองค์รวมผ่านการศึกษา โดยมีกิจกรรมหลากหลาย อาทิ กิจกรรมอบรมธรรมมะสำหรับนักเรียน นักศึกษา ข้าราชการ ทหาร ประชาชน จัดการฝึกอาชีพแม่บ้าน ส่งเสริมอาชีพในชุมชนอีกด้วย

สถานภาพของแม่ชีผู้บริหาร แม้ว่าจะอยู่ภายใต้องค์กรสงฆ์ก็ตาม แต่แม่ชีก็ไม่ได้ถูกองค์กรสงฆ์ควบคุมแบบเบ็ดเสร็จเด็ดขาด บทบาทของแม่ชีผู้บริหารเป็นผู้นำ เริ่มตั้งแต่การพัฒนาพื้นที่ สร้างอาคาร รับนักศึกษา การหาทุน และเป็นอาจารย์สอนอีกด้วย มีการติดต่อทั้งในและต่างประเทศ ทั้งยังปรับเปลี่ยนทำให้มหาวิทยาลัยแม่ชีเป็นพื้นที่ที่มีแม่ชีเป็นศูนย์กลางอีกด้วย

3. แม่ชีโรงครัว

แม่ชีโรงครัวเป็นกลุ่มแม่ชีที่ถูกจัดให้อยู่ในพื้นที่ครัวที่เป็นพื้นที่ของผู้หญิง แม่ชีโรงครัวมีปริมาณมากที่สุดในวัด เป็นแรงงานที่สำคัญที่สุดของวัดปากน้ำมาตั้งแต่อดีต อาศัยการทำครัวเพื่อเป็นหนทางในการสร้างบุญ คือ ทานบารมี อันเป็นบุญสำคัญอย่างหนึ่งในบารมี 10 ประการ เรื่องเล่าของแม่ชีโรงครัวในวัดปากน้ำ แสดงให้เห็นว่า แม่ชีเลือกที่จะเป็นแม่ชีโรงครัวเอง และยังให้คำอธิบายเกี่ยวกับการทำครัว แสดงให้เห็นถึงการต่อรองระหว่างแม่ชีในฐานะปัจเจกกับองค์กรสงฆ์ สถานภาพแม่ชีโรงครัวแสดงออกด้วยแนวคิดหลัก 3 ประการ คือ

1.<u>แนวคิดเรื่องศรัทธา</u> (faith) แม่ชีโรงครัวไม่สามารถจะปฏิบัติธรรมได้ผลดังเช่นแม่ชีธรรมกาย นอกจากนั้น แม่ชีโรงครัวยังศึกษาทั้งปริยัติธรรมและปริยัติสามัญน้อยกว่าแม่ชีผู้บริหาร แต่อย่างไรก็ตาม แม่ชีโรงครัวมีศรัทธาในการทำงานอุทิศตนเพื่อวัดสูง มีหน้าที่ทำอาหารถวายพระสงฆ์ เนื่องจากไม่มีความรู้มากพอที่จะทำหน้าที่อื่น ๆ ได้ จึงเน้นงานครัวว่ามีความสำคัญ พอใจในงานครัวว่าเป็นงานได้บุญกุศล

2. ยอมรับความแตกต่างระหว่างหญิงชาย แม้ว่าพระพุทธเจ้าได้ตรัสว่า ผู้หญิงผู้ชายมีโอกาสบรรลุธรรมเท่า ๆ กัน อย่างไรก็ตาม แม่ชีโรงครัวมีทัศนะในเรื่องของหญิงชายว่ามีความสามารถแตกต่างกัน ตามหลักคำสอนของศาสนา " ผู้ชาย คือ อุตมเพศ (เพศที่สูงสุด) ผู้หญิงมีสถานภาพต่ำต้อยกว่าชาย การเกิดเป็นผู้หญิงเพราะได้ทำผิดศีลข้อ 3 ในอดีตชาติ และผู้หญิงมีธรรมชาติอ่อนแอ ไม่หนักแน่น ชอบทำเรื่องเล็กให้เป็นเรื่องใหญ่ มีความริษยา ขี้อิจฉา ทะเยอทะยาน อยากเป็นใหญ่ ทำให้สังคมไม่ยอมรับ" แม่ชีที่บวชส่วนใหญ่มาจากสังคมเกษตรอีกทั้งมีการศึกษาไม่สูงนัก หลังบวชแล้วจึงพอใจที่จะเลือกเป็นแม่ชีโรงครัว เพราะคิดว่าการทำงานครัวได้บุญกุศล และไม่ให้ความสำคัญต่อการศึกษามากเท่ากับงานครัว ไม่สนใจการต่อสู้เรียกร้องสิทธิเท่าเทียมกับสงฆ์ คิดว่าหากสะสมบุญมากพอก็จะได้เกิดเป็นชายในชาติหน้าหรือชาติต่อไป

3. เปรียบเทียบการทำครัวแตกต่างกับการปฏิบัติธรรมของแม่ชีธรรมกาย แม่ชีธรรมกายมีบทบาทสาธารณชน สร้างองค์กร บริหารจัดการได้รับความยกย่องสูง นอกจากนั้น ยังนิยามตนเองว่ามีการศึกษาทั้งปริยัติธรรมน้อยกว่าแม่ชีผู้บริหาร ซึ่งเป็นอาจารย์ในมหาวิทยาลัยและมีบทบาทเป็นกรรมการในสถาบันแม่ชีไทยอีกด้วย แม่ชียังไม่สามารถรวมตัวเป็นกลุ่มก้อนดังสงฆ์ จำนวนแม่ชีที่ทำงานสาธารณชนได้ผลดีมีเพียงส่วนน้อย แม้ว่าแม่ชีจะศึกษาบาลีจบชั้นสูงสุดก็ตาม แต่เมื่อออกไปทำงานช่วยเหลือสังคม แม่ชีผู้บริหารก็ยังมีบทบาทน้อย เช่น เป็นอาจารย์ในมหาวิทยาลัยแม่ชีก็ยังเป็นงานในวงแคบเท่านั้น ยังไม่ได้รับการยอมรับจากสังคม เพราะแม่ชีไม่มีสถานภาพทางสังคม และยังมีแม่ชีจำนวนหนึ่งที่ออกไปยืนขอทานตามถนนหนทาง ทำให้ภาพพจน์ของแม่ชีเป็นไปในทางลบ จึงไม่ร่วมงานกับแม่ชีที่สถาบันแม่ชีไทย พอใจการทำงานครัวและศึกษาธรรมเท่านั้น ให้ความหมายของการทำครัวว่าเป็นการปฏิบัติธรรม ฝึกฝนตนเอง ขัดเกลากิเลส สะสมบุญให้มากยิ่งขึ้น

4. แม่ชีศาลา

แม่ชีศาลาแม้จะมีจำนวนน้อยกว่าแม่ชีโรงครัว แต่ส่วนใหญ่แม่ชีประเภทนี้มีให้เห็นแทบทุกวัด สอดคล้องกับภาพการทำงานรับใช้วัดของแม่ชี สังคมทั่วไปมักกล่าวถึงสถานภาพของแม่ชีไทยโดยรวมว่า แม่ชีได้ละบ้านเรือน ครอบครัว มาอยู่วัด ตราบเท่าที่ยังอยู่ในสถานสภาพของแม่ชีภารกิจส่วนใหญ่จะปฏิบัติเพื่อพระภิกษุ เช่น การทำครัว การทำความสะอาด การรับใช้กิจของสงฆ์ในวัด ฯลฯ [44] สำหรับงานศาลาจะไม่ยุ่งยากและหนักมากเหมือนกับงานครัว ซึ่งเป็นงานที่

[44] ทวีวัฒน์ ปุณฑริกวิวัฒน์, **พุทธศาสนากับสิทธิสตรี** (http://www.duangden.com/Buddhism/Faminism)

แบ่งแยกหน้าที่ชัดเจน การทำงานมักไม่เร่งรีบ และมักทำหลังจากงานครัว มีผู้ช่วยงานศาลาอื่น ๆ ทั้งที่เป็นฆราวาสหรือคนงานวัดมาช่วยแบ่งเบา รับผิดชอบงานตั้งแต่เช้าถึงบ่าย หากมีธุระก็สามารถมอบหมายงานให้แม่ชีรูปอื่นได้ สถานภาพของแม่ชีศาลา มาจากแนวคิด 3 ประการ คือ

1.ทำงานศาลาได้บุญเหมือนกัน แม้ว่าความสำคัญของงานจะแตกต่างจากแม่ชีธรรมกายและแม่ชีโรงครัว แต่แม่ชีศาลาให้ความหมายว่าการทำงานศาลาได้บุญกุศล นอกจากนั้น ยังนำเอาหลักธรรมและแนวคิดต่าง ๆ มาอธิบายบทบาท และให้ความหมายกับสิ่งที่ทำอีกด้วย

2.มีบทบาทสนับสนุนวัดและสงฆ์ พระสงฆ์มีหน้าที่ศึกษาเล่าเรียนและเผยแพร่ธรรม แม่ชีวัดปากน้ำต่างจากพระสงฆ์ที่ต้องทำงานควบคู่กับการเรียนและปฏิบัติธรรม โดยแบ่งงานออกเป็น 2 อย่าง คืองานส่วนรวมกับงานส่วนตัว แม่ชีศาลามีวิธีการสร้างสถานภาพของตนเอง ให้ความหมายตนเองแตกต่างจากแม่ชีธรรมกายและแม่ชีโรงครัว แม่ชีศาลานำเอาหลักคำสอนทางศาสนามาอธิบายและรองรับบทบาทการทำงานของตนเองว่า การเรียนธรรมในโรงเรียนได้ผลประโยชน์น้อย ประโยชน์ได้เพียงเฉพาะแก่ตัวเอง ตามหลักธรรมที่ว่า บำเพ็ญอัตประโยชน์ การเรียนจึงถูกให้ความหมายว่าเป็นเพียงเรื่องส่วนบุคคลเท่านั้น แต่งานศาลาเป็นงานกองเสบียงของหลวงพ่อสดในด้านการสนับสนุนวัด ทำเพื่อประโยชน์ผู้อื่น บำเพ็ญปรัตถะประโยชน์ แม่ชีต้องทำทั้งประโยชน์ตนและประโยชน์ผู้อื่น จึงเลือกที่จะทำงานแผนกศาลา บริการเรื่องอาหาร น้ำดื่ม อำนวยความสะดวก ภายในศาลา “สด” ซึ่งเป็นงานที่องค์กรคาดหวังให้แม่ชีทำและเป็นงานที่ได้บุญเช่นกับแม่ชีประเภทอื่น ส่งผลให้แม่ชีมีที่อยู่ มีอาหารรับประทาน ทำประโยชน์กับองค์กรเพื่อตอบแทนบุญคุณวัด

3. งานศาลาไม่ยุ่งยาก มีผู้ช่วย นอกจากจะได้บุญแล้วยังได้เรียนปริยัติธรรมและสามัญหรืออาจเรียนทั้ง 2 อย่าง บทบาทศาลาทำให้ตอบสนองทั้งงานส่วนตัวและส่วนรวม นอกจากจะทำงานในวัดแล้วแม่ชีศาลายังสามารถบำเพ็ญประโยชน์อื่น ๆ นอกวัดตอบสนองความต้องการ เช่นสอนหนังสือ หรือทำงานอย่างอื่นได้ด้วย และอัตลักษณ์ของแม่ชีศาลา แม้ว่าจะมีความสำคัญน้อยกว่าแม่ชีกลุ่มอื่น ๆ แต่ลักษณะงานที่ทำสามารถดำรงบทบาทหลากหลาย มีกิจกรรมสร้างความสัมพันธ์กับแม่ชีด้วยกัน ทำงานด้วยความสบายใจมากที่สุด

ดิฉันก็เป็นทั้งแม่ชีนักเรียนและแม่ชีศาลา รับประทานอาหารเช้าแล้วช่วยล้างแก้วน้ำ จานของพระสงฆ์ ไปเรียนบาลีในวัดตอนเช้า 8.00-10.00 น ทานอาหารเพลแล้วล้างแก้วน้ำ จานชามอีก ช่วงบ่ายนั่งรถเมล์สาย 9 จากหน้าวัดไปเรียนที่มหาวิทยาลัยแล้วกลับมาเรียนบาลีช่วงเย็น 18.00-20.00 ดิฉันได้รับทุนการศึกษารายปี 2 ปีจากสมเด็จเจ้าอาวาส การเรียนสตรีศึกษาในมหาวิทยาลัย ทำให้เข้าใจความแตกต่างและไม่เท่าเทียมกันในศาสนา วิถีชีวิตความเป็นอยู่ของแม่

ชีแตกต่างจากสงฆ์ ไม่ใช่ความเป็นอยู่ที่เน้นความสำคัญเฉพาะสงฆ์เท่านั้น จากการศึกษาบาลีซึ่งเป็นการศึกษาทางธรรมระหว่างสงฆ์กับแม่ชีเห็นได้อย่างชัดเจน แม้ว่าแม่ชีจะมีโอกาสศึกษาธรรมร่วมกับสงฆ์ก็ตาม แต่ก็ยังไม่ได้รับการยอมรับเทียบเท่าสงฆ์ ปัจจุบันแม่ชีไทยสังกัดอยู่ที่วัดบวรนิเวศน์วิหาร ได้สอบบาลีศึกษาและมีผู้สอบไล่ได้ทุกปี แต่ยังไม่ได้รับการสนับสนุนทุนการศึกษาทั้งทางด้านปริยัติธรรม (บาลี) และปริยัติสามัญในระดับปริญญาตรี โท เอกดังฝ่ายสงฆ์

ภาษาบาลีเกี่ยวข้องกับการท่องจำบทสวดมนตร์ และพิธีกรรมต่าง ๆ แม่ชีจึงควรเป็นผู้ที่มีความสามารถและเชี่ยวชาญในการประกอบกิจกรรมให้คฤหัสถ์ด้วย ความรู้ทางธรรมเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างความยอมรับจากสงฆ์ แม่ชีที่จบบาลีศึกษา 9 ทั้งหมดทั่วประเทศปัจจุบัน มีเพียง 26 รูป ไม่ได้รับนิยตภัตรดังพระสงฆ์ เนื่องจากไม่ได้เป็นนักบวชซึ่งได้รับนิยตภัตรจากกรมศาสนา 3,500 บาท/เดือน อีกทั้งยังไม่ได้รับทุนการศึกษาทั้งปริยัติธรรมและปริยัติสามัญ อาทิ โครงการทุนเล่าเรียนหลวงสำหรับพระสงฆ์ไทย แจกทุนการศึกษาสำหรับผู้ศึกษาปริยัติธรรม (บาลี) ผู้สอบผ่านบาลี ป.ธ. 5-8 6,000-16,000 บาท ทุนการศึกษาปริยัติสามัญในมหาวิทยาลัย ปริญญาตรี โท เอก ปีละ 28,000 - 90,000 บาท เริ่มแจกทุนตั้งแต่ พ.ศ. 2547 60 ทุน ปัจจุบันเพิ่มเป็นจำนวน 312 ทุน มิได้ครอบคลุมถึงแม่ชี ซึ่งแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติปี พ.ศ. 2520-2524 ได้กำหนดให้ “แม่ชี” เป็นเป้าหมายของผู้หญิงในศาสนาพุทธที่ควรได้รับการพิจารณา และได้มีนโยบายส่งเสริมแม่ชีเป็นกรณีพิเศษตั้งแต่ พ.ศ. 2524 เป็นต้นมา

สงฆ์อนุญาตให้แม่ชีศึกษาปริยัติธรรม แต่ก็มิได้สนับสนุนให้มีความเท่าเทียมกันในเรื่องทุนการศึกษา รวมทั้งการที่ไม่ได้รับนิตยภัตร ส่งผลให้สภาพของแม่ชีมีความคลุมเครือ ทั้งนี้เพราะแม้ว่าแม่ชีจะมีการศึกษาปริยัติธรรมเท่าพระสงฆ์ก็ตาม แต่ได้รับปฏิบัติจากสังคมต่างกัน ความเป็นชายขอบของแม่ชีจึงเกิดจากระบบโครงสร้างทางศาสนา ไม่ใช่ปัญหาที่เกิดจากบุคคล หากแก้ปัญหาเชิงโครงสร้างให้ได้รับการสนับสนุนให้มีโอกาสศึกษาทั้งทางโลกและทางธรรม จุดประสงค์ในการบวชของดิฉัน คือ ต้องการช่วยเหลือให้แม่ชีมีโอกาสทางการศึกษา ดิฉันเชื่อว่าทางหนึ่งที่สามารถพัฒนาสถานภาพของแม่ชีให้สังคมยอมรับมากขึ้น คือ แม่ชีควรมีการศึกษาเท่าเทียมกับสงฆ์ การศึกษาจะทำให้เกิดการพัฒนา และแม่ชีควรได้รับโอกาสเรื่องทุนเล่าเรียนด้วย แม่ชียิ่งมีความรู้มากเท่าไหร่ก็จะสร้างศรัทธา สามารถนำความรู้ช่วยเหลือสังคมได้มากเท่านั้น

สรุป

แม่ชีไทยเกิดขึ้นครั้งแรกภายหลังพุทธปรินิพพานเพียง 264 ปี แต่ปัจจุบันแม่ชียังขาดโอกาสในการพัฒนาในด้านต่าง ๆ อีกมาก อาทิ ขาดโอกาสในการศึกษาปฏิบัติอย่างเป็นระบบ และมิได้มีอัตลักษณ์เป็นผู้นำทำหน้าที่เผยแผ่ธรรมะแก่ประชาชนดังสงฆ์ แม่ชีเปรียบเสมือนบุคคลที่ไม่มีตัวตนทั้งทาง ศาสนา กฎหมาย และสังคม คณะสงฆ์มิได้ยอมรับแม่ชีรวมอยู่ในบริษัท

นักบวช แต่ตีความเทียบเท่ากับอุบาสิกา เนื่องมาจากศัพท์บัญญัติคำว่า “แม่ชี” ไม่เคยมีในพุทธศาสนา การปฏิบัติธรรมในรูปแบบแม่ชีต่างจากภิกษุณีซึ่งได้รับการสถาปนาในสมัยพุทธกาล สังคมมองแม่ชีเป็นภาพเหมารวมแบบเดียว (Stereotype) เชื่อว่าผู้หญิงที่มาบวชเป็นเพราะหนีปัญหาชีวิต เป็นต้น แต่จากการวิเคราะห์แม่ชีในวัดปากน้ำ สถานภาพของแม่ชียังมีประโยชน์ต่อการทำงานสงเคราะห์สาธารณชน สามารถที่จะเข้าถึงแต่ละกลุ่มบุคคลได้ สนับสนุนศาสนาในด้านการบริจาคปัจจัยจำนวนมากแก่พระสงฆ์ นอกจากนั้นบทบาทแม่ชีที่ได้ธรรมะยังสามารถเชื่อมโยงระหว่างสงฆ์กับสาธารณชนได้ผลดีด้วย

อัตลักษณ์แม่ชีแต่ละกลุ่มในวัดปากน้ำเกิดขึ้นและพัฒนาจากความสามารถและความถนัด โดยแม่ชีปัจเจกจะถูกองค์กรจัดวางในตำแหน่งหน้าที่ๆ เหมาะสมตั้งแต่สมัยหลวงพ่อสดสามารถเลือกทำงานตามความสามารถ แม่ชีบางรูปทำงานทั้งในและนอกองค์กร เช่น แม่ชีธรรมกายถูกส่งไปสอนธรรมนอกวัด หรือต่างจังหวัดเป็นเวลาหลายเดือน บทบาทหน้าที่มีผลต่อนิตยภัตร และที่อยู่ของแม่ชี ทำให้หน้าที่และที่อยู่แตกต่างกัน บางรูปมีที่พักอยู่ทั้งภายในและนอกองค์กร แม่ชีทั้ง 2 กลุ่ม คือ แม่ชีธรรมกาย และแม่ชีผู้บริหาร ทำงานทั้งในและนอกองค์กร แม่ชีธรรมกายได้รับความเชื่อถือศรัทธามาก มีบทบาทสูงสุดทั้งในและนอกองค์กร

อาจกล่าวได้ว่า สถานภาพของแม่ชีเปิดโอกาสให้ผู้หญิงที่มีการศึกษาน้อย อยู่ในชนบทและมีพื้นฐานมาจากอาชีพเกษตรกรรม ได้มีบทบาททางโลกและทางธรรม ได้รับการยกย่องนับถือในศาสนาและจากสังคมโดยเลือกที่จะเป็นแม่ชีกลุ่มต่าง ๆ เช่น แม่ชีปฏิบัติธรรม มีหน้าที่ทำวิชชาและแนะนำแก้ไขปัญหา ศึกษาเล่าเรียนจนเป็นแม่ชีอาจารย์ และเป็นแม่ชีแผนกทำครัวหรือแผนกศาลา ซึ่งเป็นวิธีการปรับตัวของแม่ชีเพื่อให้เข้ากับนโยบายหลักของวัดและพัฒนาอัตลักษณ์ในที่สุด จะเห็นได้ว่าอัตลักษณ์ของแม่ชีแต่ละรูปมีความซับซ้อน แม่ชีจะพัฒนาอัตลักษณ์จากพื้นฐานครอบครัวเดิมก่อนบวช เช่น ความรู้ ฐานะ ชนชั้น ฯลฯ หลอมรวมกับประสบการณ์จากการทำงาน การศึกษาควบคู่ไปกับการปฏิบัติธรรม ทุนสั่งสมเหล่านี้ทำให้แม่ชีมีความสามารถแตกต่างกัน อัตลักษณ์ของแม่ชีจึงแตกต่างจากที่สังคมให้ความหมาย

บรรณานุกรม

หนังสือและบทความในหนังสือ

ขวัญชีวัน บัวแดง. ***วาทกรรมอัตลักษณ์***. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร องค์กรมหาชน, 2547.

ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์. ***การศึกษาเรื่องผู้หญิง***. กรุงเทพฯ: โครงการสตรีและเยาวชนศึกษา , 2547.

ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์. ***การพัฒนาสตรีในพระพุทธศาสนา***. กรุงเทพฯ: ส่องสยาม, 2539.

ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล (บรรณาธิการ). ***ชีวิตชายขอบ: ตัวตนกับความหมาย***. *กรุงเทพฯ*: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2545.

ไพศาล วิสาโล. ***พุทธศาสนาในสังคมสมัยใหม่***. *กรุงเทพฯ:* มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2546.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ***พระไตรปิฎก วินัยปิฎก เล่ม 6 จุลวรรคปฐมภาค และ อรรถกถา***. (พิมพ์ครั้งที่ 4) นครปฐม, 2543.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ***พจนานุกรมฉบับประมวลธรรม***. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2528.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ***พจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลศัพท์***. (พิมพ์ครั้งที่ 9). กรุงเทพฯ: 2543.

วารุณี ภูริสินสิทธิ์. ***สตรีนิยม: ขบวนการและแนวคิดทางสังคมแห่งศตวรรษที่ 20***. กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2545.

สมาคมศิษย์หลวงพ่อวัดปากน้ำ. ***ตรีธาเล่าเรื่องหลวงพ่อและวัดปากน้ำ***. (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช,(ม.ป.ป.).

สุริชัย หวันแก้ว. ***กระบวนการกลายเป็นคนชายขอบ***. กรุงเทพฯ: สำนักงานสภาวิจัยแห่งชาติ, คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ, สาขาสังคมวิทยา, 2544.

อภิญญา เฟื่องฟูสกุล. ***รายงานการวิจัยเรื่องอัตลักษณ์***. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2543.

อภิญญา โรจนพานิช. ***นิตยสารดวงแก้วฉบับพิเศษ***. กรุงเทพฯ: อาทรการพิมพ์, 2546.

อมรา พงศาพิชญ์. ***เพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย***. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548.

บทความ

พระเทพกวี. ภารกิจแม่ชีไทยในโลกยุคใหม่. ***วารสารสายธารแห่งธรรม*** (กค-ธค), กรุงเทพฯ2547.

อารยา พยุงพงศ์. แม่ชีไทยในทัศนะของข้าพเจ้า“, ***วารสารเสขิยธรรม ฉบับที่ 50*** (มกราคม – มีนาคม)กรุงเทพฯ2545.

วิทยานิพนธ์

พิศิษฏ์ คุณวโรฒม์. ***อัตลักษณ์และกระบวนการต่อสู้เพื่อชีวิตของผู้ติดเชื้อ HIV***. วิทยานิพนธ์

ปริญญามหาบัณฑิต สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา สำนักบัณฑิตอาสาสมัคร มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2545.

แม่ชีณัฐหทัย ฉัตรทินวัฒน์ . ***สถานภาพของแม่ชี : กรณีศึกษาแม่ชีวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพฯ***,วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสตรีศึกษา วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ , 2551.

ลัดดาวัลย์ ต๊ะมาฟู. ***แม่ชี: โลกของผู้หญิงที่ถูกลืม***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2548.

บัวขาว วังเมือง. ***การศึกษาเปรียบเทียบแนวความคิดเรื่องเสมอภาคระหว่างชาย-หญิงในพระพุทธศาสนาและคริสต์ศาสนา.*** วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล, 2535.

ประเสริฐ ทองเกตุ. ***เหตุผลการตัดสินใจบวชและความต้องการการศึกษาของแม่ชีไทย***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาการศึกษานอกโรงเรียน คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒประสานมิตร, 2534.

สิทธิศักดิ์ การัมย์. พระมหา . ***บทบาทของแม่ชีในพระพุทธศาสนาที่มีต่อการจัดการศึกษาเพื่อพัฒนาเยาวชน ศึกษาวิเคราะห์ศูนย์ศึกษาพระพุทธศาสนาวันอาทิตย์สวนแก้วและศึกษาธรรมจาริณีปากท่อ จังหวัดราชบุรี***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาศาสนาเปรียบเทียบ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล, 2547.

สุไลพร ชลวิไล. ***ตัวตนในเรื่องเล่า***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา สำนักบัณฑิตอาสาสมัคร มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2546.

เอกสารอื่นๆ

อภิญญา เฟื่องฟูสกุล. ***อัตลักษณ์ identity : การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด.*** (รายงานวิจัย) มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ คณะสังคมศาสตร์ ภาควิชาสังคมวิทยา- มานุษยวิทยา, 2543.

อานันท์ กาญจนพันธ์. ***การต่อสู้เพื่อความเป็นคนชายขอบในสังคมไทย***. ใน กนกศักดิ์ แก้วเทพ (บรรณาธิการ). เอกสารประกอบวิชาการเพื่อเป็นเกียรติแก่ อาจารย์ฉลาดชาย รมิตานนท์ ในวาระอายุครบ 60 ปี. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ศูนย์สตรีศึกษา, 2545.

Books

De,Certeau. ***The practice of everyday life.*** Berkeley, Calif: University of California Press, *19*84.

Hook, bell. ***Talk Back***. Boston: Routledge, 1995.

Scott, James C. ***Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts***. Yale, University. New Haven and London, 1990.

Piyadassi. ***Thera The spectrum of Buddhism***. Staten Island. N. Y, 1991 .

Woodward, Kethryn. ***Identity and Difference.*** Sage in association with the Open University, 1997.

ข้อมูลจากสื่ออิเล็กทรอนิกส์

ทวีวัฒน์ ปุณฑริกวิวัฒน์. ***พุทธศาสนากับสิทธิสตรี***, http://www.duangden.com/Buddhism/Faminism.

วารุณี ภูริสินสิทธิ์," ***แนวคิดสตรีนิยมในสกุลต่าง ๆ*** ,(http://midnightuniv@yahoo.com).

วารุณี ภูริสินสิทธิ์," ***บทนำ ความเป็นผู้หญิงในสังคมไทย***, (http://midnightuniv@yahoo.com).

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ
เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๕

Humanities - Identity - Values - Violence

"การพัฒนาพื้นที่และความหมายทางประวัติศาสตร์ของพื้นที่เมืองเก่านครราชสีมา"

ภัทระ ไมตระรัตน์ ผู้เสนอบทความ
วาสนา วงศ์สุรวัฒน์ ผู้นำการถกบทความ

วันพฤหัสบดีที่ 26 พฤศจิกายน 2552
10.30 – 12.00 น. ห้อง 203 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ห้ามอ้างอิงก่อนได้รับอนุญาต

การพัฒนาพื้นที่และความหมายทางประวัติศาสตร์ของพื้นที่เมืองเก่านครราชสีมา

Spatial Development and Historical Meaning of Nakhon Ratchasima Old Town

ภัทระ ไมตระรัตน์*

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้ มีจุดประสงค์ เพื่อศึกษาการเปลี่ยนแปลงทางกายภาพของพื้นที่เมืองเก่านครราชสีมาประการหนึ่ง และอีกประการหนึ่งมุ่งเน้นศึกษาปรากฏการณ์การพัฒนาที่เข้มข้นบนพื้นที่สาธารณะใจกลางเมืองนครราชสีมา ซึ่งทำให้เห็นถึงกระบวนการผลิตความหมายจนทำให้เกิดเป็นพื้นที่เฉพาะ (พิเศษ) ภายในเมือง

จากการวิจัยนี้ พบว่าภายหลังการก่อสร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีแล้ว การพัฒนาพื้นที่เฉพาะนี้ มักอ้างเหตุผลอ้างอิงกับการส่งเสริมวีรกรรมของท้าวสุรนารีและสร้างอัตลักษณ์ของเมืองเป็นหลัก โดยขาดการพิจารณาไตร่ตรองประเด็นการพัฒนาพื้นที่ให้เชื่อมโยงกับการแก้ปัญหาของเมือง จึงทำให้พื้นที่ไม่อาจตอบสนองต่อการใช้งานของประชาชนได้อย่างเต็มที่ นอกจากนั้นกิจกรรมอื่นๆบนพื้นที่ ที่มีส่วนกำหนดภาพลักษณ์ก็ยังคงอยู่และขัดแย้ง

ดังนั้น การทำความเข้าใจต่อกิจกรรมและความหมายของพื้นที่พิเศษนี้ จึงเป็นหนทางสำคัญที่จะช่วยจัดการพื้นที่ให้เกิดประโยชน์ต่อชาวเมืองได้อย่างเหมาะสม ชี้ให้เห็นถึงความเคลื่อนไหวของอำนาจในการจัดการที่มีต่อพื้นที่เฉพาะตามยุคสมัยที่แปรเปลี่ยน การให้โอกาสกับประชาชนในการแสดงความคิดเห็นในกระบวนการวางแผนพัฒนาพื้นที่จนถึงระดับการตัดสินใจที่มีผลต่อการพัฒนา พร้อมทั้งร่วมกำหนดนโยบายกับฝ่ายต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง จึงน่าจะเป็นแนวทางการพัฒนาพื้นที่สาธารณะเพื่อส่วนรวม

ABSTRACT

The aims of this research are to study the physical change of Nakhon Ratchasima city and the process of intensive development on this public space.

According to this research, after Tao Suranari Monument had been established, the reason which has always been raised to support these specific area development is to promote the heroine of Tao Suranari and the identity of old Nakhon Ratchasima. However, the development pattern show that it does not help in solving and connecting

* นักศึกษา หลักสูตรการวางแผนภาคและเมืองมหาบัณฑิต คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

to the urban function. Moreover, some activities occurring on this area represent contradictory opinions. Hence, to manage the appropriate use of this area in order to make it useful to the public, the activities and there meanings should be clarified and understood. This will also indicate the dynamic change of the space management according to the power concerned.

The appropriated development direction of this specific area is to serve the public, therefore, the process of making this specific area development plan should involve the public in addressing the policy decision making.

บทนำ

เมืองนครราชสีมามีความเป็นมาที่ยาวนานตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์กว่า 330 ปี และเกิดการสั่งสมพัฒนาการอย่างต่อเนื่องจนมาสู่ปัจจุบัน งานวิจัยนี้มีเป้าหมายในการศึกษากระบวนการพัฒนาพื้นที่ตามสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไปจากอดีตสมัยก่อสร้างเมืองจนกระทั่งถึงปัจจุบัน ซึ่งส่งผลให้มีความหมายพิเศษหรือมีลักษณะเฉพาะของพื้นที่ โดยเน้นขอบเขตการศึกษาบนพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ของเมืองนครราชสีมาบริเวณโดยรอบอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี ซึ่งได้รับการพัฒนาอย่างเข้มข้นตลอดจนพื้นที่เกี่ยวเนื่องที่ครอบคลุมทั้งบริเวณเมืองเก่านครราชสีมา ที่มีคูเมืองล้อมรอบ ทั้งนี้ได้ชี้ให้เห็นถึงมายาคติ[1]และวาทกรรมการพัฒนา[2] ในการอธิบายความหมายเชิงพื้นที่ที่มีความสัมพันธ์ต่อบริบทของการเปลี่ยนแปลงทางกายภาพของเมือง แต่ทว่าการพัฒนาพื้นที่อย่างเข้มข้นภายหลังการปรากฏขึ้นของ อนุสารีย์ท้าวสุรนารี ยังมิอาจเป็นแนวทางที่สามารถแก้ปัญหาจากการเปลี่ยนแปลงสภาพแวดล้อมเมืองได้มากนัก ดังนั้นการหาแนวคิดอื่นเพื่อศึกษาในเชิงความหมายจึงอาจเป็นส่วนสำคัญในการเสนอแนะแนวทางในการพัฒนาพื้นที่ร่วมกับเทคนิคทางกายภาพจะทำให้เกิดประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้น

นิยามศัพท์

เมืองนครราชสีมา หมายถึง ชุมชนเมืองในเขตเทศบาลนครนครราชสีมา

เมืองเก่านครราชสีมา หมายถึง ชุมชนเมืองที่อยู่ในเขตเมืองเก่าที่มีคูน้ำและแนวกำแพงเมืองล้อมรอบ

---

[1] ดูรายละเอียดใน นพพร ประชากุล, คำนำเสนอบทแปล, ใน ***มายาคติ***. นพพร ประชากุล, บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2544), หน้า 1-18.

[2] ดูเพิ่มเติมใน ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, ***วาทกรรมการพัฒนา*** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2545).

พื้นที่เฉพาะ หมายถึง พื้นที่ที่มีลักษณะพิเศษ หรือเป็นพื้นที่แบบพิเศษที่มีที่ตั้งอยู่จริงภายในเมืองเชื่อมโยงกับพื้นที่ชนิดอื่น[3] มีความหลากหลายของความหมายซ้อนทับอยู่ในพื้นที่ ส่วนใหญ่เป็นที่ตั้งของสถานที่ที่มีความสำคัญหรือมีบทบาทเฉพาะอย่างใดอย่างหนึ่งของเมือง

ท้าวสุรนารี หมายถึง วีรสตรีผู้สร้างวีรกรรมในการปกป้องเมืองนครราชสีมาและราชอาณาจักรอย่างกล้าหาญ ณ ทุ่งสัมฤทธิ์ ในปี พ.ศ. 2369 เป็นบุคคลสำคัญของท้องถิ่น มีนามเดิมว่า โม(ไม้) เป็นภริยาพระยาปลัดเมืองนครราชสีมา จึงเรียกว่า คุณหญิงโม แต่ภายหลังได้มีการเรียกขานอย่างใกล้ชิดจากชาวเมืองและบุคคลทั่วไปที่ให้ความเคารพนับถือว่า คุณย่าโมหรือย่าโม ซึ่งการเอ่ยนามทั้ง 3 ชื่อนี้ ขึ้นอยู่กับบริบทของผู้ใช้และเนื้อหาที่ต้องการกล่าวถึง

ความเป็นมาของเมืองนครราชสีมาตามประวัติศาสตร์สมัยอยุธยา

เมืองนครราชสีมาเป็นหัวเมืองชายแดนภาคอีสาน มีหลักฐานในสมัยกรุงศรีอยุธยากล่าวถึงเมืองนครราชสีมาปรากฏขึ้นเป็นครั้งแรกในรัชสมัยของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ (พ.ศ. 1991 – 2031) ว่าเป็นเมืองในทำเนียบเมืองพระยามหานคร 4 เมือง ที่ต้องถือน้ำพิพัฒน์สัตยาและมีตำแหน่งเป็นเมืองพระยา มหานครชั้นโท มีฐานะเป็นเมืองเอกมีเมืองขึ้นรวม 14 เมือง[4] ซึ่งก่อนหน้านี้เมืองนครราชสีมาคงยังไม่ถูกผนวกเข้ากับอาณาจักรอยุธยา แต่ในบริเวณโดยรอบเมืองนครราชสีมา มีหลักฐานทางโบราณคดีที่เชื่อได้ว่าในบริเวณดังกล่าวนี้ มีการตั้งถิ่นฐานตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ 11 ซึ่งได้รับทั้งอิทธิพลความเชื่อทางศาสนาและวัฒนธรรมของทวาราวดีและขอม

จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์และโบราณคดี สันนิษฐานได้ว่าในรัชสมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราช (ราวพ.ศ. 2199 – 2231) ทรงโปรดเกล้าฯ ให้สร้างเมืองนครราชสีมาขึ้นใหม่ทางด้านทิศตะวันออก เฉียงเหนือของเมืองเดิม (เมืองเสมาและเมืองโคราช) ในราวปี พ.ศ. 2205 โปรดเกล้าฯ ให้เกณฑ์ช่างจากกรุงศรีอยุธยาและมาเกณฑ์แรงงานจากเมืองเสมาและเมืองโคราช (ในปัจจุบันตั้งอยู่บริเวณอำเภอสูงเนิน) มาช่วยกันสร้างเมืองใหม่บนที่ตั้งปัจจุบัน โดยความร่วมมือของช่างชาวฝรั่งเศสในการออกแบบเมืองที่มีป้อมปราการเพื่อป้องกันข้าศึก โดยมีสัณฐานเป็นรูปสี่เหลี่ยมผืนผ้าขนาดกว้าง 1,000 เมตร ยาว 1,700 เมตร และมีคูน้ำล้อมรอบ มีเนื้อที่ประมาณ 1,000 ไร่

ทั้งนี้ รูปแบบของชุมชนที่เป็นสี่เหลี่ยมผืนผ้า มีคูน้ำล้อมรอบ มีสระน้ำที่เชื่อมโยงกันอยู่ภายในเมือง และมีแหล่งน้ำขนาดใหญ่อยู่ภายนอกเมือง ทำให้อาจสันนิษฐานได้ว่า บริเวณ

---

[3] ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, ***วาทกรรมการพัฒนา*** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2545), หน้า 119.

[4] คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ กรมศิลปากร, ***วัฒนธรรม พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์ และภูมิปัญญา จังหวัดนครราชสีมา*** (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2542), หน้า 55.

ดังกล่าวอาจมีการตั้งถิ่นฐานของชุมชนขอมโบราณมาก่อนการสร้างเมืองนครราชสีมาในสมัยสมเด็จพระนารายณ์ก็เป็นได้ สอดคล้องกับหลักฐานการขุดค้นแนวกำแพงเมืองเก่าของกรมศิลปากร เมื่อ พ.ศ. 2542 ที่ได้พบเศษกระเบื้องตามแนวกำแพง ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการอยู่อาศัยของมนุษย์ในบริเวณนั้น ก่อนที่จะมีการสร้างกำแพงเมือง[5] แต่ยังไม่พบหลักฐานอื่นที่ชี้ชัดได้มากไปกว่านี้ ทั้งนี้ การค้นพบดังกล่าวได้แสดงให้เห็นถึงเทคนิควิธีการที่ปรากฏ น่าจะเป็นวิธีการของช่างยุโรปที่นำมาใช้ในการก่อสร้าง[6]ป้อมปราการและแนวกำแพง โดยรูปแบบการตั้งถิ่นฐานเดิมน่าจะเป็นไปตามคติความเชื่อเรื่องภูมิจักรวาลของอารยธรรมขอมโบราณก่อนจะได้รับการก่อสร้างซ้อนทับในสมัยต่อมา

บทบาทสำคัญในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช รัชกาลที่ 1 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ โปรดเกล้าฯ ให้เมืองนครราชสีมาเป็นเมืองเอก ปกครองเมืองเขมรป่าดงและหัวเมืองตอนในภาคอีสาน โดยมีเมืองเวียงจันทน์และเมืองจำปาศักดิ์เป็นประเทศราชขึ้นตรงต่อกรุงเทพฯ

ต่อมารัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 ได้เกิดกบฏเจ้าอนุวงศ์แห่งเวียงจันทน์ ยกทัพมากวาดต้อนครัวไทยในเมืองนครราชสีมาจนเกิดการต่อสู้เพื่ออิสรภาพกลายเป็นวีรกรรมทุ่งสัมฤทธิ์ ซึ่งผู้นำฝ่ายเมืองนครราชสีมา คือคุณหญิงโม ภริยาพระยาปลัดเมืองนครราชสีมาในปี พ.ศ. 2369[7] เนื่องด้วยคุณงามความดีที่คุณหญิงโมมีต่อบ้านเมือง พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ สถาปนาท่านคุณหญิงโมเป็น

---

[5] สมเดช ลีลามโนธรรม, “กำแพงเมืองนครราชสีมา,” ***วารสารศิลปากร ฉบับที่ 5*** (กันยายน – ตุลาคม 2543):53.

[6] ดูรายละเอียดการก่อสร้างกำแพงเมืองนครราชสีมาได้ใน สมเดช ลีลามโนธรรม, “กำแพงเมืองนครราชสีมา,” ***วารสารศิลปากร ฉบับที่ 5*** (กันยายน – ตุลาคม 2543): 53 – 83.

[7] เรื่องราวของเหตุการณ์ของวีรกรรมที่ทุ่งสัมฤทธิ์มีความขัดแย้งกันของเอกสารหลายฉบับ ทั้งเอกสารของฝ่ายไทยเอง หรือเอกสารพื้นเวียงของชาวอีสานและชาวลาว จึงไม่สามารถหาข้อยุติของเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ในช่วงเวลานั้นได้ แต่สิ่งที่น่าจะระบุได้ คือ การมีตัวตนอยู่จริงของคุณหญิงโมและเรื่องราวการต่อสู้ที่ทุ่งสัมฤทธิ์ ซึ่งได้ปรากฏชัดในเอกสาร แต่คุณหญิงโมจะเป็นผู้กระทำการต่อต้าน (คิดและวางแผน) นั้น ยังไม่สามารถระบุได้อย่างชัดเจน ดูรายละเอียดใน สายพิน แก้วงามประเสริฐ, ***การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี*** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2538).

ท้าวสุรนารี และให้พระยาปลัดเมืองนครราชสีมา (ทองคำ) ผู้เป็นสามีท่านท้าวสุรนารี เป็นเจ้าพระยามหิศราธิบดี ซึ่งปรากฏในพงศาวดารจนทุกวันนี้[8]

ความปฏิรูปบ้านเมืองสมัยรัชกาลที่ 5

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 เป็นช่วงเวลาที่ประเทศมีการเปลี่ยนแปลงไปเป็นอย่างมากด้วยกระแสวัฒนธรรมตะวันตกที่หลั่งไหลเข้ามาอย่างต่อเนื่อง เมืองนครราชสีมาในฐานะหัวเมืองสำคัญจึงได้รับผลกระทบดังกล่าวโดยตรง ปัจจัยจากภายนอกที่มีความสำคัญในขณะนั้น เริ่มจากสถานการณ์ที่ฝรั่งเศสนำกองกำลังเรือรบเข้าปิดล้อมอ่าวไทยและรุกล้ำเข้าสู่เขมร เวียดนามและลาว จึงจำเป็นต้องมีการขยายกองกำลังทหาร และได้จัดตั้งกองกำลังทหารนอกเมืองนครราชสีมา ซึ่งอยู่ทางทิศใต้ของเมืองในปี พ.ศ. 2435 จนในที่สุดเกิดกรณีพิพาทกับฝรั่งเศส ร.ศ.112 (พ.ศ. 2436) จึงทำให้สยามเสียดินแดนบางส่วนให้กับฝรั่งเศส นอกเหนือไปจากนั้น ให้เตรียมการปกครองเมืองนครราชสีมา เพื่อจัดตั้งเป็นมณฑลเทศาภิบาล[9] ทั้งนี้ มณฑลนครราชสีมาได้รวมเอาเมืองชัยภูมิและเมืองบุรีรัมย์เข้าไว้ด้วย เมืองนครราชสีมามีอำนาจอย่างเต็มที่ในการปกครอง ดูแลตนเอง อีกทั้งทำหน้าที่สืบสวนและระงับปัญหาที่เกิดขึ้นในหัวเมืองภาคอีสาน ด้วยความเป็นหัวเมืองชายแดนขนาดใหญ่ที่สำคัญทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือ บทบาทส่วนใหญ่จึงเป็นด้านการปกครอง เพราะมีกองกำลังทหารและเป็นแหล่งสะสมอาวุธอยู่ในเมือง อีกทั้งมีหน้าที่ดูแลหัวเมืองประเทศราช ได้แก่ เวียงจันทน์และจำปาศักดิ์ ดังนั้น การมีอำนาจเหนือเมืองนครราชสีมาของฝ่ายใดก็ตาม ถือเป็นจุดได้เปรียบในทางยุทธศาสตร์

เนื่องจากเมืองนครราชสีมาเป็นทางผ่านไปสู่เมืองต่าง ๆ จึงทำให้เป็นจุดพักและเชื่อมโยงระหว่างศูนย์กลางกับหัวเมืองต่าง ๆ ทางอีสาน และด้วยสภาพภูมิประเทศที่เป็นที่ราบสูงแยกตัวออกจากที่ราบลุ่มภาคกลาง จึงเป็นจุดเปลี่ยนถ่ายทางธรรมชาติซึ่งทำให้เมืองนครราชสีมาเป็นศูนย์กลางของการสัญจร รวมถึงเกิดกิจกรรมทางเศรษฐกิจการค้า แลกเปลี่ยนในอาณาบริเวณต่างๆ ของเมือง รวมถึงการพบปะทางสังคมและวัฒนธรรมของคนที่มาจากหลายท้องที่

การที่มีทำเลที่ตั้งเป็นจุดผ่านของการสัญจร จึงทำให้การค้าขายแลกเปลี่ยนเจริญก้าวหน้าขึ้น เนื่องจากบรรดาพ่อค้ามาคอยรับสินค้าที่นี้ ซึ่งเป็นสินค้าจากทางตะวันออก มีผลทำให้

---

[8] เรื่องราวตอนนี้ มีความขัดแย้งของเอกสารในช่วงเวลาที่พระราชทานตำแหน่งให้แก่คุณหญิงโมและสามี ว่าอยู่ในรัชสมัยใดระหว่างรัชกาลที่ 3 หรือ 4 ดูรายละเอียดใน สายพิน แก้วงามประเสริฐ, ***การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี*** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2538), หน้า 156 – 253.

[9] กองทัพภาคที่ 2.***กองทัพภาคที่ 2*** (นครราชสีมา: กองทัพภาคที่ 2, 2530),ไม่ระบุเลขหน้า.

ปริมาณคนจีนในเมืองนครราชสีมา มีจำนวนมากขึ้น ในปี พ.ศ. 2427 โดยการสำรวจแผนที่บริเวณนี้เป็นครั้งแรกพบว่า มีชุมชนชาวจีนตั้งร้านค้าอยู่ที่เมืองนครราชสีมากว่า 8,000 คน[10]

ในระยะต่อมา การมีเส้นทางรถไฟมาสู่เมืองนครราชสีมา ทำให้การคมนาคมขนส่งระหว่างส่วนกลางกับภูมิภาคสะดวกยิ่งขึ้น และมีกลุ่มพ่อค้าชาวจีน(กลุ่มใหม่)เข้ามาร่วมพัฒนาระบบเศรษฐกิจภายในเมืองให้มีความมั่งคั่งขึ้น ไม่เพียงแต่ชาวจีนเท่านั้นที่เข้ามาทำการค้า ยังมีกลุ่มคนอีกหลายเชื้อชาติได้เข้ามาสู่พื้นที่เช่นกัน จนทำให้เกิดความหลากหลายของเชื้อชาติปรากฏตามมา เป็นผลให้เมืองนครราชสีมา มีความผูกพันกับศูนย์กลางของอาณาจักรมาโดยตลอด ทั้งที่อยุธยาและกรุงเทพฯ ซึ่งศูนย์กลางเหล่านี้มีระยะห่างจากเมืองนครราชสีมาไม่มากนัก การดูแลหัวเมืองภาคอีสานต้องผ่านเมืองนครราชสีมา ดังนั้น เส้นทางรถไฟจึงมีส่วนสำคัญในการช่วยให้การปกครองแบบรวมศูนย์อำนาจเข้าสู่ส่วนกลางเป็นไปได้โดยดี

พื้นที่สำคัญของเมืองนครราชสีมา

การเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วของเมืองนครราชสีมาในสมัยรัชกาลที่ 5 ที่ต้องการปฏิรูปการปกครองโดยการรวมศูนย์อำนาจเข้าสู่ส่วนกลาง ทำให้การตั้งถิ่นฐานขยายตัวออกสู่ภายนอกแนวกำแพงเมือง แต่ทว่าพื้นที่ที่มีความสำคัญของเมือง ยังคงอยู่ในแนวกำแพงเมือง กล่าวคือ

ในอดีตพื้นที่ที่มีความสำคัญภายในกำแพงเมืองจะเป็นบริเวณวัด ที่ชาวเมืองให้ความสำคัญและเป็นศูนย์รวมย่อยของชุมชน บริเวณวัดพระนารายณ์ ฯ (วัดกลาง) ซึ่งเป็นวัดที่ตั้งอยู่ใจกลางเมืองนครราชสีมา เป็นพื้นที่ที่เป็นศูนย์รวมของกิจกรรมหลายอย่างภายในเมือง ตามปกติของสังคมไทยแล้ววัดจะเป็นพื้นที่พบปะกันของประชาชนโดยทั่วไป จึงอาจกล่าวได้ว่าพื้นที่ของวัดเป็นทั้งพื้นที่ทางโลกและทางธรรมไปพร้อม ๆ กัน จนนำไปสู่การนำกิจกรรมที่หลากหลายเข้ามาสู่พื้นที่ตามช่วงเวลาที่ต่างกัน ดังนั้น วัดจึงเป็นพื้นที่พิเศษ(เฉพาะ)ทางสังคมที่มีความหมายไปในทางความศรัทธา ความเชื่อเป็นหลัก ในขณะเดียวกันก็ได้เปิดโอกาสให้กับความหมายอื่น (จากกิจกรรมที่หลากหลาย) เช่นเดียวกัน จึงเป็นพื้นที่ที่มีความสำคัญต่อชุมชนเมืองบริเวณหนึ่งและละแวกใกล้เคียง

เมื่อพื้นที่วัดพระนารายณ์เป็นพื้นที่เฉพาะของเมือง (Heterotopias) ที่มีลักษณะเชื่อมโยงสะท้อนหรืออยู่ระหว่างพื้นที่ในอุดมคติ (The Utopias) กับพื้นที่จริง จึงมีมิติทั้งของพื้นที่จริงและอุดมคติอยู่ด้วยกัน เป็นพื้นที่อีกแบบหนึ่ง (Other Spaces) ที่แตกต่างไปจากพื้นที่ในอุดมคติกับ

---

[10] ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์. ***ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น*** (ขอนแก่น: โรงพิมพ์คลังนานาวิทยา, 2548), หน้า 133.

พื้นที่จริง[11] จึงทำให้สามารถดึงดูดผู้คน เข้ามาสู่พื้นที่ด้วยความศรัทธา ความเชื่อ นำไปสู่กิจกรรมที่หลากหลายตามมา กล่าวคือ นอกจากเป็นที่ตั้งของวัดและสระน้ำโบราณแล้ว ยังเป็นที่ตั้งของเสาหลักเมือง อีกทั้งเป็นตลาดการค้าภายในชุมชนเมือง มีบริเวณใกล้เคียงที่เรียกกันว่า สระวัง ซึ่งเป็น ที่พักของเจ้าเมืองและขุนนาง อีกทั้งเชื่อกันว่าเคยเป็นที่อยู่ของคุณหญิงโมผู้เป็นวีรสตรีของท้องถิ่น บริเวณดังกล่าวนี้จึงเป็นศูนย์กลางของชาวเมืองในขณะนั้น

สำหรับชาวเมืองแล้ว วัด คือฐานที่มั่นของความทรงจำ (Site of Memory) ตามประเพณีที่ชาวเมืองเข้าถึงได้[12] รวมถึงบริเวณที่ใกล้เคียงกับวัดด้วย โดยในที่นี้ สถานที่ที่โดดเด่นของเมืองนครราชสีมา คือ ที่ตั้งของศาลหลักเมืองที่อยู่กึ่งกลางของเมือง และวัดพระนารายณ์ ฯ ที่เป็นตัวแทนของความศักดิ์สิทธิ์ที่เปรียบเสมือนมีเกราะคุ้มกันทำให้มีสิ่งประดิษฐ์ทางวัฒนธรรมของชุมชนได้รับการบรรจุ รวบรวมเป็นคลังทางวัฒนธรรมของชุมชนไว้ภายในวัด ได้แก่ การนำเทวรูปของศาสนาฮินดูที่ชาวเมืองนับถือมาเก็บรวบรวมไว้ที่หอนารายณ์ หรือการย้ายสถูปบรรจุอัฐิของคุณหญิงโมเข้ามาที่วัด ด้วยเหตุนี้ชาวเมืองจึงเลือกวัดเป็นสถานที่ในการเล่าเรื่องราวของท้องถิ่น ในขณะเดียวกันรัฐก็ได้ใช้วัดในการประกอบพิธีถือน้ำพิพัฒน์สัตยาเช่นเดียวกัน หรือแม้กระทั่งการย้ายอัฐิของคุณหญิงโมก็เป็นการเห็นชอบของผู้มีอำนาจปกครองท้องถิ่นเช่นกัน

อย่างไรก็ตาม การใช้ประโยชน์พื้นที่บริเวณวัดพระนารายณ์และใกล้เคียงของทั้งรัฐและชาวเมือง ในขณะนั้น มีลักษณะประนีประนอม สอดคล้องไปในแนวทางเดียวกัน กล่าวคือ ต่างมองว่าเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่มีเรื่องราวของตำนาน ความเชื่อ ศาสนา การประกอบพิธีกรรม และธรรมเนียมปฏิบัติร่วมกัน เป็นสถานที่ที่สามารถเชื่อมต่อระหว่างโลกปัจจุบัน(ในขณะนั้น)กับสิ่งอื่น ๆ ได้ ด้วยเหตุผลนี้จึงทำให้เกิดกิจกรรมอื่น ๆ ตามมาในละแวกใกล้เคียง ทั้งประชาชนและรัฐมีบทบาทพอๆ กันในการสร้างพื้นที่บริเวณนี้ให้มีความพิเศษ(เฉพาะ) ขึ้นมาได้

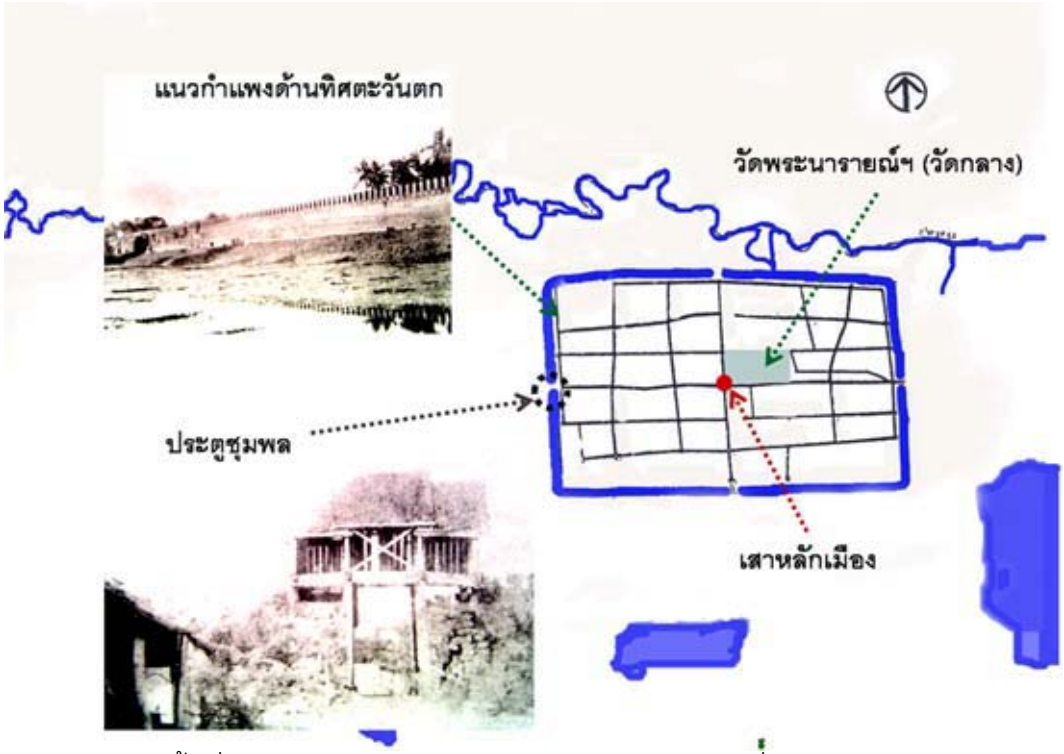
จากการขยายตัวของชุมชนเมือง ทำให้บริเวณหน้าประตูชุมพล ซึ่งเป็นประตูเมืองด้านทิศตะวันตก อันเป็นที่ตั้งของตลาดที่เป็นศูนย์กลางภายนอกกำแพงเมือง บริเวณแห่งนี้ก็เป็นที่ชุมนุมของฝ่ายพลเรือนมาโดยตลอด อีกทั้งการขยายตัวของโครงข่ายและย่านชุมชนก็อยู่ในทิศทางนี้เช่นเดียวกัน และยังได้ทำหน้าที่เชื่อมโยงไปสู่ย่านหลักเมืองซึ่งเป็นสถานที่สำคัญภายในเมืองให้มีความต่อเนื่องกับส่วนขยายของเมือง ทำให้ขอบเขตของชุมชนเมืองนครราชสีมามิได้ถูกจำกัดอยู่แค่เพียงแนวกำแพงเมืองอีกต่อไป ในขณะเดียวกัน ศูนย์ราชการก็ได้เคลื่อนย้ายที่ตั้งจากย่านหลัก

---

[11] Foucault, 1984 อ้างถึงใน ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, ***วาทกรรมการพัฒนา*** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2545),หน้า 199.

[12] วิจิตร ว่องวารีทิพย์. การจารึกความทรงจำของท้องถิ่น: สิ่งที่ปรากฏใน “พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์,” ***ไทยคดีศึกษา*** (ต.ค.2549 – มี.ค. 2550):103.

เมือง (ทางเหนือของวัดพระนารายณ์ฯ) มายังที่ตั้งปัจจุบัน ทางตะวันตกเฉียงใต้ของเมืองที่อยู่ไม่ห่างจากบริเวณประตูชุมพลมากนัก น่าจะสืบเนื่องมาจากข้อจำกัดด้านพื้นที่ในการให้บริการ



ภาพที่ 1 แสดงพื้นที่สำคัญของเมืองเก่านครราชสีมาในสมัยรัชกาลที่ 5

ที่มา : ภาพประกอบจากหอสมุดแห่งชาติเฉลิมพระเกียรติ นครราชสีมา

อัตลักษณ์และการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง

ภายหลังความพยายามเปลี่ยนแปลงให้บ้านเมืองเจริญก้าวหน้าอย่างตะวันตก เช่น การมีเส้นทางรถไฟ ระบบไฟฟ้าและการใช้น้ำประปา ทำให้ชุมชนเมืองนครราชสีมาขยายขอบเขตของพื้นที่ออกไปนอกเหนือจากเขตกำแพงเมืองเก่า จนเกิดมีศูนย์กลางการค้าแห่งใหม่ในบริเวณหน้าประตูชุมพล ซึ่งดึงดูดผู้คนจากท้องถิ่นอื่นให้มาทำกิจกรรมทางเศรษฐกิจร่วมกันกับชาวเมืองมากขึ้น ในขณะที่พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของเมืองบริเวณวัดพระนารายณ์ยังคงตอบสนองกิจกรรมทางสังคมที่หลากหลายได้อย่างต่อเนื่อง แต่ทว่าความเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของชุมชนนั้น ต้องมีลักษณะที่สามารถเปลี่ยนผ่านโลกในชีวิตประจำวันให้สัมผัสกับโลกอื่นที่สูงส่ง หรืออาจเป็นปรากฏการณ์บางอย่างที่ทำให้คนในชุมชนต้องมาร่วมกันในสถานที่สาธารณะหนึ่ง ๆ เพื่อประกอบพิธีกรรมหรือมีการกำกับด้วย การเล่าเรื่องราวที่มีนัยยะสำคัญต่อพื้นที่และสำนึกร่วมในชุมชน ฉะนั้นการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในท้องถิ่นหรือชุมชนจึงเป็นการสร้างความมั่นคงให้กับชุมชนของตน มีจุดยืนใน

สังคม และยังเป็นพื้นที่ที่ให้ตัวตนหรือพื้นที่ทางอัตลักษณ์แก่ผู้สร้างอีกด้วย[13] จึงอาจกล่าวได้ว่า การสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของชุมชนเป็นกลไกในการที่จะจัดระเบียบ ควบคุม หรือกำหนดกฎเกณฑ์โดยคนในท้องถิ่นตน ถือเป็นการรักษาอำนาจที่ครอบครองเหนือพื้นที่ทางโลก

จนกระทั่งการปรากฏตัวของอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีผู้เป็นตำนานของท้องถิ่น และได้รับยกย่องให้เป็นวีรสตรีในประวัติศาสตร์ชาติไทย โดยคณะราษฎรผู้ยึดอำนาจและเปลี่ยนแปลงการปกครองเมื่อ พ.ศ. 2475 ซึ่งอนุสาวรีย์มีที่ตั้งอยู่บนพื้นที่ที่เป็นย่านศูนย์กลางทางเศรษฐกิจที่สำคัญใจกลางเมือง ส่งผลให้พื้นที่อนุสาวรีย์กลายเป็นภูมิสัญลักษณ์หลักของเมืองและรูปลักษณ์ของอนุสาวรีย์ได้กลายเป็นภาพลักษณ์หรือสัญลักษณ์ของเมืองนับตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา เนื่องจากเรื่องราวในอดีตของประวัติศาสตร์ ณ เวลาหนึ่ง ได้ถูกสร้างและสื่อสารผ่านทางอนุสาวรีย์ในปัจจุบัน กล่าวคือ อนุสาวรีย์จะไม่กล่าวถึงเหตุการณ์ในอนาคตหรือสิ่งที่ยังไม่เกิดขึ้น อนุสาวรีย์ในฐานะที่เป็นพื้นที่พิเศษจึงสามารถนำเอาเวลาในอดีตให้มาปรากฏในปัจจุบันได้โดยทันที ดังนั้นอนุสาวรีย์จึงต้องตั้งอยู่ในพื้นที่ชุมชน เป็นเรื่องการเมืองการปกครองที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กันกับวิถีชีวิตของคนในเมือง จึงเป็นลักษณะการสร้างพื้นที่เฉพาะทางการเมืองที่แยกออกจากศาสนา โดยพื้นที่ทางศาสนาจะมีคำอธิบายที่เชื่อมโยงกับสิ่งที่เป็นนามธรรม ที่เป็นความเชื่อทางศาสนา แต่อนุสาวรีย์กลับเป็นเรื่องของพื้นที่ทางการเมืองที่เลียนแบบพื้นที่ทางศาสนา โดยพยายามสื่อถึงความคิดทางโลก อำนาจรัฐผู้ปกครองวีรบุรุษของสังคมหรือชัยชนะผ่านพื้นที่สัญลักษณ์ที่ไม่คลุมเครือ ชัดเจน[14] และถึงแม้อนุสาวรีย์บางแห่ง จะมีความเชื่อทางศาสนาเข้าไปรวมอยู่ แต่ก็เป็นเพียงความคิดที่เสริมแนวคิดทางโลกมากกว่า

การเมืองที่แฝงเร้นอยู่ภายในอนุสาวรีย์เพื่อบอกเล่าเรื่องราวทางประวัติศาสตร์บางช่วงตอนที่กลุ่มผู้ปกครองได้พยายามหยิบยกขึ้นมาขยายความและผลิตความหมายบางอย่างให้กับพื้นที่เพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับกลุ่มพวกตน ด้วยพิธีกรรมที่ถูกสร้างขึ้นพร้อม ๆ กับอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี ส่งผลให้พื้นที่ดังกล่าวกลายสภาพเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์แห่งใหม่ของเมืองนครราชสีมาที่สามารถดึงดูดผู้คนให้เข้าถึงได้มากกว่าพื้นที่บริเวณอื่น ทางกลุ่มของผู้ปกครองหรือรัฐที่เป็นผู้ใช้อำนาจก็ได้สร้างความทรงจำชุดหนึ่งที่มีต่อพื้นที่ขึ้นมาเช่นกัน ซึ่งเป็นกลไกของรัฐในการเขียนประวัติศาสตร์ที่มีศูนย์กลางของอาณาจักรเพียงแห่งเดียว สิ่งที่รัฐกระทำจึงเป็นเรื่องของการเมืองที่ต้องการจะควบคุมและจัดระเบียบพื้นที่ให้มีความสัมพันธ์กันระหว่างรัฐกับท้องถิ่น อย่างไรก็ตาม

---

[13] Tresidder, 1999 อ้างถึงใน วิจิตร ว่องวารีทิพย์, การจารึกความทรงจำของท้องถิ่น: สิ่งที่ปรากฏใน "พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์," ***ไทยคดีศึกษา*** (ต.ค.2549 – มี.ค. 2550):92.

[14] มาลินี คุ้มสุภา, ***อนุสาวรีย์ประชาธิปไตย กับความหมายที่มองไม่เห็น*** (กรุงเทพมหานคร: เคล็ดไทย, 2548), หน้า 161.

ด้วยสาระและเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ที่ถูกบรรจุไว้ในอนุสาวรีย์ จึงทำให้อนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีมีความเข้มแข็งด้วยเนื้อหาและความศักดิ์สิทธิ์จนทำให้พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์เดิมอย่างเช่น ศาลหลักเมือง หรือวัดต่าง ๆ มีบทบาทที่น้อยลงไปตามลำดับ

ภาพที่ 2 แสดงบรรยากาศโดยรอบอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี ราวปี พ.ศ. 2494-2500
ที่มา : หอสมุดแห่งชาติเฉลิมพระเกียรติ นครราชสีมา

กระบวนการผลิตความหมายบนพื้นที่อนุสาวรีย์

การใช้อำนาจในการจัดการหรือควบคุมพื้นที่ในช่วงเปลี่ยนแปลงการปกครองมีขั้นตอนของกระบวนการ ได้แก่ ประการแรก เป็นการสร้างอัตลักษณ์โดยท้องถิ่น อันสืบเนื่องมาจากเหตุการณ์กบฏบวรเดช[15] ที่ส่งผลให้ชาวเมืองถูกตราหน้าว่าเป็นกบฏนั้น รวมถึงเหตุการณ์การซ่องสุมหรือเกี่ยวพันกับการกบฏในอดีตของเมืองนครราชสีมา[16] ทำให้ชาวเมืองนครราชสีมามีภาพลักษณ์ไม่สู้ดีนักในสายตาของคนภายนอก ชาวเมืองนครราชสีมาจึงจำเป็นต้องสร้างอัตลักษณ์บางอย่างเพื่อลบล้างภาพลักษณ์ดังกล่าว จึงได้มีการสืบค้นหาตำนานหรือเรื่องราวของท้องถิ่นหรือบุคคลสำคัญของท้องถิ่นผู้เป็นความภาคภูมิและแสดงให้เห็นถึงความจงรักภักดีที่ชาวเมืองมีต่อส่วนกลาง เพื่อเสริมสร้างอัตลักษณ์ของเมืองขึ้นมา และเพื่อต้านทานความขัดแย้งจากภายนอกที่กระหน่ำและตอกย้ำความเป็นกบฏของตน

---

[15] เป็นกลุ่มผู้ต่อต้านรัฐบาลคณะราษฎร นำโดยพระองค์เจ้าบวรเดช มีฐานที่มั่นอยู่ในเมืองนครราชสีมา ได้กระทำการในปี พ.ศ. 2476

[16] เมืองนครราชสีมาเกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ต่อต้านอำนาจรัฐ คือ 1) กบฏพระยายมราช (สังข์) พ.ศ. 2234 ,2) กบฏบุญกว้าง พ.ศ. 2235, 3) กบฏเจ้าพิมาย พ.ศ. 2310, 4) กบฏเจ้าอนุวงศ์ พ.ศ. 2369, 5) กบฏผีบุญ พ.ศ. 2435 และ 6) กบฏบวรเดช พ.ศ. 2476

จากสถานการณ์ดังกล่าว มีผลทำให้คนในท้องถิ่นหยิบยกเรื่องราววีรกรรมของคุณหญิงโมและชาวเมืองที่ทุ่งสัมฤทธิ์ ในสมัยรัชกาลที่ 3 ขึ้นมาเพื่อแสดงให้เห็นว่าชาวเมืองนครราชสีมามีความกล้าหาญและจงรักภักดีต่อชาติบ้านเมืองเช่นเดียวกับคุณหญิงโมที่ได้สร้างวีรกรรมที่ทุ่งสัมฤทธิ์เพื่อความเป็นอิสรภาพของชาวเมือง จนในที่สุดชาวเมืองจึงนำเรื่องดังกล่าวเสนอขอสร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีต่อรัฐบาลในขณะนั้น ซึ่งถึงแม้ว่าอนุสาวรีย์จะมีที่ตั้งอยู่ที่ใดก็ตามก็จะมีผลทำให้พื้นที่บริเวณนั้นปรากฏมีภาพลักษณ์ความทรงจำเกี่ยวกับคุณหญิงโมอยู่ รวมถึงผู้ที่เข้ามาร่วมระลึกถึงและสักการะบูชาด้วยเช่นกัน ซึ่งเป็นองค์ประกอบที่ทำให้เกิดเป็นภาพลักษณ์ความทรงจำบนพื้นที่แห่งใหม่ขึ้นมาได้

ประการที่สอง การสนับสนุนโดยรัฐบาลคณะราษฎร ที่ให้ความสำคัญต่อการสร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีปรากฏอย่างชัดเจน กล่าวคือ ภายในระยะเวลาไม่ถึง 3 เดือนจากเหตุการณ์กบฏ[17] ก็ได้ปรากฏอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีบนพื้นที่หน้าประตูชุมพล การที่รัฐบาลให้ความสำคัญกับเรื่องนี้เป็นพิเศษ เนื่องจากสามารถใช้ประโยชน์จากอนุสาวรีย์เพื่อสื่อสารเรื่องราว ซึ่งก็คือความเป็นสามัญชนของพวกตนที่สามารถสร้างคุณความดีให้แก่บ้านเมืองได้ อีกทั้งยังเป็นการเผยแพร่อุดมการณ์ทางการเมืองให้กับประชาชนทั้งประเทศ และที่สำคัญอนุสาวรีย์แห่งนี้ ถือเป็นสัญลักษณ์ของระบอบใหม่ที่ปรากฏขึ้นเป็นแห่งแรก และการมีอนุสาวรีย์บนพื้นที่ใจกลางเมืองนครราชสีมาอันเคยเป็นต้นตอของความขัดแย้งทางการเมืองในยุคสมัยนั้นยังผลให้เกิดประโยชน์ทั้งแก่ฝ่ายรัฐบาลและชาวเมืองนครราชสีมาได้พร้อมๆ กัน

ประการที่สาม เป็นการพิจารณาความสัมพันธ์เชิงอำนาจบนพื้นที่ซึ่งหากพิจารณาอย่างผิวเผิน จะพบว่า สิ่งที่ปรากฏนั้นดูเหมือนกับจะเป็นความพอดีของการใช้อำนาจ แต่อันที่จริงแล้วทางฝ่ายรัฐบาลถือสิทธิขาดในอำนาจเหนือกว่า สังเกตได้จาก

(1) การเห็นชอบของผู้ปกครองในระดับท้องถิ่นที่มีต่อวีรกรรมของคุณหญิงโม แล้วจึงนำเสนอต่อรัฐบาลอีกชั้นหนึ่งเพื่อขออนุมัติ

(2) การสรรหารูปลักษณ์ของอนุสาวรีย์ ซึ่งสิ่งที่ท้องถิ่นได้เสนอไปนั้นไม่ได้ผ่านความเห็นชอบจากรัฐบาล รัฐบาลเป็นผู้กำหนดและชี้ขาดรูปแบบทั้งหมดของอนุสาวรีย์[18]

---

[17] เหตุการณ์กบฏมีขึ้นในเดือนตุลาคม พ.ศ. 2476 และได้มีพิธีเปิดเมื่อเดือนมกราคม พ.ศ. 2477

[18] รูปแบบเดิมของอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี เป็นรูปลักษณ์ของผู้หญิงนั่งอยู่บนเตียง ประกอบไปด้วยเครื่องยศ พานหมากและกระโถน ซึ่งออกแบบโดยพระเทวาภินิมมิตร ข้าราชการกรมศิลปากรที่เป็นคนในท้องถิ่น แต่รูปลักษณ์ดังกล่าว ไม่ผ่านความเห็นชอบของรัฐบาล จึงมอบหมายให้ศาสตราจารย์ศิลป์ พีระศรี เป็นผู้รับผิดชอบแทน ดูรายละเอียดใน สายพิน แก้วงามประเสริฐ, ***การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี*** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2538) หน้า 17-120.

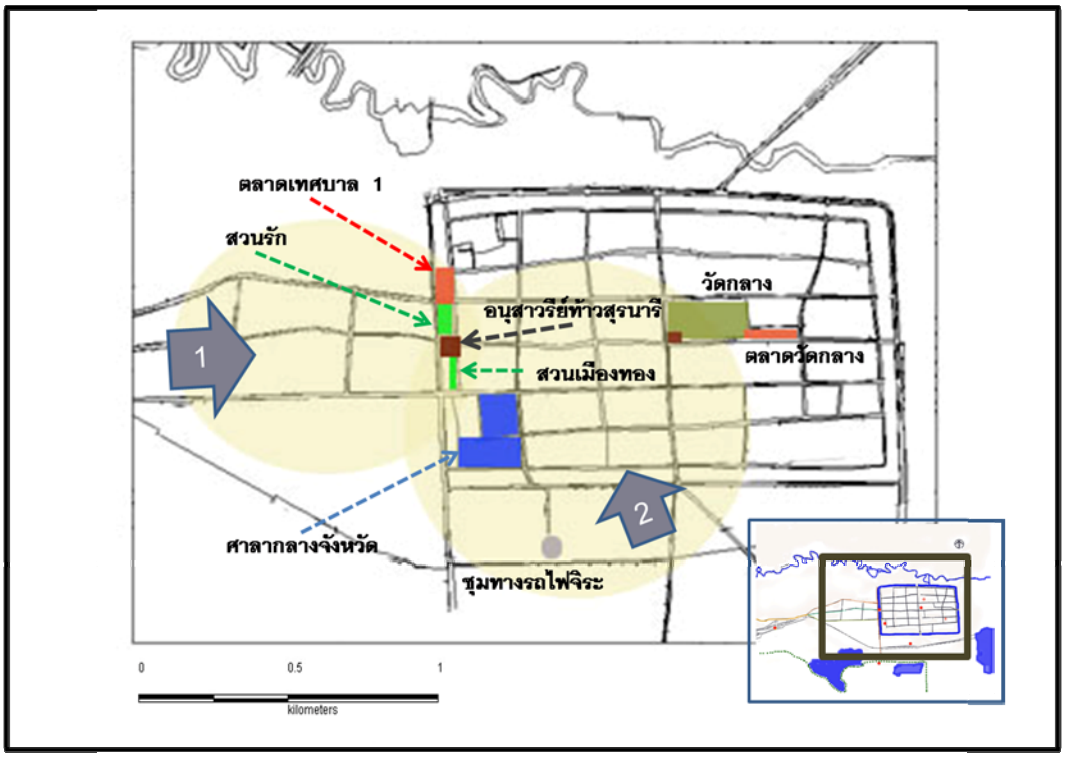
(3) หากเปรียบเทียบในช่วงเวลานั้น ได้มีการร้องขอสร้างอนุสาวรีย์อื่นที่เป็นเรื่องราวของท้องถิ่น เช่น ชาวบ้านบางระจัน ก็ไม่ได้รับการอนุมัติให้ก่อสร้าง หรือแม้แต่ศึกถลางที่เมืองภูเก็ตที่เป็นวีรกรรมของสตรีก็เช่นกัน แม้กระทั่งพระยาแลที่เมืองชัยภูมิซึ่งเป็นเรื่องราวสืบเนื่องกับคุณหญิงโมก็ไม่ถูกหยิบยกขึ้นมา ส่วนอนุสาวรีย์ของวีรกษัตริย์นั้นแทบไม่ปรากฏในสมัยชาตินิยม ในเวลานั้น สิ่งที่กล่าวมาล้วนแล้วแต่ชี้ให้เห็นถึงอำนาจในการเลือกหยิบยกบางส่วนของประวัติศาสตร์มาขยายความ โดยมีนัยยะทางการเมืองแฝงเร้นอยู่ ซึ่งเป็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ซับซ้อน โดยสามารถอธิบายความซับซ้อนของการใช้อำนาจได้ ดังนี้

ก. การสร้างความหมายในระดับเบื้องต้น ดูราวกับว่าเป็นความพอดีของอำนาจรัฐกับท้องถิ่นในการร่วมสร้างวาทกรรมเรื่องท้าวสุรนารี ที่เป็นความต้องการของรัฐบาลในการปลูกฝังอุดมการณ์ชาตินิยมกับการพยายามสร้างอัตลักษณ์ของชาวเมือง

ข. ความหมายในระดับขั้นกว่า ก็คือ การทำให้เห็นถึงอำนาจโดยชาวเมืองสามารถรวมใจกันสร้างอนุสาวรีย์เพื่อประกาศให้สาธารณชนได้รับรู้ถึงความจงรักภักดีของชาวเมืองที่มีต่อส่วนกลาง และรัฐบาลก็ให้การสนับสนุนเป็นอย่างดียิ่ง

ค. ความหมายในระดับสูงสุด คือ การทำให้สิ่งที่เกิดขึ้นทั้งหมดดูเป็นเรื่องธรรมดาเป็นไปตามตรรกะที่ควรจะเป็น แต่อันที่จริงแล้วรัฐบาลในขณะนั้นได้วางระบบการควบคุมอำนาจไว้เบ็ดเสร็จแล้ว โดยชาวเมืองนครราชสีมาเป็นตัวจักรสำคัญในการแสวงหาประโยชน์ผ่านสื่อที่มีประสิทธิภาพอย่างอนุสาวรีย์ สิ่งที่รัฐบาลต้องการก็คือ การใช้อำนาจในการควบคุมสิ่งต่าง ๆ ให้อยู่ภายใต้อุดมการณ์ที่พวกตนเรียกว่าประชาธิปไตย

สิ่งที่ปรากฏขึ้นเป็นนโยบายที่รัฐบาลได้สร้างขึ้น เพื่อใช้เผยแพร่อุดมการณ์ทางการเมืองแบบของตน กล่าวคือ เป็นการทำให้ประชาชนทั้งภายในเมืองนครราชสีมาและทั่วราชอาณาจักรยอมรับในระบบการปกครองรูปแบบใหม่ซึ่งคาดกันว่าจะนำความทันสมัยมาสู่บ้านเมืองได้มากกว่าระบบเดิมที่อ้างว่านำความล้าหลังมาสู่บ้านเมือง ได้อย่างไม่มีข้อสงสัย



ภาพที่ 3 แสดงเส้นทางการเข้าถึงพื้นที่สำคัญใจกลางเมืองนครราชสีมาภายหลังการก่อสร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี

เมืองนครราชสีมากับกระแสการพัฒนา

ยุคสมัยของการพัฒนาที่ผูกติดกับระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม ส่งผลให้เมืองนครราชสีมาเจริญเติบโตขึ้นอย่างรวดเร็ว มีการใช้พื้นที่ด้วยประโยชน์ที่หลากหลายขึ้น จึงต้องใช้มาตรการทางผังเมืองมาเป็นเครื่องมือในการนิยามความหมายให้กับพื้นที่ โดยนโยบายการพัฒนาเมืองที่ชัดเจนในแผนพัฒนาฯ ฉบับที่ 4 ตามนโยบายเมืองหลัก ทำให้มีการจัดทำผังเมืองรวมเมืองนครราชสีมาที่เป็นกฎหมายขึ้นเป็นครั้งแรก ในปี พ.ศ. 2529 เพื่อเป็นกรอบนโยบายในการพัฒนาพื้นที่ของท้องถิ่น และควบคุมการใช้ประโยชน์ที่ดินภายในเมือง จึงทำให้พื้นที่ส่วนหนึ่งได้รับการกำหนดให้เป็นพื้นที่ทางประวัติศาสตร์อย่างเป็นทางการซึ่งเป็นพื้นที่พิเศษหรือพื้นที่เฉพาะแบบหนึ่งที่มีความสำคัญในแง่ที่เป็นพื้นที่ที่คนในชุมชนมีความสัมพันธ์ร่วมกัน ทั้งนี้โดยมีเป้าหมายเพื่อความเป็นอยู่ที่ดีขึ้นของประชาชนในชุมชน และถือเป็นองค์ประกอบหนึ่งของการมีส่วนร่วมในการส่งเสริมคุณค่าของเมืองประวัติศาสตร์ โดยพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ ยังเป็นอาณาจักรของเมืองในอดีต บริเวณนี้จึงต้องดำรงอยู่ในฐานะที่เป็นแหล่งความทรงจำของชาติและเป็นการผสานความกลมกลืนของพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ที่มีวิถีชีวิตของชุมชนซึ่งจะช่วยให้โบราณสถานที่มีคนรวมอยู่

ด้วยเพิ่มคุณค่าความเป็นทรัพยากรทางวัฒนธรรมของชาติอย่างแท้จริง ทั้งเป็นการอนุรักษ์ความเป็นเมืองประวัติศาสตร์ตามนโยบายของรัฐบาล[19]

จากการนิยามความเป็นประวัติศาสตร์ให้กับพื้นที่ มีผลให้ความเป็นประวัติศาสตร์ของคุณหญิงโมที่ดำรงอยู่ภายในอนุสาวรีย์ได้ขยายขอบเขตไปบนพื้นที่สาธารณะอื่นๆ โดยเฉพาะคูเมืองและบริเวณใกล้เคียง กระบวนการผลิตหรือสร้างความเป็นประวัติศาสตร์ตามเรื่องราวของท้าวสุรนารีจึงเกิดขึ้นบนพื้นที่ประวัติศาสตร์อย่างต่อเนื่อง โดยมีกระบวนการผลิตความหมายที่สืบเนื่องมาตั้งแต่ยุคชาตินิยม กล่าวคือ

ประการที่หนึ่ง การสร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี เป็นความแยบยลในการเลือกทำเลที่ตั้งที่เป็นจุดศูนย์กลางของชุมชนเมืองในขณะนั้น ที่เป็นจุดผ่านของเส้นทางหลายสาย รวมถึงมีองค์ประกอบทางประวัติศาสตร์ที่เข้ากันได้ดีกับเรื่องราวของคุณหญิงโมอย่างประตูชุมพล รัฐบาลจึงเลือกพื้นที่บริเวณหน้าประตูชุมพลในการเสนอวีรกรรมของคุณหญิงโมที่ทุ่งสัมฤทธิ์ให้มาบรรจุไว้ภายในพื้นที่อนุสาวรีย์เพื่อใช้เป็นแบบเรียนประวัติศาสตร์ชาติไทยให้กับประชาชนท้องถิ่นและทั่วทั้งประเทศ โดยนัยยะนี้ความน่าสนใจของพื้นที่มิได้อยู่ที่องค์ประกอบทางประวัติศาสตร์ทั้ง 2 (อนุสาวรีย์และประตูเมือง) แต่กลับอยู่ที่ความหมายของการช่วงชิงความได้เปรียบทางการเมืองที่ถูกกดทับไว้ด้วยอำนาจของรัฐในการสร้างความชอบธรรมให้แก่ตน และอำนาจแฝงเร้นที่ได้ก่อตัวและฝังรากลึกลงบนพื้นที่แห่งนี้ได้พัฒนาตัวเองไปพร้อม ๆ กับการเปลี่ยนแปลงของช่วงเวลา เพื่อรอกลุ่มอำนาจใหม่เข้ามาจัดการและใช้ประโยชน์บนพื้นที่ทางประวัติศาสตร์แห่งนี้ต่อไป

ประการที่สอง การสร้างพิธีกรรมลงบนพื้นที่อนุสาวรีย์ โดยทางรัฐบาลได้จัดงานฉลองใหญ่เป็นประจำทุกปี ทั้งนี้ได้จัดให้มีการบวงสรวงดวงวิญญาณของท้าวสุรนารีเป็นธรรมเนียมปฏิบัติเช่นเดียวกัน วิธีการในลักษณะนี้ เป็นการอาศัยพิธีกรรมทางความเชื่อของมนุษย์เข้าเชื่อมต่อกับดวงวิญญาณของวีรสตรีผู้กล้าที่ปกป้องบ้านเมืองให้กลับมาช่วยคุ้มภัยดูแลทุกข์สุขของแต่ละบุคคลรวมถึงบ้านเมือง ผลที่ได้จากความพยายามสื่อสารกับอนุสาวรีย์ด้วยวิธีการนี้ คือ คุณหญิงโมกลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่รวมความศรัทธาของประชาชน ในขณะเดียวกันผลทางความเชื่อนี้จะไปเสริมความมีตัวตนของประวัติศาสตร์วีรกรรมทุ่งสัมฤทธิ์ให้ชัดเจนและดูสมบูรณ์ยิ่งขึ้น หรืออาจกล่าวได้ว่า เมื่อประวัติศาสตร์ถูกสร้างขึ้น สิ่งที่สามารถจะทำให้ประวัติศาสตร์ยังคงดำรงอยู่ได้ก็คือความเชื่อ ศรัทธาที่มากับพิธีกรรมต่าง ๆ และเมื่อทั้ง 2 ส่วนถูกผนวกเข้าไว้ด้วยกัน ก็เป็นไปได้ยากที่จะแยกออกจากกัน และในที่สุดความเชื่อ ศรัทธาจะเป็นตัวไปหนุนหรือเสริมให้ภาพ

---

[19] ธนภน วัฒนกุล, ***การเมืองเรื่องพื้นที่ (กรณีศึกษา ชุมชนป้อมมหากาฬ)*** (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิสถาบันวิชาการ 14 ตุลา, 2550), หน้า 50.

ของประวัติศาสตร์มีความเป็นไปได้มากขึ้น ตามกระบวนการของมายาคติที่สามารถทำให้ความเชื่อแปรเปลี่ยนไปเป็นความจริง[20] ดังนั้น การกระทำของผู้คนที่ปฏิบัติต่อพื้นที่บริเวณอนุสาวรีย์ก็ได้สืบทอดต่อกันมาจนเป็นธรรมเนียมของท้องถิ่นและเป็นกิจกรรมหลักที่อยู่คู่กับอนุสาวรีย์มาโดยตลอดอันเป็นประวัติศาสตร์ของพื้นที่ที่อยู่ร่วมกับวิถีชีวิตของชาวเมืองนครราชสีมาในอีกลักษณะหนึ่งและทำให้ความหมายบนพื้นที่ยังคงดำรงอยู่อย่างเหนียวแน่น

ประการที่สาม การกระทำซ้ำลงบนพื้นที่ เริ่มต้นจากการกำหนดให้มีพื้นที่ประวัติศาสตร์ในผังเมืองรวมเมืองนครราชสีมา หรืออาจกล่าวได้ว่า การสร้างพื้นที่ทางประวัติศาสตร์เป็นการจัดการต่อสภาพแวดล้อมที่เป็นการกำหนดความหมายที่ชัดเจนของพื้นที่ จนนำไปสู่การจัดระเบียบและควบคุมภายในพื้นที่ที่กำหนดให้เป็นพื้นที่ประวัติศาสตร์[21] นอกจากนี้ยังเป็นการต่อเติมภาพเก่าของอดีตให้มีความสมบูรณ์ยิ่งขึ้นจากเศษซากที่ยังหลงเหลือหรืออาจไม่เหลือเค้าร่างอยู่จากมุมมองของผู้ที่เกี่ยวข้อง เช่น นักอนุรักษ์ หรือผู้บริหารที่มีอำนาจในการสั่งการซึ่งล้วนแล้วแต่เป็นจินตนาการจากประสบการณ์ของแต่ละกลุ่มบุคคลที่มีต่อพื้นที่ โดยคำนึงถึงวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของประชาชนไม่มากนัก แต่กลับให้ความสำคัญกับความเป็นโบราณสถานหรืออนุสรณ์สถานบนพื้นที่มากกว่า

กรณีของเมืองเก่านครราชสีมา ที่ถูกกำหนดเป็นพื้นที่ประวัติศาสตร์ตามแนวคูเมืองนั้นสามารถพิจารณาตามประโยชน์ใช้สอยเดิมและต่อ ๆ มาจนถึงปัจจุบันตามการเปลี่ยนแปลงของพื้นที่ได้ คือ

1) ในอดีตคูเมืองเป็นแหล่งน้ำสำหรับอุปโภคบริโภคของชาวเมือง ถือเป็นแหล่งน้ำศักดิ์สิทธิ์ตามคติความเชื่อของขอมโบราณ[22] เนื่องจากเมืองนครราชสีมาอยู่ในที่สูงและค่อนข้างกันดารน้ำ จึงเป็น กุศโลบายในการรักษาทรัพยากรน้ำให้บริสุทธิ์และใช้ได้ตลอดทั้งปี ในขณะเดียวกันอาจเป็นการป้องกันข้าศึกศัตรูร่วมกันกับกำแพงเมืองในสมัยอยุธยาเป็นต้นมา

2) เมื่อระบบน้ำประปาเข้ามามีบทบาท ความสำคัญของคูเมืองกลายสภาพเป็นเพียงที่ระบายน้ำเสียของเมือง อีกทั้งมีการตัดถนนแบ่งแยกออกเป็นส่วน ๆ ทำให้ไม่หลงเหลือหน้าที่ใช้สอยเดิม

---

[20] นพพร ประชากุล, คำนำเสนอบทแปล, ใน ***มายาคติ***, นพพร ประชากุล, บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ : โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2544), หน้า 7.

[21] ธนภน วัฒนกุล, ***การเมืองเรื่องพื้นที่ (กรณีศึกษา ชุมชนป้อมมหากาฬ)*** (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิสถาบันวิชาการ 14 ตุลา, 2550), หน้า 70.

[22] ศรีศักร วัลลิโภดม ให้ทัศนะเกี่ยวกับระบบน้ำของขอมที่เป็นแหล่งน้ำศักดิ์สิทธิ์ว่าใช้สำหรับการอุปโภคบริโภคเท่านั้น ไม่ได้ใช้เพื่อการเกษตรกรรม ดูรายละเอียดใน ศรีศักร วัลลิโภดม, ***ทัศนะนอกรีต: ภูมิศาสตร์-ภูมิลักษณ์ ตั้งบ้าน แปงเมือง*** (กรุงเทพฯ: ด่านสุทธาการพิมพ์, 2543) หน้า 130-135.

3) ในยุคของการปรับปรุงพื้นที่ก่อสร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี คูเมืองด้านทิศตะวันตกได้ถูกถมทำเป็นสวนสาธารณะของเมืองและเป็นตลาดใหญ่ของเมือง

สิ่งที่กล่าวมา คือ ประวัติศาสตร์ของพื้นที่ ที่เป็นประโยชน์ใช้สอยและความผูกพันกับวิถีชีวิตของชาวเมือง ซึ่งเกิดจากการสั่งสม และเป็นประวัติศาสตร์ของพื้นที่ที่ต่อเนื่องมาจากอดีต ในขณะที่การนิยามพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ของรัฐ คือ การไล่รื้อถอนตลาดเทศบาล 1 เพื่อปรับปรุงพื้นที่ทั้งหมด (รวมสวนสาธารณะเดิม) ให้เป็นอนุสรณ์สถานวีรกรรมของท้าวสุรนารี โดยจัดทำขึ้นเพื่อให้เป็นพิพิธภัณฑ์แสดงวีรกรรมคุณหญิงโม และจัดแสดงสิ่งของเครื่องมือ เครื่องใช้ของคุณหญิงโม เพื่อให้คนนครราชสีมารับรู้เรื่องราวกันกว้างขึ้น[23] ทั้งนี้ยังเป็นการอนุรักษ์มรดกทางศิลปวัฒนธรรมของท้องถิ่นไว้ในพิพิธภัณฑ์ด้วย ตามโครงการก่อสร้างอนุสรณ์สถานฯ ปี พ.ศ.2528

นอกจากนี้ ในปี พ.ศ. 2530 รัฐบาลได้กำหนดให้เป็นปีท่องเที่ยวไทย เมืองนครราชสีมาจึงได้มีการสร้างซุ้มประตูเมืองจำลองขึ้น 3 แห่ง เพื่อขยายความหมายของวีรกรรมท้าวสุรนารีให้กระจายไปทั่วบริเวณเมืองเก่า รวมถึงการตั้งชื่อคูเมืองให้สอดคล้องกับเรื่องราวการศึกสงครามและคุณหญิงโม ต่อมาในปี พ.ศ.2547 มีการปรับปรุงภูมิทัศน์ใจกลางเมืองนครราชสีมา โดยใช้เหตุผลเดิม ๆ ที่อ้างถึงความเสื่อมโทรม ขาดเอกลักษณ์ ฯลฯ จำเป็นต้องมีรูปแบบใหม่ ๆ ที่แสดงถึงความเจริญก้าวหน้าและการพัฒนา แต่ต้องสร้างบรรยากาศของความเป็นประวัติศาสตร์ของวีรกรรมท้าวสุรนารี จึงเป็นอีกครั้งหนึ่งในพื้นที่บริเวณลานอนุสาวรีย์ที่ประกอบด้วยสวนเมืองทองสวนสุรนารี (สวนรัก) และสวนอนุสรณ์สถานต้องได้รับการปรับปรุงภูมิทัศน์อย่างรีบด่วนด้วยงบประมาณมหาศาล เพื่อให้ทันกับมหกรรมกีฬาซีเกมส์ครั้งที่ 24 ที่จะจัดขึ้นในเมืองนครราชสีมาปลายปี พ.ศ.2550 โดยทั้งนี้ ส่วนใหญ่ของการพัฒนาพื้นที่มักจะถูกเชื่อมโยงเข้ากับวโรกาสสำคัญเพื่อผลิตองค์ประกอบทางประวัติศาสตร์ที่เป็นการเทิดพระเกียรติในทุกวาระ โดยสามารถระบุความหมายที่ปรากฏบนพื้นที่สาธารณะบริเวณอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีได้ ดังต่อไปนี้

---

[23] สายพิน แก้วงามประเสริฐ, ***การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี*** (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2538), หน้า 193.

ภาพที่ 4 แสดงความหลากหลายของกิจกรรมบนพื้นที่เฉพาะของเมืองนครราชสีมา
ที่มา : ดัดแปลงจาก www.googleearth.com วันที่ 10 ธ.ค. 2550

ก. ตำนาน

การปรากฏของอนุสาวรีย์บนพื้นที่สาธารณะทำให้บริเวณดังกล่าว เป็นเสมือนจุดรวมของเรื่องราวในท้องถิ่น ตำนานที่ได้กล่าวขานกันมาของคุณหญิงโมได้ปรากฏชัดเจนขึ้นด้วยพิธีกรรมทางความเชื่อที่ถูกนำมารวมไว้บนพื้นที่ ทำให้สถานที่แห่งนี้กลายเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ จนเกิดธรรมเนียมปฏิบัติที่เป็นประเพณีของท้องถิ่น คือ การละเล่นเพลงโคราชที่เชื่อกันว่า เริ่มมีกันมาตั้งแต่สมัยคุณหญิงโมมีชีวิตอยู่ ประมาณปี พ.ศ.2313 - 2395 เอกสารหลักฐานที่ปรากฏว่ามีการเล่นเพลงโคราชถวายสมเด็จพระศรีพัชรินทราบรมราชินีนาถ เนื่องในวโรกาสเสด็จพระราชดำเนินมาทรงเปิดถนนจอมสุรางค์ยาตร์และเสด็จเยือนอำเภอพิมาย[24] ซึ่งเข้าใจกันว่าการละเล่นเพลงโคราชเป็นที่โปรดปรานของคุณหญิงโม ดังนั้น การละเล่นเพลงโคราชจึงกลายเป็นพิธีกรรมที่อยู่คู่กับอนุสาวรีย์มาช้านาน เพื่อเป็นเครื่องแก้บนซึ่งถือเป็นสีสันของตำนานบนพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์แห่งนี้ แต่ทว่า การละเล่นเพลงโคราช ได้ถูกให้ย้ายออกจากพื้นที่เป็นสิ่งที่น่าเสียดายที่กิจกรรมดังกล่าวอันเป็นการละเล่นเพลงของท้องถิ่นถูกบดบังโดยลานเอนกประสงค์ที่ผู้รับผิดชอบต้องการสื่อหรือแสดงออกซึ่งอำนาจลงบนพื้นที่สาธารณะนั้น หลงเหลือเพียงรูปแบบสถาปัตยกรรมสมัยรัชกาลที่ 3 ซึ่งเป็นยุคร่วมสมัยกับคุณหญิงโม และป้ายประชาสัมพันธ์อิเล็กทรอนิกส์รูปแบบทันสมัยตั้ง

[24] คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ กรมศิลปากร, ***วัฒนธรรม พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์ และภูมิปัญญา จังหวัดนครราชสีมา*** (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2542), หน้า 88.

ตระหง่านอยู่เคียงข้างอนุสาวรีย์คุณหญิงโมถัดไปในบริเวณใกล้เคียงกันเป็นเวทีจัดแสดงถาวรที่มีจุดขายคือ มีห้องน้ำสาธารณะบรรจุอยู่ในชั้นใต้ดิน ซึ่งได้เริ่มก่อปัญหาที่เป็นภัยคุกคาม[25] เป็นแหล่งมั่วสุมแห่งใหม่ และเริ่มมีอาชญากรรมเกิดขึ้น ซึ่งความพยายามให้มีสิ่งปลูกสร้างดังกล่าวเป็นทัศนคติตามมุมมองของผู้มีอำนาจสั่งการลงบนพื้นที่อันเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของเมือง

ข. งานเทศกาลประจำปี

จากพิธีกรรมทางความศักดิ์สิทธิ์ที่กระทำสืบเนื่องกันมา นำมาสู่งานประเพณีเนื่องด้วยวีรกรรมของคุณหญิงโมที่กระทำกันเป็นประจำทุกปี ตั้งแต่ก่อสร้างอนุสาวรีย์ ในระหว่างเดือนมีนาคม – เมษายน พื้นที่บริเวณดังกล่าว จึงเป็นพื้นที่รองรับงานเทศกาลประจำปีรวมถึงงานปีใหม่ (งานกาชาด) ทั้งนี้ยังมีแนวโน้มในการใช้ประโยชน์พื้นที่มีมากยิ่งขึ้น เนื่องจากค่านิยมปฏิบัติโดยทั่วไป ในสังคมไทยตามเทศกาลต่าง ๆ ได้ถูกนำเข้ามาสู่ลานอนุสาวรีย์ อาทิเช่น เทศกาลตรุษจีน เทศกาลสงกรานต์ ลอยกระทง การตักบาตรในวันเข้าพรรษา การตักบาตรเทโวในวันออกพรรษา รวมถึงเทศกาลคริสต์มาส เป็นต้น

ค. พื้นที่ประวัติศาสตร์

การก่อสร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีมีผลทำให้พื้นที่บริเวณหน้าประตูชุมพลที่เดิมเป็นตลาดแบกะดิน(ภาษาโคราช) ได้รับการปรับปรุงให้เป็นลานที่ตั้งของอนุสาวรีย์ และปรับปรุงพื้นที่ข้างเคียงให้เป็นสวนสาธารณะและตลาดเทศบาล 1 ความหมายของการเป็นประวัติศาสตร์ท้องถิ่นถูกจำกัดอยู่เฉพาะในบริเวณลานอนุสาวรีย์ แต่ด้วยเงื่อนไขของเวลาและการผลิตซ้ำความหมายต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น ทำให้ความหมายของการเป็นพื้นที่ประวัติศาสตร์ครอบคลุมพื้นที่ที่เคยเป็นคูเมืองทั้งหมด (ตามข้อบังคับผังเมือง) แต่ความหมายทางประวัติศาสตร์ที่แผ่ขยายไปบนพื้นที่สาธารณะเหล่านั้นเป็นประวัติศาสตร์วีรกรรมของคุณหญิงโมในปี พ.ศ.2369 ที่เกิดขึ้นบริเวณทุ่งสัมฤทธิ์ (อ.โนนสูง) ไม่ใช่ประวัติศาสตร์ของพื้นที่เมืองเก่าอันเป็นที่ตั้งของอนุสาวรีย์และมีประวัติศาสตร์หลายมิติซ้อนทับอยู่ ซึ่งถ้าพิจารณาตามนัยยะนี้ แล้วจะพบว่า ประวัติความเป็นมาของคุณหญิงโมและวีรกรรมที่ทุ่งสัมฤทธิ์เป็นส่วนหนึ่งของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์อันยาวนานของชุมชนเมืองนครราชสีมา แต่ได้รับการเลือกนำมาเชิดชูให้เป็นประวัติศาสตร์ของชาติไทย จึงทำให้การรับรู้ประวัติศาสตร์ของท้าวสุรนารีเป็นที่เข้าใจร่วมกันแก่สาธารณชนบนพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ตามแนวคูเมืองโดยเฉพาะทางฝั่งทิศตะวันตก ที่มีสภาพเป็นเหมือนอุทยานทางประวัติศาสตร์ของคุณหญิงโม ที่กลุ่มผู้มีอำนาจสั่งการพยายามสร้างหรือผลิตขึ้นมาเพื่อให้เกิดผลบางประการหรือกดทับข้อเท็จจริง และให้เอื้อประโยชน์ให้กับกลุ่มพวกของตน

ง. สวนเทิดพระเกียรติ

---

[25] ข้อมูลจากการสัมภาษณ์ชาวเมือง เดือนมิถุนายน พ.ศ. 2551

เป็นการพยายามสร้างความหมายให้กับพื้นที่โดยอ้างอิงถึงสถาบันพระมหากษัตริย์ตามวโรกาสต่าง ๆ ที่หมุนเวียนมาบรรจบ ส่วนใหญ่นิยมสร้างเป็นถาวรวัตถุบนพื้นที่สาธารณะ หรือปรับปรุงทั้งบริเวณให้เป็นสวนสาธารณะ เช่น ลานอนุสรณ์สถาน (ปี พ.ศ.2528) สวนภูมิรักษ์แห่งที่ 1 (ปี พ.ศ.2542) หรือสวนสาธารณะทั้ง 3 แห่ง ใจกลางเมือง (ปี พ.ศ.2550) เป็นต้น ซึ่งการปรับปรุงเปลี่ยนแปลงทางกายภาพดังกล่าว ได้ถูกอ้างเหตุผลอยู่เสมอว่าเพื่อเป็นการเทิดพระเกียรติ หรือเฉลิมฉลองในวาระสำคัญ ส่วนความจำเป็นในการที่ต้องกระทำลงไปบนพื้นที่นั้น ก็เนื่องจาก ความเสื่อมโทรมของสภาพแวดล้อม ซึ่งเป็นเหตุผลที่ถูกใช้คู่กันอยู่เสมอในการสร้างความจำเป็นเพื่อการปรับปรุงหรือพัฒนาพื้นที่ ทั้งนี้มีแนวโน้มที่จะถูกกระทำลงบนพื้นที่ได้ในทุก ๆ ช่วงเวลา ซึ่งขึ้นอยู่กับเงื่อนไขของการเข้ามาของกลุ่มอำนาจตามวาระในการบริหารจัดการพื้นที่และควบคุมงบประมาณ

จ. สวนเฉพาะกิจ

มีการใช้ประโยชน์พื้นที่รูปแบบใหม่ ๆ ขึ้นมา กล่าวคือ เนื่องจากพื้นที่สวนสาธารณะเป็นพื้นที่ต่อเนื่องกับอนุสาวรีย์ กิจกรรมสำคัญของเมืองจึงจัดในบริเวณดังกล่าว เพราะถือเป็นหน้าตาของเมืองและสามารถทำให้ผู้คนภายนอกมีการรับรู้ถึงการแสดงออกในกิจกรรมต่างๆ ของเมืองได้ ดังเช่นการชุมนุมประท้วงเรียกร้องทางการเมือง ในปี พ.ศ.2516, 2519, 2535 และปัจจุบันที่ยังคงดำเนินอยู่[26] พื้นที่ดังกล่าวจึงเป็นพื้นที่ทางการเมืองของประชาชนที่ต้องการแสดงจุดยืนที่มีต่อรัฐ หรือกรณีการนำประท้วงโดยนายสุวัจน์ ลิปตพัลลภ สมาชิกสภาผู้แทนราษฎร จ.นครราชสีมา (ที่มิได้เกิดที่เมืองโคราช)ในปี พ.ศ.2539 ได้นำชาวเมืองประท้วงให้ถอดถอนปริญญาของสายพินแก้วงามประเสริฐ และห้ามตีพิมพ์ผลงาน เนื่องจากมีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับคุณหญิงโมและความรู้สึกของชาวเมือง[27] ซึ่งมีผลต่อความเชื่อและความศรัทธาของชาวเมืองเป็นอย่างมากจนต้องออกมาประท้วง โดยนัยยะนี้ พื้นที่จึงอาจเป็นมากกว่าพื้นที่ที่แสดงออกทางการเมือง ถึงแม้ผู้นำประท้วงจะเป็นนักการเมือง และหวังผลทางการเมืองก็ตาม แต่พื้นที่นี้อาจเป็นการแสดงความรู้สึกความเคารพ ศรัทธา ที่มีต่อคุณหญิงโม ซึ่งเป็นสิ่งที่ไปตอกย้ำความศักดิ์สิทธิ์ของคุณหญิงโมมากยิ่งขึ้น ถือได้ว่าพื้นที่บริเวณนี้ถูกใช้ให้เป็นพื้นที่ทางการเมืองอยู่ตลอดเวลาไม่ว่าทางตรงหรือทางอ้อมก็ตาม ขึ้นอยู่กับการเปลี่ยนแปลงของสถานการณ์และการฉกฉวยโอกาส

---

[26] เป็นการชุมนุมทางการเมืองก่อนและหลังการปฏิวัติ 19 กันยายน พ.ศ. 2549

[27] Tanabe S, “The Person in Transformation Body, Mind and Cultural Appropriation,” In Tanabe S and Keyes C. F, editors. ***Cultural Crisis and Social Memory Modernity and Identity in Thailand and Laos*** (New York : Routledge Curzon, 2002), p. 43-67.

นอกจากนี้พื้นที่ดังกล่าวยังเป็นเหมือนลานเอนกประสงค์ของหน่วยงานผู้รับผิดชอบในฐานะเจ้าของพื้นที่ที่ใช้จัดงานเทศกาลสำคัญ จัดนิทรรศการ ออกร้าน อยู่เป็นประจำ และในบางโอกาสได้จัดให้มีเทศกาลอาหาร ซึ่งมีการตั้งร้านรวงเต็มพื้นที่ ทำให้หวนนึกถึงบรรยากาศของตลาดเทศบาล 1 ก่อนถูกรื้อถอน ซึ่งเป็นทั้งตลาดและจำหน่ายอาหารไปพร้อม ๆ กัน แต่ในปัจจุบันกิจกรรมดังกล่าวเป็นเพียงส่วนหนึ่งบนพื้นที่ประวัติศาสตร์ของท้าวสุรนารีเท่านั้น แตกต่างจากเมื่อครั้งที่ยังคงใช้พื้นที่เป็นตลาด ที่สาธารณชนล้วนเป็นส่วนสำคัญในการสร้างประวัติศาสตร์ที่ผูกพันกับพื้นที่และวิถีชีวิตร่วมกัน

การใช้ประโยชน์จากวาทกรรมเรื่องท้าวสุรนารีเป็นข้ออ้างที่ถูกผู้มีอำนาจสั่งการทั้งในระดับท้องถิ่นและส่วนกลาง[28]ต่างหยิบยกมาเป็นเหตุผลสำคัญในการหาโอกาสที่จะพัฒนาพื้นที่เพื่อเสริมสร้างอัตลักษณ์และกระจายความหมายให้ครอบคลุมพื้นที่อยู่เสมอ โดยเฉพาะอย่างยิ่งบนพื้นที่สวนสาธารณะทั้ง 3 แห่งใจกลางเมืองที่เป็นพื้นที่ต่อเนื่องกันกับอนุสาวรีย์

เหตุผลประการหนึ่งที่ถูกหยิบยกมาเพื่อใช้ในการพัฒนาที่มักจะอ้างถึง คือผลตอบแทนที่ได้รับจากอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว[29] ทั้งมูลค่าของเงินตราหรือสิ่งอำนวยความสะดวกที่จัดหาให้สำหรับนักท่องเที่ยว โดยชาวเมืองคาดว่าอาจจะได้รับอานิสงส์เหล่านั้นบ้างไม่มากก็น้อย และจากสภาพความเป็นจริงที่ปรากฏมานั้น การใช้ประโยชน์พื้นที่สาธารณะของชาวเมืองมีไม่มากนักเมื่อเปรียบเทียบกับงบประมาณมหาศาลที่ต้องเสียไปเพียงเพื่อผลิตภูมิสัญลักษณ์ที่สัมพันธ์กับท้าวสุรนารี[30] ที่วางลงบนพื้นที่ทางประวัติศาสตร์โดยคำนึงถึงความหมายในมิติอื่น ๆ น้อยมาก

---

[28] จากโครงการก่อสร้างอนุสรณ์สถานวีรกรรมท้าวสุรนารี (พ.ศ. 2528-2533) โดยได้รับความเห็นชอบทั้งจากเทศบาลเมืองฯ จังหวัดฯ กรมศิลปากร และรัฐบาลที่นำโดย พลเอก ชาติชาย ชุณหะวัณ ซึ่งเป็นนายกรัฐมนตรี และสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร จ.นครราชสีมา ซึ่งจากการสัมภาษณ์ผู้ค้าขายในตลาดเทศบาล 1 ระบุถึงปัญหาการไล่รื้อที่มีต่อหน่วยงานของรัฐ จนทำให้โครงการล่าช้ากว่า 3 ปี (กำหนดการเดิมคือ ปี พ.ศ. 2530) และทำให้ผู้ค้าขายจำนวนมากไม่สามารถเช่าที่แห่งใหม่ที่ถูกจัดขึ้นใหม่ได้ หรือบางส่วนต้องเปลี่ยนวิถีชีวิตไปโดยสิ้นเชิง

[29] ดูรายละเอียดใน สำนักงานจังหวัดนครราชสีมา, ***พิธีวางศิลาฤกษ์ อนุสรณ์สถานวีรกรรมท้าวสุรนารี*** (นครราชสีมา: สำนักงานจังหวัดนครราชสีมา, 2533). และโครงการก่อสร้างซุ้มประตูเมืองจำลอง (พ.ศ. 2530)

[30] อาทิเช่น โครงการก่อสร้างอนุสรณ์สถานวีรกรรมท้าวสุรนารี (พ.ศ. 2528-2533) ใช้งบประมาณ ราว 30 ล้านบาท หรือ โครงการก่อสร้างซุ้มประตูเมืองจำลอง (พ.ศ. 2530) ใช้งบประมาณ ราว 3.9 ล้านบาท หรือ โครงการปรับปรุงภูมิทัศน์สวนสาธารณะใจกลางเมืองนครราชสีมา (พ.ศ. 2547) ใช้งบประมาณ ราว 77 ล้านบาท

โดยเฉพาะวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชาวเมือง ดังนั้นพื้นที่พิเศษนี้จึงไม่สามารถสนองตอบประโยชน์ของประชาชนได้เท่าที่ควรทั้งชาวเมืองและตัวนักท่องเที่ยว

ทั้งนี้ สืบเนื่องมาจากการมีกิจกรรมอื่นทับซ้อนอยู่บนพื้นที่จนกลายเป็นความหมายแฝง กล่าวคือ ถึงแม้ว่าพื้นที่บริเวณอนุสาวรีย์ได้ถูกสร้างให้เป็นพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ที่มีความศักดิ์สิทธิ์ของเมืองก็ตาม และความพยายามของการใช้อำนาจในการขยายขอบเขตความศักดิ์สิทธิ์ให้ครอบคลุมพื้นที่สวนสาธารณะทั้ง 3 แห่ง โดยการนิยามให้เป็นพื้นที่ประวัติศาสตร์ก็ตาม ก็ไม่สามารถกลบทับความหมายบางอย่างที่ก่อตัวขึ้นพร้อม ๆ กับการปรากฏของอนุสาวรีย์ คือ บริเวณสวนสุรนารีหรือสวนรัก ซึ่งเป็นที่รับรู้ร่วมกันของชาวเมืองว่าเป็นสถานที่ค้าประเวณีของเมืองมาอย่างยาวนาน ซึ่งน่าจะเริ่มเกิดขึ้นมาจากการที่บริเวณอนุสาวรีย์เป็นศูนย์กลางที่หลากหลาย จึงเป็นสถานที่พบปะและพักผ่อน อีกทั้งเป็นสถานที่สาธารณะที่ทุก ๆ คนมีสิทธิเข้ามาใช้ จึงทำให้กิจกรรมดังกล่าวดำรงอยู่ได้จนถึงปัจจุบัน ถึงแม้จะมีการปรับปรุงเปลี่ยนแปลงพื้นที่มากเท่าไรก็ตาม ก็ไม่สามารถลบเลือนความหมายลงได้ กลับเป็นการเพิ่มหรือขยายขอบเขตพื้นที่ให้กว้างขึ้นด้วยการทำให้เป็นพื้นที่ประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวเนื่องกันทั้งบริเวณ นอกจากนี้ การที่บรรจุกิจกรรมทางนันทนาการและการออกกำลังกายอยู่บนพื้นที่ซึ่งเป็นจุดมุ่งหมายอีกประการหนึ่ง แต่ด้วยลักษณะของพื้นที่ที่เป็นแถบยาวอยู่ใจกลางเมือง ขนาบ 2 ข้างด้วยถนนที่มีการจราจรคับคั่ง จึงไม่สะดวกในการเข้าถึง ทำให้พื้นที่สวนสาธารณะใจกลางเมืองไม่ได้รับความนิยมเท่าที่ควร

จึงเห็นได้ว่าพื้นที่บริเวณทิศตะวันตกของเมืองเก่านครราชสีมาเป็นพื้นที่รองรับกิจกรรมที่หลากหลายและแตกต่างกันด้วยความหมายซึ่งจะเปลี่ยนผันไปตามเหตุการณ์และช่วงเวลาอยู่ตลอดเป็นการนำพื้นที่มารับใช้สิ่งที่รัฐกำหนดขึ้นโดยจะทำการใด ๆ ลงบนพื้นที่ก็ได้ตามกระแสที่ถาโถมเข้ามาสู่เมืองในทุกยุคสมัย ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับวิสัยทัศน์ของผู้บริหารในการจัดการความขัดแย้งของความหมายที่มีอยู่พอสมควรบนพื้นที่ดังกล่าว หรือความพยายามที่จะหาพื้นที่อื่นมารองรับการพัฒนา จึงต้องหยิบยก วาทกรรมเรื่องท้าวสุรนารี มาเป็นสาระเพื่อย้ำหรือกระทำซ้ำลงบนพื้นที่

บทสรุป

การพัฒนาพื้นที่โดยเฉพาะพื้นที่เมืองเก่านครราชสีมา ถูกกระทำอย่างเป็นกระบวนการที่มีรูปแบบเฉพาะ โดยมีวาทกรรมอย่างน้อย 3 ชุด ได้แก่ วาทกรรมการพัฒนาที่เป็นกระแสหลักที่ถูกใช้กันอยู่อย่างเป็นสากล วาทกรรมเรื่องท้าวสุรนารีที่ถูกผลิตโดยรัฐบาลไทยมาโดยตลอด ซึ่งเป็นความร่วมมือของท้องถิ่นและส่วนกลาง และวาทกรรมการท่องเที่ยวที่มาพร้อม ๆ กับการพัฒนาเมืองเพื่ออนุรักษ์ความเป็นประวัติศาสตร์ ซึ่งวาทกรรมทั้ง 3 ชุดนี้มีความสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน กล่าวคือ ในทุก ๆ ครั้งที่มีโครงการพัฒนาพื้นที่โดยเฉพาะพื้นที่สาธารณะ จะหยิบยกหรืออ้างถึง

ประวัติศาสตร์ของคุณหญิงโมอยู่เสมอ ในขณะเดียวกันก็จะอ้างถึงผลกำไรที่คาดว่าจะมาจากการท่องเที่ยว ส่วนการดึงดูดจากการท่องเที่ยวก็จะใช้ประโยชน์จากเรื่องราวของคุณหญิงโมมาเป็นจุดขาย โดยมีเรื่องราวหรือวัฒนธรรมอื่นเป็นเพียงตัวเสริมเรื่องราวของคุณหญิงโมเท่านั้น และก็เช่นเดียวกัน การค้นหาประวัติศาสตร์หรือการพยายามอนุรักษ์องค์ประกอบทางประวัติศาสตร์ใด ๆ ที่ปรากฏ ก็ทำไปเพื่อหวังผลทางการท่องเที่ยวเป็นสำคัญ โดยให้ความสำคัญต่อการสืบสานวัฒนธรรมเป็นเรื่องรองลงมา สิ่งที่เกิดขึ้นจึงเป็นเพียงเปลือกของการอนุรักษ์เท่านั้น กระบวนการดังกล่าวนี้ จะเป็นการควบคุมสั่งการของผู้รับผิดชอบระดับสูงซึ่งถือเป็นกระบวนการของการพัฒนาพื้นที่ที่ใช้กันอยู่ในปัจจุบัน

ส่วนกระบวนการวางแผนพัฒนาพื้นที่ โดยเฉพาะพื้นที่ที่มีลักษณะพิเศษนั้น การแก้ปัญหาย่อมต้องใช้วิธีการทางกายภาพเข้ามาเป็นตัวกำหนด แต่ทว่าการเข้าใจถึงบริบทในแง่มุมอื่นของการจัดการพื้นที่จะสามารถทำให้การหาแนวทางในเชิงกายภาพมีความเหมาะสมและตอบสนองกับผู้ใช้ได้อย่างมีประสิทธิภาพ ไม่มีความจำเป็นต้องดึงสิ่งศักดิ์สิทธิ์มาใช้เป็นเครื่องมือในการพัฒนาอีกต่อไป เพราะความหมายที่ดำรงอยู่ยังคงตรึงอยู่ในความทรงจำของผู้คนทั่วไปและเป็นภาพลักษณ์ที่โดดเด่นของเมืองนครราชสีมามาอย่างยาวนาน โดยไม่จำเป็นต้องกระทำการอันเป็นการสิ้นเปลืองที่ส่งผลในแง่ลบต่อส่วนรวม เพื่อยังประโยชน์สูงสุดให้แก่สาธารณชนผู้ซึ่งเป็นเจ้าของและเป็นผู้กำหนดหรือนิยามความเป็นไปต่างๆ สู่พื้นที่สาธารณะร่วมกัน

บรรณานุกรม

กระทรวงมหาดไทย. ***ประวัติมหาดไทย ส่วนภูมิภาค จังหวัดนครราชสีมา.*** นครราชสีมา: กระทรวงมหาดไทย, 2526.

กองทัพภาคที่ 2. ***กองทัพภาคที่ 2.*** นครราชสีมา: กองทัพภาคที่ 2, 2530.

คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ กรมศิลปากร.***วัฒนธรรม พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์ และภูมิปัญญา จังหวัดนครราชสีมา.*** กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2542.

ชาตรี ประกิตนนทการ. ***การเมือง และสังคมในศิลปะสถาปัตยกรรม สมัยไทยประยุกต์ชาตินิยม.*** กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2547.

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. ***วาทกรรมการพัฒนา.*** พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2545.

ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์. ***ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น.*** ขอนแก่น: โรงพิมพ์คลังนานาวิทยา, 2548.

ดวงจันทร์ อาภาวัชรุตม์ เจริญเมือง. ***เมืองในสังคมไทย กำเนิด พัฒนาการ และแนวโน้ม.*** เชียงใหม่: โรงพิมพ์วิทอินดีไซน์, 2542.

เทศบาลนครนครราชสีมา. ***บันทึก 70 ปี ที่โคราช.*** นครราชสีมา: เทศบาลนครนครราชสีมา, 2548.

ธนภน วัฒนกุล. ***การเมืองเรื่องพื้นที่ (กรณีศึกษา ชุมชนป้อมมหากาฬ).*** กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิสถาบันวิชาการ 14 ตุลา, 2550.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. ***ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียนและอนุสาวรีย์ ว่าด้วยวัฒนธรรม, รัฐและรูปการจิตสำนึก.*** พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2547.

เนตรนิมิต. ***ประวัติศาสตร์-อีสาน – นครราชสีมา และ วีรกรรมทุ่งสัมฤทธิ์.*** นครราชสีมา: มิตรภาพการพิมพ์, 2535.

นพพร ประชากุล.คำนำเสนอบทแปล. ใน นพพร ประชากุล (บรรณาธิการ), ***มายาคติ***, กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2544.

มาลินี คุ้มสุภา. ***อนุสาวรีย์ประชาธิปไตย กับความหมายที่มองไม่เห็น.*** กรุงเทพมหานคร: เคล็ดไทย, 2548.

วิจิตร ว่องวารีทิพย์. การจารึกความทรงจำของท้องถิ่น : สิ่งที่ปรากฏใน “พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์”. ***ไทยคดีศึกษา***. (ต.ค.2549 – มี.ค. 2550): 84-131.

ศรีศักร วัลลิโภดม. ***ทัศนะนอกรีต – ภูมิศาสตร์ – ภูมิลักษณ์ ตั้งบ้านแปงเมือง.*** กรุงเทพมหานคร: ด่านสุทธาการพิมพ์, 2543.

สายพิน แก้วงามประเสริฐ. ***การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี.*** กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2538.

สมเดช ลีลามโนธรรม. กำแพงเมืองนครราชสีมา.***วารสารศิลปากร ฉบับที่ 5*** (กันยายน – ตุลาคม 2545): 53-83.

สำนักงานจังหวัดนครราชสีมา. ***พิธีวางศิลาฤกษ์ อนุสรณ์สถานวีรกรรมท้าวสุรนารี.*** นครราชสีมา: สำนักงานจังหวัดนครราชสีมา, 2533.

Tanabe S. The Person in Transformation Body, Mind and Cultural Appropriation. In : Tanabe S and Keyes C. F, editors. ***Cultural Crisis and Social Memory Modernity and Identity in Thailand and Laos,*** p. 43-67. New York: Routledge Curzon, 2002.

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ

เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๕

"เรื่องเล่าแตกต่าง ฤๅความทรงจำแปลกแยก: การวิเคราะห์เรื่องเล่าจากความทรงจำของคนที่ผ่านเหตุการณ์ความรุนแรงกรณี 'ถังแดง'"

จุฬารัตน์ ดำรงวิถีธรรม ผู้เสนอบทความ
วาสนา วงศ์สุรวัฒน์ ผู้นำการถกบทความ

วันพฤหัสบดีที่ 26 พฤศจิกายน 2552
10.30 – 12.00 น. ห้อง 203 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

Humanities - Identity - Values - Violence

ห้ามอ้างอิงก่อนได้รับอนุญาต

เรื่องเล่าแตกต่าง ฤๅความทรงจำแปลกแยก: การวิเคราะห์เรื่องเล่าจากความทรงจำของคนที่ผ่านเหตุการณ์ความรุนแรงกรณี “ถังแดง”[1]

Different Narratives or Dissociated Memories: Analysis Narratives Based on Memories of the “Red Barrel” Incident

จุฬารัตน์ ดำรงวิถีธรรม[*]

บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นความพยายามที่จะวิเคราะห์เรื่องเล่าจากความทรงจำของบุคคลที่มีประสบการณ์บาดแผลในช่วงปีพ.ศ. 2514-2516 ช่วงเวลาดังกล่าว รัฐได้ใช้นโยบายปราบปรามคอมมิวนิสต์อย่างรุนแรง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในพื้นที่เคลื่อนไหวของผู้ที่ถูกเรียกว่า ผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์ ชุมชนลำสินธุ์ อำเภอศรีนครินทร์ จังหวัดพัทลุงก็เป็นหนึ่งในพื้นที่ดังกล่าวซึ่งมีผู้ต้องสงสัยว่าเป็น “คอมมิวนิสต์” ถูกเผาลงในถังน้ำมันกว่า 200 คน ต่อมาปฏิบัติการดังกล่าวถูกรู้จักในชื่อว่า “เหตุการณ์ถังแดง”

อย่างไรก็ตาม ประสบการณ์ในอดีตก็ไม่ได้หายไปตามกาลเวลา แต่ได้กลายเป็นฝันร้ายและเป็นบาดแผลที่อยู่ในความทรงจำของชุมชนและผู้คนในชุมชนตลอดมา ความทรงจำเกี่ยวกับเหตุการณ์ถังแดงถูกสะท้อนออกมาในรูปลักษณ์ของอนุสาวรีย์ที่มีชื่อว่า “อนุสรณ์สถานถังแดง” อนุสาวรีย์นี้ถูกทำให้มีความหมายจากการจัดงานรำลึกถังแดงในเดือนเมษายนของทุกปี โดยมีคณะกรรมการซึ่งส่วนใหญ่เป็นอดีตสหายภาคใต้ที่เคยเข้าป่า เป็นผู้จัดงาน ขณะที่ในชุมชนลำสินธุ์ได้ก่อตั้งองค์กรชุมชนชื่อว่า “เครือข่ายสินธุ์แพรทอง” เพื่อทำหน้าที่หลายประการ เช่น เป็นผู้ร่วมก่อสร้างอนุสรณ์สถาน เข้าร่วมกิจกรรมของท้องถิ่น และที่สำคัญคือการพัฒนาโครงการต่างๆของตนเอง เพื่อสร้างความเข้มแข็งให้ชุมชน โดยใช้กรณีถังแดงเป็นจุดเริ่มต้นและเป็นบทเรียนสำคัญในการทำงานด้านต่างๆของเครือข่ายฯ

เครือข่ายพยายามทำให้เรื่องถังแดงค่อยๆกลายเป็นความทรงจำ “ร่วม” ของชุมชน ความทรงจำร่วมดังกล่าว คือ การอธิบายว่า รัฐเป็นต้นเหตุสำคัญของความรุนแรงในอดีตที่คนในชุมชนต้องจดจำ กระทั่งปัจจุบันรัฐไทยยังคงเอารัดเอาเปรียบประชาชน ดังนั้นเป้าหมายสำคัญของเครือข่ายฯคือ การทำให้คนชุมชนเข้มแข็ง พึ่งตนเองมากที่สุด และลดอำนาจปกครองท้องถิ่นให้ลดน้อยลง

---

[1] บทความชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ของผู้เขียนเรื่อง การซ่อมสร้างประวัติศาสตร์และความทรงจำหลอน: การศึกษากิจกรรมจากความทรงจำกรณี “ถังแดง” ในชุมชนลำสินธุ์ อ.ศรีนครินทร์ จ.พัทลุง, ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2552.

[*] นักวิจัยอิสระ

ปัจจุบันดูเหมือนว่าเครือข่ายฯกำลังประสบความสำเร็จในการสร้างความทรงจำ “ร่วม” ผ่านเรื่องเล่าหลากหลายวิธี แต่ในทางตรงกันข้ามเรื่องเล่าและความทรงจำหลักเหล่านี้ก็ได้เบียดขับ กีดกันเรื่องเล่าของปัจเจกอื่นๆออกไป โดยเฉพาะเรื่องเล่าจากความทรงจำที่แตกต่างจากชุมชน

Abstract

This article is an attempt to analyze narratives from individual memories of people who had been through traumatic experiences during 1971-1973. The period was ridden with state violence as a result of the policy of communist suppression, intensely practiced in the areas of the so-called communist insurgency. Lamsin Community, Amphoe Srinagarindra in Phatthalung is such a case in point. There were over 200 of “Communist suspects” had incinerated in petrol barrels. The practices later became to be known as ‘Red Barrel Incident’.

However the past experiences, being traumatic and nightmarish, did not just disappear with time. A testimony of such construct is a monument erected in memory of the incident. It is named ‘Red Barrel Monument’. Its life is through its annual commemoration in every April. The organizers are mainly former associates of CPT from different Southern provinces. In Lamsin itself, they formed a quasi organization by the name of ‘Sinpraetong Network’. The Network has many functions, namely, to administer the Monument, to participate in local affairs in general and in development projects in particular. It also runs its own projects to empower the community. Its major rally point derives from the ‘Red Barrel incident’.

This network try to construct Red Barrel Incident became “social” memory. They explain that Thai government is a major cause of several aggressions against citizens until now. So, the most important aim of this network is empower community members and reduce local administration power.

Now, it seems the network is being success; they can construct the “collective memory” through major narratives in many ways. In contrast, major narrative excluded the other individual narratives; especially different memories. A question of this article is how do these people narrate and interpret their experiences which became their memories.

1. ถังแดง: ความรุนแรงล่องหน

การเผาลงถังแดงคือ การที่เจ้าหน้าที่รัฐจับผู้ต้องสงสัยว่าเป็นคอมมิวนิสต์ สมรู้ร่วมคิดหรือให้ความช่วยเหลือสมาชิกพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) มาสอบสวนและสังหารโดยการตีให้สลบก่อนนำไปใส่ในถังน้ำมันขนาด 200 ลิตร ราดน้ำมัน (ส่วนใหญ่ถังน้ำมันชนิดนี้มีสีแดง ชาวบ้านจึงเรียกกันว่า เผาลงถังแดง) และจุดไฟเผา เหยื่อบางรายเสียชีวิตก่อนเผา ขณะที่บางคนเพียงแค่สลบไป เมื่อฟื้นขึ้นมาขณะไฟกำลังลุก จะส่งเสียงกรีดร้อง ทำให้เจ้าหน้าที่ต้องสตาร์ทรถจีเอ็มซี เพื่อกลบเสียงร้องนั้น หลังจากนั้นจึงนำเถ้าถ่านที่เหลือเททิ้งลงคลองด้านข้างค่ายทหาร ทหารร่วมปฏิบัติการคนหนึ่งได้ให้สัมภาษณ์ทางรายการ*ย้อนรอย*ของสถานีโทรทัศน์ ITV ว่า “ถังแดง คือ ถังน้ำมัน 200 ลิตร ใช้สำหรับเผาคน ใส่น้ำมันไว้ข้างใน เวลาเอาคนตายแล้วมาเผาในถังนี้เป็นที่แคบ ไม่ต้องใช้พื้นที่กว้างๆ ทำตรงไหนก็ได้ ถังแค่ใบสองใบ เผาได้เป็นร้อยๆคนแล้ว ที่ยังไม่ตายก็มี ไม่มีกลิ่น เพราะกลิ่นน้ำมันมันกลบกลิ่นศพ บางคนถูกฆ่าโดยไม่ได้สอบสวน”

จากหลักฐานที่ปรากฏในพื้นที่ชุมชนลำสินธุ์และจากคำบอกเล่าของชาวบ้านบางคน การปราบปรามด้วยวิธีดังกล่าว เกิดขึ้นในช่วงปลายปีพ.ศ. 2514 ภายหลังการตั้งค่ายทหารชั่วคราวอย่างเป็นทางการ ต่อมาวิธีสังหารประชาชนเช่นนี้ค่อยๆหมดไป เมื่อนักศึกษาประชาชนจากเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 ประสบชัยชนะ เนื่องจากนักศึกษาเข้ามาเคลื่อนไหวในต่างจังหวัดมากขึ้น บวกกับกระแสประชาธิปไตยที่กำลังเบ่งบาน ทำให้ยุทธวิธีในการปราบเปลี่ยนรูปแบบจากเผามาเป็นยิง เพราะการยิงไม่ต้องใช้ต้นทุนมาก และใช้เวลาสั้นกว่าการเผา แม้จะทิ้งร่องรอยไว้บ้างก็ตาม กระนั้น เหตุการณ์ถังแดงในช่วงปี 2514-2515 ยังไม่เป็นที่รับรู้ของคนภายนอก เพราะเกิดในชนบทที่ห่างไกล สื่อเข้าไม่ถึง และยังเป็นเขตเคลื่อนไหวของพคท. อยู่ในหุบเขาทำให้เรื่องราวถังแดงกลายเป็นเพียงความเงียบของผู้คนและชุมชนแถบนี้

อาจกล่าวได้ว่า ในหลายตำบลของจังหวัดพัทลุง ผู้เสียชีวิตจากกรณีถังแดง มี 2 กลุ่มใหญ่ กลุ่มแรกคือ กลุ่มที่เกี่ยวข้อง รู้จัก หรือเป็นญาติพี่น้องของคนที่ตัดสินใจเข้าป่าร่วมกับพคท. คนกลุ่มนี้มักถูกจับไต่สวนเพื่อสืบหาที่อยู่ของญาติที่เข้าป่า หรือสอบถามว่ารู้จักคนเหล่านี้หรือไม่ ญาติของสมาชิกพรรคคอมมิวนิสต์ที่โดนจับลงถังแดงมักเป็นผู้ที่ไม่ได้เข้าป่าร่วมกับพคท. แต่อยู่ในหมู่บ้านอาจทำหน้าที่ให้ความช่วยเหลือเรื่องเสบียงหรือข่าวอยู่บ้างเท่านั้น กลุ่มที่สอง อยู่ในบัญชีรายชื่อที่ทางราชการได้มาจากคนที่ทำงานเป็นสายข่าวให้กับทางการ ซึ่งมีปัญหา 2 ประการ คือ ชื่อที่ได้มาอาจจะมีทั้งที่เข้าป่าเป็นสมาชิกพคท.จริงหรือคนที่โดนข้อหาคอมมิวนิสต์ ซึ่งบางคนถูกกล่าวหาจากการมีความขัดแย้งส่วนตัวกับเจ้าหน้าที่รัฐ ปัญหาประการที่สองคือ รายชื่อซ้ำกันหรือออกเสียงคล้ายกัน อาจจะมีชื่อเดียวกัน แต่คนละนามสกุลก็ถูกจับเหวี่ยงแห เช่น ชื่อ วิน ไข่ เป็นต้น รวมทั้งคนที่มีนามสกุลเดียวกันก็ถูกกวาดจับมาด้วย ดังนั้นคนที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับคอมมิวนิสต์แต่

บังเอิญชื่อซ้ำหรือนามสกุลเหมือนกันก็กลายเป็นเหยื่อได้ คนทั้งสองกลุ่มนี้ที่ถูกเผาถังแดงจึงอาจเป็นผู้บริสุทธิ์มากกว่าจะเป็นกลุ่มเป้าหมายที่ทางการต้องการตัวจริงๆ

อย่างไรก็ตาม เมื่อสอบถามชาวบ้านในพื้นที่พบว่า “กรณีเผาถังแดง” สำหรับพวกเขาไม่ได้หมายถึง การเผาลงถังน้ำมันที่เกิดขึ้นในช่วงปี 2514-2515 เท่านั้น แต่ยังหมายถึง การทำร้ายประชาชนทุกรูปแบบโดยเจ้าหน้าที่รัฐในพื้นที่ เช่น การอุ้ม การยิง การซ้อมทรมาน การจับกุมคุมขัง หรือสิ่งที่งานวิจัยท้องถิ่นเรื่องถังแดงบรรยายว่า เป็นการยิงทิ้งในลักษณะต่างๆ การถีบลงเขาซึ่งเกิดในจ.สุราษฎร์ธานีและนครศรีธรรมราชเป็นส่วนใหญ่ การจับกุมคุมขัง และการทรมานจนเจ็บป่วยทางจิตและพิการ เป็นต้น[2]

สิ่งที่น่าสนใจคือ เรื่องเล่าแบบเครือข่ายฯที่มองว่ารัฐเป็นผู้กระทำความรุนแรง ส่งผลต่อคนที่มีเรื่องเล่าแตกต่างในชุมชนอย่างไร เมื่อเรื่องเล่าไม่เพียงให้ข้อมูลอย่างเดียว แต่ยังสร้างประสบการณ์เกี่ยวกับการรับรู้และจัดการความทรงจำอีกด้วย หมายความว่า ขณะที่เรื่องถูกเล่าออกมา ความคิด ความเข้าใจ และอารมณ์ที่ถูกผลิตซ้ำยังส่งผลต่อการรับรู้ ความเข้าใจและการจดจำเรื่องราวในอดีตของสังคมที่ตนดำรงอยู่ ในกรณีนี้ คนที่เคยผ่านเหตุการณ์ความรุนแรงดังกล่าวรับรู้และมีมุมมองต่ออดีตแตกต่างจากเรื่องเล่า “หลัก” อย่างไร มีทัศนคติต่อเจ้าหน้าที่รัฐและต่อชาวบ้านซึ่งเป็นฝ่ายกระทำเช่นไร ที่สำคัญเรื่องเล่า “หลัก” ยังส่งผลต่อการจัดการความทรงจำของปัจเจกในปัจจุบันอย่างไร

2. **ว่าด้วยความทรงจำส่วนบุคคล** (Individual Memory)

Paulo Jedlowski นักสังคมวิทยาชาวอิตาลีผู้สนใจศึกษาสังคมวิทยาวัฒนธรรมและสังคมวิทยาในชีวิตประจำวัน อธิบายคำว่า “ความทรงจำ” ไว้ว่า ในภาษาทั่วๆไปทางสังคมและวิทยาศาสตร์ ความทรงจำเป็นชุดของปรากฏการณ์ที่ไม่ได้เป็นเพียงหนึ่งเดียวหรือมีแบบแผนอย่างสมบูรณ์ ในความหมายอย่างกว้างที่สุด ความทรงจำคือ ความสามารถของระบบในสิ่งมีชีวิตหรือสิ่งประดิษฐ์ที่ตอบสนองต่อเหตุการณ์ โดยการบันทึกหรือเก็บสะสมข้อมูล และปรับโครงสร้างในตัวเองเพื่อให้ตอบสนองต่อข้อมูลอื่นๆที่ได้รับมาก่อนหน้านี้ ในความหมายอย่างแคบ ความทรงจำคือ การที่มนุษย์เก็บร่องรอยประสบการณ์ของอดีตและมนุษย์เข้าถึงความทรงจำด้วยการระลึกถึง (Recall) ความจำนั้นๆ แต่ในศตวรรษที่ 20 ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่เริ่มมีการศึกษาแนวคิดเรื่องความทรงจำมากขึ้นกลับเห็นว่า ความทรงจำไม่ใช่เพียงที่เก็บข้อมูล เรื่องราวอีกต่อไป แต่ความทรงจำเป็นสิ่ง

---

[2] สมยศ เพชราและคณะ, ***กรณีถังแดง: การศึกษาเพื่อความเข้าใจข้อเท็จจริงของเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ท้องถิ่นร่วมกันของชุมชนกิ่งอำเภอศรีนครินทร์และชาวพัทลุง*** (เอกสารเย็บเล่ม, 2549), หน้า 112.

ที่ซับซ้อน มีการทำงานที่มีความสัมพันธ์ต่อกันอย่างมากมาย เป็นเครือข่ายการกระทำที่ซับซ้อนนั่น เพราะความทรงจำทั้งถูกเลือก แต่งเติมและสร้างใหม่จากความจำเป็นในปัจจุบันทั้งในระดับปัจเจกและระดับสังคม[3]

นักคิดเรื่องความทรงจำอย่างคอนเนอร์ตันอธิบายว่า ความทรงจำส่วนบุคคล (Personal Memory) เป็นการจัดวางหรืออ้างถึงอดีตของปัจเจกบุคคลซึ่งมักกล่าวถึงสิ่งที่ตนเองกระทำในเวลาและสถานที่ที่แตกต่างกัน ดังนั้น การจดจำเหตุการณ์ต่างๆของปัจเจกก็คือ การรับรู้เกี่ยวกับตนเองอย่างชัดเจน การพูดถึงความทรงจำในอดีตของปัจเจกจึงเป็นการอธิบายการรับรู้ลักษณะและศักยภาพของตนเองในปัจจุบัน การรับรู้ตนเองของปัจเจกจึงมีความสำคัญ เพราะจะทำให้ปัจเจกสามารถเข้าถึงข้อเท็จจริงและอัตลักษณ์ของตนเองในอดีตที่แตกต่างจากคนอื่นได้

ดังเช่นการศึกษาของ Maurice Halbwachs นักปรัชญาและสังคมวิทยาที่มีชื่อเสียงจากการพัฒนาความคิดเรื่อง ความทรงจำร่วม (Collective Memory) ที่ชี้ให้เห็นว่า การที่แต่ละคนหยิบเอาหนังสือเก่าๆมาดู ทำให้เราเห็นภาพในวัยเด็กของตนเอง หนังสือก็ดูจะเป็นสื่อกลางระหว่างตัวเรากับอดีต แต่ในความเป็นจริงความทรงจำก็ไม่ได้นำไปสู่วัยเด็กเสียทีเดียว อาจจะไม่ประทับใจเหมือนตอนวัยเด็ก นั่นเป็นเพราะปัจจุบันเป็นตัวกำหนดความทรงจำ การจะเลือกหยิบอะไรมาดูก็ขึ้นอยู่กับว่าปัจจุบันเป็นอย่างไร ความทรงจำยังทำหน้าที่ยึดโยงประวัติศาสตร์เข้ากับปัจจุบันและอนาคต ทั้งนี้ความทรงจำของแต่ละบุคคลจะถูกหยิบออกมาเล่าอย่างไร หรือเมื่อไหร่นั้นก็ขึ้นอยู่กับการที่แต่ละคนเลือกที่จะใช้หรือไม่ใช้ความทรงจำที่แตกต่างกันไป ทั้งนี้ความทรงจำที่ถูกเลือกมาอาจจะโดยรู้ตัวหรือไม่รู้ตัวนั้น ก็ถูกนำไปใช้ประโยชน์ต่างกันไป

นอกจากนี้ ความทรงจำส่วนบุคคลยังถูกใช้เพื่อเป้าหมายทางการเมืองอีกด้วย เช่น การที่ชาวโปแลนด์นำความทรงจำของตนใช้เพื่อยึดโยงอดีตและยืนยันอัตลักษณ์ที่กำลังจะถูกผนวกกลืนด้วยการเดินทางไปดูค่ายกักกันและสักการะสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ของตน[4]

อันที่จริง ในทางกฎหมาย ประโยชน์ของการมีความทรงจำส่วนตัวเห็นจะเป็นเรื่องการทำหน้าที่ของพยานในการให้การต่อเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ปัญหาก็คือว่า รูปคดีเป็นเช่นไรไม่ใช่ขึ้นอยู่กับว่า ความจริงเป็นอย่างไร สิ่งที่สำคัญกว่าอยู่ที่ความสามารถในการจดจำเรื่องราวต่างๆของพยานอันส่งผลต่อน้ำหนักของความเป็นจริงมากกว่า แต่ความทรงจำส่วนบุคคลก็มีข้อจำกัดเพราะ

---

[3] Jedlowski, Paolo, "Memory and Sociology: Themes and Issues," ***Time and Society*** 10(1): 29-44.

[4] Kugelmass, Jack, "Missions to the Past: Poland in Contemporary Jewish Thought and Deed," In ***Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory***, Paul Antze and Michael Lambek. (New York: Routledge, 1996).

ลักษณะทางกายภาพของมนุษย์มีขีดจำกัดอยู่มากในแง่มุมของประสบการณ์ ประจักษ์พยานคนหนึ่งๆ ย่อมไม่อาจอยู่ทุกหนแห่งได้ในเวลาเดียวกัน และไม่แม้แต่จะสามารถมองเห็นทุกสิ่งทุกอย่างได้ในขณะนั้น เพราะฉะนั้นการที่ “ความจริงเชิงข้อเท็จจริง” ของประจักษ์พยานจะแตกต่างกันออกไปจึงเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นเสมอ[5]

แต่การศึกษาของ เจ็ตโลสกี มีความเห็นที่แตกต่างออกไป เขาอธิบายถึงความสำคัญของการเขียนประวัติบุคคลหรือคำให้การที่มากกว่าจะเป็นเพียงความจริงเชิงข้อเท็จจริงว่า การวิจัยเชิงประจักษ์อธิบายว่า ความจริงเชิงข้อเท็จจริงของมนุษย์มีปัญหา เพราะเราไม่สามารถไว้วางใจในสิ่งที่บุคคลอ้างว่าจำได้ สิ่งที่ตามมาคือ เราจึงไม่ควรให้ความสำคัญ “ความจริงเชิงข้อเท็จจริง” มากนัก แต่ต้องพิจารณาคำให้การ/ประวัติบุคคลเป็นเสมือนตัวบท (text) ที่ต้องอาศัยการตีความและการวิเคราะห์หลายระดับ ที่สำคัญคือ ต้องให้ความสำคัญกับ “ความจริงเชิงอารมณ์/ความรู้สึก” (Emotional Truth) ซึ่งสาระของเรื่องราวสำคัญน้อยกว่าอารมณ์ ความรู้สึกและวิธีที่เรื่องราวถูกนำเสนอ

เมื่อความทรงจำถูกวิเคราะห์/ตีความจะทำให้เราเข้าใจความรู้สึกในความทรงจำส่วนบุคคลที่มีลักษณะต่างออกไป ความทรงจำบาดแผลเป็นความทรงจำชนิดหนึ่งที่เกี่ยวพันกับความรู้สึกของบุคคล เป็นความทรงจำเจ็บปวดที่ติดตรึงอยู่ในความรู้สึกของบุคคลซึ่งผ่านเหตุการณ์เลวร้าย/เจ็บปวด และไม่ได้รับการสะสางเยียวยาให้หายไป ทั้งนี้ความรู้สึกของคนที่มีความทรงจำบาดแผล นอกจากจะส่งผลต่อชีวิต ความคิดและความรู้สึกในปัจจุบันและอนาคตแล้ว ที่สำคัญความทรงจำบาดแผลยังช่วยชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างความทรงจำส่วนบุคคลกับมิติทางสังคมใน 2 ด้านคือ

1. ความสัมพันธ์ระหว่างเวลาของปัจเจกและเวลาของสังคม การอ้างอิงเรื่องราวประสบการณ์ส่วนตัวที่ถูกเล่าออกมามักสัมพันธ์กับช่วงเวลาและบริบททางสังคมซึ่งถูกรับรู้

2. การเล่าเรื่องของปัจเจกต้องกระทำผ่านสถาบันทางสังคม คือ ภาษา ภาษาเป็นสื่อกลางทางวัฒนธรรมที่ช่วยให้มนุษย์สามารถแสดงความรู้สึกจากการระลึกถึงเรื่องราว และจำเป็นอย่างยิ่งที่ภาษาของเรื่องเล่าต้องเกิดขึ้นในบริบททางสังคม

ความทรงจำบาดแผลอันเป็นความทรงจำจากเรื่องราวอันเลวร้ายและไม่ถูกสะสางกลายเป็นบาดแผลในจิตใจที่เป็นของส่วนบุคคลจะถูกเล่าอย่างไรจึงเลี่ยงไม่พ้นจากความสัมพันธ์ทางสังคมดังกล่าว

---

[5] สมบัติ จันทรวงศ์, “กระบวนการจัดการกับความจริง การศึกษามิติและพลวัตของความเปลี่ยนแปลงของ ‘ความจริง’ ในสังคมไทย,” ใน ***เมื่อผู้หญิงคิดจะมีหนวด: การต่อสู้ “ความจริง” ของเรื่องเพศในสภาผู้แทนราษฎร***, ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์ (กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2549), หน้า (15).

จากการอธิบายข้างต้นจะพบว่า การจดจำหรือลืมจึงเป็นการเลือกหยิบเอาความทรงจำอันใดอันหนึ่งมากกว่าที่จะสะท้อนความจริงทั้งหมดอย่างที่ทัศนะแบบเดิมเชื่อ แต่ทั้งนี้ทั้งนั้น ไม่จำเป็นเสมอไปว่าแต่ละคนสามารถเลือกจำได้อย่างที่ตนต้องการ เพราะการดำรงอยู่ของความทรงจำส่วนบุคคลนั้น ไม่ได้ดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยว ตรงกันข้าม ท่ามกลางความทรงจำปัจเจกเหล่านี้กลับถูกจัดการ ถูกใช้ ถูกเล่าอยู่ในบริบทและมิติความสัมพันธ์ทางสังคมและวัฒนธรรมนั้นด้วย และการตีความ ความเข้าใจความทรงจำอาจต้องอาศัยการวิเคราะห์ผ่านเรื่องเล่าเป็นสำคัญ

3. **โครงเรื่อง** (Plot) **ตำแหน่งแห่งที่ อารมณ์ความรู้สึก และการประเมินคุณค่าของตัวแสดง**

โครงเรื่องเป็นแกนหรือแก่นของเรื่องราวต่างๆ ความสำคัญประการหนึ่งของโครงเรื่องคือการประกอบเข้าของหน่วยย่อยต่างๆหรือภาพปรากฏแต่ละภาพ (Occurrence) เกี่ยวพันเข้าด้วยกันจนเป็นเรื่องราว[6] อาจประกอบกันโดยลำดับเวลาหรือตามวัตถุประสงค์ของผู้เล่า/ผู้เขียน ฯลฯ โครงเรื่องจึงเป็นส่วนพื้นฐานหลักสำคัญของการเล่าเรื่อง มีจุดเริ่ม จุดจบของเรื่องราว โครงเรื่องจะเป็นตัวกำหนดทิศทางและแนวทางดำเนินเรื่องราวให้น่าสนใจ[7] บางเรื่องเป็นเรื่องเดียวกันแต่ถูกเล่า/นำเสนอออกมาต่างกัน เพราะผู้เล่าวางโครงเรื่องไว้ไม่เหมือนกัน เพราะฉะนั้นความสำคัญของโครงเรื่องนอกจากมีผลต่อความน่าสนใจของเรื่องแล้ว ยังช่วยอธิบายเรื่องราวอีกด้วย โครงเรื่องจึงนำไปสู่ความเข้าใจข้อเท็จจริง เหตุผลแต่ละเรื่องเกิดเป็นชุดของเหตุการณ์ที่มีความหมายขึ้นมาได้ เค้าโครงของเรื่องจึงมีความสำคัญ บทความนี้เป็นการพยายามวิเคราะห์และตีความว่าโครงเรื่องของเรื่องเล่าในภาคผนวกเป็นอย่างไรโดยแบ่งตามโครงเรื่องและฐานะของตัวละครที่ปรากฏ ทั้งนี้แม้จะอยู่ในชุมชนเดียวกันและมีเรื่องเล่าถังแดงถูกทำซึ่งถูกทำให้กลายเป็นเรื่องเล่า “หลัก” แต่มีเรื่องเล่าแบบอื่นที่แตกต่างกันตามบทบาทและฐานะของตัวละคร การให้คุณค่าและการจัดวางผู้อื่นในเรื่องเล่าที่แตกต่างกัน นอกจากจะวิเคราะห์ตำแหน่งแห่งที่จากสิ่งที่เขาเล่าแล้ว การวิเคราะห์จากสิ่งที่พูดซ้ำๆ สิ่งที่ไม่พูดถึง และอารมณ์ความรู้สึกที่ปรากฏในเรื่องเล่าเป็นตัวช่วยทำให้เข้าใจตำแหน่งของผู้เล่าและผู้อื่นต่อเรื่องราวนั้นๆ ผู้เขียนแบ่งเรื่องเล่าของปัจเจกโดยอาศัยความสัมพันธ์ระหว่างตัวละครเป็นหลัก ออกเป็น 2 ประเภทใหญ่ ประเภทแรกคือ เรื่อง

---

[6] ธงชัย วินิจจะกูล, “เรื่อง, ลำดับเรื่อง, และโครงเรื่องกับความรู้ประวัติศาสตร์,” ***จุลสารหอจดหมายเหตุธรรมศาสตร์***. (12) 2552, หน้า 9..

[7] นิวัฒน์ ศรีสัมมาชีพ, ***คิดและเขียนให้เป็นบทภาพยนตร์*** (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ตะวันออก, ม.ป.ป.), หน้า 77.

เล่าที่อาจจะเรียกได้ว่าเป็นเรื่องเล่า “หลัก” ของชุมชนและเครือข่ายฯ ประเภทที่สอง เป็นเรื่องเล่าที่มีปฏิกิริยาไม่เห็นด้วยกับเรื่องเล่า “หลัก” ของชุมชน[8]

3.1 เรื่องเล่าจากความทรงจำ “ร่วม” ของชุมชน

3.1.1 ผู้เล่าในฐานะผู้ต่อต้าน (Resistant) กับอำนาจรัฐ

การคุกคามประชาชนโดยเจ้าหน้าที่รัฐเกิดขึ้นมาตั้งแต่ยุคโจร (2508) แต่ปรากฏชัดที่สุด เมื่อมีการเข้ามาเคลื่อนไหวปราบปรามคอมมิวนิสต์ โครงเรื่องแบบนี้มีเนื้อหาที่เน้นไปยังช่วงเวลาการกำจัดคอมมิวนิสต์ที่ญาติพี่น้องของตนโดนล้อมปราบ จับกุมและการเผาถังแดงโดยที่พวกเขาไม่มีส่วนรู้เห็นหรือเกี่ยวข้องใดๆกับพคท.กลายเป็นบาดแผลกับชุมชนมาโดยตลอด การกระทำของเจ้าหน้าที่เป็นเงื่อนไขสำคัญให้พวกเขาต้องหนีหน้าไปพึ่งพิงพรรคคอมมิวนิสต์ เมื่อได้เข้าป่าร่วมรบกับพคท.ทำให้ภาพลักษณ์ที่มีต่อพคท.เปลี่ยนไปจากเดิมที่เคยเชื่อคำโฆษณาของรัฐที่มองว่าคอมมิวนิสต์เป็นปิศาจ แต่แท้จริงแล้วพวกเขาเห็นว่า พคท.เป็นองค์กรที่ช่วยเหลือประชาชนให้รอดพ้นจากการกดขี่ของรัฐ เรื่องเล่าแบบนี้ถูกอธิบายว่า เจ้าหน้าที่รัฐมักเป็นศัตรูกับชาวบ้าน กลั่นแกล้งกดขี่ประชาชน ทางเดียวที่พวกเขาสามารถหลุดออกจากการกดขี่แบบนี้คือการทำให้ชาวบ้านพึ่งตนเองให้ได้มากที่สุด พึ่งรัฐน้อยที่สุด และเพราะฉะนั้น แนวทางที่นำมาใช้ในการต่อสู้กับรัฐคือ การปรับประยุกต์เอาแนวทางแบบพคท.ถ่วงทานอำนาจรัฐสมัยใหม่ ที่พวกเขาเชื่อว่าได้เปลี่ยนวิธีการข่มเหงประชาชนแนบเนียนขึ้น โครงเรื่องแบบนี้ปรากฏชัดเจนขึ้นหลังจากถูกเจ้าหน้าที่ปกครองท้องถิ่นกลุ่มหนึ่งคอร์รัปชั่น และการเข้าใจความเป็นจริงผ่านเรื่องเล่าแบบนี้เป็นพื้นฐานให้เกิดการจัดตั้งเครือข่ายฯและผลิตเป็นเรื่องเล่า “หลัก” ของชุมชน เครือข่ายสินธุ์แพรทองเป็นองค์กรชุมชนเข้มแข็ง ซึ่งสามารถพัฒนา ประยุกต์ ผสมผสานวิธีคิดวัฒนธรรมแบบพคท.เข้ากับวิธีคิดแบบองค์กรพัฒนาเอกชนแนวเศรษฐกิจชุมชน อันนำไปสู่การสร้างอนุสาวรีย์ถังแดง และการจัดงานรำลึกที่พวกเขาเชื่อว่า สิ่งเหล่านี้จะเป็นบทเรียนเตือนใจชุมชนให้เห็นว่ารัฐไม่ควรจะใช้ความรุนแรงกับพวกเขาอีก คำอธิบายเรื่องเล่าแบบนี้ค่อนข้างประสบความสำเร็จจากจำนวนสมาชิกเครือข่ายที่เพิ่มมากขึ้น ความสนใจจากเจ้าหน้าที่ท้องถิ่น เจ้าหน้าที่รัฐส่วนกลาง รวมทั้งองค์กรต่างๆในภาคเอกชน โครงเรื่องแบบลุงละม่อมและน้าขาวเป็นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดในการอธิบายเรื่องราวของชุมชนและประสบการณ์ที่ตนเองได้รับ

เรื่องเล่าแบบนี้อธิบายว่า การตัดสินใจเข้าป่าของทั้งสองคน คือ การไม่สยบยอมต่อความอยุติธรรมที่เจ้าหน้าที่รัฐทำกับประชาชน ในฐานะผู้เล่า ทั้งสองจึงจัดวางตนเองให้เป็นผู้ถูกกระทำตอนต้นเรื่อง โดยมีรัฐเป็นผู้ร้ายรังแกประชาชน ลุงละม่อมโดนล้อมบ้าน ขณะที่ญาติพี่น้องของน้าขาวหายตัวไปจากกรณีถังแดงและเมื่อต้องเข้าไปเอาบัตรประชาชนในค่ายทหารเท่ากับโดนกลั่น

[8] อ่านเรื่องเล่าทั้งหมดได้ในภาคผนวก

แกล้งจากเจ้าหน้าที่รัฐ ความกลัวทำให้พวกเขาตัดสินใจเข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์เพราะเห็นว่าเป็นทางเลือกทางเดียวที่ทำให้พวกเขารอดชีวิต การเข้าไปอยู่ในป่าทำให้ทั้งสองได้เรียนรู้วิธีคิด มีประสบการณ์การอยู่ร่วมกับสมาชิกพคท.คนอื่นๆ เป็นช่วงเปลี่ยนผ่านครั้งสำคัญในชีวิต เรื่องเล่าของทั้งสองคนจึงถูกเน้นย้ำเป็นพิเศษในเรื่องความคิดการทำงาน การปฏิบัติหน้าที่ครั้งเมื่ออยู่ป่าสำหรับเรื่องเล่าของลุงม่อม วิธีคิดเรื่องชนชั้นและการต่อสู้ยังคงมีอิทธิพลสำหรับเขาจนถึงปัจจุบัน ส่วนเรื่องเล่าของน้าขาวเป็นประสบการณ์และการวางแผนจากการทำหน้าที่เป็นแนวหลังเมื่อครั้งยังอยู่ในเขตงานซึ่งเป็นเรื่องที่ถูกเล่าซ้ำบ่อยครั้ง แต่ในการต่อสู้ไม่ว่าทั้งสองอยู่ตำแหน่งใด พวกเขาเห็นว่า พวกเขาสู้กับอำนาจรัฐที่ไม่ชอบธรรม ซึ่งความไม่ชอบธรรมเหล่านั้นก็ยังคงอยู่ในปัจจุบันแต่แนบเนียนมากขึ้น พวกเขายังต้องทำหน้าที่ต่อต้านและให้ความช่วยเหลือชาวบ้านต่อไป การตั้งเครือข่ายฯจึงมาจากอิทธิพลและความคิดที่ว่า อำนาจรัฐไม่เป็นธรรมยังคงอยู่ พวกเขาจึงต้องต่อต้านและให้ความช่วยเหลือชาวบ้าน คำอธิบายเช่นนี้มองตนเองจากผู้ถูกกระทำมาเป็นผู้ต่อต้านกับอำนาจรัฐเพื่อความเท่าเทียม

เรื่องเล่าถูกดำเนินไปด้วยความสัมพันธ์เชิงเหตุและผล ความขัดแย้งในเรื่องเป็นความขัดแย้งที่เกิดจากการกระทำของคนภายนอก (ในที่นี้คือ เจ้าหน้าที่รัฐ) ที่ทำให้ชีวิตของพวกเขาเปลี่ยนไปจนถึงปัจจุบัน ในเรื่องเล่าอาจจะรู้สึกขัดแย้งภายในตนเองอยู่บ้าง เช่น จากที่เคยชื่นชมทหาร แต่เมื่อเห็นพฤติกรรมแล้วน้าขาวก็เกิดความสับสนภายในตนเอง กระนั้นก็ตาม ความสับสนในโครงเรื่องของเรื่องเล่าประเภทนี้มาจากการกระทำของบุคคลภายนอก อาจเรียกได้ว่า เป็นวิกฤตการณ์ของตัวละครในเรื่อง เป็นจุดเปลี่ยนของชีวิตเขาอีกทอดหนึ่ง โครงเรื่องแบบนี้จึงดำเนินไปตามลำดับขั้นมีเหตุผลและวิกฤตการณ์ที่นำไปสู่การกลายเป็นเรื่องราวอีกอันหนึ่ง

ในทางตรงกันข้าม เรื่องเล่าเช่นนี้จัดวางฝ่ายตรงข้ามให้เป็นผู้ร้าย คู่ตรงข้ามที่เห็นได้ชัดคือเจ้าหน้าที่รัฐ ทั้งตำรวจ ทหารและเจ้าหน้าที่องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ดังนั้นผู้เล่าได้จัดวาง (locate) คู่ของเขาในฐานะผู้ร้ายที่ต้องเอาชนะ เห็นได้ชัดเจนจากเป้าหมายเครือข่ายฯซึ่งต้องการให้ชาวบ้านพึ่งพิงรัฐน้อยที่สุด เพราะเชื่อว่าเจ้าหน้าที่รัฐยังกดขี่ประชาชนอยู่ ขณะที่เขาจัดวางตนเองให้เป็นผู้ต่อต้าน ผู้เล่ายังวางตัวละครอื่นๆที่เป็นชาวบ้านทั่วไปว่า เป็นคนที่ถูกรัฐเอาเปรียบ น้าขาวเปรียบชาวบ้านว่า เป็นเหยื่อเจ้าหน้าที่รัฐเหมือน “ลูกไก่” ที่ถูกขโมยออกจากฝูงทุกวัน การเปรียบเช่นนี้เท่ากับมองชาวบ้านทั่วไปว่า เป็นผู้ถูกกระทำไม่มีทางสู้ เหมือนลูกไก่ในกำมือรัฐที่หากจะบีบก็ตายจะคลายก็รอด

เรื่องเล่าเช่นนี้ทำให้เห็นตัวผู้เล่า เพราะผู้เล่าเป็นผู้มีบทบาทหลักเป็นตัวละครที่ต้องต่อสู้ดิ้นรนจากการถูกกระทำและถูกบีบคั้นจากฝ่ายตรงข้าม โดยมีคนที่ไม่มีทางสู้เป็นชาวบ้านทั่วไปอีกจำนวนมากที่ต้องการความช่วยเหลือซึ่งตำแหน่งของตัวละครในเรื่องเล่านี้เองยังบ่งบอกถึงการให้คุณค่า/ประเมินคุณค่าตัวละครในเรื่องต่างกันออกไป เพราะขณะที่มองว่าคอมมิวนิสต์เป็นหนทาง

เดียวที่จะช่วยเหลือชาวบ้านเพื่อต้านทานรัฐ การประเมินความเป็นคอมมิวนิสต์จึงเป็นทางบวก แม้พวกเขาเห็นว่ามีสมาชิกคอมฯบางคนเป็นคนไม่ดี แต่ผู้ที่อยู่ในพรรคเห็นจุดนี้และมีระบบการจัดการคนเหล่านั้นอย่างเป็นระบบ เช่น คนที่ออกจากป่า (ออกตัว) แล้วให้ข้อมูลพรรคกับตำรวจสมควรถูกกำจัด เพราะไม่ซื่อสัตย์

จากเนื้อเรื่องจะพบคำ/ประโยคที่บ่งชี้ให้เห็นถึงอารมณ์ในน้ำเสียง ภาษาท่าทางของผู้เล่าในเรื่องที่บ่งบอกถึงความรู้สึกที่มีต่อรัฐ ต่อสังคม ต่อตนเองและกลุ่มของตนเอง

อารมณ์ในช่วงแรกของเรื่องที่เห็นชัดที่สุดคือ การแสดงความรู้สึกโกรธต่อการกระทำของเจ้าหน้าที่บ้านเมืองทั้งทหารและตำรวจ เช่น “เรื่องการเกลียดนาย ก็เกลียดมาตลอด ไม่ใช่เพิ่งมาเกลียดตอนเคลื่อนไหวเพราะตำรวจรังแกชาวบ้านแถวนี้ เห็นชัดเจน รับไม่ได้” ลุงละม่อมเอ่ยถึงกรณีเจ้าหน้าที่รังแกชาวบ้าน จุดเริ่มต้นของประวัติศาสตร์ความขัดแย้งระหว่างนายกับชาวบ้านในพื้นที่ หรือประโยคที่ว่า “ตำรวจคนเดียวมีพวกอันธพาลเดินตามหลัง ต.บ้านนาไม่มีวัวเลยสักตัว คิดดูสิ เอาทั้งกลางวัน/กลางคืน ลูกสาวชาวบ้าน ลุงมีน้องสาวคนเดียว ต้องพาไปนอนในป่าตอนกลางคืน กลางวันก็ต้องระวังเดี๋ยวจะถูกพาไปข่มขืน แต่ไม่มีใครกล้าทำอะไร เพราะสมัยก่อนอย่างว่า ไปอำเภอเมืองก็ยากไปใหญ่ มาแจ้งกำนัน ผู้ใหญ่บ้านก็ไม่ได้ทำอะไร เพราะเขากลัวพวกผู้มีอิทธิพลคือ พึ่งกันไม่ได้เลย ต้องอยู่ไปตามยถากรรมโดยไม่มีใครดูแล เกิดน้ำท่วมก็ไม่มีใครดูแล ต้องทำเองทุกอย่าง รัฐบาลที่จะมาดูแลก็ไม่มี เจ็บไข้ได้ป่วยก็ต้องมารักษากันเอง” ทั้งนี้ กรณีของน้าขาวที่หนีเข้าป่าจะพบประโยคที่คล้ายๆกัน แต่จะเน้นไปทางตั้งคำถามและฉงนต่อการกระทำของรัฐ “เพราะเราเห็นด้วยตาว่า พวกเขาหายไปกับเจ้าหน้าที่” น้าขาวพูดถึงเจ้าหน้าที่ “เราสงสัยว่า พวกเราหายไปไหนหมด เหมือนว่าเรามีลูกไก่ แต่ลูกไก่เราหายไปวันละ 2 ตัว กลับหาไม่เจอว่าหายไปไหน คนที่ถูกเผามีทั้งชายและหญิง เล่าไม่ถูก (ไม่รู้จะเล่าอย่างไร)”

จะเห็นได้ว่าความรู้สึกต่อรัฐและการกระทำของรัฐในอดีต แสดงออกมาในเรื่องเล่าค่อนข้างชัดเจน โดยจะพบคำว่า “เกลียด” “รับไม่ได้” “ตำรวจรังแกชาวบ้าน” “พึ่งกันไม่ได้” “หายไปกับเจ้าหน้าที่” ไม่เพียงอารมณ์โกรธเท่านั้น แต่มีการเน้นย้ำให้ผู้ฟังได้มีส่วนร่วมกับสิ่งที่เขาเล่า คำว่า “คิดดูสิ” บ่งบอกให้ผู้ฟังลองคิดถึงความรู้สึกต่อเรื่องราว เพื่อให้ผู้ฟังได้เข้าไปสัมผัสใกล้ชิดกับอารมณ์ของผู้เล่ามากยิ่งขึ้น ทั้งนี้การบอกว่า “เล่าไม่ถูก” ของน้าขาวยังบอกเป็นนัยว่า การกระทำของเจ้าหน้าที่มันยากเกินบรรยาย ไม่รู้จะเริ่มอย่างไร เล่าอย่างไร เพราะรู้สึกแย่กับเรื่องที่เกิดขึ้น อีกทั้งยังอาจจะหมายถึง ความรู้สึกหดหู่ต่อการสูญเสียนั้นจนเกินกว่าจะพูดออกมาเป็นภาษาให้เข้าใจได้ การเปรียบเปรยโดยใช้คำว่า “ลูกไก่” แทนการอธิบายความเป็น “เหยื่อ” ของชาวบ้านจึงเป็นความพยายามจะทำให้ผู้ฟังสามารถจินตนาการและเข้าใจสิ่งที่เรื่องราวกำลังกล่าวถึงอีกด้วย

เรื่องเล่าประเภทนี้มิได้จบลงกับความโกรธที่มี แต่ยังมีด้านกลับของเรื่องราว คือ การลุกขึ้นมาทัดทานกับสิ่งที่ผู้เล่าเห็นว่าไม่ชอบธรรม การเข้าป่าเป็นทางออกของปัญหา แต่จะพบว่า

ความรู้สึกที่มีต่อทางออกนั้นจะเป็นด้านตรงข้ามกับความรู้สึกโกรธ คือ ความรู้สึกดีใจที่ได้เข้าป่าและการร่วมรบกับพคท. เช่น “เมื่อได้พบกับคอมฯจริงๆก็ไม่มีปัญหา สิ่งที่ได้พบกับโฆษณาของรัฐเป็นคนละเรื่องกัน” ลุงม่อมพูดถึงช่วงชีวิตที่ได้อยู่ในป่า “เราที่คิดไปอยู่ป่าไม่เคยคิดเรื่องชั่วสักนิด ลุงภูมิใจตรงนี้” เป็นต้น ที่สำคัญคือ ความรู้สึกที่พวกเขามีต่อการกระทำของคนที่อยู่ในพรรคคอมมิวนิสต์ คือการกระทำที่มีเหตุผลรองรับ “ในพื้นที่กับเจ้าหน้าที่ท้องถิ่นเราก็ไม่ได้โกรธเกลียด แต่ดึงมาเป็นแนวร่วม เพราะก็คือ ญาติพี่น้องกันทั้งนั้น แต่ถ้าพวกเขาไปทำงานรับใช้ภาครัฐมากเราก็จับ แต่เราก็จะตักเตือนก่อน ก่อนจะเก็บ การสั่งฆ่าแต่ละครั้ง เราก็ต้องประชุมกันก่อน” น้าขาวอดีตสหายกล่าว เขารู้สึกว่า การกระทำของพคท.เป็นเรื่องที่เข้าใจได้ เพราะเป็นการกระทำที่มีระบบ จากเหตุผลนี้ความรู้สึกที่ผู้เล่ามีต่อเรื่องเล่าจึงเป็นความรู้สึกที่เป็นบวกอย่างมากเมื่อเทียบกับการพูดถึงรัฐ เพราะฉะนั้นการที่มีคนเข้าไปแตะต้องหรือตั้งคำถามต่อความเชื่อที่ผู้เล่ามี ยิ่งก่อให้เกิดความรู้สึกขุ่นข้องขึ้นมาได้ ผู้ศึกษาเคยถามอดีตสหายคนหนึ่งว่า “ถังแดงมีจริงหรือไม่?” คำตอบที่ได้รับคือ “ลองคิดดูว่าสมัยนั้นมีสื่อหรือเปล่า สื่ออยู่ในมือใคร ชาวบ้านก็แค่ชาวบ้านไม่อาจจะทำให้เป็นข่าวได้” หากดูจากคำตอบเช่นนี้ก็ไม่ได้มีท่าทีหรืออารมณ์อะไรที่ดูไม่ดี หลังจากบทสนทนาจบลง มีชาวบ้านคนหนึ่งเดินมาหาผู้ศึกษาและบอกว่า “(ผู้ศึกษา)โดนซะแล้ว เพราะถามแบบนั้นอารมณ์คนจะขึ้น โดยเฉพาะคนที่เขาเห็นหรือรับรู้มากับตัว”

สิ่งที่อาจจะเห็นได้ชัดเจนมากขึ้นเกี่ยวกับความรู้สึกของผู้เล่าเรื่องประเภทนี้คือ การมองปัจจุบันว่า “การต่อสู้ทางชนชั้นยังไม่จบ จนถึงตอนนี้ก็ยิ่งดุเดือดรุนแรงขึ้นเรื่อยๆ” เมื่อพูดถึงการกดขี่ ชนชั้น ความไม่ยุติธรรม น้ำเสียงของผู้เล่าดังขึ้นทันที ผู้เล่ารู้สึกมีส่วนร่วมในเรื่องเล่าอย่างมาก อารมณ์และความรู้สึกจึงเป็นไปตามเนื้อหาของเรื่องเล่าอย่างตรงไปตรงมา

ทั้งนี้จะสังเกตเห็นได้ชัดว่าไม่เพียงบทสนทนาที่ผู้เล่าพูดคุยกับผู้ศึกษาแต่สำหรับลุงม่อมแล้ว นี่เป็นความทรงจำที่ติดแน่นที่สุดเรื่องหนึ่งของเขา เพราะไม่เพียงเขาเล่าเรื่องนี้กับผู้ศึกษาหลายครั้ง แต่ในทุกเวทีประชุมหรือวงพูดคุย เขามักกล่าวปิดท้ายเป็นข้อคิดให้กับเพื่อนสมาชิกในวงคุย ด้วยเนื้อหาที่เชื่อว่าปัจจุบันสังคมยังคงมีการกดขี่เช่นเดิม สิ่งที่ทุกคนควรจะทำคือ การตระหนักรู้ถึงสภาพสังคมเช่นนี้ รู้เท่าทัน อย่าไปหลงใหลกับระบบทุน ต้องไม่ยอมถูกกดขี่ ต้องร่วมมือกันเพื่อให้อยู่รอดในสังคมให้ได้ ประโยคทำนองนี้ถูกกล่าวบ่อยเสียจน บางคนล้อเลียนเขาว่า แค่อ้าปากก็รู้แล้วว่าจะพูดอะไร สำหรับน้าขาวแม้จะไม่มีอารมณ์ต่อเรื่องนี้รุนแรงเหมือนลุงม่อม แต่ความรู้สึกต่อเรื่องเล่าที่มีความคิดแบบอดีตก็เป็นเครื่องมือสำคัญในการแก้ปัญหา ปรากฏชัดเจนในระบบการทำงานของเครือข่ายฯ “เมื่อมีเวทีแลกเปลี่ยนเรียนรู้ ก็จะมีแกนนำในการเติมเต็มเรื่องอุดมการณ์ อุดมคติ เปรียบเหมือนน้ำที่ช่วยรดให้ดินชุ่มชื้น” คำพูดของน้าขาวที่พูดกับกลุ่มผู้ดูงานกลุ่มหนึ่ง ประโยคนี้ช่วยชี้ให้เห็นว่า น้าขาวรู้สึกภาคภูมิใจกับความคิด ความเห็น ความเชื่อแบบอดีต และถูกนำมาประยุกต์ใช้กับสภาพชุมชนในปัจจุบัน การใช้คำเปรียบว่าอุดมการณ์เปรียบ

เหมือนน้ำ เท่ากับอธิบายว่า สังคมกำลังแห้งแล้ง แต่อุดมการณ์ที่เขามีเป็นเหมือนน้ำที่จะคืนชีวิตและให้ความชุ่มชื้นกับสังคม

อย่างไรก็ตาม เรื่องเล่าแบบนี้ทำให้หลงลืมและมองไม่เห็นมุมอื่นๆของเรื่องเล่า แต่เป็นการอธิบายการกดขี่ของรัฐจากมุมเดียว สิ่งที่ไม่ถูกพูดถึงเลยในเรื่องเล่านี้คือ การที่อดีตสมาชิกพคท.ก็ฆ่าชาวบ้านคนอื่นๆในชุมชนเช่นกัน แต่จะถูกพูดถึงเมื่อมีการถามว่า “คอมมิวนิสต์ฆ่าผู้อื่นหรือไม่” คำตอบที่ได้ คือการให้เหตุผลว่า “ก็มีบ้าง แต่ไม่ได้ฆ่าส่งเดช มีการตักเตือนก่อน หากยังทำเราถึงจะจัดการ” อดีตสหายคนหนึ่งอธิบาย

จุดที่น่าสนใจอีกประการหนึ่งคือ การไม่พูดถึงจำนวนผู้เสียชีวิตกรณีถีบลงเขา ตัวเลข 3,008 ศพ เป็นจำนวนที่คนกลุ่มนี้ใช้ เป็นตัวเลขที่สร้างความตกใจให้กับผู้ฟัง จำนวนนี้มาจากการสำรวจผู้เสียชีวิตของศูนย์กลางนิสิตนักศึกษาแห่งประเทศไทยในช่วงปี 2518 โดยรวบรวมผู้เสียชีวิตจากจากการฆ่าประเภทต่างๆ ได้แก่ ถีบลงจากเฮลิคอปเตอร์ เผาลงถัง และการยิง แต่เหตุใด “ถีบลงเขาและการถูกยิง” ไม่ถูกกล่าวถึงเมื่อมีการอธิบายเรื่องจำนวนผู้เสียชีวิตจากกรณีถังแดง อาจจะมีเหตุผล 3 ประการ ประการที่หนึ่ง เพราะถีบลงเขาไม่ได้เป็นกรณีความรุนแรงซึ่งเกิดขึ้นในพื้นที่ ประการที่สอง คือ พวกเขาก็ไม่รู้ว่าจำนวนผู้เสียชีวิตที่แน่นอนจากเหตุการณ์เผาลงถังแดงเป็นเท่าไหร่ เนื่องจากไม่มีหลักฐานข้อเท็จจริงยืนยันชัดเจน จึงจำเป็นต้องใช้ตัวเลขทางการซึ่งรวมเอาสามเหตุการณ์ไว้ด้วยกัน ประการที่สาม คือ การเห็นว่า ตัวเลข 3,008 สำคัญและน่าสนใจสำหรับคนฟัง เมื่อพูดถึงความโหดร้ายที่เจ้าหน้าที่รัฐทำกับประชาชน ตัวเลขผู้เสียชีวิตจำนวนมาก ย่อมสร้างความสนใจให้กับคนฟังมากกว่าจำนวนน้อย เว้นเสียแต่ว่า จะมีใครสนใจใคร่ถามว่า ตัวเลขนี้มาจากไหน คนกลุ่มนี้จะอธิบายว่า ได้รวมเอาเหตุการณ์ถีบลงเขาและการยิงทิ้งเข้าไปด้วย

นอกจากนี้ จุดเปลี่ยนของเรื่องคือ การตัดสินใจเข้าป่า เพราะถือเป็นจุดพลิกผันในชีวิตของผู้เล่าทั้งสองคน อิทธิพลจากป่าทำให้พวกเขาแตกต่างจากชาวบ้านทั่วไป กล้าคิด กล้าตัดสินใจ กล้าเผชิญหน้ากับเจ้าหน้าที่รัฐ ฉะนั้นในฐานะตัวเอกของเรื่อง การเป็นผู้ต่อต้านอำนาจรัฐที่ไม่เป็นธรรมเป็นตัวละครที่สำคัญและปรากฏชัดในเรื่องเล่าเช่นนี้ที่เห็นความทรงจำเป็นบทเรียนสำคัญต่อปัจจุบัน การวางตำแหน่งของตนที่ชัดเจนในฐานะผู้เล่าทำให้การให้ค่าตัวละครคู่ตรงข้ามกลายเป็นผู้ร้ายและมองชาวบ้านทั่วไปเป็นตัวละครไร้อำนาจและเป็นฝ่ายถูกรังแก ซึ่งตัวเอกของเรื่องต้องลุกขึ้นปกป้องจัดการ อารมณ์และความรู้สึกในเรื่องเล่าเช่นนี้จึงเป็นความรู้สึกภาคภูมิใจและเชื่อว่าจะช่วยทำให้สังคมและชุมชนของเขาในปัจจุบันมีชีวิตชีวาขึ้นมาอีกครั้ง ทั้งนี้อารมณ์และความรู้สึกจะสวิงกลับไปมา 2 ด้านระหว่างด้านที่รู้สึกโกรธกับด้านที่รู้สึกภาคภูมิใจเมื่อนึกถึงวิธีคิดและชีวิตในป่า ประโยคซ้ำๆที่ปรากฏจึงเป็นการอธิบายความเลวร้ายที่ถูกรัฐรังแก การลุกขึ้นต่อต้านซึ่งมีคู่ตรงข้ามชัดเจน บทบาทของผู้เล่าจึงไม่ได้มองว่าตนเองเป็นผู้กระทำการที่มีอำนาจในปัจจุบัน แต่มอง

ว่าตนเป็นผู้ถูกกดขี่จากอำนาจรัฐ ด้วยเหตุผลนี้ การกระทำในปัจจุบันจึงชอบธรรมและสมเหตุผล จนอาจทำให้หลงลืมเรื่องเล่าแบบอื่นๆในชุมชน

3.1.2 ผู้เล่าในฐานะตัวประกอบ

เรื่องเล่าประเภทนี้แม้เริ่มต้นเรื่องราวจากวิกฤติของชุมชน นั่นคือ การลักขโมยของกลุ่มโจร แต่ก็มิได้ใส่ใจว่าโจรเป็นใคร ต่างกับโครงเรื่องแรกที่เห็นว่า โจรก็คือ พวกเดียวกับเจ้าหน้าที่รัฐ โครงเรื่องนี้กลับมีเนื้อหาที่มองรัฐในด้านบวก วิกฤตของเรื่องทำให้ผู้เล่าต้องเอาตัวรอดด้วยการปรับตัว ทั้งการเป็นโจรเสียเองหรือการสมัครเป็นทหารพรานของลุงส่อง การสมัครเป็นลูกเสือชาวบ้านของตาเจียม การเข้าไปเป็นพวกเดียวกับรัฐ ทำให้ตัวละครทั้งสองรู้สึกปลอดภัย รัฐมิได้เป็นผู้ร้ายและพวกเขามีความทรงจำที่ดีกับรัฐมากกว่า อย่างไรก็ตาม เมื่อเครือข่ายประสบความสำเร็จพวกเขาก็หันมาสนใจและเข้าร่วมกับเครือข่ายโดยมิได้สนใจว่า เครือข่ายมองรัฐอย่างไร เพราะว่าเรื่องเล่าและความทรงจำของพวกเขายังคงประทับใจต่อการที่พวกเขามีโอกาสได้ใกล้ชิดผู้มีอำนาจ ไม่ว่าจะเป็นรัฐหรืออดีตสหาย

เรื่องเล่าประเภทนี้ผู้เล่าเป็นเพียงตัวประกอบของเรื่อง เพราะเริ่มต้นด้วยการอธิบายสภาพความเป็นไปของชุมชน สถานการณ์ที่เกิดขึ้น ในตัวอย่างที่ทั้งสองคนเล่าถึงยุคโจร แล้วต่อมาเป็นยุคที่คอมมิวนิสต์เข้ามาเคลื่อนไหวปราบโจรและการตั้งค่ายทหารเพื่อปราบคอมมิวนิสต์ ที่น่าสังเกตคือ ผู้เล่าทำให้ตัวตนปรากฏอยู่ในทุกช่วงเวลาของอดีต ตัวตนของเขาเด่นชัดในฐานะผู้เล่า แต่สำหรับบทบาทในเรื่องเล่าพวกเขาเป็นเพียงส่วนหนึ่งของเหตุการณ์ หมายความว่า เรื่องเล่าไม่ได้มีปมขัดแย้งหรือจุดที่จะนำพาเรื่องราวไปในทิศทางที่ชี้ให้เห็นความเปลี่ยนแปลงหรือมีจุด Climax ของเหตุการณ์ เรื่องดำเนินไปอย่างราบเรียบ แม้ตาเจียมเล่าว่าเคยถูกจับไปอยู่ในค่ายทหารและถูกปล่อยออกมา หากเทียบกับคนซึ่งถูกเจ้าหน้าที่รัฐจับเหมือนกัน โดยประเด็นของเรื่องจึงไม่แตกต่างกันนัก ส่วนช่วงเวลาของการถูกจับเป็นรายละเอียดที่ถูกเพิ่มเติมเข้าไปในภายหลัง การเป็นทหารและลูกเสือชาวบ้านก็ไม่ได้ชี้ให้เห็นบทบาทหรือความเป็นไปอื่นๆในระหว่างการทำหน้าที่นั้น ฉะนั้นอาจจะกล่าวได้ว่า ผู้เล่าในเรื่องเล่าแบบนี้ถูกจัดวางเป็นตัวประกอบของเรื่องราว และเป็นตัวประกอบในประวัติศาสตร์ของชุมชนที่ไม่ได้มีส่วนกำหนดความเป็นไปของชุมชนหรือสังคมที่ตนอยู่ เป็นเพียงตัวแสดงหนึ่งที่ช่วยเสริมให้เห็นบรรยากาศและกระแสของเรื่องราวในอีกด้านหนึ่งของเรื่องเล่าที่มีอยู่ในชุมชน ซึ่งชี้ให้เห็นว่าไม่เพียงมีผู้ร้าย พระเอก หรือเหยื่อ แต่ยังมีบทบาทของตัวประกอบที่ช่วยเพิ่มรสชาดให้เห็นบรรยากาศในเรื่องเล่าและการดำเนินเรื่องของตัวละครในแบบอื่นมากขึ้น

ด้วยบทบาทของตัวประกอบนี้เอง การอธิบายเรื่องราวจึงทำให้เห็นบทบาทของผู้เล่าไม่ชัด เรื่องเล่าของคนกลุ่มนี้จึงเป็นเรื่องเล่าที่เต็มไปด้วยคู่ขัดแย้งอื่นๆ เช่น โจร – เจ้าหน้าที่รัฐ –

คอมมิวนิสต์, คนที่ถูกเผา (เหยื่อ) – เจ้าหน้าที่ (ผู้ล่า) เป็นต้น โดยผู้เล่าเป็นตัวละครที่เปลี่ยนแปลงไปตามช่วงเวลาของกลุ่มอิทธิพล ช่วงไหนโจรมีอิทธิพลก็ไปเป็นโจร ถ้าเจ้าหน้าที่รัฐมีบทบาทก็เป็นพวกเดียวกับเจ้าหน้าที่รัฐ และปัจจุบันเมื่ออดีตสหายจัดตั้งเป็นเครือข่ายฯ ก็เข้าไปสมัครสมานทำงานร่วมด้วยโดยไม่มีข้อข้องใจนัก ณ ปัจจุบัน ผู้เล่ากลุ่มนี้ ไม่ได้มีบทบาทมากนักในชุมชน เป็นส่วนเสริมและเติมเต็มให้กับชุมชนมากกว่า ตัวละครประเภทนี้จึงมีบทบาทที่เปลี่ยนแปลงและลื่นไหลไปได้ตามช่วงเวลาและสถานการณ์ในพื้นที่ วางบทบาทตนเองไปในทิศทางต่างๆของเหตุการณ์ ตัวประกอบยังทำให้การพูดซ้ำของเรื่องเล่า เน้นไปที่ประสบการณ์ของการโยกย้ายเปลี่ยนสถานะของตนเองในเรื่องเล่า แม้เรื่องเล่าจะเน้นประสบการณ์ชีวิตของตนเองมากกว่าจะเล่าเรื่องของชุมชน แต่สิ่งที่สำคัญคือ ความลื่นไหลของบทบาทตัวประกอบในเรื่องเล่า จะพบว่าเรื่องเล่าทั้ง 2 แบบเปลี่ยนแปลงบทบาทหน้าที่ไปตามสถานการณ์ความทรงจำในพื้นที่ หมายความว่า ผู้เล่าวางตนเองไปตามเรื่องราวที่เป็นความทรงจำหลักในแต่ละช่วงเวลา เมื่อชุมชนมีโจรชุกชุม ฐานะผู้เล่าคือ โจร ยุคปราบปรามคอมฯเจ้าหน้าที่มีอำนาจ ผู้เล่าวางตนเองให้อยู่กับรัฐ ยุคปัจจุบันเมื่อเครือข่ายฯมีบทบาทในชุมชน แม้ผู้เล่าจะวิพากษ์วิจารณ์ความทรงจำที่เครือข่ายฯพยายามสร้างแต่คำที่ใช้และการอธิบายช่วงเวลาของประวัติศาสตร์ชุมชนก็มีอิทธิพลของเครือข่ายฯโดยไม่รู้ตัว

น้ำเสียงในเรื่องเล่าบ่งบอกถึงความภูมิใจ พอใจกับสิ่งที่ผู้เล่า เล่าออกมา ทั้งการตัดสินใจสมัครเป็นทหารพราน และการได้เข้าค่ายลูกเสือชาวบ้าน แม้ตาเจียมจะถูกจับอยู่ในค่ายทหารและมีญาติพี่น้องที่ต้องตายจากการถูกจับกุม แต่ความรู้สึกในเรื่องเล่าของตาเจียมไม่ได้บ่งบอกถึงความกลัวหรือความเศร้านัก อย่างไรก็ดี ตาเจียมบอกว่า “กลับจากค่ายทหาร ก็นอนไม่หลับ ตีแปดกว่า (สองทุ่มกว่า) ได้ยินเสียงปืน ปรากฏว่า คนที่โดนจับพร้อมกันตายหมด” น้ำเสียงเมื่อพูดถึงตอนนี้ อาการนอนไม่หลับ อาจจะแสดงความกังวล กระนั้นก็ไม่มีอารมณ์หรือความรู้สึกอื่นๆ เข้ามา นั่นอาจจะเพราะหลังจากเขาได้เข้าไปอยู่ในค่ายลูกเสือชาวบ้านได้สร้างความรู้สึกสนุกและปลอดภัยให้กับตาเป็นอย่างมาก “เมื่อได้ฝึกก็สบายใจเพราะได้อยู่ใกล้นาย มีบัตรให้ มีผ้าผูกคอให้ (ผ้าพันคอ) มีเพื่อนๆด้วย แต่ส่วนใหญ่ไม่ได้เข้าคอมฯ สนุกดี ตอนนั้นกลัวนาย การได้ฝึกทำให้ชีวิตดีขึ้น สบายใจขึ้นมาก เมื่อถึงวันอำลา ร้องไห้เพราะไม่อยากจะออกจากค่าย” ตาเจียมเล่าอย่างมีความสุข ความรู้สึกเช่นนี้ได้เข้ามาแทนที่ความกลัวหรือหวาดระแวงที่มีในตอนแรกจนหมดสิ้น เนื่องจากผู้เล่าได้ชดเชยความกลัวเหล่านั้นด้วยการเข้าไปอยู่ใกล้ๆ กับเจ้าหน้าที่ เปรียบเสมือนการมีที่พึ่งพิงและจะรอดพ้นจากอันตรายได้ ความสุขจากเรื่องเล่าจึงไม่เพียงอธิบายความสนุกในค่ายลูกเสือเท่านั้น แต่ยังหมายถึงความโล่งอก และสบายใจอย่างยิ่งที่รอดพ้นวิกฤตนั้นมาได้อีกด้วย

เช่นเดียวกับ ชีวิตลุงส่องที่แม้จะเคยผ่านการเป็นโจรถูกตามล่า แต่น้ำเสียงในเรื่องเล่ากลับเต็มไปด้วยรายละเอียดและความรู้สึกสนุกสนาน อันที่จริงในตอนแรกผู้ศึกษาไม่ทราบประวัติหรือ

ตั้งใจจะขอคุยกับเขา แต่การพบปะกันบ้างเป็นครั้งคราวและลุงเห็นผู้ศึกษาไปพูดคุยกับผู้คนในชุมชน วันหนึ่งจึงบอกกับผู้ศึกษาว่า “ถ้าอยากรู้เรื่องในอดีต มาถามลุงบ้างก็ได้” การพูดคุยจึงเป็นความปรารถนาของผู้เล่าตั้งแต่แรก ความตั้งใจเล่าเรื่องในอดีตจึงมีมากเป็นพิเศษ การพูดถึงการเป็น “โจร” ของเขาจึงเป็นเรื่องที่ผู้เล่าอยากจะเปิดเผยอย่างเต็มใจ นั่นอาจจะเพราะเมื่อตัวเขาได้เข้าไปเป็นทหารพรานถึง 10 ปี แม้จะเป็นเพียงทหารช่าง แต่เขาก็ภาคภูมิใจอย่างมาก ที่สำคัญคือการที่ตัวผู้เล่ามองว่า เรื่องเล่าของคนอื่นๆ เป็นเพียงเรื่องเล่าด้านเดียว “คอมฯดี ตรงที่ปราบโจรได้จริงๆเป็นแค่การแย่งมวลชนกันเท่านั้นเอง คนก็เริ่มเลื่อมใสศรัทธา คอมฯชาวบ้านรัก ทหารคนเกลียด ลุงเรียนหมดทั้งสองด้าน (คอมฯและนาย) ที่ยังเป็นทหารเพราะคิดว่า คนยังรู้จักทหารไม่ลึกซึ้ง ทหารอยู่ควบคู่ไปกับชาติ” ความรู้สึกที่เขามีต่อทหารเป็นบวก เขาเห็นว่า “เป็นทหาร 10 ปี ได้เรียนรู้ความเป็นระเบียบ วินัย อดทน กล้าหาญ ทหารฝึกลำบากมาก ทหารแบบนี้ไม่เหมือนของคอมฯ ทหารคอมฯเป็นการลอบทำร้ายมากกว่า การเป็นทหารพรานดีมาก ทำให้รู้จักอะไรมากมายหลายอย่าง ฝึกให้เรารู้ทักษะมากมาย” จะพบเห็นคำชื่นชมยกย่องและถ้อยคำแสดงความภาคภูมิใจที่ครั้งหนึ่งได้เป็นทหาร โดยที่ตัวเขาเองเห็นว่าตนเองเป็นคนที่สามารถประนีประนอมและเข้าใจทั้ง 2 ฝ่ายได้ดีกว่าคนอื่น “คนในเครือข่ายฯยังมองสังคมแค่ด้านเดียว ลุงพยายามจะทำน้ำที่ขุ่นให้ใส” นอกจากจะยกย่องทหารแล้ว ประโยคนี้เป็นการบอกว่า ตนนั้นเข้าใจโลกได้ดีกว่าคนอื่น การที่รอดมาได้ทุกวันนี้ ก็เพราะว่าความสามารถในการเข้าใจโลกของทั้งสองฝ่าย ที่สำคัญ การเปรียบปัจจุบันเป็น “น้ำขุ่น” เป็นการบอกว่า ปัจจุบันยังคงมีความขัดแย้งระหว่างฝ่ายรัฐกับเครือข่ายฯ และการเทียบว่าสามารถทำให้เป็น “น้ำใส” ได้นั้นแสดงถึงการยกย่องตนเอง ซึ่งสามารถเข้าใจได้ว่า เหตุใดเขาจึงกล่าวเช่นนี้ ถ้าหากดูจากสถานะทางสังคมของเขา จะพบว่า เขาเป็นสมาชิกคนหนึ่งของเครือข่ายฯ แต่ก็เป็นสมาชิกทั่วไปไม่โดดเด่น อีกทั้งคนในเครือข่ายฯบางคนเห็นว่า ลุงส่องชอบพูดเกินจริง ความคิดที่มีต่อลุงส่องเช่นนี้อาจทำให้เขาจำเป็นต้องสร้างความน่าเชื่อถือ และการพูดถึงความสามารถของตนที่สามารถเข้าใจได้ทั้งสองฝ่าย ทั้งยังแก้ปัญหาความขัดแย้งได้อาจจะเป็นการหาที่ยืนให้กับตนเองเช่นกัน

ดังนั้น การรอดตายของลุงส่องไม่ใช่เพียงการไปเข้าข้างรัฐ แล้วอยู่รอดมาได้อย่างปลอดภัยและมีความสุขเท่านั้น แต่การรอดชีวิตยังทำให้เข้าใจโลกของทั้งคอมฯและเจ้าหน้าที่รัฐ ความภูมิใจในเรื่องเล่าจึงมีสูงกว่าตาเจียม ท่าทีเช่นนี้นำไปสู่การวิพากษ์วิจารณ์เครือข่ายฯซึ่งกำลังมีบทบาทอย่างสูงในชุมชนว่า ยังไม่มีประสบการณ์มากนัก แต่ที่เข้ามาทำเครือข่ายฯเพราะเห็นว่า “เครือข่ายฯให้ผลดีกับสังคมและชุมชน เพียงแต่ยังต้องปรับปรุงอีกหลายเรื่อง” กระนั้นก็ตาม การวิพากษ์วิจารณ์นี้ก็ยังเป็นเพียงแค่การพูดคุยกับผู้ศึกษาเท่านั้น มากกว่าจะเป็นการวิจารณ์เครือข่ายแบบเปิดเผย ตรงไปตรงมา

3.2 เรื่องเล่าจากความทรงจำปัจเจก

3.2.1 ผู้เล่าในฐานะเหยื่อของประวัติศาสตร์

การสร้างอนุสรณ์สถานถังแดง การจัดงานรำลึก และการตั้งเครือข่ายสินธุ์แพรทอง ทำให้กลไกการทำงานเพื่อสร้างความทรงจำ “หลัก” ของชุมชนดำเนินไปอย่างมีประสิทธิภาพ ผลด้านหนึ่งคือ การทำให้ความทรงจำเกี่ยวกับถังแดงเด่นชัดขึ้น ซึ่งความชัดเจนของเรื่องเล่าประเภทนี้ทำให้เหยื่อจากฝ่ายเจ้าหน้าที่รัฐได้รับความใส่ใจและกล่าวถึง แต่ในอีกด้านหนึ่งความทรงจำแบบเครือข่ายฯก็เบียดขับความทรงจำแบบที่เหลือ การถูกทำให้หายไปของความทรงจำที่ไม่ถูกพูดถึงนี้เองทำให้โครงเรื่องของพวกเขามีความแตกต่างนั่นคือ การมีโครงเรื่องที่เห็นว่าพวกเขาเป็นเหยื่อที่ไม่ได้รับการใส่ใจดูแล

โครงเรื่องประเภทนี้ไม่ได้สนใจว่า ความขัดแย้งในอดีตเป็นเช่นไร เท่ากับเห็นว่า สิ่งที่เกิดขึ้นกับพวกเขาเป็นความไม่ยุติธรรม ที่ยังส่งผลจนกระทั่งปัจจุบัน และไม่ได้สนใจประวัติศาสตร์แวดล้อมในพื้นที่ที่ขัดแย้งรุนแรง แต่เห็นว่าชีวิตความเป็นอยู่ในปัจจุบันเป็นผลมาจากความผิดพลาดของอีกฝ่ายในอดีต

ขณะที่ผู้เล่าซึ่งวางบทบาทของตนในเรื่องเล่าของกลุ่มคนที่มีบทบาท “หลัก” ในชุมชนเริ่มต้นด้วยการชี้ให้เห็นว่าตนถูกกระทำจากเจ้าหน้าที่ แต่ต่อมาก็ลุกขึ้นมาทัดทานอำนาจนั้น แต่ในกรณีนี้ผู้เล่าเห็นตนเองเป็นเหยื่อของการกระทำจากฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งโดยไม่สามารถทำอะไรได้ กรณีที่เห็นได้ชัดเจนคือ การมองว่าตนเป็นเหยื่อจากคนที่เป็นคอมมิวนิสต์ กรณีน้าแสงซึ่งพ่อถูกอดีตสหายสังหารหรือกรณียายดำที่สามีโดนสมาชิกพคท.ยิง ทำให้ชีวิตของพวกเขาต้องตกต่ำ ผู้เล่าทั้งสองเรื่องวางตนเองในฐานะเหยื่อทางอ้อม หมายความว่า ผู้เล่าไม่ได้ถูกกระทำโดยตรง แต่การตายของผู้ที่จะอุปถัมภ์เขาได้ส่งผลให้พวกเขาตกเป็นเหยื่อของความยากลำบากปัจจุบัน

เรื่องเล่าประเภทนี้เริ่มต้นจากการตายของคนใกล้ชิด ลักษณะการตาย สถานะของผู้ตายกับผู้เล่าและผู้กระทำ ผู้เล่าจัดวางตนเองเป็นผู้ที่ไม่ได้มีส่วนรู้เห็นต่อสาเหตุการตาย แต่การสูญเสียส่งผลต่อพวกเขา ความล้มเหลวในชีวิตของน้าแสงถูกอธิบายจากการตายของพ่อซึ่งโดนอดีตสหายฆ่า ผลต่อเขาคือ ความล้มเหลวในชีวิต ยายดำก็เช่นกันที่เห็นว่า หากสามียังมีชีวิตอยู่ชีวิตคงสบายกว่านี้ ความล้มเหลวและความยากลำบากในปัจจุบันจึงเป็นผลมาจากประวัติศาสตร์ที่ไม่ได้รับการสะสาง ดูแล

ผู้เล่าในฐานะเหยื่อซึ่งเป็นส่วนน้อยจึงมักมีประโยคหรือคำพูดซ้ำๆเพื่อแสดงให้เห็นว่า ตนเป็นฝ่ายถูกกระทำ เช่น การกล่าวถึงความไม่เป็นธรรม “ถังแดงไม่มีจริง” “ไม่เคยมีใครมาถามเรื่องนี้มาก่อน” หรือการตั้งเป็นคำถามที่แสดงความไม่เข้าใจ เช่นกรณียายดำ “ตอนนี้ยังสงสัยว่ามายิงกำนันทำไม” เป็นต้น ภาพของคอมมิวนิสต์ที่ไม่เพียงทำให้สูญเสียคนใกล้ชิด แต่ยังสร้างความคลุมเครือให้กับพวกเขา เช่น การที่น้าแสงยังคงถามหาปืนของพ่อจากผู้ยิง และการได้รับคำตอบว่า

เป็นการยิงผิดตัวในกรณียายดำ ที่ยังคงถามถึงสาเหตุการตายของสามีและสร้างความไม่เข้าใจให้เธอเสมอมา ขณะเดียวกันตำแหน่งแห่งที่ของคนอื่นๆที่ผู้เล่ากล่าวถึง หากไม่ได้เป็นฝ่ายตรงข้ามคนเหล่านั้นก็เป็นเหยื่อเช่นเดียวกัน เช่น ยายดำที่พูดถึงลูกๆที่ต้องลำบากเพราะไม่มีพ่อ หรือครอบครัวของน้าแสงที่ต้องแตกสลายจนนำมาซึ่งความล้มเหลวของชีวิต

นอกจากสิ่งที่ถูกพูดออกมาซ้ำๆในเรื่องเล่า ยังมีหลายอย่างที่ผู้ถูกกระทำอย่างพวกเขาไม่พูดถึง น้าแสงไม่เคยพูดถึงความล้มเหลวหรือการกระทำผิดอันเกิดจากตนเองในแง่ปัจเจก แต่ยกความล้มเหลวให้กับอดีต ที่สำคัญ เขาไม่เคยพูดถึงการแก้แค้น เอาคืน ขณะที่ยายดำแม้จะตั้งคำถามต่อการเสียชีวิตของสามี แต่ความรู้สึกที่มีต่ออดีตพลพรรคพคท.ที่ยังทำงานอยู่ในพื้นที่ชุมชนเดียวกัน กลับเป็นสิ่งที่ยายดำไม่เคยพูดถึง

กรณียายดำและและน้าแสงแม้จะมองว่า เป็นกรณีเหมือนกันคือมองว่าตนเองอยู่ในฐานะผู้ถูกกระทำจากคอมมิวนิสต์ แต่เรื่องเล่าของทั้งสองก็แตกต่างกัน เพราะขณะที่เรื่องเล่าซึ่งมีพคท.เป็นผู้ร้ายถูกเล่าจากความรู้สึกที่ชี้ให้เห็นถึงความไม่เข้าใจและไม่ยุติธรรมที่เกิดขึ้นกับชีวิต ความล้มเหลวอันเป็นผลจากการถูกกระทำเป็นประเด็นสำคัญ ที่น่าสนใจซึ่งอาจจะเป็นคำถามก็คือว่าเรื่องเล่าที่ส่งผลต่อปัจจุบันนั้นเป็นผลมาจากบริบทและปฏิสัมพันธ์ในปัจจุบันด้วยหรือไม่อย่างไร

ประเด็นสำคัญคือ ในเวลาทั่วๆไป เรื่องเล่าแบบนี้ไม่ปรากฏในชุมชนลำสินธุ์ แต่จะปรากฏก็ต่อเมื่อผู้เล่าและผู้ฟังได้พูดคุยอย่างใกล้ชิด ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือ กรณีน้าแสงที่ชักชวนผู้ศึกษาออกไปพูดคุยเรื่องนี้นอกพื้นที่ ต่อว่าคนที่เป็นอดีตคอมมิวนิสต์ แต่เมื่ออยู่ในพื้นที่เขากลับเล่าเรื่องที่อธิบายว่า รัฐไม่ยุติธรรม หรือเรียกได้ว่าคล้ายกับข้อ 3.1.1 เพราะเขาบอกว่ารัฐหักหลังพ่อของเขาและไม่ได้โกรธอดีตสหายสักนิด เรื่องเล่าสองแบบนี้จึงลื่นไหลไปมาผ่านพื้นที่ที่ต่างกัน โครงเรื่องแบบที่หนึ่งเหมาะสำหรับพื้นที่ในชุมชน ขณะที่แบบที่สองถูกเบียดออกไปให้อยู่นอกพื้นที่และเฉพาะเวลา เรื่องเล่าจึงถูกเปลี่ยนไปมาตามตำแหน่งแห่งที่และช่วงเวลาของผู้เล่าหรือต่อให้พูดในพื้นที่นี้ได้ ก็มิอาจจะพูดอย่างชัดเจนโจ่งแจ้ง น้ำหนักของการพูดถึงเรื่องถูกคอมฯฆ่ากลายเป็นเรื่องที่พูดไม่ได้หรือถ้าได้ก็อาจจะต้องอยู่ในวงจำกัด

มีคำพูดหลายคำในบทสนทนาระหว่างผู้ศึกษากับน้าแสงที่แสดงให้เห็นอารมณ์และความรู้สึกที่ตรงข้ามกับเรื่องเล่า “หลัก” น้าแสงเริ่มจากการตั้งคำถามกับผู้ศึกษาว่า “รู้ได้ยังไงว่าถังแดงมีจริง มีใครเคยเห็นไหม ไม่มี ถังแดงไม่มีจริงหรอก” อันที่จริงนี่ไม่อาจเรียกได้ว่าเป็นคำถาม แต่เป็นการถามเพื่อจะบอกคำตอบที่ไม่สอดคล้องหรือไม่เข้ากับความคิดหลักทั่วๆไป เขาเห็นว่าความคิดทั่วไปผิด ผิดที่ไม่มีหลักฐานในการอ้างอิงข้อเท็จจริง ความรู้สึกที่ไม่คล้องกับความรู้สึกทั่วไป อาจจำเป็นต้องใช้วิธีตั้งคำถามให้คนฟังคิดและอยากจะหาคำตอบ แต่ไม่ว่าคำตอบนั้นจะเป็นอย่างไร อาจไม่สำคัญเท่ากับความรู้สึกที่ว่า ตนไม่ได้รับความยุติธรรมจากชุมชนและสังคม “น้าผิดไหมที่เกิดมาเป็นลูกกำนัน ตอนนี้น้าก็แค่ ‘ขยะสงคราม’” เสียงผู้เล่าดังขึ้นเรื่อยๆ จนถึง

ประโยคนี้อารมณ์ของผู้เล่าเริ่มแสดงความน้อยเนื้อต่ำใจบวกกับความโกรธ การเปรียบเทียบตนเองเป็น “ขยะ” นั้นเท่ากับการบอกผู้อื่นว่า ตัวตนของเขาไร้ความหมาย เป็น “ขยะ” ไร้ประโยชน์ ขยะสงครามจึงเป็นซากเดนจากการสู้รบที่ไม่เคยได้รับการเหลียวแล อันที่จริงความคิดนี้อาจนำไปสู่การปฏิเสธประวัติศาสตร์เผาลงถังแดงได้ หมายความว่า เพราะเขาคิดว่าตนเป็นขยะสงครามไม่ได้รับความยุติธรรม ถูกประวัติศาสตร์เล่นงาน ดังนั้นประวัติศาสตร์ถังแดงก็เป็นประวัติศาสตร์ที่ไม่จริง การกล่าวเช่นนี้ ก็เพื่อทำให้สอดรับกับอารมณ์และความรู้สึกภายในตนเอง อีกทั้งเป็นการชดเชยความรู้สึกภายในที่พร่องขาดไป เขาอาจจะไม่ได้คิดถึงเรื่องความจริง/ไม่จริงเรื่องถังแดงมาก่อน แต่เมื่อตนกลายเป็นคนกลุ่มน้อยซึ่งถูกละเลยในพื้นที่ที่เรื่องถังแดงกลับกลายเป็นเรื่องเล่า “หลัก” การปฏิเสธเรื่องเล่า “หลัก” จึงเป็นเรื่องสำคัญ เพราะหากยอมรับเรื่องเล่า “หลัก” เท่ากับยอมรับว่าเจ้าหน้าที่รัฐเป็นฝ่ายกระทำชาวบ้าน และพ่อของตนก็ตกเป็นฝ่ายผู้กระทำความรุนแรง ดังนั้น การเป็นขยะสงครามจึงสัมพันธ์กับการอธิบายเรื่องการมีหรือไม่มีอยู่ของถังแดง

ความน้อยใจและความโกรธต่อความไม่ยุติธรรมส่งผลให้ท่าทีของเขาที่มีต่องานถังแดงเป็นลบ “เวลามีงานถังแดง น้าไม่เคยไป และจะไม่ไป ถ้าลูกน้าไป กลับมาถึงบ้านน้าจะเฆี่ยน” ความรู้สึกนี้ยังลุกลามไปถึงการอธิบายความล้มเหลวในชีวิต การถามผู้ศึกษากลับว่า “เรียนธรรมศาสตร์ใช่ไหม ที่ได้เรียนเพราะพ่อแม่ลงทุนมากกว่าคนอื่นใช่ไหม แต่น้านี่ พ่อถูกยิง ถ้าพ่อไม่โดนคอมฯยิง ป่านนี้ได้เรียนสูงๆไปแล้ว” ยิ่งแสดงให้เห็นถึงอารมณ์ที่โกรธและน้อยใจต่อชีวิตชัดเจนขึ้น

อย่างไรก็ตาม อารมณ์ความรู้สึกของน้าแสงไม่อาจจะเผยแสดงได้ในภาวะปกติ เขาจะเปิดเผยอารมณ์เช่นนี้ต่อเมื่อตนเมาหรืออยู่นอกพื้นที่ชุมชน ท่าทีของเขาที่เปลี่ยนไปมาเช่นนี้ อาจพบเห็นทั่วไปในสังคม หากเมื่อเรื่องเล่าของใครคนใดคนหนึ่งไม่ตรงตามเรื่องเล่า “หลัก” ของสังคมนั้นๆ อาจจะมีท่าที 2 ประการ ประการแรกคือ การปฏิเสธเรื่องเล่า “หลัก”อย่างตรงไปตรงมาโจ่งแจ้ง แต่จะกลายเป็นคนส่วนน้อย สำหรับบางสังคม การเป็นคนกลุ่มน้อยอาจก่อให้เกิดปัญหากับตนเองตามมา ประการที่สองคือ การยอมทนอยู่กับเรื่องเล่า “หลัก” ที่ตนอึดอัด แล้วค่อยหาทางระบายออกด้วยวิธีอื่นๆ แม้จะลำบากกับตนเองแต่ก็อาจจะทำให้อยู่ร่วมกับสังคมที่ตนพึ่งพาอาศัยอยู่ได้ ท่าทีแบบที่สองจึงเปลี่ยนไปมาตามพื้นที่และเวลา

อีกกรณีหนึ่งซึ่งแสดงอารมณ์ใกล้เคียงกับกรณีของน้าแสง คือ การที่ยายดำถูกลืมจากชุมชนลำสินธุ์ ลักษณะร่วมกันของ 2 กรณีนี้คือ การที่ทั้งสองคนสูญเสียคนใกล้ชิดซึ่งต่างก็เป็นเจ้าหน้าที่ท้องถิ่นด้วยกันทั้งคู่ สามีของยายดำถูกอดีตสหายยิงเสียชีวิต เช่นเดียวกับพ่อของน้าแสง ในเรื่องเล่าของยายดำต่างกับน้าแสงตรงที่อารมณ์และความรู้สึกของยายเต็มไปด้วยความเศร้าและเสียใจ เพราะในเรื่องเล่าของยายดำมีคำที่บ่งบอกอารมณ์ชัดเจน “เสียใจมากกับสิ่งที่เกิดขึ้น งานถังแดง ยายไม่ได้ไป เพราะยังรู้สึกไม่ดี” “สงสารตายิ่ง (สามีใหม่) ที่ต้องมาอยู่แบบนี้” “สงสาร

ลูกที่ไม่มีพ่อ” “ถ้ากำนันยังอยู่ ชีวิตอาจจะสบายกว่านี้ ตอนนี้ถือว่าลำบาก” ยายดำร้องไห้เมื่อเล่าเรื่องอดีต ไม่เพียงความเศร้าที่อยู่ในเรื่องเล่าเท่านั้น แต่ความรู้สึกน้อยใจก็ปรากฏออกมาให้เห็นเป็นระยะๆ เช่น “(ผู้ศึกษา) เป็นคนแรกที่มาคุย มาถามเรื่องนี้ ที่ผ่านมาไม่เคยมีใครมาถาม” ประโยคนี้เป็นประโยคที่ได้ยินทุกครั้งที่ผู้ศึกษาได้พูดคุยกับยายดำ “ที่ผ่านมาไม่เคยมีใครถาม” สะท้อนว่า ผู้เล่ารู้สึกว่า ตนเป็นบุคคลที่ถูกลืมไปจากชุมชน ไม่มีใครใส่ใจหรือสนใจใคร่ถามความรู้สึกของตนนัก การพูดย้ำกับผู้ศึกษาบ่อยครั้งและมักพูดว่า “อยากรู้อะไรก็ถามได้ตลอด” ทุกครั้ง แม้จะเป็นเพียงแค่การแวะผ่านไปทักทายก็ตาม เป็นความรู้สึกดีใจขณะเดียวกันก็บอกเป็นนัยว่า อยากจะบอก/เล่าความรู้สึกให้ใครสักคนได้รับฟัง ที่สำคัญคือ ยายรู้สึกว่ายายไม่ได้รับข้อมูลที่เป็นจริงจากคนในชุมชนซึ่งเป็นญาติกันทั้งนั้น “ยายเคยถามเขาแล้วว่ามายิงกำนันทำไม เขาบอกว่าเป็นการยิงผิดตัว” การไม่ได้รับคำตอบที่แน่ชัดว่ามายิงสามีตนทำไม และรู้สึกว่าตนถูกหลอกจากการบอกว่า เป็นเพียง “ความไม่ตั้งใจ” เป็นการยิงผิดตัว สร้างความรู้สึกสงสัยและกังขาในใจยายมาตลอด ประโยคนี้บ่งบอกถึงความไม่เชื่อในคำตอบที่ได้รับ เพราะมิเช่นนั้น คำถามเช่นนี้คงไม่ถูกถามซ้ำแล้วซ้ำอีก

แม้เรื่องเล่าทั้งสองนี้แสดงอารมณ์และความรู้สึกที่ปรากฏออกมาในเรื่องเล่าแตกต่างกัน แต่การมีความทรงจำที่ขัดกับชุมชนสร้างความอึดอัดคับข้องให้กับทั้งสองกรณีไม่น้อย การได้พูดออกมาจึงเป็นวิธีที่จะสามารถช่วยปลดปล่อยความรู้สึกของเขาทั้งสองได้ในระดับหนึ่ง เพราะอย่างน้อยก็ยังมีคนที่รับฟังความรู้สึกและปมปัญหาที่อยู่ในใจพวกเขา

กล่าวโดยสรุป ผู้เล่าซึ่งอาจตีความได้ว่าตนเป็นเหยื่อเช่นนี้เป็นเรื่องเล่าที่แปลกแยกสำหรับชุมชน สร้างความอึดอัดอยู่ในพื้นที่จำกัด และช่วงเวลาเฉพาะ เพราะความทรงจำเช่นนี้ไม่สอดคล้องกับความทรงจำ “หลัก” ของชุมชน จึงจำเป็นต้องไปอยู่คนละพื้นที่และเวลา ผู้เล่าจำต้องหาหนทางในการเล่าเรื่องเช่นนี้อย่างระมัดระวัง

3.2.2 **ผู้เล่าในฐานะเหยื่อสงคราม**

ผลจากการต่อสู้กันของคน 2 กลุ่ม คือเจ้าหน้าที่รัฐและพคท.ทำให้มีชาวบ้านทั่วๆไป ซึ่งมิได้เข้ากับทั้งสองฝ่ายได้รับผลกระทบจากการสู้รบครั้งนั้น พวกเขาเห็นว่าสงครามระหว่างกันทำให้ชาวบ้านอย่างพวกเขาต้องมารับกรรมที่มิได้ก่อ โดยเฉพาะญาติพี่น้องของเหยื่อที่ไม่ได้เข้าร่วมกับฝ่ายใด ความสูญเสียทั้งจากการโดนจับกุม ถูกยิง ถูกเผาลงถังเป็นบาดแผลที่อยู่ในใจความโกรธและกลัวจึงไม่ได้มุ่งหมายที่ฝ่ายใดเป็นการเฉพาะแต่เห็นว่า ทั้งสองฝ่ายต่างก็มีส่วนในเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น สำหรับตาเพิ่ม ชายสูงวัยที่เคยถูกจับเข้าไปอยู่ในค่ายทหารชั่วคราวนานถึง 10 วัน แม้จะถูกเจ้าหน้าที่รัฐคุมตัวไป แต่เขากลับไม่ได้อธิบายสาเหตุความกลัวว่า เกิดจากเจ้าหน้าที่รัฐเพียงฝ่ายเดียว เขาเห็นว่าคอมมิวนิสต์ก็เป็นต้นเหตุของเรื่องทั้งหมดด้วยเช่นกัน ฉะนั้นเรื่องเล่า

เช่นนี้มองว่าตนเป็นผู้ถูกกระทำจากทั้งสองฝ่าย “ตอนนั้นกำนันเปลก เขาชวนไปดักปลา ฉวยไซได้กำลังเดินไป คอมมันยิงกำนัน พอกำนันวิ่ง มันก็ตามลงไปยิงซ้ำ มันหวาดเสียวนะ” ตาเพิ่มเล่าความรู้สึกที่มีต่อคอมมิวนิสต์ให้ฟัง “อีกบ้านหนึ่ง มีคนออกจากป่า ออกตัวแล้ว คอมฯตามลงมายิง ยิงพ่อและลูกตายโหดเหมือนกัน” ตาเพิ่มกล่าวเสริม ความรู้สึกกลัวเจ้าหน้าที่รัฐและคอมมิวนิสต์จึงไม่ต่างกัน ความรู้สึกนี้เหมือนกับ ยายสาผู้ที่สามีถูกจับเผาลงถังแดง ยายสาเห็นว่า “คอมฯก็โหดที่ไกลๆแต่แถวนี้ไม่เคยเห็น คอมฯโหด เป็นคอมฯก็เถอะกับนายเค้าก็ยิงกันตามโรงพัก เผาโรงพักแต่แถวนี้ไม่มี”

เรื่องเล่าที่ผู้เล่าวางบทบาทในเรื่องว่าเป็นเหยื่อจากสงครามที่ทั้งสองฝ่ายเป็นผู้กระทำ เรื่องเล่าเริ่มต้นคล้ายกับผู้เล่าที่วางตนเองว่าเป็นเหยื่อของประวัติศาสตร์คือ เริ่มต้นจากการถูกกระทำ กรณีนี้ตาเพิ่มโดนจับและบอกเล่าถึงความยากลำบากชีวิตของเมื่ออยู่ในค่ายทหาร แต่เรื่องเล่าของเขาไม่ได้จบลงตรงที่ความโกรธหรือเกลียดทหารที่จับกุมตัวเขา ตรงกันข้ามเขากลับเห็นว่าเจ้าหน้าที่นี้เองที่ทำให้เขาสามารถดำเนินชีวิตได้อย่างเป็นปกติสุข การเป็นผู้ถูกกระทำของเขาเริ่มต้นมาตั้งแต่เกิดปัญหาระหว่างพคท.กับเจ้าหน้าที่รัฐ ส่วนเขาเป็นประชาชนธรรมดาที่กลายเป็นเหยื่อจากการสู้รบระหว่าง 2 ฝ่าย ในแง่นี้ ตาเพิ่มจึงมองว่าตนถูกกระทำจากทั้ง 2 ฝ่าย เพราะหากไม่มีคอมมิวนิสต์มาเคลื่อนไหวคงไม่เกิดเรื่องแบบนี้ อีกทั้งเจ้าหน้าที่รัฐจัดการกับประชาชนโหดเกินไป ที่สำคัญการมีคอมมิวนิสต์เป็นเหตุให้เขาถูกกล่าวหาจากเจ้าหน้าที่รัฐว่าตนมีส่วนรู้เห็นหรือรู้จักกับคอมมิวนิสต์ ส่งผลให้เป็นผู้ต้องสงสัยและถูกจับในที่สุด ฉะนั้นตนเองจึงเป็นเหยื่อจากทั้งสองฝ่ายพร้อมกัน ขณะที่ยายสานอกจากจะวางตำแหน่งของตนว่าเป็นผู้ถูกกระทำจากเจ้าหน้าที่รัฐแล้ว ที่สำคัญคือ การอธิบายว่า ไม่เพียงเธอต้องสูญเสียสามีจากน้ำมือของรัฐเท่านั้น แต่เรื่องทั้งหมดคอมมิวนิสต์ก็มีส่วนด้วยเหมือนกัน

ทั้งนี้ผู้เล่าเรื่องนี้วางบทบาทของคนอื่นๆในเรื่องว่าเป็นเหยื่อ โดยเฉพาะคนที่ถูกจับไปอยู่ในที่เดียวกับตน เป็นภาพที่ผู้เล่าจำได้อย่างดี กรณีตาเพิ่ม การพูดถึงนายพร้อมนายผันซึ่งถูกยิงตอนออกจากค่ายทหารเป็นเหยื่อที่ผู้เล่ารู้สึกสงสารและส่งผลต่อความรู้สึกของตนเองอย่างมาก นายพร้อมนายผันจึงเป็นชื่อที่ถูกกล่าวซ้ำไปซ้ำมาหลายครั้ง โดยเฉพาะประโยคสุดท้ายที่ทั้งสองพูดก่อนออกจากค่ายว่า “วันนี้เรา...เขาปล่อยแล้ว” หรือประโยคคำถามที่ใช้ในการสอบสวน ในด้านกลับ ชื่อและประโยคที่ถูกกล่าวถึงซ้ำคือ ผู้การบูรณ์ซึ่งเป็นคนที่ทำให้ชีวิตของผู้เล่าเปลี่ยนจากการอยู่อย่างหวาดกลัว กลับมาใช้ชีวิตได้เป็นปกติ “ผู้การบูรณ์แกดีมาก” ตาเพิ่มรำพึง รวมไปถึงการพูดถึงใบปล่อยตัวซึ่งเป็นหลักฐานสำคัญต่อชีวิตตาเป็นอย่างมาก ประโยคซ้ำๆเหล่านี้อาจจะตีความได้ว่า การพูดซ้ำคือ การที่ผู้เล่าเห็นว่าสำคัญ โดยเฉพาะอารมณ์ความรู้สึกต่อเรื่องที่เกิดขึ้นกับผู้เล่าเอง ในแง่นี้ประโยคที่ถูกเอ่ยซ้ำๆอาจจะถูกตีความไปได้หลายอย่าง แต่หากดูจากการอธิบายเรื่องและการวางตนในเรื่องเล่า ความต้องการจะเน้นย้ำประสบการณ์ที่ไม่ดี อาจหมายถึงการไม่อยาก

พบเจอประสบการณ์แบบนั้นอีก รวมถึงการให้ผู้ฟังเป็นประจักษ์พยานต่อเรื่องเล่านั้นอีกด้วย แม้ตาเพิ่มจะสามารถบอกเล่ารายละเอียด ก่อนการจากไปของตาพร้อมตาผันได้เป็นอย่างดี แต่หากดูเฉพาะเรื่องเล่าของเขาจะไม่ค่อยปรากฏคำที่แสดงความรู้สึกออกมามากมายเช่นกรณีน้าแสงหรือยายดำ เมื่อผู้ศึกษาถามความรู้สึกตามักตอบว่า “ก็...พรรค์นั้นแหละ” (ก็อย่างนั้นแหละ) แน่นอนว่าความกลัวต่อเรื่องราวในอดีตปรากฏค่อนข้างชัดจากหลายๆประโยคในเรื่อง เช่น การไม่กลับเข้าไปนอนบ้านอยู่พักใหญ่ หลังจากถูกปล่อยตัว หรือการตัดสินใจบวช 1 เดือน ที่สำคัญคือ การได้รับคำยืนยันจากเจ้าหน้าที่ว่า ใบปล่อยตัวช่วยทำให้เขาหายกลัวได้ ดังนั้น จุดเปลี่ยนสำคัญในเรื่องเล่าของตาเพิ่ม คือ การมีใบปล่อยตัวซึ่งช่วยให้เขาสบายใจมากขึ้น อย่างไรก็ตาม จะพบว่า ในเรื่องเล่าของเขาดูเหมือนว่า ความกลัวจะจบลงตรงที่มีใบปล่อยตัว แต่ในเรื่องเล่า คำตอบเกี่ยวกับความรู้สึกจะเป็นคำตอบเดิมๆ คือ ก็...พรรค์นั้นแหละ พร้อมๆกับเสียงหัวเราะตามมา เป็นเสียงหัวเราะห้วนๆ สั้นๆ

1. เมื่อถามถึงความรู้สึกของตาเพิ่มเมื่อถูกจับ “ก็ตกใจ พรรค์นั้น (แบบนั้น) ก็....(หัวเราะ)”
2. หากถามถึงงานถังแดง “ตาไม่เคยไป ไม่ไป...เงียบ...เอ่อ...ไม่รู้.. (หัวเราะ) ก็มัน...ใจหาย รู้สึกว่าเพื่อนๆรุ่นเดียวกัน เคยอยู่ด้วยกัน พอปล่อยออกบ้าน ปรากฏว่าถูกตีลงถังแดง รู้สึกว่าใจหาย (หัวเราะ)”
3. แล้วอนุสรณ์สถานถังแดง “(หัวเราะ)...ไม่ค่อยได้เข้าไป... (หัวเราะ) ก็รู้สึกไม่ดี”
4. ถูกจับอยู่ในค่ายทหาร “สนุกดี แต่ว่า สนุกเหมือนจะตาย... (หัวเราะ) ...” ถอนหายใจ
5. ถ้าหากมีคนชวนไปดูอนุสรณ์สถานถังแดงตอนนี้ไปไหม “ก็...ได้... (หัวเราะ)...ไปดู”
6. “ตอนที่พวกเราถูกจับ คนที่อยู่บ้านหนีขึ้นป่ากันเยอะ ลุงขี้คร้าน (ขี้เกียจ)ขึ้นป่า (หัวเราะ) ขึ้นไปก็ไม่รู้จะทำอะไร”
7. “คอมฯก็น่ากลัว (หัวเราะ) นายก็น่ากลัว”

เสียงหัวเราะที่ได้ยินอาจเป็นการหัวเราะเพื่อปกปิดความรู้สึกไม่สบายใจและความอึดอัดภายใน ความไม่สบายใจที่เห็นได้ชัดเจน คือ การไม่อนุญาตให้ลูกสาวร่วมเป็นนักวิจัยในงานวิจัยถังแดง เพราะเกรงว่า ต้องพัวพันกับเรื่องนี้เช่นในอดีตอีก ท่าทีเช่นนี้เป็นท่าทีสำคัญที่อธิบายความรู้สึกของเขา อีกทั้งในระหว่างการเล่าเรื่องใบปล่อยตัว จากเดิมที่เขาปฏิเสธว่า ไม่ได้เก็บใบปล่อยตัวไว้ แต่ท้ายที่สุด ก็ยอมเอาออกมาให้ผู้ศึกษาดู อาจจะอธิบายได้ 2 ด้าน ด้านหนึ่ง อาจหมายความว่า ตาเพิ่มรู้สึกไว้ใจผู้ศึกษามากขึ้นหลังจากนั่งคุยกันได้สักระยะ หรือด้านที่สอง คือ ความไม่สบายใจของผู้เล่ามีต่อผู้ศึกษา หากไม่บอกว่ามีใบปล่อยตัว และไม่เอาออกมาให้ดู อาจจะส่งผลเสียกับตนเองก็ได้ การนำใบปล่อยตัวออกมายืนยันในด้านหนึ่งจึงเป็นความสบายใจให้กับตัวผู้เล่าเอง ดังนั้น การเดินไปมาก่อนจะที่นำใบปล่อยตัวออกมาให้ดู จึงอาจเป็นความลังเลไม่แน่ใจ ไม่สบายใจและเป็นกังวลว่าเรื่องในอดีตจะถูกนำกลับมารื้อฟื้นใหม่ในปัจจุบัน

นอกจากนี้ เขาไม่เคยพูดถึงคนที่เป็นอดีตสหายซึ่งยังอยู่ในชุมชนลำสินธุ์ อีกทั้งยังไม่วางบทบาทของตนเองในเรื่องเล่าให้ไปเกี่ยวข้องใดๆกับทั้งสองฝ่าย แม้ในความเป็นจริงจะมีความเกี่ยวพันอยู่บ้าง แต่ผู้เล่าก็ไม่พูดถึงสิ่งนี้อีก

จะเห็นได้ว่า รายละเอียดในความทรงจำบาดแผลไม่ได้เป็นเพียงการให้ข้อมูลหรือเป็นข้อเท็จจริงทั่วๆไป แต่รายละเอียดจากเรื่องเล่า เปรียบเสมือนสัญลักษณ์ที่อธิบายความหมายของเรื่องราว การบรรยายเหตุการณ์ได้อย่างละเอียด เช่นการเล่าเรื่องตาพร้อมตาผัน เปรียบเสมือนสายโซ่ ที่พันธนาการความรู้สึก ความหวาดหวั่นต่อเรื่องราวที่เกิดขึ้นในชีวิตและแม้ใบปล่อยตัวจะเป็นกุญแจที่ดูเหมือนมาปลดเปลื้องพันธนาการของการเป็นเหยื่อทางกายได้แล้ว แต่โซ่ตรวนยังคงผูกมัดความรู้สึกหวาดระแวงให้ยังคงอยู่มาจนปัจจุบัน

ยายสาเองก็มีท่าทีไม่แตกต่างไปจากตาเพิ่มนัก เรื่องเล่าของยายสาเป็นเรื่องที่พูดถึงการฆ่า การพลัดพราก น้ำเสียงในการเล่าเรื่องราบเรียบและนิ่งเฉย บทสนทนาระหว่างผู้เล่าและผู้ศึกษาเป็นไปด้วยความยากลำบาก เพราะกับลูกหลาน ยายก็เล่าให้ฟังเพียงครั้งเดียวและไม่พูดถึงเรื่องนี้อีกเลย การเข้าไปชวนยายพูดเรื่องนี้อีกครั้งกลายเป็นเรื่องเล่าที่รวบรัด ไม่ระบุรายละเอียดมากหากไม่ถาม ตรงนี้เองที่ต่างกับกรณีตาเพิ่ม เพราะตาเพิ่มเล่าให้ฟังอย่างคล่องแคล่ว ไม่ติดขัด ที่น่าสนใจคือ ความเงียบและเสียงหัวเราะที่มีตลอดเรื่องเล่า ทำให้ดูราวกับว่า ยายไม่ต้องการพูดถึงมันอีก เมื่อถูกถามถึงความรู้สึกหรือเรื่องราวเกี่ยวกับถังแดง คำตอบที่ได้คือ เสียงหัวเราะห้วนๆ ผสมกับความเงียบ

1. ยายเล่าเรื่องการเผาลงถังแดง “ตี/สับ จับลงถัง เผาน้ำมันทั้งเป็น บางคนตาย บางคนไม่ตาย ติดเครื่องรถ (หัวเราะ) เสียงกรีดร้อง ดังเสียหมด” (เงียบ)

2. “น่ากลัวหนิ (หัวเราะ) เวลาไปตัดยางเจอนาย กลัวก็กลัว แต่ก็ต้องหากิน เพราะว่าลูกเยอะ ก็ต้องทำ”

3. “ตายเสียครัน (มาก) ทั้งเด็ก คนหนุ่ม คนแก่ บางคนก็ต้องหลีกหนี” (เงียบ) “ตอนทำบุญที่วัดท้ายหลำ ตอนที่ตายกระดูกอะไรก็ไม่ได้”

4. “ก็ใจหายเหมือนกัน ก็เสียใจบ้าง แต่ก็คิดว่า ไหนๆก็ไหนๆ” (หัวเราะ)

5. “ลูกคนเล็กไม่รู้หรอกว่า หน้าตาพ่อเป็นอย่างไร ไม่เคยเห็น” (หัวเราะ)

6. “ตอนนี้อยู่คนเดียว ตอนนั้นเมื่อตาหายไปก็ไม่ได้ส่งลูกเรียนอีกเลย จะมีก็แต่คนสุดท้องที่ได้เรียน” (เงียบ) “เมื่อลูกออกเรือนหมดก็อยู่คนเดียวมาตลอด”

7. “หลังจากตาตายก็ไม่มีใครมาตามอีก เพราะก็ถือว่า ตายไปแล้วคนหนึ่ง เอาไปแล้วคงไม่มาเอาอีก” (หัวเราะ)

8. “ก็ไม่รู้จะโกรธทำไม แต่คนที่ทำสงสัยคงตายกันบ้างแล้ว (หัวเราะ) นึกไว้ว่าพวกนั้นก็ต้องตาย”

9. “ทีแรกก็บอกให้หนีไปก่อนจะถูกจับ แต่ก็ไม่ไป เพราะว่าเขากังวลเรื่องลูก (หัวเราะ) บอกให้ไปตั้งหลายครั้ง ก็ไม่ยอมไป ถ้าเงียบแล้ว (สงบแล้ว) ให้กลับมา แต่ก็ไม่ไป”

10. “ทำบุญครั้งเดียวตอนเสียไปครั้งแรก หลังจากนั้นก็ไม่ได้ทำเลย ยกเว้นงานถังแดง เวลาทำก็เอารูป/ออกชื่อ (พูดชื่อคนที่เสียชีวิต) กระดูกอะไรก็ไม่มี....(เงียบไปนาน) อยากจะเจออีกสักครั้ง จะได้พูดกันบ้าง แต่เขาก็ไม่ให้เยี่ยม ครั้งที่ 3 เอากล้วยทอดไปให้ เขาบอกว่า ปล่อยแล้ว แต่ไม่เห็นมาบ้าน ไม่รู้ไปไหน ถ้ายังมีชีวิต ก็คงมาหา แต่นี่ไม่มา ก็คงตายไปแล้ว”

ที่สำคัญตลอดเวลาของการเล่าเรื่องในอดีต ผู้เล่ามักมองไปข้างหน้า ไม่สบตากับคู่สนทนา และมีสีหน้าเรียบเฉย จากท่าทาง ความเงียบและเสียงหัวเราะในระหว่างการเล่าเรื่องจะพบว่า มิได้เป็นเสียงหัวเราะที่มาจากความรู้สึกสนุกหรือมีความสุข ตรงกันข้าม หากสังเกตจากเรื่อง เสียงหัวเราะมักเกิดขึ้นหลังจากการพูดถึงเรื่องราว 2 ประเภท ประเภทหนึ่งคือ ความรู้สึกที่ผู้เล่ามีต่อเหตุการณ์ ขณะที่เสียงหัวเราะที่สอง คือ ความรู้สึกเมื่อพูดถึงชีวิตและครอบครัว เสียงหัวเราะที่ออกมาก็เพื่อปกปิดความเศร้าที่อยู่ภายในลึกๆ เพราะแม้ยายจะไม่แสดงอารมณ์ออกมาทางสีหน้าหรือคำพูดมากนัก แต่เสียงหัวเราะที่ดังขึ้นซ้ำแล้วซ้ำอีกในเรื่องเล่าบาดแผลกลับบ่งบอกถึงความรู้สึกเสียใจอยู่ข้างใน เสียงหัวเราะต่อเหตุการณ์เป็นความรู้สึกสลดและเสียใจกับสิ่งที่เกิดขึ้น เสียงหัวเราะแบบที่สองเป็นเสียงที่แสดงความห่วงใย กังวลใจที่มีต่อชีวิตและครอบครัวของตน ความเงียบจึงเป็นการหยุดพักหรือเว้นวรรคให้กับความรู้สึกที่แท้จริง เพื่อให้ได้รวบรวมสติและทำใจกับสิ่งที่เกิดขึ้น

หลังจากนั้น ผู้ศึกษาแวะเวียนเยี่ยมเยียนยายบ่อยครั้ง แต่ยายก็ไม่เคยพูดถึงเรื่องนี้อีกเลย อย่างไรก็ตาม จะพบว่าท่าทีที่ยายสา มีต่อเจ้าหน้าที่รัฐได้ชัดเจนเมื่อท่าทางและคำพูดที่พูดถึงตำรวจซึ่งทำร้ายประชาชนในรายการเจาะใจดังที่ได้กล่าวไปแล้วในภาคผนวกที่แสดงความรู้สึกโกรธและเกลียดเจ้าหน้าที่รัฐออกมา รวมไปถึงการที่ยายพูดว่า “คนที่ทำสงสัยตายไปบ้างแล้ว” ก็ทำให้เห็นว่า ยายก็สาปแช่งเจ้าหน้าที่ที่ฆ่าสามีของเธออีกด้วย คำพูดและท่าทางของยายจึงขัดกันโดยไม่ตั้งใจ

เสียงหัวเราะจากเรื่องเล่าทั้งสอง จึงไม่ได้เป็นเสียงหัวเราะธรรมดา แต่เป็นเสียงที่กลบเกลื่อนความรู้สึกภายใน เป็นเสียงที่ปิดบังความเศร้าและความไม่สบายใจ ที่อาจไม่ต้องการให้คนอื่นๆรับรู้ความรู้สึกของตนเองและไม่อยากพูดถึงเรื่องราวในอดีตอีก

โครงเรื่องเช่นนี้มีเนื้อหาที่ดำเนินเรื่องด้วยการอธิบายความสูญเสียหรือผลกระทบที่เกิดกับตัวพวกเขา แล้วจึงอธิบายต่อไปถึงสิ่งที่พวกเขาคิดและรู้สึก ด้วยการพูดถึงบรรยากาศและความไม่เข้าใจกับสิ่งที่เกิดขึ้น “จะอยู่ได้อย่างไร” “ทำไมคนไทยต้องฆ่ากันเอง” เป็นโครงเรื่องที่ไม่อยากจะจดจำอีกเพราะสร้างความรู้สึกไม่ดีให้กับพวกเขา โครงเรื่องนี้จึงให้ความสำคัญกับเหตุการณ์ที่เป็นความสูญเสีย เช่นเดียวกับกลุ่มที่สูญเสียญาติพี่น้องจากการกระทำของฝ่ายคอมมิวนิสต์

เหตุการณ์เฉพาะนี้มีลำดับเวลาของเหตุการณ์ มีจุดเริ่มต้นก่อนจะถูกจับ จนกระทั่งถึงตอนปล่อยตัวหรือจุดจบด้วยการเสียชีวิต และมองว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นสัมพันธ์กับประวัติศาสตร์การต่อสู้ในภาพใหญ่ของชุมชน

นอกจากนี้ แม้เรื่องเล่าแบบนี้มองว่าตนเป็นผู้ถูกกระทำจากทั้งคอมมิวนิสต์และเจ้าหน้าที่รัฐ แต่ก็พยายามวางตนเองให้อยู่ตรงกลางระหว่างทั้งสองฝ่าย ไม่ได้เข้ากับฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ไม่ว่าฝ่ายไหนมีอิทธิพลมากกว่ากัน และการถูกกระทำในเรื่องแม้ตนจะเป็นเหยื่อ แต่ก็ไม่เคยพูดถึงหรือเรียกร้องให้สะสางเรื่องราวอย่างเช่น ผู้เล่าเห็นตนเองเป็นเหยื่อประวัติศาสตร์ ประเมินตนเองว่าเป็นคนซึ่งถูกกระทำในอดีตและปัจจุบัน ไม่อยากจะข้องแวะอีก ไม่แม้แต่ถามหาคนผิด เพราะเขาวางบทบาทคนอื่นๆ โดยเฉพาะเจ้าหน้าที่และคอมมิวนิสต์ให้เป็นต้นเหตุของเรื่องทั้งหมด หนทางของผู้เล่าเรื่องเช่นนี้คือ การอยู่ตรงกลางและไม่ต้องการเกี่ยวข้องกับฝ่ายใดต่อไป

3.2.3 **ผู้เล่าในฐานะผู้ปกป้องความเงียบ**

เรื่องเล่าที่ไม่มีโครงเรื่องคงเป็นเรื่องเล่าไม่ได้ เพราะมิเช่นนั้นแล้วคงเป็นเพียงการวางเรียงต่อกันของเหตุการณ์ต่างๆเข้าด้วยกัน มากกว่าจะถูกเชื่อมร้อยกันด้วยลำดับเวลาก่อน-หลังหรือมีการอธิบายจุดเริ่ม จุดจบของเรื่องอย่างที่เรื่องอื่นๆมี การที่ทหารสองนายปฏิเสธการพูดคุยเรื่องในอดีตอาจกล่าวได้ว่า เป็นเรื่องเล่าในความเงียบ โครงเรื่องแบบนี้อาจไม่มีจุดเริ่มต้นคือ ไม่ได้เริ่มจากการอธิบายว่า เรื่องราวเริ่มต้นเกิดขึ้นเมื่อไร มีความต่อเนื่องของเหตุการณ์อย่างไร แต่โครงเรื่องแบบนี้มีจุดจบ โดยจุดจบของเรื่องแบบทหารจบลงเมื่อเหตุการณ์ถังแดงได้สิ้นสุดไปแล้ว ไม่ว่าเหตุการณ์จริงจะเกิดขึ้นเมื่อใด พวกเขาทำหน้าที่อย่างไร เหตุการณ์ต่อเนื่องแบบไหน แต่ทุกอย่างจบแล้ว การไม่มีโครงเรื่องแบบเรื่องเล่าทั่วๆไป กลับเป็นโครงเรื่องในความเงียบที่สำคัญและเป็นโครงเรื่องที่ให้อำนาจการตีความกับผู้ฟังผ่านอารมณ์ความรู้สึกและท่าทีของผู้เล่า โครงเรื่องทั่วไปบอกลำดับเวลาเหตุการณ์ ผู้ฟังรับรู้เรื่องเล่าตามลำดับที่ผู้เล่าอธิบาย รวมทั้งมีแนวคิดและการตีความบางอย่างอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่เรื่องเล่าในความเงียบทำให้ผู้ฟังตีความสาระของเรื่องราวไปได้หลายทิศทาง เช่น อาจทำให้เข้าใจได้ว่า เรื่องถังแดงไม่มีความหมายเพราะจบไปแล้ว หรือเรื่องเกี่ยวกับถังแดงเป็นเรื่องที่ไม่มีความถูกต้องอีกต่อไป เพราะเอกสารทุกอย่างถูกทำลายหมดหรือเป็นเรื่องที่พวกเขาไม่อยากพูดถึงอีก เป็นต้น

ทั้งนี้ ทหารในฐานะผู้ถูกกล่าวหาจากชาวบ้านฝ่ายหนึ่งมาโดยตลอดว่าเป็นผู้ใช้ความรุนแรงกับประชาชน วางบทบาทของตนเองในเรื่องเล่าแตกต่างออกไป พวกเขาวางตนเองในฐานะผู้ปกป้องความเงียบของเรื่องราวถังแดงที่ถูกรัฐจัดการมาได้เกือบ 30 ปี การเป็นผู้ปกป้องนี้อาจมิได้เป็นบทบาทที่ผู้เล่าวางให้กับตนเอง แต่จากคำอธิบายทำให้เห็นว่า พวกเขากำลังปกป้องมิให้

รื้อฟื้นเรื่องราวในอดีตขึ้นมา ด้วยการใช้ความเงียบจัดการกับความทรงจำที่พวกเขาอึดอัดและอิลักอิเหลื่อ

การได้คุยกับทหารเสนารักษ์จะเรียกได้ว่าเป็นการเปิดประตูเพื่อเข้าถึงทหารคนอื่นๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อผู้ศึกษาได้รับการต้อนรับจากทหารเสนารักษ์เป็นอย่างดี เรื่องเล่าของเสนารักษ์ผู้นี้เป็นไปอย่างเป็นขั้นตอน ออกรสชาด มีอัธยาศัยดี มีการอธิบายระบบและโครงสร้างการทำงานของทหาร แม้ว่าเสนารักษ์จะมีคำพูดที่ปกป้องสถาบันตนเองหลายครั้ง “เวลาจับมาไม่ใช่ทำร้ายทุกคน ต้องสอบสวนก่อน” “จับมาร้อยคนใช่ว่าจะบีบคอทั้งร้อยคน” ประโยคทำนองนี้ปรากฏอยู่เป็นระยะๆ เมื่อถูกถามถึงเรื่องการทำร้ายประชาชนของเจ้าหน้าที่ ท่าทีของเสนารักษ์ต่อเรื่องเล่าจึงเป็นการอธิบายสิ่งที่เขาเห็นว่าเป็น “ความเข้าใจผิด” ต่อสถาบันทหาร และเห็นว่าการอธิบายไม่ใช่เรื่องที่ต้องปกปิดหรือเสียหาย ทั้งยังเป็นการเล่าอย่างเต็มใจอีกด้วย

แต่เมื่อได้พบคำตอบของทั้งผู้พัน ส. และผู้พัน ก. ที่ปฏิเสธไปในทำนองเดียวกันว่า เกษียณมานานแล้ว ไม่อยากพูด อยากอยู่เงียบๆ “ความเงียบ” นี้บอกอะไร ความเงียบและถ้อยคำปฏิเสธเป็นความไม่ต้องการจะพูดถึงเรื่องในอดีตอีก ทหารยศสูงทั้งสอง อาจจะรู้สึกไม่ดีต่ออดีต ไม่ต้องการถูกขุดคุ้ย รื้อฟื้น เพราะการบอกว่า อยากอยู่เงียบๆ ไม่เพียงจะป้องกันมิให้เรื่องถังแดงปรากฏอีกครั้ง แต่ยังเป็นการปกป้องความรู้ภายในของเขาทั้งสอง ไม่ว่าข้อเท็จจริงในประวัติศาสตร์เป็นอย่างไร สิ่งที่คาดเดาได้คือ อาจจะมีการกระทำไม่ดีบางอย่างต้องปกปิด เพราะหากเป็นเรื่องดีที่น่ายกย่อง การพูดคงจะง่ายกว่านี้ ผู้ศึกษาไม่อาจทราบอารมณ์ของผู้พันทั้งสองได้ เพราะไม่มีบทสนทนาทางตรงระหว่างผู้ศึกษากับนายทหาร แต่ท่าทีจากคนกลางทั้งสองคน ก็ทำให้ผู้ศึกษาตระหนักดีว่า คงไม่ใช่เรื่องดีนัก โดยเฉพาะทหารเสนารักษ์ซึ่งหลังจากติดต่อกับผู้พัน ก. แล้วปฏิสัมพันธ์ และอัธยาศัยที่มีต่อผู้ศึกษาเปลี่ยนไปอย่างสิ้นเชิง จากที่เคยคุยกันกลายเป็นเหมือนคนไม่เคยรู้จักกันมาก่อน อารมณ์ ความรู้สึก ท่าทาง จากทหารทั้งสาม จึงเป็นเหมือนการบอกกับผู้ศึกษาว่า “อยากอยู่เงียบๆ” มากกว่า

จะพบว่าทั้งผู้พัน ก. และผู้พัน ส. มีความเหมือนกัน 3 ประการ ประการแรกคือ การเป็นนายทหารยศสูงเป็นระดับสั่งการ ประการที่สองคือ ท่าทีและคำตอบที่ได้จึงเหมือนกัน นั่นคือ การเงียบและปฏิเสธการเล่าเรื่องให้ผู้อื่นฟังและประการสุดท้าย เป็นคำตอบที่ว่า “เกษียณอายุมานานแล้ว” ความเหมือนนี้บอกอะไร การที่พวกเขาเป็นนายทหารระดับสูง หมายถึง น่าจะเป็นผู้รู้และรับผิดชอบเรื่องซึ่งเกิดในพื้นที่ที่พวกเขาดูแลอยู่ แต่การเงียบและปฏิเสธเล่าเรื่องเท่ากับการปกปิดการกระทำของรัฐให้เป็นความลับต่อไป อย่างไรก็ตาม คำปฏิเสธที่ว่า ตนเกษียณอายุมานานแล้ว คือ การแยกตนเองในฐานะปัจเจกออกจากการเป็นเจ้าหน้าที่รัฐ เพื่อแสดงความจงรักภักดีและปกป้องสถาบันของตนเอาไว้

เรื่องเล่าแบบของทหารยศร้อยเอกทำให้เห็นว่า ไม่ปรากฏคนอื่นๆในเรื่องเท่าใดนัก มีการพูดถึงฝ่ายตรงข้ามที่เขาเรียกว่าผกค. มีการพูดถึงชาวบ้านที่ถูกจับและกำลังจะถูกจับบ้าง แต่ในเรื่องเล่าแบบทหารบทบาทของคนเหล่านั้นกลับไม่มีความสำคัญนัก น้ำหนักการกระทำของทหารเป็นประเด็นหลักที่เขาต้องการจะพูดถึงโดยเฉพาะบทบาทหน้าที่ที่อธิบายถึงความมีเหตุผลไม่ได้ทำร้ายประชาชนแบบเหวี่ยงแหอย่างที่เชื่อกันในชุมชน ดังนั้นบทบาทที่ผู้เล่าซึ่งเป็นทหารและถูกบอกว่าเป็นผู้กระทำมาโดยตลอด คือการปกป้องมิให้ความทรงจำถูกแตะต้องและกลับมามีเสียงได้อีกเป็น เรื่องเล่าในความเงียบที่ไม่อยากให้คนได้ยิน

จะเห็นว่า เรื่องเล่าของชาวบ้านในชุมชนลำสินธุ์ ผู้เล่าต่างผลิตเรื่องราวจากความทรงจำและวางบทบาทตนเองในเรื่องเล่าแตกต่างกัน ตำแหน่งแห่งที่ของตัวละครและลักษณะของโครงเรื่องเป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นลักษณะการจดจำเรื่องราวของปัจเจก และยังชี้ให้เห็นถึงความทรงจำของปัจเจกที่สัมพันธ์กับความทรงจำอื่นๆด้วยเช่นกัน

เรื่องเล่าหลักที่ถูกผลิตออกมาอย่างต่อเนื่องคือ เรื่องเล่าที่เห็นว่าเหตุการณ์ความรุนแรงถังแดงเป็นผลพวงจากการกระทำของรัฐ ฉะนั้นเรื่องเล่าแบบที่วางตนเองเป็นผู้ต่อต้านอำนาจของรัฐจึงเป็นเรื่องเล่าของกลุ่มคนที่สังกัดและทำงานเป็นแกนหลักของเครือข่ายฯ จากบทที่แล้ว การให้ความสำคัญกับการจัดการอำนาจที่ปัจเจกเหล่านี้เห็นว่าไม่ยุติธรรมสะท้อนออกมาในเป้าหมายและวัตถุประสงค์ของเครือข่ายฯ ความทรงจำที่มองรัฐเช่นนี้ยังถูกถ่ายทอดออกมาในเรื่องเล่าแบบนี้ด้วย เรื่องเล่าเช่นนี้จัดวางบทบาทตนเองเป็นผู้กระทำการ ในขณะที่เห็นว่า ประสบการณ์เลวร้ายของชาวบ้านอื่นๆในอดีตเป็นประสบการณ์ที่พวกเขามีหน้าที่ต้องช่วยจัดการ ความทรงจำปัจเจกจึงถูกนำไปหลอมรวมกันเป็นความทรงจำ “หลัก” ของชุมชนเพื่อนำไปสู่เป้าหมายที่วางไว้

ขณะที่ความทรงจำซึ่งยังเป็นบาดแผลถูกจัดการใน 3 ลักษณะ

1. *การผูกโยงความเป็นปัจจุบันของปัจเจกเข้ากับประวัติศาสตร์ที่ไม่ปรารถนา* ความทรงจำประเภทนี้ กำหนดตนเองเป็นเหยื่อของประวัติศาสตร์ที่ยังไม่ถูกชำระสะสาง เรื่องเล่าจากความทรงจำเช่นนี้จึงเป็นเรื่องเล่าที่จัดวางตนเองเป็นผู้ถูกกระทำซึ่งเป็นขั้วด้านตรงข้ามกับความทรงจำ “หลัก” และยังไม่สามารถถ่ายทอดเรื่องราวและความรู้สึกของตนเองในพื้นที่ที่ความทรงจำ “หลัก” ของชุมชนดำรงอยู่ได้

2. *การปลดเปลื้องความทรงจำของตนออกไปจากปัจจุบัน* เนื่องจากเรื่องเล่าจากความทรงจำประเภทนี้เห็นว่า ตนเป็นเหยื่อของเหตุการณ์การสู้รบของทุกฝ่าย เป็นความทรงจำที่ไม่ต้องการให้เกิดขึ้นและไม่ต้องการให้ตนเองไปเกี่ยวข้องกับเรื่องราวแบบเดิมอีก เรื่องเล่าประเภทนี้จัดวางตนเองให้อยู่ในฐานะเหยื่อที่ไม่ได้มีส่วนเกี่ยวข้องกับสิ่งที่เกิดขึ้น เป็นเพียงเหยื่อในภาวะสงครามเท่านั้น ทั้งนี้ เรื่องที่สามารถจดจำรายละเอียดเรื่องราวที่ไม่ดีนั้น เป็นความทรงจำบาดแผลที่ถูกย้ำและแสดงออกมาในคำพูดและท่าทาง ขณะเดียวกันการพูดถึงเรื่องราวซ้ำๆยังเป็นความ

ต้องการที่จะปลดปล่อยตนเองออกจากพันธนาการในความทรงจำนั้นเช่นกัน และนั่นก็อาจหมายความว่า ความทรงจำของพวกเขายังคงตราตรึงติดแน่นในปัจจุบัน

3. *การเห็นว่าการลืมเป็นสิ่งที่ต้องจดจำ* จากเรื่องเล่าของฝ่ายเจ้าหน้าที่รัฐ จะเห็นได้ว่าถูกเผยแสดงออกมาด้วยท่าทีที่ไม่ต้องการให้พูดถึงเรื่องราวในอดีตที่พวกเขาไม่ต้องการได้ยินอีก แม้เรื่องเล่าของพวกเขาจะไม่มีโครงเรื่อง หรือตัวละครอย่างชัดเจน แต่กลับปรากฏตัวตนของผู้เล่าอย่างชัดเจน คือ การทำหน้าที่ปกป้องไม่ให้ความทรงจำของสังคมถูกรื้อฟื้น และยังเป็นการปกปิดความทรงจำที่ตนไม่ต้องการอีกด้วย การ “ลืม” จึงกลายเป็นสิ่งที่ผู้เล่ากลุ่มนี้จดจำ

ในทางตรงกันข้าม ขณะที่ผู้เล่าเรื่องแต่ละประเภทมีวิธีอธิบายเรื่องเล่าที่แตกต่างกันออกไปตามการจดจำของปัจเจกและเป็นความทรงจำที่ติดตรึงกับเรื่องราวที่เกิดขึ้น แต่ในชุมชนก็มีความทรงจำที่ลื่นไหลอยู่ด้วย ความทรงจำที่สะท้อนออกมาในเรื่องเล่าประเภทนี้จึงไม่มีจุดวิกฤติของเรื่อง มีเพียงสถานการณ์ทั่วๆไปที่มักมีตัวตนของผู้เล่าปรากฏในทุกพื้นที่ของสถานการณ์ ผู้เล่าจะให้ความสำคัญกับความทรงจำ “หลัก” ในแต่ละช่วงเวลาของประวัติศาสตร์ และผู้เล่าได้จัดวางตนเองให้สัมพันธ์กับความทรงจำหลักนั้นๆ

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าอารมณ์ ความรู้สึก และท่าทางของแต่ละเรื่องจะแตกต่างกันออกไป แต่อารมณ์และความรู้สึกก็ไม่ได้แยกขาดจากกันอย่างชัดเจน แต่การพิจารณาอารมณ์ ความรู้สึกมุ่งไปที่อารมณ์หลักๆ จากเรื่องเล่าต่างๆ เราจะพบว่า อารมณ์ของเรื่องเล่าแบบของยายสาและตาเพิ่ม ก็อาจจะมีความไม่ต้องการพูดถึงเรื่องราวเดิมๆ เหมือนที่ทหารทั้งสองคนต้องการ เพราะต่างก็รู้สึกแย่ทั้งคู่ หรือกรณีที่อดีตสหายมีความภาคภูมิใจในวิธีคิดและอุดมการณ์ที่ตนมี แต่พวกเขาหรือเรื่องเล่าประเภทนี้ก็มีอารมณ์โกรธ เสียใจ อยู่ในเรื่องราวด้วยเช่นกัน ดังนั้นอารมณ์ ความรู้สึกจึงไม่ใช่สิ่งที่ตายตัว หรือเรื่องเล่าต้องอยู่ในอารมณ์ความรู้สึกแบบใดแบบหนึ่งเท่านั้น หากแต่เปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา

ทั้งนี้ สิ่งสำคัญที่ทำให้อารมณ์ของเรื่องราวแตกต่างกัน มีปัจจัยที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือสถานะและบทบาทของผู้ฟังซึ่งอาจมีผลต่อเรื่องเล่าและอารมณ์ของเรื่องราว ผู้ศึกษาที่อยู่ในระหว่างการเล่าเรื่องนั้น จึงมีอิทธิพลสำคัญต่อเรื่องเล่าหนึ่งๆ รวมไปถึงบริบทในระหว่างการเล่า ซึ่งอาจจะมีบรรยากาศหรือคนอื่นๆร่วมอยู่ในการฟังด้วย เรื่องเล่าเป็นเช่นไร มิใช่เพราะเนื้อหาของเรื่องราว/เหตุการณ์แต่เพียงอย่างเดียว แต่บริบทและผู้ฟังมีส่วนกำหนดเรื่องเล่าและอารมณ์ความรู้สึกของผู้เล่าได้ด้วย

3.บทสรุป

ในนามของ “ชาติ” การสร้างความทรงจำ “ร่วม” มีความสำคัญและมีประโยชน์อย่างยิ่ง เพราะหน้าที่สำคัญของความทรงจำรวมหมู่นั้นนอกจากจะเป็นตัวร้อยคนในชาติบนฐานของความ

เข้าใจประวัติศาสตร์ความทรงจำให้เป็นหนึ่งเดียวกันแล้ว ยังเป็นพลังในการต่อสู้กับศัตรู เป็นบทเรียนให้กับปัจจุบันและอนาคต แต่ข้อเท็จจริงที่น่ากลัวในทางการเมืองและวัฒนธรรมประการหนึ่งคือ หากเราไม่พยายามสร้างอดีตของตน/ชุมชนขึ้น มักจะมีบางคนพยายามสร้างให้เราเสมอ การสร้างอดีตของตน/ชุมชนจึงเท่ากับเป็นการดิ้นรนและต่อต้านอำนาจที่มาครอบงำซึ่งนั่นก็หมายถึง การดิ้นรนของความจำเพื่อต้านการลืม[9] ประเด็นสำคัญที่ Patricia Hampl กำลังบอกกับเราก็คือ ความสำคัญของการสร้างความทรงจำที่หลากหลายขึ้นเพื่อป้องกันมิให้มีความทรงจำแบบอื่นๆเข้ามาครอบงำชีวิต ตัวตนและกำหนดทิศทางให้กับเรา

ปัจจุบัน สังคมไทยถูกครอบงำด้วยประวัติศาสตร์ “ชาติไทย” วัฒนธรรม “ไทย” และความทรงจำ “แบบไทย” ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมและความทรงจำชุดเดียวนี้ทำให้เกิดการสู้รบ การปะทะและพร้อมจะเอาชีวิตกันโดยไม่ใส่ใจความเป็นมนุษย์ ในระดับประเทศ สงครามประชาชนต้านคอมมิวนิสต์ ความรุนแรงกรณี ‘6 ตุลา’ การผนวกกลืนกลุ่มชาติพันธุ์สารพัดวิธีในพื้นที่ต่างๆ หรือกระทั่งความรุนแรงในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ประวัติศาสตร์การสู้รบระหว่างประวัติศาสตร์และความทรงจำ เพื่อให้เหลือเพียงความทรงจำแบบเดียวจึงเป็นความทรงจำที่ชุ่มโชกไปด้วยเลือดเนื้อของผู้ที่ถูกกล่าวหาว่าขัดแย้ง แตกแยก ขัดขืนกับความทรงจำส่วนรวม ในแง่นี้พลังของความทรงจำรวมหมู่จึงเป็นอันตรายอย่างยิ่งด้วยเช่นเดียวกัน

ขณะที่ความทรงจำแบบที่เครือข่ายฯกำลังสร้างเป็นความทรงจำ “หลัก”ของชุมชน แต่ความทรงจำ “หลัก”ดังกล่าวก็บดบังความทรงจำปัจเจกไปด้วย สิ่งที่น่าสังเกตคือ ความทรงจำของถังแดงแทบจะกลายเป็นความทรงจำส่วนใหญ่ของชุมชน เหตุการณ์ถังแดงก็เป็นความทรงจำบาดแผลที่ยังถูกทำให้เงียบในประวัติศาสตร์ของสังคมไทย ทำนองเดียวกัน ความทรงจำลำสินธุ์ซึ่งถูกขับเคลื่อนโดยกลุ่มสหายเก่ากำลังกลายเป็นความทรงจำ “หลัก”ของชุมชน แต่ความทรงจำส่วนน้อยที่ไม่เห็นด้วยกับความทรงจำ “หลัก” ยังคงเป็นความทรงจำบาดแผลตามหลอกหลอนปัจเจกและเป็นรอยด่างให้กับประวัติศาสตร์ท้องถิ่นต่อไป ประเด็นสำคัญคือ จะทำอย่างไรให้ประวัติศาสตร์บาดแผลเหล่านี้สามารถบอกเล่าเรื่องราวบาดแผลของตนเหล่านั้น พร้อมๆกับคนในสังคมพร้อมจะยอมรับการสะสางและช่วยรักษาบาดแผลนั้นให้หายไป

บรรณานุกรม

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. ***ความรุนแรงกับการจัดการ “ความจริง”: ปัตตานีในรอบกึ่งศตวรรษ***. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2551.

---

[9] Hampl, Patricia, “Memory and Imagination,” in James McConkey (Ed.), **The Anatomy of Memory**, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), p.208.

ประจักษ์ ก้องกีรติ. การเมืองของความทรงจำภายใต้ระบอบเผด็จการทหาร (2501 - 2516): การทำลาย/รื้อฟื้นอดีตและแรงบันดาลใจทางการเมือง. ***รัฐศาสตร์สาร***. 24(2), ม.ป.ป.

ธงชัย วินิจจะกูล. ความทรงจำกับประวัติศาสตร์บาดแผล: กรณีการปราบปรามนองเลือด 6 ตุลา 19. ***รัฐศาสตร์สาร,***19 (3), 2539: 15-45.

ธงชัย วินิจจะกูล. เรื่อง, ลำดับเรื่อง, และโครงเรื่องกับความรู้ประวัติศาสตร์. ***จุลสารหอจดหมายเหตุธรรมศาสตร์***. (12), 2552: 7-21.

นิวัฒน์ ศรีสัมมาชีพ. ***คิดและเขียนให้เป็นบทภาพยนตร์***. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ตะวันออก, ม.ป.ป.

สมบัติ จันทรวงศ์. กระบวนการจัดการกับความจริง การศึกษามิติและพลวัตของความเปลี่ยนแปลงของ 'ความจริง' ในสังคมไทย. ใน ***เมื่อผู้หญิงคิดจะมีหนวด: การต่อสู้ "ความจริง" ของเรื่องเพศในสภาผู้แทนราษฎร***, ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์ (กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2549)

สมยศ เพชราและคณะ. ***กรณีถังแดง: การศึกษาเพื่อความเข้าใจข้อเท็จจริงของเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ท้องถิ่นร่วมกันของชุมชนกิ่งอำเภอศรีนครินทร์และซาวพัทลุง***. เอกสารเย็บเล่ม, 2549.

Abbot, Porter H. ***The Cambridge Introduction to Narrative***. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Halbwachs, Maurice. The Reconstruction of the Past. (Chapter 3). ***On Collective Memory,*** Lewis A. Coser (ed., trans. & intro.) Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Hampl, Patricia. Memory and Imagination. in James McConkey (Ed.), ***The Anatomy of Memory***, pp.201-211. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Jedlowski, Paolo. Memory and Sociology: Themes and Issues. ***Time and Society***. 10(1), 2001: 29-44.

Keen, Suzanne. ***Narrative Form***. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Riessman, Catherine Kohler. ***Narrative Analysis***. Newbury Park, London and New Delhi: SAGE Publications, 1993.

Tanabe, Shigeharu and Keyes, Charles F. ***Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos***. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

ภาคผนวก

ผู้ศึกษาสัมภาษณ์อย่างเป็นทางการและไม่เป็นทางการกับคนในพื้นที่ลำสินธุ์และคนนอกพื้นที่ที่น่าสนใจและ/หรือเกี่ยวข้องกับอดีต โดยบุคคลเหล่านี้จำนวนหนึ่งมาจากการแนะนำของคนในเครือข่าย จำนวนหนึ่งมาจากการตามหาของผู้ศึกษาเอง ดังนั้นกลุ่มคนที่ผู้ศึกษานำมาอธิบายในงานชิ้นนี้จึงเป็นเพียงตัวอย่างมากกว่าจะเป็นตัวแทนของคนในชุมชนทั้งหมด ผู้ศึกษาแบ่งความทรงจำปัจเจกโดยพิจารณาจากวิธีที่ผู้เล่าจัดการกับความทรงจำของตนเองเป็น 6 ประเภทดังนี้

1. **ความทรงจำบทเรียนที่มีคุณค่า: ลุงละม่อม, น้าขาว**

"เช้าตรู่วันหนึ่ง ลุงออกไปกรีดยางในสวน แต่แม่กลับบ้านมาก่อนเพื่อจะเตรียมตัวไปวัด พบทหารล้อมบ้านอยู่ แม่เห็นอย่างนั้นเลยรีบกลับมาบอกลุงว่า ทหารมาล้อมบ้านหมดแล้ว อย่าเพิ่งกลับบ้าน วันนี้จับไปหลายคน" ลุงละม่อมซึ่งปัจจุบันอายุราว 60 ปีและเป็นที่ปรึกษาสำคัญของเครือข่ายฯเริ่มเล่าให้ฟัง

หลังจากทหารกลับไป รูปถ่ายในบ้านของลุงละม่อมกว่า 20 รูป (ส่วนใหญ่เป็นรูปครอบครัว) ถูกเผาจนหมด มีเพียงพระหนึ่งองค์และรูปถ่ายรับปริญญาพี่ชายของลุงซึ่งรับกับพระเจ้าอยู่หัวเท่านั้นที่เหลืออยู่ ลุงจึงหลบอยู่ในสวนยาง 3-4 วัน

14 มิถุนายน 2514 ลุงละม่อมตัดสินใจเข้าป่าเขตพัทลุง-ตรัง-สตูล

ลุงม่อมเล่าต่อว่า "ก่อนจะทำงานมวลชนก็ต้องไปศึกษาที่กองทัพประมาณ 1 ปี การสอนจะสอนเรื่องชนชั้นเป็นหลักเพราะว่า ในสังคมมีชนชั้น แต่ชนชั้นหลักๆมี 2 อัน คือ ชนชั้นที่ปกครองและชนชั้นที่ถูกปกครอง หรือพูดตามหลักลัทธิมาร์กซ์ก็คือ มีชนชั้นที่ถูกขูดรีด และชนชั้นที่ขูดรีด เพราะฉะนั้นชนชั้นที่ถูกกดขี่ขูดรีดคือ กรรมกร ชาวนา พวกเราถือว่า กรรมกรและชาวนาเป็นหัวใจของประเทศ ถ้าไม่มี 2 กลุ่มนี้ สังคมก็อยู่ไม่ได้ เพราะฉะนั้น ในการโฆษณามวลชน เราก็ให้ความสำคัญกับกรรมกร ชาวนา พคท.จึงชูค้อนและเคียวเป็นสัญลักษณ์ ในหมู่มวลชนเราก็โฆษณาว่า เราเป็นชนชั้นที่ถูกกดขี่ขูดรีด ถูกกดขี่คือ กดขี่ทางการเมือง ขูดรีดคือขูดรีดทางเศรษฐกิจ เมื่อพูดตรงนี้จะเห็นรูปธรรมชัดเจนที่ประชาชนได้รับ แต่การทำงานมวลชนค่อนข้างจะยากลำบากสักนิดหนึ่ง เพราะว่าชนชั้นปกครองมาโฆษณาว่า คอมฯเป็นพวกที่ทารุณโหดร้าย สูบเลือดเด็ก เอาคนแก่ไถนา เอามาทำปุ๋ย วาดภาพคอมฯแบบนี้ การลงมวลชนจึงค่อนข้างจะลำบาก แต่เมื่อได้พบกันจริงๆ ก็ไม่มีปัญหา สิ่งที่ตัวเองได้เจอกับโฆษณาของรัฐเป็นคนละเรื่องกัน แต่รัฐเป็นฝ่ายรังแกประชาชน ก่อนมาเคลื่อนไหวเห็นตำรวจรังแกชาวบ้านแถวนี้มาก เห็นกับตา ลักไก่ ลักวัว เอาลูกสาว เห็นชัดเจน รับไม่ได้ ภาพแบบนั้นสมัยวัยรุ่นเป็นภาพที่ชัดเจน ตำรวจคนเดียวมีพวกอันธพาลเดินตามหลัง มีน้องสาวคนเดียวต้องพาไปนอนในป่าตอนกลางคืน กลางวันก็ต้องระวังจะถูกลักพาตัวไป ชาวบ้านที่นี่โดนไปหลายคน แต่ไม่มีใครกล้าทำอะไร เพราะกลัวอยู่กันตามยถากรรม พึ่งรัฐไม่ได้"

ขณะที่ "น้าขาว" ชายวัยกลางคน แกนนำสำคัญของเครือข่ายและเป็นบุคคลที่ได้รับการยอมรับนับถือของชุมชนเล่าว่า "ตอนนั้นน้าอายุครบ 18 ปี ไปทำบัตรประชาชน สมัยนั้นกว่าจะได้บัตรต้องใช้เวลาหลายวัน วันที่ไปเอาบัตรที่อำเภอ อำเภอตอบว่า ให้ไปเอาในค่ายเกาะหลุง แต่เราไม่กล้า กลัวไม่อยากเข้าไปในนั้น เมื่อไม่มีบัตรเวลาเจอด่านตรวจก็ไม่มีหลักฐานก็จะเสี่ยงอีก เลยตัดสินใจเข้าไปเป็นคอมฯเพราะเราเห็นด้วยตาว่า พวกเราหายไปกับพวกเจ้าหน้าที่"

น้าขาวเล่าต่อว่า "เราสงสัยว่า พวกเรา (ชาวบ้าน) หายไปไหนหมด เหมือนว่าเรามีลูกไก่ แต่ลูกไก่เราหายไปวันละตัวสองตัว กลับหาไม่เจอว่า หายไปไหน คนที่ถูกเผามีทั้งชายและหญิง เล่าไม่ถูก เมื่อได้ยินเสียงสตาร์ทรถ พวกเราก็ขึ้นไปบนยอดมะพร้าว แล้วเห็นไฟแดงๆ บรรยากาศเงียบไปหมด บวกกับความสงสัยว่า เสียง

ร้องที่ได้ยินเป็นเสียงของคนที่เรารู้จักหรือเปล่า ตอนเช้าเราก็ไปถามที่หน้าค่ายว่า คนนั้นคนนี้อยู่หรือไม่ ถ้าบอกว่าปล่อยตัวแล้ว ก็หมายความว่าไปแล้ว (ตายแล้ว) น้ำหูน้ำตาไหล เพราะไม่กลับบ้าน ก็มีความหวังอย่างหนึ่งคือเผื่อพบศพ ตอนนั้นเราก็ไม่รู้ว่า ถังแดงมีจริงหรือไม่ ชาวบ้านที่อยู่หน้าค่ายก็บอกว่า ราวๆ 2-3 ทุ่ม เมื่อได้ยินเสียงสตาร์ทรถจะเห็นแสงไฟ พวกเราก็ขึ้นไปดูบนยอดมะพร้าว สมัยนั้นไฟฟ้าอะไรก็ไม่มี มันก็จะเห็นชัด ชาวบ้านแถวนั้น ก็ไม่รู้จะทำอย่างไร เผาเสร็จเค้าทิ้งลงคลอง เวลาคนไปตกปลา/ดักปลา เจอหัวกะโหลกบ้าง

ตอนนั้นสิ่งที่เอื้อให้เกิดการฆ่าถังแดงอย่างหนึ่งคือ อยู่ในช่วงกฎอัยการศึก การจับจึงถูกกฎหมาย ตี 6 (หกโมงเย็น) คนไม่ออกจากบ้าน คนในบ้านก็อยู่ไม่ครบ คนที่อยู่ คนที่ถูกจับ คนที่หนี ถ้าถามว่า ความรู้สึกเป็นอย่างไร มันก็หดหู่กันไปหมด ระแวงไปหมด สับสน ก่อนหน้านั้น น้าเคยเกลียดคอมฯ เพราะเราถูกสอนมาว่าคอมฯสูบเลือดคน กลัวคอมฯ เมื่อเขา (เจ้าหน้าที่) มาปราบก็ดีใจ แต่ก็ไม่เคยเห็นตัวคอมฯ ไปตัดยางก็ต้องไปเป็นเพื่อนกัน 2 คน เพราะกลัวเจอคอมฯ แต่เมื่อเจ้าหน้าที่มาจัดการกับชาวบ้านธรรมดา มันก็เลยสับสนไปหมด จับต้นชนปลายไม่ถูก ตั้งสติไม่ได้ เป็นห่วงกันหมด เราก็หนีเป็นช่วงๆ ไม่ได้ขึ้นป่า แต่หนีอยู่ตามท้องไร่ท้องนา ไม่รู้อะไรเลย เหมือนกับ 3 จังหวัดชายแดนใต้ตอนนี้คือ ไม่รู้ใครคือศัตรู ใครคือมิตร”

หลังจากนั้นไม่นาน น้าขาวก็ตัดสินใจเช่นเดียวกับลุงม่อม นั่นคือ การเข้าป่าเพื่อร่วมรบกับพคท. “เข้าไปเป็นทหาร ไปอยู่แนวหลัง ช่วยวางยุทธศาสตร์และคอยฝังสหายที่ตายระหว่างการสู้รบและเป็นฝ่ายประสานงาน แล้วก็ทำหน้าที่สอดแนมตามโรงพัก/ที่ราชการ ก่อนที่จะให้กำลังในป่าบุกโจมตีเพื่อยึดอาวุธ ในพื้นที่กับเจ้าหน้าที่ท้องถิ่นเราก็ไม่ได้โกรธเกลียด แต่ดึงมาเป็นแนวร่วม เพราะก็คือ ญาติพี่น้องกันทั้งนั้น แต่ถ้าพวกเขาไปทำงานรับใช้ภาครัฐมาก เราก็จับ แต่เราก็จะตักเตือนก่อน ก่อนจะเก็บ การสั่งฆ่าแต่ละครั้ง เราก็ต้องประชุมกันก่อน เราเคยใช้ไม้อ่อนมานาน ต้องใช้ไม้แข็ง มันก็เหมือนกับที่ภาครัฐทำกับเรา ส่วนกับลูกหลานของคนที่เราฆ่าก็จบลงแค่นั้น ไม่มีอะไรต่อกันอีก เพราะเราไม่ได้สู้รบกับคนเหล่านี้ แต่เราสู้กับรัฐ พวกเขาเป็นเพียงคนแบกเหล็กจ้างให้กับรัฐ”

เมื่อเจ้าหน้าที่รัฐใช้อำนาจไม่ชอบธรรมและปราบปรามชาวบ้านด้วยวิธีการเผาถังแดง สองเรื่องนี้จึงเป็นกรณีตัวอย่างต่อการตั้งคำถามและเกิดความฉงนต่อการกระทำของฝ่ายเจ้าหน้าที่รัฐ ด้วยเหตุนี้เองทำให้มุมมองที่มีต่อคอมมิวนิสต์เปลี่ยนไป จากเดิมที่เคยหวาดกลัวและเข้าใจว่าคอมมิวนิสต์คือ ปิศาจแปรเปลี่ยนไปในทางบวกมากขึ้น และเพราะเจ้าหน้าที่รัฐที่เป็นฝ่ายบีบให้พวกเขาต้องเข้าร่วมกับพคท.ในที่สุด ด้วยระยะเวลาที่ยาวนานกับประสบการณ์ที่อยู่ในป่าถึง 10 ปี ส่งผลให้มุมมองที่พวกเขามีต่อสังคมปัจจุบันเปลี่ยนไปด้วย

ลุงละม่อมบอกว่า “ลุงมองว่าการต่อสู้ทางชนชั้นยังไม่จบ จนถึงตอนนี้ก็ยิ่งดุเดือดรุนแรงขึ้นเรื่อยๆ เราต้องยอมรับว่าสัตว์โลกทั้งมวลกำลังจะอดตาย ต้องดิ้นไปตามกฎเกณฑ์ของมัน ดูอย่างในบ้านเราของธรรมชาติกำลังจะหมด ป่าไม้ก็เริ่มหมด ไม่มีหลักประกันอะไรในชีวิต งบประมาณควรจะประกันราคาผลผลิต แทรกแซงผลผลิต ไม่ใช่ใช้สำหรับซื้อรถถัง เครื่องบิน อาวุธ การมองต่างเช่นนี้ทำให้พวกเขา (รัฐ) มองว่าเราไม่ปรารถนาดีต่อชาติบ้านเมือง ทั้งๆที่พวกเราอยู่ป่าไม่เคยคิดเรื่องชั่วสักนิด ลุงภูมิใจตรงนี้ คิดว่าทำอย่างไรให้สังคมอยู่ต่อกันไปได้ ทำอย่างไรให้เป็นประชาธิปไตย ไม่ใช่เป็นประชาธิปไตยเฉพาะตอนเลือกตั้ง การเลือกตั้งเป็นเพียงรูปแบบหนึ่งเท่านั้น แต่ประชาธิปไตยแปลว่า ประชาชนต้องมีสิทธิขั้นพื้นฐานให้ได้ สิ่งที่ได้รับจากการเข้าร่วมกับพคท.ไม่เพียงความปลอดภัยจากการถูกรังแกแต่ยังได้เรียนรู้และเปิดโลกให้กับลุงมาก ทำให้ลุงรู้ว่าสังคมไทยยังคงมีชนชั้นที่ถูกกดขี่อยู่มาก เพราะฉะนั้นปัจจุบันจึงต้องต่อสู้ต่อผ่านช่องทางที่ทั้งเป็นทางการและไม่เป็นทางการ”

แต่สำหรับน้าขาวแม้จะทำงานสู้รบในป่ามานานและเห็นการตายมาเยอะ แต่เขาเห็นว่า สถานการณ์สังคมเปลี่ยนไป ณ ปัจจุบันหากพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยยังอยู่ เขาคงไม่เข้าร่วมรบอีก เพราะสภาพสังคม เศรษฐกิจที่เปลี่ยนไป การต่อสู้แบบเดิมคงเป็นไปไม่ได้ แต่น่าจะเปลี่ยนจากวิกฤติของชุมชนในอดีตให้เป็นบทเรียนกับปัจจุบัน บทเรียนจากประสบการณ์ในอดีตมีประโยชน์ต่อการทำงานของชุมชนในปัจจุบัน

ความทรงจำของคนกลุ่มนี้สะท้อนออกมาจากการเริ่มต้นอธิบายความไม่ยุติธรรมที่รัฐกระทำกับชาวบ้าน และการต่อสู้ของพวกเขาที่ต้องดิ้นรนด้วยการเข้าร่วมกับพคท. อย่างไรก็ตาม ประสบการณ์และวิธีคิดจากการเข้าป่าครั้งนั้น สร้างคุณูปการทางความคิดให้กับพวกเขา แม้จะเห็นถึงความล้มเหลวของพคท.ในช่วงหลัง แต่ที่สำคัญกว่าคือ การมองเห็นประโยชน์จากอดีตของเขา ประสบการณ์และความทรงจำที่ไม่ดีเหล่านั้นจึงถูกเปลี่ยนเป็นบทเรียนสำคัญต่อการดำเนินชีวิตในปัจจุบัน

2. ความทรงจำเพื่อความอยู่รอด: ลุงส่อง, ตาเจียม

ในบทที่ผ่านมาจะเห็นว่าเครือข่ายฯพยายามผลักดันให้ความทรงจำเรื่องถังแดงเป็นความทรงจำ “หลัก” ของชุมชนผ่านการทำงานในแผนงานต่างๆของเครือข่าย แต่ขณะเดียวกันกลับมีเรื่องเล่าบางประเภทที่ไม่เห็นด้วยกับเครือข่ายฯนัก อย่างไรก็ตาม เรื่องเล่าประเภทนี้ก็ไม่ได้เป็นปฏิปักษ์กับเรื่องเล่าหลักอย่างโจ่งแจ้ง แต่กลับยกเอาอดีตและความเห็นที่แตกต่างวางไว้ และใช้ชีวิตร่วมกับเรื่องเล่าหลักโดยไม่ต่อต้านขัดขืน

กรณีตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือ ลุงส่อง เล่าว่า “ช่วงนั้นนาย (ตำรวจ,ทหาร) เริ่มออกอาละวาด เลยออกไปอยู่ตลาด เพื่อให้นายจับไม่ได้ เพราะน้องลุงเข้าป่า ชีวิตเหมือนอยู่บนเส้นด้าย ใช้ชีวิตยากมาก เวลาเข้าไปตัดยางในสวน นายจะถามว่าเห็นคอมฯไหม ก็บอกว่าเห็นเดินอยู่ข้างหน้า แต่ไม่รู้ว่าไปไหน แต่งตัวเหมือนนายเลย เวลาเจอคอมฯถามว่า เห็นนายไหม บอกว่าเห็นเยอะเลยที่บ้าน ต้องเอาตัวรอด อยู่ในตลาดพักลุง 2 ปี หลังจากนั้นออกมาเที่ยว มาเป็นโจร เพราะช่วงนั้นโจรเยอะมาก โจรมาปล้นบ้าน ทำให้คิดว่าถ้าไม่เป็นโจรเสียเอง เพื่อนก็ลักของเราหมด ชาวบ้านเดือดร้อนกันมาก ตอนนั้นเพื่อนที่เป็นโจรโดนคอมฯยิงตายหมด น้องชายที่เป็นคอมฯก็ออกมาเตือนลุง แต่ลุงก็ยังไม่หยุด น้าสาวกับน้องถูกคอมฯยิง คอมฯก็มาเตือนอีกครั้ง ลุงหยุดเป็นโจรเพราะเห็นเพื่อนตายเยอะ เลยตัดสินใจออกมาทำงานอยู่ที่บ้าน”

ขณะเดียวกัน ตาเจียมก็เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่พูดถึงเรื่องราวในอดีตว่า “สมัยก่อนอยู่กันแบบสบายๆ เอื้อเฟื้อช่วยเหลือกัน อาชีพส่วนใหญ่ไม่ใช่การปลูกยางพารา แต่เป็นการทำสวนหมาก สวนมะพร้าว เลี้ยงหมู เลี้ยงวัว แต่เหตุการณ์ที่มีโจรขโมยมากทำให้ชุมชนเปลี่ยนไป โจรชุกชุมมาก ถ้ามีวัว มีหมูจะถูกขโมย ปล้นกันตอนกลางวัน ตาเองก็เคยโดนปล้นบ้าน 1 ครั้ง และโดนขโมยวัวที่เลี้ยงไว้ โชคดีที่ลูกยังเด็กมาก เพราะหากบ้านไหนมีลูกสาว ก็ต้องพาไปแอบหรือไม่ก็ต้องไปอาศัยบ้านของคนที่พอจะมีอิทธิพลหรือคนกว้างขวางอยู่ แม้ว่าจะโกรธแต่ก็ทำอะไรไม่ได้ แจ้งความก็ทำได้แค่ลงบันทึกเอาไว้ เป็นอยู่แบบนี้จนกระทั่งเกิดคอมมิวนิสต์เข้ามาเคลื่อนไหว เข้ามาปราบโจรให้ ปีเดียวโจรก็หมดไปจากชุมชน ต่อมาเมื่อนาย เข้ามาปราบคอมฯ ตาก็โดนเชิญตัวไปค่ายทหาร (ขณะนั้นมีค่ายทหารอยู่ในวัดเกษตรนิคม วัดในชุมชนลำสินธุ์) ตอนเช้าถูกปิดหน้าปิดตาหมด หัวค่ำวันเดียวกันทหารก็จับขึ้นรถจีเอ็มซี เอามาส่งที่บ้าน มารู้ทีหลังว่าญาติๆที่ถูกจับพร้อมกันอีก 3 คนโดนยิงตายหมด”

เรื่องเล่าของทั้งสองอาจจะดูเหมือนเรื่องเล่าและความเห็นของลุงม่อมและน้าขาวที่เห็นว่าความทรงจำเป็นประโยชน์และเป็นบทเรียนในปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม ตาเจียมและลุงส่องกลับไม่ได้เลือกเข้าป่าอย่างที่สองคนแรกทำ แต่เขากลับทำในทางตรงกันข้าม

ตาเจียมเล่าว่า “ตา...สมัครเป็นลูกเสือชาวบ้าน ได้เข้าไปอบรม 5 วัน 4 คืน มีตชด.ฝึกให้ รู้สึกดีและสบายใจมากๆ เพราะได้อยู่ใกล้นาย วันสุดท้ายที่จะออกจากค่ายก็ไม่ค่อยอยากออกเพราะรู้สึกผูกพัน แต่ถ้าให้เข้าไปเป็นคอมฯ ตาไม่เอา เพราะการเป็นคอมฯในชีวิตจริงทำไม่ได้ คนเกิดมาร้อยพ่อพันแม่จะให้รวมเป็นหนึ่งเดียวกันคงยาก ไม่คิดว่าสิ่งที่สมาชิกคอมฯทำเป็นเรื่องจริงได้ ทุกวันนี้เครือข่ายฯต่างจากคอมฯตรงที่คอมฯ ปิดลับ แต่เครือข่ายฯทำให้คนมีส่วนร่วมมาก มีนโยบายที่เท่าเทียมกัน แม้จะมีการทำงานบางอย่างที่ยังอาจจะต้องตรวจสอบบ้าง เช่น เรื่องงบประมาณ”

ขณะที่ลุงส่องเล่าว่า “หลังจากทำงานอยู่ที่บ้านได้ไม่นาน กรมการปกครองรักษาความมั่นคง (กรป.) ซึ่งเป็นหน่วยงานพัฒนาได้เข้ามาระหว่างที่มีสงครามปราบคอมฯ ลุงจึงไปเรียนตัดผมกับกรป.กลางในวัดเกษตรนิคม บรรจุเป็นทหารช่างในค่ายทหาร โดยตำแหน่งคือ นายสิบ แต่ไม่มีวุฒิการศึกษา จึงบรรจุได้เป็นทหารพรานแทน บรรยากาศรอบๆค่ายมีการยิงกันตลอด มีการจับผู้ต้องสงสัยว่าเป็นคอมฯเข้าไปสอบ คนที่ปฏิเสธตายหมด ถูกเอามายิงข้างนอก จับต้นสายปลายเหตุไม่ได้ว่าฝ่ายใดเป็นคนยิง (คอมฯหรือนาย) จริงๆลุงว่า คอมฯยิงมากกว่านายยิง ลุงเป็นทหารอยู่ 10 ปี ได้เรียนรู้ความเป็นระเบียบ วินัย อดทน กล้าหาญ ทหารฝึกลำบากมาก ทหารแบบนี้ไม่เหมือนทหารของคอมฯ ทหารคอมเป็นการลอบทำร้ายมากกว่า แต่ทหารรัฐเป็นการสู้กันกลางแจ้งมากกว่า การเป็นทหารดีมาก ทำให้รู้จักอะไรมากมายหลายอย่าง ฝึกให้เรารู้ทักษะมากมาย”

ลุงส่องเห็นว่า “หลังจากออกมาจากค่ายฯแล้ว อยากจะเอามาช่วยสังคมบ้าง เมื่อมีการตั้งเครือข่ายฯ มีเรื่องการพัฒนาชุมชนเข้ามาเกี่ยวข้อง วิธีการทำงานของเครือข่ายเป็นงานที่มีพื้นฐานเป็นของตนเอง เป็นระบบส่วนมากคือ ฐานที่เป็นคอมฯเก่าทั้งนั้น เป็นคอมฯดีตรงที่ปราบโจรได้ แต่ลุงว่าเป็นแค่การแย่งชิงมวลชนกันเท่านั้นเอง แต่คิดว่าตอนนี้บูรณาการทางความคิดกันแล้ว แม้ว่าญาติลุงจะถูกคอมยิงไป 9 คน แต่ลุงก็ไม่ได้คิดถึงความแค้น แต่คิดว่าเป็นความเห็นที่ไม่ตรงกัน การตายเป็นของธรรมชาติ เมื่อปลาอยู่กับน้ำไม่ได้มันก็ต้องคาย อดีตเป็นเรื่องที่ต้องยกวางไว้ ไม่ควรแตะต้องมัน และเลือกมองอนาคตมากกว่า เครือข่ายฯให้ด้านดีกับสังคมและชุมชน ถ้าสิ่งใดดีแล้ว ไม่เข้าร่วมเป็นปฏิปักษ์ ก็คงไม่ได้ แม้บางเรื่องยังเป็นเรื่องที่ต้องปรับปรุงแก้ไข”

จากเรื่องเล่าของทั้งสองจะเห็นว่า ไม่ได้เห็นด้วยกับเรื่องราวในอดีตที่มองว่าเจ้าหน้าที่รัฐเป็นฝ่ายกระทำอย่างที่เรื่องเล่า “หลัก” ของชุมชนบอก โครงสร้างของเรื่องเล่าแบบนี้จึงมีเนื้อเรื่องบางส่วนที่เกี่ยวข้องหรือคล้ายคลึงกับเรื่องเล่า “หลัก” คือการอธิบายบริบทความเดือดร้อนในอดีต ที่เกิดมาจากยุคโจรและการปราบปรามของเจ้าหน้าที่รัฐ ทั้งนี้ทั้งนั้นเรื่องเล่านี้ก็มีความขัดแย้งกับเรื่องเล่าของกลุ่มกระแสหลักในชุมชน ด้วยเห็นว่าความทรงจำ “ร่วม” ในพื้นที่ไม่ได้เป็นความทรงจำที่พวกเขาประทับใจ การได้เข้าหาเจ้าหน้าที่รัฐหรืออยู่ใกล้ชิดผู้มีอำนาจในยุคนั้นเป็นเรื่องราวที่อยู่ในความทรงจำและน่าจดจำมากกว่า อย่างไรก็ตาม เรื่องเล่าแบบนี้ก็มิได้ขัดขืนกับความทรงจำ “หลัก” ของชุมชนแต่อย่างใด ตรงกันข้ามกลับอยู่ร่วมกันได้ด้วยดี ในแง่นี้สำหรับเขาทั้งสองความทรงจำจึงอาจไม่ใช่เรื่องสำคัญหรือมีผลกับปัจจุบันมากนัก แต่สิ่งที่สำคัญกว่าคือชีวิตความเป็นอยู่ของพวกเขาในปัจจุบัน ที่สำคัญแม้ความทรงจำของพวกเขาจะไม่สอดคล้องกับความทรงจำ “หลัก” ที่เครือข่ายฯพยายามสร้างแต่สิ่งที่ทั้งสองคนแสดงออก เช่น คำศัพท์ที่ใช้ “แย่งชิงมวลชน” “บูรณาการทางความคิด” นั้น ล้วนแต่เป็นสิ่งที่พวกเขาซึมซับมาจากเรื่องเล่าและตรรกะที่เครือข่ายฯใช้โดยไม่รู้ตัว

3. ใช้ความทรงจำเป็นข้ออ้างแก่การกระทำในปัจจุบัน: น้าแสง

*เช้าวันหนึ่ง*ผู้ศึกษาได้รับการแนะนำให้รู้จักกับชายวัย 40 ต้นๆชื่อ แสง เขาเล่าให้ผู้ศึกษาฟัง หลังจากที่ทราบว่า ผู้ศึกษามาทำวิทยานิพนธ์เรื่องอะไร “สมัยก่อนพ่อของน้าเป็นกำนัน 14 กุมภาพันธ์ 2520 มีคนมาหาพ่อที่บ้าน บอกว่าจะมาขอพบ มีจดหมายมาให้ดูด้วย แต่ยังไม่ทันได้คุยกัน คนนั้นก็ยิงเข้าที่ขา และพูดว่า ขา

ใหญ่ ยิงที่หัว บอกหัวสูง น้าจะวิ่งหนีไปหาแม่ แต่ก็มีปืนจ่อด้านหลัง แล้วพูดว่า อย่าทำอย่างพ่ออีก ตอนนั้นน้าอายุ 17 ปี มารู้ทีหลังว่า คนที่มายิงเป็นพวกคอมฯ มายิงที่บ้านเพราะ พ่อของน้าเป็นสายลับให้เจ้าหน้าที่ ก่อนพ่อจะถูกยิง นายอำเภอจะมาในพื้นที่ พ่อรู้มาว่า พวกคอมฯจะดักยิงนายอำเภอ เลยเขียนโน้ตส่งให้เจ้าหน้าที่คนหนึ่งเพื่อส่งต่อไปให้นายอำเภอรู้ตัว แต่เจ้าหน้าที่คนนั้นกลับเป็นสายให้คอมฯอีกทีหนึ่ง พ่อเลยถูกคอมฯยิง การตายของพ่อแทนที่จะได้รับการยกย่องว่าเป็นการตายในหน้าที่ ปรากฏว่า คนเขียนสำนวนกลับเขียนว่า ไม่ได้ตายในหน้าที่ ทำให้ครอบครัวของน้าไม่ได้รับความช่วยเหลือใดๆ ถามว่ารู้สึกอย่างไร โกรธเจ้าหน้าที่มากกว่าคอมฯที่เขียนแบบนั้น เพราะเท่ากับว่าหักหลังพ่อ และไม่ได้ให้ความยุติธรรม”

ในช่วงการเก็บข้อมูล ผู้ศึกษาพบว่าน้าแสงมักแวะเวียนมาที่ศูนย์ประสานงานเครือข่ายอย่างสม่ำเสมอ (สัปดาห์ละ 3-4 วัน) โดยแวะเข้ามาพูดคุยกับน้าขาว ส่วนมากจะเป็นตอนเช้า น้าแสงบอกว่า แวะมากินกาแฟ (ซึ่งมีคนจำนวนไม่น้อยที่แวะมากินกาแฟและพูดคุยในทุกๆเรื่องที่นี่) หากช่วงไหนมีเรื่องต้องปรึกษาหรือขอความช่วยเหลือจากเครือข่ายฯ จะแวะมาแทบทุกวัน ยกเว้น ช่วงที่เครือข่ายฯจะต้องเตรียมงานรำลึกถังแดง น้าแสงจะหายหน้าไปหลายวัน

สำหรับชุมชนนี้มีเพียงไม่กี่คนที่น้าแสงสามารถพูดคุยด้วยได้อย่างสนิทใจ น้ากำไลภรรยาแกนนำเครือข่ายฯเป็นหนึ่งในนั้น น้ากำไลเล่าว่า “แรกๆ น้องแสงเป็นคนมีฐานะ เป็นลูกคนเดียว ถูกตามใจทุกอย่าง จะทำอะไร เอาอะไรได้หมด พ่อเป็นกำนันเป็นส.จ.คนดัง ส่วนแม่เป็นคุณนายไม่ต้องทำอะไร เพราะฉะนั้นการขาดพ่อก็เหมือนขาดทุกอย่าง เมื่อพ่อตายเขาถูกเอาเปรียบ ไม่ได้รับความเป็นธรรม มีแต่แม่ของแสงเท่านั้นที่เป็นคนให้กำลังใจ ให้ทุกอย่างเพราะสงสารที่ขาดพ่อ เมื่อแสงเรียนจบ ก็มีเมียตั้งแต่เด็ก”

สำหรับชุมชนลำสินธุ์ น้าแสงขึ้นชื่อว่าเจ้าชู้และชอบดื่มเหล้าเมา

“เวลาเมา เขาจะบอกว่า เขาเคยช่วยคนทุกอย่าง แต่คนอื่นไม่ได้ช่วยอะไรเลย เวลาเมาน้องแสงจะระบายออกมาแบบนั้น คนที่ไม่รู้จักจะเห็นว่า แสงเป็นคนขี้เมาและมั่ว เขาจะพูดเรื่องครอบครัวแตกแยกเสมอ” น้ากำไลกล่าวเสริม

*เย็นวันเดียวกัน*เพื่อนต่างมหาวิทยาลัยซึ่งทำวิทยานิพนธ์ในพื้นที่เดียวกันกับผู้ศึกษา ได้รับการชักชวนจากน้าแสงให้ไปทานข้าวนอกชุมชน เหตุผลคือ เพื่อนของผู้ศึกษาช่วยงานน้าแสง เขาจึงอยากเลี้ยงข้าวเป็นการขอบคุณ น้าแสงบอกให้ผู้ศึกษาไปด้วย เขาพาเราสองคนออกจากพื้นที่ชุมชนลำสินธุ์ไปยังร้านอาหารของอีกตำบลหนึ่ง น้าแสงสั่งเหล้ามาดื่ม การพูดคุยเรื่องทั่วๆไปเป็นไปด้วยดี หนึ่งชั่วโมงผ่านไป เขาเริ่มตั้งคำถามกับผู้ศึกษาเกี่ยวกับการทำวิทยานิพนธ์เรื่องนี้ เขาบอกกับผู้ศึกษาอย่างเปิดเผยว่า

“การที่ชวนมากินเพราะข้องใจกับการคุยเมื่อเช้า รู้ได้ยังไงว่าถังแดงมีจริง มีใครเคยเห็นไหม ไม่มี ถังแดงไม่มีจริงหรอก รูปถังแดงที่วาดบนเสื้อมีใครเคยเห็นไหม”

ผู้ศึกษาถามกลับว่า แสดงว่าน้าไม่เชื่อว่ามีจริง เขาพยักหน้ารับ หลังจากนั้นเสียงของเขาเริ่มดังขึ้นเรื่อยๆ “ถามจริงๆ น้าผิดไหมที่เกิดมาเป็นลูกกำนัน ตอนนี้น้าก็เป็นแค่ ‘ขยะสงคราม’ เวลามีงานถังแดง น้าไม่เคยไป และจะไม่ไป ถ้าลูกน้าไป กลับมาน้าจะเฆี่ยน”

“แสดงว่า เมื่อเช้าที่บอกว่า โกรธนายคงไม่ใช่แล้วใช่ไหม”

“นี่กำลังจะบอกว่า น้าพูดไม่จริงใช่ไหม” เขาโกรธขึ้นมาในทันที “อย่าคิดว่าเรียนธรรมศาสตร์มาแล้วจะเหนือกว่าคนอื่น ที่ได้เรียนธรรมศาสตร์ก็เพราะพ่อแม่ลงทุนมากกว่าคนอื่นใช่ไหม แต่น้านี่พ่อถูกยิง แม่น้าก็เป็นหนี้มหาศาล ถ้าพ่อไม่โดนคอมฯยิง ป่านนี้คงได้เรียนสูงๆไปแล้ว”

รุ่งเช้าคนที่ผู้ศึกษาอาศัยอยู่ด้วยบอกว่า “เมื่อคืนแสงมาหาที่บ้าน เมาแอ๋มาเลย บอกมีเรื่องจะคุย (กับผู้ศึกษา) ด้วย” แต่ด้วยความบังเอิญที่คืนนั้นผู้ศึกษาไปพักอีกบ้านหนึ่ง ทำให้ไม่เจอกัน น้ากำไลบอกว่า “น้องแสงชอบมาเล่าให้ฟังว่าเห็นและรู้ว่าใครเป็นคนยิง คนยิงเอาปืนพ่อเขาไป แล้วบอกว่าจะเอามาคืนให้ แต่ตอนนี้ยังไม่เอามาให้ เขาบอกว่า เขาเกลียดคอม ถ้าพูดถึงถังแดงก็ไม่อยากเข้าไปเลย”

น้าแสงและแม่ของเขาไม่เคยไปร่วมงานถังแดงเลยสักครั้ง รวมไปถึงการสั่งห้ามไม่ให้ลูกๆไปร่วมด้วยเช่นกัน น้าแสงยังคงเมาและระบายความในใจเหมือนเช่นทุกครั้ง แต่ไม่เคยพูดว่าจะล้างแค้นหรือเอาคืน เพียงแต่ต้องการปืนกระบอกนั้นคืนมา ปืนที่พ่อของเขาพกไว้ครั้งที่ถูกยิงเสียชีวิต เขาบอกว่า “เป็นเพราะพ่อถูกคอมฯยิงชีวิตจึงต้องเป็นเช่นนี้ ไม่เช่นนั้นคงสบายไปแล้ว คอมฯทำให้ครอบครัวเขาแตกแยก”

น้ากำไลเห็นว่า “เวลาเขาทำอะไรไม่ได้ เขาไม่เคยยอมรับผิด และมักจะโทษเรื่องนี้เสมอ น้าคิดว่าเป็นข้ออ้างอย่างหนึ่งในการปกปิดการกระทำบางอย่างของเขา”

ในความทรงจำของน้าแสง คอมฯคือผู้ร้ายที่ทำให้ครอบครัวของเขาต้องพังทลาย ที่สำคัญคือชีวิตเขาต้องล้มเหลว เขาเห็นว่าชีวิตเขาน่าจะไปได้ไกลกว่านี้ ทั้งหน้าที่การงาน ฐานะการเงิน หากพ่อของเขาไม่โดนฆ่าเสียก่อน การตายของพ่อจึงเป็นชนวนเหตุให้ชีวิตของเขาไม่ก้าวหน้าและล้มเหลวในที่สุดฉะนั้นการกระทำของเขาในเรื่องที่ไม่ดีมีเหตุผลมาจากประการเดียวคือ อดีตที่ขมขื่นและเป็นอดีตที่ไม่ยุติธรรมสำหรับตัวเขา น้าแสงจึงอธิบายว่า ความทรงจำ “หลัก” ที่มีอยู่ในชุมชนถูกสร้างจากเรื่องไม่จริง การกระทำของกลุ่มคนในพื้นที่ซึ่งสร้างความทรงจำเหล่านั้นเป็นการกระทำที่ไม่ถูกต้อง การกระทำของเขาที่ถูกบอกจากคนในชุมชนว่า เป็นสิ่งไม่ดี เป็นคนไม่น่าคบ ก็เพราะความไม่ยุติธรรมที่เขาได้รับเมื่อครั้งอดีต ปัจจุบันเมื่อทำอะไรก็ตาม (ถูกหรือผิด) ไม่ใช่ความผิดของตน แต่มาจากอดีตที่ไม่ได้ถูกสะสางเพียงอย่างเดียว และความล้มเหลวของชีวิตก็มาจากประวัติศาสตร์มิได้มาจากการกระทำของปัจเจก

4. ความทรงจำที่(ยากและอยาก)ถูกลืม: ตาเพิ่ม, ยายสา

เหตุการณ์ถังแดง นอกจากจะเป็นกรณีเผาลงถังแดงตามชื่อที่ถูกเรียกกันแล้ว แต่ถังแดงก็มิได้หมายถึง “การเผา” เพียงอย่างเดียว เพราะไม่ว่าจะฆ่าด้วยวิธีใด ก็เรียกว่าเป็นกรณีถังแดงหมด เช่น ถูกยิง ถูกอุ้ม ซึ่งเป็นเหตุการณ์ที่เกิดในช่วง “ถังแดง” ก่อนที่จะมีการเผาลงถังแดงอย่างที่รู้จักกัน สถานการณ์ช่วงนั้นเริ่มมีการจับกุมคุมขังควบคุมตัวไปสอบปากคำในค่ายทหารชั่วคราว ซึ่งมีทั้งที่อยู่ในวัดและที่ลุ่มริมคลอง (ก่อนที่จะย้ายขึ้นมาตั้งค่ายทหาร ที่ตั้งอนุสรณ์สถานถังแดงในปัจจุบัน)

ตาเพิ่ม ชาวบ้านในต.ลำสินธุ์เป็นคนหนึ่งที่ถูกจับไปสอบสวน 2 ครั้ง ครั้งแรกถูกควบคุมตัว 1 คืนก่อนจะถูกปล่อยออกมาด้วยค่าปรับ 10 บาท ครั้งที่ 2 ถูกจับขัง 10 วัน 9 คืน กรณีนี้ผู้ศึกษาพบชื่อของเขาในงานวิจัยท้องถิ่นกรณีถังแดง พัทลุง ซึ่งกล่าวถึงตาเพิ่มว่าเคยถูกจับไปอยู่ในค่ายเกาะหลุง ตาเพิ่มเล่าว่า “ตอนนั้นอายุ 20 กว่า ถูกจับวันที่ 14 สิงหา พ.ศ.จำไม่ได้ ออกไปตลาด ขี่รถเครื่อง นายเข้ามาจับถามว่า เคยเห็นผู้ก่อการร้ายไหม ก็ตอบว่าเคยเห็นแต่ไม่รู้ว่าเป็นใคร ช่วงนั้นวิ่งรถโดยสารอยู่ด้วย (ขับรถโดยสารรับจ้าง) เคยเห็นแต่ไม่รู้ว่า คอมหรือไม่คอม ถูกจับ 1 เดือนก่อนที่ค่ายถังแดงจะมาตั้ง ตอนที่ทหารมาจับ เขาก็ถามว่าชื่ออะไร ไหนบัตรประชาชน ถามพรรค์พรือก็ตอบพรรค์นั้น (ถามมาอย่างไรก็ตอบไปอย่างนั้น)” เขาไม่ได้ถูกซ้อมหรือถูกทำร้ายร่างกาย เพียงแต่ถูกจับกุมตัวไว้ในค่ายทหาร 10 วัน โดยนอนในเต้นท์รวมกันกับคนคนอื่นๆที่ถูกจับกว่า 20 คน ลวดหนามล้อมรอบค่าย เวลาอาบน้ำเจ้าหน้าที่ไม่ให้อาบทุกคน แต่สุ่มเอา คนที่ไม่ได้ไปจะฝากผ้าขาวม้าไปชุบน้ำสำหรับใช้เช็ดตัวแทน “ตอนอยู่ในค่ายเขาไม่ทำอะไร ก็สอบถามว่าเคยเห็นคอมฯไหม ตาโดนถาม 2 ครั้งคือตอนเข้ากับตอนออก นายพร้อมนายผันอยู่แห่งเดียวกัน 9 วัน วันสุดท้ายเดินมาหาแล้วพูดว่า ‘พวกสูอยู่ให้โชคดี

นะ โชคดีทุกคน อยู่กันให้บาย (สบาย) นะ วันนี้เรา...เขาปล่อยแล้ว' เขาก็ให้นั่งรถทหาร รถ 4 ล้อ เห็นผมขาวลู่ตามลม ขับไปถึงควน (เนิน) ก็ให้นั่งลง ทหารก็ยิงตายตรงนั้นทั้ง 2 คน ส่วนพวกเราเขาก็ส่งไปหลังบ้านผู้ว่าฯ นอน 2 คืนก็ปล่อยให้กลับบ้าน"

ใบปล่อยตัวเป็นหลักฐานสำคัญสำหรับผู้ต้องหาที่เคยถูกจับที่ใช้ในการยืนยันว่า ตนเคยมอบตัวต่อเจ้าหน้าที่และหากจะมีการกุมตัวซ้ำก็ทำไม่ได้ หลังจากถูกปล่อยออกมา ตาเพิ่มไม่ได้กลับเข้าไปนอนบ้านพักใหญ่ ตกค่ำเขาเลือกเดินไปนอนบริเวณชายคลองหรือกอไผ่ รวมทั้งตัดสินใจบวช 1 เดือน แต่การกระทำเหล่านี้ก็ไม่ได้ทำให้เขาหายกลัวและหวาดระแวง ความกลัวหายไปเมื่อได้พบเจอกับทหารยศสูงนายหนึ่ง "พอรู้ว่ามีเผาถังแดง ก็เสียวๆกลัวๆ ไม่กล้านอนบ้าน วันที่หายกลัวเพราะว่า ผู้การบูรณ์มาตั้งค่ายในวัด แกมาหา 2 ครั้งไม่เจอ เจอครั้งที่ 3 ก็เอาใบปล่อยตัวให้ผู้การดู บอกแกว่า ผมกลัวไม่รู้จะทำอย่างไร กลัวนาย กลางคืนก็ไม่นอนบ้าน ผู้การบอกว่ามีใบปล่อยตัวแล้วไม่ต้องกลัว อยู่ให้สบาย ตั้งแต่วันนั้นก็อยู่มาได้"

ผู้ศึกษา: "ตามีใบปล่อยตัวเก็บไว้ไหม"

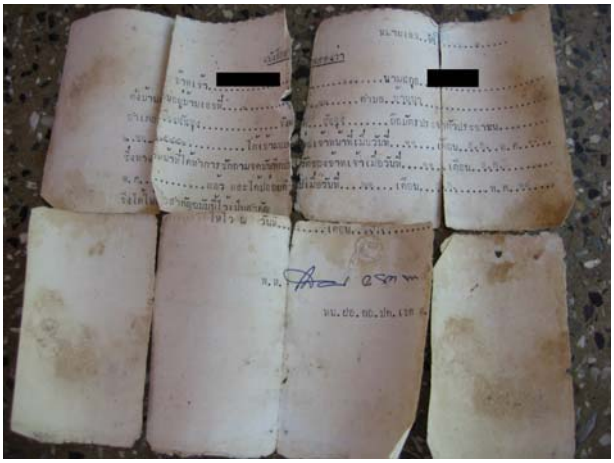
ตาเพิ่ม: "หายแล้ว ไม่รู้เก็บไว้ไหน"

ผู้ศึกษา: "นึกว่าเก็บไว้เป็นที่ระลึก"

ตาเพิ่ม: "ไม่ หายซะแล้ว"

ตาเพิ่มยังพูดต่ออีกว่า "น่าเห็นดูนิ (น่าสงสาร) สมัยนั้น ยังจำติดตาอยู่เลย แก่พร้อมแก่ผัน ("แก่" เป็นคำใช้เรียกคนที่อายุมากเช่น พ่อแก่ แม่แก่ = ตา ยาย) อายุสัก 60 เหลือ (กว่า) ไม่ใช่วัยรุ่นแล้ว แกหิ้วถุงสูบยา (ใบยาสูบ) เอามาให้แล้วพูดว่า พวกสูอยู่ให้บาย ขอให้โชคดี เรา...เขาปล่อยแล้ว" ตาเพิ่มไม่ได้เข้าป่าเพราะ เห็นว่าการเข้าป่าไม่ช่วยแก้ปัญหาให้ตัวเอง เนื่องจากมีภาระครอบครัวที่ต้องรับผิดชอบ ลูกคนที่ 3 เพิ่งจะคลอดก่อนจะถูกจับไม่กี่วัน อีกทั้งเห็นว่า คอมฯก็โหดเหมือนกัน

ระหว่างการสนทนาของผู้ศึกษากับตาเพิ่ม ลูกเขยของตาซึ่งพ่อหายตัวไปจากการโดนอุ้มเข้ามาพูดคุยกับผู้ศึกษา ตาเพิ่มจึงเดินไปเดินมาในบ้าน ช่วงนั้นเองที่ตาเดินเข้าไปในบ้าน หยิบของบางอย่างออกมาแล้วค่อยๆบรรจงหยิบกระดาษเก่าๆสีเหลืองออกมาจากซองยาเส้นยับๆ ราวกับว่าเป็นซองยาเส้นที่ผ่านมือมานาน พร้อมกับกางออกมาให้ผู้ศึกษาดู กระดาษใบนั้นเก่ามากแล้ว เมื่อกางออกมากระดาษจึงแยกออกเป็น 8 ส่วน (ดังรูป) เมื่อนำมาเรียงต่อกัน กระดาษใบนี้คือ "ใบปล่อยตัว" ที่เขาบอกว่า หายไปแล้วนั่นเอง ใบปล่อยตัวใบนี้เป็นหลักฐานสำคัญที่ทำให้เห็นว่า กรณีถังแดงเกิดขึ้นในปี 2514 เนื่องจากในใบปล่อยตัวระบุวันที่เข้าและออกจากค่ายทหารชัดเจน เพียงแต่ในใบปล่อยเขียนว่า เป็นการมอบตัวต่อเจ้าหน้าที่



รูปที่ 4.1 ใบปล่อยตัว

หมายเลข.....๒๕.....

<u>หนังสือสำคัญแสดงว่า</u>

ข้าพเจ้า.....นามสกุล.....

ตั้งบ้านอยู่บ้านเลขที่.....หมู่.....ตำบล.....บ้านนา.....

อำเภอ.....เมือง.....จังหวัด.....พัทลุง.....ถือบัตรประจำตัวประชาชน.....

.....ได้เข้ามอบตัวต่อเจ้าหน้าที่เมื่อวันที่...๑๑.....เดือน....ส.ค....พ.ศ...๑๔.....

ซึ่งทางเจ้าหน้าที่ได้ทำการซักถามจดบันทึกประวัติของข้าพเจ้าเมื่อวันที่....๑๑.....เดือน...ส.ค

.....

พ.ศ.....๑๔.....แล้ว และได้ปล่อยตัวไปเมื่อวันที่.....๒๑.....เดือน.....ส.ค.....พ.ศ.....๑๔.....

จึงได้ให้หนังสือสำคัญฉบับนี้ไว้เป็นสำคัญ

ให้ไว้ ณ วันที่.....๒๑.....เดือน.....ส.ค.....พ.ศ.....๑๔.....

พ.ท.....

หน.ฝอ.กอ.ปค.เขต พ.ท.

“ตาเพิ่มกลัวมาก ตอนที่ออกมาจากค่ายไปบวช อยู่บ้านไม่ได้ เวลาเห็นนาย (ทหาร/ตำรวจ) จะต้องหลบเข้าบ้าน” ภรรยาตากล่าว

นอกจากนี้ลูกสาวตายังบอกอีกว่า “งานถังแดงพ่อก็ไม่เคยไป แกไม่อยากไป แกคงรู้สึกไม่ดี แล้วก็ตอนที่พี่จะทำงานวิจัยเรื่องถังแดงของสกว.ภาค พี่ต้องแอบทำ เพราะรู้ว่าพ่อไม่อยากให้ทำ พอพ่อรู้ก็บอกให้ลาออกจากทีมวิจัย พ่อกลัวว่าจะมีการรื้อฟื้นเรื่องราวขึ้นมา” “แกกลัวว่าจะติดร่างแหไปด้วย แกไม่เอาอีกแล้ว กลัวจะมีการรื้อฟื้นรายชื่อขึ้นมาอีก”ภรรยาของตากล่าวเสริม

เรื่องราวในอดีตถูกบอกเล่าให้ผู้ศึกษาฟังซ้ำหลายครั้ง ทั้งในเวลาและสถานที่ที่ไม่ได้เป็นความตั้งใจที่จะพูดคุยเรื่องนี้ ไม่เฉพาะกับผู้ศึกษาเท่านั้นแต่กับคนอื่นๆ ญาติพี่น้อง ตาก็เล่าให้ฟังหมด อย่างไรก็ตาม ไม่ได้หมายความว่าเรื่องเล่านี้จะเป็นความทรงจำที่ดี ตรงกันข้ามกลับเป็นเรื่องที่ไม่อยากเข้าไปเกี่ยวข้องหรือกระทำใดอีก อย่างไรก็ตาม แทนที่ผู้เล่าจะแสร้งทำเป็นจำไม่ได้ สิ่งเดียวที่ทำคือ การพูดถึงซ้ำๆ เล่าหลายครั้ง จนบางครั้งราวกับว่าการพูดซ้ำเพื่อบอกกับผู้ฟังให้เป็นประจักษ์พยานว่า ไม่เอาอีกแล้วแบบนั้น ไม่อยากเจออีกต่อไป กล่าวโดยสรุปคือ ภัยที่เคยเกิดขึ้นกับตนนั้น ไม่ควรจะถูกจดจำอีกในปัจจุบัน เพราะทุกคนที่เคยได้ยินต่างก็รู้ว่า ผู้เล่าไม่มีความผิดใดๆ ที่สำคัญคือ การมีหลักฐานที่ชัดเจนแน่นอนเป็นเครื่องการันตีความปลอดภัย

ขณะที่ตาเพิ่มเล่าประสบการณ์ของตนให้กับญาติและคนอื่นฟัง แต่สำหรับกรณียายสา อดีตของยายเป็นเรื่องที่แม้จะเป็นคนในครอบครัวก็ไม่รู้มากนัก

เมื่อยายสาอายุประมาณ 30 กว่า ลูกคนสุดท้องของยายเพิ่งอายุได้ 6 เดือน ตาอินสามีของยายถูกจับเข้าค่ายเกาะหลุงและหายตัวไปอย่างไร้ร่องรอย ยายบอกว่า “ลูกคนที่ 2 กำลังป่วยเป็นไข้ต้องนอนโรงพยาบาล ตาอินตั้งใจนอนเฝ้าไข้ลูก แต่หมอไล่ให้กลับบ้าน บอกว่าลูกไม่เป็นไร แต่ตาก็ไม่ยอมกลับ ตอนเช้ามีคนบอกว่าทหารจับนายอินไปเสียแล้ว จับมาไว้ที่เกาะหลุง ปีอะไรจำไม่ได้ ก็เลยไปเยี่ยม แต่เขาไม่ให้เยี่ยม ยายก็ไปอีก เขาบอกว่าปล่อยเสียแล้ว” ยายสาพูดกับผู้ศึกษาค่อนข้างน้อย เรื่องเล่าของยายมีลักษณะที่ไม่ลง

รายละเอียดมากนัก ทำให้ต้องถามถึงรายละเอียดเป็นช่วงๆ ผู้ศึกษาต้องปะติดปะต่อเรื่องราวและถามซ้ำเพื่อความแน่ใจว่าฟังอย่างถูกต้อง “คืนก่อนจะไปเยี่ยมครั้งสุดท้าย ฝันว่าเห็นตาอินแก้เปลือย คลานอยู่ไปมา ต้นหมากหน้าบ้านก็ล้มใส่บ้านที่นอนอยู่ ตอนเช้าเมื่อไปเยี่ยม เลยสงสัยว่าตายเสียแล้ว” ยายบอกว่า “อยากจะเจอ (ตาอิน) อีกสักที จะได้พูดกันบ้างแต่เขาไม่ให้เยี่ยม ครั้งที่ 3 ซื้อขนมกล้วย (กล้วยแขก) ไปให้ เขาบอกว่าปล่อยแล้ว แต่ไม่เห็นมาบ้าน ไม่รู้ไปไหน ถ้ายังอยู่ ก็คงมาหา แต่นี่ไม่มา ก็คงตายไปแล้ว”

เพื่อนบ้านและญาติพี่น้องที่อยู่ใกล้เคียงเล่าว่า “ตอนนั้นยายสาออกสืบ เอารูปถ่ายไปให้คนอื่นดูออกตามหา เพราะไม่รู้ว่าอยู่ที่ไหน หาไม่พบ ญาติพี่น้องที่พอจะรู้จักนายในค่ายฯ ก็บอกว่าไม่มีแล้ว ไปแล้ว ยายกับเพื่อนบ้านหาอยู่หลายวัน ในที่สุดก็ไม่เจอ ต่อมามีคนมาบอกว่า ถูกเผาลงถังแดงไปแล้ว”

“เขาว่า ถูกสับมือ นิ้ว ตัว เอาน้ำมันราด แล้วเอาไฟเผา” ยายกล่าวด้วยน้ำเสียงราบเรียบว่า“ตายเสียครัน (มาก) ทั้งเด็ก ทั้งคนหนุ่ม คนแก่ บางคนก็ต้องหลบหนี โหด ทั้งเด็ก คนแก่ไม่เหลือ ทั้งหญิงทั้งชาย ได้ทำบุญครั้งเดียว ตอนที่ตายหลังจากนั้นก็ไม่ทำเลย กระดูกอะไรก็ไม่ได้” ยายรำพึงรำพัน

เมื่อถามว่าโกรธนายไหม “โกรธ เพราะเขาทำคนไม่มีความผิด ทำกันได้ แต่โกรธไปก็เท่านั้นเพราะทำอะไรไม่ได้ ใจหายเหมือนกัน เสียใจบ้าง แต่ก็คิดว่าไหนๆก็ไหนๆ ไม่รู้จะโกรธไปทำไม แต่คนที่ทำสงสัยคงตายบ้างแล้ว (หัวเราะ) นึกไว้ว่าพวกนั้นก็ต้องตาย” ยายพูดต่อไปว่า “ไม่รู้เหมือนกันว่าทำไมต้องฆ่ากันเอง ฆ่าซะเยอะ ไม่รู้ว่า ทำคนไม่มีทางสู้ทำไม คนทำใจดำ คนไทยฆ่ากันเอง”

แต่ตอนนี้ “เรื่องมันแล้วไปแล้ว เป็นกรรม” ลูกสาวยายเล่าว่า “แม่แกไม่ค่อยเศร้า เพราะว่าแกคงชินอยู่คนเดียวมาตลอด ตอนพ่ออยู่ก็เหมือนอยู่คนเดียว เมาทุกวัน แต่พ่อก็เป็นคนเก่งและรักลูกมาก ต่อให้เมาแค่ไหนก็ต้องเอาขนมกลับมาฝากลูกทุกครั้ง แต่ที่ผ่านมา แม่ไม่ได้เล่าอะไร มีแต่คนข้างบ้านหรือคนอื่นๆที่รู้จักพ่อเท่านั้นที่เล่าให้ฟัง”

บ่ายวันหนึ่ง ผู้ศึกษาตั้งใจไปเยี่ยม พูดคุยตามปกติ ยายกำลังนั่งดูทีวีอยู่ที่บ้านลูกสาว ยายชวนให้ไปนั่งดูทีวีด้วยกัน รายการที่ดูคือ รายการเจาะใจ (ซึ่งถูกออกอากาศซ้ำทางเคเบิ้ลทีวี) เป็นการสัมภาษณ์สามีภรรยาคู่หนึ่ง ทั้งคู่เป็นเหยื่อของกลุ่มตำรวจตระเวนชายแดน (ตชด.) รีดไถเงิน ยัดยาบ้าให้ แล้วอุ้มเหยื่อไปซ้อม จี้ไฟฟ้าตามร่างกายมีร่องรอยการถูกทำร้าย ระหว่างการดูทีวี ไม่มีบทสนทนาใดๆระหว่างผู้ศึกษากับยายสา ช่วงหนึ่งของรายการพิธีกรถามแขกรับเชิญว่า “ที่รุนแรงที่สุดที่ตัวเองรู้สึกมันแค่ไหน” แขกรับเชิญตอบว่า “คิดจะฆ่าตัวตาย” “ทำไมต้องทำถึงขั้นนั้น” พิธีกรสาวถามต่อ “ไม่เจอเองไม่รู้หรอก” แขกรับเชิญกล่าวตอบ ยายสาพยักหน้าตามหงึกๆ แสดงความเห็นด้วยกับคำตอบนั้น พร้อมทั้งพูดว่า “ใช่ ไม่เจอเองไม่รู้หรอก”

แม้ยายสาจะบอกว่าเป็นเรื่องของกรรม เป็นเรื่องที่ผ่านพ้นไปแล้วซึ่งพยายามจะบอกกับตนเองและคนรอบข้าง แต่คำถามและความไม่เข้าใจต่อเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นส่งผลให้เกิดความสับสนและความอิลักอิเหลื่อระหว่างโลกทางธรรมกับความเป็นจริงที่ดูเหมือนจะสู้กันอยู่ภายในความรู้สึกความทรงจำของยายเอง เรื่องที่ถูกเล่าออกมาเป็นคำพูดกับการกระทำและคำพูดบางประโยค จึงขัดกันโดยไม่ได้ตั้งใจ

ปัจจุบัน ยายสาเข้าร่วมงานถังแดงทุกปี เพราะยายเห็นว่าเป็นที่เดียวที่สามารถทำบุญไปให้กับตาอินได้ และดูเหมือนเป็นงานเดียวที่ตอบสนองความรู้สึกภายใน

ความทรงจำทั้งสองแบบสะท้อนออกมาในเรื่องเล่าซึ่งมีประสบการณ์ไม่ดีเหมือนกัน ต่างกันตรงที่เรื่องหนึ่งเกิดขึ้นกับผู้เล่าโดยตรง ขณะที่อีกเรื่องหนึ่งเกิดขึ้นกับคนใกล้ชิด อย่างไรก็ตาม การกระทำที่ทั้งสองมีต่อความทรงจำนั้น ดูราวกับว่าแตกต่างกัน เพราะขณะที่คนหนึ่งเล่าเรื่องราวออกมาอย่างต่อเนื่อง อีกคนหนึ่งกลับ

ไม่อยากเล่าให้ใครฟัง แต่การเล่าออกมาบ่อยครั้งเช่น กรณีของตาเพิ่ม เป็นการระบายความในใจมากกว่าตั้งใจให้รับรู้ เป็นการระบายความอึดอัดคับข้องให้คนอื่นๆได้รับรู้และเป็นพยานต่อความรู้สึก ไม่อยากจะไปเกี่ยวข้องกับเรื่องราวเช่นในอดีตอีก ความกลัวที่อยู่ภายในถูกถ่ายทอดออกมาผ่านเรื่องเล่าที่ซ้ำไปซ้ำมา ปัจจุบันจึงต้องการเป็นคนที่ไม่ถูกจดจำอีก ขณะที่ยายสา กลับใช้ “ความเงียบ” จัดการความรู้สึก ความจำของตน และบอกคนรอบข้างว่า เป็นเรื่องของกรรมที่ผ่านมาแล้วผ่านไป อดีตแบบที่สองจึงเป็นความทรงจำที่ไม่อยากพูดถึงอีก เป็นความทรงจำที่อยากแต่ยากจะลืม

5. ความทรงจำที่ถูกลืม: ยายดำ

การเกิดเครือข่ายสินธุ์แพรทองซึ่งมีแนวความคิดบางส่วนหยิบยืมมาจากพคท.ทำให้กิจกรรมของเครือข่ายฯดูให้ความสำคัญกับผู้ที่ได้รับผลกระทบจากอดีต งานถังแดงเป็นตัวอย่างของความพยายามดังกล่าว (แม้ในทางปฏิบัติจะไม่สามารถเยียวยาบาดแผลได้โดยตรง) โดยเฉพาะคนที่ได้รับผลกระทบจากการกระทำของเจ้าหน้าที่รัฐ เรื่องเล่าและความทรงจำบาดแผลอันเกิดมาจากการกระทำของเจ้าหน้าที่รัฐจึงกลายเป็นเรื่องโดดเด่นและได้รับความสนใจเป็นพิเศษ

แต่มีเรื่องราวอีกประเภทหนึ่งซึ่งดูเหมือนจะกลายเป็นเรื่องที่ไม่ได้รับความสนใจจากเรื่องเล่า “หลัก” นั่นคือ เรื่องราวที่เป็นผลจากการกระทำของฝ่ายคอมมิวนิสต์

ธันวาคม 2520 กำนันหนู อดีตกำนันต.บ้านนา (ปัจจุบันแยกเป็นต.บ้านนาและต.ลำสินธุ์) นั่งรถของทหาร ในรถมีคน 3 คน ชาวบ้าน กำนัน และทหารพลขับ ทั้ง 3 คนตั้งใจไปขนเก้าอี้ออกมาจากค่ายทหารต้นไทรระหว่างทาง รถคันนี้โดนซุ่มยิงจากอดีตสมาชิกพคท. กำนันเสียชีวิตคาที่ ชาวบ้านอีกคนหนึ่งเสียชีวิตที่โรงพยาบาล ขณะที่ทหารพลขับรอดชีวิต

ปัจจุบันภรรยาของกำนันยังมีชีวิตอยู่ “ตอนนั้นยายกลัวมาก กลัวทั้งคอมฯกลัวทั้งนายที่ถือปืน ไม่รู้ว่าใครเป็นใคร หลังจากกำนันตาย ก็มีทหารมาลาดตระเวนอยู่รอบบ้าน คุ้มกันให้ตลอด” ยายดำภรรยากำนันหนูเล่าถึงเรื่องในอดีต

ยายดำเป็นหม้าย 8 ปี ก่อนจะมีสามีใหม่ จนถึงปัจจุบันยายไม่มีบุตรกับสามีใหม่ เพราะทำหมันไปตั้งแต่กำนันเสียชีวิต ตายิ่งเป็นคนในละแวกเดียวกัน เป็นสามีใหม่ของยายดำที่ดูแลยายเป็นอย่างดีมาโดยตลอด และเป็นที่รับรู้กันในหมู่บ้านว่า ทั้งสองคนอยู่กินกันฉันสามีภรรยา แต่ยายไม่สามารถจดทะเบียนใหม่หรือกระทั่งย้ายชื่อตายิ่งเข้ามาในบ้านเดียวกันได้ เพราะยายได้รับบัตรทหารผ่านศึกจากการตายในหน้าที่ของกำนัน บัตรนี้ที่ช่วยให้ลูกทั้งสาม ของยายเรียนหนังสือได้โดยไม่ต้องเสียค่าเล่าเรียน สามารถเบิกค่าเล่าเรียนได้ที่ค่ายเสนาณรงค์ (ค่ายคอหงส์) จ.สงขลา นอกจากนี้ยายยังได้รับเงินเดือนอีกเดือนละ 1,800 บาท “ก็ไม่มาก แต่ก็ยังดีกว่าไม่ได้” ยายกล่าว นี่จึงเป็นเหตุผลสำคัญที่ทำให้ยายไม่สามารถจะอยู่กินฉันสามีภรรยาที่ถูกต้องตามกฎหมายได้ เพราะหากทางการรู้ สวัสดิการจากบัตรทหารผ่านศึกจะสิ้นสุดลงทันที

“เสียใจมากกับสิ่งที่เกิดขึ้น ตอนที่มีงานถังแดง ยายไม่ได้ไปเลย เพราะว่ายังรู้สึกไม่ดี ตอนแรกคิดว่าไม่น่าสร้าง แต่ตอนนี้ปลงแล้ว ยายเคยถามละม่อม (อดีตสหายที่ยังคงจดจำอุดมการณ์คอมมิวนิสต์ได้อย่างแม่นยำ) เขาบอกว่าเป็นการยิงผิดตัว แต่วงในบอกว่าเป็นความตั้งใจยิง” ทุกวันนี้เมื่อยายได้เจอลุงม่อม คำตอบที่ได้รับคือ การบอกว่าเป็นการยิงผิดตัวและมักจะชักชวนให้ไปงานถังแดงเสมอ “ตอนนี้ก็ยังสงสัยอยู่ว่า มายิงกำนันทำไม ถ้ากำนันยังอยู่ ชีวิตอาจจะสบายกว่านี้ ตอนนี้ก็ถือว่าลำบาก ลูกๆมีเงินเดือนก็พอได้จุนเจือบ้าง” ยายเล่าพร้อมด้วยน้ำตานองหน้า ยายดำบอกกับผู้ศึกษาเสมอว่า “ผู้ศึกษาเป็นคนแรกที่มาคุย มาถามเรื่องนี้ ที่ผ่านมาไม่เคยมีใครมาถาม”

แม้ว่าแกนนำเครือข่ายฯทราบดีว่า มีกรณีแบบยายดำอยู่ในพื้นที่ แต่มักจะไม่ถูกทำให้รับรู้ในวงกว้าง หากเทียบกับกรณีของยายสาหรือคนอื่นๆที่มีความจำไม่ดีเกี่ยวกับเจ้าหน้าที่รัฐ หรือกรณีการสร้างอนุสรณ์สถานถังแดง ทั้งเรื่องเล่าแบบยายดำซึ่งเป็นความทรงจำที่ถูกลืมและน้าแสงซึ่งคิดว่าชีวิตของตนล้มเหลวเพราะอดีตที่ไม่ยุติธรรม ทั้งสองคนต่างก็เห็นว่าไม่เหมาะสมนัก เพราะคนใกล้ชิดพวกเขาเป็นเจ้าหน้าที่รัฐ อนุสาวรีย์แห่งนั้นก็เป็นอนุสรณ์ที่ตำหนิการกระทำของรัฐ ทั้งในงานรำลึกก็ไม่เคยพูดถึงเรื่องราวของคนที่เสียชีวิตจากฝ่ายคอมฯ หากถามถึงอดีต คำตอบที่ได้ คือ การอธิบายว่า เป็นความผิดพลาดอย่างไม่ตั้งใจ ให้ทำใจ กรณีนี้ การสูญเสียชีวิตจากฝีมือของอดีตพคท.กลายเป็นความทรงจำที่ถูกทำให้ลืม เป็นความทรงจำของคนส่วนน้อยในพื้นที่ พื้นที่แบบอนุสาวรีย์หรืองานถังแดงก็มิใช่พื้นที่ของพวกเขา เนื่องจากประสบการณ์จากความทรงจำประเภทนี้เป็นส่วนที่ไม่สอดคล้องกับความทรงจำของคนในพื้นที่ ในแง่นี้กรณีของยายดำจึงคล้ายกับน้าแสงตรงที่ เป็นความทรงจำซึ่งแปลกแยกกับความทรงจำ “หลัก” แบบที่มีอยู่ในพื้นที่ แต่น้าแสงเลือกจะระบายความอึดอัดของตัวด้วยการนำมาตอบปัญหาให้กับการกระทำของตนในปัจจุบัน แต่ยายดำจำเป็นต้องเก็บไว้เงียบๆ แม้จะมีความคับข้องในใจและมีคำถามที่ไม่เคยได้รับคำตอบ ความทรงจำของยายจึงเป็นบาดแผลที่ยังไม่ถูกสะสาง

6. เห็นความทรงจำเป็นภัยคุกคาม: ร้อยเอก, ผู้พัน ส., ผู้พัน ก.

ขณะที่เหยื่อหรือผู้ถูกกระทำมีประสบการณ์และความทรงจำบาดแผลอีกทั้งมีวิธีการจัดการกับบาดแผลแตกต่างกัน ในทางกลับกันสำหรับฝ่ายผู้กระทำหรือลงมือก่อความรุนแรง ความทรงจำก็เป็นบาดแผลได้เช่นกัน ความเงียบและคำอธิบายของฝ่ายกระทำในกรณีถังแดงย่อมแตกต่างจากเหยื่อ การสอบถามข้อมูลหรือการขอพูดคุยจึงดูราวกับว่าเป็นการขุดคุ้ยความผิดในอดีต หรือทำให้บาดแผลในใจกลับพุพองขึ้นมา การพูดถึงอดีตจึงเป็นภัยคุกคามอย่างหนึ่งที่พวกเขาไม่ต้องการพบเจอและเป็นเรื่องต้องห้ามสำคัญ

ผู้ศึกษาติดตามสอบถามข้อมูลจากพื้นที่เกี่ยวกับเจ้าหน้าที่รัฐในขณะนั้นซึ่งยังมีชีวิตและอยู่ในพื้นที่ที่ไม่ไกลจากชุมชนลำสินธุ์พบว่า มีผู้มีบทบาทสำคัญสองคนในสมัยที่มีการตั้งค่ายทหารในชุมชนลำสินธุ์

บ่ายวันที่ 25 ตุลาคม 2550 มีคนมาถามหาเพลงถังแดง (อยู่ในภาคผนวก) ที่ศูนย์ประสานงานเครือข่ายสินธุ์แพรทอง ผู้ศึกษาจึงสอบถามข้อมูลเกี่ยวกับทหารซึ่งปฏิบัติหน้าที่ในช่วงนั้น ได้คำแนะนำว่าให้คุยกับทหารยศร้อยเอกคนหนึ่งที่เพิ่งจะเกษียณอายุราชการไม่กี่วัน ผู้ศึกษาไปหาร้อยเอกคนนั้นที่บ้านในวันเดียวกัน ร้อยเอกให้การต้อนรับและเป็นกันเองกับผู้ศึกษา ทั้งยังชวนให้รับประทานอาหารเป็นเพื่อนหลังจากคุยเสร็จอีกด้วย

ร้อยเอกเล่าว่า “มาประจำการที่ค่ายเกาะหลุงในช่วงปี 2516 แล้ว ตอนนั้นย้ายมาตามคำสั่งกอ.รมน. (กองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายใน) ให้เคลื่อนกำลังจากปัตตานีมา ค่ายเกาะหลุงมีทหารย้ายมาเป็น 10 กองร้อย กองร้อยละ 80 คน ตอนถังแดงมีทหารหลัก อส. ตชด. และทหารพรานที่เข้ามาทีหลัง ค่ายถังแดงบางส่วนเอามาจากปัตตานีก็เพราะกำลังทางนี้ไม่เพียงพอ เอามา 1 กองร้อย ทหารหลักมีประมาณ 180 คน จัดเป็นหมวดโจมตีหมวดละประมาณ 60 คน (ค่ายถังแดงประกอบด้วย 2 หมวดโจมตีจากค่ายเสนาณรงค์ จ.สงขลาและ 2 หมวดโจมตีจากค่ายอิงคยุทธบริหาร จ.ปัตตานี) และกองบังคับบัญชาการประมาณ 30 คนขึ้นไป โดยที่ทหารจะถูกเปลี่ยนตัวทุกๆ 6 เดือน เพราะมีความเครียด ผมอยู่หมวดโจมตีของปัตตานี หน้าที่คือ เมื่อฝ่ายรัฐบาล ทหารปกครองรายงานว่า ที่ไหนมีผกค. ตั้งฐานที่มั่น 20-30 คน ก็จะมีคำสั่งทำลายฐานที่มั่นของผกค. มีการสืบว่าผู้หญิง ผู้ชายมีกี่คน อาวุธครบมือหรือไม่ มารับเสบียงตรงไหน สายข่าวจะเป็นคนส่งข่าว เวลาออกปฏิบัติหน้าที่ ลุงเป็นทหารหมอ อยู่ส่วนหลัง”

เขาเล่าต่อไปอีกว่า “มีครั้งหนึ่งที่บ้านโตน เข้าไปที่ค่ายคอมมิวนิสต์ (เขาสร้างเป็นกระต๊อบๆ) ก็มีการยิงกัน เสี่ยงมากวันนั้น ที่เป็นอยู่เขาเรียกว่า ทหารเสนารักษ์ นั่นไงประกาศทั้งหมดอยู่ที่บนฝาผนังบ้าน ไปเรียนเป็นหมอทหารในโรงพยาบาลพระมงกุฎ เป็นการรักษาผู้ป่วยที่มีการตั้งป้อมหน้าค่ายให้ประชาชนมารักษาได้ ก็ได้คุยกับชาวบ้านด้วย ลุงอยู่ในค่าย 1 ปี เพราะไม่มีใครกล้ามาเพราะกลัว กลัวว่าจะไม่ได้กลับ ตอนนั้นก็กลัวเหมือนกันแต่คิดว่าคนถ้าถึงที่ตาย มันก็ตาย ถ้าไม่ถึงที่คงไม่ตาย ที่ต้องอยู่ในค่ายปีหนึ่ง เพราะมีคนไม่ยอมมาเปลี่ยน มีการวิ่งเต้นไม่ยอมมา บางคนก็ว่าลูกอ่อนบ้าง ต่างๆนานา”

สำหรับผู้ศึกษาแล้ว ร้อยเอกมีท่าทีเป็นมิตร ทั้งยังค่อนข้างพูดเก่ง ถามเพียงสั้นๆ แต่คำตอบที่ได้จะพรั่งพรูออกมาตลอดช่วงเวลาที่คุยกัน ร้อยเอกบอกกับผู้ศึกษาว่า แม้จะไม่มีข่าวเรื่องถังแดงสมัยนั้น แต่ช่วงที่จะย้ายมาประจำที่ค่ายนี้ มีการเล่าสู่กันฟังในเหล่าทหารด้วยกัน

ร้อยเอกบอกว่า “ตอนที่มา ถังแดงรื้อไปแล้ว เพราะถังแดงมีตั้งแต่ปี 2514-2515 เคยได้ยินมาเหมือนกัน ที่รู้เพราะทหารที่ผลัดเปลี่ยนกำลัง เขาพูดกัน ตอนที่มาไม่มีการเผาแล้ว ช่วงที่มาก็เห็นรายชื่อร้อยกว่าคนที่จะจับมาสอบสวน เป็นชาวบ้านทั่วไป ไม่มีนักศึกษา เป็นประชาชนแถวนี้ เธอ (เป็นสรรพนามที่สองที่ร้อยเอกใช้) ต้องเข้าใจว่า กอ.รมน.มีทั้งระดับภาคและจังหวัด ระดับจังหวัดมีผู้ว่าฯเป็นคนบัญชาการโดยตำแหน่ง ตอนนั้นรายชื่อออกมาจากกอ.รมน.พัทลุง ทหารจับตามคำสั่งกอ.รมน.คือ การทำงานทั้งทหาร ตำรวจ พลเรือนต้องร่วมกัน ไม่ใช่จับซี้ซั้ว เวลาจับมาไม่ใช่ว่า จะทำร้ายทุกคน ต้องสอบสวนก่อนว่ามีพฤติกรรมอย่างไรมั่ง ไม่ใช่จับมาแล้วบีบคอ แต่ลุงก็ไม่เคยเห็นเวลาสอบ เพราะให้กองอำนวยการเป็นฝ่ายสอบ ไม่ใช่ว่าจะโกหกอะไร แต่ก็ไม่เคยเห็นเขาทำทารุณประชาชน เพราะว่าตอนนั้นไม่มีแล้ว ไม่มีการซ้อมแล้ว มันก็มีสมัยก่อนช่วง 14-15 ก็มีบ้าง แต่คนที่ตายในถังแดงมีมาก เป็นร้อย ไม่รู้เท่าไหร่ เขาไม่ได้ยินหรอกเธอ ไม่มีใครเห็น เพราะเขามีทีมที่เรียกว่า ‘ชุดสังหาร’ เหมือนพวกหมวกแดง เรียกชุดสังหาร เวลาสอบเมื่อรู้ว่า ผิดจริง ก็พากลับบ้าน หรือพาไปบ้านผู้ว่าในฐานะผอ.กอ.รมน.”

ในขณะที่พูดคุยถึงกรณีถังแดง พ่อตาของร้อยเอกซึ่งเคยถูกจับเข้าไปอยู่ในค่ายเดียวกับตาเพิ่ม (คนที่มีใบปล่อยตัว) ได้พูดกับผู้ศึกษาว่า “ร้อยเอกเป็นทหารก็จริง แต่ก็ไม่รู้ ไม่ได้เกี่ยวข้อง คนละแผนก คนที่สำคัญคือ ‘สายข่าว’ ที่จะคอยบอกว่าคนไหนผิดอย่างไร เมื่อมาถึงเขาก็คุยกันเอง ฝ่ายสอบสวนก็เป็นคนละหน่วยกันอีก ไม่ใช่ว่าทหารทั้งหมดจะรู้เรื่อง เขาแบ่งหน้าที่กันชัดเจน” และร้อยเอกกล่าวเสริมว่า “ไม่ใช่จับร้อยคน จะบีบคอทั้งร้อยคน”

หลังจากนั้น ร้อยเอกได้เอ่ยชื่อทหาร 2 คน ที่เขาเห็นว่าน่าจะรู้เรื่องนี้ดีกว่าตน คนแรกคือ ผู้พัน ส. เป็นคนที่คนในชุมชนมักจะพูดถึง คนที่สอง ผู้พัน ก. สำหรับคนนี้น้อยคนนักจะรู้จัก แต่ร้อยเอกบอกว่า ผู้พัน ก. เป็นคนที่หาข่าวในพื้นที่แถวนี้ และร้อยเอกก็รู้จักค่อนข้างดี ร้อยเอกจึงออกปากชวนผู้ศึกษาไปหาผู้พัน ก. โดยอาสาจะขับรถไปส่งตอนเช้า เนื่องจากบ้านผู้พัน ก. อยู่ห่างจากชุมชนลำสินธุ์ไปประมาณ 17 กม. อีกทั้งเป็นทางผ่านของร้อยเอกที่จะออกไปทำธุระในเมืองสงขลา ผู้ศึกษาตอบตกลงทันที ขณะที่ร้อยเอกขอโทรติดต่อผู้พัน ก. ก่อน เพื่อให้แน่ใจว่า ผู้พันอยู่บ้าน แต่ขณะนั้นยังไม่สามารถติดต่อผู้พันได้ โทรไปที่บ้านไม่มีคนรับ และโทรเข้ามือถือไม่ติด ร้อยเอกจึงบอกว่าจะโทรไปแจ้งผู้ศึกษา หากติดต่อผู้พัน ก. ได้แล้ว

เมื่อแยกย้ายกับร้อยเอก ผู้ศึกษาพยายามโทรติดต่อหลายครั้ง แต่ไม่สามารถติดต่อได้ สองทุ่มครึ่งร้อยเอกโทรกลับมาหาผู้ศึกษา บอกว่า ติดต่อผู้พัน ก. ได้แล้ว แต่ผู้พันบอกว่า “หลังจากเกษียณมาแล้ว 9 ปี หลักฐานทุกอย่าง เผาทำลายทิ้งไปหมดแล้ว กลัวว่าถ้าให้ข้อมูลอะไรไปจะผิดพลาดจึงขอไม่ให้ข้อมูล”

ผู้ศึกษาเข้าใจว่า อาจจะเป็นการสื่อสารกันผิดระหว่างร้อยเอกและผู้พัน ผู้ศึกษาจึงพยายามโทรไปหาผู้พัน ก. อีกหลายครั้ง แต่ไม่สามารถติดต่อได้

2-3 วันต่อมา ผู้ศึกษาแวะไปที่บ้านของร้อยเอกอีกครั้ง แต่มิได้เป็นการไปสัมภาษณ์หรือพูดคุย เป็นเพียงการแวะไปซื้อกับข้าวหน้าบ้านเขา ขณะนั้นร้อยเอกเดินออกมาจากบ้านพอดี ผู้ศึกษากล่าวทักทายร้อยเอกตามมารยาท แต่เขากลับนิ่งเฉย ไม่พูดกับผู้ศึกษา ไม่แม้แต่เงยหน้ามามอง ผู้ศึกษาพยายามชวนคุยเรื่องทั่วๆไป แต่ร้อยเอกก็หันหน้าหันหลัง แล้วเดินออกจากบ้านไป

จากที่เคยคุยกันฉันมิตรในครั้งแรก แต่หลังจากวางโทรศัพท์คืนนั้น ทุกอย่างเปลี่ยนไป ผู้ศึกษาไม่แน่ใจว่า การคุยโทรศัพท์ระหว่างร้อยเอกกับผู้พันเกิดอะไรขึ้นบ้าง บทสนทนาเป็นไปในลักษณะใด เหตุใดท่าทีที่ร้อยเอกมีต่อผู้ศึกษาจึงเปลี่ยนไปจากหน้ามือเป็นหลังมือเช่นนี้

สำหรับผู้พัน ส. ได้ชื่อว่าเป็นมือเปื้อนเลือดสำหรับใครหลายคนในพื้นที่ โดยเฉพาะคนที่เคยเป็นสหายหรือญาติพี่น้องที่ตายในกรณีถังแดง ไม่มีใครในชุมชนลำสินธุ์รู้ว่า จะติดต่อผู้พัน ส.ได้อย่างไร หรือตอนนี้อยู่ที่ไหน ต่อมาผู้ศึกษาค้นเจอชื่อผู้พัน ส.จากอินเตอร์เน็ตพบว่า ผู้พันส.เป็นประธานอยู่ในชมรมหนึ่งของจังหวัดพัทลุง สืบต่อไปพบว่ามีอดีตสหายคนหนึ่งซึ่งรู้จักและสนิทสนมกับเครือข่ายฯเป็นอย่างดี อยู่ในชมรมดังกล่าวด้วย ผู้ศึกษาจึงติดต่อผ่านสหายคนนี้ไปยังผู้พัน ส.

ครั้งแรก ผู้ศึกษาได้รับคำตอบจากสหายคนดังกล่าวว่า “ผู้พัน ส. บอกว่า ถ้าคุยเรื่องถังแดง เขาไม่รู้เรื่อง แต่ถ้าหลังจากนั้น เขารู้เรื่องดี” ที่สำคัญอดีตสหายบอกกับผู้ศึกษาว่า ผู้พันให้เบอร์โทรศัพท์มือถือมาด้วย ผู้ศึกษาจึงโทรติดต่อเพื่อขอนัดวันเวลาในการพูดคุย แต่ก็ไม่เคยมีคนรับสาย

ผู้ศึกษาจึงบอกผ่านไปยังสหายคนเดิมว่า ไม่สามารถติดต่อผู้พัน ส.ได้ สหายรับปากจะติดต่อให้ใหม่และจะพาผู้ศึกษาไปที่บ้านของผู้พัน ส.

ผ่านไปเกือบ 1 เดือน สหายคนนั้นบอกกับผู้ศึกษาว่า “ผู้พัน ส. แกไม่ให้ไปคุย แกบอกว่าเกษียณมานานแล้ว อยากอยู่เงียบๆ”

อย่างไรก็ตาม ขณะที่อยู่ในพื้นที่ ผู้ศึกษาคิดว่าเหตุผลของการปฏิเสธน่าจะมาจากคนกลางทั้ง 2 ฝ่าย ทั้งร้อยเอกและอดีตสหายคนดังกล่าว การเป็นคนกลางอาจทำให้สื่อสารผิดไปจากความตั้งใจที่ผู้ศึกษาอยากจะบอก จึงแก้ปัญหาด้วยการพยายามติดต่อด้วยตนเอง โดยการหาแผนที่บ้านนายพันทั้งสอง เพื่อจะเดินทางไปพบด้วยตนเอง เนื่องจากมีบางคนแนะนำว่า เข้าหน้าบ้านไม่ได้ก็ให้ลองเข้าทางหลังบ้านแทน เช่นการลองเข้าไปทำความรู้จักกับคนข้างบ้านหรือกระทั่งภรรยาของผู้พันทั้งสอง ผู้ศึกษาได้รับแผนที่บ้านผู้พัน ก. แม้คนที่วาดแผนที่ให้กับผู้ศึกษายอมอธิบายเส้นทางให้ แต่ทิ้งท้ายไว้ว่า “ทางที่ดีอย่าไปเลย ปล่อยให้เขาอยู่อย่างนั้นเถอะ ดีแล้ว” ขณะที่การติดต่อผู้พันส. ก็ได้รับการตักเตือนจากผู้ใหญ่ในพื้นที่หลายคนว่า อย่าเลย ถ้าเขาตอบมาแบบนั้น ก็ปล่อยเขา อย่าไปยุ่งกับเขา อีกอย่างมันอันตรายด้วย ท้ายที่สุดผู้ศึกษาจึงยุติการติดต่อนายทหารทั้งสอง

ไม่ว่าคำตอบของทั้งสองจะจริงหรือไม่จริง ประเด็นสำคัญอยู่ที่ปฏิกิริยาที่เขามีต่อเรื่องถังแดงเป็นไปในทางเดียวกัน ผู้พัน ส. ขออยู่เงียบๆ ขณะที่เหตุผลของผู้พัน ก.คือ กลัวข้อมูลไม่ถูกต้องและจึงขอปฏิเสธการพูดคุย แม้ผู้ศึกษาไม่สามารถรับรู้เรื่องเล่าเกี่ยวกับถังแดงจากเรื่องเล่าของทั้งผู้พันก.และผู้พันส. แต่ที่เห็นได้ชัดเจนคือ การที่ทั้งสองเห็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับถังแดงเป็นเรื่องที่ไม่ควรถูกเล่าซ้ำอีกและความต้องการคำอธิบายหรือต้องการรู้ความจำของเขาทั้งสองก็เป็นภัยคุกคามต่อตัวพวกเขาเอง ขณะเดียวกัน แม้ร้อยเอกจะพยายามอธิบายเรื่องในอดีตจากมุมมองของเขาที่เห็นว่า ทหารปฏิบัติหน้าที่ตามขั้นตอนและไม่ได้โหดร้ายอย่างที่ชาวบ้าน

ทั่วไปเข้าใจ พร้อมกับการบอกเล่าเรื่องราวในอดีตได้อย่างคล่องแคล่วความทรงจำกลับเล่นงานความสัมพันธ์ระหว่างเขากับผู้พัน ก. อีกด้วย

คงจะปฏิเสธไม่ได้ว่า ในแง่นี้สอดคล้องกับงานของธงชัย วินิจจะกูลที่เห็นว่า ฝ่ายกระทำเองก็มีความอิลักอิเหลื่อในการพูดถึงความทรงจำที่ตนเป็นผู้ก่อ ความทรงจำบาดแผลจึงไม่เพียงสร้างแผลให้เหยื่อ/ผู้ถูกกระทำเหล่านั้น แต่ยังสร้างบาดแผลในใจให้กับบรรดาฝ่ายกระทำได้ไม่น้อย อีกทั้งหากผู้ศึกษาพยายามต่อไปจนสามารถพูดคุยกับนายทหารทั้งสองได้ ด้านดีคือ การรับรู้ถึงเรื่องเล่าและความทรงจำจากฝ่ายรัฐซึ่งอาจทำให้งานศึกษาชิ้นนี้มีข้อมูลที่รอบด้านมากขึ้น แต่ในด้านลบ การรื้อฟื้นความทรงจำบาดแผลของนายทหารทั้งสองอาจทำให้พวกเขาถูกหลอกหลอนจากความทรงจำเลวร้ายดังกล่าวอีกครั้ง หลังจากที่พวกเขาพยายามปฏิเสธเรื่องดังกล่าวและใช้ความเงียบจัดการกับความรู้สึกที่เลวร้ายมาได้กว่า 30 ปี

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ
เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๕

“เลือด หยาดเหงื่อ และน้ำตา: การสร้างอัตลักษณ์คนข้ามเพศ ในนวนิยายเรื่อง ***ทางสายที่สาม*** ของกีรติ ชนา”

นัทธนัย ประสานนาม ผู้เสนอบทความ
ชุติมา ประกาศวุฒิสาร ผู้นำการถกบทความ

วันพฤหัสบดีที่ 26 พฤศจิกายน 2552
10.30 – 12.00 น. ห้อง 210 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

Humanities - Identity - Values - Violence

ห้ามอ้างอิงก่อนได้รับอนุญาต

เลือด หยาดเหงื่อ และน้ำตา: การสร้างอัตลักษณ์คนข้ามเพศในนวนิยายเรื่อง *ทางสายที่สาม* ของกีรตี ชนา

Blood, Sweat, and Tears: Identity Construction of the Transgender in Keeratee Chana's *Thang Sai Thee Sam*

นัทธนัย ประสานนาม*

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มุ่งศึกษาการสร้างอัตลักษณ์คนข้ามเพศในนวนิยายเรื่อง *ทางสายที่สาม* ของกีรตี ชนา ผลการศึกษาพบว่า อัตลักษณ์คนข้ามเพศถูกสร้างผ่านการบอกเล่าความรุนแรงที่สังคมกระทำต่อคนข้ามเพศ การใช้เรื่องเล่าแสดงให้เห็นพัฒนาการอัตลักษณ์คนข้ามเพศ การใช้วาทกรรมทางการแพทย์และวาทกรรมศาสนามาต่อสู้กับวาทกรรมกระแสหลักที่ชี้ชัดว่าภาวะข้ามเพศเป็นโรค นอกจากนั้น ผู้เขียนยังใช้การเมืองเรื่องภาพแทนในการสร้างความหมายของคนข้ามเพศขึ้นใหม่ ผสมผสานกลวิธีทางวรรณศิลป์ในการสร้างตัวละครและโครงเรื่องที่ท้าทายขนบของนวนิยายรัก ทั้งยังแสดงให้เห็นว่า "ทางสายที่สาม" ที่คนข้ามเพศเลือกเดินนั้นเป็นทางที่วิพากษ์เพศสถานะของสังคม "ชาย-หญิง รักต่างเพศ" และระบอบปิตาธิปไตยได้อย่างแหลมคม

Abstract

This research aims at studying identity construction of the transgender in Keeratee Chana's *Thang Sai Thee Sam (The Third Pathway).* It is found that transgender identity is constructed through several devices: the narratives about social violence against the transgender and their identity development. The author also exploits medical and religious discourses to contest with mainstream discourse which stigmatizes transgenderism as a disease. Furthermore, the author exercises the politics of representation to reconstruct transgenderism through literary devices. In the novel, characterization and plotting shaped in opposition to convention of mainstream and malestream literature. The text affirms that the chosen "third pathway" of the transgender can sharply demythologize heterosexual normativity, gender-oriented society, and patriarchal hegemony.

* อาจารย์ประจำภาควิชาวรรณคดี คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

บทนำ

นับตั้งแต่การก่อรูปของรัฐธรรมนูญฉบับใหม่ในพ.ศ. 2550 การเรียกร้องสิทธิของกลุ่มคนที่มีความหลากหลายทางเพศในสังคมไทยเริ่มมีความแหลมคมขึ้น เขาและเธอเหล่านั้นต้องการให้สังคมยอมรับทั้งในทางปฏิบัติและทางกฎหมาย ประเด็นดังกล่าวมีความสำคัญในระดับสิทธิมนุษยชนที่คนทั้งโลกกำลังเรียกร้องและสนใจกันอยู่ในขณะนี้

วรรณกรรมในฐานะสื่อ (media) เป็นพื้นที่หนึ่งในการแสดงความหลากหลายทางเพศ วรรณกรรมไทยที่กล่าวถึงความหลากหลายทางเพศมีอยู่จำนวนหนึ่งนับตั้งแต่วรรณคดีแบบฉบับจนถึงวรรณกรรมปัจจุบัน[1] กีรติ ชนาเป็นนักเขียนชายแปลงเพศคนแรกของไทย เธอมีผลงานนวนิยายหลายเรื่อง เช่น *บ่วงบรรจถรณ์* ที่ปรากฏในรูปแบบละครโทรทัศน์ *ขนมจีนป้าทองดี ฮานาเล* และเรื่องสำคัญคือ *ทางสายที่สาม* อันเป็นนวนิยายเรื่องแรกบนเส้นทางการประพันธ์ของผู้เขียน ตีพิมพ์เป็นตอนนิตยสารสกุลไทยระหว่างปี พ.ศ.2523-2524 และพิมพ์รวมเล่มครั้งแรกโดยสำนักพิมพ์วรรณกรรมเพื่อชีวิตเมื่อ พ.ศ. 2525 นวนิยายเรื่องนี้เป็นเรื่องเล่าชีวิตชายแปลงเพศโดยนักเขียนที่เป็นชายแปลงเพศเรื่องแรกในวงวรรณกรรมไทย

ทางสายที่สาม เป็นเรื่องเล่าของแก้ว ชายผู้มีจิตใจเป็นหญิง แก้วหวังว่าสักวันหนึ่งตนจะได้แปลงเพศทางกายให้สอดคล้องกับเพศทางใจ แก้วมีจันทร์ในฐานะ “กะเทยรุ่นพี่” เป็นผู้ช่วยเส้นทางชีวิตของแก้วเริ่มต้นจากการเป็นผู้เก็บค่าโดยสารบนรถประจำทาง ช่างเสริมสวย พนักงานในไนท์คลับและร้านอาหารตามลำดับ แก้วต้องทนแรงเสียดทานจากสังคมอย่างหนัก แต่ก็ผ่านพ้นมาได้โดยมีนาวิน สามีของสุชาวดีคอยให้กำลังใจ แก้วมีความรักครั้งแรกกับธีรพรแต่ผิดหวังในที่สุด ต่อมาแก้วได้รับความช่วยเหลือจากพงษ์พลจนกระทั่งผ่าตัดสำเร็จ ทว่าแก้วกลับอุทิศพรหมจรรย์ของเธอหลังผ่าตัดให้แก่นาวินผู้ที่แท้จริงแล้วแก้วหลงรักเขาและเขาเองก็นึกรักแก้วตั้งแต่แรกพบ อย่างไรก็ตาม ในตอนปลายเรื่อง แก้วปฏิเสธการสานต่อความสัมพันธ์กับนาวิน เพราะไม่ต้องการทำให้เขามีปัญหาครอบครัว โดยแก้วเดินทางสู่ชนบททำหน้าที่ครูช่วยเหลือเด็กๆ ต่อไป

ความน่าสนใจของนวนิยายเรื่อง *ทางสายที่สาม* อยู่ที่วรรณกรรมเล่มนี้เป็นความพยายามของผู้เขียนในการใช้เรื่องเล่า (narrative) เพื่อสร้างอัตลักษณ์ (identity) ของคนข้ามเพศ (transgender) โดยช่วงชิงอำนาจในการสร้างอัตลักษณ์จากสังคมซึ่งมีโครงสร้างแบบ “ชาย-หญิงรักต่างเพศ” ตามอุดมการณ์ปิตาธิปไตย (patriarchy) ในนวนิยายมีการประกอบสร้างภาพแทน (representation) และวาทกรรม (discourse) อันเป็นยุทธวิธีที่ผู้เขียนใช้เพื่อสร้างพลังให้แก่อัต

---

[1] อริน พินิจวรารักษ์, ***การใช้เรื่องรักร่วมเพศในนวนิยายไทย พ.ศ. 2516-พ.ศ.2525,*** (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต หน่วยวิชาวรรณคดีเปรียบเทียบ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2527).

ลักษณ์ของคนข้ามเพศ กระบวนการดังกล่าวสามารถศึกษาผ่านแนวคิดในกลุ่มภาพแทน (representational theory) ที่ใช้ศึกษาสื่อโดยพิจารณาที่ความสัมพันธ์ระหว่างความหมายกับตัวบุคคลรวมทั้งศักยภาพของมนุษย์ในการใช้สัญญะเพื่อสื่อความหมาย โดยเฉพาะทฤษฎีของ Stuart Hall นักวิชาการคนสำคัญของวัฒนธรรมศึกษาสำนักเบอร์มิงแฮม (Birmingham School) Hall กล่าวถึงภาพแทนในฐานะเครื่องมือต่อสู้ทางการเมืองที่เรียกว่า “การเมืองเรื่องภาพแทน” (politics of representation) อันเป็นการต่อสู้ดิ้นรนของการประกอบสร้างความหมายซึ่งดำเนินไปอย่างต่อเนื่องและไม่มีวันสิ้นสุด[2] กระบวนการอันซับซ้อนในการสร้างความหมายเพื่อสื่อแก่นเรื่องหรือสารสำคัญในนวนิยายเรื่องนี้จึงสมควรที่จะวิเคราะห์ให้ถ่องแท้ยิ่งขึ้น

การนำ *ทางสายที่สาม* มาศึกษาโดยเน้นที่ประเด็นเรื่องคนข้ามเพศผ่านมิติของภาพแทน วาทกรรมและอัตลักษณ์อันเป็นแนวคิดสำคัญในกลุ่มวัฒนธรรมศึกษาน่าจะทำให้เข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างวรรณกรรมกับสังคมอีกรูปแบบหนึ่งที่มิใช่การเพ่งมองเฉพาะภาพสะท้อนสังคมในวรรณกรรม ซึ่งอาจยังไม่สมบูรณ์เพียงพอสำหรับการวิจัยวรรณกรรมผ่านมุมมองแบบหลังสมัยใหม่ที่กำลังเติบโตอย่างต่อเนื่องในประเทศไทยขณะนี้ อนึ่ง การวิจัยครั้งนี้น่าจะเป็นการเปิดพื้นที่ใหม่ให้แก่นวนิยายของคนข้ามเพศในฐานะวรรณกรรมที่มีความประณีตซับซ้อนไม่ต่างกับวรรณกรรมสร้างสรรค์ที่ได้รับการยกย่องให้เป็นกระแสหลัก (mainstream) และ/หรือกระแสชาย (malestream) ของวรรณกรรมไทย

นิยามศัพท์เฉพาะ

1) อัญเพศ (queer) เป็นคำที่เคยใช้เรียกชนกลุ่มน้อยทางเพศอย่างเหยียดหยาม ว่าเป็นพวกนอกรีตทางเพศ (sexual outlaw) กลุ่มเกย์และเลสเบียนนักเคลื่อนไหวทั้งในยุโรปและสหรัฐอเมริกาใช้คำนี้เพื่อประกาศการมีอยู่ของกลุ่มของตนในสังคม อัญเพศแนะนัยให้เห็นความพร่ามัวของเส้นแบ่งระหว่างกลุ่มผู้มีเพศวิถีตามกระแสหลักกับกลุ่มชนกลุ่มน้อยทางเพศ อัญเพศเป็นคำที่ประกาศจุดยืนทางการเมืองและทางทฤษฎีโดยฉายชัดซึ่งอัตลักษณ์ ความรื่นรมย์ และแรงปรารถนาทางเพศ รวมทั้งการมีส่วนในการสร้างความรู้เกี่ยวกับ “ตัวตน” (self)[3] ของกลุ่มชนกลุ่มน้อยทางเพศ

2) คนข้ามเพศ (transgender) เป็นคำที่มีผู้ให้คำจำกัดความไว้หลากหลาย ในมุมมองของนักวิชาการตะวันตก คนข้ามเพศคือปัจเจกบุคคลผู้พิจารณาตนเองว่า “อยู่ระหว่าง” เพศสรีระที่เป็นชายหรือหญิง หรือผู้รู้สึกว่าตนมีเพศที่ตรงข้ามกับเพศกำเนิด (birth sex) ในบางกรณีคำนี้อาจใช้ใน

---

[2] Stuart Hall, “The Spectacle of the Other,” in ***Representation: Cultural Representation and Signifying Practices***. ed. Stuart Hall (London: Sage, 1997), p.277.

[3] Jane Pilcher and Imelda Wheleham, ***50 Key Concepts in Gender Studies*** (London: Sage, 2004), p. 129.

ความหมายเท่ากับคนแปลงเพศ (transsexual) อย่างไรก็ตาม คำว่าคนข้ามเพศมักใช้ในลักษณะศัพท์ที่มีความหมายย่อยซ้อนอยู่โดยใช้อธิบายบุคคลที่ไม่อาจถูกนิยามผ่านบทบาทเพศสถานะ (gender) ของชายหรือหญิง[4] คนข้ามเพศจึงเป็นชนกลุ่มน้อยทางเพศกลุ่มหนึ่ง

ในบริบทของไทย Morris[5] กล่าวว่า "กะเทย" เป็นวิธีการหนึ่งในการแสดงตัวตนของคนข้ามเพศซึ่งรวมถึงคนแต่งตัวข้ามเพศ (cross-dresser หรือ transvestite) กะเทยยังถูกเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า "เพศที่สาม" โดยคำว่ากะเทยผูกโยงอยู่กับคนข้ามเพศที่มีเพศกำเนิดเป็นชายมากกว่าหญิง อย่างไรก็ดี แม้ในวาทกรรมชุดหนึ่งของสังคมไทยจะระบุว่า "กะเทย" หมายถึงคนที่มีอวัยวะเพศทั้งของชายและหญิงรวมอยู่ด้วยกัน แต่ในความเข้าใจทั่วไปที่หลอมสร้างจนเป็นวาทกรรมกระแสหลัก กะเทยคือผู้ชายที่แสดงออกทางเพศสถานะแบบผู้หญิง ที่ภาษาอังกฤษเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า "lady boy"[6] ในการรับรู้ของคนไทย กะเทยถูกแยกออกจากเกย์ เพราะคำว่าเกย์ถูกใช้เพื่อเน้นพฤติกรรมรักเพศเดียวกันมากกว่าการข้ามเพศสถานะเช่นที่กะเทยทำ ถึงแม้ในความเป็นจริงลีลาชีวิตเรื่องเพศของคนทุกกลุ่มเป็นสิ่งที่เลื่อนไหลจนแบ่งแยกเป็นประเภทชัดเจนไม่ได้ก็ตาม[7] ในงานวิจัยนี้คำว่าคนข้ามเพศใช้ในความหมายเดียวกันกับกะเทย เพื่อให้สอดคล้องกับที่กีรตีชนาใช้คำว่ากะเทยเรียกตัวละครคนข้ามเพศของเธอทุกตัว ถึงแม้ว่าในตอนปลายเรื่องตัวละครเอกจะกลายเป็นคนแปลงเพศหลังการผ่าตัด แต่ผู้วิจัยจะยังคงใช้คำว่าคนข้ามเพศเพื่อคงนัยเกี่ยวกับพัฒนาการอัตลักษณ์ของตัวละครเอาไว้

3) การสร้างอัตลักษณ์ (identity construction) หมายถึงการสร้างความหมายหรือใช้ระบบสัญญะเพื่อจำแนกความเป็นอัตบุคคล (subjectivity) หรือตัวตนทางสังคมของผู้สร้างอัตลักษณ์ออกจากสิ่งที่ถูกสร้างให้แตกต่าง อีกนัยหนึ่งคือการบ่งชี้ตนเองว่าแตกต่างกับคนอื่นอย่างไร[8] ในแง่หนึ่ง

---

[4] Lynette Reini-Grandell and Venus, "Transgenderism," In ***Routledge International Encyclopedia of Queer Culture***. ed. David A. Gerstner (London: Routledge, 2006), p. 567.

[5] โรซาลีน ซี. มอร์ริส, "บทเรียนเรื่องความปรารถนา: กรณีประเทศไทย," แปลโดย บุษกร กาศมณี, ใน ***"ผู้หญิง" ในวาทกรรมสิทธิทางเพศ***, กฤตยา อาชวนิจกุลและวรรณา ทองสิมา บรรณาธิการ (เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2548), หน้า 186.

[6] เทอดศักดิ์ ร่มจำปา, ***วาทกรรมเกี่ยวกับ "เกย์" ในสังคมไทย พ.ศ. 2508-2542***, (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545); โรซาลีน ซี. มอร์ริส, "บทเรียนเรื่องความปรารถนา: กรณีประเทศไทย," หน้า 186-188; Richard Totman, ***The Third Sex: Kateoy—Thailand's Ladyboys*** (Chiang Mai: Souvenir Press, 2003).

[7] เปรมปรีดา ปราโมช ณ อยุธยา, ***การช่วงชิงอัตลักษณ์ "กะเทย" ในงานคาบาเรต์โชว์***, (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2546), หน้า 52-65.

[8] Katherine Woodward, ed. ***Identity and Difference*** (London: Sage, 1997), pp. 2-4.

อัตลักษณ์เป็นภาพแทนของคนคนหนึ่งที่เกี่ยวพันกับกระบวนการนำเสนอภาพแทนซึ่งมีการกำหนดความหมาย การสร้างอัตลักษณ์จึงเป็นกระบวนการที่เกี่ยวข้องกับวาทกรรม โดยเฉพาะในกรณีที่วาทกรรมเข้ามามีบทบาทในการสรรหาความแตกต่างและระบบการแบ่งแยก[9] ในมุมมองแบบอัญเพศ การสร้างอัตลักษณ์ผูกโยงกับการศึกษาทั้งการเผยแสดงประสบการณ์และวิถีชีวิตที่แตกต่าง ตลอดจนการกดเก็บ การกดทับ และการถูกทำให้กลายเป็นชายขอบ[10] ในงานวิจัยนี้ ผู้สร้างอัตลักษณ์คือกีรตี ชนา ในฐานะผู้เขียน ความหมายและระบบสัญญะถูกสร้างผ่านเรื่องเล่าในรูปแบบนวนิยาย และสิ่งที่ถูกสร้างให้แตกต่างคือเพศสถานะตามมาตรฐานของ “ชาย-หญิง รักต่างเพศ”

ด้วยหยาดเหงื่อและน้ำตา: การเผชิญหน้าระหว่างคนข้ามเพศกับสังคม

กีรตี ชนาผ่าตัดแปลงเพศเมื่อพ.ศ. 2518[11] ในการเขียนนวนิยายเรื่อง *ทางสายที่สาม* กีรตี ชนา[12] ได้ตั้งความปรารถนาให้ผลงานของเธอ “มีส่วนช่วยหักลบความชิงชังรังเกียจจากผู้ที่ไม่เคยเปิดหัวใจเพื่อทำความเข้าใจแก่ผู้ประพฤติแปลกเพศ” ข้อความที่คัดมาแสดงให้เห็นการปะทะกันระหว่างคนข้ามเพศกับสังคม “ชาย-หญิง รักต่างเพศ” ไม่ทางตรงก็ทางอ้อม สิ่งที่สังคมกระทำกับคนข้ามเพศในความเป็นจริงเป็นสิ่งที่ผู้เขียนหยิบเลือกมาถ่ายทอดในนวนิยายเพื่อแสดงให้เห็นความรุนแรงทั้งที่กระทำผ่านการทำร้ายร่างกาย การบริภาษด้วยวาจา ตลอดจนความรุนแรงเชิงโครงสร้าง[13] ในทางทฤษฎี สาเหตุของความรุนแรงทั้งหมดมาจากการดำรงอยู่ของคนข้ามเพศหรือกะเทยที่อาจนำไปสู่การสลายความแตกต่างระหว่างชายหญิง แม้คนบางกลุ่มจะมองว่ากะเทย “เป็นธรรมชาติ” แต่กะเทยก็ยังคงตกเป็นเป้าของความรุนแรง[14] ทั้งนี้ ความรุนแรงที่เกิดขึ้นน่าจะเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้ผู้เขียนต้องลุกขึ้นมาใช้วรรณกรรมเป็นอาวุธในการต่อสู้ โดยกำหนดตัวละครทั้งหญิงและชายให้เป็นตัวแทนของสังคม

ความรุนแรงลำดับแรกที่เห็นเป็นรูปธรรมที่สุดคือความรุนแรงที่กระทำผ่านการทำร้ายร่างกาย การประทุษร้ายกลุ่มอัญเพศนี้มีอยู่ในหลายสังคมเรียกว่า “queer bashing” การรับรู้ของคน

---

[9] สุรเดช โชติอุดมพันธ์, “บทบรรณาธิการ: วาทกรรม ภาพแทน และอัตลักษณ์,” ***วารสารอักษรศาสตร์*** 37, 1 (มกราคม-มิถุนายน 2551): 9.

[10] Andrew Edgar and Peter Sedgwick, ***Key Concepts in Cultural Theory***, 2nd ed. (Oxfordshire: Routledge, 2008), pp. 277-278

[11] อริน พินิจวรารักษ์, ***การใช้เรื่องรักร่วมเพศในนวนิยายไทย พ.ศ. 2516-พ.ศ.2525***, หน้า 73.

[12] กีรตี ชนา, ***ทางสายที่สาม***, พิมพ์ครั้งที่ 3 (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อรุณ, 2545), คำนำ.

[13] Peter A. Jackson and Gerard Sullivan, ed. ***Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexuality in Contemporary Thailand*** (Chiang Mai: Silkworms Books, 2000), p. viii.

[14] โรซาลีน ซี. มอร์ริส, “บทเรียนเรื่องความปรารถนา: กรณีประเทศไทย,” หน้า 188.

ทั่วไปที่ยึดถือวาทกรรมกระแสหลัก คนข้ามเพศหรือกะเทยตกอยู่ในฐานคนวิปริตผิดปกติ การทำร้ายร่างกายคนข้ามเพศจึงกลายเป็นสิ่งชอบธรรมด้วยวาทกรรมดังกล่าว[15] เหตุการณ์ตัวอย่างคือพงษ์ซึ่งเคยเรียนโรงเรียนเดียวกับแก้วเมื่อยังเด็ก เขามีโอกาสได้พบแก้วอีกครั้งเมื่อแก้วถูกหมายเรียกให้มาเกณฑ์ทหารในวัดที่แก้วเคยอาศัยอยู่กับหลวงตา หลังจากที่พ่อแม่ของแก้วออกทะเลและจากไปอย่างไม่มีวันกลับ พงษ์หาเรื่องแก้ว “ว่าไง...ไอ้กะเทย...กูจะนับหนึ่งถึงสิบ มึงจะกราบตีนกูหรือจะให้ตีนกูลอยไปให้มึงจูบ...เป็นผู้ชายดีๆไม่ชอบ...อยากเป็นกะเทย”[16] ทั้งสองคนวิวาทกัน ด้วยร่างกายที่อ่อนแอกว่า แก้วโดนทำร้าย ทำได้แต่เพียงฝากรอยเล็บไว้บนใบหน้าของพงษ์

ความรุนแรงที่กระทำผ่านคำพูดตัวอย่างหนึ่งคือการเห็นคนข้ามเพศเป็นตัวตลก[17] “‘เฮ้ย สงสัยกะเทยว่ะ’ คนหนึ่งในพวกนั้นเอ่ยขึ้น ตามด้วยเสียงหัวเราะของผู้ร่วมวง แก้วหน้าชาเพราะเสียงหัวเราะอย่างขบขันของอันธพาลน้อยๆนั้น”[18] กรอบความคิดของผู้ที่ใช้คำพูดทำร้ายคนข้ามเพศผูกโยงอยู่กับภาพเหมารวม (stereotype) ซึ่งเป็นภาพที่มีแต่ความวิปริตเลวร้าย[19] ดังที่ทรงโฉมพี่สาวของพงษ์พลกล่าวถึงแก้วว่า “พวกกะเทยนี่น่ะหรือ โอ๊ย สารพัดที่จะมีวิธีใช้เล่ห์เพทุบายหลอกล่อ ไม่งั้นพวกฝรั่งมันไม่ชอบกะเทยหรอก เราก็รู้อยู่ว่าชายฝรั่งน่ะเรื่องเซ็กซ์มันชอบแปลกๆ มันยุ่งกับผู้หญิงจนเบื่อแล้วก็หาทางสนุกใหม่ๆกับพวกกะเทยบ้าง”[20] ความเข้าใจของทรงโฉมเป็นตัวอย่างของคนในสังคมที่มองคนข้ามเพศโดยผูกโยงกับความหมกมุ่นเรื่องเพศที่ถูกตีตราว่าน่ารังเกียจ

ภาพเหมารวมดังกล่าวนำไปสู่ความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่คนข้ามเพศถูกกีดกันออกจากโลกของการทำงาน[21] มีเพียงไม่กี่อาชีพเท่านั้นที่รับคนข้ามเพศเข้าทำงาน

---

[15] กิตติกร สันคติประภา, ***การลวนลามทางเพศกะเทย: นัยสำคัญภายใต้วาทกรรมรักต่างเพศ***, (ปริญญานิพนธ์ปริญญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพัฒนศึกษาศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2550).

[16] กีรตี ชนา, ***ทางสายที่สาม***, หน้า 166.

[17] Peter A. Jackson and Gerard Sullivan, ed. ***Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexuality in Contemporary Thailand***, p. x.

[18] กีรตี ชนา, ***ทางสายที่สาม***, หน้า 8

[19] Peter A. Jackson and Gerard Sullivan, ed. ***Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexuality in Contemporary Thailand*** , p. viii.

[20] กีรตี ชนา, ***ทางสายที่สาม***, หน้า 574.

[21] วารุณี แสงกาญจนวนิช, **ชีวิตไร้ตัวตนของกะเทยเปลี่ยนเพศ**, (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชารัฐศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2546); วารุณี แสงกาญจนวนิช, ***ชีวิตหลังการผ่าตัดเปลี่ยนเพศจากชายเป็นหญิง***, (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สหสาขาวิชาเพศศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2546).

“พวกกะเทย นอกจากงานช่างเสริมสวยแล้ว ผู้คนเขาก็ไม่เข้าใจ หาคนรับเข้าทำงานยาก พวกกะเทยหาเงินมีมาก หนูอย่าแต่งตัวผู้หญิงออกไปเที่ยวแถวที่มีพวกกะเทยหากินนะ จะขายตัวหรือไม่ขายตัวตำรวจจับทั้งนั้น เหมาไปว่าเป็นกะเทยละก็ ต้องขายตัวให้ฝรั่งแล้วขโมยเงินฝรั่งทั้งนั้นแหละแก้วเอ๊ย”[22]

จากตัวอย่างที่คัดมาความรุนแรงเชิงโครงสร้างอันเกิดจากภาพเหมารวมเกิดขึ้นผ่านปฏิบัติการของรัฐ เช่นเดียวกับมาตรการทางกฎหมายที่ยังคงกีดกันคนข้ามเพศแม้จะแปลงเพศเป็นหญิงแล้วก็ตาม ดังที่ผู้เขียนวิจารณ์ว่า “ในเมื่อกฎหมายไม่ยอมรับ ก็ยากนักที่สังคมจะยอมรับอย่างออกนอกหน้า”[23] รูปการณ์ดังกล่าวนี้นำไปสู่ “ชีวิตไร้ตัวตน” อันหมายถึงความเป็นคนชายขอบของคนข้ามเพศอย่างแท้จริง

ความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่ทำร้ายคนข้ามเพศได้อย่างสาหัสคือการกีดกันพวกเขาออกจากความรักที่มนุษย์คนหนึ่งพึงมี ตัวอย่างจากเรื่องคือ ก่อนที่ธีรพรจะเดินทางไปอิตาลี เขาบอกรักแก้ว “เขาเลื่อนตัวเข้ามาใกล้ เอียงหน้าจูบที่แก้มของแก้วเบาๆ ริมฝีปากของเขาอุ่นจัด แก้วหลับตา...ร่างทั้งร่างสั่นสะท้านด้วยความหวั่นไหวของอารมณ์”[24] แต่เมื่อเวลาผ่านไปเขากลับหมั้นและแต่งงานกับใยรุ้ง เหตุผลไม่ใช่เพราะเขาใกล้ชิดกับใยรุ้งเมื่อครั้งอยู่อิตาลีเท่านั้น เพราะลึกๆแล้วธีรพรรู้ดีว่าการใช้ชีวิตร่วมกันระหว่างเขากับแก้วเป็นไปไม่ได้ “แต่ถึงอย่างไรมันก็เป็นไปไม่ได้เลยในการสร้างอนาคต...สร้างครอบครัวกับแก้ว รั้วของสังคมสูงเกินไปที่ความรักของผู้ชายที่มีให้กับกะเทยจะปีนป่ายข้ามไปได้”[25]

ธีรพรคือรักแรกของแก้ว เขาเป็นผู้พรากจุมพิตแรกไปจากแก้ว เขาเป็นแรงใจให้แก้วมีชีวิตอยู่ เมื่อรู้ว่าผิดหวัง ความทุกข์ทรมานใจของแก้วจึงรุนแรงสาหัสดังที่ผู้เขียนนำเสนอผ่านจินตภาพของปราสาททราย “แก้วจำได้ว่าขณะที่พยายามกางร่มรอรับสายฝนที่สาดซัดปราสาททรายนั้น ตัวของแก้วเองก็อยู่กลางฝน แก้วเสียดายสิ่งที่แก้วสร้างมันขึ้นมาด้วยมือทั้งสองของแก้วเองอย่างมากมาย แต่แก้วก็มิได้ร้องไห้ ...มันเป็นความรู้สึกเดียวกัน...แต่ในยามนั้น หัวใจของแก้วมิได้เจ็บปวดราวกับถูกสับเป็นชิ้นๆเช่นในคราวนี้”[26]

ทั้งนี้ ความผิดหวังของแก้วยังเกิดซ้ำอีกครั้ง เมื่อพงษ์พลผู้คอยเอาใจใส่ดูแลแก้วระหว่างการผ่าตัดที่สหรัฐอเมริกากลับห่างเหินไป ในครั้งที่เขาตัดความสัมพันธ์กับแก้วนั้น เขาพูดสั้นๆกับแก้วทางโทรศัพท์เพียงว่า “มันเป็นไปไม่ได้ครับระหว่างเรา ผมคิดแล้ว...และผมไม่อยากจะทำให้แก้ว

---

[22] กีรติ ชนา, ***ทางสายที่สาม***, หน้า 9.

[23] เรื่องเดียวกัน, หน้า 719.

[24] เรื่องเดียวกัน, หน้า 81.

[25] เรื่องเดียวกัน, หน้า 542.

[26] เรื่องเดียวกัน, หน้า 551-552.

เสียใจ...ผมไม่กล้าพบแก้ว...ผมมีลูก...มีสิ่งที่ต้องรับผิดชอบ"[27] อันที่จริงพงษ์พลไม่อาจต้านทานความคาดหวังของสังคมที่มีต่อเขา โดยเฉพาะการปฏิบัติหน้าที่ตามเพศสถานะของผู้ชาย แก้วผู้ไม่อาจเติมเต็มเพศสถานะของพงษ์พลจึงถูกผลักออกจากชีวิตของเขาในที่สุด

ความรุนแรงที่สังคมกระทำผ่านการทำร้ายร่างกายและจิตใจ และความรุนแรงเชิงโครงสร้างคอยกระหน่ำซ้ำเติมแก้วในฐานะคนข้ามเพศตลอดเวลา "ทางสายที่สามนี่มันเป็นเพียงทางแคบๆที่เต็มไปด้วยขวากหนาม รั้วที่กั้นขนานไปตามเส้นทางชีวิตก็เป็นรั้วที่แหลมคม จะเดินด้วยความเหน็ดเหนื่อยเพียงใด การจะหยุดพิงรั้วก็ย่อมหมายถึงความเจ็บปวดขึ้นมาอีก"[28] ที่น่าสังเกตคือ ความรุนแรงโหดร้ายเหล่านั้นหล่อหลอมให้แก้วมีความเข้มแข็งอดทน "ความเป็นกะเทยนี่เองที่สอนแก้วให้เข้มแข็งกว่าใคร... ผู้หญิงร้องไห้ผู้ชายสงสาร ผู้ชายร้องไห้ผู้หญิงเห็นใจ แต่กะเทยร้องไห้มีแต่คนหัวเราะ"[29] การวิเคราะห์ในหัวข้อนี้เน้นที่ความรุนแรงที่ตัวละครเอกได้รับอันเป็นผลพวงมาจากการเป็นคนข้ามเพศ

ใน *ทางสายที่สาม* ประสบการณ์ด้านบวกที่ตัวละครได้รับจากตัวละครอื่นที่มีเพศวิถีแบบรักต่างเพศมีอยู่บ้าง แต่การกระทำเหล่านั้นถูกอธิบายด้วย "ความรัก" ลักษณะดังกล่าวนี้ตีความได้ว่าหากเป็นปฏิสัมพันธ์ในระดับผิวเผินระหว่างคนข้ามเพศกับหญิงชายที่รักต่างเพศ ปฏิสัมพันธ์นั้นมีแนวโน้มที่จะเจือปนด้วยอคติแม้ว่าจะมีระดับที่แตกต่างกันขึ้นอยู่กับทัศนคติของตัวละครแต่ละตัว

อย่างไรก็ตาม คนข้ามเพศมิได้เป็นผู้ถูกกระทำโดยโครงสร้าง (structure) เสมอไป จากการศึกษานวนิยายเรื่องนี้ ผู้วิจัยมองเห็นการต่อสู้ดิ้นรนของคนข้ามเพศเพื่อสร้างความสามารถเป็นผู้กระทำการ (agent) กล่าวคือ สามารถตั้งตนเป็นอัตบุคคล (subject) ที่ตรงข้ามกับผู้ถูกกระทำ (object) ผ่านเรื่องเล่าและการต่อสู้เชิงวาทกรรมดังที่จะกล่าวในหัวข้อต่อไป

เกิดอย่างชาย ตายอย่างหญิง: พัฒนาการอัตลักษณ์และการต่อสู้ทางวาทกรรมของคนข้ามเพศ

การศึกษาเรื่องเล่าชีวิต (life stories หรือ life narratives) เป็นวิธีการหนึ่งที่ทำให้เราเข้าใจชีวิตของกลุ่มคนที่เรื่องราวของเขาไม่เคยถูกเล่า ทำให้เราได้ยินเสียงของกลุ่มคนที่สังคมไม่เคยได้ยินได้ฟัง (to give voice to the voiceless)[30] นวนิยายเรื่อง *ทางสายที่สาม* เป็นเรื่องเล่า

---

[27] เรื่องเดียวกัน, หน้า 848-849.

[28] เรื่องเดียวกัน, หน้า 553.

[29] เรื่องเดียวกัน, หน้า 815.

[30] Ruth Finnegan, "Storying the Self: Personal Narratives and Identity," In ***Consumption and Everyday Life***, ed. Hugh Mackay (London: Sage,1997), pp. 65-111; กิตติกร สันคติประภา, "การลวนลามทางเพศกะเทย: นัยสำคัญภายใต้วาทกรรมรักต่างเพศ,"

ชีวิตของคนข้ามเพศอันเกิดจากการผสมผสานเรื่องเล่าอันหลากหลายทั้งประสบการณ์ตรงของตัวผู้เขียนและประสบการณ์รับช่วงจากคนที่อยู่แวดล้อม[31] ความจำเป็นที่เรื่องนี้จะต้องถูก “เล่า” ปรากฏผ่านเสียงของผู้เล่าเรื่องตอนหนึ่งว่า “คนที่เกิดมาในสภาพเดียวกันกับแก้วมีมาแต่ปางบรรพ์ แก้วไม่เคยรู้ว่าคนเหล่านั้นมีความรู้สึกเช่นใด ไม่เคยมีหลักฐานจารึก แม้แต่นิยายประโลมโลกก็ไม่เคยพาดพิงถึงความคับแค้นของผู้มีสำนึกผิดแปลกไปจากเพื่อนร่วมเพศเดียวกัน”[32]

ผู้วิจัยเห็นว่านวนิยายเรื่องนี้สร้างอัตลักษณ์ของคนข้ามเพศผ่านเรื่องเล่า ผู้เขียนพาผู้อ่านไปพิจารณาชีวิตของคนข้ามเพศเพื่อแสดงให้เห็นว่าชีวิตของพวกเขาก็นับเป็น “ชีวิตมนุษย์” ไม่ต่างกับผู้ที่มีเพศสถานะตามเพศสรีระ พัฒนาการอัตลักษณ์คนข้ามเพศของตัวละครในนวนิยายเรื่องนี้จึงสมควรนำมาวิเคราะห์ เพื่อให้เข้าใจลักษณะของเรื่องเล่าชีวิตคนข้ามเพศได้ดียิ่งขึ้น[33]

อุษา ศรีพานิช[34] ศึกษาพัฒนาการอัตลักษณ์ของชายแปลงเพศด้วยทฤษฎีปฏิสังสรรค์สัญลักษณ์ (symbolic interaction) เช่นเดียวกับผลงานของผู้วิจัยคนอื่นๆ ที่ศึกษาอัตลักษณ์ของกลุ่มคนที่มีความหลากหลายทางเพศของไทย ข้อค้นพบของอุษาคือพัฒนาการอัตลักษณ์ของชายแปลงเพศแบ่งตามประสบการณ์ชีวิตได้เป็น 4 ขั้นตอน สอดคล้องกับพัฒนาการของโครงเรื่อง *ทางสายที่สาม* กล่าวตามขั้นตอนได้ดังนี้

ขั้นที่ 1 ขั้นตอนการเกิดความรู้สึกว่าแตกต่างกับผู้อื่น สังเกตได้จากชีวิตในวัยเด็ก ที่แก้วไม่คลุกคลีกับเด็กผู้ชาย แต่ชอบเล่นที่ชายหาดเพียงลำพัง ปรากฏในการเล่าเรื่องย้อนอดีต

ขั้นที่ 2 ขั้นตอนการแยกความรู้สึกและการกระทำออกจากอัตลักษณ์ (อัตลักษณ์ในที่นี้หมายถึงอัตลักษณ์ที่กำลังก่อรูปผ่านความรู้สึกและการกระทำซึ่งกำลังเปลี่ยนแปลงจากอัตลักษณ์เดิมที่มีมาก่อนเข้าสู่ขั้นที่ 1) เมื่อรู้สึกว่าตนไม่เหมือนเพื่อนผู้ชายอื่นๆแก้วยังคงแยกตัว

---

[31] อริน พินิจวรารักษ์, ***การใช้เรื่องรักร่วมเพศในนวนิยายไทย พ.ศ. 2516-พ.ศ.2525***, หน้า 73.

[32] กีรตี ชนา, ***ทางสายที่สาม***, หน้า 82

[33] ผู้วิจัยตระหนักดีว่า “เรื่องเล่าชีวิต” เป็นศัพท์เฉพาะที่มักถูกใช้ในขอบข่ายวิชาสังคมศาสตร์อันหมายถึงระเบียบวิธีวิจัยอย่างหนึ่ง การที่ผู้วิจัยกล่าวว่านวนิยายเรื่องนี้มีลักษณะเป็นเรื่องเล่าชีวิต เนื่องจากเล็งเห็นว่าผู้เขียนใช้นวนิยายในฐานะที่เป็นรูปแบบหนึ่งของเรื่องเล่าในการถ่ายทอดประสบการณ์ชีวิตของตน เป็นที่น่าสังเกตว่า นวนิยายมีฐานะเป็น “เรื่องแต่ง” ต่างกับชีวประวัติและอัตชีวประวัติที่นักวิชาการจำนวนหนึ่งเห็นว่ามีลักษณะสอดคล้องกับเรื่องเล่าชีวิตมากกว่า อย่างไรก็ตาม ในฐานะที่เรื่องเล่าเป็นปฏิบัติการทางสัญญะ ไม่ว่าจะเป็นนวนิยายหรืออัตชีวประวัติ ย่อมมีการคัดสรรความหมายเพียงบางด้านมานำเสนอเช่นเดียวกัน ในบทความนี้จึงนับว่านวนิยายซึ่งทำหน้าที่เสนอประสบการณ์ชีวิตของผู้เขียนในฐานะคนข้ามเพศก็เป็น “เรื่องเล่าชีวิต” รูปแบบหนึ่งเช่นกัน.

[34] อุษา ศรีพานิช, ***ประวัติชีวิตของชายแปลงเพศ***, (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2541), หน้า 72-100.

ออกมาจากกลุ่มผู้ชาย และเมื่อเข้ากรุงเทพฯได้พบจันทร์ แก้วจึงเริ่มปฏิสังสรรค์กับคนข้ามเพศคนอื่นๆมากขึ้น ปรากฏในตอนต้นเรื่อง

ขั้นที่ 3 ขั้นตอนการเปิดเผยตัว จันทร์ให้แก้วแต่งตัวเป็นผู้หญิง และพาแก้วเข้าสู่วัฒนธรรมย่อย (subculture) ของกลุ่มคนข้ามเพศ เช่น การเสริมความงามบางลักษณะและการไปชมการประกวดนางงามกะเทย ปรากฏในตอนต้นเรื่อง

ขั้นที่ 4 ขั้นตอนของความยึดมั่นผูกพัน แก้วไม่กลับไปใส่เสื้อผ้าของผู้ชายอีก แก้วแสดงบทบาทของผู้หญิงต่อบุคคลอื่นอย่างสม่ำเสมอตลอดทั้งเรื่อง แก้วยังได้รับการยอมรับโดย นาวิน ศรินยา และธีรพร แก้วจึงตัดสินใจฉีดฮอร์โมนจนกระทั่งผ่าตัดแปลงเพศ และได้มีเพศสัมพันธ์แบบที่ผู้หญิงมีกับผู้ชายในตอนปลายเรื่อง

พัฒนาการอัตลักษณ์คนข้ามเพศของแก้วที่กล่าวถึงข้างต้นมีขั้นตอนที่ 4 เป็นขั้นตอนที่สำคัญที่สุด ผู้เขียนแสดงให้เห็นระดับความยึดมั่นผูกพันของแก้วที่มีต่ออัตลักษณ์คนข้ามเพศของตน “ถ้าจะเปรียบชีวิตของคนว่าเป็นเช่นพืชพันธุ์ไม้ก่อนที่แก้วจะตัดสินใจใช้ชีวิตใหม่อย่างผู้หญิง แก้วก็เหมือนกับกลุ่มกอผักตบชวาที่ล่องลอยตามกระแสน้ำอย่างไร้จุดหมาย แต่เดี๋ยวนี้ชีวิตของแก้วก็เปรียบดังไม้อ่อนที่เริ่มผลิใบแตกกิ่งก้านสาขาอย่างเชื่องช้า”[35] ทั้งนี้เป็นที่น่าสังเกตว่าพัฒนาการอัตลักษณ์ของแก้วมีปลายทางอยู่ที่การได้เป็นผู้หญิงทางร่างกายให้สอดคล้องกับจิตใจ มิใช่เพื่อความปรารถนาทางเพศเป็นอันดับแรก แต่เพื่อจะได้เป็น “ผู้หญิงเต็มตัว”

ประเด็นที่น่าสนใจคือ พัฒนาการอัตลักษณ์แสดงให้เห็นความเป็นเนื้อเดียวกันระหว่างประสบการณ์ของคนข้ามเพศกับเรื่องเล่าในรูปแบบของนวนิยาย ลักษณะดังกล่าวนี้สอดคล้องกับที่สมเกียรติ คู่ทวีกุล[36] เสนอว่านักเขียนที่จะประสบความสำเร็จในการสะท้อนภาพชีวิตของกลุ่มอัญเพศต้องมีประสบการณ์ตรง งานเขียนเกี่ยวกับคนข้ามเพศที่มีความสมบูรณ์ในทัศนะของสมเกียรติจึงเป็นงานที่เขียนจากความรู้สึกและประสบการณ์ข้างในของผู้เขียน (inside-out)

ผู้วิจัยเห็นว่าการที่ผู้เขียนนำเสนออัตลักษณ์ของคนข้ามเพศโดยให้มีพัฒนาการที่เป็นขั้นเป็นตอนชัดเจนนับว่าเป็นการชี้ให้เห็นการก่อรูปทางความหมายในชีวิตของคนข้ามเพศเอง ต่างกับคนข้ามเพศในวรรณกรรมเรื่องอื่นหรือในบริบทอื่นที่ถูกนำเสนออย่างขาดมิติ พัฒนาการอัตลักษณ์ในที่นี้ท้าทายและลดทอนอำนาจของวาทกรรมกระแสหลักที่พยายามสร้างอัตลักษณ์ของคนข้ามเพศผ่าน

---

[35] กีรตี ชนา, ***ทางสายที่สาม***, หน้า 58.

[36]สมเกียรติ คู่ทวีกุล, ***รายงานผลการวิจัยเรื่องภาพสะท้อนชายรักร่วมเพศในนวนิยายไทยในสามรอบทศวรรษ (พ.ศ. 2513 – พ.ศ. 2543): การศึกษาศักยภาพ ข้อจำกัด และทางออกของนักเขียนหญิง*** (กรุงเทพฯ: ภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2545), หน้า 104.

ปฏิบัติการต่างๆ โดยเป็นเพียง “อัตลักษณ์ประดิษฐ์” หรืออัตลักษณ์ที่ถูกเลือกให้ (imposed identity) จาก “คนนอก” ที่ผูกโยงมากับภาพเหมารวม

สังเกตได้ว่า นอกจากการนำเสนอพัฒนาการอัตลักษณ์คนข้ามเพศแล้ว ผู้เขียนยังต่อสู้กับวาทกรรมกระแสหลักที่กล่าวถึงคนรักเพศเดียวกันและคนข้ามเพศที่มีนัยเชิงลบในยุคสมัยที่เป็นบริบทของนวนิยายด้วยวาทกรรมอีกหลายชุด ผู้วิจัยใช้การวิเคราะห์แนวนวประวัติศาสตร์ (New historicism) ซึ่งเพ่งเล็งที่ตัวบทวรรณกรรมว่ามีความสัมพันธ์กับวาทกรรมอื่นๆ ที่อยู่ในยุคเดียวกันอย่างไร และวาทกรรมเหล่านี้สอดคล้องหรือคัดง้างกับประเด็นที่สำรวจพบในวรรณกรรมหรือไม่อย่างไร[37] มาช่วยในการวิเคราะห์ตีความ

ในช่วงทศวรรษ 2520-2530 วาทกรรมที่ใช้อธิบายปรากฏการณ์ “ความเบี่ยงเบนทางเพศ” ยังคงมาจากสถาบันทางการแพทย์และยังคงถูกผลิตซ้ำในฐานะ “ความผิดปกติ” ทั้งทางจิตและทางฮอร์โมนซึ่งอาจรักษาให้หายได้ด้วยการบำบัดรักษา ทั้งนี้เป็นที่น่าสังเกตว่า แม้ว่าองค์ความรู้ทางการแพทย์ของโลกตะวันตกจะมีอิทธิพลต่อวงการแพทย์ไทย แต่ในบางครั้ง “ความรู้” เกี่ยวกับเกย์และกะเทยเปลี่ยนแปลงไป โดยที่ในสังคมไทยจิตแพทย์กลับยังคงใช้ “ความรู้” ชุดเก่าในการอธิบายความเป็นคนรักเพศเดียวกันและกะเทย[38] วาทกรรมทางการแพทย์ที่ไหลหลากอยู่ในช่วงทศวรรษที่อ้างถึงชี้ให้เห็นว่า “ความเบี่ยงเบนทางเพศ” เป็นปัญหาที่ต้องเร่งแก้ไข มีตำราทางวิชาการจำนวนมากที่แสดงความเกลียดชังและต่อต้านกลุ่มอัญเพศอย่างรุนแรง ส่อนัยให้เห็นว่าการลงโทษคนรักเพศเดียวกันในทางสังคมและวัฒนธรรมปรากฏอยู่ในระดับวาทกรรมมากกว่าในการปฏิบัติของสถาบันใดๆ[39]

ในพื้นที่วรรณกรรมเอง กลุ่มที่สนใจปรากฏการณ์ “ความเบี่ยงเบนทางเพศ” คือนักเขียนหญิง นักเขียนกลุ่มนี้ได้ใช้วาทกรรมทางการแพทย์มาเป็นฐานในการสร้างตัวละครที่มีความหลากหลายทางเพศของตน[40] นักเขียนหญิงในฐานะ “คนนอก” ของกลุ่มคนที่มีความหลากหลายทางเพศจึงได้ผลิตซ้ำวาทกรรมของสังคม “ชาย-หญิง รักต่างเพศ” อันสอดคล้องกับอุดมการณ์

---

[37] Raman Selden, **A reader's guide to contemporary literary theory** (Lexington: University Press of Kentucky, 1989), pp. 94-99 อ้างถึงใน เสนาะ เจริญพร, ***ผู้หญิงในวรรณกรรมไทยยุคฟองสบู่*** (กรุงเทพฯ: มติชน, 2548), หน้า 33.

[38] เทอดศักดิ์ ร่มจำปา, ***วาทกรรมเกี่ยวกับ “เกย์” ในสังคมไทย พ.ศ. 2508-2542,*** หน้า 126-156.

[39] ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน, “การวิจัยของไทยเรื่องรักร่วมเพศชายและการข้ามเพศกับข้อจำกัดทางวัฒนธรรมของแนววิเคราะห์แบบฟูโกต์,” หน้า 404-405.

[40] สมเกียรติ คู่ทวีกุล, ***รายงานผลการวิจัยเรื่องภาพสะท้อนชายรักร่วมเพศในนวนิยายไทยในสามรอบทศวรรษ (พ.ศ. 2513 – พ.ศ. 2543): การศึกษาศักยภาพ ข้อจำกัด และทางออกของนักเขียนหญิง***, หน้า 6-29.

ปิตาธิปไตย กีรตี ชนาในฐานะ “คนใน” จึงใช้นวนิยายเรื่องนี้ในฐานะปฏิบัติการทางวาทกรรม (discursive practice) อันเป็นยุทธวิธีต่อสู้เพื่อช่วงชิงอัตลักษณ์ โดยผู้เขียนได้ประมวลเอาวาทกรรมชุดต่างๆเกี่ยวกับคนข้ามเพศมาใส่ในนวนิยายของตนเพื่อตอบโต้กับวาทกรรมกระแสหลักที่ไหลวนอยู่ในสังคมและในวงวรรณกรรม

วาทกรรมชุดแรกที่ผู้เขียนหยิบมาใช้คือวาทกรรมทางการแพทย์ ในขณะที่วาทกรรมทางการแพทย์กระแสหลักกล่าวถึงความเบี่ยงเบนทางเพศ ความผิดปกติทางจิต แต่ไม่ได้กล่าวถึงกระบวนการผ่าตัดแปลงเพศที่จะทำให้ร่างกายของคนข้ามเพศสอดรับกับจิตใจ “การหายไป” ของความรู้ชุดนี้ อาจทำให้ความเข้าใจที่มีต่อคนกลุ่มนี้พร่าเลือน กีรตี ชนาจึงนำความรู้ชุดนี้มาบรรยายไว้อย่างละเอียดลออในนวนิยาย

> *“การผ่าตัดแบบที่หมอทำนี้เป็นวิธีที่ได้รับผลสำเร็จอย่างดีที่สุด คือหมอใช้วิธีผ่าตัดแบบกลับอวัยวะเพศชาย ... เลาะเนื้อของอวัยวะออกหมด เหลือแต่หนังหุ้มอวัยวะและเส้นประสาทรับความรู้สึกไว้ และเจาะใต้ฐานของอวัยวะให้เป็นโพรงเข้าไปภายในร่างกาย ซึ่งส่วนนั้นเองที่เป็นส่วนของช่องคลอดและปากมดลูกของร่างกายเพศหญิง”*[41]

นอกจากนั้น ผู้เขียนยังแสดงให้เห็นผ่านวาทกรรมทางการแพทย์ว่าความปรารถนาอันแรงกล้าของคนข้ามเพศที่จะ “ข้าม” ไปเป็นอีกเพศหนึ่งนั้นกว่าจะสำเร็จต้องแลกกับเลือดเนื้อและความเจ็บปวด “มีท่อพลาสติกเล็กๆซึ่งต่อออกจากช่องปัสสาวะเพื่อให้ถ่ายไหลลงสู่ถุงใต้เตียง และระหว่างกลางท่อนั้นมีล็อคโลหะเล็กๆคีบติดไว้ ... การกั้นท่อพลาสติกนี้ทำความเจ็บปวดทรมานให้กับแก้วอย่างแสนสาหัส แต่แก้วก็ต้องทน”[42] ความเจ็บปวดที่ผู้เขียนนำเสนอนี้นอกจากเป็นการชี้ให้เห็นความมุ่งมั่นและความเข้มแข็งของคนข้ามเพศแล้วยังอาจเป็นการผสมผสานชุดความรู้ทางการแพทย์ที่ถูกละเลยเข้ากับประสบการณ์ส่วนตนของคนข้ามเพศซึ่งถูกละเลยเช่นกันจนกลายเป็นวาทกรรมชุดใหม่เกี่ยวกับคนข้ามเพศในนวนิยายเรื่องนี้

การต่อสู้กันระหว่างวาทกรรมการแพทย์กระแสหลักกับวาทกรรมการแพทย์ที่ผสมผสานประสบการณ์ส่วนตนของคนข้ามเพศแสดงให้เห็นแง่มุมที่แตกต่างกันของวาทกรรม กล่าวคือ วาทกรรมทางการแพทย์กระแสหลักมองว่าการบำบัดรักษาคนข้ามเพศหรือ “การทำให้เป็นปกติ” คือการใช้ยา การทำจิตบำบัด และกระบวนการอื่นๆ ที่จะดึงคนข้ามเพศให้กลับมาเดินตามครรลองของ “ชาย-หญิง รักต่างเพศ” ในขณะที่วาทกรรมของกีรตี ชนาชี้ว่า การบำบัดรักษาหรือ “การทำให้

---

[41] กีรตี ชนา, ***ทางสายที่สาม***, หน้า 685.

[42] เรื่องเดียวกัน, หน้า 701.

เป็นปกติ” คือการเปลี่ยนเพศสรีระให้สอดคล้องกับจิตใจ จุดเน้นที่ต่างกันของวาทกรรม 2 ชุดนี้คือ วาทกรรมชุดแรกให้ความสำคัญแก่บรรทัดฐานของสังคม แต่วาทกรรมอีกชุดหนึ่งให้ความสำคัญแก่ปัจเจกบุคคลซึ่งเป็นสิ่งที่ผู้เขียนเสนอผ่านองค์ประกอบวรรณกรรมต่างๆ ด้วย

นอกจากวาทกรรมทางการแพทย์เกี่ยวกับการผ่าตัดแปลงเพศแล้ว ผู้เขียนยังใช้วาทกรรมทางศาสนามาท้าทายคำอธิบายของวาทกรรมกระแสหลักเกี่ยวกับที่มาและสาเหตุของ “ความเบี่ยงเบนทางเพศ” ในบริบทของสังคมไทย แม้วาทกรรมศาสนาว่าด้วยเรื่องเหล่านี้จะถูกถ่ายทอดในพื้นที่ต่างๆอยู่บ้างแต่ก็ไม่ทรงพลังเท่ากับวาทกรรมทางการแพทย์ในฐานะวาทกรรมฉบับทางการ[43] กีรตี ชนาจึงทำลายความเป็นศูนย์กลาง (decentralize) ของวาทกรรมชุดดังกล่าว แม้ในหลายบริบทวาทกรรมทางศาสนาอาจถูกนำมาใช้ทำร้ายหรือโจมตีคนข้ามเพศ เป็นต้นว่า การเป็นกะเทยในชาตินี้เกิดจากการกระทำกรรมชั่ว หรือประพฤติผิดในกามในชาติก่อน แต่ในที่นี้วาทกรรมทางศาสนาถูกหยิบเลือกบางส่วนมาลบล้าง “ความวิปริตผิดปกติ” ที่วาทกรรมกระแสหลักยัดเยียดให้

กลวิธีดังกล่าวเห็นได้จากการที่ผู้เขียนอ้างถึงบุญ-กรรมอยู่เสมอผ่านบทสนทนาของตัวละครคนข้ามเพศ “กรรมของคนเป็นกะเทยนั้นคงมีมากล้นเหลือคณา แต่การผ่าตัดของแก้ว หากผลสำเร็จขึ้นเมื่อใด จันทร์ก็คิดว่าวาระนั้นกรรมดีที่แก้วเคยสะสมมาในชาติก่อน คงมากล้นจนเกื้อหนุนให้สิ่งที่แสนจะแปลกประหลาดพิสดาร เกิดอย่างชายตายอย่างหญิงเป็นความจริงขึ้นมาได้”[44] รวมทั้งผ่านถ้อยคำในจดหมายของหลวงตา ตัวแทนของสถาบันศาสนาที่น่าจะเป็นกระบอกเสียง (mouthpiece) ชั้นดีให้แก่ผู้เขียนได้

> *“หลวงตาขอเตือนเอ็งว่า การเกิดเป็นมนุษย์เป็นไปตามกรรมเรียกว่า ‘กรรมวิบาก’ คือผลของกรรมที่ทำไว้แต่ปางก่อน ... สำหรับหลวงตานั้น เอ็งจะเป็นบุรุษหรือสตรี หรือเป็นบัณเฑาะก์ขันที เอ็งก็คือกตเวทิตาชน เป็นศิษย์ที่หลวงตาภูมิใจยกย่อง”*[45]

ความหมายของ “กรรม” ในที่นี้จึงหมายรวมถึงการกระทำในปัจจุบันของตัวละครขนานอยู่ด้วย วาทกรรมศาสนาเกี่ยวกับ “กรรมวิบาก” ของกะเทยจึงมิได้เป็นวาทกรรมกระแสหลักในนวนิยายเรื่องนี้

กลวิธีที่น่าสนใจที่สุดคือการที่ผู้เขียนกำหนดให้นายแพทย์ฟิลลิปส์ผู้เป็นจิตแพทย์ที่แก้วต้องเข้ารับการปรึกษาก่อนผ่าตัดเป็นกระบอกเสียงของวาทกรรมศาสนาที่ย้อนมาสั่นคลอนวาทกรรมทางการแพทย์ ในฐานะที่ตัวละครเป็นชาวตะวันตก อาจตีความได้ว่าผู้เขียนต้องการจะสร้างความเป็น

---

[43] เทอดศักดิ์ ร่มจำปา, ***วาทกรรมเกี่ยวกับ “เกย์” ในสังคมไทย พ.ศ. 2508-2542***.

[44] กีรตี ชนา, ***ทางสายที่สาม***, หน้า 415.

[45] เรื่องเดียวกัน, หน้า 117.

สากลให้แก่วาทกรรมทางศาสนา “ผมคิดว่าหากพระเจ้าต้องการให้ผู้หญิงเป็นหญิง ชายเป็นชายไปตลอดชั่วชีวิตของเขาทุกๆคนแล้ว พระเจ้าก็คงไม่สร้างให้มนุษย์เกิดมาเป็นกะเทย และที่สำคัญที่สุดพระเจ้าก็คงไม่สร้างให้มนุษย์มีวิวัฒนาการทันสมัยทางการแพทย์ จนมีการศึกษาค้นคว้าถึงกับให้มีหมอที่มีความสามารถผ่าตัดเปลี่ยนเพศให้มนุษย์ได้เป็นแน่”[46] จุดที่น่าสังเกตคือ ผู้เขียนใช้การแฝงนัย (irony) ที่แสดงให้เห็นความขัดแย้งในตัวเองระหว่างแพทย์กับความเชื่อของแพทย์ ซึ่งอาจเป็นการชี้ให้เห็น “รอยแตก” หรือ “ความไม่เป็นเอกภาพ” ในวาทกรรมทางการแพทย์ อันจะนำไปสู่การตั้งคำถามว่า วาทกรรมทางการแพทย์ใช้อธิบายปรากฏการณ์ความหลากหลายทางเพศนี้ได้แม่นตรงหรือครอบคลุมจริงหรือไม่

กลวิธีที่กล่าวถึงข้างต้นเป็นการสร้างอัตลักษณ์คนข้ามเพศ ผ่านการช่วงชิงอัตลักษณ์ กล่าวคือ เป็นการช่วงชิงอำนาจในการให้ความหมาย โดยใช้พื้นที่ของวรรณกรรมเป็นช่องทาง วิธีการในการสร้างอัตลักษณ์คนข้ามเพศของกีรตี ชนา คือการสร้างผ่านระบบความหมายของวรรณกรรม สอดคล้องกับที่ ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร[47] กล่าวว่า “วรรณกรรม ...ช่วยให้เราสามารถตั้งคำถามกับความรู้ เพราะแม้ว่าวรรณกรรมจะไม่ใช่วาทกรรมความรู้ แต่ก็ใช้ความรู้มาประกอบสร้างเป็นวรรณกรรม ขณะเดียวกันก็สามารถนำไปสู่ความรู้ใหม่ๆ ที่คาดไม่ถึงหรือไม่เคยคาดคิดมาก่อน” นอกจากนี้ ในฐานะที่วรรณกรรมเป็นการหลอมรวมกันของสัญญะ *ทางสายที่สาม* ยังสร้างอัตลักษณ์คนข้ามเพศผ่านภาพแทนและกลวิธีทางวรรณศิลป์ได้อย่างน่าสนใจดังที่จะได้กล่าวต่อไป

ชีวิต “ในระหว่าง” กับการสร้างตัวตน: การโต้กลับด้วยภาพแทนและกลวิธีทางวรรณศิลป์

ผู้วิจัยได้กล่าวนำไปก่อนหน้านี้เกี่ยวกับการเมืองเรื่องภาพแทนในฐานะยุทธวิธีที่ผู้เขียนใช้เพื่อโต้กลับอัตลักษณ์ที่ถูกยัดเยียดให้ การเมืองดังกล่าวสามารถศึกษาผ่านแนวคิดเรื่องภาพแทนของ Hall ผู้เสนอแนวคิดว่าภาพแทนไม่เคยให้ความหมายที่ตายตัว หากกล่าวให้ถึงที่สุดแล้วความหมายย่อมลื่นและเลื่อน ความหมายลอยตัวรวมทั้งอาจถูกบิดพลิกหรือทำให้โค้งงอไปในทิศทางใหม่ๆ ความหมายที่ต่างไปย่อมถูกสร้างขึ้นได้ ปรากฏการณ์นี้เรียกว่า “การข้ามรหัส” (trans-coding) อันเป็นการฉวยเอาความหมายที่ดำรงอยู่มาปรับแปลงให้เป็นความหมายใหม่[48]

Hall กล่าวว่ามียุทธวิธีโต้กลับ (counter-strategy) อยู่ 3 วิธีด้วยกันโดยยกตัวอย่างจากคนผิวดำที่ถูกสร้างให้เป็น “อื่น” (other) ได้แก่ **1) การกลับทิศของกระบวนการภาพแทน** อาจ

---

[46] เรื่องเดียวกัน, หน้า 669.

[47] ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, ***ภาษากับการเมือง/ความเป็นการเมือง*** (กรุงเทพฯ: วิภาษา, 2551), หน้า 191.

[48] Stuart Hall, “The Spectacle of the Other,” pp. 270-275.

เป็นการบิดพลิกภาพเหมารวม โดยการให้คุณค่าและย้ายภาพเหมารวมดังกล่าวจากชายขอบให้มาเป็นศูนย์กลางของกระบวนการนำเสนอ เช่น การนำคนผิวดำมาแสดงเป็นตัวละครเอกวีรบุรุษในภาพยนตร์อเมริกัน 2) **การแทนที่ภาพบวกลงในภาพลบ** โดยการให้คุณค่าใหม่ต่อสิ่งที่นำเสนอ เช่น การให้คุณค่าว่าผิวดำคือความงาม และ 3) **การช่วงชิงการสร้างความหมายจากภายในกระบวนการของภาพแทน** เป็นการใช้คุณสมบัติที่ลื่นไหลและไม่ตายตัวของการนำเสนอภาพแทนให้เป็นประโยชน์ เช่น แทนที่จะหลีกเลี่ยงการนำเสนอร่างกายของคนผิวดำกลับใช้ร่างนั้นเป็นแก่นสำคัญของการนำเสนอและให้ภาพเหมารวมนั้นแสดงนัยย้อนแย้งตนเอง

ดังที่ได้วิเคราะห์ไปแล้วในหัวข้อที่ 1 เกี่ยวกับวิธีการที่สังคมมองคนข้ามเพศ อคติดังกล่าวเกิดขึ้นจากการมองที่ติดอยู่กับภาพเหมารวม ในหัวข้อนี้ผู้วิจัยจะประยุกต์แนวคิดของ Hall มาวิเคราะห์กระบวนการสร้างภาพแทนใน *ทางสายที่สาม* ภาพแทนนี้สัมพันธ์กับการสร้างตัวละคร (characterization) ในฐานะที่ตัวละครเป็นองค์ประกอบที่มีศักยภาพสูงมากในการสื่อความหมายทางสังคมและวัฒนธรรมต่อผู้อ่านวรรณกรรม[49] ภาพแทนกับการสร้างตัวละครนี้นับเนื่องเป็นกลวิธีทางวรรณศิลป์ที่ผู้เขียนใช้สร้างอัตลักษณ์ของคนข้ามเพศ นอกเหนือจากวาทกรรมที่ได้อธิบายไปแล้ว

การสร้างภาพแทนที่สำคัญคือภาพแทนของแก้วในฐานะตัวละครเอก กีรตี ชนา “ให้คุณค่าและย้ายภาพเหมารวมจากชายขอบให้มาเป็นศูนย์กลางของกระบวนการนำเสนอ” และ “แทนที่ภาพบวกลงในภาพลบ” ด้วยการสร้างแก้วให้เป็นคนข้ามเพศในอุดมคติ ตั้งแต่ลักษณะทางกายภาพที่คล้ายกับหญิงงาม “หนูโหนกแก้มสวยเหมือนนางแบบฝรั่งเศส”[50] กิริยามารยาทงดงามเป็นธรรมชาติ “แก้วอ่อนหวาน นุ่มนวล และสุภาพ ที่สำคัญที่สุดก็คือ แก้วไม่ดัดจริตเลย ความเป็นผู้หญิงของแก้วถ่ายทอดปรากฏออกมาจากภายใน หาได้ต่อเติมเสริมสร้างโดยกิริยาภายนอก”[51]

นอกจากนั้นแก้วยังเป็นผู้มีคุณธรรมสูงส่ง แก้วตกลงกับสุชาวดีว่าจะถอยห่างออกจากนาวินหากสุชาวดียอมมีลูกกับนาวินตามที่เขาต้องการ เมื่อครั้งที่สุชาวดีกับนาวินประสบอุบัติเหตุ แก้วก็เป็นผู้บริจาคเลือดเพื่อรักษาชีวิตของสุชาวดีกับลูกเอาไว้ ต่อมา เมื่อธีรพรมีปัญหากับใยรุ้งอันเนื่องมาจากการที่ธีรพรยังตัดแก้วไม่ขาด แก้วอาสาเป็นผู้ทำให้คนทั้งสองเข้าใจกันโดยไม่นำพาต่อความเจ็บปวดใจที่ตนได้รับ สุดท้ายเพื่อให้นาวินไม่มีปัญหาครอบครัว แก้วยอมเดินจากเขาไปสอนนักเรียนในชนบท เพราะแก้วเชื่อมั่นว่า “แท้จริงแล้วสิ่งสำคัญคือความรัก ซึ่งมนุษย์มีต่อเพื่อนร่วมโลก ต่อมนุษยชาติที่ถูกทอดทิ้ง”[52] กล่าวได้ว่าภาวะอุดมคติของแก้วคือวิธีการที่แก้วรักโลกนี้ ทัศนะเกี่ยวกับความรักของแก้วพัฒนาขยายวงออกจากความรักฉันหนุ่มสาว เป็นการ

---

[49] เสนาะ เจริญพร, ***ผู้หญิงในวรรณกรรมไทยยุคฟองสบู่***, หน้า 26.

[50] กีรตี ชนา, ***ทางสายที่สาม***, หน้า 8.

[51] เรื่องเดียวกัน, หน้า 145.

[52] เรื่องเดียวกัน, หน้า 868.

เสียสละเพื่อคนที่รัก จนกระทั่งเป็นความรักที่มีต่อมวลมนุษย์ ผู้เขียนต้องการแสดงให้เห็นว่าร่างกายของคนข้ามเพศเช่นแก้วที่ถูกชโลมด้วยวาทกรรมกระแสหลักของสังคมทั่วไปว่า “วิปริต” นั้นเป็นที่อยู่ของจิตวิญญาณที่ดีงามและถึงพร้อมด้วยความเป็นมนุษย์ผู้มีจิต “วิวัฒน์” แล้ว

ภาพแทนอันเป็นอุดมคติของคนข้ามเพศถูกทำให้เด่นชัดผ่านการเปรียบเทียบกับภาพแทนของตัวละครอื่นในฐานะตัวละครที่เน้นให้ลักษณะของตัวละครเอกเด่นชัดขึ้น (foil character) ตัวละครตัวแรกที่สมควรกล่าวถึงคือ “ฉัตร” เพื่อนกะเทยของจันทร์ที่ประพฤติตนเป็น “กะเทยไม่ดี” ฉัตรค้าประเวณีและขโมยเงินชาวต่างชาติอันเป็นไปตามภาพเหมารวมของสังคม แก้ววิจารณ์ว่า “กะเทยที่ทำให้ใครๆเขามองพวกเราว่าทำเสื่อมเสียให้สังคม ให้กฎหมายละก็ ฉันชังนัก เราเกิดมาอย่างนี้แล้วยังจะทำให้คนเขาดูถูกเหยียดหยามว่าทุจริตผิดกฎหมายอีกก็สิ้นคิด”[53] ฉัตรมีความปรารถนาที่จะผ่าตัดแปลงเพศเหมือนแก้ว แต่ความงามอย่างผู้หญิงของฉัตรเป็นเพียงของปลอม “ฉันมีนม มีหน้าผากใหม่ คางใหม่ จมูกใหม่ ขาดอยู่อีกอย่างเดียวฉันก็เป็นผู้หญิงเต็มตัว”[54] ยิ่งไปกว่านั้น ร่างกายที่จะเปลี่ยนเป็นหญิงของฉัตรมิใช่เพื่อปลดปล่อยตนเองออกจากความไม่สอดคล้องกันระหว่างร่างกายกับจิตใจ แต่ฉัตรกลับจะใช้ร่างกายที่เป็นหญิงของตนเพื่อความบันเทิงทางเพศ “ตัวฉันน่ะคิดไว้ก่อนที่จะผ่าแล้วว่า จะต้องใช้ให้สมกับความอยากเป็นผู้หญิง ...ฮึ่ม...แม่จะมันให้เต็มที่เชียว”[55]

การที่ผู้เขียนใช้ฉัตรมาเปรียบเทียบกับแก้วอาจถูกวิจารณ์ว่าผู้เขียนยังติดอยู่กับวิธีการมองแบบเหมารวมและบรรทัดฐานของสังคมไทยที่มองว่า “ความงามคือความดี” ผู้วิจัยขอตีความไปอีกทางหนึ่งว่า ผู้เขียนใช้ฉัตรเพื่อชี้ให้เห็นชีวิตหลากหลายของคนข้ามเพศที่มีทั้งดีและไม่ดีเช่นเดียวกับหญิงชายรักต่างเพศ หากกล่าวให้ถึงที่สุด ผู้เขียนอาจวิพากษ์ให้เราเห็นว่าเพศสถานะกับคุณธรรมหรือความดีเป็นสิ่งที่แยกขาดออกจากกัน ซึ่งถือว่าเป็นการรื้อถอนวิธีคิดแบบเหมารวมได้อย่างแยบยล

ผู้เขียนเปรียบเทียบคนข้ามเพศกับผู้ชายผ่านแก้วกับพงษ์เพื่อนสมัยเรียนของแก้วที่พบกันเมื่อครั้งไปเกณฑ์ทหาร ถึงแม้ร่างกายของแก้วจะไม่พร้อมรับใช้ชาติในฐานะทหาร แต่จิตใจของแก้วรักชาติอย่างลึกซึ้ง ดังที่แก้วได้ยินเพลงและอ่านข้อความปลุกใจ “ตัวหนังสือที่เรียงคำสัมผัสเป็นกลอนปลุกใจนั้นเหมือนจะทำให้ความหวั่นเกรงต่อการเป็นทหารผ่อนคลายลง เพราะความสำนึกในความรู้สึกที่แก้วมีต่อชาติกำเนิดกลับแผ่ซ่านอยู่ในใจ”[56] คนข้ามเพศเช่นแก้วจึงเป็นผู้ตระหนักในสิทธิหน้าที่ของพลเมือง ผิดกับพงษ์ที่ใช้กำลังทำร้ายแก้วอย่างไม่เป็น “ลูกผู้ชาย” ซ้ำยัง

---

[53] เรื่องเดียวกัน, หน้า 280.

[54] เรื่องเดียวกัน, หน้า 505.

[55] เรื่องเดียวกัน.

[56] เรื่องเดียวกัน, หน้า 195.

ไม่ประพฤติตนเป็นพลเมืองดีผ่านการเป็นทหารซึ่งผู้เขียนชี้ว่าเป็นหน้าที่ของ “ลูกผู้ชาย” อีกด้วย ดังบทสนทนาของศรินยากับอาชิ้มย่าของพงษ์ “มังมะอยากเป็งทะหางหรอก มังกัวลำบาก เมื่อคืนมันก็ซื้อเหล้ามาเลี้ยงพวกทหารที่นี่”[57]

นอกจากภาพแทนของตัวละครชายแล้ว ผู้เขียนยังใช้ภาพแทนของกลุ่มตัวละครหญิงตามแนวทางของการเมืองเรื่องภาพแทน ด้วยการทำให้ตัวละครหญิงเป็นคนอ่อนแอและไม่ใคร่จะมองเห็นคุณค่าของตนเอง ตัวอย่างเช่น ก่อนที่จะเข้าใจกัน สุชาวดีเคยหึงหวงแก้วกับนาวิน เธอยอมให้กำเนิดลูกเพียงเพื่อเอาชนะแก้วเท่านั้น “สิ่งสุดท้ายที่ผู้หญิงจริงๆอย่างหล่อนจะเอาชนะกะเทยอย่างแก้วได้ก็อยู่ในตัวหล่อนนี่เอง...นั่นคือความเป็นแม่ซึ่งแก้วไม่สามารถจะใช้ร่างกายที่เกิดมาเป็นเพศชายสร้างสรรค์ขึ้นได้ ถึงจะไปผ่าตัดเปลี่ยนเพศเป็นหญิง”[58] เช่นเดียวกับจีราวไลที่พยายามกีดกันพงษ์พลกับแก้ว ทัศนคติของตัวละครที่มีต่อตนเองคือ “จีราวไลยอมรับกับตัวเองว่า หล่อนไม่เคยรู้จักความรักที่แท้จริงสักครั้ง อาจจะเป็นเพราะว่าชายแต่ละคนที่ผ่านเข้ามาในชีวิตเสรีของหล่อนนั้น ไม่เคยให้โอกาสหล่อนได้มีเวลาพอที่จะได้เรียนรู้ว่าความรักนั้นเป็นอย่างไร”[59] และในที่สุดเธอก็เป็นคนแพ้ชีวิตที่ไปทำแท้งเมื่อพงษ์พลไม่เห็นค่าจนกระทั่งมีอาการทางประสาท

ในเมื่ออัตลักษณ์ตั้งอยู่บนพื้นฐานของความแตกต่าง[60] อัตลักษณ์คนข้ามเพศที่สร้างขึ้นมาผ่านภาพแทนเหล่านี้จึงมีนัยสำคัญที่ควรพิจารณา โดยเฉพาะภาพแทนของตัวละครหญิงและชาย จะเห็นได้ว่าผู้เขียนตรึงตัวละครหญิงและชายไว้กับเพศสถานะในลักษณะภาพเหมารวม เช่นเดียวกับที่สังคมกระทำกับคนข้ามเพศ หลักฐานที่พบในตัวบทคือบทสนทนาของจันทร์ที่กล่าวว่า

> *“พวกเรามันเกิดมาเดินทางสายที่สาม ทางสายแรกนั้นของผู้ชาย เขาเกิดมาพร้อมกับความเข้มแข็ง ความรับผิดชอบต่อหน้าที่ของลูกผู้ชาย ของหัวหน้าครอบครัว ทางอีกสายหนึ่งเป็นของผู้หญิงเกิดมาเพื่อความอ่อนหวาน ความเป็นผู้ให้กำเนิดแก่มนุษย์เพื่อสืบเชื้อสายต่อไป ทางสายที่พวกเราเดินอยู่มันครึ่งๆ กลางๆ”*[61]

เพศสถานะของตัวละครในเรื่องปรากฏในลักษณะที่ว่า ผู้ชายต้องเป็นลูกผู้ชายหรือสุภาพบุรุษ ผู้หญิงเป็น “แม่” “เมีย” และ “วัตถุแห่งความปรารถนา” ของผู้ชาย เพศสถานะที่มี

---

[57] เรื่องเดียวกัน, หน้า 181.

[58] เรื่องเดียวกัน, หน้า 431-432.

[59] เรื่องเดียวกัน, หน้า 714.

[60] Katherine Woodward, ed. ***Identity and Difference***; สุรเดช โชติอุดมพันธ์,“บทบรรณาธิการ: วาทกรรม ภาพแทน และอัตลักษณ์,”

[61] กีรตี ชนา, ***ทางสายที่สาม***, หน้า *36.*

อิทธิพลต่อตัวละครเหล่านี้เป็นไปในสองลักษณะ ลักษณะแรกคือตัวละครไม่อาจเติมเต็มบทบาทางเพศสถานะของตนได้ อีกลักษณะหนึ่งคือตัวละครทำตามบทบาทเพศสถานะโดยไม่คำนึงถึงคุณค่าในตนเอง แก้วในฐานะคนข้ามเพศที่อยู่ “ในระหว่าง” จึงเป็นผู้มีภาวะพิเศษตามอุดมคติของผู้เขียน ที่สามารถอ้างอิงตนเองกับเพศสถานะของผู้ชายในการทำเพื่อส่วนรวม และสามารถอ้างอิงกับเพศสถานะของผู้หญิงโดยยืนหยัดในคุณค่าและศักดิ์ศรีของตนเองได้ ที่จันทร์เคยกล่าวว่า “ทางสายที่พวกเราเดินอยู่มันครึ่งๆ กลางๆ”[62] กลายเป็นเส้นทางที่แก้วเลือกในบั้นปลาย “ทางสายที่สาม” ที่แก้วเดินถือเป็นการเมืองที่พลิกกลับความหมายด้านลบให้เป็นด้านบวก เพราะแก้วแสดงให้เห็นความพยายามที่จะปลดปล่อยตนเองออกจากการอ้างอิงอยู่กับเพศสถานะชายหรือหญิง

หลังจากที่แก้วแปลงเพศเป็นหญิงแล้ว แก้วกลับหักใจลืมธีรพรและปฏิเสธความรักที่ตนกับนาวินมีให้ต่อกัน ขณะที่แก้วผลักตัวละครชายให้กลับคืนไปยังเพศสถานะของเขาเหล่านั้น เท่ากับว่าแก้วได้ถอยห่างออกจากเพศสถานะของผู้หญิงเช่นกัน ปรากฏการณ์นี้แสดงให้เห็นความเป็นผู้กระทำการของแก้วในฐานะคนข้ามเพศที่สามารถท้าทายและสั่นคลอนโครงสร้างของเพศสถานะได้ เพราะแก้วปฏิเสธที่จะใช้ชีวิตตามมาตรฐานของสังคมชาย-หญิง รักต่างเพศซึ่งชี้ชัดว่าแม้แก้วจะมีร่างกายเป็นหญิงแล้วแต่ไม่จำเป็นต้องสยบยอมต่อมาตรฐานของสังคมรักต่างเพศ นวนิยายเรื่องนี้จึงวิพากษ์ให้เห็นการแยกขาดจากกันระหว่างเพศสรีระกับเพศสถานะ แม้อุดมการณ์ปิตาธิปไตยจะพยายามมอมเมาให้เข้าใจโดยทั่วกันว่าทั้งสองสิ่งเป็นเนื้อเดียวกัน

คำ ผกา วิจารณ์นวนิยายเรื่องนี้และได้แสดงความเห็นไว้ว่า “ในสายตาของรัฐ ความเป็นหญิงไม่ง่ายอยู่เพียงแค่การไปผ่าตัดให้มีจิ๋ม แต่อยู่ที่การมีมดลูกที่จะทำหน้าที่การผลิตซ้ำสืบทอดเผ่าพันธุ์พลเมืองของชาติ” [63] จากการศึกษา ผู้วิจัยพบว่าตัวบทได้นิยามความเป็นหญิงขึ้นใหม่ผ่านความเป็น “เพศที่สาม” ของแก้ว และเป็นความเป็นหญิงในฉบับที่ต่างกับความเห็นของคำผกา ดังจะเห็นได้ว่า การบ่อนเซาะมาตรฐานของสังคม “ชาย-หญิง รักต่างเพศ” ปรากฏผ่านวิธีการที่ผู้เขียนวิพากษ์ “ศักยภาพในการให้กำเนิด” ด้วยเช่นกัน จะเห็นได้จากการที่สุชาวดีใช้การให้กำเนิดลูกเป็นสิ่งที่ดึงนาวินให้ผละจากแก้วกลับมาหาเธอ เช่นเดียวกับจีราวไลที่ปล่อยตนเองให้ตั้งครรภ์กับพงษ์พลโดยหมายจะต่อรองให้เขาทอดทิ้งแก้วและกลับมารับผิดชอบตามวิถีทางของสุภาพบุรุษ ตัวละครหญิงในนวนิยายเรื่องนี้ผูกตัวเองอยู่กับความเป็นแม่ในเชิงชีววิทยา (biological maternity) ในขณะที่ตัวละครคนข้ามเพศในนวนิยายเรื่องนี้ชี้ให้เห็นว่าศักยภาพในการให้กำเนิดไม่ได้ผูกอยู่กับร่างกาย

---

[62] เรื่องเดียวกัน.

[63] คำ ผกา, “ทางสายที่สาม: เพศที่ต้องเลือก,” ใน ***กระทู้ดอกทอง*** (กรุงเทพฯ: แพรวสำนักพิมพ์, 2546), หน้า 176.

จันทร์ทำหน้าที่ดูแลแก้วตั้งแต่ตอนต้นเรื่อง จันทร์คอยให้คำปรึกษาอย่างเมตตาเอาใจใส่ จันทร์เป็นคนที่พาแก้วเข้าสู่สังคมของคนข้ามเพศและเป็นผู้ส่งผลต่อพัฒนาการอัตลักษณ์ของแก้วอย่างเห็นได้ชัด ผู้เล่าเรื่องกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างคนทั้งสองว่า “บุคคลที่เป็นคู่สนทนากับจันทร์ในขณะนี้เปรียบเสมือนรูปประติมากรรมอันวิจิตรที่จันทร์เป็นผู้ช่วยปะติดปะต่อขึ้นมาจนเป็นรูปลักษณ์อันน่าชื่นชม”[64] หากตีความตามนัยนี้จึงเท่ากับว่าจันทร์เป็นผู้ให้กำเนิดแก้ว ผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคมของคนข้ามเพศ และแก้วก็เป็น “ลูก” ที่จันทร์แสนจะภูมิใจ

กล่าวเฉพาะเส้นทางชีวิตของแก้ว แก้วหันหลังให้แก่การครองคู่กับนาวินและเดินทางสู่ชนบท “สามเดือนกับการสอนหนังสือให้เด็กผู้ยากไร้ สอนให้แก้วรู้จักค่าของความรักที่แก้วมีอยู่ในหัวใจตนเอง ความรักที่แก้วสามารถจะแบ่งตักตวงออกจากหัวใจราวกับน้ำในมหาสมุทรอันไม่มีวันจะเหือดแห้ง รักอันสุนทรที่ทำให้มนุษย์มีค่าต่อสังคม”[65] หน้าที่ของแก้วคือการให้กำเนิดเช่นกัน ลูกๆของแก้วคือเด็กๆผู้ยากไร้ด้อยโอกาสในชนบท แก้วจึงเป็น “แม่” ตามอุปลักษณ์ “แม่พิมพ์ของชาติ” ผู้ทำหน้าที่ “สร้างคน” ในทางสังคมเช่นเดียวกับที่จันทร์ได้ทำมาก่อนหน้านี้ อนึ่ง อาจมีข้อโต้แย้งว่า การทำหน้าที่ผู้ให้กำเนิดของคนข้ามเพศในนวนิยายเรื่องนี้ผูกอยู่กับเพศสถานะของผู้หญิงที่ต้องทำหน้าที่เอาใจใส่เลี้ยงดูลูกของตนหรือไม่ คำตอบคือ การให้กำเนิดของคนข้ามเพศอยู่นอกเหนือความหมายของครอบครัวตามมาตรฐานของสังคม “ชาย-หญิง รักต่างเพศ” ที่ต้องอาศัยเพศสรีระของผู้ชายและผู้หญิงในการให้กำเนิด โดยนัยนี้ กีรตี ชนาจึงนิยามความหมายของการให้กำเนิดและศักยภาพในการให้กำเนิดขึ้นมาใหม่ซึ่งเป็นการท้าทายปิตาธิปไตยได้อย่างมีนัยสำคัญ

การที่ผู้เขียนสร้างตัวละคร ตั้งชื่อเรื่อง และกำหนดโครงเรื่องให้ดำเนินไปในลักษณะนี้นับว่าเป็นวรรณศิลป์ของการโต้กลับ ในระดับของขนบวรรณกรรม เราจะเห็นว่า *ทางสายที่สาม* มีลักษณะคล้ายคลึงกับนวนิยายรัก (romance) ที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ของหญิงชายที่แม้ตอนเริ่มต้นจะมีอุปสรรค แต่ก็จบลงด้วยความสุขสมหวัง ในนวนิยายรัก คู่รักที่ดิ้นรนต่อสู้เพื่อกันและกันและเพื่อความสัมพันธ์จะได้รับรางวัลเป็นความรักอันปราศจากเงื่อนไข นักสตรีนิยมวิพากษ์นวนิยายรักว่าเบื้องหลังการจบอย่างมีความสุขและการแต่งงานแสดงให้เห็นว่าตัวละครเอกหญิงเสียสละอิสรภาพของตนและยอมจำนนต่อปิตาธิปไตย[66] เมื่อกลับมาพิจารณาขนบของนวนิยายรักใน *ทางสายที่สาม* ผู้วิจัยพบว่าผู้เขียนท้าทายและบ่อนเซาะขนบได้อย่างน่าสนใจ ลักษณะแรกคือผู้เขียนแทนที่ตัวละครเอกหญิงด้วยตัวละครคนข้ามเพศ ลักษณะที่สองคือผู้เขียนทำลายขนบการจบอย่างสุขสมหวังของนวนิยายรักที่กลายเป็นมายาคติ (myth) ว่าตัวละครเอกชายได้สมรักกับตัวละครเอกหญิง แทนที่จะดำเนิน

---

[64] กีรตี ชนา, ***ทางสายที่สาม***, หน้า 64.

[65] เรื่องเดียวกัน, หน้า 868.

[66] Babara Fuchs, ***Romance*** (New York: Routledge, 2004), p. 126.

ตามขนบ กีรตี ชนากลับให้แก้วปฏิเสธนาวินในฐานะตัวละครเอกชาย และได้นิยาม “การจบอย่างมีความสุข” ขึ้นใหม่ผ่านอุดมคติที่คิดคำนึงถึงมนุษยชาติมากกว่าความรักฉันหญิงชายธรรมดาซึ่งผู้วิจัยวิเคราะห์ว่าผู้เขียนอาจหยิบเลือกเอาขนบของวรรณกรรมเพื่อชีวิตมาผสมผสานที่แสดงให้เห็นการ “บิดพลิก” ขนบอีกชั้นหนึ่ง โดยชี้ให้เห็นว่าคนข้ามเพศสามารถทำประโยชน์เพื่อส่วนรวมได้ไม่ต่างกับหญิงชายทั่วไป

การให้คุณค่าแก่คนข้ามเพศในฐานะปัจเจกบุคคลโดยกำหนดให้แก้วปลีกตัวออกจากสังคมอาจถูกตีความว่าคนข้ามเพศเป็นฝ่ายพ่ายแพ้ ผู้วิจัยมองว่าการที่แก้วเลือกปลีกตัวออกมานั้นเป็นคือการแสดงภาวะกระทำการของแก้ว ในการเลือกทางเดินชีวิตของตนโดยไม่อยู่รับใช้สถาบันที่ผูกอยู่กับสังคมชาย-หญิง รักต่างเพศ โดยเฉพาะสถาบันครอบครัว ทั้งยังแสดงลักษณะอุดมคติของแก้วผู้หันหลังให้แก่ชีวิตแบบชาย-หญิง รักต่างเพศที่เวียนว่ายอยู่ใน “เรื่องทางโลก” ไม่ว่าจะเป็นความรัก ความใคร่ ความเกลียดชัง ความริษยา ฯลฯ ซึ่งแก้วได้เรียนรู้จนเจนจบขณะที่อยู่ในสังคมนั้น ชีวิตอุดมคติที่แก้วเลือกจึง “สูงส่ง” และ “สง่างาม” ยิ่งกว่าชีวิตที่แก้วผละจากมา ดังที่ได้อธิบายไว้ก่อนหน้านี้แล้ว

คำ ผกาวิจารณ์ *ทางสายที่สาม* ไว้ตอนหนึ่งว่า “ความเจริญก้าวหน้าในชีวิตของแก้ว... เกิดขึ้นด้วยการโอบอุ้มจากเพศชายที่มาหลงในความงามของแก้ว”[67] ผู้วิจัยเห็นด้วยในประเด็นที่ว่าตัวละครชายทำหน้าที่ในฐานะ “ผู้ช่วยของแก้ว” แต่ไม่ได้หมายความว่าแก้วพึ่งพาตนเองไม่ได้ เพราะสุดท้ายแก้วปฏิเสธตัวละครชายทุกตัว หากมองแก้วเป็นศูนย์กลางจึงอาจตีความได้ว่าตัวละครชายอยู่ในฐานะ “ผู้รับใช้” ของแก้วที่ช่วยหนุนให้เธอบรรลุเป้าหมายชีวิตคือการแปลงเพศที่สมบูรณ์ โดยเฉพาะนาวินที่แก้วยอมให้เขาเป็นชายคนแรกที่ได้มีเพศสัมพันธ์กับเธอ “ไม่มีปริศนาในหัวใจเขาอีกแล้ว...นาวินคิด...มิใช่เพียงหัวใจและวิญญาณของแก้วที่เป็นผู้หญิง...แม้แต่ร่างกายของแก้วก็คือสตรี...เพศอันเป็นดังมาลีแห่งการเสพสมเสน่หาของบุรุษผู้รักหล่อน”[68]

แม้ว่าผู้เขียนจะชี้ให้เห็นว่าตัวละครร่วมรักกันด้วยความรัก แต่นัยที่นายแพทย์ผู้ทำหน้าที่ผ่าตัดแก้วได้บอกเอาไว้ก้องสะท้อนกลับมาว่า “แก้วจะต้องหลับนอนกับบุรุษในสัปดาห์ที่หกหลังจากการผ่าตัด สิ่งนั้นจะเป็นการพิสูจน์ว่าการเปลี่ยนเพศของแก้วสำเร็จผลทุกประการหรือไม่”[69] ประเด็นที่น่าสนใจคือ แก้วไม่ได้มองว่าตนเอง “ตกเป็นของ” นาวิน เพราะเธอไม่ได้สานสัมพันธ์กับเขาต่ออย่างภักดี และไม่ได้ติดในบ่วงของเพศรสที่เขาบำเรอให้ บทบาทหน้าที่ของเพศสัมพันธ์ระหว่างตัวละครในนวนิยายเรื่องนี้จึงถูกนิยามขึ้นใหม่ เพศสัมพันธ์ในที่นี้มิได้มีเพื่อสืบพันธุ์ในระบบสถาบันครอบครัวทั้งยังถูกลดทอนค่าลงเป็นเพียงขั้นตอนของการพิสูจน์อัตลักษณ์คนข้ามเพศของตัวละครที่

---

[67] คำ ผกา, “ทางสายที่สาม: เพศที่ต้องเลือก,” หน้า 175.

[68] กีรตี ชนา, ***ทางสายที่สาม***, หน้า 864.

[69] เรื่องเดียวกัน, หน้า 783.

เติมเต็มอย่างสมบูรณ์ได้ผ่านร่างกายของผู้ชายที่ถูกลดสภาพเป็น “เครื่องมือตรวจวัดคุณภาพ” ปิตาธิปไตยในฐานะอุดมการณ์ที่ผลิตและกำกับเพศสถานะของชายหญิงรักต่างเพศจึงถูกท้าทายอย่างถึงที่สุดโดยนวนิยายของคนข้ามเพศเรื่องนี้

สันต์ สุวัจฉราภินันท์ กล่าวเอาไว้ว่า คำว่า “เพศที่สาม” (third sex) เป็นผลผลิตของการท้าทายอำนาจในการแบ่งแยกและจัดกลุ่มแบบคู่ตรงข้าม เช่น ชาย/หญิง ความเป็นชาย/ความเป็นหญิง รักต่างเพศ/รักเพศเดียวกัน และใน “ความเป็นสาม” นี้เองยังแสดงนัยของความไม่ชัดเจน การก้าวข้ามหรือปรับเปลี่ยนเพศสรีระ เพศสถานะ และเพศวิถีอีกด้วย การเมืองของเพศที่สามถือเป็นความพยายามที่จะสร้างอำนาจในการต่อรอง สลายขั้วตรงข้ามของ “คู่” ทำให้เกิดเป็นทางเลือกใหม่ ซึ่งไม่ยึดติดอยู่กับความหมาย ภาพแทน หรือนิยามเดิมๆที่ถูกผลิตขึ้นจาก “คู่”[70] จากการศึกษา ข้อค้นพบของผู้วิจัยสอดคล้องกับทัศนะของสันต์ที่อ้างถึงข้างต้น แต่มีข้อสังเกตว่า “การสร้างอำนาจในการต่อรอง สลายขั้วตรงข้าม” อาจกระทำผ่านพื้นฐานของการมีอยู่ของ “คู่” แต่นำมาบิดหัก บ่อนเซาะ ให้นิยามใหม่ จนบรรลุวัตถุประสงค์ทางการเมืองได้ สอดคล้องกับที่เปรมปรีดา ปราโมช ณ อยุธยา กล่าวว่า “การต่อต้านไม่จำเป็นต้องโค่นล้มอำนาจ เพียงแต่ปรับเปลี่ยนการให้ความหมายก็พอ”[71]

บทสรุป

ในนวนิยายเรื่อง *ทางสายที่สาม* มีกระบวนการสร้างอัตลักษณ์คนข้ามเพศด้วยกลวิธีที่ซับซ้อนและหลากหลาย ผู้เขียนแสดงให้เห็นความรุนแรงที่สังคมกระทำต่อคนข้ามเพศทั้งในการทำร้ายร่างกาย จิตใจ และความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่กระทำอยู่ในกรอบของภาพเหมารวม ผู้เขียนปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์คนข้ามเพศที่ถูกบิดเบือนโดยสังคมผ่านเรื่องเล่าที่แสดงให้เห็นพัฒนาการอัตลักษณ์ของตัวละครรวมทั้งการใช้วาทกรรมกระแสอื่นๆ มาท้าทายวาทกรรมทางการแพทย์ซึ่งเป็นวาทกรรมกระแสหลักและกระแสชายในการอธิบายความหลากหลายทางเพศ นอกจากนั้นผู้เขียนยังใช้การเมืองเรื่อง ภาพแทนในการโต้กลับอัตลักษณ์ที่ถูกยัดเยียดให้ ทั้งยังใช้กลวิธีทางวรรณศิลป์ในการท้าทายเพศสถานะ บรรทัดฐานของสังคมชาย-หญิงรักต่างเพศ ขนบ วรรณกรรมและมายาคติต่างๆ ที่ปิตาธิปไตยได้ตราเอาไว้ จึงอาจกล่าวได้ว่าอัตลักษณ์คนข้ามเพศถูกสร้างด้วยการช่วงชิงอำนาจในการสร้างความหมายในพื้นที่ของตัวบทวรรณกรรม

ข้อสังเกตสำคัญของงานวิจัยนี้คือการใช้การเมืองเรื่องภาพแทนในด้านที่สัมพันธ์กับการเมืองเรื่องอัตลักษณ์ (politics of identity หรือ identity politics) ของกลุ่มคนที่ถูกนำเสนออัตลักษณ์ใหม่ในพื้นที่วรรณกรรม ข้อจำกัดของการเมืองในกลุ่มนี้คือการใช้ “คู่ตรงข้าม” เป็นฐานของ

---

[70] สันต์ สุวัจฉราภินันท์, “พื้นที่กับการต่อรองอัตลักษณ์ทางเพศ,” ***วารสารอักษรศาสตร์*** 37, 1 (มกราคม-มิถุนายน 2551): 44-45

[71] เปรมปรีดา ปราโมช ณ อยุธยา, ***การช่วงชิงอัตลักษณ์ “กะเทย” ในงานคาบาเรต์โชว์,*** หน้า 74.

การบิดพลิกความหมาย ซึ่งอาจถูกโจมตีในเชิงทฤษฎีว่าผู้เขียนในฐานะผู้สร้างอัตลักษณ์ยังไม่อาจสลัดตัวออกมาจากวิธีคิดแบบเดิมได้[72] ในกรณีของกีรตี ชนา จะเห็นได้ว่าผู้เขียนสร้างแก้วขึ้นมาในรูปแบบของผู้หญิงที่ยังมีความหมายบางด้านอิงอยู่กับการนิยาม “ความเป็นหญิง” ตามขนบ สิ่งที่ตัวละครคิดและกระทำเหมือนผู้หญิงเกือบทุกประการ นอกจากนั้นทั้งผู้เขียนและแก้วยังคงเห็นคุณค่าของครอบครัวและเพศสถานะตามตรรกะของปิตาธิปไตย ผู้วิจัยจึงขอสรุปว่ากีรตี ชนา อาจไม่ต้องการล้มล้างระบบหรือวิธีคิดแบบเดิมทั้งหมด แต่ผู้เขียนอาจต้องการเพียงให้มี “เสียง” ของคนชายขอบได้ปรากฏในวรรณกรรม และให้คนข้ามเพศอยู่ร่วมกับคนอื่นในสังคมได้อย่างมี “พื้นที่” ด้วยการสร้างอัตลักษณ์ของคนข้ามเพศผ่าน “เลือด หยาดเหงื่อ และน้ำตา” ของพวกเธอโดยท้าทายและวิพากษ์กระแสหลักในบางกรณี

เมื่อมองย้อนกลับไป พ.ศ. 2523 อันเป็นปีที่ *ทางสายที่สาม* เริ่มถือกำเนิดในโลกวรรณกรรม เวลาเกือบสามทศวรรษที่ผ่านมา การเดินทางของคนข้ามเพศดูเหมือนว่าเดินมาได้ไกลพอสมควร ชีวิตที่เคย “ไร้ตัวตน” เริ่มปรากฏตัวตน คนข้ามเพศหลายคนได้ทำงานที่มีเกียรติ มีค่าตอบแทนสูง มีฐานะทางเศรษฐกิจและสังคมที่ดี มีการรวมตัวกันเคลื่อนไหวทางการเมืองรูปแบบต่างๆ รวมทั้งมีการนำเสนอผ่านสื่อที่ทำให้คนข้ามเพศไม่ “ไร้ตัวตน” อีกต่อไป ทว่า คงไม่มีผู้ใดปฏิเสธได้ว่าคนข้ามเพศจำนวนมากยังคงถูกดูถูก ถูกทำร้ายร่างกายและจิตใจ ถูกกีดกันเลือกปฏิบัติ และต้องทนรับผลกระทบอื่นๆ อันเกิดจากความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่ยังแผ่คลุมสังคมชาย-หญิง รักต่างเพศอยู่ การศึกษาวิจัยเกี่ยวกับคนข้ามเพศและความหลากหลายทางเพศในสังคมไทยรวมทั้งงานวิจัยนี้ส่วนหนึ่งจึงมุ่งจะบ่อนเซาะทำลายความรุนแรงเชิงโครงสร้างดังกล่าว เพื่อให้ “เลือด หยาดเหงื่อ และน้ำตา” จากเจ้าของประสบการณ์ที่เป็นกลุ่มข้อมูลของการศึกษาวิจัยนั้นไม่สูญเปล่า

งานวิจัยหรือการวิจารณ์ที่จะพัฒนาต่อจากนี้ได้น่าจะเป็นการอ่าน *ทางสายที่สาม* จากแง่มุมอื่น อาจเป็นมุมมองของตัวละครอื่น เช่น นาวิน สุชาวดี หรือแม้แต่ฉัตร นอกจากนั้นยังอาจวิเคราะห์วรรณกรรมไทยเรื่องอื่นๆ โดยเปลี่ยนจากการมอง “ภาพสะท้อน” เป็น “ภาพแทน” หรือเพ่งเล็งที่ประเด็นเกี่ยวกับวาทกรรมกับอัตลักษณ์ ซึ่งน่าจะทำให้เกิดประเด็นใหม่ๆ ทั้งในการอ่านวรรณกรรมที่ยังไม่มีผู้ใดศึกษา หรือกลับไปอ่านงานที่มีผู้ศึกษาไว้แล้ว การศึกษาตามแนวทางนี้จะชี้ให้เห็นความเป็นสหวิทยาการของวรรณกรรมศึกษา และพลวัตในตนเองของสาขาวิชาที่เติบโตพร้อมกับศาสตร์อื่นๆ ในโลกวิชาการ

---

[72] นัทธนัย ประสานนาม, “การเมืองเรื่องอัตลักษณ์ในนวนิยายเรื่อง *เสียงเพรียกจากท้องน้ำ* ของ ประทีป ชุมพล,” ***วารสารมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร*** 4,1 (กันยายน-ธันวาคม 2549): 75-96.

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กิตติกร สันคติประภา. ***การลวนลามทางเพศกะเทย: นัยสำคัญภายใต้วาทกรรมรักต่างเพศ***. ปริญญานิพนธ์ปริญญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพัฒนศึกษาศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2550.

กีรตี ชนา. ***ทางสายที่สาม***. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อรุณ, 2545.

คำ ผกา. ทางสายที่สาม: เพศที่ต้องเลือก.ใน ***กระทู้ดอกทอง***, หน้า 173-176 กรุงเทพฯ: แพรว สำนักพิมพ์, 2546.

แจ็คสัน, ปีเตอร์ เอ. การวิจัยของไทยเรื่องรักร่วมเพศชายและการข้ามเพศกับข้อจำกัดทางวัฒนธรรมของแนววิเคราะห์แบบฟูโกต์. แปลโดย วรรณา ทองสิมา. ใน กาญจนา แก้วเทพ พิศรา แซ่ก้วย และวรรณา ทองสิมา (บรรณาธิการ). ***ทั้งรัก ทั้งใคร่ ทั้งใช้ความรุนแรงต่อผู้หญิง***, หน้า 371-427. เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2548.

ชิดชไม ผ่องศรีสุข. ***วิเคราะห์วรรณกรรมของกะเทย***. สารนิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2547.

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. ***ภาษากับการเมือง/ความเป็นการเมือง***. กรุงเทพฯ: วิภาษา, 2551.

เทอดศักดิ์ ร่มจำปา. ***วาทกรรมเกี่ยวกับ "เกย์" ในสังคมไทย พ.ศ. 2508-2542***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545.

นัทธนัย ประสานนาม. การเมืองเรื่องอัตลักษณ์ในนวนิยายเรื่อง *เสียงเพรียกจากท้องน้ำ* ของประทีป ชุมพล. ***วารสารมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร***. 4,1 (กันยายน-ธันวาคม, 2549.): 75-96.

นัทธนัย ประสานนาม. ทางสายที่สาม: กลีบและหนามกุหลาบในมหากาพย์ของคนข้ามเพศ. ใน ***โดยนัยนี้ อีกนัยหนึ่ง***, หน้า 52-61. มหาสารคาม: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, 2551.

นันทิยา สุคนธปฏิภาค. ***ความสัมพันธ์ระหว่างเทคโนโลยีทางการแพทย์สมัยใหม่กับอัตลักษณ์แห่งความเป็นชาย-หญิงในประเทศไทย***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาวัฒนธรรมศึกษา สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล, 2548.

มอร์ริส, โรซาลีน ซี. บทเรียนเรื่องความปรารถนา: กรณีประเทศไทย. แปลโดย บุษกร กาศมณี. ใน กฤตยา อาชวนิจกุลและวรรณา ทองสิมา (บรรณาธิการ). ***"ผู้หญิง" ในวาทกรรมสิทธิทางเพศ***, หน้า 171-215, เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2548.

เปรมปรีดา ปราโมช ณ อยุธยา. ***การช่วงชิงอัตลักษณ์ "กะเทย" ในงานคาบาเรต์โชว์***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2546.

วารุณี แสงกาญจนวนิช. ***ชีวิตไร้ตัวตนของกะเทยเปลี่ยนเพศ***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชารัฐศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2546

_____. ***ชีวิตหลังการผ่าตัดเปลี่ยนเพศจากชายเป็นหญิง***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สหสาขาวิชาเพศศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2546.

วิทยา พุ่มยิ้ม. ***ภาพแทนของชายรักร่วมเพศในวรรณกรรมไทย พ.ศ. 2544- พ.ศ. 2548***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาวรรณคดีไทย บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์, 2550.

สมเกียรติ คู่ทวีกุล. ***รายงานผลการวิจัยเรื่องภาพสะท้อนชายรักร่วมเพศในนวนิยายไทยในสามรอบทศวรรษ (พ.ศ. 2513 – พ.ศ. 2543): การศึกษาศักยภาพ ข้อจำกัด และทางออกของนักเขียนหญิง***. กรุงเทพฯ: ภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2545.

สันต์ สุวัจฉราภินันท์. พื้นที่กับการต่อรองอัตลักษณ์ทางเพศ. ***วารสารอักษรศาสตร์***. 37, 1 (มกราคม-มิถุนายน, 2551): 37-68.

สุรเดช โชติอุดมพันธ์. บทบรรณาธิการ: วาทกรรม ภาพแทน และอัตลักษณ์. ***วารสารอักษรศาสตร์***. 37, 1 (มกราคม-มิถุนายน, 2551): 1-15.

เสนาะ เจริญพร. ***ผู้หญิงกับสังคมในวรรณกรรมไทยยุคฟองสบู่***. กรุงเทพฯ: มติชน, 2548.

อริน พินิจวรารักษ์. ***การใช้เรื่องรักร่วมเพศในนวนิยายไทย พ.ศ. 2516-พ.ศ.2525***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต หน่วยวิชาวรรณคดีเปรียบเทียบ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2527.

อุษา ศรีพานิช. ***ประวัติชีวิตของชายแปลงเพศ***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2541.

ภาษาอังกฤษ

Edgar, Andrew and Peter Sedgwick. ***Key Concepts in Cultural Theory***. 2nd ed. Oxfordshire: Routledge, 2008.

Finnegan, Ruth. Storying the Self: Personal Narratives and Identity.In Hugh Mackay (ed.). ***Consumption and Everyday Life,*** pp. 65-111. London: Sage, 1997.

Fuchs, Babara. ***Romance***. New York: Routledge, 2004.

Hall, Stuart. The Spectacle of the Other. In Stuart Hall (ed.). ***Representation: Cultural Representation and Signifying Practices***, pp. 223-290. London: Sage, 1997.

Jackson, Peter and Gerard Sullivan, ed. ***Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexuality in Contemporary Thailand***. Chiang Mai: Silkworms Books, 2000.

Pilcher, Jane and Imelda Wheleham ***50 Key Concepts in Gender Studies***. London: Sage, 2004.

Reini-Grandell, Lynette. and Venus. Transgenderism. In David A. Gerstner (ed.). ***Routledge International Encyclopedia of Queer Culture***, pp. 567-570 London: Routledge, 2006.

Totman, Richard. ***The Third Sex: Kateoy—Thailand's Ladyboys***. Chiang Mai: Souvenir Press, 2003.

Woodward, Katherine. ed. ***Identity and Difference***. London: Sage, 1997.

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ
เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๕

Humanities - Identity - Values - Violence

"นกไขลานกับไม้เบสบอล: อัตลักษณ์กับความรุนแรง
ใน ***The Wind-Up Bird Chronicle*** ของ มุราคามิ ฮารุกิ"

อลิสา สันตสมบัติ ผู้เสนอบทความ
สุรเดช โชติอุดมพันธ์ ผู้นำการถกบทความ

วันพฤหัสบดีที่ 26 พฤศจิกายน 2552
10.30 – 12.00 น. ห้อง 210 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ห้ามอ้างอิงก่อนได้รับอนุญาต

นกไขลานกับไม้เบสบอล: อัตลักษณ์กับความรุนแรง ใน *The Wind-up Bird Chronicle* ของ ฮารุกิ มุราคามิ

The Wind-up Bird and a Baseball Bat: Identity and Violence in Haruki Murakami's *The Wind-up Bird Chronicle*

อลิสา สันตสมบัติ*

บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยาพนธ์หัวข้อ "ความจริง อัตลักษณ์ เรื่องเล่า และเขาวงกต: การแสวงหาแบบหลังสมัยใหม่ในนวนิยายโต้ขนบสืบสวนสอบสวน" ในส่วนที่ว่าด้วยการแสวงหาตัวตนของตัวละครเอกในนวนิยายเรื่อง *The Wind-up Bird Chronicle* ของฮารุกิ มุราคามิ (Haruki Murakami) บทความนี้มุ่งศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์กับความรุนแรงในสังคมญี่ปุ่นที่อัตลักษณ์ของปัจเจกแยกไม่ขาดจากอัตลักษณ์ของชาติ ประวัติศาสตร์สงครามแปซิฟิกที่ญี่ปุ่นเป็นฝ่ายรุกรานชาติอื่นโดยรอบสะท้อนภาพความรุนแรงอันโหดเหี้ยมที่ได้กระทำไว้ต่อศัตรู ความรุนแรงดังกล่าวส่งต่อมาจนถึงปัจจุบันผ่านมือของนักการเมืองและได้กลายเป็นระบบที่ครอบงำสังคมในวงกว้าง ตัวละครเอกพบว่าความรุนแรงเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ของเขา ความรู้สึกกลวงเปล่าที่ตัวละครรู้สึกเป็นผลจากประวัติศาสตร์ความรุนแรงที่ได้ทำลายตัวตนในฐานะปัจเจกของเขา ด้วยเหตุนี้ เขาจึงพยายามต่อสู้เพื่อหยุดยั้งระบบอันชั่วร้ายดังกล่าว อย่างไรก็ตาม การกระทำของตัวละครเอกเป็นการใช้ความรุนแรงในระดับของปัจเจกเพื่อโต้กลับกับความรุนแรงในระดับโครงสร้าง แสดงให้เห็นว่าความรุนแรงเป็นวงจรที่ฝังรากลึกอยู่ในสังคมจนยากที่จะทำให้หมดไปได้

Abstract

This paper is a part of my thesis titled *Truth, Identity, Narratives and Labyrinth: Postmodern Quest in Anti-Detective Novels* concerning the protagonist's search for his self in Haruki Murakami's novel ***The Wind-up Bird Chronicle***. This paper focuses on the relationship between identity and violence in Japanese society where an individual self is inseparable from the national identity. Violence during the Pacific War in which Japan invaded other countries and maltreated her enemies has been passed on to the present days through politicians and has become a system which widely dominates society. The

* นิสิตปริญญาโท ภาควิชาวรรณคดีเปรียบเทียบ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

protagonist realizes that violence is part of his identity. The feeling of emptiness that he confronts is a result from that violence which has destroyed his own individual self. Consequently, he tries to stop such evil system. However, the protagonist's act of fighting back against the system is, likewise, violent. This demonstrates that a cycle of violence has so profoundly taken its root in society which is difficult to be demolished.

เจย์ รูบิน (Jay Rubin) กล่าวไว้ใน ***Murakami and the Music of Words*** ว่านวนิยายเรื่อง ***The Wind-up Bird Chronicle*** เป็นส่วนหนึ่งของการเผชิญหน้าและยอมรับอาชญากรรมที่ญี่ปุ่นได้กระทำต่อชาติอื่นในเอเชียในช่วงสงครามแปซิฟิก ที่ผ่านมาญี่ปุ่นได้เงียบเฉยต่อสิ่งที่เกิดขึ้นโดยหนังสือเรียนประวัติศาสตร์ปกปิดข้อเท็จจริงบางส่วนเกี่ยวกับสงครามดังกล่าว ณ ขณะนี้ ชาวญี่ปุ่นตระหนักว่าตนไม่ได้เป็นเพียงเหยื่อของระเบิดปรมาณูอย่างเช่นที่เคยรู้สึก แต่ได้กระทำความรุนแรงต่อชาติอื่นอีกด้วย[1] มุราคามิกล่าวว่าพ่อของเขาที่เคยเข้าร่วมรบในช่วงปี 1940 เคยเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับสงครามให้เขาฟัง เรื่องราวเหล่านั้นมีความหมายต่อตัวเขาและทำให้เขาสนใจว่าเกิดอะไรขึ้นกับคนในรุ่นพ่อของเขา[2] เรื่องเล่าของพ่อทำให้มุราคามิเขียนนวนิยายเรื่องนี้เพราะต้องการทำความเข้าใจการกระทำของคนที่เข้าร่วมสงคราม ขณะที่มุราคามิเริ่มเขียนนวนิยายเรื่องนี้ เขาได้ค้นคว้าหนังสือเกี่ยวกับสงครามที่ห้องสมุดในพรินซ์ตันและตั้งคำถามว่าตัวตนของชาวญี่ปุ่นคือใครรวมถึงสิ่งที่คนญี่ปุ่นได้กระทำไว้ในประเทศจีน

> *I began writing this while I was in the library at Princeton. I read a great many books about the war, and I was wondering at that point about who the Japanese people really are. What did we do there? That's a very big question. I'd like to know what my father did in China. He was there in the thirties and when I was a little kid he used to talk about the war. There were some scary stories that shocked me--not big stories but very bloody. Now, about forty years later, I found that I wanted to write about this.*[3]

---

[1] Jay Rubin, ***Murakami and the Music of Words*** (London: Vintage, 2003), p. 214.

[2] "The Outsider: an Interview with Haruki Murakami," conducted by Laura Miller and Don George ***The Salon*** (Dec.16, 1997). [Online]. Available: http://www.salon.com/books/int/1997/12/cov_si_16int.html on Feb 5, 2008.

[3] "The Outsider: an interview with Haruki Murakami," ***The Salon***.

สิ่งที่มุราคามิเขียนคือนวนิยายที่มีเรื่องราวเกี่ยวกับชายตกงานคนหนึ่งที่เป็นคนรุ่นที่เกิดหลังจากญี่ปุ่นผ่านพ้นช่วงสงครามมาแล้วเช่นเดียวกับตัวมุราคามิเอง การแสวงหาตัวตนของตัวละครเอกเป็นเสมือนการแสวงหาของมุราคามิเพื่อทำความเข้าใจตัวตนของเขาในฐานะคนญี่ปุ่นที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับสงครามครั้งนี้ แม้ว่าทั้งมุราคามิและตัวละครเอกจะไม่ได้เข้าร่วมในสงครามโดยตรงก็ตาม และนั่นหมายความว่าเขามีส่วนต้องรับผิดชอบในสิ่งที่ญี่ปุ่นได้เคยกระทำต่อชาติอื่นไว้ด้วยเช่นกัน

ในฐานะคนญี่ปุ่น มุราคามิรู้สึกว่าสิ่งที่ญี่ปุ่นกระทำต่อจีนคือความแอบเสิร์ดและไร้ความหมายซึ่งเขาต้องการจะทำความเข้าใจ[4] ความแอบเสิร์ดไร้ความหมายนี้คือที่มาของความรู้สึกกลวงเปล่าของตัวละคร โทรุ โอะคะดะ (Toru Okada) โทรุเป็นชายวัยสามสิบปีที่ลาออกจากงานมาใช้ชีวิตไปวันๆ โดยการทำกับข้าว ว่ายน้ำ และอ่านหนังสือ โทรุไม่มีเป้าหมายในชีวิตและไม่รู้ว่าตนเองต้องการจะทำอะไรนอกจากตามหาแมวที่หายไปซึ่งเป็นภารกิจหนึ่งเดียวในชีวิตของเขา โทรุดำรงอยู่ในสภาวะไร้ตัวตนและไม่รู้ว่าตนต้องการอะไร ทำให้เขาต้องค้นหาตัวตนผ่านความทรงจำเพื่อทำความเข้าใจความรู้สึกกลวงเปล่านี้ แต่ละวันที่ผ่านไป โทรุได้พบกับผู้คนมากมายที่ล้วนบอกเล่าเรื่องราวชีวิตของตนให้โทรุฟัง วันหนึ่ง คุมิโกะ (Kumiko) ภรรยาของเขาหายตัวไปและถูกกักขังไว้โดย โนโบรุ วาตายะ (Noboru Wataya) พี่ชายของเธอ เพื่อช่วยเหลือเธอกลับมา โทรุต้องเผชิญหน้าและต่อสู้กับโนโบรุ วาตายะ ซึ่งทำให้เขาตระหนักถึงความรุนแรงอันเป็นที่มาที่ไปของเรื่องราวทั้งหมด ยิ่งไปกว่านั้น โทรุยังได้ค้นพบตัวตนของเขาว่าความรุนแรงนั้นเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ของเขาและเป็นสาเหตุของความกลวงเปล่าอันเป็นปัญหาที่เขากำลังเผชิญอยู่ในฐานะปัจเจก

เรื่องเล่าความรุนแรง

ญี่ปุ่นสมัยใหม่เป็นสังคมแห่งการแสวงหาคุณค่าและอัตลักษณ์ คนหนุ่มสาวตระหนักว่าตนแทบไม่มีความรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ญี่ปุ่นเนื่องจากไม่ได้มีการเรียนการสอนหรือมีแต่น้อยมากในช่วงสงคราม ช่วงยุค 50 เป็นต้นมาเป็นการค้นหาความเชื่อมโยงกับอดีตในโลกสมัยใหม่[5] เช่นเดียวกัน การแสวงหาตัวตนของโทรุคือการพยายามเชื่อมโยงอัตลักษณ์ของเขาเข้ากับอดีตโดยเกิดขึ้นผ่านการรับฟังเรื่องเล่าของผู้คนมากมายที่เขาได้พบเจอ ผู้คนเหล่านี้บอกเล่าเรื่องราวชีวิตของตนเองซึ่งล้วนมีส่วนเกี่ยวข้องกับความรุนแรงในอดีตไม่ทางตรงก็ทางอ้อม การที่โทรุไม่เคย

---

[4] Jay Rubin, ***Murakami and the Music of Words***, p. 215.

[5] W. Scott Morton, ***Japan: Its History and Culture*** (Newton Abbot: David & Charles, 1973), p. 211.

ได้รับรู้เรื่องราวเกี่ยวกับสงครามคือการที่ตัวตนส่วนหนึ่งของเขาในฐานะคนญี่ปุ่นสูญหายไป ตัวตนของโทรุที่หายไปคือประวัติศาสตร์เกี่ยวกับสงครามที่ไม่เคยได้รับการเล่าขาน การได้รับรู้เรื่องราวส่วนนี้เป็นการรื้อฟื้นอดีตส่วนที่ประวัติศาสตร์ทางการได้ปกปิดไว้ ก่อนหน้านี้ โทรุรู้เรื่องราวเกี่ยวกับสงครามน้อยมาก จนกระทั่งได้พบกับคุณฮอนดะ (Mr Honda) ซึ่งเป็นร่างทรง คุณฮอนดะเคยเข้าร่วมสงครามและได้บอกเล่าประสบการณ์การสู้รบที่โนมงฮัน (Nomonhan) ให้เขาและคุมิโกะฟัง “Almost half a century earlier, Mr Honda’s unit had fought a ferocious battle over a barren patch of wilderness on the Manchurian-Mongolian border. Until I heard about it from Mr Honda, I knew almost nothing about the battle of Nomonhan.”[6] โทรุคิดเหมือนคนอื่นๆ ทั่วไปว่าทหารต่างสู้รบอย่างกล้าหาญและมีศักดิ์ศรี แต่คุณฮอนดะกลับกล่าวว่าเหตุการณ์ที่โนมงฮันคือความอับอายของกองทัพ ทหารจำนวนมากถูกส่งไปรบโดยรู้ว่าต้องตายอันเนื่องมาจากการขาดแคลนข้อมูลและการวางแผนการรบรวมถึงอาวุธยุทโธปกรณ์ เพื่อกลบเกลื่อนความผิดพลาด นายทหารระดับสูงซึ่งเป็นผู้ออกคำสั่งจึงส่งทหารที่รอดชีวิตกลับมาไปรบและตายยังแนวหน้าเพื่อไม่ให้มีพยานเหลือ และทหารบางนายถูกกำจัด

> *“Nomonhan was a great embarrassment for the Imperial Army, so they sent the survivors where they were most likely to be killed. The commanding officers who made such a mess in Nomonhan went on to have distinguished careers in central command. Some of the bastards even become politicians after the war. But the guys who fought their hearts out for them were almost all snuffed out.”*[7]

อย่างไรก็ตาม โทรุไม่ได้ใส่ใจเรื่องเล่าของคุณฮอนดะมากไปกว่าเป็นเพียงเรื่องที่น่าสนใจและฟังสนุกของชายแก่เลอะเลือนแต่ไม่ได้มีความหมายต่อตัวเขา สำหรับโทรุ เรื่องราวดังกล่าวเป็นเหมือนนิทานมากกว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจริง

> *All his stories were interesting, even thrilling, but as with anything else, if you hear them seven or eight times and they tend to lose some of their luster. […] Still, we – or at least I – enjoyed listening*

---

[6] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle*** (New York: Vintage International, 1998), p. 53.

[7] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 53.

> *to Mr Honda's stories. Most of them were bloody, but coming from the mouth of a dying old man in a dirty old robe, the details of battle lost the ring of reality. They sounded more like fairy tales.*[8]

สำหรับโทรุ เหตุการณ์ในอดีตเป็นเพียงสิ่งที่เกิดขึ้นและจบลงไปแล้วซึ่งดูเหมือนเป็นเรื่องไกลตัวที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับตัวเขา โทรุไม่คิดว่าเหตุการณ์ในอดีตมีความสำคัญต่อตัวเขาจึงเป็นสิ่งที่เขาละเลยและไม่ได้ให้ความสนใจ เช่นเดียวกับที่ในไม่ช้าเขาก็ลืมคุณฮอนดะหลังจากที่ไม่ได้พบกันอีก ประวัติศาสตร์ส่วนนี้จึงเป็นเพียงเรื่องเล่าที่ถูกลืมเลือนและหายไปจากความทรงจำของเขา

โทรุไม่ได้ตระหนักว่าตัวตนของเขาผูกโยงกับประวัติศาสตร์ของชาติเนื่องจากเขาใช้ชีวิตในฐานะปัจเจกที่แยกตัวเองออกจากสังคม เขาไม่ได้รู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของเหตุการณ์ช่วงสงคราม หากแต่คิดว่าตนเป็นคนนอกที่รับรู้เรื่องราวเพียงผิวเผิน จากบทสัมภาษณ์มุราคามิ ผู้สัมภาษณ์ตั้งข้อสังเกตว่า ไม่เพียงแต่ผู้นำทางการเมืองเท่านั้น แต่ประชาชนชาวญี่ปุ่นเองต่างก็ปฏิเสธที่จะรับรู้เหตุการณ์อันโหดร้ายที่เกิดขึ้นในช่วงสงคราม มุราคามิเห็นว่าชาวญี่ปุ่นต้องการคิดว่าตนเองคือเหยื่อของสงครามและโทษว่าผู้ร้ายคือรัฐบาล ในขณะที่ในความเป็นจริงแล้วชาวญี่ปุ่นเองคือผู้ที่รุกรานชาติอื่นและเป็นผู้ที่มีส่วนรับผิดชอบในความรุนแรงและอาชญากรรมที่ได้ก่อไว้

> *"The Japanese people want to be victims of war. We like to think that since we were bombed, so we are victims. The bad guys aren't ourselves but the government, the emperor, and Tojo.*[9] *The fact is that the Japanese people were the aggressors in the war and thus we are responsible for our many atrocities. The past and the present in Japan are very connected. But people don't want to think that way."*[10]

---

[8] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 53.

[9] ฮิเดกิ โตโจ (Hideki Tojo) นายกรัฐมนตรีคนที่ 40 ของญี่ปุ่น ดำรงตำแหน่งในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง

[10] "It Don't Mean a Thing, If It Ain't Got that Swing: An Interview with Haruki Murakami," conducted by Sinda Gregory, Toshifumi Miyawaki, and Larry McCaffery ***The Review of Contemporary Fiction*** (June 22, 2002) [Online] Available: http://www.centerforbookculture.org/review/02_2_inter/interview_Murakami.html retrieved Feb 5, 2008.

โทรุเองที่ไม่ได้มีประสบการณ์ตรงต่อเหตุการณ์ในช่วงสงครามไม่ได้ตระหนักถึงข้อเท็จจริงว่าเกิดอะไรขึ้นบ้าง โทรุอาจไม่ได้มีความผิดในฐานะผู้กระทำความรุนแรงในสงคราม แต่มีความผิดฐานเพิกเฉยและไม่ใส่ใจที่จะรับรู้ราวกับว่าเหตุการณ์นั้นไม่เคยเกิดขึ้น การละเลยอดีตของชาติเหมือนเป็นการปฏิเสธอัตลักษณ์ในฐานะคนญี่ปุ่นของโทรุไปด้วย เพราะในความเป็นจริงแล้วประวัติศาสตร์ในอดีตไม่ได้เป็นเรื่องไกลตัวอย่างที่เขาเข้าใจ หากแต่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับตัวเขาอย่างลึกซึ้ง และอดีตเป็นสิ่งที่กำหนดอัตลักษณ์ของเขา ทั้งนี้ เพราะกำเนิดของความเป็นปัจเจกในสังคมญี่ปุ่นผูกติดกับอุดมการณ์ของรัฐว่า “To be a person means to be a Japanese person.”[11] การมีอำนาจเหนือตนเองของคนญี่ปุ่นมีสองลักษณะได้แก่ แบบปัจเจก คือตัวตนที่เป็นส่วนตัวและเป็นอิสระ กับแบบสังคม คือเป็นปัจเจกที่ตระหนักถึงที่ทางของตนเองในสังคมส่วนรวม[12] ความเป็นบุคคลแยกไม่ออกจากสังคมที่คนคนนั้นอาศัยอยู่และอัตลักษณ์ของปัจเจกยึดโยงกับอัตลักษณ์ของชาติ สิ่งที่มีบทบาทสำคัญในการสร้างอัตลักษณ์ของคนญี่ปุ่นก็คือประวัติศาสตร์ กล่าวอีกนัยหนึ่ง อดีตมีส่วนสร้างอัตลักษณ์และหล่อหลอมความเป็นตัวตนของโทรุ การตัดขาดตนเองออกจากสังคมและละเลยประวัติศาสตร์ของชาติจึงมีผลทำให้ตัวตนส่วนหนึ่งของโทรุในฐานะคนญี่ปุ่นสูญหายไป การที่โทรุได้รับฟังเรื่องราวต่างๆ เกี่ยวกับอดีตคือการทบทวนและทำความเข้าใจตัวตนของเขาในฐานะปัจเจกที่ไม่สามารถตัดขาดจากสังคมและอดีตได้

นกไขลาน: ปัจเจกกับความรุนแรง

โยฮัน กัลตุง (Johan Galtung) นักวิชาการด้านสันติศึกษา ได้นำเสนอแนวคิดเรื่อง “ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง” (structural violence) ซึ่งแยกออกจาก “ความรุนแรงทางตรง” (direct violence) หรือความรุนแรงส่วนบุคคล อันเป็นความรุนแรงที่มีผลในเชิงการทำร้ายร่างกายและมีผู้กระทำเป็นที่มาของความรุนแรง[13] ในความรุนแรงเชิงโครงสร้าง ตัวผู้กระทำไม่มีความหมายอีกต่อไปเนื่องจากอาจไม่มีบุคคลที่เป็นผู้กระทำความรุนแรงต่ออีกบุคคลหนึ่ง หากแต่ความรุนแรงอยู่ในโครงสร้างและปรากฏในรูปแบบความไม่เท่าเทียมทางอำนาจและโอกาสในชีวิต[14] กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความรุนแรงเชิงโครงสร้างไม่สำคัญว่าใครเป็นผู้กระทำความรุนแรงเพราะอาจเป็นใครก็ได้

---

[11] Patrick Smith, ***Japan: A Reinterpretation*** (New York: Vintage Books, 1998), p. 60.

[12] Patrick Smith, ***Japan: A Reinterpretation***, pp. 44-45.

[13] ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, ***ท้าทายทางเลือก: ความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรง*** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2533), หน้า 13.

[14] Johan Galtung, “Violence, Peace and Peace Research,” ***Journal of Peace Research*** 6 (1969): 171.

หรืออาจไม่มีผู้กระทำเลยก็ได้ ใน ***The Wind-up Bird Chronicle*** ความรุนแรงเชิงโครงสร้างปรากฏในรูปของระบบหรือกระแสที่ควบคุมบงการชีวิตของปัจเจกไม่ต่างกับชะตากรรม ปัจเจกเป็นเหยื่อของโครงสร้างเศรษฐกิจและสังคม อีกทั้งยังเป็นผลผลิตของประวัติศาสตร์โดยไม่อาจต่อต้านขัดขืน โทรุมีสภาพไม่ต่างกับเป็นตุ๊กตาไขลานที่ไม่มีอำนาจเหนือตนเองเพราะถูกกำหนดควบคุมโดยอำนาจภายนอกที่เขาเรียกว่านกไขลาน

การดำรงอยู่ที่กลวงเปล่าไร้ความหมายจากการใช้ชีวิตในสังคมสมัยใหม่ทำให้โทรุลาออกจากงานมาใช้ชีวิตเรื่อยเปื่อยไปวันๆ แมวที่เขากับภรรยาเลี้ยงไว้ชื่อมีชื่อเหมือนพี่เขยของเขาคือโนโบรุ วาตายะ การที่แมวที่เป็นสัญลักษณ์ของชีวิตแต่งงาน[15]หายไปส่อเค้าถึงชีวิตคู่ที่กำลังล้มเหลว และนั่นหมายถึงชีวิตของโทรุเองที่ไร้ความหมายด้วยเช่นกัน[16] การตามหาแมวชื่อโนโบรุ วาตายะที่หายไปคือการแสวงหาตัวตนของโทรุที่ไม่ดำรงอยู่ ตัวตนของโทรุที่สูญหายไปคือการที่เขาไม่มีเป้าหมายในการดำรงชีวิตและไม่รู้ว่าตนเองต้องการอะไร การใช้ชีวิตเรื่อยเปื่อยหรือการแสวงหาที่ไร้จุดหมายของโทรุเป็นผลจากการตกอยู่ภายใต้กระแสสังคมในระบบทุนนิยมที่หล่อหลอมให้เขาเป็นมนุษย์เงินเดือนที่ไม่มีความคิดเป็นของตัวเอง หลังลาออกจากงาน โทรุไม่รู้ว่าอยากทำหรือต้องการอะไร “But knowing what I *don't* want to do doesn't help me figure out what I *do* want to do. I could do just about anything if somebody made me. But I don't have an image of the *one thing* I really want to do. That's my problem now. I can't find the image.”[17] ชีวิตมนุษย์เงินเดือนที่ดำเนินชีวิตไปตามขั้นตอนแบบแผนจนหลงลืมความต้องการหรือเป้าหมายของเอง เป็นชีวิตที่ไร้ความหมายและเพียงแต่ดำรงอยู่เองโดยไม่มีความหมายมากไปกว่าการเป็นฟันเฟืองในสังคม กล่าวได้ว่า กรณีนี้เป็นความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่รัฐกระทำต่อปัจเจกโดยลดทอนความเป็นมนุษย์ของคน การที่โทรุลาออกจากงานแสดงถึงทัศนคติของเขาที่ต่างจากคนทั่วไปในสังคมทุนนิยมที่การทำงานเป็นสิ่งสำคัญที่จะนำไปสู่เป้าหมายสูงสุดคือความมั่งคั่งมั่นคง และความเป็นอยู่ที่สุขสบาย สำหรับโทรุแล้ว ชีวิตดังกล่าวกลับทำให้เขารู้สึกกลวงเปล่าเพราะเป็นชีวิตที่ถูกกระแสสังคมครอบงำ เขาเลือกลาออกจากงานมาใช้ชีวิตไปวันๆ โดยมีภารกิจเดียวที่เขาต้องทำคือการตามหาแมวชื่อโนโบรุ วาตายะที่หายออกจากบ้านไป โดยที่แมวโนโบรุ วาตายะคือตัวตนของโทรุที่เขาต้องแสวงหากลับคืนมา

นอกจากการใช้ชีวิตในสังคมสมัยใหม่แล้ว ความรู้สึกกลวงเปล่าของโทรุยังเกิดจากการถูกกำหนดควบคุมโดยกระแสหรือแรงจากภายนอก โทรุได้ยินเสียงร้องของนกไขลานที่คนทั่วไปไม่มี

---

[15] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 48.

[16] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, pp. 490-91.

[17] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 122.

ใครได้ยิน นอกจากคนที่ถูกชะตากรรมกำหนดให้ต้องพบกับหายนะโดยไม่อาจหลีกพ้น โทรุมองว่ามนุษย์ไม่มีเจตจำนงไม่ต่างกับตุ๊กตาไขลานที่ไม่สามารถเลือกทางเดินชีวิตตนเองได้

> *The cry of [the wind-up] bird was audible only to certain special people, who were guided by it toward inescapable ruin. The will of human beings meant nothing, then, as the veterinarian always seemed to feel. People were no more than dolls set on tabletops, the springs in their backs wound up tight, dolls set to move in ways they could not choose, moving in directions they could not choose. Nearly all within range of the wind-up bird's cry were ruined, lost. Most of them died, plunging over the edge of the table.*[18]

แรงภายนอกที่กำหนดควบคุมมนุษย์นี้แสดงผ่านนกไขลาน โทรุไม่เคยเห็นว่านกไขลานหน้าตาเป็นอย่างไรแต่เสียงของมันเหมือนเสียงไขลานจึงเป็นที่มาของชื่อนี้ โทรุกล่าวว่ามันคือนกที่ไขลานของโลก

> *There was a small stand of trees nearby, and from it you could hear the mechanical cry of a bird that sounded as if it were winding a spring. We called it the wind-up bird. Kumiko gave it the name. We didn't know what it was really called or what it looked like, but that didn't bother the wind-up bird. Every day it would come to the stand of trees in our neighborhood and wind the spring of our quiet little world.*[19]

หน้าที่ของนกไขลานคือทำให้โลกหมุนไป "'The bird that winds the spring,' [Toru] said. 'Every morning. In the treetops. It winds the world's spring. *Creeeak*.'"[20] นกไขลานจึงเป็นสัญลักษณ์ของเวลาหรือแรงที่บันดาลให้สรรพสิ่งดำเนินไปรวมถึงโทรุเอง โทรุเป็นมนุษย์คนหนึ่งที่ตกอยู่ใต้กระแสหรือแรงของเวลาโดยที่เขาไม่อาจต่อต้านขัดขืนได้

---

[18] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, pp. 525-6.

[19] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 9.

[20] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 62.

สภาวะของโทรุสามารถอธิบายผ่านตัวละครสัตวแพทย์ประจำสวนสัตว์ในเมืองชินเกียงซึ่งเป็นตัวละครซ้อน (double) ของโทรุดังจะเห็นได้จากที่ตัวละครทั้งสองมีปานสีน้ำเงินบนแก้มขวาเหมือนกัน โทรุได้รู้จักกับนัทเม็ก (Nutmeg) ลูกสาวของสัตวแพทย์โดยบังเอิญและเธอได้ชักชวนเขาให้มาทำงานร่วมกัน วันหนึ่งโทรุมีโอกาสได้อ่าน “บันทึกนกไขลานหมายเลขแปด” ในคอมพิวเตอร์ของชินนามอน (Cinnamon) ลูกชายของนัทเม็ก ในบันทึกเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับสัตวแพทย์ที่หายสาบสูญไปในระหว่างสงครามแปซิฟิก สัตวแพทย์ในบันทึกของชินนามอนรำพึงว่าการเลือกของเขาเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดไว้ล่วงหน้าแล้วว่าจะเลือกอะไร ถึงแม้เขาจะตัดสินใจเองในทุกเรื่องอย่างแน่วแน่แต่บางครั้งเขารู้สึกว่าชีวิตของเขาควบคุมโดยชะตากรรมหรืออำนาจภายนอกที่ดูภายนอกเหมือนเป็นเจตจำนงเสรี

> *Not that he was a passive creature; indeed, he was more decisive than most, and he always saw his decisions through. […] He was certainly no “fatalist,” as most people use the word. And yet never once in his life had he experienced the unshakable certainty that he and he alone had arrived at a decision. He always had the sense that fate had forced him to decide things to suit its own convenience. On occasion, after the momentary satisfaction of having decided something of his own free will, he would see that things had been decided beforehand by an external power cleverly camouflaged as free will, mere bait thrown in his path to lure him into behaving as he was meant to. The only thing that he had decided for himself with complete independence were the kind of trivial matters which, on closer inspection, revealed themselves to require no decision making at all.*[21]

สัตวแพทย์รู้สึกว่าเขาไม่ได้มีเจตจำนงในการเลือกทางเดินชีวิตของตนเองอย่างแท้จริง หากแต่ชีวิตของเขาถูกกำหนดไว้แล้วโดยชะตากรรม เช่นเดียวกัน นัทเม็กกล่าวกับโทรุว่าเหตุการณ์ต่างๆ ที่อธิบายไม่ได้ในชีวิตของเธอเหมือนถูกกำนดไว้แต่แรกเหมือนมีมือคอยบงการอยู่ชีวิตของเธอเป็นเพียงทางผ่านของสรรพสิ่งเท่านั้น

---

[21] Haruki Murakami. ***The Wind-up Bird Chronicle***, pp. 509-510.

> *"All these inexplicable events that have occurred in my life so far [...] it's as though they were all ingeniously programmed from the start for the very purpose of bringing me here, where I am today. It's a thought I can't seem to shake off. I feel as if my every move is being controlled by some kind of incredibly long arm that's reaching out from somewhere far away, and that my life has been nothing more than a convenient passageway for all these things moving through it."*[22]

การที่นัทเม็กไม่สามารถหาคำอธิบายที่เป็นเหตุเป็นผลถึงสิ่งต่างๆที่เกิดขึ้นกับเธอทำให้เธอรู้สึกว่าชีวิตถูกกำหนดด้วยชะตากรรม แรงภายนอกที่กระทำต่อตัวนัทเม็กอาจเป็นผลพวงของอดีตที่ยังกลับมาหลอกหลอนและมีอิทธิพลต่อปัจจุบันโดยเหตุการณ์ต่างๆเชื่อมโยงกันอย่างสลับซับซ้อนจนเธอทำความเข้าใจที่มาที่ไปไม่ได้ นัทเม็กรู้สึกไร้อำนาจที่ไม่สามารถกำหนดตัวตนทำให้ความเป็นปัจเจกไม่มีความหมายเพราะเป็นเพียงทางผ่านของแรงภายนอกโดยเธอไม่ได้กำหนดชีวิตตัวเอง

โทรุกับสัตวแพทย์อยู่ในสภาวะเดียวกันคือต่างก็ได้ยินเสียงร้องของนกไขลานที่คนทั่วไปไม่ได้ยิน ทั้งสองคนตกอยู่ภายใต้แรงหรือกระแสภายนอกที่สัตวแพทย์เรียกว่าชะตากรรมแต่สำหรับโทรุคือเวลา เวลาและชะตากรรมอาจเป็นสิ่งเดียวกันเพราะผู้คนในสังคมสมัยใหม่ต่างถูกควบคุมด้วยเวลา ในสังคมสมัยใหม่ เวลามีลักษณะเป็นเส้นตรงจากอดีตมาสู่ปัจจุบันที่มุ่งไปยังอนาคต อดีตเป็นรากฐานของปัจจุบัน ปัจจุบันเป็นผลที่เกิดจากอดีต สิ่งต่างๆที่เกิดขึ้นในปัจจุบันจึงล้วนสืบเนื่องจากสิ่งที่เกิดขึ้นในอดีตไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง อดีตและปัจจุบันสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออกและอดีตมีส่วนหล่อหลอมกำหนดปัจจุบัน อดีตที่เป็นภูมิหลังและเบ้าหลอมคือความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่ส่งผลต่ออัตลักษณ์ของโทรุ อดีตมีผลต่ออัตลักษณ์ของโทรุเช่นเดียวกับที่ประวัติศาสตร์มีผลต่อสังคมญี่ปุ่นสมัยใหม่ในปัจจุบัน การดำรงอยู่ของโทรุที่กลวงเปล่าไร้ความหมายในฐานะปัจเจกเกิดจากการที่อัตลักษณ์ของโทรุถูกกำหนดจากสังคมภายนอก ไม่ใช่โดยตัวเขาเอง หากจะกล่าวว่าปัจจุบันเป็นผลพวงของอดีต สังคมญี่ปุ่นในปัจจุบันก็เป็นผลพวงของประวัติศาสตร์ที่ญี่ปุ่นเคยกระทำไว้ โทรุในฐานะคนญี่ปุ่นก็เช่นกันคือถูกประวัติศาสตร์หล่อหลอม เมื่อเป็นเช่นนั้นแล้ว โทรุไม่ได้เป็นปัจเจกที่มีอำนาจในการกำหนดตัวตนของตนเอง หากแต่เป็นผลผลิตของประวัติศาสตร์และสังคมที่กำหนดตัวเขา ความรู้สึกกลวงเปล่าของโทรุเกิดจากการที่เขาไม่สามารถกำหนดชีวิตของเขาเองได้อันนอกจากจะเป็นผลจากการตกอยู่ภายใต้กระแสสังคม

---

[22] Haruki Murakami. ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 503.

ทุนนิยม ยังเป็นผลจากการที่ตัวตนของเขาถูกกำหนดโดยเชื่อมโยงสัมพันธ์กับเหตุการณ์ในอดีต ถึงแม้โทรุจะปลีกตัวเองจากสังคมและวิถีชีวิตสมัยใหม่ แต่เขาก็ไม่หลุดจากกรอบของเวลาดังจะเห็นได้จากการได้ยินเสียงของนกไขลานที่ทำให้โลกหมุนไป เวลาจึงเป็นเหมือนชะตากรรมที่กำหนดความเป็นไปของตัวเขาโดยที่โทรุไม่สามารถหนีออกไปได้

ตัวตนของโทรุสัมพันธ์เชื่อมโยงกับเหตุการณ์ในอดีตอย่างสลับซับซ้อน โทรุไม่เคยคิดว่าเรื่องราวที่ฟังจากคุณฮอนดะจะเกี่ยวข้องกับตัวเขาจนกระทั่งได้อ่าน “บันทึกนกไขลานหมายเลขแปด” ของซินนามอนและอ่านหนังสือประวัติศาสตร์เกี่ยวกับเหตุการณ์การสู้รบที่โนมงฮัน ก่อนหน้านี้โทรุได้ฟังเรื่องเล่าของนัทเม็กเกี่ยวกับประสบการณ์วัยเด็กที่เธอกับแม่หนีจากซินเกียงกลับญี่ปุ่นในช่วงสงครามแปซิฟิก และเรื่องเล่าของหมวดมะมิยะ (Lieutenant Mamiya) ที่เคยร่วมรบกับคุณฮอนดะที่โนมงฮัน หลังจากทบทวนเรื่องราวทั้งหมด โทรุพบว่าผู้คนที่เขาได้พบเจอโดยบังเอิญอย่างนัทเม็กกับซินนามอนหรือคนที่ไม่คาดว่าจะได้มารู้จักกันอย่างหมวดมะมิยะล้วนเกี่ยวข้องกันไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง โทรุกับคนเหล่านี้มีจุดร่วมกันคือสงครามที่ญี่ปุ่นรุกรานดินแดนบริเวณแมนจูเรีย

> *Cinnamon’s grandfather (Nutmeg’s father) and I are also joined by the mark on my cheek. Cinnamon’s grandfather and Lieutenant Mamiya were joined by the city of Hsin-Ching. Lieutenant Mamiya and the clairvoyant Mr. Honda were joined by their special duties on the Manchurian-Mongolian border, and Kumiko and I had been introduced to Mr. Honda by Noboru Wataya’s family. Lieutenant Mamiya and I were joined by our experiences in our respective wells – his in Mongolia, mine on the property where I was sitting now. Also on this property had once lived an army officer who had commanded troops in China. All of these were linked as in a circle, at the center of which stood prewar Manchuria, continental East Asia, and the short war of 1939 in Nomonhan. But why Kumiko and I should have been drawn into this historical chain of cause and effect I could not comprehend. All of these events had occurred long before Kumiko and I were born.*[23]

[23] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, pp. 497-8.

โทรุถูกดึงเข้าไปมีส่วนร่วมในเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ของญี่ปุ่นโดยที่เขาไม่รู้ตัวและไม่รู้สาเหตุที่มาที่ไป เวลาคือตัวขับเคลื่อนให้เหตุการณ์ต่างๆ ดำเนินไปและอดีตเป็นสาเหตุที่ทำให้เขาได้พบกับคนเหล่านี้ การได้รับรู้เรื่องราวของคนเหล่านี้ทำให้โทรุตระหนักถึงตัวตนของเขาที่ผูกโยงกับสายสัมพันธ์กับคนอื่นๆ และเหตุการณ์ในอดีตและมีส่วนร่วมในความรุนแรงที่ญี่ปุ่นเคยทำไว้กับชาติอื่น ถึงแม้ว่าโทรุจะยังไม่เข้าใจว่าตัวเขาสัมพันธ์กับเหตุการณ์ในอดีตได้อย่างไร แต่เขาก็ได้รู้ว่าเขาไม่ได้ดำรงอยู่ตัวคนเดียวแยกขาดจากโลกภายนอกและสังคมอีกต่อไป

นอกจากโทรุกับสัตวแพทย์แล้ว ตัวละครอีกตัวหนึ่งที่ได้ยินเสียงร้องของนกไขลานและต้องพบกับหายนะคือซินนามอน ซินนามอนพูดไม่ได้เนื่องจากพบเห็นเหตุการณ์ที่สะเทือนใจเขาอย่างรุนแรง คืนหนึ่งซินนามอนตื่นขึ้นมากลางดึกพบชายสองคนขุดหลุมฝังห่อของที่โคนต้นไม้ หลังจากกลับไปนอนซินนามอนฝันว่าเขาขุดห่อของนั้นขึ้นมาดูพบว่าเป็นหัวใจที่กำลังเต้นตุบๆ เมื่อกลับมานอนอีกครั้งปรากฏว่าที่เตียงของเขามีตัวเขาอีกคนหนึ่งนอนอยู่แล้ว ซินนามอนพยายามนอนบนเตียงของเขาแล้วหลับไปและเมื่อตื่นขึ้นมาในตอนเช้าเขาก็ไม่สามารถเปล่งเสียงใดๆได้อีก ในความฝันตัวตนของซินนามอนถูกแทนที่โดยตัวเขาอีกคน ถึงแม้ซินนามอนจะพยายามยึดโยงกับสิ่งที่เรียกว่าตัวเขาแต่เขารู้สึกเหมือนอยู่ในร่างใหม่ที่ไม่ใช่ตัวเขาคนเดิมอย่างที่เคยเป็น “He felt as if his self had been put into a new container. He knew that he was still not fully accustomed to this new body of his. There was something about this one, he felt, that just didn’t match his original self.”[24] เหตุการณ์ทั้งที่ซินนามอนเห็นและในความฝันทำให้ตัวตนของเขาแตกออกเป็นสองส่วน ตัวตนส่วนหนึ่งถูกทำให้หายไปหรือก็คือถูกทำลายโดยความรุนแรงที่เขาได้พบเห็น เหตุการณ์ที่ซินนามอนเห็นคือการได้รับรู้เกี่ยวกับความรุนแรงในอดีตที่ถูกกลบฝังไว้แล้วเขาเป็นผู้รื้อฟื้นมันขึ้นมา ดังจะเห็นได้จากการเปรียบเทียบเรื่องราวในความฝันของซินนามอนกับเรื่องเล่าที่โทรุฟังจากนัทเม็กเกี่ยวกับประสบการณ์ในวัยเด็กของเธอที่เติบโตมาในสวนสัตว์ที่ซินเกียงและชีวิตในช่วงสงครามและบันทึกหมายเลขแปดของซินนามอน หัวใจที่ซินนามอนเห็นเชื่อมโยงกับอวัยวะภายในของทหารที่ถูกฆ่าคว้านท้องฝังไว้ที่สวนสัตว์ใน “บันทึกนกไขลานหมายเลขแปด” กับพ่อของเขาที่ถูกฆ่าคว้านท้องอย่างสยดสยองตามคำบอกเล่าของนัทเม็ก บางทีซินนามอนอาจรู้หรือจินตนาการถึงการตายของพ่อในรูปความฝันที่มีลักษณะเป็นคำทำนาย ซินนามอนอธิบายการตายของพ่อโดยเล่าผ่านการสังหารหมู่ทหารแทน การได้รับรู้เกี่ยวกับเรื่องราวนี้ทำลายตัวตนส่วนหนึ่งของซินนามอน ดังที่นัทเม็กกล่าวว่าคำพูดของซินนามอนสูญหายไปในเขาวงกตแห่งเรื่องราวที่เธอเล่าให้เขาฟัง ซึ่งเป็นสิ่งเดียวกับที่ฆ่าสามีของเธอ “His words were lost in the labyrinth, swallowed up by the world of the stories. Something

[24] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 421.

that *came out of those stories* snatched his tongue away. And a few years later, the same thing killed my husband."[25] กล่าวได้ว่า เหตุการณ์ดังกล่าวทำร้ายจิตใจของซินนามอนราวกับเป็นหัวใจของเขาเองที่ถูกฝังไว้ทำให้ตัวตนส่วนที่เปล่งเสียงพูดของเขาสูญหายไปจึงพูดไม่ได้ หรือเป็นเรื่องที่บอกเล่าไม่ได้ ความรุนแรงในเรื่องราวจากอดีตนั้นได้กระทำต่อซินนามอนโดยการสร้างบาดแผลที่ทำลายตัวตนของเขา เช่นเดียวกับทหารที่ถูกสังหารหมู่อย่างทารุณไม่ต่างกับสัตว์ "บางสิ่ง" ที่นัทเม็กกล่าวคือความรุนแรงในเรื่องราวจากอดีตที่ยังดำรงอยู่เรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน ความรุนแรงนี้ไหลเวียนอยู่ในสังคมซึ่งเป็นสิ่งที่ฆ่าสามีของเธอและทำลายตัวตนของซินนามอนและทำให้เขาพูดไม่ได้ด้วยเช่นกัน

ความฝันและความเงียบของซินนามอนแสดงถึงความรุนแรงจากอดีตที่ยังสืบต่อมาและดำรงอยู่ในปัจจุบัน เหตุการณ์ความรุนแรงที่โทรุได้รับฟังไม่ว่าจะเป็นสังหารหมู่สัตว์ที่สวนสัตว์ซินเกียงจากเรื่องเล่าของนัทเม็ก การสังหารหมู่เชลยทหารชาวจีนจาก "บันทึกนกไขลานหมายเลขแปด" ของซินนามอน การฆ่าถลกหนังเพื่อนทหารจากเรื่องเล่าของหมวดมะมิยะ และการตายของพ่อของซินนามอน ล้วนแสดงถึงการทำลายตัวตนของผู้ที่พบเห็นเหตุการณ์นั้นๆ ผู้ที่อยู่เบื้องหลังความรุนแรงเหล่านี้คือ โยชิทะกะ วาตายะ (Yoshitaka Wataya) ลุงของโนโบรุ วาตายะ ซึ่งเป็นผู้วางแผนการรบร่วมกับนายพลในสงครามที่ญี่ปุ่นเข้ายึดครองแมนจูเรีย กล่าวได้ว่า เขาคือผู้มีบทบาทสำคัญด้านการทหารทั้งก่อนและในระหว่างสงครามโลกครั้งที่สองที่ญี่ปุ่นรุกรานชาติต่างๆ ในเอเชีย

> *Kanji Ishiwara. Another name I knew well. Noboru Wataya's uncle had been in touch with Kanji Ishiwara, the ringleader the year before of the staged Chinese attack on Japanese troops known as the "Manchurian Incident," – the event that had enabled Japan to turn Manchuria into Manchukuo – and that later would prove to have been the first act in fifteen years of war.*[26]

หลังสงครามยุติ โยชิทะกะ วาตายะผันตัวเองไปเป็นนักการเมือง เมื่อเขาเสียชีวิตลง โนโบรุ วาตายะได้รับสืบทอดบทบาททางการเมืองต่อมา สิ่งที่โนโบรุ วาตายะรับสืบทอดมาจากลุงของเขาไม่ได้มีเพียงอำนาจทางการเมืองเท่านั้น แต่ยังรวมถึงความชั่วร้ายและความรุนแรงที่ลุงของเขา

---

[25] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 444.

[26] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 495.

ได้ก่อไว้ในสงครามด้วย ความชั่วร้ายและความรุนแรงนี้ได้เข้าไปอยู่ในระบบและไหลเวียนอยู่ทั่วไปในสังคมสืบเนื่องจากอดีตมายังปัจจุบัน

สภาวะของตัวละครดังที่ได้กล่าวไปนั้นเกิดจากความรุนแรงในระดับโครงสร้างที่กระทำต่อปัจเจกไม่ว่าจะเป็นสภาพสังคมทุนนิยม ชะตากรรม หรืออดีตในรูปแบบของประวัติศาสตร์ ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในช่วงสงครามและสืบเนื่องต่อมาได้กลายเป็นระบบในรูปของรัฐที่ครอบงำสังคม ตัวละครใน *The Wind-up Bird Chronicle* เป็นปัจเจกที่ตกเป็นเหยื่อของระบบที่มองไม่เห็นและดูเหมือนไม่อาจต้านทานได้ การครอบงำปัจเจกโดยรัฐเห็นได้ชัดเจนจากเหตุการณ์ในช่วงสงครามที่ประชาชนล้วนได้รับผลกระทบจากการที่ญี่ปุ่นเข้าร่วมสงครามซึ่งเกิดขึ้นจากการตัดสินใจของผู้นำประเทศและคนไม่กี่คน

นอกจากความรุนแรงทางตรงและความรุนแรงเชิงโครงสร้างแล้ว กัลตุงยังได้เสนอแนวคิด “ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม” (cultural violence) ซึ่งกัลตุงหมายถึงมิติทางวัฒนธรรมด้านใดก็ตามที่ใช้เพื่อสนับสนุนรองรับหรือสร้างความชอบธรรมให้กับการใช้ความรุนแรงไม่ว่าจะเป็นทางตรงหรือเชิงโครงสร้าง ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมคือด้านสัญลักษณ์ของการดำรงชีวิตที่ทำให้ความรุนแรงอีกสองประเภทดูเหมือนถูกต้องชอบธรรมหรือไม่เป็นเรื่องผิด การศึกษาเกี่ยวกับความรุนแรงจึงเกี่ยวเนื่องด้วยปัญหาสองข้อคือการใช้ความรุนแรงและการสร้างความชอบธรรมให้กับการใช้ความรุนแรงนั้น[27]

ในกรณีของ *The Wind-up Bird Chronicle* ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมที่รัฐใช้สร้างความชอบธรรมให้กับการใช้ความรุนแรงในสงครามคืออุดมการณ์ ทหารที่เข้ารบจำนวนมากตายไปเพื่ออุดมการณ์ที่ไร้ความหมาย ดังจะเห็นได้จากเรื่องเล่าของหมวดมะมิยะ หมวดมะมิยะได้รับคำสั่งให้เข้าร่วมในภารกิจลับที่ตัวเขาเองก็ไม่รู้ว่ามีจุดประสงค์เพื่ออะไร เขาและยามาโมโตะ (Yamamoto) ซึ่งเป็นสายลับที่เข้าร่วมในภารกิจครั้งนี้ด้วยถูกทหารรัสเซียจับกุมตัวในระหว่างปฏิบัติหน้าที่ เพื่อปกป้องเอกสารลับไม่ให้ตกไปอยู่ในมือฝ่ายตรงข้าม ยามาโมโตะถูกทรมานจนตายโดยการแล่หนังทั้งเป็น หมวดมะมิยะเล่าถึงสภาพของยามาโมโตะให้โทรุฟังว่า

> *Never to this day have I seen anything so horrible. Someone took the skin from him and spread it out to dry the way we might dry a sheet. All that remained lying on the ground was Yamamoto's corpse, a bloody red lump of meat from which every trace of skin had been removed. The most painful sight was the face. Two large white*

---

[27] Johan Galtung, “Cultural Violence,” 291.

> *eyeballs stared out from the red mass of flesh. Teeth bared, the mouth stretched wide open as if in a shout. Two little holes were all that remained where the nose had been removed. The ground was a sea of blood.*[28]

การปฏิบัติตามคำสั่งอย่างเคร่งครัดจนยอมสละชีวิตตนเองเพื่อประเทศชาติกลายเป็นความรุนแรงที่ทำลายความเป็นมนุษย์ของยามาโมโตะ เรือนร่างของเขาที่เหลือแต่ก้อนเนื้อกับกองเลือดไม่หลงเหลือสภาพของมนุษย์ที่เขาเคยเป็นอีกต่อไป เอกสารลับที่ไม่มีใครรู้เนื้อความคืออุดมการณ์ที่แอบเสิร์ดไร้ความหมาย เรื่องเล่าของมวดมะมิยะแสดงถึงความรุนแรงทั้งในทางตรงคือการที่ยามาโมโตะถูกทรมานจนตายและเป็นความรุนแรงทางวัฒนธรรมคืออุดมการณ์ที่ทำให้ยามาโมโตะยอมตายเพื่อประเทศ ไม่เพียงแต่ยามาโมโตะเท่านั้น ตัวตนของหมวดมะมิยะเองก็ถูกทำลายไปด้วยจากการถูกบังคับให้มองขั้นตอนการแล่หนังตั้งแต่ต้นจนจบและถูกทหารรัสเซียทิ้งไว้ที่ก้นบ่อน้ำแห้ง ถึงแม้เขาจะได้รับการช่วยเหลือและรอดชีวิตมาจนถึงปัจจุบัน ผลจากความรุนแรงที่หมวดมามิยะประสบระหว่างสงครามทำให้ตัวตนของเขาสูญหายไปพร้อมๆ กับเรื่องราวของเหตุการณ์ที่ถูกลบเลือนออกไปจากหน้าประวัติศาสตร์ทางการ ประวัติศาสตร์ทางการเป็นสิ่งที่รัฐสร้างขึ้นเพื่อกลบเกลื่อนความจริงเกี่ยวกับความโหดร้ายของสงครามและสร้างความชอบธรรมให้กับการต่อสู้ในครั้งนี้ กล่าวอีกนัยหนึ่ง เรื่องราวเกี่ยวกับตัวตนที่ถูกลบทิ้งไปไม่เคยได้เล่าขานคือความรุนแรงที่รัฐทำลายตัวตนของเขาในฐานะปัจเจก หลังกลับจากสงคราม หมวดมามิยะพบว่าครอบครัวของเขาเสียชีวิตแล้วทั้งหมดและตัวเขาก็ตายไปด้วยดังที่เขาพบหลุมศพของตนเอง หมวดมามิยะถูก “ฆ่า” หรือทำให้ “ตาย” ในทางกฎหมายคือรัฐประกาศว่าเป็นบุคคลเสียชีวิต “ตาย” คือไม่มีคนที่เขาสามารถยึดโยงด้วยและต้องอยู่คนเดียวปราศจากคนรัก และยัง “ตาย” คือไม่มีตัวตนเพราะไม่ดำรงอยู่ในการรับรู้ของผู้อื่นโดยไม่มีแม้เรื่องราวเกี่ยวกับตัวเขาให้คนอื่นรับรู้ว่าเป็นหรือตายอย่างไร หมวดมามิยะเป็นเพียงซากร่างกลวงเปล่ามีชีวิตที่ไร้ชีวิต เป็นเพียงการดำรงอยู่ที่ไร้ความหมายใดๆ[29] หนังที่ถูกแล่ออกมาแสดงถึงการดำรงอยู่ของเขาที่เป็นเพียงเปลือกไม่ต่างกับกล่องวิสกี้เปล่าที่คุณฮอนดะมอบหมายให้เขานำมามอบให้โทรุ[30] สิ่งที่ฆ่ายามาโมโตะอาจไม่ได้มีแต่ทหารรัสเซียซึ่งเป็นศัตรู แต่ยังรวมถึงรัฐที่เขายอมตายเพื่อปกป้อง กล่าวอีกนัยหนึ่ง เป็นอุดมการณ์ที่แอบเสิร์ดไร้ความหมายที่ทำลายความเป็นปัจเจกจนเหลือแต่ความกลวงเปล่า

---

[28] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 160.

[29] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 564.

[30] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 172.

การพยายามกลบฝังเหตุการณ์ที่โนมงฮันให้ดูเหมือนกับไม่เคยเกิดขึ้นเป็นความรุนแรงที่รัฐกระทำต่อปัจเจกโดยการทำให้คนคนนั้นหายไปราวกับไม่เคยมีตัวตน การทำตามคำสั่งอันไร้เหตุผลของผู้บังคับบัญชาทำให้ปัจเจกตกอยู่ในสภาวะไร้อำนาจที่ไม่สามารถกำหนดตัวตนและไม่มีเจตจำนง แต่ถูกบงการควบคุมจากระบบ สิ่งที่รัฐทำคือการเขียนประวัติศาสตร์ทางการที่กักขังทหารเหล่านั้นไว้ไม่ให้ส่งเสียงบอกเล่าเรื่องราวอันอัปยศได้เช่นเดียวกับซินนามอนที่ไม่เคยได้เล่าเรื่องราวที่พบเห็นให้ใครได้รับรู้ อย่างไรก็ตาม ซินนามอนได้บอกเล่าเรื่องราวที่เขาได้รับรู้มาในบันทึกที่เขาเขียนขึ้นจากจินตนาการ ใน “บันทึกนกไขลานหมายเลขแปด” ที่โทรุได้อ่านเป็นเรื่องราวที่ต่อจากเรื่องเล่าของนัทเม็กเกี่ยวกับการสังหารหมู่สัตว์ในสวนสัตว์ซินเกียง สัตวแพทย์เป็นพยานรู้เห็นเหตุการณ์การสังหารหมู่เชลยทหารชาวจีนโดยการคว้านท้องด้วยดาบปลายปืนและคนหนึ่งถูกฟาดตายด้วยไม้เบสบอล ผู้หมวดที่รับหน้าที่ปฏิบัติตามคำสั่งกล่าวกับสัตวแพทย์ว่าเขาไม่เห็นด้วยกับคำสั่งนี้และไม่มีประโยชน์อะไรที่จะฆ่าคนเหล่านี้

> *“I’ve been ordered to beat this guy to death with the same bat he used […] An eye for an eye, a tooth for a tooth. Just between you and me, I think the order stinks. What the hell good is it going to do to kill these guys? We don’t have any planes left, we don’t have any warships, our best troops are dead. […] We’ve already killed a lot of Chinese, and adding a few bodies to the count isn’t going to make any difference. But orders are orders. I’m a soldier, and I have to follow orders. We killed the tigers and leopards yesterday, and today we have to kill these guys.”*[31]

ถึงแม้นายทหารที่ได้รับหน้าที่ฟาดนักโทษด้วยไม้เบสบอลจะไม่เห็นด้วยกับคำสั่ง แต่เขาก็ต้องทำโดยไม่มีทางเลือก นายทหารคนนี้เป็นอีกคนหนึ่งที่ได้ยินเสียงร้องของนกไขลานซึ่งเป็นสัญญาณของคนที่ควบคุมโดยแรงภายนอก เขาคือคนที่ตกอยู่ภายใต้ระบบที่บังคับให้เขาทำสิ่งขัดกับความคิดของเขาราวกับเขาไม่มีเจตจำนง การต้องปฏิบัติตามคำสั่งโดยไม่อาจขัดขืนนี้เหมือนกับที่สัตวแพทย์เรียกว่าการตกอยู่ภายใต้ชะตากรรม[32] เชลยทหารจีนที่ถูกฆ่าอย่างโหดร้าย

---

[31] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 518.

[32] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, pp. 509-510.

ไม่ต่างกับสัตว์ในเรื่องเล่าของนัทเม็ก นัทเม็กถ่ายทอดเรื่องราวชีวิตวัยเด็กให้โทรุฟังเกี่ยวกับการสังหารหมู่สัตว์ในสวนสัตว์ซินเกียงได้อย่างแม่นยำชัดเจนโดยที่เธอไม่ได้พบเห็นเหตุการณ์นั้นโดยตรงด้วยตนเองแต่อย่างใด ขณะที่นัทเม็กและแม่ของเธออพยพออกจากซินเกียงกลับญี่ปุ่นในช่วงสงคราม เรือที่เธอและแม่โดยสารมาถูกสกัดโดยเรือดำน้ำสหรัฐและอาจถูกโจมตีด้วยขีปนาวุธ นัทเม็กหลับใหลไม่ได้สติที่ดาดฟ้าเรือและเห็นทหารญี่ปุ่นปฏิบัติการสังหารหมู่สัตว์ราวกับเธออยู่ในเหตุการณ์นั้น [33] ในขณะเดียวกัน นัทเม็กก็ไม่ได้ประสบเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นบนเรือโดยสารและรับรู้มันผ่านคำบอกเล่าของแม่อีกที การที่นัทเม็กหมดสติไปคือการหลีกหนีจากเหตุการณ์อกสั่นขวัญแขวนที่สร้างบาดแผลทางใจให้กับผู้โดยสารคนอื่นๆบนเรือ ส่วนเหตุการณ์สังหารหมู่ที่เธอเห็นอาจเป็นความฝันหรืออาจเป็นจินตนาการที่เธอสร้างขึ้นเพื่อทดแทนความทรงจำในช่วงเวลาที่หายไป สวนสัตว์ที่นัทเม็กเติบโตคือสถานที่ที่เธอรู้สึกว่าเป็นเหมือนบ้านที่ปกป้องคุ้มครองและเป็นที่ที่เธอมีความสุขที่สุดในชีวิต[34] การจินตนาการถึงสวนสัตว์ทำให้นัทเม็กรอดพ้นเหตุการณ์ความรุนแรงที่สร้างบาดแผลในใจให้กับผู้โดยสารคนอื่นราวกับอวัยวะภายในถูกทิ่มแทง “For several hours – and, in the case of some, for several days – they remained in a state of total abstraction, the spike of a long and twisted nightmare thrust unmercifully into their lungs, their hearts, their spines, their brains, their wombs.”[35] และยังทำให้แม่ของนัทเม็กมีสภาพเป็นเหมือนเปลือกกลวงเปล่า อย่างไรก็ตาม จินตนาการหรือความฝันที่นัทเม็กเลือกเพื่อหลีกหนีอันเป็นจัดการกับความเป็นจริงอันโหดร้ายเป็นเหตุการณ์ที่เต็มไปด้วยความรุนแรงไม่ต่างกัน ถึงแม้ในความเป็นจริงจะไม่มีผู้ใดได้รับบาดเจ็บ แต่ในความฝัน ตัวตนของคนเหล่านั้นกลับเหมือนถูกสังหารไม่ต่างกับสัตว์ที่ถูกฆ่าและชำแหละจนไม่เหลือแม้แต่ซาก เช่นเดียวกับเชลยทหารชาวจีนที่นอกจากจะถูกฆ่าอย่างโหดร้ายไม่ต่างจากสัตว์เหล่านี้แล้ว ยังถูกกลบฝังในหลุมและถูกลืมเลือนไปโดยไม่มีใครรู้หรือได้รับการกล่าวถึง

ความตายของทหารเพื่ออุดมการณ์ที่แอบเสิร์ดไร้ความหมายตอกย้ำถึงความรุนแรงที่เกิดขึ้นโดยไร้สาเหตุ ความรุนแรงที่เกิดขึ้นนี้สืบต่อมาอยู่ในระบบที่ครอบงำปัจเจกในสังคมในรูปแบบอำนาจรัฐดังจะเห็นได้จากการที่โนโบรุ วาตายะรับช่วงอำนาจทางการเมืองจากลุงของเขา การใช้ชีวิตในสังคมสมัยใหม่ถูกกำหนดโดยเงื่อนไขของเวลาและไม่สามารถแยกตนเองออกจากอดีตทำให้ปัจเจกยังคงได้รับผลกระทบจากความรุนแรงในอดีต การที่โทรุได้รับฟังเรื่องราวจากตัวละครต่างๆถึงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในช่วงสงครามทำให้เขาได้กลับไปทบทวนถึงอัตลักษณ์ของเขาใน

---

[33] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 396.

[34] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 497.

[35] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 413.

ฐานะคนญี่ปุ่นที่สัมพันธ์กับประวัติศาสตร์อย่างซับซ้อน โทรุตระหนักว่าสภาวะกลวงเปล่าของเขาเป็นผลจากการตกอยู่ภายใต้อำนาจของกระแสสังคมหรือที่หมวดมะมิยะเรียกว่าชะตากรรมอันเป็นความรุนแรงที่ดำรงอยู่เรื่อยมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ชะตากรรมนี้คือความรุนแรงที่ควบคุมบงการชีวิตของปัจเจกโดยไม่มีทางหลีกเลี่ยง ความรุนแรงที่ตัวละครในสังคมสมัยใหม่ต้องเผชิญเป็นทั้งความรุนแรงเชิงโครงสร้างคืออัตลักษณ์ที่ถูกสังคมกำหนดและผูกโยงกับประวัติศาสตร์ของชาติ ส่วนความรุนแรงทางตรงในอดีตที่ถูกปิดกั้นและยังคงตามมาหลอกหลอนและทำลายตัวตนของปัจเจกอย่างในกรณีของซินนามอนแม้เขาจะไม่ได้มีส่วนเกี่ยวข้องโดยตรงกับเหตุการณ์ในอดีตก็ตาม เสียงร้องของนกไขลานคือเวลาที่ขับเคลื่อนให้โลกหมุนไปแต่เป็นการหมุนอยู่กับที่ในวังวนที่ไม่เคยหลุดพ้นจากอดีต และคนที่อยู่ในโลกนี้ก็ตกอยู่ภายใต้ชะตากรรมที่ไม่มีทางออก อย่างไรก็ตาม ตัวละครอย่างโทรุแม้จะไม่สามารถต่อต้านขัดขืนต่อกระแสสังคมและอำนาจที่ครอบงำเขาอยู่ แต่เขาก็พยายามต่อสู้และต่อรองกับระบบอันไม่ชอบธรรมเพื่อไม่ให้ความชั่วร้ายนั้นดำรงอยู่ต่อไป ดังที่จะกล่าวถึงในส่วนท้าย

เครือข่ายความรุนแรง: ระบบกับการครอบงำ

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าความรุนแรงและความชั่วร้ายในปัจจุบันสัมพันธ์เชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์ในอดีตอย่างสลับซับซ้อน เครือข่ายระบบแห่งอำนาจที่โนโบรุ วาตายะได้รับสืบทอดมาจากลุงของเขาซึ่งได้เป็นใหญ่เป็นโตและเข้าสู่การเป็นนักการเมืองจากการเป็นผู้นำทหารในสงครามที่แมนจูเรีย เป็นอำนาจที่ได้มาด้วยความรุนแรงและความตายของทหารจำนวนมาก โนโบรุ วาตายะในฐานะคนคนหนึ่งและในฐานะที่เป็นตัวแทนและผู้สืบทอดของระบบอันชั่วร้ายแสดงถึงความรุนแรงทั้งทางตรงที่บุคคลหนึ่งกระทำต่อบุคคลหนึ่งและเชิงโครงสร้างที่ระบบกระทำต่อคนในวงกว้าง ในการตามหาคุมิโกะ โทรุได้เข้าไปในโลกจิตใต้สำนึกที่มีลักษณะเป็นโรงแรมที่สลับซับซ้อนเป็นเขาวงกต โทรุพบว่าล็อบบีในโรงแรมเป็นสถานที่ที่โนโบรุ วาตายะ ใช้อำนาจทางการเมืองล้างสมองคนผ่านสื่อสารมวลชนคือโทรทัศน์[36] โนโบรุ วาตายะใช้โทรทัศน์ในการเข้าถึงประชาชนเหมือนที่ส่งข้อความมาถึงเขาโดยตรง และในขณะเดียวกันก็แยกคนเหล่านั้นออกจากกัน เพราะคนเหล่านั้นต่างคนต่างอยู่ ไม่สนใจกัน ทำให้โทรุรู้สึกถูกโดดเดี่ยว เช่นเดียวกัน ครั้งต่อมาที่โทรุเดินตามพนักงานไปจนถึงล็อบบี เขาถูกคนในล็อบบีไล่ตามจับเพราะคนเหล่านั้นเชื่อว่าเขาเป็นผู้ทำร้ายโนโบรุ วาตายะตามข่าวที่ปรากฏในโทรทัศน์ “I had not beaten Noboru Wataya with a baseball bat. I was not that kind of person, and besides, I no longer owned the bat. But they would never believe me, I was sure. They believed only what they saw on

[36] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 242.

television."[37] อำนาจของโนโบรุ วาตายะ ผ่านสื่อสารมวลชนแม้จะดูใกล้ชิดเพราะเข้าถึงแบบส่วนตัวแต่ก็สร้างความเหินห่างระหว่างคนเหล่านั้น "In fact, all the people in the group appeared to be strangers whose attention just happened to be locked on the same television screen. There were no exchanges of opinions or glances or nods."[38] การถูกล้างสมองทำให้คนเหล่านั้นไม่มีความคิดเป็นของตัวเองดังเพราะทุกคนถูกทำให้เชื่อในโนโบรุ วาตายะเหมือนกันไปหมดจึงไม่มีความเป็นปัจเจก คนเหล่านั้นไม่มีใครสนใจใครหรือพูดคุยกัน เป็นคนแปลกหน้าต่อกันทำให้ไม่มีความเป็นส่วนรวม อำนาจของโนโบรุ วาตายะผ่านเขาวงกตแห่งสื่อสารมวลชน เบื้องต้นดูเหมือนจะให้ความสำคัญและเอื้อให้กับการเป็นปัจเจก แต่ในทางตรงกันข้ามกลับเป็นความรุนแรงที่ควบคุม บงการ ไม่ให้มีทางเลือกที่แท้จริงหรือก็คือการบ่อนทำลายความเป็นปัจเจกรวมไปถึงความเป็นสังคมในขณะเดียวกัน นอกจากนี้ การครอบงำผ่านสื่อของโนโบรุ วาตายะยิ่งเน้นให้เห็นลักษณะความเป็นปัจเจกในสังคมญี่ปุ่นที่ยังแยกไม่ขาดจากสังคม

โนโบรุ วาตายะเป็นเหมือนเครือข่ายแห่งอำนาจที่ครอบคลุมมวลชนในวงกว้าง ในระดับปัจเจก โนโบรุ วาตายะทำลายตัวตนของคุมิโกะกับครีตาซึ่งเป็นความรุนแรงทางตรง แต่เดิมตัวละครทั้งสองไม่เคยรู้ว่าตนเองต้องการอะไรจึงถูกโนโบรุ วาตายะพยายามควบคุม โนโบรุ วาตายะแยกตัวตนของครีตาออกเป็นสองส่วนแล้วดึงเอาบางสิ่งในตัวครีตาออกมา

> *Out from between the two cleanly split halves of my physical self came crawling a thing that I had never seen or touched before. How large it was I could not tell, but it was as wet and slippery as a newborn baby. I had absolutely no idea what it was. It had always been inside me, and yet it was something of which I had no knowledge. This man had drawn it out of me.*[39]

โนโบรุ วาตายะซึ่งเป็นตัวแทนของระบบทำลายความเป็นปัจเจกที่เป็นหนึ่งเดียวของครีตาและทำลายตัวตนภายในส่วนลึกของจิตของเธอเพื่อทำให้เธอไม่สามารถควบคุมกำหนดตัวตนได้อีกต่อไปจะได้ตกอยู่ภายใต้อำนาจของเขา อย่างไรก็ตาม ตัวตนนี้ของครีตาไม่ใช่ตัวตนที่แท้จริงเธอจึงไม่ได้ถูกทำลายไปและไม่ถูกควบคุม ตรงข้าม ด้วยอิทธิพลของโนโบรุ วาตายะ ตัวตนที่เต็ม

---

[37] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 569.

[38] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 567.

[39] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 301.

ไปด้วยแรงปรารถนาทางเพศส่วนที่คุมิโกะพยายามปฏิเสธได้รับการปลดปล่อยออกมา "[…] I think it may have been my brother's influence. He may have opened some kind of drawer inside me, taken out some kind of incomprehensible something, and made me give myself to one man after another."[40] คุมิโกะกล่าวว่าเธอรู้สึกเหมือนกลายเป็นสองคน โดยตัวเธอเองคนหนึ่งจองจำตัวเธอเองอีกคนหนึ่งไว้ซึ่งอ่อนแอและขี้ขลาดเกินกว่าจะหนีออกมาได้อย่างที่เธอต้องการ การที่ตัวตนหนึ่งของเธอยอมตกอยู่ใต้อำนาจของอีกตัวตนหนึ่งเป็นเพราะเธอถูกทำให้แปดเปื้อนโดยโนโบรุ วาตายะ แต่ในขณะเดียวกันเธอก็คือคนที่ทำให้ตัวเธอเองแปเปื้อน

> *The freedom to do anything at all was taken from me, and I shut myself up in the dark room, alone. No one chained me down or set a guard to watch over me, but I could not have escaped. My brother held me with yet stronger chains and guards – chains and guards that were myself. I was the chain that bit into my ankle, and I was the ruthless guard that never slept. Inside me, of course, there was a self that wanted to escape, but at the same time there was a cowardly, debauched self that had given up all hope of ever being able to flee from there, and the first self could never dominate the second because I had been so defiled in mind and body. I had lost the right to go back to you – not just because I had been defiled by my brother, Noboru Wataya, but because, even before that, I had defiled myself irreparably.*[41]

อำนาจของโนโบรุ วาตายะทำให้คุมิโกะปลดปล่อยตัวตนส่วนที่เป็นความปรารถนาของเธอออกมาทำให้คุมิโกะไม่สามารถควบคุมกำหนดตัวตนของเธอได้ การไม่มีเจตจำนงทำให้คุมิโกะไม่สามารถหนีออกจากการถูกคุมขังแม้ว่าตัวตนส่วนหนึ่งของเธอจะอยากหนีก็ตาม คุมิโกะไม่มีอำนาจในตัวเองจึงถูกคุมขังไว้ในเขาวงกตและถูกควบคุมโดยโนโบรุ วาตายะอีกทีหนึ่งให้ทำตามที่เขาต้องการ โนโบรุ วาตายะไม่ได้กระทำความรุนแรงต่อคุมิโกะในทางกายภาพ หากแต่เป็นทางจิตใจซึ่งส่งผลให้เธอไม่มีอำนาจเหนือตนเองอันเป็นการทำลายตัวตนของเธอในฐานะปัจเจก

---

[40] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 602.

[41] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 602.

โนโบรุ วาตายะทำลายความเป็นปัจเจกเพื่อควบคุมไม่ให้มีเจตจำนง ทำให้ไม่มีใครตั้งคำถามกับอำนาจของเขา ที่มาของอำนาจของโนโบรุ วาตายะมาจากการสร้างภาพตัวเองที่เป็นนักวิชาการผู้ทรงความรู้แต่แท้จริงแล้วสมองกลวง ไม่มีความคิดเป็นของตัวเอง มีแต่คำพูดของคนอื่นที่ยกมาและไม่คงเส้นคงวา แต่ปรับใช้เพื่อผลประโยชน์ตามสถานการณ์[42] โนโบรุ วาตายะสร้างชื่อเสียงให้ตนเองผ่านสื่อสารมวลชนเพื่อให้ได้รับความนิยมจากมวลชนซึ่งนำไปสู่เส้นทางอาชีพนักการเมือง อำนาจของโนโบรุ วาตายะมาจากการควบคุมส่วนลึกของจิตของคนทั่วไปซึ่งโทรุกล่าวว่าเกี่ยวข้องกับความรุนแรงในประวัติศาสตร์

> *"Through television and the other media, he gained the ability to train his magnified power on society at large. Now he is trying to bring out something that the great mass of people keep hidden in the darkness of their consciousness. He wants to use it for his own political advantage. It's a tremendously dangerous thing, this thing he is trying to draw out: it's fatally smeared with violence and blood, and it's directly connected to the darkest depths of history, because its final effect is to destroy and obliterate people on a massive scale."*[43]

โนโบรุ วาตายะควบคุมคนทำให้คนคนนั้นไม่มีเจตจำนงและอำนาจในการกำหนดตนเอง เขาจึงควบคุมความคิดของคนเหล่านั้นเพื่อผลประโยชน์ของเขาได้ตามต้องการโดยปราศจากการต่อต้านหรือการตั้งคำถาม โนโบรุ วาตายะเป็นตัวแทนของระบบที่ใช้อำนาจที่สืบทอดต่อเนื่องกันมาและไหลเวียนหล่อเลี้ยงตัวเองอยู่ในสังคมดังที่โทรุกล่าวว่า "What I'm trying to say is this: A certain kind of shittiness, a certain kind of stagnation, a certain kind of darkness, goes on propagating itself with its own power in its own self-contained cycle. And once it passes a certain point, no one can stop it – even if the person himself wants to stop it."[44] อำนาจของโนโบรุ วาตายะเป็นเครือข่ายของความรุนแรงที่ทั้งครอบคลุมสังคมในวงกว้างและลึกลง

---

[42] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, pp. 75-76.

[43] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 579.

[44] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 202.

ไปในระดับปัจเจก อย่างไรก็ตาม อำนาจของโนโบรุ วาตายะที่ดูเหมือนสมบูรณ์ก็มีช่องที่เปิดโอกาสให้เกิดการตอบโต้ดังที่จะกล่าวถึงในส่วนต่อไป

โนโบรุ วาตายะที่สามารถควบคุมสังคมในวงกว้างอาศัยภาพปรากฏผ่านสื่อเป็นตัวแทนของระบบ การครอบงำของโนโบรุ วาตายะเพื่อผลประโยชน์ทางการเมืองเป็นความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่สืบทอดมาจากลุงของเขา โทรุกล่าวว่าใบหน้าของโนโบรุ วาตายะที่เขาเห็นเป็นหน้ากาก และแม้เขาจะกำลังพูดคุยกับโนโบรุ วาตายะอยู่ต่อหน้า เขากลับรู้สึกเหมือนกำลังดูโทรทัศน์[45] คำพูดของโทรุแสดงถึงความไร้หน้าของระบบที่อาจไม่จำเป็นต้องมีตัวตนของผู้กระทำแท้จริง หากแต่เป็นเพียงภาพที่สร้างขึ้น ด้วยเหตุนี้ ความรุนแรงที่อยู่ในระบบจึงส่งต่อจากคนหนึ่งไปยังอีกคนหนึ่งได้โดยการที่โนโบรุ วาตายะเข้ารับสืบทอดอาชีพนักการเมืองต่อจากลุงของเขา ความรุนแรงไหลเวียนเป็นระบบและก่อให้เกิดความรุนแรงตามมา เป็นวงจรที่ดำเนินได้เองไปเรื่อยๆ จนแม้แต่ผู้ที่ใช้ความรุนแรงนั้นเองก็ไม่อาจหยุดยั้งหรือควบคุม โนโบรุ วาตายะจึงเป็นทั้งปัจเจกที่กระทำความรุนแรงทางตรงต่อปัจเจกและเป็นระบบที่เป็นความรุนแรงในระดับโครงสร้างกระทำต่อคนในสังคมไปในขณะเดียวกัน

ไม้เบสบอล: อัตลักษณ์กับการตอบโต้ความรุนแรงด้วยความรุนแรง

ปัจเจกไม่เพียงแต่ถูกกระทำโดยระบบหรือรัฐด้วยความรุนแรงฝ่ายเดียว ใน *The Wind-up Bird Chronicle* จะเห็นได้ว่าความรุนแรงเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ของตัวละครด้วย ที่น่าสนใจคือการแสดงออกถึงความรุนแรงของปัจเจกในนวนิยายเรื่องนี้ดูเหมือนเป็นสิ่งที่ยอมรับให้เกิดขึ้นได้บางครั้ง ดูเหมือนว่าการใช้ความรุนแรงเป็นสิ่งที่อยู่เหนือวิธีคิดแบบแบ่งแยกจึงเป็นประเด็นที่กำกวม คลุมเครือ และยากจะตัดสินถูก-ผิด ผิด-ชอบ ชั่ว-ดี ได้ แม้ว่าปัจเจกจะเป็นเหยื่อที่ถูกกระทำความรุนแรงโดยระบบอันชั่วร้าย แต่ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าปัจเจกเองคือที่มาที่ทำให้เกิดระบบนั้นและปัจเจกคือผู้กระทำความรุนแรงนั้นเอง

ตัวตนของคนญี่ปุ่นแบ่งแยกระหว่างพื้นที่ภายนอก (soto) ที่ปรากฏเมื่ออยู่ในสังคม กับพื้นที่ภายใน (uchi) ที่ไม่แสดงให้ใครเห็น การจัดการตัวตนของคนญี่ปุ่นปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์โดยขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์กับสังคมระหว่างสองส่วน ได้แก่ ‘omote’ คือด้านหน้าหรือสิ่งที่ปรากฏ กับ ‘ura’ คือด้านหลังหรือส่วนที่เก็บซ่อนไว้จากผู้อื่น เมื่ออยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคม การแสดงออกของตัวตนด้านหน้าเรียกว่า ‘tatemae’ ส่วนตัวตนด้านหลังที่เก็บงำไว้เรียกว่า ‘honne’[46]

---

[45] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 197.

[46] Jane M. Bachnik, “The Two ‘Faces’ of Self and Society in Japan,” ***Ethos*** 20 (March, 1992): 5. อย่างไรก็ตาม ไม่ได้หมายความว่าคนญี่ปุ่นเป็นคนเสแสร้งหรือตีสองหน้า หากแต่แนวคิดดังกล่าวเป็นเพียง

สถานะของปัจเจกในสังคมญี่ปุ่นดูเหมือนจะด้อยกว่าความสัมพันธ์แบบรวมกลุ่ม การให้ความสำคัญกับสังคมหรือการรวมกลุ่มมากกว่าความเป็นปัจเจกนำไปสู่การควบคุมพื้นที่ภายนอกกับพื้นที่ภายในของปัจเจกที่ดูเหมือนเป็นข้อตกลงร่วมของสังคม[47] ปัจเจกต้องเก็บงำหรือข่มความต้องการของตนเองเพื่อผลประโยชน์ของกลุ่มที่มาเป็นอันดับแรก[48] ด้วยเหตุนี้ ปัจเจกต้องเก็บซ่อนอารมณ์ความรู้สึกของตนเองไว้ภายใน มักไม่แสดงออกมาในที่สาธารณะ นอกจากจะระบายออกเมื่อเมาหรือเวลาร้องคาราโอเกะ กล่าวได้ว่า อารมณ์ความรู้สึกที่ถูกเก็บซ่อนจะปรากฏออกมาในสถานการณ์ที่ไม่ถูกควบคุมกำหนดโดยระเบียบกฎเกณฑ์หรืออยู่นอกสังคมญี่ปุ่น นี่เป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้ญี่ปุ่นกระทำความรุนแรงต่อประเทศคู่สงครามอย่างโหดร้ายถึงที่สุด ใน ***เซ็นกับสังคมญี่ปุ่น*** ทวีวัฒน์ ปุณฑริกวิวัฒน์ กล่าวว่า “ในยามสงคราม สัญชาตญาณหรือความรู้สึกต่างๆที่คั่งค้างไว้ในใจจะแสดงออกมาในรูปของการทารุณต่อประเทศคู่สงคราม กับเชลยศึก ทหารญี่ปุ่นจะทารุณมากเป็นพิเศษ เพราะนั่นไม่ใช่สังคมญี่ปุ่นและนั่นไม่ใช่คนญี่ปุ่น ฉะนั้นความทารุณโหดร้ายของทหารญี่ปุ่นในสมัยสงครามเป็นการระบายออกของการเก็บซ่อนความรู้สึกอย่างหนึ่ง แต่ว่าระบายออกมาในรูปที่รุนแรง”[49] อารมณ์ความรู้สึกที่ถูกเก็บซ่อนไว้นี้คือความเป็นอื่นที่ไม่เป็นที่ปรารถนาในสังคมและสั่งสมไว้รอเวลาที่จะได้รับการปลดปล่อยออกมาในรูปความรุนแรงที่กระทำต่อคนอื่น

มนุษย์สร้างอัตลักษณ์ขึ้นมาเพื่อแยกตนเองและกลุ่มของตนเองออกจากคนอื่นหรือกลุ่มอื่น การแบ่งแยกนี้เองทำให้มนุษย์สามารถใช้ความรุนแรงต่อ “ผู้อื่น” เมื่อเกิดความขัดแย้ง[50] การกระทำของโทรุเป็นการใช้ความรุนแรงซึ่งเป็นความเป็นอื่นของตัวเขาเองต่อผู้อื่น หลายครั้ง ตัวละครเอกโทรุที่ดูเหมือนเป็นคนอ่อนแอ ไม่มีปากเสียง และสยบยอม กลับแสดงออกถึงความแข็งกร้าว ก้าวร้าว และรุนแรงที่ขัดกับบุคลิกของเขา โดยปกติแล้วโทรุเป็นคนใจเย็นและไม่ชอบมีเรื่องมีราวกับใครเนื่องจากเป็นคนที่สามารถควบคุมจัดการอารมณ์ความรู้สึกของตนเองได้เป็นอย่างดี

รูปแบบการแสดงออกทางสังคมอันเป็นที่รู้กันในหมู่คนญี่ปุ่นเองถึงนัยยะที่ซ่อนอยู่ผ่านการแสดงออกที่ปรากฏ ดูเพิ่มเติม Bachnik, (1992) และ Doi Takeo, ***The Anatomy of Self: The Individual Versus Society*** (1986).

[47] Kawashima Takeyoshi, “The Status of the Individual in the Notion of Law, Right, and Social Order in Japan,” in ***The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture***, ed. Charlse E. Moore (Honolulu: East-West Center Press, 1967), p. 264.

[48] Brian Moeran, “One Over the Seven: Sake Drinking in a Japanese Pottery Community,” in ***Interpreting Japanese Culture***, ed. Joy Hendry (London: Routledge, 1998), p. 257.

[49] ทวีวัฒน์ ปุณฑริกวิวัฒน์, ***เซ็นกับสังคมญี่ปุ่น*** (กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, 2530), หน้า 88.

[50] ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, ***อาวุธมีชีวิต?: แนวคิดเชิงวิพากษ์ว่าด้วยความรุนแรง*** (กรุงเทพฯ: ฟ้าเดียวกัน, 2546), หน้า 36-38.

> *When someone gets on my nerves, the first thing I do is transfer the object of my unpleasant feelings to another domain, one having no connection with me. Then I tell myself, Fine, I'm feeling bad, but I've put the source of these feelings into another zone, away from here, where I can examine it and deal with it later in my own good time. In other words, I put a freeze on my emotions. Later, when I thaw them out to perform the examination, I do occasionally find my emotions still in a distressed state, but that is rare. The passage of time will usually extract the venom from most things and render them harmless. Then, sooner or later, I forget about them.*[51]

โทรุสามารถข่มเก็บอารมณ์ความรู้สึกที่ไม่ดีของตนเอง แต่นั่นไม่ได้ทำให้มันหายไป ตรงข้าม อารมณ์ความรู้สึกที่ไม่ดียังคงสั่งสมอยู่ในตัวเขา บริเวณอื่นหรือ "the other domain" คือความเป็นอื่นที่เก็บซ่อนอารมณ์ความรู้สึกเอาไว้และกลายเป็นเหมือนอีกตัวตนหนึ่งของเขา แต่แล้วความเป็นอื่นนี้ก็ปรากฏออกมา วิธีการดังกล่าวของโทรุใช้ไม่ได้เมื่อเขาเผชิญหน้ากับโนโบรุ วาตายะ "When it came to Noboru Wataya, though, my system refused to function. I was unable simply to shove Noboru Wataya into a domain having no connection with me. And the fact itself annoyed the hell out of me."[52] ในการเผชิญหน้ากับโนโบรุ วาตายะ หลังจากที่คุมิโกะหายตัวไป โทรุไม่สามารถควบคุมตนเองได้เนื่องจากถูกสบประมาทและดูถูกจนทนไม่ไหว โทรุตอบกลับโนโบรุ วาตายะด้วยคำพูดที่รุนแรงและหยาบคายจนเขาเองยังแปลกใจราวกับไม่ใช่ตัวเขาเองที่พูดคำเหล่านั้นออกไป โทรุกล่าวว่าโนโบรุ วาตายะทำให้เขารู้สึกกลวงเปล่า และความรู้สึกกลวงเปล่านั้นเองทำให้เขาพูดหรือทำสิ่งที่ไม่ใช่ตัวเขา "Every time I talk to that guy, I get this incredibly empty feeling inside. Every single object in the room begins to look as if it has no substance to it. Everything appears hollow. […] Because of this feeling, I end up saying and doing things that are simply not me. And I feel terrible about it afterward."[53] กล่าวได้ว่า การตอบโต้ของโทรุเป็นการป้องกันตัวจากการถูกทำร้ายโดยโน

---

[51] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, pp. 78-79.

[52] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 79.

[53] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 204.

โบรุ วาตายะเพื่อไม่ให้ตัวตนของเขาสูญหายไป เช่นเดียวกับเหตุการณ์นี้ ครั้งหนึ่ง โทรุเดินตามชายแปลกหน้าถือกีตาร์ไปจนถึงบ้านของชายผู้นั้น เขาถูกชายผู้นั้นทำร้ายด้วยไม้เบสบอล โทรุต่อสู้เพื่อป้องกันตัว แต่แล้วกลับทำร้ายชายผู้นั้นสาหัสปางตายเนื่องจากไม่สามารถควบคุมตนเองได้

> *Never in my life had I been involved in a fistfight. I had never hit another person with all my strength. But now hitting was all I could do, and I couldn't seem to stop. My mind was telling me to stop: This was enough. Any more would be too much. The man could no longer get to his feet. But I couldn't stop. There were two of me now, I realized. I had split in two, but this me had lost the power to stop the other me. An intense chill ran through my body.*[54]

ทั้งเหตุการณ์ที่โทรุบริภาษโนโบรุ วาตายะและทำร้ายชายถือกีตาร์ โทรุกล่าวว่าเขาไม่สามารถควบคุมตนเองได้และรู้สึกราวกับไม่ใช่ตัวเขาเอง ตัวตนที่เป็นอื่นหรือก็คือตัวเขาอีกคนหนึ่งนี้เป็นส่วนอัตลักษณ์ส่วนที่เต็มไปด้วยความรุนแรงที่เขาพยายามปิดกั้น โทรุไม่เคยปลดปล่อยความรู้สึกที่เป็นความรุนแรงออกมาจึงเป็นสิ่งที่เขาไม่คุ้นเคย แต่ที่จริงแล้วความรุนแรงดำรงอยู่ในตัวเขาเสมอมาโดยที่เขาเองอาจไม่รู้ตัว ในเหตุการณ์เหล่านี้ ความรุนแรงที่เป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ของโทรุจึงได้ปรากฏออกมาในลักษณะความเป็นอื่นที่เขารู้สึกแปลกแยก

จากเหตุการณ์ทั้งสองครั้งทำให้โทรุได้ตระหนักถึงความรุนแรงในฐานะที่เป็นอีกด้านหนึ่งของอัตลักษณ์ของเขาซึ่งได้รับการปลดปล่อยออกมา มอลตา (Malta) ร่างทรงที่ช่วยโทรุตามหาแมวกล่าวกับเขาว่าความรู้สึกเป็นสิ่งที่จำเป็นต้องปลดปล่อย ไม่อย่างนั้นแล้วสิ่งที่ถูกกักเก็บไว้จะอับเฉา การได้พูดออกมาจะทำให้เขารู้สึกดีขึ้น “Feelings need to be let out sometimes. Otherwise, the flow can stagnate inside. I'm sure you feel better now that you have said what you wanted to say.”[55] การพูดเป็นการระบายความรู้สึกที่ไม่ดีออกไปซึ่งเทียบได้กับการเยียวยาจิตใจ ก่อนหน้านี้ โทรุไม่เคยแสดงความรู้สึกโกรธหรือความรุนแรงใดๆ ความรู้สึกที่ไม่ดีที่ถูกกักเก็บไว้เป็นเหมือนเรื่องราวในอดีตที่เขาพยายามลืมหรือกดทับไว้แล้วกลับมาปรากฏหลอกหลอน ความรู้สึกที่ไม่ดีจึงควรได้รับการระบายออกเพื่อไม่ให้เป็นปัญหาในภายหลัง เมื่อตกอยู่ใน

---

[54] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 336.

[55] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, pp. 203-4.

สถานการณ์ที่บีบบังคับ โทรุจึงต้องตอบโต้และเปิดเผยตัวตนที่เป็นอื่นออกมา การที่โทรุฟาดชายถือกีตาร์ด้วยไม้เบสบอลพ้องกับเหตุการณ์การสังหารหมู่เชลยทหารจีนใน “บันทึกนกไขลานหมายเลขแปด” หลังจากที่ได้อ่านบันทึกและเชื่อมโยงเหตุการณ์ต่างๆเข้าด้วยกันแล้ว จะเห็นได้ว่าอัตลักษณ์ของโทรุเป็นการประกอบสร้างที่มีส่วนของอดีตและความรุนแรงรวมอยู่ด้วย เช่นเดียวกับเรื่องเล่าที่ประกอบด้วยเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ การอ่านบันทึกและรับฟังเรื่องเล่าต่างๆทำให้โทรุเชื่อมโยงตนเองกับเหตุการณ์ในอดีตและตระหนักถึงอัตลักษณ์ของเขาเอง เมื่อมองในลักษณะนี้แล้ว ความรุนแรงจึงเป็นสิ่งที่สืบทอดต่อกันมาและดำรงอยู่ในตัวโทรุมาตลอดโดยที่เขาอาจจะรู้หรือไม่รู้ตัวก็ตาม และเมื่อถูกสถานการณ์บีบบังคับ ความรุนแรงนั้นก็ปรากฏออกมาโดยที่เขาไม่สามารถกำหนดควบคุมได้

ความรุนแรงคือความเป็นอื่นของโทรุซึ่งปรากฏออกมาเมื่อเขาใช้ความรุนแรงกับผู้อื่น โนโบรุ วาตายะคือด้านตรงข้ามของโทรุ หรือก็คือความเป็นอื่นที่อยู่ภายนอกซึ่งเปรียบต่างและสะท้อนให้โทรุเห็นตัวตนของเขา การดำรงอยู่ของโนโบรุ วาตายะในโลกที่ทุกคนยอมรับ ตรงข้ามกับการไม่ดำรงอยู่ของโทรุที่ไม่มีใครสนใจ เป็นคนไร้ความหมายราวกับไม่มีตัวตน การเผชิญหน้ากับโนโบรุ วาตายะทำให้โทรุตระหนักถึงความกลวงเปล่าของเขา[56] การที่โทรุต้องเผชิญหน้าและต่อสู้กับโนโบรุ วาตายะคือการเผชิญหน้ากับความเป็นอื่นของตัวเขาเองที่เก็บซ่อนไว้ การที่โทรุฆ่าเงาของชายลึกลับในโรงแรมห้อง 208 แล้วส่งผลให้โนโบรุ วาตายะเส้นเลือดในสมองแตกในโลกความเป็นจริง แสดงให้เห็นว่าเงานี้คือตัวตนส่วนหนึ่งของโนโบรุ วาตายะ ซึ่งโทรุได้ปลดปล่อยความรู้สึกที่เขามีต่อโนโบรุ วาตายะออกมาจนหมด การแสวงหาตัวตนของโทรุนำเขาไปเผชิญหน้ากับโนโบรุ วาตายะ ซึ่งเป็นตัวตนที่เขาพยายามปฏิเสธ หากโนโบรุ วาตายะคือตัวแทนของระบบที่ใช้อำนาจผ่านความรุนแรง และยังเป็นตัวตนอีกส่วนหนึ่งของโทรุ ความรุนแรงนี้ก็คือตัวตนด้านตรงข้ามที่ดำรงอยู่ในตัวโทรุเอง การที่โทรุฟาดเงาด้วยไม้เบสบอลเป็นความรุนแรงซึ่งเป็นสิ่งที่อยู่ในตัวโทรุและการที่โทรุแสดงออกถึงความรุนแรงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเอง กล่าวอีกนัยหนึ่ง โทรุเป็นคนปล่อยให้มันดำเนินไปเองโดยที่เขาไม่พยายามควบคุม การที่โทรุฟาดเงาในโรงแรมไม่เป็นเรื่องแปลกหรือผิดปกติ แต่เป็นสิ่งที่ต้องเกิดอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง และเขาก็ยอมรับว่าเป็นตัวเขาเองที่ทำโดยไม่ได้รู้สึกแปลกแยก

การที่โทรุฟาดเงาในห้อง 208 แล้วทำให้โนโบรุ วาตายะเส้นเลือดในสมองแตกในโลกความเป็นจริงอาจตั้งคำถามได้ว่าการกระทำของโทรุเป็นการใช้ความรุนแรงตอบโต้ความรุนแรง อย่างไรก็ตาม การใช้ความรุนแรงของโทรุเป็นสิ่งที่ยอมรับได้และดูเหมือนสิ่งที่โทรุทำลงไปไม่ได้เป็นความผิด นั่นเป็นเพราะตัวละครถูกจัดวางบนขั้วตรงข้ามคือโทรุเป็นคนดีตรงข้ามกับโนโบรุ วาตายะที่เป็นผู้ร้าย โทรุเป็นปัจเจกที่ถูกคุกคามทำลายโดยโนโบรุ วาตายะซึ่งเป็นตัวแทนของระบบอัน

---

[56] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 204.

ชั่วร้ายซึ่งมุราคามิกล่าวว่าเขาเลือกที่จะอยู่ข้างปัจเจกและเราต้องไม่ยอมให้ระบบมาทำลายปัจเจกได้[57] การใช้ความรุนแรงของโทรุเป็นการกระทำที่ยินยอมให้เกิดขึ้นได้เพราะเป็นการกำจัดความชั่วร้ายให้หมดสิ้นไป ผลจากการกระทำของโทรุทำให้โนโบรุ วาตายะไม่สามารถบงการมวลชนได้อีก รวมถึงการจบอาชีพนักการเมืองของเขา โทรุไม่เพียงแต่ช่วยคุมิโกะจากการถูกจองจำโดยโนโบรุ วาตายะเท่านั้น เขายังช่วยปลดปล่อยคนจำนวนมากที่ตกอยู่ภายใต้อำนาจของโนโบรุ วาตายะอีกด้วย ดังที่เมย์ (May) เด็กสาวข้างบ้านกล่าวกับโทรุว่า “Poor Mr. Wind-Up Bird! […] You emptied yourself out trying so hard to save Kumiko. And you probably *did* save her. Right? And in the process, you saved lots of people. But you couldn’t save yourself. […] But finally, it was a choice you made yourself. Do you know what I mean?”[58] การกระทำของโทรุมองได้ว่าเป็นการปลดปล่อยช่วยเหลือเพื่อนมนุษย์จากการถูกกดขี่เพื่อนำความชอบธรรมกลับคืนสู่สังคม ดังจะเห็นได้จากการที่เมื่อเขาตื่นขึ้นมาในโลกความเป็นจริงแล้วพบว่าบ่อน้ำแห้งกลับมามีน้ำอีกครั้งหนึ่งซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของการทำให้สรรพสิ่งกลับไปอยู่ในสภาพตามที่มันควรเป็น การกระทำของโทรุเป็นไปตามคำชี้แนะของคุณฮอนดะที่เคยกล่าวแก่เขาว่า จงอย่าฝืนกระแส และจงทำในสิ่งที่ควรทำตามแต่สถานการณ์

> *“The point is, not to resist the flow. You go up when you’re supposed to go up and down when you’re supposed to go down. When you’re supposed to go up, find the highest tower and climb to the top. When you’re supposed to go down, find the deepest well and go down to the bottom. When there’s no flow, stay still. If you resist the flow, everything dries up. If everything dries up, the world is darkness.”*[59]

อำนาจชั่วร้ายของโนโบรุ วาตายะคือสิ่งที่ทำให้โลกผิดเพี้ยนไปจากที่ควรจะเป็นแสดงผ่านการที่บ่อน้ำซึ่งควรจะมีน้ำกลับแห้งผากนั่นคือการขัดขวาง “การไหล” หรือ กระแสที่คุณฮอนดะหมายถึง หน้าที่ที่โทรุต้องคำคือการทำให้สรรพสิ่งกลับมาเป็นเหมือนเดิมโดยการกำจัดโนโบรุ วาตายะและอำนาจชั่วร้ายของเขา แม้โทรุจะไม่อยากฆ่าเขา แต่ก็เป็นสิ่งที่เขาต้องทำ “I didn’t want

---

[57] Haruki Murakami, “Always on the Side of the Egg” [Online]. Available: http://www.haaretz.com/hasen/spages/1064909.html Retrieved Jun 6, 2008.

[58] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 589.

[59] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 51.

to do it. But I had no choice. I had to finish him off: not out of hatred or even out of fear, but as something I simply had to do."[60] การกระทำของโทรุไม่มีเหตุผลส่วนตัวมาเกี่ยวข้อง ดังที่เขากล่าวว่าเขาไม่ได้ทำไปเพราะความต้องการของเขาเองแต่อย่างใด โทรุจัดการแก้ไขหรือสางปมปัญหาต่างๆที่ขัดขวางการไหลให้หมดไปแม้จะโดยวิธีที่ต้องใช้ความรุนแรงก็ตาม

เมื่อพิจารณาตามตัวบทแล้ว จะเห็นได้ว่าตัวบทเปิดโอกาสให้ตัวละครที่เป็นปัจเจกคือโทรุสามารถใช้ความรุนแรงเพื่อตอบโต้ตัวละครที่เป็นตัวแทนของระบบหรือรัฐอันชั่วร้ายคือโนโบรุ วาตายะ น่าสนใจว่าตัวบทกำลังสร้างความชอบธรรมให้กับการใช้ความรุนแรงโดยให้เหตุผลว่าเป็นการกำจัดความชั่วร้ายให้หมดไปจากสังคม ความรุนแรงสามารถเกิดขึ้นได้ในโลกจิตใต้สำนึกที่ไม่ได้ขึ้นอยู่กับตรรกะเหตุผลเช่นเดียวกับโลกความเป็นจริง การกระทำของโทรุเป็นการเสียสละตนเองเพื่อคนหมู่มาก และเขาเองก็ได้รับผลจากการกระทำของเขาเช่นกัน หลังจากที่โทรุฟาดเงาแล้วทำให้โนโบรุ วาตายะเส้นเลือดในสมองแตกอาการสาหัส โทรุได้ทำให้บ่อน้ำกลับมามีน้ำอีกครั้ง ซึ่งตัวเขาเองเกือบเสียชีวิตเพราะจมน้ำหากไม่ได้รับการช่วยเหลือจากซินนามอนเนื่องจากไม่มีแรงเหลือที่จะปีนออกมา[61] การที่โทรุจมน้ำแสดงถึงการตายแล้วเกิดใหม่เพื่อเป็นการรับผิดชอบต่อการกระทำของเขา อีกเหตุผลหนึ่งที่ตัวบทสร้างความชอบธรรมให้กับโทรุคือการบอกว่าความรุนแรงเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ของโทรุโดยเป็นผลพวงที่สืบทอดมาแต่อดีต วิธีการที่โทรุใช้จัดการกับความรู้สึกที่รุนแรงนั้นใช้ไม่ได้ผลเมื่อเผชิญหน้ากับโนโบรุ วาตายะทำให้ในที่สุดเขาต้องเลือกใช้ความรุนแรงซึ่งเป็นตัวตนอีกส่วนของเขา นอกเหนือไปจากนี้แล้ว คุมิโกะเป็นอีกคนหนึ่งที่ใช้ความรุนแรงต่อต้านอำนาจของโนโบรุ วาตายะ คุมิโกะทำแท้งลูกของเธอกับโทรุเพราะไม่ต้องการให้สายเลือดของเธอและโนโบรุ วาตายะส่งต่อไปยังลูกของเธอ การที่โทรุฟาดเงาทำให้โนโบรุ วาตายะเส้นเลือดในสมองแตก แต่คุมิโกะคือคนที่ฆ่าโนโบรุ วาตายะโดยปิดเครื่องช่วยชีวิตจากนั้นเธอเข้ามอบตัวกับตำรวจแล้วรับโทษตามกฎหมายต่อไป ถึงแม้โทรุจะเป็นผู้กำจัดอำนาจชั่วร้ายของโนโบรุ วาตายะให้หมดไป แต่เขาไม่ใช่ฆาตกรที่ฆ่าโนโบรุ วาตายะ การกระทำของโทรุจึงไม่เป็นความผิดและเป็นสิ่งที่ยอมรับได้

ทั้งหมดนี้ทำให้โทรุเป็นวีรบุรุษผู้บริสุทธิ์และเที่ยงธรรมที่พยายามต่อสู้กับระบบอันชั่วร้ายจนเกือบเอาชีวิตไม่รอด อีกทั้งยังเป็นผู้เสียสละเพื่อช่วยเหลือคนจำนวนมากจากการครอบงำของอำนาจชั่วร้าย กระนั้นก็ตาม สิ่งที่ต้องไม่ลืมคือการกระทำของโทรุอย่างไรเสียคือความรุนแรง การอ่านนวนิยายเรื่องนี้อาจไม่ใช่การตัดสินการกระทำของโทรุว่าถูกต้องชอบธรรมหรือไม่ หากแต่เป็นการตั้งคำถามถึงความรุนแรงในตัวปัจเจก การตอบโต้ความรุนแรงด้วยความรุนแรงเป็นวิธีการ

---

[60] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 586.

[61] Haruki Murakami, ***The Wind-up Bird Chronicle***, p. 596.

หรือทางออกสุดท้ายของคนที่ไม่มีทางสู้อื่น ซึ่งจะกลายเป็นสร้างความชอบธรรมหรือสนับสนุนการใช้ความรุนแรงหรือไม่ ทำไมตัวละครจึงเลือกที่จะสืบต่อแทนที่จะหยุดยั้งการใช้ความรุนแรงนั้น นวนิยายเรื่องนี้น่าจะกำลังต้องการเรียกร้องให้คนและสังคมญี่ปุ่นตระหนักและยอมรับในสิ่งที่ตนได้ทำไว้ในช่วงสงคราม ไม่ใช่พยายามกลบเกลื่อน แสดงผ่านโทรุในฐานะคนญี่ปุ่นที่มีส่วนต้องรับผิดชอบในความรุนแรงนั้นด้วย แท้ที่จริงแล้ว เราคงไม่สามารถปฏิเสธความรุนแรงในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของสังคมและอัตลักษณ์ของเรา และเราเองเป็นผู้กระทำความรุนแรงต่อผู้อื่นซึ่งมีส่วนทำให้ความรุนแรงยังคงไหลเวียนหล่อเลี้ยงสังคมต่อไป

บรรณานุกรม

Galtung, Johan. Cultural Violence. ***Journal of Peace Research*** 27 (August 1990): 291-305.

----- Violence, Peace and Peace Research. ***Journal of Peace Research*** 6 (1969): 167-191.

Hall, Donald E. ***Subjectivity***. New York: Routledge, 2004.

Malpas, Simon. ***The Postmodern***. New York: Routledge, 2005.

Miyoshi, Masao, and Harootunian, H.D. eds. ***Postmodernism and Japan***. Durham and London: Duke University Press, 1993.

Moore, Charles E., ed. ***The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture***. Honolulu: East-West Center Press, 1967.

Morton, W. Scott. ***Japan: Its History and Culture***. Newton Abbot: David & Charles, 1973.

Murakami, Fuminobu. Murakami Haruki's Postmodern World ***Japan Forum*** 14 (March, 2002): 127-41.

Murakami, Haruki. Always on the Side of the Egg [Online]. Available: http://www.haaretz.com/hasen/spages/1064909.html retrieved Jun 6, 2008.

-----. ***The Wind-up Bird Chronicle***. Translated by Jay Rubin. New York: Vintage International, 1998.

-----. With Elizabeth Devereaux. Japan's premier novelist is 'seeking new style'. ***Publisher's Weekly*** (September 21, 1991).

-----. With Sinda Gregory, Miyawaki Toshifumi, and Larry McCaffery. It Don't Mean a Thing, If It Ain't Got that Swing ***The Review of Contemporary Fiction*** (June 22,

2002). [Online] Available: http://www.centerforbookculture.org/review/02_2_inter/interview_Murakami.html retrieved Feb 5, 2008.

-----. With Jay McInerney. Roll Over Basho: Who Japan Is Reading, and Why ***The New York Times Book Review*** (September 27, 1992). [Online]. Available: http://gbctrans.com/eotw/basho.html retrieved Feb 5, 2008.

-----. With Laura Miller. On the Darkness of the Subconscious, the Aum Cult Subway Gas Attack and Being an Individualist in Japan ***The Salon*** (December 16, 1997).

-----. With Laura Miller and Don George. The Outsider: an Interview with Haruki Murakami ***The Salon*** (December 16, 1997). [Online]. Available: http://www.salon.com/books/int/1997/12/cov_si_16int.html retrieved Feb 5, 2008.

Napier, Susan J. ***The Fantastic in Modern Japanese Literature: the Subversion of Modernity***. London: Routledge, 1996.

Rubin, Jay. ***Haruki Murakami and the Music of Words***. London: Vintage, 2005.

Seats, Michael. ***Murakami Haruki: The Simulacrum in Contemporary Japanese Culture***. Plymouth: Lexington Books, 2006.

Smith, Patrick. ***Japan: A Reinterpretation***. New York: Vintage Books, 1998.

Strecher, Matthew. ***Haruki Murakami's The Wind-up Bird Chronicle: A Reader's Guide***. New York: Continuum, 2006.

----- Beyond 'Pure' Literature: Mimesis, Formula, and the Postmodern in the Fiction of Murakami Haruki ***The Journal of Asian Studies*** 57 (May, 1998): 354-378.

----- Magical Realism and the Search for Identity in the Fiction of Murakami Haruki ***Journal of Japanese Studies*** 25 (Summer, 1999): 263-98.

Stewart, Frank., ed. ***Silence to Light: Japan and the Shadows of War***. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

Suzuki, Daisetz T. ***Zen and Japanese Culture***. Princeton: Princeton University Press, 1973.

จันทนี เจริญศรี. ***โพสต์โมเดิร์น กับ สังคมวิทยา***. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2544.

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. ***ท้าทายทางเลือก: ความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรง***. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2533.

-----. ***อาวุธมีชีวิต?: แนวคิดเชิงวิพากษ์ว่าด้วยความรุนแรง***. กรุงเทพฯ: ฟ้าเดียวกัน, 2546.

ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์. ***อ่าน(ไม่)เอาเรื่อง***. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2548.

เซนไค ชิบายามะ. ***ดอกไม้ไม่จำนรรจ์***. แปลโดย พจนา จันทรสันติ. พิมพ์ครั้งที่สาม. นนทบุรี: สำนักพิมพ์สมิต, 2536.

ติช นัท ฮันห์. ***กุญแจเซน***. แปลโดย พจนา จันทรสันติ. พิมพ์ครั้งที่หก. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2537.

ทวีวัฒน์ ปุณฑริกวิวัฒน์. ***เซ็นกับสังคมญี่ปุ่น***. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, 2530.

ยีน ชาร์ป. ***อำนาจและยุทธวิธีไร้ความรุนแรง***. แปลโดย ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ และ คมสัน หุตะแพทย์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธีโกมลคีมทอง, 2529.

สุวรรณา สถาอานันท์. ***ภูมิปัญญาวิชาเซ็น: บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โดเก็น***. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศยาม, 2534.

อภิญญา เฟื่องฟูสกุล. ***อัตลักษณ์***. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2546.

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ

เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๕

Humanities - Identity - Values - Violence

"จัดการความขัดแย้งด้วยความคลุมเครือ: ข้อเสนอทางปรัชญา ของ ซิโมน เดอ โบวัวร์"

รชฏ สาตราวุธ ผู้เสนอบทความ
สุภัควดี อมาตยกุล ผู้นำการถกบทความ

วันพฤหัสบดีที่ 26 พฤศจิกายน 2552
10.30 – 12.00 น. ห้อง 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ห้ามอ้างอิงก่อนได้รับอนุญาต

จัดการความขัดแย้งด้วยความคลุมเครือ: ข้อเสนอทางปรัชญาของซิโมน เดอ โบวัวร์

Conflict Resolution with Ethics of Ambiguity: Beauvoir's Philosophical Proposal

รชฎ สาตราวุธ*

บทคัดย่อ

ความคลุมเครือเป็นมโนทัศน์หลักในปรัชญาอัตถิภาวะนิยมของโบวัวร์ อันระบุถึงความเงื่อนไขของมนุษย์ที่ไม่แน่นอน เปลี่ยนแปลง กล่าวคือ มนุษย์เป็นส่วนผสมระหว่าง สิ่งที่มีชีวิตกับความตาย ปัจจุบันกับอนาคต และผู้ที่ให้ความหมายกับผู้ที่ถูกให้ความหมาย มนุษย์จึงเป็นอุตรภาวะที่ก้าวข้ามตนเองอย่างไม่หยุดยั้ง ในแง่นี้การใช้ชีวิตของมนุษย์ ต้องเป็นการใช้ชีวิตที่ยอมรับความคลุมเครือ โดยไม่ยอมรับเงื่อนไขด้านเดียวของชีวิต

ความขัดแย้งเกิดขึ้นเมื่อคนอื่นปรากฏตัวขึ้นต่อหน้าเรา และขโมยความคลุมเครือออกไปจากชีวิตเรา โดยการยัดเยียด "สาระ"ให้แก่เรา และในทำนองเดียวกันเราก็สามารถยัดเยียดสาระนั้นให้แก่คนอื่นด้วยเช่นกัน อุตรภาวะของมนุษย์จึงถูกมนุษย์ก้าวข้าม มนุษย์จึงเป็นเพียงสิ่งที่ชัดเจนด้านเดียว เป็นเพียงชีวิตที่ขาดอนาคต เป็นเพียงปัจจุบันที่ไม่มีความเป็นไปได้อื่น เป็นเพียงมนุษย์ผู้ให้ความหมายหรือถูกให้ความหมายเท่านั้น ในแง่นี้ความขัดแย้งจึงได้แก่การมุ่งนิยามเพื่อให้มนุษย์เป็นเพียงสิ่งใดสิ่งหนึ่งเท่านั้น

การจัดการกับความขัดแย้งสำหรับโบวัวร์คือการเปลี่ยนมุมมองที่เรามีต่อความขัดแย้งอันเนื่องมาจากการมีอยู่ของคนอื่น แท้จริงแล้วความขัดแย้งและผู้อื่นสามารถเป็นผู้มอบทางเลือกความเป็นไปได้ รวมถึงการเคลื่อนตัวสู่อนาคตอย่างไม่จำกัดของมนุษย์ และนี่เองคือวิธีการจัดการกับความขัดแย้งของโบวัวร์

Abstract

Ambiguity, central concept of Beauvoir's existentialist philosophy, denotes the uncertain, changeable, and disputed condition of human beings. In the other words, they are an ambiguous mixture of two aspects: life and death, present and future, subject and object. They are, by this definition, transcendence. So to live ethically and authentically, men must assume the ambiguity of human condition rather than flee from it by pretending that they are determined by the one-sided human condition.

Human conflict emerges every time when the others robe my ambiguous human condition and identify me with some fixed, clear and undisputed "essence", vice versa.

* อาจารย์ประจำ ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี ปัจจุบันลาศึกษาต่อระดับปริญญาเอก ณ มหาวิทยาลัย Paris I (Panthéon-Sorbonne)

They transcend my transcendence and I transcend their transcendence. I am, in this point of view, life without movement toward the future, present without opened possibilities, one-dimensional subject and object. Human conflict can be considered as mutual objectification by getting rid of any ambiguous human conditions.

As a conflict resolution, Beauvoir tries to change the perspective on human conflict. Rather than an individual's ambiguity being threatened and inhibited by the appearance of other, for Beauvoir, it is other people who open up new possibilities for me. They can, paradoxically, disclose and reintroduce the ambiguous human conditions. So conflict cannot totally be conceived as undesirable but can be considered as an opportunity to provide the new choices and new ways to transcend perpetually myself toward the future. In this way, the interpersonal conflict can be resolved by Beauvoir's conception of ambiguity.

ความขัดแย้งคืออะไร แน่นอนตามรากศัพท์ภาษาไทย "ขัด"คือสิ่งที่ไม่ถูกต่อกัน ไม่ลงรอยกัน ต่อติดกันไม่ได้ และ "แย้ง" คือสิ่งที่ไม่เหมือนกันโดยสิ้นเชิง และมีแน้วโน้มที่จะปะทะกัน จากความเข้าใจดังกล่าว ความขัดแย้งจึงได้แก่การที่มีสิ่งที่มากกว่าหนึ่ง และมีความแตกต่างกันจนไม่สามารถลงรอยกันได้มาเจอและปะทะกัน ตามรากศัพท์ในภาษาลาติน[1]

วิธีการจัดการกับความขัดแย้งที่โดดเด่นอาจได้แก่การใช้เหตุผลเพื่อหาข้อตกลงร่วมระหว่างมนุษย์ (consensus)ในที่นี้ผู้เขียนไม่อาจกล่าวถึงประเด็นนี้ได้อย่างครบถ้วนในประวัติศาสตร์ปรัชญาตะวันตก[2] หากแต่จะเสนอท่าทีทางปรัชญาที่โดดเด่นในการจัดการความขัดแย้งด้วยเหตุผลผ่านนักปรัชญาสามคนคือ รอลส์ ฮอบส์ และ ฮาเบอร์มาส

รอลส์เสนอว่าความยุติธรรมหรือวิธีการจัดการกับความขัดแย้ง เป็นเรื่องที่เป็นไปได้ แต่ความเป็นไปได้นี้ต้องวางอยู่บนความเป็นเหตุเป็นผลของมนุษย์[3] ที่อยู่ในสถานะแรกเริ่มคือสถานะที่มนุษย์อยู่ในม่านแห่งความไม่รู้ (veil of ignorance) การเสนอแนวคิดเรื่องม่านแห่งความไม่รู้นี้คือการลบเอาความเหลื่อมล้ำที่มนุษย์บังเอิญมี (contingency) และไม่มีคุณค่าทางศีลธรรมทิ้งไป

---

[1] ความขัดแย้งหรือในภาษาอังกฤษที่ว่า conflict และในภาษาฝรั่งเศส conflit ที่ว่า มีรากศัพท์ลาตินที่ว่า conflictus อันหมายความถึง ปะทะและช็อคอันเกิดจากการปะทะอันเป็นความหมายที่ตามมาภายหลัง

[2] โปรดดูบทความที่น่าสนใจเกี่ยวกับความขัดแย้งและการจัดการกับความขัดแย้งได้ใน Jean-Baptiste Rauzy, "Conflit et consensus", in Monique Canto-Sperber, ed., ***Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,*** (Tome 1, Paris: PUF, 2005), pp. 359-366.

[3] โปรดดู John Rawls, ***A Theory of Justice*** (London, Oxford, New York: Oxford University Press), 1973, p.12.

อย่างเช่นชาติกำเนิด สถานภาพทางสังคม ระดับสติปัญญาเป็นต้น เมื่อมนุษย์ที่มีเหตุผลได้เข้าไปอยู่ในม่านแห่งความไม่รู้ ก็จะไม่รู้ว่าตนเองจะเป็นอะไร มีสถานะภาพทางสังคมอย่างไรเมื่อเปิดม่านออก เมื่อมนุษย์ไม่รู้ว่าตนเองจะอยู่ในฐานะใดเมื่อเปิดม่าน มนุษย์จึงต้องใช้เหตุผลโดยไม่ลำเอียงต่อสถานะใดสถานะหนึ่ง เพราะหากลำเอียงอาจหมายความต่อไปด้วยว่าเมื่อเปิดม่านตนอาจอยู่ในสภาวะที่เสียเปรียบ ในแง่นี้เองที่เหตุผลทำหน้าที่ในการหาวิธีที่มีประสิทธิภาพในการได้มาซึ่งประโยชน์ของตนโดยที่ไม่รู้ว่าตนอยู่ในฐานะใด เหตุผลจึงเป็นวิธีการจัดการกับความขัดแย้ง[4]กล่าวอีกนัยหนึ่งคือเหตุผลทำหน้าที่หาเกณฑ์ที่ประณีประนอมสำหรับทุกคนเพื่อขจัดความขัดแย้งนั่นเอง

ฮอบส์เสนอว่าในสภาวะธรรมชาติที่ไม่มีรัฐ มนุษย์มีความเท่าเทียมกันในแง่สมรรถนะทั้งทางกายและทางปัญญาแม้ว่าสัดส่วนของแต่ละคนจะไม่เหมือนกันก็ตาม เช่นคนบางคนอาจจะมีร่างกายไม่สมบูรณ์แต่เปี่ยมด้วยปัญญาเป็นต้น[5] และเนื่องจากมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติเห็นแก่ตัว[6]มนุษย์จึงแก่งแย่งผลประโยชน์และโอกาสที่จะมีชีวิตด้วยกำลังของตน สภาวะดังกล่าวคือสภาวะแห่งความขัดแย้งหรืออาจกล่าวได้ว่าเป็นภาวะสงคราม ในสภาวะเช่นนี้มนุษย์จึงกลัวความตาย เหตุผลจึงมีบทบาทในการตอบคำถามว่าทำอย่างไรเราจึงสามารถรอดชีวิต จากตรงนี้เองที่เหตุผลสามารถจูงเราไปพบกับกฎธรรมชาติ และกฎธรรมชาตินี้เองที่เป็นตัวบอกให้มนุษย์รู้ว่ามนุษย์สามารถอยู่ร่วมกันได้และรวมไปจนถึงการหาผู้ปกครอง การหากฎที่จะอยู่ร่วมกันและผู้ปกครองนี้เองที่เป็นหนทางในการจัดการความขัดแย้ง และหนทางนี้มาจากเหตุผล

ฮาเบอร์มาสเสนอว่ามนุษย์สามารถหาหลักการใดๆที่สามารถใช้ได้กับทุกคนหรือมีค่าสากลได้ด้วยเหตุผล การหาหลักการนี้เองที่เป็นการหาหลักการเพื่อจัดการกับความขัดแย้ง การหาหลักการนี้ต้องมีกระบวนวิธีการเพื่อให้มีค่าสากล และกระบวนการนี้คือการเข้าร่วมถกเถียงด้วยเหตุผล กล่าวคือในทางตรงกันข้ามกับรอลส์ที่มนุษย์ต้องใช้เหตุผลในการจินตนาการ ฮาเบอมาสเลือกที่จะให้มนุษย์ที่มีเหตุผลถกเถียงด้วยตนเอง ถ้ามีการถกเถียงจะไม่มีใครคนใดที่ถูกละเลยในการใช้กฎนี้ และจากการถกเถียงนี่เองที่ทำให้หลักการนั้นเป็นสากล ในแง่นี้เองที่รอลส์ใช้เหตุในเชิงเดี่ยว (monologique) ในขณะที่ฮาเบอมาสใช้เหตุผลในการสื่อสารระหว่างกัน[7](la logique communicationnelle) เพื่อหาทางออกให้กับความขัดแย้ง

---

[4] โปรดดู Ibid., p.14

[5] โปรดดู Thomas Hobbes, ***Leviathan***, Mopherson C.B., ed., (Middlesex : Penquin Book, Ltd., 1968), pp.183-184.

[6] โปรดดู Ibid.,p.185.

[7] โปรดดู J. Habermas, ***Morale et communication***, C. Bouchind-homme, tr., (Paris: Edition du Cerf, 1986), pp. 63-78

จากนักปรัชญาทั้งสาม เราจะพบว่านักปรัชญาทั้งสามท่านวางความเชื่อมั่นในการจัดการกับความขัดแย้งไว้ที่เหตุผล คำถามของผู้เขียนคือ เป็นไปได้ไหมที่จะมีวิธีการจัดการกับความขัดแย้งในรูปแบบอื่นนอกเหนือจากการหาข้อตกลงร่วมระหว่างมนุษย์

สิ่งที่ผู้เขียนต้องการเสนอคือเราสามารถหาวิธีการในการจัดการกับความขัดแย้งในแบบอื่นได้ดังเช่นใช้ความคลุมเครืออันเป็นมโนทัศน์ของโบวัวร์ กล่าวคือในทัศนะของโบวัวร์ความคลุมเครือสามารถเป็นอีกหนึ่งวิธีที่สามารถจัดการกับความขัดแย้งได้ แต่เราจำต้องตอบคำถามเรื่องธรรมชาติของความขัดแย้งเสียก่อน โดยการอธิบายความขัดแย้งนั้นต้องไม่เริ่มต้นที่มนุษย์มีสาระบางอย่างติดตัวมา แต่ต้องเริ่มที่มนุษย์สามารถมีความขัดแย้งได้เพราะยึดถือตัวตนและคุณค่าของตนอย่างชัดเจน อีกทั้งยังมุ่งนิยามคนอื่นภายใต้การมองของตน บทความนี้ต้องการเสนอพื้นที่ของความคลุมเครือในการจัดการกับความขัดแย้ง โดยจะศึกษาความคิดทางปรัชญาของโบวัวร์เพื่อให้เห็นภาพกว้างก่อนที่จะโยงความคิดทางปรัชญาของโบวัวร์เข้ากับประเด็นเรื่องความขัดแย้งและการจัดการกับความขัดแย้งต่อไป

1.ปรัชญาของโบวัวร์หรือปรัชญาแห่งความคลุมเครือ

ความแตกต่างระหว่างปรัชญาอัตถิภาวะนิยมของโบวัวร์กับปรัชญาอัตถิภาวะนิยมของซาร์ตร์สามารถเห็นได้ชัดเจนจากมโนทัศน์เรื่องความคลุมเครือ กล่าวคือสำหรับโบวัวร์แนวความคิดของซาร์ตร์ที่ว่าด้วยสัตเพื่อตัวเอง(l'être pour-soi, being for-itself)[8] ที่เป็นในสิ่งที่ตนเองไม่เป็นจำต้องยอมรับความคลุมเครือไว้เป็นสมมุติฐาน เพียงแต่ซาร์ตร์ไม่ได้เริ่มต้นจากความคลุมเครือ แต่เริ่มต้นจากภาววิทยาของสำนึก(la conscience, consciousness) จากจุดนี้ทำให้โบวัวร์เริ่มต้นปรัชญาอัตถิภาวะนิยมของตนเองด้วยความคลุมเครือ การเริ่มต้นปรัชญาของตนด้วยความคลุมเครือนี้ทำให้ปรัชญาของโบวัวร์แตกต่างจากปรัชญาของซาร์ตร์โดยสิ้นเชิง

ความหมายของความคลุมเครือคืออะไร ตามรากศัพท์ภาษาลาติน ความคลุมเครือคือ ambiguitas อันมีความหมายว่าสงสัย ไม่แน่นอน และความย้อนแย้ง(paradox) คุณศัพท์ของคำนี้คือ ๆ ambiguus อันหมายความว่า คลุมเครือ มืดมน เปลี่ยนแปลงได้ น่าสงสัย ไม่แน่นอน หรือแม้แต่เชื่อถือไม่ได้[9] สิ่งที่น่าสังเกตคือโบวัวร์มิได้ให้ความหมายของความคลุมเครือไว้แต่อย่างใด

---

[8] ซาร์ตร์แบ่งสัต (l'être, being) ออกเป็นสองประเภทคือ สัตในตัวเอง (l'être-en-soi, being-in-itself) และสัตเพื่อตัวเอง (l'être-pour-soi, being-for-itself))สัตเพื่อตัวเองคือสัตที่ไม่มีความเป็นไปได้อื่น เต็มเตื้องเป็นอย่างไรก็เป็นอยู่อย่างนั้น สัตชนิดนี้มีสาระเป็นของตนเอง สัตชนิดนี้จึงไม่สามารถเป็นสัตแห่งอิสรภาพได้ เช่น โต๊ะที่มีสาระคือใช้วางของ สาระนี้ทำให้โต๊ะเป็นโต๊ะอยู่ตลอด ไม่สามารถเป็นสิ่งอื่นได้ ในขณะที่สัตเพื่อตัวเองคือสัตที่มีความเป็นไปได้อื่น ว่างเปล่า และเป็นในสิ่งที่ตัวเองไม่เป็น สัตชนิดนี้ไม่มีสาระและเป็นอิสระ สัตชนิดนี้ได้แก่มนุษย์ที่ไม่มีสาระแน่นอน เป็นอะไรก็ได้ และมีความเป็นไปได้อื่นเสมอ

[9] โปรดดู Monika Langer, " Beauvoir and Merleau-Ponty on Ambiguity", in Claudia Card, ed., ***Cambridge Companion to Simone de Beauvoir***, p.89.

นอกจากการให้ตัวอย่างและคำนิยามสั้นๆอย่าง “มโนทัศน์เรื่องความคลุมเครือไม่ควรเข้าใจสับสนกับมโนทัศน์เรื่องความไม่สามารถยืนยันการมีอยู่ของตนได้ (l’absurdité, absurdity) การกล่าวว่า” การมีอยู่ไม่สามารถยืนยันได้เท่ากับเป็นการบอกว่าการมีอยู่ไม่สามารถมีความหมายได้ การกล่าวว่าการมีอยู่คลุมเครือคือการยืนยันว่าความหมายของการมีอยู่ไม่แน่นอนตายตัว และความหมายนั้นจะได้มาโดยการต่อสู้อย่างไม่หยุดยั้ง”[10] คำนิยามดังกล่าวมิได้ระบุว่า ความคลุมเครือคืออะไร หากแต่ระบุว่าความคลุมเครือคือสิ่งที่มอบความหมายให้กับชีวิต แต่ความหมายนั้นไม่อยู่นิ่ง แม้ว่านิยามที่โบวัวร์ให้จะไม่กระจ่างเท่าใดนัก แต่โบวัวร์ก็ให้ตัวอย่างเพื่อสื่อสารแก่เราให้ชัดขึ้นว่าความคลุมเครืออาจได้แก่อะไรบ้าง ดังนี้

ตัวอย่างแรกโบวัวร์กล่าวว่า มนุษย์ทั้งๆที่มีชีวิต แต่ชีวิตนั้นดำเนินไปสู่ความตาย ตัวอย่างที่สอง แม้ว่ามนุษย์จะเป็นหนึ่งเดียวกับโลก แต่มนุษย์ก็สามารถปลดปล่อยตนเองออกจากโลกไปพร้อมๆกันด้วยความสามารถของสำนึก ตัวอย่างที่สาม มนุษย์มีทั้งมิติที่เป็นผู้กำหนดหมายโลก(le sujet, subject) และเป็นวัตถุ(l’objet, object)หนึ่งในโลกไปพร้อมกัน ในแง่นี้เองที่มนุษย์เป็นสิ่งที่ไม่สามารถกำหนดบ่งชี้ชัดไปได้ว่ามนุษย์เป็นสิ่งใดกันแน่ หากแต่มนุษย์เป็นหลายๆสิ่งพร้อมกัน กล่าวโดยย่อคือ มนุษย์เป็นสิ่งที่ไม่สามารถกำหนดสาระ(l’essence, essence) แห่งตนได้อย่างชัดเจน หากแต่การมีอยู่ของมนุษย์ต้องได้รับการอธิบายผ่านความคลุมเครือ เพราะความหมายของมนุษย์ไม่สามารถบ่งชี้ชัดไปได้ว่าเป็นสิ่งใดกันแน่ โดยสรุปความคลุมเครือหมายถึงสิ่งที่ไม่สามารถตัดสินได้ ระบุได้ หรือทำให้ชัดเจนได้ว่าสาระของมนุษย์คือสิ่งใดกันแน่ มนุษย์ในที่สุดแล้วจึงสามารถเป็นสิ่งที่ตัวเองไม่เป็น หรือเป็นในสิ่งที่ตนเองเป็นอยู่ในโลกและออกจากเงื่อนไขของโลกได้ ทั้งหมดนี้เป็นไปได้ก็ด้วยการยอมรับความคลุมเครือเป็นปฐม

เมื่อใช้ความคลุมเครือเป็นสมมุติฐาน มนุษย์จึงมิใช่สัตเพื่อตัวเองที่พุ่งและกำหนดตนเองไปข้างหน้าอย่างมีอิสระเท่านั้น มนุษย์เป็นหลายสิ่งได้อีกด้วย มนุษย์มีชีวิตทั้งๆที่มีความตายรออยู่ มนุษย์เป็นทั้งสิ่งหนึ่งในโลกและออกจากโลกได้ มนุษย์เป็นทั้งผู้ที่กำหนดหมายโลกและเป็นวัตถุหนึ่งของโลกไปด้วย การมีความคลุมเครือนี้ทำให้มนุษย์มีมิติที่สำคัญคือ มนุษย์เป็นสิ่งที่ก้าวข้ามตนเองไปสู่คนอื่น หรือ”อุตรภาวะ”(la transcendance, transcendence) โบวัวร์ยืนยันว่าปรัชญาอัตถิภาวะนิยมของตนเองคือการอธิบายว่ามนุษย์คือการก้าวข้ามตนเองไปสู่ผู้อื่น โดยกล่าวว่า “นัก

---

[10] “ Il ne faut pas confondre la notion d’ambiguïté et celle d’absurdité. Déclarer l’existence absurde, c’est nier qu’elle puisse se donner un sens ; dire qu’elle est ambiguë, c’est poser que le sens n’est jamais fixé, qu’elle doit sans cesse se conquérir” De Beauvoir, Simone, *Pour une morale de l’ambiguïté*, suivi de Pyrrhus et Cinéas,(Paris, Folio essai, 2008), p.160 และ

“The notion of ambiguity must not be confused with that of absurdity. To declare that existence is absurd is to deny that it can ever be given a meaning; to say that it is ambiguous is to assert that its meaning is never fixed, that it must be constantly won.” De Beauvoir, Simone, *The Ethics of Ambiguity*, Bernard Frenchtman, tr.,(New York, Kingston Publishing corp. 1976), p.129

คิดสายอัตถิภาวะนิยมยืนยันว่ามนุษย์คือการก้าวข้ามตนเอง กล่าวคือ ชีวิตมนุษย์ผูกพันอยู่ในโลก เคลื่อนไหวไปสู่คนอื่น และก้าวข้ามปัจจุบันสู่อนาคตซึ่งแม้แต่ความตายไม่สามารถจำกัดได้"[11] แน่นอนมนุษย์อยู่ในโลก แต่การอยู่ในโลกนั้นมิได้หมายความแต่อย่างใดว่ามนุษย์เป็นปัจเจกที่ขังตนเองอยู่ในความรู้สึกนึกคิดที่มีต่อตนเท่านั้น หากแต่การก้าวข้ามตัวเองเพื่อไปสู่คนอื่น และใช้ความสามารถของสำนึกที่ตนเองมีนำพาตนเองไปสู่อนาคตได้อย่างไร้ขอบเขตจำกัด กล่าวโดยย่อคือทั้งๆที่มนุษย์เป็นตนเองแต่ก็สามารถก้าวข้ามมิติของปัจเจกไปสู่คนอื่นได้ และทั้งๆที่มนุษย์ดำรงตนอยู่ในเวลาปัจจุบันแต่มนุษย์ก็สามารถก้าวข้ามตนเองไปสู่อนาคตได้ด้วย ข้อยืนยันนิยามตรงนี้ของโบวัวร์ล้วนแต่ยึดถือเอาความคลุมเครือเป็นจุดเริ่มต้นทั้งสิ้น

ความสามารถของมนุษย์ในการก้าวข้ามตนเองเพื่อไปสู่คนอื่นนี้สามารถเห็นได้เป็นรูปธรรมจากงานอย่าง Pyrrhus et Cinéas เมื่อเด็กชายคนหนึ่งร้องไห้ให้กับการสูญเสียไปของลูกชายของคนดูแลตึกที่ไม่เคยรู้จักกันและไม่มีความสัมพันธ์กันมาก่อน โบวัวร์อธิบายประเด็นนี้ว่า

"*เพราะว่าอัตวิสัยของฉันมิได้เป็นสิ่งที่เฉื่อย (มัน) เคลื่อนย้อนกลับหาตัว แยกแตกต่าง แต่ในขณะเดียวกันก็พุ่งไปสู่คนอื่น ซึ่งความแตกต่างระหว่างฉันกับคนอื่นได้ถูกทำลายไป และฉันสามารถเรียกคนอื่นได้ว่าเป็นของฉัน ฉันเพียงสามารถสร้างข้อผูกพันซึ่งผูกโยงตัวฉันกับคนอื่น ฉันสร้างข้อผูกพันนี้จากความเป็นจริงที่ว่าฉันไม่ใช่สิ่งของ แต่เป็นสิ่งที่สิ่งที่ขยายพุ่งไปของตัวตนสู่คนอื่น หรือคืออุตรภาวะ*"[12]

เราจะเห็นว่าด้วยอัตวิสัยของมนุษย์ มนุษย์สามารถสร้างข้อผูกพันกับคนอื่น กล่าวคือมนุษย์สามารถวางตนเองอยู่ในความสัมพันธ์กับคนอื่นได้ ด้วยการก้าวข้ามตนเองไปสู่คนอื่นหรือ "อุตรภาวะ"ของเรา โบวัวร์กล่าวต่อไปว่า การบอกได้ว่าอะไรเป็นของเรามาจากการกระทำของเรา

---

[11] " Les existentialistes affirment que l'homme est transcendence; sa vie est engagement dans le monde, movement vers l'Autre, dépassement du present vers un avenir que la mort même ne limite pas." De Beauvoir, Simone, " L'existentialisme et la sagesse des nations" in Simone De Beauvoir, *L'existentialisme et le sagesse des nations*,(Paris, Gallimard, 2007), p.28 และ

"…existentialism affirm that man is transcendence; his life is engagement in the world, movement toward the Other , surpassing of the present toward the future that even death does not limit" De Beauvoir, Simone, "Existentialsm and Popular Wisdom", in Magaret A. Simons, ed., *Simone de Beauvoir: Philosophical Writing*, (Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2004), p.212

[12] " C'est parce que ma subjectivité n'est pas inertie, repliement sur soi, séparation, mais au contraire movement vers l'autre, que la difference entre l'autre et moi s'abolit et que je peux appeler l'autre mien; le lien qui m'unit à l'autre, moi seul peux le créer; je le crée du fait que je ne suis pas une chose mais un projet de moi vers l'autre, une transcendence." De Beauvoir, Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, suivi de Pyrrhus et Cinéas, p.210 และ

"It is because my subjectivity is not inertia, folding in upon itself, separation, but, on the contrary, movement toward the other that the difference between me and other is abolished, and I can call the other mine. I can create the tie that unites me to other. I create it from the fact that I am not a thing, but a project of self toward the other, a Transcendence." De Beauvoir, Simone, "Pyrrhus and Cineas", in Ibid.,p. 93

ดังเช่นตัวอย่างของเด็กชายที่ร้องไห้ให้คนอื่น การร้องไห้นั้นเองคือการกระทำที่บอกว่า เด็กที่ตายไปคือ “พี่น้อง” ของเรา ดังที่โบวัวร์กล่าวว่า “เรามิได้เป็นเพื่อนบ้านของใคร เราทำให้คนอื่นเป็นเพื่อนบ้าน โดยการทำให้ตัวเองเป็นเพื่อนบ้านผ่านการกระทำ”[13]

ข้อสังเกตที่น่าสนใจคือโบวัวร์เริ่มต้นปรัชญาของตนเองที่ความคลุมเครือของมนุษย์และ**ใส่วงเล็บความจริงภายนอกไว้** การใส่วงเล็บนี้มิได้หมายความแต่อย่างใดว่า สิ่งภายนอกชนิดสัมบูรณ์ไม่มีอยู่ หากแต่สิ่งสัมบูรณ์เหล่านั้นไม่มีอิทธิพลเหนือมิติเรื่องความคลุมเครือและมิติเรื่องการก้าวข้ามตนเองของมนุษย์[14] การก้าวข้ามตนเองที่มีฐานมาจากความคลุมเครือจึงเป็นเรื่องของมนุษย์ ไม่ใช่เรื่องของสิ่งสัมบูรณ์ต่างๆที่ชัดเจนและปราศจากความคลุมเครือ

ความแตกต่างระหว่างปรัชญาอัตถิภาวะนิยมของซาร์ตร์กับของเดอโบวัวร์จึงมีให้เห็นอย่างชัดเจน ดังนี้ สำหรับซาร์ตร์ความจริงสูงสุดอย่างพระเจ้าเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้เพราะเป็นเรื่องที่ขัดแย้งตนเอง ในขณะที่โบวัวร์เริ่มต้นปรัชญาของตนโดยการใส่วงเล็บให้กับสิ่งสัมบูรณ์ทั้งมวล การกระทำดังกล่าวของทั้งคู่ทำให้ได้ผลลัพท์ทางปรัชญาที่แม้ว่าจะคล้ายคลึงกันแต่ก็ต่างกันในทีกล่าวคือประการแรกสำหรับซาร์ตร์มนุษย์คือสำนึกบริสุทธิ์ ที่กำหนดตัวเองไปข้างหน้าอย่างไม่หยุดยั้ง มนุษย์จึงเป็นสัตเพื่อตนเองที่เป็นในสิ่งที่ตนเองไม่เป็น ในขณะที่โบวัวร์มองว่ามนุษย์สามารถเข้าใจได้ด้วยความคลุมเครือ ตัดสินไม่ได้ว่าเป็นสิ่งใด ไม่ชัดเจน มนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตที่มีชีวิตทั้งๆที่มีความตายรออยู่ข้างหน้า และแม้ว่ามนุษย์จะเป็นสำนึกแต่ตนเองก็ดำรงแนบแน่นอยู่กับโลก มนุษย์เป็นทั้งผู้ที่กำหนดหมายโลก และเป็นวัตถุไปพร้อมกัน

ประการต่อมา ในความคิดของซาร์ตร์ เนื่องจากมนุษย์เป็นสำนึกบริสุทธิ์ เป็นสิ่งที่ตนเองไม่เป็น ไม่สามารถเป็นวัตถุที่เต็มเตื้องได้ การมีสาระภายใต้การมองจากคนอื่นจึงเป็นความขัดแย้งระหว่างตัวเรากับคนอื่น ในขณะที่สำหรับโบวัวร์ความคลุมเครือทำให้มนุษย์สามารถมีความสัมพันธ์ได้โดยไม่จำเป็นต้องขัดแย้งกันในกรอบของคำอธิบายในทางภาววิทยา กล่าวคือเนื่องจากมนุษย์สามารถเป็นตัวเองและสามารถก้าวข้ามตนเองไปสู่คนอื่น การสร้างความสัมพันธ์จึงเป็นเรื่องที่เป็นไปได้

โดยสรุป เราจะพบว่าปรัชญาอัตถิภาวะนิยมของโบวัวร์มีฐานมาจากความคลุมเครือของมนุษย์ มนุษย์เป็นอะไรได้หลายอย่างโดยไม่สามารถกำหนดชัดเจนไปได้ว่ามนุษย์เป็นอะไรกันแน่ คำอธิบายดังกล่าวทำให้โบวัวร์ต้องใส่วงเล็บให้กับสิ่งที่ชัดเจนอย่างความจริงสัมบูรณ์ไว้ เพื่อปล่อยให้มนุษย์ก้าวข้ามตนเองได้อย่างอิสระ การก้าวข้ามนี้เปิดไปสู่คนอื่น การเปิดไปสู่คนอื่นนี้สามารถเข้าใจผ่านการกระของมนุษย์แต่ละคน เพื่อสร้างพันธะต่อกัน การยึดเอาความคลุมเครือเป็นฐาน

---

[13] Ibid., p. 210 และ Ibid., p.93

[14] โปรดดู Simone De Beauvoir, ***Pour une morale de l’ambiguïté*, suivi de Pyrrhus et Cinéas**, p. 19 และ Simone De Beauvoir, ***The Ethics of Ambiguity***, p.14

ทางปรัชญานี้เองที่เป็นจุดเริ่มต้นของปรัชญาอัตถิภาวะนิยมของโบวัวร์ และเป็นจุดแตกต่างกับปรัชญาอัตถิภาวะนิยมของซาร์ตร์

1.1 การมีอยู่ของมนุษย์หรือการมีอยู่แบบปลายเปิด

การมีอยู่ของมนุษย์ถือได้ว่าเป็นประเด็นแกนกลางของปรัชญาอัตถิภาวะนิยม สำหรับซาร์ตร์การกล่าวว่า การมีอยู่ของมนุษย์(l'existence, existence)มาก่อนสาระใดๆของมนุษย์ มีความสำคัญอย่างยิ่ง เพราะคำกล่าวนี้มีเชื้อหน่อที่ทำให้มนุษย์มีอิสรภาพแบบสัมบูรณ์(la liberté absolue, absolute freedom) ทั้งนี้เนื่องจากมนุษย์สามารถนิยามตนเองได้อย่างอิสระโดยไม่มีสาระใดๆมากำหนด หากกล่าวในทิศทางตรงข้ามว่า สาระมาก่อนการมีอยู่ของมนุษย์ อิสรภาพของมนุษย์จะพื้นที่จำกัดเพราะเราเป็นสาระที่ได้รับการกำหนดมาแล้ว หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือเราไม่สามารถนิยามตนเองได้อย่างเสรีเพราะเรามีสาระที่เต็มเปี่ยมอยู่แล้ว

สำหรับโบวัวร์การมีอยู่ของมนุษย์เอื้อต่อการเป็นอิสรภาพสัมบูรณ์เช่นกัน แต่การเป็นอิสรภาพสัมบูรณ์ดังกล่าวจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อวางอยู่บนความคลุมเครือ สำหรับโบวัวร์การมีอยู่ของมนุษย์คือ การเป็น(l'être, being) และ การเป็นนี้คือการขาดซึ่ง "แก่นแกน" (l'étant, being) แห่งตน โดยโบวัวร์กล่าวว่า "การเป็นของมนุษย์ คือการขาดซึ่งแก่นแกน แต่การขาดแก่นแกนนี้ก็มีวิธีที่เป็นอยู่ซึ่งคือการมีอยู่"[15] โบวัวร์อธิบายข้อความนี้ว่า การเป็นมนุษย์คือการทำให้ตนเองไม่มีแก่นแกนเสียก่อน เช่นมนุษย์มิได้เป็นสัตที่มีเหตุผล มนุษย์มิได้เป็นสัตที่เห็นแก่ตัว มนุษย์มิได้เป็นสัตการเมืองเป็นต้น การไม่มีแก่นแกนนี้เองที่ทำให้มนุษย์ขาดซึ่งแก่นแกน การขาดแก่นแกนนี้เป็น "การเป็น"อย่างหนึ่ง กล่าวคือ**มนุษย์เป็นเพียงภาวะ**ที่เป็นอะไรบางอย่าง ตัวภาวะที่เป็นนี้เองที่ทำให้**มนุษย์เป็นกริยาไม่ใช่นาม** มนุษย์เป็นภาวะที่เปิดกว้างเพื่อที่จะเป็นอะไรบางอย่างได้อย่างไม่จำกัด และการเป็นภาวะนี้เองที่โบวัวร์เรียกว่าการมีอยู่ของมนุษย์ (l'existence, existence) การมีอยู่ของมนุษย์จึงได้แก่การมีอยู่ที่เปิดกว้างไปสู่การเป็นอะไรบางอย่างที่หลากหลาย ดังที่โบวัวร์กล่าวว่า "และซาร์ตร์ก็ได้กล่าวแก่เราว่ามนุษย์ทำให้ตัวเองว่างจากแก่นแกนเพื่อที่จะให้มีแก่นแกน"[16] การทำให้ตนเองปลอดจากแก่นแกนนี้เป็นไปก็เพื่อให้เรามีแก่นแกนอื่นๆอีกต่อไปไม่รู้จบ

ในแง่นี้เองที่การมีอยู่ของมนุษย์เป็นเรื่องที่คลุมเครือเพราะมนุษย์ทำให้ตนเองปลอดจากแก่นแกนมิใช่เพื่อให้ตนเองไร้แก่นแกนอยู่ตลอดไป หากแต่เพื่อที่จะให้ตนเองมีแก่นแกนอีกต่อไปไม่รู้จบ การกระทำเช่นนี้เท่ากับเป็นการบอกว่าทุกครั้งที่มนุษย์มอบแก่นแกนให้แก่ตนก็เป็นผลพวงมาจากการทำให้แก่นแกนว่างนั่นเอง เราจะพบว่าไม่เพียงแต่มนุษย์เป็นสิ่งที่คลุมเครือกำหนดไม่ได้

---

[15] " Son être est manqué d'être, mais il y a une manière d'être de ce manqué qui est précisément existence." Ibid., p.18 และ " His being is lack of being, but this lack has a way of being which is precisely existence" Ibid.,p.13

[16] " Et, en fait, Sartre nous a dit que l'homme se fait manqué d'être afin qu'il y a de l'être" Ibid., p. 17 และ " And indeed Sartre tells us that man makes himself this lack of being in order that there might be being" Ibid., p.12

แต่การกระทำของมนุษย์เองก็ยังต้องอาศัยมโนทัศน์นี้ในการทำความเข้าใจอีกด้วย หากปราศจากความคลุมเครือ การทำให้ตนเองไร้แก่นแกนเพื่อให้ตนเองมีแก่นจะไม่สามารถเข้าใจหรือแม้ยืนยันตนเองได้เนื่องจากเป็นสองการกระทำที่ขัดแย้งกันเอง

ในแง่นี้กิจกรรมของมนุษย์จึงได้แก่การเปิดเผยของความเป็นไปได้ของโลกและของตนเอง โบวัวร์กล่าวว่า “มิใช่เรื่องไร้ประโยชน์แต่อย่างใดที่มนุษย์ทำให้แก่นแกนไร้ความหมาย เพราะมนุษย์ แก่นแกนจึงได้ถูกเผยขึ้น และมนุษย์ก็ต้องการการเผยนี้ ความผูกพันชนิดแรกต่อแก่นแกนไม่ใช่ความสัมพันธ์ “ต้องการที่จะเป็น” หากคือ “ต้องการที่จะเผยสิ่งที่เป็น”[17] เราจะเห็นว่ามนุษย์ในฐานะอุตรภาวะที่มีความคลุมเครือเป็นฐาน มิได้ต้องการที่จะเป็นอะไรบางอย่างอย่างตายตัวไม่เปลี่ยนแปลง หากแต่มนุษย์ต้องการเผยความเป็นไปได้ที่จะเป็นอะไรบางอย่างได้อย่างหลากหลาย การเผยตนเองนี้เองที่ได้แก่อุตรภาวะของมนุษย์ที่พุ่งไปข้างหน้าเพื่อที่จะนิยามตนเองอย่างปลายเปิด

ความคลุมเครือจึงอยู่เบื้องหลังคำอธิบายเรื่องการมีอยู่ของมนุษย์เพราะหากขาดซึ่งความคลุมเครือ มนุษย์จะไม่สามารถเป็นภาวะที่สามารถเป็นอะไรก็ได้ รวมถึงมนุษย์ยังไม่สามารถเผยตัวตนที่หลากหลายปลายเปิดของตนเองอีกด้วย

เมื่อการมีอยู่ของมนุษย์มีลักษณะปลายเปิด มนุษย์จึงไม่สามารถเป็นตัวเองได้อย่างแนบแน่น ไม่เปลี่ยนแปลง แต่กระนั้นด้วยความคลุมเครือของมนุษย์ มนุษย์เองก็ต้องการที่จะเป็นหนึ่งเดียวแนบแน่นไปกับตัวเอง มนุษย์จึงเริ่มต้นนิยามตนเองด้วยความล้มเหลวที่ประสงค์จะเป็นตัวเองได้อย่างแนบแน่นทั้งที่ความประสงค์นี้เป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้

ในทางตรงกันข้ามกับซาร์ตร์ มนุษย์มีต้องการที่จะผนวกตนเองกับตนเองแต่ไร้ประโยชน์ มนุษย์จึงดำรงอยู่ด้วยความล้มเหลวที่จะต้องผนวกตนเองกับตัวเอง ในขณะที่พระเจ้าไม่มีความล้มเหลวนี้ เมื่อเทียบกับพระเจ้าแล้วเราจึงล้มเหลวตลอดเวลา ในขณะที่สำหรับโบวัวร์ แน่นอนมนุษย์จะเริ่มเผยตนเองด้วยความล้มเหลว แต่มนุษย์ก็ได้รับชัยชนะไปด้วยในทีเพราะมนุษย์สามารถผนวกตนเองให้เข้ากับภาวะของตนเอง มนุษย์ไม่จำเป็นต้องเทียบตนเองกับพระเจ้า เพราะมนุษย์ก็เป็นตัวของตัวเอง แต่เป็นตัวของตัวเองในรูปของภาวะ การผนวกตัวเองเข้ากับภาวะจึงถือได้ว่าตนเองมีชัยชนะบนความล้มเหลว เนื่องจากมนุษย์ปรารถนาที่จะเป็นอะไรบางอย่างแต่ความปรารถนานี้เป็นไปไม่ได้มนุษย์จึงล้มเหลว แต่มนุษย์ก็สามารถผนวกตนเองเข้ากับภาวะที่เปิดกว้างของตนมนุษย์จึงมีชัยชนะทั้งๆที่ล้มเหลว และล้มเหลวทั้งๆที่ชนะ

---

[17]“..ce n’est pas en vain que l’homme néantise l’être: grâce à lui l’être se dévoile et il veut ce dévoilement. Il y a un type d’originel d’attachement à l’être qui n’est pas la relation : vouloir être, mais bien : vouloir dévoiler l’être” Ibid., p.17 และ

“It is not in vain that man nullifies being. Thanks to him, being is disclosed and he desires this disclosure. There is an original type of attachment to being which is not the relationship “wanting to be” but rather “wanting to disclose being”” Ibid., p.12.

โดยสรุป เราจะพบว่าการมีอยู่ของมนุษย์สามารถเข้าใจได้ด้วยความคลุมเครือ กล่าวคือ มนุษย์เป็นสิ่งที่ไม่มีแก่นแกนหากแต่มนุษย์เป็นภาวะที่เผยสิ่งที่ตนเอง (จะ)เป็นได้อย่างไม่จำกัด มนุษย์จึงทำให้ตัวเองปลอดจากแก่นแกนเพื่อที่จะให้ตนเองมีแก่นแกนต่อไป มนุษย์จึงเป็นสิ่งคลุมเครือเพราะทำให้ตนเองว่างจากแก่นแกนเพื่อที่จะให้มีแก่นแกน การกระทำดังกล่าวสะท้อนความล้มเหลวและชัยชนะของมนุษย์ไปพร้อมๆกัน กล่าวคือมนุษย์ล้มเหลวเพราะความต้องการของตนเองที่จะเป็นอะไรบางอย่างและความต้องการนั้นไม่มีประโยชน์ แต่กระนั้นมนุษย์ก็สามารถผนวกตนเองให้กับภาวะที่เปิดกว้างของตนเองมนุษย์จึงมีชัยชนะบนความความล้มเหลวของตนเอง ในแง่นี้เองที่ความคลุมเครือมีบทบาทในการอธิบายการมีอยู่ของมนุษย์

1.2 อิสรภาพของมนุษย์

อิสรภาพของมนุษย์เป็นอีกประเด็นสำคัญในปรัชญาอัตถิภาวะนิยม สำหรับซาร์ตร์ อิสรภาพถือได้ว่าเป็นมนุษย์ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งมนุษย์คืออิสรภาพ มนุษย์ถูกสาปให้เป็นอิสระ สำหรับซาร์ตร์ กล่าวคือมนุษย์ในฐานะสัตเพื่อตนเองสามารถนิยมตนเองได้อย่างอิสระโดยการเลือก แม้การไม่เลือกโดยตัวของมันเองคือการเลือกแบบหนึ่ง มนุษย์จึงเป็นอิสรภาพแบบสัมบูรณ์ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือมนุษย์เป็นอิสรภาพในทุกกรณี และไม่มีสิ่งใดที่จะขัดขวางอิสรภาพของมนุษย์ได้

อิสรภาพของโบวัวร์แตกต่างไปจากอิสรภาพของซาร์ตร์ โดยโบวัวร์กล่าวว่า

“แรกเริ่มเดิมทีมนุษย์เป็นอิสระ ในความหมายที่ว่ามนุษย์วางตนเองในโลกอย่างทันที แต่หากเราพิจารณาการวางตนเองในโลกอย่างทันทีในภาวะความเป็นจริงล้วนๆ มันก็จะเป็นเพียงสิ่งที่แปรเปลี่ยนไปล้วนๆเป็นการพุ่งไปที่โง่งมราวกับการเคลื่อนตัวของอะตอมแบบเอปิคิวเลียนซึ่งเป็นไปในทุกขณะและทุกทิศทาง และจำเป็นที่อะตอมเหล่านั้นต้องไปถึงยังที่ใดที่หนึ่ง”[18]

แน่นอนมนุษย์อิสระเสียตั้งแต่ต้น มนุษย์ไม่สามารถเป็นอย่างอื่นได้นอกจากอิสระ แต่เมื่อมนุษย์วางตนเองอยู่ในโลก ตัวเองจะมีค่าเป็นเพียงสิ่งของสิ่งหนึ่งเท่านั้น การที่มนุษย์เป็นสิ่งของหนึ่งท่ามกลางสิ่งอื่นเท่ากับเป็นการบอกว่ามนุษย์เป็นเพียงสิ่งที่มีค่าเป็นข้อเท็จจริง เป็นเพียงสิ่งที่เปลี่ยนไปตามการเปลี่ยนแปลงของโลกและไร้ความหมายแห่งตน อิสระของมนุษย์ในแรกเริ่มนี้เองที่เหมือนกับ “อะตอม” ที่มีอยู่ที่ไหนสักแห่ง พุ่งไปสู่ทิศทางใดทิศทางหนึ่งแต่อะตอมนั้นต้องได้รับ

[18] “Tout home est originellement libre en ce sens qu’il se jette spontanément dans le monde; mais si nous la considérons dans sa facticité, cette spontanéité ne nous apparaît que comme une pure contingence, un jaillisement aussi stupide que le clinamen de l’atome épicurien qui dérivait à n’importe quel moment, dans n’importe quelle direction.” Ibid., p. 33 และ

“Every man is originally free, in the sense that he spontaneously casts himself into the world. But if we can consider this spontaneity in its facticity, it appears to us only as pure contingency, an upsurging as stupid as clinamen of the Epicurean atom which turned up at any moment whatsoever from any direction whatsoever. And it is necessary for the atom to arrive somewhere” Ibid., p. 25

การทำให้เกิดมีขึ้นในที่ใดที่หนึ่งในโลกนี้ ในสถานการณ์ใดสถานการณ์ และในเวลาใดเวลาหนึ่งเสมอ

โบวัวร์กล่าวต่อไปว่าการทำให้ตนเองอิสระต้องทำการเปลี่ยนสถานะของอิสรภาพจากอิสรภาพตามธรรมชาติสู่อิสรภาพในการมีอยู่ของมนุษย์ในโลก[19] อันหมายความว่าอิสรภาพอาจมีสถานะเป็นอภิปรัชญา เป็นมโนทัศน์ หรือแม้แต่เป็นภาววิทยา แต่อิสรภาพดังกล่าวนั้นยัง “จริง”ไม่พอ สำหรับมนุษย์อิสรภาพจะจริงได้ก็ต่อเมื่อปรากฏอยู่ในเวลาของมนุษย์[20] ในแง่นี้เองที่มนุษย์ต้องทำให้ตนเองอิสระแม้ว่าแรกเริ่มเดิมทีมนุษย์ก็เป็นอิสรภาพอยู่แล้ว โบวัวร์เรียกอิสรภาพในเวลาของมนุษย์นี้ว่า อิสรภาพทางศีลธรรม (la liberté morale, moral freedom)

การกล่าวว่ามนุษย์ต้องทำให้ตนเองอิสระในเวลา หรือทำให้ตนเองมีอิสรภาพทางศีลธรรมนั้น ทำให้อิสรภาพของโบวัวร์มีลักษณะเฉพาะตัวสามประการด้วยกัน คือประการแรกอิสรภาพต้องมีมิติของกาลเวลา ประการที่สอง อิสรภาพมีมิติของความสนุก และประการที่สามอิสรภาพต้องมีคนอื่นเป็นเงื่อนไข

ประการแรกอิสรภาพต้องมีมิติของอดีต ปัจจุบัน และอนาคต กล่าวคือ มนุษย์จะสามารถเลือกได้ต่อเมื่อมีอดีต และใช้อดีตเป็นฐานให้ปัจจุบันเพื่อทำให้อนาคตเปิดกว้าง โบวัวร์ให้ตัวอย่างอย่างเป็นรูปธรรมว่า

“*พลูตาร์ชกล่าวแก่เราว่า วันหนึ่งไพร์รูสกำลังวางแผนสร้างโครงการในการไปสู้รบ “เราจะล้มกรีกก่อน” เขากล่าว “แล้วหลังจากนั้นเล่า” ซิเนอัสว่า “เราก็จะไปตีแอฟริกา”-“หลังจากแอฟริกาล่ะ”-“เราจะต่อไปที่เอเชีย เราจะยึดเอเชียกลาง แถบอาระเบีย”-“แล้วหลังจากนั้นล่ะ”-“เราจะไปต่อให้ไกลถึงอินเดีย”-“หลังจากอินเดียล่ะ”-“เอ่อ” ไพร์รูสกล่าว “เราจะหยุดพัก”- “แล้วทำไมไม่พักเสียตอนนี้เลย” ซิเนอัสกล่าว*”[21]

แน่นอนหากดูเผินๆเราจะเห็นว่าการกระทำของไพร์รูสไม่มีความหมาย ข้อวิจารณ์ของซิเนอัสคือการมีแผนการในอนาคตเพื่อที่จะกลับมาที่เดิมดูเป็นเรื่องไร้ความหมาย แต่สำหรับโบวัวร์

---

[19] โปรดดู Ibid., p. 33 และ Ibid., p. 25 ข้อสังเกตที่น่าสนใจคือ สำหรับซาร์ตร์อิสรภาพยังมีสภาวะเป็นภาววิทยาหรือเป็น “ธรรมชาติ”อยู่ในขณะที่สำหรับโบวัวร์ อิสรภาพเคลื่อนตัวมาสู่โลกแห่งความเป็นจริง

[20] โปรดดู Ibid., p. 34 และ Ibid., p. 26

[21] “ Plutarque raconte qu’un jour Pyrrhus faisait des projets de conquête. “Nous allons d’abord soumettre la Grèce”, disait-il. “Et après?” dit cinéas. “Nous gagnerons l’Afrique.” – “Après l’Afrique?” – “Nous passerons en Asie, nous conquerrons l’Asie Mineure, L’Arabie.” – “ Et après ?”- “Nous irons jusqu’aux Indes.”- “ Après Indes ?” – “ Ah !” dit Pyrrhus, “je me reposerai.” – “Pourquoi”, dit Cinéas, “ne pas vous reposer tout de suite ?” Ibid., p. 201 และ

“ Plutarch tells us that one day Pyrrhus was devising projects of conquest. “We are going to subjugate Greece first” he was saying. “And after that?” said Cineas. “We will vanquish Africa.”- “After Africa?” – “We will go on to Asia, we will conquer Asia Minor, Arabia.”- “And after that?”- “We will go on as far as India”- “After India?”- “Ah!” said Pyrrhus, “I will rest”- “Why not rest right away?” said Cineas. De Beauvoir, Simone, “Pyrrhus and Cineas”, in Magaret A. Simons, ed., *Simone de Beauvoir: Philosophical Writing*, p.90

แล้วสิ่งที่ซิเนอัสพูดอาจเป็นไม่ถูกต้องเท่าใดนัก เพราะในที่สุด ซิเนอัสกำลังลดทอนเวลาของมนุษย์ให้เหลือเพียงเวลาปัจจุบันเท่านั้น คำอธิบายเช่นนี้ทำให้ความหมายโดยรวมของชีวิตหายไป กล่าวคือซิเนอัสกำลังตัดเวลาของมนุษย์ออกเป็นตอนๆแล้วนำแต่ละตอนของเวลามาต่อกันเพื่อให้เกิดการขัดแย้งกันเอง เช่นหากเราเล่นเทนนิส การเล่นเทนนิสไม่ใช่การตีลูกไปหาคนอื่นเพื่อที่จะให้คนอื่นตีกลับมาให้เราตีอีกต่อไป หากแต่การตีลูกนั้นมีจุดมุ่งหมายเพื่อความสนุก ออกกำลังกาย มีมิตรภาพ จุดมุ่งหมายนี้คือสิ่งที่จะเกิดขึ้นในอนาคต การตัดอนาคตทิ้งไปทำให้การกระทำในปัจจุบันเป็นเรื่องเหลวไหลไร้สาระและยืนยันไม่ได้ ในกรณีของไพร์รุส การออกเดินทางไม่ใช่การเดินทางเพื่อที่จะกลับมาแต่เป็นการเดินทางเพื่อชัยชนะ การที่ไพร์รุสไม่สามารถตอบซิเนอัสได้ว่าต่อไปจะทำอะไรเป็นเพราะยังจินตนาการต่อไปไม่ได้ว่าจะทำอะไร ในแง่นี้เองที่มิติการเวลาระนาบเดียวอย่างปัจจุบันไม่ได้ให้ความหมายกับการกระทำใดๆของมนุษย์

ข้อสังเกตที่น่าสนใจของโบวัวร์คือสิ่งที่ซิเนอัสกล่าวคือการลดทอนให้มนุษย์เป็นเพียงสิ่งที่ตรงหน้าชนิดเป็นอื่นไม่ได้ (l'immanence pure, pure immanence) มนุษย์จึงไม่มีมิติของอุตรภาวะ มนุษย์ก้าวข้ามตนเองไปไม่ได้ มนุษย์ไม่มีความคลุมเครือให้กับชีวิต

ในแง่นี้อิสรภาพจึงผูกโยงอยู่กับอดีต (ตีกรีกได้แล้วจะไปตีใครต่อ) มีมิติกาลเวลาของอนาคตในฐานะเส้นชัย เมื่อมีมิติการเวลาทำให้อิสรภาพของมนุษย์เป็นเรื่องที่เป็นไปได้ เพราะมนุษย์ที่ขังตนเองไว้ในปัจจุบันจะกลายเป็นเพียงแค่วัตถุที่เบื่อหน่ายตนเองเท่านั้น

โดยสรุป เราจะพบว่าอิสรภาพของโบวัวร์ผูกพันอยู่กับมิติกาลเวลา อดีต ปัจจุบันและอนาคต ทั้งสามล้วนมีส่วนเกี่ยวข้องอิสรภาพทั้งสิ้น อิสรภาพตรงนี้มิใช่อิสรภาพในรูปของมโนทัศน์ในรูปแบบอภิปรัชญาหรือแม้แต่ในรูปของภาววิทยา อิสรภาพของโบวัวร์จึงเป็นอิสรภาพที่อยู่ในความเป็นจริงและผูกพันกับเวลาและต้องอาศัยมนุษย์ในการทำให้ปรากฏจริง

ประการที่สองอิสรภาพมีมิติของความสนุก มิติของความสนุกในอิสรภาพนี้เกี่ยวข้องโดยตรงกับมิติกาลเวลา กล่าวคือ

"ความสนุกไม่ใช่การแยกขาดออกจากโลก ความสนุกยอมรับการมีอยู่ของฉันในโลกไว้เป็นสมมุติฐาน ประการแรก ความสุขยอมรับอดีตของโลกหรืออดีตของฉันเป็นสมมุติฐาน ความรื่นรมย์จะมีค่ามากขึ้นหากมีสิ่งที่ใหม่กว่า หากว่าสิ่งนั้นโดดเด่นขึ้นอย่างมากมายโดยต้านกับเบื้องหลังที่ตายตัวของเวลา แต่เวลาปัจจุบันที่จำกัดตัวอยู่ที่ตัวเองจะไม่สามารถมีสิ่งใหม่ไปได้ จะมีสิ่งใหม่ได้ต่อเมื่อมีความสัมพันธ์กับอดีตเท่านั้น"[22]

[22] "La jouissance n'est pas une séparation d'avec le monde; elle suppose mon existence dans le monde. Et d'abord, elle suppose le passé du monde, mon passé. Un plaisir est d'autant plus précieux qu'il est plus neuf, qu'il s'enlève avec plus d'intensité sur le fond uniforme des heures ; mais l'instant limité à lui seul n'est pas neuf, il n'est neuf que dans son rapport au passé." Ibid., p.216 และ

โบวัวร์ให้ตัวอย่างกับคำอธิบายดังกล่าวว่า อาการกระหายน้ำของเราในอดีตทำให้น้ำมีคุณค่า การเดินต่อหลังจากที่หยุดพักมีคุณค่าเพราะมีการหยุดพัก ในแง่นี้อดีตเป็นการให้ความหมายต่อสิ่งที่มาใหม่เสมอ การเดินทางไปและหยุดพักไปด้วยทำให้ทั้งสองอย่างมีความหมาย การเดินขึ้นเขาไปครึ่งทางแล้วมองกลับไปเป็นความสนุกที่ผ่านมาแล้ว และเมื่อเราเลือกที่จะเดินต่อไปที่จุดหมายมิใช่เพราะเราเบื่อหน่าย หากแต่เป็นเพราะเราเห็นความสนุกรออยู่ตรงหน้า อดีตจึงไม่ใช่แค่ความสุขเท่านั้น หากแต่อนาคตยังให้ความสุขแก่เราอีกด้วย

ข้อสังเกตคือเมื่อเราพิจารณากิจกรรมต่างๆที่กล่าวมาข้างต้นด้วยมิติเวลาระนาบเดียว เราจะพบว่าเราไม่สามารถมีความสุขสนุกสนานได้เพราะกิจกรรมเหล่านี้กลายเป็นเพียงกิจกรรมซ้ำซาก ไร้ที่มาที่ไปไร้จุดหมาย หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งมนุษย์ถูกลดทอนลงเหลือสิ่งที่อยู่ตรงหน้าที่เป็นอื่นไม่ได้ โบวัวร์กล่าวว่าแท้จริงแล้วเวลาระนาบเดียวอย่างปัจจุบันขณะคือการฉีกเราออกจากโลกและดึงเราออกจากความสนุกในชีวิต ในแง่นี้การมีอิสรภาพทางศีลธรรมจึงบ่งความสุขเป็นนัยยะแฝง

โดยสรุปเราจะพบว่าอิสรภาพมีมิติของความสนุกอยู่ด้วย ความสนุกนี้สะท้อนให้เห็นว่าเรามีมิติกาลเวลา กล่าวคือความสนุกเกิดจากอดีตที่สามารถทำให้เราประเมินความหมายของปัจจุบันและในขณะเดียวกันอนาคตก็ทำให้เราเห็นความสุขที่ได้ใช้อิสรภาพของเราต่อไปจนถึงจุดหมาย ในแง่นี้เองอิสรภาพมีมิติของความสนุกอยู่ด้วย

ประการที่สามอิสรภาพจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อมีคนอื่นเป็นเงื่อนไข กล่าวคือการทำให้เราอิสระ เราทำให้คนอื่นอิสระด้วย โบวัวร์กล่าวว่า

“มนุษย์เป็นอิสระ และฉันถูกโยนลงมาในโลกให้อยู่ในบรรดาอิสรภาพอื่นที่แปลกหน้า ฉันต้องการพวกเขา เมื่อฉันก้าวข้ามจุดหมายของตนเอง การกระทำของฉันก็จะตกกลับมาที่ตัวของมันเอง เฉื่อยและไร้ประโยชน์ ถ้าการกระทำไม่สามารถนำสู่อนาคตใหม่ๆด้วยแผนการใหม่ มนุษย์ที่มีชีวิตอยู่ในโลกคนเดียวหลังจากที่โลกได้รับการเปลี่ยนแปลงอย่างฉับพลันด้วยภัยธรรมชาติต้องเร่งสร้างมนุษยชาติขึ้นมา เหมือนกับเอเซคีเอล ถ้าเขาไม่ทำอย่างนั้นเขาคงจะทำได้แค่ตาย”[23]

“Enjoyment is not a separation from the world; it assumes my existence in the world. And first of all it assumes the world past, my past. A pleasure is even more precious if it is newer, if it stands out more intensely against the uniform background of time. But the instant limited to itself alone is not new; it is only new in its relationship to the past.” Ibid., p. 96

[23] “…les hommes sont libres, et je suis jeté dans le monde parmi ces libertés étrangères. J’ai besoin d’elles, car une fois que j’ai dépassé mes propres buts, mes actes retomberaient sur eux-mêmes inertes, inutiles, s’ils n’étaient emportés par de nouveaux projets vers un nouvel avenir. Un homme qui survivraient seul sur terre à un cataclysme universel devrait s’efforcer, tel Ezéchiel, de ressusciter l’humanité, ou il n’aurait plus qu’à mourir.” Ibid., p. 303 และ “..men are free, and I am thrown into the world among these foreign freedoms. I need them because once I have surpassed my own goals, my action will fall back upon themselves, inert and useless, if they have not been carried off toward a new future by new projects. A man who survives alone on earth after a worldwide cataclysm must strive, like Ezekiel, to resuscitate humanity, or he will have nothing to left to do but die” Ibid., p.135

เราจะพบว่ามนุษย์แรกเริ่มเดิมทีเป็นสิ่งมีชีวิตที่อิสระอยู่แล้ว และดำรงตนอยู่ในโลก การดำรงตนอยู่ในโลกนี้ทำให้มนุษย์ต้องเจอกับคนอื่นซึ่งเป็นอิสรภาพเหมือนกับตนเอง แต่คนอื่นในกรอบปรัชญาของโบวัวร์มิได้เป็นอุปสรรคต่ออิสรภาพของเราแต่อย่างใด มิหนำซ้ำคนอื่นยังเป็นเงื่อนไขสำคัญให้แก่ตัวเราอีกด้วย ลำพังตัวเราคนเดียวไม่สามารถทำให้อิสรภาพที่เราเป็นปรากฏตัวได้อย่างเป็นรูปธรรม กล่าวคือเมื่อมนุษย์ก้าวข้ามตนเองเพื่อไปให้ถึงจุดหมายของตนเอง จุดหมายนั้นจะกลายเป็นจุดเริ่มต้นของเป้าหมายต่อไปไม่รู้จบ การมีคนอื่นคือการขยายจุดหมายของเราไปอีกไม่รู้จบดังที่โบวัวร์กล่าวว่า “เพื่อให้อุตรภาวะของฉันไม่สามารถเป็นสิ่งที่ทำให้นิ่งได้ มวลมนุษย์ต้องขยายแผนการไปสู่จุดมุ่งหมายซึ่งเป็นของฉันเอง”[24] เราจะพบว่าสำหรับโบวัวร์อุตรภาวะของมนุษย์มีข้อจำกัดคือเมื่อมนุษย์ใช้อุตรภาวะของตนเองไปจนถึงจุดหนึ่ง จะไม่สามารถสร้างจุดมุ่งหมายของตนเองต่อไปได้ มนุษย์จำต้องพึ่งคนอื่นเพื่อให้ตัวเองสามารถมีอุตรภาวะของตัวได้ไม่จำกัด อันหมายถึงมนุษย์ต้องก้าวข้ามตนเองโดยมีผู้อื่นหยิบยื่นเงื่อนไขใหม่ๆให้เราสามารถก้าวข้ามตัวเราไปได้ต่อไปไม่รู้จบ

เราสามารถเข้าใจคำอธิบายของโบวัวร์อย่างเป็นรูปธรรมได้ดังตัวอย่างนี้ เมื่อมนุษย์อย่างนาย ก. เกิดขึ้นในโลก นาย ก.รู้ตนเองอยู่แล้วว่าตนเองเป็นสิ่งที่เป็นอิสระ อันหมายความว่านาย ก. สามารถก้าวข้ามตนเองไปสู่อนาคตได้ อย่างไม่สามารถมีอะไรขวางได้ นาย ก. ฝันว่าเองอยากเป็นคนขับเครื่องบิน ดังนั้นจึงเข้าโรงเรียนการบินแห่งหนึ่ง แล้วในที่สุดนาย ก.ก็เป็นนักบินดังที่ตนเองตั้งใจไว้ วันหนึ่งวิศวกรประดิษฐ์เครื่องบินชนิดใหม่ นาย ก.ที่เป็นนักบินอยู่แล้วจำต้องเรียนเพื่อที่จะขับเครื่องบินชนิดใหม่นี้ และในที่สุดวิศวกรก็สามารถผลิตจรวด นาย ก.จึงอยากบังคับจรวดอีก นาย ก.จึงต้องฝึกฝนเพิ่มเติมเพื่อให้ตนเองสามารถบังคับจรวดได้

จากตัวอย่างนี้เราจะเห็นว่า นาย ก. มีอิสรภาพที่ไปต่อได้ไม่อยุดยั้ง แต่การไปต่อนี้จำเป็นต้องได้รับเงื่อนไขจากคนอื่นทั้งสิ้นเพื่อให้ตนเองบรรลุถึงอิสรภาพที่แท้จริงของตน ดังเช่น ครูสอนขับเครื่องบิน วิศวกร การไม่มีคนอื่นทำให้อิสรภาพของนาย ก.เป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ การขาดซึ่งคนอื่นจึงทำให้อิสรภาพของนาย ก.เป็นไปได้ถึงระดับหนึ่งเท่านั้น ไม่สามารถบรรลุถึงอิสรภาพทางศีลธรรมชนิดสัมบูรณ์ได้

หากกล่าวในน้ำเสียงของโบวัวร์ เราจะพบว่าคนอื่นทำหน้าที่ของตนเพื่อบรรลุซึ่งอิสรภาพทางศีลธรรมแบบสัมบูรณ์ แต่อิสรภาพของคนอื่นจะทำหน้าที่ผลิตสถานการณ์ให้แก่เราสถานการณ์ตรงนี้เองที่สำคัญ กล่าวคือหากไม่มีสถานการณ์อันเป็นเงื่อนไขให้เราก้าวข้ามอิสรภาพก็จะเป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้ ดังที่โบวัวร์กล่าวว่า “ฉันต้องรีบเร่งสร้างสรรค์สถานการณ์ ให้

[24] “Pour que ma transcendence ne puisse absolument pas être transcendée, il faudrait que l’humanité entière prolongeât mon projet vers des fins qui fussent miennes.” Ibid., p.304 และ “In order for my transcendence to be absolutely impossible to transcend, all of humanity must extend my project toward ends that are mine” Ibid., p.135

มนุษย์เพื่อให้เขาสามารถนำพาและก้าวข้ามอุตรภาวะของฉัน ฉันต้องการให้อิสรภาพของพวกเขาพร้อมที่จะให้ฉันเก็บและใช้เพื่อก้าวข้ามต่อไป"[25] ในแง่นี้อิสรภาพของฉันสามารถเป็นสถานการณ์ให้คนอื่นก้าวข้าม และอิสรภาพของคนอื่นก็เป็นสิ่งที่ฉันสามารถก้าวข้ามได้เช่นกัน เพราะฉะนั้นหากกล่าวโดยสรุปอิสรภาพแบบสัมบูรณ์ที่เป็นไปได้ในเวลา จำเป็นต้องพึ่งคนอื่นเป็นเงื่อนไขเพื่อให้อิสรภาพดังกล่าวสามารถปรากฏขึ้นได้จริง

1.3 อิสรภาพมนุษย์กับความคลุมเครือ

เมื่ออิสรภาพของมนุษย์มีมิติที่พิเศษอยู่สามมิติอันได้แก่ มิติเรื่องเวลา มิติของความสนุก และมิติของคนอื่น อะไรคือบทบามสำคัญของความคลุมเครือในการอธิบายอิสรภาพทั้งสามมิตินี้

ในมิติของเวลาเราจะเห็นว่ามนุษย์ไม่สามารถดำรงอยู่ในเวลาปัจจุบันเท่านั้น ทั้งๆที่ในทางกายภาพมนุษย์ดำรงอยู่ในเวลาปัจจุบันเสมอ คำอธิบายเรื่องเวลาของมนุษย์จะเป็นไปได้เมื่อยอมรับความคลุมเครือเป็นสมมุติฐาน กล่าวคือ แน่นอนในทางกายภาพมนุษย์ไม่สามารถดำรงตนอยู่ในอดีตได้เพราะเป็นเวลาที่ผ่านมาแล้ว รวมถึงมนุษย์ไม่สามารถดำรงอยู่ในอนาคตได้เพราะเป็นสิ่งที่ยังมาไม่ถึง มนุษย์จึงดำรงตนอยู่ในปัจจุบัน แต่ในขณะเดียวกันมนุษย์สามารถก้าวข้ามเงื่อนไขทางเวลาของตนเองเพื่อไปสู่สิ่งที่ไกลกว่าหรืออนาคตได้ ในแง่นี้ความคลุมเครือเป็นสมมุติฐานของการอธิบายเรื่องเวลาอันเป็นฐานให้กับอิสรภาพของมนุษย์

ในมิติของความสนุก มนุษย์จำต้องดิ้นรนให้พ้นจากความเบื่อหน่าย ความเบื่อหน่ายจึงเป็นนัยยะแฝงของความสนุกด้วย ดังตัวอย่างของคนเดินทางที่มีความสนุกในการเดินทางต่อไปหลังจากที่เห็นแล้วว่าตนเองเดินไปเท่าใด และต้องเดินทางอีกเท่าใด การหยุดพักแม้จะเป็นจุดเชื่อมโยงเพื่อที่จะไปต่อ แต่การหยุดพักที่ยาวเกินไปหรืออยู่นิ่งนานเกินไปจึงเป็นความเบื่อหน่าย การดิ้นไปให้พ้นความเบื่อหน่ายจึงเป็นสมมุติฐานให้เราไปให้ถึงความสนุก ความสนุกจึงต้องยอมรับนัยยะแฝงของความเบื่อหน่ายด้วย และนี่เองคือความคลุมเครือของความสนุก

ในมิติของคนอื่น เราจะเห็นได้ว่าอิสรภาพของคนอื่นสามารถเป็นเงื่อนไขให้เราก้าวข้ามไปได้ ในแง่นี้มนุษย์มิใช่มนุษย์ที่ให้ความหมายแก่คนอื่นและก้าวข้ามคนอื่นเท่านั้น หากแต่มนุษย์ยังต้องยอมเป็นวัตถุให้คนอื่นให้ค่าและก้าวข้ามด้วย ในแง่นี้เองที่มนุษย์เป็นได้ทั้งองค์ประธานที่ให้ความหมายก้าวข้ามและเป็นทั้งวัตถุที่ถูกให้ค่าและถูกก้าวข้าม ในที่นี้เราจะเห็นว่าความคลุมเครือเป็นสมมุติฐานเบื้องหลังคำอธิบายเรื่องอิสรภาพของมนุษย์

---

[25]"Il me faut donc m'efforcer de créer pour les homes des situations telles qu'ils puissant accompagner et dépasser ma transcendence; j'ai besoin que leur liberté soit disponible pour se servir de moi et me conserver en me dépassant." Ibid., p. 308 และ "I must therefore strive to create for men situations such that they can accompany and surpass my transcendence. I need their freedom to be available to use and conserve me in surpassing me" Ibid., p.137

กล่าวโดยสรุปความคลุมเครือเป็นสมมุติฐานหลักในการอธิบายเรื่องอิสรภาพของมนุษย์ ทั้งในมิติกาลเวลา มิติของความสนุก และมิติของคนอื่น หากขาดซึ่งความคลุมเครืออิสรภาพจะไม่สามารถอธิบายตนเองได้ เพราะมิติทั้งสามของอิสรภาพล้วนแต่ประกอบไปด้วยสิ่งที่แปร่งแย้งกันทั้งสิ้น ดังเช่นเวลาที่แปร่งแย้งกันเองอย่างปัจจุบัน กับอดีต และอนาคต ความสนุกที่แปร่งแย้งกับความเบื่อหน่าย ความเป็นองค์ประธานที่สามารถกำหนดและก้าวข้ามคนอื่นได้ กับ ความเป็นวัตถุที่คนอื่นสามารถกำหนดและก้าวข้ามได้ ทั้งสองนั้นแปร่งแย้งกันเองภายในตัวของมนุษย์

2. ความขัดแย้งของมนุษย์ในทัศนะของโบวัวร์

ดูเหมือนว่าความสนใจของโบวัวร์จะอยู่ที่การอธิบายมโนทัศน์เรื่องความคลุมเครือ อุตรภาวะและอิสรภาพของมนุษย์ แต่ก็มิได้หมายความแต่อย่างใดว่า ปรัชญาอัตถิภาวะนิยมของโบวัวร์จะไม่สามารถอธิบายแนวคิดเรื่องความขัดแย้ง โดยโบวัวร์กล่าวถึงความขัดแย้งว่าเป็นเรื่องของอิสรภาพหลายๆอิสรภาพมาเจอกันก็ย่อมนำมาซึ่งความไม่เห็นพ้องต้องกัน[26] แต่การไม่เห็นพ้องต้องกันระหว่างอิสรภาพหมายความว่าอย่างไร โบวัวร์ให้ตัวอย่างว่า สำหรับพวกโรมันที่อยู่ในภาวะเสื่อมย่อมจะดูถูกคนอื่นว่าเป็นพวกคนเถื่อนหรือทาส และคนเหล่านั้นก็จะสาปแช่งคนโรมันเช่นกัน ตัวอย่างนี้สะท้อนให้เห็นว่า เมื่ออิสรภาพหลายอิสรภาพต้องมาปะทะกัน ย่อมเกิดการนิยามคนอื่นภายใต้การมองของตัวฉัน หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือภายใต้การมองของคนอื่นเราย่อมมีนิยามหรือสาระเป็นของตนเอง แทนที่เราจะเป็นสิ่งที่สามารถก้าวข้ามตนเองหรือไม่มีสาระตายตัว

ข้อสังเกตที่น่าสนใจคือ คนอื่นสามารถให้สาระแก่เราไม่ว่าสาระนั้นจะพึงปรารถนาหรือไม่ก็ตาม การกระทำดังกล่าวทำให้เรา (และคนอื่น) มีสาระเข้ามาแทนที่ภาวะที่จะเป็นอะไรก็ได้ของเรา เราจึงกลายเป็นสิ่งของที่แน่นิ่ง ไม่สามารถก้าวข้ามตนเองได้ภายใต้การมองของคนอื่น กล่าวอีกนัยหนึ่งคือภายใต้การมองของคนอื่น อุตระภาวะของเราถูกลดทอนลงเหลือวัตถุหนึ่งท่ามกลางวัตถุอื่นในโลกนี้เท่านั้น ในแง่นี้ภายใต้การมองของคนอื่น ความคลุมเครือของเราจึงถูกกำจัดไป เพราะเราได้กลายเป็นเพียงสิ่งของที่ติดอยู่ในโลกไม่สามารถออกไปพ้นจากสิ่งที่เห็นต่อหน้าได้ กล่าวโดยย่อคือภายใต้การมองของคนอื่น เราจะกลายเป็นสิ่งที่มีสาระ อันมีนัยยะของการกำจัดความคลุมเครือออกจากเงื่อนไขของชีวิตเสมอ

โดยสรุป ความขัดแย้งคือ การที่เรายัดเยียดสาระให้กับคนอื่น และคนอื่นยัดเยียดสาระให้แก่เราภายใต้การมอง เราจึงไม่ใช่สิ่งที่คลุมเครืออีกต่อไปภายใต้การมองของคนอื่น เราเป็นวัตถุใดวัตถุหนึ่งที่อยู่ในโลกด้วยสาระที่ชัดเจนจากคนอื่นเท่านั้น

2.1 มนุษย์ห้าประเภทกับสาระและความขัดแย้ง

ใน Pour une morale de l’ambiguïté โบวัวร์จำแนกมนุษย์ออกเป็นห้าประเภทเพื่อแสดงให้เห็นว่า ทั้งๆที่มนุษย์เป็นอิสรภาพแต่บ่อยครั้งมนุษย์ก็ไม่สามารถทำให้อิสรภาพทางศีลธรรม

[26] โปรดดู Ibid., p. 294 และ Ibid., p.131

เกิดขึ้นได้จริง สิ่งที่ผู้เขียนต้องการเสนอคือ เมื่อมนุษย์ไม่สามารถทำให้อิสรภาพทางศีลธรรมเกิดขึ้นได้ ย่อมหมายความว่ามนุษย์ไม่สามารถกำหนดตนเองสู่ผู้อื่นได้ อันหมายถึงมนุษย์มิได้ใช้อุตรภาวะของตน มนุษย์มีสาระของตน นิ่งไม่คลุมเครือ เมื่อมนุษย์ไม่ใช้อุตรภาวะของตนเองย่อมหมายความว่าความคลุมเครือหายออกไปจากชีวิตมนุษย์ สิ่งที่ตามมาจากการหายไปของความคลุมเครือจึงได้แก่ ความขัดแย้ง

มนุษย์ผู้ต้อยต่ำ (le sous-homme, subman)

ในปรัชญาของโบวัวร์ มนุษย์คือสิ่งที่ขาดซึ่งสาระ ด้วยเหตุนี้มนุษย์จึงต้องออกแสวงหาสาระเพื่อมาเติมเต็มความขาดที่ตนเองมี มนุษย์ผู้ต้อยต่ำเองก็กระทำในแบบเดียวกัน หากแต่มนุษย์ผู้ต้อยต่ำกระทำตัว ประดุจผู้ที่หูหนวกตาบอดตั้งแต่เด็ก ไม่รับรู้โลก ไม่มีความรักไม่มีความต้องการ เหมือนกับศิลปินที่คิดว่ารูปภาพของตนเองดีแล้ว โดยไม่มองว่ามีงานทางศิลปะชิ้นอื่นที่มีคุณค่าหรือสวยงามมากกว่าของตน ทำให้งานของตนมีคุณค่าในระดับหนึ่งแต่ไม่สามารถไปได้ไกลกว่านั้น [27]

การที่มนุษย์ผู้ต้อยต่ำเป็นเช่นนั้นเพราะโลกที่ตนเองเห็นเป็นโลกที่ไม่มีการพุ่งไปข้างหน้าไม่มีความเป็นไปได้ โลกไม่มีความหมาย ไร้ระเบียบ และเปลือยเปล่า ดังนั้นโลกจึงหยุดนิ่ง มนุษย์ผู้ต้อยต่ำจะ “*พยายามลบเงาแห่งความไม่แน่นอน การกระทำทั้งหมดจะพุ่งไปสู่การทำลายจุดหมายของตัวเอง เขาจะลดทอนความสามารถในการก้าวข้ามตนเองให้เหลือเพียงความว่างเปล่าโดยอ้างความไม่คล้องจองของสิ่งที่จะทำ เล่ห์ที่ไม่มีระเบียบหรือความเพิกเฉย การกระทำเหล่านี้ไม่ใช่ทางเลือกที่ดีเป็นเพียงการหนีเท่านั้น*”[28] กล่าวคือมนุษย์ผู้ต้อยต่ำจะยึดถือคุณค่าง่ายๆของตนที่มีอยู่ต่อหน้า แล้วนิยามตนเองกับคุณค่านั้น โดยไม่มองความคลุมเครือเคลื่อนไหวของโลก การกระทำดังกล่าวแท้จริงแล้วคือการหนีเพราะมนุษย์ผู้ต้อยต่ำกลัวความไม่แน่นอนของชีวิต และการมีอยู่ของตนที่ต้องพุ่งไปข้างหน้าตลอดเวลา

ในแง่นี้มนุษย์ผู้ต่ำต้อยไม่สามารถมีอิสรภาพทางศีลธรรมได้ เพราะเนื่องจากไม่สามารถเผชิญหน้ากับคนอื่นและสถานการณ์ที่คนอื่นสร้างให้เพื่อที่จะก้าวข้ามไปได้ มนุษย์ผู้ต่ำต้อยจึงไม่

---

[27] โปรดดู Beauvoir, Simone de., *Pour une morale de l’ambiguïté*, suivi de Pyrrhus et Cinéas, p.56 และ De Beauvoir, Simone, *The Ethics of Ambiguity*, Bernard Frenchtman, tr., p.42

[28] “ ..il efface aussitôt ces ombres incertaines, toute ses conduites tendent vers une annulation de leurs fins, il réduit à néant le sens de son dépassement par l’inconhérence de ses projets, ses caprices désordonnées ou son indifférence ; ses actes ne sont jamais des choix positifs : seulement des fuites.” Ibid., p.57 และ

“..he at once effaces these uncertain shadows. His whole behavior tends toward an elimination of their ends. By the incoherence of his plans, by his haphazard whims, or by his indifference, he reduces to nothingness the meaning of his surpassing. His acts are never positive choices, only flights.” Ibid.,p.43

สามารถพัฒนาตนเองไปข้างหน้าได้ หรือไม่สามารถเป็นอิสรภาพของตนเองที่กำหนดตนเองไปข้างหน้าได้ มนุษย์ผู้ต้อยต่ำจึงไม่สามารถมีอิสรภาพทางศีลธรรมได้

ในแง่ของความขัดแย้ง มนุษย์ผู้ต้อยต่ำเลือกที่จะไม่เผชิญหน้ากับมนุษย์เพราะคนอื่นสามารถบอกได้ว่าสิ่งที่ตนเองคิดและเป็นหยุดอยู่นิ่งและไม่คลุมเครือ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือมนุษย์ผู้อื่นมอบสาระบางอย่างที่ตนเองไม่ปรารถนา มนุษย์ผู้ต้อยต่ำจึงไม่เผชิญหน้ากับผู้อื่น แต่กระนั้นเมื่อต้องเผชิญหน้ากับผู้อื่น มนุษย์ผู้ต่ำต้อยจะมองว่าตนเองถูกและคนอื่นผิดเสมอ

การเผชิญหน้าดังกล่าวจึงเป็นความขัดแย้ง ในความหมายที่ว่า มนุษย์สองคนคิดในสิ่งที่ไม่เหมือนกัน มิหนำซ้ำการคิดไม่เหมือนกันนี้นำมาซึ่งการมุ่งนิยามตัวเองและคนอื่น มนุษย์ผู้ต้อยต่ำคิดไม่เหมือนคนอื่น และเมื่อเผชิญหน้าก็มักจะนิยามให้ค่าว่าคนอื่นผิดเสมอ

ในแง่นี้เองที่ความขัดแย้งเกิดขึ้นเพราะมนุษย์ผู้ต้อยต่ำมองไม่เห็นความคลุมเครือของมนุษย์ กล่าวคือ มนุษย์ผู้ต้อยต่ำไม่สามารถเข้าใจว่าตนเองสามารถก้าวข้ามไปได้ไกลกว่าที่ตนเองเป็นโดยผ่านคนอื่น มนุษย์ผู้ต้อยต่ำไม่เห็นว่าตนเองคลุมเครือ เพราะไม่เห็นว่าตนเองมีความเป็นไปได้อื่นของชีวิต คนอื่นเป็นเพียงสิ่งที่แย้งไม่ใช่การมอบสถานการณ์เพื่อให้อิสรภาพทางศีลธรรมเป็นไปได้ และที่สำคัญมองว่าตนเองและคนอื่นมีสาระที่แน่นอน ตายตัว และชัดเจน ในแง่นี้เองที่ความขัดแย้งเกิดขึ้นเพราะมนุษย์ไม่ใส่ใจต่อความคลุมเครือของตน

มนุษย์ผู้จริงจัง (l'homme sérieux, serious man)

โบวัวร์นิยามมนุษย์ผู้จริงจังว่าเป็น "*มนุษย์พยายามผนวกอิสรภาพของตนเองกับเนื้อหาที่ตัวเองได้รับจากสังคม คนลักษณะนี้หลงอยู่ในวัตถุ (แห่งคุณค่า) ของตนเองเพื่อที่จะทำลายอัตวิสัยของตนเอง*"[29] ในทำนองเดียวกับมนุษย์ผู้ต่ำต้อยที่แสวงหาความเป็นตัวเองแต่ยึดถือกับความเป็นตัวเองและคุณค่ามากเกินไป มนุษย์ผู้จริงจังเองก็แสวงหาตนเองและคุณค่าเช่นกัน แต่ความแตกต่างระหว่างทั้งสองคือ มนุษย์ผู้เคร่งเครียดยึดถือว่าคุณค่าบางอย่างมีที่มา มีลักษณะสัมบูรณ์สูงสุดและตายตัว ในขณะที่มนุษย์ผู้ต้อยต่ำเพียงแต่ยึดถือคุณค่าของตนแต่มิได้มีลักษณะสูงสุดสัมบูรณ์แต่อย่างใด ในแง่นี้เองที่โบวัวร์เองมองว่ามนุษย์ผู้จริงจังผนวกตนเองเข้ากับคุณค่าและหลงงมอยู่กับคุณค่าของตนเองโดยทำลายความเป็นอัตวิสัยและความคลุมเครือของตน

โบวัวร์เปรียบเทียบว่ามนุษย์ชนิดนี้เป็นเสมือนกับหญิงสาวที่เขียนจดหมายรักให้ตัวเองแล้วเชื่อว่าจดหมายรักนั้นส่งมาจากคนรักของตน[30]ข้อเปรียบเทียบของโบวัวร์ทำให้เราเห็นได้ว่าตัวตนและคุณค่าของมนุษย์ผู้จริงจังเป็นเพียงการสร้างสรรค์ของตนเอง เพียงแต่มนุษย์ผู้จริงจัง

---

[29] "Il s'efforce d'engloutir sa liberté dans le contenu que celui-ci accepte de la société, il se perd dans l'objet afin d'anéantir sa subjectivité" Ibid.,p.60 และ "he forces himself to submerge his freedom in the content which the latter accepts from the society. He loses himself in the object in order to annihilate his subjectivity." Ibid.,p.45

[30] โปรดดู Ibid.,p.62 และ Ibid.,p.47

สร้างคำอธิบายตัวตนและคุณค่าด้วยที่มาที่สัมบูรณ์ทำให้ตัวตนและคุณค่าเป็นเรื่องจริงแบบสัมบูรณ์ แต่ในความเป็นจริงแล้วคุณค่าที่ชัดเจนจะแจ้งนี้ก็เป็นแต่การหลอกตนเองเท่านั้น

ในแง่นี้มนุษย์ผู้จริงจังไม่สามารถมีอิสรภาพทางศีลธรรมได้เนื่องจากมองว่าตนเองมีสาระที่ชัดเจน คนอื่นเองก็เช่นกัน กล่าวคือมนุษย์ผู้จริงจังเห็นว่าตนเองคือสิ่งที่ถูกต้องสูงสุด เพราะตนเองผูกอยู่กับสิ่งสูงสุด และไม่สามารถเห็นคนอื่นเป็นเงื่อนไขในการมีอิสรภาพของตน ความเป็นไปได้ของมนุษย์จึงมีข้อจำกัด สิ่งที่คนอื่นสร้างให้ในฐานะสถานการณ์เป็นเพียงสิ่งที่ผิด และขัดขวางต่อสิ่งตนเองเชื่อและเป็นเท่านั้น มิได้มอบความเป็นไปได้ใหม่ให้ชีวิตแต่อย่างใด ในแง่นี้เองที่มนุษย์ผู้จริงจังไม่สามารถมีอิสรภาพทางศีลธรรมได้

ในแง่ของความขัดแย้ง เราจะพบว่ามนุษย์ผู้จริงจังมีความขัดแย้งกับคนอื่นอันเนื่องมาจากความชัดเจน กล่าวคือเมื่อเผชิญหน้ากัน มนุษย์ผู้จริงจังจะคิดอยู่เสมอว่าตนเองมีสาระผูกโยงอยู่กับสิ่งสูงสุด และผู้อื่นผิดเสมอ แต่เมื่อในความเป็นจริงแล้วผู้อื่นสามารถเป็นเงื่อนไขอื่นเพื่อให้ตัวเราก้าวข้ามตัวเราได้ มนุษย์ผู้จริงจังจำต้องฆ่าคนอื่นเสียเพราะคนอื่นสามารถบอกได้ว่ามีความเป็นไปได้อื่นอีกมากมาย การฆ่านี้มีจุดหมายเพื่อให้ตนเองผูกโยงกับสิ่งสูงสุดได้ต่อไป

เราจะเห็นได้ว่ามนุษย์ผู้จริงจังมองตนเองว่ามีสาระชัดเจนและสูงสุด และนิยามคนอื่นว่าต่างและผิด แต่เนื่องจากคนอื่นสามารถเผยความเป็นไปได้อื่นของโลกและชีวิต มนุษย์ผู้จริงจึงต้องสังหารคนอื่นเพื่อให้ตนเองชัดเจนและสูงสุดอยู่เช่นนั้น

ในแง่นี้เราจะพบว่าความขัดแย้งเกี่ยวข้องโดยตรงกับความคลุมเครือ ในแง่ที่ว่าการละทิ้งความคลุมเครือคือบ่อเกิดแห่งความขัดแย้ง กล่าวคือมนุษย์ผู้จริงจังไม่สามารถเข้าใจได้ว่าตนเองสามารถเป็นอย่างอื่นได้ หรือแม้แต่สามารถเข้าใจความจริงสูงสุดในรูปแบบอื่นได้ การเข้าใจแบบนี้คือการมอบความชัดเจนให้กับตัวเอง และมองสิ่งที่ต่างจากตนเองว่าผิด อันเป็นการนิยามคนอื่นที่ชัดเจนด้วย แต่เนื่องจากสิ่งที่ผิดสามารถมอบความคลุมเครือให้แก่เรา มนุษย์ผู้จริงจังจึงต้องจัดการกับความคลุมเครือด้วยการฆ่า ในแง่นี้เองที่การละทิ้งความคลุมเครือจึงเป็นบ่อเกิดแห่งความขัดแย้ง

มนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่า (le nihiliste, nihilist)

มนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่าเป็นมนุษย์ที่ทั้งเหมือนและแตกต่างกับมนุษย์ผู้จริงจัง กล่าวคือมนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่าจะแสวงหาที่จะเป็นสิ่งที่ไม่เป็นอะไรทั้งสิ้น กล่าวคือสำหรับมนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่า ตัวตนและคุณค่าเป็นเพียงสิ่งลวงตา ดังนั้นมนุษย์ที่ยึดถือคุณค่ามากจนเกินไปถือได้ว่าเป็นเพียงการหลอกตัวเองเท่านั้น มนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่าจึงไม่ยอมรับตัวตนและคุณค่าใดๆทั้งสิ้น โบวัวร์ตั้งข้อสังเกตว่าแม้ว่ามนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่าไม่ยอมรับคุณค่าใดๆทั้งปวง แต่ก็พยายามที่จะเป็นอะไรบางอย่างอยู่ดี นั่นก็คือความพยายามที่จะไม่เป็นอะไรเลยนั่นเอง[31]

[31] โปรดดู Ibid., p.68 และ Ibid.,p.52

ความพยายามที่จะเป็นสิ่งที่ไม่เป็นนี้เองที่เป็นปัญหาโดยตัวของมันเอง เพราะการเลือกที่จะเป็นอะไรบางอย่างนี่เองที่เป็นความชัดเจนแบบหนึ่งในฐานะที่ความว่างเปล่าเป็นอุดมคติชนิดหนึ่ง โบวัวร์กล่าวว่า มนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่ายืนยันว่าตนเองคือการปฏิเสธสิ่งต่างและยืนยันอิสรภาพด้วย แต่อิสรภาพดังกล่าวไม่สามารถทำให้เป็นจริงได้ อันเนื่องมาจากการไม่สนใจคุณค่าแบบอื่นๆ นั่นเอง

มนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่าไม่สามารถมีอิสรภาพแบบศีลธรรมได้ เพราะเชื่อตนเองว่าตนเองไร้คุณค่าและไม่ต้องการมีคุณค่า การเชื่อเช่นนี้ทำให้ไม่สามารถเห็นได้ว่ามนุษย์สามารถไปได้ไกลกว่าสิ่งที่เป็นอยู่ มิหนำซ้ำคนอื่นในฐานะสถานการณ์ที่มอบอิสรภาพให้ยังได้รับการปฏิเสธด้วย ดังนั้นตนเองจึงไม่สามารถใช้อิสรภาพของตนเองในโลกแห่งความเป็นจริง

ในแง่มุมของความขัดแย้งเราจะพบว่ามนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่ามีความขัดแย้งกับคนอื่นตลอดเวลา เพราะเมื่อต้องเผชิญหน้ากันมนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่า มนุษย์ผู้ปฏิเสธจะนิยามคนอื่นว่าผิดอยู่เสมอ แต่ที่เลวร้ายไปกว่านั้นคือ เมื่อมนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่ารู้ด้วยว่าคนอื่นสามารถมอบสาระให้แก่ตนเอง การมอบสาระให้นี้ทำให้มนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่าทนไม่ได้ เป็นเหตุทำให้ต้องสังหารคนอื่นอีกเช่นกัน การสังหารคนอื่นนี้เองที่ทำให้มนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่าคงความไร้คุณค่าอยู่ได้

ในแง่นี้เองที่ความคลุมเครือเกี่ยวข้องกับความขัดแย้ง กล่าวคือมนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่ายึดโยงว่าความไร้คุณค่าเป็นความชัดเจนอย่างหนึ่ง คนอื่นเองก็ถูกนิยามด้วยเช่นกันว่ามีคุณค่าที่ชัดเจนติดกับตัว ทัศนะนี้ทำให้ทุกการปะทะกันเป็นเรื่องที่รับไม่ได้เพราะ มนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่าจะกลายป็นคุณค่า การกลายเป็นคุณค่านี้เองที่เป็นความคลุมเครือที่รับไม่ได้สำหรับมนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่า ในแง่นี้เองที่การละทิ้งความคลุมเครือ คือต้นเหตุแห่งความขัดแย้ง

มนุษย์นักผจญภัย (l'aventurier, adventurer)

มนุษย์นักผจญภัยเป็นมนุษย์อีกหนึ่งประเภทที่โบวัวร์ให้ความสนใจ โบวัวร์กล่าวว่ามนุษย์นักผจญภัย "*กำหนดตนเองด้วยพลังในกิจกรรมต่างๆดังนี้ การสำรวจ การต่อสู้เพื่อให้ได้อะไรบางอย่างมา สงคราม การคิด ความรัก การเมือง แต่ว่าเขาหายึดติดจุดหมายปลายทางที่เล็งไว้แต่อย่างใดไม่ เป็นเพียงแค่การต่อสู้เพื่ออะไรบางอย่างเท่านั้น เขาชอบการกระทำเพื่อการกระทำ เขาพบความสุขของตนเองในการสยายปีกแห่งเสรีภาพซึ่งไม่แยแสต่อเนื้อหาไปจนทั่วโลก*"[32] กล่าวคือสำหรับมนุษย์นักผจญภัย มนุษย์มิได้มีตัวตนและคุณค่าตายตัวสัมบูรณ์อย่างที่มนุษย์ผู้จริงจัง

[32] "Il se jette avec ardeur dans des entreprises : exploration, conquête, guerre, spéculation, amour, politique, mais il ne s'attache pas à la fin visée ; seulement à sa conquête. Il aime l'action pour l'action, il trouve sa joie à déployer à travers le monde une liberté qui demeure indifférente à son contenu." Ibid., p.74 และ

" He throws himself into his undertakings with zest, into exploration, conquest, war, speculation, love, politics, but he does not attach himself to the end at which he aims; only to his conquest. He likes action for its own sake. He finds joy in spreading through the world a freedom which remains to indifferent to its content." Ibid.,p.58

เข้าใจ รวมถึงมนุษย์มิได้ผนวกตนเองเข้ากับสิ่งว่างเปล่าอย่างที่มนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่าเสนอ แท้จริงแล้วมนุษย์มิได้มีคุณค่าและตัวตนที่คงที่แต่อย่างใด ตัวตนและคุณค่าเป็นสิ่งที่หลากหลายและปลายเปิด

ในแง่ของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ นักผจญภัยก็มิได้เป็นไปในทางบวกแต่อย่างใดเป็นเพราะนักผจญภัยสนใจแต่ตนเองและความสุขของตนเองเท่านั้น โบวัวร์กล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า

"*ในทางตรงกันข้าม ผู้ที่เรียกว่ามนุษย์นักผจญภัยคือผู้ที่ยืนยันเพิกเฉยต่อเนื้อหา อันหมายถึงความหมายเชิงมนุษย์ต่อการกระทำของเขา (นักผจญภัยคือ) ผู้ซึ่งเชื่อว่าตนเองสามารถยืนยันการมีอยู่เฉพาะตนโดยไม่ตระหนักถึงการมีอยู่ของผู้อื่น...เขาสนใจเพียงความสุขและชื่อเสียงเท่านั้น สิ่งนี้บ่งเป็นนัยยะว่านักผจญภัยใช้วิธีการดูถูกแบบเดียวกับมนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่า...เขาจะจัดการกับมนุษย์ให้เป็นเพียงเครื่องมือเท่านั้น และหากมนุษย์คนอื่นเป็นอุปสรรคต่อเขา เขาก็จะทำลายทิ้งเสีย*"[33]

มนุษย์นักผจญภัยไม่สนใจคนอื่นเพราะว่าตัวเองเป็นที่มาแห่งคุณค่าและความหมายของชีวิตตนเอง คนอื่นมิได้มีความสำคัญแต่อย่างใด คนอื่นเพียงแต่มีทัศนะที่ยึดกับคุณค่าของตน อันเป็นการดูถูกคนอื่นในแบบมนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่า การดูถูกคนอื่นนี้เองที่เป็นวิธีการดึงตนเองออกจากการดูถูกของคนอื่นที่มีต่อตนเองเช่นกัน และในที่สุดนักผจญภัยและใช้คนอื่นเป็นวิถี ไปสู่ตน และเนื่องจากไม่สนใจคนอื่น นักผจญภัยและคนอื่นจึงกลายเป็นศัตรูของกันและกัน เนื่องจากในสายตาของมนุษย์นักผจญภัย คนอื่นเป็นเพียงวัตถุไร้ความหมายที่มีจุดหมายเพียงแต่เป็นเกมส์ของการมีอยู่ของตนเท่านั้น[34] อนึ่งหากความสุขและชื่อเสียงของตนได้รับการขัดขวาง มนุษย์นักผจญภัยจะจัดการกำจัดทันทีเพราะตัวมนุษย์นักผจญภัยไม่ยึดถือจุดหมาย แต่ยึดถือวิถีดังนั้นการขัดขวางการได้มาซึ่งวิถีจึงเท่ากับเป็นการรุกรานมนุษย์นักผจญภัย มนุษย์นักผจญภัยจึงต้องกำจัดผู้อื่นที่ขัดขวางการได้มาซึ่งวิถีนั่นเอง

ในแง่นี้มนุษย์นักผจญภัยไม่สามารถมีอิสรภาพทางศีลธรรมได้ เพราะตัวเองจัดการกับคนอื่นเป็นสิ่งของที่รองรับอิสรภาพของตน และไม่สามารถสร้างสถานการณ์ใดๆให้คนอื่นก้าวข้ามไปได้ ตนเองเป็นอิสรภาพแต่คนอื่นไม่เป็น การจัดการกับคนอื่นเช่นนี้จึงถือได้ว่ามีอิสรภาพแต่ไม่ใช่

---

[33] " Celui qu'on appelle aventurier, au contraire, c'est celui qui demeure indifférent au contenu, c'est-à-dire au sens humain de son action, celui qui croit pouvoir affirmer sa propre existence sans tenir compte de celle d'autrui…ils ne se soucient que de leur plaisir et de leur gloire. Ceci implique que l'aventurier partage le mépris du nihiliste envers les hommes….il les traitera comme des instruments, il les détruira s'ils lui font obstacle." Ibid., p.78 และ

" the man we call an adventurer, on the contrary, is one who remains indifferent to the content, that is, to the human meaning of his action, who thinks he can assert his own existence without taking into account that of other…they care only for their pleasure or their glory. This implies that the adventurer shares the nihilist's contempt of men…He will treat them like instruments; he will destroy them if they get into his way" Ibid.,p.61

[34] โปรดดู Ibid., p.80 และ Ibid.,p.62-63

อิสรภาพแบบศีลธรรมที่ผูกพันอยู่ที่คนอื่น เนื้อหาชีวิตของคนอื่นเป็นสิ่งที่ไม่เกี่ยวข้องกับเราแต่อย่างใด

ในแง่ของความขัดแย้ง มนุษย์นักผจญภัยจะมีความขัดแย้งกับผู้อื่นเพราะมองคนอื่นเป็นเครื่องมือของตน คุณค่า แห่งชีวิตมาจากตนเองเท่านั้น คนอื่นจึงไม่มีความหมายแต่อย่างใดกับตนเอง แม้ว่ามนุษย์นักผจญภัยจะไม่ยึดถือตัวตนและคุณค่าที่ตายตัว การมุ่งนิยามคนอื่นนี้เองที่เป็นความขัดแย้งระหว่างมนุษย์นักผจญภัยและคนอื่น โบวัวร์ล่าวว่า"*ความผิดของเขาคือการเชื่อว่าสามารถทำอะไรบางอย่างเพื่อตนเองโดยปราศจากคนอื่นและแม้แต่ขัดแย้งกับอื่น*"[35]

ในแง่นี้เองที่การไม่ยึดถือความคลุมเครือเป็นเหตุแห่งความขัดแย้ง เพราะมนุษย์นักผจญภัยมองว่าคนอื่นมีสาระที่ชัดเจนที่ต้องรับใช้ตนเองเท่านั้น คนอื่นมิได้เป็นอิสระเหมือนกับที่ตนเป็น การที่คนอื่นมีสาระชัดเจนทำให้คนอื่นเป็นเพียงเครื่องมือ หรือแม้แต่อุปสรรคของตน เมื่อตนเองเป็นเพียงตนเองมิติของการก้าวข้ามตนเองไปสู่คนอื่นจึงเป็นเรื่องที่ขาดหายไป หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือความคลุมเครือหายไป ดังนั้นตัวเองจึงเป็นสิ่งที่แปลกแยกกับคนอื่นเสมอ และแย้งกับคนอื่นเสมอ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือการขาดซึ่งความคลุมเครือเป็นสาเหตุแห่งความขัดแย้งนั่นเอง

มนุษย์ผู้ลุ่มหลง (l'homme passionné, passionate man)

โบวัวร์นิยามมนุษย์ผู้ลุ่มหลงว่า เป็นผู้ที่วางวัตถุให้มีค่าสัมบูรณ์แต่มิได้เป็นไปในแบบเดียวกับมนุษย์ผู้จริงจังที่มองว่าทั้งสิ่งที่ตนเองเชื่อถืออย่างตัวตนและคุณค่ามีที่มาที่สัมบูรณ์ [36] กล่าวอีกนัยหนึ่งคือมนุษย์ผู้ลุ่มหลงจะยึดติดอยู่กับวัตถุที่ตนเองรัก วัตถุนั้นขึ้นอยู่กับความลุ่มหลงของตนเองแม้ว่าวัตถุนั้นจะไม่สมบูรณ์ก็ตาม

เมื่อโครงสร้างทางภาววิทยาของมนุษย์ว่างเปล่า มนุษย์ผู้ลุ่มหลงจึงพยายามที่จะครอบครองสิ่งของที่ตนเองลุ่มหลง เมื่อได้ครอบครองแล้วก็จะสามารถกำนดสาระแห่งตนได้ การกำหนดสาระแห่งตนนี้เองที่เป็นที่มาตัวตนและคุณค่าต่างๆ โบวัวร์กล่าวต่อไปว่า "*มนุษย์ผู้ลุ่มหลงทำตัวเองให้ขาดซึ่งสัต มิใช่เพื่อให้มีสัต แต่เพื่อให้เป็นสัต และตัวของเขาเองก็ยังมีระยะ และไม่เคยเต็ม*"[37]มนุษย์ผู้ลุ่มหลงจึงอยู่กับตัวเองและอยู่กับวัตถุที่ตนลุ่มหลง เพราะเชื่อว่าวัตถุสามารถสร้างความเป็นตัวเองและคุณค่าได้ แม้ว่าวัตถุนั้นจะมิได้มีความสมบูรณ์ในการกำหนดตนเองและคุณค่าก็ตาม

---

[35] "Sa faute, c'est de croire qu'on peut quelque chose pour soi sans les autres et même contre eux." Ibid., p.81 และ "His fault is believing that one can do something for oneself without others and even against them" Ibid.,p.63

[36] โปรดดู Ibid., p.81 และ Ibid., pp.63-64

[37] " Le passionné se fait manque d'être non pas pour qu'il y ait de l'être, mais pour être ; et il demeure à distance, il n'est jamais comblé."Ibid., pp.82-83 และ " The passionate man makes himself a lack of being not that there might be being but in order to be. And he remains at the distance ; he is never fulfilled." Ibid.,p.65

คนอื่นจึงไม่มีความสำคัญเมื่อเทียบกับสิ่งของที่ตนเองหลงใหล “ทุกการพูดคุย ทุกความสัมพันธ์กับมนุษย์ผู้ลุ่มหลงนั้นเป็นไปไม่ได้ ในสายตาของผู้ที่ต้องการชุมชนแห่งอิสรภาพ เขาจะเป็นคนแปลกหน้า หรือแม้แต่อุปสรรคทันที”[38] มนุษย์ผู้ลุ่มหลงนอกจากจะไม่มีอิสรภาพแล้วยังไม่สามารถมีความสัมพันธ์กับมนุษย์ได้อีกด้วย เพราะมีเพียงแต่สิ่งของเท่านั้นที่มีความสำคัญ คนอื่นไม่สามารถให้คุณค่าและตัวตนใดๆแก่มนุษย์ผู้ลุ่มหลง และนี่เองเป็นเหตุที่ทำให้มนุษย์แบบนี้เป็นสิ่งแปลกและเป็นอุปสรรคต่ออิสรภาพและความสัมพันธ์ สิ่งที่สำคัญสำหรับมนุษย์ผู้ลุ่มหลงจึงเป็นเพียงสิ่งของเท่านั้น และลักษณะอันโดดเด่นของมนุษย์ผู้ลุ่มหลงคือความเป็นเจ้าของ เพราะความเป็นเจ้าของจะสามารถทำให้ครอบครองสิ่งของที่ตนเองหลง อันหมายความต่อไปด้วยว่าสามารถครอบครองตัวตนและคุณค่าที่มาจากสิ่งของได้

แต่กระนั้นมนุษย์ผู้ลุ่มหลงก็สามารถหลงมนุษย์ได้เช่นกัน แต่การหลงมนุษย์นี้จำต้องลดทอนมนุษย์เป็นสิ่งของเพื่อที่ตัวเองจะได้สามารถครอบครองได้

“*โดยมิได้กำหนดว่าจะให้อิสรภาพแก่มนุษย์ผู้อื่น มนุษย์ผู้ลุ่มหลงจึงไม่เคยเข้าใจคนอื่นว่ามีอิสรภาพ เขาไม่ลังเลที่จะจัดการคนอื่นๆให้เป็นเพียงสิ่งของ และหากวัตถุแห่งความหลงนั้นสร้างความสนใจให้แก่ทุกคน ทรราชผู้นี้จะกลายเป็นผู้คุ้มคลั่งไปทันที*”[39]

เมื่อมนุษย์ผู้ลุ่มหลงมีความหลงมนุษย์ จึงจำเป็นต้องลดทอนมนุษย์นั้นให้เหลือเพียงสิ่งของที่สามารถครอบครองได้ และนั่นเป็นสิ่งที่สร้างปัญหาให้กับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ เพราะมนุษย์ผู้ลุ่มหลงเลือกที่จะใช้คนอื่นในฐานะสิ่งของเพื่อสนองความลุ่มหลงของตน สิ่งที่น่าสนใจคือเมื่อมนุษย์ผู้ลุ่มหลงไม่สามารถครอบครองสิ่งที่ตนเองหลงได้ก็จำต้องทำลายสิ่งของนั้นเสีย และแน่นอนหากสิ่งนั้นเป็นมนุษย์ย่อมต้องลงเอยในรูปแบบเดียวกัน[40]ในแง่นี้เองที่การวางตัวตนและคุณค่าที่ชัดเจนไม่ว่าจะไว้ที่ใดอย่างสิ่งของล้วนแต่เป็นปัญหาทั้งสิ้น

---

[38] “tout dialogue, toute relation avec le passionne est impossible ; aux yeux de ceux qui souhaitent une communion des libertes, il paraît donc comme étranger, un obstacle.” Ibid., p.83 และ “ Any conversation, any relationship with the passionate man is impossible. In the eyes of those who desire a communion freedom, he therefore appears as a stranger, an obstacle.” Ibid., p. 65

[39] “ Ne destinant pas aux hommes sa liberté, le passionné ne les reconnaît pas non plus comme liberté ; il n’hésitera pas à les traiter en choses. Si l’objet de sa passion intéresse l’ensemble du monde, cette tyranie devient fanatisme” Ibid.,p.84 และ “Not intending his freedom for men, the passionate man does not recognize them as freedom either. He will not hesitate to treat them as things. If the object of his passion concern the world in general, This tyranny becomes fanaticism.”Ibid.,p.66

[40] โบวัวร์มิได้อธิบายอย่างชัดเจนว่าด้วยเหตุใดมนุษย์ผู้ลุ่มหลงจึงทำลายของที่ตนเองชอบแต่ไม่สามารถครอบครองได้ ผู้เขียนมีความเห็นว่าเมื่อไม่สามารถครอบครองได้ เท่ากับเป็นการบอกว่าคนอื่นมีสิทธิที่จะครอบครองสิ่งนั้นได้ การที่คนอื่นเป็นผู้ครอบครองสิ่งที่เราต้องการครอบครองเป็นเครื่องสะท้อนว่า มนุษย์ผู้ลุ่มหลงล้มเหลว ดังนั้นต้องทำลายสิ่งที่ตนเองหลงเพื่อหลีกเลี่ยงความล้มเหลว ทั้งนี้การทำลายโดยตัวของมันเองก็บ่งเป็นนัยยะว่าเราเป็นเจ้าของของสิ่งนั้น เพราะเรามีสิทธิที่จะทำลายสิ่งนั้น

ในแง่อิสรภาพทางศีลธรรม มนุษย์ผู้ลุ่มหลงถือได้ว่าเป็นผู้ที่ไม่สามารถทำให้อิสรภาพทางศีลธรรมปรากฏในโลกได้ เนื่องจากนิยามตนเองอย่างชัดเจนกับสิ่งของ มนุษย์ผู้ลุ่มหลงจึงเป็นผู้มองไม่เห็นความเป็นไปได้อื่นของชีวิตผ่านตนเองและผู้อื่น

ในแง่ของความขัดแย้ง มนุษย์ผู้ลุ่มหลงเมื่อเผชิญหน้ากับผู้อื่นจะลดทอนคนอื่นเป็นเพียงสิ่งของเพื่อครอบครอง และจะนิยามตนเองกับคนผู้นั้นแต่เมื่อคนผู้นั้นนิยามตนเองใหม่ โดยไม่ผูกโยงกับมนุษย์ผู้ลุ่มหลงก็เท่ากับว่ามนุษย์ผู้ลุ่มหลงเสียสาระของตนไป การเสียสาระของตนนี้ทำให้มนุษย์ผู้ลุ่มหลงต้องจัดการกับสิ่งที่เสียไปในลักษณะใดลักษณะหนึ่งเสมอ และนี่เองคือความขัดแย้งกันระหว่างมนุษยู้ลุ่มหลงกับผู้อื่น

เราจะพบว่ามนุษย์ผู้ลุ่มหลงเองก็เช่นกันที่มีความขัดแย้งกับคนอื่นอันเนื่องมาจากการไม่ใส่ใจต่อความคลุมเครือของมนุษย์ มนุษย์ผู้ลุ่มหลงมองไม่เห็นว่าสิ่งของหรือคนอื่นที่ตนเองไปนิยามด้วยสามารถเปลี่ยนแปลงไปได้ทุกเมื่อ ดังนั้นสาระของตนเองก็ย่อมเปลี่ยนแปลงไปด้วยเช่นกัน แต่ในเมื่อมนุษย์ผู้ลุ่มหลงต้องการความชัดเจนของสาระแห่งตน มนุษย์ผู้ลุ่มหลงจึงต้องนิยามคนอื่นและนิยามตนเองบนฐานของคนอื่นอีกทอดหนึ่ง การกระทำเช่นนี้เองที่เป็นการกำจัดความคลุมเครือด้วยความชัดเจน อันเป็นเหตุแห่งความขัดแย้ง

โดยสรุปเราจะพบว่ามนุษย์ทั้งห้าประเภท เป็นมนุษย์ที่ไม่มีความคลุมเครือ ไมมีอุตรภาวะอันหมายต่อไปว่าไม่มีอิสรภาพ ข้อเท็จริประการนี้ทำให้เกิดความขัดแย้ง เพราะในทัศนะของโบวัวร์ มนุษย์คือความคลุมเครือ ไม่มีสาระที่ตัดสินได้ชัดเจน มนุษย์เป็นอุตรภาวะที่ก้าวไปสู่คนอื่น และการมีคนอื่นนี้เป็นเงื่อนไขของอิสรภาพของมนุษย์ คนอื่นจึงมิใช่ “ศัตรู” แต่เป็นเงื่อนไขที่ทำให้เรามีอิสรภาพได้ เป็นเงื่อนไขที่ยืนยันความคลุมเครือของเรา แต่มนุษย์ทั้งห้าทำในสิ่งที่ตรงกันข้ามคือมุ่งหาสาระที่ชัดเจนของตนในรูปแบบที่ต่างกัน เช่นนิยามตนเองด้วยคุณค่าที่จำกัดแต่คิดว่าดีแล้ว (มนุษย์ผู้ต้อยต่ำ) นิยามตนเองกับคุณค่าสูงสุด (มนุษย์ผู้จริงจัง) นิยามตนเองกับความไร้คุณค่า (มนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่า) นิยามตนเองกับอิสรภาพที่เห็นแก่ตัว (มนุษย์นักผจญภัย) นิยามตนเองกับสิ่งของ (มนุษย์ผู้ลุ่มหลง) การนิยามตนเองที่ชัดทำให้ต้องนิยามคนอื่นให้ชัดด้วย (คนอื่นผิด โง่ หลงคุณค่า) การนิยามเช่นนี้คือการมุ่งทำลายอุตรภาวะของผู้อื่น

กระนั้นก็ตาม ผู้อื่นก็ทำในทำนองเดียวกันคือนิยามตัวเราด้วย ทำให้ตัวเราไม่มีความเป็นไปได้อื่นและปราศจากความคลุมเครือ เช่นในสายตาผู้อื่นมนุษย์ผู้ต้อยต่ำคือคนที่มีความสามารถจำกัด มนุษย์ผู้จริงจังคือผู้งมงายในคุณค่า มนุษย์ผู้ปฏิเสธคุณค่าคือโยคีหนีโลก มนุษย์นักผจญภัยเห็นแก่ตัว และมนุษย์ผู้ลุ่มหลงคือคนหลงวัตถุ การนิยามจากคนอื่นนี้ทำให้เราเห็นความเป็นไปได้อื่น แต่ในเมื่อเราไม่ต้องการความเป็นไปได้อื่นเสียแต่ต้น เราจึงต้องจัดการคนอื่นในรูปแบบที่ต่างกันไป เช่นครอบครอง ทำลาย ละทิ้งและหลีกหนีการเผชิญหน้า ในแง่นี้เองที่มนุษย์ทั้งห้าไม่สามารถลงรอยกับคนอื่นได้ คนอื่นเป็นเพียงสิ่งของ ที่ต้องครอบครอง ทำลาย หรือ

หลีกเลี่ยงเท่านั้น กล่าวอย่างกระชับคือ ความขัดแย้งคือคือการมุ่งหาสาระความชัดเจนของเรา และยัดเยียดความชัดเจนนี้ให้ผู้อื่น โดยละทิ้งความใส่ใจต่อความคลุมเครือของมนุษย์ การละทิ้งเช่นนี้นำมาซึ่งความชัดเจนอันเป็นเหตุให้เกิดความขัดแย้งที่ลงรอยกันไม่ได้นั่นเอง

3. การจัดการความขัดแย้งด้วยความคลุมเครือ

เราจะเห็นว่าความขัดแย้งคือสิ่งที่ต่างกันมาปะทะกัน การปะทะกันนี้ทำให้เกิดการนิยามซึ่งกันและกัน การมุ่งนิยามซึ่งกันและกันนี้เองที่ทำให้อิสรภาพมีข้อจำกัด มนุษย์ไม่สามารถเห็นเงื่อนไขที่คลุมเครือของตน มนุษย์ไม่มีอิสรภาพที่เปิดกว้างสู่อนาคต กล่าวอีกนัยหนึ่งคือความขัดแย้งมีเชื้อหน่อมาจากความชัดเจนของมนุษย์ โบวัวร์ยกตัวอย่างเรื่องพ่อที่มุ่งนิยามลูกของตนว่า

"*พ่อผู้เผด็จการผู้ซึ่งห้ามลูกชายของตนเองแต่งงานกับคนซึ่งเขาอยากจะแต่งด้วย มักจะคิดว่าเขาได้เสียสละต่อลูกของตน แต่ว่านี่คือการทำในนามของความดีของพ่อเองซึ่งเขาเลือกสถานการณ์หนึ่งมากกว่าสถานการณ์อื่นให้แก่ลูกของเขา เขาหลีกเลี่ยงที่จะรับผิดชอบต่อเจตจำนงของตนเองโดยกล่าวว่าเขาทำทุกอย่างเพื่อความดีและถือว่าวัตถุวิสัยของคุณค่าที่เขารับอย่างเช่น สุขภาพ โชคชะตาและชื่อเสียงเป็นสิ่งที่จริง*"[41]

เราจะเห็นว่าพ่อที่ปฏิเสธคนที่ลูกชายของตนเลือกที่จะแต่งงานด้วย คือการตัดสินใจแทนลูกของตนเองในนามของความดี ในนามของอนาคตของลูก แต่สำหรับโบวัวร์การกระทำนี้คือการยัดเยียดคุณค่าที่ตนเองเชื่อถือว่าดีงามอย่างแท้จริงให้แก่ลูก การกระทำดังกล่าวคือการลบเอาความคลุมเครือของลูกออกไปโดยการยัดเยียดสิ่งที่ชัดเจนให้ และในขณะเดียวกันตัวเองก็ลบความคลุมเครือของตนเองออกไปเช่นกันเพราะตนเองยึดถือคุณค่าที่ชัดเจนให้กับชีวิตตนและชีวิตลูกของตน

ในแง่นี้เองที่ความขัดแย้งมีรากเหง้ามาจากความชัดเจนของตัวตน และคุณค่าแห่งตน การทำเช่นนี้ทำให้ตัวตนและคุณค่าเปลี่ยนไม่ได้ อนาคตที่เปิดกว้างไม่สามารถเป็นไปได้ในกรอบของความชัดเจน ในแง่นี้เองที่ความขัดแย้งแท้จริงแล้วคือการนำเอาความคลุมเครือ อนาคตที่เปิดกว้างและอิสรภาพออกไปจากเงื่อนไขของมนุษย์

---

[41] "Le père despotique qui empêche son fils de faire un marriage desiré voudrait encore penser qu'il se dévoue à lui; mais c'est au nom de son propre bien qu'il choisit pour son fils une situation plutôt qu'une autre. Il évite d'assumer sa proper volonté en déclarant qu'il s'agit pour le bien. Il pose l'objectivité des valeurs admises telles que la santé, la richesse, la gloire." Ibid.,p.267 และ

"The despotic father who prevents his son from marrying whom he wishes would still like to think that he is devoted to him, but it is in the name of his own good that he chooses one situation rather than another for his son. He avoids taking responsibility for his own will by declaring that he acts for the good and posits the objectivity of accepted values such as health, fortune, and glory." De Beauvoir, Simone, "Pyrrhus and Cineas", in Magaret A. Simons, ed., *Simone de Beauvoir: Philosophical Writing*, p.119

เมื่อความขัดแย้งมีเชื้อหน่อมาจากความชัดเจน หน้าที่ของความคลุมเครือจึงได้แก่การเปลี่ยนมุมมองของเราที่มีต่อความขัดแย้ง แน่นอนความขัดแย้งคือการที่ความแตกต่างมาปะทะกันและนิยามกันและกัน แต่เมื่อเรามองความขัดแย้งใหม่ด้วยความคลุมเครือเราจะพบว่า ความขัดแย้งแท้จริงแล้วคือการมอบความหมายใหม่ มอบทางเลือกใหม่ และมอบอนาคตใหม่เพื่อให้ชีวิตมีความเป็นไปได้มากขึ้น ดังเช่น นาย ก.เลือกที่จะฆ่าตัวตายด้วยเหตุผลส่วนตัวหลายประการ อาทิ อกหัก ตกงานเป็นต้น แต่เพื่อนของนาย ก. อย่างนาย ข.ห้ามไว้แล้วอธิบายเหตุผล รวมถึงการตัดสินใจของตนเองให้นาย ก.ฟัง เพื่อระงับการตัดสินใจในการฆ่าตัวตายของนาย ก.

เราจะพบว่าความทุกข์ที่คนฆ่าตัวตายมีคือความทุกข์ที่วางอยู่บนความแน่นอนตายตัว อันได้แก่ความท้อแท้และความความผิดหวัง ที่ไม่มีทางออก ไม่มีความเป็นไปได้อื่น นอกจากนี้คนที่คิดฆ่าตัวตายยังดำรงตนอยู่ที่ปัจจุบัน ไม่สามารถคิดถึงอนาคตได้ อนาคตเป็นสิ่งที่ปิดตาย

สำหรับนาย ข.การคิดที่จะมีชีวิตอยู่เป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับนาย ก. การอธิบายต่อนาย ก.ว่าไม่ควรฆ่าตัวตายจึงเป็นความขัดแย้งระหว่างสองความคิดที่แตกต่างกัน และอาจนำไปสู่การนิยามซึ่งกันและกันได้ เช่นนาย ข.อาจมองว่านาย ก.โง่ ไม่คิดถึงคนอื่น นาย ก.อาจมองนาย ข.ว่า ไม่เคยเข้าในคนอื่นเป็นต้น

แต่หากเรามองเรื่องนี้ด้วยมุมมองที่วางอยู่บนความคลุมเครือ เราจะพบว่า ความขัดแย้งสามารถพิจารณาในอีกมุมมองหนึ่งได้ กล่าวคือ ความขัดแย้งแท้จริงคือการเผยให้เห็นถึงทางเลือกอื่นของชีวิต สำหรับนาย ก.การฆ่าตัวตายคือสิ่งที่ตนเองเลือก นาย ก.มีอิสระที่จะเลือกแต่อิสรภาพนั้นยังไปไม่ถึงที่สุด เพราะยังไม่สามารถมีมุมมองอื่นๆได้ ไม่มีอนาคต การที่ได้รับฟังนาย ข.เท่ากับนาย ข.เพิ่มทางเลือกให้กับนาย ก. อนาคตของนาย ก.เปิดกว้าง เห็นทางเลือกอื่น อนาคตเป็นปลายเปิด อันหมายความว่านาย ก. เห็นความคลุมเครือของชีวิต เพราะนาย ก.สามารถเป็นได้ทั้งปัจจุบันและอนาคต นาย ก.มิได้ถูกนิยามด้วยปัจจุบันของตนเอง หากแต่คนอื่นช่วยให้นาย ก.มีอิสรภาพที่ไปไกลกว่าที่ตนเองคิดได้ คนอื่นเป็นคนมอบทางเลือกให้ตนเอง คนอื่นเป็นคนมอบความคลุมเครือแก่เรานั่นเอง โบวัวร์กล่าวว่าแน่นอนว่าคนอื่นขโมยโลกของเราไปจากเรา แต่ในขณะเดียวกันคนอื่นก็มอบโลกใหม่ให้กับเราด้วย[42]เมื่อเป็นเช่นนี้คนอื่นจึงสามารถทำให้นาย ก.รู้ว่าการฆ่าตัวตายไม่ใช่ทางเลือกเดียวหากแต่มีทางเลือกอื่นอีกที่เผยโดยคนอื่น การเผยนี้ทำให้ นาย ก.ไม่ถูกกักขังในความชัดเจน ของเงื่อนไขชีวิตของตน

ในแง่นี้เองที่สิ่งที่คนอื่นเห็นต่างจากเราจึงไม่ใช่สิ่งที่คุกคามเราเสียทีเดียว หากแต่ความแตกต่างแท้จริงแล้วคือ สถานการณ์ใหม่ เป็นจุดเริ่มต้นใหม่ เป็นสิ่งที่กระตุ้นให้เรามีความคลุมเครือของชีวิต กล่าวคือทำให้เราไม่เป็นเพียงปัจจุบัน แต่เราเป็นอนาคต คนอื่นเป็นคนที่ทำให้

---

[42] โปรดดู Simone De Beauvoir, ***Pour une morale de l'ambiguïté***, pp.90-91 และ Simone De Beauvoir, ***The Ethics of Ambiguity***, p.71.

เราเห็นว่ามนุษย์มีความเป็นไปได้อื่นอีก กล่าวโดยสรุปคือ คนอื่นเผยให้เห็นถึงความคลุมเครือนั่นเอง โบวัวร์กล่าวว่า “เราต้องรู้ว่าเราไม่ได้สร้างอะไรให้คนอื่นนอกจากจุดเริ่มต้นและเราต้องการให้เขาเป็นจุดหมายของเรา”[43]กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ มนุษย์คนอื่นคือผู้ที่กระทำต่อเราอย่างเป็นจุดหมายของเขา เราไม่ใช่วิถีของคนอื่น ในขณะเดียวกันการยึดถือเราเป็นจุดหมายคือการสร้างจุดเริ่มต้นใหม่ให้เราไปต่อได้ด้วยตัวของเราเอง ไม่ใช่ครอบครองเราด้วยความคิดของตัวเขาเอง

การมองแบบนี้คือการสะท้อนว่าเราและคนอื่นเป็นอิสรภาพและเป็นวัตถุได้พร้อมๆกันเหมือนกัน หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ทั้งเราและคนอื่นมีความคลุมเครือเหมือนกัน โบวัวร์กล่าวว่า “ฉันต้องจับฉวยตนเองให้เป็นทั้งวัตถุและอิสรภาพพร้อมๆกันและสำเหนียกว่าสถานการณ์ของฉันนั้นสร้างขึ้นโดยคนอื่น ในขณะเดียวกันฉันก็วางตัวเองให้ก้าวพ้นสถานการณ์เหล่านั้น”[44]เราจะเห็นว่า สำหรับโบวัวร์ เราสามารถมีความขัดแย้งได้กับคนอื่น (เห็นไม่เหมือนกันหรือแม้แต่คิดไม่เหมือนกัน) แต่ความไม่เหมือนนั้นแท้จริงแล้วคือจุดเริ่มต้นใหม่ เป็นสถานการณ์ใหม่ให้แก่เรา ให้เราก้าวข้ามไปสู่ทางเลือกอื่นที่ลำพังตัวเราเองอาจจะมองไม่เห็นหรือคิดไม่ถึง ในแง่นี้เองที่ความขัดแย้งเมื่อมองด้วยความคลุมเครือจึงมิใช่สิ่งที่ “ขัด”และ “แย้ง”แต่เป็นสิ่งที่มอบทางเลือกใหม่ให้กับเรา

โดยสรุปเราจะเห็นว่าด้วยความคลุมเครือเราสามารถจัดการกับความขัดแย้งได้ การจัดการกับความขัดแย้งนี้มิได้หมายความแต่อย่างใดว่าความขัดแย้งจะหายไปจากความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ หากแต่ความขัดแย้งมีโฉมหน้าใหม่เมื่อเราพิจารณาด้วยความคลุมเครือ จากตัวอย่างที่โบวัวร์ให้ไว้ในตอนต้นว่า มนุษย์คือความคลุมเครือ มนุษย์เป็นได้ทั้งผู้ที่ให้ความหมายและผู้ที่ถูกให้ความหมาย มนุษย์เป็นทั้งปัจจุบันและอนาคต มนุษย์เป็นได้ทั้งตนเองและพุ่งไปหาคนอื่น มนุษย์ไม่สามารถเป็นมิติใดมิติหนึ่งอย่างเด่นชัด ตัวอย่างนี้ทำให้โบวัวร์สามารถจัดการกับความขัดแย้งได้ ดังเช่นกรณีของพ่อที่ห้ามมิให้ลูกแต่งงาน หากพ่อสำนึกถึงความคลุมเครือเราจะพบว่าพ่อเพียงแต่เสนอทางเลือกอื่นที่ลูกไม่เห็น แต่ไม่สามารถตัดสินใจแทนลูกได้ ที่สำคัญลูกก็ให้ความเข้าใจชีวิตใหม่แก่พ่อด้วย ลูกเองก็เช่นกันต้องมองว่าข้อเสนอของพ่อเป็นสถานการณ์ของตนเอง ไม่ใช่ข้อห้าม เป็นการเผยทางเลือกอื่นๆ ให้ก็ชีวิตตนเอง ในแง่นี้เองที่หากเราเปลี่ยนมุมมอง

---

[43] “Il nous faut savoir que nous ne créons jamais pour autrui que des points de départ et pourtant les vouloir pour nous comme des fins.” Ibid., p.276 และ “We must know that we never create anything for the other except points of departure, and yet we must want them for ourselves as end.” De Beauvoir, Simone, “Pyrrhus and Cineas”, in Magaret A. Simons, ed., *Simone de Beauvoir: Philosophical Writing*, p.123

[44] “ Il faut que je me saisisse à la fois comme objets et comme liberté, que je reconnaisse ma situation comme fondée par l’autre tout en affirmant mon être par-delà la situation.” Ibid., p.277 และ “I must simultaneously grasp myself as founded by the other, while asserting my being beyond the situation.” Ibid., p.123

และหันมาพิจารณาความคลุมเครือของมนุษย์ เราจะพบว่าทั้งพ่อและลูกต่างก็มีความคลุมเครือด้วยกันในสามประการ

ประการแรกทั้งพ่อและลูกสามารถเป็นทั้งผู้ให้ความหมายและผู้ถูกให้ความหมาย กล่าวคือในแง่ของผู้ให้ความหมายพ่อคือผู้ที่มอบความคลุมเครือให้แก่ลูก กล่าวคือความหมายใหม่แก่ลูกให้ลูกได้ใช้อิสรภาพของตนเองได้อย่างเต็มที่ ในขณะเดียวกันลูกก็สามารถให้ความคลุมเครือแก่พ่อได้เช่นกันโดยให้ความหมายใหม่แก่พ่อ พ่อเองก็สามารถมีอิสรภาพอย่างเต็มที่เช่นกัน ในแง่ของผู้ได้รับความหมาย เราสามารถพิจารณาได้ว่าพ่อคือผู้ที่ได้รับความคลุมเครือจากลูก อันหมายถึงความหมายใหม่ที่ได้จากลูก ในแง่นี้พ่อเองคือผู้ที่เป็นอิสรภาพอย่างสมบูรณ์แบบ และในทำนองเดียวกันลูกก็ได้รับความคลุมเครือหรือความหมายใหม่จากพ่อ ลูกจึงมีอิสรภาพอย่างเปี่ยมล้นนั่นเอง ดังที่โบวัวร์กล่าวว่า “แต่จริยธรรมแบบนี้ไม่ใช่จริยธรรมแบบไม่สามารถสื่อสารกับคนอื่นได้ เพราะมนุษย์ถูกนิยามด้วยความสัมพันธ์กับโลกและกับปัจเจกอื่นๆ กล่าวคือมนุษย์มีอยู่ก็ด้วยการก้าวข้ามตนเอง และอิสรภาพของเขาสามารถทำให้บังเกิดได้ผ่านอิสรภาพของคนอื่น”[45]

ประการต่อมาทั้งพ่อและลูกเป็นทั้งปัจจุบันและอนาคต ความคลุมเครือที่เป็นทั้งปัจุบันและอนาคตนี้ทำให้ความขัดแย้งระหว่างพ่อและลูกเปลี่ยนรูปแบบไป การบังคับของพ่อต้องได้รับการพิจารณาใหม่เป็นการปลดปล่อยลูกออกจากปัจจุบันที่จำกัดของลูกเอง โดยการมอบความคลุมเครือของมนุษย์ อันได้แก่มิติอนาคตให้แก่ลูก และลูกเองก็เช่นกันที่ทำให้พ่อสามารถเห็นอนาคตของทางเลือกอื่นโดยการเผยให้เห็นถึงอนาคตอื่นที่ไม่จมอยู่กับอดีตและปัจจุบันของพ่อเอง ในแง่นี้เองที่การเผยให้เห็นถึงความคลุมเครือ อันได้แก่อนาคตของกันและกันเป็นเงื่อนไขสำคัญของการจัดการกับความขัดแย้ง

ประการสุดท้ายทั้งพ่อและลูกเป็นตัวเองทั้งๆที่พุ่งไปหาคนอื่น ทั้งพ่อและลูกต่างก็เป็นตัวเอง แต่การเป็นตัวเองนี้ต้องพุ่งไปหาคนอื่นเพื่อให้อิสรภาพของตนเป็นไปได้ ในกรณีของพ่อ พ่อเป็นตัวของตัวเอง แต่การพุ่งไปหาคนอื่นคือการพุ่งหาความคลุมเครือ พุ่งไปหาอนาคตใหม่ พุ่งไปหาความเป็นไปได้ใหม่ พ่อจึงเป็นตัวเองที่พุ่งไปหาคนอื่น และการพุ่งไปหาคนอื่นมิใช่การพุ่งตัวเองไปสู่ความขัดแย้งที่มิได้ผลิดอกออกผล หากแต่เป็นการพุ่งไปหาความขัดแย้งเพื่อให้ตัวเองมีความคลุมเครือ อันได้แก่อิสรภาพ ทางเลือกใหม่ อนาคตที่เปิดกว้างที่ลำพังตนเองไม่สามารถมีได้ แต่

[45] “Mais elle n’est pas un solipsisme, puisque l’individu ne se définit que par sa relation au monde et aux autres individus, il n’existe qu’en se transcendant et sa liberté ne peut s’accomplir qu’à travers la liberté d’autrui.” Ibid.,p. 193 และ “But it is not solipsistic, since the individual is defined only by his relationship to the world and to other individuals; he exists only by transcending himself, and his freedom can be achieved only through the freedom of others.” De Beauvoir, Simone, *The Ethics of Ambiguity*, p.156

ต้องได้รับการเผยจากคนอื่นเท่านั้น ดังที่โบวัวร์กล่าวว่า “เพราะอิสรภาพจะทำให้ตนเองปรากฏขึ้นจริงได้ก็ต่อเมื่อทำให้ตนเองเป็นประดุจการเคลื่อนไหวอย่างไรข้อจำกัดไปสู่อิสรภาพของคนอื่น”[46]

ในแง่นี้เองที่ความคลุมเครือสามารถจัดการกับความขัดแย้งได้ กล่าวคือความคลุมเครือสามารถเปลี่ยนวิธีการมองความขัดแย้ง เมื่อความคลุมเครือมิได้รับการพิจารณาในกรอบของความขัดแย้งเราจะพบว่าความขัดแย้งคือการที่มนุษย์มุ่งนิยามซึ่งกันและกัน ไม่สามารถเคารพซึ่งความแตกต่าง แต่เมื่อเรานำความคลุมเครือเข้ามาพิจารณาเราจะพบว่า มนุษย์คือความคลุมเครือที่ตัดสินไม่ได้ว่าคือสิ่งใดกันแน่ มนุษย์คือผู้ที่ให้ความหมายและผู้ที่ถูกให้ความหมาย มนุษย์คือผู้ที่เป็นทั้งปัจจุบันและอนาคต รวมถึงมนุษย์เป็นผู้ที่เป็นตัวเองทั้งๆที่พุ่งไปหาคนอื่น ข้อเท็จจริงประการนี้ทำให้มนุษย์ต้องการผู้อื่น และความขัดแย้ง (การปะทะของสิ่งที่แตกต่างจากเรา) เพื่อให้มนุษย์ที่เป็นผู้ให้ความหมายเท่านั้นเป็นผู้ที่รับความหมายจากคนอื่น เพื่อให้มนุษย์ที่เป็นปัจจุบันมีมิติของอนาคตที่เปิดกว้าง และเพื่อให้มนุษย์ที่เป็นตัวเองมีมิติของคนอื่น ความขัดแย้งจึงมิใช่การครอบครองและมุ่งนิยามซึ่งกันและกัน หากแต่คือการเผยให้เห็นถึงความคลุมเครือ ให้เห็นว่ามนุษย์มีความเป็นไปได้อื่นอีกจากความขัดแย้ง และนี่เองคือการจัดการความขัดแย้งด้วยความคลุมเครือ

4. จุดหมายปลายทางของมนุษย์ผู้คลุมเครือ

มนุษย์ผู้คลุมเครือคือมนุษย์ที่ไม่สามารถนิยามอย่างตายตัว ชัดเจนได้ว่าตนเองเป็นอะไร มนุษย์จึงมีสิทธิ์ที่จะนิยามตนเองได้อย่างอิสระแต่อิสระนั้นจะสามารถเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อได้รับการเผยจากคนอื่น แต่การเผยนี้จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อมีความขัดแย้งระหว่างเรากับคนอื่น ความขัดแย้งนี้เองคือเงื่อนไขที่ทำให้เราสามารถก้าวข้ามตัวเราเองได้ มุมมองแบบนี้สะท้อนให้เห็นถึงเงื่อนไขอันคลุมเครือของเรา กล่าวคือเราสามารถเป็นได้ทั้งผู้ที่ให้ความหมายและผู้ที่ถูกให้ความหมาย มนุษย์เป็นทั้งปัจจุบันและเป็นทั้งอนาคต มนุษย์เป็นทั้งตัวเองที่พุ่งไปหาคนอื่น การมองความขัดแย้งในมุมมิติของทางเลือกของเรานี้จำต้องยอมรับความคลุมเครือไว้เป็นสมมุติฐานนั่นเอง

กระนั้นก็ตามเราจะเห็นว่ามนุษย์ผู้คลุมเครือคือผู้ที่สามารถนิยามตนเองได้อย่างไม่จำกัด ไม่ว่าจะนิยามตนเองกับความจริงสูงสุดหรือไม่ก็ตาม มนุษย์คนหนึ่งสามารถที่จะเชื่อในพระเจ้าได้ มนุษย์สามารถที่จะเชื่อกฎแห่งกรรมได้ รวมถึงมนุษย์สามารถเชื่อในสิทธิมนุษยชนหรือแม้แต่เชื่อในมนุษยชาติ แต่การนิยามเช่นนี้เป็นการยึดถือความชัดเจนหรือไม่ โบวัวร์จะอธิบายมนุษย์ที่เลือกที่จะมีความจริงสูงสุดและคุณค่าสูงสุดอย่างไรโดยที่ไม่ละทิ้งมิติของความคลุมเครือ และนี่เองคือจุดหมายที่มนุษย์สามารถไปสู่ได้โดยมีความคลุมเครือเป็นเงื่อนไข

ข้อเสนอของผู้เขียนคือ มนุษย์ผู้คลุมเครือแต่ละคนสามารถนิยามตนเองได้อย่างไม่จำกัดต่อความจริงและคุณค่าที่เราเชื่อถือ แต่การนิยามตนเองกับความจริงและคุณค่านี้จำต้องทิ้งพื้นที่

---

[46] “Car une liberté ne se veut authentiquement qu’en se voulant comme mouvement indéfini à travers la liberté d’autrui.” Ibid.,p.113 และ “For freedom wills itself genuinely only by willing itself as an indefinite movement through the freedom of others.” Ibid.,p.90

ให้กับมนุษย์ที่จะเข้าใจความจริงและคุณค่านั้นได้อย่างไม่จำกัด กล่าวคือความจริงและคุณค่าต้องเป็นสิ่งที่เปิดกว้างในโลกของวัตถุที่อยู่ตรงหน้า ความจริงและคุณค่านั้นต้องได้รับความหมายโดยตัวเราและมนุษย์คนอื่น ไม่ใช่ให้ความจริงหรือคุณค่าที่ปิดตาย ชัดเจน แน่นอน ไม่เปลี่ยนแปลงนั้นมากำหนดเรา ในแง่นี้ความคลุมเครือจึงนำเราไปสู่การนิยามตัวตนของเราและคุณค่าของเราอย่างอิสระ เปิดกว้างและไม่รู้จบ

พระเจ้า

โบวัวร์กล่าวถึงพระเจ้าว่า “หากพระเจ้าเป็นสิ่งที่ไร้ขอบเขตจำกัด และเต็มไปด้วยสัต ในตัวของพระเจ้าก็จะไม่มีระยะห่างระหว่างจุดหมายและความเป็นจริง...พระเจ้าไม่ใช่มนุษย์เดี่ยวๆหนึ่งคน พระเจ้าเป็นสิ่งสากล เป็นทุกสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงและสูงสุด และความเป็นสากลนี้เงียบงัน พระเจ้าไม่ได้ร้องขออะไร พระเจ้าไม่ได้สัญญาอะไร พระเจ้าไม่ต้องการการเสียสละ พระเจ้าไม่ให้รางวัลและไม่ลงโทษ พระเจ้าไม่สามารถยืนยันสิ่งใดได้ และไม่สามารถสาปแช่งประณามอะไรได้ เราไม่สามารถสร้างความคิดทางบวกและความผิดหวังบนพระเจ้า พระเจ้าเป็นอะไรบางอย่าง เราไม่สามารถกล่าวอะไรได้มากกว่านี้ ความสมบูรณ์ของพระเจ้ามิได้ให้พื้นที่แก่มนุษย์ การก้าวข้ามตนเองไปสู่วัตถุคือการวางรากฐานสร้างวัตถุ เราจะวางรากฐานสร้างวัตถุที่มีอยู่แล้วได้อย่างไรกันเล่า?”[47] โบวัวร์กำลังบอกแก่เราว่า พระเจ้าหากแม้มีอยู่จริงก็เป็นสิ่งที่เต็มเตื้อง ไม่มีพื้นที่ว่างสำหรับกิจกรรมใดๆในการสร้างสรรค์ของมนุษย์ เพราะกิจกรรมใดๆในการสร้างสรรค์ของมนุษย์ต้องไม่มีสมมุติฐานของสิ่งที่มีอยู่แล้ว การสร้างของมนุษย์คือการสร้างจากสิ่งที่ไม่มี ในแง่นี้เองที่ดูเหมือนว่าโบวัวร์จะปฏิเสธพระเจ้า

กระนั้นก็ตามโบวัวร์กล่าวต่อไปว่า “หากผลงานของพระเจ้าเป็นสิ่งที่ดีอย่างสมบูรณ์แบบเป็นเพราะว่ามันมีประโยชน์ต่อความรอดของมนุษย์ ยิ่งไปกว่านั้นงานของพระเจ้ายังไม่ใช่จุดหมายปลายทางโดยตัวของมันเอง หากแต่เป็นวิถีที่จะได้รับการพิสูจน์จาก (คำถามที่ว่า) เราใช้ผลงาน

---

[47] “ Si Dieu est l’infinité et la plenitude de l’être, il n’y pas en lui de distance entre son projet et sa réalité….Un tel Dieu n’est pas une personne singulière: il est l’universel, le tout immuable et éternel. Et l’universel est silence. Il ne réclame rien, il ne promet rien, il n’exige aucun sacrifice, il ne dispense ni châtiment ni récompense, il ne peut rien justifier, rien condamner, on ne saurait fonder sur lui ni optimisme, ni désespoir : il est, on ne peut rien en dire de plus.” Ibid.,p. 229-230 และ

“If God is infinity and the plenitude of being, there is in him no distance between his project and his reality…Such a God is not a singular person. He is universal, the unchangeable and eternal everything. And the universal is silence. He demands nothing; he promises nothing; he requires no sacrifice; he dispenses no punishment or reward; he can justify nothing, nor condemn anything. One can found neither optimism nor despair on him.” De Beauvoir, Simone, “Pyrrhus and Cineas”, in Magaret A. Simons, ed., *Simone de Beauvoir: Philosophical Writing*, p.102

ของพระเจ้านั้นอย่างไร”[48] เราจะเห็นว่าแม้ว่าพระเจ้าจะเป็นสิ่งที่เต็มเตื้องแต่ผลงานของพระเจ้าเป็นสิ่งที่มนุษย์เป็นผู้ตัดสินจากการใช้ประโยชน์ โบวัวร์กล่าวต่อไปว่าแม้ว่าพระเจ้าจะเป็นสิ่งที่เต็มเตื้องแต่การเต็มเตื้องนี้เป็นการเต็มเตื้องที่เปิดออก กล่าวคือพระเจ้าปรากฏในโลกด้วยการก้าวข้ามอย่างไม่จำกัด กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ พระเจ้าเต็มเตื้องโดยตัวของพระองค์เอง แต่เมื่อพระองค์ปรากฏตัว พระองค์จะปรากฏตัวในโลกแห่งวัตถุที่อยู่ตรงหน้ามนุษย์ การปรากฏนี้มิใช่การปรากฏแบบเต็มเตื้องแต่เป็นการปรากฏแบบก้าวข้ามไม่รู้จบ

โบวัวร์ตั้งข้อสังเกตว่าเมื่อการปรากฏตัวของพระเจ้าเป็นไปในโลกวัตถุที่อยู่ตรงหน้ามนุษย์ เจตจำนงของพระเจ้าจึงมิได้ถูกเขียนไว้ในสิ่งใดสิ่งหนึ่งเพราะไม่ใช่เจตจำนงที่เป็นอะไร แต่เป็นเจตจำนงที่ต้องทำให้ปรากฏ[49]ในแง่นี้การกระทำใดๆของเราจึงสะท้อนเจตจำนงของพระเจ้า ไม่ว่าเราจะช่วยชีวิตคนหรือสังหารคนจึงเป็นการสะท้อนเจตจำนงของพระเจ้าด้วย โบวัวร์ตั้งคำถามว่าพระเจ้าต้องการให้ผู้ที่เชื่อถือพระองค์ฆ่าผู้ไร้ศรัทธา เผาทำลายพวกนอกรีต หรือให้มีขันติธรรมกันแน่

สิ่งที่โบวัวร์กำลังชี้แจงคือเรามีสิทธิที่จะเชื่อในความจริงได้ แต่มนุษย์ต่างหากที่ทำให้ความจริงนั้นปรากฏในโลกของวัตถุที่อยู่ตรงหน้า เมื่อมนุษย์สังหารซึ่งกันและกันจึงไม่สามารถอ้างเจตจำนงของพระเจ้าว่าเป็นสิ่งที่กำหนดมนุษย์ แท้จริงแล้วมนุษย์ต่างหากที่เป็นผู้กระทำการฆ่ามนุษย์จึงต้องเป็นผู้รับผิดชอบต่อการกระทำของตนเอง

เมื่อกลับไปที่คำถามเดิมว่าความคลุมเครือจะนำทางมนุษย์ไปที่ใด หรืออะไรคือจุดหมายปลายทางของมนุษย์ผู้คลุมเครือ คำตอบคือจุดหมายปลายทางของมนุษย์ผู้คลุมเครือ คือการนิยามตนเองได้อย่างเสรี ไม่ว่าคนผู้นั้นจะเชื่อในความจริงสูงสุดอย่างพระเจ้าหรือไม่ก็ตาม แต่การเชื่อในพระเจ้านั้นต้องเข้าใจว่ามนุษย์คือผู้กระทำให้เจตจำนงของพระเจ้าปรากฏ การกระทำใดๆของมนุษย์ที่สะท้อนเจตจำนงของพระเจ้าจึงเป็นการกระทำของมนุษย์เอง

แน่นอนในโลกมนุษย์ความขัดแย้งเรื่องความจริงสูงสุดอาจเกิดขึ้น เช่นพระเจ้าของมนุษย์คนหนึ่งอาจแตกต่างกับพระเจ้าของอีกคนหนึ่ง แต่การที่มนุษย์ที่เชื่อในพระเจ้าไม่เหมือนกันทำให้มนุษย์สามารถถกทอต่อไปได้ว่าพระเจ้าคือสิ่งใด ในทางตรงกันข้าม หากไม่มีความแตกต่างไม่มีความขัดแย้ง พระเจ้าก็จะเป็นสิ่งที่ไม่สามารถก้าวไกลไปได้อย่างไร้ขีดจำกัด

---

[48] “Si l’oeuvre de Dieu est tout entière bonne, c’est qu’elle est tout entière utile au salut de l’homme; elle n’est donc pas en soi une fin, mais un moyen qui tire sa justification de l’usage que nous en faisons.” Ibid.,p.231 และ

“If God’s oeuvre is completely good, it is because it is completely useful to the salvation of man. It is therefore not an end in itself, but a means that gets its justification from how we use it.” Ibid.,p.103

[49] โปรดดู Ibid.,p.232 และ Ibid.,p.104

โดยสรุปเราจะเห็นว่าความคลุมเครือที่จัดการกับความขัดแย้งไม่เพียงแต่พาเราไปสู่การนิยามตนเองที่กว้างไกลไร้ขอบเขต หากแต่ยังทิ้งพื้นที่ให้ปัจเจกบุคคลได้กำหนดตัวเองในอย่างที่ตนเองเชื่อด้วย มนุษย์จึงมีพื้นที่ของความหมายเป็นของตนเองแต่เปิดกว้าง เพราะความคลุมเครือที่จัดการกับความขัดแย้ง

มนุษยชาติ

ในทำนองเดียวกับพระเจ้า มนุษยชาติไม่สามารถมีความหมายตายตัวได้ โบวัวร์กล่าวว่า “เพื่อให้เราสามารถก้าวข้ามตนเองไปสู่มนุษยชาติ มนุษยชาติต้องแสดงตนต่อเราในสองแง่มุมในคราเดียวคือเปิดและปิด ตัวของมนุษยชาติต้องแยกออกจากสาระของมัน เพื่อให้สาระของมนุษยชาติปรากฏผ่านเรา และจากนั้นมนุษยชาติก็เป็นอะไรบางอย่าง นี่เองคือการบอกว่ามนุษยชาติปรากฏต่อผู้ซึ่งเสนอการเคารพมนุษยชาติต่อเราอย่างไร มนุษยชาติไม่สามารถเติมให้เต็มสมบูรณ์ได้ ตัวของมันกำหนดตนเองไปข้างหน้าอย่างไม่หยุดยั้งสู่อนาคต”[50]

สำหรับโบวัวร์มนุษยชาติ มิได้มีความหมายที่เต็มเตื้อง หรือหากแม้ความหมายของมนุษยชาติจะเต็มเตื้อง ก็ต้องมีมิติของความหมายที่เปิดกว้างที่รอให้มนุษย์เติมเต็มความหมาย แต่การเติมความหมายให้กับคำๆนี้เป็นกิจกรรมที่ดำเนินไปไม่รู้จบ แต่คำๆนี้มิสามารถเติมให้เต็มได้ หากแต่ต้องเติมเรื่อยไป โบวัวร์กล่าวว่ามนุษยชาติจะมีความหมายได้ก็ต่อเมื่อมนุษย์แต่ละคนเป็นผู้ให้ความหมาย “เพื่อให้เราสามารถกระทำการใดๆต่อมนุษยชาติได้ มนุษยชาติต้องเรียกร้องอะไรบางอย่างกับเรา มนุษยชาติจำเป็นต้องมีเอกภาพในฐานะองค์รวมที่พยายามจะทำให้ตนเองปรากฏ และมนุษยชาติจะเรียกร้องต่อเราด้วยเสียงที่เฉพาะตนเพียงหนึ่งเดียว”[51]

โบวัวร์กล่าวเพิ่มเติมว่าในหลายกรณีมนุษยชาติเปรียบเหมือนกับมายาภาพของความสามัคคีที่มนุษย์บางคนเป็นแขน ขน ท้อง และมนุษย์ก็ทำหน้าที่ของตนเพื่อไปสู่มนุษยชาติอันเป็นองค์รวมของแขนและขา หรือคือร่างกายนั่นเอง แต่โบวัวร์ก็มิได้ยอมรับตัวอย่างนี้อย่างเต็มที่เพราะการรับตัวอย่างนี้เท่ากับเป็นการบอกว่ามนุษย์มีสาระที่ถูกกำหนดไว้ล่วงหน้าแล้ว การับว่าตนเอง

---

[50] “Pour que nous puissions nous transcender vers elle avec sécurité, il faut qu’elle se présente à nous sous deux aspects à la fois: comme ouvert et comme fermeté; il ne faut qu’elle soit séparée de son être afin qu’elle ait à le réaliser à travers nous, et que cependant qu’elle soit. C’est ainsi qu’elle apparaît à ceux qui nous proposent le culte de l’Humanité. Elle n’est jamais achevée, elle se projette sans cesse vers l’avenir…” Ibid., p.238 และ

“In order for us to be able to transcend ourselves safely toward humanity, it must present itself to us in these two aspects at once; as open and and as closed. It must be separated from its being through us, and yet it must be. It is how humanity appears to those who propose the cult of Humanity to us. It is never completed; it unceasingly project itself toward the future.” Ibid.,p.106

[51] “Pour que nous puissions agir pour l’humanité il faut qu’elle réclame quelque chose de nous; il faut qu’elle possède une unite en tant que totalité qui cherche à se réaliser, et qu’elle nous appelle une seule voix.” Ibid.,p.239 และ “In order for us to be able to act for humanity, it must demand something for us.It must possess a unity acting as a totality that seeks to realize itself, and it must appeal to us in a single voice.” Ibid.,p.106

เป็นแขน หรือขา จึงเท่ากับเป็นการตั้งเป้าหมายไว้อยู่แล้ว และไม่อนุญาตให้ตัวของมนุษย์เองเป็นอย่างอื่นได้ โบวัวร์เชื่อว่ามนุษย์ต้องเป็นอิสรภาพที่มาจากความคลุมเครือเท่านั้น ดังนั้นมนุษยชาติไม่สามารถมีความหมายตายตัว รวมถึงไม่สามารถมีตัวอย่างที่ตายตัวชัดเจน หากแต่เป็นมนุษย์แต่ละคนที่เลือกที่จะนิยามมนุษยชาติในรูปแบบของตนเอง ผ่านสิ่งที่แตกต่างจากเราคือคนอื่นเพื่อไปให้ถึงมนุษยชาติในแบบของเราเอง

ในที่นี้เองที่ความคลุมเครือพามนุษย์ไปสู่ความหมายของมนุษย์ชาติในรูปแบบของตนเอง ไม่ใช่มนุษยชาติที่ถูกกำหนดโดยใครคนใดคนหนึ่ง แล้วเราหาวิธีที่จะไปให้ถึง การถูกกำหนดนี้ไม่สามารถทำให้มนุษย์ใช้อิสรภาพของตนเองได้อย่างเต็มที่ มนุษย์ชาติต้องเปิดให้มนุษย์แต่ละคนเป็นผู้ให้ความหมายที่แตกต่างไม่เหมือนกัน หรือแม้แต่ขัดแย้งกันเพื่อให้มนุษย์และตัวของมนุษยชาติเองที่ความสัมบูรณ์ หรือคือการที่มนุษย์และมนุษยชาติมีปลายเปิดและมีความหมายใหม่ได้ไม่จำกัด

โดยสรุปเราจะพบว่าแน่นอนเราสามารถยึดถือความจริงและคุณค่าของเราได้ แต่ความจริงและคุณค่านั้นต้องมีลักษณะเปิดกว้าง มิใช่ปิดแคบ ตายตัว และแน่นอน ความจริงและคุณค่าต้องได้รับการต่อเติมจากมนุษย์เรื่อยไปผ่านคนอื่นที่ไม่เหมือนเรา ผ่านความขัดแย้งที่มอบทางเลือกในการขยายความเข้าใจต่อตัวเราและคุณค่าของเรา และนี่เองคือจุหมายปลายทางที่ความคลุมเครือจะนำเราไปสู่

สรุป

ความพยายามของผู้เขียนคือการแสดงให้เห็นว่าการจัดการกับความขัดแย้งสามารถเปลี่ยนพื้นที่จากการหาข้อตกลงร่วมด้วยเหตุผลไปสู่สิ่งอื่นได้ และสิ่งอื่นนั้นคือความคลุมเครือ ข้อเสนอของผู้เขียนคือความขัดแย้งสามารถจัดการได้ด้วยความคลุมเครือโดยหันกลับไปมองตัวบทของโบวัวร์

สำหรับโบวัวร์ความขัดแย้งคือการปะทะกันของอิสรภาพ แล้วอิสรภาพทั้งสองนั้นมุ่งที่จะนิยามซึ่งกันและกัน การมุ่งนิยามซึ่งกันและกันทำให้มนุษย์ถูกลดทอนไปเหลือมิติเดียว คือสิ่งของที่ถูกยัดเยียดคุณค่าให้ หรือเป็นผู้กำหนดคุณค่าให้คนอื่น

แต่หากเราพิจารณาในอีกรูปแบบหนึ่ง กล่าวคือหากเรามองว่ามนุษย์คือความคลุมเครือ เราจะพบว่ามนุษย์แท้จริงแล้วคือสิ่งมีชีวิตที่เป็นได้ทั้งผู้ที่ให้ความหมายและผู้ที่ถูกให้ความหมาย และในขณะเดียวกันมนุษย์ก็เป็นอิสรภาพ อนาคตของมนุษย์เปิดกว้าง สำหรับโบวัวร์การจัดการกับความขัดแย้งคือการเปลี่ยนมุมมองของความขัดแย้งจากเดิมที่ความขัดแย้งคือการมุ่งนิยามต่อกันกลายเป็นความขัดแย้งคือการเสนอทางเลือกใหม่ให้กับสิ่งที่เราเชื่อถือ อย่างตัวเราและคุณค่า ทำให้เราสามารถนิยามตัวเราและคุณค่าอย่างที่เราต้องการให้เป็นสิ่งที่เปิดกว้างอย่างไม่จำกัด ผ่านความขัดแย้งที่เรามีต่อคนอื่น

บรรณานุกรม

ภาษาฝรั่งเศส

Beauvoir, Simone de., “la phénoménologie de la perception de M. Merleau-*Ponty*”, ***Les temps modernes*** no.2, (novembre 1944).

----------, ***Le deuxième sexe***. 2 vols., Paris: Gallimard, 1949.

----------, ***L’existentialisme et le sagesse des nations***. Paris: Gallimard, 2007.

----------, ***Pour une morale de l’ambiguïté*****, suivi de Pyrrhus et Cinéas**. Paris: Folio essai, 2008.

----------, ***Tous les homes sont mortels***. Paris: Gallimard, 2008.

Habermas, J., ***Moral et communication***. C. Bouchind-homme, tr., Paris: Edition du Cerf, 1986.

Kail, Michel, ***Simone de Beauvoir: philosophe***. Paris: PUF, 2006.

Monique Canto-Sperber, ed., ***Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale.*** Tome 1, Paris: PUF, 2005.

Sartre, Jean-Paul, ***L’Être et le Néant***. Paris: Gallimard, 1943.

Sartre, Jean-Paul, ***L’existentialisme est un humanisme***. Paris: Nagel, 1970.

Thiaw-Po-Une, Ludivine, ed., ***Questions d’éthique contemporaines*****.** Paris: Stock, 2006.

ภาษาอังกฤษ

Arp, Kristana, ***The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir’s Existentialist Ethics***. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2001.

Beauvoir, Simone de, ***The Ethics of Ambiguity***. Bernard Frenchtman, tr., New York: Kingston Publishing corp. 1976

----------, “Existentialism and Popular Wisdom”. In Magaret A. Simons, (ed.), ***Simone de Beauvoir: Philosophical Writing*****.** Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2004.

----------, “Pyrrhus and Cineas”. In Magaret A. Simons, ed., ***Simone de Beauvoir: Philosophical Writing***. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2004.

Card, Claudia, ed. ***The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir***. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Hobbes, Thomas. ***Leviathan***. Mopherson C.B., ed. Middlesex: Penquin Book, Ltd., 1968.

Holveck, Elionore, ***Simone de Beauvoir’s Philosophy of Lived experience: Literature and metaphysics***. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2002.

Pilardi, Jo-Ann, ***Simone de Beauvoir, Writing the Self: Philosophy becomes Autobiography*****.** London: Praeger, 1999.

Rawls, John. ***A Theory of Justice***. London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1973.

Vintges, Karen, ***Philosophy as Passion: the Thinking of Simone de Beauvoir***. Bloomington and Indiana Polis: Indianna University Press, 1996.

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ

เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๕

Humanities - Identity - Values - Violence

"ความเรียงต่อความเข้าใจ 'ว่าด้วยความรุนแรงของฮันนาห์ อาเรนดท์'"

ณฐิญาณ์ งามขำ ผู้เสนอบทความ
เดชา ตั้งสีฟ้า ผู้นำการถกบทความ

วันพฤหัสบดีที่ 26 พฤศจิกายน 2552
10.30 – 12.00 น. ห้อง 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ห้ามอ้างอิงก่อนได้รับอนุญาต

ความเรียงต่อความเข้าใจ“ว่าด้วยความรุนแรง” ของฮันนาห์ อาเรนดท์

An Essay on an understanding Hannah Arendt’s On Violence

ณฐิญาณ์ งามขำ*

บทคัดย่อ

บทความชิ้นนี้มีจุดมุ่งหมายในการศึกษา อธิบาย ขยายความ และวิพากษ์ต่อแนวความคิดของฮันนาห์ อาเรนดท์ที่ว่าด้วยความรุนแรงเพื่อการทำความเข้าใจแนวคิดดังกล่าวของเธอเป็นสำคัญ โดยมุ่งอธิบายความหมายและลักษณะของความรุนแรงในแนวความคิดของเธอในลักษณะต่างๆเช่น การมีสภาพเป็นเครื่องมือ (Means) ในการบรรลุเป้าหมาย (ends) ที่กำหนดไว้ เป็นต้น รวมทั้งแสดงถึงการที่เธอแยกแยะความหมายของศัพท์ทางการปกครองที่มักจะใช้สับสนกันออกจากกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การแยกความหมายของความรุนแรงออกจากความหมายของอำนาจ นอกจากนี้ยังแสดงถึงความเชื่อมโยงและความสัมพันธ์ระหว่างความรุนแรงกับสังกัปทางสังคมการเมืองอื่นๆ ตัวอย่างเช่น การเมือง ความเป็นการเมือง การปฏิวัติ และความชอบธรรมด้วย

การศึกษาดังกล่าวนี้มุ่งเน้นที่การอ่านและตีความตัวบทเป็นหลัก โดยมีวรรณกรรม “On Violence” เป็นตัวบทสำคัญที่ใช้ในการศึกษา และมีการใช้วรรณกรรมชิ้นอื่นของอาเรนดท์เท่าที่จำเป็นมาประกอบในอันที่จะทำให้เข้าใจประเด็นหลักมากขึ้นเท่านั้น รวมทั้งมีการใช้วรรณกรรมชั้นสองที่เกี่ยวข้องอีกจำนวนหนึ่งเป็นพื้นฐานสำคัญในการศึกษาด้วย

Abstract

This article has an aim to study and understand Hannah Arendt’s concept of violence. Besides defining the meaning and explaining the characteristics of violence expressed in her thought, this article also shows its relationship to some other political concept, for instance: politics, the political, revolution and legitimacy. It also shows her distinction of violence and the other four political terminologies, namely: power, strength, force and authority. Moreover, it has also illustrated that Arendt’s concept of violence is based on the continuity and the brake from Benjamin’s Divine Violence and her critique on Sorel’s theory of revolutionary violence.

The methodologies used in this article are Close reading and Interpretation. Arendt’s *On Violence* will be the main text used in this article. However, some other

* อาจารย์คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนดุสิต

relevant secondary sources are also included in this studying. However, some other Arendt's works concerning directly to an explanation will also partly be used.

On Violence ของฮันนาห์ อาเรนดท์ เป็นงานเขียนที่สะท้อนให้เห็นถึงปรากฏการณ์ทางการเมืองของยุคสมัย อันเป็นผลมาจากการเจริญเติบโตเต็มที่ของสังคมกระฎุมพีและการขยายอิทธิพลของแนวคิดสายมาร์กซิสที่เกิดขึ้นในช่วงศตวรรษที่ ๒๐ การเกิดขึ้นพร้อมกันในหลายพื้นที่ทั่วโลกทั้งโลกตะวันตกและโลกตะวันออกของการปฏิวัติ การปลดปล่อย และการเคลื่อนไหวเพื่อเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองในช่วงเวลาดังกล่าวเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นไปพร้อมๆกับความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีและระบบทุนนิยมเสรี ซึ่งเคยได้รับการฝากความหวังไว้จากมวลมนุษยชาติในช่วงเวลาก่อนหน้านี้ว่าจะเป็นสิ่งอันนำมาซึ่งความผาสุกและความอยู่ดีกินดีร่วมกันของสังคมโดยรวม แต่สภาพการณ์ทางสังคมการเมืองโลกที่เกิดขึ้นในช่วงศตวรรษก่อนหน้านั้นกลับเป็นสิ่งที่สร้างความผิดหวังให้กับสังคมมนุษย์อย่างใหญ่หลวง การก้าวขึ้นมาสู่ความนิยมของกลุ่มผู้นิยมมาร์กซจึงเกิดขึ้นพร้อมๆกันกับความท้าทายที่มีต่อฐานรากและสดมภ์หลักของความเป็นสมัยใหม่อันนำไปสู่แนวคิดที่สนับสนุนการปฏิวัติด้วยการใช้ความรุนแรงในนักทฤษฎีทางสังคมศาสตร์หลายคนของยุคสมัย

บทความชิ้นนี้มีจุดมุ่งหมายเพื่ออธิบายว่า ฮันนาห์ อาเรนดท์มีมุมมองต่อการเคลื่อนไหวดังกล่าวนี้ในยุคสมัยของเธอและยุคสมัยก่อนหน้าอย่างไรบ้าง ซึ่งมุมมองเหล่านี้เองที่นำเธอไปสู่การสร้างแนวคิดที่ว่าด้วยความรุนแรงของเธอเองในท้ายที่สุด เพื่อการทำความเข้าใจที่ง่ายขึ้น บทความชิ้นนี้จึงจะเริ่มต้นด้วยการอธิบายถึงความคิดของเธอที่ปรากฏอยู่ในวรรณกรรมชิ้นดังกล่าวก่อนเป็นปฐม โดยจะทำการสรุปและเชื่อมโยงประเด็นที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดต่างๆในภายหลัง

I

ประเด็นที่น่าสนใจประเด็นหนึ่งซึ่งควรจะรับทราบไว้เป็นพื้นฐานในการทำความเข้าใจต่อ *On Violence* และ ฮันนาห์ อาเรนดท์ก็คือ ในขณะที่อาเรนดท์กำลังเขียนงานเล่มดังกล่าวนี้ กล่าวคือประมาณช่วงปี ๑๙๗๐ สหรัฐอเมริกากำลังตกอยู่ในสภาวะของความตกต่ำอย่างสุดขีดจากกรณีของวิกฤตการณ์สงครามเวียดนาม ซึ่งในขณะนั้น อาเรนดท์ก็เลือกที่จะยืนอยู่ข้างขบวนการนักศึกษาที่ทำการประท้วงรัฐบาลของสหรัฐอเมริกาต่อการทำสงครามเวียดนามอย่างแข็งขัน อย่างไรก็ดีแม้ว่าเธอเองจะเห็นด้วยต่อการเดินขบวนเรียกร้องของนักศึกษา เธอเองก็ไม่อาจจะมองข้ามประเด็นเรื่องของความรุนแรงที่เกิดขึ้นพร้อมๆกันกับการประท้วงและการเกิดสงครามได้ โดยเธอเองได้ตั้งประเด็นที่น่าสนใจเกี่ยวกับการที่ความรุนแรงมักจะถูกใช้เป็นยานหรือพาหนะในการไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางสังคมอยู่เสมอมา ดูเหมือนกับว่า คำถามหลักที่อาเรนดท์

ต้องการแสวงหาคำตอบและนำเสนอผ่านสะท้อนออกมาจาก *On Violence* ก็คือคำถามที่ว่า ความรุนแรงเป็นเนื้อหาสาระหรือสิ่งที่จำเป็นต่อการเมือง (หรือการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองอย่างการปฏิวัติ) จริงหรือไม่? คำตอบของอาเรนดท์ต่อคำถามดังกล่าวดูจะเป็นสิ่งที่อาเรนดท์ได้เตรียมไว้แต่ต้นของการเขียนหนังสือเล่มนี้แล้วด้วยเช่นกัน เพราะเพียงเมื่อเริ่มต้นในบทแรกของ *On Violence* อาเรนดท์ก็เฉลยคำตอบของเธอออกมาอย่างชัดเจนไปตลอดจนถึงในหน้าสุดท้ายเสียแล้วว่า “ไม่ใช่”

อาเรนดท์เริ่มต้นบทแรกของ *On Violence* ด้วยการมองศตวรรษที่ ๒๐ ว่าเป็นศตวรรษแห่งสงครามและการปฏิวัติตามที่เลนินได้เคยกล่าวไว้ โดยกล่าวยกตัวอย่างถึงสภาพการณ์โดยทั่วไปทางการเมืองระหว่างประเทศมาประกอบ โดยเธอเห็นว่า การพัฒนาของอุตสาหกรรมทหารและอาวุธตลอดจนถึงการสร้างและการสั่งสมอาวุธนิวเคลียร์ เป็นเสมือนประหนึ่งการเพิ่มขีดจำกัดให้กับ “เครื่องมือ” ที่ยิ่งนำไปสู่ “ความรุนแรง” ในทางเวทีการเมืองระหว่างประเทศมากยิ่งขึ้น แต่ในขณะเดียวกันมันก็หาได้เป็นการนำไปสู่สันติภาพหรือความสงบได้แต่อย่างใด หากแต่ยิ่งทำให้เกิด “ความไม่แน่นอน” ในเวทีการเมืองโลกมากยิ่งขึ้นไปอีกเมื่ออาวุธถูกพัฒนาให้มีศักยภาพที่สูงจนถึงขีดจำกัดซึ่งอันตรายพอที่จะทำลายล้างได้ทั้งผู้ชนะและผู้แพ้ไปในคราวเดียวกัน (สำหรับผู้ทำการศึกษาทางด้านความสัมพันธ์ระหว่างประเทศในปัจจุบันคงจะคุ้นเคยกับแนวคิดเช่นนี้ที่เรียกกันว่า Balance of Terror ได้เป็นอย่างดี) ดังนั้นอาวุธดังกล่าวนี้จึงมีเพื่อเพียงการป้องปราม (deterrence) เท่านั้น ซึ่งภายใต้สภาพของการป้องปรามในลักษณะดังกล่าวทำให้ประเทศที่มีขนาดเล็กสามารถที่จะต่อกรกับประเทศมหาอำนาจทั้งหลายได้โดยการใช้อาวุธร้ายแรงเป็นเครื่องต่อรอง สิ่งที่อาเรนดท์ต้องการชี้ให้เห็นก็คือ ความมั่งคั่งและอำนาจที่ผนึกกำลังร่วมกันของประเทศมหาอำนาจต่างๆไม่ได้เป็นหลักประกันในความปลอดภัยของตนเองและต่อการไม่ใช้ความรุนแรงในเวทีการเมืองโลกได้เหมือนดังเช่นที่เคยเป็นแต่ก่อนมาในช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่สอง[1] ความสำคัญในการที่เธอยกประเด็นดังกล่าวก็คือ การที่อาเรนดท์ต้องการชี้ให้เห็นถึงความแตกต่างและความไม่ลงรอยกันที่อาจจะเกิดขึ้นได้ระหว่างอำนาจและความรุนแรงในสภาพความเป็นจริงทางการเมือง เพราะแม้ว่าโดยทั่วไปแล้ว อำนาจและความรุนแรงมักจะเป็นสิ่งที่ถูกมองรวมกันหรือพร้อมกันไปก็ตามแต่ แต่ก็ไม่เป็นความจริงเสมอไปที่อำนาจจะต้องมีการใช้ความรุนแรงเป็นองค์ประกอบอยู่ด้วยเสมอ หรือเป็นเช่นเดียวกันในทางกลับกัน การเริ่มต้นด้วยสภาพการณ์ทางการเมืองระหว่างประเทศในลักษณะดังกล่าวจึงเป็นการเริ่มปูเรื่องราวเข้าสู่การแยกแยะและการให้ความหมายต่อแนวคิดหลักทางการเมืองโดยเฉพาะอย่างยิ่งการพยายามแยกความรุนแรงให้ออกจากอำนาจในตอนที่สอง

---

[1] Hannah Arendt, ***On Violence*** (New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1970), p.10.

เมื่อกลับมามองที่สภาพการณ์ของการเมืองภายในประเทศ อาเรนดท์ก็พบว่า แม้ว่าการใช้ความรุนแรงจะกลายเป็นสิ่งที่ไม่ได้บ่งบอกถึงความสำเร็จในเวทีการเมืองระหว่างประเทศในอันที่จะนำไปสู่สันติภาพและความสงบที่ถาวรได้ หากแต่แนวคิดเรื่องของการใช้ความรุนแรงกลับกลายเป็นสิ่งที่ได้รับการต้อนรับกันเป็นอย่างมากในการเมืองภายใน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อกล่าวถึงการปฏิวัติโดยกลุ่มเอียงซ้ายที่นิยมมาร์กซ อาเรนดท์มองว่าไม่เพียงแต่กลุ่มปฏิวัติที่เป็นซ้ายใหม่หรือมาร์กซิสเท่านั้นที่นิยมความรุนแรงในการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง ดูเหมือนกับว่าผู้ที่ไม่ใช่มาร์กซิสเองก็นิยมในการใช้ความรุนแรงเพื่อจุดประสงค์ดังกล่าวด้วยเช่นกัน อาเรนดท์ยกตัวอย่างและวิพากษ์วิจารณ์งานของ Georges Sorel, Frantz Fanon และ Jean Paul Satre ซึ่งมีผลงานที่ดูจะสนับสนุนต่อการใช้ความรุนแรงในการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและพยายามที่จะอธิบายถึงแนวคิดของมาร์กซที่มีต่อความรุนแรงให้ชัดเจนยิ่งขึ้น โดยเธอยอมรับว่า แม้ว่ามาร์กซเองจะตระหนักถึงบทบาทของความรุนแรงในประวัติศาสตร์ก็ตามแต่ แต่สำหรับมาร์กซแล้วความรุนแรงนี้มีลำดับความสำคัญเป็นเพียงลำดับที่สองรองมาจาก “ความขัดแย้งภายในสังคมในรูปแบบเดิม” ที่นำตัวมันเองเข้าสู่จุดจบ (contradictions inherent in the old society brought about its end) การกำเนิดของสังคมใหม่จึงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นก่อนที่การใช้ความรุนแรงจะปรากฏ และนั่นก็หมายความว่า การใช้ความรุนแรงไม่ใช่สาเหตุหรือเงื่อนไขสำคัญของการนำสังคมไปสู่สังคมใหม่แต่อย่างใดในความคิดของมาร์กซ[2]

สำหรับผู้ที่คุ้นเคยกับงานของซอเรล (Georges Sorel) นั้นคงจะทราบดีว่า ซอเรลเป็นนักทฤษฎีสังคมสายมาร์กซิสผู้ซึ่งถูกมองว่าเป็นผู้สนับสนุนการใช้ความรุนแรงในการเปลี่ยนแปลงและการปฏิวัติรัฐกระฎุมพีเพื่อการถ่ายโอนการควบคุมทรัพยากรไปสู่สหภาพแรงงาน (Revolutionary Syndicalism) แม้ว่าซอเรลจะใช้แนวคิดของมาร์กซในเรื่องของความขัดแย้งทางชนชั้นในการอธิบายและสนับสนุนการปฏิวัติ แต่ซอเรลกลับมองว่าหัวใจสำคัญของมาร์กซไม่ใช่การวางอยู่บนรากฐานของ material determination of history อย่างที่เข้าใจกัน หากแต่เป็นแนวคิดหรือมายาคติที่ว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงอย่างทำลายล้างต่างหาก (Catastrophic change) ในขณะเดียวกันซอเรลก็เห็นว่าผลที่ได้จากการปฏิวัติเป็นสิ่งที่คาดเดาไม่ได้อย่างเด็ดขาด ดังนั้นสำหรับเขา “หนทาง” ที่นำไปสู่การปฏิวัติหรือการเปลี่ยนแปลงจึงย่อมเป็นสิ่งที่สำคัญกว่า “จุดมุ่งหมาย”หรือ “ผลลัพธ์” ความขัดแย้งระหว่างชนชั้นจึงเป็นสิ่งที่ต้องถูกกระทำให้เข้มข้นจนนำไปสู่การแตกหักและการประนีประนอมหรือสภาพของการสงบสุขในสังคมที่เกิดขึ้นระหว่างกระฎุมพีและแรงงานจึงเป็นเพียงการยื้อเวลาของความขัดแย้งให้ล่วงต่อไปเพียงเท่านั้น และความขัดแย้งระหว่างชนชั้นนี้

[2] Hannah Arendt, ***On Violence***, p.11

จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อความรุนแรงเข้ามามีบทบาทสำคัญในกระบวนการดังกล่าวนี้[3] และความรุนแรงและความขัดแย้งซึ่งซอเรลเรียกว่า การใช้ความรุนแรงของกรรมาชีพ (Proletarian Violence) นี้เองที่จะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงหรือการปฏิวัติที่แท้จริงได้เท่านั้น

ซอเรลยังมองว่า การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและเศรษฐกิจที่แท้จริงนั้นไม่สามารถที่จะเกิดขึ้นได้จากการปฏิวัติที่เกิดขึ้นเพียงหนึ่งครั้งหรือจากการแทรกแซงโดยนักคิดคนใด หากแต่จะต้องใช้เวลาในการเปลี่ยนแปลงคุณลักษณะของยุคสมัย (Ethos) ผ่านการปลูกฝังและตอกย้ำค่านิยมและ ethos ใหม่ๆจนกว่าสิ่งเหล่านี้จะฝังรากลึกลงไปในสังคม[4] และนั่นหมายความว่าความรุนแรงเท่านั้นที่จะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงที่แท้จริงได้ และความรุนแรงเช่นที่ว่านี้จะต้องถูกใช้ตลอดระยะเวลาของการเปลี่ยนแปลงสังคมในในช่วงเริ่มต้นก่อนการปฏิวัติและจะต้องใช้อยู่เรื่อยไป[5]จวบจนกระทั่งการเปลี่ยนแปลงในอุดมการณ์ใหม่ได้สอดแทรกไปทุกส่วนของสังคมแล้วในท้ายที่สุด

การตีความเช่นนี้ของซอเรลนั่นเองที่นำไปสู่การวิพากษ์วิจารณ์โดยอาเรนดท์ว่า เป็นงานที่แสดงถึงความพยายามที่จะผสมผสานงานของมาร์กซิสให้เข้ากับงานปรัชญาแห่งชีวิตของเบิร์กสันและมีความคล้ายคลึงอย่างประหลาดกับงานของซาร์ทร (Jean Paul Sartre) ที่เป็นการเชื่อมกันระหว่างอัตถภาวนิยม (Existentialism) กับมาร์กซิสซึ่ม (Marxism) งานของทั้งคู่รวมถึงงานของฟานง (Frantz Fanon)[6] เป็นงานที่อาเรนดท์เห็นว่าเป็นการนำแนวคิดของมาร์กซไปใช้อย่างผิดพลาดหรือไม่ครบถ้วน การยอมรับให้ความรุนแรงกลายเป็นสิ่งที่ถูกกระทำอย่างสมเหตุสมผลได้ (justifiable) เมื่อมันถูกนำไปใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองหรือการปฏิวัติอย่างมีประสิทธิผลในฐานะของ “ผู้สร้างระบอบใหม่” นั้นเป็นสิ่งที่อาเรนดท์มองว่านอกจากจะนำไปสู่การให้คุณค่าและความหมายในตัวของมันเองของความรุนแรง (glorified violence for violence’s sake)แล้ว ก็ยังทำให้ความรุนแรงกลายเป็นสิ่งที่ชอบธรรมและจำเป็นสำหรับการทำให้เกิดความยุติธรรมในการใช้

---

[3] Elizabeth Frazer and Kimberly Hutchings, “Politics, Violence and Revolutionary Virtue: Reflections on Locke and Sorel,” ***Thesis Eleven*** 97(May 2009): 53.

[4] Elizabeth Frazer and Kimberly Hutchings, *“*Politics, Violence and Revolutionary Virtue: Reflections on Locke and Sorel,” p. 55.

[5] Christopher Finlay, “Violence and Revolutionary Subjectivity: Marx to Zizex” ***European Journal of Political Theory*** 4: 383.

[6] Franz Fanon เป็นนักทฤษฎีทางสังคมสายมาร์กซิสที่สำคัญอีกผู้หนึ่งซึ่งนำแนวคิดมาร์กซิสไปอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างประเทศโลกที่หนึ่งและประเทศโลกที่สามและนำแนวคิดดังกล่าวไปสนับสนุนการใช้กำลังเพื่อการเปลี่ยนแปลงและการปลดปล่อยอาณานิคมด้วยการใช้ความรุนแรง ซึ่งผู้เขียนไม่ขออธิบายความเพิ่มเติมในที่นี้ งานเขียนชิ้นสำคัญเกี่ยวกับประเด็นดังกล่าวของฟานงหาอ่านได้จากงานของเขาซึ่งตีพิมพ์ในปี ๑๙๖๑ ที่ชื่อ *The Wretched of the Earth*

ความรุนแรงทางการเมืองอีกด้วย [7] ซึ่งประเด็นสำคัญในที่นี้ก็คือ การที่อาเรนดท์ไม่เชื่อว่าความรุนแรงจะกลายมาเป็นสิ่งที่ชอบธรรมได้แม้ว่าจะเป็นสิ่งที่ “ถูกเข้าใจได้” หรือ “ถูกทำให้ยอมรับว่าสมเหตุสมผลได้บ้าง” ในบางกรณีก็ตามที (violence can be **justifiable** (เน้นโดยผู้เขียน), but it will never be legitimate) ซึ่งกรณีนี้ดูจะเป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับอำนาจสำหรับเธอ เพราะอำนาจต้องการเพียงความชอบธรรมแต่ไม่เคยต้องการการให้เหตุผลแก้ตัว(justification)แต่อย่างใดในการที่จะทำให้ตัวมันเองยังคงอยู่ อาเรนดท์เชื่อว่าการที่เป็นเช่นนี้เนื่องมาจากว่า เมื่อความชอบธรรมถูกท้าทาย มันจะมีฐานของการอ้างอิงกลับไปยังที่มาของมันในอดีต (กล่าวคือจุดเริ่มต้นและที่มาของมัน) ในขณะที่ Justification จะถูกเชื่อมเข้ากับความเป็นไปในอนาคต[8] ซึ่งเป็นเรื่องธรรมดาของการมีสภาพเป็นเครื่องมือที่จะต้องถูกประเมินหรือตัดสินว่ามีคุณค่าหรือใช้ได้หรือไม่จากผลลัพธ์ที่ออกมาในภายหลัง ความรุนแรงจึงมีลักษณะของการเป็น “เครื่องมือ” ประเภทหนึ่งซึ่งจะถูกวัดคุณค่าหรือตัดสินและได้รับการยอมรับได้ก็ต่อเมื่อมันได้พิสูจน์ให้เห็นว่ามัน “ใช้การได้” หรือ “บรรลุวัตถุประสงค์ตามที่ถูกออกแบบหรือกำหนดไว้มาก่อนหน้า” ซึ่งเป็นเรื่องของอนาคตเท่านั้นแต่มันไม่สามารถที่จะอ้างอิงกลับไปยังจุดเริ่มต้นในอดีตของมันเองได้เลย นอกจากนี้การใช้ความรุนแรงในตลอดระยะเวลาของการปฏิวัติยังเป็นสิ่งซึ่งอาเรนดท์เรียกว่า “การกลับกลายมาเป็นเครื่องมือของจุดมุ่งหมาย” ซึ่งจะนำไปสู่ความรุนแรงต่อไปเรื่อยๆไม่สิ้นสุดอีกด้วย ซึ่งประเด็นดังกล่าวนี้บทความชิ้นนี้จะทำการขยายความอีกครั้งในช่วงหลัง

สำหรับอาเรนดท์แล้ว ดูเหมือนกับว่ากรณีของปรากฏการณ์ทางสังคมการเมืองอย่างการปฏิวัติดูจะเป็นตัวอย่างที่ดีในอันที่เธอจะแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างและการแยกแยะออกจากกันได้ระหว่างความรุนแรงและอำนาจ แม้ว่าอาเรนดท์จะยอมรับว่า โดยทั่วไปแล้ว อำนาจและความรุนแรงมักจะปรากฏอยู่ร่วมกันจนดูเสมือนหนึ่งจะแยกออกจากกันได้ยาก และดูเหมือนกับว่าโดยทั่วไปแล้วมันคงเป็นสิ่งที่น่าสนใจกว่าที่จะมองความรุนแรงให้กลายเป็นสิ่งเดียวกับอำนาจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อนำมากล่าวถึงในพื้นที่ของสังคมการเมืองหรืออำนาจของรัฐบาล เพราะโดยทั่วไปแล้วในพื้นที่ทางสังคมการเมืองไม่ว่าจะภายในประเทศหรือในทางความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ การใช้ความรุนแรง(ไม่ว่าจะเป็นการทำสงครามระหว่างประเทศหรือการใช้กำลังเข้าปราบปรามการจลาจล)ดูจะเป็นขั้นตอนสุดท้ายของการรักษาโครงสร้างของอำนาจให้คงอยู่จากการท้าทายของบุคคลอื่น ซึ่งนั่นทำให้ดูเหมือนกับว่าความรุนแรงกลายเป็นส่วนหนึ่งของการใช้อำนาจหรือเป็นเนื้อหาสาระของอำนาจไป

แต่เธอกลับมองว่า แท้ที่จริงแล้ว เมื่อพิจารณาถึงเหตุการณ์ปฏิวัติ ก็จะพบได้ว่า เมื่อเกิดการปฏิวัติและเกิดการใช้กำลังเข้าต่อสู้กับระหว่างสองฝ่าย รัฐบาลซึ่งเป็นฝ่ายที่กุมอำนาจไว้ก็ดูจะ

---

[7] Christopher J. Finlay, “Hannah Arendt’s Critique of Violence” ***Thesis Eleven*** 97 (May 2009): 30.

[8] Hannah Arendt, ***On Violence***, p.52

มีความได้เปรียบหรือเหนือกว่าฝ่ายปฏิวัติอยู่ในทีเนื่องด้วยรัฐบาลย่อมจะต้องถูกประกอบไปด้วยโครงข่ายของความสัมพันธ์อันหลากหลายที่ให้การสนับสนุนอยู่ไม่ว่าจะเป็นทางตรงหรือทางอ้อม แต่อย่างไรก็ดี ความได้เปรียบนี้อาจจะเป็นสิ่งที่ไม่สามารถเป็นไปได้โดยตลอด เนื่องด้วยโครงสร้างของอำนาจที่ว่านี้จะยังคงอยู่ตราบเท่าที่คำสั่งของรัฐบาลยังได้รับการยอมรับโดยกลุ่มทหารและตำรวจที่พร้อมจะใช้อาวุธและสละชีวิตของตนเท่านั้น เพราะเมื่อสถานการณ์เปลี่ยนไปในลักษณะที่ตรงกันข้าม อำนาจที่รัฐบาลเคยมีอยู่นั้นก็จะหมดลงในทันที และนั่นก็หมายถึงโอกาสในการใช้ความรุนแรงที่กำลังจะหมดตามลงไปด้วย ซึ่งในกรณีนี้เธอได้ยกตัวอย่างของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในการปฏิวัติฮังกาเรียน (Hungarian Revolution) มาประกอบ[9]

จะเห็นได้ว่าอาเรนดท์ต้องการสื่อให้เห็นว่าเมื่อโครงสร้างหรือเครือข่ายของอำนาจที่ถักทอกันอยู่ได้เสื่อมสลายลง การปฏิวัติก็อาจจะเกิดขึ้นได้แต่ก็อาจจะเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็น เพราะเมื่อถึงเวลานั้น “อำนาจ” ก็ได้ถูกเปลี่ยนมือจากทำเนียบไปอยู่ยังท้องถนนเป็นการเรียบร้อยแล้ว และเมื่ออำนาจได้สูญหายไปจากรัฐบาลหรือโครงสร้างเดิม รัฐบาลนั้นย่อมไม่อาจที่จะอยู่ได้โดยอาศัยการใช้ความรุนแรงแต่เพียงลำพัง เพราะแม้แต่ผู้ปกครองที่มีอำนาจเบ็ดเสร็จก็ย่อมที่จะต้องการโครงข่ายของอำนาจเป็นฐานรองรับในการใช้ความรุนแรงนั้นๆ (ไม่ว่าจะเป็นกองทัพหรือตำรวจลับก็ตามแต่)[10] ความรุนแรงจึงเป็นเพียงเครื่องมือหนึ่งในการที่รัฐบาลจะใช้ในการรักษาโครงสร้างเดิมของอำนาจให้คงอยู่ แต่มันก็ไม่อาจจะอยู่ตามลำพังโดยตัวของมันเองได้โดยไม่มีอำนาจมารองรับแต่อย่างใด อำนาจจึงเป็นหัวใจหรือเนื้อหาสาระสำคัญของรัฐบาล ในขณะที่ความรุนแรงหาได้เป็นเนื้อหาสาระของรัฐบาลหรือสิ่งใดเลย และที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า ความรุนแรงอยู่ในสภาพของการเป็นเพียงเครื่องมือซึ่งโดยตัวของมันเองแล้วก็ไม่เคยเป็นสิ่งที่จบหรือสมบูรณ์แบบในตัวของมันเองแต่อย่างใด

II

เมื่อมาถึงตรงนี้ ก็คงพอจะเห็นได้ถึงความพยายามของอาเรนดท์ในการแยกความรุนแรงออกจากความหมายของอำนาจได้พอสมควร และเมื่อเข้าสู่ตอนที่สองของ *On Violence* อาเรนดท์ได้ทำการจำแนกแยกแยะความหมายของศัพท์ที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครอง (the govern) และผู้อยู่ใต้ปกครอง (the governed) ทั้งห้าคำที่ดูเผินๆแล้วมีความหมายที่เหมือนหรือใกล้เคียงกันมากจนถูกใช้แทนที่หรือสลับกันมาโดยตลอดออกจากกัน เพื่อความสะดวกต่อการสร้างคำอธิบายประเด็นที่ว่าด้วยความรุนแรงในภายหลัง

---

[9] Hannah Arendt, ***On Violence***, p.47-49

[10] Hannah Arendt, ***On Violence***,p.49-50

ดูเหมือนกับว่า เช่นเดียวกับงานชิ้นอื่นๆของเธอโดยส่วนมาก อาเรนดท์มักจะสร้างกรอบความคิดของตนเองอยู่บนการให้คำจำกัดความแนวคิดหลักสำคัญๆของประเด็นที่เกี่ยวข้องเสียก่อน โดยการกลับไปค้นหาและอธิบาย “ความหมายที่แท้จริง” ของคำศัพท์หรือแนวคิดเหล่านั้นเพื่อเป็นพื้นฐานในการสร้างกรอบความคิดที่ถูกต้องในการอธิบายสภาพการณ์ทางสังคมการเมืองในขั้นต่อไป ซึ่งโดยส่วนมากแล้ว การพยายามกลับไปอธิบายสิ่งเหล่านั้นสำหรับอาเรนดท์มักจะใช้วิธีการในการอ้างอิงกลับไปในอดีต เพื่อค้นหา “ต้นตอ” ของแนวคิดต่างๆเหล่านั้นในมิติทางประวัติศาสตร์ ซึ่งสำหรับ Hutcheon แล้ว ความพยายามของเธอในการทำให้แนวคิดหลักมีความชัดเจนขึ้น (clarification of key concepts) นี้เป็นสิ่งที่เป็นคุณูปการอันสำคัญยิ่งของอาเรนดท์ที่มีต่อแวดวงสังคมศาสตร์ ซึ่งเป็นสิ่งที่มักจะถูกละเลยโดยนักสังคมวิทยาโดยทั่วๆไป[11] ซึ่งในการให้ความหมายหรือคำอธิบายต่อคำศัพท์หรือแนวคิดสำคัญเหล่านี้นั้นก็เป็นสิ่งที่เธอทำควบคู่ไปกับการที่เธอสร้างกรอบความคิดของเธอโดยการย้อนกลับไปยังอดีตเพื่อยกตัวอย่างเชิงประจักษ์ประกอบ สำหรับ Ricardo Pozas แล้วก็เห็นว่า คำอธิบายเชิงทฤษฎีของเธอนั้นมักจะมีความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกับคำอธิบายในเชิงประวัติศาสตร์เป็นสำคัญ[12] เช่นเดียวกับที่ Seyla Benhabib ได้กล่าวถึงลักษณะแนวคิดและงานเขียนของอาเรนดท์ไว้ว่า เป็นงานเขียนที่มีการผสมผสานกันระหว่างแนวทางแบบปรากฏการณ์นิยม (phenomenology) ซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากมาร์ติน ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger) และ การประติดประต่อเศษเสี้ยวของประวัติศาสตร์ (Fragmentary Historiography) ซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากวอลเธอร์ เบนยามิน (Walther Benjamin) โดยพยายามที่จะเชื่อมโยงและหาจุดร่วมที่เหมือนกันของนักคิดที่ทรงอิทธิพลยิ่งต่อเธอทั้งคู่นี้เข้าไว้ด้วยกัน[13]

เพื่อให้ง่ายต่อการทำความเข้าใจในแนวคิดของอาเรนดท์ที่ว่าด้วยความรุนแรงในขั้นต่อไป การทำความเข้าใจต่อความหมายของศัพท์ (terminology) ตามการอธิบายความหมายและคำจำกัดความของอาเรนดท์ย่อมเป็นสิ่งที่จำเป็นในการที่จะก้าวเข้าไปสู่การทำความเข้าใจต่อประเด็นเรื่องความรุนแรงโดยเฉพาะอย่างยิ่งการใช้ความรุนแรงในทางการเมืองในตอนหลัง

---

[11] ดูในเอกสารในการนำเสนอผลงานของ Pat Duffy Hutcheon ที่ชื่อ ***Hannah Arendt On the Concept of Power*** ที่นำเสนอต่อ A Conference of the Research Committee on the History of Sociology (International Sociological Association) at Amsterdam in May, 1996.

[12] ดูในบทความ review หนังสือ Ricardo Pozas H., “Una Resea Critica sobre ‘La Violencia’ by Hannah Arendt,” ***Revista Mexicana de Sociologia***, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 2 (Apr.-Jun.,1973): 429-433.

[13] Raluca Eddon, “Arendt, Scholem, Benjamin: Between Revolution and Messianism,” ***European Journal of Political Theory*** 5 (2006): 267.

ประเด็นหลักที่อาเรนดท์ต้องการจะนำเสนอในส่วนที่สองนี้ก็คือการพยายามในการแยกแยะ “ความรุนแรง” ออกจาก “อำนาจ” โดยเธอมองว่าความผิดพลาดของนักรัฐศาสตร์ส่วนใหญ่ก็คือการไม่แยกแยะความหมายของศัพท์ (Terminology) อย่าง “อำนาจ” (power), “ความแข็งแกร่ง” (strength) , “กำลัง” (force) , “อำนาจหน้าที่” (authority) และ “ความรุนแรง” (violence)ออกจากกัน สำหรับอาเรนดท์แล้ว การใช้คำศัพท์ พจน์ หรือ speech ที่ถูกต้องนั้นไม่ใช่เพียงแค่ประเด็นของการใช้ไวยากรณ์อย่างมีตรรกะ (question of logical grammar) เท่านั้น แต่ยังหมายถึงการชี้ให้เห็นถึงมุมมองทางประวัติศาสตร์ด้วย (but of historical perspective) ซึ่งการใช้คำที่มีความหมายที่แตกต่างกันเหล่านี้แทนที่กันในลักษณะของคำเหมือน (synonyms) สำหรับเธอนั้นไม่เพียงแต่เป็นการแสดงถึงความหนวกใบ้ต่อความหมายเชิงภาษาศาสตร์ (deafness to linguistic meaning) ซึ่งก็เป็นสิ่งที่รุนแรงมากพออยู่แล้ว หากแต่ยังหมายถึงการที่จะนำไปสู่ความบอดใบ้ต่อความเป็นจริงที่เกี่ยวข้องอีกด้วย (a kind of blindness to realities they correspond to) อาเรนดท์อธิบายว่า สาเหตุที่คำทั้งห้านี้ต่างก็ถูกใช้อย่างปะปนและแทนที่กันเพราะมันต่างก็แสดงถึงการมี “หน้าที่” อย่างเดียวกัน(same function) กล่าวคือต่างก็เป็นวิถีแห่งการที่มนุษย์ผู้หนึ่งปกครองเหนือมนุษย์อีกผู้หนึ่ง (indicate the means by which man rules over man) เหมือนกันทั้งสิ้น (ซึ่งประเด็นที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองและผู้อยู่ใต้ปกครองนี้ถือได้ว่าเป็นประเด็นคำถามหลักหรือหัวใจสำคัญสำหรับการศึกษาทางการเมืองเลยทีเดียว)[14] อย่างไรก็ดี คำต่างๆเหล่านี้ก็หาได้มีความหมายที่เหมือนกันไปหมดไม่ เธอจึงเริ่มต้นตอนที่สองของงานเขียนด้วยการพยายามอธิบายความหมายของคำเหล่านี้ โดยชี้ให้เห็นถึงความแตกต่างของคำอย่างเด่นชัด ซึ่งเธอได้อธิบายความหมายของศัพท์ (terminology) ทั้งห้าไว้ดังนี้

เริ่มต้นที่**อำนาจ** (Power) อาเรนดท์ให้ความหมายของอำนาจในลักษณะที่เกี่ยวพันกับความสามารถของมนุษย์ในการกระทำร่วมกันอย่างเป็นหมู่คณะ (human ability not just to act but to act in concert) อำนาจจึงไม่สามารถมีคุณลักษณะของความเป็นปัจเจกบุคคลหรือเป็นของปัจเจกบุคคลคนใดเพียงลำพังได้หากแต่เป็นของกลุ่ม และจะยังคงอยู่ได้เมื่อกลุ่มยังดำรงอยู่ร่วมกันเท่านั้น ดังนั้นสำหรับอาเรนดท์แล้ว เมื่อมีการกล่าวว่าบุคคลผู้ใดผู้หนึ่งมีอำนาจ จึงเป็นการกล่าวในเชิงเปรียบเทียบหรือเปรียบเปรยเข้ากับคำว่า ความแข็งแกร่งนั่นเอง[15] ซึ่งสำหรับเธอแล้ว **ความแข็งแกร่ง** (Strength) มีลักษณะที่เหมือนกันกับอำนาจทุกประการหากแต่แตกต่างกันตรงที่เป็นความสามารถของมนุษย์ในลักษณะที่เป็นปัจเจก กล่าวคือเป็นความสามารถเฉพาะของบุคคลเพียงบุคคลหนึ่ง ในขณะที่อำนาจเป็นความสามารถที่เกิดขึ้นจากการรวมกลุ่มหรือความเป็นพหุของบุคคลในการบังคับหรือโน้มน้าวให้ผู้อื่นกระทำตามความต้องการได้ ความแข็งแกร่งจึงเป็น

[14] Hannah Arendt, ***On Violence***, p. 43.

[15] Hannah Arendt, ***On Violence***, p. 44.

คุณสมบัติภายในของบุคคลหรือสิ่งของซึ่งเกิดขึ้นจากบุคลิกลักษณะของบุคคลหรือสิ่งนั้นๆเอง โดยไม่จำเป็นที่จะต้องพึ่งพาหรืออิงกับสิ่งอื่นๆที่อยู่ภายนอกแต่อย่างใด แม้ว่าอาจจะเป็นไปได้ที่จะมีการเชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างความแข็งแกร่งกับบุคคลหรือสิ่งอื่นบ้างก็ตามที[16] กล่าวโดยสรุปก็คือ อำนาจและความแข็งแกร่งต่างก็เป็นความสามารถของมนุษย์ในการที่จะโน้มน้าวบุคคลอื่นให้กระทำหรืองดเว้นการกระทำตามที่ตนเองต้องการเหมือนกัน แตกต่างกันแต่เพียงที่ว่า เมื่อกล่าวถึงอำนาจแล้ว ความสามารถดังกล่าวนี้มีที่มาจากการรวมกลุ่มกันของบุคคล ที่มาของอำนาจจึงมีลักษณะที่เป็นพหุในขณะที่ที่มาของความแข็งแกร่งเกิดขึ้นมาจากคุณลักษณะภายในของปัจเจกนั้นเองโดยที่ไม่จำเป็นที่ต้องมีสิ่งอื่นหรือผู้อื่นมาช่วย

ถึงแม้ว่าความแข็งแกร่งเป็นความสามารถส่วนตนของบุคคลหรือสิ่งของที่ไม่จำเป็นที่จะต้องพึ่งพิงผู้อื่นในขณะที่อำนาจจำเป็นที่จะต้องมีแรงอื่นๆมาสนับสนุน ความแข็งแกร่งกลับเป็นสิ่งที่ต้องพ่ายแพ้ให้กับอำนาจในท้ายที่สุดในความคิดเห็นของอาเรนดท์ เธอมองว่าแม้ว่าแนวคิดจากเพลโตถึงนิทเช่จะมองว่าการร่วมกันระหว่างบุคคลเพื่อโค่นล้มคนๆเดียวว่าเป็นผลมาจากความอิจฉาริษยาก็ตามที แต่สำหรับเธอแล้ว มันเป็นเรื่องธรรมชาติที่อำนาจที่มีร่วมกันของความเป็นกลุ่มจะนำไปสู่การมีชัยเหนือความแข็งแกร่งส่วนบุคคลซึ่งไม่ต้องการการพึ่งพาในท้ายที่สุด[17] การเริ่มต้นจากรากฐานเช่นนี้นี่เองที่นำพาอาเรนดท์ไปสู่การกำหนดความหมายและคุณลักษณะของความรุนแรงทางการเมืองรวมถึงการสร้างทฤษฎีเพื่อหาคำตอบเกี่ยวกับสังคมการเมืองในขั้นต่อไป ซึ่งบทความชิ้นนี้จะทำการกล่าวถึงในตอนหลัง

อาจเป็นที่สงสัยว่า เหตุใดอาเรนดท์จึงกล่าวอ้างถึงคุณลักษณะด้านการเป็นพหุของอำนาจ ซึ่งดูจะเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกับความรู้สึกโดยทั่วไป สำหรับประเด็นดังกล่าวนี้ อาเรนดท์อ้างกลับไปยังแนวคิดเรื่อง isonomia[18] ในเอเธนส์โบราณ และ civitas[19] ในยุคโรมันโดยเธอมองว่าการ

---

[16] Hannah Arendt, ***On Violence***,p.44

[17] Hannah Arendt, ***On Violence***,p.44

[18] แนวคิดเรื่อง isonomia นี้เป็นหลักคิดที่เกิดขึ้นในการปกครองของเอเธนส์โบราณ ซึ่งมีความหมายถึงความเสมอภาคกันต่อหน้ากฎหมาย เพื่อให้มีความมั่นใจได้ว่าพลเมืองเอเธนส์ไม่ว่าจะอยู่ในชนชั้นใด มีความมั่งคั่งหรือไม่ หรือสติปัญญาจะเป็นอย่างไรต่างก็จะได้รับการปฏิบัติที่เท่าเทียมกันภายใต้กฎหมายเดียวกันทั้งสิ้น ซึ่งในประเด็นดังกล่าวนี้ผศ.ดร.วีระ สมบูรณ์ได้มีความเห็นเพิ่มเติมว่าแนวคิดเรื่อง isonomia เป็นฐานคิดสำคัญที่นำไปสู่แนวคิดเรื่องความเสมอภาคในภายหลังและแนวคิดดังกล่าวนี้รวมหมายถึงการอยู่อย่างเสมอภาคภายใต้ norm เดียวกันด้วย แนวคิดเรื่อง isonomia นี้ถือเป็นหนึ่งในสองแนวคิดที่แสดงให้เห็นถึงวิถีของการให้ความสำคัญกับความเสมอภาคในชุมชนเอเธนส์โบราณ ซึ่งแนวคิดสำคัญอีกประการหนึ่งก็คือ แนวคิด isegoria หรือความเสมอภาคในการแสดงความคิดเห็นสาธารณะนั่นเอง ผู้สนใจดูเพิ่มเติมใน Janet Coleman, ***A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity*** (Blackwell, 2004),pp.28-30.

กำเนิดขึ้นของทั้งสองแนวคิดนี้แสดงให้เห็นถึงแนวคิดเรื่อง “อำนาจ” ซึ่งไม่ได้ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์แบบการบังคับบัญชาและการเชื่อฟัง หากแต่เกิดขึ้นจากการยอมรับในการมีปฏิสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นบนความเท่าเทียมกันของบุคคล (อาเรนดท์มองว่า หากว่ามนุษย์พึงพอใจเพียงการที่จะมีความสัมพันธ์แบบนายกับบ่าวหรือพอใจเพียงการที่จะได้อยู่เหนือผู้อื่นด้วยการใช้ความรุนแรงแล้ว ชาวเอเธนส์ก็คงไม่เลือกที่จะก้าวออกจากพื้นที่ครัวเรือนของตนซึ่งเป็นพื้นที่แห่งความป่าเถื่อนรุนแรงและความไม่เสมอภาคเข้าสู่พื้นที่ทางสังคมการเมืองอันมีลักษณะที่แตกต่างออกไปอย่างสิ้นเชิง) เช่นเดียวกับการถือกำเนิดของการปกครองแบบสาธารณรัฐในศตวรรษที่ ๑๘ โดยเหล่านักปฏิวัติ ที่ซึ่งเกิดการสร้างแนวคิดนิติรัฐ (rule of law) ขึ้นเพื่อแสดงถึงการสิ้นสุดลงของความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมกันระหว่างมนุษย์ต่อมนุษย์หรือบุคคลต่อบุคคล ไปสู่การวางอำนาจให้อยู่ในมือของ “ประชาชน” (ซึ่งแน่นอนว่ามีคุณลักษณะของความเป็นพหุอยู่ในตัวเอง) อันแสดงถึงความสัมพันธ์ที่เกิดอยู่บนฐานของความเท่ากัน อาเรนดท์จึงมองว่ารากฐานของการเกิดขึ้นของแนวคิดเรื่องอำนาจจึงมีที่มาจากความเป็นกลุ่มเป็นก้อนของบุคคลที่เท่ากันมาสร้างความสัมพันธ์ต่อกันและกัน รัฐบาลและองคาพยพทางการเมืองต่างๆจึงเป็นภาพแทนที่เป็นรูปธรรมของอำนาจอันเกิดจากการยินยอมสนับสนุนและ “ให้ยืม” อำนาจของประชาชนเป็นการชั่วคราว และมันจะยังคงมั่นคงอยู่ได้ตราบเท่าที่ได้รับการสนับสนุน แต่จะถูกสั่นคลอนและผุกร่อนพังภิณฑ์ลงทันทีที่การสนับสนุนหรือการรวมกันเป็นอำนาจนั้นได้สิ้นสุดลง[20]

ส่วน **กำลังหรือพลัง** (Force) นั้นก็ถูกอาเรนดท์อธิบายอย่างสั้นๆว่าเป็นคำที่ถูกใช้อย่างผิดพลาดให้กลายเป็นคำเหมือน (synonym) กับคำว่าความรุนแรงอยู่บ่อยๆ ซึ่งเธอมองว่าแท้ที่จริงแล้วมันเป็นคำที่ควรจะสงวนไว้ใช้ในทางวิทยาศาสตร์มากกว่า หรือเป็นการใช้เพื่ออธิบายถึงสภาพการณ์ที่เกินจากความสามารถของมนุษย์ที่จะทำการเปลี่ยนแปลงได้ (humanly controllable circumstances) ซึ่งในกรณีนี้เธอยกตัวอย่างคำว่า “พลังธรรมชาติ” (Forces of nature) และ “แรงบีบตามสถานการณ์” (forces of circumstances/la force des choses) เพื่อ

---

[19] civitas ก็คือ ความเป็นพลเมือง อันเป็นแนวคิดที่เกิดขึ้นในช่วงยุคโรมัน มีความหมายถึงการอยู่ภายใต้ ius civile อย่างเดียวกัน ซึ่ง ius civile นี้ ไม่ได้มีความหมายเพียงแค่การอยู่ภายใต้กฎหมายลายลักษณ์อักษรอย่างเดียวกันเท่านั้น แต่ยังหมายถึงการอยู่ภายใต้ระบอบการปกครองแบบเดียวกันด้วย ซึ่งแนวคิดเรื่อง civitas หรือ ius civile นี้ อาจไม่ได้หมายถึงการมีความเสมอภาคกันในลักษณะที่เท่าเทียมกันหมดก็ได้ แต่อาจหมายถึงการยอมรับต่อการมีชนชั้นในหมู่ผู้ที่ถือว่าเป็นพลเมืองก็ย่อมได้เช่นกัน ในขณะที่ isonomia อาจจะมุ่งเน้นที่ความเท่าเทียมกัน(เฉพาะในกลุ่มผู้เป็นพลเมือง)มากกว่า

[20] Hannah Arendt, ***On Violence***, p.40-41.

ชี้ให้เห็นถึงพลังงานบางประการที่ถูกปลดปล่อยออกมาโดยการเคลื่อนไหวทางกายภาพหรือสังคม (energy released by physical or social movements)[21]

สำหรับ **อำนาจหน้าที่** (Authority) นั้น อาเรนดท์มุ่งแสดงถึงความสัมพันธ์ที่ไม่เคยถูกตั้งคำถามโดยผู้ที่กระทำตาม โดยไม่จำเป็นที่จะต้องใช้กำลังบังคับหรือการโน้มน้าวชักชวน ซึ่งอำนาจหน้าที่นั้นอาจเป็นสิ่งซึ่งถูกครอบครองอย่างชอบธรรมจากตัวบุคคลเองหรือตำแหน่งก็ได้ เช่น ความสัมพันธ์ระหว่าง บิดาและบุตร หรือ อาจารย์และศิษย์ ตลอดไปจนถึงความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นในสภาซีเนตของโรม และลำดับชั้นของพระ ซึ่งหากมองในแง่นี้ก็จะเห็นได้ว่าอำนาจหน้าที่ก็เป็นสิ่งที่แตกต่างออกจากอำนาจในความคิดของอาเรนดท์อย่างเห็นได้ชัดด้วยเช่นกัน เพราะในขณะที่อำนาจหน้าที่เป็นสิ่งที่ไม่เคยถูกตั้งคำถามถึงการดำรงอยู่ของมันในความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองและผู้อยู่ใต้การปกครอง อำนาจกลับไม่ได้เป็นเช่นนั้น เพราะการรวมกลุ่มและการให้การสนับสนุนของอำนาจเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นอยู่แล้วอย่างชัดแจ้งว่า อำนาจต้องสามารถที่จะตอบคำถามต่อที่มาและความชอบธรรมในการดำรงอยู่ของตนเองได้เสมอ เพราะหากว่าเป็นไปในทางกลับกัน อำนาจก็จะถูกทำให้เสื่อมสลายลงได้ในทันทีที่การสนับสนุนร่วมกันของกลุ่มคนนั้นจบลง อาเรนดท์มองว่าคำดังกล่าวนี้เป็นคำที่ถูกใช้อย่างผิดพลาดมากที่สุด เพราะมันอาจถูกนำไปใช้สับสนกับความเป็นเผด็จการ หรืออำนาจนิยมเบ็ดเสร็จได้ในหลายกรณี[22] ซึ่งในประเด็นนี้จะเห็นได้ว่า เธอกำลังแสดงถึงการแยกแยะระหว่างการทำตามอำนาจหน้าที่ของรัฐบาลซึ่งเป็นสิ่งที่เธอยอมรับว่ามีอยู่จริงและมีอยู่ได้ออกจากการเป็นรัฐบาลทรราชย์หรือเผด็จการนิยม (ซึ่งเป็นไปตามประสบการณ์ที่เธอเคยผ่านมาจากกรณีรัฐบาลของฮิตเลอร์ในช่วงที่พรรคนาซีขึ้นสู่อำนาจและนำไปสู่การสร้างค่ายกักกันทั่วยุโรปก่อนที่จะไปสู่การฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ชาวยิวในที่สุด) ซึ่งอาเรนดท์ยังได้พยายามแยกอำนาจหน้าที่นี้ออกจากการใช้ความรุนแรงโดยทั่วไปอีกด้วย โดยการยกตัวอย่างว่า อำนาจหน้าที่ที่บิดามีต่อบุตรนั้นอาจจะเป็นสิ่งที่เสื่อมสลายลงได้ในทันทีที่บิดาใช้กำลังหรือเริ่มที่จะถกเถียงกับผู้เป็นบุตร กล่าวคือเป็นการแสดงออกถึงการประพฤติตนเป็นเช่นทรราชย์หรือการพยายามที่จะกระทำตนให้เสมอกันกับบุตรของบิดา ซึ่งการกระทำเช่นเหล่านี้อาจจะเป็นสิ่งที่นำมาซึ่งการถดถอยของอำนาจหน้าที่ที่มีอยู่ได้ เนื่องมาจากว่าสิ่งสำคัญที่จะทำให้อำนาจหน้าที่ยังคงดำรงอยู่ได้ก็คือ “ความเคารพ” และสิ่งที่อาเรนดท์มองว่าจะนำมาซึ่งความสิ้นสูญของอำนาจหน้าที่ได้อย่างมากที่สุดก็คือ การหัวเราะเยาะนั่นเอง (The greatest enemy of authority, therefore, is contempt, and the surest way to undermine it is laughter.)[23]

---

[21] Hannah Arendt, ***On Violence***, p.45

[22] ดูใน Hannah Arendt, “What is Authority?” in ***Between Past and Future: Exercises in Political Thought*** (London: Penguin, 1990).

[23] Hannah Arendt, ***On Violence***, p. 45

และในลำดับสุดท้าย อาเรนดท์ให้ความหมายของ**ความรุนแรง (violence)** โดยมุ่งเน้นที่ลักษณะเฉพาะอย่างการมีสภาพเป็นเครื่องมือ (instrumental character) ของความรุนแรง ซึ่งเธอกล่าวเพิ่มเติมว่า ในทางปรากฏการณ์ที่พบเห็นได้โดยทั่วไปแล้ว ความรุนแรงมีลักษณะที่คล้ายคลึงกับ “ความแข็งแกร่ง” มาก เนื่องจากว่า ความรุนแรงนั้นก็เป็นเช่นเดียวกับ “เครื่องมือ”ประเภทอื่นๆ โดยทั่วไปที่จะต้อง “ถูกออกแบบและถูกใช้” อย่างมีจุดประสงค์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งจุดประสงค์ในการทวีความเข้มแข็งให้กับความแข็งแกร่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติให้มากยิ่งขึ้น[24] มองในแง่นี้ ความรุนแรงและความแข็งแกร่งจึงเป็นสิ่งที่มักจะเกิดขึ้นควบคู่กันไปเสมอ จนเป็นสิ่งที่เข้าใจโดยทั่วไปว่าความรุนแรงและความแข็งแกร่งนี้เป็นสิ่งเดียวกัน และสำหรับอาเรนดท์แล้ว ดูเหมือนกับว่าปัญหามันเริ่มขึ้นตรงที่ว่า เมื่ออำนาจและความแข็งแกร่งมักจะเป็นสิ่งที่ถูกมองอย่างผสมปนเปกันอยู่อย่างแยกออกจากกันไม่ออกอยู่แล้ว มันจึงเป็นการง่ายที่จะเข้าใจกันโดยทั่วไปว่า ความรุนแรงและอำนาจต่างก็เป็นองค์ประกอบหรือเนื้อหาสาระสำคัญของกันและกันด้วยโดยเสมอมา

III

ความพยายามของอาเรนดท์ในการลบล้างความชอบธรรมของการใช้ความรุนแรงยังปรากฏอยู่ในส่วนที่สามอันเป็นส่วนสุดท้ายของ On Violence นอกเหนือไปจากความพยายามในการลดบทบาทของ “ความรุนแรง” ให้เหลือเพียงการเป็น “เครื่องมือ” ในส่วนที่หนึ่งและสอง สำหรับประเด็นสำคัญที่ปรากฏอยู่ในส่วนที่สามนั้นเป็นประเด็นที่อาเรนดท์กำหนดไว้ให้อยู่ในกรอบของข้อโต้แย้งในเรื่อง “ความเป็นธรรมชาติ” ของความรุนแรง

อาเรนดท์พยายามคัดค้านต่อกรอบความคิดแบบพฤติกรรมศาสตร์อันเป็นสิ่งที่ดูจะให้ความชอบธรรมต่อ “ความรุนแรง” ด้วยความพยายามในการอธิบายว่ามันเป็น “ธรรมชาติ” ดั้งเดิมของมนุษย์เช่นเดียวกับพฤติกรรมตามธรรมชาติที่เกิดขึ้นในสัตว์ทั้งหลาย สำหรับเธอแล้วการพยายามที่จะตอบปัญหาเกี่ยวกับ “ความก้าวร้าว” ของมนุษย์ในลักษณะดังกล่าวเป็นสิ่งที่เธอโต้แย้งในสองกรณี กรณีแรก เธอมองว่า ความพยายามในการอธิบายความรุนแรงและความก้าวร้าวในมนุษย์ด้วยการใช้พฤติกรรมศาสตร์จากการสังเกตและทดลองในสัตว์นั้นเป็นสิ่งที่ไม่สามารถที่จะนำมาใช้ได้ในการตอบคำถามที่เกี่ยวกับปัญหาของมนุษย์ และในกรณีที่สองเธอมองว่างานวิจัยทั้งทางสังคมศาสตร์และวิทยาศาสตร์ธรรมชาติต่างก็มุ่งที่จะชี้ให้เห็นว่าการใช้ความรุนแรงเป็นเรื่องของ “การตอบสนองตามธรรมชาติ” โดยพยายามที่จะกล่าวว่าการใช้ความรุนแรงเป็นเรื่องของ “ความไม่มีเหตุมีผล” (Irrational) เธอมองว่าการให้คำจำกัดความและความพยายามที่จะแยกมนุษย์ให้ต่างจากสัตว์ด้วยคำอธิบายว่ามนุษย์เป็นสัตว์ที่มีเหตุผล (animal rationale) เป็น

[24]Hannah Arendt, ***On Violence***, p.45.

สิ่งที่ไม่ถูกต้องโดยการยกตัวอย่างให้เห็นว่า การผลิตอาวุธพิสัยไกลซึ่งสามารถทำลายล้างชีวิตของผู้คนจำนวนนับล้านได้ก็เป็นสิ่งที่สะท้อนถึงการใช้ความรุนแรงของมนุษย์พอๆกันกับที่เป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงการใช้ความสามารถทางด้านสมองอย่างซับซ้อนและมีเหตุผล ดังนั้นอาเรนดท์จึงไม่เห็นด้วยกับการตอบคำถามที่ว่าด้วยความรุนแรงว่าเป็นเรื่องของความไม่มีเหตุมีผลหรือการกระทำเหมือนสัตว์ป่า เช่นเดียวกับที่การแสดงออกหรือไม่แสดงออกซึ่งอารมณ์โกรธแค้นก็ไม่ได้มีความสัมพันธ์กับการมีเหตุมีผล (rational) หรือไม่มีเหตุมีผล (irrational) ด้วยเช่นกัน[25] อาเรนดท์มองว่าโดยทั่วไปแล้วมนุษย์นั้นจะไม่แสดงออกซึ่งความรุนแรงต่อสภาพการณ์ที่อยู่เหนือความสามารถในการเปลี่ยนแปลงได้ เช่น แผ่นดินไหว หากความรุนแรงหรือการโกรธแค้นจะเป็นสิ่งซึ่งแสดงออกเมื่อมนุษย์อยู่ในสภาวการณ์ซึ่งเปลี่ยนแปลงได้แต่ถูกกดดันไม่ให้เกิดการเปลี่ยนแปลงขึ้นเท่านั้น ซึ่งนั่นอาจหมายถึงการที่มนุษย์เริ่มรู้สึกว่าความอยุติธรรมเป็นสิ่งที่กำลังเกิดขึ้น อย่างไรก็ดีความอยุติธรรมที่เกิดขึ้นนี้ก็หาใช่สิ่งที่สำคัญที่สุดที่จะนำไปสู่ความรุนแรงไม่ หากแต่เป็นอาการ “ปากว่าตาขยิบ” (Hypocrisy) ต่างหากที่เป็นสิ่งที่กระตุ้นให้เกิดความรุนแรงขึ้นได้ในสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งอาการปากว่าตาขยิบของสังคมกระฎุมพีอย่างที่เคยเกิดขึ้นมาแล้วในช่วงของการปฏิวัติฝรั่งเศสที่เปลี่ยนจาก “เผด็จการของเสรีภาพ” (despotism of liberty) เป็น “ยุคสมัยแห่งความน่าสะพรึงกลัว” (Reign of Terror)[26]

อาเรนดท์มองว่า สิ่งที่อันตรายที่สุดก็คือ การที่ความรุนแรงถูกอธิบายด้วยกรอบความคิดในแบบชีวอินทรีย์ (organic) ไม่ว่าจะเป็นการที่มองว่าอำนาจและความรุนแรงก็เป็นประหนึ่งสิ่งที่มีชีวิตอื่นๆซึ่งจำเป็นที่จะต้องมีการเกิด การคงอยู่ และการเสื่อมสลายไปในท้ายที่สุด เพราะนั่นหมายถึงการที่อำนาจและความรุนแรงย่อมที่จะต้อง “ขยายตัวเอง” อยู่เรื่อยๆเพื่อป้องกันความเสื่อมสลายที่อาจจะเกิดขึ้นมาได้ หรือการที่นำไปสู่การเปรียบเปรยสังคมกับสิ่งมีชีวิตว่าอาจมีอาการ “ป่วย” และต้องการ “การรักษา” ตามขีดระดับ “ความรุนแรงของโรค” ซึ่งนั่นอาจหมายถึงการนำไปสู่การเลือกใช้ความรุนแรงในสังคมได้ในท้ายที่สุด[27]

เมื่อมาถึงตรงนี้แล้ว ถ้าเช่นนั้นแท้ที่จริงแล้ว ความรุนแรงคืออะไรสำหรับฮันนาห์ อาเรนดท์? เมื่อเราทบทวนแนวคิดที่ผ่านมาของเธอ เราก็พอจะเห็นและกล่าวได้ว่า

ประการแรก ความรุนแรงไม่ใช่ปรากฏการณ์ตามธรรมชาติของมนุษย์หากแต่เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นได้ในพื้นที่ทางการเมืองอันเป็นผลมาจากกิจกรรมแบบ “การกระทำ” (Action) ของมนุษย์ที่มีร่วมกัน ทั้งยังไม่ใช่ “เรื่องของอารมณ์” หรือ “ความไร้เหตุผล” อย่างที่เข้าใจกันโดยส่วนมาก

---

[25] Hannah Arendt, ***On Violence***, pp. 59-63.

[26] Hannah Arendt, ***On Violence***, pp. 63-65.

[27] Hannah Arendt, ***On Violence***, pp. 74-75.

ประการที่สอง ความรุนแรงไม่ใช่เนื้อหาสาระสำคัญหรือเป็นสิ่งเดียวกันกับอำนาจ ทั้งอำนาจก็ไม่ใช่สิ่งที่สามารถเกิดขึ้นมาจากการใช้ความรุนแรงได้แต่อย่างใดแม้ว่ามันอาจจะเป็นสิ่งที่นำไปสู่การใช้ความรุนแรงได้ในทางกลับกัน ประเด็นเรื่องการแยกแยะความรุนแรงออกจากอำนาจนี้เป็นสิ่งที่สำคัญมากเพราะมันเป็นสิ่งที่นำไปสู่การที่อาเรนดท์นำไปใช้กำหนดความเป็นการเมืองและอธิบายบทบาทของความรุนแรงในประเด็นของความเป็นการเมืองซึ่งบทความนี้จะกล่าวต่อไปในภายหลัง

ประการที่สาม สำหรับอาเรนดท์แล้วความรุนแรงมีสถานภาพของการเป็นเพียง “เครื่องมือ” (tool/means) ในการบรรลุวัตถุประสงค์ทางการเมืองเท่านั้น หาได้เป็นสิ่งที่เป็นจุดมุ่งหมายในตัวของมันเองแต่อย่างไรไม่ เมื่อความรุนแรงมีเพียงสถานะของการเป็นเครื่องมือความรุนแรงจึงเป็นสิ่งที่ไม่ได้มีคุณค่าในตัวเองไม่ว่าด้วยเหตุผลใดก็ตาม แต่หากจะมีคุณค่าอยู่ได้ก็ต่อเมื่อต้องอิงหรือเชื่อมโยงอยู่กับสิ่งอื่นเพื่อการบรรลุวัตถุประสงค์อื่นที่เหนือกว่าเท่านั้น เมื่อคุณค่าของความรุนแรงเป็นสิ่งที่ไม่ได้เกิดขึ้นจากภายในหรือเนื้อหาสาระของตัวมันเอง ความรุนแรงจึงเป็นสิ่งที่ถูกยอมรับได้ก็ต่อเมื่อมันสามารถแสดงความสมเหตุสมผลในการกระทำของตนเองให้เห็นได้ (justifiability) เท่านั้น ความรุนแรงจึงเป็นสิ่งที่จะมีคุณค่าเพียงเมื่อมันถูกอิงอยู่กับความเป็นไปที่ไม่แน่นอนของสิ่งที่จะเกิดขึ้นในอนาคต ความรุนแรงจึงไม่มีความเหมาะสมต่อการมีสภาพของการเป็นเครื่องมือที่ใช้เพื่อการบรรลุวัตถุประสงค์ทางการเมืองด้วยในขณะเดียวกัน เพราะมันนำไปสู่ผลลัพธ์ทางการเมืองที่ไม่แน่นอนหรือสามารถคาดเดาถึงสิ่งที่จะตามมาได้แต่อย่างใด

ประการที่สี่ ต่อมาจากประการที่สาม เมื่อความรุนแรงมีสภาพการณ์ของการเป็นเพียงเครื่องมือที่ไม่มีวันที่จะสามารถบรรลุผลในตัวเองได้ ความรุนแรงจึงเป็นสิ่งที่ไม่มีความชอบธรรมและไม่มีทางที่จะชอบธรรมได้ในความคิดของอาเรนดท์ เพราะเมื่อความชอบธรรมเป็นสิ่งที่ต้องย้อนกลับไปอิงอ้างอยู่กับที่มาหรือแหล่งกำเนิด ความรุนแรงจึงไม่สามารถที่จะอ้างอิงความชอบธรรมของตนเองได้ไม่ว่าจะในกรณีใด เพราะนอกจากมันเป็นสิ่งที่ต้องอ้างอิงอยู่กับผลลัพธ์อันเป็นเรื่องราวของอนาคต (ไม่ใช่อดีต) แล้ว การที่อาเรนดท์ปฏิเสธต่อกรอบทฤษฎีแบบพฤติกรรมศาสตร์ซึ่งกล่าวอ้างอิงอยู่บนฐาน “ความเป็นธรรมชาติ” ของความรุนแรงในมนุษย์และสัตว์นั้น ก็ยิ่งดูจะเป็นสิ่งที่ไป “ปิดหนทางแห่งความชอบธรรม” ของความรุนแรงในแนวคิดของเธอมากขึ้นอีกโดยอัตโนมัติ เพราะการปฏิเสธถึงการเป็นธรรมชาติของความรุนแรงก็คือการปฏิเสธที่ “จุดเริ่ม” ของการใช้ความรุนแรงไม่ให้ความรุนแรงสามารถย้อนอ้างอิงกับที่มาอันไม่สามารถเปลี่ยนแปลงได้มาตั้งแต่ต้น

ประการที่ห้า ความรุนแรงไม่ใช่เนื้อหาสาระของการเมือง(Politics) และความเป็นการเมือง (Political) แม้ว่าความรุนแรงอาจเป็นส่วนหนึ่งของการเมือง (politics) ก็ตามที การทำความเข้าใจในประเด็นนี้นั้น ต้องโยงกลับไปยังแนวคิดเรื่อง Fabrication และ Action ที่ปรากฏอยู่ใน *The*

Human Condition ด้วยเหตุที่ว่าอาเรนดท์อธิบายประเด็นดังกล่าวไว้บนฐานความคิดที่มองความแตกต่างระหว่างกิจกรรมทั้งสอง สำหรับอาเรนดท์แล้ว แน่นอนว่าการเมืองเป็นกิจกรรมที่ถูกจัดให้อยู่ในประเภทของการเป็น action หรือการกระทำของมนุษย์ อันเป็นกิจกรรมประเภทที่มี “เสรีภาพ” เป็นพื้นฐาน ซึ่งมีความแตกต่างออกไปจากกิจกรรมของมนุษย์อีกสองประการอันได้แก่ แรงงาน (Labour) และ งาน (work) ซึ่งเป็นเรื่องของการผลิตอันผูกมนุษย์ให้ต้องกระทำด้วย “ความจำเป็น”[28] อาเรนดท์มองว่าคุณลักษณะประการหนึ่งของ “การกระทำ” ก็คือ การที่ไม่สามารถจะคาดเดาถึงผลลัพธ์ที่แน่นอนจากการกระทำได้ ซึ่งแตกต่างออกไปจาก “แรงงาน” และ “งาน” ที่มนุษย์สามารถกำหนดและคาดเดาผลลัพธ์ที่เกิดจากกิจกรรมเหล่านี้ได้แน่นอนกว่า ดังนั้น การเมืองซึ่งมีสภาพของการเป็นกิจกรรมแบบการกระทำจึงเป็นกิจกรรมที่มนุษย์ไม่สามารถที่จะคาดการณ์ผลที่แน่นอนจากการปฏิสัมพันธ์ต่อกันและกันได้เช่นเดียวกันด้วย เมื่อ “ความรุนแรง” เองก็เป็นการกระทำที่ไม่สามารถจะคาดเดาผลลัพธ์ที่ตามมาด้วยเช่นกันจากสาเหตุที่มีสภาพเป็นเครื่องมืออย่างที่ได้กล่าวมาแล้วในประการที่สอง การมี “ความรุนแรง”ในฐานะของการเป็น “เครื่องมือ” (means) ไปสู่จุดมุ่งหมาย (end) ในทางการเมืองจึงเป็นสิ่งที่ยิ่งเพิ่มความไม่แน่นอนให้กับมนุษย์มากยิ่งขึ้นอีกเป็นเท่าตัว ความรุนแรงจึงไม่อาจที่จะเป็นเครื่องมือที่ดีหรือ “พึ่งพาได้” ต่อการเมืองได้ เพราะมนุษย์ก็ไม่อาจสามารถที่จะคาดการณ์ได้เลยว่าผลลัพธ์ที่ตามมาจากการใช้ความรุนแรงนั้นจะนำมนุษย์ก้าวไปสู่ทิศทางใดในอนาคตข้างหน้า[29]

การใช้ความรุนแรงในทางการเมือง ไม่เพียงแต่ทำให้เกิดความไม่แน่นอนทางการเมืองเพิ่มมากขึ้นเท่านั้น ในอีกทางหนึ่งนั้น มันอาจจะยิ่งนำไปสู่การใช้ความรุนแรงที่เพิ่มมากขึ้นต่อไปอีกไม่รู้จบด้วยในขณะเดียวกัน[30] เหตุที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะว่า หากการใช้ความรุนแรงในฐานะ “เครื่องมือ” ในการบรรลุ “เป้าหมาย” เป็นสิ่งที่ทำได้ไม่สำเร็จ ความรุนแรงนั้นย่อมจะต้องถูกทวีขึ้นเรื่อยๆจนกลายเป็นเรื่องปกติธรรมดาไปจนกว่าจะบรรลุผล และในอีกนัยหนึ่ง “ความรุนแรง” ในฐานะของการเป็น “เครื่องมือ” ก็อาจจะเป็นสิ่งที่นำไปสู่การบั่นทอนหรือทำลาย “จุดมุ่งหมาย” ในตัวของมันเองได้ตลอดเวลา เพราะเมื่อจุดมุ่งหมายที่ตั้งไว้ได้บรรลุผลไปแล้วเครื่องมือที่นำไปสู่จุดหมายนั้นก็จะสามารถที่จะไปบิดเบือนจุดมุ่งหมายซึ่งได้บรรลุผลไปแล้วให้กลายเป็นจุดมุ่งหมายใหม่ที่จำเป็นต้องใช้ “เครื่องมือ” ดังกล่าวนั้นต่อไปอีกเรื่อยๆโดยไม่มีที่สิ้นสุด[31] ในแง่นี้ “จุดมุ่งหมาย” ที่

---

[28] ผู้สนใจทำความเข้าใจเพิ่มเติมต่อประเด็นกิจกรรมพื้นฐานทั้งสามประการของมนุษย์นี้ หาอ่านเพิ่มเติมได้ใน Hannah Arendt, ***The Human Condition***, 2nd ed., (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

[29] Christopher Finlay, “Hannah Arendt’s Critique of Violence,” p. 29.

[30] Hannah Arendt, ***On Violence***, p.80.

[31] Christopher Finlay, “Hannah Arendt’s Critique of Violence,” p. 29.

ถูกสร้างขึ้นมาจาก “เครื่องมือ” จึงเป็นสิ่งที่ถูกทำลายลงด้วย “เครื่องมือ” ที่สร้างตัวมันเอง กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ “เครื่องมือ”จึงกลายมาเป็นสิ่งที่กำหนด “จุดมุ่งหมาย” แทนที่จะเป็นไปในทางกลับกัน

ประเด็นที่สำคัญในที่นี้ก็คือ อารเนดท์มองว่า การใช้ความรุนแรงในทางการเมืองเป็นการทำให้การเมืองกลายเป็นกิจกรรมเรื่อง “งาน” (work) แทนที่จะเป็น “การกระทำ” (action) นั่นเป็นเพราะว่า การกำหนดจุดหมาย (ทางการเมือง) โดยใช้เครื่องมือ (อย่างความรุนแรง) นั้นเป็นเรื่องของ “การสร้าง” หรือ “การผลิต” (Fabrication) อาเรนดท์อธิบายประเด็นดังกล่าวนี้ผ่านงานเขียนชื่อ *On Revolution* อันเป็นงานเขียนที่อาเรนดท์ทำการเปรียบเทียบระหว่างเหตุการณ์การปฏิวัติสองครั้งที่นำไปสู่จุดหมายปลายทางที่แตกต่างกันออกไป กล่าวคือทำการเปรียบเทียบการปฏิวัติฝรั่งเศสกับการปฏิวัติอเมริกา โดยอาเรนดท์มองว่า การปฏิวัติอเมริกาเป็นการปฏิวัติที่แท้จริง เพราะมันไม่เพียงแต่โค่นล้มรัฐบาลเดิมหรือการเปลี่ยนแปลงระบอบการปกครองเท่านั้น หากแต่ยังมีการเปลี่ยนแปลงถึงรากฐานของวิถีในการคิดและการกระทำที่เกี่ยวข้องของมนุษย์อีกด้วย สำหรับเธอแล้ว สหรัฐอเมริกาสามารถก้าวข้ามพ้นตรรกะและแนวคิดแบบตะวันตกในแบบหลังโรมันนิยมมาได้ ในขณะที่ฝรั่งเศสยังคงยึดติดอยู่กับตรรกะและแนวคิดแบบเก่าในการทำการปฏิวัติ กล่าวคือยังเชื่อว่า การปฏิวัติหรือการเริ่มต้นใหม่จำเป็นจะต้องถูกแทรกแซงด้วย “ผู้กระทำ” (maker) อยู่เสมอ[32] แนวคิดที่ว่า การปฏิวัติหรือการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองจำเป็นที่จะต้องมี “ฮีโร่” หรือ “ผู้นำในการกระทำ” นี้เองที่ทำให้อาเรนดท์มองว่า มันเป็นการทำให้การเมืองกลายเป็นเรื่องที่ “ถูกสร้าง” หรือ “ถูกทำ” ให้เป็นไปตามสิ่งที่กำหนดไว้ได้ ซึ่งการสร้าง (fabrication) นั้นเป็นสิ่งที่จำเป็นต้องอาศัย “เครื่องมือ” มาช่วยในการทำให้บรรลุวัตถุประสงค์ซึ่งนั่นเป็นสิ่งที่อาเรนดท์ปฏิเสธ สำหรับอาเรนดท์แล้ว การทำให้การเมืองเป็นเรื่องของการสร้างงานจึงเป็นสิ่งที่บิดเบือนธรรมชาติที่แท้จริงของการเมืองและความเป็นการเมืองเลยทีเดียว และประเด็นที่ว่าด้วยการมี “ผู้กระทำ” ในการเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองดังกล่าวนี้เองที่ทำให้แนวคิดของอาเรนดท์มีความแตกต่างออกไปจากแนวคิดของวอลเธอร์ เบนยามินอย่างเห็นได้ชัด แม้ว่ารากฐานความคิดที่ว่าด้วยความรุนแรงของอาเรนดท์จะอยู่บนความต่อเนื่องมาจากแนวคิดของเบนยามินก็ตามที

เบนยามินและอาเรนดท์มีโอกาสที่จะได้พบปะและร่วมงานกันในช่วงเวลาที่ทั้งคู่กำลังเป็นผู้อพยพลี้ภัยจากพรรคนาซีในเยอรมันไปอยู่ในประเทศฝรั่งเศส และที่ฝรั่งเศสนี้เองที่อาเรนดท์ได้ทำการหอบหิ้ว “*Theses on the Philosophy of History*” อันเป็นงานเขียนชิ้นสำคัญของเบนยามินไปตีพิมพ์ในอเมริกาหลังจากการฆ่าตัวตายของเบนยามินในปี ๑๙๔๐ [33] ดังนั้นจึงไม่น่าแปลกใจว่าในช่วงเวลาของการพัฒนาแนวความคิดทางสังคมการเมืองที่เป็นตัวของตัวเองสำหรับอาเรนดท์ซึ่งเกิดขึ้นในช่วงดังกล่าวนี้จะเป็นสิ่งที่ได้รับอิทธิพลจากเบนยามินมาบ้างไม่มากก็น้อย

---

[32] Christopher Finlay, “Hannah Arendt’s Critique of Violence,” p. 34.

[33] Raluca Eddon, “Arendt, Scholem, Benjamin: Between Revolution and Messianism”, p.262.

สำหรับเบนยามินแล้วความรุนแรงเป็นประหนึ่งเครื่องมือสำคัญที่นำไปสู่การปลดปล่อยหรือการปฏิวัติของมนุษย์จากความรุนแรงมายา (Mythic violence) และความอยุติธรรมที่เกิดขึ้นจากระบบสังคมเดิมของมนุษย์อันเกิดมาจากความพยายามที่จะบัญญัติกฎหมาย (Lawmaking function) และรักษากฎหมาย (Law preserving function) ในสังคม[34] เบนยามินเรียกความรุนแรงที่เกิดขึ้นดังกล่าวนี้ว่า ความรุนแรงเทวะ (Devine Violence) โดยเปรียบเทียบความรุนแรงดังกล่าวนี้กับการทำลายล้างในวันสิ้นโลกในคติของยูดาย ความรุนแรงที่เกิดขึ้นนี้จึงเป็นสิ่งที่แสดงถึงการไถ่บาป หรือการไถ่ถอน (redemption) ซึ่งต้องการพระผู้ไถ่หรือผู้ช่วยให้รอด (messiah) เป็นผู้มีบทบาทหลักในการเปลี่ยนแปลงที่แสดงให้เห็นถึงการแยกออกจากสิ่งที่เคยเป็นมาในอดีตและเป็นการเปิดพื้นที่ให้กับสิ่งใหม่ที่กำลังจะเกิดขึ้น ช่วงเวลาของการใช้ความรุนแรงในลักษณะเช่นนี้ของเบนยามินจึงเป็นช่วงเวลาที่แสดงถึงช่วงเวลาแห่งความยุติธรรมอันสัมบูรณ์ไปด้วยในขณะเดียวกัน[35]

ความรุนแรงเทวะสำหรับเบนยามินนั้นถือเป็นความรุนแรงที่เกิดขึ้นมาในลักษณะที่เป็น “เครื่องมืออย่างบริสุทธิ์” ซึ่งในขณะที่กระทำการความรุนแรงนั้นหาได้มีการตั้งกฎเกณฑ์ใหม่ใดขึ้นมาด้วยไม่ มันเป็นเพียงความพยายามในการที่ล้มล้างสิ่งที่มีอยู่เดิมให้สิ้นสูญเท่านั้นแต่ไม่ได้มีความมุ่งหมายที่จะสร้างหรือรักษาระเบียบหรือสภาพการณ์ใดๆทั้งสิ้น ประเด็นนี้เองซึ่งอาเรนดท์นำแนวความคิดเช่นนี้ไปสู่การอธิบายสภาพของการเป็นเครื่องมือของความรุนแรงและนำไปสู่การแยก “การปฏิวัติ” (revolution) ออกจาก “การปลดปล่อย” (liberation) สำหรับอาเรนดท์แล้ว การปลดปล่อยเป็นการสิ้นสุดลงของโครงสร้างระเบียบเดิมในขณะที่การปฏิวัติเป็นจุดเริ่มต้นของการสร้างระเบียบใหม่ ซึ่งแน่นอนว่าสองสิ่งนี้หาได้เป็นสิ่งเดียวกันไม่ การทำให้โครงสร้างระเบียบเดิมพังทลายลงไปโดยการใช้ความรุนแรงจึงอาจเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นได้และยอมรับว่าสมเหตุสมผลได้สำหรับอาเรนดท์ หากว่ามันนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงที่ไม่ใช้ความรุนแรงในภายหลัง แต่อย่างไรก็ดีมันก็หาได้เป็นสิ่งเดียวกันกับการปฏิวัติและการสร้างโครงสร้างระเบียบหรือระบอบใหม่ซึ่งหาได้ต้องการ “เครื่องมือ” หรือ “ความรุนแรง” ใดๆในกระบวนการนั้นไม่ เพราะการล้มล้างสิ่งเดิมอาจไม่ได้หมายถึงการนำไปสู่ “สิ่งใหม่” ได้ เช่นเดียวกันกับที่ กระบวนการของการกำเนิดสิ่งใหม่ (เช่น การปฏิวัติหรือการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง) ก็อาจจะเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นไปแล้วล่วงหน้าก่อนที่การล้มล้างสิ่งเก่าจะเกิดขึ้นเสียด้วยซ้ำ เมื่อเป็นดังนี้สำหรับฟินเลย์ เขาจึงเห็นว่าสำหรับอาเรนดท์แล้วความรุนแรงไม่ได้เป็นเนื้อหาสาระของการปฏิวัติหรือการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองแต่อย่างใดหากแต่เป็นเนื้อหาสาระของการทำสงครามหรือการทำสงครามแห่งการปลดปล่อย (ซึ่งเป็นการใช้

---

[34] Walther Benjamin, ***Reflections***, ed. Peter Demetz, (NY: Schocken, 1978), pp.279-281.

[35] Raluca Eddon, “Arendt, Scholem, Benjamin : Between Revolution and Messianism”, pp.264-265.

กำลังและความรุนแรงกันทั้งสองฝ่าย) ต่างหาก ดังนั้นหากเราย้อนกลับไปที่ตอนต้นของบทความนี้ เราก็จะเห็นได้ชัดว่า แม้ว่าอาเรนดท์จะยอมรับว่าความรุนแรงเป็นสิ่งที่สามารถยอมรับหรือเข้าใจได้ในบางกรณีซึ่งดูจะเป็นสิ่งที่คล้ายคลึงกันกับงานของซอเรลก็ตาม แต่หากพิจารณาในแง่นี้ให้ชัดเจนก็จะสามารถเห็นได้ว่าอาเรนดท์อาจยอมให้ความรุนแรงมีผลในการล้มล้างหรือการปลดปล่อย (อันล้วนแต่เป็นการกระทำในเชิงลบหรือทำลาย) ได้ แต่อาเรนดท์ไม่สามารถยอมรับความรุนแรงในฐานะของการเป็นจุดเริ่มต้นของการปฏิวัติหรือการเปลี่ยนแปลงเชิงสร้างสรรค์ได้อย่างเด็ดขาด[36]

ในแง่นี้ ความรุนแรงเทวะจึงมีความใกล้เคียงกับภาพลักษณ์ของการปลดปล่อยของอาเรนดท์มาก เพราะมันต่างก็แสดงถึงเพียงการเป็นช่วงเวลาหรือการกระทำในเชิงลบซึ่งปรากฏอยู่เพียงสั้นๆอย่างทันทีทันใดเพื่อลบล้างระเบียบระบอบเดิมที่มีอยู่ทั้งหมด ทั้งความรุนแรงเทวะและการปลดปล่อยจึงมีความหมายก็ต่อเมื่อเพียงมันเป็นการกระทำในเชิงลบ กล่าวคือเพื่อล้มล้างหรือทำให้บางสิ่งบางอย่างให้สิ้นสูญเท่านั้น ซึ่งความรุนแรงในลักษณะเช่นดังกล่าวนี้จะกลายมาเป็นปัญหาในทันทีที่มันพยายามที่จะสร้างหรือกำหนดอะไรใหม่ในฐานะการกระทำในเชิงบวก[37] ดังนั้นเมื่อกลับมามองที่งานของอาเรนดท์แล้ว ความรุนแรงจะมีคุณค่าอะไรอยู่บ้างก็แต่ในลักษณะที่ว่ามันเป็นคุณค่าที่มันได้ช่วยทลายความรุนแรงแบบเดิมๆที่มีอยู่และเพื่อปูทางหรือเปิดโอกาสสำหรับการเกิดขึ้นของสิ่งใหม่ๆเท่านั้น และหากว่ามันทำสิ่งดังกล่าวนี้ได้สำเร็จ มันก็จะเป็นที่ยอมรับในความสมเหตุสมผลของตัวมันเองได้ทันที (Justifiable) แต่กระนั้นก็ตามมันหาได้มีคุณค่าหรือมีความหมายแต่อย่างไรในกระบวนการของการสร้างหรือการเกิดขึ้นของสิ่งใหม่ดังเช่นการปฏิวัติอันถือเป็นจุดหมายปลายทางของการเมืองเลยนั่นเอง

อย่างไรก็ดีแม้ว่าแนวคิดเรื่องของการเป็นเครื่องมือของเบนยามินจะเป็นสิ่งซึ่งอาเรนดท์หยิบยืมมาใช้และเป็นพื้นฐานสำคัญในการสร้างแนวคิดของเธอเองก็ตามแต่ แต่ก็จะเห็นได้ชัดเจนว่าสิ่งที่อาเรนดท์แตกต่างออกไปจากเบนยามินก็คือ การที่อาเรนดท์ไม่เชื่อในเรื่องผู้กระทำการในการปฏิวัติหรือ Revolutionary messiah ของเบนยามิน ซึ่งสำหรับอาเรนดท์แล้ว นั่นคือการบิดเบือนสภาพของการเป็นการกระทำของการเมืองอย่างที่ได้กล่าวไปแล้วก่อนหน้านี้[38] การปฏิวัติของเบนยามินนั้นหากมองในมุมของอาเรนดท์แล้วก็เป็นเพียงสิ่งที่เรียกว่าการปลดปล่อย (Liberation) เท่านั้น ซึ่งต้องแยกออกให้เด็ดขาดการการปฏิวัติ (Revolution-อันหมายถึงการเริ่มต้นและการเปลี่ยนแปลงในแนวคิดที่แท้จริง) ดังนั้นการปลดปล่อยของอาเรนดท์(ซึ่งก็หมายถึงการปฏิวัติในความคิดของเบนยามิน) จึงไม่ใช่การไถ่ถอนซึ่งต้องการผู้พาให้รอดอย่างที่เบนยามินม

---

[36]Christopher Finlay, “Hannah Arendt’s Critique of Violence,” pp. 36-37.

[37] Christopher Finlay, “Hannah Arendt’s Critique of Violence,” p. 40.

[38] Raluca Eddon,“Arendt, Scholem, Benjamin : Between Revolution and Messianism” , p. 266.

องหากแต่หมายถึงเพียงสิ่งที่เกิดขึ้นและ “จบในตัวเอง” ซึ่งไม่ได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงสิ่งไรเลย แต่เพียงเท่านั้น[39]

IV

และเมื่อมาถึงตอนท้ายสุดของบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนเห็นว่าแนวคิดที่ว่าด้วยความรุนแรงของอาเรนดท์นั้น มีข้อสังเกตที่น่าสนใจอยู่หลายประการ ประการแรกก็คือ ประเด็นของการให้คำจำกัดความและการแยกแยะความหมายของคำ ซึ่งอาเรนดท์มักจะใช้เป็นฐานในการสร้างกรอบความคิดของเธออยู่บ่อยๆ ใน*On Violence* แม้ว่าอาเรนดท์จะกล่าวถึงความแตกต่างระหว่างคำห้าคำก็ตามทีแต่ดูเหมือนกับว่าสิ่งที่ถูกเธอมุ่งเน้นมากที่สุดก็คือ การแยกคำจำกัดความและความหมายของอำนาจกับความรุนแรง อาเรนดท์เลือกที่จะวางความรุนแรงไว้อยู่ในทิศทางที่อยู่ตรงกันข้ามอย่างสิ้นเชิงกับอำนาจ ซึ่งถ้าจะกล่าวให้ชัดเจนขึ้นอีกก็คือ อาเรนดท์เลือกที่จะอธิบายความรุนแรงด้วยการตั้งฐานคิดให้อยู่ในขั้วที่ตรงข้ามกับอำนาจ และใช้ความแตกต่างนี้ในการสร้างคำจำกัดความของทั้งสองคำมากกว่าที่จะใช้ลักษณะที่แท้จริงของสิ่งนั้นในการกำหนดความหมาย กรอบความคิดและทฤษฎีเกี่ยวกับความรุนแรงที่อาเรนดท์ใช้ในการอธิบายจึงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาจากการสร้างให้เกิดความแตกต่างออกจากอำนาจเป็นประการสำคัญ

แน่นอนว่าเมื่อมองในแง่หนึ่งแล้ว สิ่งที่อาเรนดท์กำลังกระทำก็คือการเล่มเกมของภาษา ซึ่งแม้ว่าเราจะปฏิเสธไม่ได้ว่า ความพยายามในการสืบค้นกลับไปยังต้นตอของแนวคิดหลักหรือคำเหล่านี้ก็มีผลทำให้การอธิบายปรากฏการณ์ทางการเมืองและความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบต่างๆทางการเมืองมีความชัดเจนมากยิ่งขึ้นในระดับหนึ่ง แต่เราก็ปฏิเสธไม่ได้เช่นกันว่า การให้ความหมายแก่คำเหล่านี้ของอาเรนดท์เป็นสิ่งที่เธอเลือกกระทำในการอธิบายกรอบความคิดให้เป็นไปในทางที่เธอต้องการจะนำเสนอ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ในขณะที่อาเรนดท์เองก็ตระหนักดีว่าภาษาเป็นเรื่องของการ “สร้าง” หรือ “จัดการ” กับความเป็นจริง อาเรนดท์ก็เลือกที่จะใช้วิธีการ “สร้าง” ความเป็นจริงนั้นผ่านเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ เพื่อ “จัดการ” และ “สร้าง” คำตอบชุดใหม่ขึ้นมาในการอธิบายปรากฏการณ์ทางการเมือง สิ่งที่พอจะสังเกตได้อีกประการหนึ่งก็คือว่าแม้ว่าอาเรนดท์จะพยายามให้คำจำกัดความกับคำหรือแนวคิดต่างๆก็ตาม แต่อาเรนดท์กลับหลีกเลี่ยงที่จะให้คุณค่ากับแนวคิดใดแนวคิดหนึ่งเป็นการเฉพาะ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ อาเรนดท์หลีกเลี่ยงที่จะนำแนวคิดใดแนวคิดหนึ่งเป็นตัวตั้งเพื่อที่จะใช้แนวคิดเหล่านั้นเป็นเกณฑ์ในการตัดสินหรือประเมินคุณค่าแนวคิดอื่นๆในลักษณะของการเป็นคู่ตรงข้าม ถ้าจะว่าไปแล้ว อาเรนดท์เลือกที่จะอธิบายหรือให้คำจำกัดความกับคำหรือแนวคิดต่างๆด้วยคำกลางๆมากกว่าจะให้คุณค่า

[39] Raluca Eddon, “Arendt, Scholem, Benjamin : Between Revolution and Messianism,” p. 268.

ว่าดีหรือเลว ถูกหรือผิด สำคัญหรือไม่สำคัญในตัวของคำจำกัดความนั้นๆเอง แนวคิดหรือคำเหล่านี้จะถูกให้คุณค่าก็ต่อเมื่อมันถูกจัดให้เข้าไปอยู่ร่วมกับคำหรือแนวคิดอื่นอื่นๆในชุดของความสัมพันธ์หนึ่งๆแล้วเท่านั้น โดยที่ผลลัพธ์ของความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นต่างหากที่จะเป็นสิ่งที่กำหนดคุณค่าของแนวคิดนั้นๆว่าดีหรือเลว และเหมาะสมหรือไม่เหมาะสมอย่างไร ตัวอย่างเช่น เมื่ออาเรนดท์ให้ความหมายและคำจำกัดความของคำว่าอำนาจ อาเรนดท์ก็มุ่งเน้นอยู่แต่เพียงคุณลักษณะของอำนาจในด้านที่เป็นพหุของมนุษย์ซึ่งเป็นสิ่งที่อยู่ตรงกันข้ามกับความแข็งแกร่งและการใช้ความรุนแรงเท่านั้น แม้ว่าจะมีร่องรอยของความชื่นชมอำนาจเหนือความรุนแรงปรากฏอยู่ในน้ำเสียงของอาเรนดท์อยู่อย่างเด่นชัด แต่อาเรนดท์ก็ไม่หลีกเลี่ยงที่จะกล่าวถึงอำนาจในด้านที่ส่งผลกระทบในทางลบต่อสังคมการเมืองในกรณีที่อำนาจถูกนำไปทำให้ผสมกลมกลืนหรือผนวกรวมกันอยู่กับสิ่งอื่นเช่นความรุนแรงในบางกรณีซึ่งอาจจะเกิดขึ้นได้ เช่นเมื่อความรุนแรงถูกใช้เป็นเครื่องมือในการรักษาอำนาจของรัฐเป็นต้น ระบบคิดเช่นนี้ของอาเรนดท์อาจเป็นสิ่งที่สะท้อนให้เราเห็นถึงแนวคิดแบบโครงสร้างนิยม (Structuralism) และการให้ความสำคัญกับความหลากหลาย (Pluralism) รวมถึงการสร้างความจริงบนฐานของวาทกรรม (Discourse) ในทางหนึ่งก็ย่อมเป็นไปได้[40] ไม่ว่าเธอจะ “ตั้งใจ” หรือ “ไม่ตั้งใจ” ก็ตามที

แต่หากว่าเราเลือกที่จะเชื่อว่าสิ่งที่อาเรนดท์นำเสนอเป็นสิ่งที่เป็น “ความจริง” มากกว่าการเป็นเพียง “ความเป็นจริงที่ถูกจัดสร้าง” เราก็สามารถที่จะเห็นได้ว่า แท้ที่จริงแล้ว ความพยายามของอาเรนดท์ในการแยกความรุนแรงให้ออกจากคำจำกัดความของอำนาจ เป็นสิ่งที่อาจกล่าวได้ว่า เป็นการตีอย่างแรงเข้าที่ใจกลางของทฤษฎีการเมืองที่อาจถือได้ว่าคลาสสิคที่สุดทฤษฎีหนึ่งของทางรัฐศาสตร์เลยทีเดียว คงเป็นสิ่งที่ปฏิเสธได้ยากว่า ในขณะที่ทฤษฎีบทพื้นฐานทางรัฐศาสตร์อย่าง “อำนาจคือหัวใจสำคัญของการเมือง” ได้ถูกเอ่ยเอื้อนออกมา กลิ่นอายแห่งความรุนแรงก็ดูจะกรุ่นกลิ่นของมันอยู่ในน้ำเสียงนั้นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และเมื่อวจีอันถูกถือเป็นสรณะนี้ถูกนำไปใช้และตีความอย่างผิวเผิน อำนาจอันเจือไปด้วยกลิ่นของชัยชนะและความรุนแรงจึงดูจะเป็นสิ่งที่หอมหวนสำหรับผู้ปรารถนาที่จะเป็น “ผู้เล่น” หรือ “ผู้ทำการ” (maker) ทางการเมืองอยู่เสมอ ในขณะเดียวกันเมื่ออำนาจเอ่ยอ้างถึงความรุนแรง เสียงคัดค้านของผู้ถูกกระทำก็ดูจะกลายเป็นเสียงที่แผ่วเบาและไม่มั่นคงยิ่ง หากแต่เมื่อเรามองกลับไปที่วลีดังกล่าวนั้น เราก็จะพบได้ว่า การให้คำจำกัดความทางการเมืองในแบบเช่นนั้น ก็ได้เคยพาเราในฐานะนักรัฐศาสตร์ไปจนมุมอยู่กับปัญหาหรือคำถามที่แก้ไม่ออกมาโดยตลอด เมื่อมีการกล่าวว่าอำนาจคือหัวใจของการเมือง สิ่งที่เกิดขึ้นก็คือ การที่ผู้พูดจะประสบปัญหาในการกำหนดขอบเขตของความเป็นการเมืองขึ้นในทันที เพราะอำนาจไม่ใช่สิ่งเดียวที่เป็นเนื้อหาสาระของการเมือง ในขณะเดียวกันอำนาจก็แฝงเข้าไปอยู่

[40]ประเด็นเรื่องเทคนิคในการนำเสนอของอาเรนดท์นี้ยังมีประเด็นย่อยที่น่าสนใจอยู่อีกมาก ผู้เขียนหวังว่าคงจะมีโอกาสที่จะได้ขยายความประเด็นดังกล่าวนี้ในโอกาสต่อไป

ในมิติอื่นที่นอกเหนือไปจากมิติทางด้านการเมืองด้วย การกำหนดความหมายของคำว่าอำนาจให้คลุมเครือโดยพยายามที่จะกินรวบเอาความรุนแรงเข้ารวมเป็นส่วนหนึ่งของอำนาจด้วยนั้นจึงเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดปัญหากับการให้คำนิยามของการเมืองและความเป็นการเมืองเป็นอย่างมาก พร้อมกันนั้นก็ดูจะเป็นสิ่งที่นำพาการเมืองให้ห่างไกลออกไปจากแก่นหรือความเป็นธรรมชาติที่แท้จริงของการเมืองมากขึ้นทุกที ความน่าสนใจก็คือ แม้ว่าจะถูกนำเสนอผ่านกระบวนการทางภาษาที่ “ไม่เชื่อหรือศรัทธา” ต่อความเป็นจริง แต่การให้คำจำกัดความและนิยามเกี่ยวกับอำนาจเสียใหม่ของอาเรนดท์นำพาเรากลับไปยังที่ต้นตอและธรรมชาติของการเป็นการเมืองในตัวมันเองในระเบียบวิธีแบบปรัชญาคลาสสิคเลยทีเดียว เพราะการกันความรุนแรงออกจากอำนาจและการเมือง พร้อมกับการให้คำจำกัดความของอำนาจบนพื้นฐานของการเป็นพหุของมนุษย์เป็นสิ่งที่นำพาเรากลับไปสู่หัวใจที่แท้จริงของการเมืองอย่างความดีงามที่เป็นสาธารณะ เมื่อการเมืองเป็นเรื่องที่ไม่เคยเกิดขึ้นได้ในบุคคลคนเดียว แต่จะเกิดขึ้นเมื่อเกิดการรวมตัวหรือปฏิสัมพันธ์ร่วมกันเป็นกลุ่มก้อน การเมืองจึงเป็นเรื่องที่ไม่เคยพ้นไปจากความเป็นสาธารณะหรือความเป็นพหุไปได้ และเมื่อการเมืองเป็นรูปแบบของการปฏิสัมพันธ์ของมนุษย์ที่ทำการจัดสรรสิ่งที่เป็นสาธารณะเพื่อมุ่งไปสู่สิ่งที่ดี การให้ความหมายของการเมืองที่ผูกโยงไว้กับความรุนแรง(โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อผูกไว้เพื่อทำให้กลายเป็นเรื่องของบุคคลเดียวหรือกลุ่มเดียว)จึงเป็นสิ่งที่บิดเบือนธรรมชาติของการเมืองอย่างรุนแรงและส่งผลที่เลวร้ายกับมนุษย์มากเกินกว่าที่ใครจะนึกถึง การแยกความรุนแรงออกจากอำนาจของอาเรนดท์จึงเป็นรูปแบบหนึ่งของการกลับไปสู่การเมืองในบางเหลี่ยมบางมุมของคติและปรัชญาทางการเมืองแบบกรีกโบราณทั้งยังเป็นการจัดวางพื้นที่สำหรับอำนาจและความเป็นการเมืองเสียใหม่ในขณะเดียวกันด้วย ดังนั้นหากอาเรนดท์เลือกที่จะเชื่อว่าอำนาจคือหัวใจสำคัญของการเมืองแล้วล่ะก็ อำนาจที่ว่านี้ก็ย่อมต้องเป็นอำนาจในคำจำกัดความตามที่เธอกำหนดขึ้นมาใหม่เท่านั้น

แต่ไม่ว่าเราจะเชื่อว่าอาเรนดท์เลือกที่จะเชื่อในการคงอยู่ของ “ความจริง” และ “ภาษา” ในลักษณะอย่างไร ในท้ายที่สุดแล้วมันก็นำไปสู่บทสรุปเดียวกันตรงที่ว่า สำหรับอาเรนดท์ ครรลองแห่งการดำเนินการหรือการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองย่อมต้องเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นโดยไม่ผ่านความรุนแรงเป็นสำคัญ เพราะความรุนแรงหาใช่เนื้อหาสาระโดยปกติของการเป็นการเมืองไม่ การพยายามยัดเยียดให้ความรุนแรงกลายเป็นส่วนหนึ่งของการเมืองและความเป็นการเมืองจึงเป็นการบิดเบือนความเป็นการเมืองในตัวของมันเองไปเสีย การเมืองจึงควรที่จะต้องถูกปล่อยให้เป็นไปตามครรลองและธรรมชาติของมันเอง กล่าวคือดำเนินไปภายใต้สภาวะของการเป็นกิจกรรมแบบการกระทำ (action) ที่มีตัวมันเองเป็นจุดมุ่งหมาย และดำเนินไปภายใต้เงื่อนไขแห่งเสรีภาพและการปฏิสัมพันธ์ของเสรีชนที่เสมอภาคกันในการที่จะร่วมสร้างและกำหนดความหมายที่มีร่วมกัน แต่หากว่าความรุนแรงจะเป็นสิ่งที่จะเกิดขึ้นในพื้นที่ทางการเมือง อาเรนดท์ก็ยอมให้มัน

เกิดขึ้นได้ในลักษณะที่ความรุนแรงจะต้องปะทะกันกับความรุนแรงในระดับเดียวกันเท่านั้น แต่นั่นก็เป็นเพียง “การล้าง” หรือ “การปลดปล่อย” ออกจากสภาพการณ์เดิมๆที่ไม่ได้หมายความว่ามันจะนำไปสู่สังคมใหม่หรือสิ่งใหม่ที่ดีกว่าเดิมเมื่อความรุนแรงนั้นได้สิ้นสุดลง และแม้ว่าอาเรนดท์จะยอมรับว่า เมื่ออำนาจและความรุนแรงมาปะทะกัน ความรุนแรงก็ย่อมเป็นฝ่ายที่เอาชนะอำนาจไปได้อย่างง่ายดาย แต่เธอก็เปิดทางออกไว้ให้เราคิดได้ว่า ความรุนแรงก็เป็นเพียงเครื่องมือที่ใช้ในการทวีความแข็งแกร่งของปัจเจกบุคคลซึ่งไม่ได้มีคุณค่าในตัวมันเองแต่อย่างใด ทั้งความแข็งแกร่งที่มีคุณลักษณะที่โดดเดี่ยวอยู่ภายในตัวเองนั้นก็ยังเป็นสิ่งที่ต้องพ่ายแพ้ให้กับพลังแห่งการรวมกลุ่มของอำนาจไปตามธรรมชาติในท้ายที่สุด ซึ่งนั่นก็อาจจะเป็นข้อความสำคัญที่อาเรนดท์ต้องการจะส่งผ่านมายังผู้อ่านอย่างเราในท้ายที่สุดว่า ท้ายที่สุดแล้ว แม้ว่ามนุษย์และสังคมจะผ่านความรุนแรงมาแล้วสักกี่หน และแม้จะต้องเจ็บปวดหรือพ่ายแพ้สักกี่ครั้ง แต่ความพ่ายแพ้และความเจ็บปวดนั้นก็จะเป็นเพียงแค่เวลาสั้นๆในแต่ละช่วงของประวัติศาสตร์เท่านั้น เพราะหากว่ามนุษย์ได้ตระหนักถึงพลังของความแข็งแกร่งที่มีอยู่ในตนเองและความหมายที่แท้จริงของอำนาจ มนุษย์ก็สามารถที่จะเปลี่ยนความแข็งแกร่งภายในตัวของตัวเองออกมาเป็น “อำนาจ” ที่มีร่วมกันได้ในท้ายที่สุด และเมื่อวันนั้นมาถึง วลีที่กล่าวว่า “อำนาจคือหัวใจสำคัญของการเมือง” ก็ไม่แต่เพียงจะกลายเป็นอมตะวาจาที่ทับซ้อนเป็นหนึ่งเดียวกันกับประวัติศาสตร์และความเป็นจริงทางการเมืองเท่านั้น แต่ยังจะลงรอยเป็นหนึ่งเดียวกันกับความดีงามและความสมบูรณ์ในแบบเท่าที่มนุษย์จะ “แสวงหาได้” หรือ “กำหนดขึ้นได้”บนโลกใบนี้อีกด้วย

บรรณานุกรม

Arendt, H., What is Authority? ***Between Past and Future: Exercise in Political Thought***. pp. 91-141. London: Penguin, 1993.

Arendt, H., ***On Violence***. NY: Brace & World Inc., 1970.

Arendt, H.,***The Human Condition***. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Coleman, J., ***A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity***. London: Blackwell, 2004.

Eddon, R., Arendt, Scholem and Benjamin: Between Revolution and Massianism, ***European Journal of Political Theory***. 5 (2006): 261-279.

Finlay, F., Hannah Arendt's Critique of Violence, ***Thesis Eleven***. 97 (May 2009): 26-44.

Finlay, F., Violence and Revolutionary Subjectivity: Marx to Zizex, ***European Journal of Political Theory*** 5 (2006): 373-397.

Frazer, E. and Hutchings, K., Politics, Violence and Revolutionary Virtues: Reflections on Locke and Sorel, ***Thesis Eleven***, 97 (May 2009):46-63.

Ricardo P. H., Una Resea Critica sobre "La Violencia" by Hannah Arendt, ***Revista Mexicana de Sociologia***. 2 (April 1973) 429-433.

Benjamin, W., Critique of Violence. In Peter Demetz (ed.) ***Reflections***. pp. 277-300. NY: Schocken, 1978.

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ
เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๕

ข้า ค่า ฆ่า: ข้า ค่า ฆ่า ข้า ค่า ฆ่า ข้า ค่า ฆ่า

ข้า ค่า ฆ่า:
อัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง

การจัดประชุมครั้งที่ 5 นี้มุ่งวิเคราะห์ความสัมพันธ์หลายมิติระหว่าง "ข้า" (อัตลักษณ์) "ค่า" (คุณค่า) และ "ฆ่า" (ความรุนแรง) องค์ประกอบทั้งสามประการนี้เป็นกลไกซึ่งกำหนดวิถีการขับเคลื่อนทางสังคมในปัจจุบัน เหตุการณ์ความรุนแรงทางกายกรรม วจีกรรม และมโนกรรมมีปรากฏอยู่ทั่วไป บ่อยครั้งในนามของ "คุณค่า" ชุดเดียวกัน ที่บิดความต่างกัน หรือ "คุณค่า" ต่างชุดที่มีประวัติศาสตร์ร่วมกันและดำรงอยู่ในกาลเทศะเดียวกัน หรือพัฒนาจากการเมืองที่ช่วงชิงความเชื่อในอัตลักษณ์ทับซ้อนที่เคยดำรงอยู่ร่วมกันได้ให้เกิดภาวะตึงแย้งแปลกต่าง จนไม่อาจสมาทานชีวิตร่วมสังคมกันได้ ถึงแม้ว่าจะได้มีการสัมมนาเกี่ยวกับปัญหาอัตลักษณ์และความรุนแรงมามากพอสมควร แต่ดูเหมือนว่ายังมีความจำเป็นต้องพัฒนากระบวนการถักร้อยมิติทั้งสามคือ "ข้า" "ค่า" "ฆ่า" เข้าด้วยกันโดยวิเคราะห์จากงานศึกษาและวิธีวิทยาทางมนุษยศาสตร์

การจัดประชุมวิชาการระดับชาติ "เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทยครั้งที่ 5" นี้ พยายามผสมผสานกิจกรรมทางวิชาการต่างๆ เช่น ปาฐกถา เสวนา บรรยายพิเศษ เสนอบทความวิจัย เข้ากับการร่วมแบ่งปันประสบการณ์กับผู้ปฏิบัติ เช่น นักศิลปะบำบัด นักจิตวิทยา นายแพทย์ ทั้งนี้เพื่อเชื่อมรอยระหว่างศาสตร์และแนวปฏิบัติทางวิชาการ-วิชาชีพ ซึ่งเกี่ยวข้องอย่างลึกซึ้งกับปัญหาความรุนแรง ความสับสนแปร่งแย้งทางคุณค่า และภาวะตึงแย้งทางอัตลักษณ์ ซึ่งได้ถาโถมกระหน่ำชีวิตจิตใจแห่งสังคมไทยในรอบหลายปีที่ผ่านมา การจัดประชุมครั้งนี้หวังว่าจะมีส่วนช่วยพัฒนาภาษาวิธีสื่อสาร เสนอภาพสะท้อนปัญหาอันลึกซึ้ง และร่วมหาทางออกแก่แนวปฏิบัติแห่งมนุษยศาสตร์เอง และแก่สังคมไทยโดยรวม

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ไม่เก็บค่าลงทะเบียน

กรุณาลงทะเบียนล่วงหน้าที่
www.thaihumanities.com
หรือแจ้งความจำนงเข้าร่วมประชุมพร้อมชื่อ/สังกัดที่
โทรสาร ๐๒-๒๑๘-๔๗๕๕
ภายในวันที่๑๘ พฤศจิกายน ๒๕๕๒

สามารถติดตามรายละเอียดเพิ่มเติม หรือติดต่อสอบถามได้ที่
Website: http://www.thaihumanities.com
e-mail: info@thaihumanities.com

Humanities - Identity - Value

ข้า ค่า ฆ่า:
อัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง

๒๕ – ๒๗ พฤศจิกายน ๒๕๕๒
คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ
เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ ๕

กำหนดการประชุม
โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ
เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทยครั้งที่ 5

ข้า ค่า ฆ่า: อัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง

25-27 พฤศจิกายน 2552
ห้อง 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วันพุธที่ 25 พฤศจิกายน 2552

8.00 - 8.45 น. ลงทะเบียน
8.45 - 8.50 น. คณบดีคณะอักษรศาสตร์ กล่าวต้อนรับ
8.50 - 9.00 น. ผู้อำนวยการสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย กล่าวเปิดงาน
9.00 - 10.30 น. ปาฐกถานำ **"Identity and Violence"**
โดย Ashis Nandy
มารค ตามไท ร่วมเสวนา
สุรัตน์ ไทราช้อยกุล ดำเนินรายการ
10.30 - 10.45 น. อาหารว่าง
10.45 - 12.15 น. อภิปราย **"ข้า ค่า ฆ่า: ก้าวข้ามอัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง?"**
ผู้ร่วมอภิปราย ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร
อภิญญา เฟื่องฟูสกุล
สรวิศ ชัยนาม
ผู้ดำเนินรายการ ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์
12.15 - 13.15 น. อาหารกลางวันตามอัธยาศัย
13.15 - 14.45 น. **การเสนอบทความวิจัย**

ห้องที่ 1
1. *คำเพื่อฆ่า ค่าแห่งคำใน "ธารน้ำนมจากความตาย" ของ มาร์เกอริต ยูร์เซอนาร์* โดย วรุณี อุดมศิลป
2. *"ก็เพราะมันเป็นเช่นนี้ข้าจึงเห็นคุณค่าของการฆ่า" ความคิดทางการเมืองและจิตวิเคราะห์ของ สลาวอย ชิเช็ก (Slavoj Zizek)* โดย ชญาน์ทัต ศุภชลาศัย
ผู้นำการถกบทความ ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์
เก่งกิจ กิติเรียงลาภ

ห้องที่ 2
1. *"Eating the Other": Consumption and Cannibalism in* **The Victims**
โดย ชุติมา ประกาศวุฒิสาร
2. *ผู้หญิงหายไปไหนในวาทกรรมพรหมจารี ?: มุมมองจากสื่อ พ.ศ. 2449-2519*
โดย ชเนตตี ทินนาม
ผู้นำการถกบทความ จาตุรี ติงศภัทย์

ห้องที่ 3
1. *มายาคติและความรุนแรงของภาพแสดงแทน "ชาวเขา" ในแบบเรียนชั้นประถม*
โดย สุนทร สุขสรายุทธ
2. *"โครงการฆ่าเพื่อชาติ": ยาเสพติดกับแนวคิดทรัพยากรมนุษย์ในยุคเสรีนิยมใหม่*
โดย ภูมินทร์ สิงห์ชวาลา
ผู้นำการถกบทความ ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี

14.45 - 15.00 น. อาหารว่าง
15.00 - 16.30 น. **การเสนอบทความวิจัย**

ห้องที่ 1
1. *ความรุนแรง (violence) : มุมมองจากพุทธศาสนา*
โดย เดโชพล เหมนาไลย
2. *คุณค่า กับ สิ่งที่เชื่อว่าจริง: อ่านใหม่ The Will To Believe ของ William James*
โดย วิศรุต ภู่ไหมทอง
ผู้นำการถกบทความ ปกรณ์ สิงห์สุริยา

ห้องที่ 2
1. *ต้องถอยหลังกลับไปนานเท่าใดจึงจะเข้าใจถึงตัวตน? โลกของปัจเจกภายใต้เงาของประวัติศาสตร์ในนวนิยายเรื่อง* **The Wind-Up Bird Chronicle**
โดย กัญญา วัฒนกุล
2. *พ่อมด และ เจ้าชายหุ่น ในกระซิบแห่งเงามืด: เมื่อจินตนาการเป็นเนื้อเดียวกับความจริง* โดย ภูมิ น้ำวล
ผู้นำการถกบทความ ทอแสง เชาว์ชุติ

ห้องที่ 3
1. *อมราพิศวาส : ผู้หญิงรักพระกับนัยยะของความรุนแรง*
โดย ปฐม หงษ์สุวรรณ
2. *จากความเป็นรองสู่อัตลักษณ์อันซับซ้อนของแม่ชีไทย : กรณีศึกษาแม่ชีวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพฯ* โดย แม่ชีณัฐหทัย ฉัตรทินวัฒน์
ผู้นำการถกบทความ อภิญญา เฟื่องฟูสกุล

วันพฤหัสบดีที่ 26 พฤศจิกายน 2552

9.00 - 10.15 น. บรรยายพิเศษ **"ความรุนแรงทางวัฒนธรรม: Foot-binding and Women in Chinese History"**
โดย **Dorothy Ko** (Columbia University)
สายพิณ ศุพุทธมงคล ดำเนินรายการ
10.15 - 10.30 น. อาหารว่าง
10.30 - 12.00 น. **การเสนอบทความวิจัย**

ห้องที่ 1
1. *การพัฒนาพื้นที่และความหมายทางประวัติศาสตร์ของพื้นที่เมืองเก่านครราชสีมา* โดย **ภัทระ ไมตระรัตน์**
2. *เรื่องเล่าแตกต่าง ฤๅความทรงจำแปลกแยก: การวิเคราะห์เรื่องเล่าจากความทรงจำของคนที่ผ่านเหตุการณ์ความรุนแรงกรณี "ตังแตง"*
โดย **จุฬารัตน์ ดำรงวิถีธรรม**
ผู้นำการถกบทความ **วาสนา วงศ์สุรวัฒน์**

ห้องที่ 2
1. *เลือด หยาดเหงื่อ และน้ำตา: การสร้างอัตลักษณ์คนข้ามเพศในนวนิยายเรื่อง ทางสายที่สาม ของกีรตี ขนา* โดย **นัทธนัย ประสานนาม**
2. *นกไขลานกับไม้เบสบอล: อัตลักษณ์กับความรุนแรงใน* **The Wind-up Bird Chronicle** *ของ มุราคามิ ฮารุกิ* โดย **อลิสา สันตสมบัติ**
ผู้นำการถกบทความ **ชุติมา ประกาศวุฒิสาร**

ห้องที่ 3
1. *จัดการความขัดแย้งด้วยความคลุมเครือ : ข้อเสนอทางปรัชญาของ ชิโมน เดอ โบวัวร์* โดย **รชฏ สาตราวุธ**
2. *ความเรียงต่อความเข้าใจ "ว่าด้วยความรุนแรงของฮันนาห์ อาเรนดท์"*
โดย **ณฐิญาณ์ งามขำ**
ผู้นำการถกบทความ **สุภัควดี อมาตยกุล**
เดชา ตั้งสีฟ้า

12.00 - 13.00 น. อาหารกลางวันตามอัธยาศัย
13.00 - 16.00 น. เสวนา **"คิดใหม่ อัตลักษณ์มนุษยศาสตร์: ปีนคนชายขอบ จินตนาการ"**
ผู้ร่วมอภิปราย ฉลอง สุนทราวาณิชย์
ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี
สุรเดช โชติอุดมพันธุ์
ผู้ดำเนินรายการ ไชยันต์ รัชชกูล
16.00 - 16.30 น. อาหารว่าง
16.30 - 18.00 น. เสวนา **"มนุษยศาสตร์หลังไมค์: อัตลักษณ์แตกสลาย?"**
ผู้ร่วมเสวนา ธนศ วงศ์ยานนาวา
ยุกติ มุกดาวิจิตร
เกษม เพ็ญภินันท์
ผู้ร่วมเสวนาและดำเนินรายการ พิชญ์ พงษ์สวัสดิ์

วันศุกร์ที่ 27 พฤศจิกายน 2552

9.00 - 10.30 น. **ปมจิตวิทยาความรุนแรง: มุมมองจากผู้ปฏิบัติ**
ผู้ร่วมแบ่งปันประสบการณ์
Joyce Tan (นักศิลปะบำบัด, สิงคโปร์)
นายแพทย์ประเสริฐ ผลิตผลการพิมพ์
ผู้ดำเนินรายการ ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล
10.30 - 11.30 น. เสวนาเรื่อง **"มูลค่าทางเศรษฐศาสตร์กับคุณค่าในชีวิตกับอัมมาร์ สยามวาลา"**
สุวรรณา สถาอานันท์ ผู้ร่วมสนทนา
11.30 -12.00 น. **ถักร้อยหลากมิติความสัมพันธ์ "ข้า ค่า ฆ่า"**
มารค ตามไท วิทยากร
เดชา ตั้งสีฟ้า วิทยากร
12.00 - 12.10 น. พิธีปิดการประชุม
รองคณบดี ฝ่ายวิจัย คณะอักษรศาสตร์

หมายเหตุ: เวลาสำหรับการนำเสนอบทความในห้องย่อย
ผู้นำเสนอบทความคนละ 25 นาที ผู้นำถกบทความ รวม 20 นาที และอภิปรายทั่วไป รวม 20 นาที
ห้องย่อยจะประกาศให้ทราบในวันประชุม